



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**Sevgi Soysal'ın Foucault Ve İkinci Dalga Feminizm
Üzerinden İncelenmesi**

Doktora Tezi

Hamide Değer

Şubat 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**Sevgi Soysal'ın Foucault Ve İkinci Dalga Feminizm
Üzerinden İncelenmesi**

Doktora Tezi

Hamide Değer

Danışman

Prof. Dr. Alim Yılmaz

Şubat 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Hamide Değer tarafından hazırlanan “Sevgi Soysal’ın Foucault ve İkinci Dalga Feminizm Üzerinden İncelenmesi” başlıklı bu Doktora Tezi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Alim Yılmaz

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Ahmet Kemal Bayram

Marmara Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Malik Yavuz

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Barış Aydın

Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Didem Geylani

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 25/ 02 / 2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin APA yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun APA kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Alim Yılmaz

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Hamide Değer

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Sevgi Soysal'ın Foucault ve ikinci dalga feminizm üzerinden incelenmesini amaçlayan bu çalışma, ikinci dalga feminizm ve Foucault arasındaki ilişkiselliği, etkileşimi ortaya koymaktadır. Söz konusu etkileşim ikinci dalga feminizmin önemli sloganları Beauvoir'ın "Kadın doğulmaz, kadın olunur" ve Hanisch'in "Kişisel olan politiktir" etrafında kurulan düşünsel çerçeveye sağlanmaya çalışılmıştır. Foucault'nun "alet çantası"ndan seçilen ati-özcülük, biyoiktidar, iktidar, soybilim, Marksizm karşıtlığı, söylem, cinsellik, disiplin kavramlarının, ikinci dalga feminizm açısından önemi tartışılarak Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki ortaklık açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Nihayetinde teorik, düşünsel arka planının bu şekilde kurgulandığı çalışma, Sevgi Soysal'ın hikaye, roman ve yazıları üzerinden somutlaşmıştır. Böylelikle Soysal'ın Foucault ve ikinci dalga feminizm bağlamında incelenmesi ile sonuca bağlanmıştır.

Çalışmanın akademik bir tez olarak sunulması sürecinde öncelikle danışmanım kıymetli hocam Prof. Dr. Alim Yılmaz'a anlayışı, sabrı, yol göstericiliği, bana duyduğu güven için sonsuz teşekkür ediyorum.

Lisans hayatımdan bu yana desteğini, gücünü hep hissettiğim, değerli hocam Prof. Dr. Ayşegül Yaraman'a minnettarım.

Tez savunma jürimde bulunarak getirdikleri eleştiriler, katkılar ve önerilerle değerli hocalarım; Prof. Dr. Ahmet Kemal Bayram, Dr. Öğr. Üyesi Mesut Malik Yavuz, Dr. Öğr. Üyesi Barış Aydın ve Dr. Öğr. Üyesi Didem Geylani'ye müteşekkirim.

Kıymetli arkadaşlarım; Fırat Kargıoğlu'na katkıları ve önerileri, Melek Halifeoğlu'na sunduğu sınırsız kaynak imkanı ve muhabbeti, Zehra Ballı'ya ev sahipliği ve anlayışı için içtenlikle teşekkür ediyorum.

Eleştirel düşünmeyi, sorgulamayı bana miras bırakan, maddi varlığımın koşulunu sağlayan sevgili babama çok şey borçluyum. Onu özlemle anıyorum. Anneme, aileme sevgileri ve destekleri için müteşekkirim. En çok da varlıklarıyla bana güç veren, ailemin güçlü ve cesur kadınları, ablalarım Feyza'ya ve Hidayet'e sonsuz teşekkürler.

ÖZET

Sevgi Soysal'ın Foucault ve İkinci Dalga Feminizm Üzerinden İncelenmesi

Değer, Hamide

Doktora/Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Alim Yılmaz

Şubat 2025

Foucault ve İkinci Dalga Feminizm arasındaki etkileşimi ve ilişkiyi ele alan bu çalışma Türkiye’de Sevgi Soysal eserleri üzerinden somutlaşmıştır. Foucault’nun iktidarın çoklu ilişkilerle varoluşu, Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve Hanisch’in “Kişisel olan politiktir” cümleleri üzerinden kadın cinsiyeti ile ilişkilendirilmiştir. İktidarın kuramsal bir altyapıya kavuşturulması, sabit yapılar olarak değil, akışkan ve birden çok ilişki içerisinde üstelik geliştirdiği pratik ve söylemlerle sürekliliğini sağlamasına dair geliştirilen düşünce sistemi, farklı teoriler için hem tartışılır hem yararlanılır bir hüviyet kazanmıştır. Foucault’nun hümanizmin icat/inşa ettiği insan eleştirisini antiözcü yaklaşımı benimsemesi, iktidarın biyoiktidar tarafıyla ilgilenerek beden iktidar ile ilişkisi, söylemin iktidarın dilsel ve pratik olarak ifadesi, Marksizm eleştirisi ve kullandığı soybilim yöntemi ile özgün, etkili ve tartışmalı bir nitelik kazandırmasını sağlamıştır. Birinci dalga feminizmin, kadınların erkeklerle eşitlenmesini, sosyal, siyasal, medeni haklar ekseninde bir mücadele sürdürmüştür. İkinci dalgasını Beauvoir’ın kadının inşası, nasıl olduğu yahut oldurulduğuna ilişkin “Kadın doğulmaz, kadın olunur” cümlesi ile farklı bir tartışma yaratmıştır. Bu, erkeklerle farklı ama eşitlenmeye giden sürecin başlatıcısı sayılabilmektedir. Gerek sol harekette gerek diğer ideolojilerde kadın meselelerinin kişisel olduğu gerekçesiyle, kadın sorunlarının görmezden gelinmesi, solun sosyalizmle bu sorunların biteceği inancı, liberalizmin de özel alana müdahalenin özgürlüğe olumsuz etkisi ihtimali nedeniyle tartışmalara neden olmuştur. Kişisel olanın ve alanın son derece politik olduğu Hanisch’in “Kişisel olan politiktir” ifadesi ikinci dalga feminizmin aile, evlilik, cinsellik gibi tüm yapıları sorgulamaya götürmüştür. Bu tavrın Türkiye’deki seyri öncelikle kadın hareketinin Osmanlı’dan tevarüs ederek Cumhuriyet Türkiye’sinde Sevgi Soysal’a uzanan dönem ile anlaşılmalı çalışılmıştır. Soysal’ın Cumhuriyet değerleriyle yetişmiş, modern, laik eğitimden geçmiş haline toplumsal mücadele biçimi olarak sol bakış açısı eklenmiştir. Böylelikle kadının sosyal, siyasal alanda aktif, medeni haklara sahip olarak, onu sıkıştıran, özgürlüğünü kısıtlayan ikinci dalga feminizmin gündem temalarıyla ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Sol bakış açısıyla şekillenen ancak kadın meselelerine, kadınlık deneyimlerine yer vermekten çekinmeyen Soysal’ın politik portresi, eserleri ve yazıları hem Foucault üzerinden hem de iki feminist dalga arasında yer alması ve ikinci dalga feminizme katkılarıyla ikinci dalga feminizm üzerinden ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sevgi Soysal, Foucault, Kadın doğulmaz, kadın olunur, Kişisel olan politiktir, İkinci Dalga Feminizm, Biyoiktidar, Anti-özcülük.

ABSTRACT

Analyzing Sevgi Soysal through Foucault and Second Wave Feminism

Deger, Hamide

PhD/Political Science and Public Administration

Advisor: Prof. Dr. Alim Yılmaz

February, 2025

This study, which deals with the interaction and relationship between Foucault and Second Wave Feminism, is embodied through the works of Sevgi Soysal in Turkey. Foucault's idea of the existence of power through multiple relations, Beauvoir's "One is not born a woman, one becomes a woman" and Hanisch's "The personal is political" are associated with the female gender. The system of thought developed on the theoretical underpinning of power and its continuity not as fixed structures but as fluid and in multiple relations with the practices and discourses it develops has become both debatable and useful for different theories. Foucault's criticism of the human being invented/constructed by humanism, his adoption of an anti-subjectivist approach, the relationship of the body with power by dealing with the biopower side of power, the linguistic and practical expression of power in discourse, his criticism of Marxism and the genealogical method he used, have enabled him to gain an original, effective and controversial quality. The first wave of feminism continued to struggle for the equality of women with men and for social, political and civil rights. The second wave of feminism created a different debate with Beauvoir's sentence "You are not born a woman, you become a woman" on the construction of woman, how she is or is made to be. This can be considered as the initiator of the process leading to different but equalization with men. Both in the leftist movement and in other ideologies, the ignoring of women's problems on the grounds that women's issues are personal, the leftist belief that these problems will end with socialism, and liberalism's belief that intervention in the private sphere has a negative impact on freedom have caused debates. Hanisch's statement that the personal and the private sphere is highly political, "The personal is political", led second wave feminism to question all structures such as family, marriage and sexuality. The course of this attitude in Turkey has been tried to be understood primarily through the women's movement in the Ottoman Empire through Sevgi Soysal in Republican Turkey. Soysal's leftist perspective as a form of social struggle was added to her upbringing with Republican values and modern, secular education. In this way, it was tried to reveal the relationship between women being active in the social and political spheres, having civil rights, and the agenda themes of second wave feminism, which squeezed her and restricted her freedom. The political portrait, works and writings of Soysal, who was shaped by a leftist perspective but did not hesitate to include women's issues and experiences of womanhood, were analyzed both through Foucault and second-wave feminism with her being between two feminist waves and her contributions to second-wave feminism.

Keywords: Sevgi Soysal, Foucault, Women are not born but become women, The Personal is Political, Second Wave Feminism, Biopower, Anti-essentialism.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	1
ÖZET	2
ABSTRACT	3
İÇİNDEKİLER	4
1. Giriş.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT FELSEFESİ

2.1. Anti-Özcülük.....	29
2.2. İktidar	35
2.3.Biyoiktidar	41
2.4. Soybilim	46
2.6. Söylem	60
2.7. Cinsellik	66
2.8. Disiplin.....	71

İKİNCİ BÖLÜM

KADIN MÜCADELESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE SÜRECİ

3.1. <i>Erkeklerle Eşitlenme Peşinde- Birinci Dalga Kadın Hareketi</i>	82
3.1.2. Türkiye’de Birinci Dalga Kadın Hareketi.....	88
3.2. İkinci Dalga: <i>Farklılıklara Rağmen Eşit</i>	99
3.2.2. <i>Kişisel olan politiktir</i>	113
3.2.3. Türkiye’de İkinci Dalga Kadın Hareketi	121

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEVGİ SOYSAL’IN FOUCAULT VE İKİNCİ DALGA FEMİNİZM ÜZERİNDEN İNCELENMESİ

4.1. <i>İnsanın Ölümünden Erkeğin Ölümüne</i> Foucault ve Feminizm.....	138
---	-----

4.2. Sevgi Sevgi Soysal'ın Foucault ve İkinci Dalga Feminizm Üzerinden İncelenmesi .	151
4.2.1. Foucaultcu Bağlamda Sevgi Soysal.....	163
4.2.2. Kadınlık Durumu ve İkinci Dalga Feminizm Bağlamında Sevgi Soysal	189
SONUÇ.....	208
KAYNAKÇA.....	218

1. Giriş

İkinci dalga feminizm ve Foucault arasındaki ilişkiyle, Foucault'nun feminist ikinci dalga içerisindeki etkisinin ortaya konmasını amaçlayan bu çalışma, Sevgi Soysal'ın eserleri ve yazıları üzerinden somutlaştırılacaktır. Bu çalışmada Foucault ve ikinci dalga kadın hareketi arasındaki ilişki, Foucault ve feminist ikinci dalganın eleştiri getirdiği veya teorilerini geliştirirken değindikleri ortak konu ve kavramlar esas alınarak ilerlenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel sorunsalı, Soysal'ın, feminist ikinci dalga ve Foucaultcu bakışla değerlendirilmesiyle açığa çıkarılacaktır.

Foucault'nun iktidar kavramsallaştırması, iktidarın çoklu ilişkilerdeki varlığıyla beraber biyoiktidar kavramı, kadınların bedenlerinin, cinsiyet rollerinin ve toplumsal cinsiyet normlarının nasıl şekillendiğini ve yönetildiğini anlamak için analiz edilmesi gereken temel hususlar olacaktır. Biyoiktidar kavramı, bireylerin bedenleri, sağlığı, üreme ve yaşam biçimleri üzerinde kurulan iktidar ilişkilerini ve disiplin mekanizmalarını incelemek için kullanılmaktadır. Feminist ikinci dalga, biyoiktidar kavramından mülhem feminist bir bakış ortaya koymaya çalışmıştır. Feminist düşünce, biyoiktidarın eleştirisi ve kadınların özgürleşme mücadelesi arasındaki ilişkiyi derinleştiren önemli bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu şekliyle düşünüldüğünde, Foucault'nun biyoiktidar ve biyopolitika kavramları; ikinci dalga feminizmin cinsiyet, cinsellik, üreme hakları gibi konulardaki eleştirilerine ve mücadelelerine teorik bir çerçeve sunmuştur. Bu çerçeve, kadın bedeninin ve cinsiyet rollerinin toplumsal ve politik yapılardan ziyade, mikro iktidar ilişkileriyle nasıl şekillendiğini anlamayı sağlamıştır. Özellikle kadın bedeninin ve üreme süreçlerinin biyopolitik mekanizmalarla nasıl düzenlendiğini, kontrol edildiğini ve biçimlendirildiğini vurgulayan bir perspektif geliştirmiştir.

Ancak biyoiktidar kavramının kendi başına hareket eden bir sistem olmadığı, Foucault'nun 'alet çantası'ndaki diğer kavramlarla beraber işlediği de göz önünde bulundurularak, nasıl bir manzara oluşturduklarının gözler önüne serilmesi amaçlanmaktadır. Foucault'nun geliştirdiği soybilim yöntemi; kullanılan bir diğer önemli kavram olarak, kadınların bedenleri, sağlıkları, üreme hakları ve toplumsal cinsiyet rolleri üzerindeki kontrol mekanizmalarının tarihsel süreç içerisinde normlar ve söylemlerle nasıl işlediğini göstermektedir. Tarihçilerin salt bir kronoloji yahut büyük olaylar dizisi olarak sundukları tarihin arkasında koca bir mezar olduğu gerçeğini Foucault ortaya çıkarmıştır. Soybilim yöntemini Nietzsche'den ödünç alarak, tarihin

sunmadıklarının veya esas olanın tarihin sunulmayan, saklı olan, söylenmeyenin arkasında gizli olduğunu belirterek bilinenden başka bir yola başvurmuştur. Soybilimin gösterdiği yolda marjinalleştirilmiş, susturulmuş, normal/anormal, sapkın, deli gibi dikotomik olarak adlandırılmış yerleri yani ‘çukur’ları deşen bir ‘arşivci’ rolünü üstlenmiştir. Gizli saklı kalan bu ‘mezarlıkta’ kadınlar da yatmakta iken mezarlığı göstermek Foucault’ya, kadın mezarlarını bulmak da feministlere düşmüştür.

İktidarın biyoiktidar hâli söylem üreterek mümkün olmaktadır. Söylemin bazı pratiklerle ve tekniklerle işlemesi, bedenin disipline ve tanzim edilmesiyle sonuçlanan cari sistemini Foucault ele vermektedir. Cinsellik de mezkur söylemin bir parçasını oluşturmaktadır. Üretilen cinsellik söylemine beden ve feminist teori açısından bakıldığında, kadın bedeninin, üretilen cinsellik söylemiyle dönüştürülmesi ve tekrar iktidarın kendisini var edeceği bir alanın oluşturulmasına neden olmaktadır. Bedenin iktidarın alanı olmasını sağlayan cinsellik söyleminden başka bir diğer pratik/strateji ve teknik ise disiplin olmaktadır. Bireyi disipline eden söylemlerin üretilmesiyle, cinsellikte olduğu üzere bedenin iktidarın etkisine maruz kalmasına sebep olduğu söylenebilmektedir.

Foucault ve feminist ikinci dalganın bir diğer ortak noktası ise, Marksizm eleştirisi çerçevesinde ele alınacaktır. Marksizmin metanarratif ideolojilerden biri olarak bireyi ‘uyruklaştıran’ diğer düşüncelerle benzerlik arz ettiği iddiası, Foucault’yu ve feminist ikinci dalgayı birleştiren unsurdur. Marksizmin bireyi belirleyen, toplumun sınıf mücadelesi üzerine bina eden anlayışıyla kolektif kurtuluşu, bireyin kurtuluşundan önemli görmesi, bedeni, iktidarı ekonomik belirleyicilik çerçevesiyle sınırlandırması Foucault’nun eleştiri odaklarından birisidir. Feminist ikinci dalga da benzer şekilde Marksizmin cinsiyet körü olması, sömürü ilişkisi içerisinde kadın sömürsünü görmezden gelmesi, kadın sorunlarının bireysel olmaları gerekçesiyle önemsizleştirilmesi ve toplumsal kurtuluşu bireysel kurtuluştan üstün ve önemli görmesini sıkı şekilde eleştirmiştir. Philips’in (2012,19) ifadesiyle feminizm, Marksizme yönelik güven kaybını arttırarak, toplumsal cinsiyet taleplerinin sınıftan bağımsız işlediğini göstermiştir. Marksistler kadınların sorunlarını ‘kişisel’ gördüklerinden bunları dile getirenleri aşağılamak için ‘burjuva’ ve ‘feminist’ sıfatlarını kullanmaktan kaçınmadıkları gibi sınıf mücadelesini sekteye uğratacağı için özgürleşmelerinin önündeki engellerin dile getirilmesinin ertelenmesi veya engellenmesi gerektiğini savunmuşlardır.

İktidar ilişkilerinin analizi, kadınların ikincilleştirilmesinin doğasını ve nedenlerini anlamaya çalışmak, feminist teori ve hareketin önemli bir alanını teşkil etmektedir. Geleneksel iktidar

modelinden baskı olarak yararlanan birçok feminist teori, kadınlara yönelik baskının, erkeklerin kadınlar üzerindeki gücünü güvence altına alan ataerkil toplumsal yapılarla açıklanabileceğini varsaymıştır. Foucault ise; iktidarı sadece hiyerarşik bir yapı olarak görmeyip, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin içine yayılan, sürekli yeniden üretilen ve farklı biçimlerde ortaya çıkan çoklu ilişkiler ağı şeklinde tanımlamıştır. Bu yaklaşım, iktidarın sadece belirli grupların diğerlerine zorla hükmetmesi olarak değil, aynı zamanda toplumsal pratiklerde ve ilişkilerde nasıl üretken bir güç olarak işlediğini de vurgulamaktadır. Böylelikle derinlere nüfuz etmiş ve fark edilmeksizin uygulanan bu iktidar ilişkilerini Foucault’dan yararlanan feminist teori, kadın merkezli bir noktadan açığa çıkarmaya çalışmıştır.

Foucault’nun beden ve iktidar arasındaki derinlemesine analizlerine rağmen, kadınların ve erkeklerin tarihini adeta bir bütün içinde eritmekte ve kadınların “disiplin altına alınmasıyla” geliştirdiği az ilgisi onu “*modern dönemde bedene karşı gerçekleştirilen en korkunç saldırılardan biri olan cadı avı*”nı (Federici, 2012, 18) görmezden gelmesine neden olmuştur. Bu gerçeğe beraber Foucault’nun iktidara ilişkin geniş ve derin kavrayışı, feminist teoride geleneksel olarak kabul edilen ‘erkek egemenliği’ veya ‘erkeklerin kadınlar üzerindeki doğrudan kontrolü’ gibi basitleştirmelerden kaçınmayı sağlamıştır. Onun perspektifinden bakıldığında, iktidarın işleyişi çok daha karmaşıktır ve toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkileri de çeşitlenmiştir. Dolayısıyla, Foucault’nun iktidarın üretken ve yayılımcı boyutunu vurgulayan yaklaşımı, feministler için kadınların toplumsal yaşamdaki konumlarını daha derinlemesine anlamlandırmak için bir fırsat sunmuştur. Foucault’nun katkıları, feministlerin kadınların hayatlarındaki tahakkümü ve mağduriyeti açıklamalarını geliştirmelerine olanak tanımıştır. Bu anlamda, iktidarın sadece baskılayıcı bir güç olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkilerinde nasıl üretken bir rol oynadığını anlamak, kadınların karşılaştığı zorlukları ve direniş biçimlerini daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmeye imkan tanımıştır. Foucault’nun iktidar analizi, feministlerin toplumsal cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkileri derinlemesine anlamalarına ve kadınların deneyimlerini kapsamlı bir şekilde ele almalarına yardımcı olmuştur.

Ramazanoğlu (1993, 1-28) Foucault ile birlikte feministlerin kadınların kontrolüne, özellikle cinsellik ve kadın bedenine yeni yollarla bakabildiklerini belirtmiştir. Güç ilişkilerini anlamaya yönelik yaklaşımı, feministlere kadınların erkeklerle ve birbirleriyle olan ilişkilerine dair yeni ve üretken iç görüler sunmuştur. Feministler toplumsal cinsiyet, cinsellik ve bedenin toplumsal inşasına ilişkin teoriler geliştirirken Foucault, tarihi yapı sökülmesine uğratmanın ve mevcut iktidar ilişkilerini analiz etmenin yeni yolları aracılığıyla paralel ama oldukça farklı bir

toplumsal inşa teorisi başlattı. Özellikle gerçeklik ve hakikat, neden ve sonuç, özgürlük ve insan eylemliliğinin doğası hakkında, Batı düşüncesinde Aydınlanma döneminden bu yana o kadar kanıksanmış varsayımlar vardır ki, birçok feminist bunları az çok eleştirmeden benimsemiştir.

“...feministlerin toplumsal cinsiyete dayalı iktidarı açıklamaya yönelik bazı yöntemlerine keskin bir eleştiri getirmektedir; ancak Foucault'nun feminizm üzerindeki etkisi, tüm katılımcıların da kabul ettiği gibi olumlu olmuştur. Foucault'nun yararlı bir şekilde yaptığı şey, çelişkili ve sorunlu olduğu kanıtlanmış olan toplumsal yaşamı anlamamanın bazı alanlarını düşünmek için yeni araçlar sağlamaktır.” (Ramazanoğlu, 1993, s. 5)

Yazarın da ifade ettiği gibi Foucault'nun cinsellik, beden, iktidar gibi pek çok kavramı ve ilişkiyi ters yüz etmesi sayesinde feministlerin elleri güçlenmiş ve ataerkil, geleneksel söyleme karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Böylelikle Beauvoir'ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve Hanisch'in “Kişisel olan politiktir” cümlelerinde can bulan feminist ikinci dalganın, Foucault'nun kavram dünyasıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Cinsiyet kimliğinin toplumsal ve kültürel bir yapı olduğunu, kadınlığın doğal değil, toplumsal olarak inşa edilen bir kimlik olduğunu vurgulayan bu yaklaşım; kadınların doğuştan gelen ‘kadınlık özü’ ya da ‘kadınlık doğası’ gibi sabit ve değişmez özelliklerinin olmadığını, kadınların her yere nüfuz etmiş iktidar ilişkileriyle belirlenen cinsiyet rolleri, normları doğrultusunda şekillenen ve bu rollerle tanımlanan bir kimliğe sahip olduğu iddiasındadır. Bu yaklaşıma göre kadın olmak; biyolojik bir durumdan ziyade, toplumsal, kültürel ve tarihsel koşulların ürünüdür. İktidar ilişkilerinin kadınların hayatlarını nasıl şekillendirdiğini anlamak için de cinsiyet rolleri ve toplumsal cinsiyet normlarının eleştirilmesi gerekliliği bahsi geçen iktidar ilişkilerinin beden, nüfus, cinsellik, ataerkilliğe varan pek çok tartışmayı anlamlı ve izah edilir hâle getirmektedir.

Bu yaklaşımdan hareketle, kadınların özgürlüğü ve eşitliği mücadelesinde cinsiyetçi ve ataerkil yapıların sorgulanması ve bunun neticesinde hak talepleri mücadelesi gelmiştir. Nitekim kadınlığın sosyal ve kültürel bir yapı olduğunu, kadınların toplumsal olarak inşa edilen roller ve normlar içinde var olduklarını ve bu yapıların değiştirilebilir olduğunu vurgulayan önemli bir gerçek açığa daha önce çıkmışken, şimdi ise kendine meşru bir hareket alanı bulmuştur. Keza özel olanın politikliği meselesi de aynı çizgiden hareketle kişisel deneyimlerin ve bireysel yaşamların, toplumsal ve politik yapılardan çok, mikro iktidar ilişkileriyle şekillendirildiğini vurgulamaktadır. Yani; bireylerin özel yaşamlarının (örneğin, aile içi ilişkiler, cinsel tercihler, kişisel deneyimler vb.) sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve politik boyutları da ihtiva ettiği anlamına gelmektedir. Feminist teori, bu sloganlarla mücadele sahasına girmekte

ve kişisel deneyimlerin ve bireysel hayatların, toplumsal cinsiyet ilişkileri, iktidar ilişkileri tarafından nasıl düzenlendiğini anlamak için bir çağrı yapmaktadır. Örneğin, kadınların özel yaşamları üzerindeki kontrol, cinsel yönelimlerin toplumsal kabulü veya reddi gibi konular politik ve toplumsal mücadelelerle bağlantılı olduğu düşüncesini vurgulamaktadır. Öte yandan bireylerin kişisel deneyimlerinin kolektif deneyimlerle nasıl ilişkili olduğu ve toplumsal değişimde nasıl rol oynadığını anlamak için bir perspektif sunmaktadır. Sunulan perspektif ile tüm bunların içerisinde çıkılabileceği, bunun bir ‘kader’ olmadığı düşüncesiyle beraber kadın hareketinin varlık sahasını ve mücadelesini inşa etmiştir.

İkinci dalga feminizm için bahsi geçen ifadelerin Türkiye’de eş zamanlı olmamakla beraber yine de işlerlik kazandığı bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemine kadar geri götürülebilen Türkiye’deki feminist hareketin, Cumhuriyet’le beraber bir kesintiye uğradığı dahi söylenebilmektedir. Zira Cumhuriyet seçme ve seçilme hakkı, medeni haklar gibi pek çok hakkı kadına vermiştir. Hatta o kadar ‘kadın yanlısı’ bir rejim olmuştur ki ‘modern giyimli, gelenekten kopuk’ bir kadın prototipi oluşturmuştur. Kadının neredeyse mücadele etmesini gerektirecek bir alan bırakmamış gibidir. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti de kadına, tıpkı eleştirdiği hatta aşağıladığı geleneksel veya dini düşünme biçimiyle neredeyse benzer muameleyi reva görmüştür.

Kadının birey olarak görülmediği, eğitilmiş, modern giyimli, neslin yetiştiricisi olarak çerçevesi belli kalıplar içerisinde hareket etmesi gerektiğine varan bir baskı kurmuştur kadın üzerinde. Öyle ki *Nezihe Muhiddin* tarafından kurulan *Kadınlar Halk Fırkası*, siyasi faaliyet yürütmelerini gerektirecek bir durum olmadığı gerekçesiyle kapatılarak derneğe dönüştürülmüştür. Cumhuriyet’in idealize ettiği kadınlar, dünyada erkekle eşitlenme peşinde eşit oy hakkı talep ederken, mevcut rejim bu hakkı onlara mücadele etmeksizin kendisi vermiştir. Ancak bu kadınlar, kendisine sunulan haklardan öte buzdağının görünmeyen kısmıyla mücadele etmek zorunda olduklarını kendi deneyimleriyle görüp anlamışlardır. Zira “Kadın doğulmaz, kadın olunur”du!

1960’lara gelindiğinde tüm dünyada baş gösteren öğrenci, kadın ve özgürlük hareketlerinin Türkiye’de de kendine yer bulduğu görülmektedir. Cumhuriyet’in ‘eğitilmiş, modern, iyi giyimli’ kızları daha çok sol hareket içerisinde kendilerine yer bulmaktaydılar. Ancak bu yer alma, kadınlık vasfının olabildiğince silikleştirilmesi, görünmez kılınmasıyla mümkün olmaktaydı. Aksi halde yoldaşlarının ‘burjuva’ ‘feminist’ gibi yakıştırmalarına maruz kalabilirlerdi. Bu itibarla sol hareket içerisinde de kadın sorunları, kadınlık deneyimleri,

kadının maruz kaldığı şiddet, patriyarkanın baskısı, kadının bedeni üzerinde söz sahibi olmaması ancak ‘devrim’den sonra halledilmesi gereken mevzulardı. Tıpkı *Yenişehir’de bir Öğle Vakti* (Soysal, 2021, 181) romanında Ali’nin Olcay’a dediği gibi:

“Bir gün, bir inşaatın yanından geçerlerken, işçilerden birini göstermiş, “Şimdi buna kadın-erkek eşitliğinden söz etmenin anlamı var mı, baci?” demişti. “Ya da bunun karısına? Bir ev dar geldi miydi önce duvar yıkılır. Yeni ev yapılınsın bakalım bir, bacasını sonra düşünürüz.”

Bu çalışmada, Türkiye’de birinci ve ikinci dalga feminizmin arasında yer alan ve ikinci dalga feminizmin temalarına eserlerinde sıklıkla yer veren Sevgi Soysal’ın romanlarındaki kadınlık durumu, Foucaultcu bir bakışla ve ikinci dalga feminizm bağlamında ele alınmaktadır. Soysal, Türkiye’de ikinci dalga kadın hareketiyle değerlendirilmekle beraber, tam olarak buranın içerisinde yer almayan birinci dalga feminizmle de ilişkili sayılabilen aynı zamanda politik aidiyetinin toplumculuğunun baskın olduğu bir anlayış gütmektedir. Bu nedenle ikinci dalga feminizme sunduğu katkılarla beraber, ne denli ikinci dalga feminist olarak görülebileceği de çalışmayla ortaya çıkarılmaktadır. Ancak 1970’lerde ve sonrasında Türkiye’de kadınların hakları ve eşitlik mücadelesinde etkili olmuş bir yazar olarak feminist düşüncenin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Soysal’ın eserleri ve düşünceleri, Türkiye’de kadınlık durumu, kadınlık deneyimine yer vermesiyle feminist düşüncenin yaygınlaşmasında ve kadın hakları mücadelesinin güçlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Kendisi her ne kadar hem birinci hem ikinci dalga feminizm arasında yer alsa da kişisel olarak küçümsenen kadın meselelerine değinmesi, bunları gündeme getirmesiyle ikinci dalga kadın hareketinin temelinin oluşturulmasına sunduğu katkıyla cinsiyet eşitliği, toplumsal adalet ve kadın hakları konularında ileri görüşlü ve etkili bir yazar olmuştur.

Soysal’ın benimsediği, politik aidiyetinin olduğu sol hareketin içerisinde kadınlığıyla, kadın olmakla ilgili tüm dertlerini açık eden ve bu itibarla da eleştirilmekten kaçınmayan bir isim olagelmıştır. ‘Feminist’, ‘burjuva’ yakıştırmalarına aldırmadan kadınca arayışların gündeme getirilmesini sağlamıştır. Hayata bakışını sol hareketin şekillendirmesiyle beraber solun içinde dahi kadının erkekler tarafından bazı ataerkil kalıplara sıkıştırılmaya çalışılmasını sıkı şekilde eleştirmiştir. Solun içinden çıkarak her yere uzanan ataerkil, cinsiyetçi tavrı ve düşüncüyü deşifre etmeye çalışmıştır. Soysal, kadın-erkek ilişkileri, kadınlık, annelik, kadının kendine ait alan oluşturması, bedeni üzerindeki kontrol yetkisi, cinsellik sorgulamaları, her ne kadar eşitlikçi iddiası olsa da sol hareket içerisindeki eşitsiz, ataerkil, cinsiyetçi tavrın deşifre edilmesine varan çok yönlü tartışmaları dönemi anlamak açısından da ufuk açıcıdır.

Çalışmanın temel hedefi; öncelikle feminist ikinci dalganın Foucault'dan ilhamının, etkilenmesinin neden ve ne şekilde gerçekleştiğini araştırmak ve bunun Sevgi Soysal'da ne şekilde tezahür ettiğini anlamaya çalışmaktır. Araştırmada yol olarak belirlenen ise ikinci dalga feminizmde Foucault'nun tezahürü yani ikinci dalga feminizmin Foucaultcu bakışla irdelenmesidir. Bu amaçla ilk olarak kadın mücadelesindeki dönemler; birinci ve ikinci dalga şeklindeki bölünmeler ele alınmıştır çünkü biri diğerini belirlemiş ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Böylelikle ilk olarak; Foucault ve feminist ikinci dalganın teorik olarak ilişkili yahut etkileşim içerisinde olduğuna sebebiyet veren bazı kavramlar değerlendirilecektir. Bu kavramların çoğu Foucault'nun 'alet çantası'ndaki kavramlar olarak tanımlanan; iktidar, biyoiktidar, soybilim, söylem, cinsellik ve disiplin olurken diğer ortak kavramlar ise anti-özcülük ve Marksizm karşıtlığıdır. Akabinde; “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve “Kişisel olan politiktir” sloganlarının açığa kavuşturulması sağlanacaktır. Böylece Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki ilişki kurulmaya çalışılacaktır. Son olarak; Sevgi Soysal'da kadınlık durumunun nasıl bir yol izlediği eserleri ve diğer yazıları esas alınarak bahsi geçen kavramların ne şekilde kendi düşünce dünyasında yer aldığı araştırılacaktır. Bu şekilde Sevgi Soysal'da feminist ikinci dalga ve Foucault'nun tezahürünün ne şekilde olduğu ortaya konacaktır.

Araştırmanın Konusu

Sevgi Soysal'ın Foucault ve ikinci dalga feminizm üzerinden incelenmesini konu alan bu çalışma, Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya çalışmaktadır. “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve “Kişisel olan politiktir” gibi ifadelerin merkezi önem taşıdığı ikinci dalga feminizm, Foucault'nun iktidar, biyoiktidar, söylem kavramsallaştırmasıyla oldukça benzerlik taşımaktadır. Bu nedenle araştırmada ilk olarak bu benzerlik, ilişki ve etkileşimin ne şekilde olduğu her iki düşünsel çerçevenin ortaklık gösterdiği kavramlarla ortaya konacaktır. Ardından oluşturulan bu teorik çerçeveye Sevgi Soysal'ın roman, hikaye ve yazıları yorumlanacaktır.

Foucault, modern toplumda iktidarın sadece merkezi yapılar üzerinden değil, bireyin bedenine, cinselliğine, gündelik yaşam pratiklerine uzanan çok katmanlı ilişkilerden oluştuğu iddiasındadır. Feminist teorinin ikinci dalgası benzer şekilde toplumsal cinsiyetin biyolojiden bağımsız norm ve söylemle belirlendiğini ileri sürmektedir. Beauvoir'ın kadınlığın bir öz olmadığı, kadının toplumsal pratikler ve iktidar ilişkileriyle “olun”duğu tespiti, Foucault'nun

norm, söylem ve disiplin mekanizmalarıyla belirlenen bireyin soybilimsel analizleriyle benzerlik taşımaktadır.

Foucault'nun iktidarı, ilişkiler ağı şeklinde tanımlaması, onun bedenle ilişkisini biyoiktidarlar ve disiplinle ortaya koyması, ikinci dalga feminizmin cinsellik ve toplumsal cinsiyet inşasına dair eleştirileriyle paralellik göstermektedir. Bilhassa Hanisch'in "Kişisel olan politiktir" in altını çizmesi, iktidarın devlet, ekonomi gibi büyük yapılarla değil, yaşamın gündelik pratiklerindeki mikro ilişkilerle ortaya çıktığı düşüncesini güçlendirmiştir. Böylelikle araştırmanın ortaya çıkışını sağlayan Foucault'nun iktidar ve söylem analizlerinin feminist teoriyle benzerliği ile feminist teorinin ikinci dalgası için başvurusu önemli bir referans olmayı sürdürmüştür.

Marksizm, sınıf mücadelesini aksatması, baltalaması nedeniyle kimlik hareketlerine mesafeli durmuştur. Bu yüzden kadının sömürülmesi meselesini görmezden gelmiştir. Feminist teori hem Marksizmi hem Foucault'yu cinsiyet körü olmakla eleştirmişse de Foucault'nun iktidar ve biyoiktidar kavramıyla faş edilen iktidar ilişkileri, feminist teori için temel dayanak noktası olmuştur. Öte yandan Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki bir diğer etkileşim alanı Marksizm karşıtlığıdır ve çalışmada bu karşıtlık da önemli bir ortaklık olarak ele alınacaktır.

Foucault ve feminist ikinci dalganın anti-özcü yaklaşımıyla kurulan benzerlik, çalışmanın bir diğer iddiası olarak yer alacaktır. Çünkü Foucault'nun kimliklerin sabit değil, tarihsel olarak belirlenen, değişen, sabit bir öze sahip olmadığı iddiası feminist teori için de geçerli olmaktadır. Beauvoir'ın tespitinde olduğu gibi kadınlığın bir biyolojik kader değil, toplumsal normlar ve söylemler tarafından belirlenen bir kimlik olduğu düşüncesi, Foucault ve ikinci dalga feminizm arasında anti-özcülük konusunda önemli bir kesişim noktası yaratmaktadır.

Dolayısıyla araştırmada, öncelikle bahsi geçen kavramların oluşturduğu teorik zeminin çerçevesi ortaya konulacaktır. Bu şekilde açığa çıkarılacak ilişki çalışmanın, Sevgi Soysal ile ilişkilendirilmesini mümkün kılacaktır. Nitekim birinci feminist dalgadan taşıdığı izlerle beraber, feminist ikinci dalganın temelini oluşturmasıyla Soysal, farklı bir yerde konumlanmaktadır. Bu farklılığa, Türkiye'de ikinci dalga feminizm ile yakınlığı, içerisinde yer aldığı sol harekete eleştirel tavrı, hareket içerisinde kadının ikincilleştirilmesine dikkat çekmesi, gündelik hayatın içerisindeki norm ve söylemlerin hem erkekliğin hem kadınlığın belirlenmesine etkisini ortaya koyması neden olmaktadır. Böylelikle Foucault'nun ortaya attığı kavramların, Soysal'ın roman ve hikayelerinde yine onun tespitiyle mikro iktidar ilişkilerinin, gündelik hayattaki hâlini görme iddiasını güçlendirmektedir. Soysal'ın bu şekilde

ilişkilendirildiği Foucault ve ikinci dalga feminizm araştırmanın iddiasını ve varlığını mümkün kılmıştır.

Bu araştırma, Foucault ve ikinci dalga feminizm arasında ortaklık, benzerlik ve etkileşimin olduğuna ilişkin belirlenen anti-özcülük, iktidar, biyoiktidar, söylem, soybilim, cinsellik, disiplin ve Marksizm karşıtlığı kavramları çerçevesinde Sevgi Soysal'ın eserlerini ve yazılarını konu edinecektir. Bu bağlamda Sevgi Soysal, hem bu kavramlar hem ikinci dalga feminizm üzerinden analiz edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Sınırları

Bu çalışma, Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki ilişkiyi belirli kavramlar ekseninde analiz ederek, Sevgi Soysal'ın roman, hikaye ve yazılarında bu teorik kesişimi değerlendirmeyi hedeflemektedir. Böylelikle söz konusu araştırma için bazı sınırlılıkların olduğunu ve bunların da kavramsal, teorik ve materyal açısından olduğunu söylemek mümkündür.

Araştırma daha önce değinildiği üzere Foucault ve feminist ikinci dalga arasındaki etkileşimin ortak noktalarını bazı kavramlar üzerinden belirlemektedir. Bu kavramlar; anti-özcülük, iktidar, biyoiktidar, söylem, soybilim, cinsellik ve disiplin ve Marksizm karşıtlığı olarak belirlenirken aynı zamanda çalışma için bir sınır çizmeyi kolaylaştırmıştır. Böylelikle çalışma için bu kavramsal sınırlılık; Foucault'nun etik, uyruklaştırma, kendilik gibi kavramlarına ve feminist birinci ve ikinci dalga dışındakilere odaklanmamayı gerektirmiştir.

Bir diğer sınırlılık ise; teorik çerçevenin belirlenmesinde feminist ikinci dalganın özellikle “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve “Kişisel olan politiktir” söylemleriyle değerlendirilmesinde kendisini göstermiştir. Foucault'nun ilgili kavramlarıyla kurulan ilişki düşünüldüğünde, feminist teorinin ikinci dalgası, çalışma boyunca yukarıda belirtilen iki temel cümle çerçevesinde ele alınmış ve bu dalgada yer alan diğer tartışmalara çalışmada yer verilmemiştir.

Araştırma için seçilen metinler Sevgi Soysal'ın roman, hikaye ve yazıları olarak belirlenmiştir. Sevgi Soysal'ın tüm hikaye ve yazılarına yer verilememesinin nedeni ise; çalışmanın temel sorunsalı için yeterli malzeme sunamamaları nedeniyledir. Çünkü Soysal'ın hikaye ve romanlarının bazılarının neredeyse aynı konuları içermesi, aynı tartışmalara kaynaklık etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca yazılarında ise Soysal'ın daha çok sol bakış açısının etkisinde bir anlayış benimsemesi hem kadınlık, feminizm bağlamında hem Foucaultcu

manada değerdendirilemeyecek nitelikte olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla metinler açısından böylesi bir sınırlılık mevcuttur.

Nihayetinde araştırma için bahsi geçen sınırlılıkların, kavramsal, teorik ve metinsel bağlamlarda olduğunu söylemek mümkündür. Söz edilen sınırlılıklar araştırmanın sorunsalı için önemli bir çerçeve sunmakta, aynı zamanda araştırmanın özgünleşmesine de katkı sağlamaktadır. Bu minvalde Sevgi Soysal'ın Foucault ve ikinci dalga feminizm üzerinden incelenmesini esas alan araştırmada belirlenen sınırlılıklar ile Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki etkileşim iddiasını bu şekilde temellendirmek kaçınılmaz olmuştur.

Araştırmanın Amacı ve Özgün Değeri

Bu çalışmada henüz bir kimlik hareketine dönüşmemiş feminist hareketiyle eş zamanda sistemli bir iktidarın düzenleyici pratiklerini ilan eden Foucault'nun, öncelikle ikinci dalga feminist teoride aranması Sevgi Soysal üzerinden sağlanacaktır. Soysal'ın eserleri Foucault'nun kullandığı kavramları ekseninde değerdendirildiğinde hem dönemin kadınlık durumuna dair ilk cesur ifadelerle sahip olduğu görülmekte hem Cumhuriyet değeri ve söylemiyle sınırlanan yazarın, dahil olduğu sol hareket içerisinde de benzer söylem ve tavırları aşmaya çalışarak Foucault'nun ifadesiyle bir öznel deneyim inşa etme çabası içinde olduğu görülmektedir. “Kişisel olan politiktir” ile kadın olan öznenin ilişkiler ağı, söylem ve pratiklerle belirlenen salt kamusal alanın olmadığı, Foucaultcu ifadeyle “iktidar her yerdedir” mottosuna benzeyen ancak bir tahakküm ilişkisi olarak değil birbirini karşılıklı şekilde besleyen, değıştiren ve dönüştüren bir ilişkiden söz edilmektedir.

Feminist mücadelenin “*hem özel alana-anneliğe kapatılmayı eleştirmesi kamusal eşitlik talep eden hem de kadın bedeni üzerindeki eril iktidarı*” yıkmaya çalışması ikinci dalga kadın hareketiyle mümkün oldu(Sancar, 2014, 38).Kadın hareketinin ikinci dalga zamanlarında ilk olarak Cumhuriyetçi söylemin sonrasında ise sol söylemin aşılarak kadın öznenin inşasının imkanı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunu deneyen ilk isim ise Sevgi Soysal olmuştur. İkinci dalga feminizm, radikal feminizmle, Türkiye'deki ikinci dalganın isimleri öncelikle solcu ve sosyalist olduklarını söylemek mümkündür.

“Böylece sol hareket içindeki erkek egemenliğini 1980'lerin ikinci yarısını beklemeden/bekleymeden, daha içindeyken saptama ve dillendirme cesaretini/öncülüğünü gösterir S. Soysal, kadınlık bilincini siyasallaşma düzeyi ne olursa olsun ikinci plana itmeden, itmeden” (Yaraman, 2001c, 4).

Böylelikle çalışma; iktidarın geliştirdiği pratiklerle, stratejilerle belirlenen bireyin, kadın cinsiyeti üzerindeki hâlini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tek taraflı olmayan iktidarın diğer kuramlardan farklı olarak pejoratif değil pozitif anlamıyla yüklü karşılıklı gerilimli, besleyici aynı zamanda dönüştürücü ilişkisinin belirlediği söylemin kadın üzerindeki tezahürü en azından Türkiye özelinde izaha muhtaçtır. Bu nedenle Foucault'nun 'alet çantası' kadın sorunları için açılarak ve oradan seçilen kullanışlı kavramlarla feminist ikinci dalgada bu kavramların yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Foucault ve ikinci dalga feminizmin ilişkisi daha açık ifade edilirse Foucaultcu bakışla ikinci dalga feminizmin analizi ve değerlendirilmesi, Türkiye'de ikinci dalga kadın hareketi üzerinden anlamayı amaçlamaktadır. Hareketin en önemli aracı ise dönemin kadın yazarlarının daha çok edebiyatı kullanmalarıdır. Edebiyat:

“1980’lerden itibaren daha kapsamlı ve daha büyük bir ciddiyetle ele alınmaya başlanan kadınlık durumunu sorgulamaktan, araştırmaktan ve revize etmekten vazgeçmemiştir. Edebiyat, feminist hareketin ideolojik temsili için etkin bir araç olmuştur.”
(<https://www.tuicakademi.org/etiket/sevgi-soysal/>)

Bu çerçevede çalışmanın temel sorusu, Sevgi Soysal'ın feminist ikinci dalga ve Foucault'nun kavram setlerinden ne şekilde yararlandığının ortaya çıkarılmasıdır. Feminist mücadelenin beden, cinsellik, bilgi, iktidar, biyoiktidar hatta biyopolitika gibi kavramlarla arasındaki yakınlık, farklılık ve benzerliğin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Postmodern teorisinin özellikle Foucault'nun belirlediği çerçevenin kendinden sonra gelen tüm hareket ve mücadelelere öncülük ettiği bilinen bir gerçektir. Bu amaçla Foucault'nun neredeyse kendisiyle aynı döneme denk gelen ikinci dalga feminist teoriye olan katkısı, etkisinin de olduğu düşünülmektedir.

Özellikle varoluşçu felsefenin egemen olduğu dönemin Fransa'sında, ikinci dalga kadın hareketinin de önemli isimlerinden sayılan Beauvoir'ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur”(Beauvoir, 2019b, 13) tespiti ile ikinci dalga kadın hareketinin bir diğer önemli sloganı olan “Kişisel olan politiktir” cümlesi tam da Foucault'nun kendisinin de ifadesiyle; iktidar ilişkileri, bilgi iktidar, tüm bunlar üzerinde kurgulanan söylem ve bu çerçevede özne, öznel deneyim inşa etmeye çalışan bireyi/kadını anlamak açısından farklı bir pencere açmaktadır. Beauvoir bu ifadeyi kullandığında ve *İkinci Cinsiyet* kitabı yayımlandığında henüz 1950'ler idi. Bu dönemde Sartre ile beraber daha çok varoluşçu felsefeyle ilgilenmekte ve kendisini feminist olarak tanımlamamasına rağmen erkek egemen söyleme dair önemli tespiti, cinsiyetin biyolojik değil “toplumsal örüntülerle” işlendiği iddiasında yatar. Böylelikle tartışmanın daha

“toplumsal ve epistemolojik” bir yola girmesini sağlamıştır (Düzkan, 2021). Oysa o güne kadar Friedan (1983, 15) “*Kadınlar, geleneklerin ve bilgiç Freudcuların ağzından, yazgı olarak, kendi dişiliklerinin şaşaasında yaşamaktan başka bir şey istemeyeceklerini tekrar tekrar dinlediler.*” diye belirtmektedir. Yani ne yapmak gerektiğini geleneğe ve Freud’a iddialı cevap olarak ancak kadın olunur ifadesi ile toplumsal cinsiyet kavramının oluşmasına ve sonrasında ikinci dalga ve giderek dalgaları aşan feminist çalışmalara öncülük etmiştir. Foucault ile beraber feminizm özcü, evrensel “*kadın ya da erkek yerine hem feminizm hem de postmodernizm, Jane Flax’in deyişiyle “varlık, aklın doğası ve güçleri, ilerleme, bilim, dil ve özne/benlik”*e (Thornam, 2006, 25) dair evrenselleştirici olan tüm düşüncelere getirdikleri şüphelerle ortaklaşmakta, benzeşmektedir.

Bu bağlamda çalışmayı anlamlı kılacak olan ve çalışmanın amacını ortaya koyan Foucault ve ikinci dalga feminizmin Sevgi Soysal örneği üzerinden analiz etmektir. Elbette Foucault’nun kadın hareketine mesafeli duruşu göz önünde bulundurularak, Türkiye’de söz konusu durumu Sevgi Soysal ile açıklamak hedeflenmektedir. Soysal tam olarak ikinci dalga kadın hareketi içerisinde yer almasa da, hareketin başlatıcılarından sayılabilmektedir. Çalışma kendi içerisinde ele alınmayan Foucault ve feminist teorinin ikinci dalgası ve Türkiye’de Sevgi Soysal’daki yansımalarının incelenmesiyle farklılaşmaktadır. Soysal’ın kadın merkezli değil sol merkezli hayata bakışı olmasına rağmen, ikinci dalga feminizm ile yakın ilişkili hâli, ikinci dalga feminizmin temelini oluşturmadaki katkısıyla feminizmler (birinci ve ikinci dalga feminizm) arasında ama ikinci dalga feminizme yakın yerde konumlanmaktadır.

Tezi özgün ve farklı kılan iki temel nokta bulunmaktadır: İlki; Sevgi Soysal’ın eserlerinin Foucaultcu bir bağlamda ele alındığı herhangi bir çalışmanın bulunmamasıdır. İkincisi ise; Türkçe literatürde ikinci dalga feminizm ve Foucault arasındaki etkileşimi doğrudan araştıran odaklanan başka çalışmaya rastlanmamasıdır. Dünyada feminist ikinci dalgayla Foucault aynı döneme denk düşmekte, Türkiye’de ise 1980’leri bulmaktadır. Sevgi Soysal’ın kadına dair yaklaşımı, eserlerinde kadınlık durumlarını ilk kez ele alan edebiyatçı kadınlardan biri olması onu ilginç ve çalışılabilir kılmaktadır. Çünkü dönemin ‘laik eğitimden geçmiş, modern’ Cumhuriyet değerleriyle barışık bu kadınların pek çoğu, sol akımların etkisindedir ve dönemin sol akımlarının erkek egemen söylemleriyle kadınlık durumlarına ilişkin hâlleri ve davranışları sorunlu bulunmaktadır. Hatta söz konusu yaklaşımlar için pejoratif anlamda ‘burjuva’ veya ‘feminist’ ifadeleri kullanılmaktadır. Türkiye’de kadınlar, 1960’lardan sonra;

“Siyasal ve ekonomik düzenle ilgili mücadele içinde eritmişlerdir kendi mücadelelerini ve toplumsal kurtuluşun otomatikman kendi kurtuluşları olacağına inanmışlardır. Oysa o

örgütlenme ve ideolojilerin de özündeki ataerkil söylem, gelenek ve ilişkilerin rötarlı da olsa farkına varan büyük ölçüde bu dünya görüşlerinin içinden gelen kadınlar olmuştur 1980’lerde. Türkiye’de de kadınlar 1960’ların başında, daha önce kazanılan yasal özgürlüklerin yaşama geçirilememesinin getirdiği arayış içindedirler; ancak ülkenin sosyo-politik sorunlarına çözüm arayan ideolojik mücadeleler, cinsiyete dayanan sistem eleştirisi yönündeki bilinç ve mücadeleyi erteletmiştir” (Yaraman, 2015a, 36).

Cumhuriyet’in baskıladığı, sınırlarını çizdiği kadına karşılık dönemin yaygın sol hareketi “özgür” “eşit” bir dünya sunmasıyla öne çıkmaktadır. Ancak solun içerisindeki pek çok kadının ise hareket içerisinde ancak kadınlıklarını yok sayarak, onu bastırarak var olabilmelerine ilk eleştiriye getirenlerden biri Sevgi Soysal olmuştur. 1980 darbesi kadınlık durumu açısından büyük bir kırılma yaratmıştır. Bilhassa solun içinde “devrim”in getireceği “toplumsal kurtuluş” projesine entelektüel veya militan olarak dahil olan fakat “mücadele sürecinde” bile “ikinci cins”liklerini aşamayan kadınlar hem bu deneyimlerini hem de dolayısıyla cinsiyet kimliklerini sorgulamaya girişirler. 1960’larda modernitenin eleştirisi ekseninde ortaya çıkan ikinci dalga kadın hareketi artık Türkiye’nin gündeminde de yer almaya başlamıştır (Yaraman, 2009a, 12).

Konu edilmesi utanılacak olarak bakılan pek çok durumu eserlerinde hikaye eden Soysal, bu anlamda aykırı bulunan kadın yazarlardan biri olmuştur. ‘Kişisel’, özel bu nedenle önemsiz gerekçesiyle ele alınmasından ‘hicap duyulması gereken’ mevzuları, eserlerinde işleyerek bu hareketler içerisinde sıkışıp kalan kadınlar için yeni bir alanın önünü açmıştır. Cumhuriyet değerlerinin söylem, bilgi ve iktidar ilişkileriyle çerçevelediği bireyin, özellikle de kadının, bu sınırların dışına çıkarak sol harekette yer alması, ancak sol kimliğin de kadınlık kimliğini bastırması ve sınırlandırması, söylem, bilgi ve iktidar ilişkileriyle sınırlanan kadının buradan yeni öznel deneyimler inşa etmeye çalışarak çıkmaya çalışması, Türkiye’deki kadınlık durumunun ve ikinci dalga feminizmin anlaşılması için Sevgi Soysal üzerinden yapılan araştırmaları çekici kılmaktadır.

Bu bağlamda, Sevgi Soysal’ın eserleri ve yaşamı, Türkiye’deki kadın hareketinin dinamiklerini ve kadınların toplumsal ve politik mücadelelerini anlamak için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Üstelik bilgi-iktidar-söylem ve en genelinde biyoiktidarın erken Cumhuriyet dönemindeki politikalarla nasıl kurulduğu çoğu araştırma için verimli bir alan sunarak benzer çalışmaların sayısını arttırmıştır. Ancak söz konusu biyoiktidarın veya ilişkilerin toplumsal tezahürün bilhassa kadınlık ve edebiyattaki yansıması, alandaki az çalışmalardan biri olmasıyla farklılaşmaktadır. Tekraren çalışmanın özgünlüğü, ikinci dalga feminizmin Foucault üzerinden yapılan az sayıdaki Türkçe araştırmalardan biri olmasıdır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın genel itibarıyla nasıl bir yol izlediğine dair bir çerçeve sunarak metodolojiye değinilecektir. Foucault'nun “alet çantası”ndan seçilen kavramlar üzerinden çalışma tasarlanmıştır. Bundaki temel gaye ise metodolojinin şu şekilde kurgulanmasındandır: Araştırma ikinci dalga feminizmde Foucault'nun izlerini aramaya niyetli olduğundan seçilen kavramların ikinci dalga feminizm ile ortaklık veya her iki tarafın söz söylediği yahut söyleyebileceği alanlarla ilişkili olmasına dikkat edilecektir. Açıkça ifade etmek gerekirse; iktidar her iki tarafın üzerinde ihtimamla durduğu bir konu olmuştur. İktidar Foucault için “her yerde” liği ve ilişkileriyle işleyen bir sistemdir. İkinci dalga feminizm açısından da “özel olan”ın politikliğine varan bir sistem ve bu sistem biyolojik olduğuna inanılan cinsiyet ayırımına dahi nüfuz eden yani kadını olduran bir işleyiş biçimine sahiptir. Foucault bu ilişkileri deşifre ederek geniş bir analizini sunmasıyla feminist teoriyle ilişkilendirilebilir iddiasını ve dolayısıyla eldeki araştırmayı ortaya çıkarmıştır.

Araştırma ilk olarak Foucault'nun düşünsel çerçevesinin sözü edilen kavramlar etrafında nasıl şekillendiğini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Belirlenen kavramlar Foucault ve feminist ikinci dalga arasındaki etkileşimi ortaya çıkarmaya elverişli olmaları nedeniyle tercih edilmiştir. Çoğu Foucault'nun “alet çantası”ndaki kavramlar olarak bilinen iktidar, biyoiktidar, söylem, soybilim, cinsellik ve disiplin iken anti-özcülük ve Marksizm karşıtlığı başlıkları da aynı amaca yönelik olarak seçilmişlerdir. Bu bağlamda söz konusu kavramlar, feminist ikinci dalgayla ilişkilendirilebilecek şekilde ele alınarak, Sevgi Soysal'ın incelenmesini sağlayacak şekilde araştırma yapılandırılacaktır. Değinilen kavramların özellikle feminist ikinci dalgayla bağlantılı olan yönleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Diğer bölümde ise ikinci dalga feminizmin temel sloganı, sembolü hâline gelen “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve “Kişisel olan politiktir” temelinde ilerleyerek bunların ne anlam içerdiğine derinlemesine bakılacaktır. Böylelikle iktidarı, iktidar ilişkilerini açık seçik ortaya koyan ve “insanın ölümü”nü ilan eden Foucault gibi Beauvoir da bu ilişkileri cinsiyet perspektifinden gerçekleştirerek, “erkeğin ölümü”nü ilan edecektir. Keza Hanisch'in kişisel politik olarak ilan etmesiyle özel olan ve özel alanın da politikliğine ve buradaki sömürüye dikkat çekilmesi sağlanmıştır. İkinci dalgayı ortaya çıkaran feminist zemin ve eylem ortaya konarak ve ikinci dalga kadın hareketinin temel kavramları, felsefesi, söylemleriyle beraber biyoiktidar ile en net şekilde ilişkilendirilecek olan “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve “Kişisel olan politiktir” sloganları detaylandırılacaktır.

Aynı bölüm içerisinde ilk olarak Türkiye’de birinci ve ikinci dalga feminizme değinilecektir. Türkiye’deki ikinci dalga feminizmin tezahürü nasıl ve ne şekilde olduğunun anlaşılmasıyla birlikte Sevgi Soysal’a giden yolun açılması sağlanacaktır. Pek çoğunun edebiyatçı olduğu feminist ikinci dalgaya yakın yerde konumlanan Türkiye’deki Sevgi Soysal ile ilişkisi, onun hareket içerisinde nereye denk düştüğü açık edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın teorik kısmının somutlaşacağı Sevgi Soysal kısmına geçilerek, Soysal’da yürütülen tüm bu tartışmaların ne şekilde bir kadınca arayışa dönüştüğü ele alınacaktır. Soysal’ın Foucault ve ikinci dalga feminizm üzerinden incelemeyi esas alan araştırmanın son bölümü, onun eserlerinde Foucault’nun “alet çantası”ndaki kavramlarla okunmaya çalışılacaktır. Soysal’ın kendi hayatından izler taşıyan eserleri okunduğunda; birinci ve ikinci dalga feminizm arasında bulunan, ikinci dalga feminizme yakın olmasına rağmen birinci dalga feminizmle de ilişkili olduğu söylenebilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın problematiği olan Foucault’nun ikinci dalga feminist öğretilerdeki yansımasının ne şekilde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu minvalde hem Foucault’nun ikinci dalga feminizme etkisi/katkısı görülecek hem de bunun Türkiye’de Sevgi Soysal üzerinden somutlaşması imkanı ortaya çıkacaktır. Edebiyattan yararlanma nedenini Yaraman’ın (2009a, 5) şu ifadeleriyle anlamak mümkündür:

“...edebiyat, egemenlik ilişkilerini yansıtan bir ürün yelpazesi sunsa bile, egemenlik ilişkilerinin örüntüsüne uygun kurgunun içinde olsa dahi günlük hayatı da resmeder. Böylece resmi söylemce idealize edilmiş bir kurguya haiz tarihin gölgesinde/ sahne arkasında kalan kısmını da aktarır. Dolayısıyla resmi tarihte yer almayandan da bahseder; feminist eleştiri bir yandan erkek egemen kurgunun edebiyatı nasıl belirlediğini deşifre ederken, bir yandan da onun sunduğu verilerden alternatif bir tarih yazar. Bu bağlamda tarihin figüranlarından biri olmak konumundaki kadına ait bilgi edinmek için edebiyat ile ona uygulanan feminist eleştiri önemlidir. Türkiye’de kadınlık durumuyla ilgili herhangi bir araştırmada bu yöntem ve kaynak değerli bir veri sunmaktadır.”

“Sahne arkasında kalan kısmını” aktaran edebiyatın tam da Foucault’nun soybilim yöntemini kullanarak açığa çıkarmayı planladığı iktidar ilişkilerinin anlaşılması için de bir araç olarak kullanılabilir. Nitekim Foucault Rezil İnsanların Yaşamı’nda (2021c, 38):

“Dilin diğer herhangi bir biçiminden daha yüksek oranda, “rezilliğin” söylemi olarak kalır: en söylenmez şeyleri, en kötüyü, en gizliyi, en katlanılmazı, utanmazı söylemek ona düşer. Psikanaliz ve edebiyatın uzun yıllar boyunca birbirlerini cezbetmeleri bu bağlantı bakımından önemlidir. Ancak unutmamak gerekir ki edebiyatın bu tekil konumu, yalnızca, Batı’da söylemlerin ekonomisini ve hakikat stratejilerini kateden belli bir iktidar tertibatının sonucudur.”

Son safhaya gelindiğinde ise Sevgi Soysal’ın eserlerinde Foucaultcu bakışın ve feminist ikinci dalganın izlerinin aranması için literatür üzerinden tematik analiz yöntem kullanılacaktır.

Tematik analizin kullanılacak olmasının gerekçesi; Soysal’a ait metinlerde anti-özcülük, iktidar, söylem, soybilim, Marksizm karşıtlığı, biyoiktidara dair pek çok kavram aranmasıyla beraber Soysal’ın eserlerindeki iktidar, disiplin mekanizmaları ve toplumsal normları, metinlerin sadece kelimelerden oluşmadığını böylelikle söylemin toplumsal pratikleri nasıl şekillendirdiğini analiz etmede araştırma için önemli hâle gelmesindendir. Araştırmada Soysal’ın roman hikaye ve yazıları incelenirken; Foucault ve ikinci dalga feminizm perspektifinden değerlendirilirken metinde üretilen söylemin söz konusu kavramlarla ilişkisi ortaya konulacaktır.

İçerikte yer alan bahsi geçen kavramlarla örtüşme dahi onu çağrıştıracak, kavramın ortaya çıkmasını sağlayacak söylem, ifade, yaklaşım dayanaklar gösterilerek derinlemesine analiz edilecektir. Çünkü metinlerdeki anti-özcülük, iktidar, biyoiktidar, söylem, cinsellik, disiplin mekanizmalarının ne şekilde işlediğini araştırmak için tematik analiz bu perspektifi sunacak altyapıya sahiptir. Ayrıca iktidar, biyoiktidar kavramları çoğu zaman iç içe geçen kavramlardır. Birbirinden ayrılmayan diğer kavramlar da çoğu zaman beden, cinsellik, disiplin hatta biyoiktidar ile ilişkili olup birinin varlığı diğerinin nedeni yahut sonucu olarak görülmektedir. Bu nedenle ayrı ayrı başlıklandırmalara rağmen, her başlıkta çoğu zaman tüm bu temalar, kavramlar iç içe geçtiği için yer alabilecektir.

Sevgi Soysal’ın kadınlık durumu ve ikinci dalga feminizm bağlamında değerlendirildiği başlıkta ise; kadınlık durumları “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ve “Kişisel olan politiktir” ifadeleri alt başlıklar oluşturulmadan yorumlanacaktır. Bunun sebebi ise tüm bu ifadelerin birbirinin yerine geçebilecek nitelikte olmasıdır. Böylelikle tekrar ifadeleri engelleyici bu yaklaşımla, Soysal’ın feminist ikinci dalga bağlamında analizinin kolaylaşması sağlanacaktır. Nihayetinde Soysal’a ait metinler belirlenen bu kavramların temalar olarak belirlenmesiyle yöntemin getirdiği bakış açısıyla irdelenecek ve detaylandırılacaktır.

Araştırmanın Soruları

Foucault’nun siyaset yapma hakkının peşinden gidişiyle kadınların politikanın çevresinde, içinde ve inşasında olma çabalarının çok da farklı olmadığı görülmektedir. Kendisine neden politikayla çok ilgilendiği üzerine sorulan soruya Foucault şu cevabı vermektedir:

“...Neden ilgilenmeyeyim ki? Başka bir şekilde söylersek, beni varoluşumuzun belki de en hayati meselesiyle, yani içinde yaşadığımız toplumla, onun işlemlerini sağlayan iktisadi ilişkilerle ve tutumlarımızın sıradan biçimlerini ve bu tutumlara yönelik sıradan kısıtlamaları ve yasaklamaları tanımlayan iktidar sistemiyle ilgilenmekten alıkoyacak ne türden bir körlük,

bir sağırılık, bir ideolojik yoğunluk üzerime çullanmış olabilir ki! Yaşamımızın özü, nihayetinde kendimizi içinde bulduğumuz toplumun politik işleyişinden ibarettir...” (Foucault, 2021b, 84).

1789 Fransız Devrimi’nde Olympe de Gouges’un öncülüğüyle Kadın Hakları Bildirgesi ilan ettiği için idama mahkum edilme gerekçesi kadın cinsine yaraşmayacak şekilde siyasetle ilgilenmesiydi. (Berktaş, 2011, 122) Ancak ilk dalga ve ardından gelen ikinci dalga feminizmle sağırılığın, körlüğün ve ideolojik yüklenmenin kendisini politikayla ilgilenmekten alıkoyabileceğine ilişkin söz konusu ifadeye kadınlar da “Politikanın Çağrısı”nı işiterek yani Foucault ile benzer refleksle karşılık vermişlerdir. Böylelikle Foucault’nun ve feminist ikinci dalganın siyasete benzer bakış açısıyla yaklaşımları da çalışmayı daha anlamlı kılmaktadır.

Araştırma bu anlamıyla feminist öğretinin Foucault ile ilişki kurmayı gerektirecek pek çok alanı göstermektedir. Dolayısıyla bu araştırmayla esasında Sevgi Soysal, Foucault’ya ve ikinci dalga feminizme dair iki farklı öğreti çerçevesince ele alınarak onun da siyasetle yaşamla kurduğu ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır. Kadınlığın oluşumunun gündelik pratik ve söylemlerle nasıl şekillendiği, Foucaultcu bakışla iktidarın mikro hâliyle herkesin nasıl çevrelendiği konusu Soysal’ın metinlerinde aranırken bazı sorular etrafında araştırma ilerleyecektir.

Bu anlamda burada yapılan çalışmada merak konusu olan sorular şunlardır:

İkinci dalga feminizm için dönemin önemli, popüler düşünürü olan Foucault’nun iktidar çözümlemeleri feminist harekete nasıl bir kullanışlılık sunmaktadır?

Feminist ikinci dalga için Foucault çözümlemelerindeki antiözcülük, iktidar, biyoiktidar, söylem, soybilim, cinsellik ve disiplin ve Marksizm karşıtlığı kavramlarıyla hangi nitelikleri itibarıyla benzerlik göstermektedir?

Sol hareketin öncülük ettiği iktidar eleştirisi, olumsuz ve kapsayıcı nitelikteyken Foucault’nun olumsuz olmayan iktidar çözümlemesi feminist teori açısından nasıl yararlanılabilir olmuştur?

Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur” sözünün iktidar ilişkileriyle belirlenen kadının, Foucault’nun hem iktidarın olumsuz olmayan iktidar muhtevası hem de her türlü kimlik hareketine mesafeli hatta eleştirel yaklaşımıyla nasıl bir bağ içindedir?

Hanisch’in “Kişisel olan politiktir” sözüyle feminist ikinci dalganın kişisel, özel olanın politikliğiyle neye dikkat çektiği ve bunun Foucault’nun düşünce dünyasında yerinin olup olmadığı?

Türkiye'deki seyri itibarıyla ilk ve ikinci dalga kadın hareketinin tüm eleştirel muhteviyatına rağmen kol kola yürüdüğü Cumhuriyet kurucu ideolojisiyle mücadelesini ne şekilde yürütmüştür?

Türkiye'de güçlü hâle gelmesi 1980 sonrası döneme tekabül eden kadın hareketinin 1970 sonrası Dünya'daki kadın hareketiyle bir eş zamanlılık içerisinde midir ve benzer talepler burada da gündeme gelmiş midir?

Sevgi Soysal, Türkiye'deki feminist teorinin tarihsel seyri de düşünüldüğünde, bu teoriyle bir ilişki kurabilmiş midir?

Sevgi Soysal'ın tüm bu durum içerisinde nerede yer bulabilmiş, Türkiye'deki siyasi mücadelenin içinde nasıl yer almıştır?

Sevgi Soysal'ın edebiyatçılığına yani roman, hikaye hatta yazılarına kadınlığı, kadınlık durumu ve feminist teorinin birinci ve ikinci dalgasının temel yaklaşımları ne şekilde yansımıştır?

'Burjuva' ve 'feminist' şeklindeki alaycı ifadeler ve çoğu kez ilk dönem kadın hareketine karşı sol mücadelenin ifade ettiği söylemler, Sevgi Soysal'ın eserlerine nasıl yansımıştır?

Foucault'nun anti-özcülük, iktidar, biyoiktidar, cinsellik, söylem, soybilim, Marksizm karşıtlığı Sevgi Soysal'ın eserlerinde yer bulabilmiş midir?

İkinci dalga feminizmin düşünce, mantık, yaklaşım, konumlanış ve pratik olarak öncüsü sayıldığı Sevgi Soysal'da, onun mücadelesinde, kitaplarında ve edebiyatında nasıl yer bulabilmiştir?

BİRİNCİ BÖLÜM: MICHEL FOUCAULT FELSEFESİ

Foucault'nun çalışmaları genel itibariyle iktidar kavramına odaklanıyormuş gibi görünse de o, asıl amacının öznenin ne olduğunu ve hangi pratikler ve söylemlerin ürünü olduğunu, “özneye dönüştürülme kiplerinin tarihini” ortaya koymak olduğunu belirtir (Foucault, 2001, 58) Toplumsal iktidar yapıları, normları ve söylemleri arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak, analiz etmek Foucault için felsefi çözümlemenin esas görevlerindendir. Çeşitli disiplinleri bir araya getiren çalışmaları, modern toplumlarda iktidar mekanizmaları ve öznelliklerin oluşumuna dair derin bir analiz sunar. Colin Koopman, (2017) “*Felsefenin ultra-kısa bir tarihini yazmanız istendiğini hayal edin.*” cümlesiyle başladığı makalesinde bunu yapmanın en iyi yolunun, önemli her filozofun fikirlerini en iyi özetleyen o tek kelimeyi bulmak olduğunu söyledikten sonra Platon'un ‘idea’, Descartes'ın ‘zihin’, Locke'un ‘idealar’ ve Mill'in ‘özgürlük’; çağdaş felsefede Derrida'nın ‘metin’, Rawls'un ‘adalet’ ve Butler'ın ise ‘toplumsal cinsiyet (*gender*)’ kelimesi olduğunu belirtir. Koopman'a göre Foucault'ya bu oyunda kesinlikle ‘iktidar’ kelimesi düşmektedir.

Foucault, “iktidar düşünürü” olarak ünlenmiş ve çalışmalarında iktidar kavramını merkeze almıştır. Bu kavram üzerine yoğunlaşması, onun özne ve öznel deneyimin kurulumuyla son yıllarında derinlemesine ele aldığı “kendilik kaygısı” gibi konulara dair yaptığı çözümlemelerle yakından ilişkilidir. Foucault'nun iktidar anlayışı, sadece baskıcı bir sistem olarak ‘büyük iktidar’ kavramından çok daha geniş bir çerçeveye oturmaktadır. Çalışmalarında mikroiktidar sistemleri, yani yaşamın her alanına nüfuz eden iktidar yapıları üzerinde durmuştur. 18. yüzyıldan itibaren kademeli olarak inşa edilen iktidar mekanizmalarını anlamak için toplumsal bedenin içine yayılmış çeşitli araçları ve bireylerin itaat etmelerinden elde ettikleri haz ve çıkarları dikkate almak gereklidir. Foucault'nun analizlerinde vurgulanan en önemli noktalardan biri, iktidarın olduğu her yerde direnişin de var olduğudur.

Onun soybilim yöntemi, kanıksanan kategori ve kavramları yapı sökümü uğratmayı amaçlar. Özellikle psikiyatri, tıp ve cinsellik alanlarındaki bilginin iktidar yapılarıyla nasıl yakından bağlantılı olduğuyla ilgilenir. Soybilim çalışmalarıyla tarihsel analizin eleştirel bir biçimini sunar ve mevcut toplumsal yapıları, kurumları ve düşünce biçimlerini yeniden değerlendirmemize olanak tanır. Bu metodoloji, bilgi ve iktidar ilişkilerinin tarihsel oluşumunu incelemeyi amaçlar. Soybilim, belirli kavramların, kurumların veya pratiklerin kökenlerini araştırırken, bunların nasıl ortaya çıktığını ve zaman içinde nasıl dönüştüğünü sorgular. Aynı

zamanda bu yöntemle öznenin tarihsel olarak nasıl kurulduğu, bireylerin belirli tarihsel ve kültürel bağlamlarda nasıl “özne” haline geldiğini anlamaya yönelik bir çabadır. Deleuze’ün “arşivci” tanımlamasıyla örtüşen bu çalışmalara göre önceki arşivcilerin ele aldığı önermeler ve cümlelerle ilgilenilmeyeceğini açıkça göstermektedir. Ne birbirleri üzerine yığılmış önermelerin oluşturduğu dikey hiyerarşiyi ne de cümlelerin birbirlerine yanıt verdiği izlenimi yaratan yatay ilişkileri umursayacaktır.(Deleuze, 2013, 24). Bunun yerine, Foucault geleneksel hiyerarşik (dikey) ve lineer (yatay) düşünce yapılarının dışına çıkmaktadır.

Foucault ayrıca modern iktidarın nüfusların biyolojik yaşamını nasıl ele geçirdiğini analiz etmek için biyopolitika kavramını geliştirmiştir. Bu kavram, iktidar analizini geleneksel kurumların ötesine taşıyarak halk sağlığı, demografi ve bedenlerin yönetimi gibi alanları da kapsar. Daha sonraki çalışmalarında etik ve kendilik kaygısı, konularına odaklanarak, bireylerin yaygın iktidar ilişkileri bağlamında kendilerini nasıl etik özneler olarak kurabileceklerini araştırır. Denilebilir ki; Foucault’nun felsefesi modern öznenin oluşumuna dair eleştirel bir perspektif sunmakta ve bizi çağdaş toplumlar bağlamında özgürlük, özerklik ve direniş kavramlarımızı yeniden düşünmeye davet etmektedir.

Foucault’nun geliştirdiği iktidar kavramı, siyaset felsefesinde iktidar ilişkileri çerçevesinde yeniden tanımlanmaktadır. İktidarın yaşamın her alanında var olduğu ve neredeyse tüm ilişkilerin belirleyicisi olduğu bu anlayışa göre, iktidar karşılıklı ve dönüştürücüdür; dolayısıyla ondan kaçmak mümkün değildir (Metzger, 2016, 117-118). Foucault’nun ifadesiyle, “*iktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.*” İktidar, Foucault’ya göre, ne bir kurum ne de belirli bir gruba ait bir güçtür; aksine, toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen bir addır (Foucault, 2007b, 72).

Bu bağlamda, iktidarın merkezi bir kaynaktan yayılmadığını, aksine toplumsal ilişkilerin her seviyesinde ortaya çıktığını anlamak gerekir. İktidar, toplumsal etkileşimlerin bir sonucu olarak şekillenirken, bu etkileşimleri sabitleme eğilimindedir. Dolayısıyla iktidarı, belirli bir kurum veya yapı olarak değil, dinamik ve ilişkisel bir fenomen olarak kavramlaştırmak mümkündür. Foucault’nun bu yaklaşımı, geleneksel iktidar teorilerine meydan okuyarak, iktidarın baskıcı değil, aynı zamanda üretken ve öznellikleri şekillendiren bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Denilebilir ki Foucault’ya göre “*İktidar zorlar, yola getirir, çarkı kırar bozar, ya da tüm olasılık kapılarını kapatır. İktidar ayrıca faal bir özne üzerinde edimde bulunmanın yoludur ve yalnızca özgür özneler üzerinde uygulanır ve eylemi yönlendirir.*” (Bayram, 2003, 41).

Foucault'nun iktidar anlayışını yeniden yapılandırma çabası, iktidarın pozitif ve üretken yönlerine dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, siyaset teorisinde egemenlik ya da hâkimiyet kavramlarına dayalı iktidar anlayışını eleştirir. Foucault, “*Kralın kafasını uçurmamız gerekiyor, siyaset teorisinde ise bu hala yapılmayı bekliyor*” diyerek (Foucault, 2011a, 72) geleneksel iktidar anlayışını kökten bir eleştiriye tabi tutar. Marksizmin iktidarı tek ve merkezi bir güç olarak ele alan ezen-ezilen ilişkisi modeline de karşı çıkar.

Aruoba'nın (1982, 35) da belirttiği gibi, Foucault'nun iktidar kavramı, bir devletin, hükümetin ya da bir meclisin tekelinde olan bir güç değil, toplumun her seviyesinde işleyen bir devinin bağlamıdır. Mahkemelerden kliniklere, okullardan devlet kurumlarına kadar her alanda iktidar ilişkileri mevcuttur ve bu ilişkiler, sadece hükümet ya da resmi makamlarca değil, doktorlar, öğretmenler ve yargıçlar gibi toplumun her kesiminde varlık bulmaktadır.

Foucault'nun özellikle feminist teoride önemli bir etkisi olmuştur. İkinci dalga feminizme katkıları, onun iktidar ve öznellik anlayışının erkek egemen dünyaya karşı teorik araçlar sunmasıyla yakından ilişkilidir. Foucault'nun “*insanın ölümü*” (2001, 539) ifadesi, Beauvoir'ın “*Kadın doğulmaz, kadın olunur*” (2019b, 13) söylemiyle paralel tartışmalar ortaya koyar. Bu bağlamda, özcülüğün reddi ve ezen-ezilen ilişkilerinin ötesinde daha belirsiz bir tahakküm anlayışına geçiş, Foucault'nun iktidar ve öznellik teorilerinin feminist teoriye yaptığı katkıların temelini oluşturur. Zira aynı mantıkla dünyayı yorumlayan özcülüğün radikal bir reddi, verili olanın yapıbozumu, ezen-ezilen ilişkisinden öte daha belirsiz bir tahakküm paradigmasına geçiş veya Foucault'nun iktidarı pejoratif anlamından soyutlayarak iktidar ilişkileri tanımlamasına vardırıldığı çalışmalar, araştırmanın da ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

“Öyleyse iktidar basitçe birilerinin sahip olduğu ve bize rağmen üzerimizde uyguladığı bir şey olmak zorunda değildir; iktidar mekanizmaları kimi zaman bizim sayemizde, bizim davetimizle, bizim talebimizle, bizim yaklaşımımızla, bizim rızamızla, bizim işbirliğimizle gelir ve bizi kendine entegre eder.” (Koyuncu, 2021, 9).

Foucault, kendisini “düşünce tarihçisi” olarak tanımlarken (2014, 99), Deleuze onu “Şehre yeni bir arşivci atandı” şeklinde tanımlar (2013, 23). Bu arşivcilik, Foucault'nun bilgi ve iktidar ilişkilerine dair yaptığı ayrıntılı analizlere bir göndermedir. Foucault'nun iktidar analizleri, toplumsal ilişkilerin karmaşık ağında bireylerin nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir teorik çerçeve sunar. Bu çerçeve itibarıyla, iktidarın deşifresi yalnızca baskının çözülmesi anlamına gelmez; aynı zamanda bireyin kendini tanıma, bilinç geliştirme ve özgürlüğe ulaşma sürecini de beraberinde getirir. Bu süreçte, birey iktidar yapılarının içinde yer alırken, aynı

zamanda bu yapıların üretkenliğini ve direniş potansiyelini keşfeder. Böylece iktidarın karmaşık ilişkiler ağına yönelik çözümlemeler, bireyin kendini anlaması ve özgürlükle buluşması için kritik bir rol oynar. Bahsi geçen kavramlar arasındaki etkileşim, modern toplumlarda bireylerin özne olarak oluşumunu analiz etmek için teorik bir çerçeve oluşturur. Bu yaklaşım bizi özgürlük ve özerklik kavramlarını yeniden düşünmeye davet etmekte ve bunları güç ilişkilerinin hem her yerde mevcut hem de potansiyel olarak dönüştürücü olduğu bir bağlama yerleştirmektedir.

Rancière (2009) tarihin en eski dönemlerinden itibaren ‘düşünme eylemi’nin nasıl konumlandığını ele almaktadır. Antik Yunan’dan itibaren felsefenin düşünmenin en yetkin şeklini aldığını ve böylece merkezileştiğini ancak sadece belli kesimin düşünme lüksüne sahip olduğunu deşifre etmeye çalışmaktadır. Bazen proletarya bazen yoksullar olarak ismi değişen ‘düşünmeden ayrıcalığına sahip olmayanlar’ın yerine söz söyleme teşebbüslerinin, hiyerarşik bir konumlanış içinde olduğunu gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Foucault aynı yoldan devam ederek sınıfsal bir tanımlama yapmadan hatta sınıfsal tanımlamaları reddederek “kıyıda köşede kalmış”, “hayatlarının haber değeri taşımadığı” insanları konu edinerek düşünceyi, siyaseti yeniden ele alarak ona hak ettiği değeri vererek tüm hiyerarşik yapılanmaları altüst etmektedir. Giriştiği arşiv çalışmasının sonucu olan *Rezil İnsanların Yaşamı* kitabında (Foucault, 2021c, 21) “*acılarıyla, kötülükleriyle, kıskançlıklarıyla, bağırsık çağrışılarıyla yaşamış ve ölmüş insanlar olmasını*” istemesinin nedeni dikkat çekicidir: Eğer bu kişiler, belirli bir anda iktidarla karşılaşmamış ve onun güçlerini harekete geçirmemiş olsalardı, tüm yoğunlukları ve bireysel talihsizlikleriyle o anki hallerinden geriye bir şey kalır mıydı? Sonuçta, bu durum toplumumuzun temel özelliklerinden biri değil midir? Kader, iktidarla kurulan bir ilişki ya da ona karşı verilen bir mücadele biçimini almaz mı? Bir yaşamın en yoğun anı, enerjisinin toplandığı nokta, iktidarla çatıştığı, ona karşı mücadele ettiği, onun güçlerini kullanmaya çalıştığı ve tuzaklarından kaçınmaya gayret ettiği noktada bulunur. İktidar ile en sıradan varoluşlar arasında gidip gelen bu kısa ve keskin sözler, şüphesiz bu ikinci grup için onlara adanmış tek anıtı oluşturur. Bu sözlerin, zamanın içinden geçerek bize ulaşmasını sağlayan, onlara o küçük parlaklığı, o kısa süreli ışıltıyı veren şey de budur.

Toplumun kenarında yaşayan bireylerin hayatlarını yakından takip eden ve bu yaşamların en küçük ayrıntılarına dahi dikkat kesilen Foucault, bu süreçte, iktidarın marjinal diye tanımladığı yaşamları âdeta işaretler ve onları kayıt altına alır. Alınan kayıtlar tarihin yeniden yazımına, iktidar alanlarına ve direnişe götürdüğü gibi ‘oikos’ta yaşamaya mahkum, yurttaş olmayan’, ‘düşünmeden nasibini almamış’ ‘anormal’ ‘cüzzamlı’, ‘kapatılan’ en genelinde ‘öteki’ ile bir

karşılaşma anı yaratmaktadır. Buradaki ‘öteki’ pejoratif anlamla yüklü iken iktidar, “normal” ile “anormal” in karşılaşmaması üzerine bir yaşam tasavvuru oluşturmaktadır. Oysa yaşamın zenginleştirilmesi, ötekiyle bir temas ile mümkün olmaktadır. Tıpkı Irigaray’ın ifade ettiği gibi;

“İnsan kendi hakikatini bulmak ve onu özümseyebilmek için ötekine ihtiyaç duyar ancak böylesi bir gerçekleşme fabrikasyon anlamında bir yapma eyleminin sonucu olamaz. Aksine yaşamın her birimizin içinde yeşerebilmesine izin vermeyi gerektirir. Bir diğer ifadeyle insan için oluş, ötekinin içinde yer aldığı etkenlik ile edilgenlik arasında bir diyalektik süreci gerektirir. Her biri kendi içinde gelişirken öteki tarafından ve onun için de gelişmeye dürtülür. Ancak bu dürtü, kendi büyümemize hizmet etmelidir” (Irigaray, 2022, 31-32).

Kendi hakikatinin peşinde olmak, ‘kendi büyümesine hizmet eden’, ‘kendilik kaybı’ ile kendine dönük bir bilinç geliştirmek aynı zamanda ötekiyle beraber yeşermenin önünü açmaktadır. Bu yüzden bireyin kendi hakikatini araştırmasını ve öz-bilincini geliştirmesini içeren bu süreç, aynı zamanda “öteki” ile ilişkilenme ve birlikte gelişme potansiyelini de barındırır. Akıl-akıldışı, erkek-kadın, iyi-kötü gibi ikili karşıtlıklar üzerine kurulu bütüncül tarih anlatıları, belirli odak noktaları ve sorunlu bölgeler tespit eder ve bu çerçevenin dışında kalan unsurları “önemsiz” olarak değerlendirip adeta bir çöp sepetine atar. Ancak Foucault, tam da bu noktada itiraz eder. Ona göre, tarihin dışına itilen ve önemsiz kabul edilenlerin “mırıltılarını” dinlemek gereklidir. Foucault, bir kültürün kendisi için “dışarı” olacak şeyleri reddetmek amacıyla kullandığı bu karanlık edimlerin tarihini yazmanın önemine dikkat çeker (Özmkas, 2016, 44)

Foucault’nun peşine düştüğü “mırıltılar” iktidara karşı direnişin alanlarını da açık etmekte ve bunun bir parçası sayılan ‘kadın’ mücadelesini akla getirmektedir. İkinci dalga kadın hareketi de aynı yolu izleyerek tüm ‘ötekileştirme’nin ötesine geçerek bir direniş alanı yaratırken iktidarı da deşifre etmeye çalışmaktadır. Böylelikle kadın erkek ile ya da Foucault’nun ifadesiyle ‘normal’ olanla eşitlenmeyle başlayan hukuki, politik sürecin geldiği nokta erkek’ten -normalden- farklı ama yine de eşitlenmedir. Feminist hareket de Foucault ile benzer şekilde ‘erkek’e ‘normal’ olana tahsis edilmiş tüm hukuki, politik, toplumsal, süreci altüst etmeye girişerek iktidara karşı geliştirdiği direniş pratikleri sayesinde pek çok hak elde etmiştir. Hareketin gelişimi, başlangıçta erkeklerle yasal ve politik eşitlik talebinden, erkekten farklı ama eşit olma anlayışına doğru evrilerek ‘erkek’ veya ‘normal’ kabul edilene karşı ortaya çıkarılan gerek teorik gerek teorik pratik direnişler sayesinde, elde edilen haklar veya ilerletilen süreci getirmiştir. Foucault’nun görüşlerinin ve ağırlık verdiği kavramların feminist teori ve pratiğe nasıl uygulanabileceğini göstermekte ve iktidar, direniş ve öznellik kavramlarının feminist mücadeledeki rolünü vurgulamaktadır.

Ancak yine de çalışma Foucault ve feministler arasında düşünsel ve zihinsel pek çok farkın da kabulüyle yol alacaktır. Aksi halde Foucault'nun feminizmi savunduğu gibi yanlış bir sonuca götürebilir. Bilakis Foucault cinsel kimlik hareketlerini, kadın gibi pek çok kimlik hareketini söylemin çizdiği sınıra girerek, öznelliklerinin yine bu kalıplar içerisinde tanımlandığı bir tehlikeye karşı uyarıda bulunmaktadır. Ancak direniş imkanı ve sisteme getirdiği eleştiriler ile Foucault bu anlamda yararlanılası bir düşünür de olmuştur. Kendisine kimlikle ilgili sorulan soruya karşılık verdiği cevap bunun göstergesi olarak görülmektedir:

“ - Fakat şimdiye kadar cinsel kimlik siyasi olarak çok yararlı oldu.

“- (Foucault) Evet, çok yararlı oldu; fakat bu bizi sınırlandıran bir kimliktir ve özgür olma hakkımızın olduğu (ve bu hakka sahip olabileceğimiz) kanısındayım.” (Foucault, 2012, 282).

Tüm bu bilgiler ışığında araştırmanın bu bölümü Foucault'nun düşüncelerinin feminizmle ilişkilendirilmesi perspektifiyle belirli kavramlar üzerinden ilerleyecektir. Anti-özcülük, iktidar, biyoiktidar, söylem, soybilim, cinsellik disiplin ve Marksizm karşıtlığı olarak belirlenen kavramlar Foucault'nun bakış açısıyla değerlendirilecektir. Çalışmanın bundan sonraki kısmı bilhassa ikinci dalga feminizmle anlamlı ilişki kurulan bahsi geçen kavramlar, belirlenmiş bu ortak noktalar izlenerek bir temel sağlanmaya çalışılacaktır.

2.1. Anti-Özcülük

Anti-özcülük tartışması, Foucault'nun felsefesinin ikinci dalga feminizm açısından değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü her iki taraf için -Foucault için 'insan', ikinci dalga feminizm için 'erkek' - insana veya erkeğe belli özelliklerin doğuştan, biyolojik olarak atfedilmesi meselesi son derece tartışmalıdır. Özcü olarak değerlendirilen bu yaklaşıma göre; *“nesne, ancak özüne uyduğu zaman var olur.”* Bu, 18.yy boyunca inanılan düşünce olmuştur. Buna göre: Tüm insanlara has “ortak bir öz” olduğu ve değişmeyen bu özün “insan doğası” olarak nitelendirilmekteydi (Bezirci, 1985, 8) Oysa *“Varoluş özden önce gelir”* (Sartre, 1985, 61) mottosu *“Kadın doğulmaz, kadın olunur”* (Beauvoir, 2019b, 13) mottosuna dönüşerek başka bir yol açmıştır. Foucault tüm çalışmalarını ve araştırmalarını kurarken “özcülük” karşıtlığı üzerinden bir kabulden yola çıkmıştır. Öncelikle anti-özcülüğün ne anlama geldiği açıklanarak, feminist teori ve Foucault felsefesi açısından önemi anlaşılabacaktır.

¹Epistemolojik olarak “anti özcülük” veya “anti temelcilik” şeklinde farklı olarak adlandırılmasına rağmen bahse konu kelimeler aynı anlamı haiz olarak kullanılmaktadır.

“Bir bilgi veya ahlak sistemi inşa etmeyi mümkün kılan birtakım temellerin varolduğunu, bütün inançların ya da bilgi iddialarının tartışılmaz bir temele dayanmak durumunda olduğunu öne süren epistemolojik ve aksiyolojik yaklaşımların geçersizliğini ortaya koymaya çalışma; bir inanç sisteminin temellerini sorgulama, bir kültürün veya düşünce sisteminin ardalanına meydan okuma tavrı.” (Cevizci, 2005, 140)

Anti-temelcilik yahut anti-özcülük, modern düşünceye karşı postmodern düşüncenin getirdiği esaslı eleştirilerin başında gelmektedir. Modern felsefenin, düşüncenin tek, katı, sorgulanamaz tavrına getirilen şüpheci ve eleştirel tavır, postmodern felsefenin temel özelliğidir. Bu nedenle Sim’in yaptığı postmodernizm tanımında anti-özcülük de şu şekildedir:

“...nihai hakikatlere ya da nihaî hakikat olarak kabul edilen şeyi belirleyecek kriterlere sahip olduğunu iddia eden diğer felsefi teorileri yıkmaya girişen, temelde olumsuz bir felsefe biçimidir. Bu tür bir felsefe tarzını tanımlayan teknik terim, "anti-temelsel" dir. Anti-temelciler, "Yeri geldiğinde temelinizin (yani hareket noktanızın) doğruluğunu güvence altına alan nedir?" türünde sorular sorarak, söylem temellerinin geçerliliğini tartışır. Postmodernizm, muhtemelen en önde geleni, "bütün değerlerin yeniden-değerlendirilmesi" yönündeki çağrısı, hareket için bir savaş narası oluşturan on dokuzuncu yüzyılın putkırıcı Alman filozofu Nietzsche olan anti-temelci filozofların ortaya koyduğu örnekten güçlü bir biçimde esinlenir.” (Sim, 2006, 3-4)

Güçlü (2008, 1414) “temeldencilik karşıtlığı” şeklindeki ifadeyi postmodern felsefenin temelcilik karşıtı duruşundan bahsederek onun; bilgikuramsal bir yoksayıcılığı benimseyerek, ne bilgi için ne de ahlak için sağlam temeller ya da dayanaklar bulunamayacağını, “bu nedenle de yaşama belli bir anlam ve değer yüklenemeyeceğini yüksek sesle dile getirmektedir.” şeklinde ifade etmektedir.

Anti-temelcilik, Aydınlanma döneminin hakikat, nesnellik ve bilim anlayışını reddeden bir yaklaşım olarak belirmekte; bilim ve epistemolojide olduğu gibi etikte de mutlak standartların olamayacağını savunmaktadır. Farklı gelenek ve kültürlerin ürettiği olgu ve değerlerin nesnel bir perspektiften değerlendirilemeyeceğini öne sürerken epistemolojideki göreceli hakikat anlayışını ve ahlaki çoğulculuğu savunan yaklaşımı benimser (Cevizci, 2005, 127). Elbette postmodern düşünceyi ve onun savunucularını akla getiren bu perspektif, bir düşünce sisteminin doğru-yanlış, iyi-kötü gibi değer yargıları ortaya koyabilmesine dair tartışmalarla

¹Epistemolojik olarak “anti-özcülük” veya “anti-temelcilik” şeklinde kimi zaman aynı kimi zaman farklı anlamlarda kullanılsa da aralarında nüans bulunması bir tarafa bırakılarak, çalışmada aynı anlamda kullanılmaktadır.

zenginleşmektedir. Salt felsefi olmayan, siyaset felsefesine dair de güçlü iddialar yönelten temelcilik karşıtlığı, o güne değin temelciliğin “politik açıdan otoriter eğilimler taşıdığına” varan ve statükoyu sorgulayan yaklaşımıyla öne çıkmıştır.

