

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

JUDITH BUTLER'DA BEDENİN CİNSİYET KİMLİĞİNDEKİ
KONUMU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ayşe SÖNMEZ

Danışman:
Prof. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL
2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

JUDITH BUTLER'DA BEDENİN CİNSİYET KİMLİĞİNDEKİ
KONUMU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ayşe SÖNMEZ

Danışman:
Prof. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 200220YL04 numaralı Ayşe SÖNMEZ'in hazırladığı “*Judith Butler’da Bedenin Cinsiyet Kimliğindeki Konumu*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı 13/12/2024 günü 11:00-13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Çiğdem YAZICI
Üsküdar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ayşe SÖNMEZ

13.12.2024

ÖZ

Bedenli varlıklar olmanın dünyayı algılayışımızı nasıl etkilediği sorusu zihin- beden düalizmi üzerine kurulu ontolojik anlayışlara eleştirel bir tavır getirir. Judith Butler *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* metniyle cinsiyet çalışmalarında, toplumsal alanda cinsiyet kavramını ele almış ve biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyete olan büyük etkisinin yıkılmasını, toplumsal cinsiyetin cinsiyetten ayrılmasını ve cinsiyetin söylemsel bir alana taşınmasını, çeşitli filozoflara referans vererek kimlik-cinsiyet bağlantısını yeniden kurduğu kuramını açıklamıştır. Ancak cinsiyet kimliği inşası teorisi, “Bedenin maddeselliğine ne oldu?” sorusuyla karşılaşılmasına neden olmuş ve Butler, *Bela Bedenler: Cinsiyetin Söylemsel Sınırları Üzerine* metniyle bedene dair yorumlar getirmiştir. Beden, olasılıkların dramatize edildiği bir alan olarak görüldüğünde, deneyimlerin cinsiyet kimliğindeki değeri de ne olur? Bu beden ilk dönem feminist fenomenoloji olarak kabul ettiğimiz Beauvoir feminizmindeki beden ile aynı anlama mı gelir? Butler deneyimi esas aldığı halde, metinlerinde atıfta bulunduğu Simone de Beauvoir’ın ve bazı varoluşçu düşünürlerin, cinsiyetli bedenler konusundaki görüşlerini “özcü olmak” nedeniyle eleştirmiştir. Ancak Butler geleneksel epistemolojik- ontolojik ayrımının içindeyken cinsiyet- toplumsal cinsiyet ayrımını yıkmak ister, bu nedenle de “hammadde” ve “biçimlendirici güç” ayrımı yüzleşmeye devam eder. Bu çalışmayla Judith Butler’ın toplumsal cinsiyet kimliği konusundaki kuramını, kuramın feminist felsefedeki arka planını araştıracağım. Beden üzerine incelemeler yapan fenomenolog Maurice Merleau-Ponty’e ve varoluşçuların beden ve cinsiyet alanındaki görüşlerine getirdiği eleştirileri ve bu eleştirilere feminist fenomenologların getirdiği yorumları da sunup, Butler’ın kuramında beden konumunu incelemeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler:

Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Queer Teori, Beden, Beden Fenomenolojisi

ABSTRACT

The question of how being embodied beings shapes our perception of the world critically challenges ontological frameworks rooted in mind-body dualism. In *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Judith Butler addresses the concept of gender within both gender studies and the social realm, presenting her theory that reconfigures the connection between identity and gender. By drawing on various philosophers, Butler deconstructs the primacy traditionally attributed to biological sex in defining gender, thus distinguishing gender from sex and relocating it within a discursive sphere. However, this theory of constructed gender identity raises an important question: “What about the materiality of the body?” Butler engages with this concern in *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, examining the implications for embodied experience. If the body is understood as a site where possibilities are dramatized, what role does bodily experience play in the formation of gender identity? Does Butler’s concept of the body align with the body described in Beauvoirian feminism, recognized as an early form of feminist phenomenology? Although Butler grounds her work in experience, she critiques the approaches of Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty to the gendered body as “essentialist.” However, while situated within the traditional epistemological-ontological divide, Butler seeks to dismantle the sex/gender distinction and thus continues to grapple with the binary of “material” and “formative power” In this study, I will examine Judith Butler’s theory of gender identity within the context of feminist philosophy. Additionally, I will explore her criticisms of phenomenologist Merleau-Ponty and the existentialist perspectives on body and gender, aiming to analyze the role of the body within Butler’s theoretical framework.

Key Words:

Sex, Gender, Queer Theory, Body, Body Phenomenology

ÖNSÖZ

Toplumun her alanında doğuştan getirdiği özellikleri nedeniyle ayrımcılığa maruz kalmak ve bununla nasıl mücadele edebileceğimiz, kozmopolit bir mahallede büyümenin gereği olarak sanırım düşündüğümü fark ettiğim yaşlardan beri sorguladığım bir konu oldu. Irklar, fiziksel- zihinsel engeller, cinsiyetler, alışkanlıklar doğmadan evvel kim olduğumuz ve olacağımız konusunda bizi katılaşmış bir yapıya hapsediyor. Başlangıçta, bu yapıdan kurtulmaya odaklandığım, agresif bir tutumla özgürlük ve ötekilik kavramları üzerine okumalar yaptığım bu kriz beni çeşitli kuramlar ve filozoflarla tanıştırmakla derinlere çekti. Judith Butler bir arada yaşamaya ve kimin yaşamının yaşam sayılacağına dair politik düşünceleriyle lise çağlarından beri dikkatimi çeken ilk entellektüeldi. Felsefi ilgimi başlatan kişi olması nedeniyle Foucault, Sartre, Beauvoir gibi filozoflarla da onun eliyle tanışmış bulundum. Düşüncelerimizin ve yazdıklarımızın dünya için anlamlı olmadığı, yalnızca yaşananlara şahit olduğumuz süreçler içinde kalıyoruz. Kitle iletişim araçlarının bulunduğu modern çağın insanları olarak Küba'dan Güney Kore'ye, Amerika'dan Filistin'e kimliği nedeniyle zulme ve güç dinamiklerinin zorbalığına maruz kalan halkların, kitlelerin sesini duyuyoruz. Cezayir Bağımsızlık Savaşı'ndan Vietnam saldırılarına kadar pek çok konuya destek verip öz yurdunu paylaştığı diğer insanlarca vatan haini damgasını yemeyi göze alan Sartre'a minnettarım. Ben de metnimi Gazze'de yaşanan soykırıma şahitlik ederken yazdım. Bu anlamsızlığı kırabilmenin çözümünü, zulme uğrayan kitlelere şahitlik etmekten ve onlara üzölmekten öte onlar için kayda değer bir şeyler eyleyebilen “Öğrenci İntifada Hareketleri”ne katılmakta buldum. Zulmü ve baskıyı yaşama, onu izleme, onunla mücadele etme noktasında çaresiz kaldığımız anlar oluyor, böyle anlarda “bir arada” olmamızı hatırlıyorum. Bir şeyler yapabiliyorsak bu pes etmeyen çocukların bize verdiği cesaret ve umut sayesinde oluyordur.

“Neden buradasın?” sorusuna cevaben, felsefe öğrenme isteğimi karşılıksız bırakmayan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün çok kıymetli hocalarına teşekkürlerimi sunarım. Beni Maurice Merleau-Ponty ile tanıştıran ve tezimde danışmanlık eden Prof. Dr. Emre Şan'a yol göstericiliği, sabrı ve anlayışlılığı dolayısıyla

minnettarım. Tez savunma jürisinde olmayı kabul eden Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık hocama ve Prof. Dr. Çiğdem Yazıcı'ya ilgisi, desteği ve katılımı için çok teşekkür ederim.

Konuşmaya başladığım ilk andan beri sorgulamalarımı sabırla cevaplandıran, ilk öğretmenim anneme, toplumun alışkın olduğu bir baba olmayıp ona karşı dürüst olmamızı sağlayan babama, her zaman yanımda olduklarını bildiğim kardeşim ve ablama, canım aileme yanlarında en saçma görüşlerimi bile söyleyebilme, kendimi keşfedebilme, yaptıklarımı Allah'a utanmadan açıklayabilirsem kimseden korkmamak ve utanmamak konusunda beni, ben olarak yetiştirdikleri için çok teşekkür ederim. Çoğu yolculukta olduğu gibi bu yolculuğa da beraber başladığımız dostum Emine Reyhan Çelik'e, yaşadığımız tüm krizleri birlikte çözdüğümüz veya daha da krize dönüştürdüğümüz Sümeyye Beyza ve Sevil Kaysı'ya, tezimi benden daha fazla okuyarak imdadıma yetişen seyahat dostum Büşra Yağcı'ya, son anlara bıraktığımız metin yazımında minik bir bebekle sen daha fazlasını yapabilirsin noktasında beni motive eden Rabia Sümeyya Sırakaya Yaraşır'a, öneri ve eleştirileriyle metnin bu hale gelmesini sağlayan Sümeyye Yılmaz Emin'e, tüm biçimsel işleri birlikte yaptığımız ve bu tezi teslim etmeye beni inandıran Beyza Atalar'a ve nice sayamadığım arkadaşlarıma her şey için çok teşekkür ederim. Her insanı ve onlarla kurduğum iletişimi tıpkı bir örümcek ağının yapısı gibi hissediyorum, şimdi ve burada olduğunuz için minnettarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iv
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: CİNSİYET KİMLİĞİNİN İNŞASINDA BEDEN	7
1.1. Giriş	7
1.2. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramlarının Ayrılması.....	9
1.3. Biyolojik Beden ve Cinsiyet Kimliğinin Ayrışması	19
1.4. İktidarın Üretimi Olarak Söylemsel Beden ve Cinsellik.....	30
1.5. Sonuç.....	38
İKİNCİ BÖLÜM: JUDITH BUTLER'IN TOPLUMSAL CİNSİYET KİMLİĞİ	
KURAMI VE BEDENİN KURAMDAKİ DEĞERİ	40
2.1. Giriş.....	40
2.2. Söylemsel Beden ve Cinsiyetin Performatifliği.....	45
2.3. Maddesel Beden ve Heteronormativite Eleştirisi.....	51
2.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği ve Özcülük Eleştirisi	62
SONUÇ.....	82
KAYNAKLAR	85
ÖZGEÇMİŞ	889

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
sy.	Sayı
vb./vs.	Ve benzeri / vesaire

GİRİŞ

Saf bir beden mümkün müdür? “İnsan” dendiğinde zihinde oluşan bir imaj vardır. Eli kolu olan, ayakları yere basan, cinsiyet, yaş, ırk gibi biyolojik ve doğuştan özellikleriyle zihinde bir anda beliriverir ve belli göstergeler üzerinden tanımlanabilir. Bu nedenle beden “dünya içinde varlık” olması bakımından hep teşhis edilebilir bir şeydir. Judith Butler 1987’de yayınladığı “*Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*” adlı makalesinde bedenin, cinsiyetten önce gelmediğini veya cinsiyete neden olamayacağını, onun ancak cinsiyetlerin bir etkisi ve yalnızca mevcut kültürel normlar, yasalar, tabular dahilinde ele alınabilecek bir şey olduğunu söylemiştir.¹ Toplumsal cinsiyet çalışmalarıyla birlikte cinsiyetlerin yalnızca üreme temelli oluşmuş biyolojik bir ayırım olmadığı anlaşılmıştır. Çünkü tarihsel süreç; dilden giyime pek çok farklı konuda bu ayrımı pekiştirmiş ve cinsiyet artık toplumsal olandan etkilenen hatta onun etkisiyle anlamını kazanan bir şey olmuştur. Cinsiyet çalışmaları “Ben kimim?” sorusunu ve bu nedenle de insanın varoluşunu etkileyecek bir yerdedir. Butler, *queer* kuramın temel metinlerinden biri olarak kabul edilen “*Cinsiyet Belası*”nda kişilerin ancak toplumsal cinsiyetin idrak edilebilirlik standartlarına uygun bir şekilde cinsiyetlendirildiklerinde idrak edilebilir hale geldiğini söylemiştir.² Böylece toplumsal cinsiyet, tanımlanıyor olmak bakımından çok önemli bir hale gelir çünkü ancak toplumsal cinsiyet kimliği anlaşılabilir olduktan sonra kimlikten söz edilebilir. Judith Butler metnin önsözünde belirttiği gibi metin boyunca; erilliğe ve dişillığe dair basmakalıp fikirlere itirazlar getirerek, bugüne kadar çeşitli kuramlar üretmiş ancak toplumsal cinsiyeti kendi pratiğinin ön varsayımıyla sınırlandıran bu nedenle de dışlayıcı normlara neden olan feminist kuramları da eleştirmiştir.³

Butler, cinsiyet çalışmalarında atıfta bulunduğu; Simone de Beauvoir, Monique Wittig gibi düşünürlerden hem etkilenmiş hem de eleştirerek onların genel düşüncelerinin

¹ Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault (1987)”, *The Judith Butler Reader*, proje ed. Sara Salih, Judith Butler, Routledge, 2003, s. 19.

² Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 65.

³ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 12.

iddiası olan düalist bir okumadan kurtulamadıklarını ileri sürmüştür. Judith Butler'ın “*Cinsiyet Belası*” metni ve *queer* kuram ile asıl hedefi ise toplum toplumsal cinsiyetler için yeni bir imkân sahası yaratmaktır.⁴ Bu imkân sahasına idrak edilebilirlik standartlarını iyileştirmekle başlanmalıdır çünkü önceki kuramların idealleştirip yeni hiyerarşiler ve dışlama biçimleri ürettikleri duruma düşmemek için toplumsal cinsiyeti algılama biçimimize odaklanmamız gerekir. Bunun için ise şu ana kadar algılamış olduğumuz tüm anlamları askıya alıp hakikat söyleminin gücünden yararlanan tüm çabalara da balta vurmak gerektiğini iddia eder. Kimliklere bakarken işlev gören bu askıya alma faaliyeti yeni bir beden ve cinsiyet kurgusunu beraberinde getirir. Butler'ın toplumsal cinsiyet çalışmalarına dair ilk dönem metinleri olan *Cinsiyet Belası* ve *Bela Bedenler* kitaplarında biyolojik insan bedeni nasıl anlamlandırılır? Beden yalnızca imgesel, tarihsel, kültürel, kurgusal, giydirilen ya da giyilmiş bir şey midir? Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin çatışması nedir? Kuram bahsedilen imkân sahasını yaratmanın çözümünü nerede bulmuştur? Bu sorulara yanıt verebilmek için öncelikle *queer* kuramı incelemem gerekir. *Queer* kuramın hedefi ismini aldığı kelimenin dikkat çekiciliğinden de anlaşılabilir. İlk olarak şaşırtma ve insandaki içselleştirilmiş yasaları yıkarak onu altüst etme durumudur. Alev Özkazanç, *Feminizm ve Queer Kuramı* adlı kitabında; “*Queer*’i ne yeni ve tutarlı bir kuramın ne de tutarlı bir kimliğin adı olarak değil, öznellik ile kimlik sorununun özgül biçimlerde dert edildiği yeni bir politik öznellik arayışı olarak görüyorum”, der.⁵ Çünkü Butler'ın kuramı, büyük çoğunluk tarafından cinsiyet ve cinsellik yorumu olarak anlaşılrsa da aslında kimliğin ve öznenliğin oluşumu hakkındaki bir yorumdur. Butler için özne, verili olan değildir. Özne her zaman sonsuz oluş sürecine dâhil olduğundan öznenliği farklı şekillerde yeniden üstlenmek ve tekrarlamak mümkündür.⁶ Butler için cinsiyet ve beden, oluşan, oluşma sürecinde olan bir şeydir, cinsiyet değiştirilebilir. Böyle bir durumda değişmeyen ya da değişimi iz bırakan örneğin bedenin maddeselliği olacaktır? *Bela Bedenler* kitabında şu soruyu sorar: “Toplumsal cinsiyet performatifliği kavramı maddeselleşme mefhumuyla nasıl ilişkilendirilebilir?”⁷

⁴ *Cinsiyet Belası*, s. 12.

⁵ Alev Özkazanç, *Feminizm ve Queer Kuram*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015, s. 10.

⁶ Sara Salih, *Cinsiyetlendirilmiş Bedenler Judith Butler’ı Anlamak*, çev. Mehmet Erguvan, İstanbul: Fol Kitap, 2023, s. 12.

⁷ Judith Butler, *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 8.

Butler’ın, kuramı oluştururken kaleme aldığı makalelerde hem etkilendiğı hem de kartezyenizmin gölgesinden ve özcü olmaktan kurtulamadıklarını söylediğı bazı filozoflar vardır. Özellikle Simone de Beauvoir ve onun “bedenlilik” konusunda atıfta bulunduğı bir isim olarak Maurice Merleau-Ponty, doğal tutumu bir kenara bırakıp insanı ve dünyayı “olgusalılıklarından” itibaren ele almadan kavrayamayacağımızı savunur.⁸ Bu nedenle nesneye olduğı hal üzere yönelmek için önbilgilerden kurtulma noktasında Butler’ın görüşleri fenomenolojiye ve Simone de Beauvoir’ın feminizm anlayışına yakın gibi gözükmeaktadır. Ancak Butler, Simone de Beauvoir’ın “toplumsal cinsiyeti seçmek” söylemi hakkında şunları söyler:

Cinsiyetlerimizi bir şekilde seçtiğimiz fikri ontolojik bir bulmacayı ortaya çıkarıyor. Geri çekilebileceğimiz ve cinsiyetlerimizi seçebileceğimiz, cinsiyetin dışında bir konuma sahip olmamız ilk başta imkânsız görünebilir. Eğer her zaman zaten cinsiyetlendirilmişsek, cinsiyete gömülmüşsek, o zaman zaten olduğumuzu seçtiğimizi söylemenin ne anlamı var? Cinsiyetsiz bir ben, aynı zamanda seçilen cinsiyetten önce bir seçim yapan faili varsaydığı ölçüde, dil ve kültürel yaşamdan önce yaşayan ve gelişen egolojik bir yapı olan kartezyen bir benlik görüşünü benimsiyor gibi görünüyor.⁹

Butler, bazı makalelerinde hususen Maurice Merleau-Ponty’i de benzer nedenlerle eleştirir. Beauvoir’ın, bedenin hem dünyada olan hem de dünyaya ilişkin olan bir şey olduğı görüşünden oldukça etkilendiğı ve cinsiyetli olmanın ne demek olduğunu çözümleyebilmek için bu bakışla yeniden ortaya konulması konusunda atıfta bulunduğı¹⁰ Merleau-Ponty’nin *Algının Fenomenolojisi*’ndeki “Cinsiyetli Varlık Olarak Beden” başlığında yer verdiği *Schneider* Vakası ve onun deneyimi¹¹ cinsellik ön varsayımları, cinselliğın heteroseksüel karakterine dair örtük normatif düşünceler içerir. Cinsel ilişkilerin heteroseksüel olduğunu ve erkeksi cinselliğın bedeni nesne olarak tanımlayan bedensiz bir bakışla karakterize olduğunu varsayar. Merleau-Ponty, erkekler ve kadınlar arasındaki cinsel ilişkiyi efendi ve köle modeli üzerine kurar ve kültürel ilişkileri “özel”

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 9.

⁹ Judith Butler, “*Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex*”, Yale University Press (1986): 37, <https://doi.org/10.2307/2930225>.

¹⁰ Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I, çev. Gülnur Savran, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023, s.21.

¹¹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 221-223.

veya “metafizik” olarak adlandırarak yeniden sabitler.¹² Cinsellik tanımlarını bu şekilde sunmak, cinsel arzunun doğal bir yapıdan oluştuğunu ve bedenın doğal kabul edilen yapılarının olduğu anlamına mı gelir? Merleau-Ponty’nin fenomenolojik iddiası ile bu taban tabana zıt gözükmeaktadır. Birçok feminist kurama eleştiri de bulunarak *queer* kuramı oluşturan Butler, bedeni nasıl tanımlar ve kuramında nasıl konumlandırır? Maurice Merleau-Ponty’nin beden fenomenolojisindeki cinsellik ve cinsiyet ile ilgili yorumlarına nasıl bir eleştiri getirmiştir? Varoluşçu filozoflara atıfla “kartezyenizmin ruhundan” kurtulamadıkları iddiası özellikle zihin- beden ikiliğı konusunda nasıl anlaşılmalıdır ve bu konuda Butler’a dönük eleştiriler nelerdir?

Butler, “özü olmama” meselesini öznellik açısından nasıl ele almıştır ve kuramını nasıl tanımlamaktadır? *Queer* kuramın tarihsel arka planı nedir ve felsefi açıdan kimlerden etkilenmiştir? Çalışmanın ilk bölümünde, *queer* kuramı analiz etmek amacıyla Butler’ın toplumsal cinsiyet anlayışında etkilendiğı düşünürleri ve onların cinsiyet konusu ile ilgili Butler’ın kritik ettiğı görüşlerini aktarmaya çalışacağım. Böylece kuramın sıkça atıfta bulunduğı düşünürler ve onların ürettiğı kavramlar üzerinden kuramın ne olduğunu belirginleştirmeye çalışacağım. “Cinsiyet Kimliğinin İnşasında Beden” başlığının altındaki ikinci bölümde; özellikle anlamını kadın bedeninde bulan “cinsiyet” kavramını ve kadın- erkek cinsiyetlerinin tarihsel süreçlerine bakarak bu ikilemin varoluşunu kuramsallaştıran, bununla beraber biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin farkını açığa çıkartan Simone de Beauvoir’dan bahsedeceğim ve Butler’ın onu nasıl yorumladığına kısaca değineceğim. Aynı başlık altındaki üçüncü bölümde felsefede yaşanan dönüşüm ile maddeci feminizm olarak anılan ve kadın- erkek arasında yaşanan bu farkın nedenini patriyarkal ve heteroseksist sistemde gören yorumlardan bahsedeceğim. Bu yorumla kadının biyolojik olarak farklı olması yalnızca bu sistemlerin kendi lehine kullanmak için vurguladığı ikilemin sınırlarını belirginleştiren organlara, cinsellik türlerine ve modelleşen cinsiyetlere neden olur. Burada Butler’ın kuramını üretirken bir karşı çıkış olarak etkilendiğı farklı kimlik kuramlarından kısaca bahsedeceğim. Bölümün sonunda toplumsal kimlikler üzerine bu baskıyı kimin kurduğı sorusunu ele alıp bir sonraki bölüm olan “İktidarın Üretimi Olarak Söylemsel Beden ve

¹² Judith Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty’s ‘Phenomenology of Perception’”, Feminist Philosophy of Mind, proje ed. Keya Maitra, Jennifer McWelly, New York: Oxford University Press, 2022, s. 175-176.

Cinsellik” başlığı ile bedenın iktidar mekanizması tarafından nasıl kurulduğunu, cinsellik dâhil arzuların söylemsel bir kurgunun içinde oluşuyor olmasını aktaracağım. Bu baskıyı açığa çıkarabilmenin bir yolu olarak tekil örneklere odaklanma ve söylemdışı bedenler üzerinden yapılan yorumları anlamaya çalışarak bilgi- iktidar- özne iç içeliğini sunan Foucaultcu yöntemi ve Butler’ın bu konudaki eleştirilerinden bahsedip queer kuramın genel hatlarından bahsederek bölümü bir sonuç ile sonlandıracağım.

Birinci bölümün sonucunda Judith Butler’ın *queer* kuramının etkilendiği görüşler ve kuramın onlardan ayıran farkları ortaya çıkmış olacaktır. İkinci bölümde ise kendi anlamını bulan kurama göre Butler’ın biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ifade, beden gibi kavramlara nasıl anlam verdiğini ve “bedenden önce bir cinsiyet var mıdır?” noktasında özellikle yöntemlerini paralel bulduğum Simone de Beauvoir’a ve Merleau-Ponty’ yönelik “özcülük” eleştirisini anlamaya çalışacağım. *Queer* kuram ve performatiflik kavramlarının anlamı nedir ve felsefi açıdan nasıl değerlendirilir? *Queer* kuramın cinsiyet konusunda ikili karşıtlığın doğal hakikat söylemini yıkma hedefi belirsizliğin gücünden yararlanarak mı bunu gerçekleştirecektir yoksa burada bedene anlam vermede bir diyalektik bakış mı söz konusudur? Sakatlık, atanmış cinsiyetler, ırksal farklılıklar konuyu son derece biyolojik ve antropolojik bir noktaya taşımışken Butler’ın kuramıyla ikili matrise uymayan *non-binary* bedenler, beden algısını değiştirebilir mi? Butler’a yönelik feminist fenomenologların eleştirileri nelerdir? Tüm bu sorulara ve Butler’ın kuramına yönelik olan tez, “*Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*” adlı makaleden tartışmayı başlatarak ve *queer* kuramın temel metinleri olarak anılan *Cinsiyet Belası*, *Bela Bedenler* kitaplarından ve yararlanarak bedenın cinsiyet kimliği teorisindeki konumunu araştıracaktır.

Beden problemini fenomenolojik açıdan derinlemesine inceleyen Zeynep Zafer Esenyele “Bedenimize ilişkin kavrayışımız, varlığa ilişkin kavrayışımızın bir özeti gibidir. Bedenimizi var edişimiz, dünyayı var edişimizi belirler.” der.¹³ Beden anlayışımız, dünyayı nasıl anladığımızı dahası varlığı nasıl anladığımızı ve anlamlandırdığımızı gösterir. Araştırmalarında Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nden oldukça etkilendiği görülen Butler, Hegelci Diyalektik’ten sıkça yararlanır.¹⁴ Butler bedenın varoluşunu

¹³ Zeynep Zafer Esenyele, “Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty”, (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), s.2.

¹⁴ Salih, *Cinsiyetlendirilmiş Bedenler*, s. 4.

anlamlandırmaya nereden başlamıştır dahası iddia ettiği gibi beden ve cinsiyet çalışmalarında önceki sistemleri yıkmış mıdır? Butler ve Beauvoir feminist felsefede kimlik ve bedenliliğe dair benzer pozisyonda mı dururlar? Epistemik *a priori* anlayışlarının farklılığı Beauvoir ve Butler'ın çatışmasına neden olmuş olabilir mi? Neyin gerçeklik addedilip neyin addedilemeyeceğini, neyin idrak edilebilir bir biçimde insan olup olmadığı sorularını sorularının sorulması ve böylece toplumsal normların beden üzerindeki tahakkümünün yıkılmasını hedeflemiş bu teorinin felsefi bir teori olma imkânı nedir ve ona yönelik eleştiriler nelerdir? Tüm bunlarla beraber Judith Butler, kuramıyla yeni bir beden algısı imkânı nedir ve bedene yönelik farklı bir bakış cinsel yönelim çeşitliliği ile nasıl okunabilir? Tezin sonucunda, Butler'ın *queer* kuramındaki beden kavramı incelenmiş ve cinsiyet çalışmaları alanı için farklı imkanlar sunulmuş olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CİNSİYET KİMLİĞİNİN İNŞASINDA BEDEN

1.1. Giriş

Bedenlerin doğal çeşitliliğine rağmen, toplumsal normlar ve ortak anlayışlar bireyleri belirli kategorilere sıkıştırarak belirlenmiş özneler mi yaratır? Beden, dış bir gözle tanımlanarak sosyal alanlarda, çeşitli nedenlerle, belirli kümelere alınmaktadır ancak öznenin kendini ve eylemlerini belirlemesini olumsuz olarak mı etkilemektedir? Genellikle kategoriler, bireyin doğuştan gelen özelliklerine dayandırılarak kim olduğu hakkında önceden belirlenmiş yargılarla topluma katılmasına yol açar. Tarih boyunca cinsiyetler söz konusu olduğunda bu belirlenmişlik yalnızca fizyolojik bir kriz durumunda organların yerini tespiti kolaylaştırma durumu için değil kadın ve erkek bedenleri üzerinde belirli toplumsal algılar yaratmak için de kullanılmıştır. Amerikan Psikoloji Birliği'nin kılavuzuna göre bir bebeğin doğumda birincil ve ikincil cinsiyet özelliklerine ve diğer fizyolojik, genetik ve fiziksel özelliklerine göre erkek, kız veya interseks olarak sınıflandırılmasına atanmış cinsiyet denir.¹⁵ Bireyler, atanmış kimliklerle tanımlanarak kendi üzerine bir algı edinmeden toplumsal cinsiyet algılarının söylemsel kategorilerine hapsedilir. Modern çağın krizlerinden biri olarak görebileceğimiz cinsiyet kimlik krizi pek çok alanda farklı yöntemlerle incelenmeye devam etmektedir. Bu bağlamda, özellikle kadınlık ve buna bağlı gelişen cinsiyet kavramları, sosyal bilimlerde cinsiyet çalışmalarıyla araştırılmaya devam etmektedir.

1789 Fransız Devrimi ve 8 Mart 1857'deki işçi direnişi, kadının özgürlüğü ve buna bağlı olarak ilerleyen “Kadınlık nedir?” meselesinin toplumsal bir krize dönüşmesine ve konunun politik bir zeminde tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Ancak tüm bunlarla rağmen, cinsiyetle ilgili sorular felsefenin krizleri arasında uzun yıllar yeterince yer bulamamıştır. Son yüzyıldaysa feminist düşünürlerin eleştirileriyle insanı cinsiyet ayrımı üzerinden kavrama durumu tartışmaya açılmıştır. Feminizm, cinsiyetin toplumsal ve bireysel kimlik üzerindeki derin etkilerini analiz edebilmek için felsefi bir

¹⁵ “Guidelines for Psychological Practice with Sexual Minority Persons”, American Psychological Association, (2021): 56.

<https://www.apa.org/about/policy/psychological-sexual-minority-persons.pdf> (erişim 10.07.2024)

çerçeve sunmuştur. Allison Stone, *Feminist Felsefeye Giriş* adlı eserinde feminist felsefenin üç temel yönünü şöyle ifade eder:

İlk olarak kadınlara karşı önyargının geçmiş ve bugünkü felsefede nasıl dışa vurduğunu soruşturmak ve böylece hem eril önyargıları eleştirme hem de yeni teoriler ve kavramlar geliştirerek bu önyargıları düzeltmedir. İkinci olarak farklı feminist iddiaları ve politik konumları dile getirmek için felsefi kavramlarla teorilerden yararlanma ve onlarla bu yeni iddiaları saptamaktır. Üçüncü olarak o güne değin diğer felsefi alanların değinmediği yeni kavramlarla tanıştırmaktır. Öne çıkanlar elbette cinsiyet, cinsellik, cinsel fark ve doğum gibi konulardır.¹⁶

Bu üç temel yön, süreç içinde cinsiyetli özne konusunun hangi bağlamlarda konuşulduğunu gösterir niteliktedir. Feminizm tarihi olarak inceleyebileceğimiz metinler, feminizmin ilk aşamasının, kadın kategorisi için haklar ve sosyal eşitlik talep eden toplumsal bir hareket olduğunu gösterir. Bu aşamada akademik çalışmalar da ortaya koyan feminist hareket geçmiş ve şu anda yazılan felsefi metinleri, kutsal kitapları, dönemin anayasalarını inceleyerek kadın cinsiyeti üzerinde oluşmuş önyargıları eleştirmiş ve onları iyileştirmeye çalışmıştır. Kadınlar, devrimle birlikte özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganlarının peşinden gitmiş ancak bahsedilen bu kardeşliğin “erkek kardeşliği” olduğunu fark etmişlerdir. Haklarını aramak gayesiyle cinsiyet eşitliğiyle ilgili eylemler düzenlemiş, metinler kaleme almış ve felsefi olarak nitelendirebileceğimiz ilk sorularını bu aşamada sormuşlardır.

İkinci aşamada ise cinsiyet eşitliği ve kadın hakları gibi konuları ele alırken iddiaları sunmak, politik konumlarını tanımlamak ve savunmak için felsefi kavramlar ve teorilerden yararlanmışlardır. Bu yaklaşım hem klasik hem de çağdaş felsefi çerçevelerin, eleştirel bir yeniden değerlendirilmesine yol açmış ve kadınlığın ne olduğu sorusuyla beraber erkekliğin de ne olduğu konuşulmuştur. Özgürlük, öznellik, kimlik ve iktidar gibi kavramların yeniden düşünüldüğü feminizm tarihinin bu aşamasında, kadınlığın nasıl böyle tanımlanır olduğu incelenmeye ve felsefi argümanlarla bu çatışmanın ve hapsedmenin neden ve nasıl olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu analizler sonucunda, üçüncü yön olarak da yepyeni kavramlar ortaya çıkmış ve bu yeni kavramlarla felsefenin

¹⁶ Allison Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, çev. Bilge Tanrısever, Yonca Cingöz, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019, s. 11- 13.

temel soruları ele alınarak, o güne değin konuşulmamış kavramlar üzerinde felsefi düşünme süreçleri başlamıştır. Cinsellik, doğum, cinsel organlar gibi konular feminizmin soruları ile felsefenin gündemine girmiştir.

Cinsiyetler ve cinsiyet kimliklerinin felsefi bir sorun haline gelmesini, bu soruna yönelik üretilen çeşitleri kuramları ele alacağım tezimin bu bölümünün birinci kısmında cinsiyetin kadın ve erkek arasındaki eşitlik talep eden söylemden “Kadın nedir, erkek nedir?” sorularını sorma aşamasına gelmesini ve ardından biyolojinin kader olmasına karşı çıkan Simone de Beauvoir’ın “kadın olmak” formülasyonunu ve Judith Butler’ın buradan hareketle kuramında kullandığı “toplumsal cinsiyetli olma durumu”nu anlamaya çalışacağım. İkinci kısımda, Monique Wittig’in bedenlerin cinsiyetli bir şekilde anlaşılması ve biyolojik cinsiyetin de üretilen bir şey olduğu konusundaki eleştirilerini, bu konuda ürettiği kurguları ve Butler’ın kuramının agresif noktası olarak biyolojik bedeni konumlandığı yeri anlamaya çalışacağım. Son bölümde ise bedenin söylemsel bir şey olduğu görüşüyle Michel Foucault’u ve *Cinselliğin Tarihi* metninde iktidar- beden ilişkisini göstermeye ve Butler’ın buna dair yorumlarını incelemeye çalışacağım. Bu arka plandan sonra Judith Butler’ın *queer* kuramına, genel bir sınır çizmiş olacak ve böylece bir sonraki bölümde kuramın temel argümanlarını açıklayarak ona yönelik eleştirilerle birlikte queer kuramda beden konusuna dair yorumları ortaya çıkaracağım.

