

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI
KADIN ÇALIŞMALARI PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

FEMİNİST KURAMDA TARİHSELÇİ BİR YAKLAŞIM:
HERMENEUTİK FEMİNİZM

Fırat BASKICI

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

İZMİR - 2019

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

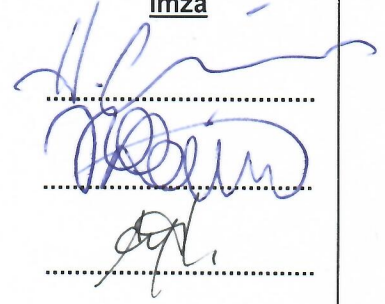
Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : FIRAT BASKICI
Öğrenci No : 2015800974
Tez Başlığı : Feminist Kuramda Tarihselci Bir Yaklaşım: Hermeneutik Feminizm

Savunma Tarihi : 22/07/2019
Danışmanı : Prof.Dr.Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>
Prof.Dr.Hakan ÇÖREKÇİOĞLU	-Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof.Dr.Nevzat KAYA	-Dokuz Eylül Üniversitesi
Dr.Öğr.Üyesi Aydın MÜFTÜOĞLU	- Ege Üniversitesi

İmza



FIRAT BASKICI tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği () / oy çokluğu () ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Feminist Kuramda Tarihselci Bir Yaklaşım: Hermeneutik Feminizm” adlı çalışmamın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Tarih

....../....../.....

Fırat BASKICI

İmza



ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Feminist Kuramda Tarihselci Bir Yaklaşım: Hermeneutik Feminizm
Fırat BASKICI

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı
Kadın Çalışmaları Yüksek Lisans Programı

Batı felsefesine hâkim olan evrenselci düşünce, feminist kuramın hem başlangıç noktası hem de temel eleştiri konusu olmuştur. Eleştirel düzlemde feminist kuram esas olarak cinsiyet normlarının mutlak birer kültürel yasa olarak temellendirilmesiyle ve bunun sonucunda oluşan eril-dişil kutuplaşmasıyla mücadele eder. Bu kutuplaşmanın incelenmesi amacıyla, feminizmin tarihselci bir yaklaşımla ele alındığı çalışmalarda, genellikle post-modern ve post-yapısalcı kuramlardan yararlanılmış, hermeneutik ve feminizm arasındaki ilişkiye nadiren değinilmiştir. Oysa hermeneutik, sadece post-modern feminizmin güçlü bir müttefiki değil, aynı zamanda özellikle çağdaş feminist kuramın aşmaya çalıştığı rölativizm sorununun çözümü noktasında benzersiz bir dayanak sağlar. Bu çalışmada amaçlanan da, post-modern feminizmin kendisini tarihsel açıdan inceleme fırsatı sunan verimli bir kaynak olarak hermeneutiğe başvurmak, hermeneutik bir feminizmim imkânını araştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Dikotomi, Tarihselcilik, Post-modern Feminizm, Rölativizm, Performativite, Performans, Tutarlılık, Festival, Oyun, Hermeneutik Feminizm.

ABSTRACT
Master's Thesis
A Historical Approach To Feminism: Hermeneutic Feminism
Fırat BASKICI

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Women Studies
Women Studies Program

The universalist thought that dominated Western philosophy was both the starting point of feminist theory and the subject of fundamental criticism. On a critical level, feminist theory mainly deals with the foundation of gender norms as absolute cultural laws and the resulting masculine-feminine polarization. For the purpose of examining this polarization, in the studies where feminism is handled with a historicalist approach, post-modern and post-structuralist theories are generally used and the relationship between hermeneutics and feminism is rarely mentioned. However, hermeneutics is not only a strong ally of post-modern feminism, but also provides a unique basis for the solution of the problem of relativism that post-modern feminist theories are trying to overcome. The aim of this study is to apply hermeneutics as an efficient resource that offers the opportunity to examine post-modern feminism itself from a historical perspective and to investigate the possibility of a hermeneutical feminism.

Keywords: Dichotomy, Historicalism, Post-modern Feminism, Relativism, Performativity, Performance, Consistency, Festival, Play, Hermeneutic Feminism.

FEMİNİZME TARİHSELÇİ BİR YAKLAŞIM: HERMENEUTİK FEMİNİZM
İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM
EVRENSELÇİLİK, DİKOTOMİLER VE FEMİNİZM

1.1 EVRENSELÇİLİĞİN DİKOTOMİK TEMELLERİ VE ELEŞTİRİSİ	10
1.2. DOĞA-KÜLTÜR	23
1.3 ÖZNE-NESNE	31

İKİNCİ BÖLÜM
HERMENEUTİK FEMİNİZMİN GADAMERCİ TEMELLERİ

2.1. POST-MODERNİZM VE HERMENEUTİK	49
2.2. GELENEK ve ÖNYARGI	58
2.3. UFUKLARIN KAYNAŞMASI	66

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HERMENEUTİK BİR FEMİNİST SİYASETİN İMKÂNI: BUTLER’I
YENİDEN OKUMAK

3.1. OYUN ve PERFORMANS	71
3.2. FESTİVAL ve TUTARLILIK	81
3.3. AÇIKLIK ve DİYALOG	83
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	101



GİRİŞ

Batı toplumunda, 15. yüzyılın sonlarında dini otoritenin sorgulanmasıyla başlayan Rönesans hareketi, akıl merkezci yeni bir dünya görüşünün oluşmasına öncülük etmiş, Aydınlanmacı geleneğin ve modern epistemolojinin de hareket noktası olmuştur. Rönesans'tan Aydınlanma'ya uzanan süreçte, çeşitli geleneklerin eleştirisi altında kilisenin otoritesi sarsılmış, her şeye muktedir olan tanrısal aklın yerini, doğaya galip gelebilen insan aklı almıştır. Dönüşen toplumsal dinamikler, felsefe alanında da köklü değişimlere sebep olmuş, Hristiyan inancının temellendirilmesini amaç edinen skolastik felsefe adım adım yerini insan-merkezli modern felsefeye bırakmıştır. Bu gelişmeler ışığında, Descartes'ın, iki töz olarak "ruh" ve "madde"yi birbirinden keskin bir biçimde ayırdığı düalistik felsefesi, aklın, doğayı kontrol altına almak için araçsallaştırıldığı Aydınlanmacı hümanizmanın temelini oluşturmuştur.

Yeni bilimsel buluşlar ile sanayi devriminin yaşandığı 18. ve 19. yüzyılda gelişen pozitivizm akımıyla birlikte bilimsel akıl yürütme biricik geçerli bilme biçimi haline gelmiş; olgusal verilerin, matematiğin zorunlu çıkarım şemasına uyarlandığı bir metodoloji hâkimiyet kazanmıştır. Özellikle Newton'un evrensel kütle çekim yasası, tüm evrenin sabit ve evrensel bir düzlemde algılanmasını sağlamış, sadece doğal fenomenlerin değil, toplumsal olguların da matematiksel bir kesinlikle anlaşılabilceği düşüncesine öncülük etmiştir. Bu süreçte doğal kaynakların etkin kullanımı, aklın doğayı dönüştürebilme gücüne olan güveni güçlendirmiş, doğa bilimleri epistemolojisini dogmatik bir inanca dönüştürmüştür. Ancak, akıl merkezci mekanik dünya görüşünün, değişen insan doğası ve toplumsal olayları açıklamak konusundaki yetersizliği, modern epistemolojiyi, farklı disiplinlerden gelen önemli eleştirilerin hedefi haline getirmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren evrenselci düşünme biçimine yönelik sorgulama ivme kazanmış, modernizm ve Batı düşüncesinin mutlak hakikatçi anlayışı değer kaybetmeye başlamıştır.

İşte feminizm, bu sorgulamada önemli bir yer işgal eder. Modernizmin, öne sürdüğü özgürlük ve eşitlik ideallerini -toplumun tamamını kapsayacak şekilde- hayata geçirmekteki başarısızlığı, Süfrajat hareketleri ile siyasi alanda yer bulan feminist mücadelenin de hareket noktasını teşkil eder. Feminizmin başlıca eleştirisi,

elbette modernizmin idealize ettiği kavramlardan ziyade, bu kavramları ayrımcı ve cinsiyetçi biçimde kuran modern epistemolojiye yöneliktir. Birçok araştırmacı, akademisyen ve yazar, bu eleştirilerin gelişmesine etki eden başat aktörün Friedrich Nietzsche olduğu yönünde hemfikirdir. Nietzsche'nin Aydınlanma karşıtı sorgulamaları, partikülarist felsefenin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Nietzsche ile yaklaşık olarak aynı dönemde, hermeneutik (yorumlama sanatı, yorum bilgisi) geleneğin kurucularından Wilhelm Dilthey, tin/kültür bilimlerinin doğa bilimleri metodolojisiyle tesis edilemeyeceğini savunmuş, yine aynı gelenek içinde, -ancak daha çok Nietzsche'yi takip eden- Martin Heidegger ve Hans Georg Gadamer, çalışmalarında, hakikatin tarihsel olduğunu vurgulamış, sabit ve değişmeyen bir toplumsal yapının mümkün olamayacağı fikrinin gelişmesini sağlamışlardır.

20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren, yine Nietzsche'nin Aydınlanma eleştirisi üzerinden partikülarist felsefi geleneği benimseyen Foucault, Derrida, Llyotard gibi post-modern düşünürler, özgürleştirici bir kültürel dönüşüme işaret edecek çoğulcu bir felsefenin imkânını araştırmışlar, özneye bu çoğulculuk içinde tutarlı bir yer aramışlardır. Hem modern hermeneutiğin temsilcileri hem de post-modernistler, evrenselci felsefenin epistemolojik kabullerini, insanı dogmatik ve kutuplaştırıcı bir kültürel determinizme hapsedtiği yönünde eleştirmişler; bu doğrultuda modernizmin bilimcilik emperyalizmine meydan okurken, tarih içindeki değişim ve oluşa rağmen anlamlı ve tutarlı bir öznenin peşine düşmüşlerdir.

Feminizmin temel eleştirisi, modern epistemolojiye yönelik olsa da bu epistemolojiye hâkim olan akıl merkezci ve indirgemeci yaklaşımın kökleri, Antik Yunan felsefesine dek uzanır. Varlık-oluş dikotomisi (ikili karşıtlık) ekseninde ele alınan hakikat problemi, Batı felsefesi tarihi boyunca zorlu bir tartışma olagelmıştır. Bu dikotomide “varlık”, evrende sabit ve değişmeyen bir özü, “oluş” ise sürekli bir değişim ve dönüşümü imler. Bu anlamda felsefede, temelde iki farklı düşünce akımı olduğundan söz edebiliriz: evrensel bir hakikatin bilgisine ulaşmayı amaçlayan “evrenselcilik” ve tözsel ve mutlak bir hakikat anlayışına karşı çıkan “partikülarizm/tikelcilik”. Bu tartışma, modern epistemolojiye yönelik eleştirilerinde, hem Nietzsche'nin sorgulamalarını hem de feminist kuramların düşünsel altyapısını tahlil etmek açısından oldukça önemlidir.

Evrenselci felsefenin teorik inşası dikotomiler yoluyla oluşturulur. Hakikat, daima değişimin ve oluşun, benzer şekilde akıl da daima değişen maddenin ya da doğanın karşısında konumlanır. Bu karşıtlık, Batı düşüncesinde akıl-beden, doğa-kültür, hakikat-kanı gibi bir dizi hiyerarşik yapılanmayı zorunlu kılar. Bu yapı içinde eril ve dişil kategoriler de daima benzer bir hiyerarşik statü edinirler. Bu noktada üreme ekonomisinin bir sonucu olarak doğa ile özdeş kılınan kadın bedeni de bu hiyerarşide akıl tarafından kontrol edilen/edilmesi gereken “öteki” olarak konumlanır. Bununla birlikte özne, egemen olan aklın bilinçli taşıyıcısı, doğa ve madde ise bu aklın tahakkümündeki nesne konumuna indirgenir. Bu durumda, -hakikati arayan- eril öznenin nesnesi kadındır. İşte feminizmin başlıca amacı da bu hiyerarşiyi ortadan kaldırmak ve kadını nesne statüsünden çıkarıp özne mertebesine yükseltmektir; ancak bu amaca ulaşmak hiç kolay değildir. Bu amacın siyasi olarak ilk yansıması -evrenselci felsefenin bir uzantısı sayabileceğimiz- Aydınlanmacı hümanizma içinde doğan Süfajet hareketleridir. Ne var ki oy hakkını elde etmiş olmak, binlerce yıldır süregelen felsefi gelenek içindeki eril kodların ortadan kalkmasına yetmemiştir.

Oy hakkı, bu mücadelenin sadece ilk safhasını teşkil eder; ancak siyasi alanda söz hakkı elde etmiş olmak, erilliğin ayrıcalıklı statüsü ve baskın karakterini aşmak noktasında yeterli değildir; kadının annelikle bağlantılı toplumsal statüsünün iyileştirilmesi, kadının her alanda özneleşmesi ve özgürleşmesi de sağlanmalıdır. Bu amaç doğrultusunda, değişen siyasi konjonktürde, feminist kuram da değişime uğramış; liberal, muhafazakâr, Marksist, sosyalist, post-modernist birçok akım ve kuramla iç içe geçmiş; liberal feminizm, Marksist feminizm gibi farklı araştırma yöntemlerini ve fikirleri paylaşan birçok farklı feminist akım türemiştir. Diğer yandan bu akımlar, evrenselci felsefenin epistemolojik kabullerini sahiplendiğinden/sahiplenmek zorunda kaldığından kültürün köklerine sinmiş olan eril kodların ortadan kaldırılması konusunda kapsayıcı bir kuram ortaya koyamamışlardır.

Bu noktada feminizm, ilk olarak Batı felsefesinin evrenselci yapısını yerinden etmek/yapı-söküme uğratmak gibi zorlu bir görev üstlenir. Bunun için, önce evrenselci felsefenin kurucu unsurları olan dikotomiler terk edilmeli, efendi-köle ilişkisine dayalı tüm kategorik yapılar yerinden edilmelidir. Böyle bir görev,

toplumsal yaşamın bütününe sirayet etmiş olan hakikat rejiminin askıya alınmasını, dinden siyasete hukuktan bilime normatif ve yasa koyucu tüm toplumsal yapıların sorgulanmasını gerektirir. Ancak görevin zorluğu bununla sınırlı değildir. Tüm bu mekanizmaların kapsamlı bir sorgulamaya tabi tutulması, -evrenselciliğin bir sonucu olarak- tarihin sonlu ve sınırlı biçimde bir amaca doğru aktığı fikriyle mücadeleyi de içerir. Zira toplumsal yapılara ya da iktidar mekanizmalarına mutlak ve değişmez bir güç atfedilmesinde, tarihsel değişimin ve oluşun reddiyle inşa edilen sonlu/sınırlı tarih anlayışı etkili olmuştur. Böyle bir tarih kavrayışı, -filozof Karl Popper'ın tanımladığı şekliyle- “tarihsicilik”tir.

Tarihsicilik, evrensel ideallerin kurulması adına dondurulan, dogmatik bir tarih bilincini ifade eder. Zira evrensel idealler ya da hakikat, ancak toplumsal dinamiklere matematiksel bir kesinlik, mutlak bir başlangıç ya da sabit bir son ve amaç atfederek gerçekleşebilir. Ancak böyle bir tarihsel bilinç, eril ve dişil kategorileri ya da toplumsal cinsiyet rollerini de mutlak birer hakikat biçiminde tasarlama riskini beraberinde getirir. Bu tasarı, cinsel kimlikleri idealize ederek toplumsal birer norm olarak katılaştırır. Bu da değişim olanaklarını kısırlaştırarak, feminizmin mücadele nesnesini teşkil eden kadın kimliğini/bedenini ya da toplumsal statüsünü sorgulama imkânını ortadan kaldırır. Feminist mücadele, tam da bu noktada kesintiye uğrar. Öyle ki cinsel kimlikler, sabit ve değişmeyen yapılar olarak kurgulandığında, değişim ve dönüşümü müjdeleyen siyasi bir eylemin gerekliliği de ortadan kalkmış olacaktır. Bu yüzden feminizm, dikotomileri aşmak için öncelikle ereksel ve sonlu tarih algısını sorgulamalıdır. Bu çaba ise tarihsiciliğin karşısında konumlanan -tarihin sürekli bir değişim içinde, sonsuz sayıda *hakikatler* ürettiği bilincine dayanan- “tarihselcilik” kavramıyla ifade edilir. Ancak tarihselcilik, toplumsal yapıların ya da cinsel kategorilerin de reddi anlamına geleceğinden, bu defa da siyasi failliğin ya da siyasi eylem olanaklarının hangi parametrelerce belirleneceği sorusu açığa çıkar.

Evrenselciliği aşma çabasında tarihselci bir bakış açısı benimsemek, hiyerarşik tüm kategorik yapıları askıya almak anlamına gelir. Bunun sonucu olarak, kuramsal olarak herhangi bir hakikat üzerine konuşmak da imkânsız hale gelecektir. Bu durumda, kadın kategorisinden ya da bir özne olarak kadın kimliğinden söz etmek de mümkün olmayacaktır. Bu noktada, evrenselciliği aşmak adına

kategorilerin sosyal bir inşaa olduğunu düşünen birçok feminist, rölativizm sorunuyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Tarihsel değişim ve dönüşüm içinde hangi sosyal olguların özneyi ve kimliği belirlediği sorusu çözümsüz kalmış, feminizmin çıkarlarına hizmet eden kapsayıcı ve tutarlı bir kuramsal çerçeve oluşturulamamıştır.

Evrenselciliğin reddi ile başlayan bu zorlu görev, 70'li yıllardan itibaren feminizmi, post-modern kuramlarla verimli bir bağ kurmaya teşvik etmiştir. Özellikle Fransız post-modern akımın temsilcilerinden Irigaray, Kristeva, Cixious, Wittig gibi kuramcılar, dikotomik yapıları yıkmayı hedefleyen, evrenselcilik karşıtı kuramlar üretmeye çalışmış, kadın kategorisine tutarlı bir zemin aramıştır. Bununla birlikte bu zemini inşa etme girişimi, feministleri, çoğunlukla evrenselciliğin farklı bir formülasyonunu sahiplenmek ya da feminizmi siyasal açıdan kısırlaştıran bir tür rölativizmi kabul etmek arasında bir seçim yapmaya zorlamıştır. Başka bir ifadeyle, hakikatin reddi, siyasi bir ideoloji olan feminizmin rölativizm endişesini daha da artırmıştır.

Bu endişeleri gidermek adına, post-modern feminizmin bir diğer önemli ismi Judith Butler, rölativizmi aşan ve kadın özneye faillik imkânı vadeden bir feminist kuram geliştirmeye çalışmıştır. Foucault'nun düşünceleri üzerinden, hem Foucault hem de Fransız feminizmi ile eleştirel bir diyalog başlatan Butler'ın çalışmaları çok ses getirmiş, bir yandan da yoğun eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Queer kuramın temel metinlerinden biri kabul edilen *Cinsiyet Belası* isimli kitabında Butler, dilbilimci John Austin'den ödünç aldığı performativite kavramını, tekrarların değiştirici dinamiği içinde faillik imkânını müjdeleyen ve iktidar mekanizmalarına - bu mekanizmalar, onları alt-üst edecek olan eylem olanaklarını da diyalektik biçimde üretir- meydan okuyan bir kavram olarak yeniden formüle etmiştir. Ancak Butler'ın kuramı da rölativizm sorununun çözümü noktasında bu gerilimi hafifletmekte başarılı olamamış; performans kavramı, ya yanlış anlaşılmış ya da performanslar arasında geçerlilik ve tutarlılığı sağlayacak olan değerlendirme kriterlerinin tespitindeki muğlaklık, sorunu daha da karmaşık hale getirmiştir.

Post-modern feminizme karşı takınılan eleştirel tutum günümüzde hala canlılığını korumaktadır. Diğer yandan, rölativizm tehlikesini bertaraf ederek dikotomileri aşan tutarlı bir feminist kurama hala ihtiyaç vardır. Bu noktada, bu ihtiyacı karşılamak üzere, post-modernizm ile ittifak kuracak verimli bir kaynaktan

daha söz edebiliriz. Bu kaynak Dilthey, Heidegger ve Gadamer'in çalışma alanını teşkil eden "modern hermeneutik"tir; ancak -ironik biçimde- feminizmin, -birçok açıdan post-modernizm ile ortak endişeleri taşıyan- hermeneutik ile olan bağlantısı üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bunun sebeplerinden biri Dilthey öncesi hermeneutiğin teolojik bir çalışma alanını teşkil etmesi olabilir; ancak burada kastedilen, felsefenin kendisini, felsefi bir soruşturmaya tabi tutan felsefi hermeneutik'tir.

Felsefi hermeneutik, tıpkı post-modernizm gibi anlamanın ve öznenin değişen tarih içinde nasıl mümkün olduğunu araştırmış, Nietzsche'nin Aydınlanmacı hümanizmaya yönelik eleştirisi üzerinden anlamlı ve tutarlı bir öznenin tarihsel ve yoruma dayalı faillik potansiyelinin izini sürmüştür. Bu noktada hermeneutik, post-modern feminist perspektifle uzlaşabilecek, feminizmin aşmaya çalıştığı rölativizm ve tutarlılık sorununa alternatif bir cevap üretebilecek kuramsal bir değer taşır. Özellikle bir yorumlama etkinliği olarak hermeneutiği, günümüzdeki çağdaş biçimine kavuşturan filozoflardan Gadamer'in gelenek, önyargı, ufuk, diyalog ve oyun kavramları, rölativizmi aşan, tutarlı bir feminizmin inşası için önemli bir dayanak sağlar.

Gadamer, temel eseri olan *Hakikat ve Yöntem*'de feminist sorunlardan ya da siyasi faillik olanaklarından bahsetmese de, geliştirdiği kavramlar ve öne sürdüğü fikirler feminist siyaset açısından oldukça değerlidir. Gadamer hermeneutiği, hem post-modern bir feminist perspektiften anlaşılabilir tarihselci bir çizgiyi benimser hem de post-modernizmin aşmaya çalıştığı rölativizm ve tutarlılık sorununa alternatif bir çözüm sunar.

Diğer yandan Gadamer'in ortaya attığı kavramların da en az post-modern feminist kuramlar kadar eleştiriye açık olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kavramlar, ilk bakışta muhafazakâr bir kuramsal çerçevenin unsurları olarak algılanmış olsa da Aydınlanma'nın evrenselci karakterine karşı kapsamlı bir eleştirinin de hareket noktasını teşkil eder. Bu eleştiri, aynı zamanda evrenselcilik karşıtı bir feminist siyaset için de başlangıç noktasıdır.

Bu çalışmada amaçlanan da, feminizmi Gadamer hermeneutiği üzerinden ele almak, Gadamer'in çalışmalarının, rölativizm sorunun çözümü noktasında feminizm için etkili ve verimli bir kaynak olduğunu göstermektir. Bu doğrultuda çalışmamızda

farklı feminist kuramcılarının görüşleri incelenecek; analiz ve karşılaştırma yöntemini kullanarak Gadamerci bir feminist hermeneutiğin imkânı tartışılacaktır.

Çalışmamızın ilk bölümü, toplumsal cinsiyet rollerini mutlak birer hakikat olarak kuran dikotomik yapıların incelenmesine ayrılmıştır. Bu yapılar, Susan j. Hekman'ın çalışmaları üzerinden, evrensel-partiküler, doğa-kültür ve özne-nesne biçiminde sınırlandırılmış olup bu yapılar içinde kökleşmiş olan dişil ve eril kodların analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla, dikotomileri aşmak noktasında, Butler'ın çalışmaları üzerinden post-modern feminist kuramlar arasındaki tartışmalara yer verilecektir. Bu tartışmalar doğrultusunda etkili bir feminist siyasetin kuramsal inşası için tarihselci perspektifin öneminin gösterilmesi hedeflenmiştir.

İkinci bölümde, Georgia Warnke ve Hekman'ın Gadamer okumaları üzerinden hermeneutik bir feminizmin imkânı soruşturulacaktır. Bu soruşturmada, rölativizm sorununun aşılması noktasında Gadamer hermeneutiğinin post-modern kuramlardan daha kapsamlı ve tatmin edici bir çözüm içerdiğinin gösterilmesi hedeflenmiştir. Bu amaç doğrultusunda, önce hermeneutiğin genel bir tanımı yapılacak, tarihselcilik ve feminizmle olan bağlantıları üzerinden post-modernizm ve hermeneutik arasındaki ortak endişeler, amaçlar ve farklılıklar ele alınacaktır. Bununla birlikte, hem post-modernizmin hem de hermeneutiğin eleştirildiği benzer noktalar belirlenerek Gadamer'in gelenek, önyargı ve ufuk kavramlarının feminist bir analizi yapılacaktır.

Üçüncü ve son bölümde, post-modernizm ve hermeneutik arasındaki ittifak, Gadamer ve Butler'ın çalışmaları karşılaştırılarak gösterilmeye çalışılacaktır. Bu noktada Gadamer'in oyun, festival ve diyalog kavramları, Butler'ın performatif siyaset kuramında umut verici olan faillik ve direniş olanaklarıyla birlikte ele alınacaktır. Bununla birlikte, Gadamer hermeneutiğinin, Barthold'un Gadamer ve Butler okumaları üzerinden, Butler'ın kuramında eksik olan değerlendirme kriterlerinin belirlenmesinde etkili olduğu ve performanslar arasında siyasi değere sahip, tutarlı bir feminizmin inşası için alternatif bir çözüm getirdiği ileri sürülecektir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında sabrı, ilgisi ve engin bilgisiyle katkıda bulunan danışmanım Prof. Dr. Hakan Çörekçioğlu'na, dersini almaktan mutluluk ve

onur duyduğum Prof. Dr. Nevzat Kaya'ya ve bu bölümü seçmemde özel bir katkısı bulunan sevgili anneme sonsuz teşekkürler.



BİRİNCİ BÖLÜM

EVRENSELÇİLİK, DİKOTOMİLER VE FEMİNİZM

Batı felsefesinde iki tip felsefe yapma tarzı ayırt etmemiz mümkündür. Bunlardan ilki, tümelin (evrenselin/hakikatin/özün) bilgisine ulaşmayı hedefleyen evrenselci felsefe, ikincisi ise “tümeli reddeden septikler, agnostikler, bazı sofistler, rölativistler ve tümeli sadece ad sayan nominalistlerden oluşan” tikelci (partikülarist) felsefedir. Özlem’e göre hâkim felsefe daima evrenselci olmuş, özcülük karşıtı partikülarist felsefenin çabaları “ya görmezden gelinmiş ya da bastırılmıştır” (Özlem, 1999: 56-60).

Bu bastırılmanın kökeninde, birbirinin zıttı olan iki kavramın hiyerarşik biçimde konumlandığı dikotomiler (ikili karşıtlık) yatar. Dikotomiler, hakikati inşa eden unsurlar olarak, kavramlar arasında eril-dişil karşıtlığı biçiminde kategorize edilen zorunlu bir ayrıştırmayı gerektirirler. Bu ayrıştırma, değişen ve değişmeyen arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Zira hakikat, daima bir soyutlama ve genelleme yoluyla, değişim ve dönüşüm olanaklarını yok sayarak inşa edilir.

İşte etkin ve tutarlı bir feminist siyasetin önündeki ilk engel, cinsel kimliklerin ve toplumsal cinsiyet rollerinin değişim ve dönüşüm olanaklarını yok sayan bu evrenselci anlayıştır. Öyle ki toplumsal normlar, evrensel değeri olan sabit yapılar olarak düşünüldüğünde, feminist bir siyasi çabanın işlevselliğinden, direniş olanaklarından ya da siyasi faillikten bahsetmek mümkün olmayacaktır. Başka bir ifadeyle eşitsizlik ve ayrımcılık, mutlak bir kültürel yasanın meşru bir tezahürü biçiminde anlaşılacaktır.

Bu yüzden feminizmin öncelikli amacı, evrenselci felsefenin ya da hakikatin meşruluğunu sorgulamak, dişil ve eril biçimindeki tüm kategorik yapıları yapı-söküme uğratmak olmalıdır. Bu noktada amacımız, görmezden gelinen ya da baskılanan partikülarist felsefenin feminizm ile olan ilişkisini ele almak, evrenselciliğin karşısında partikülarist bir feminizmin siyasi olanaklarını incelemek olacaktır. Bunun için de önce evrenselci felsefenin köklerinde bulunan dikotomik yapıların ve bu yapılarda gizlenmiş olan cinsiyetçi ve ayrıştırıcı kodların izini sürmeye çalışacağız.

1.1 EVRENSELÇİLİĞİN DİKOTOMİK TEMELLERİ VE ELEŞTİRİSİ

Dikotomilerin felsefi düzlemde ilk örneği, Antik Yunan felsefesindeki varlık-oluş dikotomisidir. Sokrates öncesi filozoflardan Herakleitos varlığı, “oluş”, “hareket” ve “değişim” alanı olarak tanımlarken, Parmenides oluşu reddetmiş, görünür dünyayı ve değişimi bir yanılsama olarak görmüştür. Parmenides’e göre varlık değişmez, ebedi ve sürekli olan “Bir”dir. Bu karşıtlık, felsefe tarihindeki ilk düşünsel çatışma olarak bilinir (Sümer, 2011: 6). Değişen ve değişmeyen ya da partikülarizm ve evrenselcilik arasındaki bu çatışma, Platon felsefesinin de hareket noktasını oluşturur (Ceylan, 1999: 119). Platon’a göre görünür dünyadaki nesneler, ideaların kopyalarıdır. İdealar, tıpkı Parmenides’in “Bir” kavramı gibi değişmez, ezeli, ebedi ve mutlaktır; ancak Platon’un amacı varlık ya da oluşu tamamen reddetmek değildir. O, Parmenides ve Herakleitos felsefesi arasında köprü kurmak ister: “Oluş”u tamamen reddetmez, ancak (oluş) mutlak bir gerçeklik de değildir; görünür dünya, ideaların soluk bir kopyasıdır ve onlardan pay aldığı ölçüde varlık kazanır.

Platon’a göre duyular dünyasında, idealara en yakın varlık “ruh”tur. Duyular dünyasının (doğanın) değişebilen ve bozulan bir parçası olarak bedene önceliği olan, bedenden üstün olarak konumlanan ruh, birbirine hiyerarşik olarak bağlanmış üç bölümden oluşur. İlk bölüm, düşünen, kontrol eden, yöneten ve tanrısal bilgiye en yakın olan “akıl”dır. İkincisi, idealar ve dünyevi istekler arasında bulunan ve bu isteklerin dizginlenmesinde “akıl”a yardımcı olan soylu bölümdür. Sonuncusu ise karın bölgesinde bulunan, bedensel zevk ve tutkuların peşinde koşan, kontrol edilmesi gereken iştahsal bölümdür (Ceylan, 1999: 89-90). Ruhun bölümleri arasındaki bu hiyerarşi, zorunlu olarak bir ruh-beden dikotomisi inşa eder ve bu dikotomide beden, öteki ve ikincil olana karşılık gelir.

Ruh-beden dikotomisinin feminist bir analizi, hem evrenselin bilgisine ulaşmayı hedefleyen Batı felsefesinin ontolojik ve epistemolojik altyapısını kavramak hem de toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliklerin bu altyapı üzerine konumlanışını saptamak açısından oldukça önemlidir. Doğuran, emziren, hayat veren bir varlık olarak doğa ile özdeşleştirilen kadın bedeni, akıl tarafından kontrol edilmesi gereken duyular dünyasına ya da bedene ait kategoride yer alır. Platon,

Timaeus diyalogunda, ideadan pay alan kopyayı, yani ruhun akıl ile bağdaştırılan ilk bölümünü “baba”ya, doğanın ya da duyular dünyasının (değişebilen maddenin) yatağını ise “anne”ye benzetmiştir (Platon, 2001: 56). Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl* isimli kitabında bu benzetmeye değinmiş, Platon’un, idea ve doğa arasında kurduğu analogide, kadını, onun doğurganlığının bir sonucu olarak değişken madde ile sınırladığına dikkat çekmiştir (Lloyd, 1996: 24).

Platon felsefesinde idealar, fenomenler dünyasında değişmeyi temsil eder. Başka bir ifadeyle değişimin alanı olan maddi dünya (madde), sabit ve değişmeyen ideaların başarısız birer kopyasıdır. Kopyaların ontolojik statüsünü kavramak da – idealara en yakın varlık olarak- rasyonel bir akıl gerektirir. Akıl ile kavranan “değişmeyen” ile aklın kontrol altına alması gereken “değişim” arasında daimi bir gerilim vardır. İşte feminizmin temel eleştirisi, tam da bu gerilimin taşıdığı kültürel kodların evrenselcilik lehine idealize edildiği Batı felsefesine yöneliktir. Platon’dan bu yana Batı felsefesinde rasyonel olanın ve aklın eril; doğanın ya da irrasyonel olanın dişil kategorisine ayrıştırıldığını vurgulayan feministler, kadın kategorisinin dille olan ilişkisine ve imgesel anlatımına odaklanmışlardır. Örneğin Luce Irigaray, Platon’un ünlü mağara metaforunun analizinde, mağaranın kadın rahmini temsil ettiğini ileri sürer (Irigaray, 1987: 279). Görünür dünya, tıpkı mağarada, zincire vurulmuş insanların kendi gölgelerini gerçek sanması gibi bir illüzyondur; ancak bu dünyanın ötesinde iyi ideasına kavuşmak ve hakikate ulaşmak, yalnızca mağaradan, (Irigaray’ın benzetmesiyle “rahimden”, dişil olandan) kurtulmakla mümkün olacaktır. Mağara benzetmesinde eril imgeler “bilgi ve ışıkla, dişil imgeler cehalet ve karanlıkla” bağdaştırılır. (Hekman, 2016: 63).

Rasyonalitenin erilliğine ilişkin analizleri, Antik Yunan felsefesine uzanan Lloyd ya da Irigaray gibi feministlerin amacı, cinsiyetçi bir ayrıştırma ve kutuplaştırmanın tüm Batı felsefesi tarihine içkin olduğunu göstermektir; ancak Batı felsefesinde feminist eleştiriye yön veren asıl kırılma noktasını, dikotomik yaklaşımın modern versiyonu olan Descartes’in felsefesi teşkil eder. Platon felsefesinde, ruhun aşağı, değersiz ya da ikincil parçasını teşkil eden beden, Kartezyen felsefede daha keskin ve hiyerarşik bir dikotomi içinde konumlanır. Ruh bedenden tamamen ayıran Descartes, Platon’un izinden gitmiş, ancak duyular dünyasını ya da maddeyi -ruhun ya da aklın aşağı bir parçası değil- tamamen aklın

kontrol etmesi gereken farklı bir töz olarak düşünmüştür. Feministlerin, dikotomilere yönelik eleştirilerinde öncelikli olarak Descartes ve modern epistemolojiye odaklanmasının nedeni, ruh ve madde arasındaki bu keskin ayrıştırma"dır. Kartezyen felsefenin feminist tartışmalardaki düalistik yapısına değinmeden önce dikotomi ve düalizm kavramları arasındaki farka değinmek faydalı olacaktır.

Düalizm ya da ikicilik, genel olarak herhangi bir alanda birbirinden bağımsız, birbirine indirgenemez iki töz ya da ilke kabul etme tavrı olarak, dikotomi ise birbirine zıt iki terimin hiyerarşik bir ilişki içinde oldukları "kavram çiftlerini tanımlamak için" kullanılır (Cevizci, 1999: 451-453). Diğer yandan Val Plumwood, düalizm ve dikotomi kavramları arasında çok daha keskin bir hiyerarşik fark olduğunu düşünür. Plumwood'a göre dikotomi iki terim arasında bir farklılık olarak tanımlanabilirken düalizm böyle bir basit farklılık ilişkisinden daha fazlasını ifade eder (Plumwood, 2003: 47). Plumwood düalizm ve dikotomi kavramları arasında yaptığı bu ayırım zemininde, düalist yaklaşımın ikinci terimi yok sayarak ontolojik ve epistemolojik bir hiyerarşi tesis etmekle kalmayıp aynı zamanda sosyo-politik düzlemde efendi-köle ilişkisine dönüşebileceğini ifade eder. O halde dikotomiler, iki terim arasındaki basit bir hiyerarşik karşıtlığı ifade ederken, düalizmde bu hiyerarşik bölünme radikalleştirilerek, ikinci terim, ilk terimin ayrıcalığını meşrulaştıran sistematik bir ötekileştirmeye maruz kalır. Plumwood, bu ötekileştirme sürecini şöyle açıklar:

Ancak egemenlik süreci kültürü oluşturup kimliği kurduğunda, ikincil grup - kültürel kaynakları direniş için sıralayamadıkça- bu ikincilliği kendi kimliğinde içselleştirmeli ve baskın sosyal değerleri oluşturan merkezin değerlerini onurlandıran bu düşük değerlendirmede birleşmelidir (Plumwood, 2003: 47).

Bu saptama ışığında Plumwood, düalizmi, "radikal dışlanma yoluyla karakterize edilen, -kültür içinde doğallaştırılmış ve kaydedilmiş- yüksek/düşük, üst/ast, yöneten/yönetilen" şeklinde sistematik olarak kurulan tahakküm ve ayrıştırma ilişkisi olarak tanımlar. Plumwood'a göre düalizmin karakteristik özelliklerinden ilki, "arkaplan" ya da "inkâr"dır. Plumwood, "arkaplan"ı, efendi için yaratılan hâkimiyet ilişkisinin çözülemez çatışmalarından kaynaklanan karmaşık bir özellik olarak tanımlar; zira efendi ve köle "birbirlerini kullanmaya, birbirlerinin

hizmetlerini örgütlemeye, faydalanmaya ve bunun yarattığı bağımlılığı inkâr etmeye çalışır.” (Plumwood, 2003: 48).