Richard Rorty’nin “temelci düşüncenin reddi” olarak adlandırdığı anti-temelci düşünce, 20. yüzyılın son çeyreğinde akademik çevrelerde ve çağdaş kültürde önemli bir etki yaratmıştır. Bu düşünce akımı, Nietzsche, Freud, Heidegger ve Wittgenstein gibi düşünürlerin fikirlerinden beslenir ve postyapısalcı ve postmodern olarak nitelendirilen Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, Lyotard, Rorty, Baudrillard ve Jameson gibi düşünürleri kapsar. Tarih ve kültürden bağımsız bir hakikat arayışı yerine, insan düşüncesiyle insan varoluşu arasındaki ilişkiyi radikal bir şekilde sorgulamayı önermesi itibarıyla mutlak ve evrensel hakikat iddialarına şüpheyile yaklaşır ve bilginin tarihsel ve kültürel bağlamını vurgular. Böylece, geleneksel felsefenin temel varsayımlarını sorgulayarak, bilgi ve gerçeklik anlayışımızı yeniden değerlendirmemizi teşvik eder (Küçükalp, 2003, 482). “*Nietzsche'nin savunduğu türden bir geniş kapsamlı şüpheciliğe genellikle "anti-temelci" denir*” (Robinson, 2000, 13). Kargıoğlu (2021, 67) da anti-temelciliği temelcilik üzerinden yaptığı eleştiriyile açıklamakta ve Güçlü’den aldığı örnekle anti-temelciliği şu şekilde ifade etmektedir:

“Aydınlanma Felsefesi’yle zirveye ulaşan ‘insancılık’ (hümanizm), özünde temelci bir yaklaşımdır. Bu anlayış, kişisel kimlik ve toplumsal-siyasal düzenin merkezine değişmez bir ‘insan’ tanımını yerleştirmekte ve insancılık yani hümanizm, insanın kaderini kendi akli ve çabasıyla şekillendirebileceğini savunur. Bunun sonucunda, kendi ‘insan’ tanımına uymayan bireyleri bu tanıma uydurmaya çalışır veya uymayanları dışlar. Gerektiğinde zor kullanarak, ‘insan olamayan’ ları düzeltmeye veya yok etmeye yönelir. Bu yaklaşım, özün her şeyin nihai temeli olduğu düşüncesiyle, kendi tanımını herkese dayatma hakkını görür.”

Özcülük ise bireyleri önceden belirlenmiş ahlaki ve davranışsal normlara hapsedmekte aynı zamanda bu normlara uymayan kimlik ve davranışları da dışlayıcı bir tutum sergilemektedir. Normlara uymayan bireyler, “doğal olmayan”, “sapkın” veya genel anlamda “öteki” olarak etiketlenmektedir. Özcü mantık, karşıtlıklara dayalı bir düşünce sistemi üretir ve bu sistem üzerinden ikili hiyerarşiler oluşturur: Normal-anormal, akıllı-deli, heteroseksüel-homoseksüel gibi kategoriler bu hiyerarşik yapının örnekleridir. Bu baskıcı sistem, sadece norm dışı kategorilere (homoseksüeller, bağımlılar, suçlular, akıl hastaları vb.) dahil edilen bireyleri etkilemekle kalmaz; aynı zamanda kimliklerinin belirli bir yönü “anormal” olarak damgalanan kişiler için de yıkıcı sonuçlar doğurur. Bu “normallik despotluğu” altında, her bireyin değişmez bir öz kimliğe sahip olduğunu ve bu kimliğin bireyin tüm varlığını tanımladığını iddia eden

baskıcı söylem, toplumun her kesiminden insanı az ya da çok etkilemektedir (Newman, 2006, 26).

Tam da bu noktada yukarıdaki ifadeler neticesinde Foucault'nun salt eserlerinin adlarına bakıldığında dahi delilik, cinsellik, hapishane üzerine "arşivci"liğiyle özcülük karşıtlığı son derece uyumlu olduğu söylenebilir. Bireyin felsefesinde anti-özcülük düşüncesinin merkezi bir rol oynadığı öncesinde değinildiği üzere yakın dönemde "insan"ın icat edildiğini, geleneksel felsefenin ve sosyal bilimlerin özcü yaklaşımlarını eleştirir ve bunun yerine tarihsel ve söylemsel bir analiz yöntemi önerir.

"Her halükârda bir şey kesindir: insan, insani bilgiye sorulmuş olan ne en eski ne de en sabit problemdir. Nispeten kısa bir kronolojiyi ve kısıtlı bir coğrafi bölümlemeyi—XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa kültürü- ele alarak, insanın burada yakın tarihli bir icat olduğundan emin olunabilir."(Foucault, 2001, 538).

Stirner, Foucault'dan çok önce ve onun yolunu açarak *"İNSAN dini Hristiyan dininin aldığı en son biçimdir."* demek ve insanın "Hristiyan yanılsaması"nın yerine geçtiğini ifade ederek insanın icat edilmesi üzerine özcülük karşıtlığının çarpıcı ilk ifadelerini kullanmıştır (Newman, 2006, 104) Rorty (2008, 277) Benzer şekilde; "Platon, Spinoza ve Kant'ın "Tanrı ne der?" sorusunun ikamesi olarak kullandıkları *"Akıl ne der?" sorusu.... "Akıl adına" ifadesi bana tıpkı 'Tanrı adına' gibi boş bir retorik hareket gibi görünür."* demektedir. Stirner ve Rorty'nin düşünceleri, özcülük karşıtı felsefenin temel argümanlarını yansıtmaktadır. Her iki düşünür de geleneksel düşünce sistemlerinin (Hristiyanlık, hümanizm, rasyonalizm) aslında benzer yapılar olduğunu ve mutlak hakikat iddialarını sorgulamak gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, insan doğası veya aklın üstünlüğü gibi kavramların eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer.

Böylece, özcülük karşıtı felsefe, sabit ve değişmez hakikat iddialarına karşı çıkarak, düşünce ve toplum yapılarının daha esnek, çoğulcu bir şekilde anlaşılmasını teşvik etmektedir. İnsanın özü veya değişmez bir insan doğasının varlığına dayanan bir düşünce yerine, insan özelliği tarihsel olarak inşa edilmiş ve iktidar ilişkileri tarafından şekillendirilmiş bir olgudur. Foucault, "özne"nin oluşumunu incelerken, bu sürecin tarihsel koşullar ve iktidar ilişkileri tarafından nasıl belirlendiğini göstermeye çalışır.

"Güneşin altında yeni şeyler" olduğu iddiasına sahip Rorty, temeldencilik, temelcilik özcülük karşıtlığını şöyle ifade etmiştir:

"Ne var ki, biz temeldencilik karşıtı filozoflar Aydınlanma rasyonalizmini, dini kendi silahlarıyla -insanlık tarihinin ötesinde ve üzerinde olan ve bu tarih hakkında yargılara

varabilen bir şey olduğunu varsayarak- alt etmeye yönelik başarısız bir girişim olarak görürüz. Bizler, haklı olarak, demokratik toplumların feodal toplumlardan, eşitlikçi toplumların ırkçı veya cinsiyetçi toplumlardan daha iyi olduğunu öne sürerken, kıstas alabileceğimiz, neyin "daha iyi" olduğunu gösteren kültürlerüstü bir kriter olmadığını öne süreriz. Okuma yazması olan ve iyi eğitilmiş seçmenler tarafından özgürce seçilmiş görevliler tarafından yönetilmenin, rahipler ve kralları tarafından yönetilmekten daha iyi olduğuna şüphemiz yoktur ama bu iddianın gerçekliğini teokrasi veya monarşi taraftarı bir insana ispatlamaya da çalışmayız. Tarih okumak, bu kişiyi, görüşlerinin yanlış olduğuna ikna edemiyorsa, başka hiçbir şeyin de edemeyeceğinden şüpheleniriz.” (Rorty, 2008, 266).

Temelcilik karşıtı filozoflar, Rorty’nin yaklaşımıyla Aydınlanma rasyonalizmini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Bu düşünürler, Aydınlanma’nın dini eleştirirken kullandığı yöntemin -tarihin dışında ve üstünde, tarihi yargılayabilecek evrensel bir bakış açısı olduğu varsayımının- sorunlu olduğunu düşünürler. Foucault’nun anti-özcü yaklaşımı, sabit kimlikler, evrensel hakikatler ve değişmez insan doğası fikirlerini reddeder. Bunun yerine, öznenin, bilginin ve hakikatin sürekli olarak yeniden inşa edilen, tarihsel ve toplumsal süreçlerin ürünleri olduğunu savunur. Bu bakış açısı, iktidar ilişkilerinin eleştirel bir analizini mümkün kılar ve mevcut düzenin doğallaştırılmasına karşı çıkar.

“Benliğin, sosyolojik söylemdeki ‘toplumsal özneyi’ kapsayan bir kavram olarak kullanılması gerektiğini iddia ediyorum. Böyle bir kullanım belirli felsefi sorunsallardan ödünç alınan ve tartış- maksızın sosyolojik söylemin çeşitli kuramlarında kullanılmış olan ‘aktör’, ‘ajan’ ya da ‘birey’ gibi nosyonlardan daha anlamlıdır. Foucault’nun çalışmaları bu insan unsurunu ve bunun değişik toplumsal söylemlerdeki çeşitli kurulma biçimlerini anlamamızda yardımcı olabilir.” (Tekelioğlu, 1999, 15).

Bu anlayış, hakikat rejimlerinin belirli tarihsel dönemlerde ve belirli iktidar ilişkileri içinde nasıl oluştuğunu gösterir. Foucault çalışmalarında, cinsellik, delilik, suç ve ceza gibi kavramların tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini ve bu inşa süreçlerinin iktidar ilişkileriyle nasıl iç içe geçtiğini, bu kavramların özsel ve değişmez olmadığını, aksine toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişebildiğini vurgular.

“Foucault’ya göre, özerk olduğu iddia edilen modern özne bir kurgudur. Cinsellik, tıp, cezalandırma, delilik söylemleri ve genel olarak insan bilimleri bu özneyi bizzat oluşturur, söylemsel olarak kurar. Tıp bilimi, insanı bilginin hem öznesi hem nesnesi olarak kuran ilk bilimdir” (Savran, 2006, 18).

Psikoloji, tıp, ceza sistemi ve eğitim alanlarındaki çeşitli uygulamalar aracılığıyla belirli bir insan anlayışı veya modeli ortaya çıktığına dair çalışmalar yapan Foucault, bu yeni insan fikrinin günümüzde normatif ve aşikâr hâle geldiğini, evrensel olarak kabul edildiğini vurgulamaktadır. Ancak ona göre, “hümanizma, belki de, evrensel değil; özel bir durumla ilgilidir. Bizim hümanizma diye adlandırdığımız şeyi Marksistler, liberaller, Naziler ve

Katolikler kullandılar". Bu durum, "insan hakları" ve "özgürlük" kavramlarının tamamen reddedilmesi anlamına gelmez. Fakat insan hak ve özgürlüklerinin kesin sınırlarını belirlemenin imkansızlığına işaret eder (Foucault, 2014, 104).

Hatta Foucault bu iddiasını şu örnekle güçlendirir: "*Örneğin, seksen yıl önce, kadın erdeminin evrensel hümanizmanın parçası olup olmadığını sorsaydınız herkes evet cevabını verirdi*"(Foucault, 2014, 104). Bu örnek üzerinden de anlatmaya çalıştığı; zaman içinde değişebilen ve kültürel bağlama göre farklılık gösterebilen değer yargılarını vurgulamaktır. İnsan hakları ve özgürlük anlayışlarının mutlak ve değişmez olmadığı, toplumsal ve tarihsel koşullara göre evrilebileceği bu örnekle gösterilirken; "kadın erdemi" genellikle kadınların cinsel saflığı, namusu ve ahlaki davranışlarıyla ilişkilendirilmekte ve bu kavram, kadınların belirli davranış kalıplarına uyması gerektiği fikrini içermektedir. Ancak günümüzde, "kadın erdemi" kavramı artık evrensel bir değer olarak görülmemekte dahası buna dair bir yargı sınırsızca eleştiriye tabi tutulmaktadır. Toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın hakları konusundaki gelişmeler, bu tür cinsiyete özgü "erdem" kavramlarının sorgulanmasına yol açmıştır.

Bu anlamda toplumsal cinsiyet çalışmalarında da özcülük meselesi, özel bir dikkatle ele alınmayı hak eder...Eğer özcülükle, kadınların ve erkeklerin biyolojilerinden kaynaklanan ve sosyal ilişkilerde etkin olan temel niteliklere sahip olduklarını kastediyorsak, Sayer'in (1997) "güçlü özcülük" olarak adlandırdığı bir yaklaşımı benimsemiş oluruz. Bu, biyolojik özelliklerin belirli sosyal davranışların veya toplumsal belirlenmelerin doğrusal ve deterministik nedeni olduğunu öne süren bir tür biyolojizm anlamına gelir. Bu yaklaşım, kadınlık ve erkeklik hallerinin toplumsal inşa süreçlerini ve bunların temelini oluşturan güç ilişkilerini gizler (Parini, 2007, 45). Tıpkı yukarıda Foucault'nun örneğinde olduğu gibi kadınların "annelik içgüdüsüne" sahip olduklarını ve bu nedenle çocuklara daha iyi bakabildiklerini iddia etmek veya erkeklerin "doğaları gereği kadınlardan daha şiddet yanlısı olduklarını" ve bu nedenle savaş çıkardıklarını öne sürmek, özcülük kapsamına girmektedir.

"*Özne bir töz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir.*" (Foucault, 2014, 234). Foucault'nun felsefesinde, evrensel ve özerk özne fikri reddedilerek özne daima belirli tarihsel ve bağlamsal koşulların ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun arkeolojik ve soykütüksenel çalışmaları, modernite ve Aydınlanma düşüncesinin özerk özne ve benlik anlayışının bir yanılsama olduğunu göstermeyi amaçlamakta ve bu yaklaşımla öznenin bağımsız bir varlık olmaktan ziyade, tarihsel süreçlerin, toplumsal yapıların ve iktidar ilişkilerinin bir sonucu olduğunu vurgular. Böylece sorgulanan

geleneksel özne kavramı, öznenin oluşumundaki çeşitli güç ilişkilerini ve söylemsel pratikleri analiziyle gün yüzüne çıkmaktadır (Gündoğdu, 2010, 433).

İnsana dışarıdan dayatılan bir kısıtlama değil, insanın kendi doğası veya tarihsel bağlamından kaynaklanan içsel bir belirlenimdir düşüncesine karşı çıkan (Foucault, 2001, 439) Foucault’nun bu iddiasını *İkinci Cinsiyet*’in yazarı şu ifadelerle neredeyse destekler:

“Kadınların doğayla özel bir yakınlık içinde olduğunu, gökteki ay’ın hareket ritmini, denizdeki gelgitin akışını duyumsadıklarını da söylememeliyiz. Yahut ta, ruhlarının daha zengin olduğu veya doğaları gereği daha az zarar verici oldukları, vb. gibi şeyler. Yok, hayır! Eğer bu söylenenler içinde bir dirhem doğruluk payı varsa, bu doğamızdan oluşmaz, var olma koşullarımızın yarattığı sonuçlardır.” (Beauvoir, 1986, 62).

Kadının doğasına özüne dair biyolojik açıklamalara karşı kadının yaşadığı tarihsel ve toplumsal koşullarla şekillendiği bu ifadeler Foucault’nun anti-özcülüğü ile de paralellik oluşturmaktadır.

2.2. İktidar

Foucault söze, *“Hedefim, iktidar feno-menini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır.”* (2014, 57-58) diye başlamaktadır. Bunun anlamı ise “iktidar ilişkilerinin hakikat söylemlerini nasıl ürettikleri” nin (Foucault, 2013, xviii) peşinde olmasının neticesinde, öncesinde de değinildiği üzere “iktidar düşünürü” olarak anılmaktadır. İktidarı; tutarlı, bütüncül veya statik bir varlık olarak görmek yerine, “iktidar ilişkileri” olarak ele alır. Bu yaklaşım, iktidarın karmaşık tarihsel koşullarda ortaya çıktığını ve geleneksel felsefi analizlerin ötesine geçen çok sayıda etkiyi içerdiğini varsayar (Revel, 2002,81). Michel Foucault’nun iktidar anlayışına göre, iktidar, ne merkezi bir yapı ne de bir mülkiyet olarak görülür; aksine, toplumda geniş bir şekilde yayılmış ve çok katmanlı bir güç ilişkisi olarak işler. İktidar, belirli bir grubun tekeline sabitlenmiş değildir; bireyler arasındaki ilişkilerde sürekli olarak yeniden üretilir.

Geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak iktidar kavramsallaştırması kadın hareketi açısından da son derece önemli olmaktadır. Foucault’nun iktidarın ilişkiselliği üzerine yaptığı çalışmalar, ikinci dalga feminizmin iktidarın her yere uzanan niteliğine ilişkin iddiasıyla örtüşmektedir. İkinci dalga feminizmin sloganı ve mottosu hâline gelen “Kişisel olan politiktir”(Hanisch, 1969) Foucault’nun “iktidar her yerdedir” (2007b, 72) cümlesini çağrıştırmaktadır. İktidarın her yerdeliğine vurgu yapan Foucault’yu bu bakış açısıyla incelemek, feminizmin patriyarka,

din, devlet, tıp, psikanaliz gibi ‘kadın’ı geleneksel anlayışın içine hapseden tüm anlayışlardan kurtarmada son derece başvurulası yapmaktadır.

Foucault, iktidar mekanizmalarının tarihsel olarak yeterince incelenmediğini, bunun yerine, tarih çalışmalarının genellikle iktidarı elinde tutan kişilere, özellikle kral ve generallere odaklandığını belirtmektedir. Bu yaklaşım, tarihi anekdotlar toplamına indirgeme riskini taşımaktadır. Sonrasında kişi merkezli tarih yazımına alternatif olarak, süreçlerin ve iktisadi altyapıların tarihi geliştirilmiştir. Ayriyeten kuramların tarihi de bir başka alternatif olarak sunulmuştur; bu, iktisadi temel karşısında üstyapı olarak kabul edilen unsurların incelenmesini içermektedir (Foucault, 2012, 35). Siyaset felsefesi ve teorisinde iktidar kavramı, tarih boyunca çeşitli düşünürler tarafından genelde bu hâliyle ele alınmıştır. Oysa Foucault ile birlikte iktidar kavramsallaştırması, basit bir yönetileni yöneten’den öte anlamıyla tanımlanmış, deşifre edilmiştir.

İktidar, ele geçirilebilecek, sahiplenilebilecek veya elde tutulabilecek bir şey değildir. İktidar, bir güç ilişkisi içinde kurulur ki bu da kuşkusuz Foucault felsefesinin Nietzscheci arka planını oluşturur. Megill (1998, 291) Foucault’nun çalışmalarındaki iktidar vurgusunu, Nietzsche’nin güç/iktidar istenci kavramıyla ilişkilendirmekte, buna göre; iktidar, söylem içinde kendini gösterir ve bu söylem aracılığıyla kendi amaçları doğrultusunda “hakikat” üretir. *“Bu iktidar bir söylem içinde tezahür eder ve onun sayesinde kendine ait amaçlarla ve keyfi bir biçimde ‘hakikat/doğruluk’ icat etme işine girer.”* Foucault’nun iktidar analizi, hakikatin keyfi ve söylemsel inşasına odaklanarak, bilgi ve iktidar arasındaki karmaşık ilişkiyi vurgulamaktadır. *“Nietzsche, güç isteminin pozitif bir değer yüklenmiş kendilik olduğunu”* ifade eder, bu nedenle *“Foucault iktidarın baskıcı değil de yaratıcı olduğunu söylediğinde Nietzsche’yi takip ettiği”* anlaşılmaktadır (Canpolat, 2005, 99).

Söz konusu keyfiliğe uygun olarak iktidar, her zaman taraflar arasında bir ilişkidir; bu ilişkide her bir taraf, bir karşılaşmada kullanabileceği güçlere bağlı olarak diğeri üzerinde belirli bir derecede iktidar uygular. Bu ilişki, güçlerin karşı karşıya geldiği mücadele odağıdır. *“İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır.”* (Foucault, 2007b, 72, 1976, 123). Bu anlayışa dayanarak Foucault, iktidarın analitiği için bazı ilkeler ortaya koyar. İlk olarak, iktidar *“sayısız noktadan ve eşitsiz ve hareketli ilişkiler oyununda”* uygulanır (2007b, 72-73, 1976, 123). Başka bir deyişle, iktidarı nitelendiren şey, bir durumun tekliği değil, onun yayılmasıyla oluşan çokludur; her zaman hareketli, her zaman karmaşıktır. İkinci olarak, *“iktidar ilişkileri diğer ilişki türlerine (ekonomik süreçler, bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler) dışsal bir konumda*

değildir, aksine onlara içkindir” (2007b, 73, 1976, 123-124). Bu, iktidar ilişkilerinin faaliyet gösterdikleri alanda üretici bir role sahip olduğu anlamına gelir; sadece olumsuzluk biçiminde iletilen bir kısıtlama temelinde değil, aynı zamanda olumlu bir tabi kılma olarak da işlev görür. Üçüncüsü, iktidar aşağıdan gelir; dahası, iktidarın sivil toplumdaki güç ilişkilerinin bir tür dağılımına göre aşağıdan geldiği görülmektedir. “*Üretim aygıtlarında, ailelerde, küçük gruplarda, kurumlarda oluşan ve işleyen çoklu güç ilişkilerinin, tüm toplumsal yapıyı kateden geniş bölünme etkilerine destek sağladığını varsaymak gerekir.*” (2007b,73 , 1976, 124). Dördüncüsü, bu analitik yaklaşım, “*iktidar ilişkilerinin hem kasıtlı hem de öznel olmayan*” (2007b, 74, 1976, 124) olduğunu düşünmeyi gerektirir. Bu ilişkiler başlangıçta her zaman kendini ortaya koyan bir iradeye göre düşünülmüş olsa da onları taşıyan öznelliğin karakteri, kişisel olmayan bir görünüm lehine zayıflar, çünkü ilkenin dallanması zaman ve mekân içinde yeniden üretim yoluyla yayılır. Bundan sonra, artık sembolik bir figür yoktur. Beşinci ve son olarak: “*iktidarın olduğu yerde direniş de vardır*” (2007b, 73, 1976, 125). Bu direniş, iktidarın ilişkisel uygulamasının dışında asla var olmaz. Onu içkin olarak düşünmek gerekir. Direniş, ilişkinin varlığının dayattığı zorunluluk nedeniyle ayrılmaz bir şekilde iktidara bağlıdır. Bu nokta, “*iktidar ilişkilerinin kesinlikle ilişkisel karakterinin*” bir tür vurgulanmasını oluşturur (2007b, 73, 1976, 126). Direnişlerin iktidar ilişkilerinin ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmek gerekir: “*onlar bu ilişkilere indirgenemez karşıt unsur olarak dahil olurlar*” (2007b, 74, 1976, 127).

Ayrıca, Foucault’nun “güç ilişkileri” ve “iktidar ilişkileri” ifadelerini Deleuze’un de belirttiği gibi ayırım gözetmeksizin kullandığını not etmek önemlidir: İlki iktidar kuvvetler ilişkisidir ve aynı zamanda “her kuvvet ilişkisi bir “iktidar ilişkisi”dir”. İkincisi, kuvvet tekil olmaz ve “*özünde başka kuvvetlerle ilişki içerisinde bulunur; öyle ki her kuvvet zaten ilişki, yani iktidardır*” (Deleuze, 2013, 89). Bu kuvvet ilişkisine göre dünyaya bakıldığında, özel, aile alanında da iktidar ilişkisinin devre dışı bırakılmadığı, aksine daha incelikli şekilde ve daha derine nüfuz ederek işleyen bir alan olduğu değerlendirilmesine kapı açmaktadır.

Böylelikle iktidar ilişkisi çerçevesinde öznenin de inşasına tanıklık edilmektedir. Foucault modern özne anlayışını, söylemsel bir inşa olarak tanımlanırken, aynı zamanda iktidarın da temelini oluşturur. Toplumsal kurumlar ve bilgi alanları, bireylerin arzularını, bedenlerini ve kimliklerini iktidar mekanizmaları aracılığıyla şekillendirir. “*bilimsel söylemler, bilgiye dayalı pratikler aracılığıyla bireyi şekillendirmek suretiyle işler; bireyi içeriden kuşatır.*” (Savran, 2006, 19). İçeriden kuşatılan birey, modern iktidarın, bireylere dışarıdan uyguladığı baskıyla değil, bireyleri sadece kısıtlamamakta aynı zamanda onları üretip şekillendirmektedir.

Bahsi geçen incelikli, derine nüfuz eden, bireyi içeriden kuşatan iktidar teknikleri, Foucault'nun çalışmaları çerçevesince değerlendirildiğinde “denetim toplumu”²nun özellikleri olduğu görülecektir. “*Disiplinsel iktidar ise, kendini görünmez kılarak icra edilmektedir; buna karşılık boyun eğdirdiklerine zorunlu bir görünürlük ilkesini dayatmaktadır.*” (Foucault, 1992, 235). Böylece disiplinsel iktidar kavramı, iktidarın bir yandan kendisini gizlerken öte yandan kendisine tabi kıldığı bireyleri sürekli gözetim altında tutarak görünür kalmaya devam etmektedir. Bu görünürlük ilkesi, iktidarın uyruklar üzerindeki hakimiyetini pekiştirmekte ve disiplinsel mekanizmaların etkili bir şekilde işlemesini sağlamaktadır. Bu toplumda başka bir gözetleme ve kontrol sistemi gerektirir: Bitmeyen bir “görünürlük”, bireylerin “*fısınlandırılması, hiyerarşikleştirme, nitelendirme, sınırların oluşturulması, teşhis koyma. Norm, bireyleri bölümlere ayırmanın ölçütü halini alır*” (Foucault, 2012,77).

Disiplin toplumundan bu anlamıyla neyi amaçladığından bahsetmek gerektiğinde; 18. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar olan dönemi kapsar ve kapatılma kurumları (hapishaneler, okullar, hastaneler, fabrikalar) aracılığıyla bireylerin bedenlerini ve davranışlarını şekillendirmeyi amaçlayan bu toplum modelinde, iktidar, bireyleri sürekli gözetim altında tutarak, normalleştirme ve standartlaştırma yoluyla “uysal bedenler” yaratmayı hedefler. Bu sebeple disiplin, Ottavani'ye (2003, 59) göre bireyler ve onların ilişkili bölgeleri düzeyinde segmentlere ayırma ile ilgilenmesi anlamında standartlaştırıcıdır, ancak aynı zamanda segmentleri serileştirmek, onları eklemlemek, bir serinin her bir ucunun başka bir seriye uymasını sağlamakla da ilgilidir. Dolayısıyla amaç, bireyleri bir dizi “uysal bedene” dönüştürmek için disiplini kullanmak amacıyla Foucault'nun doğrudan bedenlerle ilgilenen “anatomo-politika” olarak adlandırdığı şeyi uygulamaya koymak anlamına gelmektedir. Buradan hareketle iktidarın ve bilhassa Foucault'nun kavramsallaştırdığı iktidar tasavvurunun, beden üzerinden tasarladığı veya hedeflediği durumda ya da “anatomo-politika”sında kadın ve feminizm hareketiyle de son derece ilişkili şekilde olduğundan söz edilebilir. Foucault yaşam üzerindeki bir iktidar aygıtı olarak “anatomo-politika”yı şöyle tanımlar:

“...Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: insan bedeninin anatomo-politikası” (Foucault, 2007b, 102).

² “Denetim toplumu” kavramsallaştırması Gilles Deleuze'e aittir. Deleuze'e göre Foucault'nun analizinde temel bir yere sahip olan “disiplin toplumları” terk edilmiştir; çünkü artık denetleme ve disiplin belli kurumlarla sınırlandırılmaz. Bu nedenle disiplin toplumlarının yerini denetim toplumları alacaktır” (Deleuze 2006a, 198-204 akt. Özmakas, 2016, 56)

Foucault, iktidarı geleneksel tanımların ötesinde, sadece devlet veya yönetici sınıf bağlamında değil, “bireylerin gündelik davranışlarında” ve “bedenlerine varıncaya kadar” işleyen “mikroskobik iktidarlar dizisi” olarak tanımlar. Buna göre “*iktidarın siyasi ağına gömülmüş yaşıyoruz; tartışma konusu edilen de bu iktidardır.*” (Foucault, 2012, 48). Bu anlamı itibarıyla tekrar gelinen nokta, iktidarın yalnızca baskıcı ve tümüyle olumsuz bir olgu olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır. O, iktidarın salt yasaklayıcı bir mekanizma olması durumunda, hiç kimsenin ona boyun eğmeyeceğini ileri sürer. Foucault’ya göre, iktidarın varlığını sürdürebilmesinin temel nedeni, onun üretken yapısında yatmaktadır. İktidar, haz üreterek, bilgi oluşturarak ve söylemler geliştirerek kendini var eder ve meşrulaştırır. Bu üretkenlik, iktidarın toplumsal doku içerisinde süreklilik kazanmasını ve bireylerce içselleştirilmesini sağlar. Aksi hâlde iktidar, “bir öcü olarak” görülür ve “her şeye hayır deseydi, ona kimse baş eğmezdi” Çünkü iktidarın var olabilmesi, sürekliliğini ve etkisini sağlayabilmesi “*birşeyler üretmesinden, zevk doğurmasından, bilgi oluşturmasından, söylev üretmesinden kaynaklanır.*” (Batur, 1982, 21). Söylemler, bilgi, haz gibi her türlü ‘yaşamsal’lık üzerinden kendini var etmekle de kalmaz meşruiyetini de bu zeminde sağlamlaştırır. Nihayetinde “*ortaçağda egemen güç gözle görülürken, disiplin toplumunda görünmez olur.*” (İnel, 2022, 27).

İkinci Dünya Savaşı’nın sona ermesinden bu yana, disiplin toplumu yerini yavaş yavaş “kontrol toplumu”na bırakmıştır. Teknolojik ilerlemelerle beraber, okul, hapisane ve hastanelerdeki düzenlemeler, reformlar ve yeniliklerle bu kurumlar er ya da geç işlevsizleşmiştir. Disiplin prosedürlerinin kontrol süreçlerine doğru evrilmesiyle ortaya çıkan değişiklikler için denilebilir ki; disiplin prosedürleri davranışla ilgiliyken, kontrol süreçleri yaşamın kendisiyle ilgilidir.Örneğin hastaneler, yerlerini, insanların hayatlarının dokusuna giderek daha sıkı bir şekilde işleyen “bakım ağlarına” bırakmaktadır. Bu değişikliğin olumlu yönü, acı çeken insanlar sosyal çevrelerinden kopmadan yardım alabilmektedirler. Gözetleme kameraları, konum belirleme, pazarlama, sosyal ağlar ile her biri kendi yolunda kontrol toplumlarını besleyen teknolojik yenilikler sebebiyle disiplin toplumlarının yerini kontrol toplumları almaktadır. Absil’e göre (2012, 3) denetim toplumu; günümüzde, belirli ve sınırlı hastalıklara odaklanan psikiyatri, giderek yerini çok daha yaygın bir kavram olan “Ruh Sağlığı” kavramına ve politikalarına bıraktığına dikkat çekmektedir. Gerçekte, hastalık-sağlık ikilemi yerini, açıkça tanımlanmış hastalıklardan az ya da çok ciddi her türlü rahatsızlığa kadar uzanan bir sürekliliğe bırakmaktadır. Bu, yaşamın tıbbileştirilmesi ya da psikiyatrilendirilmesi olarak bilinen şeydir. Böylelikle Foucault’nun ilk olarak “kılıcın iktidarı”ndan “disiplin iktidar”ına

geçiş olarak kuramsallaştırdığı disiplin toplumunun yeni hali ise denetim toplumuna evrilmiştir. İktidarın kontrol haline dönüşmesi Foucault'nun yeni uğraşısı iktidarın kontrolle temerkuz edilmesidir. 18. yüzyılın sonunda *“disiplinci olmayan başka bir iktidar teknolojisi ortaya çıkıyor; disiplinci tekniği dışlamayan ama onu kısmen değiştiren yeni bir teknoloji.”* Böylece bu yeni teknik bireylerin, *“yaşamlarıyla ya da bir anlamda insan türü ile ilgilenmekte.”* dir. (İnel, 2022, 45).

Dolayısıyla Foucault'nun düşüncesindeki önemli bir geçiş karşımıza çıkmaktadır: Disipliner iktidardan biyoiktidara, bedenlerin kontrolünden nüfusun yönetimine doğru olan geçiş. Bu dönüşüm, Foucault'nun iktidar, beden ve yaşam kavramlarını nasıl yeniden formüle ettiğini göstermektedir. Monica Loyola Stival'in hipotezine göre; iktidardan hükümete doğru olan bu kavramsal dönüşüme, bedenden yaşama doğru bir dönüşün eşlik etmektedir. Böyle bir bükülme burada, bedenin ne olduğu sorusunu “özne sorusu” alanının dışına çıkaran kavramsal bir yörüngenin arka planı olarak görülmektedir (Loyola Stival, 2021, 225).

Yazarın iddiasıyla hareket edildiğinde bu “bükülme”nin veya kavramsal değişimin, “bedenin ne olduğu sorusu”nu “özne sorusu alanının dışına” taşıdığı yani, bu dönüşümle birlikte beden artık sadece öznenin bir parçası olarak değil, daha geniş bir biyopolitik bağlamda ele alınmaya başlanacağı anlamını taşımaktadır.

“Disiplinci olmayan bu yeni iktidar tekniğinin uygulandığı yer, -bedenle' ilgilenen disiplinden farklı olarak- insanların yaşamlarıdır ya da dahası, şöyle diyelim, beden-insanla değil de, yaşayan insanla, canlı varlık insanla; hatta, bir anlamda, tür-insanla ilgilenir, daha açık olarak, şunu söyleyeceğim: disiplin, insanların çokluğunu yönetmeye çalışır öyle ki bu çokluk gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, belki de cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir. Ve sonra, yerleşen yeni teknoloji, insanlar asal olarak bedenlerden ibaret oldukları için değil, tersine, yaşama özgü ve doğum, ölüm, üretim, hastalık vesaire gibi süreçler olan toplu süreçlerden etkilenen, global bir kitle oluşturmaya nedeniyle insanların çokluğuyla ilgilenir. Demek ki, ilk olarak, bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde iktidar kurulmasının ardından, bireyselleştirici olmayan ama beden-insan yönünde değil, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir anlamda yığınlaştırmacı olan ikinci bir iktidar kuruluşu var. XVIII. yüzyılda temeli atılan, insan bedeninin anatomo-politiğinden sonra, bu yüzyılın sonunda, artık insan bedeninin anatomo-politiği olmayan, ama insan türünün "biyo-politiği" olarak adlandıracağım bir şeyin belirdiği görülür” (Foucault, 2002, 248).

Bu yeni iktidar tekniği, “beden-insanla değil de, yaşayan insanla, canlı varlık insanla” ilgilenmektedir. Disiplin, bireylerin bedenlerini hedef alırken, bu yeni iktidar biçimi “tür-insanla” ilgilenir ve “yığınlaştırmacı” bir nitelik taşır. Disiplin, “insanların çokluğunu yönetmeye çalışır” ve bu çokluğu “bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir”. Buna karşılık, yeni teknoloji insanları “global bir kitle” olarak ele alır ve “doğum, ölüm, üretim, hastalık vesaire

gibi süreçler olan toplu süreçlerle” ilgilenir. Foucault, bu dönüşümü tarihsel bir çerçeveye oturtur: “XVIII. yüzyılda temeli atılan, insan bedeninin anatomo-politiğinden sonra”, yüzyılın sonunda “insan türünün ‘biyo-politiği’” olarak adlandırdığı yeni bir iktidar biçimi ortaya çıkmıştır. Bu, iktidarın odak noktasının bireysel bedenlerden tüm nüfusa kaymasını ifade eder.(Foucault, 2002, 248).

Foucault’nun tanımladığı iktidar dönüşümü, ikinci dalga kadın feminizm bağlamında yeniden yorumlanabilir. Disiplin toplumunun “uysal bedenler” üretme amacı, özellikle kadın bedenleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Denilebilir ki gelinen nokta Deleuze’ün ifadelerinde anlamını bulmaktadır. “*Bütün bunlar sadece bir teori meselesi değildi. Düşünce hiçbir zaman bir teori meselesi olmamıştır. Bunlar yaşam sorunlarıydı.*” (Deleuze, 1990, 143 akt. Desroches, 2013, 38).

2.3.Biyoiktidar

Biyopolitika, yaşamın ve nüfusların yönetimiyle ilgili politik bir rasyonalite olarak tanımlanabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse biyopolitika; yaşamı sağlamak, sürdürmek ve çoğaltmak, bu yaşamı düzenlemek amacı güder. Biyoiktidar ise, biyopolitikanın yönetim biçimi olarak anlaşılabilir ve toplumda uygulamaya konulmasını ifade eder. Foucault bu durumu, klasik Batı çağının “iktidar mekanizmalarının çok derin bir dönüşümü” olarak tanımlar. Biyopolitika ise, biyoiktidarın işleyiş mekanizmalarını ve stratejilerini inceleyen analitik bir çerçeve sunmakta ve örneğin, nüfus politikaları, halk sağlığı uygulamaları, çevre düzenlemeleri gibi alanlarla biyoiktidarın üst çatısını oluşturmaktadır demek yanlış olmamaktadır.Hijyen, demografi, beslenme, ahlak ve cinsellik gibi unsurların, insan verimliliğini artırmak için kontrol edilmesi gerektiğini savunur. Bu kontrol, bireylerin yanı sıra topluluklar ve iş gücü olarak “nüfuslar” üzerinde de uygulanmalıdır (Revel, 2014, 3).

Michel Foucault, tarafından geliştirilen ve modern devletin yaşam üzerindeki kontrolünü incelerken geliştirdiği biyopolitika kavramıyla, iktidarın bireylerin ve toplumların biyolojik süreçlerini nasıl yönettiğini, düzenlediğini ele alır. Foucault’ya göre, 18. yüzyıldan itibaren iktidar mekanizmaları, sadece bireyleri disipline etmekle kalmayıp, nüfusun tamamını yönetmeye odaklanmıştır. Biyopolitika; sağlık, hijyen, doğum oranları, yaşam beklentisi ve nüfus gibi konuları politik müdahalenin alanları olarak görür. Bu yaklaşım, modern devletin vatandaşlarının biyolojik yaşamını nasıl düzenlediğini ve optimize ettiğini anlamaya çalışır. Örneğin, halk sağlığı politikaları, doğum kontrolü programları ve genetik araştırmalar biyopolitik uygulamalar olarak değerlendirilebilir.

“Esasında konu ‘biyopolitika’ idi: bundan kastettiğim 18. yüzyıldan itibaren, yönetim pratiğinin nüfusu oluşturan canlıların karşılaştığı sorunları (sağlık, hijyen, doğum oranı, yaşam süresi, ırklar...) akılsallaştırma çabasıydı. Bu konuların 19. yüzyıldan beri gittikçe önemli bir sorun teşkil ettiğini ve günümüze kadar nasıl ekonomik ve politik zorluklar yarattığını biliyoruz. Bu sorunların, içinde oluşup keskinleştikleri politik akılsallıktan bağımsız ele alınamayacağını düşündüm. Bu akılsallık ‘liberalizm’dir. Zira, tüm bu konular liberalizmin zaman içinde üstesinden gelmesi gereken zorluklar oldu. Hukuk öznelerine ve bireylerin girişim özgürlüklerine saygı gösteren bir sistemde, ‘nüfus’ fenomeni ve getirdiği etkiler, yarattığı özgül sorunlar nasıl göz önünde bulundurulabilir? Bu nüfus neyin adına ve hangi kurallara göre idare edilebilir? 19. yüzyılda İngiltere’de kamu sağlığı yasaması hakkında yürütülen tartışma örnek teşkil edebilir” (Foucault, 2015, 264).

İnsanlar artık sadece bireyler, yani vatandaşlar olarak görmeyip onları yaşayan, şu ya da bu nüfusa ait (gençler ve yaşlılar, sağlıklılar ve hastalar, kadınlar ve erkekler, doğurganlar ve kısırılar, normaller ve kusurlular, vb.) olarak tanımlanmakta; doğum kontrolü, sağlık politikaları, ahlak konusunda uyanıklık, aile yapısının “normalliğine” dikkat edilmesi için normların dayatılmasına (Revel, 2014, 2) sebebiyet vermektedir. Biyopolitik söylemin bir parçası olan bu kavram, yaşamı sadece biyolojik bir olgu olarak ele almaktadır. Hükümetler, çocuklarda asosyal davranışların erken tespitinden bahsederek, bu durumu biyolojik bir temele dayandırarak toplumun hastalıklarını bu bireylere yüklemektedir. Biyopolitikanın nihai manipölasyonu olarak nitelendirilen bu durum, yaşamı sadece biyolojik değil, aynı zamanda sosyal ve politik bir boyutu olan bir kavram haline getirmektedir. Toplum bireyler üzerinde kontrolü sadece bilinç ve ideolojiyle değil, *“aynı zamanda bedende ve bedenle birlikte uygulanır. Beden biyopolitik bir gerçekliktir; tıp ise biyopolitik bir stratejidir”* (Foucault, 1994, 210).

Michel Foucault’nun biyoiktidar ve biyopolitika kavramları bireyler üzerinde güç kullanma yollarını tanımlar, çünkü bireyler canlı varlıklardır. Biyoiktidar bireyler üzerinde uygulandığında, biyopolitika nüfus genelinde etkisini gösterir. Foucault, bu kavramları, akıl hastaneleri, hapisane sistemleri ve vebaya karşı mücadele politikaları gibi çeşitli sistemler üzerindeki çalışmalarından ve düşüncelerinden geliştirir. Foucault (1976, 183) biyopolitikayı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Bedenin eğitilmesi, yeteneklerinin geliştirilmesi, güçlerinin gasp edilmesi, kullanışlılığının ve uysallığının paralel olarak artması, verimli ve ekonomik kontrol sistemlerine entegre edilmesi, tüm bunlar disiplinleri karakterize eden iktidar prosedürleri tarafından sağlanmıştır: insan bedeninin anatomo-politikası. On sekizinci yüzyılın ortalarında ortaya çıkan ikincisi ise beden-türüne, yaşam mekaniğinin içinden geçtiği ve biyolojik süreçler için bir destek görevi gören bedene odaklanmıştır: Çoğalma, doğumlar ve ölümler, sağlık düzeyleri, yaşam süresi, uzun ömürlülük, bunların değişmesine neden olabilecek tüm koşullarla birlikte; bunlar bir dizi müdahale ve düzenleyici kontrolle yönetilir: nüfusun biyo-politikası”

Foucault açısından farklı anlamlarla beraber çok benzer anlam ihtiva eden biyopolitika ve biyoiktidar, Revel'in (2014) de ifade ettiği gibi eş anlamlı görülmekte; sonuç olarak, 'biyopolitika' kelimesinin - ve görünürdeki eş anlamlısı 'biyoiktidar'ın - son yıllarda önemli ölçüde tanınırlık kazandığı gözlemlenmektedir.

Bedenin disipline edilmesi ve nüfusun düzenlenmesi, yaşam üzerindeki iktidarın örgütlenmesinin etrafında geliştiği iki kutuptur. Klasik çağda bu büyük çift taraflı teknolojinin -anatomik ve biyolojik, bedenselleştirme ve belirleme, beden performansı odaklanma ve yaşamın süreçlerine bakma- kurulması, en yüksek işlevi artık belki de öldürmek değil ama yaşamı bir taraftan diğerine yatırmak olan bir gücü karakterize etmektedir. Egemen gücün sembolize edildiği eski ölüm gücü şimdi yeniden canlandırılmıştır. Modern dönemle beraber iktidarın beden üzerindeki, kontrolü, disiplini ve denetimi elindeki araçlarla çeşitlenmesine mukabil Agamben (2013, 15) de Foucault ile aynı fikri paylaşarak çok daha eskiye götürülebilir bir yönetme biçimi olduğunu vurgulamaktadır: *“Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır. Bu anlamda biyosiyaset en azından egemen istisna (sovereign exception) kadar eski bir olgudur.”* Dolayısıyla biyo-iktidar kavramı, Foucault tarafından tanımlanan, *“yaşamı hem biyolojik çevresi olarak tarihin dışına, hem de bilgi ve iktidar teknikleri tarafından nüfuz edilen insan tarihselliğinin içine yerleştiren bu ikili konum”* ile karakterize edilen bu yeni tarih ve yaşam eklemlenmesinin kavramsal tercümesidir (Paltrinieri, 2013, 54).

Böylelikle beden eğitimi ve kontrolü üzerine iki farklı iktidar biçimini açıklar. İlki, beden anatomo-politikası, beden eğitilmesi, yeteneklerinin geliştirilmesi ve kontrol edilmesini içerir. İkincisi, biyopolitika, beden tür olarak incelenmesi ve biyolojik süreçlerin, özellikle nüfusun düzenlenmesiyle ilgilidir. Disiplin ve biyopolitika, iktidarın yaşam üzerindeki iki temel kutbunu oluşturur. Bu iktidar, klasik çağda öldürmekten çok yaşamı kontrol etmek ve düzenlemek üzerine yoğunlaşmıştır. Foucault, yaşamı onaylayan teknolojilerin ortaya çıkışını on sekizinci yüzyıla dayandırır. İlk aşamada, *“anatomo-politikanın”* nesnesi hâline gelen, *“eğitime, yeteneklerinin geliştirilmesine, güçlerinin gasp edilmesine, yararlılıklarının ve uysallıklarının paralel olarak artmasına ve verimli ve ekonomik kontrol sistemlerine entegre edilmelerine”* adanmış bireysel bedenlerdi. Aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren, siyasi stratejilerin odağı hâline gelen şey türlerin yaşamının kendisiydi. Foucault, nüfusların, halkların ve “ırkların” yaşamlarına müdahale etmeye yönelik bu yeni teknikleri “biyo-politika” olarak adlandırdı. Bununla birlikte biyopolitika, her durumda, belirli nesnelerle ilgili olarak belirli bir tür iktidar uygulamasına (ya da siyasi mekanizmalar tarafından yapılan bir tür

müdahaleye) atıfta bulunuyor gibi görünmektedir; bu da kelimenin tam anlamıyla ‘biyoiktidarlar’, yani iktidarın yaşama uygulanması olarak tanımlanmasıdır (Revel, 2014). Dolayısıyla biyopolitika; yaşam ve nüfus üzerindeki politik akıl olarak, koruyan, sürdüren, çoğaltan ve “yaşamı düzene sokma” anlamına gelmekte biyoiktidar ise; biyopolitikanın toplumdaki işleyişini ve kullandığı pratikleri anlatır.(Adams, 2017).

“Foucault’nun beden hususunda yoğunlaşmasının asıl nedeni, iktidarın bedenler düzeyinde işlediğini ileri sürmesidir. Ona göre “büyük kapatılma”dan “denetim toplumu”na giden yol, bedenlerin şekillendirilmesi ilkesi üzerine inşa edilmiştir. İktidarın yeniden üretilmesindeki asli konak veyahut uzam, beden olmuştur. Beden, öznenin toplumsalın yüzeyine kendisini bir çizik olarak işaretlediği, böylelikle kendisini Bir’i oluşturan bir’lerden biri olarak kabul etmesini sağlayan fiziksel işarettir.”(Özmkas, 2016, 56).

Tüm iktidarlara ilgili temel şey, uygulama noktasının her zaman, son kerte de beden olmasıdır. Tüm iktidar fizikseldir ve beden ile siyasi iktidar arasında doğrudan bir bağlantı vardır. İktidarın, ruh, bilinç, ideallik adına bedenin gerçekliğini yadsıdığı şeklindeki çok yaygın bir tezden uzaklaşmak gerekir. Gerçekten de iktidarın uygulanmasından daha maddi, daha fiziksel, daha bedensel hiçbir şey yoktur (Foucault, 2012, 41). Bu nedenle de biyoiktidara giden yolda kadının bedeni kullanışlı, iktidarın en önemli sembolü hâline dönüşürken kadın hareketinin bu bağlamla ele alınması çok daha gerekli olmaktadır. Foucault, kimlik hareketlerine karşı olmasına rağmen, kadın bedeniyle biyoiktidar arasındaki ilişkisellik, kadın hareketinin iktidara karşı geliştirdiği ve sonrasında geliştireceği direniş pratiklerinde, meşru dayanaklarından en önemlisi Foucault’nun biyoiktidar kavramsallaştırması olacaktır.

“...insan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir. Aynı zamanda bir “iktidar mekanığı” de olan bir “siyasal anatomi” doğmaktadır, 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 böylece bağımlı ve idmanlı bedenler, “itaatkâr” bedenler imal etmektedir (Foucault, 1992, 170-171).

“Bedenin iktidarını çözme”, “uysal” ve “itaatkar” bedenler yaratma teşebbüsleri, stratejileri, teknikleri disiplin toplumundan denetim toplumuna varan tüm iktidar biçimlerinin temel ve ortak stratejisi olmuştur. Bir başka önemli mesele de bedenin yalnızca itaat etmemesi, aynı zamanda bu itaatin bir tür “politik ekonomi” değer üretmesi gerekliliğidir. Beden, iktidara boyun eğmenin ötesinde, iktidarın konumunu sürdüren ve geliştiren bir “toplumsal artı-değer” üretme işlevi görür. Bu anlayış, disiplin toplumunda bedenin hem iktidarın nesnesi hem de onun devamını sağlayan üretici bir güç olarak konumlandırıldığını gösterir (Özmkas, 2016, 61).

Spensky'e göre (2015) felsefi açıdan bakıldığında, biyopolitika "insan yaşamının siyasete girmesi" değildir. İnsan yaşamı ve insan, tabiri caizse, aslen siyasetin içindedir; doğrudan siyasidir. Toplumsallığı ima eden insan yaşamı, biyopolitikanın uygulanmadığı durumlarda bile politiktir. Aslında, felsefi olarak konuşursak, bunun tam tersi doğrudur. Hatta biyopolitika -felsefede-bedenlerin, başka bir deyişle-bu durumda- insanların bir tür tarihsel ve acımasız depolitizasyonu olacaktır. Bu indirgeme tam da erkeklerin ve kadınların yalnızca bedenlerine indirgenmesinden ibarettir; bu bedenler daha sonra 'yüksek' bilimlerin, üretimin ve refah devletinin eylemlerinin daha büyük yararı için kategorize edilebilir, sınıflandırılabilir vs. Bu sorun hem canlı türlerini hem de yerleşik bilgi disiplinlerini ilgilendirmektedir, çünkü bilgiyi farklı bir şekilde yeniden inşa etmeye yönelik epistemik bir strateji, sürdürülebilir bir dünyanın korunmasını ve sürdürülmesini ve tüm yaşam biçimlerinin dayanışmasını dikkate almalıdır

"İnsan yaşamı" ve "insan" doğrudan siyasetin içerisindedir demek "iktidar her yeredir" ve özellikle liberal teorinin kişisel, özel olan/alanın siyasetten arınık olduğu iddiasına karşın özel olan da politiktir ile paralel ve neredeyse aynı anlamları ihtiva eden yaklaşımlardır. İktidar ve siyasetin doğrudan ilişkiselliğiyle Foucault'nun anatomo-politikasının ve biyoiktidarın insanın doğarkenki cinsiyetinden öte, cinsiyetin neredeyse verili olmadığı, kültürel pratiklerle inşa edildiği "Kadın doğulmaz , kadın olunur" a meşru bir dayanak sağlayarak feminist hareketin oy ve eşitlik haklarıyla yetinmeyen, "farklılıklara rağmen erkeklerle eşit"lenme politikasına/hareketine doğru evrilmeyi sağlayan bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Keza ikinci dalga feminizmin diğer bir önemli ismi olan Kate Millett'in (1987) cinsel politika kavramı, biyoiktidarın cinsellik ve üreme üzerindeki kontrolüyle paralellik gösterir. Millett'in cinselliğin politik bir mesele olduğu fikri, Foucault'nun biyoiktidarın yaşamın her alanına nüfuz ettiği düşüncesiyle uyumludur.

"Bedene hâkim olma, beden bilinci, ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebilmiştir: Jimnastik, idmanlar, kas geliştirme, çıplaklık, güzel bedenin yüceltilmesi...Toplumsal beden kuramlarının (doktorlar, politikacılar) serbest ilişki ya da kürtaj fikri karşısında duydukları paniği hatırlayın" (Foucault, 2012, 39).

"Kendi başına biyolojik ve fiziksel bir olgu gibi görünen cinsel ilişki, insan yaşantısının, insan ilişkilerinin geniş ortamında öylesine köklü bir yere oturmuştur ki, kültürü meydana getiren davranış ve değerlerin yüklü olduğu bir mikrokozmos gibidir. Bu ilişki, diğer nitelikleri yanı sıra, bireysel ya da kişisel bir ortamdaki cinsel politikanın bir örneği yerine de geçer."(Millet, 1987, 44).

Yukarıda art arda gelen alıntılardan ilkinin Foucault'ya, ikincisinin Millett'e ait olduğu ifadeler arasındaki yakınlık tam da biyoiktidar kavramsallaştırmasının feminist hareket içerisinde yer

almasının farklı hâllerde tezahürü olarak okunabilmektedir. Zira cinsellik ve beden üzerindeki toplumsal kontrolün farklı boyutlarını ele alan Millett'in ifadesi, cinsel ilişkinin görünüşte biyolojik bir olgu olmasına rağmen, aslında kültürel değerlerin ve davranışların yoğunlaştığı bir alan olduğunu vurgular. Foucault'ya ait olan ifadede ise, bedenin kontrolünün iktidar mekanizmaları tarafından nasıl şekillendirildiğini açıklar. Şöyle ki;

“Biyoiktidarın en büyük yönelimi, bireyin değil de, yaşama bilincinin kuşatılmasını sağlayan hayatın organize edilmesidir. Bu istenci ve arzuları kontrol eden, iktidarın kalıcı-kaliteli hayatın önemini vurgulayan siyasal bir stratejisidir, ki bu stratejilerin de (taktik değil) kurumsal anlamda varlık bulabilmesi, toplumun, ahlakın, ya da yasaların öngördüğü klasik disiplin teknikleriyle değil, hayatın cisimleşmesini sağlayan yaşama istencinin biyolojik düzenlenmesi sayesinde olur.” (Sustam, 2016).

Sustam'ın ifadelerinin Millett ile benzerliği son derece dikkat çekici olmakla beraber; her iki görüş de (Foucault ve Millett), bedeni ve cinselliği salt bireysel veya biyolojik alanlar olarak görmek yerine, toplumsal ve politik güçlerin etkisi altında olan alanlar olarak ele alır. Cinsel ilişkinin bir “mikrokozmos” olarak tanımlanması, Foucault'nun beden üzerindeki iktidar uygulamalarını detaylandıran açıklamasıyla paralellik gösterir. “Cinsel politika” kavramı, iktidarın beden üzerindeki kontrolüyle doğrudan ilişkili olup Foucault'nun bahsettiği jimnastik, güzellik idealleri ve çıplaklık gibi olgular, cinsel politikanın gündelik yaşamdaki tezahürleri olarak görülebilir. Böylelikle bedenin ve cinselliğin toplumsal kontrolünün çok katmanlı ve derinlemesine işleyen yapısının en mahrem görünen alanlarda bile kendini gösterdiği ve toplumsal normları yeniden ürettiği noktasına gelinmektedir.

2.4. Soybilim

Foucault'nun “soybilim” veya “soykütük” (généalogie) kavramı, özellikle Nietzsche'nin tarih anlayışına dayanır ve köken kavramına yönelik eleştirilerle şekillenir. Nietzsche (bk. 2011) *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde, ahlaki değerlerin tarihsel kökenlerini inceleyerek, bunların evrensel ve değişmez olmadığını, aksine tarihsel ve kültürel koşulların ürünü olduğunu ortaya koyar. Foucault'nun “Nietzscheci bir soykütük” (Revel, 2014, 111) bir anlamda tarihin, sabit bir başlangıç veya köken fikrinden ziyade kesintiler, farklılaşmalar ve rastlantılarla dolu bir süreç olarak ele alınması gerektiğini savunur. “Nietzsche'nin “soykütük” anlayışı, tarihsel süreçlerin teleolojik bir doğrultuda ilerlemediğini ve özlerinde bir hedefe bağlı olmadıklarını öne sürer; bu bağlamda soybilim, mutlak bir köken arayışını terk ederek, güç ilişkilerinin tarihsel inşasını araştırır.

“Bununla birlikte Soykütüksenel yaklaşım basit bir deneyimcilik değildir. “Bu, kelimenin alışılmış anlamıyla bir pozitivizm değildir. Söz konusu olan, gerçekte, yerel, süreksiz, dışlanmış, meşru olmayan bilgileri, bunları doğru bir bilme adına, elemek, sıralamak, düzenlemek isteyecek olan birleştirici teorik dayatmaya karşı işlevsel hale getirmektir [...] Soykütükler o halde daha dikkatli ve daha tam bir bilim formuna pozitivist başvurular değildir; soykütükleri tam anlamıyla karşı bilimlerdir.” (Revel, 2014, 112).

Değerlerin, ahlakın, çileciliğin ve bilginin soybilimsel incelemesi, tarihin erişilmez dönemlerini göz ardı ederek bu kavramların “köken”lerini araştırmayı içermez. Aksine, soybilim yaklaşımı, başlangıçların en ince ayrıntılarına ve tesadüfi yönlerine odaklanmayı gerektirir. Bu metodoloji, başlangıçların absürt kusurlarına titiz bir dikkat göstermeyi öngörür. Ayrıca, bu kavramların nihai olarak maskelerinden sıyrılıp, farklı bir görünümle ortaya çıkışlarını sabırla beklemeyi içerir. Soybilimci, bu kavramların kökenlerini araştırırken, mecazi anlamda “çukurları eşelemek”ten çekinmemelidir. Bu süreçte, söz konusu kavramların, herhangi bir mutlak hakikatin himayesi altında olmadan, karmaşık yollardan geçerek ortaya çıkmaları için gereken zamanı tanımalıdır (Foucault, 2011b, 235).

Benoit (2019: 171-231) Foucault’nun, 1970’lerden itibaren iktidarın soykütüğüne odaklandığını ve Annales okuluna uygun olarak arkeoloji, ekonomik, politik, hukuki, bilimsel, felsefi bilgi konfigürasyonlarını ortaya çıkardığı süreksiz ve parçalı bir tarihle ilgilendiğini ifade etmektedir. Bu şekilde Foucault, tarihi “bireylerin özgürlüğü ile tarihsel ve toplumsal belirlenimlerin birbirine karıştığı bir tür büyük ve belirsiz süreklilik” olarak incelemek yerine, tarihsel tekilliklerin ortaya çıktığı söylemsel düzenin inşasını gün ışığına çıkarır. Dolayısıyla soybilim, düşüncenin altındaki bir alandan, onun verili bir zamandaki sistematikliğini açıklayan anonim katmanları ortaya çıkarmaya değil, şimdiki zamana dair bir teşhis koymaya çalışır. Denilebilir ki Foucault, güncel olayları anlamak amacıyla iktidar ilişkilerindeki söylemlerin, pratiklerin ve kurumların tarihsel iç içe geçmişliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

“Geleneksel tarihin, birtakım yanlış varsayımlar etrafında biçimlendiğini iddia eden Foucault’ya göre bu varsayımlar; belirli dönemdeki bir uygarlığın türdeş ilişkiler kurabildiği, nedensellik ilişkilerinin varlığı, tümel ve kesintisiz bir süreç olduğunu varsayar. Foucault tesadüf, kesinti ve maddiliğin tarihe dâhil edilmesi gereken üç temel öge olduğunu söyleyerek, geleneksel tarih yazımı geleneklerine meydan okumuştur. Ona göre sadece savaşların, kralların veya kurumların tarihi değil, duygunun, düşüncenin ve bedenin tarihi de yapılabilirdi.” (Bayram, 2018, 221).

Dolayısıyla, kıyıda köşede kalmış, sistemin periferisine itilen kişi ve şeyleri didikleme, bu metodolojinin getirdiği ve gerektirdiği bir durum olmaktadır. Foucault genel olarak, normal tanımlar, “‘akıldışı’ ya da ‘kriminal’ sınıfına sokulan ötekilere hapisane ve hastaneler

yapmayı teşvik eden epistemik kurumların ‘soykütükçü’ bir tarihidir.” (Robinson, 2000, 56). Yani; soybilim kavramsallaştırması, geleneksel tarih yazımına ve bilgi üretim süreçlerine eleştirel bir bakış açısı getirmekle esasen tarihsel olguları, kavramları ve kurumları inceleme biçimimizi kökten değiştirmeyi amaçlar. Böylelikle soybilimsel metottan önce inşa ve icat edilmiş kavramlar, olgular ve kurumlar daha önemlisi hakikatler ve hakikat biçimlerinin değiştirilmesine dönük yeni bir bakışın, yeni “hakikat”lerin ortaya çıkmasına zemin sağlar. Çünkü ona göre;

“İnsanların olduğu kadar insanlığın inanış ve değerlerinin de tarihi vardır. Sistemler ve terbiye edici kurumlardan meydana gelen gevşek ağlar, insan öznelere oluşturduğu gibi onlar üzerindeki denetimi de sağlamaktadır. Bu ağı oluşturanların “söylemi, hangi düşünce, inanç ve eylemlerin mümkün olabileceğini kontrol altına almakta, insanların kendileri hakkındaki tasavvurlarını denetlemektedir. İnsanlar “kendilerinin” olan biricik bir kimliğe sahip değildirler. Onlar birer öznedir (buyruk altında- dır). Varlığından neredeyse bütünüyle habersiz oldukları, farkında olmadıkları güç sistem ve ağları aracılığıyla yaratılmışlardır.” (Robinson, 2000, 56).

Soybilim, iktidar ilişkilerinin bilgi üretimi üzerindeki etkisini merkeze alır. Foucault’ya göre, bilgi ve iktidar birbirinden ayrılamaz bir bütündür. Bu nedenle soybilim, belirli bilgi türlerinin hangi iktidar yapıları tarafından desteklendiğini ve bu bilgilerin nasıl yeni iktidar ilişkileri ürettiğini inceler. Üretilen güç ve iktidar ilişkilerinin de “hakikat”ler üretmesine ve bunun sonucunda da yeni öznelliklerin kurulmasına sebebiyet vermektedir. Bu nedenle inşa ve icat edilen “özne”nin bulandığı “hakikat”lerden arınmasının koşulu “*artık ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir*” (Foucault, 2014, 20).

Soybilimsel araştırma yaklaşımı, geleneksel tarih yazımı ve bilgi üretim süreçlerine alternatif bir metodoloji sunar. Bu metodun uygulanabilmesi için öncelikle “globalize” edici söylemlerin tiranlığının, tüm hiyerarşileri ve teorik bir avangardın “tüm ayrıcalıklarıyla birlikte” ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu öncül, evrenselleştirici ve bütünleştirici söylemlerin hakimiyetinden kurtulmayı hedefler. Soybilimsel analizin siyasi alandaki işlevi, bütüncül yaklaşımlardan uzaklaşarak spesifik ve yerel düzeyde söylemler üretmektir. Bu söylemlerin amacı, “*iktidar ağlarının güçleri ve zayıflıkları göstermek ve taktik, strateji ve amaçları doğrudan doğruya mücadelenin içinde olanlara bırakmak üzere*” bir zemin oluşturmaktır (Keskin, 2011, 28). Ancak yine de soybilimin tarihten kopmak yerine onu içine alan bir yöntem olduğu da, teleolojik yaklaşımları reddetmeye götürmektedir: “*Soybilim, felsefenin kibirli ve derin görüşünün bilginin köstebek bakışına karşıt olması gibi, tarihe karşıt değildir; tersine, o,*

ideal anlamlara ve tanımsız erekselliklerin tarih ötesi açılımına karşıttır. “Köken” arayışına karşıttır.” (Foucault, 2011b, 231).

Öncesinde bahsedildiği üzere; Foucault’nun anti-temelciliği, iktidar kavramsallaştırması “..Şeylerin ardında, “çok başka bir şey”in var olduğunu” soybilime başvurarak açığa çıkarır (Foucault, 2011b, 233). Böylece, siyasi mücadelenin aktörlerine kendi koşullarını analiz etme ve stratejilerini belirleme konusunda özerklik tanınır. Bu yaklaşım, mikro düzeydeki iktidar ilişkilerini anlamaya odaklanarak, her mücadele alanının kendine özgü dinamiklerini ortaya çıkarmayı ve daha etkili siyasi mücadele yöntemleri geliştirmeyi amaçlar. Soybilim yaklaşımı, mutlak hakikat iddialarını reddeder çünkü “köken arayışı”na karşıdır. Bunun yerine, farklı dönemlerde farklı “hakikat rejimlerinin” nasıl oluştuğunu ve işlediğini incelemeyi önerir. Bu bağlamda, neyin doğru veya yanlış, normal veya anormal olarak kabul edildiğini belirleyen tarihsel ve toplumsal mekanizmaları sorgular. Çünkü Nietzsche’de olduğu gibi:

“Ahlâk kuralları esas olarak tesis edilen şeyler olup, sert ceza ve terbiye yöntemleri gibi dışsal yollarla teminat altına alınmaktadır....toplumsal ahlâk kurallarını kendi "vicdanlarıyla özdeşleştiren, kendi özdenetimlerine sahip "egemen" bireyler yarar. Bu noktadan itibaren, bütün insanlar "alışıldık, etkileri hesap edilebilir ve tek tip" olmak üzere tasarlanmış bir ahlâkı olan toplumun birer elemanı haline gelirler” (Robinson, 2000, 30).

Foucault, ceza yöntemleriyle başlayıp bireyin vicdanına inerek onu zapturapt altına alan tüm bu sistemin nasıl oluştuğuna ilişkin derin ve soykütüksel dediği yöntemi kullanmaktadır. Yani büyük hakikat anlatısının peşinde olan bilim anlayışına karşı Foucault’nun soybilim anlayışı, tarihin doğrusal ve ilerlemeci bir süreç olduğu fikrine karşı çıkar. Bunun yerine, tarihsel süreçlerin süreksizliklerle, kopuşlarla ve çatışmalarla dolu olduğunu vurgular. Bu bakış açısı, belirli bir dönemde geçerli olan bilgi formlarının ve hakikat iddialarının nasıl ortaya çıktığını ve meşruiyet kazandığını anlamaya çalışır.

“...soybilim, tarihsel bilgileri tabi olmaktan kurtarma ve özgürleştirme, yani birleştirici (uniuaire), biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı muhalefet ve mücadele edebilecek hale getirme girişimidir. Bilginin bilimsel olarak hiyerarşik kılınması ve içkin iktidar etkilerine karşı yerel -Deleuze belki buna minör derdi- bilgilerin yeniden etkin hale getirilmesi, işte düzensiz ve parça parça soybilimselliklerin projesi budur. iki kelimeyle; arkeoloji, yerel söylemselliklerin analizine uygun düşen yöntem olarak, soybilim ise böylece tarif edilmiş yerel söylemselliklerden yola çıkarak, yine bu söylemselliklerden çıkmış ve arbk tabi olmayan bilgileri önemli hale getiren taktik olarak adlandırılabilir. Bunu da projenin bütünselliğini yeniden kurmak için söylüyorum” (Foucault, 2011a, 93).

Bu metodolojik yaklaşımla yol almanın geldiği nokta ise resmi ve sistemin dışındakileri gün yüzüne, ana akım tarih yazımının göz ardı ettiği marjinal olayları, grupları ve pratikleri ön plana çıkarmaktır. Böylece, resmi tarih anlatılarının dışında kalan unsurların önemini vurgular

ve alternatif bakış açılarını gün yüzüne çıkarır. Hâlihazırdaki düşünce yapılarının, kurumların ve pratiklerin tarihsel koşullarını ortaya çıkararak, bunların kaçınılmaz veya doğal olmadığını, aksine belirli tarihsel süreçlerin ürünü olduğu gerçeğine binaen;

“Bence kurucu öznenen vazgeçerek, öznenin bizzat kendisinden kurtulmak, başka bir deyişle, öznenin analize tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek bir ulaşmak gerekmektedir. İşte benim soybilim diye adlandırdığım şey bu. Yani, olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi” (Foucault, 2011a, 68).

“Öznenin inşası”, “insanın icadı”nın zühur edişinin soybilimsel yaklaşımla açığa çıkarılması, bedenler ve öznellikler üzerindeki iktidar etkilerini de incelemeyi gerektirir. Disiplin, gözetim ve normalleştirme pratiklerinin tarihsel gelişimini ele alarak, modern toplumda bireylerin nasıl şekillendirildiğinin ve kontrol edilmesinin neticesinde Foucault’nun (2014, 204) ifadesiyle; “kendimizin tarihsel bir ontolojisini” yapmak mümkün olacaktır. Aslında, soybilimin yeniden inşa etmeye çalıştığı tarih, birbirine benzeyen ya da benzemeyen ve belirli bir mantığı takip etmeyen çok sayıda sahneden oluşur. Başka bir deyişle, soybilim insan yaşamının bitmek tükenmek bilmeyen mücadelelerini bir perspektife oturtur:

“Demek ki soybilim bilgide titizlik gerektirir, çok sayıda malzemenin yığılmasını, sabır gerektirir. “Devasa anıtlar”ını’ “iyi niyetin büyük hataları”yla inşa etmek zorunda değildir, onları “katı bir yöntemle bulunmuş, görünürde önemsiz küçük hakikatler”le inşa etmelidir” (Foucault, 2011b, 231).

Sonuç olarak, Foucault’nun soybilim yaklaşımı, tarihi ve toplumu anlamak için alternatif bir metodoloji sunar. Bu yaklaşım, geleneksel tarih yazımının varsayımlarını sorgulayarak, bilgi üretimi ve toplumsal pratiklerin iktidar ilişkileriyle olan karmaşık bağlantılarını ortaya çıkarmayı amaçlar. Dolayısıyla Nietzsche’nin yaklaşımını genişleterek, bedeni tarihsel ve kültürel güçlerin kesişim noktası olarak ele alır. Bu perspektif, bedenin doğal veya önceden belirlenmiş bir varlık olmadığını, aksine iktidar ilişkileri ve bilgi sistemleri tarafından şekillendirildiğini öne sürer. Çünkü Foucault’nun (2014, 63) önceki başlıklarda da iddia ettiği üzere; bu iktidar biçimi, bireylerin gündelik yaşamlarına nüfuz ederek onları belirli kategorilere yerleştirir ve kimliklerini şekillendirir. Bu süreçte, bireylere kendileri hakkında bir “hakikat” dayatılır ve bu hakikatin hem birey tarafından hem de toplum tarafından kabul edilmesi beklenir. İktidarın bu işleyiş biçimi, bireyleri “özne” haline getirir. Buradaki “özne” kavramı iki anlamı içerir: Hem iktidarın altında tabi kılınmış olma durumunu, hem de kendi kimliğine bağlanmış olma hâlini ifade eder. Böylece iktidar, bireyleri tanımlayarak,

sınıflandırarak ve onlara belirli kimlikler atfederek, onları kendi öznelliklerinin aktif üreticileri haline getirir. Soybilim yönteminin tercih sebebi:

“Böyle bir köken aramak, “önceden olmuş olanı”, kendine tamamen uygun bir imgenin “aynı”smı bulmaya çalışmaktır; bu, meydana gelebilecek beklenmedik olguların tümünü, tüm hileleri ve gerçeği peçeleyen her şeyi arızı olarak kabul etmektir; bu, sonuçta ilk kimliği açığa çıkarmak için tüm maskeleri kaldırmaya girişmektir” (Foucault, 2011b, 233).

Bu ifadeler, Foucault'nun soybilim (genealogy) kavramı çerçevesinde beden algısına uyarlanabilir. Beden söz konusu olduğunda, “kendine tamamen uygun bir imgenin ‘aynı’sını bulmaya çalışmak”, bedenin özgün, doğal veya değişmez bir özü olduğu varsayımına işaret eder. Ancak Foucault'nun yaklaşımı, böyle bir özün var olmadığını, bedenin tarihsel ve kültürel süreçler tarafından sürekli olarak şekillendirildiğini vurgular. İktidar, bireyleri belirli özne konumlarına yerleştirerek, onların kendilerini nasıl algılayacaklarını ve toplumda nasıl var olacaklarını şekillendirir. Bu süreç, iktidarın, ilişkiler ağıyla en ince kılcal damarlara kadar nasıl işlediğini ve bireylerin öznelliklerini nasıl oluşturduğunu gösterir. Bedene şekil veren düzenlemeler; *“çalışma, dinlenme ve şenlik ritimlerine bölünmüştür; zehirlerle -yiyecekler ya da değerler, beslenme alışkanlıkları ve ahlâk yasaları; hepsi birlikte- zehirlenmiştir; direnç geliştirir.”* (Nietzsche, 2011, 7 akt. Foucault, 2011b, 243, bkz. Nietzsche, 2011). Tüm bu düzenleme ve prosedürler, hayatın görünür olan ve olmayan, sıradan olan ve olmayan ve bir ilişki biçimi içerisinde süregiden etkinlikler şeklinde bedene nüfuz etmektedir.

“Tahakkümün işlediği yer ne kadar yerse, tahakküm ilişkisi de o kadar “ilişki”dir. Ve tam bu nedenle ki, tarihin her anında bir ritüele saplanır kalır; yükümlülükler ve haklar dayatır; titiz prosedürler oluşturur. İşaretler yerleştirir, şeylerin içine anılar kaydeder, bedenlere kadar kaydeder; kendim borçlardan sorumlu kılar.” (Foucault, 2011b, 240).

Bu süreç, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda sembolik ve ritüele dönüşmüş bir nitelik taşır. Beden üzerinden yükümlülükler ve haklar dayatılır, prosedürler oluşturulur. Böylece beden, hem iktidarın işlediği bir alan hem de bireyin sorumlu tutulduğu bir unsur hâline gelir. Bu dinamik, tarihsel süreçte sürekli olarak kendini yeniden üretir ve dönüştürür. Foucault’nun neden soybilimsel yöneme başvurduğu da bu şekilde anlaşılır olmaktadır. Onun için Batı uygarlığının “özne”sine dair soybilim yapmak; “sadece tahakküm tekniklerine” bakarak değil, “kendilik teknikleri”ne bakmayı da gerektirir. Yani *“bu iki teknik biçimi arasındaki etkileşim incelenmelidir.”* (İnel, 2022, 84).

Vuillerod (2021, 238), Foucault’nun 1971 yılında yayımlanan ve *Nietzsche, soykütük, tarih* başlıklı ünlü metninde, bedeni tarihin soykütüksel yazımının ilk nesnesi haline getirdiğini, çünkü ona göre beden, “iktidar oyunlarının” merkezi unsuru olduğunu belirtmektedir. Hem

iktidarın yazıldığı yer hem de ona karşı direniş noktası olarak, Foucault, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nden yola çıkarak, iktidar ilişkilerini ve onların doğurduğu mücadeleleri analizin merkezine yerleştirilmesiyle bir tarih yazabileceğine bedeni aracı kılarak inanmaktaydı.

“Beden -ve bedene bağlı olan her şey, beslenme, iklim, toprak- Herkunft'un yeridir: Beden üzerinde geçmiş olayların izi bulunur, tıpkı arzuların, zayıflıkların ve hataların ondan doğması gibi; bunlar yine bedende düğümlenir ve aniden kendilerini ifade ederler, fakat yine bedende çözülürler, mücadeleye girerler, birbirlerini silerler ve bitmek bilmeyen çatışmalarını sürdürürler” (Foucault, 2011b, 238).

Nietzsche'nin soybilim üzerine hem köken anlamına hem de beden anlamına gelen Herkunft kavramını kullanmasına bağlı olarak iktidarın ve toplumsal tahakküm ilişkilerinin incelenmesinin şimdiye kadar karanlıkta kalmış yönlerinden birinin üzerindeki örtüyü kaldırmaktadır. Psikolojik ve hatta her şeyden önce fizyolojik uzantıları en ince seviyeye kadar inmektedir: İnsanların bedenleri, derilerine ve organlarına kadar. *“Eğer soybilim, doğduğumuz toprak, konuştuğumuz dil ya da bizi yöneten yasalar sorusunu soruyorsa, ben maskesi altında, bize tüm kimlikleri yasaklayan heterojen sistemleri gün ışığına çıkarmak içindir.”* (Foucault, 2011b, 251).

Tahakkümün etkileri bu soykütüksel analiz, okuması şunun vurgulanmasından ibarettir: *“insanlık, bu şiddetlerin her birini bir kurallar sistemine dahil ederek tahakkümden tahakküme gider.”* (Foucault, 2011b, 241). Öyle ki *“kendi kendini zehirleyen bir tahakküm, bir diğer tahakkümün kendim maskeleyerek ortaya çıkışıdır.”* (Foucault, 2011b, 244) Bu sebeple bedenlerin tarihini yazmak, onların inşa edilmiş ve kurulmuş karakterlerini ortaya çıkarmayı, dolayısıyla kişinin kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkisinin dönüştürülmesi meselesini yaratmayı mümkün kılmıştır. (Vuillerod, 2021, 240). Bedenle eklemlenen bu anlayışa göre ilerlemeci tarih ve zaman anlayışının aksine tarih, zaman birbiri ardına, birbirinin nedeni ve sonucu şeklinde gelişmekten ziyade kendi içerisinde kimi zaman geriye veya ileriye doğru farklılaşan bir şekilde belirir.

“Beden: Olayların kaydolma yeri (halbuki dil onları belirtir, fikirler eritir), (tözsel birlik kuruntusunu yüklemeye çalıştığı) Ben'in ayrışma yeri, sürekli aşman hacim. Demek ki soybilim, tıpkı menşe analizi gibi, bedenin ve tarihin eklemlendiği yerdedir. Soybilim, iliklerine kadar tarihle dolu bedeni ve bedeni kemiren tarihi göstermelidir” (Foucault, 2011b, 238).

Bu yaklaşım, ikinci dalga feminizm üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Feminist düşünürler, Foucault'nun soybilim yöntemini kullanarak, kadın bedeninin tarih boyunca nasıl inşa edildiğini ve kontrol altına alındığını incelemeye başlamışlardır. Kadının inşası, kadın olduğuna dair analiz, biyolojik determinizme karşı güçlü bir argüman sunmuş ve toplumsal cinsiyet rollerinin tarihsel ve kültürel kökenlerini ortaya çıkarmıştır. Foucault'nun beden ve

iktidar arasındaki ilişkiye dair analizleriyle paralellik gösterir. Feminist düşünürler, kadın bedeninin kontrolünün (doğum kontrolü, kürtaj hakları, cinsel özgürlük gibi konularda) aslında politik bir mesele olduğunu vurgulamışlardır. Vuillerod'ın (2021, 239) Federici ve Foucault'nun arasındaki benzer yaklaşıma değindiği *Beden Tarihini Yazmak* adlı makalesinde; Federici'nin tarihsel olarak ataerkil tahakkümün temelini kadın bedeni ve kadının üremesi üzerine kurduğunu bunu Foucaultcu yöntemle ele aldığını belirtir. Çünkü Foucault, “*her şeyin söylemsel olarak ve iktidar ilişkileri aracılığıyla inşa edildiğine ve iktidarın dışarısının bulunmadığına dair savından*” bedenleri muaf tutmamıştır (Newman, 2006, 152).

Ertuğrul (2019), Foucault'nun soykütüksel yöntemini feminist açıdan yararlılığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Feminizm ve feminizmin ilgilendiği kategorilerin (kadın, erkek, toplumsal cinsiyet, beden vb.) soykütüğünü yapmak, bunları tarih-dışı olmaktan çıkarıp belli bağlamlara yerleştirerek iktidar ilişkileri ekseninde yorumlamaya olanak sağlayacaktır. Örneğin, toplumsal cinsiyetin soykütüğünü yapmak kadın ve erkek kategorilerinin tarihsel olarak farklılaştığı yerleri görmemizi sağlayarak, tarih-dışı kadınlık ve erkeklik doğrularını ve iddialarını reddedebilir. Benzer şekilde, Foucault için beden de tarihsel ve maddesel olarak güç ilişkileri içinde üretilmiştir. Kadın bedenine yüklenen tarih-ötesi anlamların yerle bir edilmesi için Foucault'nun soykütüksel yöntemi feminizme yeni ufuklar açar.”

Dolayısıyla Foucault'nun soybilim kavramının, ikinci dalga feminizme beden politikalarını analiz etmek için güçlü bir teorik çerçeve sağlamış ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin tarihsel kökenlerini ortaya çıkarmada önemli bir dayanak oluşturmuştur.

2.5. Marksizm Karşıtlığı

Foucault'nun Marksizm'le ilişkisi, hem felsefi hem de kişisel düzlemde karmaşık ve çok yönlüdür. Foucault, Marksizmi Batı rasyonalitesinin bir parçası olarak reddeder ve bu bilgi sisteminin kendi içinde bir iktidar yapısı oluşturduğunu savunur. Bu nedenle, iktidar odaklı herhangi bir Marksist yaklaşımı kabul etmez. Sartre, verdiği bir röportajda *Kelimeler ve Şeyler* kitabına dair değerlendirmelerinde “Foucault, burjuvazinin Marx'a karşı dikebildiği son duvardır” der. (Taylan, Laval, Paltrinieri, 2020, 13, Sartre, 1966, 1). Foucault'nun Marx'a karşı olduğu vurgusu Marksizme yönelttiği eleştiriler nedeniyle sıklıkla gündeme gelmektedir.

Söz konusu başlığın ele alınma nedeni; burada ikinci dalga kadın feminizmin özellikle dönemin sol Marksist hareketine karşı sıkı bir eleştiri getirmesi, kendilerine getirilen -kimlikçi, burjuva değerlerine ait- bazı yakıştırmalar ve saldırılara rağmen, Marksist ve sol hareketle arasına mesafe koymaya çalışması ve bu bağlamda Foucault'nun da Marksizme getirdiği eleştirilerin

ortak olmasından kaynaklanmaktadır. Çalışmanın da problematiği itibariyle ikinci dalga feminizmde ve Sevgi Soysal'daki tezahürünün anlaşılmasına çalışılması, Foucault'nun ifadesiyle dönemin etkili "episteme"³sinin Marksizm olmasından kaynaklanmaktadır..

Foucault'nun dönemindeki Marksist söylemlere karşı duyduğu rahatsızlık, bu söylemlerin var olan iktidar mekanizmalarını sadece tersine çevirdiği düşüncesinden kaynaklanır. Foucault, düşünceyi kapalı bir sistem içine hapsetmemeye ve kimlik tuzağından kaçınmaya çalışır. Bu bağlamda, Marksizmin bir sisteme dönüşmesini eleştirir. Ona göre, Marx'ı anlamamanın yolu, onu bir "alet çantası" olarak kullanmaktır; Marx'ın sözlerinin gerçek anlamını aramak yerine, onun fikirlerini belirli araştırmalarda kullanmaktır. Öte yandan Taylan vd. (2020, 18) ise Foucault ile Marksizm arasında kısmi benzerliği de şu şekilde belirtmektedir:

"Foucault'nun Marx'la ilişkili olarak benimsediği yaklaşım, muhalefet değil destek ve devam ettirme, yadsıma değil derinleştirme ve genelleştirme yaklaşımıdır: Bugünümüzü tarihsel ve soybilimsel açıdan anlayabilmek adına Marx'ın çalışmalarını "işe koşmak" söz konusudur"

Ancak Foucault'nun Marksizm karşıtlığının genel olarak birkaç noktada toplandığını söylemek mümkündür. Marksizmin iktidarın tek merkezde toplandığı, tarihe yaklaşımı, ekonominin belirleyiciliği anlayışı, bireyi sadece toplumsal, kolektif mücadelenin parçası olarak, sınıf mücadelesinin parçası olarak tanımlanmasına karşı olduğu söylenebilmektedir.

İnsanı merkeze alan ve ona belli tanımlar yükleyerek Tanrı'dan boşalan yeri 'insana' tahsis eden anlayış, Foucault'nun yukarıdaki Marksist diyalektiğe getirdiği eleştiri olmaktadır. Foucault için; Marx'ın diyalektik felsefesinin "insanı icat eden" hümanizm ile aynı noktada birleştiği düşüncesidir. Diyalektik felsefenin, özellikle Marksist düşüncenin, tarih, insan pratiği ve yabancılaşma kavramları etrafında şekillenen, insanın özüne dönüşünü ve tam potansiyelini gerçekleştirmesini hedefleyen hümanist bir yaklaşım olduğundan sebeple onun karşı olduğu bir düşünce sistemini oluşturmaktadır. Foucault bu yaklaşımının kendisinin yapısalcı olarak ilan edilmesine rağmen ifade ettiği dönemin de bu bakışla düşündüğünü dile getirmektedir:

"60'lı yılların ortalarında, tamamen farklı araştırmalar yapmakta olan bir dizi entelektüel bu polemiklerin sonunda "yapısalcı" olarak nitelendirildi . Ortak tek noktaları vardı: Temel olarak "öznenin önceliği"nin kuramsal onayına odaklanmış olan felsefi anlayış, değerlendirme, analiz kümesine karşı çıkma gereksinimi. Yabancılaşma kavramından muzdarip olan bir Marksizmden yola çıkarak, yaşanan deneyime odaklanan fenomenolojici

³ "episteme; "belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyle üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel a prioridir." Bkz. Foucault, M. Kelimeler ve Şeyler, İmge Kitabevi, İstanbul, 2001. ve Urhan, V., Fikir Mimarları Foucault, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

varoluşçuluğa; psikolojide, deneyim ve onun insana uyarlanması -"kendiliğin deneyimi" diyelim buna adına bilinçaltı kavramını reddeden eğilimlere yöneliş" (Foucault, 2004, 101).

Foucault, Marksizmin bilimsel ve evrensel bir hakikat iddiasına dayandığını, bu nedenle ideolojik bir dogma haline geldiğini ileri sürer. Foucault, Marksizmin, geçmişin büyük anlatıları ve totalleştirici tarih yaklaşımlarıyla sıkı bir bağ içinde olduğunu, oysa tarihsel olayların tekil ve çoğul niteliklerini göz ardı ettiğini belirtir. Anti-temelcilik başlığı altında dillendirildiği gibi Foucault, tüm büyük hakikat iddialarına karşı gelmiştir. Marksizme de sunduğu büyük anlatı ve ütopya vaadi nedeniyle mesafeli ve sorgulayıcı eleştirilerde bulunmuştur. Kelimeler ve Şeyler'de (2001, 367) Marksizm için; "*XIX. yüzyıl düşüncesinde, tıpkı sudaki balık gibidir: yani onun dışındaki hiçbir yerde nefes alamaz.*" demektedir. Bundan hareketle Marksizm'in 20. yüzyıl için tüm açıklayıcılığını kaybettiğini, onun "*on dokuzuncu yüzyıla özgü bilimsel söylemin oluşumunu sağlayan değerlerin epistemesini paylaşmaktan kaçınmadı*" (2004,117).

1790-1810 yılları arasında şekillenerek Rönesans epistemesinin yerini alan ve günümüzde sona ermeye yüz tutmuş olan "modern episteme"nin bir parçası olarak varlığını sürdüren Marksizm, artık geçerliliğini yitirmiştir. 19. yüzyılda ekonominin tarihsel niteliği ön plana çıkmış ve bu durum, ekonomizme dayalı olan Marksizmin temel yaklaşımlarına ciddi bir darbe vurmuştur (Işık, 2013, 132). Böylelikle geline nokta Marksizmin dogmatik, evrenselleştirici ve totalleştirici modern bir ideoloji olmasından kaynaklı Foucault'nun Aydınlanma ve moderniteye getirdiği eleştirilerle ortak parçasını oluşturmaktadır. Foucault, "*Her türlü teoriyi ve her türlü genel söylem biçimini reddedin. Bu teori ihtiyacı reddettiğimiz sistemin bir parçasıdır hala*" diyerek, teorilerin ve genel söylemlerin hâlâ mevcut toplumsal düzenin bir parçası olduğunu ve bu nedenle onların reddedilmesi gerektiğini savunur. Teori, gerçekliğin belli bir biçimde stilize edilerek temsil edilmesidir, ve bu durum, Foucault'nun eleştirdiği temsili bir kurgudur. Teoriler, gerçeği sabit ve değişmez bir biçimde sunar ve bu, Foucault'nun karşı çıktığı bir yaklaşımı temsil eder (Meggill, 1998, 296).

İktidarın daha ziyade ekonomik olanlarıyla değil, oluşturucu mekanizmalarının işleyişinin ilişkilerinin, onu üreten söylemlerin ta kendisiyle ilgili olduğunu düşünen Foucault, "arkeolojik tasarısı" ile klasik Marksizmden son derece uzaktır artık. (Trombadori, 2004, 37) Foucault'nun iktidar anlayışı, Marksist perspektiften önemli ölçüde bu noktada ayrılır. Foucault'ya göre, iktidar sadece baskı ve yasaklama aracı olsaydı, sürdürülebilir olmazdı. İktidarın gücü, yalnızca olumsuz etkileriyle değil, aynı zamanda olumlu etkiler üretme kapasitesiyle de ilgilidir. Foucault, iktidarın iki temel düzeyde pozitif etkiler yarattığını savunur: Arzu ve bilgi. İktidar,

insanların arzularını şekillendirirken aynı zamanda bilgi üretim süreçlerini de etkiler. Bu yaklaşım, iktidarın sadece engelleyici değil, aynı zamanda üretken bir güç olduğunu vurgular. İktidarın daha karmaşık ve çok yönlü bir analizini gerektirir. İktidar, toplumsal gerçekliği inşa eden ve şekillendiren bir mekanizma olarak anlaşılmalıdır. Foucault'nun bu görüşü, iktidarın toplumsal yapıdaki rolünü daha kapsamlı bir şekilde anlamaya olanak tanır (Ergün, 2023,117). *“İktidar mekanizmalarının genel olarak indirgendiği baskı nosyonu bana pek yetersiz ve hatta tehlikeli gelmektedir.”* (Foucault, 2012,42)

Deleuze'a (2023, 43) göre; Foucault, siyaset teorilerinin sanki iktidar bir şeylerin ya da birilerinin mülkiyeti gibiymiş gibi inşa edildiğini söyler. Oysa iktidar hiç kimsenin mülkiyeti değildir. Neyin mülkiyeti? Örneğin, Marksistler bile, en azından ilk bakışta, iktidarı hakim sınıfın mülkiyeti olarak görür:

“Oysa bu mikrofiziğin incelenmesi, burada uygulanan iktidarın mülkiyet olarak değil de bir strateji olarak düşünülmesini varsayar.” Foucault'da hiç olmadığı kadar önemli hale gelecek olan bu sözcüğe Foucault'da ilk kez burada rastlarız. İktidar bir mülkiyet değil, bir stratejidir.” (Deleuze, 2023, 43).

Marksist analizde, iktidar çoğunlukla devletle özdeşleştirilir. Üretim araçlarının mülkiyetine sahip olan burjuva sınıfı, aynı zamanda iktidarın da sahibi olarak görülür. İktidar, sahip olunan servet ve güçle ilişkili bir tür mülk olarak kabul edilir. Egemen sınıfın kontrolünde bulunan devlet, genel çıkarlar aleyhine sınıf temelli iktidarın sürdürülmesini hedefler ve bu sınıfın çıkarlarını koruma işlevi görür. Marx'a göre, modern devlet özel mülkiyetin ve bireysel çıkarların koruyucusudur. Marx ve Engels'e göre, *“modern devlet, burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir.”* Bu bağlamda, iktidarın bir mülk gibi ele geçirilebildiği ve devredilebildiği kabul edilir, bu nedenle Marksist politik programın amacı, devletin ya da iktidarın devralınmasıdır. Üretici güçlerin devleti ele geçirip mülkiyet ilişkilerinde bir dönüşüm gerçekleştirmeleri durumunda, baskıcı toplumsal ilişkilerin ortadan kalkacağı ve daha eşitlikçi bir toplumsal yapının mümkün olacağı düşünülür. Marksist perspektifte, özgürlük ve iktidar karşıt kavramlar olarak konumlandırıldığından, iktidarın ortadan kaldırılmasıyla birlikte özgürlüğün sağlanacağı varsayılır (Işık, 2011, 144). Buna karşılık Foucault (2002, 47) iktidar araştırmalarını hükümlerliliğin hukuksal yapısı, devlet aygıtları ve bunlara eşlik eden ideolojiler üzerine odaklamak yerine, iktidarın çözümlemesini egemenlik, somut işleyiş mekanizmaları, bireylerin tabi kılınma biçimleri, bu tabi kılınmanın yerel sistemlerinin işleyişi ve bağlantıları ile son olarak bilgi üretim araçları üzerine yönlendirmek gerektiğini ifade eder. Tekelioğlu Foucault'nun Marksist “diyalektik-ideoloji” ye karşıtlığını şu şekilde açıklar:

“1- Bir paradigma olarak "Efendi-Köle" diyalektiği kaçınılmaz bir biçimde tüm iktidar ilişkilerini bir homojenliğe teslim eder. Egemen olan ile boyun eğdirilen arasındaki fark, basitleştirerek tanımlanır ve sadece "ideoloji" ile ilgili nosyonlarla ayırdedilebilir;

2- İktidar ilişkilerinin "yüzeyi", bedensel cezalandırmada bile, üstyapısal hale dönüşüyor;

3- İktidar ilişkileri, "egemen" öznelerin gizli aracılıklarıyla dolaylı hale geliyor;

4- "Diyalektik" şemadaki özneleşme (örn. belirli kimliklerin birey tarafından benimsenmesi) süreci, "metafizik" felsefelerin varsayımlarından (bkz. yukarıda değinilen iki antropolojik önerme) alınmadır” (Tekelioğlu, 1999, 133).

Marx için tarihte bir akıl vardır, ancak bu akıl maddi ilişkilerin belirlediği bir bilinç durumudur. Marx, bilinci belirleyen şeyin varlık ve toplum olduğunu savunur. Tarihi belirleyen, tinsel bir töz değil, maddi ilişkiler ağı olarak toplumun sosyo-ekonomik yapısıdır. Maddi ilişkiler, üretim güçleri ve üretim ilişkileri olmak üzere iki temel ögeye dayanır. Üretim güçleri, üretim araçları, makineler, insani beceriler ve teknikleri içerir. Üretim ilişkileri ise üretim güçlerinin gelişimine karşılık gelen toplumsal ilişkilerdir. Marx’a göre, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki uyumsuzluk, devrimlere yol açabilecek antagonizmalara neden olur. Özel mülkiyet, ilkel toplum dışında üretim ilişkilerini etkileyen temel faktördür ve sınıflaşmayı doğurur. Toplumsal düzen, üretim araçlarına sahip olan egemen sınıflar ile bu araçlara sahip olmayan sınıflar arasındaki ilişkilerle belirlenir. Sınıflar arası ilişkilerdeki karşıtlıklar, devrimleri kaçınılmaz hale getirir (Özlem, 2012, 134-136).