1.2. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramlarının Ayrılması

Beden yalnızca imgesel, tarihsel, kültürel, kurgusal, ruhun veya zihnin üzerine giyilen bir şey midir? Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin çatışması nedir, nerede ayrılmışlardır? Simone de Beauvoir’ın kadın kimliğini nasıl anlamamız gerektiğini söyler, varoluşçu feminizm nedir ve cinsiyet çalışmalarını nasıl etkilemiştir? Bu soruların öncesinde özgürlük, eşitlik ve kardeşlik söylemleriyle tarih boyunca hakları üzerine düşünme imkânı olmamış iktidarlar tarafından bastırılan gruplar onları elde etmek konusunda eyleme geçmiş ve kendileri üzerine düşünme ve bunları ifade etme fırsatını bulmuşlardır. 1789 Fransız Devrimi, kadınların kamusal alana katılımı için önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönemde Olympe de Gouges, *Kadın ve Kadın Yurttaş Hakları Bildirgesi*’ni yayınlamış ve bu nedenle idam edilmiştir. Aynı yıllarda Mary Wollstonecraft, kadınların haklarını savunan *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*

eserini kaleme almış, kadınlara doğal haklarının tanınmamasını eleştirmiştir. Bu bölümde feminizmin farklı teorilerine ve Simone de Beauvoir'ın bunları ne şekilde ele aldığına, varoluşçu feminizme ve Judith Butler'ın Beauvoir'ı nasıl yorumladığına değineceğim. Zeynep Direk *İkinci Cinsiyet* metninin tercümesine yazdığı önsözde Simone de Beauvoir'ın disiplinler arası bir üslup kullanarak felsefî gelenekten, antropolojiden, edebiyattan, biyolojiden, psikolojiden, tarihten hatta kültür araştırmalarından pek çok olgusal veriye, kavramsal saptamaya yer vererek metnin yazılma sürecinde kendi feminizmini keşfettiğini söylemiştir.¹⁷ Beauvoir cinsiyete dayalı bu ezilmenin nedenini araştırırken pek çok neden bulmuş ve kadınlığın doğal bir olgu değil, farklı kaynaklardan beslenerek inşa edilmiş bir şey olduğunu fark etmiştir. Bu nedenler nelerdir? Cinsel ezilme nedir? Cinsiyet nedir ve neden bu soru özellikle kadınlar tarafından sorulmuştur? Kadın nedir ve toplumsal cinsiyetler neden iki kutup şeklinde anlaşılmıştır? Beauvoir'ın bu çatışmaya yönelik fikirleri ve çözüme ilişkin anlayışı nedir?

Kadın hakları ve cinsiyete dayalı ayrımcılık konusu, liberal feminizm olarak adlandırabileceğimiz Mary Wollstonecraft'ın metinleri ile başlamıştır. İnsan hakları konusu ile ilgilenen Wollstonecraft hak temelli metinler yazmış olsa da eserlerinde her bireyin doğuştan gelen eşitlik ve bağımsızlık gibi temel haklara sahip olduğunu savunmuş böylece belli bir grup olarak anlaşılan öznenin kapsamını genişletmiştir. Kadınların bağımsızlıklarının sistematik olarak ellerinden alındığını ileri sürerek bunu ancak akılla geri kazanabileceğini iddia etmiştir. Aydınlanmacı Liberal Feministler dönemin felsefî görüşlerinden de etkilenerken kadının bağımsızlığını kazanmasının ne olduğunu anlayabileceğimiz şu beş temel görüşü sunmuşlardır:

İlki akla inançtır. Wollstonecraft ve bazı düşünörlere göre akıl ve Tanrı neredeyse eş anlamlıdır. Birey akılı içinde tanrısal bir kıvılcım barındırır. İkincisi kadının ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin aynı olduğudur. Başka bir deyişle, kadınlar ve erkekler ontolojik olarak özdeştir. Üçüncüsü toplumsal değişime ve toplumun dönüşümüne etki etmenin en iyi yolunun eğitim olduğuna inançtır. Dördüncüsü bireyin diğer bireylerden ayrı olarak gerçeği arayan, akılcı ve bağımsız bir aktör olarak hareket eden ve onuru bu bağımsızlığa bağlı olan özerk bir varlık olduğu görüşüdür. Son olarak ise aydınlanma kuramcıları, doğal haklar doktrinine bağlı kalmışlardır.

¹⁷ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, s.11.

Bunu ise 19.yüzyıl kadın hareketini esas alarak oy verme talebi üzerine oturtmuşlardır.¹⁸

Kadınlar bu ilkeler doğrultusunda hem haklarını, varlıklarını savunma teorileri hem de inşa etme teorileri geliştirmeye çalışmışlardır. Wollstonecraft, kadınların toplumsal olarak dayatılan uysal ve itaatkâr rollerden sıyrılarak akıl ve erdem yoluyla eylemlerinin ne anlama geldiğini bilerek yapmaları gerektiğini vurgular.¹⁹ Kadınlar ancak böyle bir durumda kontrol edilen ve köleleştirilen varlıklar olmaktan kurtulacaklardır. Kadınların kontrol altında tutulması durumu kabiliyet eksikliği nedeniyle değildir. Aydınlanmacı filozof Jean Jacques Rousseau, insanın doğasının aslolan olduğunu ve kadınların koketlik ile doğduğunu, bu nedenle de erkekler tarafından kontrol altında tutulması gerektiğini düşünür.²⁰ Rousseau, doğaya dayanarak geliştirdiğini iddia ettiği savlarını kadının iyiliği için onu daima kontrol altında tutmak şeklinde açıklar. Kadının kocasına borçlu olduğu itaat ve bağlılık, çocuklarına borçlu olduğu sevgi ve özen, kadınlık durumunun o kadar doğal ve o kadar belirgin sonuçlarıdır ki, o kötü niyetli olmadıkça, ne kendisini yöneten içsel duyguya uymayı reddedebilir ne de henüz bozulmamış eğilimi içindeki görevi tanımazlık edebilir.²¹ Kadının bu düzene isyan ediyor olması kendi doğasına isyan ediyor olmasıdır. Rousseau kadının konumunu şöyle açıklar:

İki cinsiyet arasında cinsiyetin doğurduğu sonuç açısından hiçbir benzerlik yoktur. Erkek ancak kimi anlarda erkektir, kadın ise ömrü boyunca ya da en azından gençliğinde kadındır. Her şey kadını durmadan cinsiyetine döndürür ve cinsiyetinin gerektirdiği görevleri yerine getirmek için buna uygun bir vücut yapısına sahip olmalıdır. Gebeliği sırasında ölçülü davranmalı, lohusalık döneminde de dinlenmelidir. Çocuklarını emzirmek için evinde kalıp dingin bir yaşam sürmelidir. Onları yetiştirmek için ona sabır, yumuşaklık, çaba, hiçbir şeyin usandıramayacağı bir sevgi gerekir. Çocuklarıyla babaları arasında bağ görevi görür, onlara babalarını yalnızca o sevdirebilir ve babaya çocukların kendi çocukları olduğu güvenini verir. Kısacası, tüm bunlar birer erdem değil, birer zevk olmalıdır, yoksa insan türü çok geçmeden yok olur.²²

¹⁸ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, 2014, s.33.

¹⁹ Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, İstanbul: İş Bankası Kültür yayınları, 2007, s. 4.

²⁰ Jean Jacques Rousseau, *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 660-61.

²¹ Rousseau, Emile, s. 656.

²² A.g.e., s. 611.

Kadın ancak zorunlu ilişkiler içinde var olabildiği, yaşamı boyunca da her an kadın olması durumuyla yüzleştiği ve kadın olmasına nedeniyle eylemlerine sınırlılık ve zorunluluk getirildiği anlaşılır. Aydınlanmacı Liberal Feminist Hareket, kadının tarihte insan türünün bir diğeri olarak değil, doğuştan erkeğe tabi varlıklar olarak algılandığı ve bu değersizleştirilmiş konumundan dolayı kadının erkekle eşit olmadığı görüşüne karşı çıkmışlardır. Kadınların bireysel potansiyeli bastırılmış ve toplumsal yapılar tarafından kuşatılmıştır ancak bağımsızlığını kazanan kadının erdemli bir insan olarak var olabilir. İnsanın kendi yaşamını kendi güçleriyle sürdürebilmesi, bağımsızlığın en uygun tanımıdır.²³ Otorite kadınları bebekler gibi giydirip süsleyerek, kutsallık alanına oturtarak onları boyunduruğuna alır ve o alandan çıkmak isteyen kadınlara da müsaade etmez. Kadınlar akıldan başka bir şeye itaat etmemelidirler. Kadınlar ve erkekler için daha iyi bir toplumsal yaşam sorusunun cevabını Wollstonecraft burada bulur ve şöyle der:

Erkekler kölece itaatimiz yerine, akılcı arkadaşlığımızı tercih edip zincirlerimizi kırmamıza cömertçe yardım etselerdi, bizlerin daha dikkatli kız çocuklara, daha duyarlı kız kardeşlere, daha sadık eşlere, daha akılcı annelere -kısaca daha iyi yurttaşlara- dönüşeceğimizi görürlerdi.²⁴

Wollstonecraft sorunlara yönelik çözümlerinde yalnızca kadını prangalardan kurtarmaya çalışmayıp toplum olarak yaşamaya en uygun olanının cevabını aramış, iyi bir yurttaş olmaya vurgu yapmıştır. Bu doğrultuda ekonomik sınıfların kaldırılmasının yanında cinsiyet sınıfının da kaldırılması gerektiğini düşündüğü için felsefî teoriler sunan ilk feminist olarak tanınmıştır.

Beauvoir tüm bunlarla beraber varoluş felsefesinin merkezine özgürlük kavramını yerleştirmiş ve buna bağlı olarak feminist anlayışının öznesini de özgürlük kavramında bulmuştur. Beauvoir görüşlerinde büyük etkisi olan varoluşçu filozof Jean Paul Sartre’a göre varoluş belirli olmayan, sürekli değişen ve kavranamayan bir durumu ifade etmektedir. Bu durum da tam olarak insanı ve onun özgürlüğünü dolayısıyla insanın özünü oluşturma sürecini ortaya koymaktadır.²⁵ İnsan doğasıyla, özüyle, yapması gereken

²³ Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, s. 130.

²⁴ A.g.e., s. 221.

²⁵ Özge Güvercin, “Varoluşçu Feminizm: Heidegger, Sartre ve Simone de Beauvoir Felsefesinde Kadının Varoluş İmkânı”, (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), s. 53-54.

eylemlerle dünyaya gelmiş bir şey değildir. Varoluşu boyunca kendi özünü oluşturur. Bu nedenle kadının özgürlüğü yalnızca otoriteye karşı gelmekle oluşmaz, kadın bu karşı çıkışın sonunda kendi sorumluluğunu alır. Kadın erkek ilişkileri bu bağlamda Hegel'in köle- efendi diyalektiği ile okunur. Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* kitabında yer alan felsefi temelleri Sartre, Husserl, Heidegger, Merleau Ponty, Hegel gibi pek çok önemli filozoftan etkilenererek oluşturmuştur. Bu anlamda feminist fenomenologların atıflarına dayanarak feminizm ve fenomenolojinin kesişiminin ilk nüvelerini bulduğumuz Simone de Beauvoir²⁶ bedenli bir varlık olarak kadın konusunu, onun tarihini ve kadın olma durumunu ele almıştır. Beauvoir varoluşçuluk ve Hegel felsefesinde olduğu gibi öz bilincin başkası/ öteki ile kurulan ilişkiden ortaya çıktığını belirtir.²⁷ Beauvoir'a göre kadının sembolik sistem içinde özne olamamasının nedeni sembolik düzenin öznesinin "öteki"yle²⁸ ilişkisi içinde özneleşmesidir. Özne olmak gayesinde olan "erkek" bir "koket" yaratmak durumundadır. Simone de Beauvoir kadının sembolik sistem içinde özne olamamasını şöyle yorumlar: Bilinç ondan başka olduğu halde, onun gibi bir bilinç olan ötekiyle karşılıklı olarak birbirini sınırlandırma ve yatsıma, öncelikli olarak antagonistik bir ilişki yaşamaksızın özne olamaz. Bilinç, kendisinden farklı bir bilincin varlığıyla ve bu bilinçle karşılıklı bir sınırlama ve yadsıma ilişkisine girerek özne haline gelebilir. Erkek, doğayla böyle bir ilişki kurar; ancak doğa, bir bilinç olmadığı için bu ilişki farklı bir nitelik taşır. Kadın ve erkeğin bilinçlerinin yaşadığı bu çatışma ikisinin de varoluşlarını ortaya çıkarabilir. Zira başkasının mevcudiyetinden tam manasıyla bahsedebilmek için başkasının kendisine mevcut olması gerekir. Çünkü bir başkasının gerçekten mevcut olduğunu söyleyebilmek için, o başkasının kendi varlığıyla bize erişilebilir olması gerekir. Gerçek anlamda başkalık, benden farklı ama benim gibi bir bilinçtir. Öteki bilinç, aynı olan bir başkasıdır; bu başkalık mutlak değil, görece bir farklılık taşır. İnsanı içkinliğinden çekip çıkaran ve ona aşkınlık olarak varlığının hakikatini gerçekleştirme imkânı tanıyan başka insanların, benim gibi başka bilinçlerin

²⁶ Sümeyye Yılmaz Emin, "Feminist Fenomenoloji'de Bedenlenme", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), s. 4.

²⁷ Emek Aydın, "Kadının Özne Olma Sürecine Dair Bir Okuma: Simone de Beauvoir 'Kadın Doğulmaz, Kadın Olunur'", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 37.

²⁸ Zeynep direk öteki kavramını tırnak içinde kullanarak "Kadını 'öteki' olarak düşünmek onu 'ikinci cinsiyet' olma konumunda kalmaya itmektir." demiştir. Burada kullanılan öteki felsefi anlamda tabu olarak mutlak başka, diyalektiğe giremeyen ötekidir. Zeynep Direk, "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", Cogito 58, (2015): 24- 36.

var olması, onlarla yaşanan olumsuzluk (sınırlandırma ve yatsıma) ilişkileridir... Ötekiyle ilişkide de ona sahip olmaya çabalamak bir varlık arayışıdır. Erkek özne kendi bilincine diğer erkeklerle ilişkisinde ulaşır. Kadın ile erkeğin ilişkisinde cömertliğin ve dostluğun ortaya çıkabilmesi için önkoşul, birbirini tanımadır. Bunun mümkün olmadığı durumda erkek ile kadın arasındaki ilişki içkinlikte kurulan tek taraflı bir ilişkiye benzer, hiçbir zaman dostluk ve cömertlik olamaz.²⁹

İnsan belirlenmiş, ilişkileri belirli bir varlık değildir, varoluşçuluk insanı kader mitinden kurtarır. Diğerleriyle, başkasıyla ilişkisi her an değişir ve insan onları yeniden kurar. Kadınlar bu belirlemenin sorumluluğunu alıp özgürleşmelidir. Ancak kadını hala bu tahakküme sürükleyen ve toplumsal baskıyı kabullendiren ne olmuştur? Bunun pek çok gerekçesi vardır, ancak kadının biyolojik farklılığı ve buna bağlı etmenler, iktidarın onu kısıtlayıcı bir alanda tutmasının en önemli nedenidir. Bu kısıtlayıcı alan kadını toplumdan uzaklaştırmış böylece kadın toplumsal alandakiler için yabancılaşmış bir şey olmuştur. Kadının konumu gereği giderek pasifleşmesi ve yıllarca yaşadıklarını bilinçaltında biriktirmesi kadının yabancılaşması olarak kendini göstermektedir. Yabancılaşan kadın, narsist, âşık ya da mistik kadına dönüşerek böyle bir durumda özne olmaya çabalamaktadır.³⁰ Bazı feministler kadına bu mistik alandan bakmaya devam ederek onun böyle bir durumda da kendi varlığını kurabileceğini ve özne olabileceğini düşünmüşlerdir. 19. Yüzyılda Kadın adlı metnin yazarı, kültürel feminist Margaret Fuller Avrupa'daki romantik akımın da etkisiyle kadın ve erkeğe akılcı, mekanik bir bakıştan farklı bir biçimde bakılması gerektiğini söylemiştir. Fuller, eril ve dişil niteliklerin ruhsal sentezinin, organik ve harmonik bütün olan ying-yang uyumu gibi, birbirini bütünleyen karşıtlıkların diyalektiğini yaratarak, dış dünyaya yansıdığını düşünür. Ona göre erkek ve kadın büyük radikal ikiliğin iki yönünü temsil eder ve sonsuz olarak birbirinin içine geçerler.³¹ Radikal ikilikler şayet ayrılabilseydi; enerji ve uyum, güç ve güzellik, akıl ve aşk bu iki sistemin parçalarını temsil ederdi.³² Kültürel Feministler özsel bir farklılığa vurgu yapmaya devam ederek kadın hakları savunusu yapmışlardır. Kadın ve erkek bir ve aynı olamaz. Erkekle özdeşleşen rasyonalitenin tam karşına duygusal varlık olarak

²⁹ Zeynep Direk, "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", Cogito 58, (2015): 20.

³⁰ Güvercin, "Varoluşçu Feminizm", s. 73.

³¹ Donovan, *Feminist Teori*, s. 115-116.

³² Margaret Fuller Ossoli, *Woman in the Nineteenth Century*, eBooks Readable, 2005, s. 65.

<https://www.gutenberg.org/ebooks/8642.html.images> (erişim 14.07.2024)

geçmiştir. Bu mistik ötekilik kadınlık durumuna bir anlam sağlar ancak kadını kontrol altında tutulduğu konuma geri çeker çünkü toplum rasyonalitenin hâkim olduğu alandır. Mistik ötekiliğin en önemli nedenlerinden biri kadın doğuran, can veren bir varlık olması ve çocukla olan yakın ilişki durumuna bağlı olarak kadının doğuştan bazı sıfatlara neden olmasıdır. Doğurmak, erkek tarafından tam olarak keşfedilebilecek, anlaşılabilir ve kontrol altına alınabilecek bir şey değildir. Bu nedenle kadın mistik, doğal bir güç olarak görülmüş ve üremesi yüceltilmiştir. Doğayla mücadelenin hâkim olduğu ve kadının anneliğinin gizeminin olduğu dönemlerde kadının saygınlığının olması erkeğin doğa karşısında güçsüzlüğündendir. Kadını sevgiden değil korkudan kültleşmiştir. Kendini gerçekleştirebilmesi için, her şeyden önce kadını tahtından indirmeye başlaması gerekir.³³ Toprakla uğraşan erkek doğa karşısında edilgendir. Ancak ürettikleriyle doğa karşısında egemen olmayı öğrenir. Erkek yeni aletler bulduğunda, doğa karşısında özgürleştiğinde, doğanın gizemi erkeğin gözünde bittiğinde erkek için tıpkı doğa gibi kadının da gizemi azalır ve kadının tıpkı doğa gibi kontrol altında tutulması gereken bir şeye dönüşür. Bunun yanı sıra toprakla özdeşleştirdiği ana tanrıçanın yerine de eril bir güç yerleştirir. Patriyarkal düzende başka rolünü oynamaya mahkûm edilmiş olan kadın böylece sadece eğreti bir güce sahip olmaya mahkûm edilmiştir.³⁴ Temelinde ise anaerkil bakış yatan kültürel feministler ise eleştirel düşünme ve kadının kendisini geliştirmesinin önemini kabul etmekle birlikte kadın üzerinden hayatın akıl dışı ve sezgisel yönünü de vurgulamaktadırlar.³⁵

Kültürel feministlerin diğer feminist akımlardan farkı; kadın ve erkek arasındaki benzerliklerden ziyade kadınlığın niteliklerine ve sezgilerine odaklanmalarıdır. Kadınlar kendilerine güvenerek varoluşlarını böyle bir yerden kurmaladırlar. Ancak toprağın mülk edinildiği, mistik nedenler yerine determinist ilkelerin keşfedildiği, kadınla özdeşleşmiş doğanın bile tahakküm altına alındığı bir dönemde bu nasıl mümkün olacaktır? Erkek tarımın mistik değerlerinden arınıp, yaratıcı bir şekilde çalıştığında çoğu şeyi elde ettiğini fark edince mülkiyetle birlikte kadının eski yazgısı tahtından indirilmiştir.³⁶ Erkek mülk edinen, üretken bir güç olmuştur. Özel mülkiyet ancak mal sahibinin bir uzantıdır, onlara

³³ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I, s. 102.

³⁴ A.g.e., s. 106.

³⁵ Donovan, *Feminist Teori*, s. 73- 74.

³⁶ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I, s. 111.

dayanak vererek kendini tanımlar. Dolayısıyla erkek karısıyla ne mallarını ne de çocuklarını paylaşmayı kabul edecektir³⁷ çünkü aile içindeki kadın onun kendini tanımladığı şeylerden biridir. Böylece kadına, çocukluğundan itibaren kadınsı kavramı adı altında onun doğası olduğu düşünülen edilgenlik dayatılmaya başlanır. Erkek çocuğu kendi varoluşunu kız çocukları gibi kısıtlanmadan özgürce dünyaya doğru gerçekleştirir. Bedenini doğaya hâkim olma yolu ve doğayla mücadele aracı olarak görür. Erkek üreten, ihya eden, dünyayı değiştiren ve değiştirebilecek söylemler üreten olarak yerini bulurken kadın, öznenin ardındaki doğal besleyici olarak konumlanmıştır. Kadının görevi erkeğin yaşamını düzenlemek, soyunu devam ettirmek, cinsel arzularını doyurmak ve yuvaya bakmak olarak tanımlanmıştır. Kadının ev emeği olan, evde ürettiği şeyler aynı gün tüketilir, kirletilir ya da bozulur. Toplumsal alanda olmadığı için ürettiklerinden dolayı özerklik kazanamaz. Ev içi üretime dayalı güç ve birikim elde edemeyen kadının, özgürlüğü güce sahip erkeğe bağlı kalır. Patriyarkal düzende kadının süslenmek, çocuk bakımı, ev yönetimi gibi çeşitli görevleri de vardır. Beauvoir'a göre süslenmek ve güzel olma çabası kadının nesneleşme sürecini başlatır. Kadının bedeni cinsel arzu nesnesi haline gelir. Erkek gibi üretimiyle ön planda olamayan kadın, bedenini göstererek ön planda olmaya çalışır. Kadın süs aracılığıyla kendi varlığını ortaya koyduğuna inanır. Kadının bu seçimi kendi tercihi gibi gözükse de toplumun ona dayatmasıdır. Kadın artık bu süse bağımlı hale gelmiştir.³⁸ Burada süs, mistik alanla daha doğrusu akılsal olmayan alanla birleştirilmiş ve bu nedenle bir amaç olarak “süslenmek” eleştirilmiştir.

Radikal feministlere göre kadın ve erkek arasındaki en önemli problem aslında kadının üremesiyle alakalıdır. Üremenin kurumlaştığı ve tüm bu konumlandırmaların sistemleştiği alan ailedir. Toplumun belirlediği normlar doğrultusunda şekillenen kadın ve erkek, evlilik yoluyla ataerkil sistemin temel yapı taşı aileyi oluştururlar. Aile bu nedenle toplumun kadına yönelik bu sınırlamalarının sistemli olarak devam etmesini sağlar. Radikal feminist olarak bilinen Kate Millett'e göre cinsel bir devrim için, belki her şeyden önce geleneksel cinsel kısıtlamalara ve tabulara -eşcinsellik gibi- ufak yaşta evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsel yaşam gibi ataerkil düzenin tek eşli evlilik sistemini tehdit eden kısıtlamalara son verilmesi gerekir.³⁹ Evlilik eril hâkimiyetin hüküm sürdüğü

³⁷ A.g.e., s. 111.

³⁸ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt II, s. 407-409.

³⁹ Kate Millett, *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi, İstanbul: Payel Yayınevi, 2018, s.106.

yerlerden başlıcasıdır. Kadın evlilik içinde cinselliğe, anneliğe, hizmetçiliğe zorlanmaktadır. Annelik de kadının bedeninin yazgılarından biridir. Radikal feministleri kendisinden önceki teorilerden ayıran nokta, kadın bedeni üzerinde durmalarıdır. Kadın bedeni, kadının kendi himayesinde olmalı, erkeğin bu beden üzerinde söz hakkı olmamalıdır. Kadın isterse kürtaj yaptırabilmeli ve kendisi istemediği takdirde çocuk doğurmamalıdır. Kadını eşi ya da toplum buna zorlamamalıdır.⁴⁰ Kadının kendi bedenini sahiplenmeyi istemesi ilginç bir krizdir. Gördüğümüz bu tarihi arka plan boyunca kadın kendi bedeninin bile başkası için olduğunu kabullenmiş ve feminist hareketlerle kendi bedeni üzerinde hak sahibi olmak istediğini anlatmıştır. Erkek, kadın- erkek gibi belirli biyolojik sonuçları olan cinsiyet sistemi içinde kendini belirli bir cinsiyete ait olarak bile görmez, zaten erkek olduğu bellidir. Kendi anatomisinde de hormonların, yumurtaların var olduğunu unuttur. Bedenini, nesnelliği kavradığını sandığı dünya ile kendi arasında kurulmuş doğrudan ve olağan bir ilişki olarak görür, kadının bedeni ise tüm özgüllükleriyle ağırlaşmış bir engel, bir hapishane sayar.⁴¹ Radikal feministler cinsiyete dayalı bu ayrımın ve kadınlık durumuna ilişkin bu baskıcı tavrın ancak devrimle değişeceğini, kadınlık kalıplarının ancak radikal feminizmle yıkılacağını belirtmektedir.⁴²

Cinsiyetin içine doldurulan bu anlamların onun kendi doğasından ileri gelmediği üzerine yazan Simone de Beauvoir toplumsal cinsiyet kavramı ile kadınlık durumu ve kadın bedeni yazgısına karşı çıkılması gerektiğini düşünerek konuyu felsefi politik bir zemine taşımıştır. Toplumsal cinsiyet nedir ve onu biyolojik olandan ayıran nedir? Toplumsal cinsiyet, iktidar tarafından verilen bir şey olduğuna göre o mücadele edilmesi ve yok edilmesi gereken bir şey midir? Bu sorular etrafında şekillendiğine göre kadın, kendisine sunulan başka rolüyle özgürlük isteği arasında kalır. Kadına, bedenine içkin biyolojik bir yazgının olduğu öğretilmiştir. Varoluşunu olumlayamadığı gibi biyolojik yazgısı karşısında da edilgendir. Dramı, kendisini her zaman özsel olarak ortaya koyan her öznenin bu temel isteğiyle, onun özsel olmayan olarak oluşturan bir durumun gerekleri arasındaki çatışmadır. Bir insan varlığı kadınlık durumunda kendini nasıl gerçekleştirebilir?⁴³ Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty'e referansla insanın doğal bir tür

⁴⁰ Güvercin, "Varoluşçu Feminizm", s.10.

⁴¹ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, s. 27 Cilt I.

⁴² Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği: Kadın Özgürlüğü Davası*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel Yayınevi, 1993, s.13.

⁴³ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I, s. 38.

değil, tarihsel bir yapı olduğunu bu nedenle kadının da değişmez bir gerçeklik olmasının aksine bir oluş olduğunu söyler. Onu erkeğin karşısına ancak oluşu içinde koymak, yani imkânlarını tanımlayarak koymak gerekir.⁴⁴ Faaliyet içinde, düşünen, eyleyen, ihya eden ve yıkımın sorumluluğunu alan varlıklar olarak tarihsel alana katılabilir. Kadını tüm bunlara yönlendirirken bedeni ve biyolojik özellikleri nedeniyle onun dünya içinde var olmaya uygun olmadığını söylenir. Ancak özne, beden olarak değil, tabulara, yasalara tabi olan beden olarak kendi bilincine varır ve kendini gerçekleştirir. Değerlerin temelini fizyoloji oluşturmaz.⁴⁵ Bedenlenmede, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları, Beauvoir’a göre birbirinden ayrı düşünülemez.⁴⁶ Çünkü tüm bunlar “kadının olmasına”, özneleşmesine hizmet eder. Butler’a göre Beauvoir’ın ileri sürdüğü, “Kişi kadın doğmaz, kadın olur.” iddiasında bir doğruluk payı varsa eğer, kadının kendisi oluşum sürecinde olan bir terimdir, başladığı veya bittiği söylenemeyecek bir oluş, bir inşa edıştır.⁴⁷

Toplumsal cinsiyetli olarak kadın olmak, süregiden bir söylemsel pratik olarak müdahaleye ve yeniden anlamlandırılmaya açıktır. Toplumsal cinsiyet en şeyleştirilmiş şekillerini alırken bile o şekil almanın kendisi ısrarcı ve sinsi bir pratiktir, çeşitli toplumsal yollarla sürdürülür ve düzenlenir. Beauvoir'a göre, sanki kültürlenme ve inşa sürecini idare eden bir telos varmış gibi nihayetinde kadın olmak asla mümkün değildir. Toplumsal cinsiyet bedenin tekrar tekrar stilize edilmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen bir dizi edimdir.⁴⁸

Sonuç olarak liberal, kültürel ve radikal feminizmin sorunsallaştırdığı kadının özgürlüğü, fiillerine yönelik kısıtlayıcı tavır, kadın cinsiyetini zıtlıklar teorisi ve hiyerarşi içinde okuma, kadın bedenine yönelik tutumlar ve kısıtlamalar Simone de Beauvoir’ın tüm bunları olgular ve örneklerle ele alıp çözümlemesi ile sonuçlanmıştır. Böylece konuyla ilgili iki tez ortaya çıkarmış olur. İlki bedenin doğal bir olgu değil, tarihsel bir fikir olduğudur. Bu bizi kadın doğarken belirli özelliklerle dünyaya katılan bir şey olmayıp onun zamanla ve özgürlükle oluşan bir şey olduğu sonucuna götürür. İnsan dışisinin toplum içinde büründüğü biçimi belirleyen hiçbir biyolojik, ruhsal, ekonomik

⁴⁴ A.g.e., s. 66

⁴⁵ A.g.e., s. 68.

⁴⁶ Debra B. Bergoffen, “From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject”, ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000), 62, <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>

⁴⁷ Butler, Cinsiyet Belası, s. 88-89

⁴⁸ A.g.e., s. 89.

yazgı yoktur. Bu toplumsal kadını yaratan uygarlığın kendisidir. İkincisi ise kişinin kadın olarak doğmadığı, kadın olduğu tezidir.⁴⁹ Kişi bir biyolojik cinsiyetle dünyaya gelir ancak biyolojik beden bir dizi kültürel söylemle şekillendirilir. Kadın bu söylemlere karşın biyolojik kadınlığını da kabul ederek erkeğin karşısına kendi oluşumunu çıkartmalıdır. Kadın olma özgürce üstlenilen bir projedir ve bizim için bu projenin varoluşsal anlamı önemlidir. Kadın olma sürecinde bu varoluşsal anlam, halen geçerli olan hâkim sosyal düzenlemeler ve güç yapıları dikkate alınmalı ve kadın bu “toplam durum” üzerinden değerlendirilmelidir.⁵⁰ Bu söyleme karşın iyi bir Beauvoir okuru olan Monique Wittig feminizme oldukça radikal bir bakış açısı getirir ve cinsiyet kimliklerinin, biyolojik belirlenimcilikten tamamen kurtarılmasını ileri sürer. Kadının ille de dişil bedeninin kültürel inşası olması gerekmediğini düşünen⁵¹ Beauvoir’a karşılık dişilin neyi imleyeceği ve bu bağlamda da cinsiyetli bedeni tekrar düşünmemiz için yeni yollar sunan Wittig de Butler’ın teorisi için önemli bir isimdir. Wittig’e göre, biyolojik kadın ve erkek cinsiyet kategorileri neye göre kategorize olmuştur? Tüm bunlar yine heteronormatif düzenin ve patriyarkal toplumun yarattığı kurgular değil midir? Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet kimliklerinin ötesine geçerek, insanların cinsiyetlerinden bağımsız bir özgürlük alanı yaratmaları mümkün müdür? Simone de Beauvoir’ın söyledikleri ışığında kültürel bir beden vardır ancak özgür ve hümanist insan alanında kendini tarihsel ve toplumsal olarak inşa etmeden önce saf bir beden vardır mıdır?

1.3. Biyolojik Beden ve Cinsiyet Kimliğinin Ayrışması

Maddesel ve biyolojik alanın sabit bir kavramı gibi gözükse de kadın kelimesinin oldukça soyut bir anlamdadır. Judith Butler *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault* adlı makalesinde maddeci lezbiyen kuramcı Monique Wittig’e de yer vermiştir. Wittig cinsiyet çalışmalarında radikal söylemleriyle tanınmış ve bir Beauvoir yorumcusu olarak kadının bir “mit” olduğunu öne sürmüştür.⁵² Beauvoir’a yönelik eleştirileriyle feminizm içinde, düşünülecek yeni kavramlara işaret etmiştir. *Straight Mind* isimli -

⁴⁹ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt II, s. 13.

⁵⁰ Beata Stawarska, “Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler”, ed. Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry, 13-32. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018, s.23.

⁵¹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 191.

⁵² Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, “Category of Sex”, Beacon Press, 2002, s. 2- 8.

makalelerini topladığı- eserde, düz düşünmeyi ve bununla birlikte dünyayı düz bir şekilde algılamayı ve bu düzlüğün oluşmasının nedeninin toplumun sözleşmeleri değil de hegemoninin kendi çıkarını gözetmek uğruna oluşturduğu baskı olduğunu vurgulamıştır. Buradaki *straight* bu baskıyı kadınlar üzerine kuran heteroseksizmdir. Wittig heteroseksizmi politik bir rejim olarak anlar ve metinlerinde buna işaret ederek kullanır.⁵³ Olup biteni gerçekten anlayabilmek için politik, felsefi, antropolojik, tarihi ve kültürel izlerin dışına çıkılmalıdır ve bu da ilk olarak heteronormativitenin dışına çıkmakla başlar. Dünyayı karşıtlıklar ilişkisi üzerinden okuyan diyalektik, zihinde bir düşünme kategorisi oluşturur ve görünen, anlam verilen her şey bu kategorinin süzgecinden geçerek ikili çatışmalar şeklinde anlaşılır. Wittig, *status quo*'yu (olguların süre giden durumu) Aristoteles'in *Poetika* adlı eserine ve karşıtlık kategorilerinin oluşturulmasına dayandırır. Ona göre bu kategoriler, kendilerini tüm zihinsel kategorilere yerleştirir. Aristotelesçi düşüncede ikiliğin tanıtılması, etik kavramlarla başlamıştır ve kavramsal karşıtlıkların karışımı olarak devam eder. Bu, kavramsal karşıtlıklar sonrasında metafizik boyuta da taşınır. Etik terimler, teknik terimlerin anlamını değiştirir ve bu bölünmeye hiyerarşi eşlik eder.⁵⁴ Wittig diyalektik düşünme nedeniyle yaşanan sınıf çatışmasını, olduğu gibi kavrayamadığımızı söyler. Heteronormativite olarak adlandırılan kadın-erkek arasındaki bu çatışmanın hiçbir özsel yanı yoktur ve onu aşmak için gerekirse zaten oluşturulmuş olan erkek ve kadın kategorilerini her alanda yok etmek gerekir.⁵⁵

Wittig, Beauvoir'ın cinsiyet çalışmalarındaki kadın-erkek kategorilerine ve kadının bir şekilde kadın olmayı hedeflediği mitsel söyleme karşı çıkar. Beauvoir'ın “kadın olma” söylemi hakkında şu eleştirilerde bulunur:

Medeniyet, dişi olarak tanımlanan, erkek ve hadım arasında bir ara hali oluşturur. Ancak Amerika ve başka yerlerdeki çoğu feminist, kadınların baskısının biyolojik olduğunu ve tarihsel olduğunu düşünmeye devam etmektedir. Kökenlerini Simone de Beauvoir'da bulduklarını iddia eden ve baskının tarihsel olduğunu söyleyen bazı feministler; anaerkiye ve kadınların medeniyeti yaratmış olduğu ilk tarihe inanmaktadır. Kadınlar

⁵³ Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, 2002, s.13.