Plumwood'a göre efendinin bakış açısı evrensel olarak kurulmuştur ve farklı bir perspektifin olmadığı bir arkaplan mekanizmasının parçasıdır. Bunun anlamı, beden, artık evrensel olanın değersiz bir parçası değil, evrenselin tahakkümünde ve hatta evrenselin varlığını sürdürebilmesi için âtil bir kiplik haline indirgenmiş olmasıdır. Modern epistemolojinin nirengi noktası olan Kartezyen düalizmin, kadın kategorisini sorunsallaştıran ayrıştırıcı yönü, işte tam da bu türden bir arkaplan mekanizmasının ürünüdür. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* adlı kitabında düşünen bir varlık olarak kendinden -kendi ruhundan/zihninden- yola çıkarak ben'in herhangi bir şekilde zorunlu olarak var olması gerektiği sonucuna varır: “Öyle ki bu ben yani kendisiyle neysem o olduğum ruh, bedenden tümüyle ayrıdır, hatta bedenden daha kolay tanınır ve beden olmadığına bile o kendisi olmaktan çıkmaz.” (Descartes, 2015: 21).

Burada, beden olmadığına bile var olmayı sürdüren ruh, tıpkı Platon'un idealara en yakın varlık olarak tasarladığı şekilde, adeta tanrısal bir akıl tasvir eder. Doğayla özdeş kadın bedeninin karşısında bu tanrısal akıl zorunlu olarak erildir. Değişmeyen ve evrensel bir töz olarak tasarlanan akıl, birçok feminist tarafından doğadaki kaos ve düzensizliği bertaraf etmek isteyen eril bir çabanın sonucu olarak görülmüştür. Daima değişen, dolayısıyla olumsuzluklar alanı olan doğa, kontrol edilmesi ve ehlileştirilmesi gereken bir tehlikedir ve bu kontrolü sağlayan mekanizma akıldır. Doğanın karşısında evrensel ve mutlak bir ilke olarak akıl, değişim ve ölüme meydan okuyan erillikle bağdaştırılır. İşte Kartezyen düalizmin tehlikesi, zihnin bedenden tümüyle ayrılmasında ve aklın zorunlu olarak ve - Plumwood'un vurguladığı biçimde sistematik olarak- eril olanla tanımlanmasında yatar. Zira kadın bedeni ve eril akıl arasındaki hiyerarşik ilişki, hiç olmadığı kadar keskin bir efendi-köle ilişkisine dönüşür.

Plumwood'a göre düalizmlerin ikinci karakteristik özelliği, “radikal dışlama”dır. Düalizmler sadece basit bir fark ya da ayrıştırma ilişkisi değildir, aksine aşırı bir ayrıştırmayı gerektirirler (Plumwood, 2003: 49). Bu tanıma göre Kartezyen düalizmdeki beden, basit bir ikiliğin karşıt kutbunu temsil etmez. Lloyd, Descartes'in kadın kategorisini bilinçli ve sistematik bir biçimde ikincileştirmek gibi açık bir

niyeti olmasa da, onun yönteminin erkeklik ve kadınlık kalıplarının mutlak bir gerçeklik biçiminde algılanmasının yolunu açtığını söyler. (Lloyd, 1996: 63). Yine de bu, Kartezyen düalizmin, Plumwood'un açıkladığı şekilde, radikal bir dışlamayı gerektirdiği şeklindeki ifadesini sorunlu kılmaz.

Düalizmlerin bir diğer özelliği, birbiriyle ilişkili olan karşıt kutuplardan birinin diğerine göre aşağı, değersiz ya da ikincil olanı temsil etmesidir. Plumwood bunu “ilişkisel tanım” şeklinde ifade eder (Plumwood, 2003: 52). Örneğin Kartezyen düalizmdeki zihin-beden terimleri eril-dişil olarak yer değiştirdiğinde, dişil olan bedene, yani aşağı, ikincil ve öteki olana karşılık gelir. Plumwood, bu durumu Simone de Beauvoir'in şu sözleriyle açıklar: “İnsanlık dediğimiz şey erkeklerden oluşmuştur ve erkek kadını kendi varlığı içinde değil, kendisine göre tanımlamaktadır; kadına özerk bir varlık gözüyle bakmaz.” (Beauvoir, 1993: 17).

Düalizmlerin dördüncü özelliği “araçsallık” ya da “nesneleştirme”dir (Plumwood, 2003: 53). Düalizmlerin ikinci terimlerine karşılık gelen grup, kendi çıkarlarını birincil ve merkezi konumda olanlar için bir kenara bırakmak zorundadır; onlar, egemen grubun çıkarlarına ulaşması için birer araçtırlar. Plumwood'un düalizmlerin özelliği olarak açıkladığı bu argümanını, onun “arkaplan” kavramıyla birlikte düşünmemiz gerekir. Zira nesneleş(tir)me, -Plumwood'un vurguladığı gibi- efendi ve kölenin birbirlerini kullandığı, karşılıklı çıkar ilişkisine hizmet eden karmaşık bir süreçtir. Bu noktada nesneleş(tir)me, mutlak bir başlangıç noktası olan ya da evrensel bir eril öznenin bilinçli şekilde tasarlandığı mutlak bir süreç değildir. Bu türden bir Archimedes noktası ya da özne tasarlamak, feminizmin modern felsefe eleştirisinde odaklandığı evrenselcilikten çok farklı değildir. Aksine nesneleştirme, direniş ve değişim olanaklarını içinde barındıran diyalektik bir süreçtir. Plumwood'un hâkimiyet ilişkisinin çözülemez çatışmaları olarak bahsettiği ve her iki tarafın da birbirlerini kullandığı ve inkâr ettiği arkaplan, düalizmin kuruluşundaki sistematikliğe sabit öznesi olan bir mutlakiyet atfetmeyi gerektirmez.

Plumwood, son olarak düalizmlerin “homojenleştirme” ya da “kalıplaştırma” özelliğinden bahseder (Plumwood, 2003: 53). Burada homojenleştirme kavramını evrenselciliğin bir sonucu olarak düşünebiliriz. Değişmeyen, sabit bir evren anlayışı, rasyonalizmi ve kalıplaştırmayı zorunlu kılar. Plumwood'a göre egemen sınıf, daima uygun şekilde ve homojen görünmelidir. Kartezyen düalizmde, beden olmadığı halde

aklın değişmezliği bu türden bir kalıplaştırma dır. Bu kalıplaştırma, kadın ve erkek cinsiyetlerinin tarihsel ve kültürel arka planını hesaba katmaksızın değişmez formlar şeklinde algılanmasının yolunu açmıştır.

Plumwood'un dikotomi ve düalizm arasındaki farka değinmesi, kadın kategorisi sorununu hafife alma tehlikesine karşı önemli bir uyarı niteliğindedir. Kartezyen düalizm, kadın bedeninin ötekileştirilmesini zorunlu ve rasyonel bir zemine taşıyarak sistematik ötekileştirmeye evrensel bir meşruiyet kazandırmıştır. Plumwood, düalizmlerin kutuplaştırıcı ve homojenleştirici yönünü ısrarla vurgularken, aslında evrenselci düşüncenin -yalnızca doğada değil- tarihsel ve toplumsal alan içinde de mutlak hakikati aradığını göstermek ister. Bu hakikat, -tümevarımsal olarak- daima bir genelleme ve indirgeme işleminin sonucu olarak kurulur. Modern epistemolojinin merkezinde bulunan akılcılık, rasyonalizm ve bilimcilik, evrenselci felsefeye içkin olan bu türden bir genellemeci ve indirgemeci anlayışı paylaşır. Bu açıdan, radikal bir toplumsal hareket olan feminizmin öncelikli itirazı, tek-tipleştirilen ve kategorize edilen kadın bedeni ile toplumsal roller ve kalıpyargılar arasındaki ilişkiyi mutlak biçimde tanımlayan evrenselci ve düalistik yapıya yöneliktir.

Plumwood'un, düalizmlerin sıradan bir hiyerarşının ötesine geçtiği ve tüm dikotomilerin düalizm anlamına gelmediği şeklindeki açıklamasına katılmakla birlikte, ilk terimin ikinci terim üzerinde zorunlu bir tahakküm mekanizması kurduğu fikrini benimsemek feminist kuram açısından sorun yaratır. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi böyle bir fikir, ötekileştirme/nesneleştirme sürecinin evrensel bir yasa olarak işlediği yanılgısına götürecektir. Ancak dikotomi ya da düalizm, daima değişim ve olumsuzluğa rağmen –değişim olanaklarını susturarak ya da kısırlaştırarak- inşa edilir. Bu noktada hiçbir dikotomi ya da düalizmin mutlak ve evrensel bir anlamı olmadığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle dikotomi ve düalizm, evrensel değeri olan kavramlar değil, sözde evrenseli inşa eden düşünsel yapılardır. İşte feminist bir siyasetten ya da siyasi bir faillikten bahsedebilmek, ancak bu türden bir evrenselliği reddetmekle mümkün hale gelir. Bu doğrultuda, özcü bir bakış açısından kaçınmak ve özellikle post-modern felsefe ile bağdaştırılan feminist akım içindeki özne tartışmalarına yer vermek açısından dikotomi kavramına başvurmakta sakınca görmüyoruz. Ancak Plumwood'un tespiti, akklı bedenden keskin

bir biçimde ayıran Kartezyen düalizmin kadın kategorisinin rasyonel akıl karşısında basit bir hiyerarşik ilişkiden daha fazlasını ifade ettiğini kavramak açısından oldukça değerlidir.

Sonuç olarak, Kartezyen düalizm, Platoncu akıl-beden dikotomisinin bir devamı olmakla birlikte kadın kategorisini çok daha sorunlu kılar. Platon felsefesinde akıl, kendisinin bir parçası olan değişen maddesel yapıyla daima savaşmak zorundadır; ancak Kartezyen düalizmde beden, artık savaşılması gereken bir unsur olmaktan çıkarak akla yabancılaşır ve değersizleşir. Bu konuda, Lloyd'un analizi ufuk açııcıdır. Descartes, “bedensel işlevleri zihinden öyle net ayırır ki hakikat, zihnin belirleyiciliğinde daima sabit kalır” (Lloyd, 1996, s. 66). Bunun anlamı hakikate ulaşmak için artık maddeye/doğaya/bedene ihtiyaç kalmamasıdır. Farklı alanlarda uygulanmak üzere birden çok yöntemin olması gerektiğini varsayan geleneksel felsefenin hatası, Descartes'e göre akıl ve bedeni aynı bütünün parçaları olarak ele almasıdır. Bu durumda beden ve özellikle beden ile özdeşleştirilen kadın matematiksel bir kesinlikle anlaşılabilir ve kategorize edilebilecek biçimde nesneleşerek toplumsal alanda, kadının sosyal statüsü açısından olumsuz sonuçları olan normatif bir değer üstlenir. Bu değer, -biyolojik etmenlerin belirleyiciliğinden öte- annelik, kadınsılık, akıldan ya da zekâdan yoksunluk, duygusallık biçiminde kendini gösterir. Bir diğer ifadeyle, kadının sorunlu toplumsal statüsü, evrenselliği tartışmaya açık olmayan katı bir normalizasyon sürecine tabi tutulur.

Feminizmin, Batı felsefesine yönelik eleştirisindeki öncelikli hedef Kartezyen düalizm olsa da, Descartes'in,- yazdığı bir mektupta- geliştirdiği yöntemin eşitlikçi olduğunu vurgulaması, hatta “kadınların bile” *Yöntem Üzerine Konuşma*'dan bir şeyler öğrenebileceğini söylemesi ironiktir. Lloyd'a göre, Descartes'in bu açıklaması kadınları aşağılayan bir ifade şeklinde algılanmamalı, kadınların eğitimden dışlandığı Rönesans'ın ilk dönemlerindeki hâkim paradigma hesaba katılmalıdır. Lloyd, tarihselci bir bakış açısıyla, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Descartes'in felsefesindeki düalistik yapının, kadınları ötekileştirmek gibi bilinçli ve sistemli bir amaca hizmet etmediğini vurgulasa da, toplumsal kutuplaşma ve ayrımcılığın kuramsal açıdan üzerini örten epistemolojik sayıltının Kartezyen felsefe ile ortaya çıktığını kabul eder. (Lloyd, 1996: 68-71).

Akıl-beden düalizminin bu keskin yapısı, Plumwood'un dikotomi ve düalizm arasında ısrarla vurguladığı farkı anıştırır: Kadınlar rasyonel olmayan alanı temsil ederler ve aklın hükümdarlığına hapsedilmiş bu alan, erillik tarafından kuşatılmıştır. Lloyd, Kartezyen düalizmin erkek ve kadın rolleri arasında zaten var olan ayrımı daha da güçlendirerek birbirinden farklı erkek ve kadın bilinçleri olduğu düşüncesinin yolunu açtığını, “erkek akıl”ın evrenselin bilgisine ulaşabilmesi için ihtiyacı olan “duyusal akıldan” kadının sorumlu olduğunu yazar. Böylelikle kadın sadece irrasyonel değil, aynı zamanda rasyonelliğin bir tamamlayıcısı olarak tasarlanacak bir kategoriye indirgenmiştir. Lloyd'un betimlemesiyle kadın, eril olanın “avuntu, ısı ve gevşeklik ihtiyacını karşılayacak, akıl ve bedenin birbirine karıştığı alanı koruyacaktır” (Lloyd, 1996: 74-75).

Hekman, Lloyd'un aklın erilliği konusundaki analizini çarpıcı bulsa da, onun, kadınların rasyonel alandan nasıl dışlandıklarını sergilemek dışında fazla bir şey yapmadığını söyler (Hekman, 2016: 66). Gerçekten de Lloyd, Batı felsefesi tarihi boyunca doğa ve irrasyonel olanla özdeşleştirilen kadına politik ya da teorik herhangi bir çözüm yolu önermez. Diğer yandan kadın kategorisinin tarihsel analizine teorik bir çerçeve kazandırılmaya çalışıldığında, kültürel alanı gaspetmiş olan ve aynı zamanda feminist eleştirinin öncelikli hedefi olan evrenselciliğin nasıl reddedileceği muğlaktır. Öyle ki farklı feminist ideolojiler ve kuramlar incelendiğinde, dikotomileri sahiplenmenin en az (onları) aşmaya çalışmak kadar problemli olduğu görülmektedir.

Felsefe tarihi boyunca kadın bedeninin doğayla özdeş kılındığını serimleyen birçok feminist, doğayı aklın egemenliğine hapseden Batı düşüncesinin temelinde yatan dikotomileri aşmak için farklı teoriler geliştirmiştir. Hekman, “eril akıl”ın ortaya çıkardığı sorunlar bakımından üç temel yaklaşımdan söz edilebileceğini söyler. İlki eril akıl varsayımının kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesinin mümkün olduğunu savunan, hem liberal hem de sosyalist/Marksist feminist yaklaşımdır. Hekman bu iki görüşün- birbirlerinden farklı olsalar da- aynı evrenselci epistemolojiyi paylaştıklarını vurgular (Hekman, 2016: 72). Liberal feminizm, rasyonel alandan dışlanan kadın için bu alanda bir yer açmaya çalışırken, sosyalist feminizm, eleştirdiği kapitalist düzenin yerine yeni bir evrensel model tasarlama eğilimindedir. Başka bir ifadeyle liberalizm, kadının dışlandığı alanın rasyonelliğini

baştan varsayar ve ötekileştirmenin kaynağında yatan epistemolojik unsurları görmezden gelir: Kadın, tam da rasyonalizmin epistemolojik kabulleri yoluyla dışlandığı alana dâhil olmalıdır. Sosyalizm ise kadını, sınıfsız bir toplumun hüküm süreceği ereksel ve sonlu/sınırlı bir tarihe hapsederek evrensellliğini eşitlik idealiyle garanti altına alır.

Hekman'ın değindiği ikinci yaklaşım, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara vurgu yapan muhafazakâr ve radikal feminizmdir. Bu yaklaşım, geleneksel kadın değerlerini, anneliği, kamusal alanın karşısında özel alanı ve kadınsı özelliklerin erkeklerinkinden farklı –kimi feministler için üstün- olduğu kabulüne dayanır. Bu türden bir yaklaşımın sorunlu yanı, -erillik eleştirisine rağmen- alternatif bir evrensel dişil kategori önermesidir. Biyolojik farklılık ve annelik pratikleri elbette kadın bedenine özgüdür, ancak biyolojik farklılıkların toplumsal alanda tezahür ettiği cinsiyet rollerinin evrensel bir değeri yoktur. Böyle bir kategori sadece cinsiyetler arasındaki kutuplaşmayı güçlendirerek cinsiyet rollerinin pekişmesine katkıda bulunmaz, aynı zamanda “eril akıl”ın meşruluğunu kabul etmeyi gerektirir ve feminist çabaları anlamsız kılar.

Hekman'ın sözünü ettiği üçüncü yaklaşım, post-modern feminist akımdır. Bilindiği gibi, post-modernizm, “modernizm sonrası” ya da “modernizm karşıtı” anlamında kullanılan, modernizmin akılcılık ve evrenselcilik savına uymayan her türlü yaklaşımı ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Post-modern yaklaşımın diğer iki yaklaşımdan daha üstün olduğunu vurgulayan Hekman, evrenselcilik ya da rasyonalite eleştirisinde net bir kuramsal tanım ortaya koyan kişi ya da grupların olmadığını vurgularken bu yaklaşımın temel öğelerini tanımlamanın mümkün olduğunu düşünür (Hekman, 2016: 76). Hekman'a göre post-modern feminizm, fallik merkezli tahakküm mekanizmasının kaynağında dil olduğu varsayımına dayanır. Dil bütünüyle eril imgelerle kuruludur ve özne bu eril dilin içine doğar. Kadının dil içindeki konumu da eril kodlarla çevrilidir ve bunu aşmanın tek yolu eril/düalistik düşünce biçimini bütünüyle yapı-söküme uğratmaktır. Bunun için de önce evrenselci epistemolojinin kurucu unsuru olan dikotomik yapılar yerinden edilmelidir; ancak bu amaç, rölativizm tehlikesini de beraberinde getirir.

Dikotomileri aşma girişiminde, feminizmin karşılaştığı belki de en önemli sorun, evrenselcilik reddedildiğinde ve evrenselcilik karşıtı bir düşünce biçimi

benimsendiğinde, siyasi eylem imkânına izin veren bir yaklaşımın nasıl tasarlanacağı sorusuna mümkün bir cevap bulmaktır. Zira özcü olmayan ya da özcülüğü içermeyen bir yaklaşım geliştirmek, özcü kodlarla bezenmiş sistemsel bir dil içinde hiç de kolay değildir. Örneğin post-modern feminizmin önemli isimlerinden biri kabul edilen Irigaray, dişili dışarıda bırakan fallik merkezli bir sistem içinde dişil bir dil arar; ancak bu arayış, -Freudyen bir yaklaşımla- cinsiyetlerin “dirençli bir ideal” olduğu tezine dayandırılır (Irigaray, 2006: 32). Diğer yandan dişil bir dil inşa etme çabası, evrenselciliğin farklı bir formülasyonu olmaktan öteye gitmeyecektir.

Irigaray, Platon’un mağara metaforuna atıfla, mağaranın kendisinin bir yansıma (speculum) olduğunu söyler (Irigaray, 1987: 285). Mağaranın içi ve dışı arasında herhangi bir ayrım yoktur. Hem mağaranın dışına karşılık gelen kültürel alan hem de mağaranın içini temsil eden kadın bedeni birer yansımadır. Başka bir deyişle mağara metaforu, eril kültürü hakikat adına yansıtan ve dişil olanı bu yansımayı mümkün kılmak için devre dışı bırakan bilinçli bir inşadır. Böylece fallik bir biçim kazanan kadın bedeni, “(...) bu ekonominin [Platoncu ekonomi] içten tutarlı olabilmesi için dışlanması şart” olan alanı temsil eder (Butler, 2014a: 61).

Dişil olan, eril hakikatin gerçekleşmesi için eril dille kurulan bir tanımsızlığın sonucunda oluşuyorsa, bu tanımsızlık, tüm evreni içine alan ve kategorize edilemeyen tanrısal bir tekillik halidir. Bu tekillik formsuzdur ve içine aldığı idealerin formuna bürünemez. Bunun anlamı, böyle bir dişil kategorinin hiçbir dikotomide ontolojik bir karşılığının olamayacağıdır. Irigaray’ı özcülüğe iten, kadını, -eril felsefi sistemi taklit ederek- bu (dışlanan) dişil kategorisine dâhil etme çabasıdır; öyle ki bu çaba, metafizik bir kadın doğası tasarısını baştan kabul etmeyi gerektirir. Butler, kadın kategorisinin, dil içinde imkânsız bir kategoriye imleyen bir katakresis¹ ya da “yerleşiksizliği” durumunun yarattığı çelişkiye işaret eder. Butler’a göre, Platon’un dişil kategorisinin içini boşaltma işlemi, tanımlanamaz olanı dikotomik bir yapı içinde tanımlamaya çalışan ve “kendini bozguna uğratan” başarısız bir paradoksal girişimdir (Butler, 2014a: 70). Butler bu sorunu şöyle açıklar:

Toplumsal cinsiyete dayalı baskının farklı kültürlere özgü işleyişlerini tanıyamamak da, kültürel farklılıkları basitçe aynı fallogosantrizmin "örnekleri" saymakla da kurtulamayacağımız bir nevi epistemolojik

¹ Sözcüklerin yanlış/kötüye kullanımı, anlamın bilinçli olarak yer değiştirmesi ya da karmaşık metaforik yapıları içeren dilsel oyun olarak tanımlanabilir.

emperyalizm değil midir? "Öteki" kültürleri küresel fallogosantrizmin muhtelif uzanımları olarak dâhil etme çabası bir tür kendine mal etme edimidir. O bütüncüleştirci kavrama meydan okuyabilme ihtimali olan farklılıkları aynılık işaretinin altında sömürgeleştiren bu edim, tam da fallogosantrizmin kendini yücelten hamlesini tekrarlama riskini taşır (Butler J. , Cinsiyet Belası, 2008, s. 61).

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı gibi, özcülüğü bütünüyle terk etme girişimi birçok kuramcayı özcülüğün farklı bir formülasyonunu sahiplenmek zorunda bırakmıştır. Bunun sebebi, evrenselciliğin reddiyle birlikte açığa çıkan rölativizm tehlikesidir. Evrenselciliğin reddi, aynı zamanda hakikatin reddi anlamına geleceği için feminist siyasetin konusu olan kadın kategorisinin tutarlılığından ya da geçerliliğinden bahsedebilmek de imkânsız hale gelecektir. Başka bir ifadeyle rölativizm ve feminizm birbiriyle uzlaşması neredeyse imkânsız olan iki farklı düşünce biçimini içerir. Bu, Hekman'ın diğer yaklaşımlara üstünlüğünü kabul ettiği post-modern feminizm için ciddi bir sorundur. Yerine yeni bir kuram ya da sistem ikame etmekten kaçınarak dikotomileri yapı-söküme uğratmak düşüncesi cezbedici olsa da çoğulculuğa ve çoksesliliğe izin veren bir dişil dilin nasıl kurulacağı muğlaktır. Bu durumda dişil bir hakikat, hakikatler çokluğu anlamına gelse dahi, farklı tarihsel dönemlerde ya da farklı kültürlerde uygulanan politikaların, yasaların ya da normların doğruluğu ve yanlışlığı üzerine ortak bir paydada nasıl buluşulacağı sorusu cevapsız kalacaktır. Evrensel bir hakikat inşa etme çabası olmaksızın, radikal bir siyasi hareket olarak feminizmin, hakikatler çokluğu içinde hangi eylemsel stratejileri belirlemesi gerektiği hala tartışma konusudur.

Bu noktada hakikatin doğası veya yapısı konusundaki tartışmanın, feminizmin de temel sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Feminist düzlemde bu tartışma Nietzsche'nin Aydınlanma eleştirisi ile yakından bağlantılıdır. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabının önsözünde "hakikat bir dişidir" yazar (Nietzsche, 2001: 3). Nietzsche'nin temel eleştirisi, dogmatizm ve mutlak hakikati arayan Batı felsefesidir. Onun, hakikati dişi olana benzetmesi, evrensellik ve mutlak hakikatin peşinde olan "erkek"ın *budalalığına* ya da Aydınlanmacı epistemolojiye olan düşmanlığının bir göstergesidir. Hekman, -Nietzsche, kadınları ağır şekilde eleştirse de- bazı düşünürlerin onu feminist olarak tanımladığını ve bunun kısmen doğru olduğunu söyler (Hekman, 2016: 54). Bunun sebebi, Nietzsche'nin, erkeklerle aynı haklara sahip olmak isteyen kadınların, evrensellik ve rasyonalizm yalanına, başka

bir deyişle mutlak hakikatçiliğe saplanma tehlikesiyle yüzleşmek zorunda olduğunu düşünmesidir. Nietzsche, Aydınlanma ve kadınlar arasında kurduğu ilişkiyi şu sözlerle ifade eder:

Biz erkekler kadınların aydınlanmayla kendilerini rezil edişlerini sürdürmelerini istiyoruz: Tıpkı, biz erkeklerin, kadına gösterdiğimiz ihtimam ve esirgeyiciliğin kilisenin buyruğunda dile getirilişi gibi: mulier taceat in ecclesiis!!(kadın kilisede sessiz olmalı!) (Nietzsche, 2001: 67).

Bilindiği gibi Nietzsche, kendinden sonraki birçok filozofu etkilemiştir. Modern epistemolojiye getirdiği kapsamlı eleştirilerle Nietzsche'nin post-modern felsefeyi başlatan filozof olduğu düşünülür. Nietzsche'nin modernizm eleştirisi ile birlikte düşünsel anlamda önemli bir dönüşüm yaşanmış; çalışmalarında evrenselciliğin erilliğini vurgulayan birçok feministin çıkış noktası Nietzsche'nin düşünceleri olmuştur. Özellikle, toplumsal cinsiyet rollerinin ve kalıp yargılarının evrensel olmadığı, aksine tarihsel süreç içinde değişebilen yorumsal bir değer taşıdığından bahsedebiliyor olmamız, Nietzsche'nin evrenselci karşıtı görüşleriyle mümkün olmuştur.

Modernizmin tarih anlayışında “insanın *cogito ergo sum* demeye hakkı varken, *vivo ergo cogito*(yaşıyorum öyleyse düşünüyorum) demeye hakkı olmadığını vurgulayan” Nietzsche, bireyi merkeze alan partikularist ve tarihselci bir çizgiyi benimsemiştir (Çelik, 2012: 28). Nietzsche, son yüz elli yıllık dönemi kapsayan partikularist felsefenin önde gelen temsilcileri arasında, hermeneutik gelenek içinde Heidegger ve Gadamer, post-modern ya da post-yapısalcı olarak adlandırılan Foucault, Derrida ve Lytoard gibi filozofları derinden etkilemiştir. Özellikle Foucault'nun ve Derrida'nın çalışmaları evrenselcilik karşıtı feminist geleneğin eril akıl sorgulamasında sıklıkla başvurduğu kaynaklar olagelmıştır. İster hermeneutik yöntem ister post-modernizm ya da post-yapısalcılık olsun, bu kuramcılar arasında net bir uzlaşım sağlanmış olmasa da feminizmin evrenselcilik karşıtı argümanlarının paylaştığı bu akım, yöntem ya da kuramların nirengi noktası tarihselciliktir.

Evrenselci felsefede ilerlemeci, sonlu/sınırlı bir tarih anlayışı hâkimdir. Başka bir deyişle, tarih daima bir amaca ve sona doğru akar. İşte tarihselcilik, bu yaklaşıma karşıt olarak geliştirilmiş bir düşünce biçimini içerir. Bu noktada sıklıkla birbirine karıştırılan tarihselcilik ve tarihsicilik arasındaki farka değinmek faydalı olacaktır.

Kartezyen felsefe, değişimin alanı olarak tarihi hiç hesaba katmazken, Yeni Çağ ve Aydınlanma arasında köprü kurmak isteyen Hegel, insanı tarihsel özne olarak tasarlamış, ancak tarihe mutlak bir son ve erek atfetmiştir. Bu anlamda tarihsicilik, tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir ereğe, bir sona doğru aktığı görüşüdür. Bu iki kavramın karıştırılmasındaki sebep Türkçeye “cılık” olarak çevirdiğimiz, Almandaki “-ismus” ve -indirgemeciliği ifade eden- “sicilik” şeklinde çevirdiğimiz “-isimus” ekleridir. Örneğin Karl Popper’in ünlü kitabı *Powerty of Historicism* Türkçeye *Tarihselciliğin Sefaleti* şeklinde çevrilmiştir. Aslında, Popper’in bahsettiği kavram “tarihsicilik”tir (Özlem, 1999: 67-68).

Bu bilgiler ışığında, evrenselci felsefenin değişim olanaklarını kısırlaştıran, katı ve dondurulmuş ideallerine başkaldırı imkânı, ancak tarihselci bir bakışla mümkündür. Öyle ki tarihe mutlak bir başlangıç noktası ya da mutlak bir son ya da amaç atfetmek, toplumsal cinsiyet rollerini ve dikotomik yapıları, değişim ve dönüşüm imkânı olmayan mutlak bir hakikat olarak var saymak anlamına gelir. Oysa tarih daima dönüşen, değişen, döngüsel bir süreçtir. Feminizmin tarihselci çizgiyi benimsemesi, evrenselci felsefenin erilliliğiyle savaşmak için en önemli koşuldur; ancak tam da bu noktada, -evrenselciliği terk etmek, kadın kategorisini de terk etmek anlamına geleceğinden- kadın kimliğine, çoğulculuğa izin veren bir tutarlılık içinde nasıl yer bulunacağı sorusuna cevap aranmalıdır.

Tutarlılık, özellikle post-modernizmin göreliliğine yapılan eleştiride kilit bir rol oynar. Özcülük yerine çoğulculuğun savunusunu yapan post-modern kuramlar içinde feminizmin kavramsal çerçevesinin nasıl çizileceği ve kadın kategorisinin ya da *kategorisizliğinin* nasıl tanımlanacağı muğlaktır. Ancak bu muğlaklığın sebebi, soruya cevap aramanın zorluğundan öte, tutarlılığı algılayış biçimlerimizin eril karakterinde yatar. Tam da bu noktada feminizm açısından ilgi çekici ve değerli olan, tutarlılığın çoksesliliğe izin veren bir kuramsal zeminde -hatta bu zeminin kendisi olarak- tanımlanması gerekliliğinin farkına varmaktır. Feminist bir tutarlılık, ancak farklı feminist görüşlerin bütünsel anlamda yorumsal bir kimliği olduğunu ve yorumlar çokluğu arasındaki diyalojik bağlamın yapıcı gücünü fark etmekle mümkün hale gelir. Bu anlamda tarihselci anlayışı benimseyen feminist kuramların bütünüyle “post-modern feminizm” olarak tanımlanmasına ya da ayrıştırılmasına gerek yoktur. Kuramları birbirinden keskin biçimde ayıran ve ayrıştıran tutarlılık hayali,

birbirinden farklı feminizmlerin savaştığı eril epistemolojinin bir yansımasıdır. Bu yansımaya meydan okumak da ancak tarihsel bir algılayışla mümkündür. Feminist mücadele, özcü (ya da özcü olmadığını ilan eden) bir kuramı sahiplenmeyi gerektirmez, aksine kuramlar çokluğu içinde, onları sorgulamayı, kültürün köklerine gizlenmiş olan cinsiyetçi ve ayrımcı izleri keşfetmenin yolunu aralar. Berktaş, özcülük karşıtı bir feminist çabayı şöyle ifade eder:

Gene de hiç belli olmaz, bakarsınız günün birinde, farklılığın kutuplaşmış ikiliğin sınırlarına hapsolmadığı düşünsel ve siyasal bir iklimde, bugün ancak bir özlem olarak varolabilen “cinsiyet tanımayan akıl ve insan” kavramı gerçeğe dönüşür. Ama o zamana dek, cinsiyetlendirilmiş bir tarihin, teorinin ve felsefenin peşine düştüğümüz için bizi kim kınayabilir (Berktaş, 2012: 14).

1.2. DOĞA-KÜLTÜR

Batı felsefesi tarihi boyunca hâkim olan evrenselci anlayışın köklerinde bulunan akıl-beden dikotomisinin, Kartezyen felsefe ile birlikte daha keskin ve kutuplaştırıcı bir düalizme dönüştüğünden söz etmiştik. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerle doğanın kontrol altına alınması inancını pekiştiren modern epistemoloji, bu kutuplaşmada doğayı (bedeni) daha da edilgen kılmıştır. Feministler, aklın eril ve doğanın dişil imgelerle tanımlandığı kültürel alan içinde, bu edilgenliğin –etkin erkek akıl karşısında- kadın bedenine karşılık geldiği konusunda önemli çıkarımlarda bulunmuşlardır. Tarih boyunca farklı kültürlerde ve farklı türden metinlerde karşımıza çıkan kadın/doğa özdeşliğinin Aydınlanma ile birlikte daha da güçlendiğine değinen birçok feminist, mekanik dünya görüşünün hâkim olduğu, aklın ve bilimin alanı olarak “kültür”ün, kadın bedeniyle özdeş kılınan doğanın karşısında eril bir cinsiyete sahip olduğunun altını çizmiştir.

Akıl-beden dikotomisinin bir sonucu olarak doğa, Aydınlanma ile birlikte akıl yoluyla evcilleştirilebilen ve mekanize edilen sabit bir bedene dönüşmüştür (Hekman, 2016: 187). Beden, artık korkulan ya da korkulması gereken bir güç değil, kontrol edilebilen ve dizginlenebilen pasif bir nesneye indirgenmiştir. Bilinemez doğadan bilinebilir doğaya dönüşüm, Carolyn Merchant’ın *Doğanın Ölümü* (The Death of Nature) isimli kitabında kademeli biçimde ele alınır. Merchant, bu

dönüşümü “organik doğa” ve “mekanik doğa” kavramlarıyla açıklar. Doğuran, besleyen, hayat veren, fakat diğer yandan afet ve yıkımların kaynağı olan, kaotik ve “organik” doğaya karşı beslenen saygı ve korku, İlk Çağ’dan bu yana kademeli biçimde azalmış, Orta Çağ’ın sonundaki cadı avları ve katliamlarla son bulmuş, modernizmle birlikte aklın otoritesi altında uysal ve boyun eğen evcil bir hayvana dönüşmüştür (Merchant, 1980: 12-20).

Hekman, Orta Çağ’daki kadın infazlarının 18. yüzyılda bir anda son bulmasına dikkat çeker (Hekman, 2016: 191). Aydınlanma ile birlikte, bilinemez ya da öngörülemez doğa, artık tüm gizemini yitirmiştir. Mekanik doğa tasarımının kurucu unsuru olan akıl ve bilim, kadının, doğaya içkin sözde şeytani yönünü bastırmak ve kontrol altına almak için araçsallaşmış, zira kadının şeytanlığı, artık korkutucu olmayan ve değersiz bir bâtil inanç olarak yorumlanır hale gelmiştir. Burada, modern epistemolojinin ve mekanik doğa tasarımının felsefi arka planını oluşturan Kartezyen düalizmin ayrıştırıcı etkisine tekrar değinmekte fayda vardır. Akıllı bedenden bütünüyle koparan Kartezyen felsefenin, bu gizemin ve korkutuculuğun görmezden gelinmesine ve dolayısıyla kadın doğasının tamamen dışlanmasına sebep olduğu söylenebilir. Burada kadın doğasının özel ve ayrıcalıklı biçimde tanımlanmadığının altını çizmek gerekir. Dışlanan doğadan kasıt, tek bir kadın doğasının değil, birbirinden farklı kadın doğalarının ve kimliklerinin mekanik bir doğa tasarısı içinde eritildiğini vurgulamaktır. Kartezyen düalizm ile birlikte, doğa artık mekanik biçimde işleyen, sabit bir sömürge değerine indirgenir.

Hekman’a göre mekanik doğaya dönüşüm, Kartezyen felsefenin eleştirisine odaklanan ve doğa-kültür dikotomisini aşmaya çalışan feministleri, kadının doğayla olan organik ilişkisini sahiplenmeye, ayrıcalıklı ya da özel bir kadın doğası tasarlama eğilimine ya da feminist bir bilim inşa etme çabasına itmiştir (Hekman, 2016: 193). Ancak kadın bedeninin farklılığı vurgusu üzerinden, eril rasyonalitenin karşısında ideal bir kadın kategorisi tasarlamak, doğa-kültür dikotomisinin ayrıştırıcı etkisini daha da güçlendirecek, bu durum, Kartezyen düalizme içkin olan özcü ve hakikatçi felsefenin tekrarından öteye gitmeyecektir. Kadının doğayla olan özdeşliğinin ve doğa-kültür dikotomisinin mutlak bir kabulü, cinsel kimliklerin değişmeyen bir töz biçiminde algılanması sonucunu doğurur. Farklı kimlikleri, “doğa/kadın” özdeşliği içinde tanımlayan ve mekanize eden feministler, -paradoksal biçimde- feminizmin

politik eylem imkânını sınırlandıran, farklı türden bir evrenselciliği savunmak zorunda kalırlar.

Kadın doğasının farklılığı ya da özerkliğine başvuran feministler, kadının doğayla özdeşliği düşüncesini dogmatik bir gerçeklik biçiminde ele alarak bu özdeşliğin tarihsel boyutunu yadsıyan evrenselci yaklaşımın ayrıştırıcı etkisini göz ardı etme eğilimindedirler. Bu eğilim, organik doğayı savunmak pahasına, bu defa da mekanik-organik dikotomisini inşa edecek, aynı kutuplaştırmayı yeniden kuracaktır. Bu çelişkinin, uzun yıllar kültüre sinmiş olan evrenselci düşünme biçiminin direncinden kaynaklandığı söylenebilir. Doğa-kültür dikotomisini aşma çabasında da kendini gösteren bu direnç, evrenselcilik tamamen reddedildiğinde, kadın bedeninin ikincil ya da öteki olduğunu serimleyen birçok feministin kadın kategorisine bir temel inşa etme noktasında karşılaştığı zorlukların başında gelir. Bu açıdan, doğa-kültür dikotomisi çerçevesinde süregiden tartışmanın odak noktası “kadının bir doğası var mıdır?” sorusudur (Hekman, 2016: 175).