“Çünkü, Marksizm, rasyonel bir düşüncenin bağrından bilim olarak doğmuş bir şeydir. Batı toplumu gibi “rasyonel” denen bir toplumun bilime hangi tür iktidar ilişkilerini atfettiği, bilimin hakikat kabul edilen bir önermeler toplamı olarak faaliyet gösterdiği düşüncesine indirgenemez. Bu, aynı zamanda, zorlayıcı bir dizi önermeye özünden bağlı bir şeydir. Yani, - bir tarih bilimi, bir insanlık tarihi bilimi söz konusu olduğu ölçüde- bilim olarak Marksizm, belli bir hakikat konusunda zorlayıcı etkileri olan bir dinamiktir. Söylemi, belli bir hakikat üzerine sadece geçmiş yönünde değil, insanlığın geleceğine doğru zorlayıcı bir gücü yayan bir kehanet bilimidir. Başka deyişle, önemli olan şey, tarihselliğin ve kehanet niteliğinin hakikatle ilgili olarak zorlayıcı güçler biçiminde faaliyet göstermesidir” (Foucault, 2011a, 244).

“Michel Foucault, her tarihsel dönemde insanın ve toplumların “yapıların aynası içinde kendi sonluluğunu yaşadıklarını” belirtir” (Özlem, 2012, 226) Böylelikle Marksizmin tarihin ilerlemeci ve bilimsel anlayışına karşı olarak soybilim yöntemini kullanmıştır. Soykütüğü dolayısıyla, bilmelerin bilime özgü iktidarın hiyerarşisi içerisine kaydedilmesi tasarısına karşılık, tarihsel bilmeleri uyrukluktan kurtarmak ve özgür kılmak, yani birlikçi, biçimsel ve bilimsel bir kuramsal söylemin zorlamasına karşı durabilir ve mücadele edebilir kılmak amacını güden bir tür girişim olacaktır (Foucault, 2002, 26)

Foucault'nun tarih anlayışı, geleneksel tarih yazımını eleştirir ve süreksizlik tezini öne sürer. Bu yaklaşım, özellikle ilerlemeyi savunan tarih okullarına karşı geliştirilmiştir ve Marksist tarih yazımı bu eleştirinin odak noktasıdır. Marksist tarih anlayışı, teori ve tarih yazımıyla toplumsal kurtuluş hareketi arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Bu yaklaşımda, geçmişteki sınıf çatışmaları günümüz mücadelelerine rehberlik eder ve tarih devrime katkıda bulunmak için yazılır. Marksist tarihçiler, geçmiş ve günümüz arasında bir süreklilik oluşturarak, güncel toplumsal hareketleri meşrulaştırır. Bu anlayışta tarihçi, bilgisi sayesinde günümüz mücadelelerinde ayrıcalıklı bir konum elde eder. Leninizm, bu yaklaşımı daha da ileriye taşıyarak, entelektüellerin işçiler üzerinde bir güç elde etmesini destekler. Tarihsel bilgi, toplumsal değişim hareketinin hakikatini işçilerden alıp entelektüellere aktarır. Foucault'ya göre, bu süreklilik doktrini, işçilerin mücadelesinin entelektüellere mal edilmesine yol açar ve tarihin kötüye kullanılmasına neden olur. Bu eleştiri, geleneksel tarih yazımının iktidar ilişkilerini nasıl yeniden ürettiğini ve pekiştirdiğini ortaya koyar (Poster, 2008, 86).

Foucault, geleneksel insan ve benlik anlayışlarına karşı çıkan bir yaklaşım geliştirir. İnsanların benlik bilinci ve karşılıklı tanınma üzerine kurulu geleneksel görüşlerin aksine, “anti-diyalektik” bir önerme sunar. Bu önermede, iktidar ilişkilerinin bireyin bilincinden bağımsız olarak beden derinliklerine nüfuz edebileceği vurgulanır. Foucault'ya göre, iktidarın bedeni ele geçirmesi, öncelikle bilinçte içselleştirilme yoluyla gerçekleşmez. *Hapishanenin Doğuşu* eserinde Foucault, 18. yüzyıldan itibaren toplumsal alanlara yayılan disipliner bir bakış açısını inceler. Bu analiz, burjuva ideolojisi ve sınıf egemenliğinde öznelere bilinçlerine odaklanmak yerine, bedenlerin disipliner teknikler ve yeni “mali” programlarla nasıl şekillendirildiğini ele alır. (Tekelioğlu, 1999, 133). Marx'ın analizi bedensel emeğin fiziksel yönlerinden ziyade, zihnin beden üzerindeki hakimiyetini vurgulamaktadır. Marx'ın emek örgütlenmesi ve sömürüsü hakkındaki çözümlemeleri, kapitalist üretim sisteminin bireyin düşünce özgürlüğünü kısıtladığı inancına dayanmaktadır. Bu yaklaşım, Marx'ın teorisinin özünde, maddi koşullardan çok öznenin zihinsel özgürlüğüne odaklandığını öne sürer. Bu eleştirel perspektif, Marx'ın düşüncesindeki idealist unsurları ön plana çıkararak, onun emek teorisinin geleneksel yorumlarını sorgulamaktadır (Poster, 2008, 62). Oysa Foucault'da ise iktidar ilişkilerinin bedenler üzerindeki doğrudan etkilerine odaklanarak, toplumsal kontrol mekanizmalarının işleyişini daha derinlemesine anlamayı sağlar. Foucault'nun bu yöntemi, bedeni sadece ekonomik bir unsur olarak değil, aynı zamanda iktidarın uygulandığı ve direnişin ortaya çıktığı bir alan olarak ele alır. Sonuç olarak, Foucault'nun beden odaklı analizi, iktidar ilişkilerinin

mikro düzeydeki işleyişini anlamak için daha kapsamlı bir çerçeve sunar ve Marx'ın yaklaşımının ötesine geçer (Poster, 2008, 63).

Foucault'nun iktidar stratejileri, “dar anlamıyla ‘mikrofiziği’ dönemine” girmiştir. Buna göre ise iktidarın bazı “*sosyal işlevleri varsa bile, hele de varsa, bunları düşünmekte Marksizm işe yaramaz; zira bu iktidar ruhlar, fikirler üzerinde değil, doğrudan bedenler üzerinde icra edilir.*” (Balibar, 2020, 123). Marx'ın düşüncesi, 19. yüzyılın ekonomik söylemine bağlılığını, emeği insanın “somut özü” olarak gören Hegelci yaklaşımı benimsemesiyle gösterir. Oysa Foucault'ya göre emek, bedeni kontrol altına alan ve üretim mantığına tabi kılan tahakküm teknolojilerinin bir sonucudur. İnsanları çalışmaya zorlamak, ekonomi dışı faktörleri içeren ve özneliği şekillendiren disipliner müdahalelerle gerçekleşir (Chignola, 2008, 64-65). Marx emeği insan doğasının özü olarak görürken, diğeri onu iktidar ilişkilerinin ve disiplin mekanizmalarının bir sonucu olarak ele alır. Bu farklı yaklaşımlar, toplumsal analiz ve eleştirel düşüncede önemli etkilere sahiptir. Çünkü Foucault iktidar ilişkilerinin Marksizmin aksine önce benlerin bilinçlerinde bunu özümsemesiyle temellük ettiğinin aksine;

“...insan bedeni, tam da ona üretici kuvvet atfeden anlamda, tarihsel bir icat ve kendisini kuşatan özgül prosedürlerin sonucudur. Dahası, Foucault'nun tarih anlayışı göz önüne alınırsa, beden tarihsel bir üründür: Yani ol(uş)muş [devenu] ve seçilimi de, ele geçirme taktikleri ile dışlama veya karşı-iktidar taktikleri arasındaki kaçınılmaz mücadele içinde gerçekleşmiş bir şeydir” (Chignola, 2008, 66).

Foucault'nun beden anlayışı, onu tarihsel bir ürün olarak konumlandırır. Beden, üretici güç olarak atfedilen anlamıyla, spesifik prosedürlerin sonucudur ve iktidar mücadeleleri içinde şekillenir. Bu yaklaşım, feminizmin “Kadın doğulmaz, kadın olunur” sloganıyla paralellik gösterir. Her iki perspektif de kimliğin ve bedenin toplumsal olarak inşa edildiğini vurgular. Foucault'nun bedeni tarihsel ve kültürel bir ürün olarak görmesi, feminizmin toplumsal cinsiyet rollerinin inşa edilmiş doğasına dair argümanlarıyla örtüşür. “*Kişisel olan politiktir*” sloganı da Foucault'nun mikro iktidar analiziyle ilişkilendirilebilir. Foucault'nun gündelik yaşamdaki iktidar ilişkilerine odaklanması, feminizmin özel alanın politik doğasını vurgulamasıyla benzerlik gösterir. Ancak söz konusu durum Marksizm için geçerli olmamakta özellikle neredeyse 50'lerden itibaren ikinci dalga olarak filizlenen feminist teorisinin sıkı eleştirilerine maruz kalmaktadır. Dönemin önemli paradigması sol Marksist hareket olmuş ve bu hareket içerisinde kadının konumu hiçbir zaman tartışılmamış ve devrim öncelikli kılınarak devrim sonrasına ertelenen bir ‘detay’ olmuştur. Feministler, Marksizmin sınıf temelli analizinin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini açıklamakta yetersiz kaldığını vurgulamış, sınıf sömürüsü kadar, cinsiyet temelli sömürünün de önemli olduğunu savunmuştur. Marksizmin

emek odaklı beden anlayışının, bedenın diğer toplumsal ve kültürel boyutlarını ihmal ettiğini öne süren ve “Kadın doğulmaz, kadın olunur” iddiasıyla bunu perçinleyen– feminist teori, bedenın sadece ekonomik değil, aynı zamanda cinsellik, kimlik ve iktidar ilişkileri bağlamında da incelenmesi gerektiğini iddia etmiştir.

2.6. Söylem

Foucault’nun “alet çantası”ndaki (Gutting, 2010, 17) bir diğer önemli kavram söylemdir. Tüm diğer kavramlarla beraber ele alındığında yukarıda bahsi geçen kavramların içerisinde var olagelen söyleme yer verilme amacı, ikinci dalga feminizmin bilhassa yazı, edebiyat ile kendisini güçlü hâle getirmesidir. Söyleme yer verilmese dahi soybilim, iktidar, biyoiktidar kavramları içerisinde Foucault’nun kim olmadığımızı bulmaya çalışma saikiyle harekete geçildiğinde varlığını hissettirecek olan bu kavramın önemi yadsınamaz. Zira söylem *Kelimeler ve Şeyler, Söylemin Düzeni* kitaplarının isimleriyle müsemma şekilde Foucault’nun önemine değindiği bir kavramsallaştırma olmaktadır. Dilin olanakları ve kurulması sürecinin Foucaultcu bakış açısıyla irdelenmesi hâlinde bilgi üretimi ve iktidar ilişkileri arasındaki karmaşık bağlantıları ele vermesi, salt dilin olanaklarıyla değil, bilgiyi biçimlendiren, hakikati kuran, bireyi ve özneyi “uyruklaştıran” yapısı itibarıyla analize muhtaç bir olgu olması münasebetiyle ele alınmayı gerektirmektedir. Üstelik ikinci dalga feminizm gibi kadının din, felsefe, edebiyat, eğitim, kültür gibi sözlü ve yazılı her veçhesi bulunan kurum, yapılar, ilişkiler tarafında inşa edildiğine dair iddia ile ortaya çıkan bir hareket incelendiğinde çok daha zaruri olmaktadır.

Söylem kavramına gelindiğinde Foucault’nun ilk başlatıcısı olmadığı söylemsel analiz ve araştırma Saussure’ün dil ile konuşma arasında kurduğu ayrıma yapılan bir göndermeyle desteklenir. Bu, dili dil ve konuşmadaki bilgi nesnesi olarak tanımlayan bir dizi başka ayrımın (homojene karşı heterojen, genele karşı özel, eş zamanlıya karşı artzamanlı, kolektife karşı bireysel) odak noktasıdır. Hem özel hem de genel bir tanıma elverişli, hem kolektif hem de bireysel olan söylem, dil ve söz arasındaki ayrımın kendine yer bulmakta zorlanır ve sadece disiplin içi değil, aynı zamanda “yapısalcılığın” tüm beşeri bilimlerdeki yankısı nedeniyle dışsal sorgulamalara da yol açar (Dumoulin, 2023, 13). Dile özgü tartışmaların ötesinde metodolojik ve epistemolojik tartışmalarla beraber söylemin iktidar ilişkileri, öznellik ve bilgi arasındaki çok katmanlı işlevi veya araçsallığıyla Foucault’nun alet çantasının önemli bir parçası hâline gelmiştir.

Çünkü Foucault'ya göre söylem;

“Söylem Foucault'da genel olarak, farklı alanlara ait olabilen, fakat her şeye rağmen ortak çalışma kurallarına uyan bir ifadeler birliğini gösterir. Bu kurallar dilbilimsel ya da biçimsel değildir, ama onlar tarihsel olarak belirlenmiş belirli bir sayıdaki bölmeyi yansıtır (en büyük akıl/akıldışı bölmeye örneğin). Özel bir döneme özgü olan "söylemin düzeni" o halde hem ilkesel ve düzenli bir işleve sahip olur, hem de bilgi, strateji ve pratik oluşumları arasında hakikatin örgütlenme mekanizmalarını ortaya koyar” (Revel, 2012, 114)

Böyle bakıldığında Foucaultcu manada söylemin bir tarihselliği, yani doğası gereği konjonktürel bir boyutu vardır: Farklı araçlarla tarih, göndermeler, imalar ve bu nedenle bir kronolojiye, bir dönemlendirmeye yerleştirilebilmektedir. Bu nedenle söylem tarih alanını, yani bir durumda, bir bağlamda, bir dönemde olaylar arasındaki ilişkileri ören rasyonellik biçimlerini gün ışığına çıkararak belirli bir tarihsellik bilgisi üreten disiplini aşar. Tıpkı soybilim yöntemiyle Foucault'nun izlediği sürecin sonuçlarının bir söylemle anlamlı ve açıklayıcı hâle gelmesini çağrıştıran bir durumdur bu. Foucault'nun da arzuyla kurumu karşılıklı konuşturduğu konuşmasında kuruma şunları söyletmesi gibi:

“Başlamaktan korkman gereksiz; biz hepimiz, söylemin yasaların düzeni içinde yer aldığını sana göstermek için buradayız; uzun zamandan beri ortaya çıkışının kollandığını göstermek için; ona, onu onurlandıran ama elini kolunu da bağlayan bir yerin ayrıldığını göstermek için; ve de, kazara bir güce sahip olursa, bunun aslında bizden ve yalnızca bizden kaynaklanacağını göstermek için” (Foucault, 1987, 22).

“Olduğumuz şeyi reddetmek” (Foucault, 2014, 20) peşinde olan Foucault, soykütüğe dair kavramı açıklamaya çalışırken söylemi de anlatır adeta. Karşı olduğu bilim anlayışının kapsayıcı iktidar olduğunu ifade ederek, toplumsal yapılar içinde kurumsallaşmış bilimsel söylemlerin oluşturduğu merkezileştirici iktidar etkilerine karşı bir direniş biçimi olmakla beraber, bilimsel söylemin üniversiteler, pedagojik sistemler, psikanaliz gibi kuramsal-ticari ağlar veya Marksizm örneğinde olduğu gibi siyasal aygıtlar içinde nasıl kurumsallaştığını sorgular (Foucault, 2002, 25). Bu yaklaşım esas alındığında Foucault söylemi adeta bir ideoloji olarak tasavvur etmektedir. Çünkü ona göre bilgi veya hakikat iddiasındaki bilimler, aslında ideolojik bir görev üstlenir ve bu misyonla beraber düşünüldüğünde bilimin veya hakikatin içerisindeki kurucu unsur olan ideoloji, esasında söylemdir.

“Bir bilim olduğunuzu ileri sürdüğünüz anda hangi bilme türlerini diskalifiye etmek istiyorsunuz? Söylemi tutturana ben, bilimsel bir söyleme sahibim ve bir bilginim' dediğiniz anda hangi konuşan özneyi, hangi söylem sahibi özneyi, hangi deneyim ve bilme öznesini önemsizleştirmek istiyorsunuz?” (Foucault, 2002, 26).

Bilimsellik iddiasında bulunan ve kendine ait bir “söylem” geliştiren bu “bilme tür”ü bilimin meşruiyetini sorgulatan, hakikat iddiasında bulunurken kapsadığı ve dışladığı “hakikatler” ve “aktörler” olduğunu ifade etmektedir. Soybilim yöntemiyle deşifre ve afişe etmeye çalıştığı bu söylemlerle Foucault, öznenin nasıl ve ne şekilde kurulduğunu yahut onun ifadesiyle “uyruklaştırma kiplerini” açığa çıkarır. Tıpkı İnel’in Foucault ile yaptığı kurmaca söyleşide bahsettiği gibi;

“Foucault: Sözelimi, neyin sapkınlık sayıldığı neyin sayılmadığı çeşitli iktidar teknikleri aracılığıyla belirlenir. Bu teknikler arasında baskı, yasak, sansür söz konusu değildir. Cinsellikle ilgili sözde normatif hakikatleri üretmeye çalışan merkezler, kurumlar ve uzmanlar bu iş için yeterlidir. Bunların söylemleri ve pratiklerinin harekete geçirilmesi ile istenen sonuç elde edilmektedir. Cinsellik böylece belirli "hakikatleri" dayatan teknikler üzerinden, iktidar mekanizmalarına bağlanmış olur. Bu nedenle, cinsellik toplumsal ve tarihsel bir kurgudur diyebiliriz.

İnel : Cinselliğin Tarihi ile Deliliğin Tarihi arasında bir yaklaşım benzerliği var diyebilir miyiz?

Foucault: Nasıl ki asimile edilemeyen aşırılık olarak cinsellik kendisini denetleyip düzenlemeye çalışan söylemler tarafından oluşturulmuşsa, delilik de kendisini dışlayan ve nesneleştiren söylemler tarafından var edilmiştir.” (İnel, 2022, 43).

Söylem; özneyi kuran, onun olası tüm hâllerini, bilgi, deneyim, bilinç, bilinçdışı şekilde kuran en azından kurmayı amaçlayan her türlü alanı tahkim eder. Bu alanı “söylemler aracılığıyla söylemlerin kurduğu” (Foucault, 2007a, 16) bir çeşit savaş alanı şeklinde anlaşılan bu zemin, Foucault’nun baştan itibaren yapmaya, göstermeye çalıştığı iktidar ilişkileri alanıdır. Bu alan, ne salt ekonomik üretim, ne ideoloji, ne din ne insan ne de Tanrı tarafından kurulmaktaydı. Çok katmanlı, çok bileşenli bu oyunda söylem ise payına düşeni alarak öznenin inşasında yer almaktadır.

Foucault’nun temel amacı, önemli bir kaygı olarak tanımladığı şeyi analiz etmektir: “söylemin ağır, korkunç maddeselliği” ile bağlantılı korku. Görece retorik bir başlangıç noktasından -söz almaktaki zorluğu ve sanki bilinen bir ortamdaymış gibi her daim söylemle sarmalanmış olmaya duyduğu derin arzu- felsefi bir sorunun altını çizer. Söylemin maddiliği sorununa *Söylemin Düzeni*’nde (Foucault, 1987) yer verir ve onun rahatsız edici gücünü ele alır. Kurum, konuşmacıyı hem onurlandıran hem de silahsızlandıran bir yer verme paradoksu aracılığıyla konuşmacının söz alma korkusunu uyandırırken aynı zamanda yatıştırır. Bu, bir şey olarak maddi boyutunda söylemin ne olduğuna dair bir kaygıdır. Foucault’ya göre söylemin bu maddeselliği göz ardı edilmiştir: Felsefi kültür, onu açığa çıkarmaya çalışan sofistleri susturarak reddedilmesine katkıda bulunmuştur. Benoit’ye (2019, 181)göre bu; Batı uygarlığının söylemin maddeselliğiyle bağlantılı bu temel kaygıdan kendisini nasıl kurtarmaya

çalıştığını, söylemin güçlerini savuşturmaya ve kaynaklarını kontrol etmeye çalıştığını göstermekten ibarettir. Söylem, kontrol ve dışlama prosedürlerine tabidir. Kontrol prosedürleri arasında dış ve iç kontrol arasında bir ayrım yapılabilir. Dış kontrol prosedürleri söylemin kapsamını sınırlamak ve düzenlemek için tasarlanmıştır. Kademeli yoğunluk sırasına göre söylemsel yasakları, akıl ve delilik ayrımını ve hakikat iradesini buluruz. Bu kategoriler evrensel olmamakta ve tarihsel ve toplumsal olarak oluşmaktadır. Bunun bilincinde veya farkında olarak ancak bu söylemlerin dışında bilgi, iktidar ilişkileriyle içli dışlı olduğunun farkına varılabilir:

“Kendilerine yakınlık kespettiğimiz bu kopukluklar ya da gruplamalar önünde endişelenmek de gerekiyor. Bilim, edebiyat, felsefe, din, tarih, varsayım, v.b.g. birbirine zıt olan, ve onlardan tarihsel büyük bireysellik çeşitlerini oluşturan büyük söylem tipleri ayrımını, ya da biçimleri, ya da türler ayrımını, olduğu gibi kabul edebilir miyiz? Bize ait olan söylem dünyasında bu ayrımların kullanılacağından biz de emin değiliz. Öncelikle, oluştukları dönemde, büsbütün başka bir biçimde dağıtılmış, bölüştürülmüş ve belirginleştirilmiş olan ifade birliklerini çözümlemek söz konusu olduğu zaman: nihayet «edebiyat» ve «siyaset» geçmişe yönelik bir hipotezle ve bir biçimsel analogiler ya da semantik benzerlikler oyunuyla ancak ortaçağ kültürüne yahut da klâsik kültüre uygulayabildiğimiz en yeni kategorilerdir; fakat ne edebiyat, ne siyaset, ne de felsefe ve bilimler, söylemin alanına, xix.yüzyılda eklemlendikleri gibi, xvii. ya da xviii. yüzyılda eklemlenmezler. Her halükârda, bu bölünmeler -ister kabul ettiklerimiz olsun, isterse incelenmiş olan söylemlerin çağdaşları olanlar olsun- daima düşünsel kategorilerin, sınıflandırma ilkelerinin, normatif kuralların, kurumsallaşmış tiplerin kendileridir: bunlar, kendi sıralarında, başkalarının yanısıra çözümlenmeye geçecek olan söylem olgularıdır; onların birbirleriyle elbette karmaşık ilişkileri vardır, fakat bu ilişkiler onların aslı, yerleşik ve evrensel olarak bilinebilir karakterleri değildir” (Foucault, 2021a, 34-35).

Belli kategoriler olarak oluşturulması ve bilginin söylemin parçası olmasıyla Foucault’nun yeniden söylemi iktidar ilişkileriyle değerlendirdiği noktaya gelinmektedir. Söz konusu ilişkilerin yarattığı bu düzen veya sistem içerisinde öncesinde değinildiği üzere, kadın hareketinin de son derece eleştirel şekilde yaklaştığı tarihsel olarak inşa edilen kadınlık ve erkeklik cinsiyet normlarının bundan azade olmadığıdır. Sonuç olarak, söylemin belirli bir tarihsel bağlamda, içinde temsil edilen belirli bir özneye atfedilebilecek bir dil işleyişi olduğu söylenebilir. Elbette Foucault öznenin inşasını salt yapılarla indirgemez, karmaşık iktidar ilişkilerini göz ardı etmez ancak “özneleşme” olarak bahsettiği sürecin ve iktidar ilişkilerinin içerisinde söylemin etkisiyle bir dil öznesiyle bir bedene ve tarihe sahip gerçek bir inşayı da yadsıamaz.

Söyleme dair bu yaklaşımın 1970’lerde Annales Okulu’nun ortaya attığı tarihin nesnelerinin kapsamı, siyasi olayların (hükümdarlıklar, savaşlar, antlaşmalar) ötesinde, ekonomik ve sosyal nitelikteki olayları (ekonomik döngüler, üretim biçimlerindeki dönüşümler, bir toplumun

sınıfsal bileşimindeki değişiklikler) dikkate alacak şekilde genişletilmesi yaklaşımıyla beraber ortaya çıktığını anlatan Humoulin (2022, 17) böylelikle da bu hareketin 1960'lara yaymak, özellikle tarihsel yansıma alanına yeni nesnelerin, dolayısıyla zihniyetler, mitler, bilinçdışı ve hatta ideoloji gibi sembolik nitelikteki unsurların dahil edilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Lévi-Strauss'un antropolojisi, -öyle ki 1970'li yıllarda Foucault ve Pêcheux'nün çalışmalarının etkisiyle- genç tarihçi ve dilbilimcilerin ivmesiyle “söylem” tarihin nesneleri alanına entegre edildiğini eklemektedir.

Söylemin tarihsel alana entegre edilmesiyle tarih; kronolojik bir anlatı olmaktan bağımsızlaşarak en azından Foucault için; dil, bilgi ve iktidar ilişkilerinin beraber analiz edildiği, bilgi üretimi ve toplumsal gerçekliğin inşasında nasıl rol oynadığına ilişkin bir çerçeve sunulmasını ve “ne oldu değil, nasıl ve ne şekilde aktarıldı”ya dönüşen bir tarihsel inceleme daha derin ve toplumsal yapı ve zihniyetin daha “doğru” aktarıldığı bir yaklaşım olarak benimsenmeye başlanmıştır. Çünkü *“Tarih iktidarın söylemidir, iktidarın boyun eğdirmek için kullandığı vecibelerin söylemidir; aynı zamanda görkemin söylemidir ki bu, iktidar bu yolla büyüler, korkutur, devinimsizleştirir.”* (Foucault, 2002, 80) Bu da demektir ki görkemin büyüünden kurtularak ancak “gerçek”e ulaşılır.

Söylemin tarihselliği ve konjonktürel oluşuyla beraber Foucault'nun tarihe dair yaklaşımı da anlamlı hâle gelmektedir. Çünkü onun için ilerlemeci anlayışa dayanmayan bu yaklaşım ile beraber acak geçmişteki olayların netliği ve gerçekliği daha net anlaşılabilir ki bu sayede Batı uygarlığına “İnsanların nasıl özneye dönüştürüldüğü” (Foucault, 2012) ortaya çıkarılabilecektir. Oysa Foucault'nun diğer tarihçilerden farklı olarak;

“On dokuzuncu yüzyılda tarihçilerin olay adını verdiği şey bir savaş, bir zafer, bir kralın ölümü veya bu mahiyetteki şeylerdi. Benim ise olaydan anladığım bu değil. Bir örnek vereyim: On dokuzuncu yüzyılda besinde protein oranının arttığı ve tahıl payının düştüğü belirli bir dönem vardır. İşte bu bir olaydır; tarihsel, ekonomik ve biyolojik bir olay” (İnel, 2022, 15 Foucault, 2011a, 185).

Buradan hareketle Foucault'nun tarihsel yaklaşımının büyük siyasi “görkem”li olaylar değil, gündelik yaşamın derinlerine sirayet etmiş, bireyin gündelik hayatındaki iktidar ilişkilerine değinen ya da onun ifadesiyle “mikro-iktidar”ın ne şekilde temerküz ettiğinin açığa çıkarılmasına yönelmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan Foucault için tarih; düz bir çizgide ilerlemeyen bir süreksizlik olarak yaşanan bir süreçtir (İnel, 2022, 16) Böylelikle söylemin, bilginin minör figürlerinden sayılabilecek olan; tıp, psikiyatri ve ceza söylemleri bilim olarak değil, tamamen kendi tarihsel konjonktürlerine bağlı olan pratiklere ve kurumlara bağlı “bilgi” lere nüfuz edişinin peşinde olan Foucault, bu bilgilerin görece özerk bir tarihi

olduğuna inanmakta ve bu nedenle tarih bilimiyle de meşgul olmaktadır. Tek bir merkezi ideolojiden ziyade, söylemin ürettiği sayısız iktidar ilişkisi ve tahakküm içerisinde özne merkezlikten sıyrılmaktadır. Foucault için iktidar, *“Doğayı, içgüdüleri, bir sınıfı, bireyleri baskı altına alandır.”* (2002, 31). Oysa iktidarı da güçlü ve işlevsel kılan söylemdir:

“Şunu söylemek istiyorum: bizimki gibi bir toplumda -sonuçta hangi toplumda olursa olsun- sayısız iktidar ilişkisi toplumsal kitleye nüfuz eder, onu belirler, oluşturur; iktidar ilişkileri gerçek söylemin bir birikmesi, bir dolaşımı, bir işleyişi, bir üretimi olmaksızın ne işleyebilir, ne yerleşebilir ne de ayırt edilebilir.” (Foucault, 2002, 38).

Bu da soybilim yönteminin uygulanmasıyla açığa çıkarılır ancak Foucault bunun için de tek bir koşul öne sürer: *“...soykütüklerinin oluşması tek bir koşulla mümkün oldu...bütün hiyerarşileri ve kuramsal avangardların tüm ayrıcalıklarıyla birlikte kapsayıcı söylemlerin zorbalığının sona erdirilmesi koşuluyla.”* (Foucault, 2002, 24). Ancak Foucault söyleme karşı şöyle bir uyarıda bulunma ihtiyacı da hisseder ki ona göre; soybilim ile ortaya çıkarılan söylemler;

“Ve sonuçta, bir kere soykütük parçaları böylece ortaya çıkarıldığı andan itibaren, toprak altından çıkarılmaya çabalanan bilme öğeleri türünden bu şeyler değerlendirilip, dolaşıma sokulduğu andan itibaren, şu birlikçi söylemlerce yeniden kodlanma, yeniden sömürgeleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya değiller midir? Ki bu birlikçi söylemler, önce dışlayıp ardından yeniden ortaya çıktıklarında görmezden geldikten sonra, artık bu bilmeleri ilhak etmeye, kendi söylemleri ve kendi bilme ve iktidar etmenleri içerisinde yeniden ele almaya bütünüyle hazır durumda olabilir. Ve bizler böylece ortaya çıkarılan bu parçaları korumak istiyorsak, bizim için belki bir tuzak gibi olan o birlikçi söylemi kendi ellerimizle inşa etme tehlikesine düşmeyelim” (Foucault, 2002, 27-28).

Böylelikle açığa çıkarılan, afişe edilen söylemin yeniden bir üretim süreciyle yeni bir söylem ihtimaline karşı tetikte olmayı da ifade etmektedir. Nitekim Foucault’nun, Marksizm eleştirisi de bundan kaynaklanmaktadır. Marksizmin ekonomi-politikle aslında deşifre etmeye çalıştığı yerleşik düzen, iktidar, söyleme karşı kendisinin de son kertede bir söyleme dönüşmesiyle aynı tahakkümü kurması durumu Foucault’yu son derece rahatsız etmiş ve Marksizm eleştirilerini de bu minvalde devam ettirmiştir. Şunu eklemeyi de unutmamak gerekir ki Foucault bu duruma da bir çare ve yöntem olarak Deleuze’ün kavramına başvurarak ve soybilim yönteminin bu amaçla tasarlandığına dikkat çekmektedir.

“Soykütüğü dolayısıyla, bilmelerin bilime özgü iktidarın hi- yerarşisi içerisine kaydedilmesi tasarısına karşılık, tarihsel bilmeleri uyrukluktan kurtarmak ve özgür kılmak, yani birlikçi, biçimsel ve bilimsel bir kuramsal söylemin zorlamasına karşı durabilir ve mücadele edebilir kılmak amacını güden bir tür girişim olacaktır. Yerel bilmelerin -Deleuze belki de buna "minör" diyecektir- bilginin bilimsel aşamalandırmaya ve özündeki iktidar etkilerine karşı

yeniden canlandırılması: işte bu parça parça ve dağınık soykütüklerinin tasarısı budur” (Foucault, 2002, 26).

Nihayetinde “merkezleştirici iktidar etkisi” söylem ile kurulmakta ve işlevsel hâle gelmektedir. Kurulan söylemin kadın hareketi bağlamında düşünüldüğünde, eril, dini, politik ve ekonomik pek çok söylemle birleşerek oluşturduğu iktidar ilişkileriyle eril bir tahakküme dönüşmesi söz konusu olmuştur. Söyleme şüpheyile yaklaşılması ve bunun farkında olunarak, dikkatleri bunun üzerine çeken Foucault’nun “alet çantası”nın parçalarından olan söylem bir kez daha feminist dalga için başvurusu bir argüman yahut bir araç olarak yaşadığı dünyayı anlamlandırma hatta değiştirme ve duyurma noktasında, sağlam bir meşru zemin oluşturmuştur. Çünkü söylem;

“‘düşünce’ ‘söylem’ haline gelir; dünyayı kuran ve söken şeydir söylem. Daha önce de gördüğümüz gibi, söylemin ontolojik, daha doğrusu ontojenetik bir işlevi olduğu şeklindeki bu anlayışın stratejik bir potansiyeli vardır: Söylemin taşıyıcısının dünyayı değiştirmek üzere -bu umutla- harekete geçebileceği bir mekan açar” (Megill, 1998, 372).

Nihayetinde söylemi, sadece düşüncenin ifadesi olarak değil, esasında dünyayı değiştiren ve dönüştüren bir güç olarak görmek gerekir. Yılmaz, Geylani (2021, 16-17) söylemin hakikati kurucu kısmına dikkat çekmekte; siyasetin dayandığı hakikat anlayışı, tarihsel olarak şekillenmiş, dilsel, dinsel, geleneksel ve ideolojik unsurların etkileşimiyle oluşan bir söylem çerçevesinde geliştiğini belirtmektedir. Buna göre, bir sahicilik oluşmakta, insan, toplum ve devlet gibi kavramlar bu sahicilikle beslenmektedir. *“İnsan eyleminin dayandığı fikirler siyasal, toplumsal, ideolojik ve dinsel kurum ve pratikleri oluşturduğu gibi, aksi de zorunlu olarak ortaya çıkar.”* Cinsellik de söylemsel pratiklerle üretilen tarihsel bağlama göre değişen bir kategori olarak diğer başlıkta incelenecektir.

2.7. Cinsellik

Foucault’nun “soybilim” ilkesini, büyük bir okuyucusu ve kendisine ilham verdiğini ifade ettiği Nietzsche’den ödünç aldığı önceki bölümde de ifade edilerek gösterilmiştir. Cinselliği merkeze aldığı ve *Cinselliğin Tarihi* olarak adlandırdığı çalışması, Nietzsche’nin beden, arzu ve her şeyden önce bireyin inşasına dair bakış açılarını derinden yenilemiştir. Çünkü Foucault’nun mikro-iktidarların bir sonucu olarak görmeye başladığı şey, onların cinsiyete ilişkin pratikler ve yargılar alanındaki eylemlerini keşfederek özneliliğin kendisinin inşasıdır. Sanılanın aksine, bunlar Antik Çağ’dan günümüze değişmeyen standart durumlar değildir. Foucault yavaş yavaş haz kavramları, iktidarın mahrem kökleri ve bir öznenin oluşumu arasındaki karmaşık bağlantıları deşifre etmeye çalışmıştır.

Cinselliğin Tarihi ile basit erotikler kataloğundan öte haz kavramları ve iktidarın mahrem yönleri ve öznenin inşasının tekrar iktidar ilişkileri bağlamında nereye denk düştüğünü açık etmeye çalışan Foucault, böylelikle iktidarın beden üzerinde temellükünü bir kez daha göstermeye çalışmaktadır. Nitekim biyoiktidar kavramının da açığa çıktığı yer ve odak, beden olmakta ve beden cinsellik üzerinden tahkim ve tanzim edilmektedir. Böylelikle beden ve cinsellik üzerinden işlemeye odaklı iktidarın buna yönelik söylem geliştirmesine neden olmaktadır. Foucault'nun cinselliğin tarihine dair çalışması tam olarak bu işleyişin nasıl oluştuğunu gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır.

“Cinsellik teması Foucault'da bedenin fizyolojik organizasyonu üzerine bir söylem olarak ya da cinsel davranışın bir incelemesi olarak değil, ama bir iktidar analizinin uzantısı olarak görünür. Gerçekte, 18. yüzyılın sonundan itibaren, söylemlerin ve “toplumsal tıp” uygulamalarının içerisinde bireylerin yaşamının temel yönlerinden belirli bir kısmını (sağlık, beslenme, cinsellik vb.) kuşattığı biçimi betimlemek söz konusudur. Cinsellik, o halde, ilk planda Foucault'nun o dönemde biyo-iktidarlar adını verdiği şeyin uygulama alanlarından sadece birisidir. İkinci planda, Foucault bununla birlikte cinselliği, iktidarın her zaman “doğrulama” yani “doğruluk ilkeleri” hakkındaki söylemler üzerine eklemelenme biçimi üzerinde ısrar eden bu ilişkiler, doğruyu söylemek gerekirse, cinsellik konusunda olduğundan daha açık olmadığı ölçüde, özel bir soruşturma konusuna dönüştürür. Kendileri üzerine olan doğruyu söyleyebilmek için, insanlardan cinsellikleri konusundaki doğruyu söylemelerinin istendiği bir uygarlığa mensup bulunuyoruz” (Revel, 2012, 34-35).

Foucault'nun cinsellik üzerine araştırması son üç yüzyıla odaklanmıştır. Düşüncelerini, en az iki yönde araştırma yapan küçük ama yoğun programatik bir kitap olan *La Volonté de Savoir*'da (Cinselliğin Tarihi 1) bir araya getirmiştir. Bir yandan karmaşık bir iktidar teorisinin taslağını çizmekte, diğer yandan, bir öznellik teorisi başlatmaktadır. Foucault, iktidarı, *Surveiller et Punir*'de (Hapishanenin Doğuşu) ortaya koyduğu analizlerle genişletmiştir. (Catonne, 1994, 75). Foucault, toplumsal kontrol mekanizmalarının cinsellik üzerinden işleyişinin bu yolla üretilen söylemler ve bu çerçevede beden üzerindeki tezahürünü açıklamaya çalışırken Cinselliğin Tarihi'ni yazmakla neticelenen bir araştırma geliştirmiştir.

Çünkü asıl mesele zamana bağlı olarak kimin kiminle, kaç kez, hangi pozisyonda yattığını bilmek değil, hangi cinsel aktivitelerin tamamen yasal olduğu, yalnızca hoşgörülle karşılandığı ya da kesinlikle yasaklandığıdır. Önemli olan, cinsiyete dair bu söylem ve düşüncelerin, yüzyıllar boyunca kişinin kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerini nasıl sınırladığıdır. Öznellik doğal ve özgün bir veri değildir. Bu, çeşitli şekillerde, sözde pagan Antik Çağ'da, daha sonra Hristiyan Avrupa'da, evlilik, zina, üreme, mastürbasyon, eşcinsellikle ilgili çeşitli söylemler etrafında yapılmıştır (Droit, 2018). Catonne'nin iddiasına göre ise biyoiktidar tam da *Cinselliğin Tarihi*'nden sonra Foucault'nun icat ettiği bir kavram olmuştur. Aslında

Foucault en az altı ciltlik bir seriyi, sırf cinsellik hakkında yazı keyfi için yazmaya kalkışmamıştır. Ancak kitap yayımlandıktan bir süre sonra iktidar üzerine çalışmanın yeniden bir zorunluluk haline geldiğini ifade etmektedir (Catonne, 1994, 76) Yine de Gros ise örneğin *La volonté de Savoir*'ın (Gallimard, 1976) ilk cildine bakarsak, Foucault “Cinsellik nedir?” diye sormak yerine, genel bir “biyopolitika”nın ortaya çıkışıyla da anlam kazanan modern Batı’daki cinselleşme süreçlerini tanımlamak için yola çıkar diye de eklemektedir (Gros, 2018, 77).

Tekrar ifade etmek gerekirse Foucault beden ve iktidar üzerine odaklanılmış bir çalışma ve araştırma arşivi geliştirmiştir. Gros buna (2018, 78) Foucault, tıbbın ne olduğunu sormaz ama tıbbileşme sürecini tanımlamaya çalışır demektedir ve aynı şekilde: “Hukuk” ve hukuksallaştırmanın gelişimi için; özne ve özneleşme süreçleri vb. için de geçerlidir. Dolayısıyla, felsefenin artık kendisine -bir aşkınlık içinde askıya alınacak ve gönderme yapılacak ideal normu belirlemek için bir düşünce çabasıyla keşfedilmesi gereken- özler sorusunu sormadığı, bunun yerine nerede olduğunu şu sorularla sorar: “*Nasıl bir süreçten geçiyoruz?*” “*Kimliklerimize çöken tarihsel süreçler nelerdir?*” Gros’un bu düşüncesine cinselliği ve cinselleştirme süreçlerini eklemek de yanlış olmasa gerek.

“Bir özne bilgisi tasarısı, cinsellik meselesi çevresinde, gitgide daralan çemberler halinde dönmeye başladı. Öznedeki nedensellik, öznenin bilinçdışı boyutu, öznenin bilen "öteki"sindeki hakikati, kendisine ait bilmediği şeylerin kendindeki bilgisi; bütün bunlar cinsellik söylemi dahilinde yayılma fırsatı buldu. Ama bu yine de, cinselliğin kendisinde ayrılmaz biçimde var olan herhangi bir doğal özellikten dolayı değil, bu söyleme içkin iktidar taktiklerine bağlı olarak oluştu” (Foucault, 2007b, 58).

Buna bağlı olarak denilebilir ki Foucault için öncelikli olarak öznenin cinsellik etrafında şekillendiğini, biyolojik bir olgudan ziyade cinsellik özneyi toplumsal olarak kurmaktadır. Öte yandan bu öznellik kurulurken cinsellik söylemi merkezi bir rol oynamaktadır. Foucault’nun araştırmalarında önem teşkil eden tam da bu düşüncedir. Çünkü cinselliğin doğal verili bir durumu veya özelliğinden kaynaklanan bir sonuç olmamakta aksine iktidarın cinsellik söylemini kurması ve kurgulaması, buna ilişkin stratejiler geliştirmesiyle öznenin, bedeninin, cinsellik söylemiyle tarihsel inşa edildiği sonucunu yaratmaktadır.

“Cinselliğe dair hakikatin, tehlikeli bir engelleme mekanizmasıyla ve merkezi söylemin eksikliği nedeniyle XIX. yüzyılda her zamankinden daha katı bir biçimde devre dışı bırakıldığını düşünenler, bırakalım istediklerini söylesinler. Oysa, ortada olan eksiklik değil, aşırı yükleme, çoğaltmadır; yetersiz değil aşırı söylem olmasıdır ve ne olursa olsun hakikat üretmenin iki yolu arasında, yani itiraf yöntemleriyle bilimsel söylemsellik arasında bir iç çeliğin oluşmasıdır” (Foucault, 2007b, 54).

Böylelikle kendisini “*cinsel tutkunun ahlaksal öznesi olarak görmeye çağrılma biçiminde karmaşık ve zengin sayılabilecek koskoca bir tarihsellik alanı*”nın (Foucault, 2007b, 143) içinde bulmaktadır. Foucault, bu tarih çerçevesinde bu cinselleştirme sürecinin bir dizi taramasını hayal etmişti: Charcot’nun histeri çalışmaları kadın bedeninin cinselleştirilmesi; ‘çocuk haçlı seferi’ çalışmaları, yani 18. yüzyılın sonunda geliştirilen ve mastürbasyonun kontrol altına alınmasını saplantı haline getiren tıbbi kampanyalar (çocukların cinselleştirilmesi) bu perspektiften bakıldığında, psikanaliz çocukların cinselleştirilmesinin tarihsel işaretçisi olarak düşünülebilir (Gros, 2018, 77).

“seks”i “önceden sunulmuş veriler” olarak kabul ettiğini, “cinselliğin” de “kendini sekse aşıl原因ıvermiş, onun üzerini kaplamış ve belki de sonuçta onu çapraşıklaştırmış olan, aynı zamanda -hem söylemsel hem de kurumsal bir nitelik arz eden bir oluşum” rolü oynadığını söyler. Ama en sonunda bunun pek tatmin edici olmadığına karar vermiş ve bunun yerine seksin “cinsellik tertibatı” tarafından üretildiğini varsaymıştır. Özetle, cinsellik hakkındaki söylem cinselliği üretir; cinsellik hakkındaki söylemlerin bütünü cinsellik tertibatını oluşturur; cinsellik tertibatı seksi üretir. Foucault’nun -herhalde dinleyicilerini bir anlığına şaşkına çevirmiş olan bir önermede bulunarak- cinselliğin sadece on sekizinci yüzyıldan, seksin de sadece on dokuzuncu yüzyıldan itibaren varolduğunu söyleyebilmesinin nedeni budur. Önceki yüzyıllarda tabii ki belli şeyler olmuştu, ama bu seks ya da cinsellikle değil “ten”le ilgili bir meseleydi” (Megill, 1998, 374).

Cinselliğin söylemlerce inşa edildiği ve bunun da bedeni tahkim ederek bir tahakküm ilişkisinin geliştiğini ve bundan haz ve arzuya dair bir etkinlik olan cinsellik alanında da kendisini var etmek için çeşitli strateji, taktikler belirlediği anlaşılmaktadır. Ancak bu taktikler karşısında her zaman direnişin olduğunu unutmamak gerekir Foucault için. Ona göre “*İktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar*” (Foucault, 2007b, 73).

Gros (2018, 79), yine de itaatin nasıl işlediğini anlatması için iktidar ilişkilerini anlattığını, bu sayede Foucault’nun geliştirmeye çalıştığı şeyin aslında bir itaat üslubu olduğunu belirtir. Bu şekilde; itaat ettiğimiz veya itaat etmediğimiz başlıca üslupları belirlemektedir. Ve son olarak bu araştırmayı ilginç kılan şey, itaat sorununu cinsellik sorunu üzerinden ortaya koymasındır. 1980’lerin başında Yunanlıları yeniden okuyan Foucault, şu argümanları öne sürmektedir: Temel olarak cinsel kısıtlamalar (evli erkeğin sadakatsiz olmama zorunluluğu, eşcinsel ilişkilerin bir kültür için temsil edebileceği zorluk, katı cinselliklerin övülmesi vb.), tüm bunlar bir Hristiyan veya Yahudi-Hristiyan icadı değildir. Foucault’nun *Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı*’nda yapmaya, duyurmaya çalıştığı ise; eskiler arasında cinselliğin altın çağının yaşandığını, tabulardan arınmış bir cinsellik olduğunu ve bunu yasakları, kısıtlamaları ve benzerleriyle Hristiyanlığın izlediğini düşünmekten vazgeçilmesi gerektiğidir. Antik Çağ’

dan Hristiyanlığa değişen şey, öznenin görece sabit cinsel kodlara itaat ederek içinde bulunduğu ve bu kodlar aracılığıyla yaşadığı deneyimidir.

Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey, "hakikat söylemlerinin" yani toplumsal olarak 'doğru' olarak kodlanan, inşa edilen söylemlerin bizi itaat ettirmek için nasıl bir araç olduğunu göstermektir. Temel olarak, insan bilimlerine yönelik eleştirisi, bunların 'normalleştirici' bir hakikat söylemi, yahut 'normal insan' portresi çizerek bireylerde itaat üreten bir söylem olduğunu anlatmayı amaçlamalarıdır. "*Nitekim, cinselliği "iktidarın denetim altında tutmaya çalıştığı bir tür doğal veri ya da bilginin üzerindeki örtüyü yavaş yavaş açmaya çalıştığı karanlık bir alan" olarak görmememiz gerektiğini söyler.*" (Megill, 1998, 374). Böylelikle bireylerin hangi üsluplar, taktik ve stratejiler sonucunda nasıl itaat ettiğinin yahut nasıl direniş gösterdiğinin de bir araştırması olduğu söylenebilir. Son derece doğal olduğuna, insanların dürtüleri neticesinde ortaya çıkması beklenen cinselliğin, cinsellik normlarıyla yeniden üretilmesi ve dolaşıma sokulması Foucault'nun göstermeyi amaçladığı durumdur.

Foucault, cinsellik tarihine bakıldığında büyük bir pagan özgürlüğünün, tüm cinsel yaşamı mahkum ettiği varsayılan Hristiyan kemer sıkıcılığı tarafından boğulduğunu düşünmenin yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır. Oysa durum böyle olmamakla birlikte, Platon'dan Marcus Aurelius'a kadar antik çağ filozofları zaten cinsel uygulamalar üzerinde sıkı kontrolleri savunmaktalardı. Hristiyan reğeteleri daha titiz ya da daha baskıcı olmamıştır. Aksine, Kilise Babaları genellikle filozofların ifadelerini harfi harfine benimsemişlerdir. Zaten formüle edilmiş olan uygulamaları muhafaza etmişlerdir: Zinanın kınanması, yeniden evlenme, eşler arasında müstehcenlik vb. Zevk ve ahlak ilişkilerini göz önünde bulundurmaktan uzaklaşarak, beden ve şehvetle ilgilenmeye başlamışlardır. Davranışları kodlamak yerine, öznenin içselliliğine, kendi arzusuyla olan ilişkisine, mahrem rıza veya kötülükten feragatten oluşan ilişkisine odaklanırlar. (Droit, 2018) Ayrıca Foucault için; Batı kültüründe sürekli olarak seks hakkında hiçbir şey söylenmemesi gerektiği, bunun yasak, yakışksız, gizli olduğu iddiası da yanlıştır. O halde Foucault'nun son çalışmasının büyük bir ustalıkla incelediği şey de budur: Susturulmak yerine sonsuz derecede konuşkan, bastırılmak yerine ince bir şekilde düzenlenmiş ve kontrol edilen, sansürlenmek yerine uyarılan ve üzerinde çalışılan bir cinsellik.(Droit, 2018)

Cinsellik hem bir iktidar ilkesi hem de özneleşme pratiğinin unsurlarından olmaktadır. Foucault'ya göre cinsellik; bireyin kimliğini oluşturan aynı zamanda onu toplumsal düzene bağlayan bir unsurdur. Bu anlamda cinsellik tarihi bir iktidar projesi olarak bile nitelendirilebilir. Nitekim din, bilim, ahlak ve siyasetin çeşitli alanlardaki uygulamaların ve söylemlerin, cinselliği nasıl şekillendirdiği açığa çıkarılmaktadır. Foucault yine de cinsiyetle

cinsellik arasında bir ayrım yaparak başta cinsellik söylemi, sadece cinsiyeti değil, bedeni, cinsel organları, hazları, evlilik ilişkilerini merkeze almıştır. Ancak zamanla cinsiyet, cinselliğin merkezine yerleşmiştir (Revel, 2012, 36) Bu da tekrar cinselliğin bir inşa süreciyle nasıl ortaya çıktığını ve nasıl değiştiğini göstermektedir. Öyle ki hem Antik Yunan hem Hristiyan dönemini karşılaştırarak Foucault, söylemin belirleyiciliğini tekrar göstermiştir.

Cinselliğin iktidar ilişkileri ve onun ürettiği söylemlerle varlığı ve onun üzerinden bedenin düzenlenmesi, bedene müdahale edilmesi esasında özneleşmenin ortaya çıkarılması, özgürlüğün sağlanması, direnişin baş göstermesi de ortaya konulmaktadır. Tarihsel perspektifle bakıldığında cinselliğin Antik dönemde tabulardan arınmış hatta altın çağını yaşadığı, cinsel kısıtlamaların Hristiyanlık, Kilise ve diğer dinlerin etkisiyle mümkün olduğu kanısının yanlış olduğunun anlaşılmasını sağlamıştır. Değişen tek şey cinsel normlar, cinsel normlara uyma ve bireylerin onu nasıl içselleştirdiği olmuştur.

Böylelikle neden kadın hareketi içerisinde, özellikle ikinci dalga kadın hareketinin cinsel özgürleşme ve bedene ilişkin özgürlük taleplerinin Foucault ile ilişkilendirildiği anlaşılır olmaktadır. Özellikle tarihsel olarak inşa edilen kadınlığın söylemler ve cinsellikle beraber şekillenmesine dikkat çekerken bu durumun neredeyse Antik Yunan’a kadar geriye götürülmesi gerektiği iddiasını da güçlendirmektedir. Feminist ikinci dalganın gündeminde yer alan cinsellik, iktidarın cinsellik gibi kişisel, mahrem, özel olan/alana sirayet etmesi düşüncesi “kişisel olanın politik”liği ve kadının da bu söylemlerin inşa ettiği “kadın olunması” ile son derece bütüncül ve yakın ilişki içerisinde olduğunu da kanıtlar niteliktedir. Cinsellik, biyoiktidarın bir parçası olarak, iktidar ilişkilerinden payını alarak kadının bedenini şekillendiren bir unsur olarak çalışmada yer almakta ve kadın hareketi içerisindeki slogan, motto ve iddialarla anlamlı hâle gelmektedir.

2.8. Disiplin

Disiplin kavramı iktidar kavramıyla yakından bağlantılıdır ve bu kavram Foucault’da özel bir boyut kazanır. Zira iktidar kavramının biyopolitik çehresiyle ele alınabileceğini gösteren Foucault, disiplin ile beraber ele alarak beden ile nasıl bir hale evrildiğini göstermeye çalışmaktadır. Fransızca *Surveiller et Punir* (Disiplin ve Ceza) olan kitabı *Hapishanenin Doğuşu* olarak Türkçeleştirilmiştir. Foucault, iktidarın pozitif mekanizmalarına odaklanmak için basitçe olumsuz bir iktidar anlayışına karşı çıktığı konusuna daha önce değinilmişti. İktidarın etkilerini her zaman olumsuz terimlerle tanımlamayı bırakmalıyız: O “dışlar”, “bastırır”, “sansürler”, “soyutlar”, “maskeler”, “gizler”. Aslında iktidar üretir; gerçekliği üretir;

hakikatin nesne alanlarını ve ritüellerini üretir. (Slingeneyer, 2018, 72). Bu son özellik, Foucault'da egemenlik kavramının, disiplin ve güvenlik kavramlarıyla birlikte iktidarın olumlu boyutlarını vurgulamasına imkan tanıyan bir engelleme işlevi taşıdığını göstermektedir.

18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başı arasında görülen iktidarın uygulanma biçimi. “Disiplinci rejim” bireylerin zaman, mekân ve hareketin sistematik bir bölgesel düzenine göre uygulanan ve özellikle tutumları, davranışları, bedenleri kuşatan belirli bir sayıdaki zorlama teknikleri tarafından belirginleştirilir:

“iktidarın bireyleştirme teknikleri. Birini gözetlemek, onun tutumunu, davranışını, tavırlarını kontrol etmek, onun verimliliğini artırmak, yeteneklerini çoğaltmak, onu daha yararlı olacağı bir yere yerleştirmek nasıl olur?” Disiplinin söylemi yasaya ya da hükümdarlıktan türemiş olan hukuk kuralının yasasına yabancısıdır. Disiplin doğa kuralı, yani norm üzerine bir söylem üretir” (Revel, 2012, 58).

Bireyin zaman, mekandan bağımsız şekilde tutum ve davranışlarına dair belli teknik ve taktikler geliştiren bu “uyruklaştırma teknikleri”yle onu kontrol altında tutma ve neredeyse onun ruhuna nüfuz edici niteliktedir. İktidarın kullandığı stratejilerden biri olan disiplinin ele alınma nedeni daha çok bireyi, bedeni, özneyi sıkıştıran ve ona şekil verecek biçimde kullanılmasıdır. Disiplinin gücü bireylerin bedenlerini hedef almasından ileri gelir. Ekonomik bir rasyonalite tipinde, bu bireysel bedeni (ekonomik) faydasını ve (siyasi) uysallığını artıracak şekilde eğitmeye çalışır. Bedenlerin disipline edilmesi yoluyla (öz disipline ulaşmak için) dönüştürülmesi gereken şey ruhlardır (Slingeneyer, 2018, 77).

“disiplinin denetlediği bedenlerden itibaren dört cins bireysellik veya daha doğrusu dört nitelikle donatılmış bir bireysellik yarattığı söylenebilir: Disiplin hücreseleldir (mekânsal dağıtımlar sayesinde); organiktir (faaliyetlerin şifrelenmesi sayesinde); oluşumsaldır (zamanın birikimli hale getirilmesi sayesinde); bileştiricidir(güçlerin birleştirilmesi sayesinde). Ve disiplin bunu yapabilmek için devreye dört büyük teknik sokmaktadır: tablolar inşa etmekte; manevraları hükme bağlamakta; icraatlar dayatmakta ve son olarak da "taktikler" düzenlemektedir” (Foucault, 1992, 208).

Disiplinin böylelikle mekânlara yerleştirilerek daha işler hâle getirilmesi sağlanan bu düşünce yapısının öngördüğü diğer değişiklikler, bireylerin tutum ve davranışlarının kodlanarak belirli standartlar çerçevesinde kalmasını da sağlamıştır. “Organik” bir hâle gelmesi sağlanan disiplinin, bireylerin sınırlandırılması, eylem ve tavırlarda standartların sağlanması ve süreç içerisinde bireylerin içselleştirdiği hale gelmesinin önü açılmıştır. Son derece disipline edici bu taktik ve stratejilerle, bedenin kontrolü de üretilen söylemlerle beraber sağlanmış olmaktadır.

Hapishane'nin Doğuşu'nda bahsettiği üzere Foucault mutlakiyetçi, hukuki ve disiplinci olarak çeşitli iktidar tarzlarını dile getirmektedir. Mutlakiyetçi, monarşik ya da egemen iktidar biçimi, cezalandırmayı teatral bir kamusal işkence ritüeli olarak icra etmekteydi. Foucault, toplum üyelerinin egemenin mutlak gücüne tanıklık edebilmesi ve bu sayede itaat etmeyi öğrenebilmesi için cezanın nasıl kamusal işkence biçimini aldığını egemenliğe karşı işlenen suçları ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Young'un (2019) ifade ettiği gibi hükümlüler sorgulama yoluyla suçlarını yemin etme ve 'adli işkence' içeren resmi törenlerde itiraf ediyorlardı; burada sanık suçlamayı kabul ediyordu, bunun doğruluğunu kabul ediyordu ve daha da önemlisi bu konudaki gerçeğin ortaya çıkmasına yardımcı oluyordu. Foucault, 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında *"bazı büyük tartışmalara rağmen, cezayı karanlık bir şenlik haline çeviren uygulama yokolmaya yüz tutmuştur"* ve böylelikle *"Beden, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmıştır"* (Foucault, 1992, 9) Kamuya açık işkence ve sorgulama gösterisi olarak cezanın daha 'insani' olduğu gerekçesiyle azalırken, aynı zamanda onun disiplin olarak adlandırılan farklı bir iktidar türünü de açığa çıkarmıştır. Mahkumun bedeni artık hukukun ona ulaşip onu manipüle etmesine neden olmuştur. Bu, 'bireyi hem hak hem de mülkiyet olarak kabul edilen bir özgürlükten mahrum bırakmak için' bedenin 'kısıtlamalar ve yoksunluklar, yükümlülükler ve yasaklardan oluşan bir sisteme hapsolması' gerektiği anlamına gelmektedir. Hukuka dayalı disiplin, bedenlerin böyle bir sisteme nasıl yakalandığını anlamının merkezinde yer alır (Young, 2019).

"İktidar, gücünü sergilemek için önceleri suçluları halka açık meydanlarda işkence ile öldürürdü. Fakat bir süre sonra suçluların toplumdan uzak mekanlara hapsedildiğini görüyoruz. Neden? Bu köklü değişimin nedenlerini araştırdığımda, şu yargıya vardım: 1700'lü yıllarda, meydanlara çıkarılan suçluların infazdan hemen önce son sözlerini söylemelerine izin verilir ve bu son sözler halkın büyük ilgisini çekerd. Kimi mahkumlar son sözleriyle sempati toplamaya ve bu durum hükümdarın güç gösterisini anlamsız kılmaya başladı. Hükümdarın mutlak gücünü göstermek için düzenlediği gösteri, halk üzerinde tam tersi bir etki bırakır oldu. İşte bu yüzden on sekizinci yüzyıl sonlarında, şiddet gösterisi yerini kapalı mekanlarda ıslah etme yöntemine bıraktı. Yani amaç daha insani bir ceza infaz yöntemine geçmek değil, iktidara kaybetmeye başladığı otoritesini geri kazandırmaktı" (İnel, 2022, 27).

İlk zamanlarda iktidarın gücünü halka açık şekilde sergilemesi mutlak otoritesinin halk üzerinde görünür bir korku yaratacağına ilişkin düşüncesidir. Ancak halka açıklığın ve mahkumlara söz vermenin yarattığı otorite kaybı ya da iktidarın gücünün zayıflatılması tehlikesiyle beraber farklı ceza işletim sistemleri geliştirilmiştir. Bu yeni sistemle beraber çok daha kontrollü ve iktidarın da gücünü pekiştirdiği başka bir veçhe yaşanmıştır. Yaşanan bu süreçte cezaların "insanileştirilmesi"nin temel nedeni de bu olmaktadır. Zira daha sofistike olan bu disiplin teknikleri sayesinde iktidarın toplum üzerindeki kontrolü de sağlanmış olmaktadır.

Bunun için disiplin gücü sürekli olarak bedenden beklenen en küçük eylem ve jestleri belirler. Disiplin, her an ne yapmanız gerektiğini söyleyen bir “sosyal ortopedidir” “Alışkanlıkların sözleşmeye dönüştürülmesini” amaçlamaktadır. Disiplin gücü belirli bir standardı varsayar; önce bir model oluşturmak, sonra bireyleri bu ideale uygun hale getirmek için çabalamaktan oluşur. Standartlaştırılmış birey, davranışları beklenen normlara neredeyse otomatik olarak saygı gösteren kişidir. Disiplin gücü, tekillikleri, bireysel özgünlükleri ortadan kaldırmak için bilmeye çalışır, bireyleri standartlaştırır (Slingeneyer, 2018, 78).

“Birey hiç kuşkusuz, toplumun "ideolojik" temsilinin kurmaca atomudur; ama aynı zamanda, iktidann “disiplin” denilen bu özgün tek- nolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir. İkti- dann etkilerin her zaman olumsuz terimlerle tasvir etmekten vazgeçmek gerekmektedir: iktidar “dışlamakta”, “bastır- makta”, “püskürtmekte”, “maskeleyemekte”, “soyutlamakla”, “sansür etmekte”, “saklamakta”dır. İktidar fiili durumda üretmektedir; hakikiyi üretmektedir; gerçeğin nesnelerinin ve ayinlerinin alanlarını üretmektedir. Birey ve ona ilişkin ola- rak elde edilebilecek bilgi bu üretime aittirler” (Foucault, 1992, 243).

Bu sözde disiplin tek bir biçimde kendini göstermez, fiziksel cezadan duygusal cezaya kadar çeşitlilik gösterebilir. Foucault bu disiplin teknikleri sayesinde kurumların kontrol edici ve doğallaştırıcı yapılarına da dikkat çekmektedir. Tüm disiplin uygulamalarının ortak amacı özneler hiyerarşisi kurmaktır. Disiplin kurumlarını kontrol eden ceza karşılaştırır, farklılaştırır, hiyerarşileştirir ve normalleştirir. Başka bir deyişle disiplin yaptırımı, belirlenen standartlara uymayanlara yaptırım uygulayarak davranışı normalleştirmeyi amaçlamaktadır. Disiplin cezası sinsi ve görünmezdir çünkü toplumun yapılarıyla bütünleşmiştir. Bu nedenle, bazen bireyler üzerinde adil olmayan bir güç uygulasa dahi, bu toplumsal yapılar tarafından meşrulaştırılmaktadır.

Yerel ve heterojen iktidar biçimleri, birbiriyle bağlantılı, yan yana dizilmiş, hiyerarşik olan ve *“toplum farklı iktidarlardan bir takımadadır”* (Foucault, 2014, 145). Bundan anlaşılan ise çok sayıda iktidar ilişkisi, dolayısıyla çok sayıda güç vardır. Çoğu zaman düşünüldüğü gibi iktidar bir yasaklamayla değil, aksine ilişki içerisine giren bir iktidar ilişkileri bütünüdür. Bu nedendir ki Ottaviani (2003, 60) şu çıkarımlarda bulunur: Disiplin toplumlarının, her ikisi de olası iktidar prosedürlerini temsil eden egemenlik toplumlarının yerini alması, iktidarın çokluktan, ilişkiden yana olmasından kaynaklanmaktadır. Egemen toplumlar, malların dolaşımı üzerinde zararlı sonuçlar doğuran vergi ve harçlarla karakterize ediliyordu. Ekonomik değişimler, üretim sistemindeki artış, stokların bozulmaya maruz kalması, yeni bir nüfus kontrolü biçimini gerekli kılmıştır. Yasaların dışında, bireylerin suistimallerini bastırmayı değil, davranışlarına yön vermeyi amaçlayan bir yönetim tekniği olan disiplin bu şekilde

doğdu. Disiplinin ilk özelliği budur: Gerçeklerle değil, potansiyellerle ilgilidir, bireyi denetlemeye, eylem potansiyelini yönlendirmeye yöneliktir.

Ottaviani'nin yukarıdaki ifadelerinin getirdiği nokta ise neden bir panoptikon ihtiyacının ortaya çıkmasına yönelik olduğudur. Bireyin denetlendiği eylemlerinin ve potansiyel eylemlerinin önüne geçmek yahut yön vermek disiplinin gözetleme veçhesiyle sağlanabilecektir. Bunun için bir yandan bireyleri mekâna dağıtmak, diğer yandan da zaman içindeki eylemlerini yönetmek gerektiği kanaati ortaya çıkmaktadır. Bu teknik, mimari biçimi Bentham'ın ünlü panoptikonunu ödünç alan Foucault, Ottaviani'nin (2003, 61) ifadesiyle; yeni bir görünürlük ekonomisini varsayar:

“çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan herbiri binanın tüm kalınlığını katetmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır. Görülmeden gözetim altında tutnuya olanak veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekânsal birimler oluşturmaktadır. Sonuç olarak, hücre ilkesi tersine döndürülmekte veya daha doğrusu onun üç işlevi -kapatmak ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak- ters yüz edilmektedir, bunlardan yalnızca birincisi korunmakta, diğer ikisi kaldırılmaktadır. Tam ışık altında olma ve bir gözetenenin bakışı, aslında koruyucu olan karanlıktan daha fazla yakalayıcıdır. Görünürlük bir tuzaktır” (Foucault, 1992, 251).

İktidarın “yeri” bu nedenle binanın merkez kulesinde yer alıyor ve herkesin görmesi için bir gösteri oluşturmaktadır. Kulenin iç kısmı gizleyen kepenklerle donatılmış olması hem görünür hem de doğrulanamaz. İktidar bir tür yokluk, bir sanallıktır, çünkü şu anda veya o anda gerçekten izlenip izlenmediğimizi asla bilemeyiz, ancak yine de gerçek etkilerle donatılmıştır. Panoptisizm biçim olarak her alana uygulanabilen, “bireylerin çokluğuna bir görev veya bir davranış biçimi dayatmayı” amaçlayan bir işlevdir. Bu plan, en azından ilk haliyle kapitalizmin bir ihtiyacına cevap veriyor: Verimin maksimum olması için homojen, tamamen üretim odaklı bir alan oluşturmak gerekiyor (Ottaviani, 2003, 62). Bu nedenle gücün yayılabilmesi, toplumun en zayıf alanlarına nüfuz edebilmesi, tüm aktörler arasında mümkün olan en iyi koordinasyonu sağlaması gerekir. Bunu yapmak için basit bir yasaklama gücü olamaz, çünkü bu direniş alanları, tıkanıklıklar yaratacak ve dolayısıyla üretimi engelleyecektir.

Demek ki, (disipline dayalı) iktidar artık sadece bir üretim tarzının garantörü, bu üretim tarzının oluşturulmasını sağlayan etmen olarak anlaşılamaz. Aslında iktidar, üretim tarzının

yapılandırıcı öğelerinden biri olup bizzat bu tarzın içinde işlev görür” (Foucault, Cezai Toplum) Buna göre, disiplin aygıtları ve ya kapatma yöntemleri kapitalist üretim tarzının kurucu ögesi olduğu gibi disiplin aygıtlarının tarihi feodal üretim tarzından ya da onun dönüşümünden türemiş değildir (Taylan, 2023, 30).

Foucault (1992, 177) böylelikle olan ve olmayanın belirlendiği, “kişilerin nerede ve nasıl” bulunduğu bilindiği, faydalı iletişim kurulduğu, diğerlerine son verildiği, “herkesin hal ve gidişini her an gözetim altında” tutulabildiği, nitelik ve liyakatin ölçülebildiği yani “bilebilmek, egemen olabilmek ve kullanabilmek için usuller”in oluşturulmasının mümkün olduğu panoptik mekan tasvirinden bahseder. “Disiplin analitik bir mekânı örgütle”yerek var olmakta ve devam etmektedir.

“Panoptik bir mekanın örgütlendiği disiplin mekanizmasında “hukukçular veya filozoflar ...askerler ve onlarla birlikte disiplin teknisyenleri, bedenin bireysel ve ortaklaşa olarak baskı altına alınmasına yönelik usuller” (Foucault,1992, 211) oluşturmaktaydı. Usuller ile beraber bedenin zapturapt altına alınması, iktidarın ürettiği disiplin teknikleri ile beraber yeni bir mahiyet kazanması ve böylelikle tehlike yaratmayacak bir vaziyete sokulması ile neticelenmiştir. Bedenin terbiyesi ile bireyin böylelikle “imal” (Foucault,1992, 213-214) edilmesine varan bir süreç yaşanmaktadır.

Bedenin disipline edilmesi, terbiyesi özellikle kadın hareketinin sıklıkla dikkat çektiği bir sorun olmaktadır. İkinci dalga feminizmin, birinci dalgadan farklılaşarak erkeklerle eşit ama farklı olduğu düşüncesinden hareketle sorguladığı, eleştirdiği bedenin de politik sistemin bir parçası olduğu soyut birey düşüncesine karşı her anı ve her vechesiyle “iktidar ilişkilerinin” oluşturduğu bir dünya ve birey tasavvurunu eleştirmiştir. Bu tasavvurda erkeğin dahi politize edildiği “brotherhood”luk üzerine inşa edilen eril sistemde kadının bunun dışında olduğunun söylenmesi elbette inandırıcı olmamaktadır. Nitekim Antik Yunan’da dahi doğrudan demokrasinin ortaya çıktığı ve işler olduğu bu dönemde, özel alana hapsedilen, “yurttaş” sayılmayan, agorada söz söyleme hakkına sahip olmayan kadının bundan bağımsız olduğu düşünülememektedir. Kadın doğulmaz, kadın “disiplinle” olunur.

“Prolétaires de tous les pays, qui lave vos chaussettes ?”

“Bütün ülkelerin proleterleri, çoraplarınızı kim yıkıyor?”

1968 Eylemlerindeki Bir Slogan

İKİNCİ BÖLÜM:

KADIN MÜCADELESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE SÜRECİ

Günlük dilin bir parçasına dönüşen feminizm, kimileri için ancak geçmiş için anlamlı olacak bir yorum iken Sarcey (2015, 1-2) feminizmin, son yıllarda yapılan çalışmalarla, geleneksel tarihin gözden geçirilmesi ihtiyacını fazlasıyla ortaya koyduğunu ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının bu bayrağı devraldığını belirtir. Bir kelimedenden çok daha fazlası olan feminizm, kadınlar ve erkekler için eşit sosyal, siyasi, yasal ve ekonomik haklar talep eden bir harekettir. Thornam (2006, 31) ise tıpkı çalışmanın üzerine bina edilmeye çalışıldığı Foucault ve iktidar kavramsallaştırmasını destekleyecek şekilde “*Feminizm, her şeyden önce, kadınlarla erkekler arasındaki mevcut iktidar ilişkilerini değiştirmeyi amaçlayan bir politikadır.*” demektedir. Belgelenmiş ilk kullanımı 1837’de Fransa’da sosyalist Charles Fourier’in ütopik bir gelecekte kadınların özgürleşmesini tanımlamak için “feminizm” terimini kullanmasına dayanır. Bir kavram olarak kullanılan ve daha sonra bir kimlik ve cinsel norm olarak sorgulanan toplumsal cinsiyet, akademik araştırmaların yerleşik bir parçası haline gelmiştir. Terim, 1900’lerin başında kadınların oy kullanma hakkı ile ilişkilendirilmiş, ancak daha sonra derin bir anlam kazanmıştır. Özellikle “kesişimsel feminizm” kadınların ırk, sınıf, etnik köken, din ve cinsel yönelim gibi çeşitli faktörlere dayalı olarak karşılaştıkları diğer ayrımcılık biçimlerine de dikkat çekmektedir (<https://interactive.unwomen.org/multimedia/timeline/womenunite/fr/index.html#/1840>). Son olarak ise Hooks (2016, 9) feminizmi, “cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir harekettir.” şeklinde tanımlamıştır.

Kazandığı derin anlamlarla beraber feminizmin özellikle 68 Hareketi’nin de başlangıçtaki sloganı gibi Marksist, sol ve kadının özgürleşmesinin önünde engel sayılabilecek metanarratif tüm hareketlere karşı çıkmıştır. Derinlik kazanmak diğerlerinden sıyrılmak anlamı ihtiva ederek dönemin egemen sol ruhuna karşı çıkarak “Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin”e karşı proleterlere “Çoraplarınızı kim yıkıyor” sorusunu yönelterek hem kendisini ayrıştırmakta hem de hareket içerisindeki kadınların yaşadığı sömürü düzenine dikkat çekmektedir. Beauvoir dahi

eskiden kadınların sorunlarının sosyalizmle çözüleceğine inandığından bahsederek şu ifadeler, eklemektedir:

“Bu anlamda, bugün bir feminist olduğumu söylüyorum, çünkü sosyalizme ilişkin düşlerimiz gerçekleşmeden önce, burada ve şimdi kadınların somut durumu için mücadele etmemiz gerektiğini farkettim. Ayrıca, sosyalist ülkelerde bile kadınla erkek arasındaki eşitliğin sağlanmadığını gördüm. Bu nedenle, kadınlar kendi kaderlerini kendi ellerine almalı. Kadınların Kurtuluşu hareketine işte bu yüzden katıldım. Bir başka neden daha var ki, bu kadar çok kadının hareketi oluşturmak üzere biraraya gelme nedenlerinden birinin de bu olduğuna inanıyorum. Fransa'daki sol kanat ve devrimci grup ve örgütlerde bile, kadınlarla erkekler arasında derin bir eşitsizlik var. Kadınlar her zaman en düşük. en sıkıcı işleri, bütün sahne arkası işleri--- yaparlar. Yani, ilke olarak hedefi kadınlar dahil herkest özgürleştirmek olan bu grupların içinde bile kadınlar hâlâ aşağı durumdadırlar” (Beauvoir, 1986, 11-12).

Böylelikle feministler hem kültürel ve toplumsal mesajların yaygın etkilerini hem de bunlara karşı direniş olanaklarını ortaya koymaktadır. Nitekim Foucault'dan ilham alma veya onu eleştirerek üzerinden feminist teoriyi geliştirmeye çalıştıkları da görülmektedir. Yine de McLaren (2013, 215) Foucault'nun mikro-iktidar kavramını, bilgi ve iktidar ağlarının özneliği şekillendirme yollarını ve daha da önemlisi özneliğin iktidar ilişkilerini nasıl yeniden ürettiğine dair bir analiz sunduğunu belirtir. Böylece kadınlık normları, kadın kategorisini dar ve dışlayıcı bir şekilde tanımlamaya hizmet eder, çünkü yalnızca normlara uyanlar dahil edilir. Son tahlilde, toplumsal cinsiyet normları sosyal olarak üretilir ve sürdürülür. Toplumsal cinsiyet normlarına ve beklentilerine uygun davranışları ödüllendirerek bireyler üzerinde etkili olurlar. Bu ifadelerle göre kadınlığın nasıl üretildiği meselesi de ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncenin ortaya çıkışını “insanın icadı” ile özdeşleştiren Foucault, Aydınlanma felsefesi ve hümanizmini eleştirerek belli değerlerle çerçevelenmiş, belirlenmiş ve böylelikle sınırlanmış insanın icadını özcü/temelci bir anlayış olarak nitelendirilmektedir. Feminizm ise aynı yoldan hareketle Foucault gibi anti-özcü yahut anti-temelci eleştiriler getirmiş, icat edilen insanın, erkek ile cinsiyetlendirilmiş ve kadının da “erdem” ile kuşatılarak sınırlandırıldığı ve özgürlüğünün engellendiğini sıklıkla dile getirilmiştir. Donovan bunu Foucault gibi Aydınlanma felsefesi ve Newtoncu paradigma olarak belirleyerek şöyle ifade etmektedir:

“İnsan aklının önceliği ve gerçekliğin tüm diğer yönlerine hükmetme hakkı olduğu iddiası, belirli türden bir kibire ve küstahça gurura hatta tek bir türün -erkeklerin-şovenizmine götürür. Çünkü doğal olarak insan (erkek) akli ile övünen düşünceye göre akılcı varlıklar, yaratılışın efendileridir ve “akıldan” yoksun kalanlara -kadınlara, insan olmayan varlıklara ve dünyanın kendisine-aklı dayatma hakları vardır” (Donovan, 2014, 25).

Feminizm, siyasi ve toplumsal tarihin yenilenmesine katkıda bulunmuş ve toplumsal cinsiyet, iktidar ve tahakküm üzerine eleştirel düşünceyi kimlik ve cinsellik sorunlarını da içerecek

şekilde genişletebilmiş olsa da ilkelerin evrenselliği ve bunların uygulanması eril olanın ve onun tarihinin ayrıcalığı olmaya devam etmektedir. Kadın hareketi, kadınlar ve erkekler arasında eşitliği sağlamak ve sosyal bir grup olarak kadınların yaşamlarını iyileştirmeyi amaçlayan bir harekettir. Kadın hareketi, kadınların toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel eşitlik taleplerini dile getirdikleri, kadınların haklarını savundukları bir sosyal harekettir. Bunlar sürekli evrim halinde olan çoğul hareketlerdir ve bugün dikkate alınması gereken bir değil birçok feminizmdir. Öte yandan Fransızca’da 1837’den sonra görülen feminizm sözcüğü, Robert Sözlüğü’nde ise; “kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin” şeklinde tanımlamaktadır (Michel, 1993, 6).

Kadınların kamusal tartışmalarda dile getirdikleri eşitlik talepleri, 1789’dan beri devam eden bir hikâyedir. Bu talepler, 1848 Devrimleri’nde “kadın özgürleşimi”olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında “sosyal sorun” veya “kadın sorunu” olarak adlandırılmıştır. Ancak bu hikâye, kadın haklarının verilmemesi veya yetersiz olarak lütfedilmesi nedeniyle ortaya çıkan çelişkilerle ilgilidir. Fransız Devrimi’nden bu yana, kadınların özgürlük ve eşitlik talepleriyle, erkek egemenliğine tabi olmaları ve evlilikte karşılaştıkları görevler ve şiddet arasındaki çelişki, Yakın Çağ’ın kadın ve cinsiyetler tarihine eşlik etmiştir. Bu çelişki modern toplumlarda duygu karmaşası olarak tanımlanır. Kadınların siyasi bir kategori olarak dışlanması, cinsiyet özelliğinin sınıf ayrımının ötesine geçmesine neden olmuştur. 19. ve 20. yüzyıllardaki kadın hareketleri ve feminizmin siyasi teorileri, tarihsel ve politik bağlamla şekillenmiştir. Tüm ilerlemelere rağmen, feminizmin demokratik bir proje olarak henüz tamamlanmadığı görülmektedir (Gerhard, 2020, 9-10).

“17. ve 18. yüzyıllar boyunca -öncesinde ve sonrasında da-kadının eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı neredeyse evrenseldi. 18. yüzyılın ortasından itibaren ve özellikle 19. yüzyılın başında yaşanan tarihsel dönüşümler, başta Sanayi Devrimi, kadını özel alanda tecrit ederek, işyeri ile ev mekanını birbirinden ayırdı. Fabrikaların makinalaşması ve küçük ev sanayiinin çöküşü ile birlikte işin kamusal dünyasıyla evin özel dünyası daha önce hiç olmadığı kadar birbirinden ayrıldı. Bu gibi gelişmeler, akılcılığı kamusal alan- la, akıl-dışılığı ve ahlaki özel alanla ve kadınla özdeşleştiren Aydınlanma düşüncesini desteklemiştir” (Donovan, 2014, 25).

Feminist mücadeleler birbirini takip eden “dalgalara” bölünebilir. Dalga metaforu 1970’lerde Batı’da on dokuzuncu yüzyıldan bu yana feminist hareketlerin tarihini tanımlamak için kullanılmaya başlandı. Tarihçi Bibia Pavard’a göre:

“Dalga metaforu, 19. yüzyıldan 1930’lara kadar sivil ve medeni haklar meselesi etrafında gelişen ilk feminist dalga ile 1960’larda ortaya çıkan ve daha çok kadınların ataerkilliğe karşı ve özgürlükler için mücadelesine odaklanan ikinci dalga arasında ayrım yapmak için kullanılmaya başlandı. Bu metafor, 1990’lardan bu yana üçüncü bir dalgadan ve son

zamanlarda 2010'lardan bu yana çevrimiçi aktivizm tarafından yönlendirilen dördüncü bir dalgadan söz edildiğinde yeniden canlandırıldı” (Pavard, 2018, 1).

Kadınların özgürleşmesi ve kamusal yaşamda iktidara gelmesi, modernitenin en çarpıcı toplumsal değişimlerinden biridir. İki yüzyıl önce başlayan bu dönüşümler kademeli olmuştur ve her gün yeniliklerden ve sorunlardan paylarını almaktadır (Fournier, 2014, 191).

İlk olarak “erkek” lerle eşitlenmenin peşinde birinci dalga feminizm; oy hakkı, eğitim hakkı ve mülkiyet hakkı gibi temel medeni haklar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu hareketin en bilinen örneği, 1848 yılında ABD’de düzenlenen Seneca Falls Konferansı’dır. Bu konferans, kadınların oy hakkı hareketinin başlangıcı olarak kabul edilir. İngiltere’de ise, Suffragette Hareketi kadınların oy hakkı için önemli bir mücadele vermiştir.

Akabinde İkinci Dalga Kadın Hareketi; kadınların sadece yasal haklar değil, aynı zamanda toplumsal eşitlik ve kişisel özgürlükler için de mücadele ettikleri bir dönemdir. Bu dalga, işyerinde eşit ücret, cinsiyet ayrımcılığı, üreme hakları, aile içi şiddet ve cinsel özgürlük gibi konulara odaklanmıştır.

1990’lar sonrasında ise Üçüncü Dalga Kadın Hareketi; dönemin havasına hakim olan kimlik hareketlerinden de etkilenerek, daha çok çeşitlilik ve bireysel kimlik üzerinde durmuştur. Bu dalga, ırk, sınıf, cinsellik ve cinsiyet kimliği gibi konulara daha fazla dikkat çekmiştir.

Son olarak tartışmalı da olsa Dördüncü Dalga Kadın Hareketi ile; 2010’dan bu yana dijital teknolojinin gelişmesi ve yeni medya araçlarının yaygınlaşmasıyla daha çok kadınların maruz kaldığı; cinsel taciz, saldırı ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi konulara odaklanan, cinsel tacizle mücadele ve cinsiyet temelli şiddete karşı kampanyalar bu dönemin önemli konuları olmuştur.

Ancak çalışmanın temel konusu ikinci dalga feminizmde Foucault’nun felsefesinin, kavramlarının nasıl inşa edildiğine ilişkin Sevgi Soysal’ın incelenmesi olduğundan öncelikle birinci dalga feminizm sonrasında ise ikinci dalga feminizme değinilecektir. İkinci dalga feminizmi ilk olarak bilinç yükseltme seanslarıyla başladığı söylenebilir. Hooks (2016,19) *“Feminist doğulmaz, feminist olunur. İnsan yalnızca kadın olarak doğma imtiyazına sahip olduğu için feminist politikanın savunucusu olmaz.”* diyerek feminizmin diğer politik tavırlardaki gibi “feminist politikaya tercih ve eylem yoluyla inanıldı”ğnı belirtir. “Kadınlar cinsiyetçilik ve erkek tahakkümü meselesini konuşmak” için ilk bir araya geldiklerinde “kadınların da tıpkı erkekler gibi cinsiyetçi düşünce ve değerlere” uygun şekilde toplumsallaştırdıklarının farkındaydılar. Sadece “erkeklerin cinsiyetçilikten daha fazla” fayda

sağlamaları ve bu nedenle “ataerkil imtiyazlarından” vazgeçmeye gönüllü olmadıklarını ekleyen Hooks, bunun için yani kadınların patriyarkal sistemi değiştirmek için ilk olarak kendilerinden başlamaları ve “bilincimizi yükseltmemiz gerekiyordu” diye eklemektedir. Bilinç yükseltme seansları ve çalışmaları kendi deneyimleri, özellikle sol hareketin kişisel olarak “küçümsediği” sorunları ve mahrem konuları anlatmalarıyla başlamıştır. Kadınlıklarının peşinde olan, ataerkil sistemin sorunlu alanlarının keşfine çıkan kadınlar iktidarın Foucaultcu hâliyle haşır neşir olmuşlardır. (Perrot, 2020, 231-232).

“Kadınların kendi doğrularını konuşmaya cesaret edebilmeleri için, diğer kadınlar, diğer feministler tarafından onaylanmaları gerekir. Çünkü "gerçekliğin toplumsal inşası" ortak bir çaba gerektirir. Kişinin gerçekliğinin, doğrularının değer görmesi, "bu toplumsal olarak inşa edilmiş aynı dünyayı paylaşan başkalarıyla sürekli etkileşimi gerektirir" (Berger Keller, 1964, 4 akt. Donovan, 2014, 263).

Toplumsal olarak inşa edilen kadının ve kadınlığın, bilhassa Batı’da bir mücadele ile ortaya çıktığı bilinmektedir. Ortaya çıkan hareketin içerisinde liberal feminizm, Marksist feminizm, radikal feminizm gibi pek çok farklı şekillerde adlandırılrsa da araştırmanın özellikle ilk dönem kadın hareketine odaklandığı düşünüldüğünde birinci ve ikinci dalga şeklinde bir ayrımla yol alınması çalışmayı sağlam bir zemine oturtacaktır. Özellikle ikinci dalga dönemi içerisinde bu adlandırmalara sebebiyet verecek şekilde bir zenginlik ve çeşitlilik hasıl olmuştur. Bunda elbette 68 dönemine ve meta ideolojilerin sıkı eleştiriye tabi tutulduğu döneme denk gelişin etkisi olmaktadır. Tüm bu hareketlerin geneli ise Donovan’ın kitabında (2014, 271) radikal feministler diye adlandırdığı hareketin 1970’teki manifestosundan aktardığı pasaj ile aktarmak yerinde olacaktır:

“Bizler, erkek şovenizminin temel olarak psikolojik ego tatminini amaçladığına, bunun, kendini ekonomik ilişkilerde ancak ikinci derecede gösterdiğine inanıyoruz. Bu nedenle, ne kapitalizmin, ne de bir başka ekonomik sistemin kadınlar üzerindeki baskının nedeni olduğuna inanmıyoruz; ne de, kadınlar üzerindeki baskının saf bir ekonomik devrim sonucu ortadan kalkabileceğine inanıyoruz” (Donovan, 2014, 271)

Kadın mücadelesinin dönemleri olarak belirtilen başlıkta bu mücadelenin ikinci dalgasına kadar kısmı ele alınacaktır. Çalışmanın temelini oluşturan ikinci dalga feminizm üzerine inşa edilecektir. Elbette ikincisine giderken ilk dalgaya da değinilerek ikincisinin hangi saiklerle ortaya çıktığı nasıl bir yol izlediği, teorik ve felsefi tartışmalarla nasıl şekillendiği ve geliştiği ile Sevgi Soysal’a giden yolun nasıl açıldığını görmek açısından faydalı olacaktır.

3.1. Erkeklerle Eşitlenme Peşinde- Birinci Dalga Kadın Hareketi

İlk feminist dalga medeni, ekonomik ve siyasi haklar açısından eşitlik talepleriyle gündeme gelmiştir. Fransız Devrimi ideal olarak gördüğü meyvelerini vermiş, ayrıcalıklı sınıf ortadan kaldırılmış ancak kadınlar kendilerini yasal olarak ayrımcılığa uğrayan bir grup olarak kabul etmişlerdir. Öncelikle yasaların değiştirilmesine odaklanan bu ilk özgürleşme aşamasında, kadınlar kamusal alanı ele geçirerek kadın ve erkeklerin özel ve kamusal alanları arasındaki sınırı, farkı derinden değiştirmeyi amaçlamıştır. Devrimle neşvünema bulan eşitlik fikrinden kadınlar da verdikleri mücadeleye binaen, münhasıran erkeklere tevdi edilen tüm haklardan yararlanma istek ve arzularını çekinmeden dile getirir olmuşlardır. Birinci dalga, temel vatandaşlık haklarıyla sınırlı kalsa da çok etkili bir harekettir. Bir ayrıntı olarak dünyada bir mücadele yöntemi olarak ölüm orucunu ilk uygulayanlar da süfrajettlerdir, yani birinci dalga feministlerdir (Düzkan, 2011, 175).

Militan kadınlar ve eşitlik mücadelesi her zaman insan toplumlarının gerçekliğinin bir parçası olmuş olsa da, örgütlü bir feminist hareket ancak 19. yüzyılda gerçek anlamda ortaya çıkmıştır. ‘Kadınlar ve erkekler arasında eşit yasal, siyasi, sosyal ve ekonomik haklar için bir hareket’ veya ‘kadınların toplumdaki rolünün ve haklarının iyileştirilmesi ve genişletilmesi için militan bir hareket’ olarak da tanımlanmaktadır. Amacı, kadınlar ve erkekler arasında eşitlik yoluyla birlikte daha iyi bir yaşamı teşvik etmektir.

Feminizmin ilk dalgası, bir önceki yüzyıl devrimlerinden devraldığı mirasa dayandığından, zamanın liberal talepleriyle iç içedir. Feminist hareket, Birinci Dünya Savaşı’yla duraklasa da toplumda etkileri devam etmiştir. Birbirini besleyen ve aynı zamanda birbiriyle çatışan akımlarla beraber bu dalga, her ulusun kendi tarihiyle de değişkenlik göstermektedir. Dolayısıyla, ilk dalga kadın hareketi için şu söylenebilir: Hem Avrupa’da hem de Amerika Birleşik Devletleri’nde, bazen köleliğe karşı mücadeleyle, evliliğin sorgulanmasıyla ve aile içi eşitsizlikle el ele giden, oy kullanma hakkı ve tam vatandaşlığa erişim mücadelesinin, ama aynı zamanda işçi sınıfından kadınların çıkarlarını neredeyse hiç temsil etmeyen burjuva kadınlarının yürüttüğü kavgalar arasındaki anlaşmazlıkları barındıran yapıya sahiptir.

Avcı toplayıcı dönemden yerleşik hayata geçilene dek dışarıda erkeklerle beraber çalışan/ eyleyen kadın zamanla eve kapatılmış/hapsedilir olmuştur. Michel, bu durumun iki aşamada gerçekleştiğini ifade eder:

“İlk aşamada toprağın özel mülkiyetine ve sosyal ayrıcalıklara sahip olanlar, yasa ya da güç yoluyla bu ayrıcalıklarını korumak üzere oluşturdukları ilk bürokrasilere, yani rahip ve asker

kastlarına yaslanarak, kadınları eski siyasî ve dinî görevlerinden uzaklaştırdılar. İkinci aşamada ise ticaretin ve kentlerin gelişmesi sonucu ortaya çıkan orta sınıfın, sosyal hiyerarşide yükselme derdinde olan tacirleri, snobluk gereği, karılarını önce kentsel kesimin zanaatkâr üretiminden çektiler, sonra da onları, sitenin yönetiminde siyasî güç sahibi kılabilecek her tür iletişim ağının dışına çıkardılar” (Michel, 1993, 22).

İdealize edilen, doğrudan demokrasinin işlediği ilk yer olan Eski Atina’nın Polis’inde dahi kadınlar kamusal alana çıkamamakta, yurttaş sayılmamaktadır. Söz konusu durumun nedeni; “ataerkil ideolojinin” sunduğu doğa-kültür ayrımının, kadınların doğurma özellikleri yani bedensel olarak doğa ile özdeş tutulması öte yandan erkeklerin ise uygarlık ve kültür temsilcisi olarak görülmesidir. Nitekim erkekler kültür ve uygarlık yaratmakla, “kamusal alanda” otorite kullanıp yöneterek, siyasetle meşgul olurken; kadınlar da ev ve aile içerisinde çocuk doğurmakla meşgul olmaktadır. Bundan başka tek tanrılı dinlerin de kudsiyet atfettiği bu varsayım, “*din halesiyle de donatılarak daha da pekiştirildi.*” (Berktaş, 2011, 121).

Berktaş’ın ifadesiyle söz konusu varsayımın açıkça sorgulanması (2011, 122) ve modern dönemin eleştirel ve seküler düşünme biçimi neticesinde erkeğin, kadının konumu tartışılmaya, erkeğe tanınan haklar özellikle siyasal talepler kadınlar için bir mücadele alanı açmaya başlamıştır. 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başlarından itibaren erkeğin egemenliğine karşı ilk başkaldırıların ortaya çıktığı söylenebilmektedir. Batıda tarihçilerin “*guerelle des femmes*” yani “*Cinslerin savaşı*” adını verdikleri; kadınların Orta Çağ’a nazaran “daha çok ezilmelerine rağmen” direniş göstermeye başladığı görülmektedir. Bu anlamda Montaigne’nin evlatlığı olan Marie de Gournay’ın (1566 -1645) kadın haklarına dair yazdığı iki eser vardır: *Kadınları Erkeklerle Eşitliği* ve *Hanımların Şikayeti* öte yandan “17. yüzyıl’ın ikinci yarısında aklın cinsiyeti tanımadığını savunan Poullain de la Barre” *Cinslerin Eşitliği Üzerine* kitabıyla ortaya çıkar, feminist düşünceleri geliştiren öncü bir yazar olarak nitelendirilmesini sağlar. (Sevim, 2005, 29).