⁵⁴ Josh A. Szymanski, “(Re)Reading Monique Wittig: Domination, Utopia, and Polysemy”, *Hypatia* 38, (2023): s. 556- 557.

⁵⁵ Wittig, *The Straight Mind*, s. 8.

ve erkekler arasındaki bölünmenin biyolojik bir açıklamasını toplumsal gerçeklerin dışında bulma metodolojisi hala aynıdır.⁵⁶

Wittig toplumsal kurgu olarak tanımlanabilecek metinlerinde cinsiyet hiyerarşisine dair sorular sorar ve hiyerarşiyi ortadan kaldıracak çözümler önerir. Kişi başından itibaren kadın değilse sonradan nasıl kadın olabilir? Ayrıca bu olma işini yapan kimdir? Bir noktada toplumsal cinsiyet haline geliveren bir insan mı vardır? Bu insanın toplumsal cinsiyeti her neyse o olmadan önce toplumsal cinsiyeti olmadığını varsaymak mümkün müdür? Kişi nasıl toplumsal cinsiyetli olur?⁵⁷ Wittig sorularıyla kültürel yorumdan önce bir bedenin olup olmadığını, saf bedeni hatta saf insan bedenini arar. Butler bu nedenle Beauvoir'ın kadını kültürel alan içinde üstlenilen hatta seçilen bir anlamlar dizisi olarak düşünmesi yerine Wittig'in eleştiri ile kuramına yön vermiştir. Beauvoir'a göre kimse kadınlık denilen belirli bir toplumsal cinsiyetle doğmaz, onu yaşam içinde elde eder ve biriktirir böyle bir durumdaysa cinsiyetin zorunlu bir nitelik olarak insanı geçerli kıldığını olumlamaya hazırdır. Ancak biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımıyla beraber iki cinsiyetlenme arasında deterministik bir bağ da yoktur. Cinsiyet yalnızca insan olmanın gerekliliklerindendir. Cinsiyet toplumsal cinsiyete neden olmaz ve toplumsal cinsiyetin cinsiyeti yansıttığı veya ifade ettiği düşünülmemelidir. Aksine, cinsiyet değişmeksizin olgusaldır, toplumsal cinsiyet ise edinilmiştir; biyolojik cinsiyet değiştirilemez.⁵⁸ Beauvoir'ın aksine Wittig doğayı direngen bir maddesellik, ortam, yüzey veya nesne olarak görmez; Wittig'e göre doğa toplumsal denetim amacıyla üretilen ve sürdürülen bir fikirdir.⁵⁹ Butler'a göre Wittig'in amacı doğal beden fikrinin bir inşa olduğunu teşhir etmek ve heteroseksüelliğin iktidarına karşı koymak amacıyla bedenleri yapıbozuma uğratıp yeniden inşa edecek bir dizi strateji önermektir.⁶⁰ Bu durumda biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki örtük zorunlu bağ ortadan kalkar. Butler ve Wittig, Beauvoir'ın feminizminden "belli cinsiyetin belli bir toplumsal cinsiyet haline gelineceği sonucuna varılması" ve cinsiyetler arasındaki bu ikili ayrımın toplumsal anlamda da paralel hale getirilmesi noktasında ayrılır. Kadının ille de dişil

⁵⁶ Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, "One Is Not Born a Woman", Beacon Press, 2002, s. 10.

⁵⁷ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 190.

⁵⁸ A.g.e., s. 91.

⁵⁹ A.g.e., s. 210.

⁶⁰ A.g.e., s. 210.

bedenin kültürel inşası olması gerekmediği gibi, erkeğin de eril bedenleri yorumlaması şart değildir.⁶¹ Kişiyi örtük bir biçimde diyalektik düşünmeye iten ve kadın-erkek ayrımını bu diyalektiğin bir uzantısı olarak hiyerarşik olarak düşünmekten kurtaracak olan nedir?

Monique Wittig 1990 yılında yayımladığı “*Homo Sum*” adlı makalesinde diyalektik düşünmenin tüm bunların asıl nedeni olduğunu söyleyerek oldukça radikal çözümler üretir. Sokrates öncesi Yunan filozofları genel olarak monistlerdi, bu da varlıkta herhangi bir bölünmeyi görmedikleri anlamına geliyordu. Varlık “bir” idi. Aristoteles’e göre, ancak Pythagoras okuluyla birliği düşünmek yerine, düşünce ve akıl yürütme sürecinde ikiliği tanımış olduk. Wittig Aristoteles’ten alıntı yaparak şöyle der:

Aristoteles tarafından kaydedildiği gibi karşıtlıklar ilişkisi ve çatışması içinde yaşarız:

Sınırlı- Sınırsız,
Eril- Dişil,
Tek- Çift,
Bir- Çok,
Sağ- Sol,
Dinlenme- Hareket,
Düz- Kavisli,
Açık- Koyu,
İyi- Kötü,
Kare- Dikdörtgen (Metafizik, Kitap I)⁶²

İlk sütun liderdir, yönlendiricidir. İkinci sütunun kavramları, birincil kavramlara yakındır, onları tanımlar ancak aynı nitelikleri içermez. Bu bölünme üzerinden varlık, bilgi, etik anlaşılmış olur.⁶³ İnsan varlığının çeşitliliği sınırlanır, iç içe geçmişliği sınırlanır ve ancak karşıtlıklar düzleminde anlaşılır olur. Simone de Beauvoir, ne yazık ki kadınların erkeklerden farklı olduğunu söyleyip, kadın mitinin özelliklerinden güzel görünenleri seçip onları kadın tanımı olarak kullanmaktan ibaret olan yanlış bilincin altını çizmiştir.⁶⁴ Bu tür bir feminizm neyi değiştirmiştir? “Kadın harikadır!” sloganı ancak kadınları tanımlamak için baskının bize bahsettiği en iyi özellikleri muhafaza etmemiz ve

⁶¹ Butler, Cinsiyet Belası, s. 191.

⁶² A.g.e., s. 49-50.

⁶³ A.g.e., s. 50-51.

⁶⁴ A.g.e., s. 13.

doğal kategoriler değil, politik kategoriler olan erkek ve kadının radikal bir şekilde sorgulamamıza neden olur.⁶⁵ Bu düşüncelerle feminizmi de sorgulamaya başlar. Radikal bir feminizm ile tüm cinsiyet kategorilerini yıkmak isteyen Wittig'e göre *femme* kökünden gelen bu terim hem kadın kategorisini yıkmaya çalışıp hem de kadın için nasıl mücadele verir? Onun için bu terim kadını süslemek, erkeğin karşısına yerleştirip güçlendirmek için kullanılmaya devam edilmemelidir. Anaeriklik ataerkillikten daha az *straight* (diyalektikliğin dayatmasında olan düz olma durumu) bir şey değildir: Değişen yalnızca kontrol altında tutan kişinin cinsiyetidir. Wittig erkek sınıfı karşısında yükselen bir kadın sınıfı yerine heteronormativiteyi yıkacağını iddia ettiği lezbiyen feminizm adlı kuramı önerir.⁶⁶ Butler ise feminizm konusunda emperyalist stratejileri lehine kullanan bir konumdur. Asıl görevi inşa edilmiş kimliklerin dışında bir bakış açısı kurmak değildir. Böyle olduğu takdirde kadın kendi kültürel konumunu tekzip edip küresel bir özne olarak tanıtan epistemolojik bir model inşa eder, bu özne zaten feminizmin eleştirmesi gereken bir öznedir. Feminizmin esas görevi bu inşaların mümkün kılındığı altüst edici tekrar stratejilerinin yerlerini bulmak, kimliği kuran, dolayısıyla da ona yönelik itirazları mümkün kılan tekrar pratiklerine katılarak yerel müdahale imkânlarını olumlamaktır.⁶⁷ Butler geleneğin içinden gelerek o geleneğin kavramlarını kullanarak eleştirmeyi ve içkin bir eleştiri üretmeyi daha anlamlı bulduğunu söyler.⁶⁸ Ancak Butler'ın Wittig'de etkilendiği yöntem, o döneme kadar olan feminizme oranla, radikal çözümler üreterek feminizmin üstünü örttüğü ya da olduğu gibi kullanmaya devam ettiği durumlar, kavramlar hakkında konuşmaktır.

Cinsiyet kategorisi üzerine düşünme, onun insanların toplumdaki konumlarını, rollerini, eylemlerini belirleyen politik bir araçtır ve bu nedenle de varlıkla değil, ilişkilerle ilgili bir şey olduğunu açığa çıkartır. Cinsiyet kategorileri doğuştan getirilen bir özellik olarak kabul edilseydi o yalnızca bireyin kendi varlığını ilgilendirirdi ancak kavram bireyin ötekilerle olan ilişkilerine vurgu yapar olmuştur ve bu nedenle de cinsel

⁶⁵ A.g.e., s. 13.

⁶⁶ Judith Butler'ın, *Cinsiyet Belası* (2017): 212. Butler, "Lezbiyen feminizm kadınlar kategorisini reddederek, heteroseksüel kadınlarla kurulabilecek herhangi türden bir dayanışmanın da önünü keser, üstelik feminizmin zorunlu mantıksal veya siyasi sonucunun lezbiyenlik olduğu yönünde örtük bir varsayım içerir." der. Böylece bu yaklaşım da örtük varsayımla çoğul kimliklenmelere ön açmadığını iddia ederek eleştiri getirir.

⁶⁷ Butler, *Cinsiyet Belası*, s.239.

⁶⁸ A.g.e., s.11-12.

normatifliği de kategori içine dahil etmiştir. Bu kategori, kadın nüfusunu cinsel varlık haline getiren heteroseksüel dayatmanın ürünüdür. Wittig, cinsiyet farklılığını kadınların baskılanmasının bir sonucu olarak anlar; kadınlara karşı bir baskı sistemi tarafından kadınlara dayatılan toplumsal bir işaret olarak görür.⁶⁹ Cinsiyet kategorileri başlatılan bir hak iddiası nedeniyle yalnızca kadınları ilgilendiren bir konu gibi algılanır. Böyle algılanmaya devam etmesi de kadının bir kişi olarak dünyaya dair konuşmasını engeller ve onu feminist hareket içine sıkıştırıp ancak o bölgeden konuşmaya devam edebildiğini ona hatırlatır. Wittig bunu öngörerek “kadınların yaşamlarında kalıcı değişiklik yapma idealinin”, heteroseksüelliğin egemen söyleminin ve toplumsal düzeninin gölgesinde gerçekleşemeyeceğini iddia eder: “Heteroseksüellik, kendi hegemonyasını ve bağlantılı cinsiyet kategorilerini varsayılan olarak alır. Bu nedenle *straight mind* bozulmalı ve cinsiyet kategorilerini kaldırılmalıdır.”⁷⁰ Butler da bu bağlamda dillerdeki (zellikle fransızca) cins işaretleri hakkındaki Wittig’in şu yorumu üzerine bu bozumun nereden başlanacağına işaret eder. Wittig şöyle der:

Gramercilere göre cins işareti adlar ile ilgilidir. Cinsi işlevi açısından ele alırlar. Anlamını sorguladıklarında ise kimi zaman şakayla cinsin “kurgusal cinsiyet” olduğunu söylerler... Bu varlıkların dilde cinsiyetlere bölünmesini sağlayan ilkel bir ontolojik alana geçit verir. Cins Varlığın doğasıyla ve aynı düşünce çizgisine bağlı bir alay ilkel kavramla uğraşan ontolojik kavram olarak her şeyden önce felsefeye aittir.⁷¹

Butler, Wittig’in feminist yapıbozum hareketinden çok etkilenir. “Cinsiyete felsefi bir problem olarak bakmak” sorunun, o güne kadar olan feminizmi aşması ya da o feminizmden ayrılması görüşünü de kuramında bu bağlamda kullanır. Feminizmin belli toplumsal cinsiyet ifadelerini idealleştirip yeni hiyerarşi ve dışlama biçimleri üretmeye hizmet etmemesi gerektiği fikrindedir.⁷²

⁶⁹ Szymanski, “(Re)Reading Monique Wittig”, s. 551.

⁷⁰ A.g.m., s.551-552.

⁷¹ Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, “The Mark of Gender”, Beacon Press, 2002, bölüm. 3, s. 25.

⁷² Butler, *Cinsiyet Belası*, s.12.

Wittig'e göre "cins"in "felsefeye ait" olması, "felsefecilerin onlarsız akıl yürütemeyeceklerini sandıkları, su götürmez addedip herhangi bir düşünceden, herhangi bir toplumsal düzenden önce doğada var olduğunu düşündükleri o malumu ilam eden kavramlar bütününe" ait olması⁷³ demektir. Toplumsal cinsiyete ilişkin yaygın söylemin, bükümlü bir nitelik olan "olma"yı toplumsal cinsiyetlere ve "cinsiyet"lere eleştirmeksizin atfetmesi de Wittig'in görüşünü doğruluyor. Bir "kadın olduğunu" ve "heteroseksüel olduğunu" sorunsallaştırmaksızın iddia etmek, toplumsal cinsiyeti tözel addeden metafiziğin semptomudur. Hem erkekler hem kadınlar için bu iddia toplumsal cinsiyet mefhumunu kimlik mefhumuna tabi kılar ve kişinin bir toplumsal cinsiyet olduğu, üstelik cinsiyeti, ruhsal kendilik hissi ve o ruhsal kendiliğin başta cinsel arzu gibi dışavurumları itibariyle öyle olduğu sonucuna varır. Bu feminizm öncesi bağlamda toplumsal cinsiyet (eleştirel değil) safiyane bir şekilde cinsiyet ile karıştırılır, cisimli kendiliğin birleştirici ilkesi olarak hizmet görür ve bu birliği bir "karşı cins"e karşı muhafaza eder. Söz konusu karşı cinsin yapısının da cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında paralel ama karşıtlığa dayalı bir iç tutarlılığı muhafaza ettiği farz edilir. Bir dışının "Kendimi kadın gibi hissediyorum." ifadesi ya da bir erkeğin "Kendimi erkek gibi hissediyorum." ifadesi, bu ifadelerdeki iddiaların anlamsız ve gereksiz olmadığı ön kabulüne dayanır. Belli bir anatomiye sahip olmak sorunsal görünmeyebilir (gerçi ileride bu tasarının da nasıl zorluklarla dolu olduğunu inceleyeceğiz), ama toplumsal cinsiyetli bir ruhsal mizaç ya da kültürel kimlik başarı addedilir.⁷⁴

Heteroseksizm bireyleri öyle bir döngü içine alır ki kadınlar hangi konumda olurlarsa olsun, ne iş yaparsa yapsın (kamu sektöründe çalışmak dâhil), erkeklere cinsel olarak açık görünürler. Onların göğüsleri, kalçaları, kostümleri cinsellik ifade eder.⁷⁵ Cinsiyet kategorisi denen bu ayırım zihni şekillendirdiği gibi insan bedenini de şekillendirir. Belli organlar belli dürtülere yol açar, belli eylemleri ifade eder. Zihinler bu düşünme biçimi içinde kısır döngüye girer ve alışılmış heteroseksüelliğe doğallık atfeder. Bu nedenle kadınların erkekler tarafından ezilmesini temel alan ve baskıyı haklı çıkarmak için cinsiyetler arası farklılık öğretisini üreten toplumsal sistem yani heteroseksüellik de yok edilmelidir. Wittig şöyle der: "Gerçekten kadınlar üzerine düşünmeye başlamak istiyorsak öncelikle cinsiyet kategorisini yok etmeli ve onun ötesinde düşünmeye başlamalıyız; eğer var olmaya başlamak istiyorsak, toplumsal bir gerçeklik olarak

⁷³ Wittig, *The Straight Mind*, s.3.

⁷⁴ Butler, *Cinsiyet Belası*, s.72-73.

⁷⁵ Wittig, *The Straight Mind*, s. 7.

cinsiyetleri yok etmeliyiz.”⁷⁶ Wittig’in önerdiği yıkım; felsefede, toplumda, sembolik dilde gerçekleşecek bir yıkımdır. Onun kavrayışında cinsiyet, kadınları, geyleri ve lezbiyenleri ezen bir imleme sistemi tarafından söylemsel olarak üretilmiş ve dolaşıma sokulmuştur. Wittig’e göre sistemi kısmen kabul etmek, onu tümüyle kabul etmek ve olumlamaktır. Sonuç olarak Wittig’in belirlediği politik görev, cinsiyete dair tüm söylemi devirmek, hatta toplumsal cinsiyeti, insanların ve nesnelerin temel bir niteliği olarak tesis eden gramerin kendisini devirmektir.⁷⁷ Wittig’in “yıkıma” dair önerileri şunlardır: İlki heteroseksüelliğe bir darbe vurmadır. Çünkü heteroseksüellik kadın-erkek sınıfının doğal gibi gösterilmesine ve bu karşıtlık içinde okunmasına neden olan önemli bir kavramdır. Buradaki asıl toplumsal kaygı ise “üreme” olabilir. Toplum, üremeye hizmet etmesi nedeniyle aralarında “heteroseksüel bir sözleşme” varmış gibi hareket eder. Bunu yaparak kadın-erkek arasında “doğal” ayrım olduğunu kabul edilir ve cinsiyet normlarının tarihi doğallaştırılır. Yalnızca tarih doğallaştırılmakla da kalmaz, aynı zamanda baskının dayanakları olan toplumsal olgular da doğallaştırılır ve değişim imkânsız hale getirilir.⁷⁸ Cinsellik ve erojenlik de bu noktada Wittig için dikkate değerdir. İnsan vücudunda bu erojenliğin oluşması da Wittig için doğal değil midir?

Ona göre biyolojik cinsiyet, genellikle doğal düzene ait, duyuşsal bir gerçeklik ve fiziksel özelliklerin dolaysız bir yansıması olarak görülür. Ancak fiziksel ve doğrudan algı olarak kabul edilen şey, aslında bu özellikleri algılanan ilişkiler ağı içinde yeniden anlamlandıran, karmaşık ve mitlere dayalı hayali bir yapıdır.⁷⁹ Cinsiyetleri ayıran şey ya doğrudan üremeye ilgili olan ya da üremenin nihai başarısına yardımcı olacak şekilde yorumlanan anatomik özelliklerdir. Dolayısıyla erojenliğin, yani bedenin cinsel duyarlılığının, ikili cinsel farklılığın kurumsallaşması yoluyla kısıtlandığını ileri sürer; neden vücutta onlarca organ varken belirli bölgeleri erojen gördüğümüze dikkat çeker. Neden ağız, sırt ya da ellere erojenlik atfederek bunun üzerinden adlandırmıyoruz? Wittig, belirli anatomik özelliklere yalnızca anatomik cinsiyetin değil cinsel kimliğin de belirleyicisi olarak değer verilmesi şeklindeki toplumsal pratiğe karşı çıkıyor. İnsanlar arasında başka farklılıklar da olduğunu, şekil ve büyüklükte, kulak memesi oluşumunda,

⁷⁶ A.g.e., s. 8.

⁷⁷ Butler, Cinsiyet Belası, s. 193.

⁷⁸ Wittig, *The Straight Mind*, s. 11.

⁷⁹ A.g.e., s. 11-12.

burun uzunluklarında farklılıklar olduğunu ancak bir çocuk dünyaya geldiğinde hangi kulak memesi türüne sahip olduğunu sormadığımızı belirtir.⁸⁰ Wittig, heteroseksüelliğin doğal kadın, karşı cinsi arzulaması gereken kadın, üretmesi gereken kadın olarak bahsedebileceğim zorunlu bağlarını, insan bedeninden kesmek ister ve bu tanımların zorunluluğunu beden üzerinden kaldırdığı kurgular üretir.⁸¹ Monique Wittig'in "lezbiyen kuram" yaptığı şey ilginçtir. Düalizmin neden olduğu ve insan zihnini, diyalektik çıkmazına sokan tüm bu düşünme biçimlerinden kurtulmak için çoğalmayı ve heteroseksüelliğin eril merkezli baskısından kurtulabilmek içinse dişil bir cinselliği önerir.⁸² Seth Clark Silberman "lezbiyen" sözcüğünün seçilmesinin nedenini cinsellikten ziyade eleştirel, metinsel bir ilişki olarak statüsünü belirten bir sıfat değiştirici olarak görür.⁸³ Yıkıma verdiği sembolik dilsel anlamın doğrultusunda lezbiyeni politik ve ilişkisel bir kategori olarak görmediği, eşcinselliğe yaptığı vurguyla fallus merkeziliğe ve heteroseksüel toplumsal sözleşmeye karşı eleştirel bir duruş sergilediği anlaşılabılır.⁸⁴

Medeni toplumlarda doğum gerçekleşikten hemen sonra bebeğe isim bile vermeden, erkek mi yoksa kız mı yoksa "bu ikisi olmayan şey" mi olduğuna bakılır. Yeni doğmuş bir bebeğin insanlaştığı an, kız mı yoksa oğlan mı sorusunun cevaplandığı andır.⁸⁵ Çünkü toplumsal yaşam gereği yasalar, kültürel semboller, isimler ve dil buna göre belirlenecek ve bebekle iletişim onu bir insan olarak muhatap alma ancak böyle başlayabilecektir. Cinsiyetler konusunda aslında doğal üçüncüler yani doğuştan getirdiği organlar ve kromozomlar nedeniyle biyolojik kadın ve erkek grubuna uymayan, tanımlanamamış bedenler vardır. Ancak örneğin Roma hukukuna göre bir hermafroditin bir şekilde erkek ya da kadın olarak sınıflandırılması gerekir.⁸⁶ Çünkü karşıtlıklar ideolojisine dayanan bu sistemler esasında kadın- erkek karşıtlığı üzerinden başka bir şeyi örter. Eril- dişil, erkek- kadın kategorileri, toplumsal farkların her zaman ekonomik, politik ve ideolojik bir düzene ait olduğunu gizlemeye hizmet eder.⁸⁷ Biyolojik bir düzene

⁸⁰ Judith Butler, "Variations on Sex and Gender", s. 30- 31.

⁸¹ Wittig, *The Straight Mind*, s. 20.

⁸² A.g.e., s. 9-22.

⁸³ Seth Clark Silberman, "I Have Access To Your Glottis: The Fleishy Syntax, Ethical Irony, and Queer Intimacy of Monique Wittig's *Le Corps Lesbien*", *GLQ* 13, (2007), s. 470.

⁸⁴ Szymanski, "(Re)Reading Monique Wittig", s. 555.

⁸⁵ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 190.

⁸⁶ Lynn E. Roller, "The Ideology of the Eunuch Priest", *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Malden: Blackwell Publisher, 1998, s. 124-127.

⁸⁷ Wittig, *The Straight Mind*, s. 2.

vurgu yapıyor gibi görünseler de iktidarların belli grupları kontrol altında tutma mekanizmasıdır. Böylece Wittig doğal gibi gösterilen ama kurgusal olan biyolojik cinsiyet denen şeyi ortaya çıkartır. Çözümü ise cinsiyet ayrımcılığının ve cinsiyetin ikili kalmasını varsayan dolayısıyla politik ve dilsel bir ağ içinde gerçekleşen kadın ve erkek kategorilerinin yok edilmesinde, lezbiyen kimlikleyse cinsel farklılığı adlandırdığımızda zaten onu yarattığımızda buluyor.⁸⁸ Lezbiyen heteroseksüelliği reddettiğinden artık karşıtlığa dayalı bu ilişkinin terimleri dâhilinde tanımlanmaz. Wittig’in iddiasına göre lezbiyen, kadın ile erkek arasındaki ikili karşıtlığı aşar çünkü o ne kadındır ne erkektir. Dahası, lezbiyenin cinsiyeti yoktur, cinsiyet kategorilerinin ötesinde bir kimliktir. Bu kategorileri lezbiyenlik vesilesiyle reddederek onların olumsal kültürel kuruluşlarını ve heteroseksüel matrisin geçerliliğine dair örtük ama kalıcı varsayımı teşhir eder.⁸⁹ Butler’ın Wittig’e yönelik eleştirileri onun cinsiyete dayatılan zorunlu heteroseksüellik sistemine dikkat çekerek zorunlu heteroseksüelliğin yıkılmasıyla birlikte “kişi”nin cinsiyet zincirlerinden kurtulacağını ve böylece gerçek bir hümanizmin ortaya çıkacağını ileri sürmesidir. Ancak bilişsel özneye dair savunusunda Wittig, hegemonik anlamlandırma veya temsil biçimlerine dair herhangi bir metafizik kaygı taşıyormuş gibi görünmez. Wittig, özneyi ataerkil bir simgesel düzende kaçınılmaz olarak eril olarak tanımlanan bir kategoriye indirgemekten öte, bu öznenin yerine “lezbiyen” bir özne koymayı önerir. Beauvoir ve Wittig’e göre, kadınların “cinsiyet”le özdeşleştirilmesi, kadınlar kategorisini kadın bedenlerinin görünürde cinselleştirilmiş özellikleriyle örtüşür ve böylelikle erkeklere atfedilen özgürlük ve özerklik alanı kadınlara tanınmaz. Bu sebeple, cinsiyet kategorisi ortadan kaldırıldığında, bireyin –kendi kaderini tayin eden bir cogito’nun– yerini almış olan bir nitelik, yani cinsiyet de yok olacaktır. Bir başka deyişle, yalnızca erkekler “kişi”dir ve dişil olan dışında toplumsal cinsiyet yoktur. Wittig’e göre toplumsal cinsiyet, cinsiyetlerin dilsel dizinidir.

Toplumsal cinsiyet, cinsiyetlerin dilsel düzenlenişidir ve tekil biçimde ele alınır; çünkü aslında yalnızca bir toplumsal cinsiyet vardır: dişil olan. Eril olan ise yalnızca erkekliği temsil etmez, aynı zamanda genel ve evrensel olanı simgeler. Bu nedenle, Wittig cinsiyetin ortadan kaldırılmasını savunur; böylelikle kadınlar evrensel özne konumuna ulaşabilecektir. Wittig’in lezbiyeni, özgürlüğü temel alarak somut evrenselliği

⁸⁸ Butler, “Variations on Sex and Gender”, s. 29.

⁸⁹ Butler, Cinsiyet Belası, s. 192.

gerçekleştirebilen bir özne olarak, hümanist ideallerin töz metafiziğine dayanan normatif vaadini sorgulamak yerine bunu kabul eder ve destekler. Toplumsal cinsiyet tekil olarak kullanılır çünkü zaten tek bir toplumsal cinsiyet olan “dişil” vardır. Eril olan yalnızca erkekliği sembolize etmez zaten genel olandır.⁹⁰ Wittig’e göre toplumsal cinsiyet, cinsiyetlerin dilsel dizinidir. Butler, Wittig’in cinsiyetin imhasını savunduğunu söyler. Cinsiyetler imha edildiğinde kadınlar evrensel özne statüsü üstlenebileceklerdir. Lezbiyen ise bu bağlamda imha edilen alanın içinden bir cinsiyet rolü değildir. Lezbiyen kuram ile birlikte bu tür bir cinsel kimliklenme, özgürlük üzerinden somut evrenselliği gerçekleştirebilen bir özne olarak töz metafiziği öncülüne dayanan hümanist ideallerin normatif vaadini tartışmaya açmaz, aksine onaylar. Wittig’de özcülük ile materyalizm arasında kurduğu, şimdilerde çok tanıtık olan karşıtlıklar ve feminizmin çerçevesi olarak normatif hümanizm modelini olumlayan bir töz metafiziği bu anlamıyla vardır. Wittig insan özgürlüğünün toplumsallık öncesi statüsünü onaylamakla kalmayıp cinsiyet kategorisinin üretiminden ve doğallaştırılmasından sorumlu olan töz metafiziğini benimser.⁹¹

Kuramında değindiği anatomik farkın toplumsal cinsiyetin doğal nedeni olarak gösterilmesine yönelik eleştiriler, erojenlik, heteronormativite eleştirisi ve üremeyi toplumsal sözleşme olarak görme konularında Butler onun fikirlerini benimsediğini açıkça dile getirir. Ancak yukarıdaki eleştirilerde de olduğu gibi öz ve özneye dair soruları sormadan bir ön kabulde yani kadın ve erkek kategorilerini örtük olarak kabul ederek bu kuramını başlatması noktasında Wittig’in de “töz metafiziğini” benimsediğini söyler. Halbuki doğum ve insanlığın devamı için gerçekleşen üreme faaliyeti zaten zorunlu bir süreçtir ve iktidarlar tarafından bu durum planlanabilir. Bu süreç kadın bedenine yapılandırıldığında doğal bir zorunluluk olarak yansıtılırken erkek bedenindeyse planlı, politik bir konudur. Burada başka bir etki ve bu doğallığın “saf” olduğunu düşündüren nedir? Özne bu anlamda nedir ve özneye dair yeni bir tanım cinsiyetlere bakışı nasıl etkiler?

Foucault, Wittig’de olduğu gibi doğal cinsiyeti birincil veri olarak reddeder ve öncelikle cinselliğin yayılmasının nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışır. Çünkü cinsellik,

⁹⁰ Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, “The Point of View: Universal or Particular?”, Beacon Press, 2002, s. 59-67.

⁹¹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 69-71.

cinsiyet nosyonunu tesis eden şeydir.⁹² Cinsellik kavramı yapay bir birlik çerçevesinde anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranışları, duyumları ve hazları bir araya toplamayı sağlar ve bu hayali birliğin nedensel ilke, her yerde hazır ve nazır anlam, her fırsatta keşfedilmesi gereken giz biçiminde işlemesini mümkün kılar: Cinsellik böylece yegane imleyen ve evrensel imlenen olarak işleyebilir.⁹³ Foucault tartışmayı, Wittig'in yaptığı gibi anatomik olarak farklı bedenlerin maddi gerçekliğini değil; beden maddiliğinin nasıl kültürel olarak spesifik fikirleri ifade edebileceğini sorarak başlatır. Bu konuda yaptığı tarihsel araştırmada iktidar ve bedenin ilişkisi üzerine ve Judith Butler için de kadın- erkek kategorilerinin hem maddesel olarak hem de toplumsal olarak dışında olan *Herculine Barbin* örneğini cinsiyet çalışmalarına kazandırdı. Ne kadın ne erkek olan bu beden bir kadın tanımı ya da heteronormatif düzeni alt üst edecek bir cinsiyet üretimi fikirleri yerine şu soruya neden olur: Gerçekten hakiki bir cinsiyete ihtiyacımız var mı?⁹⁴

1.4. İktidarın Üretimi Olarak Söylemsel Beden ve Cinsellik

Judith Butler'ın yorumuna göre Foucault, cinsiyet kategorileri üzerindeki ikili anlayışı ve onun dayandığı öz metafiziğini stratejik olarak yerinden etme durumunun, dişi- eril, kadın- erkek kategorilerinde olduğu gibi ikili çerçevenin içinde inşa edildiğini düşür. Foucault, cinsiyet kategorisinin, cinsel farklılaşmanın sınıflandırılmasından önce, tarihsel olarak belirli bir cinsellik rejimine göre oluşturulduğunu savunur. Cinsiyetin, bireysel ve ikili bir biçimde sınıflandırılmasıyla, “cinsiyet”, cinsel deneyimin, davranışların ve arzuların “bir nedeni” olarak varsayılır ve bu mekanizmanın stratejik amacı gizlenir.

⁹² Butler, “Variations on Sex and Gender”, s. 12.

⁹³ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 114.

⁹⁴ Michel Foucault, *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-century French Hermaphrodite*, çev. Richard McDougall, New York: 2010, s. X.

Michel Foucault soykütük⁹⁵ çalışmasıyla (*Cinselliğin Tarihi*'ndeki) görünürde “neden” olan şeyin aslen bir “sonuç” olduğunu teşhir eder; yani münferit cinsiyet kategorilerini cinselliğe dair herhangi bir söylemsel değerlendirmedeki temel ve nedensel işlevler konumuna yerleştirerek cinsel deneyimi düzenlemeye çalışan verili cinsellik rejiminin bir üretimi olduğunu gösterir. Hermafrodit Herculine Barbin'in günlüklerine yazdığı önsözde Foucault, cinsiyetin bu şeyleştirilmiş kategorilerinin soykütüğünü çıkarmayı hedefleyen bir eleştirinin zaten, doğallaştırılmış heteroseksüelliğe dair tıbbi-hukuki söylemin izah edemeyeceği cinsel pratiklerin kaçınılmaz sonucu olduğunu ileri sürer. Herculine bir “kimlik” değil, kimliğin cinsel imkânsızlığıdır. Eril ve dişi anatomik unsurlar bu bedende bir arada mevcuttur fakat skandalın asıl kaynağı bu değildir. İdrak edilebilir bir şekilde toplumsal cinsiyetli kendilikler üreten dilbilimsel gelenekler Herculine'e gelince duvara toslar. Çünkü Herculine cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzuyu idare eden kuralların çakışıp düzensizleşmelerine vesile olur. Herculine ikili bir sistemin terimlerini tertipleyip yeniden dağıtır, böylece terimler kesintiye uğrar, ikiliğin dışına taşarlar. Foucault'ya göre Herculine, mevcut haliyle toplumsal cinsiyet ikiliği içinde bir kategoriye sığdırılmaz; anatomik süreksizlik heteroseksüelliğin ve eşcinselliğin Herculine'de düzen bozucu bir şekilde çakışmasının nedeni değil vesilesidir.⁹⁶

Judith Butler, Foucault okumalarıyla iktidar ve söylem analizi, cinsellik ve iktidar ilişkisini çözümleyen çalışmalar, normların beden üzerindeki etkisi, iktidarın gücünü burada bulduğu ve çözümün mevcut yargısal iktidar terimlerinin altüst edilmesi çıkarımlarında bulunur⁹⁷ ve kuramını oluştururken ondan oldukça etkilenir. Kuramının, söylemsel ve kültürel uygulamalarla sürekli olarak yeniden üretilen performatif cinsiyet anlayışı da Foucault'dan oldukça etkilenmiştir. Kimlik tartışmalarıyla Foucault'u ele alan Butler'a göre kimlik üzerine tartışmalar, toplumsal cinsiyet kimliği üzerine olan tartışmalardan önce gerçekleşmez.⁹⁸ Çünkü kişi sadece cinsiyetini seçmez ve onu sadece kültürel olarak mevcut şartlar çerçevesinde de seçmez: “Ben” her zaman sürekli olarak başkaları tarafından oluşturuluyorum, böylece kendi belirlediğim cinsiyetim, başkalarının

⁹⁵ Soykütük şeklinde tercüme ettiğim kavram Foucault'daki *genealogy* kavramıdır. Judith Butler'ın Türkçe çeviri metinlerinde kavram böyle tercüme edildiğinden “soykütük” şeklinde kullanılmaya devam etmiştir.