Kadının erkekten farklı bir doğaya sahip olduğunu savunan eko-feministler ya da birçok muhafazakâr feminist, kadının duygusal alanı temsil ettiğini, anneliğin ya da çocuk büyütmenin kadın bedenini özel kılan pratikler olduğunu vurgulamıştır. Bu vurgu, doğanın reddedilmesi ve bastırılmasını içeren eril tahakkümün eleştirisine odaklanmıştır. Öyle ki doğanın kontrol altına alınması ya da yok sayılması, kadın bedeninden duyulan eril korkunun tezahürüdür. Bu argüman doğru dahi olsa, buradaki çelişki, eril korkunun yarattığı bu tahakkümün sadece Batı kültüründe değil, tüm diğer kültürlerde aynı biçimde ortaya çıkan evrensel bir yasa olarak algılanma riski taşıyor olmasıdır.

Farklı ya da özel bir kadın doğası tasarısının sahiplenilmesinde antropolojik bulguların önemli bir etkisi vardır. Örneğin Engels, *Ailenin, Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı kitabında, kadının ikincil statüsünün kaynağı olarak, ataerkinin, üretim ilişkileri ve mülkiyetle olan ilişkisini serimlerken antropolog Henry Lewis Morgan’ın çalışmalarını kullanır. Engels’e göre ana soylu ve eşitlikçi komünal toplum, iktisadi ilişkilerin gelişmesiyle ataerkil topluma dönüşmüştür (Engels, 2003). Engels, tarım ve hayvancılığın başlaması ile birlikte, tekeşli aile yapısının kurulduğu, mülkiyet ve vesayetin babanın kontrolünde olduğu hiyerarşik bir düzene geçildiğini söyler. Bu analiz, feminist bir teori inşa etmek adına cezbedici olsa da, kadının toplumdaki

ikincil konumuna mutlak bir başlangıç noktası belirlemesi bakımından sorunludur. Cinsel statünün binlerce yıldır sabit kaldığı algısını yaratan bu türden bir bakış açısı, kadının ötekileştirilmesini meşrulaştırmak anlamına gelir. Tahakkümün, tarih boyunca erillikle bağlantılı olduğu kabulü, kadının öteki olarak konumlanışını da mutlak bir gerçeklik olarak kabul etmeyi gerektireceği gibi, kültürlerin tarihsel boyutunu yadsıyarak tikel bir takım bulguların genellenmesiyle evrensel sonuçlara ulaşmak, feminizmin aşmaya çalıştığı Kartezyen düalizmi tekrarlamak anlamına gelecektir.

Farklı kültürler üzerinde yapılan antropolojik çalışmalar, kadın/doğa özdeşliğinin mutlak bir gerçeklik olmadığını, cinsiyetlerin farklı kültürlerde farklı pratiklerle ifade edilebildiğini ve dolayısıyla doğa-kültür dikotomisinden söz edemeyeceğimiz toplumların da var olduğunu kanıtlamaktadır. Örneğin antropolog Carol MacCormack, doğa ve kültür kavramlarının düşünce ve algılayış dünyamızdaki önemini reddetmemekle birlikte, bu kavramların değer yargılarımızdan ya da önyargılarımızdan bağımsız, zaman-dışı ve evrensel bir anlamı olamayacağını vurgular. MacCormack, Papua Yeni Gine'nin Hagen Dağı bölgesindeki kadınların, değersiz (işe yaramaz, *rubbish*) bir statüyü temsil ettiklerini, ancak -topluluğun, “doğa” kavramına yükledikleri anlam bakımından- kadın ve doğa arasında anlamlı bir ilişki olmadığını vurgular (P.MacCormack, 1980: 5-10).

Maccormack, Hagen kültüründe, birbirine karşıt terimler olarak konumlanan “ekili” (planted)² ve “vahşi” (wild) kavramlarının, Batı felsefesindeki doğa-kültür dikotomisine benzediğini, ancak bu kavramların “dişi doğa” ve “eril kültür” biçiminde ele aldığımız cinsiyet kategorilerine karşılık gelmediğini söyler. (MacCormack, 1980: 10). Örneğin, erillik “vahşi”, dişillik “yerleşik” kategorisinde yer alır. Bu dikotomi, yerleşik olanın kültüre, vahşi olanın doğaya tekabül ettiği Batılı doğa-kültür dikotomisinin tam tersidir. Hagen toplumunda “erkeğin gücü, toplumun “dışından” gelir. Bunun anlamı, kadının “öteki” olanla ilişkili olması değil, [kadının] bu güçten yoksun olmasıdır.” (Strathern, 1980: 32-33). Bir diğer çarpıcı örnek, Dominik Cumhuriyetindeki Santo-Domingan köyünde androjen dihidro-testosteron eksikliği olarak bilinen bir genetik mirasın, toplumsal cinsiyet üzerindeki şaşırtıcı etkisidir. Bu genetik mirası taşıyan çocuklar, yetişkin boyutta penis ve kalın

² Bu terim, aynı kaynakta yer alan Strathern'in makalesinde “yerleşik” şeklinde de kullanılmaktadır.

bir sese sahip oldukları ergenlik dönemine kadar kız çocukları gibi yetiştirilirler (Sterling, 1985: 86). Georgia Warnke'ye göre bu çocuklar üzerinde yapılan çalışmalar, bir yandan toplumsal cinsiyetin "iki bileşenli yapısının gücünü gösterirken aynı zamanda onun sosyal ve kültürel kaynağına işaret eder." (Warnke, 2003: 63).

Marilyn Strathern'e göre Batılı doğa ve kültür algısı, "açık ve örtük biçimde yerel kategorileri anlamlandıran sabit ilkeler" olarak yorumlanan özcülükle ilişkilidir (Strathern, 1980: 177). Bu algının kaynağı, daha önce sözünü ettiğimiz Batı felsefesinin evrenselci yapısının yerleşikliği ve direncidir. MacCormack ve Strathern'in amacı, Hagen kültüründeki toplumsal yapı ve kadının sınıfsal konumlanışı ile toplumsal cinsiyet rollerinin epistemolojik arka planı olarak belirlenen kategoriler arasındaki tarihsel ve yoruma dayalı farka dikkat çekmektir. Diğer yandan, doğa-kültür dikotomisinin tarihselliği kavrandığında bile, - MacCormack ve Strathern'in sunduğu verilere dayanarak- tüm kültürlerde kadının değersiz bir statüyü temsil ettiği savunulabilir. Ancak, dikotomilerin evrensel olmadığı söylenebiliyorsa, cinsiyetler arası (Batılı) bir hiyerarşiden söz edemeyeceğimiz farklı kültürlerden edinilen antropolojik bulgular, böyle bir savunuyu geçersiz kılar. Burada amaç, kadın kategorisinin sorunlu temsilini ve feminist çabaları reddetmek değil, aksine böyle bir iddianın, evrenselci Batı düşüncesinin eril karakterini tekrar ettiğine işaret etmek ve tarihselci bir değerlendirmenin, farklı kimlikleri göz ardı etmeyecek bir feminizm için değerini vurgulamaktır.

Kadın/doğa özdeşliğinin sözde evrenselliğini sorgulamaya açan antropolojik bulgular, feminizmin tarihselcilikle ilişkisini güçlendirmekle birlikte, tarihselci bir feminizm için geçerli bir kuramsal altyapı sunmaz. Feministler, modern epistemolojinin dikotomik yapısını aşarak ve rölativizm tehlikesini bertaraf ederek, çoğulculuğa izin veren ve cinsiyetçi olmayan bir feminist epistemolojinin nasıl inşa edileceği sorusuna tutarlı bir cevap üretmelidir. Kadın bedeninin doğa ile özdeşliği düşüncesine başvurarak, özerk bir kadın kimliği tasarlamaya çalışan feministlerin ürettiği argümanların, bu soruya tatmin edici bir cevap vermekte yetersiz olduğu açıktır. Tersine, kadın-doğa özdeşliği üzerinden, hem doğaya ve doğal olana geri dönüş fikrini savunan eko-feministler hem de aile, annelik ve çocuk büyütme

pratiklerini kutsallaştıran radikal ve muhafazakâr feministler, doğa-kültür dikotomisinin pekişmesine katkıda bulunurlar. Özetle, ayrıcalıklı ya da özel bir kadın doğası tasarısı, modern epistemolojinin yeniden üretimini içeren özcü bir tasarıdır.

Benzer şekilde, Marksist/sosyalist feministlerin ürettiği argümanlar, tarihe belli bir biçim ve evrensel bir yön tayin ettikleri için doğa-kültür dikotomisinin tarihsel boyutunu göz ardı etme eğilimindedirler. Örneğin kadın/doğa özdeşliğine radikal bir yaklaşım getiren Marksist feminist Shulamith Firestone *Cinselliğin Diyalektiği* isimli kitabında, dikotomilerin kaynağında biyolojik faktörler olduğunu ve bunu aşmanın tek yolunun yapay üremenin keşfedilmesi olduğunu öne sürer. Ayrıca tüm nüfus ve üreme ekonomisinin kontrolü kadının elinde bulunmalıdır; aksi halde teknolojinin yardımıyla değiştirilen üreme faaliyeti erkek egemen bir toplumla savaşıma yetmeyecektir (Firestone, 1993: 19-22). İlk olarak bu argümanlar, teknolojik gelişimin ve üretim sürecinin tarihselliğini reddetmek anlamına gelir. Böyle bir bakış açısı, teknolojinin bu denli gelişemeyecek olması durumunda, kadın mücadelesi için başka bir çarenin olamayacağını söylemekle aynı anlama gelir. Bu da her durumda özcü bir teori olmaktan kurtulamaz. Kadın bedeni gerektirmeyen yapay bir üreme teknolojisi geliştirilebilse dahi, o anki sosyal, ekonomik ve kültürel parametreleri tahmin etmemiz mümkün değildir. Diğer yandan nüfusun kontrolünü ve yapay üreme yetkisini tek bir cinsiyetin tasarrufuna bırakmak, aynı dikotominin tekrar kurulmayacağını ve eşitsiz bir toplum oluşturmayacağını garanti etmez. Sonuç olarak epistemolojik altyapısı özcü olan bir kuram, dikotomileri aşmakta başarısız olacaktır.

Bunlara ek olarak, tüm biyolojik faktörleri reddederek cinsiyetlerin salt sosyal değişimlerle oluştuğunu savunan sosyal inşacı görüşler, kadın ve erkek cinsiyetleri arasındaki farklılıklardan bahsetmemizi mümkün kılmadıkları için eleştirilmiştir. Ancak burada, farkın, her tarihsel paradigmada kendini mutlak biçimde açmadığını, tersine farkın kendisinin tarihsel olduğunu belirtmekte fayda vardır. Hekman, sosyal inşacılık ya da biyolojik belirlenimcilik arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığımızı söyler (Hekman, 2016: 237). Bu türden bir yanlılık, her şekilde evrensel bir başlangıç noktasını zorunlu kıldığı için problemlidir.

Tarihselci bir çizgiyi benimseyen ve dikotomilerin yapı-sökümüne odaklanan feministlerin, özcü bir felsefi temele indirgemeksizin tutarlı bir feminist

epistemolojiyi temellendirmekle ilgili zorlu bir problemle karşı karşıya olduklarından bahsetmiştik. Örneğin Kristeva, özcü bir kadın bedeni tasarısını ve cinsiyetler arasında mutlak bir fark olduğu düşüncesini reddetse de feminizmi kuramsal bir zemine taşımak konusunda muğlak bir tablo çizer. “Kadınların Zamanı” isimli makalesinde Kristeva, uygun bir başlangıç noktası olarak Freud’un oedipus kompleksi hipotezinin, neticede bir inanç olduğunu ve bu inancın “Büyük Patlama” hipotezinin “gerçekliğinden daha fazla” olmadığını söyler (Kristeva, 1994: 16). Penis kıskançlığı yoluyla iğdiş edilen öznenin fallik oluşumu ile eril kültür alanının (simgesel/sembolik alan) inşasını bu hipotetik kabule dayandıran Kristeva, şiirsel dilin eğretilme gücü, çok-anlamlılığı ve sınırsızlığının, simgesel alanın katılığına meydan okuyan dişil bir dilin özellikleri olduğunu vurgular. Bu dilin devrimsel niteliği, anne bedenin reddiyle inşa edilen simgesel alan oluşmadan önceki çoksesliliğe geri dönüşü mümkün kılmasıdır. Anneliğin reddi, esasen doğanın çoksesliliği ve değişkenliğinin bir reddidir. Bu reddediş, aynı zamanda ataerkil/simgesel düzenin kurumlaşmasına imkân tanıyan ensest tabusunun da bir inkârını kapsar. Ancak şiirsel dil, her zaman simgesele muhtaçtır. Diğer yandan Kristeva’ya göre tüm dürtüler bu inkârla mümkün kılınan eril dilde ya da simgesel alanda ortaya çıkarlar. Butler bu paradoksu şöyle özetler: “(...) eğer bu dürtüler yalnızca dilde veya hâlihazırda simgesel olarak belirenmiş kültürel biçimlerde tezahür ediyorsa, simgesel öncesi statülerini nasıl oluyor da doğrulayabiliyoruz?” (Butler, 2008: 162) .

Farklı kimliklerin, özcü bir kategori tasarlamadan ya da dikotomiler aracılığıyla sınırlandırmaksızın eril yapıyı bozarak dile dâhil edilmesini gerçekleştirecek olan yaklaşım tarihselciliktir. Tarihselcilik, kadının annelik ya da doğurganlığı ile ilgili sorunların dile getirilmelisini mümkün kılmakla birlikte, biyolojik faktörlerin anlam dünyamızdaki karşılıkları hakkında düşünebilmemize olanak sağlar. Nitekim kadın, tüm kültürlerde annelik potansiyeline sahiptir; ancak anneliğe ya da daha genel biçimde cinsiyetli olmaya verdiğimiz anlam tarihseldir. Hakikatin tarihsel oluşu, bir tarihsel dönem içinde kendini hakikat olarak açan sosyal olguların problemleri yanlarının çözümü için politik bir çabayı geçersiz kılmaz; aksine evrensel bir hakikat üretmenin erillikle ilişkilendirilen dogmatizminden sıyrılmanızı

kolaylaştırır. Örneğin Butler, köklerini tarihselciliğe dayandırdığı performatif siyaset kuramının işlevselliğini şöyle tanımlar:³

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. (Butler, 2014: 47).

Tarihselliği bertaraf etmek zorunda olmayan bir siyasi mücadelenin imkânını soruşturmak için Foucault'nun "hakikat rejimi" adını verdiği kavrama başvurabiliriz. Foucault "her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi hakikat siyaseti" olduğunu ve hakikatin iktidardan bağımsız düşünülemeyeceğini söyler. Hatta birbirlerini üreten mekanizmalar olarak hakikat ve iktidar eş anlamlıdır. Foucault, siyasi mücadeleyi, bu mekanizmalar içerisinde-bu mekanizmalara karşı- kendine has bir hakikat rejimi olan spesifik bir alanda tanımlar. Ona göre evrenselin bilgisine ulaşmayı amaçlayan entelektüel çabanın "evrensel entelektüel" yerine, "spesifik entelektüel" in tikel çabası almıştır. Feminist mücadeleyi, bu tikel çabaya örnek gösterebiliriz. Bu anlamda, feministler de kendi hakikat rejimleri ekseninde çok özel entelektüelleri temsil ederler. Foucault, "hakikat uğruna, en azından hakikat etrafında verilen bir kavga vardır" der (Foucault, 2005: 49-53). Spesifik entelektüel bu kavgayı başlatmak için öncelikle iktidarın hakikatini ve evrenselliğini sarsmalıdır. Bu da ancak hakikat ve evrenselliğin tarihsel boyutunu kavramakla mümkün hale gelir. Foucault; iktidar, hakikat ve siyasi çaba arasındaki ilişkiyi şöyle tanımlar:

Söz konusu olan, hakikati her türlü iktidar sisteminden kurtarmak değil (hakikatin kendisi zaten iktidar olduğuna göre, bir kuruntu olmaktan öteye gitmez bu); hakikatin gücünü şu anda içinde etkili olduğu toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden kurtarmaktır. {...} (Foucault, 2005: 53)

Bu paragraftan anlaşılacağı gibi spesifik entelektüeli temsil eden bir feministin siyasi mücadelesi, siyasi mekanizmaların tarihselliği fikriyle pekişmektedir. Tarihsel değeri olmayan, evrensel kodları olan bir siyasi güç, zorunlu olarak dikotomik bir ayırtırmaya gereksinim duyar. Dikotomilerin evrensel olduğu kabulü mücadele imkânını ortadan kaldırır. Öyleyse tarihselci bir feminizm için dikotomilerin evrenselliğini sorgulamak, o dikotomilerin içine sinmiş olan eril kodların evrenselliğini sorgulamak anlamına gelir. Sonuç olarak modernizmin

³ Butler'ın toplumsal cinsiyet problemi ve siyasi faillik imkânının analizini içeren performativite kuramı üçüncü bölümde ele alınacaktır.

katılığı ve eril despotizmini tekrarlayan evrensel bir feminist teori inşa etmeye çabalamaktansa, tarihsel bir çizgide ve teoriler çokluğu arasında, uzlaşım ve diyaloga izin veren bir anlayışın feminist çıkarlara daha fazla katkıda bulunacağını söylemek mümkündür. Böyle bir anlayış, evrensel-partiküler ve doğa-kültür dikotomilerinin yanı sıra özne-nesne ilişkisi üzerine de düşünmeyi gerektirir. Öyle ki doğa ile özdeşleştirilen kadın bedeni, aynı zamanda eril özne karşısında kontrol edilmesi gereken bir nesne statüsüne indirgenmiştir.

1.3 ÖZNE-NESNE

Oy hakkı mücadelesi ile başlayan feminist hareketin, temel unsurlarından biri olarak eşitlik ilkesini öne süren Aydınlanmacı hümanizma içinde doğması ironiktir. Bunun sebebi, modern epistemolojinin, insanı temel alarak tüm bireylerin eşit hak ve özgürlüklerinin olduğu siyasi bir mücadele imkânını yaratmış olmasına rağmen, bu en temel vaadi yerine getirmekte bir o kadar başarısız olmasıdır. Modernizm, köklerine sinmiş olan eril kodların ayrıştırıcı karakterinden tamamen sıyrılarak bütүнleştirici ve çoksesli bir kuram geliştirememiş, aksine savunduğu ve inşa etmeye çabaladığı ilkelerle çelişen bir epistemolojik tutarsızlık yaratmıştır. Öyle ki modernizmin öncelikli hedefi, kendinden önceki hiyerarşik, “asimetrik kültürel ve toplumsal ilişkilerin” yerine insanı ve Ben’i merkeze alarak “karşılıklı simetri koşullarını karşılayan” bir toplumsal düzen inşa etmektir (Çörekçioğlu, 2005: 171). Buna rağmen modern epistemoloji, “akıl”ın, “ben”in ya da “ruh”un maddesel olanla (değişen doğa ile) hiyerarşik bir ilişkide olduğu Platonik öznenen daha keskin ve kutuplaştırıcı bir toplumsal ilişki biçimi yaratmıştır.

Feminizmin Sokrates’ten bu yana Batı felsefe tarihine içkin olan eril karakterini çözümleme çabasındaki hareket noktası, modern epistemolojinin bu kutuplaştırıcı öznesidir. Modernizmin öznesi, bilimden siyasete, ticaretten sanata, dinden felsefeye kadar binlerce yıllık kültür alanını işgal eden evrenselci düşünce biçiminin bir uzantısıdır. Modern epistemolojiyi başlatan Descartes’in, akıllı bedenden tamamen ayırarak, bedeni aklın egemenliğine hapseden, düşünen/bilen özneyi evrenin merkezine yerleştirdiği düalistik felsefesinin kutuplaştırıcı özelliğinden

bahsetmiştik. Kartezyen özneye değinmeden önce, Descartes öncesi özne kavramından bahsetmek faydalı olacaktır. Özlem, Kartezyen öznenin önce, iki bin yılı aşkın süre boyunca metafizik ve felsefenin nihai başlangıç noktasının teoloji olduğunu ve bu evrenselci epistemolojinin öznesinin de “tanrı özne” olduğunu söyler. Özlem’e göre Descartes ile birlikte “tanrı özne”den “insan özne”ye geçilmiş, tanrının merkezde olduğu metafizik düşünce biçiminin yerine “insanın kendi varoluşunun kesinliğini kendi düşünme yetisinden çıkardığı”, başka bir ifadeyle tanrının yerini aldığı bir dönem başlamıştır. (Özlem, 1999: 60-62).

Descartes ile birlikte başlayan bu radikal değişim, doğanın ehlileştirilmesi fikrini güçlendirmiş, bilimsel gelişmeleri hızlandırmış, sanayi devrimini öncelemiş, ancak daha katı ve keskin bir toplumsal hiyerarşinin kemikleşmesine sebep olmuştur. Öyle ki artık doğa, madde ya da “öteki”, idealara en yakın varlık olarak konumlanan aklın değersiz bir parçası değil, “insan özne”nin inşası için baskılanan bir “yabancı”, asimile edilen, içi boş bir tamamlayıcı rolünü üstlenmiştir. Çörekçioğlu, modernizmin en önemli sorununun “otonomi idealini modern yabancılar yaratarak tesis etmeyi kendisine temel almasında” yattığını ifade eder. Bu yabancılaştırma, sistematik biçimde bir yaratıcı olan “Ben”i yaratır. Diğer yandan, Descartes’in yöntemli şüpheciliği, “Ben”i, “sadece diğer insanlardan değil” verili kültürden, gelenekten, doğadan ve tanrıdan tamamen kopararak kendisi dışındakileri yabancılaştırma ve nesneleştirme yoluyla inşa eder. Bu radikal kopuş, aynı zamanda kendi hakikatini kuran Kartezyen özneyi, tarihsel süreçten soyutlayarak tarih dışı bir Archimedes noktası biçiminde tasarlar ve sonuç olarak özcü, apolitik, duyarsız ve baskılayıcı bir toplumsal ilişki modeli inşa eder (Çörekçioğlu, 2005: 173-175).

Tarih dışı kurulan bir öznenin, empatik bir bakış açısı geliştirerek toplumsal dinamikler, politik eylem olanakları ya da diyalojik ilişkilerin önemini kavraması mümkün değildir. Böylelikle normlar ve toplumsal kalıplar daha da katılaştır ve değişim olanakları tamamen birer tehdit unsuruna dönüşürler. İşte feminizmin eleştirisi tam da bu noktaya, modernizmin, modern öznenin inşası için nesneleştirme ve ötekileştirme edimini zorunlu kılmasına odaklanmış, bir tehdit olarak kadının ötekileştirilme sürecinde yatan dikotomik yapıların sorunlu yanlarına dikkat çekmiştir. Bu açıdan bakıldığında içinde doğduğu, geliştiği ve örgütlendiği paradigmaya en kapsamlı eleştiriyi getiren şüphesiz feminist hareket olmuştur.

Özlem'in vurguladığı gibi iki bin yıldan fazla süregelen evrenselci felsefi geleneğin karşısında konumlanan partikülarist felsefi çabanın, sadece son yüz elli yıllık bir dönemi kapsadığı düşünüldüğünde feminizmin bundan çok daha kısa bir sürede kat ettiği yolun önemi daha iyi kavranabilir.

Dikotomileri aşma girişiminde feminizmin yüzleşmek zorunda kaldığı güçlüklerden önceki bölümlerde söz etmiştik. Evrenselcilik-partikülarizm ve doğa-kültür dikotomilerinde olduğu gibi Kartezyen öznenin kuruluşundaki “Ben” ve “Öteki” arasındaki düalistik bağ, kadın bedenini benzer şekilde “öteki” biçiminde konumlandırır. Modern epistemoloji, kadın bedeninin doğa ile özdeşliğini reddetmez, aksine doğayı bütünüyle tecrit ederek kültür alanını işgal eden Kartezyen öznenin karşısında tahakküm altına alınacak olan bir “nesne” konumuna indirger. Buradaki önemli nokta, feminizmin, bir yandan modernizmin çıkış noktası olan eşitlik, özgürlük, adalet gibi ilkeleri sahiplenmek zorunda kalırken, diğer yandan modern epistemolojinin köklerinde bulunan özcü ve kutuplaştırıcı motiflerle mücadele etmesi gerektiğidir. Modernizmin sahiplendiği ilkelerden kadının mahrum olmasının ardında yatan epistemolojik gerekçe, bu ilkelerin değersizliği değil, Kartezyen öznenin kuruluş biçimi ve onun köklerindeki eril karakteridir.

Kadının eril “Ben” karşısında “Öteki” olarak konumlanması, ilk kez Fransız feminist Simone de Beauvoir tarafından *İkinci Cins* adlı kitabında açıkça ifade edilmiştir (Hekman, 2016: 125). Beauvoir’a göre öznenin taşıdığı kiplik, nesnenin tahakkümünü zorunlu kılar ve öznenin inşası, nesnenin kendini eril aşkınlığın gerçekleşmesi adına sunmasına bağlıdır. Diğer yandan nesne olmak, bir kabullenme biçimi, aşkın özneye giden yolun “geriliminden” muaf bir çıkar ilişkisine dayalıdır. Ötekiliği ele alırken Beauvoir de kadının doğa ile özdeşliği mitine işaret eder. Kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkları detaylı biçimde ele aldığı *İkinci Cins*’in ilk cildinde, doğanın kadın üzerinde, erkeğe nazaran çok daha dramatik ve baskılayıcı (adet, doğum, menopoz gibi) bir etkisi olduğunu söyler. Beauvoir, bu farklılıkların öteki olmayı açıklamaya yetmediğini, biyolojinin sadece “kadının anlaşılmasına izin veren anahtarlardan biri” olduğunu ifade eder (Beauvoir, 1993: 23-44). Ancak onun düşüncelerini sorunlu kılan, kadını mutlak biçimde özne-nesne dikotomisinde konumlaması ve kadının nesne olmaktan kurtulmasının tek yolunun “eril özne”yi takip etmek, yani erkeği taklit etmek olduğunu vurgulamasıdır.

Beauvoir'ın fikirleri özne-nesne dikotomisi bağlamında ötekilik durumunu tanımlaması bakımından değerli olmasına rağmen çok tartışmalıdır. Aslında Beauvoir, modernizmin epistemolojinin öznesine sahip çıkarak, kadınların dışlandıkları, ötekileştirildikleri/nesneleştirildikleri alanı aşarak “aşkın öznellik” mertebesine ulaşmalarını ister; ancak ulaşılması beklenen “aşkın öznellik” erildir. Beauvoir, özne-nesne dikotomisini aşmaya çabalamaz, tersine, Beauvoir'ın öznesi Kartezyen öznedir ve nesneleşmeye koşullanmış olan “öteki”, ötekiliğinden kurtulması için “eril özne” olmak yolunda ilerlemelidir. Daha önce ele aldığımız gibi, eril evrensellelikle mücadele, erilliğe dâhil olarak gerçekleşmeyeceği gibi, bu çaba özcü kuramları tekrar eden bir çıkmaz yaratacak, eril öznenin evrensel kabulü, toplumsal cinsiyet normlarını pekiştirecektir. Hekman, Beauvoir'ın izinden giden feministlerin inşa etmeyi arzuladığı bu yeni özcü düzen için “(...) tam bir insan olmanın Kartezyen anlamda bir özne olmak anlamına geldiği eski düzenin yeni bir şeklidir.” ifadesini kullanır (Hekman, 2016: 133).

Kartezyen özne, aslında Platon'un öznesinden çok da farklı değildir. Descartes'ın madde, doğa ve bedenden ayrıışık öznesi, bunların hiyerarşik biçimde iç içe geçtiği Platonik öznenin katılaşmış yeni biçimidir. Her iki özneyi de var eden tarih üstü bir ontolojidir. Bununla birlikte özgür bir öznenin inşası için Kartezyen özne tamamen reddedildiğinde açığa çıkan ontolojik ve epistemolojik boşluk, bu yeni “özgür” özneyi, siyasi eylem olanaklarını temellendirmek için gerekli olan arka plan bilgisinden mahrum bırakır. Bir yandan modernizmin sunduğu eşitlik ve özgürlük ilkelerinden bahsedebilmeyi olanaklı kılan, diğer yandan faillik imkânını genişleten ve özcülükten beslenmeyen bir feminist öznenin nasıl inşa edileceği muğlaktır. Özellikle son dönemde modernizm-post-modernizm tartışmaları çerçevesinde ele alınan, (siyasi bir figür olarak) feminist öznenin kuruluşundaki muğlaklık sorunsalı, farklı feminist görüşler arasında ciddi ihtilaflara sebep olmuştur. Bu ihtilafların aşılması için gerekli olan -evrensel bir ontolojik sayıltı üzerine inşa edilmemiş- “tarihsel özne”nin faillik imkânını araştırmadan önce “tarihsel özne” fikrinin ortaya çıkışındaki düşünsel süreçten kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

Yeni Çağ felsefesinin doğuşunu müjdeleyen “Kartezyen özne” ve -tanrı'nın, evrenin merkezinde olduğu- “tanrı özne” arasındaki çatışma, Platon'un idealar öğretisine benzer bir düşünce biçimini yeniden gün yüzüne çıkarmıştır. Bu çatışmaya

teolojik bir çözüm getirmeyi amaçlayan Hegel, “Tanrı-Özne’nin, kendisini, İnsan-Özne’nin tarih içerisindeki faaliyetleriyle açığa vurduğunu ve hatta kendisini İnsan-Özne’nin tarih içerisindeki faaliyetleri aracılığıyla gerçekleştirdiğini” söyleyerek “tarihsel özne” kavramını modern felsefeye ilk kez dâhil etmiştir. Ancak daha önce de ele aldığımız gibi Hegel felsefesi tarihten yalıtılmış, mutlak bir “tanrı özne” yaratmamakla birlikte tarihin kendisine mutlak bir son atfettiğinden özcü bir felsefe olmaktan kurtulamaz (Özlem, 1999: 64-67).

Sonlu bir tarih ideali (tarihsicilik), “Marx’da sınıfsız toplum, Fukuyama’da liberal toplum” ideali biçiminde karşımıza çıkar (Özlem, 1999: 67). Benzer şekilde Mary Wallstonecraft, Sarah Grimke, Rosa Luxemburg, Clara Zetkin gibi liberal ve Marksist feministlerin düşüncelerindeki epistemolojik bağlamın, bu anlamda Hegel felsefesine dayandığını söyleyebiliriz. Elbette tüm bu düşünür ve feministlerden devralınan düşünsel miras ve siyasi alanda sağladıkları kazanımların değeri yadsınamaz, ancak sonlu tarih ideali, tarihsel öznenin inşasında çok daha sorunlu bir epistemolojik çıkmaz yaratır. Tarihe mutlak bir son atfetmek, tarihsel özneyi, sonlu/çizgisel bir tarih algısı içinde pasif birer nesneye dönüştürme tehlikesini de beraberinde getirir. Bu sorunu fark ederek çözüm getirmeyi amaçlayan Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Foucault gibi filozoflar, özneye bütünsel bir tarihsellik kazandırmayı hedefleyen, tarihsel bir öznenin faillik imkânını araştıran çalışmalar ortaya koymuşlardır. İkinci Dünya Savaşı’nın getirdiği küresel kriz ve yeni bilimsel gelişmelerin (Görelilik Kuramı, Kuantum Mekaniği gibi) mutlak bilgi algısında yarattığı değişim, bu düşünürlerin görüşlerini gün yüzüne çıkarmış, yakın geçmişte “post-modernizm” biçiminde ifadesini bulan, partikülarist bir felsefi gelenek başlatmıştır. Bu yeni düşünce akımı içinde feminizm de değişime uğramış; değişim, özgürlük, eşitlik, adalet, çokseslilik, bireysellik gibi kavramların tümünü, bir ideolojiler çokluğu içinde dile getirme imkânının tanındığı tarihsel bir öznenin peşine düşülmüştür.

Rölativizm ve nihilizm tehlikesine düşmeden tutarlı bir öznenin imkânını soruşturan feministler, genellikle post-modern akımın başlatıcısı olarak kabul edilen Nietzsche ve onun düşüncelerinin yeniden doğmasına katkıda bulunan Foucault’nun çalışmalarına başvurur. Zira, daha önce de değindiğimiz gibi, Nietzsche’nin evrenselci felsefe geleneğine ve Kartezyen özneye saldırısı, kültürün eril kodlarına

gizlenmiş olan kadın kimliğinin açığa çıkmasına zemin hazırlamış, özerk bir feminist öznenin kuruluşu için gerekli olan kavramsal çerçevenin inşa sürecine öncülük etmiştir. Örneğin Kathi Weeks, Kartezyen özne reddedildiğinde bahsi geçen ontolojik boşluğu tamamlamak için Nietzsche'nin, -özcülüğü içermeyen bir hareket noktası olarak tasarladığı- "güç istenci" kavramını kullanışlı bulur. Weeks, "güç istenci"ni, "teleolojiyi reddeden basit bir kuvvet olarak", özneyi tarihsel paradigma içinde "anlaşılır kılan" basit bir ontolojik ilke biçiminde tanımlar. Weeks'e göre "güç istenci" kavramı, "tarihte varlığı anlaşılır kılan" şey ve "değerler hakkında değerlendirme yetisi kazandıran" bir dinamik olarak iki biçimde işlevseldir (Weeks, 2012: 35-37). Bu işlevsellik, Nietzsche'nin "ebedi(bengi) dönüş" adını verdiği kavramla açığa çıkar. Ebedi dönüş, -en basit şekliyle- eylemlerimize içkin olan ve tekerrür eden bir tarihin öznesi olmak anlamına gelir.

Her şey zaten bir kez olmuşsa: sen ne dersin cüce, bu âna? Bu geçidin de daha önce var olmuş olması gerekmez mi? Ve böylelikle tüm şeyler birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş değil midir, bu anın tüm gelecek şeyleri gerektirmesi gibi? Bu yüzden kendisini de? Çünkü yürüyebilen her şey: bu uzun yoldan ileriye doğru – yürümek zorundadır bir kez daha! (Nietzsche, 2011: 134).

Weeks, bu pasajdan "ebedi dönüş"ün, özgür iradeyi ve istenci "felç eden" ve tarihsel sürecin şekillendirdiği edilgen canlılar olduğumuzu varsayan tehlikeli bir düşünce olduğunu çıkarsar; ancak Weeks'e göre "çözüm, [Nietzsche'nin] keşfin[in] ikinci uğrağında" kendini gösterir. Faillik, "geçmişi istemek" ile mümkündür; yani "dönüşmekte olduğumuz şeyi, kalıcı bir olguya ve bir teslimiyet kaynağına karşıt olarak, devam etmekte olan bir kazanım ve bir eylem temeli olarak olumlamaktır." (Weeks, 2012: 64-66). Bu olumlama, tarihsel süreç içinde sürekli inşa halinde olan (durağan ve sabit olmayan) özneler (çokluk olarak özne) olarak; hakikatin, mutlak bir "an"da değil, durmaksızın akan bir "oluş" içinde kendini açığının bilincinde olan bir "üst insan" mertebesine erişmenin yolunu açar. Başka bir ifadeyle özne, hakikatin tarihselliği içinde özneleşir ve ancak böylelikle gerçek özgürlüğüne kavuşur.

"Ebedi dönüş" fikrinin özü, mutlak bir başlangıcı ve sonu olmayan "zaman" içindeki "oluş"tur. Oluş, özneyi peşinden sürükleyerek sürekli akan, kendini tekrarlayan ve devinimde olandır. Oluşun ebedi tekrarı, kendini varlığa her açığında farklı bir şekilde tekrar devinir ve salınır. İşte Weeks'in, feminizm için kullanışlı bulduğu ontolojik kök burada yatar. Ebedi tekrara rağmen, nihilizmi aşarak yaşamı onaylayan istenç, bu tekrarlar içindeki yorumsal yaratıcılıkla birleşir. Böylece özne,

tarihin içinde akan bir varlık olarak değer ve değerlendirme yetisi kazanır. Feminizm açısından değerli olan da tam olarak budur. Oluş içindeki olumsuzluk ve tarihsellik, özneye, kendisini ve tekrarları aşma yetisi kazandırarak özgür bir alan yaratır. Bu özgür alan, tarihe yön veren mutlak bir özgür iradenin varlığını imlemez, aksine tarihsel devinimin parçası olan “Ben”, tarihselliğini kabul edene dek (geçmiş isteyene dek) bu masala inanmaya koşullanmıştır. Öyle ki, geçmiş isteyebilmek(tarihsel bir özne olarak tekrarları hazmedebilmek), “Ben”i amaçsız, anlamsız ve edilgen kılacağı için cesaret gerektiren bir yoldur. Başka bir deyişle geçmiş istemek, özneyi normatif alandan soyutlayan ve görünür hakikatten kopararak nihilizme sürükleyen tehlikeli bir yoldur; ancak Weeks, Nietzsche’nin bu türden bir nihilizmi aşmanın yolunu bulduğunu iddia eder: “Geçmiştekileri kurtarmak ve tüm ‘böyleydi’leri ‘ben böyle istedim!’e dönüştürmek – buna kurtuluş derim ben ancak!” (Nietzsche, 2011: 119). Bunun anlamı, her devinim ve istemenin (“istedim”, “isteyeceğim” diyebilmenin) “yaratıcı ve seçici bir istencin açılımı” olduğunu kavramak, tarih ve öznenin karşılıklı olarak birbirini inşa ettiği süreç içinde yaşamı olumlamaktır (Weeks, 2012: 67).