On dokuzuncu yüzyılın başında ise Olympe de Gouges ve Mary Wollstonecraft gelecekteki feminist taleplerin temellerini atmıştır. Adı, deneyimi ve Kasım 1793’te idam edilmesi, kadınların eşitlik mücadelesinin yanı sıra vatandaşlık hakkından dışlanmalarının da işaretleridir. İngiltere’de Wollstonecraft’ın çalışmaları esas olarak Harriet Taylor Mill ve John Stuart Mill tarafından sürdürülmüştür; her ikisi de bireyi, rolü toplumsal cinsiyete bağlı olmayan ve olmaması gereken, toplumun kurucu birimi haline getiren, büyüyen siyasi ve ekonomik liberalizmi en azından bir şekilde somutlaştırmıştır. Harriet Taylor Mill’in *The Enfranchisement of Women* makalesi, kadınların ev içi alanda, kocaya ekonomik bağımlılığın aynı zamanda cinsiyetler arasındaki eşitsizliğe yol açtığından bahsetmektedir. Dolayısıyla

eşitsizlik, pek çok kişinin inanmak istediği gibi doğanın değil, sosyal ilişkilerin bir sonucudur. Bu nedenle eğitime daha iyi erişim ve ardından kadınların işgücü piyasasına entegre edilmesi çağrısında bulunmaktadır ki bu onun için aile yaşamıyla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır.

“Geleneksel feodal toplumda erkeğin üstünlüğü meşru ve yasaldir; kadın eviçi rollerle sınırlı ve tabidir. Sanayi devriminin gereksinimlerine uygun olarak, insan hakları bağlamında kadınlık durumunu sorgulayan, hatta aynı bağlamda birinci dalga kadın hareketiyle karşılıklı ilişki içerisinde bulunan modernlik, cinsiyetler arasında soyut bir eşitlik anlayışını benimser ve yasalaştırır. Söz konusu anlayış, insanı/ yurttaşı/ bireyi zımnen erkek olarak kabul eder ; kadının insan/ yurttaş/ birey haklarını erkek ideali üzerinden tespit eder ve böylece aslında kadını erkeğe eşitlemeyi amaçlar” (Yaraman, 2010, 698).

Siyasal, birey, yurttaşlık hakları ekseninde erkeğe eşitlenme peşinde olan kadınların bir süre sonra “erkekleşme”leri de kaçınılmaz olmaktadır (Yaraman, 2010, 698) Ancak söz konusu mücadele “erkekleş”erek “erkek” gibi (erkeklerin sahip oldukları haklar anlamında) haklara dair taleplerin giderek yüksek sesle dile getirilmesini sağlamıştır. Fransız İhtilali’nin eşitlik, özgürlük , kardeşlik (egalite, liberte, fraternite) haykırışlarından nasiplenme gayretleri ile şu sonuca ulaşılar: *“‘kardeşliğin’ ‘erkek kardeşlik’ (“fraternite”, “brotherhood”) olduğunu, hayal kırıklığı içinde pek çabuk anladılar.”* (Berktaş, 2011, 122) Gerçek şu ki, Fransız Devrimi, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin dolaylı olarak ima ettiği, insanlığın yarısının statüsü sorununu gündeme getirerek feminizm çağını açtığı söylenebilir.(Sarcey, 2015, 4)

Unutmamak gerekir ki; cinsiyet düzenine başkaldırmak ve bu düzeni eleştirmek, Fransız Devrimi’nden çok önce başlamıştır. Erken Rönesans’tan beri en az dört yüzyıl boyunca cinsiyetler arası bir çatışma gerçekleşmekte, esasen erkekler arasında yaşanan bu tartışmaya eğitimli kadınlar da katılmaktaydı. Bu mücadeleye katılan ilk kadınlardan biri, 1404/05’te yazdığı *Kadınlar Şehri* ile Christine de Pizan (1365-1429) olmuştu. Pizan, kadınların hoş vakit geçirmesi ve teselli bulması için yazdığı bu eserle, Jean de Meun’un kadınları aşağılayan *Roman de la Rose* (1280 civarı) hakkındaki büyük edebi tartışmayı başlatmıştır. Pizan, Antik ve Orta Çağ kaynaklarını yeniden yorumlayarak ve tarihteki büyük kadın figürlerini tespit ederek, kutsal kitaba ve mitolojiye başvurmuştur. Kendine güven ve direniş konusunda akıl, doğruluk ve adalet erdemlerini benimseyen kadınlar için “kadın cinsiyetinin kinci ve iftiracı insan topluluklarına karşı bir kale” olarak alegorik bir kadınlar şehri inşa etmeye “cesaret et”miştir. (Gerhard, 2020, 13).

Ancak Fransız Devrimi’yle kadınlar kamusal alanı daha çok kullanma ve orada mücadele etme fırsatı yakalamışlardır. Godineau (2015, 135-140) 1789’dan 1793’e kadar eyaletlerde örgütlenmiş, bazıları 1789 gibi erken bir tarihte aktif olan Dijon’daki gibi çok erken gelişmiş

otuz kadın kulübünden bahsetmektedir. Hayırseverlik ve siyasi bağlılık arasında, genellikle devrimci ileri gelenlerin akrabalarından oluşan bu halk toplulukları, yerel ve ulusal sorunları tartışıp, dezavantajlı olanlara geçim ve yardımın birçok zorluğunu günlük olarak çözmeye çalışırken, çatışmalarda yer almaktadırlar. Jacobins ve Cordeliers kulüpleri gibi büyük erkek kulüplerindeki müzakerelere katılmaları yasak olan kadın devrimci aktivistler, yine de hareketin yürütülmesinde belirleyici olan bu yerlerin galerilerinde varlıklarını hissettirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte, Mart 1791’de kurulan *Société fraternelle des patriotes des sexes* gibi karma kardeşlik cemiyetleri, kadınların kamusal alanda kendilerini ifade etmelerine olanak sağlamıştır. Burada siyasi hayatla tanışan kadınlar zaman zaman Meclis’te seslerini duyurmuşlardır.. Halk toplulukları, başkentlerdeki kadın grupları, Paris'teki kadın kolları ve basın, yaşanmakta olan büyük değişimlerde ‘insan ırkının yarısının’ sesinin duyulabileceği yerlerdi.

19. yüzyılın başlarında “feminizm”, bazı erkeklerin kadınsılaşmasını tanımlamak için doktorlar tarafından uydurulmuş bir neolojizmdi. Hatta “*Feministler, doğası gereği erkeklere ait olan şeyleri ele geçirerek kendilerini erkeksi yapmak isteyen kadınlar olarak sunulmaktaydı.*” Erkeklerin gücünün paylaşılmadığı ataerkil bir toplumda tahayyül edilen bu korku, bugüne kadar devam eden kadın düşmanlığı ve antifeminizmin ana itici güçlerinden biridir Fournier, (2014, 192). Fransız Devrimi, insan ve vatandaşın “evrensel” haklarını ilan ederken, kadınları bu haklardan mahrum etti. Ardından Napolyon Medeni Kanunu ise tamamen kocanın insafına ve her şeye gücü yeten babanın hukukuna terk etti. Soyut evrensellik iddiası ile bireylerin somut haklarının karşı karşıya gelmesi, aslında, ilan edilen ilkelerin uygulanmasına en çok özen gösteren çevreleri tedirgin eden bir soruna dönüştü. Hakların evrenselliğine yapılan atıf, evrensel ile tikel arasındaki uyumun gerçekliğinin doğrulanmasına yol açmakta ve devrimci seferberlik için müthiş bir araç olarak görünmektedir.

Kadınların mücadeleleri daha sonra “yasal reşit olmayanlar” statüsünden çıkmalarını sağlayacak sivil, medeni ve ekonomik haklar talep etmeye odaklandı: Bir yandan Amerika Birleşik Devletleri’nde ve tüm Avrupa ülkelerinde güçlü bir süfraj hareket tarafından desteklenen oy kullanma hakkı, aynı zamanda okuma, boşanma, yasal işlem yapma veya kendi mülklerini yönetme hakkı talepleri yaygınlaştı. Feminizmin tüm tarihçileri, bu ilk feminist evreyi Hristiyan ahlakıyla yoğrulmuş, burjuva, kendini beğenmiş bir hareket olarak tanımlama konusunda hemfikirdir. Bu ilk mücadeleler, annelik statüleri adına ve “evlenmemiş kadınları” “yaşlı hizmetçiler” olarak damgalayarak doğmuştur (Fournier, 2014, 192).

İlk dalga feministlerin eşitlenmede en önemli mücadelesi, 20. yüzyıl boyunca kademeli olarak kazanılan kadınların oy kullanma hakkını elde etmektir. Örneğin, İngiliz kadınlar erkeklerle eşit koşullarda oy kullanabilmiştir. Fransa’da, 1928’de ve 1944’te, erkeklerin genel oy hakkından bir asır sonra, kadınlara oy hakkı tanınmıştır (Gornet, 2022, 23). Kadınların oy hakkı için 1893 yılında Yeni Zelanda Parlamentosu’na sunulan 270 metre uzunluğundaki “devasa” dilekçedeki imza sayısı. Kısa bir süre sonra Yeni Zelanda, kadınların oy kullanmasına izin veren ilk özerk ülke oldu ve dünya çapında süfrajetlere ilham verdi. <https://interactive.unwomen.org/multimedia/timeline/womenunite/fr/index.html#/1840>

Böylelikle çoğu kadının okula Avrupa’dakinden daha erken başladığı Kuzey Amerika’da ivme kazandı. Okuma yazma bilen ve kendi durumları üzerine düşünmeye teşvik edilen kadınlar, toplumun işleyiş biçimini sorgulamakta gecikmedi. İlk kadın aktivistler, köleliğe ve kadınların ezilmesine son verilmesini savunmak için kıta boyunca seyahat ettiler. 1848’de ilk Kadın Hakları Konvansiyonu’nu düzenlediler ve tüm kadınların sosyal statüsünü iyileştirmek için kampanya yürütmeye devam ettiler. Hareket daha sonra aynı hedefler doğrultusunda Avrupa çapında yayıldı. Kampanyacılar, çalışan kadınlara kendi ücretlerinin ödenmesi, kendi evlerine sahip olmaları ve çocuklarının velayetini almaları için imza topladılar. Amerika Birleşik Devletleri’nde aynı zamanda kadınların oy hakkı, kölelik karşıtı ve medeni haklar hareketleri gibi çeşitli mücadelelerin de gerçekleşmekte olduğu farklı bir tecrübe de yaşanmaktaydı. Zira her “ırktan” erkeğin oy kullanma hakkını 1870 yılında 15. Değişikliğin kabul edilmesiyle elde edilirken, yaklaşık bir asır sonra 1965 yılında Oy Hakkı Yasası’nın kabul edilmesiyle federal düzeyde herkese oy hakkı tanındı. Ancak kadınların oy hakkına gelince, Amerikalı kadınlar 1920’de 19. değişiklik ile oy kullanma hakkını elde etti. Oy hakkı tüm kadınlar için değil, sadece beyaz kadınlar içindi (Gornet, 2022, 28).

19. yüzyıl kadın hareketinin birinci dalgaya uzanan dünyadaki haline genel olarak bakıldığında; *“Fransa’da ortaya çıkan halkçı feminizme orta sınıftan kadınlarla işçi kadınlar destek verdiler.”* Siyasal ve ekonomik haklar talep etmekle birlikte söz konusu hakların “emekçilerin sosyalist bir toplum kurulması için verecekleri mücadelelerle kazanılacağı” iddiasıyla hareket etmekteydi. Sonrasında Amerika’da Margaret Fuller, feminizmin öncülerinden olarak “kadınların bağımsız bir kimlik kazanmak için mücadele etmeleri gerektiğine” dair köklü bir inanca sahipti. Çünkü ona göre *“kadının erkeğe boyun eğişinin aşırı boyutlar kazanması, aşkı kurutmuş, evliliği köreltmüş ve cinsleri kendi gözlerinde erişmeleri gereken düzeye ulaşılmaktan alıkoymuştu.”* Kadınların kendi kurtuluşlarını kendilerinin sağlayacağı sonucuna getirdi. Anglosakson dünyada ise ilk feminist manifesto 1825 yılında

William Thompsonn imzasıyla yayınlanan ancak Anne Wheeler'in düşüncelerinden ilham alınan, ortaklaşa yazılan metindir. Evli kadınlar, çıkarlarının kocalarının yetkisinde korunmasına itiraz etmekteydiler. İlginç olan ise 1851 ve 1867'de İngiltere'de kadınların siyasal haklarını savunan John Stuart Mill'in parlamento'ya seçilmesi amacıyla, kadın derneklerinin kurulmasıdır. Yine Amerika'da kadınların oy hakkı mücadelesine gitmesi “1840'ta Londra'da toplanan Esaretin Kaldırılmasıyla İlgili Kongre'ye gelen Amerikalı kadın delegelerin”, kongreye alınmaması üzerine 1848 yılında Elisabeth Cady Stanton ve Lucretia Mott'un Seneca Falls Konvansiyonu'nu toplamasıyla başladı. İsveç ve Almanya'da kadınlar siyasal haklardan ziyade “evlilik yaşamı ve aile içindeki durumlarının düzeltilmesi”, “evlilik kurumunun değişmesi” evlilik dışı çocuk sahibi olma hakkının elde edilmesi “evlilik ilişkisi dışında yaşayan kadınlar ve çocuklarının korunması”nı içeren yasaların çıkarılmasıyla ilgilenmekteydiler (Michel, 1993, 64).

Birinci dalgayı oluşturan çeşitli feminizmlerin eylem biçimleri farklı olabilir, ancak ortak noktaları “radikal” olarak algılanmalarıydı. Bir kadının kendini kamusal alanda ifade edebilmesi, kendi fikirlerine sahip olabilmesi ve aktivist olabilmesi o dönemde olağanüstü bir şeydi. Başlıca eylem yöntemleri halk toplantıları, gazete yayınları ve dilekçelerdi. Birincil amaç bu olmasa bile şiddetin kullanılması, hapsedilmek için yasalara uyulmaması, açlık grevleri ve benzeri eylemlerle süfrajetlerle birlikte bir dönüm noktasına ulaşıldı. Birinci dalga feminizmin örgütsel yapıları hiyerarşikti, önde gelen liderleri vardı. Kadınlar için oy hakkı elde etmek - ve böylece kurumsal değişim - feminizmin ilk dalgasını oluşturan aktivizmin somut ifadesiydi (Gornet, 2022, 28-29).

Alay konusu olmalarına, eleştirmelerine, engellenmelerine rağmen kadınlar, kurtuluş mücadeleleri için yine kadınlara “seslenmeleri” gerektiğini anlayarak pek çok dergi, gazete ve yayınlara yönelmişlerdir. Yayınların içeriği salt siyasal haklar olmamakta, orta sınıftan kadınların gazeteler, dergiler çıkartmaları, bildirgeler yayınlamalarıyla kadınların ev ve aile içerisinde eşit haklara sahip olma, kamu görevlerinde bulunma, eğitim alma hakkına sahip olma gibi pek çok taleplerle gündeme gelmişlerdi. Bu talepleri dillendirmekle kalmayıp, bazı oluşumların kurulmasını da sağlamışlardır. Örneğin;

“Kadınların Gazetesi (la Gazette des Femmes, 1836-1848),.... 1869'da Leon Richer Kadın Hakları Derneği'ni (Ligue du Droit des Femmes) kurdu, hâlâ yayınlanmakta olan Kadın Hakları (Le Droit des Femmes) dergisini çıkarmaya başladı...Hubertine Auclert'in 1881'de kurduğu Kadın Yurttaş (la Citoyenne) adlı dergi ise özellikle siyasal haklar üzerinde durmaktaydı ve süfrajetlerin ilk yayın organıydı. 1897'de de gazete yöneticileri sendikası üyelerinden Marguerite Durand La Fronde adlı, “sosyalistlere fazla burjuva, burjuvalara

fazla devrimci, Parisliler'e fazla ciddî, taşralılara da fazla Parisli görüldüğü için eleştirilen"37 son derece feminist bir dergi çıkardı." (Michel, 1993, 65).

Öncesinde de değinildiği üzere; birçok feminist, çeşitlilikleri kadar sayıları da fazla olan diğer toplumsal hareketlere dahil oldu: Kölelik karşıtı, dinsel, eğitimsel, hijyenist, sendikalist, liberal, sosyalist, anarşist ve pasifist vb. Bu hareketler arasındaki bağlantılar çok sayıda ve karmaşıktı. Avrupa'nın dört bir yanından ve ötesinden aktivistleri bir araya getiren uluslararası kongreler kuruldu (Briatte, 2020, 6).

En büyük iki feminist uluslararası örgüt, Uluslararası Kadın Konseyi (ICW, 1888'de kuruldu) ve Uluslararası Kadın Oy Hakkı İttifakı (IAWS, 1904) idi. O dönemde 24 ülkede 7 milyon üyesi bulunan ICW, Haziran 1904'te Berlin'de 2.000'den fazla kadını Dünya Kadın Konferansı için bir araya getirdi ve temsil edilen derneklerin dört ana faaliyet alanına odaklandı: Kadınların eğitimi, öğretimi ve istihdamı, sosyal kurumlar ve kadınların yasal statüsü. AISF bünyesinde uluslararası düzeyde örgütlenen süfrajist hareket, kadın haklarının evrensel özelliğini vurgulamış ve kendisini insan hakları için bir hareket olarak sunmuştur. Ülkeler arasında yapılan karşılaştırmalar sayesinde de ulusal siyasi karar alıcılar üzerinde baskı oluşturulabilmiş ve kadınlar, talep ettikleri hakların bir kısmını elde edebilmişlerdir.

3.1.2. Türkiye'de Birinci Dalga Kadın Hareketi

Modernleşme tartışmalarında yaşandığı gibi feminist teori tartışmalarında da Batı ekseninden kopularak, başka bir yer, mekandaki tezahürüne odaklanıldığında aynı sorunla karşılaşmaktadır (Bk. Göle, 2007, 56-67). Şöyle ki, orada yani Batı'da belli dönemde belli tarihsel olaylar sonucunda ortaya çıktığına yukarıdaki bölümde değinilen kadın mücadelesinin, Türkiye'de ve ondan tevarüs eden Osmanlı'da aynı şekilde, aynı zaman sürecinde gerçekleştiği yanılgısına düşülmektedir. Bu izah tam da bu yanılgıya düşülmediği endişesi nedeniyle. Aksi hâlde Foucault'nun baştan itibaren vurgulanan soybilim yönteminin neden kullanıldığının da anlaşılmadığı ve tarihin ilerlemeci zaman anlayışına dayandığı modern zaman tasavvuruna getirdiği eleştiriler anlamsızlaşmaktadır. Bu anlamsızlaşma, kadın mücadelesinin birinci, ikinci dalga diye dalgalar metaforuyla tanımlanmasıyla kısmen alakalıdır. Ancak mücadelenin daha rahat anlaşılması amacını taşıyan bu izlek, başka bir amaç gütmeyerek ve Türkiye'deki kadın mücadelesinin de aynı süreçten geçtiğini varsayan ve onun özgünlüğünü göz ardı eden çalışmalardan farklıdır.

"Tarihin, süreklilikler ile kopuşların birlikteliği olarak kavranması, biraz klişeleşmiş bir açıklama olsa da, geçerliliğini koruyor. Kültür, İdeoloji ve genel olarak zihniyet dünyası söz

konusu olduğunda ise, süreklilikler özel bir önem kazanıyor. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet Türkiye'sinde hem feminizmin hem de anti- feminizmin, Osmanlı'nın mirasım güçlü bir şekilde yansıttığını söyleyebiliriz. Üstelik bu, yalnızca zihniyet değil, daha yapısal özellikler açısından da geçerlidir” (Berktaş, 2009, 352).

Kadın hareketinin Türkiye'deki hali Cumhuriyet ile beraber değil daha öncesine yani Osmanlı'dan itibaren başlatılması icap etmektedir. Osmanlı ve Cumhuriyet arasındaki süreklilik başka araştırmaların konusu olmaktadır ancak bu hareket özelinde özellikle sürekliliğin olduğu inkar edilemez. Çaha (1996, 10) *Sivil Kadın* kitabında Türkiye'deki kadın hareketinin daha çok 1980 sonrasıyla hareketlenmesine rağmen, Osmanlı'nın modernleşme dönemine dek geri götürülmesi gerektiğini ifade etmektedir.

19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Osmanlı'nın yakaladığı modernleşme sürecinin getirdiği yeni toplumun maddi ve kültürel ortamı, Osmanlı kadınlarını kamusal yaşama çekmişti. İş yaşamında ve eğitim kurumlarında kısa bir zaman içinde hızlı bir sayısal artış kaydeden Osmanlı kadınları, basın-yayın alanında kendilerine bir yer bulmanın yanı sıra, kadın konusunu Tanzimat sonrası dönemin hemen hemen tüm düşünürlerinin literatürüne de sokmayı başarmışlardı. II. Meşrutiyet'in “serbest” ortamından da yararlanan kadınlar, farklı derneklerin çatısı altında örgütlenmeye yönelmiş ve yerel taleplerini dile getirirken siyasal iktidar karşısında bir alternatif söylem oluşturmaya başlamışlardı. Siyasal iktidarı, kadınların yeni toplumdaki ihtiyaçlarına karşılık vermek için Medeni Kanun arayışına sokan ve hatta yönetimi, Osmanlı'nın aile konusuyla ilgili kendi özgün Medeni Kanunu olan Aile Hukuku Kararnamesi'ni yürürlüğe koyma zorunda bırakan kadınlar, tam da güçlü bir yerel hareket oluşturmuşken, tüm Osmanlı ahalisi gibi kendilerini yıllarca süren savaşlar içinde bulacaklardı.

Erkeklerin kadın isimleriyle ve kadın kimliğiyle yazdığı bu ilginç dönemde, Osmanlı kadınlarının kendi dönemi için son derece iddialı tartışmalı konuları ele aldığı görülmektedir. Modernleşme tecrübesi kadınlar için; “*toplumsal ve politik değişimin kadını da içermesi gerektiğini görüyor, düşünüyor, hissediyor, tasarladıkları yeni topluma uygun bir yeni kadının tasarısını ve hülyasını kuruyorlardı.*” (Bora, 2017, 742) Bu nedenle ilk dönem kadına dair yazıları kaleme alanların birçoğunun erkek olduğu düşüncesi, Türkiye'deki kadın çalışmalarında ortaya çıkan bir gerçektir.

“...İlk kadın imzalarının birçoğunun arkasında, gölge yazar olarak erkekler vardı. 1908'de *İttihatçıların* kadınlara yönelik *Demet ve Mehasin (Güzellikler)* dergilerini izleyen *Kadın dergisinin* editörü de (*Enis Avni*) başyazarı da (*İttihatçı liderlerden Cavit Bey*) erkekti” (Bora, 2017, 742).

Erkeklerin dahil olması itibariyle eleştirilen bir durum olsa da dönemin Osmanlı kadınları, kendi dönemlerine göre iddialı sayılabilecek tartışmalar yapmışlardır.

“Osmanlıda ilk feminist sayılabilen faaliyetlerden biri ‘‘üç kadın’’ imzalı ve Terâkki (İlerleme) gazetesinde çıkan bir mektup sayılabilir. Yazarlar bu mektupta yeni başlatılan Boğaz vapur seferlerini övüp, vapurlarda kadınlara ayrılan yerlerden şikayetçi oluyorlardı. Erkeklerle gibi aynı ücreti ödeyip, onlar gibi kapalı ya da havadar bir yerde oturma seçeneğine sahip olamamaktan şikayetçiydiler. Bu mektubun gerçekten üç kadın tarafından yazılmış olup olmadığı bilinmiyor ancak cinsiyetten dolayı uygulanan ayrımcılığın bir gazetede yayımlanan bir mektupla protesto edilmiş olması -yazarlar üç kadın olmasa bile- önem taşımaktadır’’ (Van Os, 2009, 336).

II. Meşrutiyet döneminde, Meclis-i Mebusan’ın açılışını kadınların da izlemesine izin verilmezse, *“biz de İngiliz kadınları gibi parlamento önünde nümayiş yaparız’’*(Berktaş, 2009, 351) demektedirler. Berktaş’ın Osmanlı feminizmi anlatırken kadınların savurduğu ve parantez içerisinde anlattığı bu tehdit, kadın mücadelesinin sıkı ifadelerinden biri olarak görülebilmektedir. Osmanlı’da eyleme geçmiş, dönemine göre son derece farklı bu slogan hem Batı ile ilişki içerisinde hem de “modern” hak talebinde bulunan bir kadın grubunun varlığı ile kendisini ortaya koymaktadır. Tanzimat ile başlatılan yenilikler, Batı ile olan münasebet, feminizme, kadın hareketine etkisi olmaktadır. Yukarıdaki ifadelere sahip olan kadınların; *“Osmanlı kadın hareketinin öncüleri, hanımdılar. Paşa kızlarıydılar, özel konak eğitimiyle yetişmiş seçkin kadınlardılar.”* (Bora, 2017, 743) Osmanlı kadın hareketinin *“feminizmin ilk dönemlerinde esas olarak eğitimli kadınlara hitap ettiği ve eğitimli kadınların da üst ve üst-orta sınıfa mensup oldukları hatırlandığında’’* feminist hareketin ilk dönemi tüm toplumlar için söz konusudur (Berktaş, 2009, 355).

Van Os (2009, 335-336) Osmanlı’daki kadın hareketinin “musavatı-tamme” yani tam eşitlik peşinde olmadıklarına rağmen “bazı ‘feminist’ olarak nitelendirebilecek isteklerde bulunmaktan da çekinmedi”lerini belirtir. Osmanlı’nın modernleşme çalışmaları ve çabalarının başladığı dönemde, fikri hayat son derece gelişmiş ve bilhassa dergiler, basın yayın alanında etkisini göstermiştir. Aktif oldukları bu dönemde Osmanlı kadınları, entelektüel anlamda var olmaya çalışmışlardır.

“Osmanlı’da kadınlar, dergi ve gazeteler çıkararak, bu yayın organlarındaki tartışmalara, konaklar ve hayır dernekleri vb. yerlerdeki toplantılara katılarak bir ‘kamusal alan’ yaratılmasına ve genişletilmesine katkıda bulundular. Bu olgu, kadın hareketi ile sivil toplumun oluşumu ve gelişimi arasındaki bağı vurgulamak bakımından önemli’’ (Berktaş, 2009, 351)

1874-76'da çıkarılan Âyine, 1880'de Aile, 1882- 83'te yayımlanan İnsaniyet, “yine aynı yıl çıkan aylık Hanımlar, 1303 (1885-86)'da haftalık yayımlanan Mürüvvet,” 1887-88'de çıkarılan Parça Bohçası, 1894-1896 yıllarında yayımlanan Hanımlara Mahsus Malûmat, 1889-1900'de Takvim-i Nisa, 1908'de Selanik'te çıkarılan Kadın, 1910'da, İstanbul'da çıkan Musavver Kadın, 1911-1912 yıllarında yayımlanan Kadın, 1913-1918'de Hanımlar Âlemi, ilk sayısı 1914 tarihinde çıkarılan Aile (Yaraman, 2001b, 51-52), Şükufezar (1884-1886), Demet (1906), Kadınlar Dünyası (1913-1921) gibi pek çok dergi, kadınlara dair sorunlar, meseleler ile feminist hareketin gelişmesine olanak sağlamışlardır. Şair, yazar, dönemin önemli kadınları, hem edebi hem politik konularda yazdıklarıyla aktif bir alan oluşturmuştur. Kimi zaman milliyetçilikle eklemlenen kimi zaman İslamcılık yahut başka ideolojilerle eklemlenen feminist hareketin, Osmanlı'daki hâli bu şekildedir. Özellikle kurulan vakıflar, dernekler, açılan dergilerle beraber erkeklerle de tartıştıkları, kadının aile içerisindeki yerini sorguladıkları, eğitime dair talepte bulundukları gözlenmektedir.

“Müslüman Osmanlı kadınının eğitim yoluyla ve kendi çabasıyla şimdiki zamanın marazlarından arınmasını sağlayacak yeni bir öznel alanının tarifinde işlevsel oldu. Fakat bununla eşzamanlı olarak, Osmanlı'nın her bakımdan Avrupalılardan üstün addedilen manevi değerlerini muhafaza için Batı'ya karşı alınacak mesafeyi tayin etti ve bu doğrultuda kadınların arzu, talep ve beklentilerine sınır çekti. Bu sınır, erkek merkezli modernleşme yahut medenileşme projesine kadınların ne suretle, hangi misyonla dahil edilebileceğinin de yolunu gösteriyordu” (Aykut, 2020, 59).

Böylelikle kadına dair sınırları kendileri yahut diğer Osmanlı aydınları hatırlatarak hatta daha ileriye gidecek ifadeler kullanarak bu harekete dahil olmaya çalışmışlardır. *“Bir memleketin nisvanı [kadınları derece-i terakkisinin mizanıdır [ölçüsüdür]] cümlesinde bulan bu anlayış* (Hamid, 1878, 74 akt. Aykut, 2020, 57)” kadınların medeniyet yolunda harcanan zamanın “hem sembolü, hem hedefi, hem de ister istemez politik öznesi” ne dönüşmesine neden olmuştur (Aykut, 2020, 57).

“Osmanlı'daki Müslüman kadın hareketinin, kadının bireysel haklarından çok toplumsal çıkarı (ve özel olarak da toplumun genel çıkarına) önem verdiği sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu özelliğin de gene, salt Osmanlıya (ya da daha genel bir düzlemde Orta Doğu devletlerine) özgü olmaktan çok, kadın sorununa özgü olduğu saptanabilir. Kadınların “topluluğun ruhu”nu simgelemeleri, dolayısıyla da topluluğun kurtuluşu ya da ilerlemesi kadar, çürümesi ve gerilemesiyle özdeşleştirilmeleri, Bank ya da Doğulu olsun ataerkil düşüncenin genel bir özelliğidir, Mükerrerem Belkıs Hanım gibi kadınların önemi de, bu düşünceye baş kaldırarak bireyleşme yolunu açmalarından ileri gelmektedir” (Berktaş, 2009, 352).

Feminist hareketin de temel eleştiri noktalarından olan bireyin kurtuluşunun toplumun kurtuluşuna endeksenerek, bireyin, kadının özgürleşmesine engel olunmasıdır. Osmanlıdaki

feminist hareket de benzer sorunla karşılaşmaktadır. Özellikle dergilerin bu konulardaki rolü önemli olmuştur. Zira “*Kadın dergileri, her kesimden kadının yazma ürkekliğini, çekimserliğini gidermede, taleplerini iletmede önemli bir görev üstlenmiştir.*” (Çakır, 2016, 59). Dergilerden biri olan kadının daha ileriye giderek, kadınların ayrı bir sınıf olarak nitelendiren *Kadınlar Dünyası* Türk feminist hareket içerisinde özel bir yer teşkil etmektedir.

“*Kadınlar Dünyası dergisi, 1913'te çıkış yazısında, işte erkek feminizminin bu vesayetçi tavrına tavır aldı. Kendini “sınıfımızın bir vekili” sayan erkeklerin “ifrat-ı zahmetine [aşın gayretine] acıyoruz” diyorlardı. Onlar kadın, kadının anlayacağı ruhla anlayamazlardı. Kadınlar Dünyası, -kadınları sınıf olarak andıklarım atlamayalım-, açık seçik, “Bizi kendimize bıraksınlar” diyordu. Aziz Haydar Hanım, kadının nasıl olması gerektiğine dair nasihat sağanağına, “Erkekler hiçbir şey olmamalı mı?” diye mukabelede bulundu: Erkek olmak, nasihatten azade olmaya, “dünyanın bütün imtiyazlarına nail olma” ya yeter miydi? Fatma Nesibe Hanım 1911'de iki-üç yüz kişinin izlediği dizi konferanslarında, “merhamet etmiş, şefik olmuş, gürültüden hoşlanmamış, sulhperver olmuş”, böylece kadınların ezik yetişmesine katkıda bulunmuş “budala validelerimiz”e sitem etti. Cins-i latifin fitratı olarak güzellenen hasletlere bir reddiyeydi bu; cinsiyetin sadece 'doğayla' değil toplumsal olarak belirlendiği fikrinin alametleri belirmişti” (Bora, 2017, 746).*

Yukarıdaki radikal ifadeler, Osmanlı feminist hareketin ruhunu Berktaş (2019, 351) “*Cumhuriyet dönemi Türkiye’si kadınlarının ancak 1980’lerde yeniden keşfedecekleri bir radikal ruh*” ile örtüştürmektedir. Denilebilir ki, siyasal haklar, eğitim hakkının arttırılması, çalışma hayatına kadınların kazandırılması, kadınların meslek edinmeleri gibi “radikal” talepleri gündeme getirmekte olan derginin Cumhuriyet’e giden süreçte kadınlara bir özgürlük vaadi sunduğu söylenebilmektedir.

Kadınların dernekleşmesi kısmı örgütlü halinden bahsetmek gerektiğinde Çakır (2016, 87): “*kadın dergileri, kadınların kendilerini birey olarak ifade etmelerini sağlarken, kurulan dernekler, bu bireysel talepleri örgütlü birliklere dönüştürmüştür.*”. Bu dergileri çok farklı görevler ve tanımlamalarla belirten Çakır (2016, 87-107) “*Kadınlar Dünyası ve onunla iç içe, yine 1913'te kurulan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan [kadın haklarını savunma] Cemiyeti, artık tam eşitlik talep eden, iddialı, meydan okuyan bir kadın dili*” kurmaktadır (Bora, 2017, 746). Yardım dernekleri, kadınları eğiterek meslek kazandırmayı amaçlayan dernekler, kültür amaçlı dernekler, ülke sorunlarına çözüm bulmayı amaçlayan dernekler, farklı etnik grupların kadın dernekleri, siyasal partilerin kadın dernekleri, feminist kadın dernekleri şeklinde sınıflandırmıştır. Feminist kadın derneklerinin “*Cemiyet, kadını sınırsız kuşatan geleneklere, kısıtlamalara, kadın-erkek eşitsizliğine, hukuksuzluğa, eğitimsizliğe karşı bir mücadele*” ile kadınları toplumla bütünleştirme, çalışma hayatına katma gibi amaçlar belirlemiştir (Çakır, 2016, 107-108).

“18. yüzyıldan itibaren Batı’da öncelikle eğitim hakları ve aile konusunda kadına daha eşitlikçi bir yer talepleriyle doğan feminist hareket ile Batı’da ya da Batılı düşüncelerle yetişmiş yönetici ve aydınların, toplumu çağın gereklerine uyarlama kaygısıyla eğitim kurumlarında ve yasalarda gerçekleştirdikleri, kadınları da ihmal etmeyen gelişmeler, Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde kadınlık durumunu etkilemiştir. 1862’de rüştiyelere giren, 1884’ten itibaren kendi gazetelerini çıkarmaya başlayan, 1892’de ilk romancılarını yetiştiren kadınlar, bu düşünsel yapının gelişmesine ve yaşama geçirilmesine paralel olarak 1896’dan itibaren derneklerini kurmuş, yine aynı tarihlerde çalışma yaşamına girmiş, ülkesinin kaderiyle ilgili gelişmeleri geriden izlerken, 1919 yılından itibaren mitinglerde, savaş alanlarında bu sürece aktif yön veren siyasal bir kimliğe ulaşmıştır” (Yaraman, 2001b,14)

Modernleşmeyle paralel giden kadınların değişimi, değişim talepleri, kadın hareketinin varlığı, kadınların giyim kuşamındaki değişiklik, sosyal hayat ve çalışma hayatındaki varlığını arttırmış, bu da erkekler arasında yahut dini, İslami, milli hassasiyeti olanlar arasında bir endişe yaratmıştır. Bora (2017, 752) Bu durumun yani “Modern toplum hayatıyla baş etmenin güçlüklerinin” kadınları hasta edeceğine inanılmakta ve 1920’lerin ikinci yansında basında uzun süre devam eden “genç kız intiharları” tartışması bu zihniyet”in yansıması olarak okunabilmektedir. “Her alandan (erkek) uzmanlar, bu intihar ‘modasını’”, kadınların yeni hayatın getirdiği dönüşümle uyumlanamaması, idealsizlik, toplumsal kuralların esnemesi “kadınların müfrit hassasiyetleri ve marazi ruhlarıyla” açıklanmaktadır.

Ancak yine de eleştiriler ve tenkitlere rağmen giderek güçlenen bir kadın hareketinin Osmanlı’nın son dönemlerinden itibaren farklı şekillerde farklı “tarz-ı feminizm”ler “içeren derneklerin ve dergilerin farklı kadınlık savunulan, kadın haklarına farklı bakışlar ve bu görüşlerin feminizme farklı yakınlıkları/uzaklıkları vardı” (Sancar, 2014, 101). Fatma Aliye gibi üst sınıfa mensup kişilerin *Hanımlara Mahsus Gazete*’de yazdıklarıyla İslami, dini “kadın haklarını savunan görüşlerinin İslamcılıkla özdeşleştirilmesi”, Nezihe Muhittin “feminist milliyetçi”, Halide Edip’in hem Fatma Aliye ile benzer görüşlere sahip hem onu “yerden yere vur”an anlayışa sahiptir. Bunun yanında *Kadınlar Dünyası* ise tamamen bağımsız “din, ırk, köken gibi meşrulaştırıcı başka bir referansa gerek görmeden, doğrudan ve bağımsız kadın hakları savunusu” yapmaya çalışmaktaydı (Sancar, 2014, 101-103). Öte yandan “farklı bir çizgi ise Sabiha Sertel ile Baha Tevfik’in birlikte şekillendirdiği, soldan bir bakış ile kadın hakları savunusu yapan *Kadınlık Duygusu*” dergisi olmaktadır. Sertel’in de feminist çizgisinin ilk olarak modernleşme ve Batılılaşmayı savunduğu Kemalist dönem, ikincisinde ise Bolşevizmden etkilendiği Marksist bir dönem olduğu bilinmektedir (Sancar, 2014, 105-106).

Nihayetinde eleştiren, tenkit eden, destekleyen tüm yaklaşımlar dikkate alındığında Çaha (1996, 98) “baticı aydınlar”ın dahi yazıp çizen herkesin ortak meselesi “kadın konusu, sadece yazın dünyası” için malzeme sunmamış, “aynı zamanda dönemin resmi ideolojisine karşı da

alternatif söylemlerin potansiyelini oluşturmuştur.” Bu tartışmalar Kurtuluş Savaşı yıllarında daha çok vatanın kurtuluşu merkezinde oluşmuş ve kadınlar Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyetiyle beraber örgütlenerek, kadınların cepheye yardım etmelerine imkan sağlamıştır. Kadınların mitingler düzenleyerek kadınlar arasında bir organizasyon ile direniş hareketlerine katılmakta, cepheye destek sağlamakta ve eskiden erkekten beklenen rollerin pek çoğunu üstlendikleri başka bir dönem yaşanmıştır.

Örtü, boşanma, miras çalışma hayatına katılım gibi radikal ve eşitlikçi ve “hukuki” talepler isteyen kadınlar *“toplumsal hayata katılmamızla, erkekler derecesinde bir hukuka sahip olmamızla mümkündür”* (Çaha, 1996, 101). Bu ifadelerle Osmanlı’daki kadınların tıpkı Berktaş’ın Van Os’u “müsavat-ı tamme” istemediklerine ilişkin yargısının yanlışlığını ortaya koymaktadır (Berktaş, 2009, 352). Nitekim kamusal hayatta özellikle 19.yüzyılın sonlarına doğru oldukça aktif olan kadınlardan bahsetmek gerekmektedir:

“Kadınların kamusal alanda var olmasının çeşitli yolları vardı. Bunlardan ilk akla geleni çalışmaktı. Yukarıda değinildiği gibi Osmanlı imalat sanayiinin 19. yüzyılın çetin rekabet koşullarına dayanabilmesi nde rol oynayan etmenlerden biri de kadın emeğinin yoğun biçimde kullanılması olmuştur. Tekstil sektöründe kadın ve genç kızların istihdamı çok yaygındı. Kadınlar başka sektörlerde de çalışıyor, evde fason üretim yoluyla da ekonomik ilişkilere dahil oluyorlardı. Kadınların hizmet sektöründe de çalıştığını biliyoruz. Orta sınıf ya da alt orta sınıftan kadınlar öğretmen, müdür, telefon operatörü, terzi vs. olarak çalışıyorlardı. Nihayet, az sayıdaki eğitilmiş ve orta sınıf kadın, hayırseverlik aktiviteleri, edebiyat ya da tüketim pratikleri yoluyla kamusal alanda net biçimde var oluyorlardı. Bu son pratikler özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinde öne çıktı” (Aytekin, 2015, 72).

Osmanlı’nın artık son dönemlerinin yaşanması ile dokunulmaz, eleştirilmez görünen pek çok alan aşınmış elbette bunda modernleşme yahut Batılılaşma çabaları etkili olmuştur. Modernleşme ile beraber toplumsal, siyasal ve hukuki alandaki gelişmeler özellikle kadınların hayatına da etki etmiştir. Yaraman (2001b, 56) kesintili olmasına rağmen nispeten daha özgürlükçü bir ortam sunan 1908 Meşrutiyeti, *“bir yayın patlamasına yol açmış, seçkin çevrelere ait olsalar da, aydınlar halka dönüp onu eğitmeyi çağdaş bir zorunluluk saymışlardır.”* Çıkarılan pek çok yasa ile kadının konumunda olumlu değişiklikler yaşanması sağlanmıştır. Çünkü “medenilik”, “muasır medeniyet seviyesine çıkma”nın göstergelerinden en önemlisi kadınlar olmuştur. Çaha’nın (1996, 87) ifadesiyle bu, Ortadoğu ve Üçüncü Dünya ülkelerine mahsus bir durumken Göle ise; *“müslüman ülkelerde toplumun gidişatını ve modernleşme hareketlerinin sınırlarını belirleyen, kadının toplum içindeki yeridir.”* demektedir. Bu yüzden “kadın meselesi” aynı zamanda bir “kültür meselesi”, bir “medeniyet meselesi” ne dönüşmektedir (Göle, 2011, 46).

“Kadınların gözünde kadınların kurtuluşu, ülkenin, ulusun kurtuluşuyla koşut olacaktı, dolayısıyla o dönemin feminizmi, milliyetçilik, Pantürkçülük, liberalizm ya da İslam gibi ideolojilerle iç içe gelişmiştir. İlk dalga feminist kadınlar feminizm için gözlerini çevirdikleri Batı'yı milliyetçilik adına eleştirmişler ve ona karşı bir "Müslüman" kadın kimliği çıkarmışlardır. Fatma Aliye Hanım ve Halide Edip'in Batılılarla yaptığı polemiklerin özü budur. Bu yazarlar, romanlarında, kendi ayakları üzerinde durabilen, güçlü kadın karakterler yaratırken, bir yandan da Batı feminizmini, "mazlum-Müslüman" halkları ezen Batı dünyasının ürünü olarak eleştirmişlerdir” (Tekeli, 1998, 351).

Böylelikle Cumhuriyet ile beraber yapılan yeniliklerin özellikle giyim kuşam noktasında neden kadınlar üzerinden işlediği net şekilde anlaşılmaktadır. Kadının çehresinin değişmesi medeniyetin, uygarlığın tercihinin, seçiminin Batı'dan yana kullanıldığını göstermektedir. Türkiye’de de kadının giyimi üzerinden bu seçim, kurulmaya çalışılmıştır. Bir taraftan kadınlara Batılılaşmanın/modernleşmenin taşıyıcılığı rolü verilmiş öte taraftan bu rolün sınırlarını da yine erkekler çizmiştir (Berktaş, 2010, 106). Cumhuriyet kadınının cinsiyetsizlik zırhı gibi kuşandıkları tayyör-döpiyes onların üniforması olmuştur (Bora, 2017, 155) Modern Türkiye’nin laiklik anlayışı İslam’a karşı olmasa dahi; *“İslam’la özdeşleştirilmiş geleneksel yaşam tarzının dışlanması olarak topluma mal olmuştur”* (Yaraman, 2009b, 6).

“Tanzimat Fermanı’nın okunmasını izleyen yıllarda, kadın sorunlarının, çağdaşlaşma-batılılaşma perspektifi içinde gündeme gelişiyle birlikte görülen yasa değişiklikleri, eğitim alanındaki ilerlemeler ki burada yalnızca kızlar için açılan okullar değil, basın, edebiyat dünyasındaki açılımlar ve kadın örgütleri de birer eğitim amacı olarak düşünülmelidir; Cumhuriyet’in ilanı ertesinde birdenbire ortaya çıktığı, hatta çıkarıldığı varsayılan “Yeni Türk Kadını”nı yaratan temel değişimlerdir” (Yaraman, 2001b, 130).

Yeni Kadın’ın ortaya çıkışını anlamak için yukarıdaki ifadelerle beraber Cumhuriyet öncesine bakılmıştır. Berktaş (2019, 356) bu minvalde “Kadın” meselesinin hem Osmanlı hem Cumhuriyet döneminde milliyetçi projenin bir parçası olduğunu, feminizmin böyle şekillendiğini ifade etmektedir. Kurulan yeni yönetim “erkek kardeşler cumhuriyetidir.” Cumhuriyet’e “kız kardeşlerin” katılımı ancak “erkek-kardeşin koyduğu sınırlar” içerisinde mümkündür. Üstelik “modernitenin “yeni adam”ının, erkek olmak için reddetmek zorunda olduğu “öteki”nin artık annesi değil, kız-kardeşi olmasıdır!” (Berktaş, 2009, 356). Örneğin Milli Mücadele Dönemi’nde Sultanahmet Mitingi’nden coşkulu konuşmasıyla ünlenen, cepheye giden Halide Edip Adıvar onbaşı ünvanıyla ödüllendirilirken “Kadınlara seçme ve seçilme hakları”nın henüz verilmediği 1924’te rejimi eleştirdikten sonra “ülke dışına çıkmak zorunda” bırakıldı (Uslu, Aytekin, 2015, 148).

“Türk kadınları, 1908 Devrimi’nde olduğu gibi yeni yönetimi coşkuyla selamlasalar da, her alanda savaşımıları sonucunda ulaştıkları toplumsal kazanımdan yasalarla güvenceye almak için kaçınılmaz girişim ve eylemlerde bulunmayı gerekli görmüş ve kendi gücüne güvenmenin

ödülü olarak tüm eksiklik ve ayrımcılığına karşın görece çağdaş bir Medeni Kanun ile seçme ve seçilme hakkına kavuşarak, uluslararası kadın hareketinin paralelinde, Türkiye’de de feminist hareketin birinci dalgasının ana amacını yerine getirmişlerdir” (Yaraman, 2001b, 132-133).

Türkiye, Osmanlı’dan itibaren Batı’ya hem coğrafi hem tarihsel olarak yakın bulunmuş, bu konumu Batı ile gerilimli bir ilişki geliştirmiştir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geline süreçte Batılı kimliğe yönelim kimi zaman devlet eliyle kimi zaman toplumsal talepler doğrultusunda gerçekleşmiştir. (Yılmaz, 2017, 59) Böylelikle Cumhuriyet, toplumsal hayatın düzenlenmesi için “*farklı yaşam tarzı tercihinin ifadesi olarak bünyesine uyarlamaya çabaladığı Avrupa kanun külliyatını tercüme etmiş ve hukukî yapısını şekillendirmiştir*” (Yılmaz, 2017, 59) Hukuki yapının biçimlenmesi kadının hakları, konumunu etkileyecek nitelikte olmuştur. Osmanlı’nın modernleşme serüveniyle paralel şekilde ilerleyen Türk kadın hareketinin birinci dalgası, erken Cumhuriyet dönemini içine alan dönem birinci dalga olarak nitelendirilmektedir. Türkiye’deki makbul tarihi anlatı, feminizmin ilk dalgasının 1. Meşrutiyet’ten sonra başlayan “*1935’te Türk Kadınlar Birliği’nin kendini feshetmesiyle biter; ikinci dalga 1980 sonrası yükselen feminist harekettir.*” (Aksu Bora, 2020, 508). Kadınların eğitim hakkının merkeze alındığı ilk dönem, kadının kamusal alana çıkmasının mücadelesi olmuştur. Rüştîyelerin açılması, ardından İnas Darülfünun’un kurulması neticesinde eğitim alan kadınların öğretmenliğe başlaması ile kadın hareketi farklı bir evreye taşınmıştır. Kurtuluş Savaşı Dönemi ile beraber milliyetçilikle eklemlenen bilhassa Halide Edip Adıvar’da somutlaşan bu evrede, kadın hareketi iktidarla sıkı yakınlık içerisinde olmuştur. Dernekler, vakıflar, dergiler basın yayın ile giderek güçlenen kadın hareketi, pek çok yasal kazanımı elde ederek evlilik, boşanmaya dair hakları 1917’deki Hukuk-i Aile Kararnamesi sayesinde kazanmıştır.

“Kadınların birinci dalga kadın hareketi sonucunda, modernleşme sürecine de koşut bir diğer yasal kazanımı medeni haklar bağlamında gerçekleşmiştir. Tanzimat’tan sonra yürürlüğe giren Mecelle’den sonra 1917’de Hukuk-u Aile Kararnamesi’yle çökeşlilik sınırlanmış, evlenmek için belirli yaşı doldurma zorunluluğu getirilmiş, kadın boşanma olanağına kavuşmuştur; ancak bu kararname 1919’da yürürlükten kalkar. Cumhuriyet’in ilk yıllarında gündeme yeniden giren Aile Hukuku tasarısını değerlendirmek için kadınlar bir komisyon oluşturur. Yeni Medeni Kanun 1926’da yürürlüğe girer” (Yaraman, 2007, 63).

Ancak yeni yönetim, kadını merkeze koyarak ulus devletin ‘mütemmim cüzü’ sayılan modernleşme, merkezileşme uygulamalarını hayata geçirmiştir. Bu süreç, kadınların siyasal haklarını neredeyse mücadele etmeden elde etmelerini sağlamıştır. Cumhuriyet’in ilanıyla kadınlara mahsus bir yasa olmamasına rağmen “*çağdaşlaşma-batılaşma bağlamındaki tüm*

değişiklikler dolaylı-dolaysız olarak onları etkilemiş ya da onların toplumsal dönüşümünden etkilenmiştir” (Yaraman, 2001b, 133). *Kadınlar Dünyası*’nın 1921’de yeniden yayımlanması, akabinde 1927’de Türk Kadın Birliği’nin seçme seçilme hakkını resmen talep etmesi, “ *Türk Kadınlar Birliği ve onun lideri Nezihe Muhiddin’in oy hakkı mücadelesi, Türkiye’de feminizmin 20. yüzyılda”* (Bora, 2017, 754) önemli dönüm noktası olmuştur. Nezihe Muhiddin bu dönemde öne çıkan önemli bir isim olmuştur. 1923’te Nezihe Muhiddin Kadınlar Halk Fırkası kurmuş ve partinin amaçlarını şöyle belirtmiştir:

“Partimizin konuları genelde Avrupa’daki diğer feminist partilere benzer (...) Biz, Türk kadınları, içtimai ve siyasal hayatta hak ettiğimiz yeri almalıyız, İstiklal Savaşı’ndaki fedakârlık ve hizmetlerimiz bize bu hakkı veriyor (...) İlk sağlamak istediğimiz (...) kadınlara oy hakkıdır. Biz seçme ve seçilme hakkı istiyoruz” (Yaraman, 2021).

Koyuncu (2020, 399) “Kadınlık mefkuresi benim mefkuremdir,” diyen Nezihe Muhiddin’in “Türk kadını”nın (1931) *etrafındaki feminizm anlayışı, aslında Kemalist kadın hakları ve Cumhuriyetçi liberal eşitlik anlayışıyla uyumludur.*” diye tanımlamaktadır. Ancak uyumun belirleyicisi Cumhuriyet’in kurucu kadrosu olmaktadır. Siyasal, hukuki, yasal haklara sahip olmak ile eşitlenme anlamı taşımamaktadır.

“Nezihe Muhiddin bu yıllarda, feminist görüşleri ve etkinlikleriyle, Kadınlar Halk Fırkası (1923) ve Kadın Birliği (kuruluşu 1924) çevresinde toplanan "süfrajet" eylemcilerin ve baskı grubunun öncü kişiliğiydi. Nezihe Muhiddin'e göre, kadınsız inkılap olamazdı; kadınların ulusal inşa sürecine katılması inkılapların tamamlanması için önkoşuldu. Kadınların Cumhuriyet yönetimine katılımı ve kadın hakları yönünde toplumsal dönüşümün "kadın eliyle" gerçekleşmesi için mücadele etti. Bu siyasanın iki yönlü sonucu olacaktı: Hem kadınlık yükselecek, hem de kadınların katılımıyla ulusal inşa gerçekleşecekti. Ancak feminist mücadele, Kemalist tek parti iktidarının yönlendirmesi sonucu bastırıldı, Nezihe Muhiddin kişisel olarak karalandı, kadın hakları öncüleri (TKB Grubu) sindirildi ve kadınlar siyasal alandan dışlandı” (Zihnioğlu, 2003, 22).

Yaraman (2021) resmi tarihin bu çelişkili kadın anlatısını şu şekilde anlatmaktadır. Kadınların siyasal alana dair eşitlik talebi “1920’lerin başında “meclisteki dengeler” örtük gerekçesiyle engellenirken, 1930’lara doğru yükselmeye başlayan “tek örgüt parti” söylemine paralel olarak edilgen bir konuma, hem de örgüt içi darbeyle itilmiştir.” Böylece –“kadınların öznesi oldukları hak mücadelesi”ndeki aktif hâlinin getirdiği “siyasal kazanımlar” yok sayılmıştır. Ayriyeten “modernleşme/Batılılaşma projesinin vitrin nesnesi”ne dönüştürülen kadınlar, “edilgen kadın ve ona bağışlanan haklar” söylemiyle Türkiye’deki resmi tarihin söylemine dönüştürülmüştür.

Foucault’nun söylem perspektifi, düşünce yoluyla üretilen hakikatin o dönemin gerçeğine dönüşmesini ve olayların, bu söylem çerçevesinde ele alınmasını vurgulamaktadır. Bu

bağlamda söylemin yarattığı ortam, Cumhuriyet'in kadın hareketi ile ilişkisi içerisinde de yer almaktadır. Siyasal ve diğer pek çok hakkın kazanımı, sadece modernleşme projesinin kaçınılmaz sonucu olarak görmek, kadınların siyasal, toplumsal mücadelesini aktifliğini yok saymaya neden olmaktadır. Bu anlayış, kadınların daha pek çok hak elde etmesinin yolunu kapatırken, onları sıkışmış, belirlenmiş, edilgen bir nesneye dönüştürmeye çalışmaktadır. Sınırların olası 'zorlanmalara', 'tehditlere' karşı korunması sağlanırken aynı zamanda onların politize olmaları engellenmektedir. Öte yandan Osmanlı'nın son dönemindeki mücadele, geçmişin reddi üzerinden kendisini inşa eden Cumhuriyet için çok da zor olmasa gerek. 'Lütfedilen' haklar şayet 'makbul vatandaş' olunmazsa ellerinden alınabilecektir.

"Örneğin Halide Edip sürgüne gönderilmiş, Nezihe Muhittin fazla radikal bulunduğu için Ankara'nın telkin ve manipülasyonlarıyla Türk Kadınlar Birliği başkanlığından düşürülmüş, Sabiha Senel mahkeme baskısıyla susturulmuş, İlerici Kadınlar Derneği'nin (İKD) lider kadrosu, 1980 darbesinden sonra yurtdışına çıkmak zorunda kalmıştır" (Tekeli, 1998, 349).

Siyasal eşitlik, seçme, seçilme hakkı ile tüm haklara sahip olduğu düşüncesi, kapatılan Kadınlar Halk Fırkası ile somutlaşmıştır. *"Dünya genelindeki durgunluk dönemi Türkiye için de yürürlüğe girmiştir artık."* (Yaraman, 2007, 63). Uzun bir suskunluk dönemine giren kadın mücadelesi ve kadın hareketinin canlanması ve ikinci dönemine girmesi için 1960'ları beklemek gerekecektir.

"Türkiye'de kadın hareketi, olayların, eylemlerin, taleplerin yoğunluğu bakımından iki ayrı döneme avrılmaktadır: 1910-1920 arasındaki ilk dönemle, 1980'lerden günümüze gelen ikinci dönem. Bunlardan ilkinden önce 40-45 yıl süren bir hazırlık dönemi, diğerinden önce de başka bir yazımda "çorak yıllar" adını verdiğim bir duraklama dönemi vardır" (Tekeli, 1998, 337).

Çalışmanın sonraki kısmında Sevgi Soysal'ın kadınlık serüvenine giden sürecin nasıl şekillendiği kadın hareketinin "ikinci perdesi" ile ortaya konmaya çalışılacaktır. İlk başta ifade edildiği üzere, pek çok konuda olduğu gibi kadın hareketinde de Batı ile eş zamanlı gitmeyen, gitmesi gerekmeyen bu hareketin Türkiye'nin darbe gibi antidemokratik olayları, sağ-sol çatışması, Dünyadaki 1968'in özgürlük havasının Türkiye'deki yansımasıyla şekillenmiştir. Kemalist rejimle biçimlenen, Cumhuriyet değerleriyle yetişmiş, yeni nesil kadınların daha çok sol hareketler içindeki örgütlenişi, Marksizme eklenerek Cumhuriyet 'devrimlerinin' daha ileriye gitmesi gibi düşünceleri benimseyenlerle beraber henüz ideolojilerden, 'büyük anlatı'lardan arınık bir vaziyette olmamıştır. Soysal'ın 1976'da hayatını kaybetmesi, onun ikinci dalga kadın hareketinin ilk başlangıcı sayılabilmekte kimilerince arada, isim olarak adlandırılmasına sebebiyet vermektedir. Yukarıdaki kısımda Soysal'ın hangi tarihsel,

toplumsal bağlam içinde şekillendiğine kısaca değinilerek, içine doğduğu ortamı şekillendiren durumun daha iyi anlaşılması sağlanmak istenmiştir.

Öncelikle Türkiye’deki ikinci dalga kadın hareketine geçiş yapılarak, sonrasında Soysal’ın eserleri ve yazıları Foucault ve ikinci dalga feminizm üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır. Nitekim çalışmanın problematiğinin de amaçladığı Sevgi Soysal’ın Foucaultcu bakış ve feminist ikinci dalga üzerinden anlaşılmaya çalışılmasıdır. Hem yakın hem uzak pek çok parametrenin; coğrafi, dönemsel, farklı kültür ve dinamikler, ile şekillenen her iki ismin doğrudan olmasa dahi dolaylı olarak etkisinin araştırılması hedeflenmektedir. Böylelikle Foucault’nun ikinci dalga feminizm üzerindeki etkisine ek, ikinci dalga kadın feminizmle beraber Sevgi Soysal’ın buradaki yerinin tespiti literatürde olmayan Foucault ile Soysal arasındaki ilişkiselliğiyle farklılaşacaktır.

3.2. İkinci Dalga: *Farklılıklara Rağmen Eşit*

İkinci Dünya Savaşı’nı takip eden yıllar, Batı’nın yeniden inşası ve yeniden doğuşu ile karakterize edilmiştir. İkinci dalga, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra başladı ve cinsiyet rollerine dağılımına ve erkek egemenliğine saldırı geliştirdi. Cinsiyetçilik ve ataerkillik kavramları ortaya çıktı. Talepler özel alana kadar uzanmaya başladı: Aile, cinsellik, üreme, kadına yönelik şiddet, bu mücadeleleri, ataerkilliği kınayan sistematik bir analizin parçası hâline getirdi. “Kişisel olan politiktir” ifadesi, feminist söylemin evrimini ve 1970’lerdeki yoğun dönemi özetlemektedir. İkinci feminist dalganın 1960’ların sonundaki toplumsal hareketlerle tetiklendiği açıktır. Mayıs 68 olayları Paris’te, Amerika Birleşik Devletleri’nde sivil haklar mücadelesi ve dünya çapında dekolonizasyon süreci, 1970’lerde feminist düşüncenin gelişiminde etkili oldu. 1960’lardan bu yana bireyselliğin önemi giderek artarken, kolektif yapıları azalması, toplumun, daha az kurumsallaşma isteği, dinin etkisinin azalması ve ana siyasi ideolojilerin reddedilmesiyle karşılaşmaktadır. Avrupa’da bireysel tüketim toplumunun güçlenmeye başlaması aileye de etki etmiştir. Evli çiftler, artık aile reisi tarafından yönetilen bir çekirdek olarak değil, daha çok bir ikili olarak görülmeye başlanmıştır.

İkinci dalga feminizmin serencamına geçmeden öncesinde de bahsedildiği üzere, kadın hareketi farklı ülkelerde, topraklarda farklı hareketlerle birleşmişlerdir. Özellikle Sovyet Dönemi’nde işçi ve sosyalist hareketle ilerleyen bir kadın hareketinden bahsedilebilir. Proleter kadın hareketi uluslararası düzeyde örgütlenmiştir. 1907’de Alman emekçi kadınları, Stuttgart’ta ilk Uluslararası Sosyalist Kadınlar Konferansı’nı düzenlemiş ve sınırsız oy hakkı talebinde birleşmişlerdir. 1910’da Kopenhag’da düzenlenen ikinci konferansta Clara Zetkin,

19 Mart 1911’de Almanya, Avusturya, Bulgaristan, Danimarka ve İsviçre’de Dünya Kadınlar Günü düzenlemeyi önermiştir. 1915’te pasifist bir grup kadın, Barış ve Özgürlük için Uluslararası Kadın Komitesi’ni kurup, ancak Birinci Dünya Savaşı kadın enternasyonalizmine geçici olarak son vermiş ve feminist talepleri gölgede bırakmıştır. Savaş sırasında feminist dernekler vatanseverliklerini göstermek için taleplerini askıya almış, fakat savaş uzayınca protestolar yeniden başlamıştır. 1917’de kadın işçiler greve giderek daha iyi çalışma koşulları ve ücret artışları talep etmişlerdir. Rusya’da 1917 Şubat Devrimi, Dünya Kadınlar Günü vesilesiyle kadın gösterileriyle başlamıştır. Savaş sonunda, monarşilerin devrilmesi ve siyasi karışıklıklar sayesinde birçok Avrupa ülkesinde kadınlar oy hakkını elde etmişlerdir. (1917’de Rusya, 1918’de Almanya, Avusturya, Letonya, Estonya, Polonya ve Birleşik Krallık, 1919’da Hollanda ve Lüksemburg) (Briatte, 2020, 6).

“Feminizmin ‘ikinci dalgası’ 1960’ların sonunda ortaya çıktı. Amerikan kampüslerinde, Vietnam Savaşı’na karşı ve siyah Amerikalıların (Afrikalı Amerikalılar) hakları için verilen mücadeleyle bağlantılı olarak başladı. Aktivistler artık bazıları zaten elde edilmiş olan eşit hakları (oy hakkı, eğitim hakkı, çalışma hakkı) kazanmaya çalışmıyor, kadınların ‘özgürleşmesinden’ (MLF), yani ‘ataerkillik’ (erkeklerin kadınlar üzerindeki gücü ve kadınların sömürülmesi) kavramıyla tanımlanan erkek egemenliğinden kurtulmaktan bahsediyorlardı.”(Mosconi, 2008,118).

Yeni feminizm diye kimilerince adlandırılan ikinci dalga kadın hareketi uluslararası nitelik taşımaktadır artık. Yeni feminizm uluslararası bir hareket olarak, ilk baştan itibaren sorunları tanımlama ve tartışma biçimleri açısından önem taşımıştır. Batı Almanya’daki kadınlar, Amerika Birleşik Devletleri ve Büyük Britanya’daki *Women's Liberation Movement* (Kadın Özgürlük Hareketi) gibi adını duyuran eylemlerden (örneğin, 1968’de New York’ta sutyenlerin yakılması gibi sansasyonel eylemler) etkilenmişlerdir. Hollanda’daki *Döllen Minnas*’ın isyanı ve Fransa’daki *Mouvement de Liberation des Femmes*’in “miras alınan devrimci tarzı” da bu hareketi teşvik etmiştir (Picq 2011, 424). Çeşitli ülkelerdeki medya aracılığıyla yayılan bu feminizm hareketi, Simone de Beauvoir’un *İkinci Cinsiyet* kitabının 1968’deki Almanca basımından, Kate Millett’in *Cinsel Politika*’sı (1971) ve Shulamith Firestone’un *Kadınların Kurtuluşu* ve *Cinsel Devrim*’i (1975) gibi çok satan kitaplara kadar geniş bir literatürle beslenmiştir. Almanya’da, Alice Schwarzer’in *Küçük Fark* (Der kleine Unterschied) ve Verena Stefan’ın *Deri Atmalar* (Hautungen) gibi eserleri, cinsel tabuları sorgulayan ve cinsiyet ilişkilerini güç ilişkileri bağlamında ele alan önemli metinler olarak öne çıkmıştır (Gerhard, 2020, 103). Böylelikle birbiriyle etkileşim içerisinde olan feminist hareketin besleyici ve dönüştürücülüğüyle beraber farklı nitelikler edinerek günümüze kadar yol aldığı söylenebilmektedir.

Fraser (2012, 5-6), ikinci dalga feminizmin gelişimini üç perdelik bir oyuna benzetmektedir. Onun için; ikinci dalga feminizmin tarihi üç perdelik bir drama olarak görülebilir. İlk perdede, feministler Yeni Sol hareketiyle birlikte, kapitalist toplumlarda erkek egemenliğine meydan okuyan bir güç olarak ortaya çıkar. “Kişisel olan politiktir” diyerek, kapitalizmin erkek merkezli yapısını eleştirir ve toplumu tamamen dönüştürmeye çalışırlar. İkinci perdede, ütopyik enerjiler azalınca, feminizm kimlik politikalarına yönelir ve kültür politikasına odaklanır. Bu dönemde, toplumsal eşitlik yerine “farklılık” vurgulanır ve hareket neoliberalizmin yükselişiyle birlikte yeniden dağıtımdan tanınmaya kayar. Üçüncü perdede, neoliberalizmin krize girmesiyle, feminist radikalizmi yeniden icat etme arzusu doğar. Bu yeni feminizm, piyasaları demokratik kontrole tabi kılmaya çalışan diğer özgürleşme hareketleriyle birleşir. Böylece, feminizm kapitalizmin androcentrizmine yönelik yapısal eleştirisini, erkek egemenliğine yönelik sistemik analizini ve toplumsal cinsiyet temelli demokrasi ve adalet önerilerini derinleştirerek isyancı ruhunu geri kazanabilir.

Bu hareket, birinci dalga kadın hareketinin (19. yüzyılın sonlarına doğru ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan, kadınların seçme ve seçilme hakkı gibi temel siyasi haklar için mücadele ettiği dönem) devamı niteliğindedir ve daha geniş bir kadın özgürlükçü ve feminist hareketin başlangıcını temsil eder. İkinci dalga feminizm, bir dizi farklı konuda mücadele vermiş ve önemli kazanımların elde edilmesini sağlamıştır. Kadınların toplumsal, ekonomik ve siyasi eşitliğini sağlamak için verilen mücadele; iş yaşamına katılımını artırmak, eşit ücret ve iş fırsatları sağlamak, kadınların bedenleri üzerindeki hakları savunmak gibi konular üzerine olmuştur. Bu dönemde kadınlar, doğum kontrolüne erişim, kürtaj hakkı gibi üreme hakları konularında aktif mücadeleler vermekteyken, bedenlerinin kendilerine ait olduğunu ve üreme seçeneklerinde özgür olmaları gerektiğini savunmuşlardı. Bu da toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanması, patriyarkal kültürün eleştirilmesi gibi konularda kendini göstermiştir. Söz konusu sorgulamalar beraberinde ise feminist teorinin gelişmesini ve akademik alanda güçlü bir şekilde yer edinmesine de zemin hazırlamıştır. Kadınların deneyimlerini, toplumsal yapıları ve güç ilişkilerini anlamak için yeni teorik yaklaşımlar ortaya konmuştur. Geniş bir coğrafyada ve farklı kültürlerde etkili olmuş, kadınların hayatlarında köklü değişimlere yol açmış ve kadınların hakları konusundaki bilinci ve mücadeleyi güçlendirmiştir. Bu hareket, modern feminizmin ve kadın hakları mücadelesinin temel taşlarından biri olarak kabul edilir. Küresel nitelik taşıması özellikle 1960’ların ruhunun getirdiği bir sonuç olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Dönemin ruhunu anlamak için Fraser (2012, 8-9)’ın şu ifadelerine göz atmak gerekmektedir: 1960’larda “kapitalizmin altın çağı”nın göreceli sakinliği acımasızca bozuldu. Dünya çapında olağanüstü bir patlamayla, radikal gençler önce ABD’deki ırk ayrımcılığına ve Vietnam Savaşı’na karşı çıkmak için sokaklara döküldü. Ardından sosyal demokrasinin o zamana kadar doğallaştırdığı kapitalist modernitenin temel özelliklerini sorgulamaya başladılar: Materyalizm, tüketimcilik, performans etiği; bürokrasi, şirket kültürü, sosyal kontrol; cinsel baskı, cinsiyetçilik, heteronormativite. Önceki dönemin normalleştirilmiş siyasi alışkanlıklarını sarsan yeni aktörler yeni toplumsal hareketler oluşturdu; ikinci dalga feminizm bunların en vizyoner olanları arasındaydı. Feministler, diğer hareketlerdeki mücadele yoldaşlarıyla birlikte radikal tahayyülü yeniden yapılandırıdılar. Ulusal olarak tanımlanmış ve siyasi olarak ehlileştirilmiş sınıfları aktör olarak ayrıcalıklı kılan bir siyasi kültür karşısında, sosyal demokrasinin toplumsal cinsiyet dışlamalarına meydan okudular. Refah devletinin ve burjuva ailesinin paternalizmini sorgulayarak, kapitalist toplumun derin androcentrizmini ortaya çıkardılar. “Kişisel” olanı siyasallaştırarak, mücadelenin sınırlarını ekonomik bölüşümün ötesine, ev işlerini, cinselliği ve üremeyi de kapsayacak şekilde genişlettiler.

Gerhard (2020, 103) da 1960’ların sonlarında ortaya çıkan yeni sosyal hareketlerden olarak tanımladığı bu “yeni kadın hareketi”ni muhafazakâr-otoriter politikalara karşı bir isyan ve işgal güçlerince dayatılan demokratik yapıyı alttan yukarıya doğru inşa etmeye ve gerçek bir yaşayan demokrasi oluşturmaya çalıştığını savunmaktadır. Özellikle kadın hareketinin, kendisini “yeni” ve açıkça “özerk” olarak tanımladığını, kadın derneklerinin, geleneksel politikalardan uzaklaşarak bilinçli bir şekilde yerleşik yapıları reddettiğini ifade etmektedir. Diğer yeni sosyal hareketler gibi, kadın hareketi de sadece mevcut sisteme eşitlik ve katılım talep etmekle kalmadı, aynı zamanda yeni bir toplumun inşasını ve siyasetin ve siyasi katılımın şeklini değiştirmeyi amaçladığını da eklemektedir.

Tüm bunlarla ifade edilmekle birlikte feminist ikinci dalganın çarpıcı şekilde başkaldırısı, kırılması Simone de Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* adlı kitabıyla yakından ilişkilidir. 1949’da yayınlanan kitap büyük etki yaratmış, kadınların konumuna ilişkin hakim düşünceye karşı çıkararak bir neslin rahatsızlığını ve belirsizliklerini yansıtmıştır. Bu nedenle “Kadın doğulmaz kadın olunur” ile başlanıp sonrasında “Kişisel olan politiktir” ile feminist ikinci dalga detaylandırılacaktır.

3.2.1.Kadın doğulmaz, kadın olunur

Feminist hareketin ikinci dalgasına denk düşen “Kadın doğulmaz, kadın olunur” (Beauvoir, 2019b, 13) tüm feminist hareket için son derece etkili bir önerme ve slogan olmuştur. Erkeklerle eşitlenme peşinde olan ilk dalgadan farklı ve daha “devrimci” olduğu patriyarkanın sıkı bir eleştirisinin bu cümle ifadesidir denilebilir. Simone de Beauvoir’ın hem kendi döneminde hem feminist hareket içerisinde büyük tartışmaların, sorgulamaların, eleştirilerin kimisine bir cevap olarak kimilerinin de yeniden başlatıcısı olarak ifade ettiği bu cümle ile toplumsal normları yapısöküme uğratmıştır. Böylelikle o güne değin biyolojik özellikler ve erkekten biyolojik farklılıklarıyla tartışılan ya da buna indirgenen kadın, felsefi tartışmaların içine başka bir pencere açarak girmiştir.

Simone de Beauvoir’ın başlıkla aynı adı taşıyan ünlü önermesi, çağdaş kimlik tartışmalarının özünü özetler niteliktedir. Bu önerme, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı vurgulayarak, modern demokrasilerde merkezi bir konu olan tarihsel ve toplumsal kimliklerin anlaşılmasında paradigma değişikliğine yol açmıştır. Toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyetten ayrıştırılması, bu iki kavramın potansiyel olarak birbirinden bağımsız olabileceğini ima eder. Bu ayrım, “erillik” ve “dişillik” kavramlarının sırasıyla “erkek” ve “kadın” biyolojik kategorileriyle zorunlu bir bağlantısının olmadığını ortaya koyar. Bu yaklaşımla birlikte “dişillik” veya “kadınsılık” kavramlarının, biyolojik “dişi” kategorisinden daha geniş ve kompleks bir anlam taşıdığı kabul edilmeye başlanmıştır. Yani artık doğa ve kültür arasında zorunlu bir örtüşme olmadığını vurgulayan temellendirmeler feminist literatürde yaygınlık kazanmıştır. Denilebilir ki; kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin doğal değil, kültürel olarak inşa edildiğini savunur. Başlangıçta kadınlar hem entelektüel hem de fiziksel olarak erkeklerle eşittir. Erkektir, çünkü ideolojiyi o üretir, çünkü baskındır, kadını ötekiliğine geri göndererek onu aşağı bir varlık, biyolojik bir varlık haline getirir.

“Kadın doğulmaz kadın olunur” (Beauvoir, 2019b, 13) Beauvoir'ın *opus magnumu İkinci Cinsiyet* (1949), feminist teoriye varoluşçu bir yaklaşım getirerek, toplumsal cinsiyet kavramının temellerini atan ilk kişi olmuştur. “Kadın doğulmaz, kadın olunur” önermesi, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı vurgulayarak, biyoloji ve toplumsal değer ve kültürün belirleyiciliği ile feminizmi tanıştırmıştır. Beauvoir’ın çalışmalarının, 1960’lar ve 1970’lerde yükselen ikinci dalga feminizmin teorik altyapısını oluşturduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Özellikle kadın özgürlüğü ve eşitliği konusundaki fikirleri, bu dönemin aktivist hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Varoluşçu felsefeyle olan ilişkisi, Sartre ile olan

temasının Beauvoir'ı bu noktaya getirmesi de şaşırtıcı olmasa gerek. Zira varoluşçu felsefe, Direk'in (2019,11) iddiasına göre; “*kadın olma deneyiminin anlamı üzerine düşünme*” ye götürmüş, “*kendi meselesini bulmak, kendi deneyiminden yola çıkarak yazmak*” ilhamını vermiştir. “Kendi deneyiminin” anlamının nasıl kurulması sorgulanırken de fenomenolojiye giriş yapılır. Fenomenoloji de; kendi deneyiminden kişinin kendisine dönmesi yani; “*esasa, öze, ilkeye*” gitmesi anlamını taşımaktadır. Nitekim bu farklılaşma ve felsefi yol alış Beauvoir'ı henüz feminist olmazken kadını bambaşka şekilde ele almaya götürmüştür. Durudoğan (2018, 231) da Beauvoir'ın “kadınların durumunu tarihsel, toplumsal ve psikolojik açılardan” ele alması itibarıyla diğer yaklaşımlardan farklılaştığını ve “özgürlüğün ‘baskı’ ve ‘dışlama’ olgularından bağımsız” olarak ele almanın mümkün olmadığını ilk defa belirten ve tartışan düşünür olmasıyla feminizm tarihinde farklılaştığını belirtir.

Beauvoir'ın başlattığı ve ikinci dalga kadın hareketini “*farklılıklara rağmen eşit olma*” mücadelesine götüren kadına yeniden bakışı antropolojiye mesafe koyarak başlamıştır. Kadının cinsel ve toplumsal varlığını doğal veya teolojik determinizmden arındırılarak ele alınması ve onu sadece üreme, annelik ve eşlik rolleriyle sınırlandıran yaklaşımlar başlamıştı. Üstelik kadının anne ve eş rollerine indirgenmesine karşı çıkılarak bir perspektif ile çalışmalar ele alınmaktaydı. Ancak bir felsefe eserinin değerinin belirlenmesinde tezlerin gücü, felsefi mirasla kurulan ilişki, özgünlük ve yenilik gibi unsurların olduğundan bahsetmektedir. Felsefi bir çalışmanın gerçek değeri, sadece var olan bilgiyi geliştirmek veya mevcut tartışmalara katkıda bulunmaktan ziyade, tamamen yeni bir düşünce alanı açmak veya daha önce fark edilmemiş bir felsefi problemi ortaya çıkarmakta yatar. Bu tür eserler, kendilerinden sonra gelen tüm çalışmaların referans noktası haline gelir ve alanın temel paradigmasını şekillendirirler. Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet* adlı eseri, feminist düşünce alanında devrim niteliğinde bir çıkış açmış ve benzersiz bir orijinallik sergilemiştir. Bu kitabın yayımlanmasından sonra, feminist felsefe sahasında muazzam gelişmeler yaşanmış ve sayısız yeni çalışma ortaya çıkmıştır. *İkinci Cinsiyet*'i yorumlayan, eleştirel bir gözle inceleyen, destekleyen veya ona karşı çıkan çok sayıda eser literatüre kazandırılmıştır. Bununla birlikte, bu eserlerin hiçbiri *İkinci Cinsiyet*'in konumunu sarsamamıştır. Çünkü tüm bu çalışmalar, aslında Beauvoir'ın eserinin açtığı yeni düşünce alanı içerisinde şekillenmiştir. Bu sebeple, *İkinci Cinsiyet* feminist felsefenin vazgeçilmez bir köşe taşı olma özelliğini sürdürmektedir denilebilir (Direk, 2019, 11).

Feminist teori ve Beauvoir'ın aktivisliği düşünüldüğünde feminist mücadele içerisindeki önemi “Kadın doğulmaz, kadın olunur” (*on nait pas femme: on le devient*) cümlesi ve *İkinci*

Cinsiyet gibi çarpıcı ifadelerle ortaya konmaktadır. Kadınlık doğuştan gelen bir durum değil adeta “insanın başına gelen bi durum” olarak tarif eder: Kadınlık toplumsal, değer ve normlar ve kültür tarafından icat ve dahi inşa edilen bir durumdur. Öte yandan kadın *İkinci Cinsiyet*’tir çünkü kadın Başka’dır:

“Kadın, erkeğin onun hakkında verdiği karardan ibarettir, böylece kadın "cinsiyet" olarak adlandırılır; bununla, kadının erkeğin gözünde her şeyden önce cinsiyetli bir varlık olarak görüldüğü kastedilmektedir. Kadın erkek için cinsiyettir, dolayısıyla mutlak olarak da öyledir. Kadın kendini erkeğe göre belirler ve farklılaştırır, erkek kadına göre değil; kadın, özsel olan karşısında özsel olmayandır. Erkek Özne'dir, Mutlak olandır, Kadın Başka'dır” (Beauvoir, 2019a, 25).

Beauvoir, kadınların ezilmesini açıklamak için (Hegel tarafından Tinin Fenomenolojisi’nde geliştirilen) efendi ve köle diyalektiğini kullanır. Erkek emperyalist bir bilince sahiptir; kendini ötekini inkâr ederek kurmaya çalışır. Ancak diğer erkeklerle karşılaştığında, erkek onlarda da aynı gereksinimle karşılaşır. Bu yüzden biyolojik olarak daha aşağı bir varlık bulmak ve onu köleniz yapmak kolaydır. Bu düşüncenin cisimleşmiş hali tam olarak kadındır; insana yabancı olan doğa ile erkeğe kıyasla fazlasıyla özdeş olan hemcinsi arasında arzu edilen aracıdır. Kadın ne doğanın düşmanca sessizliğine (kadının karşı karşıya kaldığı biyolojik ve doğal gerçekliklerin önün engel olarak çıkartılması) ne de karşılıklı tanınmaya (toplumda ve ilişkilerde itibar görmemesine) sert taleplerine engel olur. Kadın sayesinde, efendi ve kölenin amansız diyalektiğinden bir çıkış yolu vardır. Böylelikle denilebilir ki kadının kimliği ve toplumsal konumu, büyük ölçüde erkek perspektifinden şekillendirilmiştir. Bu bağlamda, kadın genellikle “cinsiyet” olarak nitelendirilir, ki bu, kadının erkek gözünde öncelikle cinsel bir varlık olarak algılandığını ima eder. Erkek algısında kadın, cinselliği somutlaştırır ve bu algı evrensel bir gerçek olarak kabul edilir. Kadın, kendini erkeğe göre konumlandırır ve tanımlar, ancak bu süreç karşılıklı değildir; erkek kendini kadına göre tanımlamaz. Bu dinamikte kadın, asli olana karşı tali olanı temsil eder. Erkek, kendini özne ve mutlak varlık olarak konumlandırırken, kadın Başka olarak algılanır.

“1949’da, Simone de Beauvoir’ın “kadın doğulmaz, kadın olunur” saptamasının etkilediği ve etkilendiği, özellikle psikoloji ve antropoloji içerisindeki bilimsel gelişmeler ile biçimsel eşitlik çıkmazının yarattığı hayal kırıklığı toplumsal cinsiyet problematiğinin ortaya çıkışını tetikler. Bu problematikle kadınlık durumunu yorumlamak, ataerki kültürel yapıyı ve bu bağlamda cinsiyetçi toplumsallaşmayı/öğrenmeyi sorgulamak anlamına gelmektedir. Ataerki kültürel kodlar erkeğe ait değerlerin yüceltilmesinden oluşur ve tabii ki böylece cinsiyetler arasında bir hiyerarşi yaratır. Erkeğe atfedilmiş tüm özelliklerin olumlulandığı, kadına atfedilmiş tüm özelliklerin olumsuzlandığı yahut kadının erkeğe tabiyetini meşrulaştırdığı bir kültürel atmosferdir söz konusu olan. Feminist eleştiri tüm alanlarda bu egemenlik ilişkisini yapıbozumuna uğratmayı hedefler” (Yaraman, 2010, 701).

Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde; toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki asimetriyi ve kadının ikincil konumunu vurgulanmakta aynı zamanda bu durumun tarihsel, kültürel ve hatta felsefi kökenlerine işaret edilmektedir. Yani; cinsiyet rollerinin ve algılarının toplumsal inşası ile kurulan hiyerarşik ilişkide Başka'nın kadında tecessüm edilmesidir.

Başka'lık, Başka olma hali bir seçenek olmamakta, belirlenmiş çerçevesi hazırlanmış bir kalıp içerisine kadının yerleştirilmesiyle sınırları da netleştirilmiştir. Beauvoir'ın feminist teoriye getirdiği en önemli yenilik, kadınların ikincil konumunu açıklayan ekonomik ve biyolojik yaklaşımları, psikolojik bir yorumla sentezlemesidir. Bu sentez, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin karmaşık yapısını daha bütüncül bir şekilde ele almamızı sağlar. Beauvoir'ın argümanına göre, erkek, kendi bilincini diğer bilinçlerden ayırarak kendini özne ve özgür bir varlık olarak konumlandırır. İnsanı hayvanlardan ayıran, üreme kapasitesinden ziyade yaratma ve icat etme yeteneğidir. Ancak erkek, özgürlüğün getirdiği sorumluluklardan kaçınmak için, çocuklarında somutlaşan bir tür 'sahte ölümsüzlük' arayışına girer. Bu bağlamda, kadının tahakküm altına alınması iki temel amaca hizmet eder: Birincisi, erkeğin kendi bilincini yansıtan başka bir bilinci kontrol etme arzusu; ikincisi ise, soyunun devamlılığını güvence altına alma isteğidir. Bu yaklaşım, ataerkil yapıların psikolojik temellerini açıklamaya çalışır (Mitchell, 2006, 11)

Beauvoir'ın perspektifinden, "kadın olmak" biyolojik bir gerçeklikten ziyade toplumsal bir sınıflandırmanın sonucudur. Bu sınıflandırma, kadınları erkeklerle eşit fırsatlardan mahrum bırakan ve onları erkeklere ve çocuklara hizmet etmekle yükümlü kılan bir toplumsal yapıyı yansıtır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım, kimlik politikalarının ve eşitlik mücadelelerinin temelini oluşturmuştur. Çünkü Beauvoir, mevcut durumu evrensel bir sorun olarak gündeme getirmiş ve tüm uygarlık bu meselede "suçsuz" değildir.

"İnsan dışısının toplum içinde büründüğü biçimi belirleyen hiçbir biyolojik, ruhsal, ekonomik yazgı yoktur; erkek ile hadım edilmiş varlık arasındaki kadınsı diye nitelendirilen bu ürünü yaratan, uygarlığın bütünüdür. Birey ancak başkalarının dolayısıyla Başka olarak oluşur" (Beauvoir, 2019b, 13).

Cinsiyet genellikle biyolojik temelli olarak kavramsallaştırılırken, toplumsal cinsiyet kültürel veya "toplumsal olarak inşa edilmiş" bir olgu olarak düşünülmektedir. Bu teorik çerçeve içerisinde, insan özgürlüğünün ve insani potansiyelin tezahürü, büyük ölçüde toplumsal cinsiyet alanında gerçekleşmektedir. Toplumsal cinsiyet, bireyin iradesini ve özgür seçimlerini ifade edebileceği yegâne alan olarak konumlandırmaktadır. Nitekim toplumsal cinsiyetin, biyolojik determinizmin ötesine geçerek, insanın kendi kimliğini ve rollerini şekillendirme kapasitesini vurguladığı noktaya gelinmektedir.

“Ataerkillik kadını doğduğu andan başlayarak hem zihin hem de beden olarak öyle bir eğitir, şekillendirir ki kadın aslında kendi durumunu, yani ondan beklenen içkinlikte ikamet etme ve kendi varlığını erkeğe ve çocuklarına adama durumunu bir zorlanma olarak yaşamayabilir. İnsanın içinde bulunduğu ezilme koşullarını doğal kabul etmesi veya eşitsizliği sorgulamaması, yani ezilende zorlanma bilincinin olmaması, zorlamanın olmadığını göstermez. Bu daha ziyade ezilmenin doğal bir şeymiş veya kadermiş gibi yaşandığının ve meşrulaştırılarak görünmez kılındığının bir göstergesi olabilir” (Direk, 2019, 14).

Kadınlığın fizyolojik veya psikolojik değil, kültürel olduğunu varsayan bir şekilde kadının toplumsal roller aracılığıyla geleceğin kadını olarak şekillendiren ve koşullandıran bir ataerkillik söz konusudur. Kadınlık doğuştan değil, ve toplumsal cinsiyet rolleri ve kadınlık algısının doğal veya kaçınılmaz olmadığını, aksine toplumsal olarak inşa edilmektedir. Biyolojik bir zorunluluktan ziyade, toplumsal ve kültürel koşulların bir sonucu olan kadınlık; özcü yaklaşımların mirası olan ve sıklıkla “kadınsı” olarak nitelendirilen seçimler, aslında kadınları belirli rollere ve davranış kalıplarına hapseden tuzaklar ile örülmektedir.

Masclanis, Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet*, modern feminizmin inşasına dört temel katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır: ‘cinsiyet farklılaşmasını toplumsal bir inşa olarak ele almak’, “*bu niteliksel farklılaşmaların biyolojik, antropolojik ve/veya dini temellere dayanan normallliğini reddetmek*”, ‘feminist mücadeleyi sınıf mücadelesine tabi kılmamak’ ve ‘ataerkil sistem içindeki eşitlik reformculuğunu reddetmek’, çünkü bu reformculuk ancak geçici uzlaşmalara yol açacak, yeni bir sistem içinde yapısal olarak yeniden düşünülmüş yeni ilişkiler kurmayacaktır (Masclanis, 2019, 44 akt. Gornet, 2022, 38).

Cinsiyetin biyolojik bir determinizm olmaktan ziyade toplumsal bir inşa olduğu fikri, toplumsal cinsiyet kavramının temellerini atmasıyla kadınların belli alanlara hapsedip temel haklardan yoksun edilmesi de elbette yeni bir mücadele alanı açmıştır. Böylelikle “cinsel özgürleşme” her şeyden önce doğum kontrol hapının piyasaya çıktığı 1960’lı yıllarda gerçekleşti. Kadınlar nihayet doğurganlıklarını kontrol edebilmekte ve artık bedenlerinin esiri olmamaktaydılar. Aktivistler ayrıca daha önce yayınlanmış çeşitli çalışmaları da yeniden sahiplendiler. Kadın ve erkek cinselliği üzerine Kinsey raporları, Betty Friedan’ın 1963 tarihli kitabı *The Feminine Mystique* (1983) (Kadınlığın Gizemi) gibi yeniden moda oldu; bu kitapta “*yüzyıllar boyunca kadınların gerçek kimliklerinin ayaklar altına alındığı, çünkü onlara gösterilen ilginin yalnızca anne ve ev kadını gibi toplumsal işlevlere odaklandığı*” kınanıyordu. Baskıya karşı bu mücadelenin bir parçası olarak feministler tecavüzün suç sayılması için kampanya yürütüyor, pornografinin cinsiyetçiliğini ve reklamlarda çarpıtılmış ve basmakalıp bir imaj çizen kadın tasvirlerini kınamaktalardı. Kadınlar aynı zamanda kamusal alanı geri

kazanmakta ve her şeyden uzaklaşmanın zorluğunu kınamak için “Geceyi geri al” gece yürüyüşleri düzenlemektelerdi.

Picq (2020, 127) ise Beauvoir’ın kendisini ilk dönemler bir feminist olarak tanımlamamasına rağmen feminist hareketteki en büyük kırılmalardan birini gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Hatta *İkinci Cinsiyet* ile kendinden önceki kadın hareketinin mirasını dahi devralmadığını: Kendini benzersiz ilan ettiğini ilan etmektedir: ‘*Kadınların Kurtuluşu Yıl Sıfır*’ ifadesiyle net şekilde ortaya koyduğunu da göstermektedir. ‘*Kadın doğası*’ ve kadınların biyolojileri tarafından mahkum edildikleri bir kader fikrini reddetmekte ve kişinin kendi hayatının öznesi olma talebini taşımaktadır. Ancak temel bir fark olduğunu da:

“Mayıs 68’den çıkan bu feminist nesil, isyanını baştan itibaren bir toplumsal hareket ve kolektif mücadele olarak düşünüyor; çoğunlukla geldikleri aşırı sol gruplardan ayrılırken. Tutuldukları ikincil konumu ve devrimci projede kadın meselesine verilen önemin azlığını kınıyorlar: ikincil bir çelişki, pek meşru olmayan bir mücadele. Ve ‘İkinci Cins’ bu farkındalık için çok yararlı oluyor. Kopuşlarını daha iyi vurgulamak için, kendi aralarında toplanmaya karar veriyorlar: ‘ezilenlerin kurtuluşu ezilenlerin kendilerinin eseri olacaktır’. Simone de Beauvoir kadınların ‘biz’ demediğini söylemişti. Onlar bunu haykırıyor ‘Biz kadınlar’, hatta iddia ediyorlar: ‘MLF tüm kadınlardır’” (Picq, 2020, 128).

Perrot (2020, 19) da tarihin bakanın gözünden yapıldığını ve *İkinci Cinsiyet*’e kadar da kadınların erkek gözüyle yazıldığından bahsetmektedir. Kadınların tarihini yazmak, onları ciddiye almamızı, cinsiyetler arasındaki ilişki olaylarda ya da toplumların evriminde göreceli de olsa bir ağırlık vermeyi gerektirir. Bunu yapan Simone de Beauvoir “...kadınların tüm tarihi erkekler tarafından yapılmıştır” diye yazmıştır; “kadınlar bu imparatorluk için hiçbir zaman onlarla rekabet etmemiştir”. Kadın hareketindeki, feminist teorideki en büyük eksikliği kapatan da kendisini bir “feminist” olarak dahi tanımlamayan Beauvoir’a düşmüştür (Picq, 2020, 124).

Kadınlığın biyolojik cinsiyete dayanmayan en azından salt bu tarafıyla izah etmenin kadın olmayı son derece eksik kıldığı tartışması toplumsal ilişkilerin, toplumsal norm ve değerlerin kadının inşası *İkinci Cinsiyet* kitabının oluşturduğu yarılma ile oluşturmuştur. Hatta toplumsal değer ve normların yarattığı kadın idesi toplumdaki siyasal ve ekonomik yapılarla desteklenecek şekilde bir süreç yaşamıştır. Bu süreçlerden olabildiğince bağımsızlaşarak kadın özgürleşebilir ve Başka’lıktan sıyrılabilir. ‘Özgürlük, öznellik ve kadın kimliğinin’ başlatıcısı olarak okunması yanlış olmaz.

Adeta bir aşamayı kapatır ve başka bir aşamayı başlatır. Özgürlük, eşitlik ve kimliği yeniden ifade ederek kadın sorununu yeniden tanımlamakta olduğunu Picq de ifade etmektedir (Picq, 2008, 5-7). Özgürlük: “Kadın doğulmaz kadın olunur” (Beauvoir, 2019b, 13) Kadın özgür

değildir ve özgürlüğü erkeğe bağlı olarak tanımlanmış bir ötekidir. Oysa erkeklerle de eşit olmamaktadır: Kadın, erkeğin kölesinden ziyade uyuğu olmaya devam etmiş; ve erkeklerle hiçbir zaman eşit şekilde dünyayı paylaşamamıştır. Değişen koşullara rağmen, erkeklerle eşitlenmemiş, hatta engellenmiştir ve bu eşitsizlik yasal olarak da böyledir. Çoğu zaman engellenen kadına soyut haklar tanınsa dahi, *“bu hakların örf ve adetlerde somut ifadesine kavuşmasını engelleyen uzun bir gelenek”* kadının karşısına çıkmıştır. Ekonomik açıdan aralarında bir kast sistemi oluşmuş; *“erkekler bu yeni rakiplerine göre daha avantajlı konumlara, daha yüksek ücretlere, daha çok başarı şansına sahiptirler”* endüstride siyasette, nicelik itibarıyla da çoğunlukta ve önemli yerleri işgal etmişlerdir. *“Çocukların eğitimiyle kuşaktan kuşağa aktarılan bir saygınlık”* larının olmasıyla da *“şimdiki zaman geçmişi sarmalar ve geçmişte tüm tarihi yapan erkekler olmuştur”* Kadınlar diledikleri kadar dünyayı şekillendirirler de *“erkeklere ait bir dünya”* da yaşamaktalar (Beauvoir, 2019a, 29).