Örneğin: “Tüm kavramsal dilin ya da felsefi dilin “bugüncü” olduğunu iddia etmek hata olur çünkü bu, tüm felsefenin tarih olması gerektiğini iddia etmek ile aynıdır. Foucault'nun soykütüğü noşyonundan anladığım bunun yanlış evrensellerin tesisatı ve işletiminin izini süren ve onları ifşa eden felsefi bir egzersiz olduğudur.” (Butler, *Bela Bedenler*, 2014, s. 319)

⁹⁶ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 75.

⁹⁷ Butler, “Variations on Sex”, s. 34.

⁹⁸ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 65.

beni öyle ya da böyle gördüğü cinsiyetle komik, hatta trajik bir karşıtlık içinde bulabilir.⁹⁹ Butler'a göre benin dünyada olmayı seçmesi, bu trajik durumun içinde olmaktır. Buradaki çatışma, toplumsal ve bireysel bir varlık olma bağlamında bir idrak edilebilirlik çatışmasıdır çünkü kişiler ancak toplumsal cinsiyetin idrak edilebilirlik standartlarına uygun bir şekilde cinsiyetlendiklerinde idrak edilebilir hale gelirler.¹⁰⁰ İdrak edilebilen toplumsal cinsiyetler; biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel pratik ve arzu denkleminde tutarlı ve sürekli ilişkileri kurup sürdürenlerdir. Ancak bu idrak edilebilir cinsiyet nasıl idrak edilebilir olmuştur ve nasıl kişilere idrak edilebilir kılan bir nedene dönüştürmüştür. Foucault soykütük çalışmasıyla “neden” olarak görünen çoğu yasanın aslında “sonuç” olduğunu teşhir eder. Münferit cinsiyet kategorilerini cinselliğe dair herhangi bir söylemsel değerlendirmedeki temel ve nedensel işlevler konumuna yerleştirerek cinsel deneyimi düzenlemeye çalışan verili cinsellik rejiminin bir üretimi olduğunu gösterir.¹⁰¹

Michel Foucault; bilgi, iktidar, söylem konularında ve öznenin tüm bunlarla ilişkisi üzerine yazdıklarıyla oldukça dikkat çeken felsefecilerdendir. Foucault'ya göre özneler, iktidar ilişkileri tarafından söylemsel olarak şekillendirilir ve bu nedenle toplumsal cinsiyet araştırmacıları Foucault'nun cinsellik ve bedene dair yorumlarıyla yakından ilgilenmektedir.¹⁰² Judith Butler da bu bağlamda Wittig'deki gibi “yok etme” teorisi yerine iktidar-özne karşıtlığını gören ve özneye yüklenen tanımların arka planına dair düşünen Foucault'yu queer teoride etkilendiği düşünürlerin arasına alır. “*Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*” adlı makalesinde “Foucault'ya göre ikili karşıtlıkların yıkılması, bunların aşılmasıyla sonuçlanmaz ancak ikili farklılıklarla sınırlı olmayan çoklu farklılıkların bol olduğu bir bağlamda ikili karşıtlıkların anlamsız hale geldiği bir noktaya kadar çoğalmaları ile olur.” der.¹⁰³ Burada beden ve anatomik farklılık Wittig'den bıraktığı yerden başa alarak tekrar gündeme gelir. Butler'a göre Foucault, Wittig'in yaptığı gibi, anatomik olarak farklı bedenlerin maddi gerçekliğini artık tartışmak istemez; bunun yerine, bedenin maddiliğinin nasıl kültürel olarak spesifik fikirleri ifade

⁹⁹ Butler, “Variations on Sex”, s.18

¹⁰⁰ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 65.

¹⁰¹ A.g.e., s. 75.

¹⁰² Merve Arslan, “The Role of Unspecified Bodies for The Future Gender: Foucault, Butler, Merleau-Ponty”, (Doktora Tezi, University of Sussex, 2023), s. 13.

¹⁰³ Butler, “Variations on Sex”, s.13.

etmeye başladığını sorar.¹⁰⁴ Foucault cinsiyet özelindeki bedene dair görüşlerini, cinsiyetlerin *binary* sistemini altüst eden ancak iktidar ve toplum tarafından şekillendirilip sisteme normalize edilerek dâhil edilmeye çalışılan *anormal* beden Herculine Barbin örneğiyle aktarır.

Herculine Barbin 19.yüzyılda yaşamış ve doğumuyla kadın olarak atanmış bir intersektir. Genç kız olarak yetiştirildikten sonra yaşadığı sağlık sorunları nedeniyle gittiği muayene esnasında erkek olduğuna kanaat getirildi. Erkek olmaya uyum sağlaması sırasında yaşadığı zorlukları, cinsiyet deneyimini ve anılarını yazdığı bir hatırat bırakan Herculine, otuz yaşında Paris’te yaşamına son verir. Foucault, ölümünün ardından onun hatıralarını derleyerek yayınlar. Foucault özne- iktidar temelinde şekillenen cinsiyet tartışmalarını “sınırlandırma” olarak yorumlar. Cinselliğe ve cinsiyetlere özgü eylemler konusunda hukuk bazı sınırlamalar getirir. Bu sınırlamaları yaparken “doğaya karşı olmak” argümanı ile onları destekler ve insanlarda özel bir iğrenme duygusu doğurur. Ama burada özel olarak “tiksinme” duygusunu yaratan nedir? Bu eylemleri yapanlar da herkes gibi yasalara -evlilik yasaları gibi kutsal olan ve şeylerin düzeniyle varlıkların alanını düzenlemek için konulmuş yasalara- karşı gelir. Cinselliğe ilişkin yasaklar temelde hukuksal özelliğe sahiptir. Arada bir bu yasakların dayandırıldığı doğa da bir tür hukuktur. Konu cinsiyet ve cinsellik olduğundaysa başka bir şey varmış gibi algılanır. Hermafroditler bu konuda bir kırılmaya neden olur. Anatomik yapıları ve varlıklarıyla, cinsleri ayıran ve cinslerin eşleşmesi-ni yasaklayan yasayı bulandırırılar.¹⁰⁵ Bedenlerin neden böyle sınırlılıklarla algılandığı sorusunun peşinden giden Foucault, cinsiyetin oluşmasının temeli olarak gördüğü cinsellik konusunun soykütüğünü çıkarmıştır. Soykütüğün inceleme alanı kökenlerin veya sürekliliğin bilgisi değil, soyların ve benzersiz olayların bilgisidir. Ulusların özellikleri veya doğal olarak verildiğine inanılan bazı duyguların ardındaki gerçekleri, özlere ortaya çıkarmak onun görevi değildir. Daha çok bu karmaşık seyri takip etmek, olayları kendi uygun dağılımında muhafaza etmek, yaşanan küçük olayları saptamak ve gerçeğin ya da varlığın bildiklerimizin ve ne olduğumuzun kökeninde değil, rastlantıların dışsallığında yattığını keşfetmektir.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Butler, “Variations on Sex”, s.13.

¹⁰⁵ Foucault, Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 35-36.

¹⁰⁶ Aret Karademir, “Foucault, Sexuality, And An Epistemo-Ontological Ground For Resistance”, (Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, 2009), s. 36.

Foucault, biricik olanla ve genelin onu algılayışı ile ilgilenir çünkü burada düşünme biçimleri açığa çıkacaktır. Herculine Barbin ile başlayan bu süreç cinsiyet ve cinselliğin soy kütüğünü yapmaya ilerler. O cinselliğin soykütüğü hakkında şunları söyler:

Amacım bazı pratikleri çözümlemek... Bu soykütük çalışmasının amacı, kişilerin nasıl kendileri ve başkaları üzerinde arzusun bir yorumbilimini - ki cinsel davranışları buna fırsat yaratmış ama bu yorumbilimin tek alanı da olmamıştır- uygulamaya başladıklarını araştırmaktır. Sonuçta, modern bireyin bir “cinsellik” öznesi olarak kendi deneyimini nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için, yüzyıllar boyunca batılı insanın kendini bir arzu öznesi olarak görme biçimini ortaya çıkarmak kaçınılmazdı.¹⁰⁷

Herculine Barbin: 19. Yüzyıl Fransız Hermafroditinin Yeni Keşfedilen Anıları Metni’nin önsözünde Foucault hermafrodit bedeninin orta çağda hatta daha da gerilerde çift cinsiyetli olarak kabul edildiğini söyler. Ancak son yüzyılda bir hermafrodit ile karşı karşıya kalan doktor, artık yan yana ya da birbirine karışmış iki cinsiyetin varlığını tanımakla ya da ikisinden hangisinin diğerine üstün geldiğini bilmekle değil, daha ziyade belirsiz görünümünün altında gizlenen gerçek cinsiyeti çözmekle ilgilenmiştir. Modern Batı toplumları cinsiyetler ve beden zevkleri konusunda sürekli olarak kesinlik yaratmayı amaçlar olmuştur.¹⁰⁸ Kesinlik arayışı politik alanın bireyi dil, bilgi üretimi, siyasi haklar gibi onunla nasıl muhatap olacağı için gereklidir. Onu pek çok alanda kısıtlayıp ancak ona sınırlı bir alanda anlama ve anlamlandırma hakkı vermesi ve bunun kısır döngüyle yine dili, bilgi üretimini, siyasi hakları etkilemesi, metnin ilk bölümünde bahsettiğim doğuştan gelen bazı özellikleri nedeniyle belirli gruplara yönelik sınırlandırmaların bu döngünün seyrinde açığa çıktığını göstermektedir. Herculine’in “aslında erkek” olduğunu söylerken karar yetkisi kime aittir? Doğa olarak gösterilen neden aslında sistemin söylemini geliştirdikten sonra ortaya çıkan bir sonuç mudur? Soykütük tam olarak burada, hakikati veya özleri reddetmesi ve dönüşüm olanağını sağlama temelinde stratejik bir araç olması nedeniyle, güç mekanizmalarına karşı direnmek için umut verici bir yöntemdir.¹⁰⁹ Herculine’in anıları ile “gerçek” denen şeyin peşine düşer. Cinselliğin tarihini yani cinsiyet, cinsellik, toplumsal cinsiyet anlayışlarını inceleyen Foucault cinselliğin hep yasaklanan bir şey olduğundan bahseder. Cinsellik

¹⁰⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 123.

¹⁰⁸ Michel Foucault, *Herculine Barbin*, s. X.

¹⁰⁹ Karademir, “Foucault, Sexuality, And An Epistemic-Ontological Ground”, s. 46.

adeta yasaklarıyla var olabilen bir şeydir.¹¹⁰ Cinselliğin yükümlülüğünü üstlenen iktidar, bedenlere dokunmayı bir görev bilir; onları gözüyle okşar, onların belirli bölgelerini yoğunlaştırır, yüzeyleri elektrikleştirir, karışıklık anlarını dramatikleştirir. İktidar cinsel bedeni kucaklar. Burada söz konusu olan, etkinliklerin artırılması ve denetlenen alanın genişletilmesidir. Ama aynı zamanda, iktidarın kösnülleştirilmesi ve hazdan belli bir çıkar sağlanması da gözetilir.¹¹¹ Aile kurumu ve onunla oluşmuş üretken ilişkiler bu çıkarlardan biridir. İktidarın aşağıdan yukarıya doğru hareket eden bir işleyişi vardır. Bu ilişki biçimi egemen olanlarla onlara bağımlı olanlar arasındaki bir karşıtlıkta ya da yukarıdan aşağıya etkisini göstermez.¹¹² Toplumun en küçük yapılanmalarından başlayarak gücünü sağlamlaştırır. Cinsel hazzı da bu alanda meşrulaştırır. Aile; çoğul, bölünmüş ve hareketli cinselliklerle dolu karmaşık bir şebekeye dönüşür.¹¹³ Haz bu güç ilişkileri içinde öyle bir noktaya gelir ki hazdan daha geniş bir kapsamı olan arzularımız da iktidarın ürettiği, onu istemeye yoğunlaştırdığı şeylere dönüşmüş olur. Arzu şu da olsa, bu da olsa, hep hukuksal ve söylemsel olan bir iktidara, merkez noktasını yasanın dile getirilmesinde bulan bir iktidara oranla düşünülmeyi sürdürür.¹¹⁴ Foucault arzuları da söylemsel şeyler olarak görür.¹¹⁵ Buna mecbur eden hiçbir durum söz konusu değilken herkesle beraber kendimizi aile kurma arzusu için de buluruz. Bu durum söylem ile ve onu arka planda destekleyen bilgi ve disiplinin etkisiyle oluşur. Söylem bu arka planıyla dilin ötesine geçer ve Foucault'nun hesabında toplumsal bir kurucu olarak çalışır.¹¹⁶

Disiplinlerin tarihsel dönemi, insan bedeninin yalnızca becerilerini geliştirmek ya da becerilerinin gelişmesini veya bağımlılığının ağırlaştırılmasını değil, bu iki durumu aynı anda ve birbirine bağlı şekilde gerçekleştiren bir sanatın doğduğu andır. Bu sanat, bedeni daha yararlı hale getirirken aynı zamanda daha itaatkâr kılmaya odaklanır. Bu andan sonra artık, beden üzerinde bir çalışma, onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı bir manipülasyonu olan bir baskılar siyaseti oluşmaktadır. İnsan bedeni, bu noktadan itibaren, derinlemesine nüfuz eden, yapısını çözümleyen ve yeniden inşa eden bir iktidar mekanizmasının etkisi altına girer böylece, bir yandan iktidar

¹¹⁰ Foucault, Cinselliğin Tarihi, s.67-71.

¹¹¹ A.g.e., s. 40.

¹¹² A.g.e., s. 73.

¹¹³ A.g.e., s. 42.

¹¹⁴ A.g.e., s. 70.

¹¹⁵ Arslan, "The Role Of Unspecified Bodies", s. 29.

¹¹⁶ A.g.m., s. 14.

ilişkilerini şekillendiren, diğer yandan bireylerin bedenlerine yönelik bir müdahale pratiği olan “siyasal anatomi” gelişir. Bu anatomi başkalarının bedenlerine, yalnızca onların istenilen şeyleri yapmaları için değil, aynı zamanda öyle istendiği üzere, hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görmeleri için nasıl el konulabileceğini tanımlamaktadır. Disiplin tek kelimeyle: bedenin iktidarını çözmektedir; onu bir yandan artırmak istediği bir yatkınlık, bir kapasite haline getirmekte; öte yandan da bunların sonucu olarak ortaya çıkabilecek enerjiyi, gücü tersine döndürmekte ve onu katı bir bağımlılık ilişkisinin içine sokmaktadır.¹¹⁷

Herculine’in öznel bakış açısını görebildiğimiz bu hatıraları, yaşamda tecrübe edilen pek çok şeyin belli bir mekanizma içinde olduğunu gösterir niteliktedir. Hayatının bir kısmında kadın olarak “O” (she) diye anılırken başka bir kısmında sistem erkek olarak “O”nu (he) telaffuz etmiştir. Kime âşık olacağına, ne giyeceğine, hangi mesleği yapacağına karar verilmiştir. Ölümünden sonra bulunan bu hatıralar “Kendi kendime bunu açıklayamadım, belki de insan için doğal olan, bilinmeyene duyulan susuzluktu.” cümlesiyle son bulur. Herculine’in kendini bilememesi, *binary* cinsiyet sistemi içinde bir taraftan diğer tarafa gönderilmesi, kararlarının, eylemlerinin, girebileceği alanların bir anda değişmesi bu kimliksizliğin nedeni gibidir. Cinsiyetinin değişmesi, politik alandaki kimliğini, politik alandaki kimliği ise cinsiyetini ve cinselliğini etkilemektedir. Bu döngüsel çağrılar, savuşmalar ve kışkırtmalar, cinselliklerin ve bedenlerin çevresine aşılmasında gereken sınırlar değil, iktidarın ve hazzın kesintisiz sarmallarını çizmişlerdir.¹¹⁸ Cinsiyet normu ve ona bağlı normlar söz konusu olduğunda yasaklanan bir şeyden ziyade başka bir yolu olmayan, doğal olan olarak anlaşılmışlardır. Ancak “gerçek, öz, doğal olan nedir?” çünkü Herculine Barbin’in hikâyesinde özne aynı öznedir. Foucault; *Cinselliğin Tarihi*, *Hapishanenin Doğuşu*, *Deliliğin Tarihi* gibi kitaplarla toplumun normlarına uymayıp anormal olanın peşine düşmüş bedenlerin güç ilişkileri ile oluşturulmuş, eğitilmiş, tabii kılınmış şeyler olduğunu fark etmiştir. *Cinselliğin Tarihi*’nde tüm bunların kısaca toplumumuzda insanın cinselliğine ilişkin söylemi ayakta tutan iktidar-bilme-haz düzenini, işlerliği ve varoluş nedenleri çerçevesinde belirlendiğini söyler. Buradan yola çıkarak varılacak olan temel nokta ise (en azından ilk kertede),

¹¹⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2019, s. 170-171.

¹¹⁸ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 41.

cinselliğe evet mi hayır mı denildiğini, yasakların mı yoksa izinlerin mi dile getirildiğini, cinselliğin öneminin olumlanıp olumlanmadığını ya da tersine, etkilerinin reddedilip reddedilmediğini, cinselliği belirtmek için kullanılan sözcüklerin cezalandırılıp cezalandırılmadığını bilmek değil; ondan söz edildiğini, üzerine konuşanları, konuşulduğu yer ve bakış açılarını, ondan söz etmeyi kışkırtan, üzerine söyleneni toplayan ve yayan kurumları, kısacası bütünsel “söylemsel olgu”yu, cinselliğin “söyleme dökülmesini” dikkate almaktır.¹¹⁹ Foucault, cinsiyetin, cinselliğin ve hazların nasıl ve ne kadar konuşulduğu ile ilgilenmiştir. Bilgi-iktidar-haz düzeninde gerçekliğin ve bireylerin, sosyal kurumların güç ilişkileri tarafından söylemsel olarak inşa edildiğini savunur. Kurumlar söylemlerini tek bir noktadan değil çeşitli noktalardan ileterek özneyi adeta kuşatır:

Demek istediğim, insan ilişkilerinde, her ne olursa olsun, ister şu anda yaptığım gibi sözlü bir iletişim meselesi olsun, isterse de aşk, kurumsal ya da ekonomik ilişkiler söz konusu olsun iktidar her zaman mevcuttur. Yani, her birinin diğerinin davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişki daima mevcuttur.¹²⁰

Tüm bunlar Foucault’nun çalışmalarında öncül olarak kabul etmediği antropolojik ya da ontolojik kavramları gösterir çünkü insan hakkında genel bir fikir edinmemizi sağlayan sabit hiçbir şey yoktur ya da aslında herhangi bir şey; iktidar, cinsellik, eşcinsel, devlet vs. değil, bu tür aşırı soyut genellemeler altında farklı gerçeklikler oluşturan bedenler arasındaki belirlenmiş güç, görünürlük ve söylem ilişkilerinden ibarettir.¹²¹ Böyle bir durumda norma uymayan cinselliklere, toplumda yer ayırmak gerekiyorsa ne yapılmalıdır? Foucault, başka yerde gürültü koparmaktan, üretim değilse bile, hiç olmazsa kar çarklarına yeniden sokulabilecek bir mekânda, iktidarın elinin uzamadığı alanda gürültü koparmaktan bahseder. Stephen Marcus’un deyişiyle, şu “öteki Viktoryenler” söylenmeyen hazzı, hesaplanabilir şeyler düzeyine gizlice dâhil etmektedir. O zamana değin üstü kapalı bir biçimde hoş görülen sözcükler ve hareketler, orada yüksek fiyatla alınıp satılır. Üretime dâhil olma, iktidarın söylemine aşağıdan dâhil

¹¹⁹ A.g.e., s. 18.

¹²⁰ Reinoldo Fulan, “The Importance of the Discussion about the Notion of Subject: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty”, *Pesqui*: v. 43, n. 4, (2017), s. 1035-1053.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-9702201608142870>

(erişim: 14.10.2024)

¹²¹ Fulan, “The Importance of the Discussion”, s. 1038.

olmanın yollarındandır. Yaban cinsellik, gerçek olanın iyice yalıtılmış biçimlerine ve kodlanmış, sınırlandırılmış yeraltı söylemlerine ulaşma hakkına, ancak orada sahip olacaktır.¹²² Ancak bu kimlikler meşru olmamalı mıdır? Toplumsal dünyada gayrimeşru, okunaksız, gerçektışı bir varlık olarak yaşamak konusunda endişe duyan bu nedenle de toplumsal cinsiyet için bir imkân sahası yaratmak, bunu da ne tür imkânların gerçekleştirilmesi gerektiğini dikte etmeksizin yapmak isteyen Judith Butler söylemi Foucault'da devralarak kuramıyla meşru bir imkân sahası mı yaratmak ister?

1.5. Sonuç

Bu bölümde feminist teorinin tarihsel sürecine ve bu süreç içinde farklı kavramlarla merkezileşen çeşitli feminizmlere özellikle Simone de Beauvoir ve Monique Wittig etrafında şekillenen bölümlerde yer verilmiştir. Kadın hakları ile başlayan süreç; kadının tanımı, kadına yönelik toplumsal normların doğallaştırılması, kültürel feminizmle mitleşen kadın, bu mite karşı çıkış olarak radikal feminizm konularını yüzeysel olarak ele almıştır. Beauvoir'ın varoluşçu feminizmi, kadının özne olamamasını ve öteki olarak konumlanmasını sorgularken, özgürlük ve sorumluluğun önemini vurgulayarak “kadın olma” durumunu kadına bırakır. Böylece biyolojik farklar yerine bu “olma” hali Butler tarafından toplumsal cinsiyetin bir kavram olarak cinsiyet normlarından ayrılması anlamını taşır ve queer kuramında toplumsal cinsiyete referans olarak Beauvoir'a sıklıkla yer verir. Ardından Beauvoir'a yönelik eleştirel metni ile Wittig'den bahsedilmiştir. Cinsiyet kategorilerini “doğal” bir fark olarak gösteren heteronormatif yapıdır ve bu yapı kadınları baskı altına alırken toplumsal ilişkilerdeki yerlerini politik bir şekilde sınırlar. Wittig, Beauvoir'ın hala bu yapının içinde yer aldığını düşünerek onu eleştirir. Onun önerisi bu hegemonik yapıyı bozabilmek için cinsiyet kategorilerinin yıkılmasıdır. Ancak burada kategorilerin dayanağı olarak gösterilebilecek anatomik fark konusu gündeme gelir. Onun yol açtığı “Doğurgan kadın bedeninin yalnızca özneye mi ait olduğu yoksa toplumsal bir sözleşmenin nesnesi mi?” olduğu sorusu, bu soruların konuyu oldukça felsefi bir tarafa taşıması nedeniyle dikkate değerdir. Burada “saf beden” arayışında olarak oldukça hümanist bir tavır benimseyen ve heteronormativiteyi yıkmak amacıyla

¹²² Foucault, Cinselliğin Tarihi, s. 13.

lezbiyen kuramı öneren Wittig'e de Butler'ın kuramında yer verilir. Burada bu normları besleyen yıkım yerine cinsiyetin sabit ve ikili bir sistem olarak doğallaştırılmasının, bireyleri bu kategorilerle tanımlayan cinsellik rejiminin bir sonucu olduğunu ileri süren Foucault'nun yöntemsel eleştirileriyle Butler cinsiyet kategorilerini yeniden ele alır. Herculine Barbin gibi tekil örnekler üzerinden toplumsal normlarla uyumlu olmayan bedenlerin cinsiyet kimliği ile doğrudan çatıştığını gösteren Foucault bu çatışmanın tarihsel bir eleştirisini sunar. Bu örnekle bedenin maddi yapısından ziyade onu anlamlandıran toplumsal ilişkiler ağını gözler önüne serilir. Butler böylece cinsiyetin biyolojik değil performatif ve söylemsel olarak kurulduğunu savunarak cinsiyet kategorilerini bireyin öz iradesinden bağımsız, sürekli yeniden üretilen bir yapı olarak tanımlar ve kuramını buradan hareketle üretir. “*Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*” Makalesi ve *Cinsiyet Belası* Metni ile bu üç düşünöre atıfta bulunarak kurmanı geliştiren Butler'ın queer kuramının genel çerçevesini çizilmiştir. Ancak hangi konularda onlardan farklı düşünerek kuramını zenginleştirir ve metnin ana kavramı olan beden konusuna nasıl değinir, bu konuda kimler tarafından eleştirilmiştir?

İKİNCİ BÖLÜM

JUDITH BUTLER'IN TOPLUMSAL CİNSİYET KİMLİĞİ KURAMI VE BEDENİN KURAMDAKİ DEĞERİ

2.1. Giriş

İnsan kavramına ve toplumun yapısal dinamiklerinin onun üzerindeki etkisine dair sorgulamalar, özellikle 20. yüzyılın sonlarında yoğunlaşmış ve bu konular cinsiyet, ırk, fiziksel eksiklikler, bebeklik, çocukluk, yaşlılık gibi insanın çeşitli gelişim evreleri üzerinden kavram yeniden düşünölmeye ve konuşölmaya başlamıştır. Judith Butler, bu konular üzerine araştırmalar yapmış, tezler ortaya çıkarmış ve hala da çalışmalarına devam etmektedir. Butler'ın cinsiyet konusu üzerine metinleri, cinsiyetin, cinselliğın ve kimliğın söylemsel ve performatif inşasına dair dikkat çeken yorumlar içerir. Butler'ın metinlerini ve kavramlarını açıklayan Sara Salih onun asıl sorusunun “Kim özne olacak ve kimin yaşamı, yaşam sayılacak?” olduğunu söylemiştir.¹²³ Butler'ın cinsiyet araştırmalarının genel çerçevesi, norma uymayan olarak anılanlara odaklanmak ve “Norm nedir, normu oluşturan kimdir, öznelerin normla ve onu koyan iktidarla olan ilişkisi nasıldır?” sorularını ön plana çıkarmaktır.

Benim esas derdim şu tip sorular etrafında dönüyor: İdrak edilebilir bir hayat teşkil eden nedir, etmeyen nedir? Normatif toplumsal cinsiyete ve cinselliğe dair sanılar neyin “insani” ve “yaşanabilir” sayılacağını nasıl önceden belirler? Bir diğer deyişle normatif toplumsal cinsiyet sanılan insani olana ilişkin betimleme sahasının sınırlarını nasıl belirler? Sınır belirleyici iktidarı ne yolla görebilir ve ne yolla dönüştürebiliriz?¹²⁴

Butler, cinsiyet konusunu ele alırken ve *queer* kuramını oluştururken Hegel, Sartre, Derrida gibi pek çok felsefeciden etkilenmiştir ancak Monique Wittig, Michel Foucault ve onlar aracılığıyla okuduğı Simone de Beauvoir¹²⁵, *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*, adlı makalesinde de bahsettiğı üzere toplumsal cinsiyetin icadı şemasında etkilendiğı ana düşünürlerdir. Butler, bu makalesiyle cinsel farkı geri döndürölemez olarak gören ve bu ikili karşıtlıkta kadınsı olanı ifade etmeye

¹²³ Salih, *Cinsiyetlendirilmiş Bedenler*, s. 19.

¹²⁴ Butler, *Cinsiyet Belası*, 27- 28.

¹²⁵ Butler, “*Variations on Sex and Gender*”, s.21.

çalışan feminist pozisyonlara zımnen bir meydan okuma gerçekleştirir. Kadınlık ve erkekliğe dair tanımları, onlar hakkındaki varsayımları ve fark edilmeden sürdürülen normatif değerleri eleştirir ve böylece cinsiyet ve cinsellik hakkında konuşan kuramında özellikle atıfta bulunduğu Simone de Beauvoir, Monique Wittig ve Michel Foucault'u da eleştirerek onlardan farklı bir tavırla konuları ele alacağını göstermiş olur. Bu bölümde Butler'ın kuramındaki bu üç düşünöre yönelik eleştirileriyle birlikte *queer* kuramı yeniden ve “beden” kavramı merkezinde tekrar analiz edeceğim. Son bölümde Judith Butler'a yönelen eleştirileri de ele alarak cinsiyete üzerine felsefi bir düşünüm gerçekleştirdiğimizde onun toplumsal olan yönüyle insanın bedenli bir varlık olmasıyla biyolojik cinsel niteliklerin bir arada nasıl değerlendirilebileceğine dair feminist fenomenolojiden öneri sunarak tezimi sonlandıracağım.

Doğal cinsiyet bir kurguysa, o zaman özgün kadınlık nedir? Foucault'nun “Cinsellik, tersine, iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkileri çevresinde düzene soktuğu en spekülatif, en ideal ve en içsel öğedir”¹²⁶ olarak bahsettiği şeyin gelişiminde kadınlık sadece tarihsel bir andır.¹²⁷ Butler, cinsiyet üzerine araştırmalarında Foucault'nun bıraktığı “doğal olanın kurgu ve iktidarın üretimi” noktasına gelmiş ancak iktidar-özne ikileminde “Kim özne olacak ve kimin yaşamı yaşam sayılacak?” sorusu ile kalmıştır. Buradan devam ettirdiği cinsiyet araştırmalarında etkilendiği düşünürlerden farklı olarak bir kuram ortaya çıkartmıştır. Butler, “Sabit ve değişmez olan nedir?” sorusunda üç düşünürün de görüşlerini takip etmiş, toplumsal pratikler ve normlar aracılığıyla sürekli olarak yeniden inşa edilen bir süreç olarak toplumsal cinsiyet kimliğini vurgulamıştır. Simone de Beauvoir'ı yorumlarken cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı yeniden inşa etmeye çalışmış, cinsiyet- toplumsal cinsiyet ayrımının Monique Wittig'in eserlerinde nasıl yaşam bulduğunu düşünmüş ve ardından Michel Foucault'nun “doğal cinsiyet” kategorisinin reddini inceleyip Wittig'in konumuyla karşılaştırarak ve toplumsal cinsiyeti kültürel bir proje olarak yeniden formüle etmeye çalışmıştır.¹²⁸ Butler'ın kuramı esasında, kimliklerin potansiyellerini açığa çıkarmayı hedefleyen bu nedenle de psikoloji, sosyoloji, politika gibi kapsamı oldukça genişleyebilir bir yorumdur. Kurama bir felsefe

¹²⁶ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 114.

¹²⁷ Butler, “Variations on Sex and Gender”, s. 34-35.

¹²⁸ A.g.m., s. 23-24.

tezinde cinsiyet bağlamında yer verileceği için giriş bölümünde; tanımı, sınırları ve hedeflerinden bahsedilerek, birinci bölümdeyse toplumsal kimlik inşası ile kapsamını oldukça genişleterek yorumladığı Michel Foucault'nun söylem ve iktidar ilişkisine dair Butler'ın yorumlarına değinilecektir. Burada söylemin ve söylemi oluşturan güç ilişkilerinin öznenen önce gelmesi¹²⁹ yorumlarına yer verilerek Butler'ın öznenin\ kimliğin oluşum sürecini nasıl anladığı aktarılacaktır. Burada özellikle Butler için “temsil” kavramının anlamı belirginleştirilecektir. “Maddesel Beden ve Heteronormativite Eleştirisi” başlıklı ikinci bölümde ise Butler'ın Wittig'in kurgularından yararlanarak baktığı Foucault'nun iktidar- özne ilişkisini, toplumsal cinsiyetli bir bedene ve cinsellik normlarına alternatif kazandırdığı görüşlerinden bahsedilecektir. Bu bölümde Butler'da biyolojik bedenin konumu incelenmiş olup Butler'da beden konusuna dair derinlemesine bir analiz yapılacaktır. Üçüncü bölümde ise Beauvoir'ın kuram için önemini, onun hem kurucu bir unsur hem de “özcülük” gerekçesiyle sistemin dış çeperi olarak Butler'ın düşüncesinin dışında yer alması konusuna tekrar dönülerek ve bu iddianın nasıl oluştuğu ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bölümde Butler'ın bu iddiasına yönelik eleştirilere de yer verilerek onun “fenomenolojik beden anlayışına” yönelik eleştirileri üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Böylece Butler'ın ilk dönem eserlerinde beden kavramına yönelik tutumu feminist fenomenolog olarak tanınan çağdaş felsefecilerin yorumlarıyla değerlendirilmiş olacaktır.

Cinsiyetin ve cinselliğin dinamik yapısını, toplumsal normların ve iktidar yapıların nasıl şekillendirdiğini ortaya koyarak, kimliklerin ve bedenlerin özgürleşme potansiyellerini açığa çıkarmak isteyen *queer* kuram öznellik ve kimlik sorununun özgül biçimlerde dert edildiği yeni bir politik öznellik arayışı olarak yorumlanır.¹³⁰ *Queer* kuram hala bir süreçtedir. Toplumsal cinsiyet kimliği konusu ile yakın ilişkili olmuştur çünkü kuramın ilk nüveleri, ilk bölümünde bahsettiğim toplumsal cinsiyet kimliğine dair sınırlayıcı, doğalcı ve determinist alanlara müdahale ederken oluşmuştur. Zeynep Direk *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlerde Feminist Bakışlar* adlı metninde *queeri* şöyle açıklar:

¹²⁹ Arslan, “The Role Of Unspecified Bodies”, s. 58.

¹³⁰ Özkazanç, *Feminizm ve Queer Kuram*, s. 10.