Her ne kadar Nietzsche, kullandığı şiirsel dil nedeniyle sistemli bir epistemolojik çerçeve sunmasa da -ki başlıca itirazlarından biri, sistem felsefelerinin kurucu unsuru olan bu evrensel epistemolojidir- kendini Marksist bir feminist olarak tanımlayan Weeks’in bu kavramlara başvurma sebebi, Nietzsche’nin tarihsel öznesini teşkil eden “güç istenci”nin tarihselliğe dayanan alternatif bir ontoloji yaratma kapasitesini vurgulamaktır. Nietzsche’nin modernist karşıtı fikirleri, bu anlamda özcü olmayan bir feminist teorinin inşası için uygun ve kullanışlı bir hareket kabiliyeti kazandırır. Alternatif bir ontolojik kimlik kazanan tarihsel özne, böylelikle bir hakikatler ve özneler çokluğu içinde meşru bir konum kazanır. Bir başka ifadeyle, ebedi dönüş içinde salınan birbirinden farklı feminizmlerin, bedenlerin, kimliklerin özgürce var olabildiği ve kendini açabildiği demokratik bir toplumsal dinamizm açığa çıkar. Bu anlamda, Weeks’in Nietzsche analizini değerli kılan bir başka yan, onun, Marksizm ya da post-modernizm gibi birbiriyle uzlaşmaz olduğu düşünülen farklı teorilerden beslenerek tarihsel bir feminist öznenin imkânını soruşturmasıdır. Yine de nihilizmi aşan bir tarihsel özne imkânının çıkarsandığı böyle bir Nietzsche okuması, her ne kadar birbirinden farklı feminizmlerin seslerini duyurabildiği bir

dinamik yaratsa da, feminizmin cevaplaması gereken soru, tam da bu noktada, bu dinamizm içinde açığa çıkan politik özgürlüğün sınır ve ölçütlerini belirleyen mekanizmanın ne olması gerektiğidir. Örneğin, söz konusu kürtaj, çocuk gelin, töre cinayetleri ya da recm olduğunda, hangi değerlendirme ölçütlerinin ya da tarihsel özneyi tekrar-inşa-eden hangi yorumların geçerli olacağı muğlaktır.

“Ebedi dönüş” fikri, feminizm için kullanışlı bir ontolojik zemin yaratsa da tarihsel öznenin değer ve değerlendirme kapasitesi üzerine belli bir ölçü ortaya koyamaz. Bu kavramlar, “özne”yi hapsoldüğü eril-dikotomik kalıplardan kopararak “tarihsel özne”ye sorgulama ve başkaldırma imkânı tanır, ancak bu imkânın tutarlı bir siyasi form kazanmasını sağlayacak olan yöntemin bilgisini içermez. Bir başka ifadeyle, tekrar-yorumlama istenciyle, “tarihsel özne”ye eylem olanağı kazandıran bu ontoloji, yorumlar arasındaki uzlaşımın nasıl oluşacağı ya da eylem ölçütlerinin ne olacağı sorusunu cevapsız bıraktığından tutarlı bir feminist öznenin kuruluşu için yeterli değildir. Buna rağmen, farklı kimlikleri ya da kültürleri tek bir potada eritmek pahasına, belirli türden siyasi eylemleri ya da eylemsizliği onaylayan kanonik bir siyasete ya da özcü bir teoriye boyun eğen bir feminizmin bu sorunları çözebilme kapasitesi çok daha sınırlıdır. Feminizm için değerli olan, diyalog ve tartışmanın yapıcı gücünü keşfederek tutarlılık sorununa özneler çokluğu arasında uygun bir cevap aramaktır. Bu anlamda, Nietzsche’nin bu türden bir soruşturmayı mümkün kılan filozof olduğunu söyleyebiliriz.

Nietzsche’nin modernizm eleştirisine, feminizm açısından politik bir çerçeve kazandıran Foucault’nun “iktidar” ve “bilgi” kavramları, tıpkı Nietzsche’nin “güç istenci” kavramı gibi ontolojik bir hareket noktası teşkil eder (Weeks, 2012: 40). Çalışmalarında, tarihsel oluş içindeki öznellik kiplerinin izini süren Foucault, normatif değerlerin ya da “hakikat”ın, tahakküm ilişkileri etrafında biçimlendiğini ileri sürer. Foucault’nun amacı, kendi ifadesiyle, “iktidar fenomenini analiz etmek” değil, tersine “insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini” oluşturmaktır. Foucault, mevcut rasyonelite içindeki iktidar biçimlerine hapsolmuş olan “özne”ye mutlak bir konum atfetmek yerine, farklı tarihsel paradigmalardaki direniş ve iktidar biçimlerinin izini sürer. (Foucault, 2014: 61-61) Bunu yapmasındaki amaç, algı dünyamızdaki hiyerarşik ve normatif “iktidar” kavramını sarsarak içinde var olageldiğimiz hakikat rejiminin değişkenliğinin farkına

varmamızı mümkün kılmaktır. Bu farkındalık yeni öznelik kiplerinin imkânını müjdeleyen bir direnişi mümkün kılabileceği için önemlidir. Foucault şöyle yazar:

Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kuramlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız (Foucault, 2014: 68).

Foucault'nun eleştirildiği en önemli nokta, bu metinde yer alan reddedişin nasıl gerçekleşeceği sorusudur. Eğer “iktidar” ve “bilgi” kavramları, her tarihsel paradigmada, -hakikatin ya da “hakikat rejimi”nin kurucu unsuru olarak- (Weeks'in işaret ettiği gibi) ontolojik bir işlevsel nitelik taşıyorsa; bu durumda özne, kendini kuran iktidar biçimine nasıl meydan okuyabilir? Buna alternatif bir cevap verebilmek için, Weeks'in Foucault okumasında işaret ettiği noktaya değinmek faydalı olabilir. Weeks'e göre Nietzsche'nin izinden giden Foucault, “güç istenci” yerine ikame ettiği “iktidar/bilgi” kavramları çerçevesinde ele aldığı özne sorununa Nietzsche kadar kapsamlı bir alternatif sunamaz (Weeks, 2012: 34). Weeks'e göre bunun sebebi, Foucault'nun tahakküm ilişkilerince biçimlenen, ancak kendi tarihsel yazgısına tutsak olan özneye özgür bir başkaldırı imkânı yaratmakta başarısız olmasıdır. “Foucault'da ne değerlendirme ölçütü, ne de alternatif bir öznellik modelinin olumlamasını bulabiliriz.” (Weeks, 2012: 71). Buna rağmen Butler, Foucault'nun iktidar analizinde, Weeks'in Nietzsche okumasında bulduğu başkaldırı imkânına benzer bir nitelik keşfeder. Bu nitelik, tıpkı Nietzsche'nin çıkış noktası olarak gördüğü “geçmiş isteme”nin nihilizme sürüklenme riskini aşarak “üst insan”ı yaratması gibi, iktidarın dayattığı bireyselleşme durumunu reddetmeyi salık veren Foucault'nun da benzer biçimde özneyi kendinden kopararak alternatif bir özne olasılığı yaratmasıdır.

Benzer biçimde, başkalarının da öznedeki bu hakikat yasasını tanıması "gerekmektedir" çünkü yasa, öznenin tanınacağı özneliğin kriterlerini belirlemiş olandır. O halde varolabilmek için tanınabilir hale gelmemiz gerektiğini söyleyebiliriz ama tanınmanın bahşedildiği normlara meydan okumak, bir bakıma kişinin kendi varlığını riske atması, kendi ontolojisinde kuşkulu hale gelmesi, kişinin bir özne olarak tanınabilirliğini riske atmasıdır (Butler, 2014b: 285).

Butler'a göre başkaldırı ya da normlara meydan okumak, normlar ile şekillenmiş, biçimlenmiş ya da bedenleşmiş özneleri bu bağlamdan ve “kendinden” kopararak normatif anlamda tanınabilir olmaktan çıkarır. Böylece özne,

cezalandırılma pahasına özgürleşmeyi seçtiğinde yeni bir öznellik durumunu mümkün kılar. Foucault'nun başkaldırı üzerine söyledikleri, "kimlik basitçe reddedilebilirmiş ve yeni bir şey, yeni bir öznellikler grubu, yeni yaşam biçimleri basit bir aşma hamlesiyle yaratılabilirmiş" şeklinde algılansa da, Butler, Foucault'nun çok daha farklı bir değişim olanağı vadettiğini savunur. Ona göre Foucault; "(...)dönüşümün tohumlarını, tanınabilirliğin sınırlarında yaşayan ve gelişen, henüz doğru ya da yanlış olmama özgürlüğüne hala sahip olan, varlığımıza karar veren koşullarla aramıza kesin bir mesafe koyan bir tutkulu yaşamda bulmuş gibi görünmektedir." (Butler, 2014b: 285-288).

Weeks'in Foucault eleştirisine dönersek, Butler'ın Foucault okumasında keşfettiği "alternatif özne"nin, bu anlamda Weeks'in Nietzsche'nin ebedi dönüş kavramından çıkarsadığı "alternatif özne" ile benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Nietzsche'de geçmişini istemek (oluş içindeki sürekliliğin farkındalığına varmak), tekrarların yaratıcı istenç ile yeniden-inşa-edici dinamiğini keşfetmek anlamına geliyorsa, aynı şekilde Foucault'da direniş ya da başkaldırı, "özneliği" sorgulamak ve onu askıya alarak yeni bir öznenin inşasına olanak tanımak anlamına gelir. Bir diğer ifadeyle, Nietzsche ve Foucault'nun özne felsefelerindeki benzer yan, yeni bir oluşum ve değişimin, tarihselliğe rağmen ve tarihsel bir bakışla mümkün olduğunu düşünmeleridir. Öyle ki tarihsellik, özneyi sadece hakikatten koparmaz, onu yerinden ederek yeni bir hakikatler dizgesi yaratır. Bu (geçmişte ne idiyse o olan) süreç, "direniş", "cesaret" ve sürekli bir inşaa ile yeni anlamlar, ufuklar ve özneler yaratır. Bu yeniden-inşaa süreci, nihilizmi ya da tarihsellik içinde apolitize olarak kaybolmayı zorunlu kılmaz, aksine değişim ve dönüşümü mümkün kılan eleştiri ya da başkaldırı, sistemin buyruğu altında içselleştirilmiş bir normatif inançla değil, hakikatin tarihselliğini keşfetme cesareti ile olanaklı hale gelir.

Hem Nietzsche hem Foucault'nun düşünceleri özellikle post-modern feminizmi derinden etkilemiştir. Ancak her iki düşünürün özne projeleri, feminist eylem için gerekli olan değerlendirme ölçütlerinin belirlenmesinde yetersizdir. Buradaki açmaz, siyasi eylem olanaklarına sahip bir tarihsel öznenin bahsedebiliyor olmamıza rağmen hangi tür eylemlerin ya da hangi türden bir başkaldırının geçerli olacağına karar verecek olan değer mekanizması ya da değerler kümesinden yoksun olmamızdır. Bu açmaza cevap arayan birçok feminist teorisyen, ya göreliliğe

yaptıkları vurguyla siyasi eylemin içini boşalttıkları ya da siyasi çabayı ayakta tutmak için özcü teorilere sarıldıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Örneğin Simone de Beauvoir'ın meşhur “kadın doğulmaz kadın olunur” mottosu, bir yandan toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğini vurgularken diğer yandan toplumsal cinsiyet öncesinde, onu “üstlenen veya kendine mal eden” sabit bir fail özneyi ima eder. “Oysa bedenın kendisi de bir inşadır, tıpkı toplumsal cinsiyetli öznelerin alanını teşkil eden sayısız ‘bedenler’ gibi. Toplumsal cinsiyet işaretinden önce bedenlerin imlenebilir bir varoluşları olduğu söylenemez.” (Butler, 2008: 54).

Benzer şekilde, dişil olanın dil içindeki temsil edilemezliğine vurgu yapan Irigaray'ın, özcülük eleştirisi yaparken benzer bir özcülüğü tekrar ettiğinden bahsetmiştik. Irigaray için kadın kategorisinin, imlenemez, tanımsız ve kategorize edilemeyen paradoksal bir anlamı vardır. “Dişil cinsiyet, daima eril cinsiyet parametreleri üzerinden kavramsallaştırılmıştır.” Irigaray'a göre eril arzu, kendi inşa ettiğı eril dil içinde yine kendini imleyen, eksik bir penisle ilişkide olan bir kendiliğe hizmet eder. Bu kendilik içinde, “kadın” tanımlanamaz olandır, çünkü fallogosantrik düzen içinde tanımlı olan tek şey penistir. Kadın organı ise eksik bir penis, bir atrofi ya da bir penis kıskançlığıdır. Irigaray'a göre kadın cinselliğı ve arzusu, egemen heteroseksüel dil tarafından gizlenmiş olan, ancak heteroseksüel matrisi aşan çoklu bir cinselliktir. Bu dişil dil, erillik içinde kamufle olmuş olan özgür bir çokseslilikten türemiştir. İşte Irigaray'ın kuramı tam da bu noktada özcü motiflerle şekillenmiştir. Ona göre “kadın arzusu ve kadın dilinin bu çokluğu, kırılmış cinsellikten arta kalan dağılmış parçalar olarak anlaşılmalıdır.” (Irigaray, 1985: 23-30). Bu da toplumsal cinsiyet var olmadan önce evrensel bir cinsel öznenin varlığına işaret eder. Butler'a göre bu, tüm kültürleri benzer bir heteroseksüel matris içinde tanımlamaktır (Butler, 2008: 61).

Irigaray'da karşılaştığımız zorluk, Lacan'dan hareketle bir feminist kuram inşa etmeye çalışan Kristeva'da da karşımıza çıkar. Kristeva kadın bedeninin ya da kadın kimliğinin kuruluşunda, Freud eleştirisi üzerine konumlanan Lacancı psikanalitik kuramın serimlediğı libidinal ekonomiyi başlangıç noktası olarak alır ve Lacan'ın, sembolik alanın (kültürün) temelinde yatan gösterenin fallus olduğu yönündeki kuramını sahiplenir. Lacan'a göre sembolığın kaynağı fallustur ve dil bu fallogosantrik sistem içinde kurulmuştur. Elbette Freud'un aksine Lacan'ın kuramı,

cinselliği biyolojik faktörler değil de dil içinde inşa edilen bir kavram olarak tanımlaması bakımından önemlidir (Hekman, 2016: 141-142). Zira öznenin Kartezyen anlamda sabit ve değişmez bir özü yoktur; aksine kadın ve erkek kimliği tarihsel ve kültürel inşalardır. Kristeva, kuramını tam da bu türden bir dilsel inşa üzerine şekillendirir. Kristeva'ya göre özne sürekli inşa halindedir, ancak kadın sembolik alana dâhil olamadığı için sanatın ve şiirin altüst edici dilinin hem kurucusu hem de konuşanı olarak semiyotik alanda tanımlıdır. Kristeva'nın sembolik ve semiyotik(şiir dili) arasında kurduğu diyalektik ilişki, geçerliliği tartışmalı bir psikanalitik-kavramsal çerçeve üzerine inşa edildiği için çelişkili ve bu bakımdan bir çok eleştirinin hedefi olmuştur. Örneğin Butler “(...) simgesel [sembolik] kendi hegemonyasını hep yeniden dayatıyorsa bu terimlerin” bir anlamı olup olmadığını sorar. (Butler, 2008: 152).

Dilde, özellikle şiirsel dilde tezahür eden bu söylemsellik öncesi libidinal ekonomi, kültürel altüst edişin mevkii haline gelir. Kristeva altüst etmenin bu libidinal kaynağının kültürün[semboliğin] terimleri dahilinde sürdürülemeyeceğini, kültür içinde varlığı korunduğu takdirde psikoza ve kültürel hayatın arızalanmasına yol açtığını söylediğinde ise ikinci bir sorun doğar. Çünkü Kristeva böylece göstergeselin[semyotiğin] özgürleştirici bir ideal olduğunu kâh savunmuş kâh reddetmiş olur (Butler, 2008: 152).

Benzer bir çelişki, Moniq Wittig'in çalışmalarında da karşımıza çıkar. Kadın ve erkek arasındaki farkın felsefi bir dogma olduğunu öne süren Wittig, “hetero-akıl”ın (straight mind) bir sonucu olan heteroseksüel insanın tüm kültürü üretmekle kalmadığını, aynı zamanda bilinç dışı süreçleri ve kavramları da düzenlediğini söyler. Wittig'e göre dişil ya da eril özne yoktur. Öznenin kuruluşu, ekonomik ilişkilerin dönüştürülmesiyle değil, ancak cinsiyet kategorisinin tamamen terkedilmesiyle mümkündür. Wittig, lezbiyenlik ya da temelde eşcinselliği heteroseksüel matrisin dışında, özerk bir alanda tasarlar. Kadınların yapması gereken, kadın kategorisini tamamen terk etmektir, çünkü kadın ve erkek kategorisi siyasi olarak kurulmuş, üreme ekonomisine hizmet eden ikili heteroseksüel toplumun birer uzantılarıdır. Heteroseksüellik, Wittig'e göre dikotomik yapıda değildir: Erillik, zaten evrenseli teşkil ettiği için cinsiyetli olmak, sadece dişil olana işaret eder (Wittig, 1980: 103-111).

Wittig'in amacı sisteme entegre olarak onu içeriden çökertmek ya da yapı-söküme uğratmak değil, toplumsal cinsiyeti ya da “cinsiyeti” tamamen ortadan kaldırmaktır. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorisine dâhil olmadığı için

“lezbiyenler kadın değildir” diyen Wittig için bunun yolu dünyayı lezbiyenleştirmektir. Butler’a göre heteroseksüellik ve eşcinsellik arasındaki bu ayırım, benzer bir dikotomiye tekrar kuran bir kısır döngüye hapsolmek zorundadır. Bu defa da heteroseksüel ve eşcinsel arasında mutlak bir karşıtlık inşa edilir ki bu tam da Wittig’in aşmaya çalıştığı cinsiyet kategorilerini tekrar üretmek anlamına gelir. Heteroseksüelliğin bu şekilde idealleştirilmesinin imkânsız olduğunu söyleyen Butler, tersine, heteroseksüelliğin evrensellik idealinin kendi kendini altüst ettiği/edeceği bir komedi olduğunu gözler önüne serecek olan performansın eşcinsellik olduğunu vurgular. Eşcinsellik, heteroseksüel ikilikteki cinsiyet kategorisinden bütünüyle ayrılamaz, aksine heteroseksüel matrisin gülünç katılığını ifşa ederek onu alt-üst eder. Wittig’in gözden kaçırdığı şey, heteroseksüelliği reddetmenin bile, lezbiyenliğin “aştığı söylenilen koşullara köklü bir şekilde” bağımlı olduğudur (Butler, 2008: 193-209).

Bu tartışmalar ışığında evrenselci felsefe karşıtı bir feminizmin iki temel sorunu olduğunu söyleyebiliriz. İlki evrenselciliğin reddi için girişilen kuramsal mücadelede evrenselciliğin farklı bir formülasyonunu benimsemek zorunda kalmak, diğeri ise rölativizm tehlikesiyle yüzleşmektir. Örneğin Butler, -tarihselci çizgide- özcülüğü aşan bir kuram geliştirmeye çalışmış, ancak bu defa da feminist siyasetin içini boşalttığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Butler’a göre failin ardında fiil yoktur ve söylemsellik öncesi bir özne ne kuruludur ne de mutlak bir doğal ya da inşa edilmiş cinsiyet kategorisinden bahsedilebilir. Butler, tıpkı Wittig gibi, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasındaki farkı kabul etmez, ancak (Wittig’den farklı olarak) eşcinselliğin, sabit ve değişmez bir anatomik cinsiyeti taklit etmediğini, tersine cinsel kimliklerin bir parodi olduğunu düşünür. Ona göre doğallaştırılmış bir cinsiyeti taklit eden eşcinsellik, zaten bir taklidin taklidi, parodinin parodisidir. Sabit olduğu düşünülen cinsel kimliklerin dikotomik yapısını bozan da bu parodinin kendisidir. Butler’a göre tüm cinsel kimlikler performatif olarak üretilirler ve en önemlisi de bu inşa sürecinin ardında konumlanmış olan otantik bir özne ya da (Irigaray, Kristeva ve Wittig’in kuramlarının aksine) evrensel bir belirleyici olmamasıdır. “Performansın toplumsal cinsiyeti ikili çerçevesiyle sınırlı tutmak gibi stratejik bir hedefi vardır -bu hedef bir özneye atfedilmez, daha ziyade özneyi kuran ve pekiştiren bir şey olarak kavranmalıdır.” (Butler, 2008: 227-230). Butler’ın amacı dişil özneyi tarihten çekip

çıkarmak ya da üzerine evrensel bir yasa yazılabilecek bir kadın kategorisi tasarlamak değildir. Onun amacı toplumsal cinsiyeti, doğallaştırılmış ve toplumca içselleştirilmiş olan sözde evrenselliğinden koparmaktır.

Artık kimlikleri siyasi kıyasın öncülleri olarak sahiplenmekten ve siyaseti bir dizi hazıryapım öznenin çıkarlarından türeyen bir dizi pratik olarak kavramaktan vazgeçersek, siyasetin yeni bir biçimlenimi eskisinin enkazından mutlaka doğacaktır. (Butler, 2008: 241).

Cinsel kimliklerin performans olduğunu, dahası geliştirdiği performativite kuramıyla feminizmin savaş nesnesini (Kartezyen faili) ortadan kaldıran Butler, siyasi eylem olanaklarını kısırlaştırdığı ve değerlendirme kriterlerinin tanımlı olmadığı rölativist bir kuram geliştirdiği yönünde yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak Butler'ın kuramında siyaseten değerli olan şey iktidarın ve onun yansımaları olan normatif yasaların, kalıp yargıların, cinsel kimliklerin evrenselliğini sorgulamaya açması ve bunu yaparken özcülüğe düşme tehlikesini bertaraf etmekteki başarısıdır. Buna rağmen Butler'ın kuramının reddedilmesindeki en önemli sebep, onun kuramının tarihselciliğin karşı karşıya kaldığı problemlerle paralellik taşımasıdır. Buradaki sorun tarihselci bir yaklaşımda gizil olarak bulunan rölativizm tehlikesidir. Ancak tarihselciliğin kullanışlı yanı, kendisi ile karşıt kurulan her bağlam üzerinde bile yeni bir soruşturma başlatacak esnekliğe sahip olmasıdır. Bu esnekliğin algılanış biçiminde dikkat çekici bir noktaya işaret etmek, görelilik eleştirisini farklı bir forma taşıyabilir. Bu da tarihselci bir feminizmin, temelde feminizmlerin mücadele ettiği şiddet, ayrımcılık ya da ötekileştirmeyi soruşturma kapsamından çıkarmadığı, aksine bu kavramların siyasi ölçekte konumlandığı yapısal dinamiği sorunsallaştırmasıdır.

Tarihselcilik eleştirisinde sıklıkla yer bulan tutarlılık ya da doğru ve yanlış paradoksu tam da bu noktada kesintiye uğrar. Örneğin siyasi muğlaklık; siyasete konu olan eylemin taşıdığı anlam biçimleri, onun kültürel normlar içindeki tezahürleri, neyin eylem olup olmadığı, bunun hak, haklılık, özgürlük, adalet, eşitlik gibi farklı kavramlarla iç içe geçmişliği biçiminde kendini gösterir. Tutarsızlık ya da görelilik üzerine yapılan tartışma, ötekileştirmenin ya da ayrımcılığın meşru olup olmadığı üzerine değil, bunların tarihsel ve kültürel kodlarda taşıdığı yan anlamlar ve onu yorumlama biçimiyle bozan, değiştiren, pekiştiren, esneten, yerinden eden ya da katılaştıran muğlaklık üzerinedir. Tarihselci bir feminizm, ötekileştirmenin var olup olmadığını ya da ayrımcılığın doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sorgulamaz,

aksine bu tarz bir ontolojik ya da etik tartışmadaki tutarsızlık üzerine bir soruşturma başlatır. Bu anlamda tarihselciliğin çekici yanı ayrımcılığı, ötekileştirmeyi, nefret dilini, fiziksel ve psikolojik şiddeti, onları taşıyan kültürel sabitlerden kopararak yerinden edecek olan soruşturmanın, tam da bu tutarsızlık ve muğlaklığın kendisi olduğuna işaret etmesidir; ancak bu, çoğulculuğa hizmet edecek olan bir tutarlılıktan bahsetmemizin imkânsız olduğu anlamına gelmez. Tutarlılık ideali, bireysel farklılıkların, kadın kimliğinin ya da farklı cinsel kimliklerin dışlanması ya da ötekileştirilmesi ile vücut bulan bir heteroseksizme hizmet etmek zorunda değildir. Tutarlılık, evrensel bir kavram olarak idealize edildiğinde, farklı bedenlerin, kimliklerin, yorumların ya da yorumcuların susturulması gerekir ki, asıl tutarsızlık budur. Diğer yandan bu idealin kendisi, yarattığı tutarlılık illüzyonunu parçalayacak olan dinamizmi içinde barındırır. Öyle ki, ötekileştirme yoluyla idealize edilen tutarlılığın yarattığı soru işareti, dogmatik olan üzerinde aşındırıcı bir etki yaratır, onun mutlaklığını sorgulamaya açar, kalıbını bozar, “sözde” evrenselliğini kesintiye uğratır. Burada açığa çıkan sorun, tutarlılığın karşısında konumlandırılan kaotik bir tutarsızlık hali değildir. Vurgulamak istediğimiz, yorumcuların seslerini duyurabildiği, çoğulculuğa izin veren, açık ve diyalojik bir tutarlılıktır.

Tarihselcilik, hiç bitmeyecek bir felsefi diyalogu kabullenmek demektir. Bu kabulleniş, aslında taraf ya da bertaraf olmayı aşan, katı bir aidiyet ya da varoluşun kendisini, onu taşıyan kalıplardan kurtararak özgür bırakan bir direniştir. Gerçek bir direniş başlatmak için önce anlamları, içinde sıkıştığı kavram setlerinden kurtarmak, olumsuzluğun sınırsızlığı, düzensizliği ve tutarsızlığından doğacak olan değişimin farkına varmak gerekir. Bu türden bir tarihselcilik savaş başlatmaz, aksine savaşın organik kimyasını bozarak formunu değiştirir. Kimsenin taraf olmadığı bir toplumda bertaraf da olmayacaktır. Örneğin “siyah”; bir ırkın, bir takımın rengi olarak yorumlanmadığında, -başka bir renk tarafından reddedilmesine gerek olmayan- sadece bir renktir. Elbette hangi türden çatışmanın siyasetin konusu olacağı ya da hangi tür eylemin mücadeleyi gerektiren bir kutuplaştırmayı önceleyeceği belirsizdir. Yine de feminizmin mevcut siyasi hedeflerine ulaşmasındaki birincil konum, “siyah” ya da “beyaz”ı sahiplenmek değil, “siyah” ve “beyaz” üzerindeki aidiyeti sorgulamaya açan tarihsel bilinç olacaktır. Böyle bir bilinç, feminizmin siyasi failliğini sorgulamaya açan –post-modernizm dışında ve onunla ilişkili olan- bir

başka kaynağı incelememize olanak tanır. Bu kaynak, post-modern feminizmin kendisini tarihsel açıdan soruşturmamıza imkân veren “felsefi hermeneutik”tir.



İKİNCİ BÖLÜM

HERMENEUTİK FEMİNİZMİN GADAMERCİ TEMELLERİ

Dikotomileri aşan tarihselci bir feminizmi kuramsal bir zemine taşıyabilmek için gerekli olan metodolojik çerçevenin hatlarını çizmenin oldukça zorlu bir iş olduğundan bahsetmiştik. Zira siyasi işlevi olan bir idealin anlam dünyamızdaki açılımlarını tasnif etmek ve evrensel kurallar belirlemek verili tarihten tamamen soyutlanmayı gerektir ki böyle bir soyutlamanın imkansız olduğuna zaten değinilmiştir. Ancak anlam arayışında, anlamanın kendisi, bir “kendini anlama etkinliği” olarak düşünüldüğünde her anlamanın yorumsal bir niteliği olmak zorundadır ki, bu yorumlama pratiğinin ontolojik statüsünü kavramamızı sağlayan etkinlik, toplumsal alanın yorum-bilgisel analizini içeren “felsefi hermeneutik”tir.

Hermeneutik, Yunanca “bildirme”, “haber verme”, “çeviri yapma”, “açıklama” ve “açıklama sanatı” anlamına gelen *hermeneuien* sözcüğünden türemiştir. Antik Yunan’da tanrıların sözlerini ölümlülere aktaran Hermes’in görevi de bu türden bir etkinliktir. Hermes, tanrıların sözlerini ölümlülere iletir; ancak bir aracı ya da bir aktarıcı olarak Hermes’in bu görevi, daima yoruma dayalı bir etkinlik olmak zorundadır. Kutsal sözlerin ya da metinlerin doğru yorumunu amaçlayan bu etkinlik, Orta Çağ boyunca nispeten korunmuş, teolojinin bir uğraşı olarak *Hermeneuien* sanatı ya da hermeneutik, Yeni Çağ’ın başlangıcıyla birlikte değişime uğramıştır. Özellikle Shleirmacher’in çalışmaları ile tarihselci düşünmenin tohumları atılmış, “evrensel bir anlama” öğretisi olarak önem kazanan hermeneutik, sadece - metnin dogmatik anlamını ortaya çıkarma amacı güden- teolojik bir uğraş olmaktan çıkarak “tarihsel bilimlerin zemini” olarak anlaşılmaya başlanmıştır (Gadamer, 1981: 13-17).

Shleirmacher’in hermeneutiği, metnin orijinal anlamını bulmak üzere, yazarın kendisini-kendi tarihselliğinden kopararak- metnin içine dâhil ettiği bir anlama etkinliğidir. Bu açıdan anlama, “dil bütünü” ve “düşünürün zihni”nin etkileşimi ile gerçekleşir. (Ormitson, 2002: 19). Bir başka ifadeyle, “anlamada gerçekleşen bu diyalektik süreç, bu parça-bütün döngüsü hermeneutik döngüdür.” (Aşkın & Çelik, 2015: 3). Hermeneutiğin bu formülasyonunun, ilk bölümde ele aldığımız dikotomileri aşamayacağını söylemek mümkündür, öyle ki metnin, yorumcunun

anlam dünyasından bağımsız orijinal bir anlamı yoktur. Metin ve yazar sürekli bir etkileşim halindedir.

Shleirmacher'den sonra Dilthey, tin bilimlerinin metodolojisi olarak hermeneutiği, Husserl ve Droysen'den devraldığı psikolojik yorumlama etkinliği ile geliştirmiştir; ancak Gadamer'in belirttiği üzere, idealist hermeneutik geleneği tamamen terk etmeyi, "yani 'tarihsel bilinç'i bilimin doğruluk iddiasıyla kuramsal olarak bağdaştırma görevinin üstesinden gelmeyi başaramamıştır." (Gadamer, 1981: 19). Gadamer'e göre bunun sebebi, Dilthey'in "tüm görelilikler ardında sabit, görelili olmayan bir şey aramış" olmasıdır. Bu açıdan, Dilthey hermeneutiğinin de doğa bilimleri ve toplum bilimleri arasındaki dikotomide sıkıştığını söyleyebiliriz.

Heidegger ise "Varlık ve Oluş" isimli eseriyle geleneksel hermeneutiğin yerine felsefi bir hermeneutik ikame etmiş, felsefenin kendisini felsefi bir soruşturmaya tabi tutarak ontolojik bir hareket noktası olarak "varoluş"u (dasein) hermeneutik soruşturmanın temel nesnesi olarak konumlandırmıştır. Heidegger'in geliştirdiği hermeneutiğin devrimsel niteliği, onun "ön-anlama" kavramı ile geliştirdiği felsefesinin, tıpkı Nietzsche'nin yaptığı gibi yaşamı onaylamasında ve oluş içinde salınan "varlık"a göreliliği aşan bir mekân bulmasında yatar. "Buna göre varlık kendini 'anlar' ve kendini imkânlar alanına atılmışlığı içinde yorumlar. Varolmak anlamak demektir." (Gadamer, 1981: 22). Heidegger, varlığı dikotomik bir yapı içinde ele almaz. Heidegger'in hermeneutiği, tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi oluş içinde sürekli değişime uğrayan ve varlık ve oluşun iç içe geçtiği bir ontolojik statü kazanır. Bu açıdan Heidegger, varlık-oluş ve özne-nesne dikotomisini aşan bir hermeneutik geliştirmiştir (Aşkın & Çelik, 2015: 4).

Heidegger'den esinlenen Gadamer'in hermeneutiği felsefi hermeneutiğin gelişimindeki en önemli uğraklardan biridir. 1900 yılında doğan Alman filozof Gadamer, çalışmalarıyla hermeneutik geleneğin, içinde sıkıştığı özcü motiflerden sıyrılmasına öncülük etmiş, pozitivist geleneğin tasarladığı tin bilimlerine eleştirel ve özcü olmayan yeni bir perspektif kazandırmıştır. Gadamer'in temel eseri 1960 yılında kaleme aldığı *Hakikat ve Yöntem*'dir. Aslında Gadamer'in, eserine bu adı vermesi sarkastik bir girişim olarak düşünülebilir. Öyle ki Gadamer, ne mutlak bir hakikat tasarlar ne de mutlak hakikat idealinin bilgisini içeren bir epistemolojik metodoloji tasavvur eder. Onun temel ilgisi, anlamamanın nasıl mümkün olduğunu

araştırmak, pozitivist felsefenin ihmal ettiği ontolojiyi, anlamının kendisini oluşturan bir arka plan bilgisi olarak tekrar ele almaktır.

Bizim de bu bölümdeki amacımız, feminizmin sosyal-bilimsel bir metodolojisini ya da evrensel bir feminist ideoloji inşa etme çabalarını araştırmak değil, tarihsellik fikrinden hareketle bu konudaki tartışmaları analiz etmek ve Gadamer hermeneutiğinden beslenen bir hermeneutik feminizmin imkânını incelemektir. Böyle bir imkânın araştırılması öncelikle post-modernizm ile hermeneutik felsefenin amaçları ve iddiaları bakımından hangi noktalarda kesiştiğini ve hangi noktalarda ayrıştığını incelemeyi gerektirir.

2.1. POST-MODERNİZM VE HERMENEUTİK

Post-modernizm ile hermeneutik felsefe arasındaki çok yönlü ilişkiyi incelemenin ve Gadamerci çizgide bir hermeneutik feminizmin kuramsal çerçevesini tanımlamanın başlangıç noktası, Georgia Warnke'nin kavramsallaştırdığı şekliyle "hermeneutik politik felsefe" ile post-modernizm arasındaki ilişkiyi ele almak olabilir. Önceki bölümlerde değindiğiniz post-modern ve post-yapısalcı feminist kuramların tarihselci bir feminizm inşa etmek konusunda içine düştüğü epistemolojik muğlaklıktan bahsetmiştik. Bu noktada, hermeneutik bir feminizmin de aynı sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldığını söyleyebiliriz. Ancak ilk olarak Özlem'in, - hermeneutik ve post-modernizm kavramları arasında kurulan analogide- "tarihselciliğin ve hermeneutiğin bir çeşit post-modernizm olup olmadığı" sorusundaki öncelik hatası vurgusunu hatırlamak gerekir: "Post-modernizm'in kendisi, tarihselci bakış açısı ve hermeneutik yöntemlerle gerçekleştirilecek olan bir eleştirinin konusudur." (Özlem, 1999: 83).

Hermeneutik ve post-modernizm arasındaki bağlam, son yüz elli yıldır süregelen bir felsefi çabanın sonucunda şekillenmiştir. Bu bağlamı daha yakından değerlendirmek için Warnke'nin çalışmalarına değinmek faydalı olabilir. Warnke, sanat ve edebiyat alanında sürdürülen hermeneutik tartışmanın post-modern felsefe üzerindeki avantajları hakkında önemli ipuçları içerdiğini düşünür (Warnke, 1993: 91). Warnke, dikotomileri aşan, tarihselci ve çoksesli bir feminizmin inşasına katkıda

bulunacak olan hermeneutik politik felsefenin imkânlarını sıralarken, metin tartışmaları ya da sanat çalışmalarının belirleyici üç önemli özelliği olduğundan söz eder: İlki, bir metnin veya sanat eserinin geçerli bir yorumunun, bir diğerinin geçerliliğini zorunlu kılmayacağı varsayımıdır. Her yorum, farklı kaygılar, farklı ilgi alanları ve amaçların birer tezahürüdür. Bir diğer ifadeyle, bir metnin ya da bir eserin yorumu, yorumcunun kendi tarihselliği ve deneyimlerinin süzgecinden geçerek ifade bulacaktır.

Warnke'nin sözünü ettiği ikinci özellik, bir metnin veya sanat eserinin farklı yorumları ve yorumcuları arasındaki rekabetin birbirini dışlamak zorunda olmamasıdır. Warnke, farklı yorumlar arasındaki rekabetin bilinçli bir ötekileştirme durumuna yol açtığını düşünmez; aksine bu tür bir rekabet “verimli, canlı ve hatta öğretici”dir: “Her yorum kendi biçimlerinde doğru olabilir.” (Warnke, 1993: 92). Diğer yandan rekabet kavramı, -baskı ve tahakküm kavramlarından farklı olarak- diyalojik ve retorik bir eylemselliği ifade eder. Bu eylemsellik, aynı zamanda efendi-köle düalizmini yaratacak olan hiyerarşik bir toplumsal model yerine, eşit söz hakkının var olduğu demokratik bir çoksesliliğe işaret eder.

Metin ve sanat tartışmalarındaki üçüncü özellik ise karşılıklı eğitim sürecindeki gerekçelerin rolüyle ilgilidir. Burada eğitimden kasıt, diyalojik bağlamın önemini vurgulamak, karşılıklı iletişim ve tartışma ortamının farklılık sorunsalının çözümlenmesine katkıda bulunduğunu göstermektir. Warnke'ye göre, farklı yorumcuları ikna etmekte başarısız olmak, o yorumların irrasyonel olduğu anlamına gelmez; aksine “ilgi, estetik yönelim ve bağlamlar arasındaki bu farklar zenginleştiricidir.” (Warnke, 1993: 92). Diğer yandan bağlamsal fark, üzerinde tartışılacak olan bir diyalojik zemin olarak düşünüldüğünde, sadece dikotomileri yapı-söküme uğratmakla kalmaz, aynı zamanda dikotomik yapıya yeni parametreler ekleyerek evrenselci algıyı baştan sona yerinden eder. Zira evrenselci algıda farklar, birer çatışma ve savaş nesnesi konumundadırlar. Evrenselci bir algı, farkların dile getirilişi ya da vurgulanmasını değil, aksine farkların yok edilmesini ister. Diğer yandan evrensel çizgide, bu amaç için başvurulacak yöntemler, asla dinlemek, empati kurmak ya da anlamak olmayacaktır. Bu açıdan post-modernizmin aksine hermeneutik, herhangi bir kavram, ideoloji ya da paradigmanın karşıtı ya da hasmı

değil, dikotomilerin tamamını tartışmaya açan, dinleyen ve söz hakkı veren bir arabulucudur.