Kadın erkeğe göre tanımlandığı dünyada özgür olmasından da bahsedilemeyeceği gerçeği ile Beauvoir tüm cinsiyetleri yüzleştirir. Eşitlik: *“Evet, genel olarak kadınların bugün erkeklerden daha aşağı konumda oldukları doğrudur, yani durumları gereği önlerinde daha az imkan vardır. Sorun, bu durumun sürüp gitmesinin gerekip gerekmediğidir.”* (Beauvoir, 2019a, 32). Artık mesele kadın erkek eşitliğini bir ilke olarak savunmak değil, fiili eşitsizliğe ve bunun yapay doğasına dikkat çekerek bununla mücadele etmektir. Simone de Beauvoir eşit hakları doğal kabul eder ancak her şeyden önce ekonomik bağımsızlığı teşvik eden somut koşullarla daha fazla ilgilenmektedir. Kadının *“toplumsal olarak ezilmesi onun ekonomik olarak ezilmesinin sonucudur.”* Eşitlik ancak her iki cinsiyetin de yasal olarak eşit haklara sahip olmasıyla yeniden kurulabilir, ve böyle özgürleşilebilir. Fakat bu özgürleşme tüm kadın cinsiyetinin kamusal alana, ekonomik hayata, sanayiye girmesiyle sağlanabilir. Kadınların özgürleşmesi, toplumsal üretim süreçlerine geniş ölçekli katılımları ve ev içi sorumluluklarının asgariye indirilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Bu dönüşüm, modern sanayi toplumun gelişimiyle mümkün hale gelmiştir. Söz konusu toplumsal yapı, kadınların iş gücüne katılımını sadece kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda ekonomik bir gereklilik haline getirmiştir (Beauvoir, 2019a, 81).

Kadın kamusal alana, iş hayatına dahil oldukça, ev içi emeğin taşıyıcısı konumundan sıyrıldıkça yahut buna izin verilmesi sağlandıkça özgürleşebilecektir. Ancak özgürleşmesi öncelikle erkeklerle eşitlenmesi sonucunda ortaya çıkacaktır.

Kimlik: Simone de Beauvoir'ın, Kadın'ın öncelikle kendisini Kadın olarak tanımlaması gerektiğini, ve *“Şayet kendimi ta-nımlamak istiyorsam ilkin “Ben bir kadınıam,” diye beyan*

etmem gerekir; bu hakikat, başka bütün olumlamaların üzerinde yükseleceği temeli oluşturur.”(2019a, 25) Kadınım deyin ve bunun ne anlama geldiğini anlamaya çalışın. Ona göre “Kadını, hormonları ya da gizemli birtakım içgüdüleri değil, yabancı bilinçler aracılığıyla bedenini ve dünyayla ilişkisini nasıl kavradığı belirler.” (Beauvoir, 2019b, 442). “Kuşkusuz tıpkı erkek gibi kadın da bir insan varlığıdır” ve bu nedenle de kendisini erkeğe göre belirlemenin dışına çıkmalı Başka’lıktan kurtulmalı yani Özne olmalıdır (Picq, 2008, 6).

“İnsanlık her zaman türsel yazgısından kurtulmaya çalışmıştır.”(Beauvoir, 2019a, 93) yani aşkınlık peşinde olmuştur. “Erkeğin durumu ise radikal şekilde farklıdır; topluluğu arılar gibi basit bir yaşamsal süreçle değil, hayvanlık durumunu aşan edimlerle besler erkek. Homofaber’ daha baştan itibaren bir mucittir” (2019a, 91)

Böylelikle eylemde bulunarak bir amaç ortaya koyar, başka yollar tasarlayan erkek, kendini, varolan olarak gerçekleştirir. Aşkınlık peşinde bir Özne olmaktadır. Sürdürmek için yaratır, şimdiki zamanın dışına taşar, geleceğin kapısını açar. Oysa “kadın, annelik yaparken hayvanlar gibi kendi bedenine çakılı kalır” yani aşkınlık peşinde olamadığı gibi Özne de olamaz erkeğin elinde nesneleştirilir. Oysa Beauvoir için; Dişil doğa diye bir şey yoktur, “ebedi dişilik” yoktur, biyolojik kader yoktur. Bir kadın her şeyden önce kendini özgür bir Özne olarak inşa etmesi gereken bir insandır. Anne olmadan da kadın olunabilir. Ve kadınlar annelere indirgenemez. Çocuk sahibi olmayı seçebileceğimiz gibi olmamayı da seçebiliriz. Ve her halükarda, kadınlık durumuna, evliliğe, anneliğe, eve hapsolmamıza izin vermemeliyiz (Picq, 2008, 6).

“İnsan, varlığı itibarıyla "aşkınlık", yani özerk bir özgürlüktür. Elbette tarihsel ve toplumsal koşullar insanın aşkınlığına ket vurabilir. Örneğin bir kadın sokağa çıkmak, çalışmak, yazmak, bir kitap bastırmak, arkadaşıyla buluşmak için babasından, kocasından, sevgilisinden izin almak zorundaydı onun aşkınlığını yaşadığını söyleyemeyiz. Aşkınlık, insanın içinde bulunduğu durumu aşma kapasitesidir. Aşkınlık evin dışına çıkmak, kendinin dışına çıkmaktır; elbette tekrar geri dönmek için. Dışarıda yapıp ettiklerimizden sonra eve ve kendi merkezimize, içkinliğimize geri döneriz; buna herkesin ihtiyacı vardır. "Aşkınlık" varoluşçulara göre varlığımızın nesneleştirilemeyen, durağan olmayan, bir kimliğin içine sıkıştırılamayan, hep devinim halinde olan hareketidir, bir dünya kurma gücüne sahip olan yaratıcı tarafıdır. Özgürlük aşkınlığın bir tezahürüdür, hatta onunla eş anlamlıdır” (Direk, 2019, 13).

Aşkınlık, Özne’lik iddiası olmayan kadının nihayetinde özgür olma şansı elinden alınır. Çünkü “Kadın bir in-san olarak kendisini gerçekleştirme koşullarından yoksun bırakılınca başka birinin - erkek öznenin - özgürlüğü tarafından aşılın bir nesneye benzemiş-tir.” (Direk, 2019, 14). Bu nedenle de kadının aşkınlık peşinde olması demek soyut bir dünya tasavvurundan çok gündelik hayat pratiklerine dek sirayet eden bir durumdur. Özgür olmak için eşitlenmek

gerekmektedir. İlk dalga feminizmin aksine erkekle farklı olduğunun kabulüne götüren farklı olmasına rağmen bir eşitlik iddiasına götürmektedir. Bunun için de öncelikle kadın olmayı kabul etmekle başlanmasını salık verir Beauvoir.

Kadın doğulmaz, kadın olunur sloganı, ikinci dalga feminizmi özgürlük ve eşitlik temelli bir mücadeleye ve şu sorgulamaları yaptırmaya götürmektedir: Kadınları değersizleştiren önyargıların reddedilmesi, cinsiyetçiliğin, ataerkil normların ve kadın düşmanlığının reddedilmesi; cinsiyet eşitsizliğine karşı mücadele; kadınlara söz hakkı verme ve onlara kamusal alanı açma isteği; “Kadın davası”nın kendine özgü olduğu ve başka hiçbir davayla karıştırılmayacağı kesinliği (Marksizme karşı: kapitalizmin yıkılmasının kendi başına erkek egemenliğinin sonunu getireceği fikrine karşı çıkış) (Mosconi, 2008, 118). Denilebilir ki; ikinci dalga feminizm; Aydınlanma Çağı’ndan miras kalan, tüm milliyet, cinsiyet ve din ayrımlarını aşan bir insan anlayışına dayanmaktadır. Bu feministler her şeyden önce kadın ve erkek arasında eşit haklar, eğitim hakkı, siyasi haklar, sivil haklar, çalışma hakkı, aynı zamanda anneliğin korunması, fuhuşla mücadele ve barışın desteklenmesini talep etmekte ve 20. yüzyılın başında doğum kontrolünü ve kürtaj hakkını savunur hale gelmişlerdir.

Aynı zamanda kadınların daha yüksek statülere ulaşmasını engelleyen cam tavanın yıkılmasını, eşit ücret talep eden, aile ve iş zamanının “uzlaştırılması” yönünde kampanyalar yürütmekteydiler. Tek kelimeyle bu, kadınların özgürleşmelerinin ötesinde baltalanmasını sürdüren mekanizmaların kınanması meselesidir (Metterie, 2020, 64). Sosyal eşitlik, kadınların gelişimi ve farklılıkların tanınmasıyla ilgili soruları gündeme getiren ikinci dalga kadın hareketinin kadının zorunlu annelikten kurtularak ve özgür cinselliğe erişerek kendilerini ataerkil normlardan kurtarmayı arzulamakta ve doğum kontrol haklarının kazanılması ile onların ev içi rollerden kurtulmasını amaçlamaktaydı. Mayıs 1968 hareketliliğinin, etkisiyle kurulan *Kadın Özgürleşme Hareketi* (MLF), aile içindeki cinsiyete göre hiyerarşik iş bölümünü ve baskıcı cinsel ahlakı (cinsellik) sorgulamak için etkili medya eylemleri başlattı. Kürtaj meselesi etrafında şekillenen ve uluslararası nitelik taşıyan bu “yeni” hareketin amacı, artık kadınları kamu hukuku yapılarına entegre etmek değil, onların özerkliğini sağlamaktı. Ataerkilliğe karşı başlatılan mücadele toplumsal, siyasal ve ekonomik sistemi sorgulatmaya ve kadını bir kalıp ve çerçeveye yerleştiren, onu ilişkiler arasında görünmez ve itibarsız kılan (aile, toplum, ekonomi) gibi tüm yapıların da başlatılan mücadeleyle yapıbozumuna uğratıldığı söylenebilmektedir.

Tüm bu bilgilerle Simone de Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur” önermesi, toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumunda toplumsal norm ve değerlerin belirleyici rolünü vurgulayan

temel bir feminist tez olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu önerme, kadınlığın biyolojik bir veri olmaktan ziyade toplumsal bir inşa olduğunu ileri sürer ve bu bağlamda toplumsal normların ve değerlerin etkisini merkeze almakla beraber toplumsal normlar ve değerler de bireylerin davranışlarını, düşünce yapılarını ve kimlik algılarını şekillendiren kolektif beklentiler ve standartlar bütünüdür. Bu nedenle söz konusu normlar ve değerler, sosyalleşme süreci boyunca aile, eğitim kurumları, medya ve diğer toplumsal kurumlar aracılığıyla bireylere aktarılır. Böylelikle ileri sürülen önerme ile kadın biyolojik bir cinsiyetten öte bu sosyalleşme sürecinin sonucu olarak kadın inşa edilmiştir.

Kadınlık, bu perspektiften bakıldığında, doğuştan gelen sabit bir özellik değil, toplumsal etkileşimler sonucunda sürekli olarak yeniden üretilen ve performe edilen bir kimliktir. Toplumsal normlar, kadınların nasıl davranması, düşünmesi, giyinmesi ve kendini ifade etmesi gerektiğine dair beklentileri belirler. Bu beklentiler, çoğu zaman toplumsal cinsiyet stereotiplerini ve geleneksel kadın rollerini pekiştirir. Yani “kadın olmak”, çoğunlukla erkek egemen bir toplum yapısı içinde tanımlanır ve bu yapı tarafından sınırlandırılır, çerçevelendirilir. Oysa, toplumsal normların ve değerlerin değiştirilebilir olduğu, yani kadına sunulan daha doğrusu kadının hapsedildiği alandan çıkmasının mümkün olduğu tezini de “Kadın doğulmaz, kadın olunur” tezi ile öğrenmek mümkün olmuştur. Nihayetinde doğanın ve biyolojinin verili bir kadın oluşturduğu düşüncesi kadınların kendi kimliklerini sorgulamaları ve toplumsal normların etkisini anlamaları ile çözülmüştür.

Gelinen noktada, “Kadın doğulmaz, kadın olunur” önermesi, toplumsal norm ve değerlerin kadın kimliğinin oluşumundaki belirleyici rolünü vurgularken, aynı zamanda bu normların ve değerlerin sorgulanması ve dönüştürülmesi için bir çağrı niteliği taşır. Bu önerme, feminist teori ve pratiğin temel taşlarından biri haline gelmiş ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının gelişimine önemli katkılar sağlamıştır.

İkinci Cinsiyet eserinin devrimci olarak görülmesi ve özgünlüğü, “özel bir kadınlık durumu”nu tanımlaması ve bu durumu “ikinci cinsiyet olma” kavramı üzerinden ele almasıdır. Beauvoir, gündelik hayatta tezahür eden bu kadınlık durumunu eleştirel bir perspektiften inceleyerek, bunun tarihsel ve toplumsal bir inşa olduğunu vurgulamaktadır. “Kadın doğulmaz, kadın olunur” önermesi, cinsiyet kimliğinin biyolojik değil, kültürel ve toplumsal bir ürün olduğu fikrini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, daha sonra “toplumsal cinsiyet” kavramının temelini oluşturacaktır. Beauvoir’a göre, kadınlığı üreten şey doğa değil, uygarlıktır; biyolojik özelliklerimiz doğuştan gelse de, bunların anlamlandırılması ve değerlendirilmesi tamamen toplumsal ve tarihsel koşulların ürünüdür. Beauvoir’ın analizinde, kadınlık durumunu

şekillendiren temel unsur, erkek ve kadın cinsleri arasındaki tahakküm ilişkisi ve kadını ikincil konuma iten hiyerarşik yapıdır. Beauvoir'ın eleştirisi, biyolojik erkeklikten ziyade toplumsal bir konum olarak erkekliğe ve tarihsel “erkek egemenliği”ne yöneliktir. Bu bağlamda, Beauvoir'ın düşüncesinde örtük olarak bulunan toplumsal cinsiyet kavramı, bir cinsiyetin diğeri üzerinde kurduğu tahakküm ilişkisiyle yakından ilişkilidir (Direk, 2009, 13).

Bu analizle beraber şu ifadeyi kullanmak yanlış olmasa gerek: Feminist teorinin temel argümanlarından birini oluşturarak, cinsiyet eşitsizliklerinin toplumsal, tarihsel kökenlerini ortaya koymakta ve cinsiyet kimliklerinin inşa sürecini sorgulayıp sorgulatarak kadın hareketini, demokrasiyi daha çoğul ve farklı kimliklerin talepleriyle dönüşüm geçirdiği de yadsınamaz. Beauvoir'ın bu yaklaşımı, daha sonraki feminist çalışmalara önemli bir teorik zemin hazırlamış ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının gelişimine katkıda bulunmuştur.

3.2.2. Kişisel olan politiktir

Beauvoir'ın toplumsal cinsiyeti deşifre etmesinden yirmi yıl sonra Amerika'da Carol Hanisch'in (Kırmızı-Jartiyerler Üyesi)(Redstockings) “Kişisel olan politiktir” çevrilen ancak anlamını pek değiştirmeyen o sihirli cümleyi kullanmıştır (Hanisch, 1969). “Kişisel olan politiktir” metni ilk olarak 1970'de yayınlanan *Notes from the Second Year: Women's Liberation* adlı mecmuada yayımlandı” (Hanisch, 2013, 39)

“Buradaki “politik” için belki “küçük p ile politik” denebilir ve seçimler, oy kullanma, kurumsal siyasi partiler düzeyinde değil daha geniş anlamda, bir biçimde kurgulanmış toplumsal örüntünün başka türlü de kurgulanabileceğine işaret eder. Bilinç yükseltme gruplarındaki birçok kişisel'in ortak olması hali onu politik kılar.” (Aliefendioğlu, 2013, 15).

Önceki bölümde cinsiyetin biyolojik veya doğuştan gelen verili bir şey olmadığı, toplumsal norm, değerler, kültür ile inşa edilen ve tekrar bu norm ve değerlerle aile, eğitim, ekonomi, siyasal yapı ile desteklenen ve tekrar pekiştirilen bir durumun sonucu olarak ortaya çıktığı tartışılmıştı. “Kişisel olan politiktir”: Bu ifade feminist söylemin evrimini ve 1970'lerin yoğun on yılı boyunca ele alınış biçimini özetlemektedir. İkinci feminist dalganın 1960'ların sonundaki toplumsal hareketler tarafından tetiklendiği açıktır. Feminist eylemciler artık cinsiyetlerin tamamlayıcılığına, kadınların annelik ve şefkatli rollerine, doğallaştırılmış kültürel yapılara ve bir kadının, bir annenin, bir sevgilinin, bir eşin ne olması gerektiğine dair güçlü ön yargılara dayanan eski dünyayı istememekte, fiili eşitsizliği, kadınların değersizleştirilmesini ve kamusal alanda olduğu kadar özel alanda da baskıyı kınamaktaydılar (Thébaud, 2014, 665) Aynı zamanda ya da daha sonra, özellikle de aile içi şiddet ve tecavüze

karşı başka talepler eyleme dönüşerek ses getirmeye çalışmışlardır. Bu talepler toplumda, gündemde yankı uyandırmış ve o güne kadar özel/kişisel olduğu iddiasıyla erkeğin insafına terk edilen kadının cinsellik, aşk, annelik, evlilik ilişkilerine dair sorunları siyasi arenaya taşınmıştır.

“..biz, bu şiddeti çok mahrem tuttuk, birbirimizden izole bir halde yaşadık, yaşadığımız kişisel acıları bir politik koşulmuş gibi düşündük. Bu durum kadınların erkeklerle olan ilişkilerini, iki kişi arasındaki özel bir durummuş gibi görme illüzyonunu yarattı. Gerçekte, her ilişki bir sınıf ilişkisidir, bu nedenle kadın ve erkeğin ilişkisindeki kişisel sorunlar, kolektif olarak çözülebilecek politik sorunlardır.” (Redstockings Manifestosu, 1969)

Keza Hanisch de ‘politik’ kelimesinin “seçmen ve seçim siyaseti” gibi sınırlı bir anlam taşımamaktadır, bilakis kelimenin anlamı itibarıyla “çok daha geniş bir alanı kapsayan güç ilişkilerini tanımlamaktadır.” demektedir (Hanisch, 2013, 40) Kadınların maruz kaldığı şiddetin ve yaşadıkları sorunların bireysel değil, toplumsal ve politik bir mesele olduğunun manifestosu olan yukarıdaki metin, kadınların deneyimlerini mahrem ve izole bir şekilde yaşamalarının, bu sorunların gerçek doğasını gizlediğini öne sürmektedir. Kadın-erkek ilişkilerinin kişisel alan içinde değerlendirilmesinin yanıltıcı olduğunu, aslında bu ilişkilerin toplumsal sınıf ilişkilerinin, toplumsal norm ve değerlerin yarattığı eşitsizliğin bir yansıması olduğunu iddia etmektedir. Bu bakış açısından hareketle, kişisel sorunların aslında kolektif ve politik çözümler gerektiren meseleler olduğunu vurgulayarak, “Kişisel olan politiktir”feminist sloganını desteklemektedir.

“Kişisel olan politiktir” sloganı teorik düzlemde pek çok tartışmayı ateşlemiş aynı zamanda kadınların eylemselliğini de aynı “şiddet”te ortaya çıkarmıştır. Kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın yanlış olduğunu; bu ayrımın kendisinin bir toplumsal kurgu ve ideoloji olduğunu ileri süren teorik yönüdür. İçinde yaşadığımız dünya, toplumsal olarak inşa edilmiş iş ve güç ilişkilerinden oluşan bir kamusal alan ile iş ve güç alanının dışında var olan “doğal” ilişkilerden oluşan bir özel alan olarak bölünmemiştir. Aile, cinsellik ve aşk ilişkilerinin hepsi toplumsal olarak inşa edilmiştir ve hepsi cinsiyetlendirilmiş iktidar ilişkilerini içerir. Bu bakımdan slogan, başka türlü armağan temelli ve mahrem olduğu düşünülen ilişkilerin politik bir analizini talep ediyordu. Feminist teorinin özellikle bu sloganı liberal teoriye getirilen en önemli eleştiri olma vasfını sürdürmüştür.

“Liberal demokrasi eleştirmenleri sık sık, kamusal olan ile özel olan arasında yapılan ayrımları, ya da her zaman olmasa da zaman zaman aynı anlama gelen, politik olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımı hedef almışlardır. Liberallerin hükümete getirdikleri sınırla-malar yalnızca bireysel özgürlükleri korumaya yönelik değildir, ay-nı zamanda demokrasinin kendisini gülünç duruma düşürebilecek büyük bir eşitsizliği ayakta tutar.

Örneğin eşit oy hakkı, politik kararlar üzerinde eşit bir etkiyi garantilemez, çünkü politika için kullandığımız kaynaklar (para, ilişkiler, eğitim, vakit) orantısız bir şekilde bazı grupların lehinedir, öte yandan seçimle oluşmayan organların (bariz bir örnek olan özel şirketlerin yanı sıra diğer örnekler devlet hizmeti ya da yürütme organıdır) ekonomik ya da bürokratik gücü, önemli kararların onların belirlediği koşullarla alınmasını sağlayacak kadar büyüktür” (Philips, 2012, 29).

Siyaset bilimciler tarafından mahrem kabul edilen ev içi alanlar da “madun karşı kamular tarafından açılan” mahrem alanların bir parçasını oluşturmaktadır. Aile içi şiddetin kamusal söylemin meşru bir konusu olarak yeniden tanımlanmasıyla, feministler özel olanı politik olarak yeniden tanımlamışlardır (Esposito, 1996 akt. Benveniste, 2019, 98)

Kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı, veya bazen bunun yerine politik ve toplumsal olan arasındaki ayrımı hedef alan liberal teori, bireysel özgürlükleri korumayı amaçlasa da, aynı zamanda toplumda var olan büyük eşitsizlikleri sürdürme etkisine sahiptir. Temel prensiplerinden olan formal eşitlik ilkesinin, gerçek hayatta var olan eşitsizlikleri gizleyebileceğini ve demokratik süreçlerin işleyişini olumsuz etkileyebileceğini kişisel/özel olanın politikliğini savunan feminist hareket dile getirmiştir. Bu eleştiri, kamusal ve özel alan ayrımının, toplumsal eşitsizlikleri sürdürmedeki rolünü vurgulamaktadır. Çünkü buna göre; aile içerisinde yani özel alanda, kadına şiddet, kadının ev içi emeğinin sömürüsü gibi eşitsizlikler hükümetin, iktidarın, devletin insafına terk edilmiş olmaktadır. Çünkü orası özel alana ait bir durum olarak devletin kendisini tarafsız ilan ettiği iddiasına dayanmaktadır. Oysa söz konusu eşitsizlik sadece aile içerisinde bir erkeğin insafsızlığından değil, toplumsal norm ve değerlerin, eğitim, ekonomi siyasal yapıların ortaya çıkardığı pek çok kurumsal ve toplumsal yapıya ortaya çıkmıştır. Bu yüzden özel alan, kişisel olan, politiktir.

Hanisch’in iddialı ve feminist ikinci dalga’nın bir diğer sloganı olan cümleyi -o dönem oldukça sık şekilde tertip edilen bilinç yükseltme, “terapi” toplantılar- kurmasına giden süreci anlattığında; aktivist bir kadın olarak SCEF (Güney Birliği Eğitim Fonu) üyesi pek çok kadın ve erkeğin katıldığı “konuya odaklanmak”, “kişisel terapi” özellikle de “politik olmayan” konuların tartışıldığı “kişisel deneyim toplantıları”nda dile getirilen “kamusal alandaki (özellikle bedensel sıkıntılar olan) cinsiyet, kılık kıyafet ve kürtaç” gibi sorunların, “ev işleri ve çocuk bakımı gibi konulardaki iş paylaşımı talepleri” nin (Hanisch, 2013, 42) erkekler tarafından kişisel olarak algılandığını da dile getirmektedir ve bunun sonucunda şunu eklemektedir: “*anladık ki üzerimizdeki (kadınların) baskı bizim hatamız değildi, tarih boyunca gelişen söylemler ve tepemizde bize dayatılanlar bu konuda bizi daha da katı bir şekilde cesaretlendirdi.*” (Hanisch, 2013, 44).

“Her şey politiktir!” Bu, her şeyin kolektif irade tarafından sorgulanabileceği anlamına gelmekte, hiçbir şeyin sonsuza dek verilmiş, değişmez ya da kaçınılmaz olmadığını ifade etmekteydi. O zamanlar çok güçlü olan değişim arzusu, sadece politik alanla veya üretim ilişkileriyle sınırlı kalamazdı; aynı zamanda - belki de öncelikle - gündelik yaşamda, bireyler arası ilişkilerde, yaşam felsefesinde kendini göstermekteydi. Bu nedenle, kolektif meseleleri yeniden tanımlama isteği, kendi kendine karar verme, kendi hayatını yönetme arzusuyla el ele gidiyordu ve her türlü temsil veya “yetki devri” fikrini dışlıyordu. Devrimci bir proje olarak politik olan yüceltilirken, özel ve profesyonel bir faaliyet olarak politika küçümseyeniyordu. O zamanlar, “Hayatı Değiştirmek” bir “hükümet programı” değil, herkesin birbirini özgürleştirme projesiydi (Picq, 1995, 342).

Geleneksel, kurumsal politika anlayışı reddedilirken, daha geniş, kapsayıcı ve radikal bir politik vizyon ortaya çıkmaktadır. Picq’in yukarıda dile getirdiği “Hayatı Değiştirmek” sloganı, toplumsal dönüşümün sadece hükümet politikalarıyla sınırlı olmadığını, ikinci dalga feminizmin temel iddiası olmakta hatta daha ileriye giderek bunun, aksine bireylerin gündelik yaşamlarında ve ilişkilerinde gerçekleşecek köklü bir değişimi ifade etmektedir. Bu yaklaşım, politik olanın kapsamını genişleterek, kişisel olanın da politik olduğu fikrini desteklemekte ve kolektif özgürleşme idealini vurgulamaktadır.

‘Kişisel olan politiktir’ diyerek, erkeklerin onlar adına konuşma hakkını reddeden kadınlar köklü tabuları yıkmaktalardı. Sadece kendi bedenleri üzerinde özgürce tasarruf etme hakkı değil (üstsüz ve tek parça mayoların plajlarda yaygınlaşması bu döneme denk gelir), aynı zamanda kadınlık ve cinsel yönelimini seçme özgürlüğü gibi pek çok talepleri de bulunmaktaydı (Fournier, 2014, 196)

Bütün bu eleştiriler ve sorgulamalar; diğer şeylerin yanı sıra, feminist doğal olarak ve yavaş yavaş tevazu ve evlilik, herkes için kaliteli cinsel eğitim, ev işlerinin toplum içinde daha dengeli paylaşılması. Ev, tecavüzün ataerkil şiddet olarak kınanması, kürtağın yasallaştırılması ve aile içi şiddet mağdurlarının korunmasına varan pek çok konuda eyleme geçilmesini sağlamıştır. Hatta kimi zaman daha “ileriye giderek” tıpkı Beauvoir’ın önceki bölümde dediği gibi “nesneleştirilmiş kadın” olmayı reddederler, zevk ve arzu hakkını talep ederler ve cinsel özgürlüklerini ataerkilliğe ve erkek egemenliğine meydan okuyan devrimci bir sürecin parçası olarak görürler.

Her kadın, kendi deneyimlerini paylaşp diğerlerinin hikayelerini dinleyerek, dayatılan rollerin ve erkek egemenliğinin ne olduğunu yavaş yavaş fark eder. Gündelik yaşam, evlilik, beden ve cinsellik sorgulanır ve analiz edilir; bu süreç, kişisel geçmişlere bağlı olarak az ya da çok yeniden değerlendirmelere yol açar. Kadın hazzı, seksologların normlarından ve kadınların daha fazla uysal olması anlamına gelen cinsel özgürleşme anlayışından uzak bir şekilde talep

edilir. Özgürleşmenin ancak kadınların kendi eseri olabileceği düşüncesiyle, özerklik ve kadınlara özel alanlar her düzeyde kendini dayatır...Söz alışverişinde, kolektif eylemde ve diğerleriyle karşılaşmada, politik bir aktör olarak ‘biz kadınlar’ bilinci doğar (Thébaud, 2014, 666-667). Çünkü Beauvoir’ın vurguladığı üzere; gelenekler ve modalar çoğu zaman kadın bedenini aşkınlığından koparmaya çalışmıştır:

“...ayakları bağlı Çinli kadın zar zor yürüyebilir, Hollywood yıldızının cilalı pençeleri onu ellerinden mahrum bırakır, yüksek topuklar, korseler, sepetler, vertugadinler ve krinolinler kadın bedeninin eğriliğini vurgulamaktan çok iktidarsızlığını arttırmak için tasarlanmıştır. Yağla ağırlaşmış ya da tam tersine her türlü çabayı yasaklayacak kadar şeffaf, uygunsuz giysiler ve görgü kuralları tarafından felç edilmiş olan kadın bedeni, işte o zaman erkeğe kendi nesnesi olarak görünür” (Beauvoir, 2019a, 192).

Kadınlara dayatılan kıyafet kodları da bir başka eğitim biçimidir. Erkeklerin her işi yapma potansiyelinin olduğuna ve bu rolünü oynamalarına izin veren bu eğitim biçimi, kadınların herhangi bir hareket özgürlüğü arzusuna sahip olmalarını da bu şekilde engellemiş olur. Bu şekilde kadınlar erkeklerin insafına terk edilmekte ve beden dillerini eve kapatılmalarını meşrulaştırmak için kullanılmaktadırlar. Ev yani oikos (ev, içerisi) ile polis (şehir, dışarı) arasındaki radikal ikilik, en azından varlıklı sınıflardan gelen kadınlar için çok eskidir. Antik Yunan’da kadının ve kölenin aileye, özel alana hapsedilmesi polis’ten yani kamusal ve politik işlerin yürütüldüğü alandan uzak tutulması düşünüldüğünde özen alan politiktir sloganı çok daha derin anlamlarla ortaya çıkmakta ve çok daha eski ve büyük bir sisteme meydan okumaktadır. Özgür kadınlar için en azından durum bu iken; Beauvoir’ın dediği gibi köle değillerse bile erkeğin uyruğu olmaktadır kadın.

Arendt (2014, 47-48), Antik Yunan’daki “oikos” yani aile, özel alan ve “polis” yani kamusal alanı şu şekilde anlatmaktadır. Özel alan, yani aile, ev yaşamı zorunluluklar alanıdır. Hanenin, özel alanın ayırt edici özelliği insanların burada istek ve ihtiyaçların güdümüyle burada yaşamalarıdır. Bu yaşamın bir zorlamasıydı. Çünkü bireyin yaşamasını sürdürmesi ve türün bekası başkalarının eşliğini, ortaklığını gerektirmekteydi. Bireysel geçimi sağlamak erkeğin, türün devamını sağlamak da kadının göreviydi. Yani hanedeki tüm etkinlikler zorunluluktan ileri gelmekteydi.

Özel alanın aksine Polis alanı özgürlükler alanıdır. Ancak Polis’te bulunabilmenin yani özgür olmanın şartı hanede efendi olmaktan geçmekteydi. Öyleyse bu hak, sadece erkeklere aittir, kadınlar ve köleler bu haktan mahrumdur. Siyasal alan, özgürlükler alanıydı ve şiddetten arınılmıştı. Oysa zorunluluklar alanı olan özel alanda olmak, köle olmak, şiddete maruz kalmak demektir. Polis alanında eşit ve özgür bireyler yer almaktadır. Özgür olmak ne yönetmek ne de

yönetilmek demektir. Bu yüzden özel alanda özgürlük yoktur. Aslında sadece hane reisi, herkesin eşit, özgür olduğu siyaset alanına gidebilmekteydi. Antik Yunan’da siyasal eşitlik, kişinin kendi akranlarıyla bir arada bulunabilmesi demektir.

Bu veçhesiyle düşünüldüğünde şu ana değin anlatılanlar anlamlı bir zemine oturmaktadır. Çünkü politika yapmak, kamusal işlerle ilgilenmek, söz ve edimle ve konuşarak eylemde bulunmak siyaset yapmaktır. Siyaset yapma ise ancak polis’te yer alabilen erkeklerin tekelindedir. Belki de şu ana kadar siyasetin ne olduğuna dair kapsamlı bir açıklamada bulunmak çok daha elzemdir. Aksi halde kadınların politik veya Türkçesi ile siyasi olanın peşinde olması manası itibariyle tarihte pek çok yere denk düşmektedir. Bu nedenle Beauvoir’ın öncesinde değindiği aşkınlık peşinde olarak kadının nesne olmaktan kurtulması yani varoluşunu anlamlandırması da bununla örtüşmektedir. Arendt (2014, 240-242) siyaseti eylem ile ortaya çıkan bir etkinlik olarak değerlendirmekte ve eylemin insani ilişkiler ağına dayanan bir gerçeklik ile birbiriyle çatışan sonsuz sayıda irade ve niyetlerle yüklü yani çoğulluğa dayandığını ifade eder. Sürekli başkalarının söz ve edimleriyle temas halinde olmayı gerektiren eylemde bulunma hali, sözü, konuşmayı getirmekte, söz ve konuşmanın olduğu her yerde ise siyaset karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla kamusal alanda gerçekleşen her türlü söz ve edim politika ya da siyaset yapmak demektir.

Özel alanı politikleştirme isteği, 1970’lerde Fransa’da, kadınların kişisel ve mahrem deneyimlerini, özellikle erkek egemenliği deneyimlerini paylaşmaya davet edildikleri ifade alanlarının yaratılmasıyla birlikte geldi. Kadınları konuşmaya teşvik etmek, öznel bakış açılarını bilgi kaynağı olarak değerlendirmek ve mahrem benlik hakkında söylemlerin ifadesini teşvik etmek, sadece ikinci dalga feminist harekette merkezi uygulamalar ve teorik varsayımlar haline gelmekle kalmadı, aynı zamanda kadın davası alanını kalıcı olarak etkiledi (Charpenel, 2019, 720). Nitekim, 1970’ten sonraki her on yılda ve kadın davası alanını oluşturan tüm kutuplarda, biyografik söylemlerin paylaşılması uygulamaları ile sıklıkla karşılaşılmaktadır. Ki Hanisch de benzer bir serüvenden bahsetmektedir. Keza Arendt’in siyaset tanımıyla oldukça örtüşmekte olduğu da görülmektedir.

Nitekim “Kişisel” ve “politik” arasındaki ilişki ve ayrım, yavaş yavaş ilk terimin ve onunla ilişkilendirilenlerin tercih edilmesine yol açtı: Böylece kendiliğinden olan kurumsallaşmış olana, özel olan kamusal olana, yaşanmış olan kitabı olana, otantik konuşma kalıplaşmış söyleme, duygusal olan entelektüel olana, kitleler avangard olana karşı çıktı (Picq, 1995, 344).

Denilebilir ki; kamusal alan politik ise kişisel alana hapsedilmek de son derece politik ve özel alanda gerçekleşen her şey de politik olma vasfını taşımaktadır. 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ortalarına kadar belirginleşen tarih disiplininin bu erkek kimliği, üretilen araştırmaların içeriği üzerinde etkiler yaratır: Bu durum, incelenen olguların cinsiyetlendirilmiş boyutunun gizlenmesine ve Alice Primi'ye göre, 'temel olarak kamusal olayların anlatısı etrafında yapılandırılan ve kadınların özel alana dahil edilmesi nedeniyle neredeyse tamamen erkekleri sahneye koyan' bir tarihin yazılmasına yol açar (Primi, 2005, 275 akt. Charpenel 2019, 134-135). Başka bir deyişle, cinsiyetler arasında bir ayrım varsa, bu sadece erkekleri tek tarihsel varlıklar, değişimin aktörleri olarak görmek ve kadınları hareketsizlik ve gelenek tarafına yerleştirmek içindir (Charpenel, 2019, 135).

İkinci Dalga feminizmi de sessizliğini bozan kadınların, aktör olarak kamusal alanda hak talebiyle,

“Kendi üzücü durumumuzda kadınların, zencilerin ve işçilerin (kendi hayatı için hiçbir şey yapmayanlara tezat kendi hayatı için sürekli bir şeyler yapan herkes benim gözümde işçidir. Bu yüzden tüm kadınlar işçidir.) kendilerini suçlamaktan vazgeçtiklerini bir düşünün. Bence tüm ülkenin böyle bir politik terapiye ihtiyacı var. Siyahi hareketin kendi davalarında yaptıkları şey bizzat bu. Biz de aynısını kendi davamız için yapmalıyız Öncelikle kendimizi suçlamaktan acilen vazgeçmeliyiz. Bu yaşamda ilk defa kendi hayatımız için odaklanmaya başlamalıyız.” (Hanisch, 2013, 55).

Bireysel suçluluk duygusundan kurtulmayı ve toplumsal koşulların farkına varmayı teşvik etmeye çalışan bilinç yükseltme, kişisel deneyimlerin anlatıldığı terapilerle aslına bakılırsa kadın hareketinin de işçi veya siyahi hareketin izlediği yolun takip edilmesini önermektedir. Üstelik mevcut politik teorilerin yetersizliğine işaret ederek, kadınların kendi hayatlarına odaklanması ile kişisel deneyimlerin politikleştirilmesi ve kolektif bir bilinç oluşturularak sorunların çözülmesi ve taleplerin karşılık bulması sağlanmalıdır.

“...Kadınlar, (zenciler ve işçiler gibi) tek başlarına hareket etmeyecek kadar zekiler. Evde olmak, iş hayatı keşmekeşinde olmaktan daha kötü bir durum değildir. Asıl kötü olan hem evle ilgili sorumlulukları olup hem de çalışıyor olmaktır. Kadınlar: Zenciler ve işçiler gibi artık "yanlışlıklar" için kendimizi suçlamaktan vazgeçmeliyiz.” (Hanisch, 2013, 57).

Kadınların bireysel mücadelelerinin yetersizliğine dikkat çeken bu ifade ile kolektif bir bilincin ve dayanışmanın önemi vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, kadınların durumunu diğer ezilen gruplarla (siyahiler ve işçiler) karşılaştırarak, ortak bir mücadele zemini oluşturmak ise bir çözüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik, ev içi emek ve ücretli emek arasındaki çelişki göz ardı edilemez bir gerçek feminist hareket tarafından tekrar dile getirilirken, kadınların karşılaştığı sorunların bireysel değil, toplumsal ve politik olduğunu vurgulamaktadır.

Aslına bakılırsa, feminist hareketin diğer hareketlerden sınıf hareketinden, siyahi hareketten de farklılaşması onların içinde erimekten duyduğu bir endişe olarak da okunabilmektedir. Çünkü kadınların yaşadığı eşitsizlikler ve sorunlar çoğu zaman başka hareketlerin içinde görmezden gelinmekte, sorunların devrim olması halinde çözüleceği inancı “dayatılmaktadır”. Özellikle Marksist hareketlerin sunduğu bu anlayış karşısında kadın hareketi, Beauvoir’ın (2019a, 164) “feminizmin asla kendi başına bir hareket olmadığını, kimi zaman siyasetçilerin elinde bir araç, kimi zaman ise “derin bir toplumsal dramı yansıtan bir gölge olay oldu.” şeklinde ifade ettiği gibi özerk olma yolunda önemli adımlar atmaya başladı. Kadın kimliğinin, diğer tanımlamaların üzerine konarak, kendisini farklılaştırmaya, taleplerinin yüksek sesle dile getirmeye, küçümsenen sorunları ifade etmekten çekinmemeye ve “devrimi” beklemek istemeyen bir kadın hareketi tezahür etmiş oldu. Picq (1995, 343) bu durumu şu şekilde ifade eder: “*kişisel sorunların siyasi karakterini dönemin bağlamında doğrulamak, kadın mücadelesinin devrimci meşruiyetini onaylamak anlamına geliyordu. Ancak kadın hareketi, kişisel deneyimde ısrar ederek, bunu baskının gerçekliğini bilmenin tek yolu olarak görerek aşırı soldan mesafesini belirledi. Solculuktan oluşmuş ama ondan kopmuş, bu muhalefetin sevinçli bir olumlanmasıyla oluşmuştu.*”

Bireysel ve kolektif olan, herkesin derinden dahil olduğu bir özgürleşme projesinden bahsedilebilir bu durum içerisinde. Kadın hareketi, bireysel davaların kolektif meselelere dönüştürülmesini mümkün kılarak, her kadının kendi kimliğini, kişisel özerkliğini kolektif kadın kimliği arayışında inşa ettiği ve kadınların kurtuluşu için verilen mücadelede yer alarak kendi tarihsel kaderini çizdiği söylenebilmektedir. Kişisel olan/ özel alan politiktir bu aynı zamanda her bireyin özel hayatını kolektif mücadeleye adanmış ve cinsiyetler arası ilişkilerin çatışma konusu haline geldiği anlamına da gelmekteydi. Toplumsal ilişkiler, mücadele edilmesi gereken iktidar ve sömürü ilişkileri, aynı zamanda bireyler arası, cinsel ve aşk ilişkileri gibi pek çok çatışmaya olanak tanımaktaydı. Kadınların özgürleşme mücadelesi tüm cephelerde yürütülüyordu ve amacı hayatı değiştirmek, kendi hayatlarını değiştirmekti.

“1970’lerden bu yana cinsiyet ilişkilerinde kültürel bir devrimi harekete geçirdi, kadınların yol gösterici ideallerini ve yaşam tarzlarını temelden değiştirdi, daha fazla cinsiyet adaleti için düzenlediği kampanyalarla toplumun sivilleşmesine ve demokratikleşmesine önemli bir katkıda bulundu. Bunun sonucu olarak, eğitim alanındaki kazanımlar hiçbir şekilde kadınlar arasında sosyal eşitsizliği azaltmamış olsa bile, yasalar ve cinsiyet eşitliği politikaları hayatın birçok alanına eşit katılım koşullarını iyileştirmiştir” (Gerhard, 2020, 115).

1970’lerden itibaren kamu-özel alan ayrımını yeniden oluşturmaya yönelik bir hareketin tanıklığı, kadın hareketinin dışından da desteklenen ve amaçlanan bir durumdur. Kadın

hareketi, acil özgürleşmenin zorunluluğunu, varoluşsal sorunların meşruiyetini, öznel kimlik ve kişiliğin fethini vurgulayarak, Lenin-Marksist sosyalizm şemasını devrim, yani proletaryanın tarihsel rolünü sorguladı (Picq, 1995, 351). Savaşan/çatışan bir topluluk içinde kendini inkar etmek yerine, “ben kadını” ve “ben” deme hakkını” dillendiren hatta meşrulaştıran kadın hareketi özel alana yönelik hareketi başlattı.

Başlangıçta MLF, kadınların ezilmesine ilişkin kendi analizleri ve kendi örgütlenme yöntemleri olan ve büyük eylemler veya etkinlikler vesilesiyle bir araya gelen çok sayıda gruptan oluşuyordu. Her grup MLF'nin üç eğiliminden birine aitti: Psikanaliz ve Politika (Psych et po), Devrimci Feministler ve Sınıf Mücadelesi. Psikanalist Antoinette Fouque tarafından 1968’de kurulan Psych et po’nun kadınları Lacan, Foucault ve Derrida’nın yazılarını incelemiş ve bilinçdışı tarafından içselleştirilen “eril kadınlık” yerine “dişil bir kadınlık” ikame etmeye çalışmışlardır (Praud, 1998, 76) Foucault okuyarak inşa edilmeye çalışılan “dişil kadınlık” yahut Perrot’nun (2020, 231) kitabında kullandığı “*Erkeklerin İktidarı mı? Kadınların Gücü mü?*” dikotomisi üzerinden işlemekte iken Foucault ve Feminizm arasındaki ilişkiye değinmek gerekecektir. “Dişil”liğin Foucault okunarak inşası aynı zamanda Foucault okunarak “eril”liği aşarak mümkün olmaktadır. Denilebilir ki Foucault’nun düşünceleri “*feminist düşünceyi, özellikle de Fransız feminist kuramını etkilemiştir.*” (Boyne, 2011, 17).

3.2.3. Türkiye’de İkinci Dalga Kadın Hareketi

Kadınların erkeklerle yasal olarak eşitlenmesini müteakip 1935’te İstanbul’da “Sufraj ve Kadınların Siyasal ve Medeni Hareketleri İçin Uluslararası Birliğin XII.Kongresi”nde bir araya gelinmesinin ardından, “*10 Mayıs 1935’te ise Kadın Birliği Başkanı Latife Bekir’in “Artık kadınlar bütün haklarına kavuşmuştur.”*” diyerek birliğin feshi gerçekleşmiştir (Yaraman, 2007, 63) Akabinde ise “isteyen arkadaşlar diğer hayır cemiyetlerinde çalışabilirler.” ifadesiyle kadınlara yeni yerlerini de işaret etmiştir. Özellikle parti ve devlet bütünleşmesiyle gelen hiçbir hareketin bağımsız işlememesi kadınların da hayır cemiyetlerine veya “*halkevleri bünyesinde toplumsal seferberliğe katılmaları ve resmi ideolojinin sözcüleri olmaları desteklendi*” ancak kadın hareketi ise kesintiye uğradı (Durakbaşı, 1998, 47).

“Çorak yıllar”a girilen bu dönemde kadın hareketinin canlanması 1960’lı yıllarda mümkün olmaktadır. Osmanlıdan tevarüs eden ve erken Cumhuriyet Dönemi’yle yasal haklarla çerçevelenen ancak kadının toplumsal haklarla dönüşümüne olanak sağlamıştır. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Cumhuriyetin erken döneminde yapılan reformlarla eğitim alan, meslek sahibi olan, “evlilik, boşanma ve miras” konularında örfi, dini hukuk yerine laik hukukun yerleşmesi,

“örtünme zorunluluğunun kaldırılması” dönüşümün hızlandırılmasının nedenleridir. Yaşanan yasal ve kurumsal değişimlerle “Türkiye’de modern kentli yaşama” katılan orta ve üst sınıf kadınların Batı yaşam tarzına eklemlendiği söylenebilmektedir (Sancar, 2014, 13)

Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki reformlar onları, hâla iyi eş ve anne olmaları beklense de, “ulusu eğitmek”, yani öğretmen olmakla görevlendirilmiş “yurtsever yurttaşlar” olarak konumlandırıyordu. Cumhuriyet’in yeni doğmakta olan modern, laik, yurtsever kadınları öğretmenlik mesleğine girmeye teşvik edildiler ama, öncelikle eş ve anne olmaları istendi. Cumhuriyet’in ulusu çağdaş uygarlık düzeyine yükseltme genel hedefine uygun olarak kamusal alanda daha görünür olmaları beklenen kadınlar, aynı zamanda ailenin sınırları içinde, yani eş ve anne olarak tanımlanıyorlardı. Kısacası, kadınlar hem modernliğin sözde imgeleri, hem de eski toplumsal dokunun hızla çözülmesini frenleme sorumluluğunu yüklenmiş gelenek bekçileri olacaklardı (Kadıoğlu, 1998, 102).

Berktaş (1998, 11) yeni rejimin “pek de yeni olmayan” erkeklerinin zihnindeki “yeni kadın” imgelemi “ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için” yaşar. “*Bu imge, Türk erkeğinin kafasında öylesine derinlemesine yer etmiştir ki, Kemalist ideolojiyle*” bağı olmadığını savunan “(ve hatta 68’li olmakla övünen!) solcu aydınlar” ın farklı bir “kültür dairesi”nde olduklarını iddia ettikleri İslamcılarla paylaşmışlardır. Neredeyse hepsinin erkekler tarafından çıkarıldığı “Ev-iş, Ana, Ev Kadını, Aile, Dişi Kurt, Anne, Yuva, Ana, Cumhuriyet Kadını” adlı “kadına yönelik dergilerle bu yeni/modern kadın” resmedildi “*Yeni kadın*” ınen belirgin meziyeti, fedakarlıkları ve feragatleriydi” (Köksal, 1998, 39 akt.Çakır, 2019, 118)

1930’lu ve 1940’lı yılların *Yeni Adam* adlı haftalık gazetesinde, yeni adam, özellikle İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun yazılarında tabiatın kuvvetlerini toplum yararına kullanan, ihtisas sahibi, toplumcu, endüstrici, sporcu bir insan olarak nitelenir. Baltacıoğlu, “yeni kadın idealini” de şöyle çizer:

"Yeni kadın ev kadını değildir. Öncelikle müstahsildir. Artık yalnızca tüketen kadın tipi ne ekonomik olarak ne de ahlaki olarak daha fazla savunulabilir. Yeni kadın çocuklarına laik terbiye verebilecek, erkeğe layık bir hayat arkadaşı olabilecek müspet kafalı bir kadındır. Yeni kadın erkeğe göre menfi bir cins olmaktan çıkıp, tamamlayıcı, bütünleyici bir eş, arkadaş fikrine yerleşiyor. Yeni kadın yeni beden düşüncesini de beraberinde getiriyor. Nazenin, kırılğan, hastalıklı bir güzellik değil, güç, sağlık, çeviklik, başarı ile özdeşleşen diri bir güzellik" (Durakbaşı, 1998, 51).

“Çalığıuşu” olmaya özendirilen kadınlar, Cumhuriyet değer ve inkılaplarını Anadolu’ya götürme misyonu ile yetiştirilmiştir. Durakbaşı bu durumu (1998, 38) “*öğretmen kadınların*

Cumhuriyet idealleriyle özdeşleşmeleri ve kendilerini bu ideallerin taşıyıcıları olarak görmeleri, Anadolu'nun çeşitli köşelerinde halktan insanlarla yaşadıkları karşılaşmalar önemliydi” diyerek vurgulamaktadır. Osmanlı’dan miras ve erken dönem Cumhuriyet’inin reformlarıyla süren dönem, Türkiye’deki birinci dalga kadın hareketi olarak nitelendirilmesiyle birlikte ikinci dalganın 1980’leri bulduğu düşüncesi hakimdir. Ancak Tekeli (1998, 346) “feminist hareketin Batı hareketleriyle paralelliği 5-10 yıl gecikmeyle” mümkündür diye belirtse dahi 1960’lardan itibaren kadınların kamusal alanda eylemsellikleriyle görünür olduğu bilinmektedir. Bunda dünyadaki 68 Hareketi, Türkiye’de ise 1961 Anayasası’nın yarattığı görece özgürlükçü havanın etkisi olduğu bilinmektedir. Daha çok işçi hareketi, sol marksist hareket içerisinde yer alan kadınların özellikle 1980’den sonra İslamcı hareketin ve Kürt hareketinin içerisinde yer alarak aktif rol üstlendikleri görülmektedir. Yeni rejimle barışık olan kadınların değişimini 1949’da yeniden açılan Türk Kadınlar Birliği’nin amaçlarından anlaşılabilmektedir:

“-Türk inkılabının kadınlara sağladığı hakları korumak. - Türk kadınlarının kültür alanında yükselmelerini temin etmek. - Kadının Türk demokrasisinde hak, vazife ve mesuliyet anlayışının inkişafına hizmet etmek. - Vatana kültürlü, haklarını müdrik, zamanında ve yerinde kullanmasını bilen, erkeği ve çocuğuna şuurlu bilgi ile hizmet ederek sadakada ve feragatla her derde yetişen Türk analannın çoğalmasını, yetişmesini sağlamak” (Kılıç, 1998, 357).

Amaçlarından anlaşıldığı üzere kadının “özverili anne, eş ve sorumlu vatandaş olarak rolü”nün altı ısrarla çizilmekteydi. Türk kadını tüm haklarını elde etmişti sıra bunları korumaktaydı. Bu hakların pratiğe, kadınların hayatlarına aktarılamamış olmaları, eğitimsizlikleri nedeniyle nihayetinde “kendilerinden kaynaklanan bir durum”dur. Siyaset ile olan bağ tamamen koparılmıştı. Herhangi bir siyasal parti veya dernek üyeliği olanlar TKB’ye kabul edilmiyordu.(Kılıç, 1998, 358) Ulus devletleşme sürecini yaşayan tüm devletlerde görülmüş ve görülmesi muhtemel durumlar olarak nitelendirilen kadınların durumunu Çakır (2019, 117) şöyle belirtmektedir:

“Diğer ulus-devletlerde olduğu gibi Türkiye’de de, toplumun, ulus devletin, erkeğin kültürünü, maneviyatını, özünü temsil eden bir sembol olarak kadının savunulması korunması, ulus-devletin ve milletin bekası açısından hayati önemde görüldü. Nesil yetiştiriciliği, anneliğin kadınların en önemli görevi olarak saptanması, onların ileride siyasetle olan ilişkisini de etkiledi. Kadınların annelikle sirngeleştirilmesi önerli sonuçlar doğurdu. Beraberinde kadınların özerk bir varlık olarak görülmemesini, korunmasını, her alanda eğitim, sosyal, ekonomik, özellikle cinsel alanda denetlenmesini, kontrol altına alınmasını getirdi.”

Feminizmin keşfedilip dillendirilebilmesi, bu yüzden ancak, 1980 askeri darbesinin bütün siyasi kuruluşlara, bu arada özellikle Marxist sola indirdiği darbenin ardından gündeme

gelebildi. Bir yoruma göre, sol aslında kendi içinde evrimleşmekteydi ve bu hareketlerdeki kadınlar er veya geç kendi ezilmişliklerinin ayırına -tıpkı batıda olduğu gibi- varacaklardı. Bir başka görüşe göre ise, eğer sol 12 Eylül’de ölümcül bir darbe yemeseydi, sonradan feminizme yönelen kadınların bu hareketlerde erkeklerin kurdukları ideolojik hegemonyayı kırmaları hiç kolay olmayacak, kendi seslerini bulamayacaklardı. İşte bu gündeme geliş biçimi, feminizmin solda “Eylülist” olarak damgalanmasına, söylemine eşitlik ve toplumsal değişme temalarının egemen olması nedeniyle özünde sol bir ideoloji olmasına rağmen, solun dışında bir hareket olarak görülmesine neden oldu (Tekeli, 1993, 33).

Kendi içerisinde farklı tartışmalara yol açan bu yeni kadın hareketinin gelişmesi ve yükselişinin ardında Yaraman (2015b, 139) sol hareketin bölünmesine yol açacak diğer hareketlere karşı iktidarın hoşgörülü davranma arzusunun yattığını ve buna ek olarak “1975 Kadın Yılı’ndan itibaren kadınlara karşı pozitif ayrımcılık merkezli bir söylem” geliştiğini ifade etmektedir. 80’lere kadar görece özgün bir kadın hareketinin ortaya çıkışı sol hareket içerisinde yer alan kadınların Sevgi Soysal özelinde görüldüğü üzere, hâla bireysel kurtuluştan ziyade toplumsal kurtuluşu önceleyen, kendi sorunlarını ikincil konumda görmektelerdi. Kadınlık deneyiminden, sol hareket içerisinde dahi kadının ataerkil davranış kalıplarına sıkıştırılmasını eleştiren Soysal, yine de sol ideolojinin toplumsal kurtuluş vaadini yansıtmaya devam etmiştir. Bu nedenle çalışmanın son kısmında detaylı şekilde izah edileceği üzere birinci ve ikinci feminist dalgadan izler taşımaktadır. Bu minvalde 1980’e kadarki feminizm içerisinde kadınların ülkenin sorunlarının toplumsal bir kurtuluş düşüncesine sahip bu kadınların henüz bir arayış halinde olduğu söylenebilmektedir.

“Osmanlı kadın hareketi ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında ortaya çıkan kadın hareketi bu dönemin ürünüdür. İkinci dalga feminist hareket özellikle 1970’lerin sonunda berraklaşır; kadın hareketinin, özgürlük hareketi olarak yeniden formüle edildiği donemi anlatır. Kadınlar ve erkekler arasındaki mesele iktidar, çıkar çatışmasıdır. Bu nedenle, bunu deşifre edecek farklı yöntemlere ihtiyaç vardır. Bilinç; yükseltme toplantıları, kadınların ayn bir sosyal grup olarak görülmeye başlanması, bilimsel disiplinlerin kadın bakış açısıyla sorgulanması, bilim, ideoloji ve kurumlar arasında ilişkinin fark edilmesi gibi hususlar önemsenir ve çeşitli çatışma ürünleri meyvelerini verir” (Çakır, 2019, 152).

Bu berraklaşma ile birlikte 80 sonrası yeni feminist bilinç, kendinden önceki cinsiyetler üstü tavrını eleştirmeye, var olan eşitsizliğin, ataerkil davranış kalıplarının salt kapitalist sistemin değil, sol ideolojinin de dayattığı bir düzenle işlediğine dikkat çekmeye başlamışlardır. Tıpkı çalışmanın başından itibaren Foucault’nun kuramsal teorisiyle geliştirmeye çalıştığı iktidarın ilişkileriyle her alana nüfuz edişi ve her alanı belirlemeye çalışmasında görülmesinde olduğu

gibi. Bu durumun kadınlar üzerinden işlemesi ve işletilmesinin temel saikleri de onun artık devletin bir parçası, kudsiyet atfedilen bir hâli olarak görülmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Kadınların suskunluk, durgunluk yaşadığı “çorak yıllar”ın nasıl bir ideolojik bagajla dolu olduğunun tekrar hatırlattıktan sonra ikinci dalga kadın hareketinin Türkiye’deki seyrine şu şekilde girizgah yapmak mümkündür. Yaraman’ın (2002, 6) kadınların siyasal hayatına katılımıyla ilgili çalışmasında bahsettiği gibi “1960’larda doğan ikinci dalga kadın hareketinin erkek değerlerini ve cinsiyetçi toplumsal hiyerarşiyi sorgulamasıyla birlikte bu gibi kavramların tartışılmaya açılması” ile dünyada kadın hareketi “ikinci perde”ye geçilmiştir. Türkiye’de ise bu yıllarda kadınların totalleştirici ideolojilerin sunduğu *“toplumsal çözümler arayışı içerisinde bir anlamda suskunluklarını (kadınlık kimliği bağlamında) sürdürme”*ktedirler. Böylece bu dönemde kurulan çoğu kadın örgütü, neredeyse “siyasal partilerin kadın kollarının” işlevlerini üstlenmeleri nedeniyle, *“ana siyasal örgütün görüşlerinin kadınlar arasında yayılmasına ve hatta ana siyasal örgüt üyelerinin (tabii ki erkekler) yakınlarının”* politizasyonuna fırsat sağlamıştır (Yaraman, 2007, 64).

Türkiye’de birinci dalgası olan ilk dönem kadın hareketinden sonraki “uzun bir sessizlik döneminin” peşinden ikinci dalga feminizmin gelişi ancak 1980’lerde mümkün olabildi. 1980’den sonraki kadın hareketinde bazı “dönüm noktaları” yaşandı. İlk olarak Somut dergisinin kadın sayfası, sonrasında “kurulan Kadın Çevresi’nin, çevrilen kitapların, kutlanan 8 Martların, yapılan tartışmaların” ilk nüveleri oluşmaktaydı (Özgün, 2020, 534). Sessizliğin bozulmasını mümkün kılan Osmanlı’daki kadın hareketinde olduğu gibi yayın ve eserlerin etkisi olduğu da söylenebilmektedir. *“Bu iki mücadele tarihsel olarak ardışık bir sıralama içerisinde izlenmiş gibi görünse de aslında kimi zaman iç içe geçmiş; biri diğerinin sine qua non’su niteliğini taşımıştır”* (Yaraman, 2007, 60). Öncesinin olduğu 70’lerden itibaren bir hazırlık evresinin olduğu ikinci dalga kadın hareketinin öncülerinin “Cinsel özgürlük, anne-zevce-eğitici gibi geleneksel roller”i sorgulamaları ve bu roller dışında “toplumsal karar mekanizmalarında köşe başlarını tutmak” gibi başka talepleriyle belirginleşen, farklı tespit ve çözüm yolları önermeleri ile “kadın sorunu”n olduğu yeni döneme geçilmiştir. 70’li yıllarda filizlenen 80’li yıllarda toplumsal değerlerin sorgulanıp, sorgulatılması ile geçilen bu evrede “yaşam pratiğini”n yönlendirilerek farklı “çağdaş kadın örgüt, yayın ve eylemlerini” ortaya çıkarmıştır (Yaraman, 2001b, 175).

“1970’lerdeki ikinci dalga feminist hareket tüm dünyayı etkilemiş, 1975 dünya kadın yılı ilan edilmiş, Türkiye’de de kadınlar, kadınlık konuşulur olmuşken YAZKO (Yazarlar ve Çevirmenler Kooperatifi) yine kadınların salık vermesiyle kadınlarla ilgili bir dizi kitabı

Türkçeye çevirmek ister. Bu çeviri çalışmasını yapmak üzere buluşan ama öncesinde de kadınlık durumuna hal çare ararken yolları çakışmış kadınlar çeviri yapmaktan kısa bir süre sonra vazgeçer çünkü feminist bir hareket oluşturmak" olur artık amaçları" (Ergun, 2020, 693).

Türkiye'nin modernleşme serüveni Osmanlı'nın Tanzimat ile başlayan ve tercüme odalarında devam eden çevirilerle şekillendiği hatırlandığında ilginç bir rastlantı olarak feminist ikinci dalga da benzer bir tarihe sahiptir. Elbette sadece çevirilerle şekillenen bir hareketten ziyade var olan hareketin beslenerek suskunluğu sona erdireleri de ayrı bir gerçektir. Dönemin havasını, ruhunu Acar-Savran'ın (2002, 255) şu ifadeleri daha net ortaya koymaktadır:

"Bundan yirmi yıl kadar önce İstanbul ve Ankara'da bazı evlerde bir takım kadınlar toplanmaya başladılar. Kadınlar bu toplantılarda politika yaptıklarını ileri sürüyorlar, buralarda tartıştıkları "özel" meselelerin "politik" olduğunu savunuyorlardı. Özel alanla kamusal alanın birbirinden koparılıp birbiriyle karşıtlık içinde tanımlanmasını sorgulayan feminist eleştiri ışığında kendi hayatlarını anlamaya ve tahlil etmeye girişmişlerdi. Bu tahlilde onları yönlendiren anlayış, özel alanda yaşanan ve kişisel olarak nitelendirilen sorunların bütünlüklü bir toplumsal egemenlik sisteminin çeşitli yüzleri olduğuydu. Özel alana bu şekilde bakmak, salt "kişisel", "duygusal" ve "psikolojik", giderek "doğal" gibi görünen şeylerin yeniden adlandırılması ve erkek egemenliği ve erkek baskısıyla bir arada yeniden kavramlaştırılarak doğallıktan arındırılması anlamına geliyordu. Bu toplantıları izleyen yıllarda, dayığa, sarkıntılığa, cinsel tacize karşı kampanyalarda ve başka çeşitli eylemlerde özel alanla kamusal alan arasındaki bağlantıları ortaya koymak feminist politikanın ayırıcı özelliklerinden birisi olarak belirginleşti."

Doğrudan ikinci dalga kadın hareketinin "Kişisel olan politiktir"e dayanan Türkiye'deki kadın hareketinin "ikinci perdesi" (Yaraman, 2007, 62) tıpkı Batı'da olduğu gibi Foucault okunarak, kadınlık deneyimlerinin anlatıldığı bilinç yükseltme gruplarında kendisini göstermeye başlamıştır. Benzer şekilde İslamcı kadınların da aynı serüveni izlediği bilinçlenme toplantılarıyla ataerkil dindar söylemi yapıbozumuna uğrattıkları da bilinmektedir. İkinci perdede "bilinç yükseltme gruplarının" Türkiye'de sistematik bir şekilde yaygınlaşması ve çeviriyle Türkçede yer bulan bir "feminist bilinç yükseltme literatürü" oluştu. Akabinde çevirileri izleyen bir kurumsallık kazanarak sonraki 10 yıl içinde Kadın Araştırmaları'nın "bağımsız bir akademik alan olarak gelişmesine de yardımcı olmuştur." (Ergun, 2020, 690) Çevirilerin özellikle Kadın Çevresi'nin uzun bir hazırlık sürecinden sonra Türkiye'de feminist yazını güçlendirmek için, "bağımsız "kanallar" oluşturmak, "feminist fikirleri kamusallaştırmak" için 1984'te Kadın Çevresi Yayıncılık, Hizmet ve Danışmanlık A.Ş. kuruldu.

"Üç beş kadın, sonra otuz kadın, büyük grup, sonra yine beş on kişilik küçük gruplar ve üç yıl önce başlayan tanışma süreci. 'kadın açısını tanıtmak, yaygınlaştırmak için önce yayın mı, kendimizi dönüştürmek mi?' tartışmaları, haftalık bir sayfayı doldurma, koruma çabaları ve

kendi yayınevimiz: Kadın Çevresi. <https://catlakzemin.com/27-mart-1984-ikinci-dalga-turkiyede-kadin-cevresi/>”

Öte yandan Aytaç (2020,104-105) *Somut Dergisi* üzerinden *Türkiye’deki Feminizmi* anlattığı yazısında çevirilerin “Türkçede bir “Feminist Dilin” olmadığı fark edil”mesi nedeniyle önce dil oluşturulmaya çalışıldığını, bunun için sol eğilimli kişilerden müteşekkil bu grubun Marksist bir feminist olan “J.Mitchell’in kılavuzluğunda gerçek bir bilinç yükseltme (BY) grubuna dönüşüm”ü ile işe başladığını belirtmektedir. Bu da Türkiye’deki feminist yazının ekseriyetinin sol ve marksist literatürle bezeli olduğunun nedenini ortaya koymaktadır. Bu bakış açısı ise Türkiye’deki ikinci dalga feminizmin “cinsellik, kadın emeği, özel alan/kamusal alan, ileri geri vs.” dikotomilerine getirdiği eleştiriler ve politika yapma şeklini “ezen/ezilen” bağlamıyla düşünmekte ve feminizm, bu dikotomileri aşan bir politik bir mücadele sahası olarak görülmekteydi (Gülen, 2020, 442).

70’lerde filizlenen 80’lerde filizlenen Türkiye’deki ikinci dalga kadın hareketi, toplumsal rollere dair radikal eleştiriler getirmiştir. Belirleyici özelliği olarak ön plana çıkan ise kadınların eş, anne gibi Cumhuriyet’in kadına yüklediği rollerle beraber geleneksel rollerin dışına çıkılarak, aktif olunacak başka mekanizmalara dahil olmayı gerektirmektedir. Bu mekanizmalar da başka örgütlerin oluşumunu getirmiştir. “Devlet feminizmi” diye küçümsenen Türkiye’deki birinci dalga kadın hareketinin bilhassa Cumhuriyet kısmından ikinci dalga kadın hareketine giderken Cumhuriyet’in “aşırı kızları” bağımsız yollar tecrübe etme gayreti içerisinde, “yayın organları, ortak kimlikler ve eğilimler çerçevesinde bir araya gelmiş küçük gruplardan oluşmuştu. Avrupa ve Kuzey Amerika’da radikal muhalif hareketler feminizmle birlikte büyürken” Türkiye’de askeri darbenin baskılaması ve ezmesiyle gücünü kaybeden, sinen “muhalafet ile bağ kurma ve birlikte hareket etme şansı” na sahip olmayan feminist hareket, 1980 darbe döneminde, kendi gündemini yaratmaya çalıştığı bu yalnızlık döneminde taleplerini iletmekte hayli zorlanmışlardır (Talay Keşoğlu, 2020, 148). Ancak dahil olunan sol hareketlerle beraber aktif olmayı, bilinç yükseltme toplantıları ve yapılan çevirilerle de feminist hareket politize olarak, eyleme geçmeye başlamıştır.

“Türkiye’de bağımsız feminist hareketin ikinci dalga hareketlerin etkisiyle 1980’den sonra kendini göstermeye başladığı bu dönem; ilk bilinç yükseltme gruplarının oluştuğu, Yazko, Somut gibi karma dergi lerin yanı sıra, Sosyalist Feminist Kaktüs ve Feminist dergilerinin de yayın yapmaya başladığı yıllardır. Aksu Bora’nın ifade ettiği gibi 1980’ler politik bir dil oluşturma, örgütlenme biçimlerini tartışma ve deneme dönemi” ve 80 darbesine karşı oluşan muhalafette ve politika yapma arayışında feministlerin varlığı ve etkisi dikkat çekiciydi. Bora’nın altını çizdiği gibi feministler ezilmeden kaynaklı bir negatif ortaklık zemini tarif

ediyor ve kadınların farklılıklarını ortaklaştıran bir deneyim olarak tanımladıkları kadınlık" vurgusunu öne çıkarıyorlardı" (Gülen, 2020, 441-442).

İlk dalgada kadınların erkeklerle eşitlik, ikinci dalga erkeklerden farklılığı, "üçüncü dalga kadınların birbirinden farklılığı"nın (Bora, 2020, 507) vurgulandığı bu seyrin ikinci kısmının Türkiye'deki hali için kadınların erkeklerden farklılıklarını, kendilerini keşfederek başlayacaktır. Keşif ile sol hareketin içerisinde kadın olarak yaşadıklarının, sorunlu kısımlarının farkına vararak, öncesinde sol hareketin içerisinde bir takım farklılaşmaya sonrasında ise oradan da ayrılarak tamamen feminize olma yoluna gitmişlerdir.

Bu eylemlilik halinin arkasında sol hareketin 1970'lerde güçlenmesinin, kadınların "sendikalar, meslek örgütleri ve diğer kitle örgütlerinde" son derece aktif oldukları bir dönemin etkisinin olduğu görülmektedir. Bu dönem için "Türkiye'de kadınların en yoğun, en kitlesel" şekilde siyasete dahil olduğu ve politika ürettiklerini söylemek mümkündür.

"İkinci dalga feminizmin ücretli istihdama ilişkin, talepleri, bağımsız feminist hareketin yükselmesinden önce 1970'li yılların ikinci yarısında Türkiye'nin iki büyük işçi konfederasyonuna, DISK'e ve Türk İş'e 1975 yılında Birleşmiş Milletler'in Kadın Yılı ilan etmesi ile birlikte girdi. DISK'te kadın çalışmaları ilercisi Kadınlar Derneği'nden dKD'li kadınların aracılığıyla yürütülürken yönetimlerde ve uzmanlık kadrolarında bulunan TKP'li erkekler de kadın sorununu parti politikasının bir parçası olarak değerlendirdiklerinden kadın çalışmalarına açık bir müdahalede bulunamadılar" (Akgökçe, 2020, 372).

Buradan anlaşılacağı üzere feminist hareketin ikinci dalgası sendikaları "kadınlara özgü iyice belirginleşen talepleri" ile sarsmış ve "onların gündemine, kadın yapılarının, sendika içi kadın gruplarının, ev içi emeğinin ve kadına yönelik şiddete karşı" mücadeleyi de dahil etmiştir (Akgökçe, 2020, 384). 1970'lerde, 60'ların "cinsel devrim" ve keşfi ile ikinci dalga feminizmin "ev içi emek, evlilik, tek eşlilik ve aile eleştirileri" iyice belirginleşmiştir (Gülen, 2020, 445).

"Türkiye'de feminist hareketin en temel mücadele alanlarından biri ve hatta belki de hareket açısından en belirleyici olanı erkek şiddetidir. Bu eğilim, dünyada 70'lerden itibaren kendini hissettiren ikinci Dalga feminist harekete dayanır. Kısaca bahsetmek gerekirse, ikinci dalga feminist hareket "Kişisel olan politiktir" sözünden yola çıkarak, Birinci Dalga feminist hareket döneminde kadınların kamusal alanda verdikleri mücadeleleri ve elde ettikleri kazanımları (kadınlar için oy ve eğitim hakkı gibi), özel alanı da kapsayacak şekilde genişletir" (Ekal, 2020, 468).

İlk dalganın oy hakkı talebi, ikinci dalganın "özel alanın politikleştirilmesi!" (Bora, 2020, 509) ne karşı ile başlatılan süreç ve eylemlilik, Türkiye'de daha çok erkek şiddeti sorunun gündeme getirilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Hane içinde kişisel, mahrem, özel kabul edilen alanın içerisindeki sorunlar, şiddetin, tecavüzün de mahrem, özel, kişisel olarak kabul edilip

sürmesine ve bir kültüre dönüşmesine neden olmuştur. Dolayısıyla şiddet evliliklerin, ailenin neredeyse bir parçasına dönüşerek “normalleşme”sine sebep olmuştur. Kadınların, kızların kaderlerine terk edildiği, devletin tasarruf hakkını burada kullanmaktan kişisel olana müdahale etmekten çekinerek son derece “demokratik” bir yönetim olduğunu pekiştirdiği bu dönemde, ikinci dalga kadın hareketi ise; tüm bunları afişe ederek, açık ederek, normal olanın anormalliğini ortaya koyarak, şiddete karşı kampanyalarla zenginleşmiş ve yeni dalga kendisini göstermeye başlamıştır. Hatta daha ileri giderek başka tartışmaları da gündeme getirmiştir.

“1970’li yıllarda hem dünyada hem Türkiye’de kürtaj tartışmaları yoğunlaşır. Türkiye’de kadın sağlığı hareketlerinin ikinci dalga feminizmin yükselen kişisel olan politiktir söylemiyle beslenerek hız kazandığını ve 80’lere geldiğimizde üreme hakları” kavramının ve kürtajın yasallaşması mücadelesinin feminist hareketin ana taleplerinden biri haline geldiğini yazar. Benzer şekilde, bu dönemde kadınlar arasında ücretsiz kürtaj talebi ifade bulsa da kadın örgütleri bu konuda kampanya yürütmekten kaçınmıştır” (Atay, 2020, 425).

Kadın sağlığının dahi özel olmasıyla politize olmaktan kaçınamaması kürtaj konusu ile kamusal ve görünür olmuştur. Ancak kadınlar arasında “kişisel” olarak dile getirilen kürtaj hakkının kadın örgütlerince dile getirilmemesi ise toplumsal hassiyetleri gözettikleri düşüncesini akla getirmektedir. Dönemin politik, sosyal kültürel havasını ve koşullarını gözetken bu tercih, kadın hareketinin stratejik bir hamlesi olarak da okunabilmektedir. Nihayetinde toplumsal dinamikleri gözetken sadece kadın hareketi değil, başka toplumsal hareketler de vardır.

Genel görünümünü bu şekilde arzı endam ettiği Türkiye’deki ikinci dalga feminizmin 80 darbesiyle bağımsızlaşma arzusu iyice pekişmiştir. Çeviriler vs. ile yine de sol ile iç içe geçmişliğinin inkar edilemezliği bir kenara bırakılacak olursa, artık kadın hareketinin bağımsızlaşmaya çalıştığı çabanın görünürleşmesi söz konusudur. 12 Eylül 1980 Darbesinden sonra güçlenmesi kendisini “Eylülist” yakıştırmalarına maruz bırakmış olsa da darbeye karşı ilk toplumsal muhalefetin kadın hareketinden geldiğini ifade eden Çakır (2019, 157), “Kadınların kadın olmaktan kaynaklanan sorunları”nın olduğu, “*bu özgül sorunlar kadınların da rol aldığı, 1970’lerin toplumsal hareketinde öne çıkan sosyalist hareketin*” altını çizdiği işçi sınıfına dair sorunların içinde kaybolmasına izin verilmediğini eklemektedir.. “Kapitalist sömürü” işçi sınıfı için yeterli olsa da “kadınların durumunu açıklamakta yetersiz” kalmaktaydı. “Kadınlar, kadın oldukları için eziliyor,” hayatlarına müdahale ediliyordu. Bu açıdan bakıldığında değişen bir durum olmamakta, kadınların sorunları her zaman bir hareket/ideoloji ve yaklaşımın içinde yok sayılmakta ve bu ideoloji/hareket kendisini kurtuluş olarak sunmaktaydı. Tıpkı Tekeli’nin de belirttiği gibi; kemalist resmi ideoloji kadın

sorunlarının “devlet eliyle” çözüldüğünü, “hakim toplumsal ideoloji İslam içinde kadının ezilme sorunu olmadığını”, “hegemonyaya oynayan Marksist sol ideoloji de” tek sorunun kapitalist sömürü sistemi olduğunu savunmaktaydı (Tekeli, 1989, 36 akt. Çakır, 2019, 157).

Ataerkil, eril, erkek egemen sistem ve söylemin birbirinden farklı ideoloji/yaklaşım ve düşüncelerin içerisinde kadın söz konusu olduğunda aynı şekilde, aynı yaklaşımla kendisini var ettiği görülmektedir. Kemalist, islamcı, solcu fark etmeksizin hepsi kadına dair sorunların başka ve dış kaynaklı olduğundan söz etmekle birlikte kurtuluşun ancak kendi içlerinde var olarak mümkün olduğu iddiasını taşımaktadır. Türkiye’deki ikinci dalga feminizm de kadınların özel ve kamusal alandaki sorunlarını görünür kılarak kendilerini çare yahut kurtuluş olarak vaad eden tüm yaklaşımlara karşı bir mücadeleye girişmiştir. Dini, milliyetçi, sosyalist tüm yaklaşımlardan bağımsızlaşarak “kişisel sorunlarını” kamusallaştırmaya başlamışlardır.

“1982-1990 yılları arasında öncelikle İstanbul ve Ankara gibi büyük kentlerde, az sayıda, küçük grupların katıldığı, ama anlamlı bir dizi eylem yapıldı: 1982’de İstanbul’da YAZ-KO tarafından Gazeteciler Cemiyeti’nde düzenlenen “feminizmin” kamuoyu önünde ilk kez açıkça savunulduğu sempozyum; 1983’te Somut Dergisi’nde yayınlanan feminist kadın sayfası; 1984’de İstanbul’a kurulan Kadın Çevresi kitap kulübü; 1986’da Türkiye’nin de onayladığı Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığa Karşı Uluslararası Sözleşme’nin uygulamaya konulmasını talep etmek için açılan dilekçe kampanyası; 1987’de kadın dayaağını meşrulaştıran bir yargı kararını protesto etmek ve aile içinde kadınlara uygulanan şiddeti kınamak üzere yapılan yürüyüş eylemi ve bu eylemle başlatılan kampanya; çeşitli yıllarda yapılan 8 Mart kutlamaları ve gösterileri, şenlikler, tartışma toplantıları, paneller, 1989’da Ankara’da toplanan 1. Feminist Hafta Sonu ve aynı yıl feministlerle solcu kadınları karşı karşıya getiren 1.Kadın Kurultayı; aynı yılın sonunda cinsel tacize karşı başlatılan yeni bir kampanya ve nihayet aile içi şiddete maruz kalan kadınlar için bir sığınanın ve kadınların tarihiyle ilgili kaynakları bir merkezde toplamayı amaçlayan bir kadın eserleri kütüphanesi ve bilgi merkezinin kurulması amacıyla yürütülen, yerel yönetimlerle işbirliğini de öngören çalışmalar gibi” (Tekeli, 1993, 33-34).

80 Darbesi’nin yarattığı depolitizasyonun yanında eyleme geçen ikinci dalga feminizmin kamusal alanı özele her alanın politizasyonunu sağlamıştır. Bilhassa kadının sorunlarına dair tüm politik süreci işletmeye çalışarak çözümler bulmaya, iktidarı, hükümeti çözüm bulmak için zorlamaya çabalamışlardır. Düzenlenen, organize edilen kampanyalarla “sokaga, kamuoyunun gündemin”de yer etmiştir. 1987’de “Dayağa Karşı Yürüyüş” kadına uygulanan dayaağın meşru gören bir yargı kararından yola çıkarak, “kadınların ilk kez kendi sorunları için muhalif bir hareket olarak ortaya çıktıkları bir protesto eylemidir.” Devam eden tartışmalar, “bilinç yükseltme ve kavram oluşturma sürecinden geçilerek kararlaştırılan kadına yönelik şiddeti ifşa etme biçimidir.” (Çakır, 2019, 159).

Yapılan eylemlerin gündem oluşturduğu, toplumun her alanında tartışmalar yarattığı bu dönemde kadın hareketi daha fazla duyulur bir hale gelmiştir. Kadın hareketinin yarattığı tartışmalar ve eylemler, hem sorunların açık edilmesi için kadınları cesaretlendirmiş hem de sorunların çözümü için iktidar üzerinde bir baskı unsuruna dönüşmüştür. Tekeli (1993, 34) kadın hareketinin bu bağlamda “kamuoyunda meşruluğu giderek kabul gören bir hareket haline” geldiğini belirtir. Örneğin ‘Ceza Yasası’-nın, faşizm döneminde İtalya’dan alınmış ve o zamandan beri tartışma gündemine gelmemiş bir maddesi ile (438. madde) ilgili olarak kamuoyunu harekete geçiren tepkidir. Irza geçme durumunda, saldırıya uğrayan kadının fahişe olması, sözkonusu yasa maddesine göre saldırgan erkeğe 2/3 oranında ceza indirimi sağlamaktadır. Anayasa Mahkemesi’ne yapılan bir başvuru üzerine alınan kararda, yüce mahkemenin 11 yargıcından (hepsi erkek) 7’sinin bu maddeyi anayasanın eşitlik maddesine aykırı bulmamaları, toplumda genel bir tepki uyandırmış, yakın zamana kadar feminist hareketin dışında kalan pek çok kadın ve onların yanı sıra basın ve avukatlar, mahkemenin kararını kınama noktasında birleşmişlerdir (Tekeli, 1993, 35).

Babayasa Mahkemesi diye nitelendirdikleri Anayasa Mahkemesi’nin kararına karşı farklı mesleklerden kadınlar, *“‘iffetli kadın vesikası’ basarak, İstanbul’da genel evlerin bulunduğu Zürafa sokaga giderek tepkilerini dile getirdiler, bildiriler dağıttılar”* (Çakır, 2019, 35). Tecavüz tecavüzdür dönemin önemli sloganı olmuş ve bunun çözümü için meclisin devreye girmesi gerektiği yaygınlaştırılmıştır.

Kadınlar daha önce Türkiye’de siyasetin içinde olmayan konulan ve yöntemleri ilk kez kullandılar, bunda da hayli başarılı oldular. Sokakta, işte ve evde kadınlara yönelik tacizi bir sosyal kontrol mekanizması olarak gören kadınlar bunu görünür kılmak için “Bedenimiz Bizimdir-Cinsel Taciz’e Hayır Kampanyası”, “Mor İğne Kampanyası,” türünden başka kampanyalar ve kitap fuarlarında cinsel taciz stantları kurdular, meyhane ve kahve ziyaretleri, gece yürüyüşleri, tartışma ve tanıklık toplantıları yaptılar (Çakır, 2019, 35).

Çaha (1996,180) kadınların iğneleri kılıç gibi kullanarak erkekler ordusunu yaracağı, ve bu şekilde kamusal alanda mevzi kazanacakları metaforunu kullanır. Bu anlamda Mor İğne Kampanyası kadınların kamusal alandaki varlıklarını sürdürmek için başvurdukları bazı mücadele araçlarını simgelemektedir. Kadınlar Kadıköy-Karaköy hattı arasında yolculuk yapanlara dağıttıkları mor iğnelerle şu metni okumaktaydılar:

“Artık vapurdan inerken ya da binerken itilip kakılmaya hayır demek istiyor musunuz?İşte sarkıntılığa karşı süper bir koruyucu; karşınızda göz süzen, peşinizden gelen, sizi aşağılayan, laflar geveleyen, bıyık burarak yalanan, otobüsün her fren yapışında üzerinize abanma fırsatı

bulan oturduğu yerden bacaklarınızı süzen, elleyen, koklayan, bakan, saldıran tüm erkeklerle karşı küçücük, taşınması kolay ama etkili bir silah...Elimde gördüğünüz bu iğne paslanmaz çelikten olup, nikel krom alaşımlı olup, 7 cm uzunluğundadır. Hiç acımadan batırın, korkmanıza gerek yok tetanoz yapmaz” (Kaktüs, 1989:19 akt. Çaha, 1996,180).

İkinci dalga feminizmin gündeme getirdiği “kadın kimliği”nin ve cinsiyetin toplumsal öğretilerle belirlendiği tezi, kimlik hareketlerindeki gibi modernite eleştirisinin “hem nedeni hem sonucu” olarak postmodern söyleme katkı sağlamıştır. “*Modern ulus devletin sözden cinsiyetsiz ama erkek değerleriyle bezeli yurttaşının hukuki hakları birinci dalga kadın hareketi*”yle kadınlara verilmiş; fakat erkeği idealize eden şekli bir eşitlik, “erkek egemen değerleri pekiştirmiştir.” Bu çıkmaz, modernleşmenin üstkimlik olarak belirlediği “*tektipleşmeye tepki doğurmuş ve kadınlar da farklılıklara rağmen eşitlik talebiyle toplumsal cinsiyet ve ona bağlı hiyerarşiyi hedef almışlardır.*” (Yaraman, 2015b, 51). Bu nedenle ikinci dalga kadın hareketi, gerek çalışmanın Foucault gerekse kadın mücadelesinin dönemleri kısmında anlatıldığı üzere modernleşmeye karşı eleştiriler getirirken, tartışma ve eylem kısmıyla postmodernizme katkı sunmuştur.

Feminist ikinci dalganın eylemlerinin kurumlar üzerinden kadın sorunlarına çözüm sağlaması için ilk olarak şiddet görmeleri nedeniyle barınma, sığınma alanları oluşturulmuştur. Belediyelerin himayesinde şiddete maruz kalanların barınması için feminist baskılarla kurulmuş olan 1988’deki “Kadınlar İçin Barındırma Ünitesi”, akabinde 1990’da “Bakırköy Kadın Sığınma Evi” en son 1992’de “Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı” adı altında birleşmişlerdir. Feminist kadınların bir diğer amaçladığı feminist kadın eserlerinin yer aldığı Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi 1990’da kuruldu. Akabinde İstanbul Üniversitesi bünyesinde “Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi” kurularak kadın sorunlarıyla ilgili araştırmaların yapılması, akademik alanda da kadının yer alması sağlanmıştır (Çaha, 1996, 184).

Aynı dönemde bir diğer kadın hareketi ise başörtülü kadınların hareketi de özellikle sol Marksist literatürle kuşanmış, Türkiye’deki feminist hareket içerisinde yer bulamamış kendisini hem İslami hareketten hem de Kemalist feministlerden ayırarak farklılaşmıştır. 80’lerden sonra, çoğu toplumsal harekette olduğu gibi dindar kadınların durumlarına dair farklı anlayışlar geliştirmeleri söz konusu olmuştur. Özellikle başörtüsü yasağı ile politikleşen dindar kadınlar kamusal alanda var olmaya çalışmışlardır.

“1960’lara kadar, ihtiyaç, akraba ve komşu ziyaretleri dışında evlerinin dışına çıkmaları çok alışılmış bir tavır değildi. Yaşları altmış civarındaki pek çok kentli dindar kadın, 1967’den itibaren Şule Yüksel’in konferanslarını dinlemek için dışarı çıktıklarını anlatmışlardır

sözelimi. 1980lerde üniversiteye devam eden tesettürlü kızlar da, Şule gibi ‘evden dışarı çıkabilme’nin bir başka öncülüğünü yapmışlardır. Fakat dışarı çıkanlar bu çıkışlarını, zamana yön vermek yerine, ‘tebliğ’ ya da ‘Allah rızası’ gibi dinsel temalarla açıklamaktadır” (Eraslan, 2004, 818).

80’lerden sonra bilinç arttırılan ev toplantılarıyla başlayan süreç yerini derneklere ve sivil toplum kuruluşları ve platformlarına bırakmaya başlamıştır. Kamusal alanda kolektif eylemlerin devamında, içinde bulunulan partinin yerel kollarında hayır için yardım toplama, vatandaşa parti veya dini kimlik alanında yardımların götürülmesi ortaya çıkmıştır. Bu kadınların 80’lerde anlam arayışı olarak cevap verilen varoluşsal çağrı 90’larda İslami mesajın kitlelere iletilmesi şeklinde dünyevi bir çağrıya dönüşmüş, ‘aktivizm’ kadınlar için siyasi bir meslek halini almıştır (Acar- Altunok, 2012, 85).

Kamusal alanda var olma mücadelesi, İslamcı partilerin de kurulmasıyla parti etrafında şekillenen bir harekete dönüşmüştür. Başörtüsü sorununun getirdiği politizasyon durumundan Refah Partisi de istifade etmeye başlamıştır. Özellikle 80’lerin sonunda dönemin İstanbul İl Başkanı R. Tayyip Erdoğan inisiyatifiyle “hanımlar komisyonu” kurulmuş ve daha sonra ülke çapına yayılır bir hâl almıştır. Refah Partisi’nin 94 ve 95 seçimlerindeki başarısında kadınların aktif rolü yadsınamaz şekildedir (Çakır, 2000, 28).

70’lerden itibaren ancak ‘‘bacı’’ kimliğiyle kamusal alana çıkabilen kadınların yine de hiçbir zaman evden çıkmaları uygun görülmemiştir. Bacı söylemi bir yandan kamusal alanda var olmayı kolaylaştırırken diğer yandan da onu özel alana gönderecek bir zihinsel arka plan sunmaktaydı (Aktaş, 2000, 38). ‘‘Hanım’’ olarak da 80’lerin sonlarından itibaren siyasette yer alabileceklerdi.

“Anayasa partileri kadın kolları kurmaktan alıkoyduğu için, eksiklik partinin Halkla İlişkiler birimine bağlı bir kadın komisyonu kurularak giderilecekti. Komisyonun adı Kadınlar değil Hanımlar Komisyonu olacaktı. Kadınlar “kadın” olarak değil, geleneksel toplumun kadınları belli toplumsal roller içinde algıladığı biçimde “hanım” olarak kabul edilecekti” (Arat, <http://www.milliyet.com.tr/1998/12/17/entel/ent01.html>)

Bacı kavramının sol hareket içerisinde de kullanılış gerekçesini Berktaş (1993, 316) şu şekilde belirtmektedir:

“Türkiye Solu’nda, kadının denetim altında tutulmasının ilginç rasyonalizasyonlarından biri, kadının kadın olduğu için, yani cinsiyeti itibarıyla “buijuvalaşmaya” daha yatkın görülmesi, dolayısıyla giyim-kuşamının, hal ve gidişinin kontrol altında tutulmasının meşru görülmesiydi. Bu bakış altında, bütün tek tanrılı dinlere sinmiş olan “kadının şeytana yakın”, hatta bazen şeytanın ta kendisi sayılmasının, farklı bir zamana ve ideolojiye uyarlanmış biçiminden başka bir şey değildir. Aynı bakış açısının uzantısı olarak kadın, tıpkı içki, kumar ve uyuşturucu gibi “zararlı madde” sayıldığından, sol kendini bundan sakınmanın çıkar yolu olarak “bacı”

klişesini ön plana çıkardı. Bacı, cinsiyeti ve bireyliği bastırılmış "kadın arkadaş" tipi idi. "Bütün sevdam halkım, bütün kızlar bacım" formülasyonu ile, erkek militanlar, "kadın" denen, devrimci birliği ve dayanışmayı bozma potansiyeli taşıyan "fitne" unsurundan korunmaya çalıştılar"

Daha çok geleneksel anlayışa sahip olduğu düşünülen İslami hareketin içerisinde kadının maruz kaldığı muamele ve "seküler" "modern" olan solun İslami hareketle benzeşmesi ataerkil kodların Türkiye'deki tüm ideolojilerde yeniden üretilerek, üstelik bacı kavramıyla kadın kimliğinin ve bireyselliğinin ideolojik aracı biçiminde kullanılması ile bedenin denetlenmesine varan bir anlayışını getirmektedir. Cinsiyetsizleştirilerek, kadının erkekten farklılığı görmezden gelinirken, bacı içerisine hapsedilerek ise ataerkil sistem, erkek egemen sistemin kodlarının yerleştirilmesine sebebiyet verilmiştir. Bu bağlamda kadının her halükarda yok sayılmasının önünü açan bu stratejik hamleler, her hareket içerisinde kadının var olmaları için ekstra çaba sarfetmelerine neden olmuştur.

50'lerden sonra kente olan göçün etkisi, çok partili hayata geçişle beraber toplumsal ve siyasal hayatta bazı kırılmalar ortaya çıkmıştır. Özellikle 80'lerden sonra dışa açık bir ekonomik strateji, İran İslam Devrimi, başörtüsü yasağı Türkiye'deki İslamcı hareketi oldukça etkilemiştir. Başörtüsü yasağı ile beraber üniversiteye giremeyen kadınların İslamcı harekette oldukça aktif bir hale gelmesi söz konusudur. 80 Darbesi ile bastırılan sağ ve sol hareketler, dönemin söyleminin kimlik hareketlerinin üretilmesi ile kadın kimliği ile beraber var olmaya çalışan, 24 Ocak Kararları ile dışa açık politikalar izlenmesi kadın hareketinin güçlenmesinde etkili olduğu da ayrı bir gerçektir. Nihayetinde Türkiye'de ikinci dalga feminizmin 80 sonrasında çeşitlenmeye giderken, ilk olarak sol hareketten ayrılmaya, bağımsızlaşmaya çalıştığı, kadın hareketinin, kadın kimliği çerçevesinde eylem, politika ve tartışma yürüttüğünü söylemek mümkündür.

Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceliğimiz,
kendimize mahsus adet ve adabımız vardır.
Onu erkek muharrirler bir kadının anlayabileceği ruhla anlayamazlar,
lütfen bizi kendimize bıraksınlar, hayallerine baziçe buyurmasınlar!
Biz kadınlar hukukumuzu kendimiz bizzat kendi ictihatımızla müdafaa edebiliriz.

Kadınlar Dünyası, 1913 (Osmanağaoğlu, 2015 :28)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

SEVGİ SOYSAL’IN FOUCAULT VE İKİNCİ DALGA FEMİNİZM ÜZERİNDEN İNCELENMESİ

Foucault’nun (Bk. 2001) “insanın ölümü”nden ve “insanın icad”ından bahsetmesi onun hikayesinin anlatılmasıdır. Beauvoir da (Bk. 2019a) ikinci dalga feminizmin ilk başlatıcısı sayılabilen isim olarak “kadının” icadı ve inşasını ve patriyarka ve eşlikçisi sistem ile insanlıktan dışlanmasını, “İnsan kategorisinden dışlan”an⁴ kadınların hikayesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Tıpkı 1868’de Osmanlı’daki *Terakki Gazetesi*’nde Rabia isimli bir mektupta yazıldığı gibi “... bizim erkeklerden ne farkımız var? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsimizin ayrı oluşu mu bu halde kalışımıza sebep olmuştur?” (Taşkiran, 1976, 34 akt. Yaraman, 2001b, 39). Erkeklerle olan tüm benzerlikleri izah eden mektup bu sorgulamayla devam eder. “İnsan olmak” ile kadın olmanın birbirinden farklı, insanın kadını kapsamadığı, Foucault’nun erkek-kadın gibi bir ayrıma gitmeden ortaya koyduğu tüm iktidar ilişkilerinin belirleyiciliğiyle inşa edilen bir tür olarak görülmektedir. Kadınların unutturuldukları/susturuldukları yetmemiş “insan” kavramının tek bir cinsiyeti, erkeği kapsadığı belirtilmeden, “erkek cinsindeki insanlığın” özel bir tipi olarak algılanmıştır. (Çakır, 2016, 44). Bu hâl üzere inşa edilen kadının, erkekle beraber ölümünü ilan ederek, belirlenen, çerçevelenen “erdem” ile kuşatılan kadın, tüm bunlardan kurtularak özgürleşmek için yeniden doğmaya çalışmak gibi zorlu bir işe kalkışmıştır. Foucault dahi kadınların hem insan hem erkek

⁴ Esgün’ün (2020, 55) yaşlılık ve Tante Rosa üzerine yazdığı makalesindeki kapitalizmin yaşlıları “İnsan kategorisinden dışlan”anlar şeklindeki tanımlamasıdır.