Kurucu bir kurgudan, harekete geçirici bir kurgudan söz ediyoruz. Judith Butler, *Bela Bedenler* adlı eserinin belki de en önemli yanı, cinsiyetin inşa edilmiş olmasını, onun varlığımıza işlemiş, yaşanan, harekete geçirici bir kurgu olduğunu hesaba katarak, ırksal farklılıkla kesişimi içinde göz önüne alarak düşünmeyi hedeflemesidir. Irkı kısmen ırkçılık, cinsiyeti cinsiyetçilik, eşcinselliği de homofobi inşa etmiştir. Tarih bir *abjection* (dışa atma) tarihidir. Tarih norm olan bedenleri inşa ettiği gibi, birtakım bedenleri de dışa atar; onları anlaşılabilirliğin sınırında konumlandırır. Anlaşılabilirliğin sınırlarındaki bedenler anlaşılmadıklarında sokaklara, kuytulara kavuşur, kavuştukları yerlerde çağrılır, haksızca yargılanır ve şiddete uğrarlar. Bedeni anlaşılır olanlara ait sokaklara çıktıklarında süfli, zelil bir muamma gibi beliren bu bedenler, çıktığı bela yolunda -ki bu toplumsal cinsiyet belasıdır- derhal redde ve aşağılamaya dönen bir hayretin hedefi olacaktır. Reddin itme, gülümsemenin alay, yabancıнын selamı hak etmez olduğu muamelenin felsefi bir biçimde çözümlenmesi gereğinin icat edilip kabul ettirilmesinde Judith Butler'ın düşüncesi önemli bir dönüm noktasıdır. Ona göre, anlaşılabilirliğin sınırında inşa edilmiş bedenler, aynı zamanda bir yeniden anlamlandırma imkânının açıldığı, kendilerini kuran yasaya itiraz edebilme imkânının mekânı olan bedenlerdir. Butler *Bela Bedenler*'de *queer* terimini de tam bununla ilişkili bir biçimde kullanır. *Queer* kavramı dışa atılmış olanın bir yeniden anlamlandırmanın alanı haline gelişi veçhesinden ilgi çekicidir.¹³¹

Queer yeni, inşa edici ve tutarlı bir kuramın adı değildir. Michael Warner, *queer* kuramın çekiciliğinin, tam olarak ne anlama geldiğini kimsenin anlamamasından geldiğini söyler. Kuram, dünyaya varlık kazandırmaya çalışan radikal bir öngörüdür, onu özetleme girişimleri de bir şekilde taraflı olacaktır.¹³² *Queer*, tam olarak ifadenin kendisinde olduğu gibi olumsuzluk çağrıştırmasına rağmen kuramı sahiplenenler tarafından günlük dilde olumlu manada kullanılır ve aslında bunu yaparken kelimenin kendi anlamı olan olumsuzluğu dönüştürmek değil yeniden düşünülebilir kılmak ister. “*Queer*” her ne kadar asimilasyon karşıtlığının durmadan değişen simgesi olarak “otantik” direniş konumunu her zaman güncel tutma yönündeki belirli bir burjuva arzusunu yansıtsa da kimliğin güçlü ve yontemsiz yer değiştirmeleri, postmodern metafetişizmi olarak bir kimlik siyaseti versiyonu, yaptığı şeyle öznenin cisimleşmesinin başka türlü deneyimlenebileceği bir olasılıklar alanı üretir.¹³³ Bu nedenle Butler esasında

¹³¹ Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlerde Feminist Bakışlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 69.

¹³² Lauren Berlant, Michael Warner, “What Does Queer Theory Teach Us about X?”, *PMLA*, Vol. 110, No: 3 (Mayıs, 1995): s. 344.

¹³³ Lee Edelman, *Homographesis: Essays in Gay Literary And Cultural Theory*, New York: Routledge Publisher, 1995, s. 114.

kuramıyla kimlik politikalarına dair radikal olasılıklar üretir¹³⁴ ve böylece *queer* de belirli bir grubu temsil etmez ya da bir sınırlılık içinde anlaşılmaz, Butler bunu şöyle açıklar:

Queer gibi anlam haznesi geniş bir terim bir dizi birbiriyle kesişen düşünceyi harekete geçirecek şekilde kullanılmaktadır: Bazı durumlarda terim çoğu zaman “lezbiyen ve gey” olarak imlenen daha kurumsallaşmış ve reformcu politikalara direnmek isteyen genç bir nesle hitap ederken; bazı durumlarda kelime, “queer”in beyaz olmayan toplumlarda nasıl bir rol oynadığı meselesini tam anlamıyla ele almayan ağırlıklı olarak beyaz bir harekete işaret eder. Bazı koşullarda lezbiyen bir aktivizmi harekete geçirirken, diğer koşullarda kadınlar ve erkekler arasında hatalı bir birliği temsil eder. Kuşkusuz, bu terimin eleştirisi lezbiyen ve gey politikalarında feminist ve anti-ırkçı hareketlenmenin canlanmasına önayak olabilecek veya bu sahaların radikal olarak birbirinden ayrıldığını varsaymayan yeni birleştirici ittifak olasılıkları sunabilecektir. *Queer*, onu harekete geçiren dışlamalar nedeniyle kendisine direnen taleplere uyum sağladığı ve yol verdiği ölçüde yeniden gözden geçirilecek, bertaraf edilecek ve muğlak kılınacaktır.¹³⁵

Queer gücünü bu muğlaklıktan ve söylemsel rejimlerle girdiği gerilimli ilişkiden alır. Eğer *queer* politika diğer iktidar modalitelerinden bağımsız bir tutum sergilerse, kendi demokratikleştirici gücünü kaybedecektir. *Queer*’in yaptığı bu politik analiz kadın, gey, lezbiyen, gibi kelimelerin kullanımını felç etmemelidir, onların alanını genişletmeli, bu terimlerin ne amaçla kullanıldığını, onların altında yatan varsayımları, ikili karşıtlık dinamiğini ve bu kategorilerin hangi iktidar ilişkileri aracılığıyla işlendiğini düşündürmelidir. Terimin kullanımı belirli bir sınırlılık içinde değildir. Bu nedenle giderek genişleyen bir söylemsel saha haline gelebilmesi, sadece *queer* politikaların demokratikleştirilmesini devam ettirmek amacıyla değil, terimin spesifik tarihselliğini ifşa etmek, doğrulamak ve yeniden şekillendirmek için de korunmalıdır.¹³⁶ Ancak tüm bunlarla beraber kuramın Butler’ın ilk metinleri; feminist kurama yönelik kışkırtıcı bir müdahale¹³⁷, hakikat söyleminin gücünden yararlanmaya yönelik çabalara balta vurma¹³⁸, bu metnin ilerleyen kısımlarında göreceğimiz üzere Beauvoir’ın varoluşçu feminizmine eleştiriler getirir. Bu yönüyle tez, Butler’daki bedeninin kuram içindeki konumunu

¹³⁴ Özkazanç, *Feminizm ve Queer Kuram*, s. 81.

¹³⁵ Butler, *Bela Bedenler*, s. 320-321.

¹³⁶ A.g.e., s. 322-324.

¹³⁷ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 11.

¹³⁸ A.g.e., s. 12.

anlamaya çalışırken aslında kuramın feminist felsefedeki konumunu da anlamaya çalışacak ve varoluşçu feminizmle *queer* kuram arasındaki mesafeyi görmeye gayret edecektir.

2.2. Söylemsel Beden ve Cinsiyetin Performatifliği

Michel Foucault insanın cinselliğine ilişkin söylemi ayakta tutan şeyin iktidar- bilme- haz düzeninde, onun işlerliğinde ve varoluş nedenleri çerçevesinde belirlendiğini söylemiş¹³⁹ ve cinsiyete dair çalışmaları oldukça ilginç bir noktaya taşımıştır. Cinsiyet ve cinsellik özne- iktidar bağlamında konuşulmuş ve söylemsel dünyanın bedenler üzerindeki etkisi, söylemin özne üzerindeki etkisi ve bu kurgudan bir çıkış yolu olup olmadığını soruları ortaya çıkmıştır. Kişi kendi bedeni üzerinde nasıl bir tasarrufa sahiptir? Foucault, iktidarın hangi biçimlere girerek, hangi kanallardan geçerek, hangi söylemlerin yanından sıyrılarak en ince ve en kişisel davranışlara ulaştığı, hazzın en ender ya da belli belirsiz algılanan biçimlerine varmasını hangi yolların sağladığı ve onun gündelik hazzı nasıl denetlediği¹⁴⁰ sorularıyla ilgilenir. Cinsellik ve cinsiyet, “doğallık” temelinde anlaşıla gelmiştir ve feminizmin ortaya çıkışında da konu buradan yorumlanmıştır ancak bu cinsiyetin doğal ve doğal yasalarla ilerleyen bir süreç olduğu anlamına mı gelir? Foucault “doğal cinsiyet”i birincil veri olarak reddeder ve “cinselliğin yayılmasının” nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışır.¹⁴¹ Cinsiyet konusunu ve onu oluşturan cinsellik konusunu sorunsallaştırır. Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına gelir. O, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.¹⁴² Foucault öncesi, cinsiyet ve cinselliğe dair yapılan yorumların birçoğu özne ve onun kişisel deneyimi alanının içindedir. Anti-hümanizm olarak adlandırılan bu yeni eleştirel tutumdaysa doğrudan doğruya özne ve öznel deneyim sorununu hedef alan Foucault,

¹³⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 18.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 18.

¹⁴¹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 33.

¹⁴² Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 86

öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini gösterir.¹⁴³ Özne merkezinden değil, onu kuran etkiler üzerinden ona bakan bu yorum, Butler'ın yöntemiyle yakından ilişkilidir. Butler toplumsal cinsiyet kimliğinin inşasını özsel bir temele değil, buradaki gibi “özsel olmayan”, bir edim tekrarı olarak tanımlar.¹⁴⁴ Butler bu konuda Althusser'in çağırma mefhumuna değinir. Öznenin toplumsal oluşumunu başlatan şey polistir.¹⁴⁵

Polis memuru sadece yasayı temsil etmekle kalmaz, “hey, sen!” hitabı ile yasayı o çağırdığı kişiye bağlama yetkisine de sahiptir. Çağrı anına kadar kanunu çiğneme durumunda değilmiş gibi görünen (ve şimdi belli bir eylemi bu çağrı tarafından bir kanunu çiğneme olarak saptanan) “o”, tam olarak toplumsal bir özne değildir, daha tam olarak özneleştirilmemiştir, çünkü o (erkek veya kadın) daha azarlanmamıştır. Azar özneyi sadece baskı altına alıp denetlemekle kalmaz, öznenin toplumsal ve yasal oluşumunun yaşamsal bir kısmını da biçimlendirir. Çağrı, şekillendiricidir, hatta icra edicidir, çünkü bireyin boyun eğdirilmiş özne statüsüne girişini başlatmaktadır.¹⁴⁶

Yasa korku aşılır, cezalandırmakla tehdit eder ve eşzamanlı bir biçimde tehdit ettiğini bir özne olarak kurar, tanır, kabul eder. Çağrıdan veya azardan önce tam bir toplumsal özne yoktur.¹⁴⁷ Ancak bu öznenin yalnızca toplumsal özne olduğu anlamına gelmez. Butler teorisini kurgularken Foucault'ya çokça atıf yapsa da özne- iktidar dengesi konusunda Foucault'a eleştirilerde de bulunur. Foucault'ya göre bedenin denetim altına alınması ve beden bilinci ancak bedenin iktidar tarafından ele geçirilmesiyle kazanılır.¹⁴⁸ Bahsedilen “özne” yani İngilizcedeki “subject” kelimesi aynı zamanda “tabi olan ve itaat eden” anlamına gelmektedir. Özne verili olan yani doğumla birlikte gelen bir töz değildir, yasayla ve iktidarla ilişki kuran olmalıdır. O halde Foucault'ya göre özne için geçerli olan; hareket etmek, egemenliğini yitirmiş olmak, itaat etmek veya nasıl var olabileceğinin belirleyicisi nasıl ki iktidar erki ise, Butler'daki iktidar ve özne kurgusu da

¹⁴³ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 10.

¹⁴⁴ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 89.

¹⁴⁵ Butler, *Bela Bedenler*, s. 173.

¹⁴⁶ a.g.e, s. 173.

¹⁴⁷ Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s. 76.

¹⁴⁸ Esen Yücel, “Michel Foucault- Foucaultcu İktidar, Söylem ve Özne Kavramları”, 2002: Kurgu Dergisi, sayı: 19, s.271-282

aynı koşullara bağlı olarak gerçekleşir.¹⁴⁹ Dolayısıyla iktidarın bedeni “tanıma” (idrak edilebilir kılma) yoluyla beden üzerindeki her tür tasarruf hakkını kullandığını ve bedenin yanısıra toplumsal yapının diğer unsurları aracılığıyla “iktidarın her yerdeliği” vasfını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.¹⁵⁰ Ancak bu söylemler indirgemeci bir yaklaşımla ele alındığında bedenin kader olduğu, kültürün kader olduğu söylemlerinin yerini iktidarın kuşatması altındaki öznenin kader olduğu anlayışına götürebilir. Bu durumda, “beden”nin bir inşa olduğunu ancak bu inşanın da soykütüksel bir eleştiriye açık olduğunu ileri sürmek gerekir. Butler, *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildinde onun, bedenin kültürel olarak tartışmalı anlamların bir alanı olduğunu ifade ettiğini ve cinsiyetin, beden yaşamının en belirgin yönleri arasında yer aldığını düşünebileceğimiz bir şey olduğunu, tamamen ideolojik olarak oluşmuş bir maddiliğin sonucu olduğunu belirterek¹⁵¹ Foucaultcu özneyi eleştirir. Cinsiyet, toplumsal bir eylem ve performatif bir süreç olarak yalnızca bireysel bir tercih ya da radikal bir seçimden ibaret değildir; bazı post-yapısalcıların iddia ettiği gibi tamamen bireye dışarıdan dayatılan ya da bedene yazılan bir şey de değildir. Beden, tamamen önceden verili kültürel ilişkilerin cansız bir alıcısıymış gibi, kültürel kodlarla pasif bir şekilde senaryolaştırılmaz. Bedenlenmiş benlikler, özünde bedenleri ifade eden kültürel geleneklerden önce var olmazlar. Oyuncular, performansın koşulları çerçevesinde her zaman sahnenin bir parçasıdır. Bir senaryonun farklı biçimlerde yorumlanabilmesi ve oyunun hem metne hem de yoruma ihtiyaç duyması gibi, cinsiyetlendirilmiş beden de kültürel olarak sınırlandırılmış bir alanda rol oynar ve mevcut yönergeler içinde çeşitli şekillerde yorumlanarak hayata geçirilir.¹⁵²

Butler böylece yalnızca politik bir değerlendirme yerine cinsiyetlendirilmiş bedene farklı yönlerden bakarak onu ele almıştır. Çünkü bireyin inşa gücü Butler için hala kayda değerdir ve bireyi iktidar karşısında pasif bir nesne olarak tanımlamaz. İktidarın

¹⁴⁹ Mehmet Fatih Işık, “Judith Butler’da Feminist Söylem ve İktidar”, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s.89.

¹⁵⁰ Mehmet Fatih Işık, “Judith Butler’da Feminist Söylem ve İktidar”, s. 64.

¹⁵¹ Judith Butler, “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 11, Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1989) s.603.

¹⁵² Butler, “Foucault and the Paradox”, s.602.

¹⁵² Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal* 40, sy. 4 (Aralık 1988), s. 526.

<https://doi.org/10.2307/3207893>

(erişim, 16.09.2024)

domine ettiği yasak ve beden arasında diyalektik bir ilişki vardır yani yasaklar şekillendirilmiş bedenlerin bir yansıması olarak da inşa edilmeye devam eder.¹⁵³ Böyle bir durumda bu yasakların koşullarını yeniden biçimlendirmek değişken izdüşümlerin, beden yüzeylerini tanımlamanın ve tiyatralleştiririnin değişken yollarının olasılığını gösterir. Bunlar, egonun, deneyimin geçici merkezîleştiriciliğinin başka türlü var olamayacağı beden “fikirleridir”. Bu değişken beden yüzeyleri ya da bedensel egolar artık herhangi bir anatomiye uygun bir şekilde ait olmayan özellikler için bir nakil sahası haline gelebilirler.¹⁵⁴ Burada cinsiyeti tiyatralleştirme ve bir performans olarak toplumsal cinsiyete dair katmanları bize vererek soru sormamızı sağlayan *drag queen* ve *drag king* bedenlenmelerinden kısaca söz edilebilir.

Toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş ve performatif boyutunu açıklamak için sunduğum *drag* tartışması tam anlamıyla bir altüst etme örneği değildir. Bunu altüst edici eylemin paradigması ya da siyasi faillik için bir modeli olarak görmek hata olur. İnsan kadın gibi giyinmiş bir erkek veya erkek gibi giyinmiş bir kadın gördüğünü düşünüyorsa, bu algılardaki ikinci terimi toplumsal cinsiyet “gerçekliği” olarak görüyordur, yani, benzetmeyle devreye giren toplumsal cinsiyetin “gerçeklikten” yoksun olduğu, yanılısamalı bir görünüm teşkil ettiği düşünülür... Peki algıyı bu şekilde kuran o “toplumsal cinsiyet gerçekliği” hissi nedir? Muhtemelen kişinin anatomisinin ne olduğunu bildiğimizi zannediyoruzdur veya bu bilgiyi kişinin giydiği kıyafetlerden ya da kıyafetleri nasıl giydiğinden çıkarsıyoruzdur. Doğallaştırılmış bilgidir bu, kimi had safhada yanlış olan bir dizi kültürel çıkarıma dayanmasına rağmen... İnsanın sabit ve olağan kültürel algılarının yanıldığı, gördüğu bedeni kesin olarak okuyamadığı an, karşılaştığı bedenin bir erkeğe mi yoksa kadına mı ait olduğundan emin olamadığı andır. Tam da bu kategoriler arasında yalpalama hali, söz konusu bedenin deneyimini teşkil eder.¹⁵⁵

Butler performans olarak cinsiyeti tanımlayabilmenin bir yolu olarak norm dışı olarak görülen ikili kategorilere dahil edilemeyen cinsiyet kimliklerinin de betimlemesini yapmıştır. Böylece “taklit” ile “orijinal” arasındaki ilişki karmaşıklaşır, cinsiyet kategorilerinin temsil edilmesi özneleşme ile konuşulacak bir probleme dönüşür. Drag performansı, performansçının anatomisi ile performansı yapılan toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım üzerinde oynar ve bedensel imlemin üç olumsal boyutu açığa çıkmış

¹⁵³ Butler, *Bela Bedenler*, s. 96.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 96-97.

¹⁵⁵ Butler, *Cinsiyet Belası*, s.29.

olur. Anatomik cinsiyet, toplumsal cinsiyet kimliği ve toplumsal cinsiyet performansı cinsiyet kimliğini oluşturan bedeni imleme dinamikleridir.¹⁵⁶ Feminist teorilerin pek çoğunun çeperinden çıkamadığını söylediği heteroseksüel tutarlılık yasasının yerine, cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbirlerinden ayrı olduklarını teslim eden ve üretilmiş birliklerinin ardındaki kültürel mekanizmayı dramatize eden performatif bedenler, bu iki terimi doğallıktan çıkarmış olur.¹⁵⁷ Butler burada *Cinsiyet Belası* metninde de bahsettiği üzere Friedrich Nietzsche'nin "tözcülük" eleştirilerinden etkilenecek yapma, eyleme, oluşma fiillerinin ardında bir varlığın olmadığını, "yapan"ın yalnızca "yapılan"a eklenen bir kurgu olduğunu bunun kimliğe bir yansıması olarak da toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmadığını düşünerek¹⁵⁸ özcü olmayan kimliği cinsiyet çalışmalarına dahil etmenin bir yolunu sunduğunu söyler. Cinsiyet kimlikleri de dâhil, kimlik kişiyi kişi yapan edimler anlamına gelir. Butler için beden imlenmeyi bekleyen bir yüzey olmaktan yani söylemsel olmaktan çıkarak siyasi olarak imlenip sürdürülen bir dizi bireysel ve toplumsal sınır olarak yeni bir anlam kazanır. Yatkınlıkların ve kimliğin "iç hakikati" olarak inandırıcılığını yitiren "cinsiyet" ise performatif olarak yürürlüğe geçirilen bir imlem olur.¹⁵⁹ Butler'a göre cinsiyet hakikati performatiftir, yani yalnızca gerçekleştirildiği ölçüde gerçektir.¹⁶⁰ Butler, imlenmeyi bekleyen yüzey ya da kendini açığa çıkaran bir faili ön görmediği için bir "ifade etme"¹⁶¹ kavramını da anlamlı bulmaz. Bu nedenle "performans" kavramının kullanımının gerekliliğini vurgular. Ona göre ifade edicilik, performatifliğin zıttı olarak işler. Performatifliği tercih etmiş ve ifadeciliği yalnızca olumsuz bir terim olarak

¹⁵⁶ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 226.

¹⁵⁷ a.g.e, s.226

¹⁵⁸ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 77.

¹⁵⁹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 89- 90.

¹⁶⁰ Butler, "Performative Acts", s. 527.

¹⁶¹ Judith Butler, "Performative Acts", s. 528. "İfade ve performatiflik arasındaki ayrım oldukça önemlidir, çünkü eğer toplumsal cinsiyet nitelikleri ve eylemleri, bir bedenin kültürel anlamını gösterdiği veya ürettiği çeşitli yollar performatif ise, o zaman bir eylemin veya niteliğin ölçülebileceği önceden var olan bir kimlik olmaz; gerçek veya yanlış, gerçek veya çarpıtılmış toplumsal cinsiyet eylemleri olmazdı. Gerçek bir toplumsal cinsiyet kimliğinin varsayımı düzenleyici bir kurgu olarak ortaya çıkardı. Toplumsal cinsiyet gerçekliğinin sürekli toplumsal performanslar aracılığıyla yaratılması, özsel bir cinsiyet, gerçek veya kalıcı bir erkeklik veya kadınlık kavramlarının da toplumsal cinsiyetin performatif yönünün gizlendiği stratejinin bir parçası olarak oluşturulduğu anlamına gelir. Sonuç olarak, toplumsal cinsiyet ister cinsiyetli olarak kavransın ister kavranmasın, içsel bir 'benliği' ifade eden veya gizleyen bir rol olarak anlaşılamaz." Bu anlamıyla ifade ingilizcedeki bir hakikatin ifadesi olarak anlaşılır ve performans ile aynı anlamı taşımaz.

kullanmıştır.¹⁶² Butler’a göre cinsiyetin yapısını anlamak için bireysel örneklerin ölçülebileceği normatif bir model keşfetme ve bu modeli beden üzerinde ifade etme durumu, zihnen bazı varsayımları içermeye devam edildiğinin göstergesidir. Daha çok bu cinsiyeti oluşturan tarihsel olasılıklar alanını sınırlamak ve bu olasılıkların benimsendiği, dramatize edildiği ve ritüelleştirildiği eylemleri ayrıntılı olarak incelemek gerekir. Butler’ın bu yorumlarda gördüğü şey “edim”in merkeziliğidir.

Sonuç olarak Butler’ın performatif kavramı yineleyici ve atıfsal bir pratik olarak anlaşılmalıdır, bu pratik sayesinde “söylem etkileri” üretir.¹⁶³ Cinsiyet nosyonunu bu bağlamda tesis eden bir şey vardır. O yalnızca öznelere deneyiminde açığa çıkmaz. Cinsiyete yapışık olarak gözüken beden bile bir söylem içinde belirlenip bu yolla doğal ya da asli cinsiyet olarak yorumlanmadan önce herhangi bir şekilde “cinsiyetlendirilmiş” değildir. Butler’ın, Foucault yorumuna göre; bu anlam ancak iktidar ilişkileri bağlamında gerçekleşir. Cinsellik; iktidarın, söylemin, bedenlerin ve duygulanımsallığın tarihsel olarak özgül bir örgütlenmesidir ve yapay bir mefhum olan “cinsiyet”in de üretilmesini sağlar.¹⁶⁴ Burada söylem ve “Söylemden önce var olan bir beden hatta bir özne var mı?” tartışmasıyla Butler konuyu feminizm ve kadın hareketi üzerinde derinleştirir. Feminizm ilk bölümde de görüldüğü üzere biyolojik bir indirgemeci anlayışa karşı ataerki egemen gücü kırma ve erkeklerin kadın üzerindeki sistematik gücüne son verme gerekçesinden hareketle “kadın” konusunu ele almıştır. Foucault cinsellik, akılsallık ve özneliğin inşası tartışmasıyla *queer* kuramının yolunu açan düşünürdür.¹⁶⁵ Özne ve iktidar ilişkisini yoğun biçimde işleyen ve düşüncelerini büyük oranda bu düzlemde ortaya koyan düşünürlerin ortaya çıkması, feminizmin yeniden kurgulanmasını ve yeni bir perspektifle kadın sorununa eğilmesini zorunlu hale getirmiştir.¹⁶⁶ Bu nedenle Butler, *queer* kuramı ataerkiye, heteroseksizme, biyolojik indirgemeciliğe ve aynı zamanda feminizme de kısıktıcı bir müdahale¹⁶⁷ olarak görür. Kadın kimliğine yönelik olarak başlayan bu araştırmalar sonrasında, kimliğe yönelik daha kapsamlı bir alana açılmıştır. Ancak

¹⁶² Silvia Stoller, “Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler”, *Continental Philosophy Review* 43, sy. 1 (Nisan 2010): s. 103.

<https://doi.org/10.1007/s11007-010-9133>

(erişim: 14.10.2024)

¹⁶³ Butler, *Bela Bedenler*, s. 8.

¹⁶⁴ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 166- 167.

¹⁶⁵ Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s.70

¹⁶⁶ Mehmet Fatih Işık, “Judith Butler’da Feminist Söylem ve İktidar”, s. 77- 78.

¹⁶⁷ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 11.

kendini yine de bir feminist olarak anan Butler üçüncü dalga feminizmin yaptığı homojenleştirici ve bütünleştirici anlayışlara yönelik eleştirilerle cinsiyeti, performatif kavramıyla ele alarak “iktidar” a göre konumlandırarak inceler. O, “cinsiyet”, “özne” ve “iktidar” arasında ilişkiyi yeniden kurar.¹⁶⁸ Butler bu süreçte çokça eleştiriye tabi tutulur. Sara Heinämaa’ya göre Foucault’nun epistemik rejimler ve nesnelerin söylemsel kuruluşu teorisinden etkilenen Butler, cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin kavramsal sistemlerimizin dışında tüm temellerden ve referanslardan yoksun “söylemsel etkiler”¹⁶⁹ olduğunu savunur. Bu hem bireysel cinsiyet özelliklerinin hem de cinsiyet kimliğinin toplumsal cinsiyet üretiminin, sözde, altında yatan temeli olarak kültürel oluşumların olduğu anlamına gelir.¹⁷⁰ Bununla beraber cinsiyetin doğal bir temele sahip olduğu fikri, bu biçimlendirici ideolojilerin kontrolü altına girmek anlamına gelir. Cinsiyet ve kadın çalışmalarındaki bu yeni gelişmelerin bir sonucu olarak, cinsiyetlendirilmiş beden artık doğal bir veri olarak kavranmaz, Butler’da sosyo-kültürel koşulların bir sonucu olarak teorize edilir.¹⁷¹ Ancak buradaki özne nasıl bir öznedir ve iktidar alanı içindeki toplumsallıkla bedenli bir ben olma parçalanmasını nasıl bir arada tutar? Bedenin maddeselliğine ne olur, nasıl anlamlandırılır? Butler’ın kendi sorusuyla “Bedenin maddesellik sorunsalı ile toplumsal cinsiyetin performatifliği arasında bağ kurmanın bir yolu var mıdır?”¹⁷²

2.3. Maddesel Beden ve Heteronormativite Eleştirisi

Bedenler ve zihinler, sunulan “doğal” fikriyle birebir örtüşmeli şeklinde baskıya maruz kalırken baskılara uymayan, “bozulmuş bedenler” olarak tanımlanan çeşitli bedenler artık “doğal” olarak tanımlanmıyor. Wittig’e ait olan bu görüşler üretilmiş olan baskının, nihayetinde içsel olarak var olan sözde “doğal” fikrini algılamamıza neden oluyor. Wittig’in yorumuyla; “Kadınlar” diye doğal bir grup yoktur. Bu kavram, Simone de Beauvoir’ın da dediği gibi, yalnızca bir mittir. Beauvoir şöyle der: Kadın doğulmaz, kadın olunur. Hiçbir biyolojik, psikolojik ya da ekonomik kader, insan dışısının toplumda

¹⁶⁸ Mehmet Fatih Işık, “Judith Butler’da Feminist Söylem ve İktidar”, s.79.

¹⁶⁹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 44- 45.

¹⁷⁰ Sara Heinämaa, “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”. *Hypatia* 12, sy 1 (1997): 18.

¹⁷¹ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s. 20.

¹⁷² Butler, *Bela Bedenler*, s. 7.

sunduğu figürü belirlemez; bu yaratık -erkek ve hadım arasında tanımlanan kadın- tamamen uygarlığın ürünüdür.¹⁷³

Butler, özellikle *Bela Bedenler* metninde “Kültürel yorumundan önce var olan bedeni nasıl bulacağız?” sorusu üzerine düşünür.¹⁷⁴ Foucault’nun soykütük çalışmalarıyla ve Monique Wittig’in saf beden arayan hümanistik kurgularıyla bu sorusuna cevap arar. Foucault, söylemleri incelerken fiziksel nesnelerin varlığını yani bedeni reddetmez. Bu belirlenmişlik içinde söylemsel yapılar aracılığıyla dünyayı nasıl anlayabileceğimizi ve deneyimleyebileceğimizi anlamak ister. Çünkü insanda hiçbir şey -bedeni bile- kendini tanımanın veya diğer insanları anlamının temeli olarak hizmet edecek kadar istikrarlı değildir.¹⁷⁵ Beden, acı ya da mutluluk hisseden maddi bir nesne olarak düşünülebilir ama bedenın tüm hisleri ve değerlendirmeleri söylemsel yapılar aracılığıyla süzülür.¹⁷⁶ Bedene her zaman yukarıdan bir müdahale vardır, bu dikte çoğu zaman fark edilmez. Söylemsel etkiler, görünmez normlarını örtük bir şekilde uygulamaya devam eder. Böylece söylem, kendimizi, sosyal ilişkilerimizi ve dünyayı anlama ve değerlendirme aracımız haline gelir.¹⁷⁷ Söylem dilin ötesine geçer ve Foucault’nun yaklaşımında toplumsal bir inşa edici olarak işler.¹⁷⁸ Tarihin kapsamlı bir görünümünü inşa etmek ve geçmişi sabırlı ve sürekli bir gelişim olarak izlemek için kullanılan geleneksel araçlar sistematik olarak sökülmalıdır.¹⁷⁹ Foucault cinsiyet ve cinsellik çalışmalarıyla bu bağlamda ilgilenir.

Foucault’da beden, genel anlamda kültüre karşı dinamik bir direnç noktasıdır ve Butler’a göre bu beden kültürel olarak inşa edilmemiştir, aksine kültürel inşanın kaçınılmaz sınırı ve başarısızlığıdır.¹⁸⁰ Foucault’nun bedeni bir yüzeydir, bastırılmış ve kültürel inşa mekanizması tarafından dönüştürülmüş bir şeydir. Butler bu kültürel inşa mekanizmasını “tarih” olarak anlar.¹⁸¹ Butler’a göre bu anlamıyla beden, “tarihinin damgası”nı bekleyen hazır bir yüzey ya da boş bir sayfa olarak figüre edilir. Foucault, bedenın kültürel yazım terimleri dışında var olmadığını öne sürüyor gibi görünse de

¹⁷³ Monique Wittig, *Straight Mind*, s. 9. Wittig bu metnin içeriğinde İkinci Cinsiyet, Cilt II, sayfa 13’teki Beauvoir’ın ifadelerine referans vermiştir.

¹⁷⁴ Butler, “Variations on Sex”, s. 23.

¹⁷⁵ Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, ed. D. F. Bouchard, Cornell University Press, 1977, s. 153.

¹⁷⁶ Arslan, “The Role Of Unspecified Bodies”, s. 19.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 19.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 14.

¹⁷⁹ Foucault, “Genealogy”, s. 153.

¹⁸⁰ Butler, “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions”, s.603.

¹⁸¹ A.g.m., s.603.

“yazım mekanizması”, zorunlu olarak bedenin kendisinden bağımsız bir gücü ima eder. Beden sürekli parçalanma içinde olan bir hacimdir, her zaman kuşatma altında olup tarih tarafından tanımlanan terimlerle yok edilmektedir. Tarih, değerler ve anlamlar yaratan, bedenin konuşan özne ve onun anlamlarını üretmek için boyun eğdirilmesini gerektiren işaretleyici pratik olarak anlaşılır.¹⁸² Toplumsal cinsiyet kimliği konusunun özünü oluşturan özne- iktidar konusu Foucault’da çatışmanın tasviri olarak sunulur. İktidarın her yerine sızdığı bu durumdan öznenin kurtulabilmesinin bir imkânı yoktur ki özne böyle bir şey de değildir.

Beden, olayların dil tarafından izlenmiş ve fikirler tarafından çözülmüş yani kazanmış yüzeyidir. Bölünmüş bir “ben”liğin merkezi ve sürekli dağılma halindeki bir hacimdir. Soykütük, kökenlerin analizi olarak, beden ve tarihin eklemine konumlanır. Görevi, tarih tarafından tamamen kazanmış bir bedeni ve tarihin bedeni yok etme sürecini ortaya çıkarmaktır.¹⁸³

Butler ise süreçleri ortaya çıkarmak yerine sebeplerle ilgilenir ve bedeni burada bir yazım yüzeyi olarak görmek istemez. Bu nedenle bedenin cinsel yönüne tüm bu tarihi kazıyan sebeplerle ilgilenir. Çünkü toplumsal cinsiyet kimliğinde de dışavurumlar, ifadeler bir sonuç değildir zaten onlar tarafından performatif olarak bireyin cinsiyeti inşa edilir. Bu inşa yaşamla karşılıklı ilişki içindedir. Onun karmaşık mesajları varlığımızda içerilmiştir.¹⁸⁴ Butler için özneleşen benlik yalnızca geri alınamaz bir şekilde “dışarıda” var olan bir şey değildir, sadece toplumsal söylemde oluşturulmaz, aynı zamanda ona bir içsellik atfedilmesi, kamusal olarak düzenlenen bir öz üretim biçimi olmadığı anlamına da gelmez.¹⁸⁵ Bu kamusal düzenlemelerin ve doğalcı yaklaşıma giden yollardan biri cinsellik normudur. Heteroseksüellik bir heteronormativite olarak anlaşılabilmiş ve haz iktidar tarafından kuşatılmıştır.

Foucault’ya göre kişinin “cinselliği”, yani anatomik olarak farklılaşmış cinsel benliği, bir etkinlik ve bir dürtü olarak “cinsiyet” ile yakından bağlantılıdır.¹⁸⁶ Organlar, cinsel organ olarak tanımlandıktan sonra cinsiyet- cinsellik bağlantısı doğalcı bir

¹⁸² a.g.e, s.603.

¹⁸³ Foucault, “Genealogy”, s.148

¹⁸⁴ Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s.68.

¹⁸⁵ Butler, “Performative Acts”, s. 528.