Warnke'nin, sanat ve edebiyat alanındaki hermeneutik tartışmalarla ilgili sıraladığı bu özellikler feminist kaygılarla da yakından ilgilidir: İlk olarak anladığımız ahlaki ve politik gelenekler, bir tür çoğulculuk potansiyeli içerir. Örneğin William Shakespeare'in Kral Lear oyunu birçok farklı ve meşru yoruma sahiptir (Warnke, 1993: 92). Benzer şekilde birbirinden farklı feminist grupların düşünceleri, değerleri, çıkarları, deneyimleri, algıları, bakış açıları ve yorumları arasındaki farklılıklar; geliştirici, öğretici ve çok yönlü bir feminizmin inşasına katkıda bulunurlar. Bu farklar, tıpkı bir metnin yorumu gibi değişken, akışkan ve olumsaldır. Yorumların değişebilir olduğu düşüncesi, onların meşruluğunu gölgelemek ya da geçerliliklerini reddetmek anlamına gelmez; aksine feminizmin aşmaya çalıştığı dikotomik kalıplar, tıpkı metinler ve sanat eserleri gibi özsel bir meşruluk değeri taşıdıkları için değil, paradigmatik ve değişken bir karaktere sahip oldukları için aşılabilecek kategorilerdir. Başka bir deyişle, ifade edilebilen her yorum meşrudur ve ayrıştırıcı dikotomik kalıplar, ancak yorumlar ifade edilemediğinde ya da susturulduğunda açığa çıkarlar. Bu susturulma, -ister bilinçli ister bilinçsiz olsun- daima evrensel ve dogmatik bir algının ürünüdür.

Feminizmin çıkış noktası ve amacı, ilk olarak dikotomiler içinde sessizleşen/sessizleştirilen kadın kategorisinin, kadın kimliğinin ya da kadın öznenin sesi olmaktır. Bu açıdan, çoğulcu bir feminist siyaseti mümkün kılan, bu sesler çoğaldıkça açığa çıkan farklı yorumlar, bağlamlar ve anlamlardır. Önceki bölümde ele aldığımız tarih üstü dikotomik yapılar, farklı yorumlar kısırlaştırıldığı, susturulduğu, ötekileştirildiği ya da yok sayıldığı için sabit kategorilere dönüşmüştür. Bu yüzden feminizm, doğası gereği hermeneutik bir bakış açısı gerektirir. Zira bu yapıların gerçekliği ya da meşruluğu, edebiyat ve sanatta olduğu gibi yorumlarla anlam kazanıyorsa, bu yapıları yıkmak için gerekli olan siyasi etki, hermeneutik bir perspektifle güçlenecek ve zenginleşecektir. Warnke, hermeneutik feminizmin, etik tartışmalarda da etkili olduğunu vurgular: Warnke'ye göre, bir gelenek, anlam ya da yorumun, bir diğeri üzerinde baskılayıcı olmasına gerek yoktur.

Farklı gelenekler içinde, farklı yönleri anlamaya ve açıklamaya çalışabilir ve yeni anlama yöntemleri ortaya çıkarabiliriz. Böylece feminizm de dâhil olmak üzere geleneğin kapsadığı düşünülen beklentiler ve varsayımlarla savaşmak için kendi geleneklerimizin içinde ve dışındaki diğer geleneklere karşı yorumlayıcı

olanakları test eden, bir diğeri canlandırmaya ve geliştirmeye yardımcı olan farklı anlam ve yorumların gelişmesine yardımcı olabilecek bir tartışma türünü teşvik edebiliriz (Warnke, 1993: 93).

Warnke, hermeneutik feminizmin ahlaki ve politik farklılıklarımızın daima rasyonel olmayabileceğini anlamamıza olanak tanıdığını ifade eder. Örneğin pornografi ya da taşıyıcı anneliğin anlamı hakkında nesnel bir hakikate başvuramayız; ancak toplum olarak “arzularımız, yöntemlerimiz ve geleneklerimizin anlamına sahip olarak anlamın yorumlayıcı statüsünü kavradığımızda, diğerlerinin farklılaşan anlamları karşısında bu anlamları tekrar değerlendirme gereksiniminin farkında olmak zorundayız.” (Warnke, 1993: 93). Bu farkındalık, tıpkı Nietzsche’nin ebedi dönüş vurgusundaki özgürleştirici yoruma benzer: Sahip olduğumuz anlamlar, tekrar değerlendirildiğinde farklı yorumlarla yeniden üretilir ve yeni bakış açıları, yeni kavramlar ve yeni olasılıklarla zenginleşerek gelişirler. Diğer yandan bu gelişim süreci, alternatif yorumların dile gelebildiği bir siyasi zemini varsaydığı için değerlidir.

Warnke, hermeneutik bir feminizmin, post-modern feminist kuramlardaki zorluklara benzer şekilde, bir grubun diğerinden daha fazla güce sahip olduğu bir durumda, ekonomik sosyal tahakkümün, “yorumların serbest değişimini engellediğini” veya ırkçı ve cinsiyetçi fikirlerin, bir başka grubun ihtiyaç ve çıkarlarının dile getirilebildiği alternatif yorumları susturabileceği tehlikesinden bahseder. Diğer yandan hermeneutik bir feminizmin siyasi kapasitesi ve işlevi tam da bu noktada değer kazanır: “Hermeneutik bir feminizm, ancak konuşmanın açık ve sınırsız karakterini koruduğumuz, başkalarının dışlanmasını gerektiren yorumlayıcı sesleri sorguladığımız ve herkese açık olmayan hermeneutik tartışmaları eleştirdiğimiz sürece mümkündür.” (Warnke, 1993: 95-96). Bu da-post-modern feminizme yöneltilen eleştirilerin aksine- hermeneutik bir feminizmin değerlendirme standartlarının olabileceği varsayımına dayanır.

Post-modernizm ve hermeneutik arasındaki önemli benzerliklere rağmen, tarihselci feminist çalışmalar, genellikle post-modern kuramlar çerçevesinde ele alınmış ve post-modernizmin ya da post-modern feminizmin hermeneutik ile bağlantısına çok fazla vurgu yapılmamıştır. Diğer yandan post-modern kuramlar, hermeneutik çalışmalardan önemli ölçüde faydalanmış, ancak geliştirilen kuramların hermeneutik kökenlerine gerektiğince atıfta bulunulmamıştır. Bunun birçok sebebi

olabilir ve farklı bir araştırmanın konusudur; ancak konumuz açısından Gadamer hermeneutiğinin feminist çalışmalarda yeterince yer almamasının başlıca sebebi, Gadamer'in, "gelenek" ve "önyargı" kavramlarına fazlaca atıfta bulunmasıdır; ancak bu kavramlar çoğunlukla yanlış anlaşılmış ya da yüzeysel bir okumayla feminist çalışmaların dışında bırakılmıştır. Burada amaç, post-modernizmin bir tür hermeneutik ya da hermeneutiğin bir tür post-modernizm olduğunu söylemek değildir, ancak -Özlem'in de vurguladığı gibi- felsefenin tarihsel gelişimi ve dönüşümü açısından post-modernizmin kendisi hermeneutik bir değerlendirmeye tabi tutulabilir. Bu açıdan hermeneutik feminizm, post-modern feminizmin bir müttefiki olmakla beraber, post-modern feminist kuramları kendi tarihselliği içinde ele alan ve soruşturan bir çalışma alanı olarak düşünülebilir.

Hekman, Gadamer'ın Aydınlanma'ya yönelik eleştirisinin, çoğu kişinin 1980 ve 1990'ların entelektüel yaşamını tanımlayan bir "paradigma kayması" olarak nitelendirdiği durum olduğunu ve bu tartışmalar bağlamında, Gadamer'in eleştirisinin radikal yapısının, onu bu paradigma kaymasının merkezinde yer alan feminizm ve post-modernizm ile aynı düzleme getirdiğini söyler (Hekman, 2003: 185). Feminizm ve post-modernizm "huzursuz bir ittifaka" girdiyse de, Gadamer hermeneutiğinin bu tartışmalardan neredeyse tamamen çıkarılmış olması Hekman için talihsizliktir. Hekman'a göre Gadamer, feminist kaygılarla ilgili güncel tartışmalara önemli bir katkı sağlayabilir. Diğer yandan, post-modern feminist kuramlara yöneltilen eleştirilere benzer şekilde, hermeneutik feminizm de politik eylemi geçersiz kılacağı yönünde eleştirilmiştir. Örneğin Vesterling, Gadamer hermeneutiğinin, post-modern feminizmin sormaktan çekindiği ya da reddettiği rölativizm sorununu belli ölçüde aştığını, ancak diğer feminist kuramcılar gibi güç ilişkilerine değinmediği için eksik kaldığını söyler (Vesterling, 2003: 156). Şüphesiz, birbirinden farklı yorumların ifade edilmesine imkân tanıyan bir feminist siyaset, belirli türden grupların çıkarlarına hizmet eden politikaları aşan, kapsayıcı ve kucaklayıcı bir feminizmin inşasında önemli bir rol oynar; ancak hermeneutik bir feminizmin tutarlılığından bahsedebilmemiz için "yorumların mübadelesinden daha fazlasına ihtiyaç vardır." (Warnke, 1993: 96).

Warnke, yorumsal bir mübadelede -örneğin taşıyıcı annelik yanlısı ve karşıtı yorumların her ikisinde de makul bir yan bulunabiliyorsa- nasıl karar vermemiz

gerektiği konusunda hermeneutik feminizmin iki talebi olduğunu söyler. İlk olarak - feminizme hizmet etsin ya da etmesin- politikalarımız, meşru çoğulculuğu ve dışlayıcı olmayan yorumsal perspektifleri mümkün olduğunca yansıtmalıdır. Böylece bir tarafın hakikati kanıtladığı umudunu vaat etmektense taşıyıcı annelik üzerine yapılan bir tartışmada fark yaratan bir çözüm aranabilir. Diğer yandan post-modern feminizmin, dikotomileri -dikotomik yapının kendisini tekrar eden özcü bir teoriyi sahiplenmek zorunda kalmadan- yapı-söküme uğratma girişimindeki teorik çabayı zenginleştirmek mümkün hale gelir. Buna rağmen siyasi açıdan fark yaratan bir yorumun hayata geçmesini garanti eden hiçbir kriter yoktur. Bu yüzden Warnke'ye göre, hermeneutik bir feminizmin ikinci talebi, fark yaratan çözüm mümkün ve mevcut olmadığında, meşru ve dışlayıcı olmayan yorumları kabul ederek o yorumları birbirine uygun kılmak için yöntemler araştırmaya devam etmemiz gerektiğidir (Warnke, 1993: 96). Ancak Warnke, bu yöntemlerin ne olduğu ile ilgili tatmin edici ve kapsamlı bir açıklama sunmaz.

Warnke'nin öne sürdüğü fikirler, hermeneutik bir feminizmin genel çerçevesini oluşturmak için giriş niteliğindedir. Burada mevcut paradigmadan tamamen koparak farklı paradigmalardaki metinlerin evrensel bir anlamına ulaşmayı amaçlayan teolojik bir hermeneutik değil, Dilthey, Heidegger ve Gadamer'in fikirleriyle tesis edilen modern hermeneutiğin kastedildiğinin altını çizmek gerekir. Öyle ki anlam, tarihin belirli bir Archimedes noktasına referansla kavranan, evrensel bir bütün değil, aksine geleneklerin ve söylemlerin etkileşim içinde olduğu süresiz bir diyalojik bağlam içinde gerçekleşen tikel algılar toplamıdır. Feminizm açısından bunun anlamı, kadın kategorisinin evrensel bir tanımı ya da verili bir bedensel pratiği olamayacağıdır. Post-modern ve post-yapısalcı feminist kuramların dil içindeki dikotomik yapıların ve kadın kategorisinin yapı-sökümüne odaklanmasının başlıca sebebi budur; ancak hermeneutik bir feminizm, cinsiyetçi olmayan bir dilsel pratiğin gerçekleşmesi için kadın kategorisini terk etmek ya da yapı-sökümüne odaklanmak zorunda değildir. Böyle bir girişim, binlerce yıllık geleneğe sinmiş olan kültürel kodların yerine ikame edilecek dişil bir dil yazmak ya da tamamen ortadan kaldırmak gibi ütöpik bir amaca hizmet eder. Önceki bölümlerde ele aldığımız post-modern feministlerin, bu türden bir amaçla tesis ettiği özcülük karşıtı kuramlarında, benzer bir özcülüğü tekrar eden muğlak bir epistemolojik tabloyla yüzleşmek zorunda

kaldıklarından bahsetmiştik. Öte yandan hermeneutik feminizm, “kategorilerin ve dikotomik yapıların sosyal ve tarihsel boyutlarını tanıyarak ortaya çıkardığı çok sayıda feminizmi ifade etmeye imkân verebilir.” (Warnke, 1993: 97).

Gelenekler ve paradigmalar arasında, -birinden tamamen soyutlanarak- hakikati tesis etmeye imkân tanıyacak determinist çizgiler yoktur; aksine her paradigma, birbirinin devamı olan, iç içe geçmiş tarihsel ve kültürel bağlamlarla kendini açar. Belki de feminizmin amacı, kategorileri yıkmak ya da fark sorunsalını kadın kimliği lehine tekrar inşa etmek değil, birbirinden farklı kategorilerin ortaya çıkmasına elverişli bir dilsel zeminin oluşmasına katkıda bulunarak kategorilerin evrenselliğini bu türden bir çokluk içinde sorgulamaya açmak olmalıdır. Bu anlamda radikal ve umut verici bir dönüştürme potansiyeline sahip olan hermeneutik feminizm, ne Foucault’nun tahakküm ilişkileri bağlamında inşa edilmiş öznesini ne de Kristeva’nın libidinal ekonominin dayattığı sembolik-semiyotik ayırımına hapsedilmiş bir kadın bedeni tasarısını sahiplenmek zorundadır. Hermeneutik feminizm, bu kuramların ifade edildiği düşünsel zemini teşkil eden özgürlükçü bir perspektif sunar ve değişimin gerçekleşmesi bu zeminin gelişip genişlemesine bağlıdır. Bu türden bir perspektif, Irigaray’ın fallogosantrik dil içinde sistemli biçimde dil dışına atılmış ya da Wittig’in heteroseksüel matrisi lezbiyenleştirmekle faillik kazandırdığı bir özne tasarlamak zorunda da değildir. Marksist/sosyalist, liberal, gelenekçi, radikal tüm feminist söylemler dâhil olmak üzere, hermeneutik feminizm için değerli olan, tüm bu fikirlerin ve teorilerin kendi tarihsel ve yorumsal düzlemindeki dinamizmi ve dönüştürücü potansiyelidir.

Hermeneutik feminizm, ne güç ve hakikati birleştirir ne de anlamanın tüm formlarını baskıcı söylemsellik rejimlerine eşitler. Bunun yerine anlamanın kısmi ve perspektife dayalı karakterini benimser ve böylece baskı ve dışlama kısıtlamalarını yorumlayıcı tartışma alanından kaldırmak için uğraş verir (Warnke, 1993: 97).

Hekman, Gadamer’in evrenselcilik mitine ve Aydınlanmacı dikotomik yapılara getirdiği eleştirinin birçok yönden post-modern feminizmin hareket noktasıyla benzerlik taşıdığına dikkat çeker: “Gadamer’in bu dikotomilere ve bu yüzden içerdikleri hiyerarşilere radikal eleştirisi, post-modern feminizmin önemli bir ögesi olabilir ve olması gerekir.” (Hekman, 2016: 35). Hekman’a göre, post-modern felsefe ile kıyaslandığında Gadamer’in hermeneutiği, feminist amaçlarla daha

uyumludur ve post-modern kuramlardan daha net bir strateji belirler. Feminist düşüncenin birçok açıdan feminizm ile post-modernizm arasındaki ilişkinin saldırısı altında olduğunu vurgulayan Hekman, bazı feministlerin, “post-modern düşünceyle örtüşen nihilizmden kaçınmak için modernizmin bir versiyonuna geri dönülmesi gerektiğini iddia etmeye başladıklarını” vurgular (Hekman, 2003: 186). Hekman, Gadamer hermeneutiğinin, hem modernist mutlakiyeti aşan hem de post-modern nihilizmden kaçınan bir alternatif sunduğunu göstermek için düşüncelerini dört temel problem çerçevesinde ele alır.

Hekman, ilk olarak post-modern düşüncenin en önemli unsurlarından birinin, "sosyal inşacılık" olarak adlandırılan konum olduğunu söyler. Hekman'a göre, Foucault ve Derrida gibi post-modern düşünürler için yaşadığımız dünya ve öznellik bizzat kullandığımız söylemler tarafından oluşturulmuştur. Birçok feministin, kadınlık ve kadın kategorilerinin, söylemlerin ürünü olduğu noktasında birleştiğini belirten Hekman, bu anlayıştan “çok verimli feminist çalışmalar çıksa da” sosyal inşa vurgusunun feminizm için problem yarattığını ifade eder. Buradaki temel sorun, sosyal inşacılığın, kültür öncesi bir alanı baştan var saymak zorunda kalmasıdır. Başka bir ifadeyle söylemler, -yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi- daima söylem öncesi bir ön-kabule dayandırılır. Bu ön-kabuller, toplumsal cinsiyet öncesi bir cinsiyeti, dişil dilin tanımsızlığını varsayan evrensel bir eril dili ya da psikanalitik bir sürecin belirleyiciliğini varsayar. Ancak insanın bilinçli ya da metafizik bir kökeni olduğu varsayımı, evrenselciliğin farklı bir formülasyonunu üretmekten fazlası değildir. İnsanın kendisi tarihsel ve diyalektik bir süreçtir ve ancak böyle olduğu sürece feminist bir öznenen ya da siyasi faillikten bahsedilebilir.

Hekman'a göre post-modernler, dil içinde inşa edilmişliğimizi vurgularken, Gadamer hermeneutiği, içinde hapsolmadığımız özgür bir tarihsel alan vadederek (Hekman, 2003: 186-187). Başka bir ifadeyle Hekman, sosyal inşacıların aksine, Gadamer hermeneutiğinin, içinde var olduğumuz dili çaresizce aşmak zorunda bırakıldığımız yapay bir dünya değil, dille bütünleşen, kaynaşan, farklılaşan, karşılıklı olarak etkileşim içinde olduğumuz anlamlı bir evren sunduğunu göstermek ister.

Hekman'ın değindiği ikinci problem sosyal inşacılık tanımlamasında sosyal analistin ya da gözlemcinin konumudur. Hekman'a göre eğer hepimiz toplumsal

söylemlerle inşa edildiyse, bu gerçeği ortaya koyan analistin ya da gözlemcinin bu pozisyonu nasıl kazandığı sorusu cevaplanmalıdır. Post-modernizm, modernizmin temel unsurlarından biri olan Archimedes noktasını reddettiği halde, sosyal analistin konumu sorusuna cevap vermediği takdirde bu paradoks daha da büyüyecek ve mutlak bir Archimedes noktasını “başka bir kılıkta” yeniden üretmeye devam edecektir. (Hekman, 2003: 188). Diğer yandan Hekman, Gadamer’in, gözlemciye ayrıcalıklı bir yer açtığından, onu unutmaktan çok düşüncesinin merkezine yerleştirdiğinden bahseder. Burada Gadamer’in “ufuk”⁴ kavramına yer veren Hekman, her yorumcunun ya da gözlemcinin bir anlam ufkuna sahip olduğunu ve bu ufukların bir araya gelerek hem gözlemciyi hem de gözleneni,- kendini tekrar eden muğlak bir girişimin aksine- aynı dilsel zeminde buluşturan yorum bilgisine ulaştırmanın mümkün olduğunu söylemek ister. Diğer yandan Hekman’ın post-modernizmin özgünlüğü ve diğer feminist akımlara üstünlüğü vurgusu ile dile getirdiği “sosyal inşacılık ya da biyolojik belirlenimcilik arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığımız” yönündeki argümanını hatırlamakta fayda vardır. Bu noktada post-modern feminist kuramların ya da çalışmaların tamamını sosyal inşacılığa indirgemenin post-modern feminizmin kendi tarihselliğini kısırlaştırmak anlamına geleceğini söylemek mümkündür.

Hekman’ın üzerinde durduğu üçüncü problem, post-modern düşüncenin nihilistik karakteridir. Hekman çoğu eleştirmenin, post-modernizmin, feminist siyaset olasılığını ortadan kaldırdığı vurgusunu yineler ve post-modernizmin aksine Gadamer’in ontolojiye yaptığı vurgunun bu tür bir nihilizmi aştığını düşünür. Bu noktada Gadamer’in ontolojiye dönmesinin, birçok feministe hitap etmeyeceğini vurgulayan Hekman, feminist kuram ve metod tartışmalarının çoğunlukla epistemolojik bir temellendirmeye tabi olduğunu, ancak ontolojiye çok az önem verildiğini söyler. Zira Gadamer’in ontolojik perspektifi, feminist bir inceleme için oldukça değerlidir. Gadamer için anlamamanın kendisi ontolojik bir durumdur ve insan varlığını aşan evrensel, soyut bir kavrama karşılık gelmez. “Gadamer’in ontolojisi, insan bilgisinin gerekli yerleşikliğinin bir fonksiyonudur.” (Hekman, 2003: 190-202). Hekman’ın söz ettiği yerleşiklik, öznenin tarihsel konumlanışını kapsayan ontolojik statüdür. Bu ontolojinin bir Archimedes noktasına ya da belirli dikotomileri yapı-

⁴ Ufuk kavramı, sonraki alt bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

söküme uğratarak yerinden etmesine ihtiyacı yoktur. Öyle ki varlık-oluş, tümel-tikel, özne- nesne, doğa-kültür dikotomileri, hiyerarşik biçimde etkileşen, birbirinden farklı kategoriler değil, tarihsel bir devinimde iç içe geçmiş olan, geçmişin ve şimdinin kesiştiği ufukta anlam kazanan kavramlardır.

Gadamer'in esin kaynağı, tıpkı hocası Heidegger için olduğu gibi, Dilthey'dan öte Nietzsche'dir. Nietzsche'nin, nihilizmin filozofu olarak anılmasına rağmen, ebedi dönüş içinde kendini-tekrar-inşa-edən özneye özgürlük alanı yaratan ve yaşamı onaylayan bir düşünür olduğundan söz etmiştik. Diğer yandan nihilizm, evrensel öznenin sonlu bir tarih içinde sıkıştığı özcü felsefi doktrinler içinde ortaya çıkar. Hekman, post-modernizmin bir konumu olarak tanımladığı sosyal inşacı görüşleri, özneyi edilgenleştirerek bu türden bir nihilizmin yolunu açtığı için eleştirir.

Hekman, son olarak post-modern feminizmin kadınlara boyun eğdiren bir toplumsal gerçekliği değiştirmek için hangi stratejileri kullanması gerektiği sorusu üzerinde durur. "Post-modernlerin iddia ettikleri gibi, toplumsal gerçeklik söylemsel oluşumlarsa, o halde değişim nasıl mümkündür? Gerçeği tanımlayacak Archimedes noktası yoksa bu söylemsel oluşumları nasıl değiştiririz?" İşte bu sorulara alternatif bir cevap aramak için Gadamer'in gelenek ve önyargı kavramlarına başvurabiliriz; ancak bu kavramların yüzeysel bir analizi, feminizmi post-modernizmde olduğu gibi belirsizliğe sürükleyecektir. (Hekman, 2003: 191). Diğer yandan Gadamer hermeneutiğini feminizm için verimli bir kaynak olarak kullanabilmenin anahtarı, bu kavramları daha geniş bir perspektiften ele almayı gerektirir. Bu nedenle aşağıda Gadamer'in gelenek ve önyargı kavramlarını tarihselci bir çizgide ve feminist bir perspektiften inceleyeceğiz.

2.2. GELENEK ve ÖNYARGI

Gadamer hermeneutiğinin feminist çalışmalar için kullanışlı bir metodolojik araç olarak kabul edilmesinde bazı güçlükler vardır. Bunların ilki, Gadamer'in gelenek ve önyargı kavramlarının feminist epistemolojiyle tutarlı olmadığı düşüncesidir; ancak Hekman'ın vurguladığı üzere bu düşünce, bu kavramları yanlış anlamak ya da eksik ve yüzeysel bir okumayla değerlendirmekten kaynaklanır. Oysa

bu kavramlar, evrenselci karşıtı bir felsefenin hareket noktasını teşkil etmekle birlikte, tarihselci bir feminist perspektiften anlaşılabilecek siyasi bir değere sahiptir.

Gadamer, anlamının öncelikle ön-anlama formunda belirli beklentiler ve önyargılarla gerçekleştiğini söyler. Anlama, gerçek potansiyelini, “ön-anlamlar keyfi ön-anlam olmadıklarında sergiler.” (Gadamer, 2009: 6). Bunun anlamı, anlamayı mümkün kılan öğelerin, özsel bir psikolojik bilincin durağan yapısallığından değil, kültür ve gelenek içinde sürekli değişime uğrayan önyargıların keyfi olmayan etkinliğinden doğduğudur. Feminizmin, gelenek ve önyargı kavramlarına mesafeli olmasının sebebi, şüphesiz bu kavramların dildeki kullanımının olumsuz çağrışımlarıdır; ancak Gadamer’de gelenek ve önyargı kavramları, özneyi ya da faillik kapasitesini kısırlaştıran kavramlar değildir. Bu kavramlar ne kapalılık, bağnazlık, çağ dışılık anlamına gelir ne de feminizmin mücadele nesnesini teşkil eden geleneksel motifleri tanımlamak için kullanılır; aksine anlama sürecini kuşatan ve belirleyen gelenek ve önyargıların farkında olmak, anlamının tarihselliği ve değişkenliği üzerine düşünmek anlamına gelir.

Bu formülasyon kesinlikle bir önyargılar duvarı içinde hapsedildiğimiz ve bu hapisin dar giriş kapısından ‘Burada söylenecek yeni bir şey yoktur’ türünde bir geçiş vecizesi üretebilecek şeylerin girişine izin verilmediği anlamına gelmez. Aksine biz yalnızca merakımız/tecessüsümüz için yeni bir şey vaadinde bulunan misafiri sevinçle kabul ederiz (Gadamer, 2002: 66).

Gadamer’e göre önyargı, yanlış yargı anlamına gelmez. Her anlama, kaçınılmaz biçimde bir önyargı barındırır ve bu kavrama olumsuz anlam yükleyen, Aydınlanma’nın kendisidir. Felsefi hermeneutiğin evrenselciliğe yönelttiği eleştirinin başlangıç noktası, Aydınlanma’nın önyargıya karşı bu önyargısıdır. Aydınlanma, daima rasyonalizmin peşindedir. Gelenek ve önyargıların reddi ile Kartezyen felsefe ve Aydınlanmacı düşünce biçimi arasındaki bağlam, feminizmin modernizm eleştirisi için de oldukça değerlidir. Gelenek ve önyargıların anlama sürecindeki belirleyiciliği, farklı anlamalar ve yargıların mümkün olduğu bir düşünsel zemin hazırlar. Diğer yandan bu, hakikatin evrenselliği fikriyle örtüşmeyen, sabit anlam ve yargıları soruşturmaya açan bir esnekliğin de zeminini teşkil eder. Bu açıdan, anlamının ve anlamın yaratım sürecinde önyargıların ve geleneğin oynadığı rol, aynı zamanda toplumsal cinsiyet normlarının ya da cinsel kimliklerin inşa sürecindeki parametreleri keşfetme olanağı sunar. Böylece feminist kaygılara sebep olan kültürel etmenler tespit edilerek feminist kuramlar arasındaki farklılık sorunsalını

çözümlemek, ortak feminist kaygılar arasında tutarlılığı sağlamak ve feminizmler arasındaki uzlaşımın sürekliliğine katkıda bulunmak mümkün hale gelir. Bunun için önce geleneğin, tarihin ve önyargıların keyfi olmayan belirleyiciliğinin farkına vararak “önyargılara karşı önyargının” ortadan kaldırılması gerekir. Gadamer, önyargıların reddi ile Aydınlanma arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

Aydınlanmanın temel önyargısı bizatihi önyargıya karşı önyargıdır; bu önyargı geleneğin gücünü reddeder. (...) bu önyargıyı ortadan kaldırmak yalnızca insanlığımıza (Menschheit) değil, aynı zamanda tarihsel bilincimize de egemen durumundaki sonlu/sınırlı (Endlichkeit) olanın doğru anlaşılmasına giden yolu açacaktır. (Gadamer, 2009: 11-19).

Sınırlı olanın doğru anlaşılması konusunda Warnke, metinsel yorumların geçerliliğinin iki karşıt yöntem içinde tanımlandığını söyler. İlki, metnin gösterdiği gerçek anlamı tanımlamaya çalışan nesnelci perspektif, ikincisi ise belirli bir okuyucu grubun anladığı anlamın izinden giden “okur tepkisi kuramı”dır. Gadamer için her ikisi de anlamsızdır. Warnke’ye göre, Gadamer’de anlama, inşa edilmiş bir girişim ya da yorumcuların bir metni daima aynı şekilde yorumlayabildiği mekanik bir süreç değildir. Buna göre Gadamer’in kaygısı, tarihsel öznel olarak geçmişin hakikatini anlayamayacak oluşumuz da değildir. Warnke’ye göre Gadamer, insanı, tamamıyla belirleyemediği/deneyimlemediği sona doğru yol alan ve kendisinin yaratmadığı, süregiden bir hikâye içinde yer alan tarihsel bir varlık olarak tanımlar (Warnke, 2003: 68). Gadamer, tarihe ya da geçmişe, zaten (onun) içinde ve etkisinde olduğumuz, “etkin tarih” olarak adlandırdığı bir teorik gerekliliğin farkında olmamız gerektiğini söyler. “Tarihsel bir fenomeni hermeneutik durumumuzun karakteristiği olan tarihsel mesafeden anlamaya çalışırken, zaten tarihin içinde ve etkisi altındayızdır.” (Gadamer, 2009: 54).

“Feministler neden Gadamer okumuyor?” (Why Feminists Do Not Read Gadamer) isimli makalesinde Lorein Code, Batı felsefesini, tarihselci ve Aydınlanma karşıtı bir feminist perspektifle inceleyen akademisyen ve yazarların Gadamer’i hesaba katmamasının şaşırtıcı olduğunu söyler (Code, 2003: 3). Gadamer’in vurguladığı gibi Aydınlanma’nın önyargıları reddetmesi, aslında feminizmin, modern epistemolojinin köklerinde bulunan eril kodları reddetme girişimiyle yakından alakalıdır. Öyle ki geleneğin ya da başka bir ifadeyle, sosyal ve toplumsal hayatın matematiksel bir sabit olarak algılanması, pozitivist yaklaşımın ürünü olmakla

birlikte, feminist eleştirinin de hareket noktasını teşkil eder. Diğer yandan geleneğin daima aynı normatif değerleri üretmediği düşüncesi, aynı zamanda sahip olduğumuz önyargıların da mutlak birer düşünce nesnesi olmadığı sonucunu doğurur. Feminizm için bu umut verici bir düşüncedir; zira cinsiyet/toplumsal cinsiyet önyargılarının evrensel değeri olan kültürel kodlar olmadığı bilinci, feminist mücadelenin siyasi kapasitesini genişletme umudunu besler.

Feministlerin, gelenek ve önyargıları anlamı oluşturan unsurlar olarak kabul etmesindeki direncin bir diğer sebebi, bu kabulün, gelenekler içinde yapılanmış olan öncelikli sınıfların, toplumların ya da cinsiyetlerin meşruluğunu garanti altına almak anlamı taşıyacağı endişesidir. Örneğin Vesterling, gelenek kavramının daima (geleneğin içinde) aktif katılımı gerektirdiğini, ancak ayrıcalıklı bir grubun dışında kalanların, -kadınların, kölelerin, işçilerin ve koloni sınıfının- bu süreçte katılım hakkının olmadığını söyler: “Gadamer’in gelenek kavrayışı, geleneğin otoriter öğretilerine tabi olarak desteklenmeyen kadınlar ve marjinal grupları maskeler.” (Vesterling, 2003: 168). Bu haklı bir eleştiri gibi görünse de, Gadamer’in gelenek ve önyargı kavramlarının, özel ya da seçilmiş bir toplum ya da belli türden bir otorite ya da güç ilişkilerinden fazlasını ifade ettiğini vurgulamak gerekir. Gadamer hermeneutiğinin, marjinal grupların ikincil statülerini görmezden geldiği sonucuna varmadan önce, gelenek ve önyargılar içine gizlenmiş olan dikotomik yapıların ve eril kodların çözümlenmesine katkıda bulunabileceği ihtimalini araştırmak, feminizm için daha verimli bir çaba olacaktır.

Gadamer’e göre gelenek ve önyargıların reddi, iktidar ya da otoritenin reddiyle birlikte bireysel aklın kutsallaştırıldığı Aydınlanma düşüncesinin bir uzantısıdır. Ancak gelenekler ve önyargılar sabit ve değişmez yapılar değildir; aksine ahlak kurallarının dahi temeli geleneğe dayalıdır. Aydınlanma, gelenek ve önyargıları evrenselcilik mitini sağlamlaştırmak adına yok sayma eğilimindedir. Öyle ki bilgi nesnesinin doğa bilimleriyle mutlaklaştırıldığı akıl merkezli bir felsefe, tarihsel bir perspektifle ele alındığında meşruiyetini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu sadece iktidar sahiplerinin kaybetmek istemeyeceği bir güç değil, aynı zamanda ötekileştirme işlevi gören bir tahakküm mekanizmasının parçasıdır. Diğer yandan, doğa bilimleriyle de geleneğin dışında değildir: “(...)gelenek unsurunun aynı zamanda doğa bilimlerini de etkilediğini reddetmek gereksizdir - sözün gelişi belirli

araştırma hatları belirli yerlerde tercih edilir. Fakat bu tür bilimsel araştırma, gelişme yasasını bu şartlardan değil, araştırmakta olduğu nesnenin metodolojik çabaları gizleyen yasasından türetir.” (Gadamer, 2009: 29). Zira metodolojik çabaları gizleyen bu yasa, kendi tarihselliğimizin ya da geleneğin anlam dünyamızı şekillendiren gizil etkisidir. Nitekim bu etki üzerine düşünmek, feminizm açısından radikal bir değişime işaret edebilir. Code, geleneğe aşırı bağlı ve geleneğin içine gömülü olsa da Gadamer’in, feministlerin anlamak ve mücadele etmek zorunda oldukları yapılar ve durumların derin tarihsel kökleriyle ilgili önemli detaylar sunduğunu söyler:

Önyargılar ve yerleşikliğin kurucu etkileri, “önyargıya karşı önyargı” gerektirdiği için bilinmeyen, kabul edilmeyen ve / veya sistematik olarak reddedilen bir örtü tarafından gizlendiğinde, onları incelemek ve onlara itiraz etmek fikri entelektüel bir emektir. Feministler, Gadamer hermeneutiğinde açık bir şekilde bulunan ön anlama ve ön yargılarda önemli bir esin kaynağı bulabilirler (Code, 2003: 7).

Gadamer’de önyargı kavramı, bizi kuşatan anlamlar dünyasında teleolojik bir istençle yakından ilişkilidir. “Kendi şimdimizin önyargılarını kontrol etmenin, geçmişin tanıklığını yanlış anlamamız ölçüsünde geçerli bir amaç olduğu tartışma götürmez birşeydir.” (Gadamer, 2002: 64). Dil, geçmiş ve şimdi arasında refleksif bir bakışın imkânını müjdeliyor olsa da bu daima şimdinin bakışıyla gerçekleşen bir yanlış anlama edimidir. Bir diğer ifadeyle, geçmişe bakış, daima, önyargıları oluşturan amaçlar, beklentiler, yaşantılar, değer yargıları ya da -bizi ne isek o yapan-tarihselliğimizle gerçekleşir. Bu, tarihselliğimiz içinde ya da hareket imkânımızın olmadığı bir evrende sıkıştığımız anlamına gelmez; aksine anlamın ve anlamının daima geleneğin bize aktardığı amaçlarla inşa edildiğini gösterir. Her yeni anlama, şimdinin ufkunda birleşen bir anlamlar bütünüdür parçasıdır. Örneğin feminizmin geçmişe bakışı ya da geçmişi analizi, kendi beklentileri ve amaçlarından doğan bir anlam dünyasından hareketle gerçekleşir. Bu, birbirini sürekli üreten, değişen, rekabet halinde olan, uzlaşan, ama sonunda tarihsel anlamda aynı düzlemde olmaya, benzer sorunlar üzerinde konuşmaya imkân tanıyan dilsel bir süreçtir. Buna rağmen Aydınlanma, önyargısız ve mutlak olmak, değişmeyen, sabit ve evrensel bir düzlemde, evrensel doğrulardan bahsetmek ister. Hâlbuki Aydınlanma’nın sırtını yasladığı doğa bilimleri dahi gelenek ve önyargılarla çevrelenmiş, teleolojik bir

sürecin parçasıdır. Bilimsel etkinlik de dâhil olmak üzere, insansal olan her şeyin teleolojik yapısını Gadamer, tarihe gönderme yaparak aşağıdaki gibi açıklar:

Aslında tarih bize ait değildir; tersine biz tarihe aitiz. Kendimizi eleştiri süreciyle anlamadan çok daha önce [kendimizi] apaçık şekilde içinde yaşadığımız aileyle, toplumla ve devletle anlarız. Sübjektivitenin odağı tahriş edici bir aynadır. Bireyin kendi kendisinin-bilinci tarihsel hayatın kapalı devrelerinde parıldayıp sönerek titreşen bir bilinçtir yalnızca. Bu yüzden bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargılardır. (Gadamer, 2009: 20).