üstün “türü” altındaki tahakkümünü yok saymış, “cinsiyet körü” bir kuramsal izlek sunmuştur. Bu körlüğü de gören, eleştiren, yeniden doğmaya çalışan kadınların ise karşılaştıkları sorun felsefi ve teorik düzlemde tartışmalarla eş zamanlı olmaması gibi başka sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Hartsock bunu şu şekilde ortaya koymaktadır: *“Neden sessizliğe gömülen çoğumuz kendimizi isimlendirme, tarihin nesnelerinden çok özneleri olarak hareket etme hakkını talep etmeye başladığımız anda, tam da o anda öznellik kavramı sorunsal hale gelir?”* (Thornam, 2006, 39). Sorunsuz şekilde işleyen ancak kendisine şüphe ile yaklaşılan öznellik mevzuu da kadın hareketinin güçlenmesiyle bir anda sorunlu hale gelir. Osmanlı’dan tevarüs eden Türk⁵ kadın hareketi, erken Cumhuriyet döneminde modernleşme ile ilgili hiçbir dertleri yokken, Cumhuriyet değerleriyle son derece uyumlu iken, kendilerine 1934 gibi erken bir tarihte seçme ve seçilme hakkı “bahşedilen”ler tarafından susturulmuştur.

“Ne var ki, Cumhuriyet’in ilk yıllarında egemen devlet ideallerini topluma kabul ettirme ve devletin mutlak üstünlüğünü sağlama yönündeki resmi politika diğer sosyal hareketler gibi feminizmin de sonunu getirdi. Siyasal iktidar- dan bağımsız bir kadın hareketi sonuçta sosyal insiyatifin diğer vechelerini de hareketlendirip öncü bürokratik-elit kesimin ideali olan “türdeş” ve “homojen” toplum yapısına zarar verebilirdi. Bu nedenle siyasal sistemin koridorlarına hiçbir şekilde yaklaşma arzusu taşımayan dönemin feminist akımı, siyasal iktidardan gerekli müsamahayı görmeyince, hatta bu konuda tacize maruz kalınca 1935 yılında uluslararası feminist bir kongreyle kendi sonunu getirdi. 1935’den sonraki yıllar feminist oluşumun suskunluk dönemine şahit oldu. Zira bu tarihten sonra Türk kadınlarına bahsedilen iki hak (Medeni Kanun ve seçme-seçilme hakkı), tarihsel zorunluluğu ve bunların kazanılmasında kadınların rolüne bakılmaksızın, kadınların siyasal rejime borçlandırılması yönünde kullanılmıştır” (Çaha, 1996, 10).

Cumhuriyet, kadınlara karşı ‘olmasaydık, olmazdınız’a varan nitelikte bir tutum sergilemiş, Osmanlı’dan itibaren süregelen kadın hareketini görmezden gelerek, onun ‘özne’ olma kabiliyetini ve başarısını yok sayarak, yeni neslin eğiticisi misyonuyla daha ‘ulvi’ bir konuma yerleştirmiştir. Böylelikle Yaraman’ın (2021) da belirttiği gibi tüm dünyada benzer bir durgunluk yaşayan kadın hareketi, yeni kurulan Cumhuriyet’te daha ilerisine gidecek bir alan bulamamıştır. Türk Kadınlar Birliği, “sadıklar içinde de en sadık olduğunu, kendini feshederken ilan etmiş, “Sevinç içinde kapatıyoruz” diyen Latife Bekir: *“Artık kadınlar bütün haklarına kavuşmuş”* (Bora, 2017, 760) u da ekler. Özellikle Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın kuruluşu, rejime dair hoşnutsuzluklarını açıkça ifade edebilecekleri bir mecra bulmalarına yol açmıştır. Bu süreçte yaşanan pek çok olay, partinin her alanda baskın olduğu bir dönemin

⁵ “Türk” kelimesi hem Osmanlı İmparatorluğu hem Türkiye Cumhuriyeti’ndeki kadın hareketini oluşturanların “ırk” olarak değil coğrafi olarak tanımlamaktadır.

ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu evrede hiçbir bağımsız harekete tahammülün kalmamasına, “*iktidarı tek elde toplama arzusu SCF den sonra Türk Ocakları, Türk Kadınlar Birliği ve Mason Derneği gibi aslında iktidarla hiçbir ciddi çatışması olmayan kuruluşların da kapatılmasına yol açacaktır*” (Şener, 2015, 259). Böylelikle Türkiye’de “kadın sorunu” kalmamıştır. Kadınlar artık Şirin Tekeli’nin kendi hayat hikayesinde anlattığı gibi yeni rejimin daha yerleşik hale gelmesinin en önemli unsuru olmaktadır.

“Annem klasik Kemalist kadınlardan biri, erkek lisesinde felsefe hocası, yabancı dil bilmiyor ama eline geçen bütün kitapları okuyor ve oğlan çocuklarına kadınlara saygıyı öğretmeye çalışıyor. Dolayısıyla bana da mesaj verildi. Mutlaka okuyacaksın, mutlaka meslek sahibi olacaksın falan filan” (Keresteciğlu, 2020, 88).

Kadın meselesi kalmamış ve böylelikle bir suskunluk dönemine girilmiş yahut ‘toplumsal kurtuluş’ ‘bireysel kurtuluş’tan daha önemli görülmeye başlanmıştır. Kemalist rejimin yerleşikliği, muasır medeniyete erişmenin hedefiyle kadınların “mefkuresizliği” giderilmiştir. 1950’lerde çok partili sisteme geçilmesi kadınların aktif siyasette rol oynamalarının önünü açmıştır. Ancak tek başına bir kadın hareketi olarak değil, daha çok siyasal partilerde, özellikle 1960’larla beraber yükselişe geçen sol hareketlerde görünür olmuşlardır. Ancak edebiyat, dergi gibi yazınsal alanlarda güçlenen kalemler, yahut Tekeli’nin anlattığı Kemalist hikayeye sahip ebeveynlerden olan kızların, sol harekette rejime karşı eleştirelilik geliştirmesi, giderek politize olmaları, 1980’lerle beraber bağımsız bir kadın hareketine dönüşme imkanını yaratmıştır.

“Cumhuriyet’in ilk yarım yüzyılında kendilerine biçilen rolleri ve aynılaştırıcı (eril) yurttaşlık anlayışını sorgulama konusunda çekingen davranmış olsalar da, edebiyat yapıtlarının da ortaya koyduğu gibi, daha bu dönemde zihinlerinde ve ruhlarında soru işaretleri ve huzursuzluklar belirmiş, soruları açıkça dillendirip egemen ataerkil kalıplara meydan okumak ise kızlarına düşmüştür” (Berktaş, 2009, 359).

Sevgi Soysal’ın dahil olduğu Ankara’daki üst orta sınıf ailelerinin Kemalist kızlar, eğitilmiş, laik, modern Cumhuriyet değerleriyle yetişmiş, kişiler daha çok kalem oynatarak, solun getirdiği eleştirel bakışı geliştirerek devam ettirmişlerdir. Cumhuriyet’e dair sorgulamalarını dile getirdikleri alanlardan olan sol Marksist hareket içerisinde, kendi kadınlık deneyimlerini, kadınlıklarını keşfetmiş yahut onlara fark ettirilmiş ve geliştirdikleri eleştirel bakış sola karşı olmuştur. Burjuva olarak aşağılandıkları kişisel sorunları dünyadaki kadın hareketi ile benzerlik göstermiştir bu noktada. Oysa kişisel sorunlar *yaşamsal sorunlardı*. Soysal’ın farklılığı, özgünlüğü bu noktada kendisini göstererek “kişisel sorunlar”ndan bahsetmekten vazgeçmeyerek, Türkiye’deki ikinci dalga feminizmin temalarını ilk kullananlardandır.

Tüm bunlarla beraber çalışmada Sevgi Soysal'ı Foucault ve ikinci dalga feminizm bağlamında incelemenin nedeni ise; Sevgi Soysal'ın hem ikinci dalga feminizme katkı sunması hem de gündelik hayat içerisindeki iktidar ilişkilerine karşı geliştirdiği farkındalık nedeniyledir. Sevgi Soysal birinci ve ikinci dalga feminizm arasında bir köprü olmakla hem birinci hem ikinci dalga kadın hareketi ile ortak olarak görülebilecek pek çok fikre sahip olmaktadır. Bu sebeple araştırmada Sevgi Soysal'ın feminizm(ler) arasında kabul edilmesiyle beraber feminist ikinci dalga bağlamında değerlendirilmeyi gerektirmiştir. Soysal'ın hem Foucault hem ikinci dalga feminizm bağlamında araştırılmasının amaçlayan bu bölümde öncelikle Foucault ve feminizm arasındaki ilişkiye değinilecektir. Buradaki amaç ise sonrasında Soysal'ın Foucaultcu bakışla değerlendirilmesinin temelini ortaya koymaktır. Özellikle ikinci dalga feminizm ile ortak olarak sayılabilecek konu ve fikirlere sahip olan Foucault'nun bakış açısının, Soysal'ın eserlerindeki halini incelemeden önce feminizm ve Foucault ilişkisine değinilecek, sonrasında Soysal'ın eserleri Foucault bağlamında, son olarak Soysal'da ikinci dalga feminizm bağlamında değerlendirilecektir.

4.1. *İnsanın Ölümünden Erkeğin Ölümüne Foucault ve Feminizm*

Postmodernizm ve çağdaş feminizm arasındaki ilişki özellikle Fransız filozof Michel Foucault'nun çalışmalarıyla bir bağ kurduğuna dair çalışmalar son yılların değinilen konularından olmuştur. Foucault yazılarında kadınlara veya cinsiyet meselesine çok az atıfta bulunsa da iktidar, beden ve cinsellik arasındaki ilişkilerle ilgili yaklaşımı kapsamlı bir feminist ilgiye mazhar oluşunu sağlamıştır. Çağdaş feminizmin Foucault ile kurduğu bağ çok daha eleştirel olmakta zira günümüzde kimlik politikalarının yaygınlığından ve Foucault'nun kimlik hareketlerine karşı eleştirel ve mesafeli olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci dalga kadın hareketinin belirleyici özelliklerinden olan “bilinç yükseltme” toplantıları Foucault okumak ile başlarken, aralarındaki ilişkiyi açığa çıkarmak çalışmanın amacıdır. İkinci dalga feminizm bu durumun ilk basamağını oluşturmaktadır. Zira Foucault, eşcinsel hareket dahil diğer tüm kimlik hareketlerine mesafeli bir tavır takınmasına rağmen, Foucault ile hem ortaya çıkış dönemi hem de eleştiri getirilen konuların yakın olması itibarıyla sıkı bir ortaklık, benzerlik bulunmaktadır. Türkiye'deki çalışmalarda Foucault ve ikinci dalga feminizminin beraber işlendiği sık görülmemektedir. Bu nedenle Foucault'nun ikinci dalga feminizme “hizmet eden” başlıklarına ilk bölümde yer verilmiştir. Bu bölümde ise Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki ilişki açıkça ortaya konmaya çalışılacaktır.

“Eğer "kadınlar" politik söylemde isimlendirdiğini hiçbir zaman tam olarak betimleyemezse, bu ne kategorinin betimlemeden göndermede bulunduğu, ne de "kadınlar"ın kayıp gönderge, "varolmayan" olduğundandır; sebep terimin kimlik terimleri aracılığıyla özedemeyecek yoğun bir toplumsal ilişkiler ağını işaret etmesidir” (Butler, 2014, 306-307).

Söze çağdaş feminizmin önemli düşünürü olan Butler ile başlamak daha anlamlı olacaktır. Bugün dahi kadının politik söylem ile sorunlu ilişkisinin temel nedeni olarak toplumsal ilişkiler olarak ortaya konmakta iken bunun tespitinin erken dönemdeki kaşifi Foucault olmuştur. Beauvoir da 1967 yılında verdiği bir röportajda *İkinci Cinsiyet* kitabının sonunda *“Umarım bir gün bu kitabın modası geçecektir.”* şeklinde yazdığını ancak *“Ne yazık ki öyle olmadı.”* diye ekler (Beauvoir, 2024, 562). Butler ve Beauvoir arasındaki uzun zaman dikkate alındığında “Kadın”ın temel meselesi tüm değişim ve dönüşümlere rağmen hem çok ilerlemiş hem aynı kalmıştır da denilebilir. Öte yandan yukarıdaki Butler ifadesi ile benzer şekilde ve çalışmanın başından itibaren dile getirildiği haliyle tüm sistemi *“iktidar ilişkileri”* üzerinden kuran ve tasavvur eden Foucault’nun neden feminizm için başvurusu en yakın isim olduğu daha net gösterilmiş olmaktadır. Feminist düşünce, diğer sosyal düşünce ekollerini sorgulamış, kesintiye uğratmış yahut kendilerine mal etmiştir; Marksizm, liberalizm ve psikanaliz feminist incelemenin nesnelerinden bazıları olmuştur. Son zamanlarda bu eleştirel süreç, genel olarak postmodern fikirler ve özel olarak Michel Foucault’nun çalışmalarıyla feminist ilişki içinde gerçekleşmektedir. Foucault’nun metodolojisinin ve kavramlarının feminist teorileştirme ve politik praksis için faydasını değerlendiren çalışmalar çoğalmaktadır. Başlıktan mülhem *“Feminizm, diğer şeylerin yanı sıra, iktidarı yeniden kavramsallaştırmak, onu farklı biçimde anlamak ve ondaki yaratıcı potansiyeli görmek demektir.”* (Moi, 1990, 101 akt. Berktaş, 2010, 86) *“Feminizm, her şeyden önce, kadınlarla erkekler arasındaki mevcut iktidar ilişkilerini değiştirmeyi amaçlayan bir politikadır.”* (Thornam, 2006, 31). İki ayrı feminizm kavramsallaştırmasının iktidar düşünürü olarak anılan Foucault ile ilişkisi sadece yüzeysel bir bakışla bile yadsınamaz seviyededir. Giriş mahiyetindeki tanımlardan çok daha ötesinin olduğuna inanılan çalışma da bunu göstermeyi hedeflemektedir.

Qinby ve Diamond (1988, x) feminizm ve Foucault arasındaki ilişkinin yakınlığını dört gerekçeyle ortaya koymuştur: Feminizm ve Foucault’nun dört yakınsaması özellikle dikkat çekicidir. Her ikisi de bedeni iktidarın yeri, yani uysallığın gerçekleştirildiği ve öznenin oluşturulduğu tahakküm yeri olarak tanımlar. Her ikisi de yalnızca devletin yüce gücüne odaklanmak yerine iktidarın yerel ve mahrem operasyonlarına işaret eder. Her ikisi de söylemin hegemonik iktidarı üretme ve sürdürme kapasitesindeki kritik rolünü ön plana çıkarır ve marjinalleştirilmiş ve/veya tanınmayan söylemlerde bulunan zorlukları vurgular. Ve ikisi de

Batı hümanizminin, hakikat, özgürlük ve insan doğası hakkında evrenseller ilan ederken Batılı eril seçkinlerin deneyimini ayrıcalıklı kılma yollarını eleştirmektedir. Görünüşte farklı hedeflerine rağmen, feminist ve Foucaultcu analizler, var olan ancak şimdiye kadar tanınmayan egemenlik biçimlerini ortadan kaldırmaya çalıştıkları şekillerde bir araya gelmekte. Ramazanoğlu (1993, 2) Foucault ve feminizm ilişkisinin yakınlığının iki nedeninden bahseder: Birincisi; Foucault'nun iktidar ilişkilerini anlamaya yönelik yaklaşımı feministlere kadınların erkeklerle ve birbirleriyle olan ilişkilerine dair yeni ve üretken kavrayışlar sunması. İkincisi; feminizmin çeşitli versiyonlarının dayandığı kadınların ikincilliğinin doğası ve nedenleri hakkındaki bazı temel varsayımlara meydan okumasıdır.

Dikkat çekici olan husus elbette ikinci dalga feminizm ile yakınlığının çok daha benzer olmasıdır. Zira dönemi itibariyle getirilen eleştirilerin çıktığı ilk ağızlar Foucault ve feminist hareket olmasının etkisidir. Zira bugün dördüncü dalgası konuşulan feminizmin ilk dalgasında siyasi eşitlik söz konusuysa, ikinci dalga daha derine inerek, beden, tarih, dönemin egemen ideolojik yaklaşımı olan Marksizm, cinsellik gibi pek çok alanı sorgulamaya ve sorgulatmaya başlamıştır. Sıralama gözetmeksizin gerek burada bahsi geçen gerekse de başka ortaklıklar da çalışmanın diğer kısmında yer alacaktır.

Postmodernizm ya da post-yapısalcılığın yerleşmiş bir tanımı olmamakla birlikte, ortaya koydukları meydan okumalar oldukça nettir. Metanarratif, akıl ve hakikatin tümü modernite ile ilişkilendirilir ve modernitenin kendisini tüketmiş olduğu iddia edilir. Postmodernistlerin çalışmalarında evrenselciliğin, aşkın hakikatin ve tutarlı öznelliğin reddi söz konusudur. Postmodernizm ve Aydınlanma ideallerinin eleştirisi, hem bu çağın hem de modernitenin bir reddidir. Modernitenin “üst-anlatılarının toplumsal cinsiyet, sınıf ve kültürden kaynaklanan” çarpıcı “farklılıkları” ve çeşitliliği maskeleyip görmediği, “liberal eşitlik kavramlarının ve “insan hakları”na ilişkin evrensel söylemlerin kadınları, siyahları, diğer marjinal ve güçsüz” olanları yok saydığı çok açık bir gerçek. Postmodernitenin 1960’ların bazı “toplumsal hareketler” için çekici olması da bundan kaynaklanmaktadır. Postmodernitenin radikal tarafı genel itibariyle eril niteliğe dair “aynılık ve hiyerarşi kavramlarını” feminist sorgulamayla ilişkilendirir “çünkü postmodernist epistemoloji, heterojenliğe değer verir ve tekçi “erkek” ve “kadın” kavramlarına karşı güçlü bir sorgulama” geliştirir (Berkday, 2010, 69). Çünkü postmodernizm ile “ex-centric’ler [merkez-dışındakiler] yani siyahlar, kadınlar ve kültürün sınırlarında olan Ötekiler arasında kurduğu analogiyle, postmodernizmin feministleri cezbedişinin ipuçlarını verir” (Humm, 2002, 226) Postmodernizm hümanizm ve realizm gibi evrensel kesinlikleri sorgulamaktadır (Humm, 2002, 222) Dolayısıyla, 1970’ler feminizminin

eleştirel bir aygıtı olarak iktidar kategorisinin son dönem feminist ya da post-feminist incelemelerdeki mevcut yaygınlığı, Foucault'nun *The Will to Know*'dan başlayarak, iktidar kavramını *Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire'den Mouvement de Libération des Jeunes*'a ve elbette *Mouvement de Libération des Femmes*'e kadar dönemin çok sayıda protesto hareketini canlandıran özgürleşme sorunsalına karşı geliştirdiği gerçeğine tekabül etmektedir. Bu hareketler için kurtuluş, genellikle arzuları bastırmanın aracı olarak görülen bir baskı veya tahakküm durumuna karşı kolektif mücadelenin sonucuydu (Leibovici, 2014, 2).

“Feminist kuramcılar akıl, bilgi ya da kendilik kavramlarının yapıbozumuna giriştikleri, bunların “nötr” ve evrenselleştirici görünümünün ardındaki toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin etkilerini ortaya çıkarmaya başladıkları ölçüde, postmodernist söylemlere katılır ve onları yankırlarlar” (Flax, 1987, 6626 akt. Berktaş, 2010, 70).

Foucault'nun postmodern olarak tanımlanması Aydınlanma ve hümanizme getirdiği eleştiriler çerçevesinde düşünüldüğünde modernizme getirilen tüm eleştirilerde olduğu gibi feminizm ve Foucault arasında benzerlik ve ortaklık olduğunu söylemek şaşırtıcı olmamaktadır. Ancak Foucault'nun merkezin dışındakilere gösterdiği ilgiden kuşku duyulmasa da söz konusu durum kimlik hareketine dönüşme imkan ve ihtimali olan her harekette olduğu gibi kadın hareketine de mesafeli olmasını getirmiştir.

Foucault'nun “İnsan” analizi gibi, eril “doğal” kullanımlarının feminist eleştirisi Batı hümanizminin yapıbozumuna kadar uzanır. Ancak feministler için hümanizmle ilgili sorun, yalnızca özerk ve evrensel bir benlik hakkındaki yanıltıcı varsayımlardan kaynaklanması değil, aynı zamanda bu belirli benliğin ayrıcalıklı beyaz erkeklerin alanı olmasıdır. Daraltılmış ve kısmi deneyimlerinin ve faaliyetlerinin değerlendirilmesi ve buna karşılık gelen kadınların ve diğer boyun eğdirilmiş grupların deneyimlerinin ve faaliyetlerinin değersizleştirilmesi, yalnızca Batı hümanizminin merkezinde yer almakla kalmaz, aynı zamanda Öteki'nin tabi kılınmasını sürdürme yoludur. Örneğin, kadınların sanatları ve el işleri göz ardı edilmiş veya aşağı olarak reddedilmiş, toplum meselelerindeki tarihsel katılımları ise siyasi faaliyet olarak bile tanınmamıştır. Batı hümanizminin başarıları, kadınların ve renkli insanların sırtına inşa edilmiştir (Diamond, Quinby, 1988, xv).

Feminist teorisyenler, geleneksel felsefi ve siyasi öznellik anlayışlarının kapsamlı bir eleştirisini sunmaktadır. Aydınlanmanın epistemolojik özneye ilişkin versiyonunun temelini oluşturan Kartezyen görüş, nesnel bilgi, şeffaflık ve monolojik bilgi tarzıyla ilişkilendirilen Arşimetçi bir bakış açısıyla karakterize edilir. Benzer şekilde, siyaset teorisi de genellikle öznenin Aydınlanmacı bir versiyonunu varsayar: toplumsal ve tarihsel bağlamdan bağımsız,

kimlikten yoksun ve tüm ilişkilerden bağımsız. Her iki model de tüm tikelliklerden soyutlanır ve bedensiz bir özne varsayar (McLaren, 2013, 213).

McNeil (1993, 149) ikinci dalga feminizmin doğuşuna öncülük eden kadınların, Aydınlanma Çağı'nın bazı varsayımlarını miras almış gibi göründükleri için Aydınlanma Çağı'nın kızları olarak tanımlamaktadır. 1960'ların sonu ve 1970'lerdeki ilk coşkulu günlerinde, toplumsal cinsiyet ilişkileri hakkında artan ve daha iyi bir bilgi ve bu bilgi aracılığıyla kadınların özgürleşmesi vaadinde bulunan bir hareket yarattılar. Bilgi ve özgürleşme, birbiriyle ilişkili hedefler olarak görülüyordu: Kadınlar dünyadaki konumları hakkında daha fazla bilgi edindikçe, onu dönüştürme güçlerinin de buna göre artacağı varsayılıyordu. Özgürleştirici bilginin elde edileceği yöntemler iki yönlüydü: Ataerkil düzenin çeşitli incelemeleri ve bilinç yükseltme. Bu dönemin çoğu feministi, iki yöntemin ataerkil düzenin özelliklerinin açığa çıkarılması etrafında ortak bir yönelime sahip olduğunu varsayıyordu, her ikisi de kadınların içine düştüğü baskı yapılarını aydınlatacaktı.

Feministler Aydınlanmanın öznellik modeline çeşitli şekillerde meydan okumaktadır. İlk olarak feministler, öznenin Aydınlanma versiyonunun altında yatan zihin/beden düalizmini reddederler. İkinci olarak, feministler atomistik bireyciliğin radikal bağımsızlığının ne ampirik gerçeklere dayandığına ne de uğruna çaba gösterilmesi gereken bir ideal olduğuna dikkat çekerler. Üçüncüsü, feministler öznenin anlamak için toplumsal konumun önemine işaret etmektedir. Feministler bedenlenme, ilişkiler ve sosyal konum konularını ele alarak öznellik anlayışlarına önemli katkılarda bulunmuşlardır (McLaren, 1993, 213).

Foucault ve ikinci dalga feminizmin Aydınlanma ve hümanist değerlere getirdiği eleştirilerden sonra iktidar, beden, biyoiktidar, disiplin ve cinsellik konularına gelinmektedir. Foucault'nun iktidar analitiğinin feminist eleştiri açısından en yararlı yanlarından biri, toplumsal beden ile bireysel beden arasındaki bağı kapsamasıdır. Disiplin kavramı iktidarın bireysel bedenler üzerinde işleyiş biçimini ele alırken, biyoiktidar fikri iktidarın toplumsal beden aracılığıyla işleyiş biçimiyle ilgilenir. Biyoiktidar, doğum, ölüm, üreme, sağlık, yaşam beklentisi ve göçü düzenleme amacıyla nüfusların kontrolünü içerir (Foucault, 2015, 263). Biyoiktidar ve biyopolitika devlet düzeyinde işler ve devlet ve yerel güçlerin yönetimi bağlamında görülmelidir. Foucault'ya göre biyopolitika disiplinlerin kontrolünü massettiği için yeni bir kaldıraç kullanmak zorundadır ve bu kaldıraç, kontrolü şimdiye kadar 'siyaset dışı' olarak kabul edilen varoluş alanlarına kaydırmak olacaktır (Revel, 2014, 2). Biyoiktidarın birey üzerinden işlemesinin üst çatısını oluşturan ise biyopolitikadır. Devlete içkin olan iktidarın normlar, yasalar, hukuken nüfuslar üzerinden işlemesini getirmektedir. Biyopolitikanın bilgi

ve teknikleri kapitalizmin çıkarlarına hizmet ettiğini ifade eden Foucault, bedenlerin de üretim mekanizmasına kontrollü bir şekilde sokulması ve nüfusun ekonomik süreçlere uyumu ile mümkün hale geldiğini vurgulamaktadır. Biyoiktidar - politikalar, uygulamalar ve düzenlemeler aracılığıyla yaşamın kontrolü - bilgi ve yönetimdeki artış bağlamında ortaya çıkar. İktidarın mikrofiziği (bedenler, kimlikler) ile makroiktidar (nüfuslar/kimlik kategorileri) arasında bir bağlantıyı açıkça ifade eder. Foucault biyopolitikanın devlet düzeyinde bir strateji olduğunu açıkça belirtse de, yirmi birinci yüzyıldaki küreselleşme bağlamında ulusötesi düzeyde de kullanılır ve çeşitli kurumlar aracılığıyla işler: Ekonomi, yasalar, politikalar ve toplumsal normlar (McLaren, 2013, 228). Beden ve cinselliğin doğal olgular olmaktan çok kültürel yapılar olduğu fikri, özcülüğe yönelik feminist eleştiriye önemli bir katkı sağlamıştır. Feministler, Foucault'nun iktidar ve beden arasındaki ilişkilere ilişkin analizini aydınlatıcı bulurken, aynı zamanda bunun sınırlılıklarına da dikkat çekmişlerdir (Armstrong, <https://iep.utm.edu/foucfem/>)

Cinsellik, feminizm, güç ve özgürlük hakkında toplumsal yapılandırmacı çerçeve içinde gelecekteki düşünceler için daha umut verici bir yön, radikal toplumsal kuramcı ve tarihçi Michel Foucault'nun yazılarından geliştirilebilir. Foucault, Foucaultcu feminist Gayle Rubin'in sözleriyle, “*libido diline başvurmadan baskıcı fenomenleri tanıyan*” bir cinsellik ve iktidar analizi sunar. Foucault cinsel baskının var olduğunu inkar etmez, bunun yerine bizi modern cinsel deneyimin öznelere olarak oluşturan toplumsal beden boyunca işleyen daha geniş bir üretken güç ilişkileri kümesine dikkat çeker (Sawicki, 1988, 181).

Libidonun merkeze alındığı yaklaşım ve açıklamalardan farklı olarak Foucault merkeze iktidar ilişkilerini koymaktadır. Hep ifade edildiği üzere iktidar sadece baskılayan değil üretendir. Modern cinsel deneyimde değil toplumsal bedenin farklı katmanlarında iktidar ilişkisi dolaşmaktadır. Dolayısıyla Foucault'nun ifade ettiği üzere bu, bedenlerin uyguladığı iktidar bir bastırma ya da cinselliğin bastırılması değil, sorgulama, gözetleme, izleme, arama, elle yoklama ve benzeri iktidarı uygulayanlara tensel haz veren bir “cinsel doyunluk aygıtı”dır. Bununla birlikte, onun nesnesi olanlar pasif öznelere değildir: Onlar da kendilerine gösterilene kendi tarzlarında yatırım yaparlar, aygıt “kışkırtan ve çoğaltan bir mekanizma”dır (Foucault, 1975, 64 akt. Leibovici, 2014). Yani iktidar bedenler üzerinde neredeyse “aynı cinsel doyunluk”u yaratarak, kışkırtarak, dönüştürerek ve nihayetinde üreterek çoğalır. Bartky (1988, 79) modern sosyoloji ve psikolojinin ortaya çıkışını dahi bu sistemin işleyişine bağlar: Modern toplum giderek daha fazla istilacı iktidar aygıtlarının ortaya çıkışına tanık olmuştur: Bunlar daha önce mümkün olandan çok daha kısıtlayıcı bir sosyal ve psikolojik kontrol

uygulamaktadır. Modern toplumlarda, iktidarın etkileri “giderek daha ince kanallardan dolaşıyor, bireylerin kendilerine, bedenlerine, jestlerine ve tüm günlük eylemlerine erişiyor.” İktidar artık, yalnızca bedenlerini cezalandırmak veya hapse atmak yerine, ona direnmeye meyilli olabilecek bireylerin zihinlerini dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Bireyin tüm alanına nüfuz eden bu yaklaşım Bartky’ye (1988, 81) göre kadınlar açısından ise eskiye nazaran; kadınlar ataerkilliğe karşı direnç gösterdikçe, eski egemenlik biçimleri aşılır. Ancak yeni biçimler ortaya çıkar, yayılır ve sağlamlaşır. Kadınların artık iffetli veya mütevazı olmaları, faaliyet alanlarını evle sınırlamaları veya hatta annelikte tam anlamıyla kadınsı kaderlerini gerçekleştirmeleri gerekmemektedir. Normatif kadınlık giderek daha fazla kadının bedenine odaklanmakta bu odak kadınların görevleri, yükümlülükleri hatta çocuk doğurma kapasitesinden ziyade cinselliği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Yani Foucault, cinselliğin aslında iktidarla doymuş bir alan olduğunu, on yedinci yüzyılda itiraf ve cinselliğin pedagojisinin yayılmasından on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda cinselliğin tıbbileştirilmesi ve psikiyatrilendirilmesine kadar uzanan çoklu söylemsel ve kurumsal uygulamaların karmaşık etkileşimiyle üretildiğini gösterir. Foucault'nun iktidarı, belirli cinsellik biçimlerini üreten ve bunları bedene yerleştiren bir süreç olarak analiz etmesi, cinselliğin ve cinsel ilişkilerin toplumsal yapılar olduğu yönündeki feminist iddiayı sağlamlaştırır ve buna yeni bir ışık tutar. Bu yapılar tarihsel olarak kadınların boyunduruk altına alınmasını sağlamak ve güçlendirmek için işlev görmüş olsalar da yine de özgürleştirici değişime tabidirler (Winifred: 1988, 168).

Kadınlık deneyimi, “kadın”ın tarihsel ve kültürel inşası eleştirisi ve yaklaşımı Foucault’nun soybilim yöntemiyle açığa çıkarılmıştır denilebilir. Foucault, soybilim yöntemini, doğrudan dahil olan ve diskalifiye edilen bilim insanları ve tarihin özneleri tarafından alternatif tarihsel anlatıları, ‘boyun eğdirilmiş bilgileri’ geri kazanmak veya yeniden talep etmek için kullanmıştır. Örneğin, ceza sistemlerindeki suçlular, tıp ve psikiyatrideki hastalar gibi. *Cinselliğin Tarihi* açıkça cinselliğin bir soykütüğüdür; bu nedenle, bedenler cinsellik ve cinsiyetle ilişkili olarak konumlandırılmaktadır (Bailey, 1993, 102). Cinsellik ve cinsiyet, bedenlerin teorileştirildiği eksenlerdir. Bedenler, cinsellik ve cinsiyet hakkındaki bilginin üretimi, iletimi, alımı ve meşrulaştırılmasıyla ilişkili olarak anlaşılır. Bordo, Foucault’nun çalışmasının değeri ve önemini cinselliğin tarihsel olarak açığa çıkarılmasıyla, iktidarın beden üzerinden işleyişini ele alarak esasında soybilimin de önemini açık eder: Feministler için değerlidir çünkü geleneksel anlayışların sınırlamalarına dayalı olarak kadınlar, bedenler ve cinsellik arasındaki kültürel ilişkilerin herhangi bir analizini, *transhistorik* ve istikrarlı

cinsellik/cinsiyet kategorileri kavramlarını reddederek bozar. Kadınlar, tarihsel olarak, Batı kültüründe bedenleriyle özellikle cinselleştirilmiş bedenler olarak özdeşleştirilmiştir. Dahası, Foucault'nun yeni iktidar biçimi, biyoiktidar veya bedenlerin ve nüfusların disiplin altına alınması hakkındaki önerileri, Kim Chernin'in kadın bedenlerini iktidar ilişkilerinin yerleri ve ifadeleri olarak gören feminist teorileriyle güçlü bir şekilde örtüşmektedir (Bordo 1988, 87–91 akt. Bailey, 1993, 102).

Bailey (1993, 105-106) cinsiyet soybiliminin, erkeklerin ve kadınların yaşamlarındaki belirli ve tarihsel farklılıkların kısmi gerçeklerine izin verir, ancak mevcut ilişkileri haklı çıkarmak veya açıklamak için erkeklerin veya kadınların 'doğası' hakkında mutlak bir gerçeğe dair iddialara izin vermediğini ifade etmektedir. Foucault için bedenler tarihsel olarak üretilir. Aşkın, tarih dışı yapılarda bir suç ortaklığı ortaya koymak yerine, Foucault'nun cinsellik soykütüğü bedenlerin zaman, mekan ve kuvvet ürünleri olduğu gerçeğini kurgulayacak, bedenleri güç-bilgi-hakikat mücadelelerinde odak noktası olarak, belirli bir tarihsel/maddi olarak inşa etmeye çalışacaktır. Çünkü Foucault'da bilgi ve hakikatin ürettiği söylemlerle beden biçimlendirilmiştir. Her ne kadar "uyruklaştırma"nın olduğu yerde direniş imkanı ortaya çıksa da bu iktidarın rolünü geri plana atacak bir durum yaratmamaktadır. Yahut Foucault'nun izinden gidersek; oluşturulan söylem üzerinden direniş yaratmaya çalışmak iktidarın belirlediği çerçeve ile kendisini tanımlama, belirlenmeyi de getirme tehlikesini yaratmaktadır.

Tam olarak burada Foucault'nun kimlik hareketlerine mesafeli olmasının nedenini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Foucault'nun insani bilimlere kuşkuyla yaklaşmasının nedeni bilgi üretilen hakikat ve bilginin iktidardan ve onun söyleminden bağımsız olmamasıdır. Foucault ve takipçilerinin çoğu, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda ortaya çıkan yeni beşeri bilimlere ve yirminci yüzyılda geliştirilen öz-bilgi etrafında yönlendirilmiş terapilere karşı derin bir şüphe içindeydi. Foucault, özerk, kendi kendini belirleyen bir özne varsayımının, hümanist gelenekler ve ilgili disiplin uygulamaları tarafından taşınan Aydınlanma'nın büyük yanılsamalarından biri olduğunda ısrar etmiştir. Bunun yerine, 'öznelere' söylemler ve söylemsel uygulamalar içinde ve aracılığıyla yaratıldığını öne sürmekte ve 'özne kavramının en sürdürülebilir eleştirisi' olarak nitelendirilen şeyi geliştirmiştir. (Hekman 1990, 68 akt. McNeil, 1993, 155).

Foucault'nun soybilim çalışmasının temel kaygısı *Cinselliğin Tarihi Birinci Cilt*'te, cinsellik söyleminin nasıl sapkın ve sapık gibi yeni kategoriler yarattığını, aynı anda aile üzerinde kontrol uygulayarak, özel yaşam alanına tecavüz ettiğini ve kendimizi cinsel öznelere dönüştürerek ruhumuza yerleştiğini gösterir (McLaren, 2002, 42). Foucault, seks hakkında

konuşmanın bastırma yoluyla susturulduğu iddiasına karşı çıkan tarihsel kanıtları *Cinselliğin Tarihi*'nde sunmuştur. İktidarın yalnızca cinsellik hakkındaki söylemi sınırlamakla kalmayıp, aynı zamanda cinsellik hakkında yeni söylemler ürettiğini gösterir. Feministler de bu sorunu ele almada tıbbi söylemlerin tekeline meydan okumaya çalışmışlardır. Bu meydan okumalar, çoğunlukla, kimliğin veya öz saygının yeniden kazanılması gibi temel bir özne kavramına dayanan psikanalitik veya öz yardım terapilerinden yararlanmakla gerçekleşmiştir.(McNeil, 1993, 156).

Sosyal normlar, normatif söylemlere gömülü söylemler, kurumlar ve uygulamalar içinde oluşturulur. McLaren, (2002, 42) bilimsel söylem gerçek ve nesnel olduğunu iddia eder, ancak kadınların ve siyahların kafatasının daha küçük olması hakkındaki “gerçek” beyaz erkeklerle olan tabiliğimizi haklı çıkarmak için kullanıldığından bahsetmektedir. Normatif kavramların kendisi, statükoyu güçsüzleştirmek, dışlamak ve haklı çıkarmak için kullanılabilir. Dolayısıyla Foucault'nun bizi onlara karşı şüpheli olmaya çağırması şaşırtıcı değildir. Üretilen söylemlerin bireyi kuşatarak onu da üretmesinin göstergesi olarak Foucault, konuya dair söylemin artmasını örnek göstermektedir. Çünkü iktidar söylemlerle etkisinin artacağını hesaba katarak davranmaktadır. Bu nedenle:

“Foucault cinsellik söylemlerinin kurulması, doğal üstünlüklerin baskı altında tutulmasından daha fazla önem kazandığında, cinsellik söylemlerinin baskı altında tutulması bir yana, kapitalist toplumda cinsiyet odaklı konuşmaların gerçek bir patlama gerçekleştirdiğini saptamıştır. Bu patlamanın temelinde yatan ise cinsellik biçiminin kendi kendini yaratmasıdır” (Boyne, 2011, 22).

Foucault'nun ‘İnsanın Ölümü’nden Beauvoir’ın ‘Kadın doğulmaz, Kadın olunur’una kadar aynı mantık iş başındadır: Özcülüğün radikal bir reddi, verili olanın yapıbozumu, sömürü paradigmasından daha belirsiz olan tahakküm paradigmasına geçiş tüm bu düşüncelerin el ele ilerlemesiyle çağdaş feminizme gelmektedir. Oysa o güne kadar “*Kimse kadınların erkeklerden geri mi ya da ileri mi olduğunu tartışmıyordu; kadınlar sadece «değişik»*”ti. Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet* kitabının Amerika’daki eleştirilerinden birinde; onun “*«yaşamı tanımadığını» ve ayrıca «bu yapıdaki görüşlerin sadece Fransız kadını ilgilendireceği»* yazılmıştı. Yani Amerika’da “*kadın sorunu*” yoktur (Friedan, 1983, 1). Bu iddianın Foucault veçhesindeki izdüşümüne bakıldığında; değişik “olan bu kadınların “değişik”liğini *Cinselliğin Tarihi*’nde şu şekilde ele almaktadır:

“Kadın bedeninin histerikleştirilmesi: Bu, üç yönlü bir süreçtir: Kadın bedeni, bütünüyle cinsellikle dolup taşan bir beden olarak çözümlenmiştir (yani nitelenmiş ve safdışı bırakılmıştır); bu beden, kendisine içkin patolojinin etkisiyle tıbbi uygulamalar alanıyla

bütünleştirilmiştir; ve (düzenli doğurganlığını sağlamak zorunda olduğu) toplumsal bünye, (esas ve işlevsel ögesi olmak zorunda kaldığı) aile düzlemi ve (ürettiği ve biyolojik-ahlaksal bir sorumluluk çerçevesinde eğitimi boyunca güvence vermek zorunda olduğu) çocukların yaşamıyla organik bir iletişime sokulmuştur: Ana (ve onun negatif görüntüsü olan "asabi kadı:ı") bu histerikleşmenin en görünür biçimini oluşturur" (Foucault, 2007b, 79-80).

Foucault'nun beden teorisi, bedensel gerçeklik kavramını geliştirmeye çalışırken özcü varsayımlara geri dönmeyen feminist çalışmalar üzerindeki etkisinden öncesinde bahsedilmiştir. Cinsel bedenin hem modern disiplinler gücün başlıca aracı hem de sonucu olduğu yönündeki Foucaultcu görüşü izleyen feministler, kadın bedeni etrafındaki çeşitli baskı stratejilerinin -dişiliğin ideolojik temsillerinden somut sınırlama ve bedensel kontrol prosedürlerine kadar- hiyerarşik toplumsal ilişkilerin sürdürülmesinde nasıl merkezi bir rol oynadığını göstermiştir (McNay, 2007, 31). Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Foucault, 19. yüzyılda kadın bedeninin bir histeri süreciyle nasıl kontrol edildiğini kısaca özetler. Kadın bedenini seksle doymuş ve doğası gereği patolojik olarak tasvir ederek, aile nüfuslarının disiplin altına alınması ve kontrol edilmesi nihai amacıyla arzunun ve cinsel ilişkilerin düzenlenmesine izin veren belirli bir bilgi oluşturulmuştur. Kadın bedeni, toplumsal bedenle düzenlenmiş doğurganlığını sağlaması beklenen, aile alanıyla-bunun önemli ve işlevsel bir ögesi olması gerekiyordu- ve çocukların hayatıyla organik bir iletişimin içine yerleştirilir.

"Feminizm için iki Foucault vardır ve bazı açılardan birbirlerinin ayna görüntüsüdürler. Postmodern kültürün bir ürünü olmaktan çok Marx'ın doğrudan soyundan gelen ve 1960'lar ve 1970'ler feminizminin kardeşi olan ilk Foucault, sistemik gücün beden üzerindeki kavrayışına dair derin ve karmaşık anlayışıyla feministleri cezbetmiştir. Buna karşılık ikinci Foucault'nun çekiciliği, bedenlerin bu kavrayışa direnmek için yaratıcı güçlerine yönelik daha sonraki, postmodern takdiri olmuştur. Her iki bakış açısının da, güç ve beden hakkında tam anlamıyla yeterli bir teorik anlayış için elzem olduğunu savunuyorum" (Bordo, 1993, 194).

Bordo, Foucault ve Marks'ı yani her ikisinin getirdiği ve geliştirdiği yaklaşımın feminist teori için ne deni önemli bir dönüm noktası olduğunu yukarıdaki ifadelerle ele almaktadır. Ancak burada son olarak ele alınacak olan Foucault ve ikinci dalga feminizmin son ortak eleştirisi birlikteliği ise Marksizme karşı olmuştur. Dönemin egemen havasında Marksizmin büyüsü yahut Marks'ın hayalet/lerinin (Bk. Derrida, 2007) ağırlığının altında ezilen kadınlar için Foucault'nun Marksizm eleştirisi de önem arz etmektedir. Zira Foucault'nun eleştirdiği noktalar ile ve kendi dönemine yakın olan feministlerin benzer yahut Foucault'nun temellerini attığı eleştiriler olmaktadır. Feminizmin Marksizm eleştirisinin ilk sözünü "*Marx"la Engels'in kuramları gerçekliğe dayanıyordu, ama gerçekliğin ancak bir bölümüne dayanıyordu.*" (1993, 15) Shulamith Firestone'a değinmek yerinde olacaktır. Çünkü *Cinselliğin Diyalektiği* başlığıyla yayımlanan kitabında;

“Kadınların ezilmesini bu aşırı ekonomik yoruma göre açıklamaya kalkışmak yanlış olur. Sınıf çözümlemesi çok güzeldir, ama sınırlıdır; çizgisi doğru olsa da yeterince derine inememiştir. Engels'in zaman zaman belli belirsiz gördüğü bir tarihsel diyalektik cinsel alt katmanı vardır; ama Engels cinselliği, yalnız ekonomik bir süzgeçten bakarak, her şeyi ekonomiye indirgeyerek gördüğünden, kendi başına değerlendiremez” (1993, 16).

“Kadın sorunu” (Friedan, 1983) yoktur diyen kısmın sosyalist tarafı için de ‘sınıf sorunu vardır, kadın sorunu yoktur.’ Kadın sorunu ekonomik perspektiften değerlendiren Marksist yaklaşımı cinselliği dahi ekonomik boyutuyla ele almaktadır yukarıdaki analize göre. Oysa Firestone,(1993, 18) ekonominin görünmeyen kısmında “ruhsal-cinsel” gerçeklik olduğu iddiasının “diyalektik maddeci tarih görüşünü benimseyenlerce her zaman yadsın”dığını ifade etmektedir. Çünkü bunun götürdüğü nokta Marx'ın başladığı nokta olmaktadır: Orada “ütopik hipotezlerin” belirsizliği doğru veya yanlış olması ispat edilemeyecek “felsefi sistemlere, somut tarihsel gelişmeleri a priori düşünce kalıplarıyla açıklamaya kalkan sistemlere götürür.” Ancak “tarihsel maddecilik ‘bilmeyi’ ‘varolmakla’ ” izah eder “‘varolmayı’ ‘bilmekle’ değil.” Hartsock (McLaren, 2013, 21) ek olarak, Marx'ın insanların maddi koşullar tarafından şekillendirildiği görüşünü benimser ki bu da bedensiz oransal bilinçler olarak insanlardan önemli bir ayrımı temsil eder. Kişinin kim olduğu ne bildiğini (ya da bilebileceğini) şekillendirir. Ve tersine (Foucault'yu izleyerek), kişinin ne bildiği kim olduğunu şekillendirir.

Kadın sorununun sınıf sorununa indirgenmesi, endekslenmesi çözümün sınıfsız topluma geçilmesi düşüncesi feminist teorinin Marksizmin ‘cinsiyet körü’ olduğuna dair endişesini güçlendirmektedir. Hem feminizmin hem de Foucault'nun ortak olduğu reddin önemli bir bileşeni, geleneksel liberal ve Marksistlerin sıklıkla kamusal/özel ikiliğini savunmaları ve iktidarın işleyişinin hayatın özel alanlarında, bedenlerimiz, günlük varoluşlarımız olarak gören Foucault ile ilgili olarak aynı derecede merkezi olduğu noktasını gözden kaçırmalarıdır. Benzer şekilde, ‘ikinci dalga’ feminizmi, 1960’lar ve 1970’lerin cinsel özgürleşme hareketini, cinsel ilişkilerin politik boyutunu analiz etmede başarısız olduğu için eleştirdi. Feministler, Foucault gibi, ‘cinsel özgürleşme’ olduğu fikrine karşı çıkmışlar ve cinsel ilişkiye girme özgürlüğünün, cinsellik alanındaki iktidar ilişkilerinin silinmesi anlamına gelmediğini belirtmişlerdir (Bell, 2002, 37). Sawicki (1988, 187) bunun ilk olarak radikal olarak nitelendirilebilecek feministlerce dile getirildiğinden bahsetmektedir.

Bu, 1960’larda solcularla yaşadıkları deneyimlerden cinsiyet meselelerinin ekonomik indirgemeciliğinin ne kadar baskıcı olabileceğini öğrenen radikal feministler için arzu edilir olmalıdır. O zamanlar kişisel politikalar tali önemdeyken, aynı zamanda bencil ve burjuva olarak muamele edilmekteydi.. Dikkat çekici olan ise ikinci dalga feminizmin iddiası ile

örtüşmeyen bu Marksist yaklaşımın öngördüğü kişisel olanın bu anlamda politik olanla eş tutulamayacağı yani “kişisel olan politik” olmadığı ve olamayacağıdır. Oysa feminist teorinin 18.yüzyıldan itibaren elde ettikleri bireysel ve siyasal haklar ile bir eşitleme peşindeyken başka bir evreye geçilmiştir. Woodhull’un (1988, 174) ifadesiyle bireylerin soyut ve kişisel olmayan görüşlerinin aksine, somut ve özel ihtiyaçları hakkındaki Marksist kavram, öznenin tarihteki bir özne olarak anlaşılmasını vurgular; duyusal deneyimi ‘toplumsal kurtuluşun ölçüsü’ sayan Marksist anlayıştan sıyrılmaya çalışan bir öznenin var olmaya çalıştığı bir evre olarak belirtir. Bu fikir kadınlar için kritik öneme sahiptir çünkü öznel ihtiyaçları ve arzuları sınıf ve cinsiyete özgü terimlerle ifade etme olanağı sağlar.

Bir diğer önemli Marksist eleştiri de onun tarih anlayışıdır. Foucault bu büyük, totalleştirici tarih anlayışına karşı soybilim yöntemi ile muamele ederek tüm marjinalleştirilmiş olanların tarihini ortaya koyarken kadınlar da az da olsa bu açığa çıkmadan nasiplerini almışlardır. Hatta ve özellikle ikinci dalga feminizm bu itibarla bilinç yükseltme çalışmaları ve kadınlık deneyimlerine ve tarihteki kadınlık deneyimlerine soybilimden yola çıkarak başlamışlardır denilebilir. Bell’e (2002, 46) göre tarihin derin ve gerçek bir anlamı olduğu fikri, bunu iddia eden tarihsel söylemlerin bir işlevi olarak yeniden konumlandırılır. Soybilim, zaman ilerledikçe tek bir büyük planın ortaya çıktığını gören Hegelci veya Marksist tarihler gibi ‘süper tarihler’in totalleştirici etkilerine karşıdır. Foucault, mevcut toplumun belirli yönlerini, belirli mevcut söylemleri, tarihlerini ve tarihin kendine özgü güç ve bilgi stratejileriyle olan bağlantılarını izleyerek aydınlatan bir analiz sunmak ister. Bu bağlamda Nietzsche’de etkilenen Foucault ve feminist teori için şunu söylemek mümkündür:

“Ancak modernite karşıtı görüş ve tutumlar ahlakiliğin salt akla dayanmadığını, bilakis insanların eylemlerine ahlaki olsun ya da olmasın duyguların öncülük ettiğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla salt rasyonel ahlaki soyutlamalarla insan eyleminin anlaşılamayacağını iddia eden bu yeni tutum, psikolojide deneysel çalışmaların önemini vurgularken, felsefede Kantçı ahlak yasasına karşı bir tepki ve buradan bir kopuş olarak okunabilecek Nietzscheci yaklaşımı öne çıkarmaktadır” (Yılmaz, 2019, 283)

Ahlakçı bu anlayışa karşı geliştirilen modernite eleştirileri postmodern olarak tanımlanmaları ayrıntısından öte bireyi artık “değerlerle” yüklü olarak tanımlamamaktadır. Foucault’nun eleştirdiği bu anlayış feminist teorinin de eleştirilerinin hedefi olmuştur.

“Kadın doğulmaz, kadın olunur” dan *“Kişisel olan politiktir”* e uzanan ve feminist teorinin en uzun dalgası sayılan ikinci dalga feminizmin Foucault ile son derece ilişkili olduğu burada oldukça net şekilde görülmektedir. Elbette o dönem içerisinde bu farkındalıktan ziyade Foucault’nun kuram ve kavramlarının veya onun “alet çantası” nun araçsallaştırdığı, din,

patriyarka, toplum, kültür, dil, aile gibi tüm yapıların içine sızmış ve sinmiş olan kadının ikincilleştirilmesi, erkek egemen sisteme dair bakışın daha sistematik hale getirildiği denilebilmektedir. Foucault'nun bizzat kendisi de “*cinsiyet körü*” olduğu eleştirilerine feminist hareket tarafından maruz kalsa da ve tüm kuramı feminist teoriye denk düşmese de kurduğu sistemin kadın hareketinin bilhassa tekraren ifade edildiği üzere dönemin yakınlığı hasebiyle oldukça işlevsel bir alan açmıştır. İktidar ilişkilerinin her alana nüfuz ederek kadını ikincilleştirilmesine katkı sağlaması ile Beauvoir'ın kadını olduran yaklaşımına neden olmuştur. Beauvoir'ın bu ifadesi, iktidar ilişkilerinin her alana hakimiyetinin göstergesi olarak okunabilmektedir. İktidar ilişkilerinin bu belirleyiciliğinin Aydınlanma ve hümanizm eleştirisi ile Foucault, insanın icadından bahsederken Beauvoir (1989 :32) “*İnsan bir tasarı, bir niyet olduğuna göre, sevinçleri kadar mutluluğu da tasarıdır, tasarı olarak vardır.*” demektedir. İcadın ve tasarının iktidar ilişkilerinden bağımsız olması mümkün olmamaktadır.

Foucault delilik, cinsellik, klinik her alandaki mikro iktidar ilişkilerinden bahsederken feminist teori de bunu destekleyerek bu iktidarın hem insanı erkeği icat ederken, erkeğin de kadını icat ettiğine dikkat çekmektedir. Esas ayrım belki burada ortaya çıkmaktadır. Böyle bir tasarının içerisinde ise bilhassa liberal teorinin özel/kamusal olarak yaptığı ayrıma karşı Foucault ile feminist teorinin beraber bu yaklaşımı iktidarın özelden kamusala her alandaki tahakküm ilişkileriyle yayılması iddiası ile karşı çıkmaktadır. Kişisel olanın, özel olanın önemsizleştirildiği veya steril, el değmemiş, politik, muktedir olandan bağımsız olduğu iddiasına feminist teori çok daha sert bir yaklaşım geliştirmektedir. Kişisel, özel olan/ alan olan politiktir ve bu alandaki haksızlık hem erkek hem kadına aynı derecede etki ederken erkeğin üstelik kadın üzerinde sömürüyü çift katmanlı hale getirdiği iddiası feminist ikinci dalganın iddiasıdır. Buradaki sömürünün sona erdirilmesi bir devrimden daha önemsiz olmamakta ve bu sömürde hem iktidar hem de iktidar sahibi erkek olarak kadına karşı işleyen bir durum şeklinde ortaya çıkmaktadır.

4.2. Sevgi Soysal'ın Foucault ve İkinci Dalga Feminizm Üzerinden İncelenmesi

Foucault (2006, 11) edebiyatın işlevine değindiği yazısında 1970'lere kadar edebiyat alanındaki “yanlış” bir kutsallaştırmadan daha açıkça ifade edilecek olursa yazma eylemine yüklenen bir anlam münasebetiyle yazara yüklenen anlamdan bahseder: “*Yazar, dolayısıyla, bir devrimcidir ve ne kadar çok yazarsa, o kadar çok geçişsizliğe batar, tam da bundan dolayı devrim hareketini daha çok üretir.*” Yazma eyleminin otomatik olarak yıkıcı ve devrimci bir eylem olduğu varsayımına dayanan bu düşüncenin “*naif*” olduğunu eklemektedir. Sevgi Soysal'ın eserlerinin ve yazılarının Foucaultcu bakışla irdelenmesinin esas alındığı çalışmanın bu kısmı, Foucault'nun “*yazar*”a dair ifadeleri ile örtüşmektedir. Sevgi Soysal'ın da benzer şekilde “*yazının devrimciliği*”ne duyduğu inanç hem hayat hikayesinde hem yazılarında görülmektedir. Hapishanede olduğu dönemde dahi kendisine günde sekiz sayfa yazma zorunluluğu getirerek bireysel disiplinin ortaya koyması da bu motivasyonun etkisindedir. “*Gün boyunca bir yığın ufak kural koyuyorum kendime. Her gün sekiz sayfa yazmak gibi. Yenişehir’de Bir Öğle Vakti romanını, işte böyle, her gün sekiz sayfa kuralıyla yazdım.*” (Soysal, 2013b, 191). Ancak Soysal'ın bahsettiği devrimcilik daha çok gerçekçilik ile bağlantılı bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Aksi halde devrimcilik eyleme dönüşmeyen ve toplumsal sorunun çözümüne katkı sunmaktan uzaklaşır. Bu nedenle Soysal (2018b, 280); “*İyi romanlar yazalım, geleceği kapsayan bir dinamizmle gerçeği yansıtan romanlar*”demekte ve slogan atmanın ise kötü yazarların da ajanların da yapabildiği bir iş olduğunu eklemektedir. Böylelikle devrimciliği, sorunun tespiti ve çözümüyle ilintili bir eylemsellik olarak tanımlamaktadır.

“*Görelî bir özgürlük ve kesinlikle yoğun kültürel hareketlilik dönemi olan 1960'larda, Cumhuriyet'in ilk kadın yazarları olgunluk çağına ulaşmış, bu on yılda ve 1970'lerde kadın yazarlar dalgası yükselmiştir. Sevgi Soysal, Pınar Kür, Tomris Uyar, Ayla Kutlu gibi yazarlar edebiyat ufkunda belirirler. 1960'ların önemli bir özelliği sosyalist teorinin ve sanatın ülkenin düşün ve yaratı hayatında önemli yer tutmaya başlamasıdır. Cumhuriyet'in "halkçı" ve "devrimci" ruhundan somutlaşan kadın yazarların, sömürünün ilkel ve kaba biçimlerini sergileyen ülkemizde ezilenlerden yana tavır koymaları şaşırtıcı değildir. Kadın yazarlar siyasi tercihlerini gerçekleştirirken, kadınlık bilincini geri çekmek zorunda mıydılar?*” (Atasü, 1998, 142).

Kadınlık bilincini geri çekenler arasında yer alan Soysal'ı birinci ve ikinci dalga feminizm(ler) arasında yer almasının temel nedeni budur. Henüz bireysel kurtuluş fikrine sahip olmayan, kadının sosyalizmin hakimiyetiyle kurtuluşuna olan inancıyla bunu desteklemesi Soysal'ı tam olarak ikinci dalga feminizm içerisinde konumlandırmamaktadır. Soysal'a dair eksiklik olmayan bu durum, dönemin hakim düşünme dünyası nedeniyledir. Dolayısıyla Soysal,

kadınlık durumu, kadınlık deneyimlerine yer vermesine rağmen birinci ve ikinci dalga feminizmin içerisinde değerlendirilmektedir.

“Büyük kentli, orta sınıftan, orta yaş civarında, iyi eğitim almış, çoğu meslek sahibi, genellikle evli, kendilerini geleneksel kadın rolleri olan annelik ve eşlikle değil, kamusal sorumluluklarla tanımlayan bu kadınlar toplumsal açıdan seçkin konumda bulunmalarına rağmen durumlarından memnun değildirler ve bu memnuniyetsizliğin nedenini kadınlık durumu olarak saptamışlardır. Cumhuriyetin ilk seçkin kadın kuşağında var olan erkekle özdeşleşme yoluyla bireysel/tekil başarı ve yahut 1970’lerin seçkin kadınlarının benimsediği ideolojik temelli toplumsal kurtuluş yerine 1980’lerin kadınları ortak çıkarları için kadın mücadelesine öncelik vermişlerdir” (Yaraman, 2015b : 83).

Cumhuriyet’in idealize ettiği yurttaş değerlerine sahip olmak için kadınlıklarından sıyrılan Cumhuriyet’in seçkin kızlarından olan Soysal’ın sol hareket içinde “kadınların konumuna ve örgütlenme” biçiminin ataerkil tutumuna getirdiği eleştirileri eserlerinde görmek mümkündür. Bağdatlı (2020 :370) Soysal’ın, *Yenişehir’de Bir Öğle Vakti ve Şafak* kitaplarında “*dönemin devrimcilerinin gündelik hayatlarına ve kadın erkek ilişkilerinin gündelik tezahürlerine yer ver*”diğini belirtmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin devrimciler arasında tartışılması bir kenara farkındalığının olmadığı bir zamanda Soysal, bu duruma eleştirel yaklaşmaktadır. İki defa tutuklu kaldığı hapishaneye dair anılarında gündelik hayatın içinde Sevgi Soysal’ın tavırları eril hegemonyanın etkisindeki siyasi tutuklu kadınlarca bile ‘feminist’lik şeklinde izah edilmektedir. Buna rağmen 1976’da vefat eden Soysal’ın kadın mücadelesinden ziyade Yaraman’ın (2015b, 83) yukarıdaki pasajda da ifade ettiği üzere henüz “ideolojik temelli toplumsal kurtuluş” fikrine sahip olduğu söylenebilmektedir.

Batıda feminist hareketin 60’larda 70’lerdeki mücadelesi, hak talepleri Türkiye’de “solun gözünde zaten küçük burjuvalıkla maluldü.” Bu nedenle feminist hareket içerisinde dahi henüz eşitlik paradigması devam etmekteydi. Öte yandan 1960’lardaki kadın edebiyatı, “yerleşik ‘olumlu’ (duygusal, müşfik ...) kadınlık imgesi”ne kadın perspektifinden eleştirel yaklaşırken, bilfiil, feminist ikinci dalganın gündemini yakalamaktaydı. “*Annelerine benzemekten ödleri kopan bir genç-kadınlar neslinin edebiyatıdır bu*” (Bora, 2020, 774)

Anneleri gibi olmaktan korkan kadınlar, edebiyatın “devrimci” yönünden yararlanarak toplumsal, siyasal dönüşümü sağlama çabalarıyla eserler vermeye başlamışlardır. *İkinci Cinsiyet* kitabıyla feminist ikinci dalganın başlatıcısı sayılan düşünür, yazar, Beauvoir da edebiyattan yararlanarak düşüncelerini yaymaya çalışmıştır. Tekeli (2017, 102) Beauvoir’ın “*roman, piyes ve anlatılarında varoluşçuluğun çeşitli temaları yanı sıra kadının ezilişi teması*”na da çokça yer verdiğini ve burada yaratmış olduğu “*kadın tipleriyle, çağdaş kadının*

kimliğini bulma çabasını, karşılaştığı dilemmaları, yaşadığı parçalanmaları, yenilgileri” ele aldığından bahsetmektedir. Kadınların “kadınlık deneyimi”ni önemsemeye başlamalarıyla edebiyat bir araç olarak belirmiş ve görülmeyen, duyulmayan, susturulan, “bahşedilen haklarla” yetinmesi beklenen kadına dair her şey edebi eserlerle ortaya konmuş ve öncesinde değinildiği üzere edebiyatın devrimci niteliğinden yararlanmaya çalışılmıştır. Soysal da bu minvalde “*musluğumun lastiği bozulmuştu sanırım, yazmaya başladım*” (Soysal, 2018b, 295) diyerek yazı ile arasındaki dürtüsel ilişkiye dikkat çekmektedir.

Sevgi Soysal gibi isimleri dönemin “ön feminist”leri olarak tanımlayan Duygu Çayırıcıoğlu (2022, 13); “*edebiyata kulak vermeden, feminizmin sesinin tam duyulamayacağına, sözünün tam anlaşılamayacağına ve feminizm*” incelemelerinin eksik kalacağını belirtmektedir. Hatta bu edebi eserlerin hepsi “*1960’ların ve 1970’lerin sokağa taşamamış, içte kalmış sesi*” yahut “*1960’ların öncesinin de birikimi, birikmiş isyanıdır*” demektedir. Birikmiş isyanlar, sokağa çıkamayan sesler ve anneye duyulan öfkeler Soysal’ın hayatında kimi zaman otoriteye karşı duruşu, kimi zaman vurdumduymaz tavırlarıyla öne çıkmaktadır. Modern dönemin babaya duyulan öfkesi oedipus kompleksi, feminist hareket içerisinde ise annenin erkek egemen sisteme cevaz veren tavırlarıyla “anne” öfkenin hedefine dönüşmektedir. Beauvoir de benzer şekilde sistemin işlerliğinden kadını da sorumlu tutarak, çözüm için inisiyatif alması gereken kadın’ı gündeme getirir: Başka’lıktan sıyrılmak için özne olmak bunu gerektirir.

Annelerine öfkeli ancak “anneannelerinden” habersiz (Bora, 2020, 511) kadın yazarlar, 1950’lerde başlayıp 1970’lerde devam eden rüzgarla “*kendi tarihlerinden bihaber bırakılmış olsalar da Fatma Aliye, Emine Semiye, Makbule Leman, Şair Nigâr, Nezihe Muhiddin, Halide Edip, Suat Derviş*”in erkek edebiyat kanonunda “açtıkları gediklerden akan yepyeni bir dil yatağı” oluşturmayı başarmışlardır (Timuroğlu, 2017). Bu isimlerden, yazarlardan biri olan Sevgi Soysal “bütün kadınca bilmeyişleri”(Soysal, 2013a, 88) bilinir, görünür, dillendirir hale getiren öncülerdendir.

“Kadın yaşantısına ilişkin gerçeklerin Türkiye coğrafyasında edebi metinlerin başat malzemesi olarak ortaya çıkışı özellikle 1960’lı yıllarda “kadın” yazarlarca kaleme alınan metinlerle başlatılabilir. Bu çerçevede Nezihe Meriç’in Korsan Çıkmazı, Peride Celil’in Gecenin Ucunda’sı ve Sevgi Soysal’ın Tante Rosa’sı kadının gerek özel gerekse kamusal alan “yaşantılarına ilişkin gerçekler”e kapı aralayan kurgularıyla dikkat çekerler” (Uygun Aytemiz, 2020, 731).

Türkiye’deki edebiyat yazınında feminist düşüncenin yerleşiklik kazanmaya çalışması, özellikle kadın cinsiyetli yazarların kadınlık deneyimlerine yer verirken, kendi seslerini bulmaya çabalamalarının ilk örneklerini sunmuşlardır. Seslerini özel alanda değil kamusal

alandaki aramaya kalkışmaları özel/kamusal farketmeksizin her alanda dönüştürücü etkiler yapmayı sağlamıştır. “*Hayatın emekçisi. Budur en büyük gücü kadının.*” (Soysal, 2018a, 19) diyerek kadını idealize eden bir anlam sunsa da Soysal eserlerinde daha özgür, fedakarlık ile kendisine değer biçmeye karşı, geleneksel, ataerkil kadın rollerine eleştirel bakan kadın imgesi ortaya koyar. Böylelikle kimi zaman ön feminist olarak nitelendirilen Soysal’ı eserleri üzerinden sadece ikinci dalga ile ilişkilendirmekten ziyade birinci dalga kadın hareketi ve içerisinde yer aldığı sol hareketin şekillendirdiğini söylemek gerekecektir. Birinci dalga kadın hareketinin erkekle eşitlenme düşüncesinin yanı sıra kadınlık durumu ve deneyimlerine dair kadının erkekten farklı ama eşit düşüncesinin de eserlerinde görüldüğü, aynı zamanda politik olarak angaje olduğu hareketin bir kurtuluş olduğu düşüncesine de sahip olduğu söylenebilmektedir. Tüm bunlar Soysal açısından bir çelişki barındırıyor gözükse de dönemi açısından anlaşılır olmakla beraber bu çelişkili tavrı açısından yalnızca değildir.

Yaraman (2015b, 78) mezkur durumu, şu şekilde ifade ederek gerek dönemi gerek Soysal’ı anlamayı mümkün kılmaktadır:

“1961 Anayasası’nı izleyen dönemdeki görece özgürlük ortamında siyasal ve toplumsal örgütlenmeler bağlamında kamuoyuna giren sol hareket içinde bulunan kadınların durumu da ideolojik açıdan kadın bakışından ve biçimsel olarak da kadınsılıktan uzaktır. 1980’e dek birçok kadını içinde barındıran bu siyasal görüş ve ona bağlı siyasal eylemlerde kadınlar aslında birinci dalga feminist hareketin erkek değerlerindeki eşitlik kavramını ‘cinsiyetlerüstü’ toplumcu görüşlerle birleştirmek durumunda kalmışlardır. Gerek dış görünümünde gerek toplumsal/siyasal konularda kadınlıklarını bir eksiklik ya da bir suçluluk gibi taşıyan bu kadınların geldikleri ‘olağanüstü’ siyasal kadrolarda kadınlıklarını gündem dışı tuttukları ya da siyasal bağlamda geleneksel ataerkil rolleri üstlendikleri veya özellikle tarz olarak erkekleştikleri gözlemlenmiştir.”

Sunduğu entelektüel ve politik portresine ek olarak toplumsal cinsiyet rolleriyle örülü, ataerkil kodlarla işlenmiş kadın algısının kısmen farkında hatta bu durumun sol hareket içerisinde yerleşik olduğunu da göstermeye çalışmaktadır. Yine de Soysal için edebiyatın devrimci bir araç, sol hareket içerisinde yer alışı eleştireliliği ile birlikte sola angaje bir düşünme biçiminden henüz kurtulamadığı ve toplumsal kurtuluşu öncelediği de aşıkardır. Ancak edebi eserleriyle bu çelişki yahut tutarsızlık keşfedilmekte ve bu durum Soysal’a özgü değil, edebiyatın bu coğrafyadaki işleviyle ilişkili bir tarafı da olmaktadır.

Edebiyatın gösterdiği alanlarda iktidarın, söylemle ürettiği, ilişkilerle sürdürdüğü ve beden üzerinden kendisini var ettiğini sunmaya olanak sağlarken gündelik hayattaki yansımasını, resmi tarih ve kayıtlardan ziyade, yine edebi metinler üzerinden keşfetmek mümkündür.

“...edebiyat bu sistemde özel bir yer işgal eder: gündelik olanın kendisinin altında gündelik olanı arama, sınırları aşma, sırları acımasızca yahut sinsice açığa vurma, kuralları ve kodları yerinden etme, ağza alınmaz şeyleri anlatılır kılma konusunda kararlı olması itibarıyla kendini yasanın dışında konumlandırmaya meyleder yahut en azından skandal, ihlal ve isyanın yükümlülüğünü üstlenir” (Foucault, 2021c, 38).

Bilhassa Türkiye’de edebiyat üzerinden iktidarın nasıl temellük ettiğini anlamak, modernleşme çalışmalarının edebiyat ve yazın dünyası üzerindeki tartışmalarla gerçekleşmesi ile son derece anlaşılardır. Timur (1991, 7) bunu destekleyecek şekilde okumalarının kendisine şunu gösterdiğini belirtmektedir: Sosyal bilimlerin henüz oluşmadığı ve tarihçiliğin resmi tarih yazımı şeklinde ilerlerlediği dönemde “romancılarımız Osmanlı değişim sürecine çok daha önyargısız bir şekilde yaklaşmışlardır.” Hatta ona göre (1991, 10), “her roman belli bir toplumun ve belli bir tarihin özgül bir ürünü” olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda Foucault’nun (2021c, 38) “edebiyat daha ziyade bir hakikat dışı [non-verite] kararı üzerine kurulmuştur” ile paradoksal ilişkisinin getirdiği nokta edebiyat analizi ve değerlendirilmelerinde hem üretilen hakikatin hem de hakikatten kaçarak direnişi açığa çıkarmanın yolunu göstermektedir. Her iki bakış açısıyla hareket edilerek Soysal’ın hem dönemin koşulları itibarıyla hakikatle, gerçekle (iktidarın ürettiği) olan yakınlığı hem de bazı alanlarda üretilen gerçekliğin farkında olarak kendi öznelliğini kuran, bir anlamda direniş gösteren tavrını eserleri üzerinden okumak, anlamaya çalışmak bu bölümün temel amacı olacaktır.

Foucault’nun soybilim yöntemiyle, gösterilenin dışında, üretilen hakikatin iktidar ilişkileriyle nasıl kuşatıldığını gözler önüne sererken, ikinci dalga feminizm de bunu özellikle kadınlık deneyimlerini ifşa etmiş ve bu ifşayı da edebiyat üzerinden somutlaştırmıştır. Türkiye’de Sevgi Soysal, ön feminist ya da romanları dolayısıyla 12 Mart Romanları kapsamında değerlendirilmekte iken birinci ve ikinci dalga feminizm arasında yer alırken her ikisinden de izler taşıdığı, bu vasıfların dışında bir okuma ile Foucault’nun ilk bölümde ortaya koyduğu kavramlar yahut aydınlanma ve hümanizm eleştirisi gibi sorgulamalarının bir cephane işlevselliğiyle gerçekleştirilecektir. “12 Mart darbesi bir 'balyoz' gibi indi; insanlar kovalandı, tutuklandı, işkence gördü, hapse atıldı, kimi gençler asıldı.”(Moran,1994, 13) Bu dönemi konu edinen yazarlar:

“Erdal Öz, Yaralısin (1974) ; Çetin Altan, Bir Avuç Gökyüzü (1974) ; Fıruzan, 47'liler (1974); Tank Dursun K. , Gün Doğdu (1974) ; Sevgi Soysal, Şafak (1975); Samim Kocagöz, Tartışma (1976) ; Adalet Ağaoğlu, Bir Düşün Gecesi (1979). Adını saydığımız bu yazarların hepsi o dönemi yaşamış, bir kısmı harekete katılmış bir kısmı da tutuklanmış, hapse atılmış sanatçılardı” (Moran,1994, 13).

Sevgi Soysal bu isimlerden biri, iktidarın marjinalleştirilmiş grupları arasında yer alan ‘anormal’ kabul edilmiş olarak, ‘kapatılmış’, işkenceye maruz kalmış, “rezil insanların yaşamı”nı kitaplarında kurgulayarak, ekseriyetinin kadın olduğu kahramanlarla da pekiştirmiştir. Nitekim Soysal da farklıdır, sunulana, gösterilene değil, perdelenen, gösterilmeyenin peşindedir bu nedenle farklılık yaratmaktadır. Batı’da ikinci dalga feminizmle tüm dünyada değerlerin sorgulandığı bu dönemde arayış içerisinde. Hem yaşadığı dönemle hem de ürettikleriyle “ikinci dalga feminist hareketle uyumluluk göster”mesi nedeniyle “ne kadınsı ne de kadıncıdır” diye Soysal’dan bahseden Kaygusuz, onun “bağımsız” “dünyayı süzen ‘kendi oluşlarının seyircisi’ bir kadın olarak nitelemektedir (2004, 13). Bu bağlamda yukarıdaki diğer isimlerle beraber “*Edebiyat bir direniş, bir karşı koyma aracı haline gelmiş, iki feminist dalga arasındaki dönemin sesi olmuştur.*” (Çayırıcıoğlu, 2022, 48). Her iki feminist dalga arasında yer alan Soysal’ın içerisinde yer aldığı ve 12 Mart Romanları olarak değerlendirilen bu kitaplar için Türkeş (2018, 19) “*Bundan böyle romanlarımızın kahramanları kent yoksullarını örgütlemek için yola çıkan 68’in isyancı gençleri ya da küçük burjuva aydınları.*” Dolayısıyla yoksulları örgütleyen “küçük burjuva aydınları” yahut seçkin kadınların önceliği sınıfsal bir mücadele ve neticesinde gelecek bir sistemle kadın/erkekte ziyade sınıflar arasındaki eşitsizliğin giderilmesiyle sorunların çözüleceği düşüncesidir. Bu nedenle Türkiye’de ikinci dalga feminizmin bazı temaları mevcut olmasına rağmen, kadın hareketi önceki dönemin feminizmi ve sol ideolojik örgütlenmenin sınırları içinde hareket etmektedir. Bu açıdan Soysal için:

“*Sevgi Soysal, kadın mücadelesinin Türkiye’de suskunluğa çekildiği yıllarda dünyaya gelmiştir; ancak birinci dalga kadın hareketiyle modernleşme/Batılılaşmaya bağlı kazanımlardan yararlanma olanağı bulmuştur. Ama gerek kamusal gerek özel alanın pratiğine bu dönüşümünün yansımadağının saptanmaya başladığı ve Batı’da ikinci dalga kadın hareketinin bu duruma çözüm aramak üzere ortaya çıktığı yıllara gelinmiştir artık. Nice aydın gibi Sevgi Soysal da arayış içindedir; ancak arayışın ilk aşaması varoluşsal bir memnuniyetsizlik ve bireysel tepkilerin ötesinde kendini gösteremez*” (Yaraman, 2015a, 40).

Söz konusu ‘arayışı’ Soysal’ı, Türkiye’de ikinci dalga kadın hareketinin ön/proto feministi olarak tanımlasa kadınlık deneyimleri, ‘kişisel sorunları’ ele almasıyla sol hareketin içerisinde olması, bu hareketin toplumsal kurtuluşu sağladığı düşüncesiyle hem farklılığını ortaya koymuştur. “*Hem yaşadığı dönemle, hem de ürettiği öykülerle ikinci dalga feminist hareketle uyumluluk gösteren Sevgi Soysal*” (Kaygusuz, 2021, 13)’ın yazıları ise daha çok toplumsal gerçekçi bir “misyon” ile yazılmıştır. Toplumsal gerçekçiliğinin yanı sıra Soysal’ın gündeminde ikinci dalga feminizmden temaları sıklıkla yer almaktadır. Eleştirel, sorgulayıcı bu yaklaşımının daha çok toplumsal kurtuluş perspektifinden ele aldığı

söylenmektedir. Tekeli'nin (1993, 322) 1970'lerdeki kadın hareketinin durumunu ele aldığı şu ifadeler ile Sevgi Soysal'ın içerisinde yer aldığı düşünce ikliminin fikirlerinin nasıl şekillendirdiğini anlamaya katkı sunmaktadır:

“Türkiye’de CHP’nin solundaki sosyalist eğilimli gençlik hareketlerinin siyasal gündemi sayısal güçlerini aşan bir biçimde belirledikleri bir dönem oldu. Türkiye’nin, az gelişmişlik, dışa bağımlılık, gelir ve fırsat eşitsizliği, sınıf lar arası uçurumlar gibi yapısal sorunları bu dönemde gündeme geldi. Eşitsizlik ve sömürü gibi kavramların siyasal söylemin temel kavramları haline geldiği bu ortamda kadınların da yasalarda var olduğu iddia edilen eşitliğe karşın eşit olmayan bir "cins grubu" oluşturdukları bilincinin doğması kaçınılmazdı. Nitekim bu bilinç doğdu. Ancak, 1970’lerin sonunda gelişen bu söylemde, kadınların ezilmesi ya da o günün terimleriyle ifade edilirse "kadın sorunu", Marxizmin anti-feminist tahlillerine dayandırılmıştı. Bir önceki dönemde ezilen kadının esas olarak köylü kadın olmasına karşılık, bu kez ön plana çıkan işçi kadındı. Ama bu kadının hem işte hem evde çifte emek kullanmaktan kaynaklanan sorunlarının aşılabilmesi için tek çare olarak sosyalizm gösteriliyor ve kadınlar kurtuluşları için erkeklerle omuz-omuz verecekleri sınıf mücadelesine davet ediliyorlardı. Bu yılların öğrenci hareketliliği içerisinde, 1968 sonrasında batı toplumlarında canlanan yeni feminist hareketlerin etkisinde kalabilecek pek çok öğrenci, akademisyen, meslek sahibi genç kadın, kadın konularında sekterlikte birbirleriyle yarış halindeki sol grupçukları desteklediler, onların militanlığını yaptılar. Böylece, kadınların bilinçlenmesi bakımından batıya göre en az on yıllık bir zaman yitirildi” (Tekeli, 1993, 32)

On yıllık bir gecikmenin sebebi olarak görülen bu düşünce biçimi Soysal'ın toplumsal kurtuluşu öngördüğünün sebebi olarak düşünülebilmektedir. Bir taraftan eşitsiz ilişkiler ağı, yapılar kadın cinsinin aleyhine işlerken diğer taraftan bu eşitsizliğin ancak sol hareket ile aşılabileceği düşüncesi hakimdir. Bu nedenle Soysal, birinci dalganın kadın erkek eşitliği perspektifine sahip, aynı zamanda kadının dahil olduğu ‘cinsiyet grubu’nun işleyen eşitsizliğin farkındalığına dair bilinç oluşmakta ve öte yandan sol hareket içerisindeki kadın-erkek eşitsizliğiyle bunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak sosyalist perspektiften vazgeçmeyerek, kadınların farklılığını, kişisel sorunlarını kadınlık deneyimlerini işlemekten ve dillendirmekten çekinmeyen tavrıyla Soysal, ikinci dalga feminizme giden yolu açmıştır. Ayrıca *“küçük burjuva aydın kadınının kimlik arayışını, yaşantısının paramparçalaşan kabuğunu, zamanın çözemediği meseleleri yansıtmak istemiş”* tir (Türkeş, 2018, 22). Nitekim dönemi itibarıyla kadınlığa dair ele alınış da ‘burjuva’ tutumu olarak küçümsenmiştir. Bu nedenle Sevgi Soysal, taşıdığı, politik bagajı ve henüz birinci dalga feminizmin eşitlik üzerine kurulu düşünme biçimiyle Türkiye’de feminist ikinci dalganın 1980 dönemi ile var oluşunun önünü açanlardan biri sayılabilmektedir. Dolayısıyla Sevgi Soysal, çalışmanın son kısmı olan bu bölümde Foucault ve ikinci dalga feminizm bağlamında ele alınacaktır.

“Oysa Tutkulu Perçem’deki anlamların daha yakın bir incelemesi, zamanının gündelik hayatına, kültürel ortamına ve yaşadığı ilişkilere bir kadın eyleyici konumundan yükseltilmiş

itirazları sezdirir. Orta sınıf, kentli bir kadın yazar olarak "kadın oluş"a ilişkin sorgulamaları, erkek egemenliğine isyani ve uzaklaşma, bırakma arzusu Tutkulu Perçem' deki yazılarda bir araya gelir” (Bağdatlı, 2021, 268-269).

Kitabın geneline yayılan bu sorgulama ve eleştireliliğiyle Soysal çoğu zaman Beauvoir’ın yaklaşımıyla fark edilen kültürel, geleneksel, dini gibi pek çok yapıyla kadının şekillendiğini vurgulamaktadır. Yaraman’ın (2001a, 143-157) da belirttiği üzere;

“...biyografisiyle çok benzerlik gösteren eserlerindeki varoluşsal/ yaşantısal hoşnutsuzlukları, cinsiyet merkezli bir yorum ve çözüm getirmeden, yükselen sol ideolojinin sözde cinsiyetlerüstü çözümleriyle siyasal mücadele içinde eritti. Ancak açıkça “feminist” yorumlarını eserlere aktarmayan Sevgi Soysal, adını koymadan, kadınlık durumunu sorunsallaştırmak anlamında feminist tespitlerde bulundu..”

Tutkuları perçemlerinde gezerken, kadınlığıyla, kadın olmaklığıyla sorunsuz bir ilişki kuran, bundan kaynaklanan engellerin “kişisel” olmadığı aksine toplumsal, yapısal pek çok veçhesinin olduğunu da yansıtmaktaydı. “*Kentli kadınının, eril tarihin ve eril aklın kurduğu kenti katederken duyduğu huzursuzluk*” (Şahbenderoğlu, 2013, 13) üzerinden Soysal’ın feministliğini adı konmasa da görmek mümkündür.

Tante Rosa’da yarattığı yerli olmayan karakterin başından geçenler ile Rosa’nın tutkuları perçemlerinde dolaştığına şahit olunmaktadır. Kaygusuz (2013, 62) *Tante Rosa*’nın antifeminist bir kitap olarak nitelendirirken “*Ayrıca ‘kadınca bilmeyişler’ dediğimiz zaman, feminizmin çok eleştirdiği özcülük hatasına düşmüş olmuyor muyuz?*” sorusunu sorarak Soysal’ın feministliğini en azından bu kitap için tartışmaya açmaktadır. Bir yönüyle haklı olan bu sorusunun işaret ettiği feminist olmaması, Soysal’ın dönemin toplumcu gerçekçi, yahut henüz tam olarak ifade edilemeyen feminizmle arasındaki mesafeyi de göstermektedir. Yaraman (2015a, 42) ise:

“Sevgi Soysal’da da gözlemlenen varoluşsal/deneyimsel memnuniyetsizliklerine toplumsal cinsiyet merkezli bir yorum getiremeden, yükselen sol ideolojinin söz de cinsiyetler üstü çözümleriyle, kadınlık durumundan doğan sorunlarını tümel siyasal mücadele içinde eritmeyi/yürütmeyi yeğlediler”

Demekte ve böylelikle Sevgi Soysal’da görülen dönemin feministliğinin “ancak bu kadar” olabileceğini ifade etmektedir. Öte yandan *Tante Rosa*’nın antifeminist olarak nitelendirmek iddiası kitabın pek çok yerinde ise feminist etkisiyle görülmektedir. Çünkü kitabın kahramanı Rosa, kendi bildiğiyle hareket eden, toplumun, kültürün, dinin dayattığına aforoz edilmesi pahasına karşı koymuştur. Teorik feminizmden uzak olsa da yaşamıyla son derece feministtir. “*sadece dini suçlara karşı gelmekle yetinmemiş; evrensel soyut suçları işlemekten çekinmeyen bir kişiliğe sahip olmuştur*” (Işık, 2013, 203-204). Zira suç olarak tanımlanan pek çok şeyin

kadını ikincilleştirmesi, onu görmezden gelmesine sebebiyet vermiş ve Rosa, farkında olmasa da umursamayarak bir tepki yahut direniş göstermiştir.

Yürümek romanında Ela ve Memet'in hikayesi de yine bir kadının huzursuzluğuna değinirken aynı zamanda erkeğin huzursuzluğunu da ele almaktadır. Roman için “*kadınlık durumunun, kadın erkek ilişkilerinin, özellikle cinsellik ve evlilik kurumuyla ilgili ataerkil normlar çerçevesinde metalaşması işlenir ve eleştirilir.*” (Yaraman, 2015a, 42) Ela ataerkil, geleneksel kodlar için yetişmiş bir kadın olarak kendisini rahatsız eden şeylere dair daha derinleşen bir sorgulama ile annelik, eşlik gibi evlilik ve aileye karşı da derinleşen bir uzaklık geliştirmektedir. Toplumsal cinsiyet kodlarının nasıl oluştuğu, “*kadınlık ve erkeklik hallerini, kadın ve erkek cinselliğinin önündeki tabuları, kısıtlamaları anlatır.*” (Tutumlu, 2015, 82-83). Hatta cinsellik ile ilgili olarak ataerkil söylemlerle kısıtlanmış, sınırlandırılmış, oluşunun sorgulamalarıyla başta özgürlük gibi görülen Memet ile beraberliğinde de “huzursuzluğu” eleştirilerini desteklemiştir. Yaraman (2015a, 40) Soysal'ın, bu kitabının “kadınlık durumunu toplumsal, siyasal anlatı içine yerleştir” meye başladığını bundan öncekilerde ise kadınlık ile bireysel arayışı özdeşleştirdiğini vurgulamaktadır.

Yenişehir'de Bir Öğle Vakti (Soysal, 2021) romanı ise ataerkil, din, gibi geleneksel yapıların karşısında bir özgürlük imkanıyla içerisinde yer alınan sol harekete ve onu içerisinde kadın olmanın getirdikleriyle var olabilmeye daha ötesi solun kadına bakış açısının sorunlu gördüğü taraflarına net şekilde değinilmesiyle farklılaşmaktadır.

“*Yenişehir'de Bir Öğle Vakti Ankara'yı anlatan, Yakup Kadri'nin Ankara'sından çok daha farklı bir şekilde anlatan, bizim kuşağın arasında duran bir yerden anlatan ve onunla hesaplaşan bir kitap. Bir yandan orta sınıf ahlakının eleştirisini yapan, bir yandan da devrimci olmak, bunun gündelik yaşama, insan ilişkilerine yansıması, devrimci bir karakterin özellikleri üzerine düşündüren, sorgulatan bir kitap*” (Özbek, 2013, 23)

Yakup Kadri'nin Ankara'sı yeni kurulan Cumhuriyet değerlerinin idealizmi üzerine kurulurken, Soysal tüm değerlerin sorgulandığı kuşağın temsilcisi olarak 68 döneminin özgürlük hareketlerinin yükseldiği ortamıyla, Türkiye'nin sıkıyönetim ve antidemokratik dönemi içerisinde solu imkan olarak görüp onun içerisinde yer almakla kalmayıp, sola getirdiği eleştirilerle farklı bir düşünce dünyasına sahip olmuştur. Henüz giriş düzeyinde eleştirilerin olduğu bu roman daha çok toplumun genelindeki, erillik, eril dil, eril davranışa yer vermekte, sol içerisindeki “erillik” ise diğer kitaplarında doğrudan ortaya konmaktadır. “*Yerleşik eril dilin bu hegemonik davranışını ayırmsayan Soysal, kendi anlatısında alternatif bir kadın (bedeni/cinselliği) dili arayışı da sergiler*” (Kütükçü, 2015, 444). Cinselliğin bekaret

korunaklılığı, ataerkil sistem içerisindeki kodlamasıyla sınırlandırılmasına dair tespitlerle dil, gelenek, din, sol her türlü yapıdaki deşifrenin ilk ve öncü tespitlerinin yer aldığı bir Soysal romanı olduğunu söylemek gerekmektedir.

Şafak romanı sürgündeki Oya'nın yaşadıklarıyla beraber yukarıda bahsi geçen sol hareket içerisindeki eşitsiz kadın erkek ilişkisi yahut kadına ve erkeğe bakışı sol içerisindeki “erillik” baskında beraber olduğu diğer erkeklerin eşleriyle ilişkilerinde belirginleşmektedir.

“Soysal, Şafak'ta sadece "devrim" konusunda üretilen teoriler üzerine değil, kadın-erkek ilişkileri, evlilik, namus, sınıf çatışması, otorite, gücün orantısız kullanımı ve diğer pek çok konu üzerine eleştirilerini de bunları bayrak yapıp gözüme sokmadan ama çok da sarsıcı bir şekilde dile getiriyor. Bu eleştirel bakış, feminizmin post-feminizmi doğuran çıksızlıklarına da uzanıyor, bu yüzden Sevgi Soysal'ın yapıtlarının post-feminist okumaları davet ettiğini düşünüyorum” (Günay Erkol, 2013, 104).

Şafak romanı üzerine yapılan bu değerlendirme Soysal'ın feministliği iyi ihtimalle proto feminist olduğu iddiasına karşı geliştirilen post feminist yakıştırmasıyla Soysal'ın ne denli farklı bakış açısına sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Ahıska (2015, 66) da *Şafak* romanı ve diğerleri için:

Sevgi Soysal kadın olmayı, belirli bir konuma ve zamana sıkışmışlık, hareket edememe, özgürce davranamama ile ilişkili olarak irdeler. Sosyalist mücadele içinde yer almış üst sınıf kadınlar için bunun halktan kopukluk, belirli sınıfsal alışkanlıkları, değerleri ve estetik kabulleri aşamama gibi nedenleri vardır. Ancak, sınıfsal aidiyet kadar toplumla ilişki içinde kadınlığı yaşama şekilleri de bu sıkışmışlığı getirmektedir.

Feminist olarak suçlanması sol kabulden hareketle gerçekleşirken, Soysal kendi hayatından bir kesit olarak sunduğu *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu* ile dönemin sıkıyönetiminin “er tutuklu” gibi yaklaşımlarıyla ironikliğini ve hapiste yaşananları mizah ile örülü bir dil kullanarak aktarmıştır. Bu aktarım aynı zamanda solun hapisanedeki fraksiyonlarıyla nasıl ayrıştığı ve bu ayrışma içerisinde kadına bakışın sorunluluğunu ortaya koymaktadır. Jimnastik yapmasıyla “feminist” olarak suçlanması pahasına solcu erkeklerin kadınları jimnastik yapmamaları ikazına karşı kendi bireyselliklerini ortaya koymalarını dile getirmesi ve bunları aktarmada sakınca görmemesiyle ayrışmaktadır. Yaraman, (2015a, 44) bu farklılığın önemini şu sözlerle belirtmektedir. Sol hareket içerisindeki erkek egemenliğini 1980'nin ikinci yarısından önce deşifre edişini “*daha içindeyken saptama ve dillendirme cesaretini/öncülüğünü gösterir Sevgi Soysal; kadınlık bilincini, siyasallaşma düzeyi ne olursa olsun ikinci plana itmeden, itmeden.*” Sol hareketin ve kadınlık durumuna dair öncü ve erken tespiti (Yaraman, 2015a, 46) ile beraber Kandiyoti (2015, 352-353) de *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu* için;

“Baskıcı zihniyeti besleyen konformizmlerin, küçüklüklerin, ufak hesapların, pısnıklıkların, cimriliklerin aslında alelade hayatlarda, ortalama ailelerde ve sıradan kişilerde nasıl filiz verip yeşerdiğini maharetle önümüze serer. Kendini düzen karşıtı diye tanımlayan akımlar da kendi otoriter dayatmalarını, sürüleştirme heveslerini ve bireyi hiçe sayma eğilimlerini sergileyince, yine karşılarında şaşmaz bir pusula gibi özgürlüğü ve bireye saygıyı seçen Sevgi Soysal'ı buluyorlar”

Diyerek esasında hem ikinci dalga feminizmin “Kişisel olan politiktir” hem Foucault’nun iktidarın bir ilişkiler ağı olduğu ve en mikro alanlarda dahi oluşuna dikkat çeken Sevgi Soysal’ın tutumunun feminizle de uyumluluğunu göstermektedir.

Barış Adlı Çocuk adlı pek çok hikayenin bir araya getirildiği kitapta sadece *Delikli Nazarlık* kitabı incelendiğinde ise;

Toplumsal değer düzeninin bir başka sorunu olan kadın bedeninin metalaştırılması da, kadının cinsel hayatını özgürce yaşaması olgusuna bir ket vurucudur ve bir başkaldırı da bu noktada etkin kılınır. Sevgi Soysal'ın Barış Adlı Çocuk öykü kitabında yer alan Delikli Nazarlık öyküsünde, yeni doğan bir erkek çocuğuna “tüm güzelliklerin onun olmasını temenni eden” bir dilekte bulunulurken; dileğin bir ucunun, hiç olmaması gereken bir noktaya uzandığı görülür (Kütükçü, 2015, 429).