¹⁸⁶ Butler, “Variations on Sex”, s. 33

düzlemde kurulmuş olur. Foucault cinselliği bedenler üzerine egemen bir düzlem, insanın kim olduğunun altında yatan şey izlenimi veren giz, kişinin ne olduğunu açıklamasını ve tanımlayıp bu yolla azat etmesini istediği, cinsellik tertibatının işleyişi tarafından gerekli kılınmış ideal bir noktadan başka bir şey olmadığını söyler. Cinsellik, iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkileri çevresinde düzene soktuğu en spekülâtif, en ideal ve en içsel öğedir.¹⁸⁷ Burada iktidar ile temas edildiğinde ikincil nitelikli çoğul cinsellik etkileri yaratacak, özerk bir cinsellik düzlemi olduğunu düşünmemek gerekir.¹⁸⁸ Çünkü kadın ve erkek dışındaki tüm cinsiyetler ve heterokseksüellik dışındaki cinsellikler zaten iktidar tarafından kavramlaştırılarak norma uymayan kümesi içine alınmıştır. Yani iktidar çoğalmaya açıktır ancak onu kendi normları içinde yorumlar ve norma uymama durumunu da kuşatır. Böylece norm dışına çıkma faaliyeti gerçekleşiyor gibi anlaşılabilir da iktidar mekânı onları sınıflandırarak mekanizmanın içine dahil eder. Uyumsuzluğu bedenlerin içine tıktırır, tutumların altına kaydırır, onu bir sınıflandırma ve anlaşılabilirlik ilkesine dönüştürür, bir var olma nedeni ve doğal düzensizlik düzeni biçiminde oluşturur.¹⁸⁹ Foucault için cinsellik; patolojik süreçlere girebilecek ve bu yüzden de tedavi ya da normalleştirme süreçlerine açık olabilecek bir alan, deşifre edilmesi gereken bir anlamlar düzlemi, özgül mekanizmalar tarafından gizlenen süreçler ortamı, belirsiz nedensel bağıntılar odağı ve hem yerinden çıkarılması hem de dinlenmesi gereken karanlık bir kelam olarak tanımlanmıştır.¹⁹⁰ Ancak bu söylemlerin temel karakterini belirleyen bedensel temsil değil, iktidar mekanizmasıdır. Foucault'nun -felsefe içinde çokça yer bulamayan- "cinsellik" konusunu ele alma nedeni iktidar ilişkilerini gün yüzüne çıkarmak, belli alanlardaki rasyonaliteleri, stratejileri bakımından tespit etmektir.¹⁹¹ O özne- iktidar sorunuyla ilgilenir ve cinsellik bu kriz içinde önemli bir yere oturur. Cinsellik doğal bir güdü olarak yorumlansa da toplumsal alandaki uygulama biçiminde kısıtlanır ve domine edilir. Ayrıca o, zamana ve mekâna göre değişebilen bir olgudur. Tarihsel araştırmaların da gösterdiği üzere cinsel davranış ve ona atfedilen anlamlar, yani

¹⁸⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.114.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 114

¹⁸⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 40.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 57.

¹⁹¹ John Protevi, "Özne ve İktidar", çev. Utku Özmakas, <http://www.protevi.com/john/Foucault/SubjectPower.pdf> (erişim. 05.06.2024)

cinselliğin ideolojisi ile pratiği sürekli bir değişim içindedir ve araştırmalar onun toplumsal olarak inşa edildiğini ortaya koyar hatta cinsel edimlerden farklı olarak içsel bir bedensel arzu anlamında “cinsellik” kavramı bile, başka birçok kavram gibi, ancak 19. yüzyılda belirmiştir.¹⁹² Birinci bölümde bahsedildiği üzere kavramın ortaya çıktığı tarihlerde beliren cinsel davranışa ilişkin “siyaseten doğru” reçeteler, tam da feministlerin özgürleştirmeye çalıştığı cinselliğin kısıtlanması sonucunu vermekten başka bir şeye yaramamıştır.¹⁹³ Hak üzerinden bir savunu yapan ve kadının ne olduğunu tanımlayan feminist kuramcılar, cinsel dürtüyü ikili matris içinde görme ve onun tek yönünün bedensel tepkiler ve tek amacının üreme olduğu yanılgısını sürdürmüşler ya da bu normları yıkmaya çalışırken ikili karşıtlığın gücünden yararlanarak heteroseksüel normativite durumunun içinde kalmışlardı. Butler’ın yorumuna göre Foucault; iktidarın ikili yapılandırmasının, baskıcı ve ezilenin yargısal modelinin ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin altüst edilmesi için bazı stratejiler sunar, iktidardan arındırılmış bir cinsellik hayaliyle ilgilenmemekte, mevcut yargısal iktidar terimlerinin altüst edilmesi ve dağıtılmasıyla ilgilenmektedir.¹⁹⁴ Kuramın cinsiyete verdiği anlam da bu yönüyle Foucault’dan yararlanır ancak farklı olarak bedenlere bu imlemeleri yükleyen mekanizmadan ziyade Butler, bedenlerin imleri nasıl sahiplendiği ve onlarla nasıl dönüştüğü ile de ilgilenmektedir. Cinsiyetli bedenlerin sınırlandırılması, şekillendirilmesi ve dönüştürülmesi, kurucu yasaklar ve zorunlu kavranabilirlik kriterleri aracılığıyla gerçekleştiriliyorsa, burada dikkate alınan yalnızca bedenlerin kendilerinden belli bir mesafedeki kuramsal bir konumdan ya da epistemik bir perspektiften nasıl görüldüğü değildir.

Kavranabilir cinsiyet kriterlerinin bedenlere ait bir saha oluşturabilmek için nasıl işlediğini ve belirli kriterlerin düzenledikleri bedenleri ürettiklerini ne kadar kesin bir biçimde anlayabileceğimizi soruyoruz. Yasaklamanın şekil verici gücü kesin bir biçimde neye bağlıdır? Bu, kişinin bedenin ta kendisi olarak nitelenmek isteyebileceği bir şeyden radikal olarak ayrılabilir olan bedenin psişik bir deneyimini mi belirler? Başka bir deyişle bu, morfogenezdaki yasaklamanın üretici gücünün *morphe* ve *psyche* arasındaki ayrımı sürdürülemez kıldığı bir duruma mı işaret eder?¹⁹⁵

¹⁹² Fatmagül Berktaş, “Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik”, *Cogito*:58, 2009, s. 59-60.

¹⁹³ A.g.m, s. 67.

¹⁹⁴ Butler, “Variations on Sex”, s. 32.

¹⁹⁵ Butler, *Bela Bedenler*, s.85- 86.

“Biyolojik cinsiyet kategorisi” zaten en başından, normatiftir; bu tam da Foucault’nun “düzenleyici ideal” olarak belirlediği şeydir. Bu bağlamda, “cinsiyet” sadece bir norm olarak işlemez ancak yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin bir parçasıdır; bu, düzenleyici iktidar, kontrol ettiği bedenleri üretme -sınırlama, dolaşıma sokma, farklılaştırma- gücüne sahip bir çeşit üretici tahakküm olarak açıklanabilir. Dolayısıyla “cinsiyet” maddeselleştirilmesi zorunlu olan bir düzenleyici idealdir.¹⁹⁶ Monique Wittig, radikal materyalist feminizm kurgularıyla bu “düzenleyici ideal”e müdahale imkanını gösterir. Butler, cinsiyet kategorilerinin istikrarsızlaştırılmasının insanı korkuya sürüklediğini söyler. Wittig’in heteroksizme yönelik müdahale ile cinsiyet kategorilerinin dağılıp gideceği fikri¹⁹⁷ kişinin idrak edilebilir toplumsal konumunu kaybetme veya terk etme korkusunu da beraberinde getirir. Butler, Wittig’in *The Lesbian Body* adlı eserinde çağrıda bulunduğu cinsiyet ve cinsiyetin aşılması veya yok edilmesi yerine “icat ediciliğin” kategorileri istikrarsızlaştırmak konusunda daha etkili olduğunu savunur.¹⁹⁸ Beden dışı ya da eril cinsiyetli olarak dünyaya gelmiş olabilir ama dışı ya da eril olduğu halde kültürel olanla çeşitli kişisel karşılaşmalar ve deneyimler içinden kurduğu ilişki, kadın ve erkek olmanın çeşitli tarzlarını üstlenmesine ve icat etmeye yol açacaktır.¹⁹⁹ İcat etme, performatif tekrarları farklı biçimlerde kullanarak yeni toplumsal cinsiyet ifadeleri veya kimlik anlayışları yaratma anlamında eylem alanıyla yakından ilişkilidir. Böyle bir durum bedenin maddeselliği ile cinsiyetin icat edilebilir performatifliği arasında bir krize neden olur.

Bedenin maddesellik sorunsalı ile toplumsal cinsiyetin performatifliği arasında bağ kurmanın bir yolu var mıdır? “Cinsiyet” kategorisi bu tip bir ilişkide nasıl vücut bulur? Öncelikle, cinsel farklılığın maddesel farklılıklar meselesi olarak ele alındığını düşünelim. Oysa cinsel farklılık asla herhangi bir şekilde söylemsel pratikler tarafından belirlenmiş ve şekillendirilmiş bir maddesel farklılıklar fonksiyonu değildir.²⁰⁰

¹⁹⁶ A.g.e., s. 8.

¹⁹⁷ Butler, Cinsiyet Belası, s. 67- 68.

¹⁹⁸ Butler, “Variations on Sex”, s. 22.

¹⁹⁹ Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s.71

²⁰⁰ Butler, *Bela Bedenler*, s.7.

Butler bedenin maddesel yönünü organlar üzerinden ele alır. Ona göre yalnızca üreme faaliyetinde işlevsel olan özelliklere “cinsel organ” adı verildi.²⁰¹ Organların cinsel yönü ancak heteroseksist kurgu içinde düşünülebilir olması konusunda ise söylemlerini özellikle modern psikolojinin etkili isimlerinden psikanalizin kurucusu Sigmund Freud ve onun en ünlü yorumcularından biri olan, gösteren- gösterilen ilişkilerini post-yapısalcı düşünce ile yeniden yorumlayan, Fransız psikanalist ve teorisyen Jacques Lacan üzerinden sürdürür. Cinsel organ olarak adlandırdığımız bu şeyler, genelde erkek genitaleri ise, spesifik olarak eril bir narsizmin hem alanı hem göstergesidirler. Dahası, bu organlar öteki ve nesneler dünyası ile ilişkilerin yapısını sağladığı söylenen narsizm vasıtasıyla devreye sokulduğu sürece, egonun bedensel sınırının imgesel olarak detaylandırılışının bir parçası ve onun bütünlüğü ve kontrolünün göstergesi ve kanıtı, dünyaya erişiminin epistemik koşulu haline gelirler. Organlar bu narsistik ilişki içine girerek organ olmaktan çıkarlar, imgesel etkiler haline gelirler.²⁰²

Algısal olarak algılanan bedenden önce gelen bir “fiziksel” beden var mıdır? Bu soruya cevap vermek imkânsızdır. Sadece niteliklerin cinsiyet kategorisinin altında toplanmasına değil, aynı zamanda “özellikler”in kendi içlerinde bir ayrıma maruz bırakılmasına da şüpheyile yaklaşılmalıdır. Penisin, vajinanın, memelerin ve diğerlerinin cinsel organlar olarak adlandırılmaları hem erojen bedenin bu organlarla sınırlandırılması, hem de bir bütün halindeki bedenin parçalara ayrılmasıdır. Yani cinsiyet kategorisinin bedene dayattığı “birlik” aslında bir “birliksizliktir”, bedenin parçalara ve bölümlere ayrılmasıdır, erojenliğe indirgenmesidir.²⁰³

Butler bedeni maddesel olarak anlıyor olmaya yöneltti sebepleri irdeler ve bedeni bu anlamlar ve etkiler bütünde yeniden formüle edilebileceğini iddia eder: İlk olarak bedenlerin önemini, tahakküm dinamiğinin bir sonucu olarak tekrar biçimlendirme ve maddeleşen bedenin anlamlandırılmasını kontrol eden düzenleyici normlardan ayıramadığını kabul etmek gerekir. İkincisi bedenin performatifliği, öznenin ismini kendi koyduğu ve vücut buldurduğu bir “edim” olarak değil, aksine, düzenlediği ve sınırladığı fenomeni üreten iktidarın söyleminin bir sonucudur. Üçüncüsü, “cinsiyet” üzerine toplumsal cinsiyet yapısının geçirildiği bedensel bir töz olarak değil, bedenlerin

²⁰¹ Butler, “Variations on Sex and Gender”, s.10.

²⁰² Butler, *Bela Bedenler*, s.115.

²⁰³ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 195.

maddeselleşmesini kontrol eden kültürel bir norm olarak yorumlamaktır. Dördüncüsü bedensel bir normun var sayılma, sahiplenilme ve üste alınma sürecini, öznenin kendisi tarafından tecrübe edilen bir süreç olarak değerlendirmemek gerekir çünkü özne yani konuşan “ben” ancak bir cinsiyeti sahiplenme sürecinden geçmiş olma koşuluyla vücut bulur ve bedenlenme söz konusu olduğunda bu göz önünde tutulmalıdır. Beşincisi bir cinsiyeti “sahiplenme” sürecinde, heteroseksüel buyruğun belirli cinsiyet özdeşimlerine imkân tanımasını ve diğerlerini önlemesini ve reddetmesini sağlayan söylemsel araçlar vardır.²⁰⁴ Böyle bir durumda bedenin maddesel yönüne sadece bir dizi gösterene indirgenebilen dilbilimsel bir sonuç olarak bakılabilir mi? Bu haliyle Butler, söylemden bağımsız bedenlerin olmadığını ima ediyormuş ve bedenin maddeselliğini göz ardı ediyormuş gibi okunur ve bu nedenle de sıkça eleştirilir. Butler kendisini eleştiren feministler tarafından, “her şey metin, her şey dil” gibi çoğunlukla kaba bir biçimde “postmodernizm” olarak bütünselleştirilen ve politik mücadeleyi imkânsız kılan bir konumu sahipleniyormuş gibi yorumlanır.²⁰⁵ Butler bu yorumlara şöyle cevap verir:

Kim bu postmodernistler? Bu, kişinin kendi kendine üstlendiği bir isim midir, yoksa daha çok öznenin eleştirisini, söylemsel analizini sunduğunda ya da bütünleştirici toplumsal tanımların bütünlüğünü ya da tutarlılığını sorguladığında kendisine takılan bir isim midir? Bu terimi kullanılış biçiminden tanıyorum ve genellikle ufkumda aşağıdaki kuramsal formülasyonlara gömülü olarak beliriyor: “eğer söylem var olan tek şeyse...” ya da “eğer her şey bir metinden ibaretse...” ya da “eğer özne ölmüşse...”, eğer gerçek bedenler yoksa...” Cümleler, yaklaşmakta olan bir nihilizme karşı bir uyarı olarak başlar, çünkü bu koşullu cümle dizilerinin uydurulmuş içeriği gerçek olduğunu kanıtlarsa, o zaman ve her zaman bir o zaman vardır, bir dizi tehlikeli sonuç kesinlikle bunu izleyecektir. Dolayısıyla “postmodernizm” korkutucu bir koşullu cümle biçiminde ya da kimi zaman genç ve rasyonel olana yönelik paternalist bir küçümseme biçiminde ifade ediliyor gibi görünmektedir. Bu postmodernizme karşı, birincil öncülleri sağlamlaştırma, herhangi bir siyaset teorisinin özne gerektirdiğini, öznesini, dilin göndergeselliğini, sağladığı kurumsal tanımların bütünlüğünü baştan varsayması gerektiğini peşinen ortaya koyma çabası vardır. Çünkü siyaset bu öncüller olmadan, temelsiz düşünülemez.²⁰⁶

²⁰⁴ Butler, *Bela Bedenler*, s. 9.

²⁰⁵ Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s. 74

²⁰⁶ Judith Butler, “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, 1992, s. 1.

Tüm politikalar ve özellikle de feminist politika bu değerli öncüller olmadan düşünülemez mi? Siyasetin makul bir özne gerektirdiğini söylemek, bu amaca karşı hiçbir siyasi muhalefetin olamayacağını söylemektir. Aslında bu amaç, öznenin eleştirisinin apolitik bir eleştiri olamayacağını, aksine siyaseti tehlikeye atan bir eylem olduğunu ima eder. Özneyi talep etmek, politik olanın alanını önceden belirlemek anlamına gelir ve analitik olarak politik olanın temel bir özelliği olarak kurulan bu ön belirleme, politik olanın alanının sınırlarını, bu belirlemenin politik incelemeyi korumasını sağlayacak şekilde zorlar.²⁰⁷ Butler bu gerekçeyle söylemsel olan ile tanımlanabilirliğe daha elverişli olan maddesel bedenini ayrı olarak düşünüldüğü takdirde gösterenin kendi maddeselliğinin göz ardı edileceğini söyler. Ayrımlarla bakan bir algı aynı zamanda maddeselliği başlangıçtan itibaren anlamla iç içe geçmiş olarak anlamakta da tökezler. Maddesellik ve anlamın çözünmezliği üzerinden düşünmek Butler için kolay bir mesele değildir.²⁰⁸ Butler burada kuramını dil üzerine taşıyarak dilin dışında bir maddesellik öne sürmenin, farklı bir alanda ikame eden bir maddeselliği varsaymak anlamına geldiğini ve böyle öne sürülen maddeselliğin bu varsayımı kendi kurucu koşulu olarak sürdüreceğini söyler.²⁰⁹ Maddeyi ele almak, tortulaşmış bir cinsel hiyerarşiyi ve cinselliğe ilişkin silinmiş tarihleri yeniden gündeme getirmekle aynı anlama gelir. Bu tarih, feminist araştırmaların “nesnesi” olması gerektiği kadar, feminist kuram zemini olarak da sorunlar barındırır. Maddeye dönmek, ona, kendi basmakalıplığı ve çelişkileri içinde tamamlanmamış bir cinsel farklılık oyunu icra eden bir im olarak dönmemizi gerektirir.²¹⁰

Butler sorgulamalarında sıkça atıfta bulunduğu Foucault’yu da Wittig’i de geride bırakmak durumunda kalır ve yeni bir kurgu inşa eder. Çünkü Foucault cinsellik ve iktidarın eş uzamlı olduklarını iddia eder ve böylece yasadan bağımsız olabilecek, altüst edici ya da özgürleştirici cinsellik koyutunu örtük olarak çürütmüştür. Yani yasanın “öncesi” ile “sonrası”nın söylemsel ve performatif olarak tesis edilen zamansallık kipleri olduklarını, bu zamansallık kiplerine normatif bir çerçeve içinde başvurulduğunu, bu çerçeveye göreyse altüst etme, dengesizleştirme ya da yerinden etmenin gerçekleşebilmesi için cinsiyete getirilen hegemonik yasaklardan bir şekilde kurtulmuş

²⁰⁷ Butler, “Contingent Foundations”, s. 2.

²⁰⁸ Butler, *Bela Bedenler*, s. 48.

²⁰⁹ A.g.e., s. 48.

²¹⁰ Butler, *Bela Bedenler*, s. 78.

olan bir cinsellik gerektiğini söyleyebiliriz. Ancak Foucault'da yasaklar istisnasız ve ister istemez üretkendirler, yani yasakların içinde ve yasaklar yoluyla temelinin atıldığı ve üretildiği varsayılan özne, iktidarın dışında, iktidardan önce ya da sonra var olan bir cinselliğe ulaşabilecek bir konumda değildir. Wittig ise lezbiyen bedenlere yönelik kurgusuyla iktidardan bağımsız bir cinsellik hayali kurar ancak Butler'a göre bu aşmaya çalıştığı ikilikleri farkında olmadan pekiştirir. Ayrım her zaman "ayrımcılıktır"; ikili karşıtlık, her zaman hiyerarşinin amaçlarına hizmet eder.²¹¹ Ancak istikrarın sorgulanabileceği, doğuştan olmasına rağmen bedenin maddeselliğine dair yargıları yerinden edecek bir bedenlenme olarak Foucault'nun Hermafrodit Herculine Barbin örneğini Butler yeniden ele alır. Foucault Herculine'in hazlar dünyasını "kimlik olmayanın mutlu arafı" olarak romantikleştirir. Sanki cinsiyet ve kimlik kategorilerine tabi olma durumunu aşan bir cinsellik olabilirmiş gibi bir söylem üretir. Butler ise Herculine'in güncelerini Foucault'ya karşı okumaya girişir.²¹² Butler'a göre bu bedenlenmede iktidarın söylemine sığmayan yeni bir tür ile karşılaşılır. İnterseksüel olan bu beden eril ve dişi anatomik unsurları bir arada tek bedende tutar. İdrak edilebilir bir şekilde toplumsal cinsiyetli kendilikler üreten dilbilimsel gelenekler, Herculine'e gelince duvara toslar. Çünkü Herculine, cinsiyet/ toplumsal cinsiyet/ arzuyu idare eden kuralların çakışıp düzensizleşmelerine vesile olur. Herculine, iktidarın heteroseksist kurgusunun söylemlerini tertipleyip yeniden dağıtır, böylece söylem kesintiye uğrar, ikiliğin dışına taşılır.²¹³ Butler'ın burada kayda aldığı sorular ise kuramının temelini oluşturan "neyin idrak edilebilir bir biçimde insan olup neyin olmayacağını"²¹⁴ belirleyenin peşine düşmek ve buradaki ön varsayımları açığa çıkarmaktır. Heteroseksüel matrisin işlemediği, iktidarın güç yetiremediği bu alanda, cinsiyet kategorisinin aslında "cinsiyetler" arasındaki ikili karşıtlık olduğunu varsayan taklidi iktidar modelinin açığa çıktığını iddia eder. Kendisini tek anlamlı ve "doğal" olarak sunmaya çalışan heteroseksist matrisin hem mitolojisi hem de çoğulluğu açığa çıkar.²¹⁵

Sonuç olarak Butler, bedenin inşa edilmiş maddeselliğinin doğal bir zemin olarak kabul edilmesini reddeder ve cinsiyetin, iktidar pratikleriyle yönlendirilen bir ideal

²¹¹ Butler, "Variations on Sex and Gender", s. 29.

²¹² Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s.72- 73.

²¹³ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 75.

²¹⁴ A.g.e., s. 29.

²¹⁵ Butler, "Variations on Sex", s. 22.

olduğunu öne sürer ancak bunu maddesel alan içinde yapmaya devam eder. Bu çerçevede cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım da ortadan kalkar ve toplumsal cinsiyetin kendisi, doğrudan doğruya toplumsal bir varlık olmanın ontolojik koşulu haline gelir. Butler'ın "icat" kavramı, heteronormatif kategoriler dışında, bireyin toplumsal cinsiyet ifadelerini yenilikçi bir performansla yeniden yapılandırılması anlamını taşır. Toplumsal cinsiyetin dinamik yapısına işaret eden *queer* kavrayış, sabit ve değişmez kimliklerin yerine, iktidarın sınırlandırıcı etkilerini aşabilecek, akışkan ve yeniden tanımlanabilir, yapılanın yaparı öncelemediği bir özne modeli önerir. Butler'ın çalışmaları, iktidarın her düzeyde söylemsel bir biçimde işlediğini gösterirken, aynı zamanda bu iktidarın altüst edilme potansiyelinin, normlara dayalı cinsiyet kavrayışlarının ötesinde bir özgürlük alanı sunduğunu iddia eder. Foucault'nun soykütüğü bağlamında, cinsiyet kategorilerinin heteronormatif sınırlardan çıkabilmesi için bireylerin bu kategorileri performatif olarak dönüştürebileceğini öne sürer ve bu altüst etme örneğini bulduğu Herculine Barbin üzerine yeniden düşünür. Ancak iktidardan ve söylemden bağımsız bir maddeselliğin olmadığını ve aynı zamanda maddesel olan bedenin iktidar tarafından imlenen bir yapı olmadığını iddia ederken bu iki görüş öznedeki nasıl bir araya getirilir? Merve Arslan, "*The Role of Unspecified Bodies for The Future of Gender: Foucault, Butler, Merleau-Ponty*" isimli doktora tezinin Butler ile ilgili bölümünde bu soruyu şöyle sorar: "Butler için söylemlerin üzerimizde kaçınılmaz bir etkisi olmasına rağmen, söylem normları nasıl değiştirebilir?"²¹⁶ Bunun hareket ettiricisi özne midir? Özne olduğu takdirde Butler'ın görüşleri Simone de Beauvoir'ın toplumsal cinsiyetli "kadın olmak" pratiğine geri dönmüş olarak yorumlanabilir mi? Beauvoir'da "kadın olma" pratiği özgürlük temeline dayanır ve bedeni bir durum olarak ele alır. Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet* adlı eserinde ünlü "Kadın doğulmaz, kadın olunur." sözünü söyler ve beden "bir şey" olmamakla birlikte bir durumdur.²¹⁷ İnsan doğal bir tür ya da verili olmayan bir şeydir.²¹⁸ Bu taktirde de insan iktidar normlarıyla eşzamlı anlam bulan bir varlık olmaz. Butler, Beauvoir'ın iddia ettiği gibi bedenin tarihsel bir durum ve tarihsel bir durumu yapma, dramatize etme ve yeniden üretme biçimi olduğunu kabul eder²¹⁹. Geline bu noktada beden ve insan varlığına dair

²¹⁶ Arslan, "The Role Of Unspecified Bodies", s.146.

²¹⁷ Sümeyye Emin, "Feminist Fenomenoloji'de Bedenlenme", s.111.

²¹⁸ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, cilt I, s.66.

²¹⁹ Butler, "Performative Acts", s. 521.

görüşleri Beauvoir’a yakınlaşmış gibi gözükse de ilk bölümde de incelendiği üzere Butler varoluşçu olarak tanımlayabileceğimiz düşünürleri, bedeni düşünüm öncesi bir yüzey olarak gördükleri ve hem kendilik hem de edimler için söylemsellik öncesi bir yapının varlığını kabul ettikleri için onları eleştirir.²²⁰ Hatta varoluşçuluğun hala Descartes’ın gölgesinde olduğunu söyleyerek varoluşçuların özcü olduğunu iddia etmiştir.²²¹ Butler’ın toplumsal cinsiyet kimliği fikrinin varoluşçulara yönelik eleştirileri nelerdir? Bu iddialara yönelik Butler’a gelen eleştiriler nedir? Queer kuram bedene ve cinsiyet kimliklerinin geleceğine dair bir düşünme faaliyetinde yeni bir anlam bulabilir mi ve yönüyle var olan bedenin betimlemesi olarak tanımlanabilecek beden fenomenolojisiyle uzlaştırılabilir ve burada kendine yeni bir anlam bulabilir mi? Bu durumda beden ve toplumsal cinsiyet kimliği tanımlarının imkân alanı genişler mi?

2.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği ve Özcülük Eleştirisi

Cinsiyetler arası bölünme insanlık tarihinin bir uğraşı değil, gerçekte biyolojik bir veridir. Aralarındaki zıtlık, kökensel bir “mitsein”ın bağrında oluşmuş ve birlikteliği bozmamıştır. Çift onu oluşturan yarımların birbirine çakılı olduğu kökensel birlikteliktir. Toplumun cinsiyetler bakımından ortadan yarılması hiçbir şekilde mümkün değildir. İşte kadının temel özelliği budur: Kadın, her iki teriminin de birbirini gerektirdiği bir bütündür.²²²

Eğer doğal beden ve doğal cinsiyet bir kurgu ise Simone de Beauvoir’ın teorisi örtük bir şekilde cinsiyetin başından beri toplumsal cinsiyet olup olmadığını sorar gibi görünmektedir.²²³ Judith Butler, Beauvoir’ın varoluşçu seçme doktrinini, kültürel olarak “kadını” anlamaya çalışan bir cinsiyet teorisi önerdiğini ve onun, toplumsal cinsiyeti bir görev olarak anladığını; toplumsal cinsiyetin, fiilen vücut bulmak için mücadele ettiğimiz bir norm olduğunu iddia eder.²²⁴ Butler, toplumsal cinsiyet kimliği konusunda Beauvoir’a metinlerinde sıklıkla yer verir. Çünkü Beauvoir, toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet ayrımını derinleştirmiştir. Beauvoir “kadın olmak” tabiriyle Butler’da, “kadın” denilen şeyin değişken bir kültürel muvaffakiyet olduğu, kültürel bir alan içinde üstlenilen veya

²²⁰ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 233.

²²¹ Judith Butler, “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex”, s. 37.

²²² Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I, s. 31.

²²³ Butler, “Variations on Sex”, s. 23.

²²⁴ Butler, “Variations on Sex”, s. 30.

girişilen bir anlamlar dizisi olduğu, kimsenin toplumsal cinsiyetle doğmadığı, toplumsal cinsiyetin her zaman edinildiği²²⁵ fikrini oluşturmuştur. Beauvoir’a göre cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında deterministik bir bağ yoktur. Toplumsal cinsiyetin, cinsiyeti yansıttığı veya ifade ettiği düşünülmemelidir. Ancak cinsiyet oradadır, bir olgu olarak vardır ve kimliği buradan etkiler. Butler, Beauvoir’ın cinsiyeti olgusal bir manada, toplumsal cinsiyetiye edinilmiş bir manada anladığını bu nedenle cinsiyetin değiştirilemez bir şey fakat toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin değişken kültürel inşası olduğunu, cinsiyetli bir bedenin vesile olduğu sayısız ve açık kültürel anlam imkânları bulduğunu söylemiştir.²²⁶ Kadının biyolojik yönüne olan vurgusu ve bu bağlamda insan bedenini cinsiyet bağlamında nasıl anladığı noktasında Butler, ilk bölümde de bahsedildiği üzere Beauvoir’ın görüşlerinden ayrılmış olur.

Beauvoir *İkinci Cinsiyet* adlı metninde erkek ve kadın arasındaki çatışmanın ve bu çatışmanın kazanan tarafının üstünlük dayatması yani bir güç hiyerarşisini de beraberinde getirdiğini fark etmiştir.²²⁷ Buna çözüm olarak ise “Biz kimiz?” sorusuyla başlayan bir tanım faaliyetine girişmiştir. Ancak böyle bir durumda erkekler de kadınlar da hem yargıç hem taraf konumunda olur. Burada, Michel Foucault’nun yazdığı ve Butler’ın ikinci bir okuma yaptığı, tarihsel güç ilişkilerine girmeyen hermafrodit bedenden de söz eder. Beauvoir, hermafrodit bedenlerin tekil bir durumu temsil ettiklerini düşünerek konuyu onlar üzerinden ele almaz.²²⁸ Tarihsel, biyolojik, psikolojik dinamiklerin merkezinde cinsiyet konusunu “öteki” (*l'autre*)²²⁹ olmak durumunda bırakılmış “kadın” üzerinden ele alır.

Kadının durumu özel bir biçimde şöyle betimlenir: Her insan varlığı gibi özerk bir özgürlük olan kadın, erkeklerin ona “öteki” olmayı dayattığı bir dünyada kendini bulur ve seçer, onun aşkınlığı özsel ve egemen olan başka bir aşkınlık tarafından sürekli olarak aşılabacağından, bir nesne gibi donup kalması ve içkinliğe yazgılı olması beklenir. Kadının dramı kendini her zaman özsel olarak ortaya koyan her öznenin bu temel isteğiyle, onun özsel olmayan olarak oluşturan bir durumun gerekleri arasındaki çatışmadır. Bir

²²⁵ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 191.

²²⁶ A.g.e., s. 191.

²²⁷ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt 1, s. 32.

²²⁸ A.g.e., s. 37.

²²⁹ Beauvoir metinlerinde kavram, “*l'autre*” olarak kullanmıştır. Türkçe tercümede ise “öteki” olarak ele alınmıştır. Merleau-Ponty de kavramı “*l'autre*” olarak ele almış ancak sonraki sayfalarda referans vereceğim Türkçe tercümelerde kavram “başkası” olarak ele alınmıştır. Kavram karmaşası yaşatmamak adına kavramın kökeni parantez içinde bu nedenle verilmiştir.

insan varlığı kadınlık durumunda kendini nasıl gerçekleştirebilir? Ona açık olan yollar hangileridir? Bu yollardan hangileri onu çıkmaza sokar? Bağımlılık içinde bağımsızlığa nasıl ulaşılır?²³⁰

Beauvoir, hedefi ve ona yönelik sorularıyla Butler'ın metinlerinde ulaştığı çatışmaları öngörmüştür. İktidar ve toplumsallık içinde yeni bir cinsiyet ve cinsellik tanıımı yapmanın zorluğunu bilir. Erkek kendi bedeniyken²³¹ kendi bedeni dahi olamayan mutlak öteki kadın bedeni üzerine bir düşünme faaliyeti gerçekleştirir. Beauvoir felsefi geleneğini sürdürdüğü, dünya önyargısını askıya alan²³², fenomenolojik betimlemeyle cinsiyete yönelik çalışmalara bir yöntem sunar ve “Kadını varoluşsal bir perspektifle, toplam durumunu göz önünde bulundurarak inceleyeceğiz”²³³, der. Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* kitabında kadın olmanın betimlemesini sunmuştur. İnsan bir hayvan türü değil, tarihsel bir gerçeklik ve bu bağlamda da aslında bir karşı-doğadır. Doğanın mevcudiyetine edilgen bir biçimde maruz kalmaz. Onu kendi üzerine devralır. Bu devralış, içsel ve öznel bir işlem değildir, nesnel olarak *praksiste* gerçekleşir. Kadın yalnızca cinsiyetli bir organizma olarak değerlendirilemez. Biyolojik verilerden, yalnızca eylem içinde somut bir anlam kazananlar önemli hale gelir. Kadının kendi bilincine varışı, yalnızca cinselliğiyle mümkün olmaz... Biyolojik açıdan kadını belirleyen iki temel özellik bulunmaktadır: Onun dünyaya tutunması, erkeğinkine göre daha sınırlıdır ve türün onun üzerindeki boyunduruğu daha sıkıdır. Ancak bu gerçekler, ekonomik ve toplumsal bağlamlara göre tamamen farklı anlamlar kazanır. İnsanlık tarihinde dünyayla ilişki, hiçbir zaman sadece çıplak beden üzerinden belirlenemez.²³⁴

Beauvoir, beden fenomenologu Maurice Merleau-Ponty'e de atıfta bulunarak “insanın doğal bir tür değil, tarihsel bir fikir”²³⁵ olduğunu söylemiştir. Tüm bunlarla

²³⁰ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt 1, s. 38.

²³¹ A.g.e., Cilt 1, s. 60.

²³² Pascal Dupond, Merleau-Ponty Sözlüğü, Say Yayınları, İstanbul, 2013, çev. Emre Şan, s. 62.

²³³ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt 1, s. 80.

²³⁴ A.g.e., Cilt 1, s. 81.