Tarihe yapılan bu vurgu elbette muhafazakârlık eleştirisine açıktır. Zira Warnke, post-modern feminizm ile karşılaştırıldığında, Gadamer hermeneutiğinin mevcut şüpheleri minimize etmeyeceğini ve toplumsal cinsiyet önyargısı da dâhil olmak üzere Gadamer’in önyargı ve geleneğin gücüne yaptığı vurgunun “muhafazakâr bir geri-tepme” olarak anlaşılabilmesi ihtimalini kabul eder. Warnke’ye göre, eğer belirli yorumlayıcı gelenekler içinde sosyalleşiyor ve -cinsiyet ayrımcılığı ve kadın kategorizasyonu da dâhil olmak üzere- anlaşılması mümkün olmayan çerçeveler ve kategoriler içinde tanımlanıyorsak, Gadamer hermeneutiğinin cinsiyet kimliği meselesine yeni yaklaşımlar getirebilmesinin nasıl mümkün olduğu” sorusuna cevap aramak zorundayız (Warnke, 2003: 58). Warnke, bu soruya cevap vermeden önce, Hekman’ın Gadamer okumasına benzer bir çizgide, post-modern feminizmin “sosyal inşacı” görüşlerinin genel bir eleştirisini sunar.

Warnke’ye göre feminist kuramlar, kadın kategorisiyle ilgili iki önemli problem tanımlamıştır. İlki, fark sorunsalıyla ilgilidir. Bu, çıkarları ve deneyimleri birbirinden farklı kadın gruplarını tek bir kategoriye indirgemenin yanlış genellemelere sebep olacağına işaret eder. İkincisi ise kadınları kategorize etmenin ya da herhangi bir kategori altında tanımlamanın, onları belli türden pratiklere, eylemlere ya da stereo-tiplere hapsedeceği endişesidir. Bu durumda, eğer kadın kategorisi yoksa ya da benzer deneyimleri olan tek bir grubu oluşturmuyorsa, feminizmin kendisi için mücadele ettiği özne ya da feminist bir siyaset üzerine konuşmanın da bir anlamı kalmayacaktır. Diğer yandan fark sorunsalını, sadece din, etnik köken, ortak gelenekler, miras, ya da biyolojik benzerlikler kümesiyle tanımlamak da mümkün değildir. Zira Warnke’nin belirttiği gibi, bu durumda kadın kategorisinden soya çekim, sosyo-ekonomik durum ya da etnik kimlik öğelerini çekip çıkardığımızda kadının paylaştığı kimlik ve deneyimlerin ne olduğu sorusu

belirsizliğini koruyacaktır (Warnke, 2003: 57-59). Warnke'nin ele aldığı bu muğlaklık, post-modern feminizme yönelik eleştirilerin özeti gibidir. Feminizm, kadın öznenin nasıl belirleneceği, ya da belirlenen özneyi kategorize edecek özelliklerin ne olması gerektiği sorusu ile yüzleşmelidir.

Warnke'ye göre kadınların ortak paylaşım alanı ahlaki değerler de değildir. Örneğin kürtaj karşıtı ve yanlısı kadınların bu kavrama yüklediği değerler farklıdır. Kürtaj karşıtları, insan hayatının onur ve değerini kutsayarak sahip oldukları beden üzerindeki tasarrufun tamamen kendilerine ait olduğunu düşünürken, kürtaj yanlısı kadınlar, “doğal bir mucize ya da tanrıdan bir hediye olarak” bahsedilen kutsal değerlerin korunması ve insan eliyle alınmaması gerektiğine inanır (Warnke, 2003: 59). Farklılık sadece kürtaj konusunda değildir; kadının çalışma yaşamından taşıyıcı anneliğe, sperm bankasından kadın sünnetine kadar birçok farklı sorunun çözümü için aynı siyasi amacı güden tek bir kadın grubu olduğunu söylemek imkânsızdır. Genel-geçer bir feminist siyaset belirlemekteki muğlaklık, pozitif ayrımcılık ya da fırsat eşitliği politikalarında da kendini gösterir. Örneğin Deborah Rhode, cinsiyete dayalı eşitsizliklerin azaltılmasına yardımcı olacak uygulamaların, kaynakları en yetersiz ve muhtaç kadınlara her zaman ulaşmadığından bahseder (Rhode, 1991: 116). Diğer yandan geliştirilen uygulama ne olursa olsun, o uygulamanın belli grup ya da gruplar tarafından reddedilmesi gayet mümkündür. Denise Riley, süfrajist hareketlerinde dahi oy hakkı için birleşen, tek vücut olan bir kadın grubu olmadığını, anti-süfrajistler dâhil, kendini farklı kaygılar ve amaçlarla tanımlayan birçok farklı grup olduğunu vurgular. Hatta Riley, kadınların oy hakkını, kadınlıkları ya da feminist politik çabaları ile değil, “tıpkı dulların belirli vergilerden muaf olabilmeleri ya da mülk sahibi olabilmeleri konularında olduğu gibi” kademeli biçimde elde ettiklerini söyler. Riley'nin bu örneği vermesindeki sebep, aynı düzlemde birleşen bir kadın grubundan ya da ontolojik bir kadın kategorisinden bahsedemeyeceğimizi göstermektir. Riley'nin bu soruna getirdiği çözüm, kadın kategorisini esnetmek, çıkarların belirleyiciliğine göre bu kategoriyi sahiplenmek ya da terk etmek biçiminde pragmatik bir yol izlemektir (Riley, 1995: 113). Ancak Warnke'ye göre, Riley'nin önerdiği pragmatizm, kadın kategorisindeki muğlaklık sorununu çözmek için yeterli değildir; aksine böyle bir yol, kadın kimliğinin hangi durumlarda kabul

edilip hangi durumlarda reddedilmesi gerektiği sorusunu yanıtsız bırakacağından bu sorunu daha da karmaşık hale getirecektir.

Kadın kategorisi sorununu çözümsüz bırakan temel etken, eril kodlarla tanımlanmış olan kadın kategorisini özgürleştirmek ya da sorunlu dikotomik yapılardan kurtarmak pahasına, kadının doğayla, nesneyle ya da ötekiyle ilişkisini yapı-söküme alma ya da tamamen yok sayma girişimidir. Diğer yandan, eğer sabit bir kadın kategorisinden söz edilemiyorsa ya da daha genel bir ifadeyle öznenin kendisi tarihsel olarak kurulan ve daima değişen bir yapıdaysa, o halde feminist politikaların içi boşalacak, hatta feminizmden bahsetmek için hiçbir sebep kalmayacaktır. Hekman, sosyal inşacı epistemolojik muğlaklığın sebebini, inşa edilen kimliğin ontolojik bir statüden yoksun bırakılmasına bağlar. “Feminizm içindeki teori ve metot tartışmalarının çoğu epistemoloji açısından temellendirilmiş, ontolojiye çok az önem verilmiştir”. Gerçekten de öznenin tarihselliğini kabul etmek, sorunun çözümü için yeterli değildir. Hatta ontoloji olmadan bu kabulleniş, ya özcü kuramlarla iç içe geçen muğlak bir tablo çizer ya da kadın kategorisini tamamen yok sayma derecesinde, siyasi failliği ortadan kaldıran uç fikirleri sahiplenmeye zorlar. Bunun sebebi, tarihsel öznenin psikoloji, biyoloji, ekonomi ya da sosyal bilimler epistemolojisiyle tanımlanması ve sınırlandırılmasıdır. Diğer yandan Hekman, ontolojik belirlenimin birçok feministe hitap etmeyeceğinin altını çizer. Zira ontoloji, tıpkı metafizik gibi, feminizmin reddettiği “modernizmin bütün maskülen parçalarıyla ilişkilidir”. Ancak Hekman’a göre Gadamer’in ontolojisi, “insan varlığını aşan evrensel, soyut bir kavrama karşılık gelmez; aksine insan bilgisinin gerekli yerleşikliğinin bir fonksiyonudur.” (Hekman, 2003: 190).

Hekman gibi Warnke de, Gadamer hermeneutiğinin, kadın kategorisindeki epistemolojik muğlaklığı ya da dikotomik engeli aşabilecek ontolojik cevabı içerdiğini düşünür. Gadamer için evrensel ontolojik değeri olan yapı dildir. Dil, insanların inşa ettiği ya da anlamlandırdığı bir işaretler dizgesi değildir, tersine anlamı inşa eden dildir. Anlamayı, karşılıklı konuşmayı, içinde doğduğumuz dünyayı, gelenekleri, önyargıları, değerleri ve hatta kendimizi dil aracılığıyla tanımlarız. Başka bir ifadeyle dünya ile olan ilişkimizi tamamıyla dil sayesinde inşa ederiz. Gadamer, dil içinde yerleşik olan tarihsel özneyi, evrensel bir hermeneutik etkinliklerle tanımlar. Bu evrensellik, Gadamer’in ontolojisinin temelini oluşturur. “Dil

anlamanın vuku bulduğu evrensel ortamdır/araçtır. Anlama yorumda gerçekleşir.” (Gadamer, 2009: 177).

Anlamanın yorumda gerçekleşmesi, yorumdan bağımsız bir anlamanın mümkün olamayacağı anlamına gelir; ancak her yorum, anlamı kendi otantikliğiyle yeniden üretse de hiçbir anlama mutlak bir hakikat bilgisiyle sonuçlanamaz. Öyleyse Gadamer’e göre, ontolojik olan, tarihsel özneler olarak dile ve geleneğe gömülü olduğumuz hermeneutik mekândır. “Anladığımız anlam her zaman tarihsel bir perspektiften ya da ufuktan kavramış olduğumuz şeydir: hangi amaçların ilgili olduğunu ya da ne demek istediklerini tarih öncesi ya da koşulsuz bir perspektiften değil, anlam dünyasına dâhil olduğumuz süregiden bir tarih içinde belirleriz.” (Warnke, 2003: 70). Burada açığa çıkan soru, eğer tarih öncesi bir perspektiften söz edemiyorsak, -ya da ne tarihe ne de kimliğin kuruluşuna bir Archimedes noktası tayin edemiyorsak- tarihsel özneler olarak tarihsel anlamanın nasıl mümkün olduğudur. Başka bir ifadeyle, geçmişi ve kimliği bir bütün halinde anlamamıza imkân veren nüve nedir? Bu soruya cevap verebilmek için Gadamer’in bir diğer anahtar kavramına başvurmamız gerekir. Bu kavram “ufukların kaynaşması”dır.

2.3. UFUKLARIN KAYNAŞMASI

Ufuk kavramı, basitçe anlama deneyiminin sınırlılığını ifade eder. İnsan sonsuz bir anlama ya da yorumlama imkânına sahip değildir. Anlama, tıpkı görsel ufukumuz gibi, daima geleneğin sınırlandığı bir ufuk çizgisini gerektirir. “Ufuk belirli bir hâkim noktadan görülebilen herşeyi içine alan görüş alanıdır.” (Gadamer, 2009: 48). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi ufuk, “görülebilir” olanla sınırlıdır. Bu sınır, ötekini anlamak için sahip olduğumuz anlam ufkundan koparak ya da basit bir empatik çabayla kendimizi geçmişin ya da bir metnin, bir kişinin yerine bütünüyle konumlandırmamızı engeller. “(...) önyargılar belirli bir şimdinin ufkunu oluştururlar; çünkü onlar görülmesi imkânsız olan şeyi temsil ederler.” (Gadamer, 2009: 61). Bunun anlamı, geçmişin ufkunun, daima şimdinin ufkuyla anlam kazandığıdır. Anlama, daima geleneğin içinde, önyargıların oluşturduğu ufuklarla gerçekleşir. İşte, Gadamer’in ontolojisini oluşturan da bu gerçekliktir. Bu değiştiremeyeceğimiz gerçeklik, -paradoksal biçimde- değişimi mümkün kılan bir

ontolojik değer taşır. Bu, ufukların sabit birer öz olduğu sonucunu doğurmaz, aksine ufuklar sürekli hareket halindedir. Bu yüzden Gadamer ontolojisi, form-madde düalizmini üreten bir metafizik ya da Platonik bir öğreti değil, birbirinden farklı ufukların dinamik biçimde iç içe geçtiği ve anlamanın bu dinamizm içinde mümkün olduğu değişimin ontolojisidir. Özetle Gadamer'in çabası, anlamanın, -tarihselliğe rağmen- tarihsellik içinde nasıl mümkün olduğunu göstermektir.

(...)şimdinin ufku, geçmişsiz şekillenemez. Kazanmamız gereken tarihsel ufuklar dışında, şimdinin kendi başına izole edilmiş ufku olamaz. Aksine anlama daima kendi başlarına varoldukları farz edilen bu ufukların kaynaşmasıdır. Biz bu ufuk türünün gücüne daha önceki zamanlardan, onların kendileri ve miraslarıyla ilgili naifliklerinden aşınayız. Bir gelenekte bu kaynaşma süreci arkası gelmeksizin devam eder; çünkü eski ile yeni açıkça biri diğerinden hareketle anlaşılmaaksızın yaşama /yaşanma değerine sahip bir şeyde iç içe geçerler (Gadamer, 2009: 62).

Bu pasajdan anlaşılacağı gibi, anlama, geçmiş ve şimdinin diyalektiğinden oluşan anlam ufuklarının kaynaşması ile mümkündür. Bu kaynaşma, kendi ufukumuzdan soyutlanarak bir diğerine koşulsuzca dâhil olabileceğimiz statik bir süreç değildir; aksine anlama, daima şimdinin ufkunun diğer ufuklara karışmasıyla mümkün olan bir yabancılaşma durumudur. Bu yabancılaşma, hermeneutik anlamanın şartıdır. Başka bir ifadeyle anlayan “ben”, asla tam olarak bir “sen” değildir. Gadamer’de anlama edimi “biz” ile tanımlanır ve bu “biz”, daima bir yanlış anlama potansiyeli barındırır. Dolayısıyla hakikat asla “ben” ya da “sen”in sahip olduğu bir şey değil, “ben” ve “sen”in anlam ufuklarının kaynaşmasıyla doğan ve yeni anlam ufuklarıyla etkileşim içinde çoğalan bir başka ufuktur. O halde anlam ve hakikat, belli bir döneme, tarihe, geleneğe ya da belli bir ufuk çizgisine ait değildir.

Ufuklar, her kaynaşmada yeni anlamlar ve hakikatler yaratırlar. Öte yandan hakikatin tarihselliği, nihilist bir bakışı zorunlu kılmaz, tersine hakikatin, “ben”in tekeline olamayacağını hazmeden bir tarihsel bilinç, zorunlu olarak bir “biz” bilincini üretecektir. Böylece doğru bir anlamanın sadece “biz” bilinciyle gerçekleşebileceği sonucu ortaya çıkar. Bunun anlamı, farklı kimliklerin, farklı ufukların ve farklı yorumların askıya alındığı ya da duymazdan gelindiği bir anlama çabasının, geçerli bir anlam üretemeyeceğidir. Bu durumda, farklı yorumların kısırlaştırılmasını gerekli bulan bir geleneğe ait anlam ufkunun meşruluğu üzerine konuşmaya hakkımız olup olmadığı sorusu sorulabilir. Ancak zaten bu dogmatik bir bilincin düşünce biçimini teşkil eder ve dogmatik bilinç, anlamı daima soyutlama

yoluyla ve eksik bir anlamayla inşa eder. Dolayısıyla ufukların kaynaşması, anlamının ontolojik doğasını kavramamız için ideal bir kavram olmakla beraber, bu kavramın ontolojik işlevi, ancak tarihsel bir bilinçle kavrandığında açığa çıkar.

Warnke, ufukların kaynaşması kavramının, inşa edilmiş kimlikler sorunun çözümü için kullanışlı olduğunu düşünür. Warnke'ye göre Gadamer, anlamın, metinlerin kendilerine mi yoksa yorumlayıcıların cevabına mı bağlı olduğu sorusuna alternatif bir cevap sunar. Diğer yandan toplumsal cinsiyetin inşa edilen mi yoksa doğuştan mı olduğu sorusu da artık anlamlı değildir. Öyle ki cinsel kimlikler, ufukların kaynaşması ile oluşan yorumsal yapılar, o halde bu kimlikler ne tek bir (genel) kadın kategorisini teşkil eder ne de kadın kategorisinin yapı-sökümünü gerektirir. (Warnke, 2003: 71).

Kendi verili bedenimizden hareketle farklı bedenleri, kendi kimliğimizden hareketle farklı kimlikleri anlarız ya da yorumlarız. Feminizm açısından da bu böyledir. Şimdinin feminizmi, geçmişin feminizmiyle kaynaşmış ve yeni bir yorum kazanmıştır. Bu durumda mücadele nesnesi belirlenmiş olan tek bir feminizmden bahsetmemiz mümkün değildir. Aksine çok fazla kimlik, çok fazla feminizm vardır ve bunlar –birbirinden farklı ufuklar- olarak kaynaşarak yeni ufuklar ve yeni olasılıklar yaratırlar. “Evrensel olarak yerleşik kimlikler yoktur, aksine kimlikler daima belirli sosyal ve tarihsel bağlamlarla tanımlıdır.” (Barthold, 2016: 15). Ufuk, anlamak için gerekli tarihsel bağlamdan yoksun olan Kartezyen felsefenin aksine bilginin “akışkan, dolayimli ve bağlamsal doğasını doğrular.” (Alcoff, 2005: 94). Eğer daima yorumladığımızda anlıyorsak, o halde feminizm de –onu anlamamız için-daima çoğulculuğa ve yoruma açık olmak zorundadır.

Kimlikler, hem geçici hem de sosyal olan bir süreçte toplum içindeki etkileşimler yoluyla oluşur. Bu tür bir gömülülüğü aşan kendinde bir özü izole etmeye çalışmak, gerçek özünü bulmak için bir soğanın katmanlarını soymaya çalışmak gibidir: Sosyo-tarihsel katmanları ortadan kaldırmayı hedeflediğimizde, gerçek bir kimlik bulduğumuzu söylememiz anlamsızdır. (Barthold, 2016: 19).

Gadamer hermeneutiği, cinsiyetli/toplumsal cinsiyetli kimliklerin ön-anlamalarımız ve önyargılarımız tarafından üretilen ufuklar biçiminde düşünmemize olanak tanır, ancak tüm kategorik yapılar, yorumlardan ibaretse, bu yorumların geçerliliğinden ya da doğruluğundan bahsetmemiz nasıl mümkündür? Warnke'ye

göre Gadamer, bir yorumun, metnin mutlak anlamını ortaya çıkarabileceğini reddeder, ancak yorumlar arasındaki geçerlilik ve tutarlılığı ayırt etme gerekliliğini reddetmez. Gadamer'e göre anlamlar, asla keyfi biçimde anlaşılmazlar. Gadamer, her ne kadar geçerli ve geçersiz yorumları ayırt edebileceğimiz bir yöntem vaat etmese de doğru yoruma ulaşmak için "hermeneutik eğitilmiş/donanımlı" bir bilinçle hermeneutik farkındalığa sahip olmamız gerektiğini düşünür. "Önemli olan şey, kişinin kendi önyargılarının farkında olmasıdır." (Gadamer, 2009: 9). Önyargıların farkındalığı, bizi dogmatizmden ya da yanlış yargılardan kurtarır. Bu bağlamda, Gadamer hermeneutiği, çoğulculuğa izin veren hermeneutik bir feminizmi ontolojik olarak temellendirmemizi mümkün kılar. Elbette böyle bir feminizmin sorunsuz ya da eleştiriye kapalı olduğunu söylememiz mümkün değildir; aksine böyle bir feminizm, yeni yorumlara ve yeni ufuklara açık olduğu için değerlidir. Warnke, Gadamer hermeneutiğinin, en azından açık şekilde yorum yapmamıza izin veren, kimliklerimiz içinde en temel olan "ne" veya "kim" sorusunu aşan siyasi esnekliğe izin verdiğini söyler. "Hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyet konularındaki kamusal tartışmalarımız yorumların geçerliliğine ve en önemlisi de çoğulculuklarına odaklanmalıdır ." (Warnke, 2003: 72-79).

Diğer yandan Hekman, ufukların kaynaşması kavramının feminizmler arasındaki farklılığın anlaşılmasında da önemli bir etkisi olduğunu düşünür. "Feminist bir anlam ufkunda yaşayan kişi, metnin farklı bir yorumuna sahiptir. Bu, feministlerin nasıl bir dünya görüşü ve anlam ufku olduğunu anlamamızın yolunu açar." (Hekman, 2003: 189). Gadamer hermeneutiği, bize bu yeni bağlamlar arasında kendi ufukumuzda gizlenmiş olan önyargıları tespit etme şansı verir. Bu ufuklar akışkandır. Tek bir ufuk çizgisi ya da evrensel bir anlam ufku yoktur. Ufuk daima hareket halindedir; çünkü kimliği şekillendiren gelenek daima hareket eder ve bu yüzden her anlama, geçmişin ufkunu da değiştiren yeni bir ufukla gerçekleşir.

Gadamer'in önyargı, gelenek ve ufuk kavramları, tarihsel bir anlamının mümkün olduğunu kavramamız açısından oldukça önemlidir; ancak bu kavramların kullanımı, feminist teorinin inşası için yeterli değildir. Aşağıdaki bölümde, hermeneutik bir feminist siyasetin imkânını göstermek için Gadamer'in bir başka önemli kavramına yer vereceğiz. Bu kavram, Queer kuramın önemli isimlerinden Butler'ın performans kavramıyla yoğun benzerlikler içeren oyun kavramıdır. Bu

noktada performans kavramını Gadamer'in oyun kavramı üzerinden inceleyeceğiz. Böylelikle hem tarihselci bir feminist teori ile hermeneutik arasındaki verimli ittifaka değinecek hem de oyun ve performans kavramlarını karşılaştırarak hermeneutik bir feminizmin imkânını araştıracağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HERMENEUTİK BİR FEMİNİST SİYASETİN İMKÂNI: BUTLER’I YENİDEN OKUMAK

Çoğulculuğa izin veren hermeneutik bir feminist siyaseti, Gadamer ontolojisiyle tesis etmek, feminist eylemin ya da failliğin imkânı için yeterli değildir. Çoğulcu bir feminist siyaseti, aynı zamanda siyasi failliğin ortaya çıktığı hermeneutik alan bakımından da tanımlamak gerekir. Öyle ki faillik, gelenek içinde ve belirli bir anlam ufkunda sürekli yeni yorumlarla anlam kazanıyorsa, şimdinin feminist kaygılarını bir bütün halinde kucaklayacak olan tarihsel zeminin nasıl tanımlanması gerektiği ve tarihselci bir feminist siyasetin nasıl mümkün olacağı sorusuna cevap aranmalıdır. Bu soruyu cevap ararken hem Gadamer hermeneutiği hem de post-modern feminizmin önemli isimlerinden biri olan Butler’ın performativite kuramı üzerinden bir analiz yapmayı hedefliyoruz. Bunu yapmamızdaki amaç, hem hermeneutik ile post-modernizmin hangi ortak endişeleri paylaştığını göstermek hem de Gadamer hermeneutiği ve Butler’ın performativite kuramı arasındaki benzerliklerden hareketle hermeneutik feminizmin imkânını araştırmaktır.

3.1. OYUN ve PERFORMANS

Butler’ın performativite kuramını analiz etmeden önce, Gadamer’in oyun kuramını incelemek iyi bir başlangıç olabilir. Elbette Gadamer, çalışmalarında oyun kavramına yer veren ilk ve tek kişi değildir. Oyun kavramı, felsefenin dışında tarih, antropoloji, sosyoloji, filoloji, ekonomi, teoloji gibi birçok farklı disiplinde kullanılmıştır. Bütün bu çalışmaların belki de en önemli ortak noktası oyunun etkileşimsel ve iletişimsel işlevine dikkat çekmesidir.

Oyun, Gadamer’in de *Hakikat ve Yöntem*’de atıfta bulunduğu Hollandalı tarihçi ve düşünür Johan Huizinga’nın temel araştırma konularından biridir. Huizinga, insanın Aydınlanmacı düşüncenin hayal ettiği kadar akıllı bir canlı olmadığı anlaşıncaya, “homo sapiens” tanımına ek olarak, alet yapabilen insan

anlamına gelen “homo faber”in de eklendiğini söyler; ancak Huizinga için bu tanım da yeterli değildir. Bu tanımın daha kapsayıcı ve ayırt edici olması için oyun oynayan insan anlamına gelen “homo ludens” tanımının da eklenmesi gerekir. Huizinga’ya göre bunun sebebi, oyunun kültürden bile eski olmasıdır. Zira kültür daima bir insan toplumuyla kavramsallaşırken, oyun, kültürün başlangıcından çok daha önce -tüm hayvanların iletişimsel ve doğal bir davranış biçimi olarak- kültürü ve toplumsal hayatı içine alan daha geniş bir kavramdır (Huizinga, 2006: 13-16).

Felsefi kullanımına bakıldığında ise oyun kavramı, Antik Yunan’dan günümüze kadar birçok farklı anlamda kullanılmış ve yorumlanmıştır. Huizinga, Sofistlere uzanan oyun kavramının retorikle olan bağlantısına dikkat çeker. Protagoras’ın “sofistik” kelimesini “eski bir sanat” olarak tanımladığını, hatta sofistike “yüce bilgelik”in hatiplikle bağlantılı olarak kalabalık karşısında müsabakaya dönüşen eğlenceli bir oyun şeklinde algılandığını söyler (Huizinga, 2006, s. 189). Daha çarpıcı bir örnek, Sokrates öncesi filozoflardan Herakleitos’un elli ikinci fragmanıdır: “Yaşam, taşları ileri geri sürerek oynayan çocuktur. Krallık çocuğundur.” (Herakleitos, 2005: 135). Nietzsche, bu fragmanı şöyle yorumlar: “Herakleitos’a göre evren, Zeus’un bir oyunudur yahut fiziğe daha uygun bir deyimle, ateşin kendisi ile oyunudur; bir olan, işte ancak bu anlamda, aynı zamanda çok olandır.” (Nietzsche, 1963: 33). Nietzsche’nin bu fragmana getirdiği yorum, aynı zamanda onun –varlık-oluş ve evrenselcilik-partikülerizm biçiminde ele aldığımız dikotomilerin farklı bir formülasyonunu içeren- Apollon ve Dionysos arasında kurduğu ilişkinin de temelini oluşturur. Nietzsche, tragedyaların doğuşunun işte bu iki karşıt kuvvet arasındaki gerilimden kaynaklandığını düşünür. “Bu iki kuvvet, Apolloncu ve Dionysoscü kuvvet, birbirlerine karşı sürekli mücadele etmeye, kavgaya muhtaç ve mahkûmdurlar. Ve her iki kuvvet de tragedyaya, yani sanatın bir biçimi ile ifade edilirler.” (Dursun, 2014: 42).

Bu gerilim, tüm Batı felsefesi tarihi boyunca, özellikle sanat felsefesinde hissedilen bir gerilimdir. Oyun kavramının, özellikle estetik alanında farklı yorumlarla ele alınış biçimi, bu gerilimi gözler önüne serer. Nietzsche’nin, Apollonik ve Dionizyak olan arasında yaptığı ayırım, Sokrates öncesi ve sonrası felsefenin de (evrenselci-partikülerist) gerilimini teşkil eder. Bu anlamda, Platon’dan Kant’a uzanan evrenselci (Apollonik) felsefeye karşıt olarak Gadamer’in, hermeneutik

soruşturmasını, neden sanat yapıtları ve metin tartışmaları üzerinden başlattığı daha iyi kavranabilir. Gadamer, Nietzsche'nin izinden giderek, -tıpkı Nietzsche'nin, Herakleitos'un oyun kavramına atıfla tragedyalarda yakaladığı gerilime benzer şekilde- sanat tecrübesindeki öznellik sorununu oyun kavramıyla açıklamaya girişir. Bu yüzden ki Gadamer, oyun kavramını Kant ve Shiller⁵ gibi ele almadığını özellikle vurgular.

Sanat eserinde başka bir yolla ulaşamayacağımız bir hakikatin tecrübe edilmesi, sanatın –sanat, kendisini her rasyonalize etme girişimine direnir- felsefi önemini oluşturur. Bu yüzden, felsefe tecrübesi gibi sanat tecrübesi de bilimsel bilincin kendi sınırlarını teslim etmesi için yapılmış çok keskin bir ikazdır (Gadamer, 2008: xxxv).

Bu pasajdan anlaşılacağı gibi oyun kavramı, anlamanın -bilimsel ya da tarihsel bilincin- bu sınırlı yapısını göstermek için -gelenek, önyargı ve ufuk kavramlarıyla birlikte- Gadamer'in başvurduğu bir diğer anahtar kavramdır. Gadamer'de oyun, tıpkı Herakleitos'un fragmanındaki gibi ateşin/fiziğin/doğanın kendisiyle oyununa benzer. Oyun, oyuna katılan oyuncularla her defasında farklı bir form kazanır, ancak oynanan, yine oyunun kendisidir. Oyunun ontolojik karakteri, kendini her defasında oyun olarak sunmasında yatar. Oyunun tek bir biçimi yoktur, ancak oyuncu, oynanan şeyin oyun olduğunu daima bilir. Oyunun bu tanımı, Nietzsche'nin ebedi dönüş kavramının farklı bir anlatımı olarak düşünülebilir. Oyun, sürekli bir tekrar halindedir. Bu tekrar, oyun içindeki failliği kaybetmek anlamına gelmez, aksine tekrar eden oyun, daima yeni bir yorumla tekrar oynanır. Başka bir ifadeyle, oyun, -oyuncuların bilincinden bağımsız olarak- içinde farklı anlam ve anlama imkânlarının yeniden üretildiği, ancak bu üretimin mekanik biçimde gerçekleşmediği hermeneutik alandır. Tam da bu noktada Gadamer'in oyun kavramı ile Butler'ın performativite kavramı arasındaki benzerliğe değinebiliriz. Şüphesiz Butler'ın, çoğulcu bir feminist siyasetin imkânı için kullanışlı bulduğu performativite kavramını, Gadamer'in çalışmaları doğrultusunda geliştirdiği söylenemez; ancak burada amaç, Butler'ın kuramını Gadamerci bir perspektifle tekrar okumanın,

⁵ Shiller, form-madde dikotomisinin gerilimini hafifletmek için oyun güdüsü adını verdiği kavrama başvurur. Bu kavram, Platon'un, tanrıların kuklaları olarak ve fakat oyun içinde onları taklit ederek iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen canlılar olduğumuz düşüncesine dayanır. Başka bir ifadeyle, oyun içinde aşkın bir öz ve bu özü taklit eden aşkın bir özne vardır. Kant'ın "fenomen ve noumen" kavramları arasında yaptığı ayrımı benzer şekilde Shiller, bu aşkın özü "biçimsel güdü", fenomenler dünyasını ise "duyusal güdü" kavramlarıyla tanımlar. Bu iki güdü arasındaki gerilimi ortadan kaldıracak olan (bir başka güdü), oyun güdüsüdür. (Dursun, 2014, s. 35-40).

hermeneutik bir feminizme siyasi işlevsellik kazandırmak noktasında katkıda bulunacağını göstermektedir.

Butler, performativite/edimsellik kavramını, dil felsefesi alanında radikal bir değişimi mümkün kılan dilbilimci John Austin'in söz edimleri kuramından ödünç almıştır. Austin, her ifadenin performatif olduğunu, yani bir edim bildirdiğini söyler. “Bir şey söylemek bir şey yapmaktır.” Austin'in dil felsefesine getirdiği yenilik, gündelik konuşma dilindeki performatif yapılara odaklanması ve bu yapıların doğru ya da yanlış olup olmadıklarını soruşturmak yerine, onları uygunluk ya da yerindelik kriterlerine göre ele almasıdır. Wittgenstein'in geç dönem eseri olan *Felsefi Soruşturmalar*'da izlediği yolu izleyen Austin, dilin işaret ve sembollerle mekanik biçimde işleyen bir yapı olduğunun varsayıldığı geleneksel dil felsefesine farklı bir yaklaşım getirmiştir. Yayınlanan makaleleri, ders notları ve verdiği bir dizi konferanstan derlenerek, ölümünden sonra yayınlanan *Söylemek ve Yapmak* isimli eserinde Austin, ilkin “doğru” ya da “yanlış” biçiminde kategorize edilen saptayıcı ifadeler ile edim bildiren performatif ifadeler arasındaki farka değinir. Buna göre, performatif ifadeler doğru ya da yanlış olamazlar. Örneğin, “x'i karım olarak kabul ediyorum” tümcesi, betimlemek ya da bildirmek değildir; aksine bir eylemde bulunmaya işaret eder: Burada “evlenmekte olduğumuzu aktarmakta değiliz, evlenmekteyiz.” (Austin, 2009: 43-49). Austin, argümanını geliştirdikçe, saptayıcı ve performatif ifadeler arasında keskin bir ayrım yapılamayacağı sonucuna varır. “(...)dilde performatif olanı olmayandan ayırma girişimlerinin tümünün kronik bir başarısızlıkla malul olduğu gösterildiğinde, bundan çıkarmamız beklenen ders, elbette dilin kaçınılmaz bir şekilde performatif olduğudur: Bir şey söylemek bir şey yapmaktır!” (Özkazanç & Agtaş, 2018: 4).

Austin'in söz edimleri kuramı, geleneksel dil felsefesinden radikal bir kopuşa işaret etse de performatif ifadelerin geçerlilik koşulları noktasında tartışmalıdır. Austin “düz söz”, “edimsöz” ve “etkisöz” biçiminde sınıflandırdığı performatif ifadelerin geçerli olabilmesi ya da bir ifadenin performatif olabilmesi için ciddi ve ciddi olmayan ifadeler arasında ayrım yapmamız gerektiğini söyler. Buna göre, şiir ya da roman ciddi olmayan ifadelerdir. Austin, bu tür ifadeleri “zayıflık” ya da “asalak kullanım” olarak tanımlar. Örneğin “Git, kayan bir yıldız yakala” ifadesinin gerçek hayatta bir karşılığı yoktur; ya da burada “göndermenin normal koşulları

askıya alınmıştır.” (Austin, 2009: 125). İşte Butler, performatif kavramını, tam da bu noktada, Derrida’nın Austin eleştirisi üzerinden geliştirerek kuramsallaştırır. Derrida, Austin’in öğrencisi John Searle ile giriştiği eleştirel diyalogda, yalın ya da ciddi bir ifadenin işaret ettiği anlamın, asla sabit bir performatif etki yaratamayacağını, aksine performansın daima tekrarlar yoluyla inşa edilen dinamik bir yapıda olduğunu söyler. Başka bir deyişle, ne ciddi ne de gayri ciddi bir ifade, kusursuz bir bütünlük içinde tutarlı ve istikrarlı olamaz. (Aysever, 2006: 326-237).

Bir ifadenin daima sabit bir performatif etki üreteceğini söylemek; hukuk, siyaset, din, felsefe, ekonomi ve hatta doğa bilimleri alanında dile getirilen tüm ifadelerin ürettiği performatif etkiye mutlak bir statü kazandırmak anlamına gelir. Bu da failliği kısırlaştıran ve ifadenin performativitesini dondurarak iktidarın egemenliğine hapseden bir çıkmaz yaratır. Bir ifade, asla sabit ve dondurulmuş bir anlamı üretemez; aksine sözcükler daima yeni bir anlama açılan sonsuz bir anlamlar evrenine uzanırlar. Dil, daima dinamik bir yapıdadır ve asla mutlak bir edimsel gücü olamaz. Butler’a göre, feminizmin dikotomiler içinde tanımlı öznesini yapı-söküme uğratacak olan feminist siyaset, işte -ifade ve edim arasında boşlukların ve kırılmaların olduğu- bu türden bir dilsel dinamizm sayesinde mümkündür. Öyle ki bir ifadenin yasalaşmasını ya da ritüel bir biçim kazanmasını sağlayan şey tekrarlardır. Örneğin evlilik bu türden bir ritüeldir. Bu ritüeli inşa eden, performatif ifadenin geçerli ya da kusursuz oluşu değildir; aksine ritüelin kendisi dilsel tekrarlar yoluyla “sözde” kusursuzluk kazanan bir performanstır. Butler, örneğin biri “ben homoseksüelim” dediğinde ya da homoseksüel olarak tanımlandığında özne olarak inşa edildiğini, ancak homoseksüelliğin performatif etkisinin sınırlarının belli olmadığını söyler. Butler burada, ifadenin performanstan bağımsız olarak yarattığı evrensel etkinin dilsel bir yaralanmaya ya da nefret söylemine dönüşmesi tehlikesine işaret eder; ancak yaralanmaya karşı direniş imkânını da performans ve ifade arasındaki bu gerilim teşkil eder. İşte Butler’ın “performatif siyaset dediği şey tam da budur.” (Özkazanç, 2013: 127).

Butler’a göre, söz edimlerinin çoğu birer davranıştır; ancak hepsi Austin’in söylediği anlamda uygun ya da yerinde değildir: Tüm edimler, “etki üretme veya bir dizi sonuç başlatma gücüne sahip değildir.” (Butler, 1997: 112-113). Butler’a göre performans, tekrarlar yoluyla sözde evrensel bir değer kazanır ve tam da bu yüzden

siyasi faillik potansiyeline sahiptir. Zira ifadenin imlediği performans, her tekrarda değişime uğrar ve bu değişim, ifadenin egemenliğini ve meşruluğunu alt-üst eder. Butler'ın, queer kuramın temel metinlerinden biri olan ve bir dizi eleştiriye maruz kalan *Cinsiyet Belası* isimli kitabında- yapmaya çalıştığı şey, işte bu alt-üst edişin imkânına izin verecek olan çoğulcu bir feminist siyaset geliştirmektir. Butler'a göre, egemen sınıfın dayattığı yasak ve tabular, aynı zamanda kendi direniş formlarını da içinde barındırır. Örneğin heteroseksüel matris içinde ötekileştirilen homoseksüel bireylerin yarattığı performatif etki, heteroseksist yasanın dayattığı homoseksüel yasağı diyalektik biçimde yeniden üretir. Öyle ki heteroseksüel yasa, zaten kendi evrenselliğini sürekli kılmak için homoseksüelliği yasaklamıştır. “Bir diğer deyişle heteroseksüellik başlı başına bir toplumsal biçim olarak sağlamlığını koruyabilmek için idrak edilebilir bir eşcinsellik kavramını **gerektirdiği** gibi, bu kavramın kültürel olarak idrak edilemez kılınarak yasaklanması da gerektirir.” (Butler, 2008: 148).