Böylelikle hikayede erkek çocuk Nesip üzerinden, onun erkek olma serüveninin öte yandan kendiyile beraber kadın olma serüvenine de ışık tutmaktadır. Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, olunur” sözünün karşılık bulduğu hikayede kadının olunmasının karşı tarafında erkeğin olunması da yatmaktadır. Çünkü dadılar, beslemeler ve kadın üzerinden kendisini var eden bir erkeklik meselesine dikkat çekilmektedir.

Venüslü Kadınların Serüvenleri’ne gelindiğinde ise; Oğuz, (2018, 69) Sevgi Soysal, kadının da erkeğin toplumsal konumlarını tartışmaktadır. “*Erkeğin kazanılmış hakları konusundaki ısrarı, kadının kendi hakları için direnç göstermeyişi, dönemin toplumsal yapısı içinde son derece net bir şekilde gözler önüne serilir.*” 1965 gibi erken bir tarihte radyo oyunu olarak yazılan metin günümüz için dahi erken sayılabilmektedir. Bu manada Günay Erkol, (2013, 104) ifadesiyle Soysal’ın post-feminist olarak nitelendirebilecek bu metin:

“Bu çıkar ve kadının çağlar boyunca nasıl ötekileştirildiğini, değersizleştirildiğini, olumsuzlaştırıldığını, kısacası ikinci cins olarak kurgulanışını tartışır. Simone de Beauvoir'a göre toplumun kadına yüklediği ötekilik, aslında ne toplumsal ne de ekonomik tir. Ötekiliği içselleştirmiş olan kadın da bu durumu sorgulamaz. Zaten ortada sorgulanacak ya da karşı çıkılacak bir durum olduğunun da farkında ve bilincinde değildir. Kadınlara verilen eğitim, gelenek/görenek ve toplumsal baskılar; kadının bilinçlenmesini, farkındalık kazanmasını engellemiştir. Hiyerarşik bir yapılanma sonucu erkek, toplumun en üst katındadır. Erkek onun elindedir ve muktedir olan odur. Önemli olan biyolojik olarak erkeğin ya da kadının "fitrattan" getirdiği farklılıkları değildir; asıl mesele, erkeğin egemenliğinde kurgulanmış bu hiyerarşik "üst/alt" çatışması ve "buyuran/boyun eğen" meselesidir” (Ardalı Büyükarman, 2015, 173).

Bu bağlamda öncü, erken ama feminist olduğuna kuşku duyulmayan *Venüslü Kadınların Serüvenleri* Türk edebiyatında ütöpik edebi metinlerinin azlığı düşünöldüğünde distopik olmasıyla son derece özgündür. Öte yandan Furrer (2003)ise *Yürümek* ve *Venüslü Kadınların Serüvenleri* arasında kurduğu benzerliği feminist açıdan şöyle değeriendirmektedir:

“Soysal’ın batılı anlamda feminizmin argümanlarına ve konularına daha da eskiden değindiğini, diğeri eserlerinin dışında, hiç basılmamış bir metni olan tiyatro eseri “Venüslü Kadınların Serüvenleri” de onamaktadır. Mümtaz Soysal nezaket göstererek, bunun matbaa müsfettelerini incelememe ızın verdi. Bu esere tarih atılmamış olmasına karşın, yazarın bunu Sevgi Sabuncu olarak imzalamış olmasını dikkate aldığımızda, eserin, üçüncü evliliği Temmuz 1971 ‘den önce kaleme alındığını göstermektedir. “Venüslü Kadınların Serüvenleri” konusal açıdan “Yürümek”in evrelerine uymaktadır: Soysal, hayali, yabancı bir gezegende ve geleceğeri aktarılan bir dünyadaki cinsiyet savaşını paradi halinde değışik şekilde sahneye koymakla, dünyada, kendi toplumunda erkekler ve kadınlar arasındaki eşit olmayan ilişkiyi eleştirmektedir. Venüs kadınlarının aynı haklara sahip olma denemesinin canlandırılmasında, -kadınların da kendi kusuru olarak- parçanın sonunda denemenin başarısız olması, ona, feminist tartışmaların vazgeçilmez sorunlara işaret etme olanağını vermektedir. Örneğinin, kadınların ekonomik bakımdan bağımsız olmaları zorunluluğeri ya da kadınların kendilerinin hüküm süren ataerki kuralları iyice içlerine sindirmeleri sonucunda oluşeri uyusukluk gibi. Buna ek olarak “Venüslü Kadınların Serüvenleri”nde Soysal, tarihi konu ettiğeri biçim ve suret, batı Avrupa’da ancak “Yeni Kadınlar Hareketiyle bağıntılı olarak mümkün olmuştur: Cetlerin naklettikleri, taşların üstüne oyulan ve gerçekte önemli işlerin hep erkekler tarafından yerine getirildiğeri için kadınlardan hiç bahsetmeyen kutsal metinleri simge olarak kullanıp, kadınların tarihten çıkarılmasına, kadınların politik, ekonomik, sosyal ve kültürel geliş medeki katkısının, geleneksel tarih bilincinde ve geleneksel tarih yazımında hiç ya da olsa olsa marjinal bir yeri olmasına işaret etmektedir”

Yeni Kadınlar Hareketi ile postfeminizm ile yakınlığının başka bir ifadesi olan yukarıdaki ifadelerden sonra Soysal’ın feminist bir gündeminin olduğeri gerçeri ile örtüşmektedir. Gerek dünyadaki değışimler gerek Türkiye’de dönemin getirdiğeri koşullar düşünöldüğünde yaklaşımların yapboz parçaları gibi birbirini tam olarak tamamlamasının mümkün olmadığı söylenebilmektedir. Türkiye’nin modernleşme serüveninde benzer bir tartışma hatırlandığında Soysal’ın feminizmi bu tartışmalarla beraber düşünölmelidir.

Son olarak ise *Tekliğinin Türküsü* kitabında Soysal’ın *Dönemeç* adlı hikayesi ele alınacaktır. Pek çok hikaye olmasına karşın yeterli verinin, malzemenin ancak bu hikayeden alınması nedeniyle sadece bu hikaye incelenecektir. Soyut ve metaforik anlatımıyla öne çıkan hikayenin bir kadının arayışı aynı zamanda direnişeri olarak görmek mümkündür. Toplumsal, kültürel ancak erkek egemen anlayışıyla çarpık sistemin deşifre edildiğeri şekilde kurgulanmıştır.

Tüm bu değeriendirmeler ışığında Soysal’ın politik portresinin yazdıkları üzerinden teşekkülü ve bu bağlamda yazdıklarının derin, metaforik çözümlemelerinin ne anlam ihtiva ettiğeriine değinilmesi ile anlaşılmaya çalışılmaktadır. Böylelikle sonraki başlıklarda ise bahsi geçen

kitapların Foucaultcu manada çözümlenmesinin önü açılmaktadır. Foucault'nun çalışmanın başından itibaren anti-özcülük, iktidar, biyoiktidar, cinsellik, beden, soybilim, Marksizm karşıtlığı, söylem gibi kavramlarının Türkiye'deki tezahürü en sonunda Soysal'daki yansısıyla nihayetlendirilecektir. Bu nedenle Soysal'ın kitapları ve yazılarının ikinci dalga feminizm ve diğer sundukları açıdan nasıl değerlendirildiğine yer verilerek adlarıyla başlıklandırdıkları bölüme bir hazırlık sunabilmektedir. Anılan bölümlerde kitaplar sadece Foucaultcu bakış açısıyla ele alınmakta ve böylelikle araştırmanın bütünselliğinin kurulması amaçlanmaktadır. Soysal ile Foucault arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya geline son noktada hem Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki ilişkisellik hem çalışmanın problematiğinin ortaya konulmasına olanak sağlamaktadır.

4.2.1. Foucaultcu Bağlamda Sevgi Soysal

Soysal'ın Foucaultcu bakışla değerlendirilmesinin amaçlandığı bu bölümde; öncelikle Foucault'nun araştırmanın ikinci bölümünde ele alınan kavramlarıyla ilerlenecektir. Söz konusu bölümde literatür üzerinden tematik analiz yapılması üzerine bir yol izlenecektir. Bu nedenle ikinci dalga feminizm ve Foucault arasında etkileşim olduğu düşünülen anti-özcülük, iktidar, biyoiktidar, soybilim, Marksizm karşıtlığı, söylem, cinsellik, disiplin kavramları temalar olarak belirlenmiştir. Soysal'ın eserleri ve yazıları belirlenen temalar doğrultusunda Foucaultcu bağlamda yorumlanacaktır.

Anti-Özcülük

Sevgi Soysal'ın çarpıcı kitabı olan *Venüslü Kadınların Serüvenleri* (Soysal, 2017) 1965'te radyoda oynanan bir tiyatro metni olarak yazılmış, sonrasında kitaplaştırılarak yayımlanmıştır. Ütopik kurgusu olan eser içeriğindeki feminist temalarla özgün, edebi türü itibarıyla Türk edebiyatında pek az rastlanan bir distopya olarak işlenmiştir. Kitap, dünyadan başka bir gezegende kurulu patriyarkal sistemi ayrıntılandırırken, kadınların önce bireysel itirazlarıyla başlayan, ardından genişleyen sorgulamalara odaklanmaktadır.

“Venüslü Kadınların Serüvenleri, bizce, iktidar ilişkilerinin sadece kadın erkek ilişkisi içinde değil, her alandaki mütehakkim işleyişini fark edebilen ve tüm çıplaklığıyla gösterebilen devrimci ve epik bir metindir. Bürokratik dil ile iç içe geçen, anıt simgesiyle kütle haline gelmiş kutsal metin sesinin, arkaik kadın bilgeliği ile karşılaşması üzerine kurulu dramatik çatısıyla, oyun, feminist bir distopyadır” (Soysal, Şahbenderoğlu, 2017, 23).

Kitapta Venüslü kadınlar, erkekler ve Yaşlı Bilge arasında geçen diyaloglar derinlere nüfuz eden iktidar ilişkileri nedeniyle Soysal'ın Foucault üzerinden incelenmesine olanak tanımaktadır.

“Erkek : Bırakın Yaşlı Bilge'yi okusun.

Yaşlı Bilge : (Okur.) Çünkü kadınlar kutsal dağın kutsal taşı kutsal bayramlarda taşımamışlardı. Çünkü ne Mars'la ne de Satürn'le yüzyıllar boyu süren savaşırlara katılmamışlardı. Ve iyiyi kötünden ayırt etmeyi ve başbuğ seçmeyi ve haykırmayı ve sevişmeyi, öldürmeyi, yaşatmayı, yapmayı ve yıkmayı ve doğurdukları çocuklara ad koymayı erkeklere bırakmışlardı.

KADIN : Çocukları doğurduk ya.

Yaşlı Bilge : Doğurdukları çocuklara ad koymayı erkeklere bırakmışlardı (Topluluk kaynaşır.)

1 . Erkek : Ne ad koymuşlar.

2. Erkek : Ne de savaşmışlar.

ERKEK : Ne sevişmişler.

1 . Erkek : Ne avlanmışlar.

2. Erkek : Ne de kutsal taşı taşımışlar.

Erkekler : Yapmamışlar, etmemişler, memişler, mamışlar” (Soysal, 2017, 39).

Kadının özcü bir anlayışla değerlendiren bu paragraf kadınların nüfus sayımında, sayılmamalarının gerekçesi olarak sunulmuştur. Buna göre, erkekler tarafından belirlenen roller, kadının doğası ve varoluşuyla ilişkilendirilerek bu rollere hapsedilmesine meşruluk sunmaktadır. Kutsallık atfedilen, taş, savaş, mitoloji ile beraber diğer tüm eylemlerin erkeğin tekeline bırakılması kadınların yok sayılmasının nedeni olmaktadır. Foucaultcu bakışla; kutsal tüm eylemleri yaptığı için iyi ve kötü arasında ayırım yapabilme becerisine kavuşmuş olan erkek, kutsallık atfedilen semboller, ritüellerle kendisini, iktidarını var etmiştir. İktidar olanın kutsiyet atfedilen tüm bu maddi nesneler, mitolojik anlatılarla var etmesi “hakikat rejimi” ni çağrıştırmaktadır. Yaşlı Bilge'nin okuduğu metinde dikkat çekici olan bir diğer husus ise; günümüz için de geçerliliğini sürdüren bahsi geçen eylemlerdir.

“Yaşlı Bilge: Anıt der ki; Tanrı önce buyurdu, sonra peygamber buyurdu, sonra erkekler buyurdu ... Ateşin nasıl yakılacağını, suyun nereden akacağını, avın nerede avlanacağını hep erkekler buldular buldular, buyurdular” (Soysal, 2017, 28).

Üstelik bu eylemlerin Foucault'nun bahsettiği iktidar tipi ve pratiklerine denk düşmesi son derece ilginçtir: İktidarın yarattığı dikotomi, iyiyi kötünden ayırt etme süreciyle ilişkilendirilerek akıl-akıl dışı ayırımını çağrıştırmaktadır. Bu yetiye sahip olmadığını düşündürten iktidar - nitekim burada kadına atfedilen özellik de bu öze sahip olmadığıdır- bu kişilerin kapatılma,

kategorize etme gibi pek çok pratikle dışladığı ve akıllı olduğunu düşündüğü -burada ise erkeklere bu özellik atfedilmiştir- bireylere de başka iktidar alanları tahsis etmiştir.

Öte yandan doğurdukları çocuklara kadınların ad koyamaması erkeğin bu yetkiyle donatılmasından kaynaklanmaktadır. Kadının da parçası olan çocuk üzerinde hiçbir söz hakkının olmaması, kadının bedeninin sadece araç olarak kullanılması gibi bir sonucu ortaya çıkarmaktadır. Biyolojik bir üretici olmaktan öteye gidemeyen kadın, doğan çocuğa ad koyma ile esasında çocuk üzerindeki tüm hakların erkekte olması, biyolojik (kadın) ve kültürel, politik (erkek) gibi bir durumu özcü anlayıştan ileri gelmektedir. Bu şekilde kadın ve erkek arasında sabit, biyolojik olarak belirlenmiş bir ayırımdan söz edilmektedir. Dolayısıyla Venüslü Kadınlar'ın sayılmamaları, görmezden gelinmelerine karşı geliştirdikleri itiraz Soysal'ın anti-özcü bakış açısını da yansıtmaktadır. Zira erkeğin her şeyi yapabilme kabiliyetinin doğuştan olduğuna dair veri sunan yukarıdaki özcü ifadeler neticesinde; kadının toplumsal rollerden dışlandığı, biyolojik işlevlere indirgendığı hali net şekilde vermektedir.

“Hiçbir şey aşamaz belirli bir sınırı Tirebolu’da. Beş on metrelik, beş on bin liralık, yüz görümlüklü, başlıklı, düğün yemekli, sünnetli, oruçlu, şeker ve kurban bayramlı, büyüklerin eli öpülesi ve yanlarında cigara içilmeyesi, erkekten tat alınmayası ve kadının insandan sayılmayası, çünkü erkeklik gururlu ve aile namuslu, tüfekli, tabancalı bir sınırı” (Soysal, 2023, 33).

Yürümek (Soysal, 2023) romanında yer alan bu gözlem, Soysal'ın kadına, kadınlığa ve erkeklığe dair dikkat ettiği noktaları eleştirel şekilde açık etmesiyle farklılaşmaktadır. Soysal, “erkeklik gururlu ve aile namuslu, tüfekli, tabancalı” ifadesiyle doğal şekilde sert, koruyucu güçlü özelliklerin erkeğe atfedilmesine dikkat çekmektedir. Erkek bu özdeşleşmeyle ailenin koruyuculuğu ile toplumdaki otoritesini güçlü kılmaktadır. Üstelik “kadının insandan sayılmayası” ile kadınlığı biyolojik olarak güçsüzlük, edilgenlikle ilişkilendirmekte ve dolayısıyla onu toplumda pasif kılan özcü anlayış deşifre edilmektedir.

“Her şey özlenebilir. Her şey tutku konusu olabilir. Her şey aynı ölçüde kutsal ve aynı ölçüde aşağılık olabilir. Tutkular çevreye göre değişen şeylerdir. Evli kadınlar toplantısında, en temiz pak aile kadını olmaya özenen aynı kadın, orospuların yanında en orospu olmayı niçin istemesin?” (Soysal, 2013a, 69).

Tante Rosa (Soysal, 2013a) Rosa'nın kimseye aldırış etmeden “yaşamakta ısrar etmesi” toplumun tüm kurallarına aldırış etmeden “aşık ve koca arama” sııyla geçen hayatının anlatıldığı kitaba ait yukarıdaki ifadeler de Soysal'ın anti-özcü tavrını göstermektedir. Bu ifadeye göre; kadın kimliği, ahlak anlayışı, toplumsal roller mutlak, sabit bir öze belirlenmemekte aksine tıpkı Foucault'da olduğu gibi bağlamsal ve değişkendir. “En temiz pak

aile kadını” aynı zamanda “orospu olmayı da benimseyebilir. Bu durumda kadınlık da sabit değişmez olmayıp, farklı koşullarda farklı hallerde yeniden tanımlanabilir olmaktadır.

İktidar

Soysal’ın *Tutkulu Perçem* adlı kitabındaki *Kalabalıklarda* hikayesi Foucaultcu bir perspektifle değerlendirildiğinde; “*Sonra içinde yemek pişmezmiş gibiliği güzel evime dönerdim.*”(Soysal, 2004, 18) *Kalabalıklarda* adlı hikayedeki bu cümlede rutine dönüşmüş yemek yapma pratiğini yerleştirmiş bir iktidar alanının farkında oluşu ve buna karşı aynı gündelik pratiği devam ettirme içerisinde olan kadının, bu sarmalın içerisinde yer alışına şahitlik edilmektedir. Foucaultcu bağlamda iktidarın mikro iktidar pratikleriyle dönüştürücü etkisi ve kadının içine hapsedildiği ev ve ev içi rolleri perçinleyici halini gözler önüne sermektedir.

Soysal’ın 1968’de yazdığı ikinci kitabı olan *Tante Rosa*’nın (2013a) adı bile “değişik”tir. *Ayşe Teyze* değil *Tante Rosa* olarak farklı ve iddialı olmaktan korkmamış olan Soysal, “buralı değil” yakıştırmalarına maruz kalmıştır.

“Tante Rosa Hans’tan hamile kaldı. Sizlerle Başbaşa dergisinde yayımlanan o bayağı aşk romanlarının hepsinde olduğu gibi yatar yatmaz hamile kaldı ve bu romanlarda yazılanların doğru olduklarını sandı. Doğru olduklarını sandı ve Sizlerle Başbaşa romanlarındaki kızlar gibi “namusu kirlenmiş” bir aile kızı olmamak, zavallı bir piç kurusu doğurmamak için Hans’la evlendi” (Soysal, 2013a, 28).

Hem toplumsal, kültürel yapının icat ettiği öğreti, norm, kurallar ve söylemlerle hayatını düzenlerken Rosa, bir nefes alış olarak okuduğu *Sizlerle Başbaşa* dergisinin ürettiği diğer söylemler arasında sıkışıp kalmaktadır. Derginin magazine dair ürettikleriyle bu gerçekliğe ara sıra kendisini kaptıran Rosa’nın hayatının her alanında Foucault’nun gözünden bakılırsa iktidar, ilişkiler ağıyla mevcuttur. Nitekim Rosa’nın üç çocuklu bir kadinken dahi bedenini “içini öldürememe”si nedeniyle “*pazar sabahı, papaz hep o kadını anlatmış, papaz Tante Rosa’yı anlatmış...Kilise, papaz, koca, hizmetçi aforoz yarışı etmişler.*” (Soysal, 2013a, 36) Kilise, toplum, aile ile beliren ilişkiler içerisinde Rosa’nın aforoz edilişi Foucault’nun araştırma konusu ettiği “anormal, sapık, deli” yakıştırmaları ile paralel bir örnek sunmaktadır. Arzularını, tutkularını yaşamakta beis görmeyen, dinin, toplumun yasaklamasına rağmen bundan vazgeçmeyen Rosa, tekrar iktidar tarafından dışlanmış ve aforoz edilmiştir. Rosa’nın bedeniyle, arzularıyla ilişkisini iktidarın din, aile, kültür ile iç içe geçen yapıların belirlediği şekilde tanzim etmemesi nedeniyle Rosa, “o kadın” olarak aforoz edilmiş ve toplumun periferisine atılmıştır.

“Avuç içi büyüklüğündeki meyhanenin ufak taburelerinin adamlarıyla çevremde, rakının nasıl da kötü kokan bir içki olduğunu ne güzel unutturmayan adamlarla, onların yanı başında ve çok uzağında ama onlarla en çok onlarla yalnız. Beni, bu kadınsız meyhanede kahve içişimi yadırgamazlar, ya da bütünüyle kadından saymazlar, aşağılarlar belki de - iyidir bu. Hani kadınlı erkekli gidilen, batılı geçinen ne yerler vardır bu tuğla ocağına benziyen kentte, işte gidemezdim oralara, böyle kahvemde yalnız kalamazdım” (Soysal, 2004, 45)

“*Sen ey saçma barışlar getiren yağmur Ne verebilir?*” hikayesine ait olan yukarıdaki ifadeler ise Foucault’nun neredeyse tüm kavramlarına karşılık gelmektedir. Kadınsızlığının altı çizilen bu meyhanenin cinsiyetlendirilmiş, cinsiyet normlarıyla işleyen sistemde kadının varlığı “onu kadından sayma”malarından kaynaklanmaktadır. Kadından saymamaları ise; burada kadına ve erkeğe yüklenen roller yahut kadının meyhanede yer alışıyla kadınlığının yok sayılmasına inanılmasından kaynaklanmaktadır, çünkü “batılı geçinen yerler” dahil olmak üzere üretilen söylemlerle iktidar ilişkileri, bireyin cinsiyetlendirilmesi, hangi mekanlarda olması gerektiğine varan her alana nüfuz edışıyle bu belirlenmişliğin içinde yer almaktadır. Ayrıca “yalnız kalamazdım” ifadesi ile Foucault’nun panoptikon tarzı mekanın gözetim ve denetim mekanizmasıyla kadının davranışlarını sınırlama özelliğini akla getirmektedir. Bu şekilde bireyin mikro iktidar ilişkileriyle örülü bir yaşam biçiminin belirlenmesi mümkündür.

Soysal’ın “*Her şey özlenebilir. Her şey tutku konusu olabilir. Her şey aynı ölçüde kutsal ve aynı ölçüde aşağılık olabilir. Tutkular çevreye göre değişen şeylerdir.*”(Soysal, 2013a, 69). Soysal’ın bu cümlesi ile Foucault’nun görüşlerinin benzerliği bir kez daha açığa çıkmaktadır. İktidar için her şey, tutku, haz nesnesi olabilir ve buna dair söylemler üretebilir. Bu tutkunun peşinde yahut karşısında olanlar kimi zaman normal kimi zaman anormal olarak tanımlanabilir. Anormal şeklinde tanımlananlar tıp veya psikiyatrinin nesnesi haline gelebilir yahut kapatılarak toplumdan soyutlanması gereken varlıklara dönüşebilir. Tüm bunları iktidarı ilişkileri içerisinde döneme, mekana, zamana hatta aynı mekan veya zaman içerisinde belli döneme/alana göre değişebileceğini de eklemektedir Foucault. Bu bağlamda, kutsal olanın başka zaman ve mekanda alışı edilmesi mümkün iken aksine aşağılık olanın da kutsal olması aynı ölçüde mümkündür.

Yenişehirde Bir Öğle Vakti (Soysal, 2021) kitabında Doğan ve Olcay’ın annesi Mevhibe Hanım’ın çocukları arasında kurduğu eşitsiz ilişkiyi ve sevme biçimini Soysal yine kadın ve erkek arasındaki eşitsizliği göstermek için kullanmıştır:

“Anası sofraya adam başına iki köfteden fazla koymazdı. Ama oğlunun doyması için hizmetçinin hakkını hep oğluna verirdi. Olcay çok kızardı buna. Ağabeyi okuldan döndüğünde, buzdolabından, onun için sakladığı tatlı ya da meyveyi -bu ötekilerin hakkından kısıtlanmış olurduönüne sürerdi oğlunun. Oğluna olan sevgisi cimrilliğini yenemediği için, bu sevgiyi

başkalarına ödetirdi. Bir kış, kızının paltosu çok eskimiş olduğu halde ona palto diktirtmemiş, kendi eski paltosunu bozdurup kızına yaptırmış, ama ilkbaharda paraya kıyıp oğluna bisiklet almıştı. İşte bütün bu ufak ayrıntılar Olcay'ı ağabeyinden uzak tutmuştu. Aynı acıyı da çekseler, eşit koşullarda hissetmiyordu kendisini onunla. Bu nedenle, geceleri, korkuyla battaniyesini başına çektiği, karabasanların yüküyle yatağında ağladığı zamanlar, bir kez olsun, onun odasına gitmemiş, ona sığınmayı düşünmemişti. Yine de analarının ufak hesaplarını seyredişlerinde, babalarının kuru, dural, dar görüşlü sözlerini dinleyişlerinde bir ortaklık vardı ve bu, akraba kılıyordu onları” (Soysal, 2021, 117).

Aile içerisindeki iktidar ilişkilerini ele alan bu pasaj, Foucault'nun mikro olarak tanımladığı gündelik hayatın içerisinde yer alan bulan iktidar biçimlerinin tipik örneğidir. Üstelik kız ve erkek çocuk için yani toplumsal cinsiyet anlayışıyla uyumlu işleyen bu iktidarın biyopolitik yönünün de gözden kaçmaması dikkat çekicidir. Yemek, giyim kuşam gibi temel ihtiyaçlarla şekillenen iktidarın biyopolitik hali bedenleri disipline edici bir teknik olarak Mevhibe Hanım tarafından kullanılmaktadır. Üstelik bu iktidar tekniğinin babanın “kuru, dural, dar görüşlü sözleri”nin de ürettiği söylem ile ‘iktidarın her yerde’liği aileyi de kapsar vaziyettir. Mevhibe Hanım'ın davranış biçiminin sebebi ise babası Doğan Bey'in ürettiği, yarattığı iktidar biçiminin kızı tarafından içselleştirilmesiyle bunca zaman sürmüş ve onun da kendi hayatında etkili olmuştur. Çünkü Doğan Bey:

“Şiddeti, doğa afetleri, seller, fırtınalar gibi sayılmalı, iyi davranışlarıysa hak edilmemiş bir ihsan gibi. Böyle düşünüyordu Doğan Bey'in akrabaları ve hemşerileri. Tabii, yazları bunların arasında büyüyen Mevhibe de. Bu durumda karşı çıkılır mı? Kuldular onlar. Üvey anası da, Mevhibe Hanım'ın gözünde, sadece buyrukları uygulamakla görevli bir kuldu. Bu kadar büyük bir adam olan babasının kendisini niçin daha iyi yaşatmadığını düşünmez miydi? Düşünmezdi. Böyle büyük bir adamın kızı olmak yeterliydi onun için” (Soysal, 2021, 129).

Sorgusuz sualsiz şekilde itaat edilen baba, iktidarın ta kendisi olarak görülmektedir. Tanrı ile özdeşleştirilirken, kendilerini de biat eden kullar olarak tanımlaması, aidiyetlerinin Tanrı'ya olması ruh ve bedenleri üzerinde sonsuz hak sahibinin o olduğunun işaretidir. Dolayısıyla Tanrı'dan Doğan Bey'den gelecek her şey lütuf olarak görülebilmekte, iktidarın kendileri için uygun gördüğü her ne varsa tatbik edilmeli üstelik bunda “kutsal” bir taraf aranmalıydı. Tanrı benzetmesinin bu itibarla babaya yani iktidara, onun sözlerine kutsiyet atfedilmesine olanak sağlamaktaydı. “*Vekil beybaba*”ya karşı gelmekse onun için vatana ihanet gibi akıl dışı bir şeydi.” (Soysal, 2021, 130). Akıl dışı bu ihaneti ne Mevhibe Hanım ne de başkası aklından geçirmeyerek iktidarın sürekliliğini sağlamaya çabalamaktaydı. Foucault ile son derece benzer bu tanımlamanın Soysal tarafından boşuna kullanılmadığını söylemek gerekmektedir. Çünkü Foucault da görüşleriyle iktidarın sorgulanması, eleştirilmesi, ona itaat edilmemesi yahut onun için tehlike oluşturulması halinde “deli”, “sapık” “anormal” yani akıl dışı tutum ve davranışlar

olarak bireyleri tanımlamaktadır. Bu durum babaya itaat edilmemesi halinde akıl dışı tutum olarak değerlendirilmesiyle paraleldir. Ayrıca babanın söylediklerine atfedilen kutsallık ile söyleme dair herhangi bir itiraz engellenmekte, babanın, Tanrının ve en nihayetinde iktidarın belirlediği yaşam biçimine uyulmaması halinde ise cezai yaptırımla karşılaşılması sağlanmaktadır. Böylece iktidarın bu denli kutsal gücü ile bireyin yaşamının en küçük alanına girmesi sağlanmaktadır.

“Bir göz var anahtarlık üstünde! Göz kırpan bir göz. Bir göz aldatmacası bu aslında. Değişik yönlerden bakınca göz kırpyormuş etkisi bırakan bir resim bu. Oya'nın özgürlüğü gibi. Hapislik bitti. Sürgün bitiyor. Emniyet'ten serbest bırakıldı. Ama özgür değil, olamaz. Merkez Cezaevi'ndeki Kürt Firdevs'in, anasıyla birlikte hapsedilmiş Cevdet'i gibi; Siverek kamyonunu bekleyen Cevdet gibi tutuklanmalı. Onlarla birlikte tahliye olmadıkça, tutuklu. Yoksa, şu aldatıcı göz kırpışına kanıp tahliye ederse kendisini, bir süre sonra yeniden tutuklanacak, Cevdet'in biri ya da bütün Cevdetler tarafından” (Soysal, 2012, 129).

Şafak romanının son sayfasına ait bu ifadeler, Oya'nın etrafta gördüğü anahtarlıktaki göz sembolü toplumun, kültürün, geleneksel anlayışın iç içe getirdiği iktidar ilişkilerini içselleştirmesi, bir taraftan da bununla mücadele etmesidir. Fakat yine aynı iktidar ilişkilerinin ürettiği gözetleme ve denetlemenin etkisiyle yol alışına öncesinde değinilirken, özgürlüğünün aldatmacasının da farkındadır. Sürgün, baskın, sorgu, gözaltı, hapishane gibi tüm kapatılma, denetlenme, gözetilme pratikleriyle çerçevelenmiş hayatında özgür olmadığının farkına varması “iktidar her yerde” direnişle beraber var olmaktadır şeklinde de okunabilmektedir. Foucault'ya dair tüm bu çağrışımlarla beraber Soysal yine de Oya'nın bireysel özgürlüğünü toplumsal özgürlüğe bağlayarak, Firdevs, Cevdet ve diğerleri üzerinden ortaya koymakta, angaje olduğu sol hareketten kopamayarak kitabı bitirmektedir.

Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu (Soysal, 2013b) adlı kitapta Soysal, tutuklu kaldığı hapishanedeki anılarına yer vermiştir. İçeriye nasıl girdiğine ilişkin bilgilerin yer aldığı kitap, hem Soysal'ı hem dönemin politik havasını anlamada oldukça önemli bir yer işgal etmektedir.

“İstersen buyurma! Ben buyurmak istemiyordum, ama kumbaraya düşmüştüm bir kez. Çok suçlar işlemiştim: Nişanlı bir arkadaşın özel arabasının arkasına binmişim (sıkıyönetimle nişanlanılır mı?), sonra arkadaşım nişanlısıyla tartışmıştı (sıkıyönetimde aile tartışması yapılır mı?), sonra arkadaşım, “Yeter,” diye bağırmıştı (sıkıyönetimde yeter diye bağırılır mı?), sonra beni de tam İsrail Sefareti'nin önünde bağırmıştı (Efraim, İsrail Konsolosu'yken düşünün.) Sonra, ben arkada oturuyordum, düşünün?” (Soysal, 2013b, 20).

Toplum polislerince yukarıdaki suçlara istinaden tutuklanan Soysal tutukluluk hali bittikten sonra bu defa yanında kimlik olmasına rağmen olmadığı gerekçesiyle tekrar tutuklanacaktır. Sıkıyönetimin iktidarın en somut hali olarak yer aldığı kitapta Soysal, diğer iktidar biçimlerini

ön plana çıkarmadan deşifre etmeye çalışmaktadır. Sıkıyönetimde nişanlanılmaz, aile tartışması yapılmaz gibi dikkat çeken örneklerle iktidarın en özel, en mahrem alanı “sorun” olarak görmesi halinde bunun dışında gerçekleştirilen ve “normal” olan tüm tutum ve davranışları “anormal” olarak kategorize edebilmektedir. Foucault’nun iktidarın sınıflandırıcı, dışlayıcı ve gözetimle yapmak istediğinin somut hali yukarıdaki örnekle netleşmektedir. “*Bir de “muzır kişiler” listesi vardı. Çeşitli iş yerlerinde görevli bu muzır kişilerin listesi, yine o işyerindeki vatansever memurların katkısıyla hazırlanırdı.*”(Soysal, 2013b, 18).

Muzır olanlar ve olmayanlar arasındaki karşıtlıkla iktidar sadece muzır olanlar üzerinden kendisini var etmez, listenin dışındaki muzır olmayanların da muzır olmamak için tüm hal, hareketlerine çeki düzen vermesini sağlamakta ve iktidar bu şekilde gücünü ve sürekliliğini sağlamaktadır. Bu manada Foucault’nun varmak istediği noktanın anlamlılığı keşfedilmektedir. Çünkü dışında tutularak, kategorizasyonun dışında olarak da tekrar kategorize edilen bir grup oluşmakta ve iktidar orada da işlerliğini sürdürerek kalıcı olmaktadır.

Biyoiktidar

Tutkulu Perçem (Soysal, 2004) kitabı, Soysal’a ait on dört hikayeden oluşmakta ve hikayelerin pek çoğu Soysal’ın kadınlık temalarına yer vermekte, gündelik hayattaki iktidar ilişkilerine sorgulamalar getirerek yüksek farkındalığıyla önemli malzemeler sunmaktadır.

“Kara diken sakalları babamın. Öpücüklerinde ilk tiksintiyi ayırt ettiğim sakalları, bir hayvan soluğunu ilk getiren bana, bir erkek soluğuna ilk tiksinti, nedensiz. Ona benziyormuşum; öyle derler rahatça; çıkacak, benim de sakallarım, kıllarım olacak öyle, onun gibi sakallarım, kıllarım olacak ilerde, bunlara varacak benzemem, söylerler rahatça söylerler, ilerde bir kadın, onun gibi kıllı ama kadın, ilerde, rahatça söylerler - ezilirim, o ağırlık üstümde, boğazımda o düğüm yine. Ak-mavi, bir kadın, bence en güzelinden, en güzelinden bir kadın onu, bu sevgisi üzerine enine boyuna yayılanı sever, bilemediğim varamadığım bir nedenden sever - bu sakallı kadınlığımdan sorumlu olanı, bu yükü, düğümü bu, sever işte” (Soysal, 2004, 27-28)

Tutkulu Perçem’de (Soysal, 2004) yer alan *Düşmanlığı olan bu sevinçte* adlı hikayedeki bu paragrafta geçen “Kara diken sakalları” Foucault’nun bedende tecessüm eden iktidarı yani biyoiktidar kavramını çağrıştırmaktadır. Erkek olmanın göstergesi olan sakalın kadın üzerindeki etkisi, kadının ancak “ona benzeyerek” kendini var kılmaya çalışması sonucuna götürmektedir. Kara sakallar erkeği belirlerken aynı zamanda erkek olmayanı yani kadını da belirlemektedir. Bu belirleyicilik ise kadına ancak sakalları olmasıyla belirleyicilikten sıyrılabilceğini düşündürmekte yahut varlığını bu şekilde meşrulaştırma fırsatı yakalamaktadır. Böylece kara sakallarla özdeşleşen erkeğin yani iktidarın altında ezilen

kadının serzenişı gör÷lmektedir. Çarpıcı olan ise; “*kıllarım olacak ilerde, bunlara varacak benzemem, söylerler rahatça söylerler*” ifadesi tam da Foucault’nun söylemine yer açmaktadır. “Söylerler” ile tekraren üretilen bir iktidarın beden üzerinden kadını, bireyi ‘belirlemesi, kısıtlaması, özgürlüğünü engellemesi’ ile sevgi ile sürekliliğe dönüşerek, kadının üzerinden varlığını daim kılmasına işaret etmektedir.

“Rosa’nın babası on sekiz yıllık garantiyi dolduramadan ölünce anacığı firma değıştirerek Rosa’nın mutluluğunu yeniden garantiye aldı. Yeni babacık Rosa’nın at cambazı olma dileğini hiç de o kadar kötü karşılamadı. Rosa yine sirk gitti. Sirk müdürü Rosa’nın bu kez uyarılara kalkışılmadan getirildiğini görünce Rosa’nın k... derisinin okul kitaplarından ucuz olduğunu anladı. Rosa hoş gelmişti ona. At cambazı olması istenmeyen bir kız hemen ata bindirilir, ama at cambazı olsun diye baştan atılan bir kız asla ata bindirilmez. Rosa artık attan düşemiyor; buna karşılık sirk hayvanlarının gübrelerini torbalara yerleştirip köylülere satmaya götürüyordu” (Soysal, 2013a, 16).

Tante Rosa, kaderi başkasının eline verilen Rosa’nın bu ilişkiler içerisinde var olmaya ‘kendi’ olmaya çalıştığı bir kurguyla anlatılmaktadır. Gittiği rahibe okulunda Rosa’ya susadıkça su içtiği için “*“Su içiyorsun durup dururken, sen arzularına gem vuramayan günahkâr bir kızsın,” “içini öldürmeyi bilmiyorsun.”*” denilmektedir (Soysal, 2013a, 22) Bu sebeple dinin, buyruğun kendisine çizdiği sınırlar içerisinde hareket etmesini salık veren bu öğreti Foucault’nun iktidar tanımlamasına götürmektedir. Üstelik dinle, eğitimle iç içe geçmiş ilişkiler ağı içinde sistematize edilen bu iktidar, bedenın kontrol altına alınmasına neden olmaktadır. Böylelikle bireylere bedenlerine hükmedilmesi gerektiğı, “arzu”larla hareket edilmemesi telkin edilir ve uymayanlar sonrasında sert şekilde cezalandırılır. Arzularına gem vurulması gerektiğı söylemiyle bedenın disipline edilmesi sonucuna götürmektedir. Buna karşılık ise Rosa kendi olmaya çalışmakta, arzularına göre yaşamaya devam etmektedir. “Ben içimi öldüremem,” dedi Rosa iktidara karşı bir direniş geliştirmiş olsa da onun sebebi, beklediğı prensin sahi çıkacağı umududur. Rosa kendi arzuları peşinde koşsa da erkeğe bağımlılığını sürdürmekte ve erkeğin yahut iktidarın menfi tarafına dair bir bilinç geliştirebilmiş değildir. Din, aile, eğitim, kültür gibi iktidarın sistematik olarak işletilmesine olanak sağlayan yapılara karşı geliştirdiğı eleştirelilik henüz erkeğe yönelmemiştir. Erkek ve bu yapılar arasındaki “işbirliği” henüz fark edilmemiştir. Ancak yine de içini öldürmek istemeyen Rosa’nın hikayesi, sonraki evrelerde bu minvalde şekillenecek ve kendi olma serüveniyle ilerleyecektir. Rahibe okulunda üretilen söylemin Tanrı ile ilişkilendirilerek iktidarın bedenın tahkim ve tanzim edildiğı Foucaultcu anlamda biyoiktidar olarak Rosa’ya geri dönecektir. Buna uymaması halinde ise cezalandırılmasının tekrar önünü açacak olan bu söylem ile bedenine sahip olamayan,

başkalarının bedeni üzerinde hak sahibi olmasına varan bir ilişkiler ağını gözler önüne sermektedir. Kimi zaman Prens kimi zaman Tanrı kimi zaman tıp vs.

“Tante Rosa rahibe okulunda vücudunun kötü bir şey olduğunu öğrendi. Yıkanırken soyunmak yasaktı. Gömlekle yıkanılıyordu. Bir gün yine koşarken düştü. Rahibeler yara- sını sarmak için de olsa, kara çorabını çıkarmasına izin vermediler. Yara iltihaplandı. Schwester Maria, Rosa’ya, Tanrı’nın onu cezalandırdığını, vücudunu unutmayı, içini Tanrı’ya adamayı, arzularını sindirmeyi bilmediği için yarasını iyileştirmedeğini söyledi ” (Soysal, 2013a, 22).

Foucault’nun biyoiktidar kavramının bir diğer örneği olarak okunabilecek bu pasaj; biyoiktidarın bedeni ve bireyi nasıl kontrol ettiğini görmek mümkündür. Bedeni “ayıp, kötü, günah” olarak kodlayan iktidar, bu şekilde bireyin de bedenini kontrol, yönetme sürecini şekillendirmektedir. Foucault’nun disiplinci anlayışına paralel şekilde birey sadece baskılanmaz aynı zamanda kendisini denetlemeye başlamaktadır. Dolayısıyla bu kurallara tabi olması istenen Tante Rosa’nın beden algısını kalıcı olarak biçimlendiren bir biyoiktidar pratiği ile karşılaşilmektedir.

1970’te basılan *Yürümek* (Soysal, 2023) romanı müstehcenlik iddiasıyla toplatılmıştır. Sevgi Soysal’ı susturmak arzusu “romanın “müstehcenlik” gerekçesiyle toplatılmasına neden olmuş... Yazarıyla birlikte kilit altına alınan kitap 1974 yılında beraat etmiş.” (Türkeş, 2023, 6). Ela ile Memet’in ayrı ayrı hikayeleriyle başlayıp sonrasında birleşen hayatlarına dair gözlemlerini aktaran Soysal’ın, bundan önce basılan diğer iki kitabından soyut, metaforik olmayan anlatımıyla gerçekçi bir hüviyet taşımaktadır. Bundan sonraki kitaplarında benzer gerçeklik kaygısı ve Soysal’ın politik aidiyetini sorgulamasıyla farklı yere evrilmiştir. Cumhuriyet’in başkentindeki sınıfsal ilişkilere değinerek, kimlik arayışındaki kişilerin hayatlarını merkeze alan bir kurgu oluşturmaktadır.

“hayır hayır, annemin yüreğime saldı, ta beyni-me yerleştirdiği birşeyler yüzünden küçük, sıksa bir kız ol-dum yine. Elâ da bütün anaların, aynı şeylere kızdıklarını, aynı şeyleri söylediklerini sanıyordu; çünkü doğruydı on-lar, gerçektir, kesindi. Bütün çocuklar gibi, anasınca konan yasakların, dünyanın yasakları olduğunu sanıyordu, Tanrı yasakları olduğunu. Aynaya, göğüslerinin nice büyüdüğü-nü anlamak için bakarken yakalanmak, doktorculuk oynar-ken yakalanmak, bütün çocuklar için aynı önemde suçlar-dır sanıyordu. Bütün çocukların aynı suçlardan korktukla-rını, bütün çocukların aynı büyüklerden, aynı şeyleri önem-seyen büyüklerden korktuklarını. Bütün bu suçları bilerek, yine de işleyerek, o hak edilmiş cezalardan korkarak Dia-na Durbin olmak nasıl zor” (Soysal, 2023, 36).

Annesince belirtilen yasakların evrensel ve kutsal olduğuna inanan Ela’nın aslında iktidarı ne denli içselleştirdiğini ve bunun da iktidarın evrenselleştirilebilir olduğu düşüncesi “Tanrı yasakları” “bütün çocuklar gibi” ifadeleriyle ortaya konmaktadır. Aynaya bakarken de doktorculuk oynarken de yakalandıkça iktidarın panoptik denetimi ve gözetimi altında olduğu

düşüncesini pekiştirmektedir. Ayrıca ayna metaforuyla, göğüslerin büyümesi ile hem panoptik bir gözetlenme biçimi ile beraber bedenın iktidarın nüfuz ettiğı bir alana dönüştürmekte ve biyoiktidarın işleyişine olanak sağlamaktadır. Tüm çocuklar aynı suçtan korkmakta, iktidarın yarattığı söylemle bu gerçeğe herkesi inandırmakta ve buna inananlarca söylem davranışla somutlaşmakta ve böylelikle iktidarın sürekliliğı sağlamaktadır.

Soybilim

“Değıştirdiler mi hava tabakaları yerlerini şimdiye dek, diye sordu köstebek. Daha sıkılmadılar, öyle kocaman havalar sıkılmazlar kolay kolay. Bizleri ayırt etmediler ki henüz. Hele bir ayırt etsinler bizi, yaşamalanımızın kokusu içlerini bulandırsın, burunlarını kaşıdırsın, tedirgin olmaya başladılar demektir. O zaman işte bir bunalmadır başlayacak hava tabakalarında. Benzer mi onların bunalması bizimkine, değıştirecekler yerlerini - bugüne dek yerçekimine güvenmiş ne varsa ortalıkta, kurallar, genel müdürlükler, evlenme, nüfus daireleri, askerlik şubeleri falan toz çiçekleri denli savrulacak havada - bir karnavalın doğumu olacak” (Soysal, 2004, 57-58).

Köstebekname adlı hikayede sarf edilen yukarıdaki sözlerden önce “*Yerin altında büyük laflar vardı - ne iri sözler ülkesiydi yerin altı*”(Soysal, 2004, 57) ifadesi Foucault’nun soybilim yöntemini çağrıştıracı etkisinden bahsetmek yerinde olacaktır. Soysal’ın kaleminden çıkan bu ifadeler “*yerin altında*”ki köstebeğe ait laflar Foucault’nun yerin altına, marjinalleştirilmiş, “anormal” olarak etiketlenmişlerin hikayesine ve oradaki “*büyük laflar*”ın değıştirici etkisine dikkat çekmeye çalıştığı soybilim yöntemini akla getirmektedir. Yukarıdaki pasajdan söz edildiğinde ise; benzer şekilde yer altına itilen, görülmesi, duyulması halinde iktidarın, iktidar ilişkileri -içinde yer alan her kim yahut ne ise- “*tehlike*” oluşturacağına inanılan her şeyin ters yüz edilmesi imkan ve ihtimali ortaya çıkacaktır. Tam da bu nedenle Foucault soybilim yöntemini kullanmaktadır. Aynı dönem içerisinde birbiriyle zıtlık dahi oluşturacak söylemlerin varlığı değışen iktidar ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Soysal’ın konuşturduğu köstebek de bunun farkında olarak, ters yüz edilmenin sadece olmadığını, aynı zamanda bu dönüşümün kurallar, yasalar ve kurumlar aracılığıyla somutlaşacak bir yapıya dönüşeceğine işaret etmektedir. Köstebek “*karnaval*” metaforunu kullansa da iktidarın beden üzerinden işleyişile doğrudan ilişkili “*evlenme, nüfus, ve askerlik*” yapılarla düşünüldüğünde, kimilerinin kapatılmasına, sapık, deli, anormal olarak ilan edilmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda bedenleriyle bedel ödenen bir duruma dikkat çekilmektedir. İktidarın beden ile kendisini var etmeye çalışarak, bireyi, toplumu ve tüm yapıları belirlemeye çalışması yasalar ve kurallar ile de desteklenmesi eleştirilmektedir.

Venüslü Kadınların Serüvenleri (Soysal, 2017) oyunu ilk olarak, Yaşlı Bilge'nin Venüs'ün kutsal günü dolayısıyla kaç Venüslü olduğunu anlamaya çalışmasıyla ve nüfus sayımıyla başlatılmaktadır. Sadece erkeklerin sayıldığı sayımda kadınlardan birinin itirazıyla sistemin çarpıklığı kendini göstermeye başlar.

*“Kadın: Sen niçin karını falan saymıyorsun?
Erkek: Yaşlı Bilge saymıyor. Ben niye sayayım.
Kadın: Bizleri de saysana ihtiyar.
Yaşlı bilge: Olmaz (Soysal, 2017, 36)*

.....
*Niçin olmaz? Niye, niçin? (Ortada kümeleşip çatışmaya başlarlar. ihtiyar bağı.nr.)
Yaşlı Bilge : Susun! (Erkeklerle.) Anıtı getirin! (Erkekler bir hoşu anıtı getirip ortaya dikerler.)
İşte?
Kadınlar : İşte ne?
Yaşlı Bilge : İşte kadınların sayılmayacağını ispatlayan belge.
Sesler : Neymiş? Neymiş? Neymiş?
1 . Erkek : Belge.
2. Kadın : Ne belgesi?
3. Erkek : Sayılmama belgesi.
1 . Kadın : Ayol taş o.
Kadınlar : Taş o. Taşa bakın taşa ...
ERKEK : İşte sayılmama belgesi bu.
Yaşlı Bilge : Venüslüler ... Bu anıt ...
ERKEK : Sayılmama belge taş anıtı ...
Yaşlı Bilge : Susun! Atalarımız bu anıtta diyorlar ki... Ve bir mayıs gecesi açan bahar çiçekleri dondu. Ve aşklar dondu ve nefretler dondu...” (Soysal, 2017, 37-38).*

Ortaya dikilen taş atfedilen kutsallık ile kadınların neden sayılmadığına ilişkin herhangi bir veri sunulmazken Yaşlı Bilge'nin hiçbir şey olmamışçasına saymaya devam ettiği görülmektedir. Yukarıdaki ifadeler Foucault'nun sunduğu düşünme biçimi ile değerlendirildiğinde; “Kadınlar sayılmaz” söyleminin Yaşlı Bilgece ortaya konması iktidarın dışlama pratiğinin bariz bir göstergesidir. Kadının sayılamaz erkeğin sayılabilir olduğu söylemiyle iktidar tarafından kadının ikincilleştirilmesi, yok sayılması, görmezden gelinmesi iktidarın dışlayıcılığının normalleştirilmesi şeklinde okunabilmektedir.

Foucault'ya göre, iktidarın temsilcisi olarak görülebilecek Yaşlı Bilge, “çünkü olmaz” diyerek bu pozisyonuyla herhangi bir rasyonel dayanak sunmamaktadır. Bu davranışıyla iktidarın dışlama pratiğini meşrulaştırmakta ve hatta normalleştirmektedir. Ayrıca taş ya da anıt olarak sunulan “belge” iktidarın ürettiği hakikatin bir parçası biçiminde somutlaşmıştır. Taşın üzerindeki yazıda kadınların sayılmaması gerektiğine dair sunulan argümanlar, yaşlı bilgenin şahitliği ve taşın varlığı ile iktidarın ve söylemin geçerliliği sürmektedir.

Diğer kitaplarda denk gelinmeyen bir diğer dikkat çekici nokta ise Yaşlı Bilge'nin "Atalarımız bu anıta diyorlar ki..." ile başlayan cümlelerin ürettiği hakikatin geçmişle, tarihle ilişkilendirerek sunduğu bir zorunluluk olarak öne çıkmaktadır. Bu tutum, kadınların sayılmamasının tarihsel sürekliliğini sağlamaya çalışması şeklinde okunabilmektedir. Böylelikle Foucault'nun yıkmaya çalıştığı tarihsel anlayışa karşı geliştirdiği soybilim yönteminin gerekçesini Soysal'ın işaret ettiği yerde bulmak mümkün olmuştur. Sayılan ve sayılmayan olarak geliştirilen karşıtlığın kadın erkek üzerine bina edilmesi iktidarın geliştirdiği dışlama pratiklerinin keyfiliğini de ortaya koymaktadır.

Marksizm Karşıtlığı

Ali ile Olcay arasındaki ilişki de Foucaultcu gözle bakmayı gerektirecek durumdadır:

"Ali parası olmadığı için Olcay'ı bir yere davet edemez, Olcay'ın çağrılarım ise, "Biz Osmanlıyız," diye kesinlikle reddederdi. Olcay, Ali'nin bu tavrının temelinde kadını aşağı gören bir Doğu'lu anlayışının yattığını söylerdi. O zaman Ali, "Belki haklısın, ama böyle ince işlerin çözümünün sırası değil henüz," derdi. Bir gün, bir inşaatın yanından geçerlerken, işçilerden birini göstermiş, "Şimdi buna kadın-erkek eşitliğinden söz etmenin anlamı var mı, bacı?" demişti. "Ya da bunun karısına? Bir ev dar geldi miydi önce duvar yıkılır. Yeni ev yapılıns bakalım bir, bacasını sonra düşünürüz." (Soysal, 2021, 181-182)

Soysal'ın sol hareket içerisinde eleştirdiği kadın erkek ilişkisinin en net halini yukarıdaki pasaj ile görmek mümkündür. Burada kadının kurtuluşu devrimin gerçekleşmesine bağlanarak, önemsiz, ertelenebilen sorunlar olarak görülmektedir. Batı'da ikinci dalga feminizm içerisinde ve Türkiye'de solun kadına bakışının sorunlu olduğu eleştirisi yukarıdaki ifadelerde görülmektedir. Sol, kadının yaşadığı sorunları görmezden gelmekte ve onları devrimden sonraya ertelenebilecek nitelikte görmektedir. Proleter-burjuva çatışması üzerine kurulu sol, marksist örgütler tarafından kadının talepleri de "burjuva" talepleri olarak küçümsenmiştir. Öte yandan yukarıdaki ifadelere bakıldığında; toplumsal cinsiyet temelli bu anlayış kadına ve erkeğe eşitlik prensibince yaklaşmamış, kadının yeri "bacı"lık makamıyla tanımlanmıştır. Bacı kelimesine dair Berkay'ın önceki bölümdeki açıklamasına ek olarak şunu belirtmek gerekmektedir. Bacı aile kurumuna ait bir kavram olmaklığıyla, kadın sol örgüt içerisinde olmasına rağmen onun üzerinde ataerkil bir baskı kurulmasına bilinçli yahut bilinç dışı sebebiyet vermektedir.

"Ne var, bacı?"

"Bu bacı sözcüğünü ne anlamda kullanıyorsun? "

"Allah Allah, dostum, kardeşim, gözüm anlamına, yani böyle, bacım! "

"Sevdiğin kadına da bacım der misin? " (Soysal, 2021, 181-183).

Bunun dışında Foucault'nun düşünsel çerçevesiyle değerlendirildiğinde; kadının aşağı olarak görülmesine imkan sunan sisteme karşı Marksizmin yetersiz kalışı hatta buna göz yumması şeklindeki eleştirinin haklı çıktığı söylenebilmektedir. Ali'nin bunun farkında olması ise haklısın şeklindeki onayıyla anlaşılırken bu durumun düzeltilmesi -ki o da meçhuldür, çünkü Ali sonrasını düşünürüz minvalinde belirsiz bir ifade kullanmaktadır- ancak devrim sonrasına ertelenmektedir. Tıpkı Foucault'nun meta anlatıların bireyin özneleşmesine maniliğini Marksizm eleştirisinde söz ettiği gibi; toplumsal kurtuluşun bireysel kurtuluşun üstünde, ondan yeğ tutulması sebebiyle kadının aşağılanması meselesi devam etmektedir. Ali Olcay'a *"Aslında daha çok yakınsın şimdi bana, sen bu düzeni sadece kafan ve duygunla beğenmediğin için bana yakın değilsin. Aynı benim gibi bir kurbansın, kurtuluşunu değişime bağlamış bir kurban"* (Soysal, 2021, 181-183). Sosyalist Ali, "küçük burjuva" olarak gördüğü Olcay'ın kendisine yakınlığını da değişimi toplumsal kurtuluşla eş tutması ile mümkün görmüştür. Aksi halde onun *"Sabahki dış fırçan, ya da kolunun altına sürdüğün deodorant, ya da yumurtalı şampuan olmak istemem."* ve tüm bunları burjuvalık olarak aşağılamakta, kişisel, "düzenle bağ kuran" alışkanlıklar olarak nitelendirmektedir. Olcay bu "düzenle bağ"ını koparması halinde bir değişim gerçekleşebilmekte ve kurtuluşu ancak bu şekilde mümkün olmaktadır. Değişmesi gereken "kapitalist sistem" kurtuluş ise "sosyalist sistem" iken kadının kurtuluşunun sosyalist sisteme geçilmesi halinde ancak "sonrasını düşünürüz" denilen belirsiz, iddialı olmayan, kadın erkek eşitliğinden ziyade sınıfsal eşitliğin sağlanmasını amaçlayan, cinsiyet körü bir gelecekle bağlanmış olmaktadır.

"Koğuş içindeki grupların bir de kendi aralarında kurdukları ortaklık var." (Soysal, 2013b, 166). Koğuş içerisinde bir grupçuluk olduğunu Şafakçılar gibi adlandırmalarla ortaya koyan Soysal, farklı fraksiyonlara mensup bu kadınlar arasındaki gerginlikten arada bahsetmektedir.

"Şafakçılar" jimnastik yaparken Gülay bozuluyor.

"Yahu kardeşim, böyle serserilik olur mu, erlerin karşısında, bizim halk böyle şeylere bozulur..."

Nina, Gülay'ın bu görüşünde feodal moral kalıntıları buluyor.

Şafakçılar da jimnastiği sürdüremiyorlar.

Yıldırım Bölge'deki erkek tutuklular da bozulmuş jimnastik işine.

"Kızlar jimnastik mimnastik yapmasın," diye haberiletmişler.

Ben de en çok buna bozuluyorum.

"Yahu, erkek tayfasının buyurduğuna uyup durmasanıza, sizin kendi kafanız yok mu?"

Tabii bu görüşlerim, "feminist" bulunuyor (Soysal, 2013b, 192).

Grupçuluğun başka bir tezahürü ise tekrar kadın erkek olarak belirlenmiş toplumsal cinsiyet kodlarıyla hareket edilmesidir. Foucault'nun Marksizme ve Soysal'ın da solun içerisinde eşitsiz kadın erkek ilişkisine getirdiği eleştirilerin bir diğer örneği yukarıdaki ifadelerde de

kendisini göstermektedir. Solun modern bir ideoloji olmasına karşın erlerin karşısında jimnastik yapılmasının uygun olmadığı görüşünü savunan Gülay, kadın olarak bazı hareketlerden kaçınılması yönünde Nina'nın ifadesiyle feodal yahut ataerkil, geleneksel bir anlayışın karşılığı olmaktadır. Jimnastik gibi basit hareketlerin, bu manada diğer tutuklu erkekler için de bir sorun oluşturması ve kızların buna uyararak jimnastiği bırakmaları beden üzerindeki denetimi gözler önüne sermektedir. Kendi başlarına hareket edememeleri, bağımsız karar verememeleri, “kendi kafa” larınca davranamamaları iktidarın bireyler üzerindeki baskısını ortaya koymaktadır. Gerek Foucault gerek Soysal'ın sola getirdiği eleştirilerin benzerliğinin görüldüğü bu pasajda, kadının jimnastik yapması, “kişisel” meselesi olmamaktadır. Aksinin söylenmesi ise ikinci dalga kadın hareketine teorik olarak değinilen kısımlarda bahsedildiği üzere “feminist” bulunmaktadır.

1975 yılında yayımlanan *Şafak* kitabının (Soysal, 2011) kahramanı Oya, Sevgi Soysal'ın hayatından bir kesit gibi gözükmektedir. Oya da Soysal gibi Adana'da sürgüne gönderilmiş ve burada tesadüfen kurulan ilişkilerle bir anda kendisini sorgulanırken bulmuştur. 12 Mart Dönemini anlatan bir roman olması nedeniyle Soysal'ın 12 Mart Romancısı olarak adlandırılmasına sebebiyet veren eser, hapishane, polis, sol örgüt içerisinde geçmektedir. Bu kitapta da kadının tüm bu iktidar biçimleri arasındaki sıkışmışlığını anlatmaktadır. Foucault'nun iktidarı sıkı şekilde işlediği yapılardan olan hapishaneyi, Soysal'ın *Şafak*'ta ele almasıyla da bir yakınlık söz konusudur.

Güler ile örgütün içerisindeki faaliyetleri nedeniyle tutuklanıp serbest bırakılan kocası Mustafa'nın ilişkisi ilk bakışta göze çarpmaktadır. Güler ile örgütün içerisindeyken tanışıp evlenen, Güler'in üniversiteyi bitirememesi, Urfa'ya kocasının ailesinin olduğu yere taşınması ile, Mustafa'nın okulu bitirip öğretmen olması ve sonrasında tutuklanmalı, gözaltılı bir süreçle sonuçlanan ilişkideki iktidar biçimleri ise;

...Güler'in istediği, Mustafa'nın kendisini Maraşlılar'a karşı desteklemesiydi sadece. Daha doğrusu, eski Güler'i onlara rağmen korumak, sürdürebilmek için, Mustafa'nın yardımını beklemiş ve galiba bulamamıştı. Gerçi Güler, Maraşlılar'ın gelinden anladıklarına benzememişti, ama kabul de ettirememişti kendisini. Onu yok sayıyorlar, önemsemiyorlardı...”(Soysal, 2012, 25).

Foucault'nun bakış açısına göre; ailenin müdahil olduğu bu evlilik ve aile ilişkisi iktidarın mikro biçimi ile daha çok Güler'in yani kadının hayatı üzerinde bir tahakküm oluşturmaktadır. Uzak bir okuma olsa da saçını süpürge etmesiyle, “köle” metaforunun kullanılmasıyla kadının bedeninin ne şekilde kullanılması gerektiği, kadının bedeninin kocasının hizmetine sunulması

gerektiği anlayışıyla dikkat çekicidir. “*Yeri gelince tek bir uzuv gibi davranmayı bilmeli aile. Bedeninin bütün uzuvlarını kollayacaksın ki ölmeyesin. Yaşamak için, yaşayabilmek için kısaca.*” (Soysal, 2012, 25). Bu anlayış ile aile; canlı bir organizma olarak görülmekte, onun içerisindeki herkes, bunun bir parçası olarak vücudun işleyişini sağlıklı hale getiren “araç” lar şeklinde konumlandırılmaktadır. Böylelikle aile bireylerinin bu düzene uygun olarak davranması, gerektiğinde “düzenlenmesi” beklenmektedir. Biyoiktidarın geleneksel, ataerkil ilişkilerle iç içe geçmiş halinin yansıması yine kadın üzerinden işlerken Mustafa’yı etkilememektedir.

“Zamanım tümüyle verdiği, vermek istediği hareket vardı. Ah o dalga dalga gelişen hareket nasıl sanp sarmalıyordu yüreği, düşünceleri! Gündelik ıvır zıvın nasıl bir hiçe indirgeyiveriyordu. Mustafa o günlerde daha nice gündelik, kişisel sorunun da ne üstünde durmuş, ne durmak istemişti. Sonra çözümlenecek şeylerdi onlar. Güler? Güler sıkı basmalı, dayanak olmalıydı ona. Olmuştu da. Sessizce. Bir zamanlar sert sert düşüncelerini söyleyiveren açıklığını, atak tavrını tamamen bırakarak. O, şimdi hatırladığı. tatsız sözleri söylediği günle, son gün dışında” (Soysal, 2012, 25).

Mustafa’nın düşünce dünyasına ait bu ifadelerle örgüt içerisindeki görüşleri, onun kendi evliliğindeki yansımasının gerekçesi olarak okunabilmektedir. Soysal’ın da örgüt içerisinde “kişisel” “burjuva”lık olarak nitelendirilen meselelerin Foucault’nun bireyin toplumsal kurtuluşun aracı olarak görüldüğüne dair eleştirdiği sol Marksist hareketin örneğini oluşturmaktadır. Güler’i hareket içerisinde tanıyan ancak onu kendi karısı olmaktan öte özne olarak görmeyen Mustafa, hareket içinde yer almayı kendine ait bir hak olarak görmektedir. Güler de hareket içerisinde bulunmuş olmasına rağmen, hareket içinde olmanın ancak Mustafa’ya “bahşedildiği” yani erkeğe bahşedildiği ve erkeğin buna “hakkı” olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Mustafa’nın Güler’den bekledikleri, geleneksel Maraşlıların Güler’den beklediklerinin sol ideolojiye uyarlanmış hali olarak düşünülebilir. Bu manada iktidar her yerde ve iktidar, solun içerisinde de ataerkil şekilde tezahür etmekte, kadın erkek ilişkisi içerisinde kadını baskılar vaziyettedir. Mustafa’nın tutarsızlığı, çelişkisi polisler evine baskına gelindiğinde, kapıyı “gebe karısı”na açtırmasıyla da belirginleşmektedir. Ne geleneksel anlayışa sahip ne de hareketin getirmesini umduğu “kadın erkek” eşitliği çerçevesinde bir dünya tasavvuruna sahip Mustafa’nın iktidar içerisinde şekillenirken, iktidar olarak şekillendirdiğini görmek mümkündür.

Söylem

“Yeryüzündeki bütün dilleri konuşan bir adam konuşamıyormuş kendiyle” (Soysal, 2004, 53). *İkili* adlı hikayesindeki bu cümle Foucaultcu gözle bakıldığında derin anlam ihtiva etmektedir.

Tüm dilleri konuşabilen adamın belirlenmişliği, kendisine öğretilen her şeyi alması ile iktidar ilişkileri çerçevesinde nasıl belirlendiği ve o sistemin içerisindeki sıkışmışlığı ve bunun karşısında henüz bir direniş pratiği geliştirememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Foucault'nun uyruklaştırma kipleriyle öznenin belirlenmişliğine yaptığı atıfla örtüşen bu tasvir, dilin söylem üretme gücüne dikkat çekmektedir. Dünyanın tüm dillerini konuşabilmek kendiyile anlamlı bir diyalog kurmaya yetmemekte çünkü bu ancak iktidar ilişkilerinin ve onların ürettiği söylemin farkında olunmasıyla mümkündür. Bu tasvir, Foucaultcu anlayışın temel dinamiklerine göndermede bulunmaktadır. Kendisini var edebilmesi kendisiyle konuşmasıyla mümkün olmakta bu da iktidar ilişkilerinin farkında olması anlamına gelmektedir ve Foucault'nun “kendilik pratikleri” olarak tanımladığı bu bilinç düzeyini akla getirmektedir. Söylemsel iktidarın dil gibi bedenle ilişkili bir alan üzerinden işleyişi de yine biyoiktidara bir gönderme olarak da okunabilmektedir.

“Ya bu gece hastalanırsam? Bu korku, olabilecek tatsızlıkların hepsinden fazla ürktüveriyor Oya'yı. Ne de olsa şartlanmışız. Bir vücudu bile, nice gizleri olan, utandırıcı bir şey gibi taşıyan kişi, çoğunluğun kavrayamadığı, ayıpladığı, kötü gördüğü düşünceleri, inançları nasıl savunabilir? Ya hastalanırsam bu gece? Ya şimdi hastalanmışsam? Pantolonunu incelemeye çalıştı. Göremiyor hiçbir şey. Az sonra, Abdullah beni hurdan çıkarıp aydınlık bir yere götürdüğünde rezil olacağım. Benden orospu diye söz eden Abdullah'ın karşısında. Durumumun utancıyla kendimi savunamayacağım” (Soysal, 2012, 81).

Foucault'nun beden, cinsellik ve iktidar üzerine düşünümünün dikkat çekici bir örneğini yansıtır yukarıdaki ifadeler. İktidarın bedene dair yakıştırmalarının birey nezdindeki içselleştirmesi Oya'nın iç sesiyle duyulmaktadır. Bedenin düzenli olarak ürettiği bir durumun değişik olarak dahi değil “kötü” yakıştırma olarak görülmesi kadının bundan utanç duymasına yol açmaktadır. Bu utanç, onun vermesi gereken tepkiyi verememesine, yapması gerekeni yapamaz hale gelmesine yahut getirilmesine yol açmaktadır. Oya'nın “şartlanması” ile iktidarı bedeninde içselleştirmesi ayrıca “orospu” söyleminin geçerliliği kadının bedeninin damgalanması, onun cinselliğinin sınıflandırılmasıyla geçerli kılınmıştır. Geçerli oluşunun göstergesi ise Oya'nın kendisini savunamaz hale gelmesidir.

Baskından sonra sorguya alınmak için gözaltında bekletilen Oya, belinin ağrısıyla endişeye kapılır ve regl olmaktan korkmaya başlar. Korkmasının sebebi ise polisler ve sorgu memurları tarafından fark edilmektir. Esasında kadın olmaktan yahut “kadınlığın”dan utanmaktan gelen bu korku yersiz değildir. Sorguda, Mustafa, Hüseyin, Ali ve onların eşleriyle beraber yemeğe davet edildiği o gecekonduda ne işi olduğu sorulmaktadır. Soruya “aile toplantısı” yanıtı verilmesine karşı “O orospuyu niçin evine aldın,” diye dövdüğünü” (Soysal, 2012, 82) duyan

Oya'ya, Zekai Bey'in kendisi “*Evli bir kadının, hem de çocuklu bir kadının, elalemin herifleriyle içmesini nasıl karşılırsınız, hanımefendi?*”(Soysal, 2012, 84) diyerek aşağılamaya çalışmaktadır.

Foucaultcu bağlamda yorumlandığında; iktidarın kadının bedeninden utanması, kadınlığından utanarak karşı koyamaz hale getirdiği söylenebilmektedir. Üstelik başkasıyla “evli olduğu halde içen kadına” dair yaratılan algı veya söylem ile iktidar, kendisini özne üzerinden kurgulamaktadır. “Orospu” söylemine karşı “*Bir vücudu bile, nice gizleri olan, utandırıcı bir şey gibi taşıyan kişi, çoğunluğun kavrayamadığı, ayıpladığı, kötü gördüğü düşünceleri, inançları nasıl savunabilir?*” diyen Oya'ya karşı kitabın sonraki sayfalarında kendisini sorgulayan Zekai Bey'in şu sözleri bir yanıt olarak görülebilmektedir:

“*Sizin gibi sapıkları temizleyeceğiz anladın mı? Bu vatan senin gibi orospulara kalmayacak. Biz varız çünkü, biz. Allah var! Türklük var! Bu memleketin has evlatları var! Çok şükür. Topunuzu tahtakurusu gibi ezeceğiz. Duman edeceğiz. Tertemiz edeceğiz bu vatani. Cennet gibi, pirü pak...*” (Soysal, 2012, 87).

Oya ve diğerlerini sapık olarak tanımlayan bu söylem biçimi ideolojik aidiyetten ziyade kadının erkeklerle içmesiyle daha çok ilgilenmektedir. Çünkü Foucault'nun sunduğu üzere; kadının da erkeğin de her bireyin yapması ve yapmaması gerekenler var. Şayet kadınsanız hatta evliyseniz tek başınıza o erkeklerle aynı masada içerken bulunmanız, sizin “sapık” “orospu” “anormal” olarak görülmenize sebebiyet veren dikotomiye yaratmaktadır. İktidar bu söylem üzerinden işlerliğini sağlarken, kadını aybaşı halinden, içmesinden, her halinden utanan ve kendini savunmaktan alıkoyan, varlığına adeta “sekte” vuran bir hale geçmektedir.

Tekliğin Türküsi (Soysal, 2018b) kitabı içerisinde pek çoğu Sevgi Soysal'ın 1960'larda yayınlanmış fakat *Tutkulu Perçem* ve *Barış Adlı Çocuk* kitaplarında yer almayan hikayeler (Şahbenderoğlu, Soysal, 2018b, 8) ile birlikte çevirileri, sanat yazıları ve röportajlar yer almaktadır. Kitapta yer alan *Dönemeç* adlı hikaye bir kadının monologlarıyla ortaya çıkmaktadır.

“*Of, ne uyuşuk milletsiniz be. Taş gibi çökerler adamın karşısına. Sen de gülle gibi olacaksın ki, 'ağır kız' desinler, 'akıllı, uslu kız, tam evlenecek kız tipi'. Oysa kalk desen kalkacak hali yoktur o kızın çakıldığı yerden aslında. Kızını yerleştirecek, bir yaşam boyu yerleştirip semirecek köşe arar yaşamı boyu. Çoğunlukla bulur da, sizin limanlarınız hep açıktır ona. Böyleleriyle ayıla bayıla evlenip yaşamınız boyunca anlaşılmadığınızdan, karılarınızın kendinize yetmediğinden yakınırırsınız. Oysa uyuşukluk kendi içinizdedir. Bile isteye, güle oynaya seçersiniz uyuşukluğu*” (Soysal, 2018b, 46).

Foucaultcu manada değerlendirilecek olduğunda; özellikle söylemin tezahürünün tipik bir örneği olarak yukarıdaki ifadeleri yorumlamak mümkün olmaktadır. “Ağır kız, akıllı uslu kız”

ifadeleriyle yaratılan bireyin iktidarın kalk deyince kalkacak tüm komutlarına uygun hareket etmesine olanak sağlamaktadır. Böyle davranmaması halinde oluşturulan karşıtlıkla “ağır kız” olmaktan çıkacak hatta” hafif kız” olarak tanımlanabilmektedir. Yaratılan bu söylemin boyunduruğu altına girerek iktidarın sürekliliği bireyler düzeyinde ve genele yayılarak toplum düzeyinde işlemesiyle kalıcılık kazanacaktır.

Öte yandan eleştirilen, söylemin nesnesi olan kişilere söylem üretenlerin “limanınız açıktır” ifadesi, iktidarın çelişkili ve tutarsız halini de yansıtmaktadır. Bir taraftan söylemi üretirken diğer taraftan ise söylem dışı davranışları kendi tekelinde toplaması olarak okunabilmektedir. Evliliğin yarattığı uyuşukluk, davranışların değişmesine olanak vermeyen, kısıtlayan, belirleyen halinden söz etmektedir. Ayrıca bunu “bile isteye seçersiniz” demekle; iktidarın baskı ve şiddetle yani sadece negatif yüklü değil, diğer tarafında bunu kabul ederek, karşılıklı bir oyun içerisine girmesi olarak değerlendirilebilmektedir. Foucault’nun iktidar sadece yasaklayan men eden değil üretendir tanımlamasını, birey ve iktidar arasındaki ilişkiyi karşılıklı bir oyun olarak görmesini çağrıştırmaktadır.

“Bir de utanmadan baş kaldırma türküleri eksik düşmez ağzınızdan. Topuklar yerde, sözler ileri, ileri marş. Kadınlar topuklarına sürünedursunlar ben sözlerimle Kaf Dağı’nı aşayım” (Soysal, 2018b, 47).

“Ne rahattır o yaşamsız, sözlerinizi papağan gibi tekrarlayan kadınlar. Sözlerinizi tekrar-lamanın bir şey olmaya yeteceğini sanacak kadar sözlerinizi önemseyen kadınlar ne güzel. Bu en dayanılmaz dişilere çok dayanırsınız aferin. Bütün sözlerini size yaranmak için söylediklerini, gözünüze girmek için hiçbir skandaldan kaçın- mayacaklarını bilmek o asla yıkılmaz erkeklik gururunuzu okşar değil mi?” (Soysal, 2018b, 47).

“kadınlar arasındayken ama aslında hepiniz, tek tek, küçük, sapına kadar aşık kadınları özlürsünüz kısır yaşamınızda. Küçük, her avuca, her cebe sığan kadınları. Dehanıza ahmakça inanan. Aşkı ikiyle çarpar dehanızı. Çoğalır, iki kere büyük olursunuz sevgisiyle ne güzel olur. Hem de artık sizin olmadığınız yerlerde de yansıtır sizi o, iki yerde bulunabilirsiniz aynı anda, çıkartmanız, eşinizdir. Bu eşi sözcüğü de erkeklerin buluşu ya aslında. Tutkularını, bir kadında aradıklarını ne güzel özetlemişler bu sözcükte “(Soysal, 2018b, 47).

Birbirinin ardından gelen yukarıdaki ifadeler için öncelikle şu değerlendirmeyi yapmak yerinde olacaktır. Bir kadının kendi arayışının çevresini, toplumu ve özellikle erkekleri sorgulamasıyla şekillendiği görülmektedir. Yaptığı sorgulamalarla kadınlığının sonuçlarının bireysel hayatındaki etkisi ve toplumdaki yansımasının da gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Bu eleştirileri karşısında ise *“Of be, amma da nutuk attın. Amma çekilmez kadınsın be. Kadın hakları savunucusu mu ne?” “Bak şimdi de zayıftır diye kadınlığıma yöneltmiş aşağılık bir saldırı daha”* (Soysal, 2018b, 49) diyecek kadar da erkek egemen sistemin tüm detaylarına hakimdir.

Foucaultcu bağlamda yukarıdaki ifadeler değerlendirildiğinde; toplumsal cinsiyet kodlarının yerleşikliğiyle beraber üretilen söyleme dikkat çekilmektedir: Başkaldırma hikayeleriyle üretilen söylem, kadını daha aşağıda bir yerlerde konumlandırırken, erkek ise Kaf Dağı'nı aşmasıyla hem mitolojik bir kahraman hem tarihsel bir figür olarak en zirveye yerleşmektedir. Kadın ve erkek arasındaki bu ayrımın yarattığı eşitsiz yaşam veya iktidar biçimi, bu sözleri yani söylemi “papağan gibi tekrarlayan kadınlar “ile sağlamıştır. Erkeğe, iktidara inanması ile birlikte kadının erkeğin biçimlendirmesine maruz kaldığı, “cebe sığın” ifadesi ile netleştirilirken, “çoğalır... sizin olmadığınız yerde de yansır sizi” ifadesi ise bedenle yüklüdür. Zira iktidar biçimlendirdiği, kendi söylediklerini tekrar eden bu kadınlarla, bireylerle yüklü olarak çoğalmakta ve bu, onun şekillendirdiği bedeninin çoğalmasıyla vücut bulur hale gelmektedir. Böylelikle kendi gibi olan, kendi gibi inanan hatta kendisine inanan ve onun bedeniyle hemhal olmuş bu birlikteliğin kalıcı olması kaçınılmaz olmaktadır. “Dehasına inanan”, sözlerinin papağan gibi tekrarlanması, iktidarın ürettiği söylemin, hakikat biçiminin yani ürettiği bilgiye inanmasıyla iktidarın kalıcılığının imkanı oluşmaktadır.

Eski bitkiler, yoğun oraya, eski rahiplerin ayakları dibine götürdüler. Eski rahipler, eski bitkiler uzandı tavandan. Alıp beni eski tapınakların erkekler güzel olmayan başım için güzel türküler söylediler. Eski bitkiler, yoğun bitkiler, eski erkeklerin, en eski savaşla- n adına, güzel olmayan başımı sunağa yatırıp kurban ettiler (Soysal, 2018b, 51).

Bu ifadeye ise eski dönemlere yapılan göndermesiyle iktidarın tarihsel sürekliliği ve kurumsallıkla ilişkisi özellikle tapınak, rahip, kurban edilme sözcüklerinden anlaşılmaktadır. Eski bitkiler, tapınak ve ve rahiplerle kurduğu metaforik anlatım, merkezi iktidarın yerleşikliğine dair bir anlatı sunmaktadır. Diğer dikkat çekici metafor ise erkeklerin güzel olmayan baş için türküler söyleyerek birçok şey adına kadını kurban etmesidir. Bu ifade iktidarın beden, söylem, hakikati kurarak kadını öldürmeleri, kurban etmeleridir. Erkekler ürettikleri söylemlerle -ki türkü buna göndermedir- rahipler Tanrı, dine dair ürettikleri hakikatle kadını buna inandırmaktadır. Nihayetinde kadının ölümü, kurban etme ritüeliyle kutsal bir eylem olarak sunulmakta, bedeni üzerindeki hak iddiası meşrulaştırılmaktadır. Biyoiktidar öldürme ve yaşatma üzerinden kendisini var etmekte, beden üzerinden tebarüzüne ek, “eski erkekler, en eski savaşlar” ifadeleriyle tarihsel bir meşruluk, zorunluluk olarak dayatarak hem kendisini hem hakikat neticesinde ritüelin meşruluğu sağlamaktadır. Ayrıca bu ifade; soybilim yönteminin gerekçesini ortaya koyarken, erkek ve din egemen kutsal söylemlerin, tapınak ve sunak ile ilişkiselliğiyle bir kurumsallığa atıfta bulunmaktadır. Kadının bedeni üzerindeki biyoiktidarı yani Foucault'yu çağrıştırmakta, Soysal ise tanımlamalardan bihaber şekilde bu serüvenini hikayeleştirmektedir.

Cinsellik

Anasının “sokak kızı” diye dudak büktüğü kızlar “aile kızları”nı biliyorlar mı, onların yasaklarını, aile yasaklarını? Yoksa onların başka, “sokak yasakları” mı var? Değişik yasaklar, değişik kızlar. Evcilik oyununda kocayı oynayabilen, göğüsleri daha çabuk büyüyen, bedava olan her şeyi yapmaya izinli kızlar (Soysal, 2023, 39).

“Ece anasını gönderip istenecek ağırlıkta bir kız” değildi. ... “Tam eve atılacak kızdı Ece” felsefesine göre Mahmut’un ...(Soysal, 2023, 71).

Yürümek (Soysal, 2023) romanında; eve atılacak kız, sokak kızı, ağır kız gibi birbirinden ayrı sınıflardaki kişilerce dillendirilen farklı tanımlamalar iktidarın kategorize edici ayrımlarının göstergesidir. “Değişik yasaklar değişik kızlar” ifadesi Foucault’nun cinselliğin doğuştan gelmediği aksine tarihsel bağlamsal olarak şekillendirildiğiyle ilgilidir.”Aile kızı, sokak kızı” ayrımıyla cinsellik sadece doğal dürtülerle değil, kurallar yasaklar ve ahlaki normlarla biçimlenmesini göstermektedir.Buna göre “aile kızı” ile ilgili belirli cinsellik kodları tanımlanırken, “sokak kızı” için farklı sınırlar, kurallarla başka bir cinsellik rejimi oluşturulmaktadır. “Evcilik oyununda kocayı oynayabilen,göğüsleri daha çabuk büyüyen, bedava olan her şeyi yapmaya izinli kızlar” ifadesi cinselliğin çocukluktan itibaren nasıl kodlandığı, beden ve toplumsal rollerin küçüklükten itibaren kategorize ettiği ve cinselliği doğuştan gelmediğinin göstergesidir. Dolayısıyla Foucault’nun cinselliğin, bilgi ve normatif söylemle gerçekleştiği düşüncesinin yansıması olarak okunabilmektedir.

Bunlar hafif kızlar olarak annelerin isteyeceği değil “eve atılacak kızlar” olarak yaygınlaşan söylemin kadının, sınırlayan, belirleyen, özgürlüğünü kısıtlayan halini Soysal net ve Foucault’nun görüşleriyle son derece uyumlu şekilde resmetmektedir. Ayrıca ‘istenen ve eve atılan’ şeklindeki tanımlama kadın bedeninin değerinin cinsellik üzerinden ölçüldüğü üstelik bunun bireysel bir mesele değil, toplumsal yapı içinde değerlendirilen geniş çapta bir mesele olarak görülmektedir.

“Naciye Hanım, hani feministtiniz siz?”

Onun koğuştaki bir adı da feminist Naciye’dir. Çünkü kızlarla politika konuşurken ne zaman keskinlik dozu artsa, Naciye Hanım tavrını koyar:

“Bakın kızlar, ben komünist değilim, ama hümanistim, feministim” diye.

“Öyle, feministim.”

“O zaman, bu kadınlara bozulmamanız gerekmez mi? Bar kadını olmalarında, kadını horlayan bu düzenin mutlak payı vardır.” (Soysal, 2013b, 48).

Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu (Soysal, 2013b) kitabına ait feminist ifadesinin yer almasıyla dikkat çekici olan bu pasajda, iktidarın beden ve kimlik kategorizasyonunu bar kadını ve diğer

kadınlar arasında yapılan keskin ayrımla ortaya koymaktadır. Yaratılan ikilik ile bar kadını ile yan yana yataklarda yatmak dahi istemeyen hemcinsin varlığı, iktidarın cinsellik üzerinden kurduğu söylemin kadın hayatındaki tezahürüdür. Bar kadını olan, cinselliği belirlenmiş kurallar, yasalar dışında yaşarken, iktidarın ürettiği “anormal” söylemiyle dışlanmaya maruz kalmaktadır. Cinselliğin sadece baskıyla değil söylemle oluştuğu Foucaultcu bakışa binaen, Naciye Hanım’ın feminist olarak kendisini tanımlaması, teorik düzeyde bir dayanışmaya inanırken içselleştirdiği yahut inandığı normlar ve cinsellik söylemleri bar kadını dışlamasına neden olmaktadır. Böylelikle cinselliğin bireysel tercih olarak değil normlar ve söylemlerle nasıl şekillendiği görülmektedir.

Yürümek (Soysal, 2023) kitabı, Ela üzerinden bilhassa evlilik, aile, arkadaşlık ilişkileri içerisinde farkına varılmamış iktidarın kılcal damarlarını göstermiş, dönemi itibarıyla “varoluşsal” kaygılar olarak değerlendirilse de açık etmiştir. Ela Hakkı ile evlenip balayında Hilton Oteli’ne gittiklerinde de benzer sorgulamaların içinde bulur kendini. Söylem, davranışları, normları ve bireyleri cinsellik üzerinden dizayn ederek iktidar ilişkilerinin sürekliliğini ve iktidarın bedende mündemiç hale gelmesini sağlamaktadır. Foucault’nun önceki bölümlerde bahsedildiği üzere; iktidarın salt bilinçle değil, bedenle sürekliliğini sağladığının göstergesi “*Hilton’da balayıyla şartlanmış biriyim demek ki*” (Soysal, 2023, 83) ifadesidir. Ela’nın ağzından çıkan hakikat, kitabın farklı yerlerinde Soysal’ın açtığı pencerelerle fark edilmektedir.

Niçin? Kim zorladı beni? Bir haftadır, aralıksız Hakkı’yla yatmaya kim zorluyor beni? Her şey bilerek ve karşılığını ödeyerek. Nikâh-Hilton-yatak. Paralar ödeyerek deniz kıyısına gelenlerin hep denize girmek zorunda olduklarını sanmaları gibi. Bir haftadır, aralıksız. Paltosunu yatağın üstüne attı. Artık hep birlikte yaşamak, artık hep birlikte yaşamak zorunda olmak. Beyoğlu’nda dolaşırken kan ko- ca, kol kola, Bülent’e rastlamışlardı. Kolu Hakkı’nın kolunda ağırlaşmıştı, o koldan hiç çıkamayacak, hiç çözülemeyecekmişçesine. Yoksa hafif olsaydı kolu, önceleri olduğu gibi, kolunu Hakkı’nın kolundan çekip Bülent’in koluna girecek miydi? Girebilecek miydi? Artık tükenmeliydi baha- neler. Şimdi, o deredeki çocuklar gibi çırılçıplak, Bülent’le? (Soysal, 2023, 84).

Ela’nın Hakkı ile evliliğinde geliştirdiği sorgulamalar çerçevesindeki “Nikâh-Hilton-yatak” ifadesi evliliğin sadece yasal, romantik bir kurum değil, aynı zamanda Foucaultcu bağlamda bireyin cinselliğini belli kurallar dahilinde yaşamasını sağlayan bir iktidar mekanizması olarak görülebilmektedir. Cinsellik bu manasıyla özgürce bir tercih değil evlilikle zaruri hale gelen bir pratiğe dönüşmekte ve Foucault’nun cinselliğin kurumsal ve normatif yapısını çağrıştırmaktadır. “*Paralar ödeyerek deniz kıyısına gelenlerin hep denize girmek zorunda olduklarını sanmaları gibi*” benzetmesini kullanan Ela, kendi cinselliğinin toplumsal

beklentilerle şekillenmesi noktasına dikkat çekmekte, cinselliğin bir dürtü olmasından ziyade, tarihsel, kültürel, toplumsal söylemlerle inşasına dayanan anlayışı ortaya koymaktadır.

“Tante Rosa bir kapı dışarı atılmadır. Çalıştığı ayın parasını bile alamadan. Bu evde de her şey parsellenmiş. Orospuluk, ahlaksızlık, namussuzluk bunu koparıp alanındır, anladı. Orospuluğun herkesin hakkı olmadığını, herkesin bir işi, bir bildiği olduğunu, savunulması gereken bir işi olduğunu. Bu bir örgüttür, her örgütün kendince kuralları vardır, bir örgütün içinde olmak gerektiğini, anladı” (Soysal, 2013a, 70).

Foucault’nun cinsellik mefhumu üzerinden yukarıdaki paragraf değerlendirildiğinde; “Orospuluk” bireysel bir eylem olmaktan öte kural, norm ve işleyişiyle örgüte benzetilmektedir. Böylece onun doğuştan gelmediği, doğal olmadığı, aksine tarihsel olarak inşa edilmiş, toplumsal pratikler içinde şekillenen bir sistem olduğu gösterilmektedir. Foucault’da cinselliğin tıbbileştirilmesi, ahlaki kurallarla tanzim edilmesi, onun iktidar pratik ve mekanizmalarıyla nasıl sınırlandırıldığının göstergesidir. Cinselliğin bireysel bir özgürlük alanı değil, ‘örgütlülüğü, haklarının savunulması’ bağlamında iktidar ilişkileriyle şekillendiği düşüncesi bu yaklaşımın temel yansımasıdır.

Disiplin

1974 yılında Orhan Kemal Roman Armağanı kazanan *Yenişehir’de Öğle Vakti* (Soysal, 2021) adlı kitap, Ankara’da geçmektedir.

Orhan Duru’yla yaptığı söyleşide; Bir kavağın devrilme süreci içinde, bir öğle vaktinde, Kızılay’ dan Pikniğe akan başkent kalabalığına, bir film makinasının objektifiyle bakmak ve objektife giren kişileri, bu devrilme olayı içindeki yerlerine oturtmak istedim.” (Milliyet Sanat Dergisi, Eylül 1973 akt. Arslantunali, 2021, 7).

Bir kavağın devrilmesi ve etrafında gelişen farklı kişilerin hayat hikayesi ve bürokrat, patron, işçi, sanatsever, fahişe gibi pek çok karakterden örülü romanda Soysal’ın daha çok sınıflar arasındaki eşitsizliğe yahut sınıflara dair gözlemlerine yer verilmektedir. Bu açıdan Soysal’ın daha çok ideolojik politizasyonuna denk gelen bir süreç olarak okunabilmekte ve sol hareketin içerisindeki ufak sorgulamalar görülmektedir. Ali, Olcay ve Doğan’ın baş kahraman olduğu romanda Soysal’ın hep “iyi özellikler” yüklediği işçi sınıfından Ali’yi merkeze aldığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

“Kanunları çiğnemek en büyük suçtu Hatice Hanım için, yine de çiğneniyordu kanunlar; evinin bir aylık sabun tozu için ödediği para her ay artıyordu; Hatice Hanım hep aynı ölçüde sabun tozu kullandığı, bu kanuna dikkatle, özenle ve şaşmaz bir ciddiyetle uyduğu halde, demek ki başkaları, dışardakiler bozuyordu kanunları. Hatice Hanım, her sokağa çıkışında bu kanun bozucularını tespit eder, onları kendince cezalandırırdı; şimdi de bu satıcının sabun tozu

fiyatını artıranlardan biri olduğunu biliyor, onun cezasını sonraya saklıyordu. Unutmazdı Hatice Hanım; suçlular unutulmaz, cezalar hiç unutulmaz, unutkanlık düzeltici, yapıcı değildir. Affetmek sağlıklıdır. Mikroplara karşı ilaç kullanmamak, kanayan yaraya tentürdiyot dökmek gibi bir şeydir affetmek. Uygur insan affetmez ve unutmaz Hatice Hanım'a göre, uygar insan cezalandırır; affetmek ve unutmak barbarlık, ilkeliktir, bu memleket yumuşak kalplilikten kalkınmamaktadır” (Soysal, 2021, 43).

Kitaptaki diğer karakterlerden biri olan Hatice Hanım'ı tarif eden bu ifadelerden özellikle Cumhuriyet'in baskıcı yönünün de görülmesi mümkündür. Ancak Soysal'ın kitaplarına yedirdiği eleştirilere yahut analizlere Foucaultcu gözle bakıldığında; Hatice Hanım iktidarın bireyi ve toplumu disipline etmek için baskı ve şiddet dışında uyguladığı tüm pratiklerin içselleştirici bir temsilcisi olarak gözükmektedir. Kanunlar, normlar ise bireylerin “normal”leştirilmesini sağlayan bir iktidar biçimidir.

Foucault'nun *Hapishane'nin Doğuşu*'nda (1992) bahsettiği üzere ceza ve bağışlama, gözetim, denetim mekanizmalarıyla pekiştirilen iktidarın, birey üzerindeki tezahürüdür. Bu süreç, neredeyse bir panoptik düzenin inşasını çağrıştırmaktadır. Hatice Hanım, Soysal'ın mikrop ve ilaç sözcükleriyle kurduğu metafor ile biyoiktidarın disiplin şeklinde işletilmesine olanak vermektedir. Toplumdaki düzensizliğin sebebi olarak görülen hastalıkların tedavi edilmesi yine söylemsel bir iktidarın eseri olmaktadır nitekim toplumun organizma olarak görülmesi, uyumsuzluğun mikroplara karşı bir savaşı gerektirdiği aksi halde organizmanın zarar göreceği türden bu söylem ile tüm iktidar pratikleri meşrulaşacak zemin bulmaktadır. Çünkü Hatice Hanım'ın kocası daha önce Almanya'da bulunmuş ve oraya dair gözlemlerini “*Her fırsatta anlatırdı o tertemiz, tek bir çöpsüz, dilencisiz caddeleri. Yalasanız öğrenmezsiniz, öyle temiz sokaklar. Hep çalışmak, hep disiplin, hep düzen.*” (Soysal, 2021, 6). Çalışmanın, düzenin ideal olarak sunulduğu bu söylem ile Hatice Hanım da uygulanacak disipline edici tüm iktidar pratiklerini uygarlık ve kalkınma için “normal” ve “esas” olarak kabul görmüştür.

1976 yılında tefrika edilmiş yazıların bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu* (Soysal, 2013b), otobiyografik olma özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Sevgi Soysal'ın 12 Mart Romancısı olarak nitelendirilmesine yol açacak bir diğer kitabın bu olması, dönemin tüm gerçekliğiyle ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Soysal'ın Ankara'da Yıldırım Bölge Cezaevi'ndeki hayatından bir kesit sunan kitabı, Foucaultcu manada yorumlamak daha çok hapishanede işleyen iktidarın ve buna karşı tekrar hapishanede geliştirilmiş direniş pratikleri ile öne çıkmaktadır.

Sıkıyönetimin en şedit halinin gözler önün serildiği dönem iktidarın asker, polis aracılığıyla mekanın hapishane, işkence, idam gibi pratiklerle işlendiğini Soysal gerçekçi gözlüğüyle ayrıntılandırmaktadır.