²³⁵ Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty'e atıfla bunu söylemiştir ancak onun metinlerinde insana dair tanımlar böyle belirgin ve tek biçimli değildir. İnsanın tarihsel ve psikolojik bir varlık olduğunu söylemekle birlikte onu varoluşla birlikte bir var olma tarzı ve bir stiliyle ele alır. (Alğın Fenomenolojisi, 2014, s. 611) Onun düşüncelerini daha iyi anlatabilmek için bu konuya hangi bağlamda değindiğini bölmeden vereceğim: “Öyleyse kendimize düşünen öznenin veya bilincin neden kendini insan olarak, bedenli özne veya tarihsel özne olarak fark ettiğini sormamıza gerek yoktur ve bu farkındalığı da onun mutlak varoluşundan itibaren gerçekleştirdiği ikincil bir işlem olarak ele almamamız gerekir: Mutlak akış onun kendi bakışı altında “bir bilinç” olarak, insan olarak veya bedenli özne olarak profiller sunar, çünkü o bir mevcudiyet alanıdır -kendine, başkasına ve dünyada mevcudiyet- ve bu mevcudiyet

beraber erkek ve kadının biyolojik olarak iki ayrı tür olması, üreme merkezli cinsellik nedeniyle heterokseksüel normları da beraberinde getirmesi, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin genel geçer cümleler kurulabiliyor olması, bunlar Beauvoir için olgulardır. Dolayısıyla kadının bir var olan olarak dünyaya tutunuşunu sınırlar. Bu olgular yadsınmadan ama kendi anlamlarını kendilerinde buldukları da düşünülmeden, beden varoluştan hareketle tanımlanmalıdır. İnsan türü içindeki erkekle dışı ancak insani bakış açısından karşılaştırılabilir.²³⁶ Bu yorumları Butler; cinsiyet, toplumsal cinsiyetlendirmenin bir varsayımı, işleminin temel koşulu olarak anlaşılmış ve böyle yorumlamıştır. Biyolojide bir varolanı, varolan olarak tecrübe edebilmemiz için onun varlığını önceden bir biçimde anlamış olmamız gerekir. Dişil ve eril olarak bölünmüş bir şekilde cinsiyetler de algımıza ve anlamlandırma süreçlerimize önceden yerleşmiş bir kategori olarak sunulur. Bu nedenle, bir varlığı kadın ya da erkek olarak deneyimler, cinsiyeti biyolojik olarak verilmiş bir gerçeklik gibi kabul ederiz. “Verili” olan bu gerçeklik, aslında dilimiz ve kültürümüz aracılığıyla anlam yüklenerek şekillenmiştir. Bunun tersi naif realizmdir, bizi mana araştırmasına veya muhasebeye hiçbir zaman götürmeyecek bir kabuller dünyasıdır. Butler için cinsiyetlerin ikiliği kabulüne dayanan cinsiyet farklılığı sorusunun hiçbir önceliği olamaz.²³⁷ Kişinin kendi varlığını ortaya koyması hakkında ise Butler, “ben” yani özne olan hakkında “*Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu*” adlı denemede görüşlerini şöyle ortaya koyar:

Özne, yani İngilizce “*subject*” aynı zamanda “tabi olan” demektir. Öznelik verili bir şey değildir, yasayla karşılaşma, iktidarla ilişki kurma şartına dayanır. Özneyi özne yapan yasadır, iktidardır ve özne olabilmenin koşulu öncelikle iktidara tabi olmak, onun tarafından tanınmış olmaktır ki, bu da zaten ona boyun eğmiş olmak anlamına gelir. Öznenin konuşan olabilmesi, söz alabilmesi öncelikle tabi olmasına, egemenliğini yitirmiş olmasına

onu doğal ve kültürel dünyaya fırlatır, bu dünyadan hareketle o kendini anlar. Onu, kendiyle mutlak bir temas olarak, hiçbir iç kırılması olmayan mutlak bir yoğunluk olarak değil, kendini dışarıda da devam ettiren bir varlık olarak temsil etmemiz gerekir. Özne kendisini ve var olma tarzlarını sürekli ve her zaman tekil olan bir seçim haline getiriyor olsaydı, o zaman deneyiminin neden kendi kendine bağlandığını ve ona nesneler, tanımlı tarihsel evreler sunduğunu, neden tüm zamanlar için geçerli genel bir zaman mefhumuna sahip olduğumuzu ve son olarak neden herkesin deneyiminin birbirinin deneyimine bağlandığını sorabilirdik. Ama burada sorgulanması gereken sorunun kendisidir: Zira verili olan, önce bir zaman kesiti, ardından bir başkası değildir, önce bireysel bir akış, ardından bir başkası değildir, verili olan her özneliliğin kendisi tarafından ve diğerleri tarafından bir doğanın genelliği içinde devralınmasıdır, öznelarası bir yaşamın ve bir dünyanın ilinti bütünlüğüdür.” (Algının Fenomenolojisi, 2014, s. 605- 606)

²³⁶ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt 1, s. 66.

²³⁷ Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s. 73.

dayanır. Öyleyse ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktası öznenin egemenliği ve özerkliği değildir. Öznelğe ilişkin bu yanılsamalar önceden/çoktan beri tabi olmuş olma gerçeğini gizleyen mekanizmalardır. Öznelik konumunu işgal edemeyenler her zaman vardır. Yasanın ve iktidarın dışladıkları, konuşma hakkı vermedikleri, söz alamayanlar, işitilmeyenlerdir vardır. Dolayısıyla “evrensel özne”den söz ederken evrenselin yerini -evrensele gelecekte olacak katılımların önünü tıkamamak için- hep ihtilaflı ve açık bırakarak politika yapmamız gerekir.²³⁸

Butler’a göre varoluşçular, kartezyenizmin hayaletinin hala etkisinde olduklarının farkında olmadan “varoluşçu seçme doktrini”nin peşinden giderler. Onlara göre var olmak kendimizi seçmektir. Oysa cinsiyetlerimizi bir şekilde seçtiğimiz fikri ontolojik bir bulmacayı ortaya çıkarır. Geri çekilebileceğimiz ve cinsiyetlerimizi seçebileceğimiz, cinsiyetin dışında bir konuma sahip olmamız ilk başta imkânsız görünebilir. Eğer her zaman zaten cinsiyetlendirilmişsek, cinsiyete gömülmüşsek, o zaman olduğumuzu seçtiğimizi söylemenin ne anlamı var? Cinsiyetsiz bir ben, aynı zamanda seçilen cinsiyetten önce bir seçim yapan faili varsaydığı ölçüde, dil ve kültürel yaşamdan önce yaşayan ve gelişen egolojik bir yapı olan kartezyen bir benlik görüşünü benimsiyor gibi görünür.²³⁹ Hem Jean Paul Sartre’ın hem Beauvoir’ın yazdıklarında “beden” yer yer, ancak aşkın bir bilincin atfedebileceği anlamı bekleyen lal bir oluşsallık olarak gösterilir, buradaki aşkın bilinç de kartezyen anlayışla tümünden gayri maddi addedilir.²⁴⁰ Kültürel bir insanın ürünü olan cinsel benlik ve doğuştan gelen bedensel cinsiyet birbirinden ayrılmış olur. Cinsiyet, dişi ve eril bedenin olgulara dayanan yönlerine, toplumsal cinsiyet ise bu bedenin üstlendiği kültürel anlam ve formlarına işaret eder. Bu bağlamda tarihsel bir konum olarak beden, toplumsal cinsiyet olasılıklarının farklı şekillerde gerçekleştirilip yorumlanmasına açıktır. Ancak toplumsal cinsiyet kavramının üzerinde temellendiği doğal ve sabit bir cinsiyet varsayımını tam anlamıyla yıkılmaz. Aksine bu doğal olgu yerini daha da sabitler. Butler’a göre heteronormatif sistemin getirdiği bu düalist yapının doğal olmadığı ve toplumsal olarak inşa edildiği anlaşılmalıdır. Beauvoir’ın kuramı radikal görünen, kendisinin öngörmediği sonuçlara götürür. Mesela cinsiyet ve toplumsal

²³⁸ Judith Butler, “Contingent Foundations”, s. 7.

²³⁹ Butler, “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex”, Yale University Press (1986), s.4.
<https://doi.org/10.2307/2930225>
(erişim, 6.05.2024)

²⁴⁰ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 215

cinsiyet birbirlerinden kökten ayrı şeylerse, belli bir cinsiyet olunca belli bir toplumsal cinsiyet haline gelineceği sonucuna varmak mümkün değildir; bir başka deyişle, “kadın”ın ille de dişil bedenin kültürel inşası olması gerekmediği gibi, “erkek”in de eril bedenleri yorumlaması şart değildir. Cinsiyet- toplumsal cinsiyet ayrımının bu radikal formülasyonu, cinsiyetli bedenlerin farklı toplumsal cinsiyetlere zemin oluşturabileceğini ve toplumsal cinsiyetin, genellikle varsayıldığı gibi, ikiye indirgenmesinin zorunlu bir form olmadığını gösterir. Eğer cinsiyet, toplumsal cinsiyeti sınırlamıyorsa, bu durum toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin ikili yapısına tabi olmadığını ve cinsiyetli bedenin kültürel olarak farklı biçimlerde yorumlanabileceğinin önünü açar. Toplumsal cinsiyet kişinin dönüştüğü bir şeyse, varılacak bir diğer sonuç toplumsal cinsiyetin kendisinin bir tür oluş süreci veya etkinlik olduğudur... Toplumsal cinsiyet ne nedensel ne de dışavurumsal olarak cinsiyete bağlıysa, cinsiyetin görünürdeki ikiliğinin dayattığı ikili sınırların ötesinde çoğalabilecek türden bir eylemdir.²⁴¹

Butler göre Beauvoir, kadın bedeninin tanımlayıcı ve kısıtlayıcı bir öz değil, kadınların özgürlüğünün durumu ve araçsallığı olması gerektiğini öne sürer. Analizini belirleyen maddeleşme kuramı açıkça, özgürlük ile beden arasındaki kartezyen ayrımın eleştirilmeksizin yeniden üretilmesinin getirdiği sınırlara tabiidir. Ancak Beauvoir iki terim arasında bir sentez önerirken bile zihin-beden ikiciliğini sürdürür²⁴² ve bu nedenle de toplumsal normları tam anlamıyla askıya alamamıştır. Simone de Beauvoir’ın cinsiyetin toplumsal yönünü vurgulaması ve “Kadın doğulmaz, kadın olunur.”²⁴³ şeklindeki meşhur ifadeyle cinsiyetin performatif yönüne olan işareti önemlidir. İnsan topluluğunda hiçbir şey doğal değildir. Kadın da herkes gibi uygarlığın bir ürünüdür, başkalarının onun yazgısına müdahalesi ise kökenseldir. Kadını belirleyen şey hormonları ya da gizemli içgüdüleri değil, yabancı bilinçler aracılığıyla bedenini ve dünyayla ilişkisini nasıl kavradığıdır.²⁴⁴ Butler, tüm bunların kültürde oluşmuş kadın ve biyolojik determinizm sonucu kabul edilmiş doğal kadın fikirlerini ayırdığını kabul etse de ona şu soruları yöneltir: Kişi başından itibaren kadın değilse sonradan nasıl kadın olabilir? Bu olma işini yapan kişi kimdir? Bir noktada toplumsal cinsiyet haline geliveren bir insan mı

²⁴¹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 191- 192.

²⁴² A.g.e., s.59.

²⁴³ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt II, s. 13.

²⁴⁴ A.g.e., s. 442.

vardır? Bu insanın toplumsal cinsiyeti her neyse o olmadan önce toplumsal cinsiyeti olmadığını varsaymak mümkün müdür?²⁴⁵ Beauvoir'ın toplumsal cinsiyeti nesnel gibi algılama nedeni bedenin tekrar tekrar stilize edilmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen bir dizi edimdir. Bu edimler zamanla birleşerek töz görünümünü, bir çeşit doğal varlık görünümünü üretir.²⁴⁶

Beauvoir “kadın”ın doğal bir olgu değil tarihsel bir fikir olduğunu iddia ettiğinde, biyolojik olgu olarak cinsiyet ile bu olgunun kültürel yorumu ya da anlamlandırılması olarak toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın altını açıkça çizmektedir. Bu ayrıma göre kadın olmak, anlamı olmayan bir olgusalıktır, ancak kadın olmak, kadın olmuş olmak, bedeni tarihsel bir “kadın” fikrine uymaya zorlamak, bedeni kültürel bir işaret haline getirmeye teşvik etmek, tarihsel olarak sınırlandırılmış bir olasılığa itaat ederek kendini cisimleştirmek ve bunu sürekli ve tekrarlanan bedensel bir proje olarak yapmaktır.²⁴⁷

Böyle bir durumda toplumsal cinsiyeti “inşa” eden “kültür” böyle bir yasa ya da yasalar dizisi üzerinden kavrandığında “Biyoloji kaderdir.” ibaresinin yerini “Kültür kaderdir.” alır.²⁴⁸ Butler'ın burada rahatsızlık duyduğu kavram inşa değildir, ona göre Beauvoir'da toplumsal cinsiyetini icra eden, toplumsal cinsiyeti haline gelen bir “ben” vardır, fakat daima toplumsal cinsiyetiyle bağlantılı olan bu “ben” yine de tümüyle onla özdeşleştirilemeyecek bir faillik noktasıdır.²⁴⁹ Bununla beraber Beauvoir'ın kadın bedenine dair görüşlerini temellendirdiği, cinsiyet ve cinselliğe dair iddiaları olan Merleau-Ponty de benzer gerekçelerle Butler tarafından heteronormativiteyi besleyen özcülük²⁵⁰ gerekçesiyle eleştirilir. Beauvoir'ın *İkinci Cins*'teki daha sonraki iddiası ışığında okunduğunda, kadınların kültürel olarak “öteki” olarak inşa edildiği, bedenlerine ve dahası cinsiyetlerine indirgendiği yönündeki iddiası ışığında okunduğunda, Merleau-Ponty'nin bedensel varoluşun “metafizik” yapısına ilişkin tanımı ve heteroseksüel ilişkilerin belirli kültürel dinamiğini somutlaştırır. Ona göre Merleau-Ponty'nin “yaşanmış deneyim”i tanımlama çabası, belirgin bir kültürel referans taşımayan soyut bir metafizik yapıya yöneltir. Ancak, bu metafizik yapı heteroseksüelliğin kültürel bir inşası

²⁴⁵ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 190.

²⁴⁶ A.g.e., s. 89.

²⁴⁷ Butler, “Performative Acts”, s. 522.

²⁴⁸ Butler, *Cinsiyet Belası*, s.53.

²⁴⁹ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 234.

²⁵⁰ Judith Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, s. 186.

olarak bağlamsallaştırıldığında, birdenbire yaygın olarak deneyimlenen bir olgunun karşısında duruyormuş izlenimi yaratır. Gerçekte, “Algı Fenomenolojisi”, nihayetinde isimlendirmedeği bir deneyimi tarif etmeye yönelik ima ve jestlerle doludur.²⁵¹ Algının bedeninin dünyayla arasındaki dinamik ilişkisini sorgulamalara girişen *Algının Fenomenolojisi* metninde yer alan “Cinsiyetli Varlık Olarak Beden” başlığı bedeni bu yönüyle inceler ve Butler’ın çalışmalarına da buradan konu olur. Merleau-Ponty bahsedilen bölüme şu cümlelerle başlar:

Önümüze koyduğumuz daimî hedef, mekânı, nesneyi veya aleti kendimiz için var etmemizi, onları sahiplenmemizi sağlayan ilksel işlevi apaçık ortaya koymak ve bu kendine mal etmenin yeri olarak bedeni betimlemektir. Oysa mekâna veya algılanan şeye başvurduğumuz süreç, bedenli özne ile onun dünyası arasındaki ilişkiyi yeniden keşfetmek kolay değildi; çünkü bu ilişki, epistemolojik özne ile nesne arasındaki katıksız alışveriş sırasında kendiliğinden dönüşür.²⁵²

Ona göre beden dünyayla sahiplenme ve onu kendine mal etmeye dayalı bir ilişki kurar. Böylece bu doğrudan bağı betimlemek dolaylı tanımlara düşmekten bizi korur. Çünkü beden fizyolojinin bize tarif ettiği şekliyle bir organlar toplamı, kendinde bir mekanizma değildir.²⁵³ Merleau-Ponty’ göre beden sınırları, mekânda sıradan ilişkilerin ötesine geçilemediği bir noktayı temsil eder. Bunun nedeni, beden parçalarının birbirleriyle özgün bir ilişki içinde olmasıdır: Parçalar yan yana dizilmez, aksine birbirine nüfuz ederek bütünleşirler. Organlar beden bütünlüğünden bağımsız şekilde algılanmaz. Örneğin el, birbirinden bağımsız noktaların bir toplamı değildir. *Allokiri*, yani pasif yayılma durumunda, sol ele yapılan bir uyarıyı sağ elde hissederiz; bu sırada her bir uyarının mekânsal anlamının değiştiğini düşünmek mümkün değildir. Sol elin farklı noktaları, bir bütün olarak algılanan, parçaları olmayan ve tek bir hareketle yer değiştirmiş bir ele ait oldukları ölçüde, sağ ele aktarılmış olur. Bu nedenle, bu noktalar bir sistem oluşturur; kendi başına bir el, mekânsal değerlerin mozaïği gibi bir alan değildir. Aynı şekilde beden tamamı da benim için, mekânda yan yana konmuş

²⁵¹ A.g.m, s. 186

²⁵² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 220.

²⁵³ Erdem Gökyaran, “Başkası ve Aşkılık”, içinde *Dünyanın Teni*, der. Zeynep Direk, İstanbul: 2017, Metis Yayınları, s. 76.

organların bir araya toplanması değildir. Bölünmemiş bir mülk gibi ona sahibizdir ve her bir organımızın konumunu, hepsini sarmalayan bir bedensel şema ile bilinir.²⁵⁴

Merleau-Ponty bedene algı kavramı üzerinden yeni bir anlam verir. Bölünmemiş bir mülk gibi sahip olunan beden “burada” kelimesinin yerini tutan, ilk koordinatların belirlendiği, edim halindeki bedenin nesnesine demirlendiği, görevlerinin karşısında bulunduğu yerdir.²⁵⁵ Beden, kendisi de bir nesne olarak nesneye dair yorumu değiştirir. Nesne ve özne arasındaki ayrım yeniden düşünülür. Nesnenin buradılığı, onun olası yokluğunu da içerir. Oysaki beden “ben”i terk etmeyen bir nesnedir.²⁵⁶ Beden dışındaki nesneler gözlemlenebilir, değişik açılardan ve perspektiflerden görülebilir. Beden kendisine dair bu tür keşfe izin vermez, kendini hep aynı açıdan sunar. Ancak onun sürekliliği nesnelerin görece sürekliliğine zemin sağlayan mutlak bir sürekliliktir.²⁵⁷ Böyle bir durumda klasik özne- nesne ayrımı ile yapılan yorumlar da askıya alınır. Bedeni ve zihni, onun süreç içinde kendini inşa etme teorileri yeniden düşünülür. Beden perspektifi ile bakma ve onu, şimdi ve burada olarak anonim ve genel bir varoluş olarak kabullenme ile klasik özne- nesne ilişkisi altüst olur. Algılayan özne ile algılanan nesne, birbirinden tamamen kopuk iki ayrı alana ait olmak yerine, varoluş düzleminde bir araya getiren Merleau-Ponty, bu nesnel- öncesi varoluşa “dünyada olma” adını verir.²⁵⁸ Bu aşamaya gelindikten sonra bir önceki bölümde Butler’ın da krizini yaşadığı maddesel ve anlamsal olanı bütünleştirmeye benzer bir krizin içinde kalınır. Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens* adlı metinde Beauvoir’ın Konuk Kız (L'Invitée) adlı romanından alıntı yapar ve kişinin dünyaya tutunma durumunu şu sorularla derinleştirir: “Gerçekten de ben’in kim olduğunu söylemek mümkün müdür? Ben, kendisinin kendi hakkında düşündüğü kişi midir, yoksa ötekinin onun olduğunu düşündüğü kişi midir? Eylemlerimizin anlamı bizim amaçladığımız şeyler, yani yönelimlerimiz midir, yoksa ötekiler üzerinde bıraktıkları etkiler midir?”²⁵⁹ “Başkası”nın (*l'autre*) belirmesi Merleau-Ponty’i ikili krizden çıkarır ve onun sistemini tamamlar. Denkleme öteki kavramını da ekleyerek ben- başkası- dünya sistemini bir bütün halinde ortaya koymak ister.²⁶⁰ Başkası, gerçekten sadece bir

²⁵⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 146.

²⁵⁵ A.g.e, s. 149- 150.

²⁵⁶ A.g.e, s. 137.

²⁵⁷ Erdem Gökyaran, “Başkası ve Aşkılık”, s. 77.

²⁵⁸ A.g.m., s. 78.

²⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, 2009: Éditions Gallimard, s. 37-48.

²⁶⁰ Erdem Gökyaran, “Başkası ve Aşkılık”, s. 78

“başkası”na indirgenemez, bir başkalığın sahibi olarak belirebilmesi için, önce bu başkalığın temellendiği ortak varoluş düzlemini ortaya koyulmalıdır.²⁶¹ Bu problem nesnel düşünce sistemi içinde çözülebilecek gibi değildir. Nesnel düşünce bedenler - kimin bilinci olduğu belirmeden- bilincin önünde bir nesne durumundadır. Oysaki deneyim dünyayla, bedenle ve başkasıyla içeriden bir ilişki kurmaktır. Bedenin bir nesne olarak tanımlanmasıysa nesnenin kuruluşunun momentlerinden biridir ancak beden, nesnel dünyadan kendini geri çekerek, onu çevresiyle ilişkilendiren yönelimsel bağları da beraberinde getirir ve nihayet algılanan dünyayı olduğu gibi algılayan “özne olmayı” açar.²⁶²

Cinsellik yani bedenin doğal yönelimi olarak anlaşılabilen konudaysa Beauvoir üreme görüngüsünün ontolojik temelleri olan bir görüngü olarak düşünülebildiğini ancak türün sürekliliğinin cinsiyetler arasındaki farklılaşmayı beraberinde getirmediğini söyler. Çünkü insan varlığının doğası cinsel faaliyeti zorunlu olarak içermez.²⁶³

Freud, “Anatomi yazgıdır.” diyordu; bu sözün karşılığı, Merleau-Ponty “Beden genelliktir.” sözüdür. Varolanların ayrılığı içinde var olan birdir. Benzer organizmalarda kendini açığa vurur, dolayısıyla, ontolojik olanla cinsel olan arasındaki bağıntıda bazı değişmezler olacaktır. Belirli bir çağda bir topluluktaki teknikler, ekonomik ve toplumsal yapı bütün üyelerine aynı dünyayı sergiler. Cinsellik toplumsal biçimler arsında da değişmez bir ilişki olacaktır. Benzer koşullar içindeki benzer bireyler, verili olanda benzer imlemeleri bulacaklardır. Ancak bu benzeşme kesin bir evrenselliğin temelini oluşturmaz ama bireysel hikayelerde genel tiplerin bulunmasını mümkün kılar.²⁶⁴

Böyle bir yorumla cinselliğe dair genel yargılar üretilebilir hale gelir ancak onlar evrensellik iddiasıyla kurulmaz. İnsanın kendi yaşamına biçim verdiği eylemleri, dış dünyada tortulaşır. Bu tortulaşma insan üretimi aletlerde gerçekleşir ve bu aletler artık doğal bir nesne değil bir kültür nesnesidir.²⁶⁵ Erotik algı da tüm bu gerekçelerle bilinçte değil dünyada gerçekleşir.²⁶⁶ Merleau-Ponty, cinsellik ve cinsiyetli bedene dair doğrudan bağı görebilmek maksadıyla motor ve entelektüel bozuklukları olan Schneider adlı

²⁶¹ A.g.m., s. 79

²⁶² Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 114- 115.

²⁶³ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I, s. 46.

²⁶⁴ A.g.e., s. 76.

²⁶⁵ Erdem Gökyaran, “Başkası ve Aşkılık”, s. 78.

²⁶⁶ A.g.m., s. 86.

hastanın duygulanımsal ve cinsel davranışlarını analiz etmiştir.²⁶⁷ Bu incelemeler sonucunda ise cinselliğin insanlarda otonom bir süreç ya da basit bir refleks olmadığı, daha karmaşık bir yaşamsal bölgeden beslendiğini anlatmıştır. Cinsel yaşama içkin olan ve onun açılıp yayılmasını sağlayan bir işlev olmalıdır ve cinselliğin normal kapsamı, organik öznenin içsel kuvvetlerine dayanmalıdır.²⁶⁸ Ancak tüm bunlarla beraber cinsellik tıpkı diğer duyular gibi bağlantılar kurar ve bedeni anlamlı kılar. Bu nedenle onu bir epifenomenmiş gibi, varoluşta boğmak söz konusu olamaz.²⁶⁹ Butler “*Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty’s ‘Phenomenology of Perception’*” adlı makalesinde varlığını düalist bir yapıda anlamayı devam ettirmek ve bu nedenle de cinsiyet üzerine yapılacak teoriler doğal tahakkümcü görüşlere geri döndürmek eleştirisiyle²⁷⁰ Merleau-Ponty’i ve onun beden fenomenolojisini tehlikeli bulur. Butler’ın yorumuyla Merleau-Ponty’e göre beden bir sahiplenme²⁷¹ yeri, dönüşüm ve dönüştürme mekanizması, bünyesinde barındırdığı daha genel yaşam açısından “okunabilecek” dramatik bir yapıdır.²⁷² Sonuç olarak beden, statik veya tek anlamlı bir varoluş olgusu olarak düşünülemez; daha ziyade bir varoluş kipi, olasılıkların gerçekleştiği ve dramatize edildiği “yer” olarak düşünülür. Bu tanımlarla beden ve cinsiyete atfedilen anlam *queer* teori ve özcü olmayan feminist yorumlar için değerlidir. Ancak tüm bunlarla beraber Merleau-Ponty cinselliğin heteroseksüel karakteri hakkında üstü kapalı normatif varsayımlar ve cinsellik tanımları sunmaktadır. Merleau-Ponty’nin yaşanmış deneyimin tanımlanmasında ilgili bir kaygı olarak toplumsal cinsiyet kavramından açıkça kaçınması ve erkek özneyi örtülü olarak evrenselleştirmesi, cinselliğin ve bedenlerin tarihselliğini kabul etmekte başarısız olan bir metodoloji tarafından desteklenmektedir. Butler bunu şöyle yorumlar; yaşanmış deneyimi somut bir şekilde tanımlamak için, hangi bedenlerin ve hangi cinselliklerin tanımlandığını sormak kritik bir önem taşır; zira “cinsellik” ve “bedenler,” somut sosyal ve kültürel bağlamlarına yerleştirilmedikçe soyut bir kavram olarak kalmaya devam eder. Dahası, Merleau-Ponty’nin “doğal cinselliği” yaşanmış bir deneyim olarak tanımlama istekliliği, cinsel

²⁶⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 221.

²⁶⁸ a.g.e, s. 222.

²⁶⁹ a.g.e, s. 227

²⁷⁰ Judith Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, s. 81.

²⁷¹ Butler, “Performative Acts”, s.520.

²⁷² Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description, s. 81.

ifadelerin antropolojik çeşitliliği ve insan cinselliğinin dilsel ve psikosomatik kökenleri konusunda acınası bir saflığı akla getirir.²⁷³ Butler iddiasına göre Merleau-Ponty, eril cinselliğin daha sonra nesnesini salt beden olarak tanımlayan bedensiz bir bakışla karakterize edildiğini de varsayar yani özne denen şeyi erilleştirir. Tıpkı Beauvoir gibi Merleau-Ponty de kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişkiyi efendi ve köle modeli üzerinden kavramlaştırmayı sürdürür.²⁷⁴

Bu bölümün ikinci kısmında Butler'ın beden ve cinsiyet anlayışını gördüğümüz üzere cinsiyet yalnızca performatif oluşumu anında var olur ve o performatif eylemlerinden önce gelen bir şey değildir. Bu, Butler'ın cinsiyet performatifliği teorisini anti-özcü bir yaklaşım haline getirir.²⁷⁵ Bu durumda ifade edilecek bir “özne” veya bir özü varsayan “ifade” teorileri yani varoluşçu fenomenologların beden üzerine yorumları, Butler'a göre özcü teorilerdir.²⁷⁶ Cinsiyet özcülüğü denilmez ancak fiilden önce fail olduğunu varsaymak özcülük tehlikesiyle karşı karşıya olmaktır.²⁷⁷ Beauvoir, esasında bedenin özcü belirlenimler altında doğallaştırılmış olarak ele alınmasına bir meydan okuma gerçekleştirir ve cinsiyetlendirilmiş bedeni tarihsel bir durum olarak görmeye bizi davet etmektedir.²⁷⁸ Fenomenolojik geleneği, feminist teoriyle birleştirerek cinsiyet, bedenlenme, özne ve insan deneyimi hakkında çeşitli analizler sunan ve Beauvoir üzerine yorumlarıyla bilinen Sara Heinämaa, onun biyolojik determinizm yanında kültürel determinizmi de reddettiğini vurgular.²⁷⁹ Bunun determinizm olarak anlaşılıyor olmasının sebebi anlayış farklılığıdır. Özcü anlayışa göre erkekler ve kadınlar arasındaki bazı hormonal ya da beyin yapısındaki farklılıkların, biyolojik ve sosyo-kültürel faktörlerin karmaşık ve uzun süreli etkileşimlerinden kaynaklanan farklılıklar, “cinsiyet” farklılığı olarak kabul edilir. Ölçütü anlayışa göre ise bunlar “toplumsal cinsiyet” farklılıkları olarak kabul edilir. Başka bir deyişle, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet özelliklerini ayırmak için kullanılan bu iki yöntem, onları farklı temellere göre sınıflandırır, bu yüzden kategoriler her zaman örtüşmeyebilir. Eğer bu iki tanım bir araya getirilirse, o zaman sadece erkekler ve kadınlar arasındaki davranışsal ve zihinsel farklılıkların kültür ve

²⁷³ Butler, “Sexual Ideology and Phenomenological Description”, s. 187- 188.

²⁷⁴ A.g.m, s. 82.

²⁷⁵ Stoller, “Expressivity and Performativity”, s.99.

²⁷⁶ A.g.m, s. 102

²⁷⁷ A.g.m, s. 103.

²⁷⁸ Stawarska, “Subject and Structure”, s.22.

²⁷⁹ Sümeyye Emin, “Feminist Fenomenolojide Bedenlenme”, s. 17.

toplumdan kaynaklandığı varsayılmış olur.²⁸⁰ Oysa Heinämaa'ya göre Butler'da farklı olarak, Beauvoir cinsiyet- toplumsal cinsiyet ayrımına dayalı cinsel farklılık teorisi geliştirmek yerine cinsel farklılıktaki zihinsel, bedensel ve anlamlandırıcı dinamikleri gözler önüne sermeye çalışır.²⁸¹ Cinsiyetleri *binary* biçimde anlamaya devam etmek konusunda ise Beauvoir erkek ve kadın için “bedene dönüşmüş varoluşun tuhaf belirsizliğini çeşitli biçimlerde yaşarlar.” der.²⁸² Burada beden, belirlenimler altında anlaşılabilir, feminist düşünceye göre insan varoluşunun kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı bedenlenmesi vardır. Her tekil insan yaşantısı bunlardan birinin özel bir çeşididir veya her ikisinden de özellikleri bünyesinde barındırır. Feminist perspektif bu iki beden arasındaki deneyimsel farklılıkları konu edinir.²⁸³ Butler bedeni bir olasılıklar kümesi olarak anlama durumunu algı için dünyadaki görünümünün bir tür içsel öz tarafından önceden belirlenmesi ve dünyadaki somut ifadesinin bir dizi tarihsel olasılığın ele geçirilmesi ve belirli hale getirilmesi olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bu tür olasılıkları belirleyici hale getirme sürecini üstlenen bir fail vardır.²⁸⁴ Böyle bir özne anlayışından dolayı Butler özellikle *Bela Bedenler* kitabıyla feministlerin, bedeni yok sayma ya da unutmaya eleştirmelerine yanıt vermiştir. Butler aslında belli bedenleri, heteroseksüel normativitenin dışlayarak kurduğu bedeni öne çıkarır ve *queer* örneğin “örneksel” olmayışını düşünmek suretiyle bedenin yasayla ilişkisinde nasıl maddeleştiğini açıklamayı vaat eder.²⁸⁵ Çünkü beden maddeselleşen bir varlık olarak ele alınmakta, ancak bu maddeselleşmeyi düzenleyen şey toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmaları olarak kabul edilmektedir.²⁸⁶ Bu olasılıklar zorunlu olarak mevcut tarihsel konvansiyonlar tarafından kısıtlanır. Beden ne yalnızca özdeş bir yapı ne de sadece nesnel bir maddesellik; her şeyden önce anlam barındıran bir şeydir ve bu anlam taşıma biçimi esasen dramatik bir yapıya sahiptir. Bu drama olasılıkların sürekli ve aralıksız maddeleştirilmesi durumudur. Butler'a göre kişi sadece bir beden değildir, ama çok önemli bir anlamda kişi bedenini yapar ve gerçekten de kişi bedenini çağdaşlarından ve bedenlenmiş öncüllerinden ve ardıllarından farklı bir şekilde yapar. Bununla birlikte,

²⁸⁰ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s.8

²⁸¹ Sara Heinämaa, What Is a Woman?”, s. 21.

²⁸² Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt II: Yaşanmış Deneyim, s. 445.

²⁸³ Sümeyye Emin, “Feminist Fenomenolojide Bedenlenme”, s.18.

²⁸⁴ Butler, “Performative Acts”, s.521.

²⁸⁵ Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s.75.

²⁸⁶ A.g.e., s. 75.

bedenini yapan bir “biz” ya da “ben” olduğunu iddia etmek, sanki bedensiz bir fail, bedenlenmiş bir dışsallığı öncelemiş ve yönlendirmiş gibi, açıkça talihsiz bir dilbilgisidir.²⁸⁷

Fenomenolojideki “ben” ya da “biz” düalist anlayıştaki gibi bir fail midir? Farkında olduğumuz bedeni, organları ve onların işlevlerini deneyimleriz ve bu deneyimler dünyayla ilişkilerimizi etkiler. Schneider Vakıası,²⁸⁸ beden bu işlevlerden herhangi birini kaybettiğinde anlam vermesini ve bu anlam verememe durumunun yine aynı bedene olan etkisini betimleyen patolojik bir vakıadır. Merleau-Ponty’nin vakıaya ilişkin etkili analizleri; beden duygusal ve erotik amaçlılığını kaybettiğinde, tüm çevreleyen dünyanın garip bir eylemsizlik veya tarafsızlık modunda görüldüğünü göstermektedir.²⁸⁹ Böyle bir durumda Merleau-ponty önceden verili bir “ben”den söz edilemeyeceğini, beden de “ben”in de bu çok yönlülük içinde oluştuğunu göstermiştir. Heinämaa’nın yorumuna göre Beauvoir’da da kadın olma iki ayrı nitelik gibi algılanan biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin eklemlendiği bir toplumsallaşma süreci olarak anlaşılamaz. Beauvoir bir bedenin diğer bedenlerle bir iletişim içinde yeni anlamlar ve istikametler edindiği yönelimsel süreci temalaştırır.²⁹⁰ Yaşanmış deneyimde, erkekler ve kadınlar bize baskın olarak cinsel organların sahipleri olarak verilmez veya bu şekilde tanımlanmazlar. Aksine, çoğu durumda çevreye karşı hareket etme ve bedensel davranış biçimleriyle ayırt edilirler. Bu nedenle, insan hareketinin ve davranışının iki farklı modifikasyonu veya varyasyonu olarak görünürler.²⁹¹ Burada toplumsal cinsiyete etkisi bağlamında cinsellik konusu da ele alınmalıdır. Butler öncelikli olarak cinsiyet veya cinsiyet kimliğinden bahsederken, Merleau-Ponty öncelikli olarak daha genel bir şekilde

²⁸⁷ Butler, “Performative Acts”, s. 521.