Butler'a göre her tekrar, yasayı performatif biçimde yeniden inşa etmekle kalmaz, aynı zamanda -kendini her yeniden inşa edişinde- sınırlandırdığı ya da yasakladığı performansları da üretir. Böylelikle faillik, içinde büyüdüğü dogmatik inançlar ya da evrensel kurallarla olan yapay bağından kopararak gerçek potansiyeline kavuşur. “Performans, sadece bir ritüel pratik değil, öznenin inşa edildiği ve yeniden biçimlendirildiği nüfuz eden bir ritüeldir.” (Butler, 1997: 160). Öznenin, tekrarlara dayanan bu ritüelistik inşası, yasanın evrenselliğe olan bağımlılığını, -Austin'in ciddi ve ciddi olmayan ifadeler arasında yaptığı ayrımın aksine- bir tür parodiye dönüştürür. Bu parodi, tıpkı Gadamer'in oyun kavramı gibi sürekli bir tekrar halindedir, ancak tekrarların içinde daima bir faillik potansiyeli gizlidir. “Hayatın komedisini ve trajedisini anlayabilen kişi, bizimle oynanan oyunu gizleyen amaçların baştan çıkarıcılığına da direnebilir.” (Gadamer, 2008: 158). Bu noktada, Butler'ın, eril dil içinde yasalaşmış ve gizlenmiş olan pratiklerin, aidiyete hizmet eden baştan çıkarıcılığına nasıl direneceği -ve tam da bu noktada Gadamer'in, Wittgenstein ve dolaylı olarak Austin'in çalışmalarını hermeneutik için neden yetersiz bulduğu- sorusuna, Butler'ın cevap aradığını söyleyebiliriz. Butler'ın performativite kuramı -hermeneutik bir feminizmin kuramsallaşmasına katkıda bulunacak biçimde- Gadamer hermeneutiği üzerinden yeniden formüle edebilmemize olanak tanır.

Toplumsal Cinsiyet ve Öteki Sosyal Kimliklere Hermeneutik Bir Yaklaşım (A Hermeneutic Approach to Gender and Other Social Identities) isimli kitabında, Gadamer'in oyun kavramı ve Butler'ın performativite kuramı arasındaki yakınlığa dikkat çeken Lauren Swayne Barthold, bu iki kavram arasında karşılaştırmalı bir analiz yapar. Barthold'un amacı, özcü kuramları sahiplenmek zorunda kalmadan failliğin mümkün olabileceğini gösteren daha güçlü bir kimlik imkânı yaratmaktır (Barthold, 2016: 109). Barthold, ilk olarak, hem Gadamer hem de Butler'ın tarihselci yaklaşımları arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Öncelikle her iki düşünürün de tarihe bakışı, Nietzsche'nin hakikatçi (tarih-üstü) felsefeler üzerine yaptığı eleştiriler üzerine konumlanmıştır. Gadamer'in oyun kavramı ile Butler'ın tekrarlar üzerine kuramsallaştırdığı performans kavramının, Nietzsche'nin "geçmişi isteme" ve "ebedi dönüş" kavramlarıyla yakınlığını tespit etmek hiç de zor değildir. Bu noktada Barthold'un özellikle dikkat çektiği nokta -Nietzsche'nin de "ebedi dönüş" kavramını açıklarken ele aldığı- "tekrar" kavramıdır. Gadamer için oyun, "tekrar tekrar icra edilebilen ve kendi istediği anlamda anlaşılabilen anlamlı bir bütün", her oynandığı sırada özneyi oluşturan bir yapıdır. (Gadamer, 2008: 164). Diğer yandan tekrar, ne orijinal ya da metafizik bir özneyi taklit ederek gerçekleşir ne de basit ve değersiz bir performatif etkiden ibarettir. Tekrar, sürekli değişim ve oluşu mümkün kılan hermeneutik bir performans ve oyunsal dinamiğin zorunlu bir parçasıdır. Bu noktada feminizm için değerli olan, toplumsal normların da bu türden bir tekrar süreciyle oluşan kaygan yapılar olduğu düşüncesidir. İşte feminist özne, tam da bu yapıların değişkenliği sayesinde faillik kazanır. (Barthold, 2016: 114-116).

Dil için oyunun fiili öznesi, apaçıktır ki diğer aktivitelerinin yanı sıra oyunda oynayan birey özne değil, tersine, bizatihi oyunun kendisidir. Fakat biz oyun gibi fenomenleri sübjektivite alanı ve eylem tarzları ile ilişkilendirmeye öyle alışmışızdır ki dilin ruhundan doğan bu göstergelere kapalı kalırız (Gadamer, 2008: 145).

Gadamer'in sözünü ettiği alışkanlığın, oyunu, öznenin inşa ettiği yanılgısından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu yanılgı, bir nevi Kartezyen öznenin içine düştüğü yanılgıdır. Tersine, Gadamer'e göre oyuncuyu inşa eden oyundur. Başka bir ifadeyle oyuncu, sadece bir oyun olduğunda varlık kazanır. "Oynanan şeydir oyun –bunun oynanmakta olan oyunda oynayan bir öznenin olup olmamasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Oyun hareketin gerçekleşmesidir." (Gadamer, 2008: 145).

Benzer şekilde Butler için de performansın ardında, performansın ilk kez gerçekleştiği orijinal bir ânı imleyen, orijinal bir fail yoktur. Bu noktada Gadamer'in oyun kavramı Butler'da -Foucault'nun iktidar/bilgi kavramları ekseninde- iktidar kavramına dönüşür; ancak iktidar, Butler için, onunla mücadele edecek gerillayı kendi eliyle yaratan ve yaratmak zorunda olan, bozulmaya muktedir bir yapıdır. Gadamerci bir perspektiften söylersek, iktidar ilişkileri de oyuna dâhil olmak zorundadır.

Butler'a göre toplumsal cinsiyetli bedenlerimiz, tekrarlar yoluyla dil içinde inşa edilir ve bu insanın orijinal bir kökeni olamaz. Bunun anlamı toplumsal cinsiyetten önce toplumsal cinsiyeti kuran eril ya da dişil bir cinsel kategoriden söz edemeyecek olmamızdır. Başka bir ifadeyle toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyet üzerine yazılan bir kategori değildir. Tersine, bütün bir cinsiyet kategorisini inşa eden oyunun kendisidir. O halde, cinsiyet ya da toplumsal cinsiyetin oyun içinde sergilenen bir tür performans olduğunu söyleyebiliriz. Bu performans, ifade ile edimin arasında kırılmaların olduğu bir faillik potansiyeli vadeder. Öyle ki, özne tekrarlarla inşa ediliyorsa ve onu özne yapan bir öz yoksa feminizmin mücadelesini teşkil eden kültürel yasanın tanrısallığı kesintiye uğrar. Faillik de ancak bu tanrı yerinden edildiğinde, tanrısallığı devrildiğinde mümkün hale gelir. "Babaerkil yasayı belirlenimci bir ilahi irade olarak değil, kendine karşı başkaldırıların temelini hazırlayan, sürekli gaf yapan bir sakar olarak görmeliyiz." (Butler, 2008: 82). Performansın etkisi işte bu sakarlığı göz önüne serer, çünkü hiçbir performansın -tıpkı birbirinden farklı oyunların evrensel bir değeri olmadığı gibi- sabit ve özsel bir değeri yoktur. Heteroseksüel matrisi kesintiye uğratan drag performansı da benzer biçimde değişkendir. Butler'ın performans kavramının yanlış anlaşıldığı noktalardan biri de budur. Butler'a göre homoseksüel performansın, heteroseksüel matristen farklı bir yapısal özü yoktur. (Özkazanç, 2013: 134).

Toplumsal cinsiyet kimliğinin temeli kesintisiz görünen bir kimlik değil de edimlerin zaman içindeki stilize tekrarıysa, uzamsal bir eğretilime olan "temel" yerinden oynayacak ve stilize edilmiş bir biçimlenim, hatta zamanın toplumsal cinsiyetli bir biçimde bedenselleştirilmesi olduğu açığa çıkacaktır. Böylece kalıcı toplumsal cinsiyetli kendiliğin aslında, tözel kimlik temeli idealine ulaşma hedefiyle tekrarlanan, fakat yer yer süreksizleşmeleriyle bu "temel" in zamansal ve olumsal temelsizliğini ele veren edimlerce yapılandırılmış olduğu ortaya çıkacaktır (Butler, 2008: 230).

Barthold'a göre Gadamer ve Butler arasındaki bir başka benzerlik, performansın zamansallığına yaptıkları vurgudur: Performans, yerine getirildiği sürece var olur. (Barthold, 2016: 122). Özne, oyunu oynarken bir performans sergiler ve bu performans sırasında özneleşir, ancak bu oyunun özsel bir statüsü olduğu anlamına gelmez. Gadamer, bunu sanat eserinin tekrar ediş tarzıyla açıklar. Sanat eserleri “göründükleri kadar aslına sadık değildir. Onlar daha ziyade, taklidin taklitleridir.” (Gadamer, 2008: 168). Benzer şekilde Butler için de toplumsal cinsiyet, parodinin parodisidir, ancak tekrar edilen hiçbir parodi bir Archimedes noktası teşkil etmez: “Toplumsal cinsiyet parodisi mefhumu bu tür parodik kimliklerin taklit ettiği bir orijinali varsaymaz. Zaten söz konusu olan şey tam da orijinal mefhumunun parodisidir.” (Butler, 2008: 226). Diğer yandan oyunun ve parodinin iddiası, hem Gadamer hem Butler için “süreklilik”tir. “(...)kendisini seyirciye sanat oyunu olarak sunan şey basitçe kendisini anın cazibesinde tüketmez, tersine, süreklilik iddiasına ve bir iddianın sürekliliğine sahiptir.” (Gadamer, 2008: 177). Oyun, kimliğimizi ve bedenimizi kuşatan tarihsel yapıdır ve yapıyı oluşturan şey sürekliliktir. Benzer şekilde Butler için de, cinsel kimliklerin parodik inşası süreklilikle mümkündür. “İdrak edilebilen toplumsal cinsiyetler cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel pratik ve arzu arasında tutarlılık ve süreklilik ilişkileri kurup sürdüren toplumsal cinsiyetlerdir.” (Butler, 2008: 66).

Barthold, Butler ve Gadamer arasındaki benzerliklerin, Butler'ın güç kavramının Gadamer'in tarih kavramı ve tarihin etkilerine indirgenebileceğini önermek anlamına gelmediğini, Butler'ın performativite kuramının, -alternatif bir failliği karşılarsa da- hala bazı sorulara tabi olduğunu söyler. İlk olarak Butler için tek başına parodi, alt-üst edici bir etki yaratmaz (Butler, 2008: 228). Diğer yandan performansın yıkıcı ve yeniden inşa edici etkisi iki yönlü işler. Örneğin Butler'a göre, abartılı bir drag performansı, heteroseksüel matrisi yerinden etmek yerine, onu yeniden idealleştirir ve heteroseksüel bir eğlenceye hizmet ederek heteroseksüel matrisi daha da güçlendirir. Butler için böyle bir performans “eşcinsel fazlalık”tır. Eğlence amaçlı yapılan ve aşırılığa kaçan drag performansı, “(...) heteroseksüel ekonomiye törensi bir gevşeme sağlama işlevi görür ve eşcinsellik korkusunun bu saptırılmış üretim ve kararlılığı aslında heteroseksüel rejime kendi kendini sürdürme görevinde güç kazandırır.” (Butler, 2014a: 180). Tam da bu noktada Barthold'un

sorduğu soru, hangi performansların yıkıcı ve yerinden edici olduğunu belirleyen faktörlerin ya da değerlendirme kriterlerinin ne olduğudur: Her performans kabul edilebilir değildir ya da toplumsal cinsiyetli kimliklerin sergilediği performanslar arasında ayırım yapabilmek için hiçbir dayanak yoktur (Barthold, 2016: 116-118). Butler, evrenselciliğin içinde gizlenen kırılma biçimlerini ve değişme potansiyelini keşfetmemiz ve yapı-söküme uğratmamız için ufuk açıcı bir yol sunar, ancak performans, hem heteroseksizmi yerinden edecek hem de onu pekiştirecek güce sahipse, o halde çoğulcu bir feminist siyasetin tutarlılık sorunsalını hermeneutik açıdan tekrar ele almamız gerekir. Barthold'a göre, Gadamer'in oyun kavramı, bu sorunsalın çözümlenmesi açısından "kimliklerin hakikatini kavramanın bir yolunu sunar ve bizi Butler'ın performativite kuramının ötesine götürür." (Barthold, 2016: 123).

Hermeneutik teoride, -bireyin deneyimlerinden öte- hakikatin ölçütünü daha geniş bir toplumsal bağlama genişletecek herhangi bir kaynak olup olmadığı sorusu üzerine düşünmeye devam etmeliyiz. Sahte bir bilinci teşvik etse ve/veya olumsuz sosyal sonuçlara yol açsa bile, kimliğini "hakikat" olarak savunan birine, tam olarak nasıl karşı çıkabiliriz? (Barthold, 2016: 123).

Barthold'un işaret ettiği nokta, bazı performansların -tam da Butler'ın drag performanslarının yıkıcı mı yoksa pekiştirici mi oldukları konusundaki karar verilemezlik durumlarına yaptığı vurguya benzer biçimde- heteroseksizmi taklit ederek onu daha da güçlendirebilecek olmasıdır. Örneğin, kadınları fiziksel olarak istismar eden ya da tüm gününü evde pembe dizi izleyerek geçiren birinin performansını, -her ne kadar bu performanslar, kendilerini alt-üst edici olanakları içinde barındırsa da- ölçebileceğimiz ve geçerliliğini değerlendirebileceğimiz hiçbir kriter yoktur. Barthold, performatif belirsizliği hermeneutik katkıyla aşabileceğimizi ve Butler'ın, toplumsal cinsiyetlerin doğru ya da yanlış olamayacağı şeklindeki düşüncesini sahiplenmenin tek seçeneğimiz olmadığını söyler. (Barthold, 2016, s. 150). Barthold'a göre, Gadamer'in oyun teorisi, -her ne kadar Gadamer doğrudan iddia etmese de- "kimliklerin kesişimsel niteliğini" açığa çıkarır ve toplulukların yaratma potansiyellerine dayanarak aidiyeti inşa eder. Bu aidiyet, toplumsal bir tutarlılığın oyun içindeki kurallarını tespit ederek değerlendirme kriterlerini belirlememizi, başka bir deyişle oyunlar arasında (performanslar arasında) değerlendirme yapmamızı mümkün kılar. Barthold, böyle bir tutarlılığın imkânını soruştururken, Gadamer'in oyun kavramı ile birlikte ele aldığı anahtar bir kavrama,

“festival” (Fest) kavramına başvurur. Bu noktada Gadamer’in festival kavramının ilintili olduğu tutarlılık kavramıyla birlikte ele almak ve bu konudaki tartışmaları incelemek gerekir.

3.2. FESTİVAL ve TUTARLILIK

Warnke, tıpkı Barthold gibi, Butler'ın performativite kuramının hermeneutik varsayımlarla uyumlu olduğunu, ancak performansları nasıl değerlendireceğimizin cevabını veremediğini iddia eder: Eğer herhangi bir kategorinin ya da performansın tutarlılığından söz edilemiyorsa feminizm için geriye hiçbir şey kalmayacaktır. “Kadınlar, performatif olarak veya düzensizce inşa edilen kimliklerse, feminizmin, kadın hakları için mücadelesi, politik ve sosyal tüm çabaları temelsiz kalacaktır.” Warnke’ye göre Butler, bir standartsızlık öneriyor gibidir (Warnke, 2003: 64-74). Diğer yandan tutarlılık, Butler için sorunlu bir kavramdır. Öyle ki tutarlılık, heteroseksüel matris içinde kadın ve erkek olarak ayrıştırılan bireyleri bu karşıtlık içinde dondurur ve farklılıkları bu matris içinde eritir. Toplumsal cinsiyetin evrensel bir norm olduğu inancı bu türden bir tutarlılık idealiyle katılaşır. Butler’ın hermeneutik açıdan değerli katkısı, bu ideali yapı-söküme uğratacak olan performansların yine bu ideal tarafından oluşturulduğunun altını çizmesidir. “Zira süreksizlik ve tutarsızlık görünüşleri ancak süreklilik ve tutarlılık normları sayesinde tasavvur edilebilir.” (Butler, 2008: 66).

Butler’ın tutarlılık eleştirisine rağmen Warnke, -bu eleştirinin farkında olmakla birlikte- tutarlılık ideali içinde gizlenmiş olan geleneksel-toplumsal cinsiyet normlarını, bizler için gerçek ve esas olan normlardan ayırabileceğimizi düşünür (Warnke, 2003: 75). Ona göre bütünlük oluşamadığı durumlarda çalışmayan argümanları reddedilme şansımız vardır. Warnke, ilk olarak toplumsal cinsiyet kimliğini bir inşadan ziyade bir yorum olarak düşünmemizi önerir. Kimlikler tıpkı metinler gibi anlaşılmalıdır; tıpkı metinlerin tutarlılığı gibi kimlikler de kendi amaçları doğrultusunda, tarihsel bir bağlam içinde tutarlı olabilirler. Warnke, kadın kategorisinden bahsedebilmek için kategorinin bağlamını tanımlamaya çalışır. Bir kimlik, tıpkı bir metin gibi yerleşik, amaçlı ve kısmi olmalıdır. “Kendimiz ve başkaları konusundaki anlayışımız, daima kısmi ve perspektife dayalı olduğundan kimliğimiz asla olduğumuz kişinin tamamı değildir.” (Warnke, 2007: 7). Buna

rağmen Warnke, geçerli ve geçersiz yorumlar arasında ayrım yapabileceğimizi söyler. Diğer yandan, geçersiz ve eksik yorumlamaların varlığı, tutarlı bir yorumlama için gerekli olan parçalardan biridir. Warnke, bunu Gadamer'in anlamın yerleşikliği kavramı ile kuramsallaştırmaya çalışır. Yerleşikliğin tarihsel oluşu ya da anlamın şimdiliği, mutlak bir başlangıç noktasına ya da büyük anlatılara ihtiyaç duymadan sorunlar üzerine konuşabileceğimiz ve çözümler üretebileceğimiz anlamına gelir, ancak anlamın tarihsel açıdan yerleşik olduğu düşüncesi de tutarlılığı inşa etmek için yetersizdir.

Barthold'a göre Warnke, -metinlerin parça ve bütün arasındaki tutarlılık örgüsünü kimliklere uygulamaya çalışsa da- bağlamın tutarlılığına değerlendirme ölçütü kazandırmak noktasında yetersizdir. Bir kişinin verilen bağlam içinde hangi kimliklerin uygun olduğunu nasıl fark edileceği sorusuna cevap aranmalıdır. Başka bir deyişle, "metinsel anlayışın (aslında tüm anlayışın) yerleşik, amaçsal ve kısmi olması durumunda, hangi yorumların hangi bağlamlarla ilgili olduğunu belirlememizi sağlayan kriter belirsizdir." (Barthold, 2016: 50-51). Örneğin Butler'ın vurguladığı gibi heteroseksüel matris de tutarlı bir bağlamdır ve bağlamın dışında bir kimlikten söz edemiyorsak, o halde heteroseksizm ile mücadele de anlamını yitirecektir. Barthold, genel olarak Warnke'nin tutarlılık vurgusuna katılsa da, Warnke'nin bunu açıklamakta seçtiği yolun, kimlikler arasındaki varoluşsal farkı açıklamakta başarısız olduğunu söyler. "Kimlik yalnızca bağlamla uyumlu ve birey için anlamlı olan bir şekilde okunmamalı, anlamlı ve doğru bir yorum, kimliğin toplulukla bağlantılarını derinleştiren bir yorum olmalıdır." (Barthold, 2016: 56). Eğer tüm performanslar belli bir tarihsel yerleşikliğe sahipse, bunlar arasında ayrım yapmak imkânsızdır. Bu noktada Barthold, Gadamer'in festival kavramının, -hem Warnke'nin hermeneutik feminizmini hem de Butler'ın performativite kuramını genişletecek şekilde- tutarlılık sorununu aşacağını düşünür. Barthold'a göre festival kavramına başvurmak, "ritüelin kimliklere yayılma duygusunu genişletirken aynı zamanda değerlendirme için daha uygun bir kriter sağlar." (Barthold, 2016: 148).

Gadamer, oyunun kendini tekrar ediş tarzını festival kavramıyla açıklar. Her tekrar, yine oyunun kendisidir ve "tekrarlanmış olmak periyodik festivallerin doğasıdır." (Gadamer, 2008: 172). Festivaller, onu kutlayan insanların öznel deneyimleriyle sınırlı ya da inşa edilmiş değildir, aksine festivale katılım, festivalin

“oradalığıyla” ilgilidir. Bunun anlamı, oyuna katılımın, dilin (ontolojik) oynusallığı sayesinde mümkün olduğudur. Başka bir ifadeyle oyun, katılımcıların -kendilerini verili dilden soyutlayarak- bilinçli biçimde inşa ettiği yapay bir ritüel değil, festivalin tekrar eden doğasına katılarak kimliğini inşa ettiği bir performanstır. Bu performans, asla sabit ve sınırlayıcı bir yapı teşkil etmez; ancak her oyunda olduğu gibi her festivalin de belirli kuralları, bu kurallara riayet eden ya da sahiplenilen belirli katılımcıları vardır. Bu kuralların varlığı, Barthold’a göre tutarlı ve çoğulcu bir feminizmin inşasına engel değildir. Başarılı bir festival, festivale katılan herkes için özgürlük ve canlılık ile sonuçlanacaktır; ancak festivale herkes davet edilmek zorunda değildir ya da her festival herkes için uygun değildir. Barthold’a göre bazı sınırlar ya da kurallar makul sayılabilir. Bir festivalde bazen bazılarını hariç tutmak için iyi (yani üretken) nedenler vardır. Festivaller kapsayıcı olmalıdır, ancak herkesin katılması ya da katılmaması gerekmez. Örneğin bir düğün, herhangi birine veya herkese açık olmayan bir festivaldir. Örneğin “mali birtakım sınırlamalar, katılmak isteyenlerin dışlanmasına sebep olabilir.” (Barthold, 2016, s. 150). Festivale katılan katılımcılar, festivalin kuralları doğrultusunda bir performansta bulunurlar. Bu yüzden her festivalin performatif bir niteliği olmak zorundadır. Festivalin olmadığı yerde performanstan da söz edilemez. “Festival yalnızca kutlandığı sırada vardır.” (Gadamer, 2008: 174). Bunun anlamı performansın daima toplumsal bir kaynaşma gerektirdiğidir. Performanslar arasında tutarlılığı sağlayan ise festivalin açık doğasıdır. Açıklık, etkin bir dinleme ve yorumsal mübadeleye izin veren başarılı bir diyalogun gerçekleşmesi için en önemli kriterdir. Bu noktada Gadamer hermeneutiğini tutarlı bir feminizmin inşasında verimli bir kaynak olarak kullanmamızı sağlayan iki önemli kavrama, açıklık ve diyalog kavramlarına da değinmek gerekir.

3.3. AÇIKLIK ve DİYALOG

Açıklık, tutarlılığın imkânı için anahtar bir kavramdır. Yorumların susturulduğu bir festivalde tutarlılıktan söz edilemez, öyle ki tutarlılığı inşa eden yorumların dile gelebilmesidir. Barthold, festivalin başarısını, onun çoğulculuğa izin veren renkliliği ve canlılığıyla tanımlar ve kimlikleri festivaller olarak

kavramsallaştırmanın, bir performansın uygun bir şekilde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini ölçmemize yardımcı olacağını söyler. Kimlik, bir festivalin varlığını zorunlu kılar, çünkü daima tarihsel olarak tekrarlanan ve birbirinden farklı festivaller içinde aidiyet kazanır. “Gerçek kimlikler, daha kapsayıcı bir topluluğu teşvik etmek için süregiden bir diyalogu onaylayan kimliklerdir. Gerçek kimlikler aidiyeti arttırır.” (Barthold, 2016: 150-151). Kimliklerin gerçekliğinden bahsedebilmek, festivaller, açıklığa ve diyalojik iletişime izin verdiği ölçüde mümkündür. Barthold bunu aşağıdaki gibi ifade eder:

Festivale başvurmak, Gadamer'in getirdiği anlamlı ve eğlenceli angajmanın yalnızca bireyle sınırlı kalmaması gerektiğini gösterir. Festivale başvurmak, değerlendirme kriterini özneler-arası seviyeye geçirir ve şu soruyu sormaya davet eder: Daha fazla bireyi oynamaya [festivale katılma] teşvik eden bir açıklık var mıdır? Festival, doğada kapsayıcı mı yoksa özel midir? Başkaları ile bağları güçlendirmeye hizmet eder mi? Aslında bu sorular, festivalin gerçekleştiği daha geniş bağlamlara uygulanabilir (Barthold, 2016: 150).

Gadamer, anlamanın daima “ben” ve “sen” arasındaki ilişkiden doğan bir diyalog içinde gerçekleştiğini ve bu diyalogun –Sokratik diyalogda olduğu gibi- soru-cevap diyalektiği biçiminde gerçekleştiğini söyler. Diyalogun gerçek bir diyalog olabilmesi için her iki tarafın da birbirlerinin konuşmalarını dikkate almaları, birbirlerini “argümanlara boğmak yerine” dinlemeyi ve söz hakkı vermeyi öğrenmeleri gerekir (Gadamer, 2009: 148). Gadamer’e göre diyalog, sadece “ben” ve “sen” ile ilgili değildir. Anlamanın oluşabilmesi için daima “biz”e ihtiyaç vardır. Başka bir ifadeyle festival, daima “biz” ile gerçek doğasına kavuşur. “Diyalogda bir anlamaya/anlaşmaya varmak sadece, kişinin kendisini ortaya koyması ve kendi bakış açısını başarıyla ifade etmesi meselesi değildir; tersine, içinde daha önce olduğumuz gibi kalamayacağımız bir komünityona dâhil olmasıdır.” (Gadamer, 2009: 165). Gerçek diyalog daima yeni bir anlama ve kavrama potansiyeli taşır. Bu, iki anlam ufkunun kaynaştığı noktadır ve “ben” ve “sen”in sahip olmadığı yeni bir anlam yaratır. Diğer yandan bu yeni “anlam”a da mesafeli olmalı, bu anlamın diğer ufuklarla kaynaşmasından doğacak olan farklı anlamlara kulak vermeyi öğrenmeliyiz. “Hermeneutik tecrübenin kendisine has bir aşırı vurgusu vardır; kesintisiz dinleme vurgusu. Bir şey kendisini hermeneutik tecrübeye, ona özel bir

çaba, yani "kendisine karşı negatif olma" çabası gösterilmeksizin sunmaz.” (Gadamer, 2009: 284).

Başarılı bir festival, etkin dinleme ile gerçekleşen başarılı bir diyalog gerektirir. “İyi bir diyalog, sesleri önceden susturmaz, çok sayıda sesi dinleme istekliliğini sürdürür.” (Barthold, 2016: 84). Etkin dinleme ile gerçekleşen diyalojik bir iletişim, aidiyetin sınırlı ve içine kapanık donukluğunu aşar, kimliği, içinde hapsedildiği kemikleşmiş bir aidiyetin tek-düzeliğinden kurtarır. Gerçek bir diyalog, bireyin, içine düştüğü kimlik emperyalizmini aşmasını sağlar. Öyle ki, “Ben kimim?” sorusuna verdiğimiz cevap tek bir tanımla sınırlı değildir. Birey, sadece yaptığı işle, mesleki kategorizasyonla, sadece anne ya da baba oluşuyla, ciddi, komik, saygın, yoksul, zengin ya da fiziksel özellikleriyle tanımlanamaz. Bunlar kimliğin özelliklerinden yalnızca birini temsil ederler. Örneğin, kimliği sadece feminist olmakla sınırlandırmak, anti-feminist söylemleri dikkate almamakla sonuçlanabilir. Bu da feminizmi sınırlı ve dogmatik bir siyasi ideolojiye hapsetmek anlamına gelebilir. “Kimlikler arasında diyalojik bir etkileşim sürdürmek, başkalarıyla bağlantı kurmak için bizi yeni deneyimlere, seslere ve olanaklara açar ve kendi anlayışımıza ve kimliklerimizin tanımlarına karşı bir yanılgı payını teşvik eder.” (Barthold, 2016: 90). Böylelikle tutarlılığı ele almak için daha çoğulcu bir perspektife sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Başarılı bir festival, daima etkin bir dinleme ile diyalojik bir etkileşimi gerektiriyorsa ve “ben” ya da “sen” yerine daima “biz” üzerinden inşa ediliyorsa, bu durumda tutarlılık, tek bir kimlik üzerinden değil, festivale katılan tüm katılımcıların ortak bir anlam ufkunda kaynaştığı yorum üzerinden düşünülmelidir. Şimdi performansların değerlendirme kriterlerini başarılı bir festival içinde feminizm üzerinden tartışabiliriz.

İlk olarak, tutarlı bir kadın kategorisinden bahsedebilmek için cinsel kategorileri festivaller olarak düşünmek, gelenek ve aidiyete içkin olan kategorik unsurları tespit etmek için verimli olabilir, çünkü cinsel kimlik, tecrit edilmiş kapalı bir ortamda değil, daima bir festival içinde inşa edilir. Bunu vurgulamaktaki amaç, kategorilerin değerlendirme kriterlerinin açıklık ve diyalojik iletişim sayesinde ortaya çıktığını, farklı yorumların dile gelebildiği demokratik bir festivalde, tutarlılığın da bu farklılığının kabulüyle inşa edildiğini göstermektir. Bunun için önce her festivalin kendi kuralını belirlediğini ve bu kuralın daima tarihsel bir

koşullanmayla tanımlandığını belirtmek gerek. Örneğin her sene düzenlenen bir maskeli baloya katılan katılımcıların siyah maske takmasının kural olarak belirlendiğini, ancak bu kuralın yorumsal mübadeleye açık olduğunu varsayalım. Bu durumda, maske takma kuralı geçerliliğini korusa da maskelerin rengiyle ilgili kural, bir süre sonra ihlal edilme potansiyeline sahiptir. Hatta maskelerin şekilleri, biçimleri değişime uğrayacak, bir süre sonra kural deforme olacaktır; ancak festival, yine de bir maskeli balo olma özelliğini korumaya devam edecektir. “Tekrarlanan festival ne bir başka festivaldir ne de ilk kutlanan festivalin sırf hatırlanmasıdır.” (Gadamer, 2009: 172). Başka bir deyişle kural, ne mutlak bir ilk kuralın devamı ne de şimdinin değişmeyecek bir yasasıdır. Tüm tikel oyunlar, belirli kurallarının kabul edildiği ölçüde, “ancak böyle bir tarihsel bilinçle” kendi içinde açıklık niteliğine sahip olabilir ve kuralların, katılımcıları dikotomik bir ayrıştırmaya maruz bırakmayacağı bir festivalin varlığından ancak bu bilinç sayesinde söz edilebilir. İşte hangi performansın tutarlı olduğunu belirleyebilmemize imkân tanıyan festival, bu türden bir açıklığa ve tarihsel kavrayışa ihtiyaç duyar.

Tarihsel bilinç, geleneğin dayattığı verili kimliği aşmamızı sağlar ve geleneğe gizlenmiş olan dikotomik yapıların ayrıştırmacı etkisini fark etmemizin önünü açar. Dikotomiler, farklı yorumlar susturulduğunda ya da yok sayıldığında açığa çıkarlar. Aynı örneğe dönersek, maskenin rengiyle ilgili yorumsal mübadele sınırlandırıldığında beyaz ve siyah maske, birbirine karşıt iki savaş nesnesine dönüşecektir. Diğer yandan, feminizmin mücadele ettiği cinsel istismar, taciz, nefret dili, baskı, şiddet gibi ötekileştirme performansları bu türden bir mübadelenin konusu olamazlar. Ayrıştırmacı performanslar daima dikotomik bir yapının ürünüdürler ve açık bir festivalde zorunlu olarak diskalifiye edilirler. Örneğin Barthold'a göre, Nazilerin gerçek bir dayanışmaya örnek teşkil ettiğini iddia etmek, içi boş bir argümandır. Her ne kadar etkin ve birlik halinde görünseler de, onları festivaldeki bir toplumun izlerine sahip olarak değerlendirmek mümkün değildir. “Etkinliklerine karşı çok fazla muhalefet vardır ve topluluklarını sürdürmek için aşırı şiddete başvurmak, kendileriyle muhalefet etmeye yeltenen diğer tüm yorumları baskı ve şiddetle susturmak yoluna giderler.” (Barthold, 2016: 151). Şüphesiz bu ne diyalojik bir ilişkidir ne de böyle bir performansın tutarlılığından bahsedilebilir. Tüm bu performanslar, ancak bir diğer yorumu susturarak performatif nitelik kazanırlar.

Diğer yandan diskalifiye edilişin tek gerekçesi yorumun performansa dönüşmesi değildir. Aynı şekilde nefret dili de bir başka yorumu ötekileştirerek, baskı altına alarak performansa dönüşme tehlikesi doğurur ve tam da bu yüzden tutarlı değildir.

Çatışma, ancak yorumlar susturulduğunda, ideolojinin/aidiyetin/kimliğin inşası için bir başka grup ya da yorum yok sayıldığında, diyalog ve karşılıklı iletişim kesildiğinde ortaya çıkar. Ne dikotomiler ne yorumlar ne de hakikat evrenseldir. Evrensel olan değişimin kendisidir. Aidiyet, ancak yorumların çeşitliliğiyle tehlikeli olmaktan çıkar. Kimliğin oluşumu için katı ve dondurulmuş bir aidiyet duygusu zorunlu değildir. Aksine bireyi ve kimliği ön plana çıkaran aidiyetin esnekliğidir. Öyle ki birey, ancak bu esneklik ve açıklık sayesinde yorum hakkı elde eder: Kimlik, susturulma potansiyeli olduğu sürece eksilir, yorumsal nitelik kazandıkça varlık kazanır. “Festival, kazanma, tahakküm ya da dışlamanın asla yaşanabilir bir toplumun amaçları olmayacağını anlamamıza yardımcı olur.” (Barthold, 2016: 151). Cinayet, tecavüz, cinsel istismar, işkence, dayak, hakaret gibi performanslar yorumsal mübadeleye ve diyaloga kapalıdır. Başka bir deyişle, örneğin cinayetin doğru olup olmadığıyla ilgili bir tartışma anlamsızdır, çünkü performansın kendisi bir başka yorumu susturarak icra edilmiştir. Diğer yandan, örneğin kürtaj yasası ile ilgili bir açıklıktan bahsedebiliriz. Festivalin kural belirleyiciliği burada da kendini gösterir, ancak her iki taraf da kuralın esnekliğini ve yorumsal niteliğini bir şekilde bilir. Her iki grup da bir yorum bildirir ve bu yorumlar uzlaşmak zorunda değildir, ancak birbirlerini asimile etmelerine de gerek yoktur. Öyle ki her iki grup da yorumlarını inşa ederken kendi tarihselliklerinin bir sonucu olarak böyle bir değişimin mümkün olduğu olumsuzluğun ve zamansallığın farkındalığıyla donatılmış, böyle bir ufuk çizgisinde kaynaşmıştır. Her iki grup da bir yorumlama performansına sahiptir. Yani festival kendi kurallarını belirlemiş, hangi yorumların dile getirileceği konusunda sınırlarını kendisi çizmiştir. Örneğin kürtaj yasası tartışmasında, yeni doğan çocukların öldürülmesinin doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılmaz. Böyle bir tartışma festivali festival olmaktan çıkararak bir tür savaş alanına dönüştürür. Başarılı bir festival, ancak farklı yorumlar, bir başka yorumu susturmadığı sürece tutarlılık kazanır.

Yorumsal niteliğine rağmen festivalin dayattığı daima bir kural vardır. Açıklık, asla sınırsız bir açıklık değildir. O daima “ben”in ve “sen”in anlam ufkuyla

sınırlıdır (Gadamer, 2009: 143). Örneğin çıplaklar kampında çıplak gezmekle kalabalık bir caddede çıplak gezmek arasında performatif bir fark olduğu kesindir, ancak bu yorumsal mübadelenin dışında değildir. Hem çıplaklar kampı hem de herkesin kıyafetler giydiği kalabalık bir cadde birer festival alanıdır. Bu noktada, Butler’a dönersek, çevre kirliliğinin önüne geçmek için doğaya dönmemiz gerektiğini savunan bir grubun çıplak dolaşması yıkıcı bir performanstır. Bunun teşhircilik ya da sapkınlıkla bir ilgisi yoktur. Bu tür yorumların dile gelişi, festivalin açık doğasından kaynaklanır. Elbette bu durumda, performansın amaçsallığının da festivalin kuralları doğrultusunda diyalogik bir değere sahip olduğunu söylemeliyiz. Vücudunu cinsel tatmin duygusuyla rahatlıkla sergileyen biri, böyle bir performansın kolayca sergilenebildiği bir festivalde normal karşılanacak ve yoruma açık bir tutarlılıktan bahsetmek mümkün olacaktır, ancak cinsel tatmin duygusu, bir başkasının duyduğu rahatsızlık ya da hoşnutsuzluğa bağlıysa, bu durumda bir diyalogdan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Başka bir ifadeyle festival amacına ulaşamayacaktır. Bu durumda bir başka yorumun susturulmasını eleştiren bir çıplaklık performansı, benzer rahatsızlığa sebep olsa da siyasi bir müdahale gibi görünecektir. Çevre kirliliği protestosu bu türden bir performanstır.

Görüldüğü gibi performansın tutarlılığı, festivalin izin verdiği ölçüde gerçekleşir, Performatif etki, festivalin dayattığı kuralın ihlal edilışinden kaynaklanır, ancak bu, festivalin ihlale izin verdiği ölçüde gerçekleşir. Tam tersi, çıplaklar kampında smokinle dolaşan biri de yıkıcı bir performans icra etmiş olur. Tutarlı bir performans daima festivalin açıklığıyla koşutluk içindedir. Burada performatif açıdan doğru ya da yanlıştan söz edemeyiz, ancak açık bir festivalin dönüştürücü gücüne tanıklık ederiz. Diğer yandan yorumları sınırlandıran ya da performansın yapılabilişini garanti altına alan da oyunun kendisidir. Ancak çıplaklar kampına girip insanları zorla giydirmek, bir yorumu susturmak anlamına gelir. Bu, kıyafetli insanlara soyunmaları için baskı yapmakla aynı şeydir. Performanslar, yorumları susturma yoluyla icra edildiklerinde herhangi bir tutarlılıktan bahsetmemiz de olanaksız hale gelir. Diğer yandan performans bir başka yorumu kapatmıyorsa ve buna rağmen -performans sergilendiğinde- idam edilmek, hapse atılmak, hastaneye kapatılmak gibi susturulma ya da bastırılma ihtimali söz konusuysa, zaten gerçek bir

festivalden söz etmiyoruz demektir. Kapalı bir festivalde yorumsal mübadeleden söz edilemez. Aynı durum cinsel kimlikler için de geçerlidir.

Cinsel kimliklerin ya da toplumsal cinsiyetin tutarlılığı hakkında değerlendirme kriterlerimiz, açık bir festivalin yorumsal dinamizmi sayesinde mümkün olur. Böylece diyalojik bir ilişkiyi mümkün kılmayan hiçbir toplumsal cinsiyet performansının geçerli olmayacağını söyleyebiliriz. Yorumlamanın bu ontolojik statüsü, eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramları, onların doğru mu yoksa yanlış mı olduğu tartışmasından çıkarır, ancak bu kavramların tutarlılığı hakkında konuşabilmemize olanak tanır. Bu kavramların doğru ve yanlış ya da hakikat ve gerçek dışılığı temsil etmelerine gerek yoktur, önemli olan böyle bir tartışmaya izin verecek olan açıklığa sahip olmalarıdır. Bu noktada, eğlence amaçlı yapılan bir drag performansının değerlendirilmesi de mümkün hale gelir. Böyle bir performansın heteroseksizme katkıda bulunduğunu söylemek, bu performansın yoruma açıklığı sayesinde mümkündür, ancak, örneğin cinsel taciz ya da çocuk istismarı bu türden bir yorumsal mübadeleye dâhil olamaz. Ya da kadın sünnetinin, recmin ya da farklı yorumları susturarak kendi varlığını inşa eden, kapalı tüm ritüelistik performansların geçersiz olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan drag performansı üzerine yapılan tartışma, tıpkı tartışmanın içeriğini teşkil eden -dragın hem heteroseksizmi yerinden eden hem de pekiştirebilen doğası gibi- bir çift yönlülüğe tabidir. Bu noktada aşırı drag performansının yıkıcı mı yoksa pekiştirici mi olduğu noktasında doğru seçime ulaştıran bir karar mekanizması yoktur, ancak yoruma açıklığı sayesinde festivaldedir ve tutarlılığını böylelikle inşa eder.

Diğer yandan festival, tüm yorumların susturulduğu başarısız bir festivalse, bu durumda yıkıcı performansların nasıl varlık kazanacağını sormamız gerek. Toplumun tamamının katılımcı olmaya zorlandığı başarısız bir festivalde mücadele imkânını doğuracak olan performatif etki nedir? Daha da önemlisi mücadele nesnesini belirleyecek olan tarihsel bilinçten yoksun, kapalı bir festivalde, özne, ne ile mücadele edeceğini nasıl bilir? Diğer yandan daima baskıcı ve totaliter performansların sergilendiği bir kapalılık içinde açık performansların yıkıcı gücünden nasıl bahsedilebilir? Tam da burada Butler'ın "tekrar" kavramına yeniden başvurabiliriz. Butler, öznenin daima bir tabiiyet sürecinden geçtiğini, kendi varoluşunu daima bu tabiiyet ilişkisi içinde inşa ettiğini söyler. Tabiiyetin kabulü

özneyi özne yapan şeydir, ancak öznenin failliği, tam da bu tabiiyet içinde ortaya çıkar. “Maduniyete karşı koyan herhangi bir çaba kaçınılmaz olarak bu maduniyeti baştan varsayıp yeniden üretecektir.” Başka bir ifadeyle festival, her tekrarda kendisiyle mücadele edecek olan performansları da potansiyel olarak tekrar var edecektir. Peki, “direnmeyi yinelemenin kavramları içinde nasıl düşünebiliriz?” (Butler, 2005: 19- 20).

Hatırlanacağı gibi Butler’ın buna verdiği cevap “tekrar”dır. Butler’ın, Foucault’dan devraldığı iktidar kavramının Gadamer’in oyun kavramına benzediğini söylemiştik. Butler için özne olabilmek, iktidarı psişik şekilde sahiplenmeyi ve kendisine ait olmayan bir dünyaya, “başkalarının dünyasına” boyun eğmeyi gerektirir, yani özne “kendisi olabilmek adına kendisine karşı koyar.” (Butler, 2005: 34). Başka bir ifadeyle oyuncu, oyuna dâhil olmak için daima eksik bir özne olmak, kendine oyunda yer bulabilmek için daima bazı kurallara boyun eğmek zorundadır; ancak oyun, dayattığı kuralların ihlalinin içeren performansları da daima içinde barındırır. Oyunun kuralları daima ihlal koşulları üzerinden inşa edilir. Hangi performansın geçerli olduğuna karar veren oyunun kendisidir, ancak oyun her defasında kendini oyun olarak sunmasına rağmen, bu, oyunun kendisini kopyalayarak tekrar ettiği bir süreç değildir. Oyun kendini oyun olarak her sunduğunda başkalaşır, bu yüzden iktidarın tekrarlayan performansı da her defasında değişime uğramak zorundadır. Başka bir deyişle, kapalılık, özneyi ve kapalılığın içinde gizlenmiş olan açıklık potansiyellerini yeniden üretir ve özne, bu yeniden üretim içinde aidiyet kazanır.

Kapalılık, kendi performansını meşrulaştırmak ve evrenselci bir algıyla donatmak için daima dikotomik bir ayrıştırmaya muhtaçtır ve daima bir açıklığı örterek, yok sayarak ve baskı yoluyla gizleyerek varlık kazanır. Özne de, daima bir festivalde özneleşir ve özneliğini daima festivale özgü bu açıklık ve kapalılık ilişkisi içinde inşa eder. Festival ve performans sürekli bir tekrar halindedir ve açıklık, kapalılığın tekrar edişinde kendini açma potansiyeline sahiptir. Bu, kapalılığın doğasında vardır. Başka bir ifadeyle, kapalı ve başarısız bir festival, faillik ve açıklık imkânını kendi eliyle katılımcılara sunar. Bu durumu Süfrajyet hareketlerinin ortaya çıkış sebebiyle örneklendirebiliriz. Süfrajyet hareketleri, “Genel oy hakkı” ilkesi, sadece reşit erkekleri kapsadığı, kadınlar bu haktan mahrum edildiği için ortaya

çıkıştır. Bir nevi modernizm, Süfrajelerin performatif etkisinin taşıdığı yorumu – tam da böyle bir yorumun varlığına rağmen- kapatmıştır. Şimdi açık bir festivalin feminizm ile olan bağlantısına değinebilir ve failliği, performansın değerlendirme kriterleriyle ele alabilmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle feminizm, daima açık bir festival olmalı, kendi kurallarının ihlal edilme potansiyelini canlı tutmalıdır. Bu, feminizmin aktif bir failden yoksun olduğu anlamına gelmez, aksine feminizm, gelenek içinde gizlenen ve susturulan yorumların peşine düşmeli, baskı ve ceza yoluyla ötekileştiren iktidar mekanizmalarıyla mücadele etmeye devam etmelidir. Feminizm için buradaki değerlendirme kriteri artık bellidir. Ötekileştiren performansların sergilendiği bir festival gerçek bir festival değildir, öyle ki festival ancak diyalojik bir iletişimle mümkündür. Bu noktada, feminizmin hangi performansları sergileyerek mücadele etmesi gerektiği de açıklık kazanmış olur.

Sonuç olarak, çoğulcu bir feminizmin sergilediği performans açık ve diyalojik olmalı, ilk olarak dinlemenin önemini kavramalıdır. Demokrasinin işlemeyen mekanizmalarını tarihselci bir perspektifle tekrar ele alarak, toplumun katı ve dondurulmuş toplumsal cinsiyet algısının kırılabilirliği ve Butler’in daha önce alıntıladığımız sözleriyle “sürekli gaf yapan sakarlığı”nı gözler önüne serecek olan, bu türden bir feminizmdir. İşte hermeneutik bir feminizm, tıpkı tekrarlayan canlı bir festival gibi sürekli değişen, ama daima kutlanmaya ve katılmaya değer bir dinamizmi ancak bu yolla kazanabilir.

SONUÇ

Çağdaş feminizmin Batı felsefesi tarihini analizi, kadının toplumdaki ikincil statüsünün kaynağında yatan cinsiyetçi ve ayrımcı kodların keşfedilmesine imkân tanımıştır. Bu keşif, Sokrates'ten bu yana süregelen evrenselci felsefeye ve Descartes ile birlikte daha da katılan modern epistemolojiye karşı feminist eleştirilerin de hareket noktasını teşkil eder. Özellikle 1970'li yıllardan itibaren feministler, giderek yayılan post-modernizm akımı ile verimli bir ittifak kurmuş, ilk hedefin, Batı felsefesinin evrenselci karakterini aşmak olduğunu düşünmüşlerdir. Ne var ki bu ittifak, Batı felsefesinin cinsiyetçi ve eril karakterini gözler önüne serse de kadın kategorisi ve feminist siyaseti temellendirmekle ilgili bir dizi problemi de beraberinde getirmiştir.

İlk olarak, -evrenselciliğin reddi ile birlikte- feminizmin mücadele nesnesini teşkil eden belirli bir Archimedes noktası tayin etme imkânı ortadan kalkmıştır. Zira tarihin belirli bir döneminde, kadının toplumsal statüsünü sorunlu kılan münferit bir grup ya da mutlak bir maduniyet çizgisi yoktur. Bu durumda her siyasi harekette olacağı gibi, feminizmin de teleolojik unsurları tarihin olumsuzluğu ve devinimi içinde anlamını yitirmiştir. Bu noktada feminizm sadece mücadele nesnesini kaybetmemiş, aynı zamanda feminist öznenin tanımı da belirsizleşmiştir. Zira benzer deneyimleri ve çıkarları olan tek bir kadın kategorisinden söz etmek imkânsız hale gelmiş, feminizmin kim ve ne için mücadele etmesi gerektiği muğlaklaşmıştır.

Bir diğer problem, birbirinden farklı feminizmleri ve feminist özneleri aynı düzlemde bir araya getirecek olan ortak amacın yokluğudur. Başka bir ifadeyle, birbirinden farklı tarihsel dönemlerde ya da aynı tarihsel dönemlerdeki farklı kültürlerde, ortak sorunların feminist bir tespiti belirsizleşmiştir. Bu durumda fiziksel ve psikolojik şiddet, recm, kadın sünneti, çocuk gelin, töre cinayetleri gibi bir dizi hayati problemin çözümü adına verilecek olan siyasi mücadele için etkili bir konsensüs sağlanması neredeyse imkânsız hale gelmiştir.

Sonuç olarak post-modernizmin temel problemi rölativizmdir. Bu problemin çözümü için birçok feminist kuramcı, tarihselci bir çizgide, ancak rölativizmi aşan, tutarlı bir feminist siyaset geliştirmeye çalışmıştır. Ne var ki rölativizmi aşma çabası, ya nihilizmle sonuçlanmış ya da evrenselciliğin farklı bir versiyonunu üstlenen,

Çelişkili bir teorik çıkmaz yaratmıştır. Bu noktada hermeneutik, post-modernizmin aşmaya çalıştığı rölativizm problemine alternatif bir çözüm sunar.

Her ne kadar evrenselci felsefe karşıtı feminist çalışmalarda, genellikle post-modern kuramlar ile işbirliği yapılmış ve hermeneutiğin imknlarından nadiren yararlanılmış olsa da evrenselciliğin reddi ile açığa çıkan rölativizmin aşılması noktasında, hermeneutik ve feminizm arasında anlamlı ve verimli bir bağ vardır. Diğer yandan hermeneutik, çoğulcu ve tutarlı bir feminizmin inşası için post-modernizmin güçlü bir mttefidir.

İlk olarak, hermeneutik ve post-modernizm karşılaştırmasında, sıklıkla yapılan tarihsel öncelik hatasına değinmek gerekir: Ne post-modernizm hermeneutiğin bir devamıdır ne de hermeneutik, bir tür post-modernizmdir; ancak post-modernizmin kendisi, hermeneutik yöntemlerce incelenecek sayısız alandan biridir. Bu durumda post-modernizmin epistemolojik kabullerinin çoğunun hermeneutiğin soruşturma alanına dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada hermeneutik, birçok açıdan post-modernizm ile benzer sorunlar barındırır ve benzer sorulara cevap arar. Bunun temel sebebi, hermeneutiğin, tıpkı post-modernizm gibi, tarihselci çizgiyi benimsemiş –hatta tarihselciliğin bir tür metodolojik açılımı- olmasıdır.

Hermeneutik, tıpkı post-modernizm gibi partikülarist bir felsefi çabanın ürünüdür. Bunun bir sonucu olarak da akıl merkeziliği, evrenselciliği, dolayısıyla mutlak ve metafizik hakikati reddeder. Tam da bu noktada hermeneutik, post-modernizme yönelik feminist eleştirilerin benzer bir uğrağı haline gelir. Başka bir deyişle, hermeneutik siyaset, tıpkı post-modern siyaset gibi nihilizm ve rölativizm eleştirilerine açıktır. Ancak hermeneutiğin post-modernizmle kıyasla avantajı, bu açıklığı -tutarlı bir feminist kuram tesis etmek için- gerekli ve verimli bir unsur olarak ele almasıdır. Bu, post-modernizmin eleştirilere kapalı olduğu anlamına gelmez; aksine hermeneutiğin post-modernizmin sosyal inşacılık ya da psikanalitik kuramlardan beslendiği özcü motifleri soruşturabilme kapasitesini ifade eder.

Post-modernizmi hermeneutik bir incelemeye tabi tutmak, nihilizm ve rölativizm eleştirisini de farklı bir formda ele alabilmeyi kolaylaştırır. Başka şekilde ifade edersek, hermeneutik, post-modernizmin rölativizmi aşma noktasında içine düştüğü özcü motifleri daha yakından inceleme fırsatı sunar. Örneğin hermeneutik

feminizm, kavramları yapı-söküme uğratmak zorunda değildir. Zira post-modernizm, dikotomilerin yapı-sökümüne odaklanırken, hermeneutik, “yapı-sökümün” post-modern bir kuramdaki tarihsel anlamına odaklanır.

Hermeneutiğin bir diğer avantajı, post-modernizmde eksik olan ontolojik altyapıyı tarihselci çizgiyi muhafaza ederek sağlayabilmesidir. Bunun sebebi, hermeneutiğin, -ontolojik bir hareket noktası olarak- dilsel etkinliği, belirli bir psikanalitik ya da felsefi kurama hapsedmemesidir. Tersine hermeneutik, tüm bu kuramları mercek altına alarak daha geniş bir perspektiften yeniden inceleme kapasitesine sahiptir. Diğer yandan hermeneutik ve feminizm arasındaki siyasi olanaklar yeterince incelenmemiştir. Bu noktada post-modernizm, hermeneutik ve feminizm arasındaki kuramsal bağı siyasi açıdan yeniden formüle etmemize imkân verir.

Post-modern feminizmin önemli isimlerinden Butler’ın performativite kuramı ile Gadamer’in oyun kuramı arasındaki benzerlikler, bu ittifaka özel bir örnek oluşturur. Bu iki isim birbirlerini birçok anlamda tamamlarlar. Feminist kaygılara hiç değinmeyen Gadamer’in tarihsel anlamının izini sürdüğü felsefi hermeneutiği ile cinsel kimlikler ve özne sorunu üzerine sayısız çalışması bulunan Butler’ın performatif siyaseti, rölativizmi aşan tutarlı bir feminizmin kuramsal inşası için benzersiz bir katkı sağlar.

İlk olarak, her iki düşünür de Kartezyen felsefenin kutuplaştırıcı etkisinin farkındadır ve her ikisi de dikotomik yapıların tarihsel bir bilinçle yerinden edileceği noktasında birleşirler. Dikotomik yapıların Gadamer ve Butler için evrensel bir değeri yoktur; aksine bu yapılar, hakikatin inşası için epistemolojik bir indirgeme ve sınırlandırma faaliyetinin sonucunda oluşurlar. Hem Gadamer hem Butler için hakikat, tekrarlarla ve süreklilik algısıyla normalize edilen büyük bir oyun, hakikati yeniden üreten bir parodidir.

Öte yandan hem Gadamer hem Butler’ın kuramları, siyasi failliği imkânsız kıldıkları noktasında eleştirilmiştir. Gadamer’in, anlama sürecinin bir parçası olarak başvurduğu gelenek ve önyargı kavramları, sınırlı ve muhafazakâr bir ideolojinin unsurları olarak anlaşılmış, feminist siyasetin direniş imkânını kısırlaştıran, geleneğe gömülü bir kapalılık biçiminde yorumlanmıştır. Ancak Gadamer, önyargıların ve geleneğin reddedilmesini, Aydınlanmacı düşüncenin sistematik bir unsuru olarak

görür. Gadamer'e göre Aydınlanmanın temel önyargısı, önyargıya karşı önyargısıdır. Aydınlanma, önyargı ve geleneği (başka bir ifadeyle, tarihselliği ve değişimi) mutlak bir hakikatin ve normatif yasaların sağlama alınması adına reddeder. Diğer yandan önyargılarla savaşmak, -onları yok sayarak değil- ancak -onların farkında olarak- tarihsel bir bilinçle mümkün olacaktır.

Benzer biçimde Butler'ın performans kavramı da, feminist çıkarlara hizmet etmeyen, feminizmin kendisini bir tür parodiye indirgeyen, rölativist, apolitik, girift ve çelişkili bir kuramsal zorlama olarak düşünülmüştür. Ancak performans kavramı, ne basit ve değersiz bir parodidir ne de failliği kısırlaştıran, içi boş bir kuramsal safsatadır. Tersine performans, iktidarın evrenselliğini sarsarak inşa etmeye çalıştığı hakikati parçalayan ve direniş imkânı vadeden, siyasi değeri olan bir kavramdır.

Bu eleştirilerin başlıca sebebi, Gadamer'in ve Butler'ın, hakikati kuran dikotomik yapıların evrensel bir değeri olmadığını vurgulamaları, kategorik tüm yapıların değişken, olumsal ve tarihsel olduğunu düşünmeleridir. Zira dikotomilerin -ve dolayısıyla- hakikatin reddi, kadın kategorisinin nasıl ele alınacağı ve feminist siyasetin hangi kurallar, direniş olanakları, değerlendirme kriterleri ve yöntemlerce belirleneceği noktasında muğlak, göreceli ve tutarsız bir kuramsal zemin yaratır. Ancak feminist siyaset açısından, Butler'ın performans kavramında direniş, Gadamer'in oyun kavramında tutarlılık imkânı vardır.

Butler'a göre özne, sürekli tekrarlayan performansların oluşturduğu yasa içinde özneleşir. Zira öznenin faillik imkânını müjdeleyen de bu tekrarlardır. İktidar, baskılayarak inşa ettiği ya da sözde evrensel bir statü kazandırdığı tüm kategorileri, onları bozguna uğratacak direniş imkânlarıyla birlikte yaratır. Öte yandan, iktidarın kendisi de tekrarlarla kurulan bir yaratımdır. İktidar, her tekrarda değişime uğrar ve sözde evrenselliğini baskıladığı performanslar üzerine inşa eder. Bu inşanın tarih-üstü ve metafizik bir değeri yoktur. Ne iktidarın öznesi sabit ve mutlak bir savaş nesnesidir ne de sergilenen performanslar evrensel bir değere sahiptir. Faillik ve direniş imkânı, tam da bu değişim ve olumsallık içinde gizlidir.

Özne daima bir maduniyet üzerinden özneleşir. Ait olmak ya da kategorize olmak, performansların sergilendiği alanın belli kurallarını kabul ederek -o kurallara razı olarak- gerçekleşir; ancak iktidar, kural olarak belirlediği "evrensel"i, daima onu bozguna uğratacak olan direnç ve direniş olasılığına rağmen kurmak zorundadır.

Başka bir deyişle iktidar, daima öznenin maduniyetine (nesneleşmesine) muhtaçtır ve tam da bunun için özsel ve evrensel bir değeri yoktur. Özne, kendi özneliğini kuran dikotomik yasayı her çiğnediğinde –ki iktidarın dayattığı kural, çiğnenme olasılığı üzerinden yasalaşır- o yasanın evrenselliğini sarsarak kırılğanlığını gözler önüne serer. Başka bir ifadeyle performanslar, iktidarın evrenselliğini yıkabilir ya da yerinden edebilir. Örneğin homoseksüel bir bireyin performansı bu türden yıkıcı ve yerinden edici bir performanstır. Bu, heteroseksüel yasanın yasakladığı bir performans olmakla beraber, -yasağa rağmen- sürekli tekrar eder ve kendini her defasında farklı bir formda yeniden üretir; çünkü yasa, kendi “sözde” evrenselliğini garanti altına almak adına –ihlal edilmesi olasılığına rağmen- yasakladığı performansları da yeniden üretmek zorundadır.

Tekrarlarla yasalaşan ve birer toplumsal norm haline gelen iktidar biçimlerinin kırılma noktaları, ancak iktidar sahiplerine oyun dışı bir statü bahşedilmediğinde yakalanabilir. Oyunun dışında metafizik bir tahakküm mekanizması yoktur. Başarısız bir iktidar, tıpkı ona direnen oyuncular kadar oyundadır ve bir oyuncu olarak feminist özne, siyasi faillik ve direniş imkânını, tam da bu oyun içinde bulur. İktidar, tarih-üstü ve oyun dışı bir savaş nesnesine dönüştüğü anda, artık savaşmanın mümkün olmadığı bir tanrıdır. İşte siyasi faillik, tam da bu tanrının evrenselliğinin soruşturmaya açılmasıyla mümkün hale gelir.

İktidar ve direniş arasında diyalektik bir ilişki vardır. Bu ilişki, iktidarın yasalaştırdığı normlar ve bu normlara meydan okuyacak olan performanslara rağmen inşa edilirler; ancak Butler’da, yasanın ve yasağın hangi durumlarda yerinde/uygun olduğu ya da hangi performansın geçerli ve feminizm için siyasi değeri/işlevi olan bir performans olduğu muğlaktır. Bu muğlaklık, faillik imkânı bulan öznenin performanslarını değerlendirmek ya da uygunluğunu sınamak için herhangi bir kriter sunmaz. Başka bir ifadeyle, performansların tutarlılığını ölçen bir değerlendirme mekanizması yoktur. Örneğin drag performansı, aşırı bir eğlence unsuru olarak sergilendiğinde, homoseksüel yasağı içi boş ve değersiz bir parodi olarak göstereceğinden heteroseksizmi daha da pekiştirme riski taşır.

Butler, özcülüğü ve faillik sorununu aşan performatif bir siyasetin mümkün olacağını göstermiştir; ancak sergilenen performansların, -iktidarın dayattığı yasa ve yasağı yıkıcı mı yoksa pekiştirici mi olduğu noktasında- değerlendirme kriterlerinin

ne olacağı sorusuna kapsamlı bir cevap üretmeyi başaramamıştır. Butler'ın kuramında, performansların uygunluğu ve tutarlılığının ölçülemiyor olması, feminist performansları –ve dolayısıyla feminizmin kendisini- muğlaklaştırır. Bu noktada Gadamer'in oyun kavramı, Butler'da eksik olan tutarlılık kriterini edinmemizi mümkün kılar.

Gadamer'de oyun, belirli aralıklarla tekrarlanan bir ritüel, öznenin, kimliğini bu ritüellerle oluşturduğu bir festivaldir. Bu festival, -tıpkı Butler'ın performans kavramı gibi- ne bir önceki festivalin tekrarıdır ne de geçmişte bir yerde özsel değeri olan bir festival vardır. O sadece kutlanmak için oradadır. Diğer yandan festivali kuran özne değildir; aksine özne daima -birbirinden farklı anlam ufuklarının kaynaştığı- bir festivalde, -bir topluluğun üyesi olarak- toplumsal bir etkileşimle kendi kimliğini inşa eder. Başka bir deyişle, aidiyet olmadan bir öznenen bahsetmemiz mümkün değildir. Aidiyet, ancak kimliği oluşturan ritüelistik performanslarla kazanılır.

Festival, her şeyden öte öznenin kendi kimliğini kutsadığı yerdir. Özne, festivale aittir ve kendi kimliğine festivalde sahip olur: Öznenin adı, mesleği, fiziksel özellikleri, eğitimi, karakteri, kısaca özneye bir kimlik veren her şey sadece bir festivalde anlamlıdır. Festival, kimliği inşa etmekle kalmaz; aynı zamanda kimliğin sergilendiği mekândır da. Bu yüzden gerçek ve başarılı bir festival, kimliğin ifşasına izin veren festivaldir; ancak bu ifşa asla başka/öteki bir kimliğin tahakkümüyle başarıya ulaşamaz; çünkü festival, -doğası gereği-daima diyalojik bir etkileşimle gerçek doğasına kavuşur.

Bir kimlik asla baskı yoluyla özneleşemez. Bunun sebebi, başarılı bir festivalin zincirleme bir refleksif tutum, yorumsal mübadele ve açıklığı gerektirdiğidir. İfşası baskı altına alınarak yasaklanan bir kimlik olduğu sürece açık bir festivalden bahsedilemez. Zira her tür baskı, bir yorumu susturmak anlamına gelir ve bir yorum susturulduğunda, diyalogun gerçekleşmesi imkânsız hale gelir. Böylece festival açıklık özelliğini kaybeder. O artık bir festival değil, nefretin ve öfkenin içinde büyüdüğü bir savaş alanına dönüşür.

Yorum, bir başka yorumu susturmadığı sürece tutarlıdır. Başka bir deyişle, performansın tutarlılığını ölçeceğimiz kriter, festivalin açıklık özelliğiyle ortaya

çıkar. İşte rölativizmi aşan tutarlı bir feminizm de, ancak böyle açık bir festivalde inşa edilir.

Tekrarlarla faillik kazanan öznenin performansı, açık bir festivale zarar veriyorsa tutarlı değildir. Bununla birlikte, kapalı bir festivalin sınırlı ve dogmatik karakterini değiştirecek olan da, açık bir performans olacaktır. Buradaki hakikat, baskı ve tahakkümün her koşulda uygunsuz ve tutarsız olduğudur. Başarılı bir festivalde ve performansta baskıya yer yoktur. Bir performans, bir başka performansı ya da yorumu baskı altına alarak sergileniyorsa ya da bir festivalin açıklık ve diyalojik olma doğasını tahrip ediyorsa tutarlılıktan söz etmek mümkün değildir.

Bununla birlikte, açık ve diyalojik festivallerin de kuralları vardır ve olmak zorundadır. Kuralların varlığı, baskı ve tahakkümün varlığını zorunlu kılmaz. Önemli olan, kuralların baskı unsuruna dönüşmemesidir. Bu olduğunda festival canlılığını ve tutarlılığını kaybeder. Bir kural, bir başkası için kabul edilebilir olmak zorunda değildir; ancak kuralın tutarlılığı, yorumların baskı yoluyla susturulduğu bir festivalde anlamını kaybeder. Böylelikle yorumları baskı yoluyla susturan performansların da meşru olmadığını söylemek mümkün hale gelir. Bu imkân, feminizmi, rölativizmi aşarak etkin ve tutarlı bir siyaset geliştirmesi noktasında teşvik eder.

Bu saptamalar ışığında, Gadamer'in oyun kavramı, Butler'ın performatif siyasetinde eksik olan değerlendirme kriterlerini tespit etmemize olanak sağlar. Yıkıcı, sarsıcı ve yerinden edici bir performans, öncelikle açık ve diyalojik olmak zorundadır. Performans, daima bir festivale yöneliktir ve daima bir festival içinde sergilenir. Festival dışında bir performanstan söz etmek mümkün değildir. O halde festivalin tutarlılığı, dinleyen, diyalog halinde olan ve açık performansların sergilenmesine bağlıdır.

Bununla birlikte, dikotomilerin kırılganlığını gözler önüne serecek olan feminist siyaset, tarihsel bir bilince sahip olmalı ve maduniyetin yazgısal bir toplumsal değer taşıdığını reddetmelidir. Feminizm de diğer her şey gibi oyuna dâhildir. Bunun anlamı, evrensel bir feminizmden ya da tek bir kadın kategorisinden söz etmenin mümkün olmadığıdır. Feminizm, tıpkı tüm oyunlar gibi zaman içinde farklılaşabilir, -tarihsel sürece bağlı olarak- deneyimleri, amaçları, beklentileri, yönelimleri değişime uğrayabilir; ancak feminizmin evrensel bir değeri olmaması,

onun siyasi potansiyeline ve failliğine zarar vermez. Tersine, birden çok feminizmin bulunduğu ve faillik kazandığı mekân, açık ve çoğulculuğa izin veren bir festivaldir.

Hem iktidarın hem de feminizmin performansları zamanla değişebilir ve farklı tahakküm biçimleri, farklı siyasi çıkarlar ve endişeler doğurabilir; ancak birbirinden farklı feminizmlerin bulunduğu nokta ırk, renk, ekonomik statü, cinsel yönelim ya da siyasi beklentilerin aynılığı değildir. Feminizm, ne tek bir (beyaz, orta sınıf) grubun ne de ortak bir coğrafya ya da tarihi paylaşan belirli bir azınlığın tekelindedir. Feminizm, birbirinden farklı ufukların kaynaştığı bir festivaldir ve her festivalde olduğu gibi tüm bu feminizmleri birbirine bağlayan amaç; dinlemeyi, diyalogu, canlılığı ve açıklığı korumak olmalıdır.

Hermeneutik bir feminizm, feminizmin anlamı ve feminist bir anlamının yorumsal dinamizmini keşfetmemize olanak tanır. Böylece birbirinden farklı feminizmler arasında ittifak kuracak, zengin ve kapsayıcı bir feminizmin imkânı üzerine düşünebiliriz. Zira -özcü olsun ya da olmasın- her türden feminist söylem ve siyasette, anlamlı ve tutarlı bir feminizmin inşasında etkin bir kaynak olarak kullanabileceğimiz verimli unsurlar bulabiliriz. Bu noktada hermeneutik feminizmin benzersiz katkısı, tüm bu feminizmlerin yorumsal mübadeleye kapalı, dogmatik yanlarını tespit etmemize imkân vermesidir. Bu imkân, feminizm için radikal ve umut verici bir değişime işaret edebilir. Öyle ki artık farklı kuramlar arasında tutarlı olmayan parçaları elememizi mümkün kılan, tek bir kuramsal düzlemde sıkışmamış, çoğulcu bir feminist kuramın imkânından söz edebiliriz.

Bu noktada hermeneutik feminizm, post-modern feminizmin aşmaya çalıştığı rölativizm sorununu aşmakla kalmaz, aynı zamanda post-modern feminizmin kendisini tarihselci bir perspektifle inceleme olanağı sunar. Bu da post-modern feminizmin çalışmayan mekanizmalarını, failliği mümkün kılan, siyasi açıdan daha etkin ve katılımcı bir feminizmin inşası için yeniden formüle edebileceğimiz anlamına gelir. İşte Butler'ın performativite kuramının hermeneutik bir incelemesini içeren bu çalışmada amaçlanan da tam olarak böyle bir formülasyonun mümkün olduğunu göstermektir.

Butler'ın kuramında, -siyasi bir açmaz olarak- performanslar arasındaki değerlendirme kriterlerinin muğlaklığı, Gadamer hermeneutiği ile belirlenebilir ve ölçülebilir siyasi edimlere dönüşürler. Böylece performans kavramı, tekrar eden

dinamizmi sayesinde failliği mümkün kılan, umut verici bir siyasi değere sahip olur. Başka bir ifadeyle, Butler'ın kuramı ve Gadamer hermeneutiği, feminist bir yorumsal mübadeleyi mümkün kılan açık ve diyalojik bir festivaldir. Bu festival asla mutlak sınırları olan, evrensel bir feminizme ev sahipliği yapmaz/yapamaz. Hermeneutik feminizm, katı bir epistemolojik çerçeveye kuşatılmış, mutlak hakikati vaat eden, dondurulmuş bir felsefenin ürünü değildir; aksine yeni siyasi imkânlar ve değişimin canlılığı ile beslenen farklı feminizmlerin dönüştürücü gücünü üreten çok sesli bir düşünce biçimidir. İşte eril bir aidiyetin sözde sarsılmaz duvarlarına hapsolmemiş, çoğulcu bir feminizmin ihtiyacı olan siyaset, ancak bu türden bir düşünsel çabayla inşa edilecektir.



KAYNAKÇA

- Alcoff, L. M. (2005). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press.
- Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve Yapmak*. (R. Ayever, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Aysever, R. (2006). Derrida ve Söz Edimleri Kuramı. *Cogito*(47-48), 287-333.
- Barthold, L. S. (2016). *A Hermeneutic Approach to Gender and Other Social Identities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Beauvoir, S. d. (1993). *İkinci Cins: Genç kızlık Çağı*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Berktaş, F. (2012). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.
- Butler, J. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*. Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2014). Bedenler ve İktidar, Tekrar. *Cogito*(70-71), 275-289.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları.
- Ceylan, T. (1999). *Platon Metafiziği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Code, L. (2003). Why Feminists Do Not Read Gadamer. *Feminist Interpretations of Hans Georg Gadamer*. içinde University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Çelik, E. E. (2012). *Günümüz Felsefesinde Hakikat ve Eylem Olanakları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çörekçioğlu, H. (2005). Ben'in Kendini Kurma Ediminde Karşısında Duran: Öteki mi Diğeri mi? *3.Ulusalaraarası Felsefe Konferansı-Ayrımcılık* (s. 171-178). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Descartes, R. (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*. İstanbul: Bulut Yayınları.

- Dursun, Y. (2014). *Oyunun Ontolojisi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Engels, F. (2003). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Eriş Yayınları.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. (Y. Salman, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Foucault, M. (2005). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (O. A. Işık Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (İ. E.-O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2002). Hermeneutik Problemin Evrenselliği. H. Arslan (Dü.) içinde, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (H. Arslan, Çev., s. 61-72). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2003). Hermeneutik. *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (D. Özlem, Çev., s. 13-32). içinde İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem* (Cilt 1). (H. Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem* (Cilt 2). (İ. Y. Hüsamettin Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Gayle L. Ormitson, Alan D. Schrift. (2002). Hermeneutiğe Giriş. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (H. Arslan, Çev., s. 1-60). içinde İstanbul: Paradigma.
- Hekman, S. J. (2003). Ontology of Change. L. Code (Dü.) içinde, *Feminist Interpretations of Hans Georg Gadamer* (s. 181-202). The Pennsylvania State University Press,.
- Hekman, S. J. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi: Postmodern Bir Feminizmin Öğeleri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. (C. Çakmak, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Huizinga, H. (2006). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Irigaray, L. (1985). *Ths Sex Which is not One*. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1987). *Speculum of the Other Women*. New York: Cornell University Press.

- Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kristeva, J. (1994). *Kadınların Zamanı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacCormack, C. P. (1980). Nature Culture and Gender: a critique. C. p. MacCormack içinde, *Nature Cultere and Gender* (s. 1-25). Cambridge: Cambridge University Press.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Wemen, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper&Row.
- Nietzsche, F. (1963). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (N. Hızır, Çev.) İstanbul: Elif Yayınları.
- Nietzsche, F. (2001). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. İstanbul: Yorum Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Özkazanç, A. (2013). Butler'ın Feminizmi: Siyasi bir Okuma için Kılavuz. *Mülkiye Dergisi*, 37(4), 118-138.
- Özkazanç, A., & Agtaş, Ö. (2018). Judith Butler'ın Nefret Söylemi Eleştirisi: Dildeki Performatif ve Yaralayıcı Dil. *Fe Dergi*, 1-12.
- Özlem, D. (1999). *SİYASET, BİLİM VE TARİH BİLİNCİ*. İSTANBUL: İNKILAP.
- P. MacCormack, C. (1980). Nature, Culture and Gender: a critique. P. MacCormack, & M. Strathern içinde, *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. (2001). *Timaios*. (L. A. Erol Güney, Çev.) İSTANBUL: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
- Plumwood, V. (2003). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge.
- Rhode, D. L. (1991). *Justice and Gender*. Cambridge: Harvard University Press.
- Riley, D. (1995). *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Sarup, M. (1997). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sterling, A. F. (1985). *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Man*. New York: BasicBooks.
- Strathern, M. (1980). No Nature, No Culture: The Hagen Case. *Nature Culture and Gender*. içinde Cambridge: Cambridge University Press.
- Sümer, B. A. (2011). Parmenides'in "Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir" Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(11).
- Tatar, B. (2001). Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem (Wahrheit und Methode) Adlı Eseri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 277-306.
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Ulukütük, M. (2009). Anlamin Dilselliği İçindeki Oyunsallık: Gadamer ve Wittgenstein'de "Oyun" Kavramı. *Akademik Araştırmalar Dergisi*(40), 209-224.
- Vesterling, V. (2003). Postmodern Hermeneutics? Toward a Critical Hermeneutics. L. Code (Dü.) içinde, *Feminist Interpretations of Hans Georg Gadamer* (s. 149-180). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Warnke, G. (1993). Feminism and Hermeneutics. *Hypatia*, 81-98.
- Warnke, G. (2003). Hermeneutics and Constructed Identities. L. Code (Dü.) içinde, *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer* (s. 57-80). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Warnke, G. (2007). *After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender*. New York,: Cambridge University Press.
- Weeks, K. (2012). *Feminist Öznelerin Kuruluşu*. (İ. Özküralpli, Çev.) İstanbul: Otonomk Yayıncılık.
- Wittgenstein, L. (2005). *Felsefi Soruşturmalar*. (D. Kanıt, Çev.) İstanbul: Totem Yayıncılık.
- Wittig, M. (1980, Summer). Straight Mind. *Gender Issues*, 1, 103-111.

Zehra Gül Aşkın, Hüseyin Çelik. (2015). Hermeneutiğin Ontolojik Temellendirilişi: Heidegger ve Gadamer. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1-32.