²⁸⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 223. Merleau-Ponty Schneider’in cinsel yönelimine gözlemlerini şöyle tanımlar: “Schneider için aksine kadın bedenin tikel bir özü yoktur: Bir kadını çekici kılan şeyin bilhassa karakteri olduğunu, beden bakımından kadınların hepsinin birbirine benzediğini söyler. Bedensel yakın temas sadece “müphem bir duygu” uyandırır, “ne olduğu belli olmayan bir şeyin bilgisi”ne yol açar ve bu asla, cinsel tutumu “harekete geçirmeye” ve kesin sonuca varmanın yolunu çağıran bir durum yaratmaya yetmez. Algı erotik yapısını kaybetmiştir hem zamana göre hem de mekâna göre. Hastada kaybolan şey, kendi önüne cinsel bir dünya yansıtmaya, kendini erotik bir duruma sokma veya bu durum bir kez başladığında onu sürdürme, doyuma ulaşana dek devam ettirme gücüdür. Bir dizi hareketi ve hali çağıran ve bunlara “biçim veren” cinsel bir yönelim, bir girişim olmadığından, doyum sözcüğünün kendisi onun için bir şey ifade etmez artık.”

²⁸⁹ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s. 31.

²⁹⁰ Sara Heinämaa, “The Soul-Body Union and Sexual Difference From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir”, *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, ed. Lilli Alanen ve Charlotte Witt, Dordrecht: Springer Science + Business Media, Inc., 2005, s. 145.

²⁹¹ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s. 33.

cinsellikle ilgilenir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki fark, özellikle Butler felsefesinin ve genel olarak toplumsal cinsiyet çalışmalarının ana konularından biri olup, Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinde bulunabilen bir şey değildir.²⁹² Merleau-Ponty, cinselliği bedenlerin arzu, tutku ve haz ifadeleriyle ilişkilendirir; bedensel ifade, bir amaca ulaşmak için kullanılan bir araç değil, kişinin duygusal ve erotik varoluşunun ifadesidir.

Beden “Kendi olmanın gizli biçimidir.” veya aynı şekilde, kişisel varoluş verili durumdaki bir varlığın devralınması ve kendini göstermesidir. Öyleyse bedenin her an varoluşu ifade ettiğini söylememiz, sözün düşünceyi ifade etmesi anlamına gelir. Benim düşüncemi başkasına ancak ikimizde de zaten her ime karşılık imlemeler verili olduğu için gösteren ve bu anlamda hakiki bir iletişim gerçekleştirilmeyen olağan ifade araçlarının berisinde, ilksel bir imleme işleminin olduğunu kabul etmek gerektiğini, burada ifade edilenin ifadeden ayrı var olmadığını ve imlerin kendi anlamlarını dışarıya yönelttiklerini göreceğiz. Beden, toplam varoluşu böyle ifade eder, dışsal bir eşlikçisi olduğundan değil, kendini onda gerçekleştirdiğinden. Bedenlenmiş bu anlam, merkezi fenomendir; beden ve zihin, im ve imleme bu fenomenin soyut momentleridir.²⁹³

Duygusal ifadeleri iyi tanımlanmış ve önceden belirlenmiş amaçlara hizmet eden araçlar olarak nitelendirirsek, o zaman olguyu yetersiz kavramlara tabi tutmuş ve onun özgül yapısını ve dinamizmini ihmal etmiş oluruz.²⁹⁴ Bu durumda Beauvoir'ın betimlediği orada organlarıyla öylece duran “kadın” Stawarska'ya göre kadının toplam durumunu vurgular. Hem öznel durumları hem de toplumsal ve tarihsel koşulları içeren nesnel durumu dikkate alarak fenomenolojik betimlemesinin alanını genişletir. Böylece fenomenolojideki transandantal ve varoluşsal kategorilere karmaşık kadın kategorisini ekler ve fenomenoloji geleneğinde metodolojik bir dönüşüme yol açar.²⁹⁵ Butler ise bedene geleneksel bir açıyla bakma durumunun içinde bedene yönelik yeni söylemler üretir. Cinsiyet- toplumsal cinsiyet teorileri biyolojik bir “ham madde” olduğunu ve bu maddenin sosyo-kültürel güçler tarafından biçimlendirildiğini varsayar. Üretim, inşa, makine ve aygıt kavramları, insan bedenlerinin “cinsiyetlendirilmesi” sürecinden önce var olan ve ondan bağımsız bir ham madde fikrini, yani biyolojik organizma düşüncesini

²⁹² Stoller, “Expressivity and Performativity”, s. 103.

²⁹³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, s. 236.

²⁹⁴ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s. 26.

²⁹⁵ Stawarska, “Subject and Structure”, s. 25.

beraberinde taşır. Bu organizma anlayışı onları; dişiler ve erkekler, kadınlar ve erkekler olarak ayırıştırır. Yeni yaklaşımlarda ise dişilerin ve erkeklerin bile sosyo-kültürel güçlerin sonucu olduğudur. Bu, tezlerin yapılarından önce gelen ve onların ham maddesi olarak geçen bir şeyin olması gerektiği anlamına gelir: kültürün ikili kategorilerinden ve normlarından bağımsız bir organizma. Dolayısıyla, doğal olarak verilen ile kültürel olarak üretilen arasındaki çizgi, insan nitelikleri stoğu içinde yeni bir şekilde çizilse bile, doğal olanın önceliği ve bağımsızlığı hakkındaki geleneksel epistemolojik ve ontolojik varsayımlarla birlikte hala oradadır.²⁹⁶ Butler geleneksel epistemolojik- ontolojik ayrımının içinden cinsiyet- toplumsal cinsiyet ayrımını yıkmak ister, bu nedenle de “hammadde” ve “biçimlendirici güç” ayrımı orada kalır. Bu ayrımı aşmak için, fenomenolojik bir yaklaşımla bedenin çok yönlülüğünü ele almak gerekir. Husserlci fenomenoloji, insan bedenlerini anlamının bu yoluna felsefî bir alternatif sunar. Biyolojik olanların yerine toplumsal açıklamalar koymak veya sosyo-biyolojik etkileşimi teorileştirmek için ikisini karıştırmak yerine, nedenler ve etkilerin bütünüyle ilgili açıklayıcı çerçevesinin, bedensel varoluşumuzun çoğulluğunun ve bu varoluşun bir boyutu olarak cinsel farklılığın analizi için yetersiz olduğunu gösterir.²⁹⁷ Merleau-Ponty’nin ele aldığı çeşitli örnek olaylar ifade kavramını açıkça aydınlatır. Bedenin sembolleştirme yoluyla “varoluşu gerçekleştirdiğini” söylemek, varoluşu “ifade ettiği” anlamına gelmez, bedenin varoluşun gerçekleştirilmesinden sorumlu olduğu anlamına gelir; varoluşun var olduğu yer tam da burasıdır.²⁹⁸

Beauvoir, beden- özne tanımlarını tüm bu felsefî temelle başlatır. O, Merleau-Ponty’nin felsefesinin bilinci varlıkla karşı karşıya getirmediğine, ancak onları bir bağ içinde tanımladığına dikkat çeker.²⁹⁹ Bu alıntılardan da anlaşıldığı üzere Merleau-Ponty’nin bedenlenme fenomenolojisi Beauvoir’ın düşüncelerinde bir hayli etkili olmuş ve Beauvoir kitabında Merleau-Ponty’ye sık sık başvurmuştur.³⁰⁰ Ancak Merleau-Ponty, cinsellik ve cinsel arzu fenomenlerini hareketlilik, duyarlılık ve duygusallığın temel süreçleriyle ilişkilendirmiş; Beauvoir ise cinsel hiyerarşileştirme ve ikirciklilik

²⁹⁶ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s. 21.

²⁹⁷ A.g.m., s. 22.

²⁹⁸ Stoller, “Expressivity and Performativity”, s. 106.

²⁹⁹ Heinämaa, “Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir. Lanham, Rowman ve Littlefield Publishers, 2003, s. 56.

³⁰⁰ Sümeyye Emin, “Feminist Fenomemoloji’de Bedenlenme”, s. 18.

problemlerini ortaya koymuştur³⁰¹ yani Merleau-Ponty cinsiyet çalışmaları özelinde temel bir referans noktası olarak tanımlanamaz. Butler'da ise iktidar ilişkilerinin kimliklerin oluşumunda oynadığı rolü eleştirilmiş ve toplumsal cinsiyet kimliklerine dair çalışmaları bu noktalar üzerinden yorumlamıştır. Kimin bedeni beden sayılacak sorusunun peşinden gitmiş ve bunun sonucunda cinsiyetin yalnızca biyolojik gerçeklik değil, aynı zamanda toplumsal yapılar ve bireysel deneyimlerin kesişiminde anlam kazanan dinamik bir oluş kipi olduğuna ulaşılmıştır. Butler ve Beauvoir -ve elbette Beauvoir üzerinden Merleau-Ponty- feminist bağlamda yalnızca önceden var olan bir anlamı eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda geleneksel ifade teorilerine alternatifler de ortaya koymuşlardır. Bu noktada performatiftik kavramı ile ifadecilik kavramının çelişkili yaklaşımlar olduğu iddiası yanlıştır. Aradaki fark, tamamen farklı bir yaklaşımda değil, sadece farklı bir odak noktasıyla konunun ele alınıyor olmasıdır.³⁰² Butler feminizme Foucault'ya dayanarak yasaların dayandığı iktidar sistemlerinin daha sonra temsil ettikleri öznelere üretmesi üzerinden “kadınları özgürleştireceği iddiası”nın safsatadan ibaret olduğu eleştirisini verir. Feminist kuramın öznesi de temsil politikasının ürettiği bir şeydir ve kurtuluşunu sağlayacak olan politik sistem tarafından söylemsel bir biçimde kurulur. Sistemin kendisi tüm toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarıyla beraber heteroseksüel bir iktidar ya da tahakkümdür ki, ürettiği öznenin eril olduğunu varsayar.³⁰³ Yapılan eleştiriler haklı olmakla beraber “insan olma”ya dair bir araştırma değil, iktidar tarafından stilize edilen toplumsal cinsiyet yapılandırılmalarının özne üzerindeki etkisine bir karşı argüman bulma gayesiyle ilerler. Dünyayı deneyimlememizi ve onun hakkında düşünmemizi yapılandıran bedenin mekanizma, araç ve bir ifade olarak tanımlanabilen farklı yönlerine vurgulama yoktur. Oysa fenomenolojik tavır, cinsel kimlik ve farklılık sorusunu yeni bir şekilde formüle etme olanağı sunar. Heinämaa bunu şöyle açıklar:

Bu tür kimlikleri ve farklılıkları deneysel gerçeklikler veya farklı türden teorik nesnelerle açıklamakla kendimizi sınırlamamıza gerek yok: hormonlar, genler, uyaran tepki sistemleri, toplumsal roller veya tarihsel gerçekler olarak çok çeşitlidir. Daha temelde, cinsel farklılığı, kasıtlı ve zamansal kavramları kullanarak iki farklı yaşam biçimi arasındaki fark olarak anlayabiliriz. Farklı

³⁰¹ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s. 23.

³⁰² Stoller, “Expressivity and Performativity”, s. 109.

³⁰³ Direk, *Cinsiyetli Olmak*, s.78.

bedenler, gerçeklikleri ve idealleri amaçlama, deneyimleme ve deneyimlenebilir nesneler tarafından motive olma yollarında ayrışır. Bedenin biçimsel özellikleri olarak, “erkeklik” ve “kadınlık” herhangi bir belirli aktiviteye veya nesneye bağlı değildir, ancak nesnellikle ilişki kurmanın, nesneler üzerinde hareket etmenin ve onlardan etkilenmenin iki farklı yolu olarak verilir. Bu şekilde anlaşıldığında, cinsel farklılık iki öz arasındaki bir fark değil, iki ilişki kurma biçimi veya kipi arasındaki bir fark olarak anlaşılabilir. Buna göre, cinsel kimlik sorusu artık “ne” değil, “nasıl” sorusudur.³⁰⁴

Butler’a göre Beauvoir kişinin bir cinsiyetle, cinsiyetli olarak cinsiyette doğduğunu, cinsiyetli olmakla insan olmanın eşzamanlı ve eşzamansız olduğunu, cinsiyetin insanın analitik bir niteliği olduğunu; cinsiyetli olmayan bir insanın olmadığını, cinsiyetin zorunlu bir nitelik olarak insanı geçerli kıldığını olumlamaya hazırdır.³⁰⁵ İnsan türünde erkek ve dişi, insanî bir perspektiften değerlendirilebilir. Çünkü Beauvoir’a göre insanı tanımlayan şey, kendisine hazır verilmiş bir varlık olmaması, kendi varlığını kendi inşa eden bir özne olmasıdır. Kadın, sabit bir gerçeklik değil, sürekli bir oluş sürecidir. Butler bu anlamda özne fikrini yorumlamaya açıktır, bu tür bir özneyi metinlerinde yok saymaz. Ancak Beauvoir’a göre; bedenlerin çeşitliliği konusunda biyolojik kadını erkeğin karşısında, bu oluş sürecinin sınırları ve imkanları çerçevesinde ele almak gerekir. Benimsediği perspektife göre – Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty’nin görüşlerinden esinlenerek – beden bir şey değil, bir durumdur. Beden, dünyayla kurduğumuz ilişkiyi ve gerçekleştirmeyi hedeflediğimiz tasarılarımızın bir taslağını oluşturur. Kadın erkekten daha güçsüzdür; daha az kas gücü, daha az sayıda alyuvary, daha az solunum kapasitesi vardır; daha yavaş koşar, daha az ağırlık kaldırabilir, erkekle rekabet içine girebileceği hemen hemen hiçbir spor yoktur; kavgada erkeğe meydan okuyamaz. Bu güçsüzlüğe ayrıca dengesizlik, denetimsizlik ve sözünü ettiğimiz dayanıksızlık da eklenir: Bunlar olgulardır. Bu olgular yadsınamaz ama bunların anlamı kendilerinde değildir. Bedeni varoluştan hareketle tanımlayan insani bir bakış açısını benimsediğinizde, biyoloji soyut bir bilim haline gelir.³⁰⁶

Simone de Beauvoir’ın ve Judith Butler’ın düşünceleri, feminist teori ve toplumsal cinsiyet çalışmalarında önemli bir yer tutar. Bu iki filozofun yaklaşımları arasındaki temel farklar, felsefi yöntemlerinde ve ele aldıkları meselelere yönelik

³⁰⁴ Heinämaa, “What Is a Woman?”, s. 34.

³⁰⁵ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 191.

³⁰⁶ Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, Cilt I, s. 66.

sorularında açığa çıkar. Ancak, düşüncelerinin pratiğe dönüştürülmesi sürecinde ortaya çıkan feminist tavır, esas itibarıyla benzer bir amaca hizmet eder: İkisi de cinsiyet hiyerarşisini sorgulamak ve dönüştürmek ister. Bu nedenle, Beauvoir ve Butler arasındaki teorik farklılıklar, feminist mücadelenin genel çerçevesini anlamada önemli ipuçları sunar. Simone de Beauvoir'ın yaklaşımı, varoluşçu felsefe geleneğiyle ilişki içindedir. Beauvoir, varoluşçuluğun temel sorularından biri olan “İnsan nedir?” sorusunu ele alır ve bu soru üzerinden kendi sistemini inşa eder. Onun çalışmaları, insanın özgürlüğü, bedensel deneyimi ve toplumsal bağlamı gibi temel meseleleri, kadınlık ve cinsiyet ekseninde de yeniden düşünmeyi hedefler. Beauvoir, kadınların tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak ikinci plana itilmiş konumunu, bu sorunsalın merkezine yerleştirir. “Kadın doğulmaz, kadın olunur” şeklindeki ifadesi, cinsiyetin biyolojik determinizme indirgenemeyeceğini ve toplumsal insanın bu süreçteki belirleyici rolünü ortaya koyar. Ancak Beauvoir, bu tartışmaları yalnızca deneyimsel bir düzeyde bırakmaz. Bedenin, sadece cinsellik ve cinsiyet kavramlarının sınırları içinde ele alınamayacağını savunur. Ona göre beden, insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi şekillendiren temel bir unsurdur ve bu nedenle, insan olmanın felsefi anlamını sorgulamada kilit bir role sahiptir. Beauvoir, olguları betimleyerek yeni bir öznellik yorumu geliştirme çabası taşır. Kadın ve erkek bedenleri üzerine yapılan felsefi sorgulamalar, bu çerçevede yalnızca cinsiyetin sınırlarına değil, aynı zamanda insanın varoluşsal durumuna dair daha geniş bir anlam arayışına yönelir. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet çalışmalarında kadın ve erkek bedenleri üzerine derinlikli bir düşünme imkânı sunar. Beauvoir'ın felsefesi, cinsiyetin deneyimsel çeperini aşarak, bedenin toplumsal ve bireysel anlamlarını sorgulayan bir zemine oturur. Onun bu çabası, feminist teoride bedenin merkezi bir kavram olarak ele alınmasını sağlamış ve bu alanda yeni bir tartışma düzlemi yaratmıştır.

Judith Butler ise, Beauvoir'dan farklı olarak, postyapısalcı bir feminist yaklaşımı benimser. Butler'ın temel hedefi, geleneksel düşünme biçimlerinin içinde yerleşik olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını eleştiriye tabi tutmaktır. Butler, bu kavramların altında yatan kültürel, dilsel ve toplumsal kodları sorgular. Ona göre, toplumsal cinsiyet, sabit ve değişmez bir özden ziyade, performatif bir yapıya sahiptir. Yani toplumsal cinsiyet, tekrar eden söylemsel ve bedensel eylemler aracılığıyla sürekli olarak inşa edilir. Butler, toplumsal cinsiyetin bu performatif yapısını analiz ederek, cinsiyet hiyerarşilerinin nasıl yeniden üretildiğini ve meşrulaştırıldığını ortaya koyar.

Onun bu eleştirisi, feminist teoriye radikal bir perspektif kazandırmıştır. Butler'ın yaklaşımı, geleneksel düşünce sistemlerinin yarattığı toplumsal hiyerarşileri ve bu hiyerarşilerin bireyler üzerindeki etkilerini eleştirmek üzerine kuruludur. Bu bağlamda, o, eleştiriyi bir araç olarak kullanır ve eleştiriden hareketle yeni argümanlar üretir. Butler'ın postyapısalcı tavrı, toplumsal cinsiyetin sabit bir özden ziyade, sürekli yeniden inşa edilen bir süreç olduğunu vurgular. Bu perspektif, toplumsal cinsiyet çalışmalarında eleştirel bir yaklaşım benimseyerek, mevcut sistemlerin yeniden düşünülmesini sağlar. Beauvoir ve Butler arasındaki bu farklı yaklaşımlar, feminist teorinin zenginleşmesine önemli katkılar sunar. Ancak Beauvoir'ın felsefi geleneğin ilk soruları olarak ele alabileceğimiz “İnsan nedir?” sorusu ve böyle bir gelenek üzere soruşturmasını başlatması, bedene dair yorumlar yalnızca cinsellik, cinsiyet kavramlarının deneyimsel çerperinde bırakmaz. Böylece farklı cinsel yönelimler konusu cinsiyet çalışmaları içinde kalmayıp bedenler ve ifade etme üzerine felsefe yapabilme mümkün olur.

SONUÇ

“Bireylerin cinsiyet kimlikleri, toplumsal normlar ve söylemler tarafından nasıl belirlenir ve bu süreçte birey özne olarak nasıl kategorize edilir?” sorusu ile başladığımız ve özellikle feminizm bağlamında kadın bedeni üzerine yapılan felsefi sorgulamaları ele aldığımız metin post-yapısalcı feminist kuramcı Judith Butler’ın *queer* kuramı ve kuram içinde bedenin nasıl bir değeri olduğunu anlamaya çalışmıştır. Cinsiyet kimliğinin, inşa sürecinde toplumsal beden, biyolojik beden ve söylemsel beden arasındaki ilişkilere odaklanıp felsefi arka planını sunmuştur. Akademideki yazımlarda daha çok psikoloji ve sosyoloji temasının altında yer alan “cinsiyet kimliği krizi”, Butler’ın sıklıkla atıfta bulunduğu felsefecileri ve kuramları ele alarak felsefe içinden iki farklı beden olarak betimlemeyebileceğimiz “kadın” ve “erkek” bedenine dair felsefe yapabilmenin imkanını sunmuştur. Butler, *queer* kuramında öznenin kuruluşuna dair köklü bir eleştiri sunar. Bu feminist teori içinde oldukça özgün ve dönüştürücü bir etki oluşturmuştur. Butler’a göre Beauvoir’ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti kavramları arasındaki farkı derinleştirmesiyle toplumsal cinsiyetin ne tür mekanizmalar ile ortaya çıktığı araştırılabilir olmuştur. Wittig ve Foucault’nun iktidar mekanizmalarının oluşturduğu normlara yönelik eleştiri ve kuramlarından etkilenen Butler birey üzerine konuşmayı buradan başlatmıştır. Cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin birey üzerindeki etkilerini açığa çıkarmak için performatiflik fikrine dayanan *queer* kuram, yalnızca feminist teoriyi değil, aynı zamanda özne ve iktidar arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Bu yaklaşımda Butler, cinsiyetin ve cinselliğin doğal ya da biyolojik bir veri olarak değil, bir dizi performatif eylem aracılığıyla inşa edildiğini savunur. Böylece, özne, kendi bedeni üzerinde hüküm süren ve onu biçimlendiren tekil bir töz değil; tarihsel, toplumsal ve söylemsel pratikler tarafından sürekli olarak yeniden kurulan bir varlıktır. Bu yaklaşımın feminist teoriye en büyük katkılarından biri, “kadın” kavramının homojen bir kategori olarak değil, tarihsel, kültürel ve siyasi koşullara göre değişen bir kimlik olarak ele almasıdır. “*Performative Acts and Gender Constitution*” makalesinde belirttiği gibi “Beauvoir’ın iddia ettiği gibi, beden tarihsel bir durumdur ve tarihsel bir durumu yapma, dramatize etme ve yeniden üretme biçimidir. Yapmak, dramatize etmek, yeniden üretmek, bunlar bedenlenmenin temel yapılarından bazıları gibi görünmektedir. Toplumsal cinsiyetin bu şekilde yapılması, bedenlenmiş faillerin yalnızca dışsal, yüzeye çıkmış, başkalarının algısına açık

olduğu bir yol değildir.” Ancak feminist fenomenolojiyi oldukça benzeyen bu cinsiyet ve beden tanımlarıyla beraber Butler’ın niçin özellikle Beauvoir ve onun sıkça atıfta bulunduğu Merleau-Ponty’i “özcülük”le itham ettiği, Butler’da bedenin değerini anlayabilmek için son bölümün konusu olmuştur. Butler’ın “cinsiyet” ve “iktidar” arasında kurduğu bağ, feminizm içinde öznenin özgürleştirilmesi fikrini yeniden sorgulamaya açar. Butler, Michel Foucault’nun iktidar, temsil, özne, beden kavramlarına atıfta bulunarak özgürleştirilmeye çalışılan öznenin, aslında ilk düşünüldüğünden daha derin bir şekilde iktidarın içinde yer aldığını iddia eder. İktidarın özneyi sürekli olarak yapılandırması ve öznenin de bu iktidarın performatif pratikleriyle yeniden kurulduğu düşüncesi, öznenin “kendi adına konuşabilen bir özgür varlık” olarak idealize edilmesini sorgular. Bu noktada Butler, feminist politikanın özne ya da temsil kavramlarını sahiplenmeden eleştirel bir biçimde devam etmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle de Foucault’nun Herculine Barbin örneğine değinir ve “beden” üzerine yazdığı ve Türkçeye *Bela Bedenler* olarak çevrilen metni “*Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*” alt başlığı ile yayımlanır. Butler söylemin sınırında kalan bedenliliğe dikkat çeker ve onu aşabilmenin yolunu arar. “Toplumsal cinsiyetin sosyal fenomenlerini yaratanın öncelikle siyasi çıkarlar olduğunu ve toplumsal cinsiyet oluşumunun radikal bir eleştirisi olmadan feminist teorinin, baskının toplumsal cinsiyetin tasarlandığı ontolojik kategorileri nasıl yapılandırıldığını değerlendirmede başarısız olduğunu savunuyorum.” diyerek Sara Heinämaa’ya göre geleneksel epistemoloji- ontoloji ayrımının içinde kalır. Heinämaa cinsiyet farklılığı üzerine yazdığı makalelerde Beauvoir ve Merleau-Ponty’e ve hatta Husserl’e atıfta bulunur ve cinsiyet konusunu fenomenolojik beden bağlamında ele alır. Heinämaa, Butler ve Beauvoir’ı birlikte değerlendirdiği “*What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference*” makalesiyle bahsedilen “özcülük” eleştirilerine değinmiş ve bu eleştiri noktasına getiren temel farklılığı da belirtmiştir.

Butler’ın cinsiyet kuramı, özneleşmenin ve bedenlenmenin temelde toplumsal ve söylemsel bir süreç olarak anlaşılmasını sağlar. Butler, cinsiyetin yalnızca bir kimlik değil, tarihsellik ve kültürel bağlamla koşullandırılmış bir yapıyı dramatize eden bir performans olduğunu öne sürer. Ancak bu durumda deneyimleyen, hisseden, duyumsayan “ben” ve “biyolojik beden” ne olur? *Queer* kuramda bedenin mekanizma, ifade ve araçsal boyutları aynı anda ele alınmaz. Bir ifade biçimi olarak cinsiyeti performe

etme, iktidarın normlarına uymayan cinsiyetlenme ve cinsellikleri, bu normlara karşı yeniden üretici ve muhalif bir eylemsellik alanı olarak görme feminist çalışmalar için çok önemlidir. Ancak Zeynep Direk'in "*Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi*" makalesinde belirttiği üzere "Butler'ın, cinsiyetli beden üzerine fenomenolojik bir araştırması olan (örneğin Husserl ve MerleauPonty felsefeleri) düşüncelerle tanışıklığı ve hesaplaşması zayıftır." Maddeleşme ve bedenlenme kavramlarının sağlam bir ontolojik temele dayanabilmesi, "yaşayan bedenin" dünyayla kurduğu iletişimin açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. Bedenin, yalnızca normlar tarafından kurulduğunu varsayarak buradan kurtulmanın imkanını "taklit" performansında aramak, öznenin özgürleşme potansiyelini sınırlayan bir yaklaşıma neden olur. Bu bağlamda, özneye dair ontolojik bir derinlik ve bedensel deneyimin çok katmanlı yapısı dikkate alınmaksızın yapılan bir analiz, bedenlenmenin kurucu dinamiklerini tam anlamıyla kavrayamaz. Böyle bir durumda da Butler'ın düşüncesinin temelinde olan "norma uymayan/sığmayan" cinsiyetlenmeler, ruh- beden çıkmazında sıkışıp kalabilir. Bedene ve özgürlük kavramlarına Husserl'e dayanan fenomenolojik bir tavır ile bakmak ise farklı dinamikleri kabul edilen bir bedenliliğe ve bu bedenliliğe dayanan kimlik krizlerine yeni yorumlar getirebilir. Butler'ın bizi *binary* olmayan bedenlenme ve cinsiyetlenme biçimleri ile tanıştırdığı nokta "gelecek ifade biçimleri"nin betimlemesi olarak okunduğunda fenomenolojinin konusu olabilir mi? Butler'ın geleceğe dönük bir soru olarak "Kimin yaşamı yaşam sayılacak?" üzerinden ilerleyen ve imkân sahası yaratmayı hedefleyen *queer* kuramı bu bağlamda tasvir ve inşa durumlarının iç içeliğinden yararlanarak fenomenoloji içinde politik felsefe yapabilmenin bir yorumu olarak kabul edilebilir mi? Beden öngörülebilir yeni formları içinde fenomenolojik yöneme nasıl konu olur? Butler, bu tez özelinde, bu soruların sorulmasına olanak sağlayarak günümüz makalelerinde kavramlarını geliştirmeye ve dönüştürmeye devam etmektedir.

KAYNAKLAR

- American Psychological Association. "Guidelines for Psychological Practice with Sexual Minority Persons", (2021): Terminology, s 56- 57.
<https://www.apa.org/about/policy/psychological-sexual-minority-persons.pdf>
- Arslan, Merve. "The Role of Unspecified Bodies for The Future Gender: Foucault, Butler, Merleau-Ponty." Doktora Tezi. University of Sussex. 2023.
- Aydın, Emek. "Kadının Özne Olma Sürecine Dair Bir Okuma: Simone de Beauvoir 'Kadın Doğulmaz, Kadın Olunur'" Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.
- Beauvoir, Simone de. *İkinci Cinsiyet*. Cilt I, II. Çev. Gülnur Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. 2023.
- Bergoffen, Debra, "From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject", ed. Linda Fisher ve Lester Embree, c. 40, Contributions to Phenomenology (Dordrecht: Springer Netherlands, 2000)
- Berktaş, Fatmagül, "Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik", Cogito:58, 2009, s. 58-71.
- Berlant, Lauren ve Michael Warner. "Guest Column: What Does Queer Theory Teach Us about X?" *PMLA* 110, sayı 3 (1995): 343-49.
<https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2>
- Butler, Judith, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", *Feminists Theorize the Political*, Routledge, 1992.
- Butler, Judith, *Bela Bedenler*. Çeviren Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Butler, Judith, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çeviren Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Butler, Judith, "Foucault And The Paradox Of Bodily Inscriptions", *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, Nu. 11, Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (1989), s. 601-607
- Butler, Judith, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal* 40, sy. 4 (Aralık 1988), s. 519.
<https://doi.org/10.2307/3207893>

- Butler, Judith, "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex". Yale French Studies, sayı 72, 1986 1986.
<https://doi.org/10.2307/2930225>
- Butler, Judith, "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's 'Phenomenology of Perception'", Feminist Philosophy of Mind, proje ed. Keya Maitra, Jennifer McWelly, New York: Oxford University Press, (2022): 175-189.
- Butler, Judith, "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault", The Judith Butler Reader, proje ed. Sara Salih, Judith Butler, Routledge, 2003.
- Direk, Zeynep. "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", Cogito 58, (2009): 11-38.
- Direk, Zeynep. *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlerde Feminist Bakışlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, Meltem Gevrek, Fevziye Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Dupond, Pascal. Merleau-Ponty Sözlüğü, (Çev. Emre Şan), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Edelman, Lee. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York: Routledge, 1994.
- Esenyel, Zeynep Zafer. "Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty", Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2016.
- Emin, Sümeyye Yılmaz "Feminist Fenomenoloji'de Bedenlenme", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024)
- Firestone, Shulamith. *Cinselliğin Diyalektiği: Kadın Özgürlüğü Davası*, Çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel Yayınevi, 1993.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-century French Hermaphrodite*, Çev. Richard McDougall, New York: 2010.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History", ed. D. F. Bouchard, Cornell University Press, 1977.

- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Fulan, Reinoldo “The Importance of the Discussion about the Notion of Subject: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty”, *Pesqui*: v. 43, n. 4, (2017), s. 1035-1053.
<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-9702201608142870>
- Gökyaran, Erdem. “Başkası ve Aşkınlık”, içinde *Dünyanın Teni*, derleyen Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, (2017), s. 74- 110.
- Güvercin, Özge. “Varoluşçu Feminizm: Heidegger, Sartre ve Simone de Beauvoir Felsefesinde Kadının Varoluş İmkânı”, (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023)
- Heinämaa, Sara. “What Is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference”. *Hypatia* 12, sy 1 (1997): 20-39.
- Heinämaa, Sara. “The Soul-Body Union and Sexual Difference From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir”. İçinde *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, editör Lilli Alanen ve Charlotte Witt, 137-51. Dordrecht: Springer Science + Business Media, Inc., 2005.
- Heinämaa, Sara. “What Is a Woman? Butler and Beauvo+r on the Foundations of the Sexual Difference”. *Hypatia* 12, sy 1 (1997): 20-39.
- Işık, Mehmet Fatih, “Judith Butler’da Feminist Söylem ve İktidar”, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021)
- Karademir, Aret. “Foucault, Sexuality, And An Epistemico-Ontological Ground For Resistance”, (Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, 2009)
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*. Çeviren Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et Non-sens*, Éditions Gallimard, 2009.
- Millett, Kate. *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi, İstanbul: Payel yayınevi, 2018.
- Ossoli, Margaret Fuller. *Woman in the Nineteenth Century*, eBooks Readable, 2005.
<https://www.gutenberg.org/ebooks/8642.html.images>
- Özkazanç, Alev. *Feminizm ve Queer Kuram*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015

- Plumwood, Val. *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. Çeviren Başak Ertür. Metis Yayınları, 2023.
- Protevi, John. Michel Foucault'da "Özne ve İktidar", çeviren Utku Özmakas, <https://www.protevi.com/>
- Roller, Lynn E. "The Ideology of the Eunuch Priest", *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*, Proje ed. Maria Wyke, Malden: Blackwell Publisher, 1998, 118-35.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile Ya Da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Salih, Sarah. *Cinsiyetlendirilmiş Bedenler Judith Butler'ı Anlamak*, Çev. Mehmet Erguvan, İstanbul: Fol Kitap, 2023.
- Silberman, Seth Clark. "I Have Access To Your Glotis: The Fleshy Syntax, Ethical Irony, and Queer Intimacy of Monique Wittig's *Le Corps Lesbien*", *GLQ* 13, (2007): 467-87. <https://doi.org/10.1215/10642684-2007-003>
- Stawarska, Beata. "Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Re-Reading Beauvoir with Butler". *İçinde Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, editör Sara Cohen Shabot ve Christinia Landry, 13-32. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018.
- Stoller, Silvia, "Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler", *Continental Philosophy Review* 43, sy. 1 (Nisan 2010): s. 97- 110. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9133>
- Stone, Allison. *Feminist Felsefeye Giriş*, çev. Bilge Tanrısever, Yonca Cingöz, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.
- Szymanski, Josh A. "(Re)Reading Monique Wittig: Domination, Utopia, and Polysemy", *Hypatia* 38, (2023): 549- 71.
- Wittig, Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Dijital ed. Linda Koegel, Beacon Press Books, 2002.
- Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, Çev. Deniz Hakyemez, İstanbul: İş Bankası Kültür yayınları, 2007.
- Yücel, Esen, (2002), "Michel Foucault- Foucaultcu İktidar, Söylem ve Özne Kavramları", *Kurgu Dergisi* S: 19, s. 271-282.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ayşe	SÖNMEZ	
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce	Arapça	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise			
Lisans	2015	2020	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2020	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
	Tarih İmza Adı Soyadı	13.12.2024 Ayşe SÖNMEZ	