“İsteniyordu ki, tutuklu yakını tutukluyla, tutuklular birbirine, tutuklu yakını tutuklu yakını olmayana, evi arananlar aranmayana, kovalanan kovalanmayana düşman olsun. İnsanlar dikenli teller, muhbirler, polis ve korkuyla birbirlerinden kopsun, yalnız ve tek yığınlaşıp sinsin. Sağlayabildikleri kin oldu, bütün bu yapılanlara karşı biriken kin. Bir de korku, insanların rahatça yüreklerine saldıkları korku. Koskoca Ankara kentinde kovalananlar yaralı bir av hayvanı yalnızlığında, nerdeyse açıkta bırakan korku” (Soysal, 2013b, 48).

Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu’nda (Soysal, 2013b) Soysal’ın Foucault’nun bir düşünce sistemi içerisinde bahsettiği ikili karşıtlıkları bizatihi kendi döneminin koşullarıyla ifade ettiği söylenebilmektedir. Öncesinde değinildiği üzere yaratılan karşıtlıkla iktidarın belirleyiciliği tutuklu üzerinde işlerken tutuklu olmayan üzerinden de işlemektedir. Yaratılan korku ile bedenine buna uygun biçimlendirilmesi, disipline edilmesi mümkün olmaktadır. Panoptikon olarak Ankara resmedilirken içinde yaşayan her birey, her kadın, her tutuklu olan ve olmayan sürekli denetlendiği, gözetlendiği bir mekanın parçası olarak sarmalandığını hissetmektedir. Bu sarmal ile disiplin işler hale gelmektedir.

Koğuştaki herkes, sayımlarla, komutlarla, eşyalarının yerleriyle ilgili her türlü nizamın sağlandığı sıkı bir denetime tabi tutulmaktadır. Bu evrede tutukluların bedenine, zihnen her manada kontrol edilmesi hedeflenirken, bar kadını, sol hareketin içerisindeki fraksiyonlara mensubiyet gibi ayrışmaların önüne geçilmektedir. İktidarın mekan içindeki düzen, tutuklunun giyimi, yattığı yere varan düzenlemelerle tek tipleştirmekte, disipline ediciliğiyle kontrolü kolaylaştırmaktadır. Dışarıdan soyutlanan mahkum ve tutuklunun içeride ise aynılaştırılarak, yönetiminin ve kontrolünün kolaylaştırılması ile iktidarın öngörülemez olan herkesi ve her şeyi öngörülebilir hale getirmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle disiplin sadece fiziksel değil, korku, izolasyon ile psikolojik olarak içselleştirilen işlevini yerine getirmektedir.

“Öyle ya, yemekten yatmaya her şey askeri nizam ve icaplara uygun olmalı ki, muhtemel bir savaşta, Yıldırım Bölge tutukluların askeri yönden aksamayalar.”(Soysal, 2013b, 186).

Çıkın! Söyleyin koğuşa, bundan sonra böyle olacak. ‘Ast’ - ‘üst’ ilişkilerine kesin riayet! Polis odasına girip çıkarken, selam! Üstlerinizin karşısında hazrol durumu! Üstünüz sormadan konuşma yok!” (Soysal, 2013b, 158).

Ne hukuku, bunun hukuku mu kalmış? Kanunlara göre tutuklunun hürriyeti esasken, bunlar bir de er sayıyorlar bizi.”

“Ne eri? Er-tutuklu! Bu durumda erler de ‘üst’ümüz oluyor.”

“Bizi er saymakla, ordu mevcuduna tutuklu sayısı kadar anarşist katmış oluyorlar. Ha ha ha!... Anarşist bölüğü sıraya geç.” (Soysal, 2013b, 163).

....

“Biz asker değiliz.”

“Yeni kanuna göre askeriz işte.”

“Askerlik kanununa göre, kadınlar asker olmaz.”

“Şimdi meseleyi kadın-erkek açısından koymayalım. Bütün tutuklulara yöneltilmiş bir baskı var ortada.” (Soysal, 2013b, 163).

Tutukluların artık asker statüsünde sayılmasıyla hapisanede başka bir evreye geçilmiştir. Tutuklunun er olması, iktidarın bedeni hem sembolik hem fiziksel olarak denetlemesinin yansıması olarak görülebilmektedir. Foucault’nun “uysal bedenler” tanımlamasının denk geldiği bu yerde disiplin pratikleri cezaevi şartlarına eklemlenerek, iktidarın Foucault’nun bahsettiği akışkan halinin de göstergesidir. Çünkü farklı düzeydeki kurumsal pratiklerin birbirine entegre edilmesi ile iktidar akışkanlaşırken, nüfuz etmesinin kolaylaşmasına sebebiyet vermektedir. Öte yandan kurulan hiyerarşik ilişkiler sayesinde ise gerek militer gerek cezai olarak biçimlendirilmiş ast-üst ilişkisi çerçevesinde yeni bir iktidar kategorisinden söz edilebilmektedir. Böylelikle iç içe geçmiş karmaşık iktidar ağı içerisinde “Bizi er saymakla, ordu mevcuduna tutuklu sayısı kadar anarşist katmış oluyorlar.” diyerek kendilerince bir direniş pratiğini dillendiren özneler olmaya çalışmaktadırlar.

“Gece yarısı telefonlarınız çalar, evinizin bulunduğu sokakta terk edilmiş bir cip dururdu. Bu ciplerin sırrını çözemedim. Dinleme aygıtı mı vardı bu ciplerde, yoksa dışarda gözlemekten yorulan sivillerin arada barınmaları için miydi, tam bilmiyorum. Ama akşam olunca cipin içi, birtakım karanlık başlarla dolardı”

“Bir de açık açık, evinizin karşısındaki kaldırımda yüzlerini “Günaydın” gazetesinin arkasına gizleyenler olurdu da bunca gizli (!) bir polisliğe gülmek mi, şaşmak mı gerektiğini bilemezsiniz” (Soysal, 2013b, 19).

Tüm bunlara ek olarak sıkıyönetimin hazırladığı yahut güvenilir “yurttaş”larının bilgileriyle hazırlattığı listelerle yukarıdaki pratikler işlemektedir. Gündelik hayatın içerisine dinleme, gözetleme, denetleme gibi pek çok yöntemle dahil olarak en azından romanda belirtildiği üzere Ankara şehrinin koca bir panoptikon olarak iktidarın işlenmesinin sahnesi olmuştur. “Görünmez dikenli tellerle çevrili bir tutukeviydi Ankara’nın kendisi de. Sanki Ankara halkı,

“polislerle izlenenler” diye ikiye bölünmüştü (Soysal, 2013b, 74). Mütemadiyen gözetlenen, denetlenen, dinlenen insanların bunun farkında olarak tüm bunların olmaması halinde ise bu ihtimaller üzerinden kendilerine “çeki düzen” vermeleri iktidarın disipline edici haliyle varlığını garantilemesine imkan sunmaktadır. Bu süreçte pek çok söylenti açığa çıkarak, iktidarın disiplin mekanizmalarıyla işlediğini ve gücünü disiplin yoluyla pekiştirdiğini göstermektedir.

4.2.2. Kadınlık Durumu ve İkinci Dalga Feminizm Bağlamında Sevgi Soysal

İkinci dalga feminizmin Türkiye özelinde 1980 ile başladığı düşüncesinden yola çıkıldığında kadın hareketinin 1970’li yıllarının buraya bir hazırlık yahut bir temel oluşturma süreci olduğu görülmektedir. 1970’lerin entelektüel birikiminin, kadına dair bakış açısının, Türkiye’nin dönemin sorunlarına özgü tartışmalarının bu belirleyicilikte etkili olduğu söylenebilmektedir. 1980 dönemiyle ikinci dalga feminizmin başladığı iddiasından yola çıkıldığında; Sevgi Soysal’ın merkeze alındığı bu çalışma, öncesinde ifade edildiği üzere Soysal’ın sol hareket içerisinde konumlanmış, birinci dalga feminizmin ara dönem taşıyıcısı, ikinci dalga feminizmin hazırlayıcısı olmasıyla feminizm(ler) ile örülü bir düşünce dünyasına sahip olduğu iddia edilmektedir. Kadın hareketinin önemli ve öncü isimlerinden olan Soysal’ın entelektüel kimliğini sosyal, politik bir duyarlılıkla harmanlamasının neticesinde kadın meselesi toplumsal mücadelenin parçası olarak görülmüştür. Türkiye’deki aydının yaklaşımı ile paralel görülen bu tavır:

“Türkiyeli aydın genellikle toplumdur. Halktan yanadır, sorunlarına, mücadelesine sahip çıkar. Bunun aksini açıkça iddia edecek, kendini halkın sorunlarından tecrit ettiğini açıkça yüklenene aydın yok gibidir. Bu durum, kadın aydınlanınız için de aynıdır. Onların içinde de, kendini Türkiye halkından tecrit edenine az rastlanır. Bu durumda kadın yazar olan T. Uyar’ın da halktan, ezilenden yana olduğunu düşünmekten "doğal" ne olabilir?” (Ovadia, 2015, 144-145).

Yukarıdaki ifadelerle betimlenen Türkiye’deki kadın meselesi bakışın aydın tavrının kadın aydın için de benzer olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Dönemi dolayısıyla yahut dönemiyle uygunluk gösteren bu bakışın Soysal için de geçerli olduğu düşünülebilmektedir.

“Evet, kadın, hayat denilen güzelim oluşumu yılmaz, vazgeçilmez savaşçısıdır. Sözümüz hayatsa, kadın hayat adına ölümden de çekinmez. Çünkü kadın doğumu bilir, yani hayatın ölüme, bereketin kısırlığa, ilerlemenin durgunluğa lan tartışılmaz üstünlüğünü bilir. Kısaca emekçidir o. Hayatın emekçisi. Budur en büyük gücü kadının” (Soysal, 2018b,19).

Kadına yüklenen büyük bir anlam ve bu anlamın sebebi olarak “emekçi” vasfının görülmesi Soysal’ın kadını henüz toplumsal kurtuşun içinde, mücadelenin parçası olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Kadın henüz, toplumcu bir saikle ele alınmakta, egemen zihniyetin, sistemin değiştirilmesi halinde düzelecek bir yere sahiptir. Sorun olarak görülen tüm meseleler sosyalist dünya tasavvuruyla hallolacaktır. Sorunların nedeni ise eğitimsizlik, din, Atatürk reformlarının yeterince yerleşiklik kazanamaması şeklinde düşünülmektedir: Tekeli (1993, 31) 1950 ve 1970’in ilk yarısına kadarki dönemde kadın mücadelesine kadın derneklerinin bakışını şu şekilde tasvir etmektedir:

“..pek çoğu, bugün de sürdürdükleri, kazanılmış hakların, özellikle laik devletin İslami bir düzene geri dönülmesine karşı sağladığı güvencelerin savunusuna öncelik verdi ve bunu, hemen her yıl, Cumhuriyet’in önemli günlerinde düzenlenen törenlerde Atatürk’e olan bağlılıklarını, kendilerine tanıdığı haklar için ona duydukları şükran borcunu ifade ederek dile getirdi. Böylece, erkeği ailenin reisi olarak kabul eden Medeni Kanun’un gerçekte cinsler arası eşitlik statüsünü olanaksız kıldığı, üzerinde hemen hemen hiç durulmayan bir konu haline geldiği gibi, özel hayatlarında, karı-koca ilişkilerinde hüküm süren ataerkil ilişkilerin eleştirisi seçkin kadınların günde- minden tümüyle çıktı. Onların gözünde Türkiye’de yalnız henüz eğitim olanağı bulamamış, onun için de yasaların tanıdığı hakları yeterince kullanamayan kırsal kesim kadınının hem üretimde hem evde çalışmak, ama hak ettiği saygıyı görememek gibi bir sorunu vardı. Kendileri ise kadının ezilmesi, erkeğe bağımlılığı gibi sorunların ötesindeydiler, bunları aşmışlardı: Onlar "kurtulmuş kadındılar!"

Soysal’ın şekillendiği, fikirlerinin geliştiği bu dönemin genel haliyle birlikte neden henüz birinci dalga feminizmi gündemine sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Öte yandan Soysal’ın özgünlüğü bu düşünce ikliminde “kurtulmuş kadın” olarak ise kadının hayatındaki sınırlamaların, özgürleşmesinin önündeki engellerin ataerkil, dini yapılara ek olarak ideolojik yapıların da benzer bir tutum içerisinde olduğunu tartışmıştır. Politik mücadelesini yürüttüğü sol hareketin içerisindeki eşitsiz kadın erkek ilişkileri, kadına dair çoğu meselenin kişisel sorunlar olarak görmezden gelindiği eleştirilerine Soysal eserlerinde yer vermiştir.

Kadına dair, kadınlık deneyimi ve arayışına dair ilk gözlemlerinin *Tutkulu Perçem* (Soysal, 2004)’de görüldüğü söylenebilmektedir. Soysal’ın *Tutkulu Perçem* adlı kitabının ilk hikayesi de aynı adı taşımakta ve “şeylerdeki şeyler işte” diyerek İkinci Yeni’nin soyut imgelemine varan bir dil kullanmaktadır. Bu da edebi açıdan küçük bir detay olarak kendini göstermekte kadınca arayışın varoluşsal hali, bu şekilde kendini göstermektedir:

“Şeylerdeki şeyler işte sokaklardaki insanlar görmüyorlar beni. Oysa günlerdir tutkularım perçemlerimde dolaşıyorum. Yol kavşağında durdum. Arabalar habire geçiyor. Camlarında kızıl kızgın yüzüm, geçiyorlar. Yaya geçidinden tam üç kez geçtim. Trafik polisi de görmedi beni. “Gösterge... Gösterge!” diye bağırdım ona. Rahatlamadım hiç. Kızgınlığım tabanlarımda. Öğle güneşinde, kumsalda dolaşıyormuş gibi çıplak ayaklarla, kızmış kumlarda

yaniyor tabanlarım. Erkeklerle, erkeklerle, en çok onlara, bu kendilerini, sonra yine kendilerini sevenlere kızgınlığım. İki düğmeli, tek düğmeli, üç düğmeli ceketleriyle duyarsızlar ordusu yığın yığın geçiyorlar. Ceketsiz, kravatsızlarda biraz olsun umudum vardı, oysa tek dolaşmıyor onlar - güçsüzler. Rastlamadım işte, birilerine rastlamadım Rast-la-san-da, rast-la-ma-sanda, av-va gi-di-yo-ruz” (Soysal, 2004, 15).

Tutkuları perçemlerinde dolaşan kadının bedeni, cinselliği ile ilişki kurmaya çalışan kadının ataerkil, erkek egemen sistem tarafından yani iktidar tarafından görülmemesi meselesini akla getirir. Zira iktidarın temsilcisi olan trafik memurunun görmezden geldiği kadının sistem içerisinde kendine yer arama, kendisini var etmeye çabalaması olarak okunabilmektedir. İktidarın tecessümü olan trafik memuruna göstermeye çalıştığı kendisinin sorunlu olarak gördüğü “gösterge”ye onun da dikkat etmesidir. Ancak trafik memurunun onu görmemesi iktidarın kadına karşı kayıtsızlığı ve duyarsızlığının göstergesidir. Erkeklerle olan kızgınlığın, salt kendisini düşünen bu manada “normal” kabul edilenlerin, “marjinalleştirilmiş” olanları görmemesi, onları yok sayması, “duyarsız” olmalarıyla sistemin işlerliğine katkı sağlamaları nedeniyle bir “kızgınlık” oluşmaktadır denilebilir. Erkeklerin, trafik memurunun kadına duyarsızlığı, kadını görmezden gelmeleri, kadının talebine sağır kalmaları ile onu “tek dolaşma”dıkları yani beraber hareket ettikleri gerçeğini açık etmektedir. Böylelikle iç içe geçmiş, beraber hareket eden bu karmaşık iktidar ilişkileri içerisinde kadının sorunlarını dile getirmeye çalışmasına rağmen karşısında kendisini duymayarak onu yok sayan anlayış ile karşı karşıya bırakmaktadır.

“Tutkularımı, birer birer perçemlerimden çıkarıp mazgaldan aşağı attım. Kentin lağımına karıştılar, oh! «Bu kadar» dedim. Bu kadardı.” (Soysal, 2004, 16). Soysal’ın ilk dönem arayışının da bir parçası olan bu ifadeler; perçemleri ile tutkularını birleştiren sistemin kendisine dayattığı feminist perspektifle değerlendirildiğinde üretilen perçem söylemiyle tutkuları özdeşleştirilerek, kadının bedeninin kültürel kodlarla oluşturulmasına bir tepkinin ortaya çıktığı, kadının kendisine dayatılan kodları reddettiği, bunun reddi ile iktidara karşı bir direniş olarak kendisini var etmeye çalıştığı söylenebilir. Kadının kültürel kodlarla üretildiği fikri Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur”un başka şekilde ifadesi olarak görülebilmektedir. Çünkü tutkularını hem dışarıdan gözüken ve hem kendisinin “kadınlığının göstergesi” sayılan perçeme asılması dışarıya karşı kadınlığın, kadının taleplerinin gösterilmeye çalışmasıdır. Tıpkı Friedan (1983, 70): “Kadınların, kendilerini evlerinden uzaklara iten ve herkes tarafından yanlış yorumlanan tutkulu yolculuklarına bir yüzyıl önce başlamalarının nedeninin” kimlik ihtiyacı olduğunu söylemesi gibi. Friedan kadınlık arayışının tutkulu bir yolculuğa benzetirken, Soysal’ın tutku kelimesini kullanması bir

tesadüften öte kadının kendine dair hak talebi, yahut sorunlarını dile getirmesinin küçümsenen ve onu “kötü yola düşüren tutku” lar olarak görülmesi nedeniyledir.

“Soğumuş çorbasıyla, "Doydun mu?" diye soran, sorabilen kadın bir de. Onun, o adama güriil güriil akan sevgisi, bu sevginin arta kalanlarda bıraktığı doyumsuzluk, eziklik, itilmişlik, bunların yükü, anlatılmaz bir sevginin yükü bir de. Hepsi üstünde, boğazında o düğüm yine” (Soysal, 2004, 27).

Düşmanlığı olan bu sevinçte adlı hikayedeki bu pasaja bakıldığında; çorbası soğumasının nedeni kadının erkeğin, evin babasının isteklerini karşılayıp masaya ancak oturabildiği içindir. Geleneksel anlayışın dayattığı üzere; kadın, kadın olduğu için yapması gerekenleri üstlenmekte, iktidarın, evin erkeğinin ondan beklediklerini karşılamaya çabalarken, “doyumsuzluk, eziklik, itilmişlik” duygusuyla da baş başa kalmaktadır. Çünkü kadının varlığı ataerkil düşüncenin, kimi zaman dinin vurguladığı gibi erkeğin ihtiyaçlarının karşılanması ile anlam kazanmaktadır. Bu da kadının belirli rollere hapsolmasına sebebiyet veren anlayışın erkek lehine bir iktidara dönüştürmesine olanak sağlamaktadır. Böylelikle iktidar ilişkilerinin evin içerisinde yer almasıyla Foucault’nun belirttiği gibi iktidar her yerdedir ve her yerde olduğu için Hanisch’in belirttiği gibi evin içi de politikleşmektedir. Bu ilişkinin kadına getirisi “sevgi” olmakta iken aynı zamanda kendini gerçekleştirememenin getirdiği tatminsizlik de yer almaktadır. “Özne” olamayıştır.

“Tante Rosa rahibe okulunda vücudunun kötü bir şey olduğunu öğrendi. Yıkanırken soyunmak yasaktı. Gömlekle yıkanılıyordu. Bir gün yine koşarken düştü. Rahibeler yarasını sarmak için de olsa, kara çorabını çıkarmasına izin vermediler. Yara iltihaplandı. Schwester Maria, Rosa’ya, Tann’- nin onu cezalandırdığını, vücudunu unutmayı, içini Tann’- ya adamayı, arzularını sindirmeyi bilmediği için yarasını iyileştirmediğini söyledi” (Soysal, 2013a, 22).

Tante Rosa’da (Soysal, 2013a) geçen yukarıdaki ifadeler; kadın hareketinin özellikle ikinci perdesi olan feminist ikinci dalganın ısrarla üzerinde durduğu kadın bedeni üzerindeki baskının tezahürü şeklinde okunabilmektedir. Özellikle dini yapının temsilcisi olan rahibeler, yaralanmasına karşın Rosa’nın bedenini günah ile ilişkilendirmekte, bedeni, arzuları sebebiyle Tanrı tarafından cezalandırıldığı düşüncesinden hareket edilmiştir. Burada özellikle kadın bedeninin din gibi yapılarca denetimi, sınırlandırılması, arzularının bir yansıması ile beraber görüldüğü ve bedeni nedeniyle her türlü yaptırıma, cezaya maruz kalabileceği düşüncesinin yerleşikliğinden kaynaklanmaktadır. Feminist ikinci dalganın üzerinde özenle durduğu kadın bedeninin bu yapılara karşı özgürleşmesi gerektiği düşüncesinin temel nedeni olarak söylenebilmektedir.

“İşte yine sıkılıyordu kadın. Bıraktı kocalarını, nenlerini, bilmemnelerini ve yürümelere çıktı. Islaktı çimenler kısır güneşin kadınsızlığında. Böyle ıslak çimenli bir yolda sevindi kadın oluşuna. Öyle sevindi ki yorulup en erkek ağaçların oradaki bir banka oturması oldu. Kocalarını, nenlerini, bilmemnelerini düşünecek gibiydi” (Soysal, 2004, 23).

Kadının bıraktığı kocası değil kocaları olarak nitelendirilmesi yaşamının sadece evli olduğu kişi tarafından sınırlanmadığı yani evlilik kurumu, aile yapısı ile değil, evli olduğu yahut evlilik dışındaki pek çok yapı ve kurumla da sınırlandığının bir açıklaması şeklinde görülebilmektedir. Birden fazla ilişki, yapı, kurum içerisinde belirerek kadının tüm bu sınırlandırılmışlıktan kurtulmaya çalışmasının ele alındığı yukarıdaki ifadelerle doğaya, mekana cinsiyet atfedilmesi ise Beauvoir’ın kadının nasıl olunduğuna dayanan *İkinci Cinsiyet*’i çağrıştırmaktadır. Ağaç gibi bir nesnenin erkek olarak addedilmesi, iktidarın her alana nüfuz edişiyle etki alanının genişliğine de dikkat çekilebilmektedir. Bu iktidar alanını fark ederek buradan çıkmaya çalışan kadının hikayesi “*Kocalarıma, nenlerime, bilmemnelerime dönmeliyim*” (Soysal, 2004,24) ile tekrar başa dönmektedir.

“...Yemek düşkünlüğünün kötülüğü belletilmişti ona, ama mutfağı seviyordu, midenin doygunluğunu seviyordu. Rahibeler mutfakta çörek yapıyorlardı. Baktı, ince uzun çörekler. Bu çöreklerle Bavyera’da halk arasında “oğlan çükü” derlerdi. Tante Rosa gözleri iştahla büyüyerek: “Ah, ne güzel oğlan çükleri” diye haykırdı. Ve o gün trenle anasının yanına gönderildi (Soysal, 2013a, 24).

Bedenin arzularına gem vuramayan üstelik çöreği “yasaklı” kelimelerden olan erkek cinsel organına benzeten Rosa, bunu dillendirerek rahibelere, dine ve Tanrıya meydan okumaktadır. Bu meydan okuyuş, rahibe okulunun söylemine karşı cinsellik merakını, arzusunu gizlemeyişiyle bir tepki geliştirmiştir. Geliştirdiği tepki ve meydan okuyuş, yani din, patriyarka gibi yapının belirlediği kadının nasıl olması gerektiği ideal söylemini yok sayması Rosa’nın dışlanması, okuldan atılmasına ve eve yollanmasına sebebiyet vermiştir. Nihayetinde kadının nasıl olunduğunun gösterilmesi, bu düşüncenin Rosa’da içselleştirilmesi, içselleştirmemesi halinde ise bir yaptırıma maruz kalmasını gerektirmektedir. Böylelikle bedenın arzusu olan cinselliğin de bu manada iktidarcı men edilmesine Rosa’nın kayıtsızlığı yahut ancak iktidarın belirlediği sınırlar içerisinde gerçekleşmesi mümkün bir eylem olması gerekirken Rosa’nın bu belirlenmişlik dışında davranması, Rosa’nın iktidarcı dışlanmasına neden olmaktadır. Yani iktidar ürettiği söylemle Rosa’nın hayatını şekillendiren, onun arzularıyla, cinselliğiyle olan ilişkisini belirleme iddiasındadır. Rosa bu iddiaya karşı geldiğinde ise iktidar tarafından bu kez de dışlanma taktiğiyle karşılaşmakta ve bu da bireyin/kadının inşasına varan bir işleyişi açığa çıkarmaktadır. Feminist hareketin sunduğu

beden, cinsellik ile kadının ilişkisinin tanzimine bir karşı çıkışın gösterilmesi ile birlikte karşı çıkılması halinde nelerle karşılaşabileceği de gösterilmeye çalışılmıştır.

Şafak (Soysal, 2011) romanındaki kahramanlardan Güler ile Mustafa'nın sol örgütün içerisinde yer almışlar ve bu şekilde tanışmışlardır. Sol hareket içerisindeki eşitsiz kadın erkek ilişkilerine dair bir örnek olarak;

“Güler üniversiteyi bitiremedi. Mustafa'yla evlendi. Yüksek matematik diplomasıyla, zar zor Urfa'da bir lise öğretmenliği buldu Mustafa. Güler'in anası kızıyla birlikte Urfa'ya yerleşmek istemedi. Güler de Urfa'dan memnun kalmış sayılmaz...” (Soysal, 2012, 24).

“...Güler'in kocasına nasıl hizmet ettiği. Saçımlı süpürge edeyim, senin kölen olayım istiyorlar. Çok kızdığı bir gün, sen onları kullanmışsın ya, beni de aynen öyle kullanasın, sömüresin istiyorlar, bile demişti...” (Soysal, 2012, 25).

Şafak (Soysal, 2012) romanında Soysal'ın örgüt içerisindeki eşitsiz kadın erkek ilişkisini artık net şekilde ifade ettiği, Güler'in özgürlüğünün hem evlilik hem kocasının aile içerisindeki düşünme biçimi ile kısıtlanmasını ele aldığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin kadının da erkeğin de yapması gerekenlerin toplumsal ve kültürel olarak belirlendiği, Güler'in evlendiği için kocasına *“Saçımlı süpürge edeyim, senin kölen olayım istiyorlar.”* (Soysal, 2012, 25) diyerek kocasına serzenişte bulunurken, Mustafa'nın ise buna dair hiçbir müdahalede bulunmaması, onun da bu erkek egemen iktidarı desteklediğini göstermektedir.

“Ömer'in, evlerinin adresini verebileceğini aklına bile getirmeden, tıptış tıptış dönmüştü evine. Sonra hep Sema suçlandı bu yüzden. İşkencede verilebilecek bir adrese gitmek akılsızlığında bulunduğu için. Akılsızlık! Sema, Ömer'in daha önce işkencede konuşmuş arkadaşları hakkında neler söylediğini unutmamıştı oysa, da ha o kadar zamanı olmamıştı. Çok şey için, çok az zamanı olmuştu, evlilikleri bile ayını dolduramamıştı daha” (Soysal, 2018b, 43).

Aynı şekilde *Hoşgeldin Ölüm*'de (Soysal, 2018a) Sema ve Ömer arasındaki ilişkiye dair yukarıdaki ifadelerle bakıldığında; Sema, Ömer'in evlerinin adresini verdiğini düşünmeden eve gitmesi akılsızlık olarak nitelenirken, Ömer'in evin adresini verişini herhangi bir eleştiriye, suçlamaya maruz kalmamıştır. Eşitsizliğin bir başka biçiminin göstergesi sayılan bu manzarada Soysal, sol içerisindeki kadın-erkek eşitsizliğini hem deşifre ettiği hem de bir anlamıyla eleştiriye tabi tuttuğu ileri sürülebilmektedir.

“Kendini bilen bir kız Rum oğlanlarıyla çama çıkmaz. Kısmet bir altın toptur, bir tepersen bir daha gelmez. Ayol bütün Ada koca bekleyen kızlarla doluyken, sen cebi delik Rum oğlanıyla çama çıkarsan, parlak parlak kısmetler bütün o koca bekleyen kızları almasalar da, seni hiç almazlar. Ayol ananda hiç akıl yok senin. Koca dediğin çamda bulunmaz. İyi yetişmiş erkek kardeşi olan iyi aile kızlarıyla dostluk ku- racaksın. Toprağı bol olsun, annem, her yaz yazlığa

çıkma- dan kulağıını bükerti. “Ada’ya eşeğe binmeye değil koca bulmaya git” diye” (Soysal, 2023, 52).

Yürümek (Soysal, 2023) romanında Ela’nın ailesiyle adaya gittiğinde Aleko adlı Rum çocukla ilişkisinden rahatsız olan yengesine dair yukarıdaki ifadeler; Türkiye’deki toplumsal yapı içerisinde kadın erkek ilişkilerinin ataerkil baskıyla nasıl kuşatıldığının en görünür hali olarak değerlendirilebilmektedir. Rum çocukla olan ilişkinin de tasvip edilmediği bu ifadeler ikinci dalga feminizm açısından bakıldığında; kadının ancak koca, evlilik ve aile ile tanımlandığı, “parlak kısmetler” tarafından hayatının yönlendirildiği gerçeğini gözler önüne sermektedir. Kadının varlığının kısmetler üzerinden tanımlanarak onun ikincilleştirilmesi “*ikinci cinsiyet*”leştirilmesi, kadını özne değil, pasif bir şekilde tanımlamaktadır. “*Koca bekleyen*” kızların, pasif, hayatları üzerinde tasarruf hakkına baba evinde babaya, koca evinde kocaya teslim etmek üzere betimleyen bu ifadeler; evliliğin de bunun yapısal hali ile desteklediği için tercih edilmesi gerektiridir. Böylelikle evlilik üzerinden işleyen, ataerkil sistemin cinsiyet kodlarına sahip bu anlayışla beraber, annelerin kızlarına “*koca bulmaya git*” ile bir baskı kurulduğu da görülmektedir.

Romanda Soysal’ın özellikle ‘anne’lik düşüncesine dair önemli eleştiriler ve sorgulamalar getirdiği söylenebilmektedir. İkinci dalga feminizmin sıkı şekilde eleştirdiği ‘*annelik*’ mefhumu bu açıdan Soysal’ın sorunlu olarak gördüğü bir alan olduğu değerlendirilebilmektedir. “*Çocuğunu getirdiler. Çocuğunu göğsünün üstüne yatırdı. Çocuk bilinçsizce emiyordu etini, neresi olursa olsun.*” (Soysal, 2023, 94) Ela’nın doğumdan sonra çocukla bağ kuramaması ile kadınlığı ile anne olmanın iç güdüsel olarak gelişmemesiyle anneliğe dair tüm bilindik klişelerden vareste şekilde gelen misafirler arasında kendisini iyice yalnız hissetmeye başlamıştır.

“ilk geçmiş olsunlar, “hayırlısı”lar, “bağışlasın”lar, armağanlar, alışılmış bayağılıklara her zaman açık bırakılan kapılardan içeri süzıldüler. Elâ o anı bir daha ele geçirmemek üzere kaçırdığını, şimdi geriye açık kapılardan sızan bayağılığa katlanmak kaldığını, artık hep katlanmak kaldığını düşündü. Katlanmaya dönüşen sevinç. Göreve dönüşen soluk. “Biz de büyüttük”, “biz de çektik”, “biz de kolay büyütmedik”, “canımız çıktı”, “burnumuzdan geldi canımız”... cümlelerine bulaşan bir görev. Bebek bezleri, bebek banyosu, mama saatleri, bütün bunları yapmak nasıl doğarken, bu doğal görevleri yerine getirmenin, güzel olmayan yanlış bir çizgiyi sürdürmeye dönüşmesi. “Çocuğun var, ona göre ayağını denk al”, “çocuklu yuva yıkılmaz”, “çocuk analı babalı büyümeli” cümlelerinin bu doğal görevi ağırlaştırdığını. O hiç unutamayacağı kadar güzel ilk ağlama sesinin kumbaralara atılacak paralar, bankada açılacak hesaplar, doğum günlerine katılacak akrabalarla uzaklaşacağını, uzaklaşacağını. Korkmasa, ama korkmasa, bu ilk ağlamayı, ilk güzelliğinde, doğallığında bırakabilir, onu boğabilir, yok edebilirdi. O yüz binlerce çığlığın susarak ona tanıdıkları hakkı kaptırmamak

için boğabilir, yok edebilirdi. O yüz binlerce çığlığın vermeyi bildiği hakkı. Boğmadı” (Soysal, 2023, 94).

Bilhassa kadın üzerinden işleyen iktidarın cinsiyetli hali yukarıdaki pasajda net şekilde görülmektedir. ‘Anne’lik söylemini sorgulamasıyla Ela diğerlerinden farklılaşmakta ve Soysal da döneminin egemen söyleminden bağımsız şekilde bu karşıt ifadelerin ilk dillendiricisi sayılmaktadır. “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ifadesindeki gibi kadını olduran sisteme dikkat çekmektedir. İktidarın annenin, anneliğin, kadının ne yapması, ne giymesi, anne olunca davranışlarını nasıl şekillendirmesi gerektiğine varan her alanı tahkim edişinin örneği sunulmuştur. Anneliğe çocuklu olmaya dair yukarıdaki tüm söylemler annenin bedeni üzerinde temerküz edilmiştir artık. Kadının anneliği ile beraber neler hissetmesi gerektiği dahi bu söylemin içerisinde yer almaktadır. Hatta bunlar “doğal” olması gereken yahut Foucault’nun ifadesiyle “normal” olandır bunun dışındaki herhangi tutum, davranış, düşünce, his “anormal” ve dışlanması gerektir. Kadına yüklenen kutsal annelik vasfının nasıl olması gerektiğinin de belirlendiği tüm bu toplumsal, kültürel, geleneksel, ataerkil yapılar, özel alana dair ‘anne’lik mefhumunun da sınırlarını çizmeye çalışmaktadırlar. Bu manada “Kişisel olan politiktir” (Canisch, 2013) in yansıması olarak görülmekte ve böylelikle kadının olunduğu, nasıl ve ne şekilde olunduğunun da göstergesi sayılabilmektedir.

Romanda geçen “çocuklu yuva yıkılmaz”, “çocuk analı babalı büyümeli” yukarıdaki cümleler bir tarafla da evliliğin, yekpare bir yapı olarak nasıl olması gerektiği, boşanmaya yanaşmayan ve ikinci dalga feminizm açısından sorunlu bir yer teşkil etmektedir. Çünkü boşanma hakkı kadının erkekle eşitlenmek için birinci dalga feminizm ile başlatılan, evlilik ile sınırlandırılmaması da ikinci dalga feminizm açısından desteklenen ve buna karşı çıkılan sorunlardır. Oysa bu şekilde kadının evliliğe, aileye, sıkıştırıldığı hatta mahkum edildiği bir gerçeklik olmakta, anneliğin romantik, kutsal olarak görülmekte ve toplumsal, norm ve değerlerle inşa edilen kadın ve kadınlığın bir yansıması olduğu görülmektedir.

Sevgi Soysal’ın hikayelerinin toplandığı *Barış Adlı Çocuk* kitabı (Soysal, 2012) 1976’da yayımlanmıştır. On dört adet öyküden oluşan kitap için Akatlı; (2012, 11):

“Özümlenmiş bir dünya görüşünden, bu görüşün kazandırdığı sağlam bir yöntemden ve öncelikle de gerçek bir edebiyatçının kaleminden çıkmıştır bu öyküler. Kalıcı olmalarına karşın güncel, hatta güncelliğin büyüüne kapılmaksızın, güncelliklerinden aldıkları güçten ötürü kalıcı olduklarını söyleyebilirim”

Güncel oluşları Soysal’ın diğer kitapları için de söylenebilmektedir. Çünkü bunlar Deleuze’ün ifadesiyle *yaşamsal sorunlar* olmakta ve bu nedenle ikinci dalga feminizmin izinin aranmaya

çalışıldığı eldeki araştırma için kaynak olarak kullanılmasından anlaşılmaktadır. Ancak kitapta bu gözle irdelenecek olan tek hikaye *Delikli Nazarlık*'tır ve itibarla sadece bu hikayeye bakılacaktır.

Kitabın ilk öyküsü olan *Delikli Nazarlık* İzzet Efendi'nin Necip adındaki oğlunun hikayesini ele almaktadır. İhtimamla büyütülen Necip'in etrafındakilerle ilişkisi ve "erkek" çocuk olarak büyümesinin serüveninden bahsedilmektedir. Toplumsal cinsiyet kodlarının hikayenin her köşesinde açıkça kendisini göstermiştir. Kem gözlere karşı "...*haminneler, sütnineler, neneler maşallahlar çekerkene takılıverdiydi nazarlık Necipcağızın yastıcağına.*" (Soysal, 2012, 13). Nazarlık hikayesi tüm erkek egemen zihniyetin çarpıcı izleriyle dünyanın Necip'in etrafında döndüğü bu hayatın tasviri şu şekildedir:

"Ah ah, çiftlikler kimin olsun? Necip'in olsun, inekler, tavuklar, yumurtalar, civcivler, piliçler, buharı tüten sütler, kaymaklar, ballar, hayın Bulgarlar'm en halis yoğurtları, kaz ciğerleri, kuzu ciğerleri, tavukgöğüsleri ve Pişona Çiftliği'nin bütün kadınlarının memeleri ve bu memelerin bol akası sütleri kimin olsun? Necip'in, Necip'in elbet" (Soysal, 2012, 13).

Her şeye hatta herkese sahip olmaya Necip'in hakkı var denmesi abartılı olmasa gerek çünkü oğul olarak mirasçı, efendi ve iktidar olmayı hak eden Necip için tüm olanaklar sarf edilmektedir. Kendisi de bu sınırsız dünyanın sahibi olarak kendisine sunulan her şeyi kullanmakta sunulmayı da talep etmekten kaçınmamaktadır.

"...Ha halayıklara ha, ha beslemelere ha, vurun Necip'i sırtınıza, indirin Necip'i merdivenlerden, çıkarın Necip'i merdivenlerden, deh halayıklar deh, deh beslemeler deh, deh aman deh, kafalanna çat küt, kıçlarına çat küt, Necip'in eli yetene kadar, anası, nenesi, dedesi, haminnesi, sütninesi, halayıklara, beslemelere çat küt. Necip'in eli yetince çat küte de pat küte de kendi yetişir oldu, kendi vurur oldu elceğiziyle" (Soysal, 2012, 14).

"Bir emdi, bir dövdü, bir emdi, bir sövdü. Sövdükçe, emdikçe, dövdükçe büyüdü, erkekleşti, erkekleşti; bütün halayık, besleme, sığıntı takımının oraları, buraları ona kurban olsun!" (Soysal, 2012, 15).

"Bir gün kovulan hamile bir besleme, hamile olduğu için kovulan bir besleme ya da besleme olduğu için hamile kalan bir besleme, kovulduğu için besleme olan bir hamile, kovuldu" (Soysal, 2012, 16).

Yukarıdaki ifadelerle bakıldığında; toplumsal cinsiyet kodlarının, iki cinsiyete de yüklenerek ataerkil sistemin yerleşik olduğu ve bunun erkeğin lehine bir iktidarın inşa edildiği, kadının ise şiddete dahi maruz kalışına sebebiyet verecek bir tahakkümün yaratıldığı görülmektedir. Soysal'ın özellikle Necip'in erkekliğinin kadın üzerinden tahakkümü ile oluşturulduğu düşüncesine dikkat çekerek, bu manada toplumsal cinsiyet kodlarını deşifre etmeye çalıştığı

söylenebilmektedir. Dövmenin, sövmenin, ırza geçmenin dahi kendisine hak görüldüğü Necip'in kurduğu ataerkil iktidarın parçası olan anne, baba, dede ve diğerleri de mevcuttur. Erkek çocuk Necip'in kadın erkek herkes üzerinde tahakküm oluştururken, kadının bu tahakkümden farklı şekillerde etkilendiği şiddet ile sonuçlandığı, bedeni ile bedel ödetildiği, en sonunda evden kovulduğu bir durum yaşanmıştır. Bu, erkek olunurken kadının da öldürüldüğü bir sistemin yansımasıdır.

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi oluşturulan bu hikayede; erkekliğin şiddet ile pekiştiği, erkekliğin inşasının kadınlığı da inşa ettiği, kadının ırzına geçmesini, bedeni üzerinden bir tahakküm düşüncesi ile örtüştüğü ataerkil sistemi güçlendirmektedir denilebilmektedir. Geliştirdiği tüm baskı ve şiddet pratiklerine itirazın olmadığı neredeyse desteklendiği bu anlayışı, erkek egemen iktidar biçiminin tüm herkes tarafından içselleştirilip nerdeyse iktidarın tebarüzü için alan açmasına varan bir sistem geliştirilmiştir. Beslemelerin kovularak, sistemin devamını engelleyici hiçbir şey yapmamaları da bunun yansıması olarak okunabilmektedir. Her şey Necip'in elbet çünkü Necip erkek, pata küte vurmaya evin ahalisinin bedeninin iktidarının işletilmesine sebebiyet vermektedir. Bu iktidar ataerkil bir iktidar olarak, kadın üzerinden, kadın bedeni, kadına şiddet üzerinden kendini var ettiğinin göstergesi şeklinde okunabilmektedir.

“Mayosunu giydi, vücudunu yağladı. Suya atlayıp yüzmeye başladı. Kişiliğini bulmuştu işte. Yıllardır buydu varmak için çabaladığı. Bu kalın paltolu adamlara, gazetelere bu.” (Soysal, 2018b, 39).

Su doluyordu burun deliklerine, kulaklarına kadının - hiç düşünmüyordu böyleyken. Bir eylemdi şimdi. Bir yetişmekti. İki yanından kayıklar akıyordu boyuna. Akan seyircileri kadının. Yetişmesine yetişenler. Takip ediyorlar, izliyorlardı yalnız - çabasını kadının. Tekliğini. Güzel kıyıları ırakta. Bakmaların, görmelerin anı değildi şimdi (Soysal, 2018b, 39).

Okullarda hep orta sıralara, hep orta sıraların ortasına oturduğunu hatırladı kadın. Yüzünün dinmeyen soğukluğunu, gerekli gereksiz sancılandığını, sivilceler çıkardığını – bütün bunları. Bir kendinin duyduğu, işittiği bir sesle konuşurdu - konuşması gerektiği zamanlar konuşurdu - bir uykunun, bir can sıkıntısının elle tutulurluğunu biliverirdi konuşurken. Yüksek sesle kahkaha atmadığını, haykırmayı bilmediğini bir ölü noktada sezivermiş, sonra sürdürmüştü o noktayı. Rengini? Ne renk olduğunu? Saçlarının rengini örneğin, düşünürdü. Gözleri, saçları, kirpikleri ucuca eklenmiş bir aynılıktaydılar. Sonra buldu rengini: Çürümeye yüz tutmuş yosun rengi. Bu renkti şimdi bildiği, baş ağrısıydı. Bu en belirli yıllarından ona kalan bir baş ağrısıydı ansızın” (Soysal, 2018b, 39).

Tekliğin Türküsü (Soysal, 2018b) kitabındaki *Nereye de Gidiyon Kız Cennet?* adlı öyküye ait bu ifadeler, Soysal'ın öncesinde ifade edildiği üzere kadının arayışı, kadınlık deneyimine dair hikayelerinden biridir. Kadının arayışı, mayosunu giyerek, kalın paltolu adamlara karşı bir duruş, bir direniş olarak da okunabilmektedir. Ataerkil sistemin tecessümü olan kalın paltolu

adamlara karşı, bu adamların bedeni üzerindeki denetimine karşı kişiliğini oluşturmaya kadının arayışı, kendi olabilmesinin çabası denilebilmektedir. Söz konusu arayış, feminist ikinci dalga için de önem arz eden ve kadının kişisel alanıyla ilgili kendisini var etmeye çalışmasıyla da son derece ilişkilidir.

Hep ortalarda oturan, kendine ait olmayan sesle konuşan, kahkaha atmayan, nasıl bir renge sahip olduğunu bilmeyen bu kadının, kendisinin ne olduğunu aramaya başlamasının kendisinde yarattığı baş ağrısıdır. Böylelikle tek olma, tekliğini oluşturma, yani normlardan, ataerkil sistemden, toplumsal, kültürel kodların dayattığı algılardan kendisini sıyrarak kendisi olabilme anlayışını çağrıştırmaktadır. Çünkü takip edenler, izleyenler bir dış göz olarak kadının üzerinden kendi sesini duymasını, rengini görmesini engelleyen, yani kadını sınırlayan, denetleyen bu sisteme, yapıya karşı gelerek “görmelerin anı değildi şimdi” ile kendisine, tekliğine, arayışına dönmektedir.

“Buraya niçin geldik? Sevişmeye. Öyle ya, balayı için bir otele gitmenin tek anlamı değil mi bu? Bir avukat yazıhanesine sevişmeye geldik. Her şeye mecbur olmak kötü olabilir; ama sevişmeye mecbur olmak? Bir avukat yazıhanesinde sevişmek zorunda olmak. Her kapıyı açısında olduğu gibi, şimdi de bunları düşünüyordu Elâ. Yeni açılmış Hilton Oteli. Kendini bilen, yani toplumdaki yerlerini bilen bütün yeni evliler balayla- nm orada geçirmeye can atıyorlardı. Hakkı da bunu düşünüp sevindirmek istemiş olmalıydı Elâ’yi- Kapıyı her açısında düşünüyordu: Buraya niçin geldim? Aleko’dan, Bülent’ten esirgediğimi Hakkı’ya vermek için mi? Bunu onlara beni Hilton’a getirmedikleri için mi vermedim? Nikâh ve Hilton’da balayıyla şartlanmış biriyim demek ki. Bunları düşünmemek olmuyordu. Balayında sevişmek nasıl kaçınılmazsa öyle” (Soysal, 2023, 83).

Yürümek romanında da (Soysal, 2023) Ela’nın kendi arayışının sistem sorgulamalarıyla da eklemlenmesi arayışla beraber, evlilik aile, cinsellik gibi kavramların sorgulamalarıyla devam etmeye başlamıştır. Hilton Oteli bir mekan olarak evliliği, resmiliği, meşruluğu ve toplumsal kabulü simgelemektedir denilebilir. Modern toplumun “cinsellik”i yaşamayı mümkün kılan evlilik, resmiyet ve yasallık normuyla belirlemesi ve bunun bir mekan içerisinde olmasının uygunluğuna varan düşüncesi Foucault’nun düşünme sistemini akla getirmektedir. Ancak feminist bakış açısıyla bakıldığında; evliliğin, kadın cinselliğinin, bedeninin ataerkil sistem ile kodlanışının göstergesi olarak değerlendirilebilmektedir. Evlilik kurumunun cinsel, bedensel bir mübadele olarak görülerek kadının sadece erotik bir nesneye indirgediği görülmektedir. Evlilikle beraber yaşanabilmesi mümkün olan o cinsellik Ela’nın “ Aleko’dan, Bülent’ten esirgediğimi Hakkı’ya vermek için” evlenmesi ve balayına çıkması ile meşruluk kazanmakta ve tekrar kadının bedenine indirgenen bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır.

Cinsellik söyleminin evlilik ile meşru kılındığı bu geleneksel anlayış ile kadının sınırlandırılması, denetlenmesi, bedeni üzerinde bir tahakkümün geliştirildiği söylenebilmektedir. Kabul görülebilir olan budur ve aksi halde ataerkil, geleneksel, toplumsal yapıların varlığını sürdürmesi mümkün olmamaktadır. Cinselliğin, evlilikle mümkün hale gelmesi ile kadın bu normlar içinde belirlenmekte, bunun dışındaki bir davranış ise; özellikle kadının “evlenilecek” yahut “hafif kız” olmasını nitilemekte ve yaratılan bu karşıtlık içerisinde kadının var olması, deneyimlerini oluşturması zorlaşacaktır. Böylelikle evlilik kurumunun, “kadın nasıl olunur” u (Beauvoir, 2019) ile beraber evlilik, aile gibi özel alanın da neden politik olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Yenişehir’de Bir Öğle Vakti (Soysal, 2021) adlı kitapta ikisi de alt sınıfa mensup olan Ahmet ve Şükran arasındaki ilişki ile başlayan kitaptaki ilk evrede Ahmet ve Şükran arasındaki diyaloglar geleneksel cinsiyetçi rollerin kanıksandığı bir toplumsal kültüre aşinalığı oluşturmaktadır. Cinsellik mefhumunun geleneksel manası ile kadının bu bağlamda değerlendirildiğini şu sözler ele vermektedir:

“Ya, sen öyle de. Siz sade kadından hevesinizi almaya bakarsınız. Ağabeyiyle babası kızı kayalıktan atmaya kalkmışlar. Kötü oldu diye . . .”

“Namus meselesi bu, karışılmaz. “

“Ya, peki kızı bozan herifi niye atmıyorlar? “

“O erkek. . . Kız kendi namusuna sahip çıkmadıktan sonra o niye . . .” (Soysal, 2021, 29).

Toplumsal cinsiyet zihniyeti üzerine inşa edilmiş bu iktidar ilişkisinin namus kavramını kadın üzerinden yorumladığı görülmektedir. Yani cinselliğin evlilik dışı yaşanması ancak kadın için tehlike oluşturmuş ve ataerki olarak tanımlanabilecek babası ve abisi tarafından öldürülmesine varan bir durum yaşanmıştır. Namus kadının bedeninde, erkeğin denetiminde ve gözetiminde işleyen bir sistem olarak, kadının üzerinde söz sahibi olmadığı bir mefhumdur. Kadın bedeniyle iç içe geçmiş bu kavramın yine kadının bedeninin ölümü ile sonuçlanabilecek bu sistem ataerkil sistemin ataerkil şiddetinin, günümüzde ‘namus cinayet’i olarak adlandırılan şiddetin en saf hali olarak okunabilmektedir.

Soysal bu anlayışa kitaplarının hepsinde eleştirel şekilde yaklaşmaya çalışmıştır. Cinsellik ve bunun kadın bedeni üzerinden temerküzü “namus” söylemiyle meşrulaştırılmıştır. Abi ve baba aile temsiliyeti ile iktidarın mikro iktidar olarak ortaya çıkışını ortaya koymaktadır. “O erkek” yani ona müdahale edilmesi mümkün olmazken kadın ve erkek arasında farklı şekillerde işleyen bu sistemin hedefi kadın olmaktadır. Kadının bedeninin namus kavramıyla özdeşleştirilmesi, ona toplumsal bir norm işletilerek yaklaşıldığının göstergesi olarak

değerlendirilebilmektedir. Kadının bedeninin denetimi, kontrolü, kontrolden çıkması halinde cezalandırıldığı bu sistem ‘kadının nasıl olması’ ve olmaması gerektiğini belirlemekte yani kadın biyolojik değil, toplumsal, kültürel bir anlayışın dayatmasıyla şekillenmektedir. Dayatılan bu kadın algısı, kadını oluşturmakta, inşa etmekte iken aynı zamanda ‘namus temizlenmesi’ işini erkeğin üstlenmesiyle aynı zamanda namusu ‘bozan herif’e ceza verilmeyerek erkeklik de inşa edilmektedir. Toplumsal olarak işleyen, işletilen bu normlara uygun kadınlık ve erkeklik aile, evlilik, cinsellik, beden gibi kişiye ait, özel mahrem konularda dahi varlığını göstermektedir. Böylelikle ikinci dalga feminizmin özel olanın politikliğini de yansıtmaktadır.

“Evet, kadın, hayat denilen güzelim oluşumu yılmaz, vazgeçilmez savaşıdır. Sözümüz hayatsa, kadın hayat adına ölümden de çekinmez. Çünkü kadın doğumu bilir, yani hayatın ölüme, bereketin kısırlığa, ilerlemenin durgunluğa olan tartışılmaz üstünlüğünü bilir. Kısaca emekçidir o. Hayatın emekçisi. Budur en büyük gücü kadının” (Soysal, 2018a, 19).

“Bayan Drumm, besbelli ki “politik” bir kadın, politik kişiliği ya da geçmişi çeşitli açılardan tartışılabilir bir kadın. Ama şu anda benim için önemli olan Bayan Drumm’un beş çocuk anası oluşu, dünyaya beş can vermiş bir kadın oluşu” (Soysal, 2018a, 19-20).

“Analar, bu emeği en ucunda da olsa, mutlak tanıyanlardır. Bu bakımdan her toplumda analara gösterilen saygı, analara verilen değer boşuna değildir. Çünkü analar hayatın emekçileridir. Çocukları büyüdükten sonra da onların hayatına titremeleri, hayatın emekçisi olarak hayatın üstüne titremesi gereken bir şey olduğunu iyi bilmelerindendir” (Soysal, 1976, 36).

Yukarıdaki ilk iki paragraf, IRA örgütünün başında yer alan Bayan Drumm’un vurularak öldürülmesi (Soysal, 2018a, 19) nedeniyle ifade edilmiştir. Soysal, öncesinde anneliğe dair sorgulamalarla, kadının anneliğiyle var oluşunun tartışmalı hale getirirken bu paragraflarda belirtildiği üzere; kadının doğurma vasfıyla başka bir yerde konumlandırmıştır. Bu manada daha önceki annelik eleştirileri ile tutarsız sayılabilecek bu ifadelerde kadının erkekle eşitliğinden ziyade kadının erkekten üstün olduğu ataerkil anlayışla paralellik göstermektedir. Politik kimliğinin anneliğin gerisine itilmesiyle geleneksel bir yerde dururken, emekçiliğinin doğum ile ilişkilendirerek Soysal, kadını ikincilleştirmektedir. Çünkü kendisine ideolojik hareketin yüklediği emekçilik misyonu ile ataerkil anlayışın yüklediği anneliği ile yok sayılmayı beraberinde getirmektedir. Buna ek olarak; anaların emekçiler olarak adlandırıldığı, annelik ile hayat arasında kurulan olumlu ilişkiyle dolaylı olarak anneliğe de doğurmaya da olumlu bir anlam yüklendiği söylenebilmektedir. Soysal’ın bu manada birinci dalga feminizmin de ‘gerisine’ giderek geleneksel anlayışla hareket ettiği sonucuna getirmektedir.

“Boş verin be analar! erkeklik sizde kalsın. Varsın, devleti ve milleti ve esir Türkleri ve de dünya Türklüğünü korumakla meşgul büyük erkeklerimiz sizleri ellerinin tersiyle geri

çevirsinler. Varsın büyükelçilere, resepsiyonlara, dünyanın önemli erkeklerine açılادuran salonlar, sizin dertlerinizi dinlemeye gelince kapanadursun. Varsın basınından parlamentosuna, işçi sendikalarından hükümetine, çok erkek bir toplum çocuklarınızın can güvenliğine yan çizerken, sizler tek başınıza, her şeyi göze alarak, çocuklarınız için, yalnız kendi çocuklarınız değil, bu yurdun kıyıma terkedilmiş bütün gençleri için kendinizi siper ededurun. Cesaret sizin, yiğitlik sizin. Siz doğumu bilirsiniz, kimi erkekler bir burun kanamasına yataklara düşerken, doğumu bilen siz analar, hayatı da bilirsiniz. Onun için varın; erkekliği ocak ve hayat söndürmeye, zürriyetsizliğe, iyi, güzel ve umut olan ne varsa yok etmeğe dönüştürenlerin, canlarınızın canını almaya kalkanların, doğanın en haklı savaşıyla üstlerine üstlerine varın! Şimdi, en asıl erkek sizsiniz!” (Soysal, 1976, 87).

Soysal’ın toplumsal gerçekçiliği, kadının arayışı, özellikle roman ve hikayelerinde kadın erkek eşitsizliğini ortaya koyarken dini, ataerkil, toplumsal, siyasal, kültürel yapıları de tartışmaya açmaktadır. Ancak yukarıdaki ifadelerden de ve çalışmanın başından itibaren iddia edildiği üzere; Soysal feminizm(ler) arasında bir yerde konumlanırken, kendi içinde çelişkili ve tutarsızlık içeren ifadeler de barındırmaktadır. Bunu destekleyen yukarıdaki ifadelere bakıldığında; birinci dalga feminizmin erkekle eşitlenen kadınların, ideal olarak sunulan erkeğe benzediği,erkekleştiği düşüncesi ile uyumluluğu görülmektedir. Soysal’ın analara “erkeklik sizde kalsın” “*asıl erkek sizsiniz*” ifadeleri ile seslenirken, erkeğin ideal olarak sunmaktadır. Bu manada kadının gösterdiği, cesaret, yiğitlik, iyi, güzel, olumlu olan tüm özelliklerin sergilenmesi halinde “*asıl erkek*”leşmelerini sağlamaktadır. Üzerine kapanan kapılara, dinlenmemelerine, erkeklere ait ve kadının alınmadığı salonlar ile; kadının sorunlarının meselelelerinin dinlenmemesi, taleplerinin yok sayılması, kamusal alana girmelerinin önünün kapatılmasına rağmen, kadınların cesur, yiğit davranışlarıyla erkekleşmeleri Soysal’ın kadın hareketi, feminist teori ile yine de mesafeli olduğu gerçeğini de göstermektedir.

Soysal, ikinci dalga feminizmin sorgulayıcı tavrını aile, evlilik kurumları ve mefhumları üzerinde de sürdürmektedir. Gündelik hayatın sıradan pratikleri olarak görülen pek çok alana dair eleştirel tavrı ile farklılaşmaktadır. Tıpkı;

“Aile bu dikenli telin içinde demek? Koskoca denizin, uzun kumsalın, tepeleri, dikenleri, köyleri, ormanı, şarabıyla adanın dışında demek? Bütün bunlardan dikenli bir telle ayırıyor kendini, bu dörtgenin içine kapatıyor. (Soysal, 2023, 141-142).

Aileyi “dikenli tel” metaforunu kullanarak anlatması, ailenin sadece sevgi ve dayanışma alanı değil, kadınların özgürlüğünü kısıtlayan, toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üreten bir mekanizma olarak görülmesi ikinci dalga feminizmin sorgulayıcı bakış açısıyla benzerlik göstermektedir. Dikenli tellerle ayrılan aile, dışarı ve içeri olarak bir ikilik yaratarak, kişisel, özel alanda gerçekleşecek eşitsizliğin fark edilmesini veya buna göz yumulmasına sebep olmaktadır. Salt fiziksel bir sınır olmayan bu dikenli tel, ailenin içerisinde geleneksel rollere

hapsedilen, orada üretilen söylemle kadının ikincilleştirilmesine neden olan yapıya dikkat çekilmektedir.

“Küfeyi karısının üstüne yükleyip eşiğin üstüne kendi binen, tarlada en ağır işleri gördürdüğü karısına bir de kendi ceketini taşıtan erkeklerimiz gerçekten çok pek çok erkektirler.” (Soysal, 1976 , 86).

Yukarıdaki yazının iddiası ile paralellik arz eden bu cümleler Soysal’ın, toplumsal cinsiyet rolleri ile uyumlu ifadelerdir. Soysal’ın verdiği örneğin kadın erkek arasındaki eşitsiz bir durumu tespit etmekle beraber eleştirdiği durumun kadına ceketini taşıtmasıyla ironik şekilde erkekliğini sorunlu bularak aynı yapıyı da destekler bir ifadeye dönüştürmektedir. Bu manada Soysal’ın feminizm(ler) arasında seyreden kadına bakış açısının yansıtıldığı görülmektedir.

Özellikle yazılarında Soysal’ın kadını ikincilleştiren, tüketim alışkanlıklarını eleştiren, kişisel ihtiyaçlarını küçümseyen bakışını görmek mümkündür. Öyle ki bu tavır, *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*’nda (Soysal, 2013b, 192) jimnastik yaptığı için solcu erkeklerin solcu kadınları uyardığı, Soysal’ın jimnastik yapmaya devam etmek isteğinin ise “feminist”çe bulunmasını çağrıştırmaktadır. Yeni Ortam’daki (Soysal, 1973, 78). Bizim Kadınlarımız başlıklı yazıda farklı kadın tiplerini küçümseyici bakış açısıyla çizmektedir:

“İçkiyi içmiyor, gerekli olduğu için tutuyor bardağı elinde, gerekli olduğu için gülümsediği, gerekli olduğu için-karşısındakiyle konuştuğu, dinler, anlar gözüktüğü gibi. Elbisesi yeni, olgunlaşmada diktirilmiş, önemli bu, göz ucuyla öteki kadınların giysilerini kendisinininkiyle kıyaslıyor. Giysiler, kişiden ayrı, tek başına etken varlıklar oluyor. Kokteyl fotoğrafındaki kadının giysisi de öyle. Kadının şişmanca vücudu hiç düşünülmeden dikilmiş. Moda gibi, gösteriş gibi, hırs gibi, özenti gibi kavramları biçimliyor aslında, kötü çıplaklıkları örtüyor az, çok az. Kadın az sonra içki bardağını garsonun getireceği tepsiye bırakacak, az sonra baş sayfa fotoğrafından çıkacak, şoförlü bir arabaya kurulacak, uzayan ekmek kuyruğuna, görevlerini iyi yapmayan fırın işçilerine kızgınlıkla baş sallayarak, ama ekmeğini çoktan aldırması olmanın rahatlığıyla bakacak” (Soysal, 1973, 78).

“Apartman katının taksidi bitti bitecek, oğlu askerliğini bitirdi bitirecek, kızı bir mühendise vardı varacak, bir ev, bir sokak, bir şehir, bir deniz ötesindeki savaşta, sayısız ana yavrusu gaddarca ve anlamsızca ölüp gitseler de, aç çocuk karınları insanları bir türlü utandıramadan şişip dursalar da, evinin temel çivisi sağlamca çakılmış olacak ya” (Soysal, 1973, 80).

“Ayakları dibinde oturan yaşıtı delikanlının saçlarını ayak parmaklarıyla çekiyor şakadan. Deminden beri şarap içiyorlar, ama sarhoşluktan şaraptan değil. Denizden, güney güneşinden de değil. Birazı, çok azı transistörlü radyolarından yükselen pop müziğinden, daha azı geçtikten, aşk diye adlandırılmayacak olan oynalıktan, ama çoğu, pek çoğu, hiçbir sorumluluk taşımamaktan, taşıyacak sorumluluğu olmamaktan, her bir şeyi hakkı sanmaktan ve bambaşka çileli, çaresiz ve umutsuz gençleri hiç tanımamaktan, tanımak ve bilmek istememekten. Kötü, sevimsiz bir sarhoşluk. Hep yeni olan güneşin onu eskiteceğini, tüketeceğini bilerek yanından yüzüp geçiyorum” (Soysal, 1973, 81).

Aynı yazıdaki yukarıdaki ifadelerle bakıldığında Soysal'ın ikinci dalgasında yer almasına neden olan feminizmden ziyade birinci dalga feminizmin eleştirdiği bakış açısıyla şekillenmiş bir anlayışla yazdığını düşündürmektedir. 1927'de kadınların seçimlere katılması için yapılan girişimlere karşı Cumhuriyet gazetesinin attığı bu başlığı "*Havva'nın kızları, meclise girip yılın manto modasını tartışacak*" (Çakır, 2019:104) akla getirmektedir. Soysal'ın bu ifadelerinden hem bir sınıfsal farklılık hem toplumsal cinsiyet rollerinin kadın üzerinden eleştirisi daha çok birinci dalga feminizmin eleştirisini yansıtmaktadır. Çünkü burada henüz kadının inşa eden yapılar değil, kadının 'süs' eşyası olarak görüldüğü, toplumsal, siyasal meselelere kayıtsızlığının henüz kadının bilinçsizliğinden yahut aydınlanamamış olmasından kaynaklandığı anlayışı hakimdir.

Dışarıdaki sorunlara kayıtsız, kendisini aile, evlilik içerisinde tanımlayan anne, eş rolünün getirdikleri ve gerektirdikleriyle meşgul, bu rolünü de en güzel şekilde ifa etmeye çalışan bir kadın prototipi çizmekte ve bunu eleştirmektedir. Ayrıca en son örnekteki kadın da sevgili rolüyle, sorumluluktan uzak hatta sorumsuz, sarhoş "gençleri hiç tanımamaktan, tanımak ve bilmek istememek" ile tanımlayarak, bir tüketim nesnesi olarak değerlendirmektedir. Bu ifadeleri önemli kılan Soysal'ın bu durumunun feminizm(ler) arasında devam eden çizgisini yansıtmamasıdır. Zira bu ifadelerde henüz "kadın doğulmaz, kadın olunur" a göndermede bulunan, kadının toplumsal, kültürel kodlarla inşa edildiğine ve bu yapıların erkek egemen bir zihniyetin tezahürü ile kadını baskılayan, sınırlayan tarafına dair herhangi bir eleştiri yapmaması, göndermede bulunmamasıdır. İfadelerde fazlasıyla görülen, toplumcu bir kaygının noksanlığı, kadının buna neredeyse bilinçli şekilde kayıtsızlığı gibi bir algı yaratmakta ve bu manada yazının sonunda kendi hayatından örnek vererek bir kıyaslama yapmaya gitmektedir.

"Son kez, komiser odasında karşılaşmıştık. İki kadın polis arasında, tutukevine girmeden önce üstünün aranmasını bekliyordu. Hazır ol durmak zorundaydım. Bembeyaz saçlı, altmış beş yaşındaki, hemen hiç boya sürmemiş, çok acı çekmiş, çok düşünmüş, anlamaya, kavramaya, bir şeyler yapmaya, değiştirmeye çabalamış yüzü görünce, ona doğru bir adım atarak hazır ol durumumu bozmuştum" (Soysal, 1973, 81).

Kendisi üzerinden verilen örnekle yaratılan kıyaslama, nasıl bir kadın olunması gerektiğinin de bir şekilde yansıtılması şeklinde okunabilmektedir. "*çok düşünmüş, anlamaya, kavramaya, bir şeyler yapmaya, değiştirmeye çabalamış yüzü*" tasviri ile beraber makyajsız haline dikkat çekerken makyajlı olmamayı, diğer kadınların lüks, süs ve moda ile olan ilişkileri nedeniyle kadının düşünme, anlama, kavrama ile de sınırlı bir ilişki geliştirdiğini vurgulamaktadır. İlk iki paragrafta tasvir edilen, moda, süs ve lüks ile bezeli bu kadınların topluma kayıtsızlığının tüketim alışkanlıkları ile hayata bakış açısı arasındaki olumsuz ilişki, komiser odasında

rastlanan kılık, kıyafet, süse önem ve özen göstermemesi ile düşünme, kavrama, topluma duyarlılık arasındaki olumlu ilişki ile perçinlenmektedir.

Kadının içinde bulunduğu durum, yapılardan bağımsız şekilde değerlendirilirken, kadının salt tüketim nesnesi olarak değerlendirilmesi kadının kendi kayıtsızlığı şeklinde yansıttığı söylenebilmektedir. Çünkü öte yandan resmedilen kadın ile bunun mümkün olması bir bilinç düzeyiyle ilişkilendirilmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle Soysal'ın ikinci dalga feminizmden önce birinci dalga feminizm ve ait olduğu hareket içerisinde konumlanmasının nedeni bu bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Soysal'ın, Hatice Hanım adlı yarattığı karakterle olan konuşmalarının yazı dizilerinden birinde Turist bir kızın Türk gencinin şiddetine maruz kalması ile ilgili olarak aralarında geçen diyalog;

-Ne barbar milletiz biz. Böyle olaylar oldukça memlekete turist gelir mi? Böyle canavar ruhlu adamlar yüzünden yabancılar nezdinde beş paralık oluyor itibarımız.

- Turist kızın ifadesine göre bizim adam kıza başta pek kibar davranmış.

- Kötü niyetini gerçekleştirebilmek için tabii.

- Bu kızcağız da sokakta tanıştığı bir yabancıнын kendisine gösterdiği ilginin, aslında sizin kötü niyet dediğiniz, doğal bir istekten ileri geldiğini tahmin etmeliydi (Soysal, 1973, 296).

...Adamın kıza dayak atışı işin başında kızdan bir karşılık ummuş olduğunu kanıtıyor. Ve belli ki kıızı bunun için gezdirmiş. Sonra ela sıra kıza gelip de kız yanaşmayınca kendisini aldatılmış hissetmiş. Öfkelenmesi bundan (Soysal, 1973, 297).

Soysal'ın, kadının şiddete uğramasının kadının davranışlarından kaynaklandığını söylemesi ile kadına şiddetin sebeplendirilebilmesine neden olmaktadır. Kadına gösterilen şiddetin ülkenin itibarını kötü etkilediğini söyleyen Hatice Hanım'a karşı bu şiddetin sebebini kadının, şiddet gösteren adamın karşılık beklemesini anlamayışı yani kadını suçlayıcı tavrıyla kadın meselesinin en büyük sorunu olan şiddeti normalleştirmiş ve bunun sebeplendirilebilir bir tutum olarak değerlendirmiştir. Oysa İnsan hakları açısından değerlendirildiğinde, işçi, emekçi gibi pek çok alanda yapılan şiddetin yanlışlığından bahseden Soysal, kadına dair sistematik olan şiddeti savunan bu tavrıyla henüz kadın erkek eşitliğinin, kadına şiddetin, erkeğin doğasında var olduğunu kabul ederek, onu erkek tahakkümüne maruz bırakan anlayış ile paralellik göstermektedir. Kamusal alanda kadının özgürlüğü, güvende olması, erkek şiddetin kabul edilemezliği gibi pek çok konu henüz birinci dalga feminizmin özellikle kadın-erkek eşitliğinin hukuki ve kamusal olarak yasallaştırılması noktasında mücadele ederken, yani henüz özel alanın politikliğine varan tartışma başlamamışken dahi sorun olarak görülen bu durumların

Soysal açısından kabul edilebilir bir tarafının olmasıyla onun arada kalmışlığını, çelişkili konumunu göstermektedir.

“Sünnet olmuş çocuğa, anası, babası bütün büyükleri, boşuna mı «Sen artık adam oldun, ona göre» diyorlar. Böylece oğlanlar, adamlıkla organları arasındaki bağlantıyı ufak yaştan öğrenmiş oluyorlar” (Soysal, 1976, 88).

“...Adalet mekanizmamız bile çakmıştır meseleyi. Katil sanığı erkekse, «erkekliğimle alay etti hakim bey» demesi en esaslı hafifletici sebeplerden biri sayılır” (Soysal, 1976, 89).

“...Kadınlığımla alay etti, kadınlığıma hakaret etti» cümleleri hafifletici sebep olmuyorsa, bu da her uydurmanın kolay ve etkili olmadığındandır” (Soysal, 1976 :89).

Soysal’a ait yukarıdaki ifadeler; kadına dar bakış açısının feminizm(ler) arasında olduğu iddiasının bir diğer göstergesi olmaktadır. Bir taraftan birinci dalga feminizmin kadının aile içerisinde, eş olarak konumlandırıran, kadın erkek eşitliğinin her alanda olmasını sol örgüt içerisinde olmayışını eleştirirken, öte yandan kadının kendi arayışını, toplumsal baskıya karşı bir direniş olarak resmederken, ikinci dalga feminizmin kadının ve erkeğin inşasından toplumsal cinsiyetin kurgusundan, bahsetmektedir. Yukarıdaki sünnet olan erkeğin adam oluşunun hem toplumda hem hukuken nasıl karşılık bulduğunu, muteber bir erkeklik algısıyla beraber kadının da inşa edildiğine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Böylece ikinci dalga feminizmin eleştirdiği yapıların, kültürün kadına ve erkeğe ayrı roller biçerken, kadını erkeğin tahakkümü ve baskısı altına almaya çalıştığını da eklemektedir. Kadın erkek arasındaki biyolojik farklılığın yarattığı bir alana kadın hapsedilirken, erkek bu hapsoluş üzerinden ise güç devşirmektedir. Sünnet ile biyolojik farklılığa dikkat çeken Soysal, birinci dalga feminizmin savunduğu ve bu manada kadın erkek eşitliğini desteklemeye gitmektedir. Öte yandan bu farklılığın getirildiği noktada erkek için bu farklılık cezai yaptırımında lehine bir anlam taşıırken, aksine “kadınlığıma hakaret etti” ifadesi kadın lehine müspet bir anlam oluşturmamaktadır.

Soysal’ın kadın meselesine dair yaklaşımını şu sözler üzerinden okumak daha anlaşılır olabilmektedir:

“Tante Rosa’yı yazmış kadının baktığı yerde kadınları, onların kısıtılmışlıklarını, çaresizliklerini ve öfkelerini görmesine şaşırmayız. “Kadın meselesi”nin uzun zamandır gündemden düştüğü bir yerde, kadınların hapishaneyi de yoksulluğu da eğitimsizliği de erkeklerden farklı yaşadıklarını bilir, onları görür, şefkatle anlatır.

Bir yandan da şaşıırız: Kadınlık durumunu onca erken, onca derinden mesele etmiş, onu kendi bedeninden geçirerek anlamış, öyle yaşamış bir kadın, gündelik olanın içindeki faşizmi, şiddeti, kötülüğü anlatırken kadınları nasıl bu kadar hırpalır?” (Bora, Bora, 2014a, 23).

Bu açıdan bakıldığında Sevgi Soysal'ın eserleri, yazıları kadın kimliğini, toplumsal cinsiyet rollerini, kadının sınırlanmışlığını, ele alması itibarıyla ikinci dalga feminizmle son derece ilişkilidir. İkinci dalga feminizm kadınların sadece kamusal alanda eşitlenmesini amaçlamamakta, aynı zamanda ve özellikle kişisel alana dair beden, cinsellik, toplumsal baskılar ve gündelik hayat pratikleri içerisinde nasıl ezildiğini sorgulamaktadır. Soysal'ın eserleri, yazıları yukarıdaki bilgiler ışığında tüm bu dinamikleri ortaya çıkarmaktadır. Kadınların maruz kaldıkları baskılarla beraber çelişkilerini, tutarsızlıklarını, zaafalarını, ataerkil normlar, kodlarla mücadelesini veya onlara boyun eğişini de ele almaktadır. Dolayısıyla sadece erkek egemen sistemi değil, kadınların mikro iktidar ilişkileriyle nasıl şekillendiğini ya da bazen onu yeniden üreterek nasıl devamlı kıldığını da gözler önüne sermektedir. Yani Soysal, kadın karakterleri hırpalarken, onların maruz kaldıkları tahakkümün sadece dışsal değil içsel boyutuna da dikkat çekmektedir. Tekraren ifade edildiği üzere tüm bunları yaparken bireysel bir kadın mücadelesini değil, solun sunduğu kolektif mücadelenin parçası olan bir kurtuluşu öngörmektedir.

SONUÇ

Michel Foucault'nun çalışmaları, Batı merkezli bilimsel anlayış ve tüm sosyal bilimlerin üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Foucault'nun iktidar analizi, Batı öznesinin tarihsel inşası, insanın inşası, insanın ölümüne ilişkin araştırma ve çalışmaları her alanda büyük tartışmalar yaratmıştır. Felsefi arka planıyla beraber yürütülen tartışmaların denk geldiği modernizme dair eleştirilerin yoğunlaştığı bu dönem, modernizmin, Aydınlanma felsefesinin, hümanizmin eleştirisini de barındırmaktadır. Foucault, (2001, 23) yakın tarihli “yeni bir icat” olan insanın, ne olduğuna ilişkin yürüttüğü tartışmalarda insanın aynı zamanda ölümünü ilan ettiği söylenebilmektedir. Modern dönemle ona eşlik eden hümanizmle beraber icat edilen, değerlerle bezenen insanın, nasıl ve ne şekilde olması gerektiğiyle ilgilenmeye başlayan Foucault, böylelikle ‘insan bilimlerinin arkeolojisi’ni yapmaya çalışmıştır.

Modernizm ve hümanist değerlerle biçimlendirilen insanın kökenlerini inceleyen Foucault'nun çalışmaları, diğer teorik yaklaşımlar için de önemli bir dayanak oluşturmuştur. Bu teoriler, bazen Foucault'nun düşüncelerini temel alarak kendi perspektiflerini güncellemiş, bazen ise onun fikirlerine karşıt bir yönde ilerleyerek kavramsal dönüşümler gerçekleştirmiştir. Bu süreç, Foucault'nun düşüncelerinin hem bir ilham kaynağı hem de eleştirel bir tartışma zemini olarak nasıl işlev gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Foucault'nun çalışmalarıyla beraber insanın sıradan bir varlık olmadığı; biyolojik, ekonomik hatta filolojik söylemlerle verili olan bir nesneye denk düştüğü görülmektedir. İnsanın bazı söylemlerle verili bir inşadan ibaret olduğu, dile getirilmekteydi.

Dilsel, ekonomik, politik, dini, geleneksel vs. her türlü iktidar ilişkilerinin insanlar ve en genelinde toplumla bir baskı ve tahakküm ilişkisi geliştirmediği aksine insan ve toplumla karşılıklı etkileşim halinde olunan, birbirini besleyen, değiştiren, dönüştüren etkisinin olduğundan bahsetmektedir. İktidarın karşılıklı bir etkileşim içermemesi halinin mümkün olmadığını aksi halde bir iktidar değil bir tahakküm ilişkisi olduğunu dile getirmektedir. İnsan yakın tarihli bir icat olmakla beraber, kendilik pratikleriyle beraber özneleşme gayesiyle bu ilişkide direniş pratikleri geliştirme yetisine sahip ve böylelikle iktidar ile karşılıklı bir değişim dönüşüm ilişkisi geliştirme kudretine de sahiptir.

Foucault'nun iktidarın ürettiği söylemle beraber toplumu, insanı nasıl belirlediğine varan çalışmaları iktidarın çoklu ilişkiler ağı çerçevesindeki hareket kabiliyetini ortaya koymaktadır. Hareket kabiliyeti ile beraber geliştirdiği strateji ve pratiklerle ve söylemle desteklenmesiyle

zenginleştirilen bu düşünce sistemi hem kendi içerisinde zenginleşmekte hem diğer teoriler için başvurusu bir kaynak olma vasfını yüklenmektedir. Bilhassa feminist teorinin gelişmesi, zenginleşmesi, erkekle eşitlenme peşinde aynışma tehlikesi yaşamakta iken farklılaşma sürecinde ise Foucault'nun teorisi eleştirelliği ve sorgulamalarıyla cazip hale gelmiştir.

Feminist teorinin daha çok ikinci dalgasına denk düşen bölüm Foucault'nun ortaya koyduğu, temelini oluşturduğu düşünce sistemi ile paralellik arz etmektedir. İkinci dalga kadın hareketinin ilk başlatıcısı sayılan Beauvoir'ın ve araştırmanın bu merkezle oluşturulmaya çalışıldığı “kadın doğulmaz, kadın olunur” sözü ilk destekleyici öge olmaktadır. Foucault'nun düşünce dünyasında bahsettiği öznenin inşa sürecinde, ekonomik, politik, dilsel alandaki belirlenme biçimi, Beauvoir'ın kadın üzerinden işlendiği yönündeki savıyla benzerlik göstermektedir. Kadının biyolojik olarak var olduğu değil, toplumsal, kültürel, dini, geleneksel, ideolojik söylemle oluşturulduğu, bu sürecin sonunda erkek üzerinden tanımlanan bir kadın figürünün ortaya çıkması sonucu/düşüncesi; Foucault'nun iktidarın toplum/nüfus içerisinde yarattığı akıllı-deli, normal-anormal, sapkın-sapkın olmayan dikotomik karşıtlıkları akla getirmektedir. İktidarın ürettiği söylemlerin desteklediği ve norm olarak oluşturduğu bu karşıtlık Beauvoir'ın dilinden erkek-kadın olarak okunabilmektedir. Erkek norm ve kadın ise “Başka” diye oldurulmaktadır.

Çalışmanın merkeze aldığı ikinci dalga feminizmin bir diğer sloganı Carol Hanisch'e ait “Kişisel olan politiktir” ifadesidir. Özel olanın politikliği esasında liberalizm, sosyalizm vs. gibi pek çok düşünce sisteminin ve ideolojinin özel olana ve alana ilişkin olarak geliştirdiği yaklaşım nedeniyledir. Liberalizm eleştirisi; kadının ev içinde yani özel alanda gerçekleşen tüm eşitsizliğe, tacize, tecavüze karşı devletin bireyin özgürlüğünü kısıtlama endişesi nedeniyle kayıtsız kalmasından kaynaklıdır. Sosyalizm ise; kadının aile içindeki rollere hapsedilmesine, ev içi sömürüyü görmezden gelmesinin gerekçesini ise sosyalist sistemin müesses hale gelmesi halinde tüm sorunların çözüleceğine duyduğu inanç ve bu inançla beraber kadının kadınlık durumuna dair tüm meseleleri kişisel/özel olarak görüp müdahale etmeye yanaşmaması nedeniyle eleştirilmiştir.

Böylelikle feminist teorinin Foucault'nun iktidar düşüncesinden onun yararlanması geliştirdiği sistem içerisinde tüm metanarrative anlatıların yetersizliğini açığa çıkarması nedeniyledir. Foucault bu manada kadın meselesine, sorunlarına yeterli özeni göstermediği, cinsiyet körü olduğu şeklinde eleştirilere tabi kalsa da feminizmin ikinci dalgasında etkisinin görüldüğü söylenebilmektedir. Bu manada araştırmanın ikinci bölümünde değinildiği üzere; Foucault'nun öncelikle feminist teorinin yararlandığı temel başlıklara değinilmiştir. Belirlenen başlıkların

temel sebebi ise ikinci dalga feminizm ile ortaklık oluşturduğu ve Foucault'nun hangi noktalarda gerek geliştirdiği kavramlarla yahut yeniden ele aldığı kavramlar ve yöntemlerle gerek ortaya koyduğu bakış açısıyla feminizm için önemli olmuştur.

İlk olarak bahsedilen Foucault'nun anti-özcülük yahut anti-temelcilik yaklaşımı; toplumsal, bireysel kimliklerin belirlenmiş, evrensel bir öze dayanmadığı iddiasındadır. Bu da kadın erkek, kimlik gibi konularda varoluşun özden önce geldiği, özün sabit olmadığı değişebildiğine ilişkin olarak; sabit, evrensel öz fikrine karşı çıkarak, kimliklerin tarihsel, toplumsal şekilde inşa edilebildiği anlamına gelmektedir. Foucault'nun tüm düşünce anlayışında gösterdiği üzere; özne, tarihsel, toplumsal koşullar, üretilen söylem ve normlarla belirlenmekte ve inşa edilmektedir. Tüm bu sistemi iktidar pratikleriyle ortaya koyan Foucault'nun anti-özcü yaklaşımı, feminist ikinci dalganın da temel iddialarından birini oluşturmaktadır. Feminist teori bu bağlamda öznenin cinsiyetini kadın olarak belirlemekte, kadınlığın biyolojik, fizyolojik olarak değil, tarihsel, toplumsal bağlamıyla inşa edildiği gerçeğini açıklamaya çalışır. Beauvoir'ın gerek varoluşçu felsefeye yakınlığı gerek sonrasında feminist olduğuna ilişkin tavrıyla açığa çıkan “kadın doğulmaz kadın olunur” tezi de bunun göstergesi sayılmaktadır. “Kadın doğulmaz, kadın olunur” un yansıması Foucault'nun da benimsediği anti-özcülüğün yansımasıdır. Kadının tarihsel olarak inşa edildiği, gelenek, toplum, din, mit ve efsanelere varan çok katmanlı bir alanın ürettiği söylemler ve pratiklerle kadının belli kalıplara sokulduğu görülmektedir. Tarihsel, dönemsel olarak üretilen norm ve söylemlerle özgürlüğü kısıtlanan kadının, özünde yahut fitratı nedeniyle belirlenen davranışları sergilemesi gerektiği düşüncesine karşı çıkmaktadır.

Özel,kişisel, kamusal fark etmeksizin tüm alanlarda işleyen bu sistemin feminist teori açısından ise “Kişisel olan politiktir” ile yakından ilişkilidir. Politik tarafıyla iktidarın her alana girdiğine ilişkin bu tespiti, feminist ikinci dalga ile görmek mümkündür. Aile, mahrem, özel olarak nitelendirilen dahil tüm alanlar mikro-iktidarın yerleştiği, değiştirip dönüştürdüğü anlam taşımaktadır. “İktidarın her yerde”liği, “özel olanın politikliği” ile sıkı ilişkili şekilde biyoiktidarı denilen sistemi ortaya çıkarmaktadır.

Tahakküm biçimleri biyoiktidara evrilerek beden üzerinden bireyi, özneyi kuşatan, sınırlayan iktidarın her alana girmesini kolaylaştırmaktadır. Bu şekilde beden üzerinden bir varlık sahası inşa eden iktidarın sürekliliği de sağlanmaktadır. Böylelikle politize edilmiş beden biyoiktidarın geliştirdiği nüfus yönetimi boyutu ve beden üzerinden tecessümü ile yine ikinci dalga feminizmin “kadının olun”duğu ve “özel olanın politik”liğini akla getirmektedir. Kadının giyim kuşamı, çocuk doğurması, çocuk sayısı, kürtaj, hamilelik, moda ile ilişkisi,

anneliği ve çocukların bakımı gibi konular, biyoiktidar için elverişli alanlar sunmaktadır. Foucault'nun biyoiktidar olarak tanımladığı bu yeni kavram İkinci dalga feminizm için başvuru ve hareketin sonrasında önemli hale gelmesini sağlayacak felsefi, düşünsel hatta bilimsel bir kaynak sunmuştur. Kadının nasıl olunması saikiyle bedenini şekillendirilmesini öngören bu yaklaşım, biyoiktidar kavramının ne olduğunu anlamaya dolayısıyla kadının nasıl bir inşa sürecine maruz kaldığının tespitine yol açmıştır. Ayrıca feminist teori özel olanın politikliği çerçevesiyle incelendiğinde kadın bedenini, kadın bedeninin mahrem alanla ilişkide olduğu aile evlilik, çocuk, annelik ile beraber inceleyerek “özel olanın politikliği” ni ortaya koymuş ve beden tartışmalarına başka bir boyut kazandırmıştır. Bu yaklaşım aile, evlilik, annelik gibi pek çok kavramı ve yapıyı da tartışmanın ortasına çekerek feminist teorisinin zenginleşmesine katkı sunmuştur. Denilebilir ki; yaşama ve beden iktidar ilişkileriyle belirlenmesine dayanan biyoiktidar, ikinci dalga feminizme, kadın bedeninin ve yaşamının sıkı sıkıya kontrol edilerek, toplumsal, kültürel, geleneksel tüm yapılar içerisinde nasıl belirlendiğinin anlaşılması için önemli bir bakış açısı kazandırmıştır.

Foucault'nun Marksizm'e değindiği diğer başlıkla beraber, dönemin önemli ideolojisine dair ciddi eleştirilere yer vermektedir. Foucault'nun Marksizm eleştirisi sosyalist ideolojinin diğerleri gibi onun metanarratif haline ilişkindir. Metanarratif yani büyük anlatıların kolektif halini sorunlu bulan Foucault, kolektivitinin bireyi sınırlayan, davranışlarını belirleyen sistemi nedeniyle Marksizmi eleştirmektedir. Bireyin kurtuluşundan daha önemlisi toplumsal kurtuluşu önemseyen bu yaklaşım, Foucault'nun deşifre etmeye çalıştığı iktidar ilişkileri ağının başka bir biçimi olarak nitelendirilmektedir. Marksizmin iktidar kavramsallaştırması önemli olmakla beraber, Foucault bunu eksik ve tek boyutlu bulmaktadır. Çünkü Marksizm için ezen-ezilen ilişkisi içerisinde ve ekonomik temelli bakış açısıyla iktidara olumsuz bir anlam yükler. Foucault ise iktidarı ilişkiler ağı içerisinde ve sadece ekonomik değil pek çok yönüyle ortaya koymakta ve Marksizmi bu manada yetersiz görmektedir. Bir diğer eleştirilen nokta ise Marksizm'in tarih anlayışına karşıdır. Foucault, modern bir ideoloji olarak Marksizm'in, tarihin daha ileriye gittiği ve geleceğin daha iyi olacağı yönündeki ilerlemeci anlayışına karşı çıkar. Marksizmin diyalektik ve tarih anlayışının deterministik ve teleolojik olmasını eleştirerek, tarihin zorunlu şekilde ileriye ve belli bir sona doğru ilerlemediğini ve dolayısıyla tarihin süresiz, tesadüfi ve çoklu ilişkilerle oluştuğunu ileri sürmektedir. Buradan hareketle, feminist teori, toplumsal kurtuluşun parçası olarak gördüğü, bireysel kurtuluşu göz ardı edildiği ve büyük anlatının parçası haline getirdiği için sol hareketi eleştirmektedir. Esas olan işçi-burjuva sınıfı arasındaki çatışma iken bunun dışındaki her şey kadına şiddet dahi göz ardı

edilebilmektedir. Sınıfsız topluma geçilmesi halinde tüm bu sorunların çözüleceği inancı taşıyan sosyalizme kadın hareketi içerisinde bu manada Foucault ile benzer tepkiler getirilmiştir. Kişisel olarak addedilen, dillendirilmesi halinde ‘burjuva’, ‘feminist’ yakıştırmaları ve aşağılanmalarına maruz kalan kadınlar, bu manada solu eleştirmiştir. Kişisel olanın politikliği ile beraber bireysel kurtuluşu öncelikleşmişlerdir.

Söylem kavramı da Foucault’nun öznenin inşası, belirlenmesi, şekillenmesini ortaya koyarken dayandığı bir kavramdır. Foucault, öncesinde değinildiği üzere Batı toplumunun, özellikle ‘insan’ın ortaya çıkışı yoluyla, bilgi alanını sürekli olarak dönüştürme biçimlerinin yeniden yapılandırılmasına dayalı olarak bir tarihsel durumun tespitini yapmaktadır. Bunu yaparken ise bilgi nesnesi ve insan bilimlerinin disiplinsel yapısının da etkisini belirtmektedir. Modernliğin bu eleştirel tarihinin uzantısı olarak Foucault söylemin ortak oluşum kurallarının günümüzde sahip olunan tüm her şeyi nasıl karakterize ettiği ve güvence altına aldığı heterojen bir dilsel düşüncenin etkisi olduğunu belirtmektedir. Bundan kasıt ise; iktidarın özneyi, bireyi, insanı inşa, icat ederken, belirlerken, kısıtlarken bazı pratiklerden yararlandığı gerçeğidir. Bu pratiklerden biri olarak söylem de bilginin, bilimin ürettiği yahut onunla desteklenerek ortaya çıkan bir ürün iken dil ve pratik olarak normlar belirlemekte ve bu normların içinde olmayı tanımlarken aynı zamanda diğerini dışarıda bırakmaktadır. Normun içindeki normal oluverirken dışarıda bırakılan ise anormal olarak iktidarın başka pratikleriyle yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Nasıl kadın olunduğu ise söylemin; kadının ne giyinmesi, nasıl davranması, ölçülü giyinmemesi haline ‘hafif kız’, belirlenen normlara uygun davranması halinde ‘evlenilecek kız’ gibi bir kategorizasyonun belirlenmesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla söylem, politik, dilsel, geleneksel, ataerkil, dini vs. iktidar ilişkilerinin çoklu yürütüldüğü tüm alanlarda kullanılan, söylemle normların belirlenmesinin sağlandığı ve kadının bu söylemler çerçevesinde şekillendiği gerçeği ise feminist teorisinin temel sorunsallarından biri olmaktadır. Söylemin bilgi/bilim/tüm yapılarla beraber nasıl hareket ettiğini deşifre eden Foucault’nun araştırmaları da feminist teorisinin özellikle ikinci dalgası için son derece önemli olmuştur.

Foucault’nun kullandığı soybilim yöntemi ise yukarıda belirtilen bu sistem içerisinde nasıl çıkılması gerektiğinin yolunu açmaktadır. Tarihsel olguların kökenlerinden ziyade nasıl oluştuklarının ve dönemin koşullarını incelemeye dönük olan bu yöntemle; tarihsel süreklilikleri değil, kırılma ve dönüşümler açığa çıkarılır. Dolayısıyla resmi tarih yazımının, hatta tarih biliminin önemsemediği yahut değinmediği/göz ardı ettiği alanlarda gezinmeyi gerektiren bu yöntemle Foucault; anormal, deli, sapkın olarak nitelendirilen marjinalleştirilmiş

olan tüm sınıfları gün yüzüne dolayısıyla bu sistemi deşifre etmeye çalışır. Böylelikle evrensel zorunlu hakikatlerin tarihsel olarak nasıl inşa edildiği ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun kullandığı, yok sayılmış, bastırılmış, tarihin periferisine atılmış tüm sesleri duymaya çalışan, açığa çıkaran bu yöntem ile tarihsel olarak belirli söylemlerle bu kategorilerin, sınıfların nasıl oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu manada feminist teori ile son derece ilişkili olacak bu yöntem tarihsel olarak beden üzerindeki iktidar temerküzünü, bedenle iktidarın tecessümünü aktarırken bedenin nasıl şekillendiği, disipline ve kategorize edildiği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Foucault'nun hapishane, hastane, klinik, karantina alanına kadar yayılan her yerde 'çukurları eşeleme'si ise bundan kaynaklanmaktadır. Kadının doğmadığı olduğu iddiasıyla beraber, mahrem/özel alan ve olanda politik bir tavrın yani iktidarın var olduğunu gündeme getiren özellikle feminist ikinci dalga için bu yöntem son derece kullanışlı ve başvurusu olmakta ve Foucault ile önemli bir etkileşim yaratmaktadır. Çünkü kadının tarihsel olarak inşa edildiği ve bu inşa sürecinde en kişisel alana dahi giren iktidarla şekillenen bu anlayış ile kadının nasıl olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla feminist teorinin özellikle ikinci dalgasında kadının tüm yapılarca bedeni arasındaki ilişki bu şekilde açığa çıkabilmektedir. Soybilim yöntemi Foucault'nun Nietzsche'den ödünç aldığı bir yöntem iken edebiyat, hastane raporları, hapishane kayıtları gibi arşivlerden iktidarın hayatın en mikro alanından en makro alanına temerküzünü açığa çıkarmaya girişirken, feminist teorinin bu döneminde de kadınlar; kadınlık deneyimi, bilinç yükseltme toplantıları ile 'kişisel' anlatıları ile bunu açığa çıkarmaya çabalamışlardır.

Çalışmanın bu manada kurduğu, açığa çıkarmaya çalıştığı da feminist teorinin özellikle ikinci dalgası ile Foucault arasındaki bu etkileşim, ilişki yahut ortaklık olmaktadır. Özellikle yukarıda seçilen başlıklar ile feminist teorinin bahsettiği ortak noktaları oluşturmaktadır. Bahsi geçen ortak noktalar "Kadın doğulmaz, kadın olunur" ve "Kişisel olan politiktir" ile son derece uyumlu, paralel olacak bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Böylelikle bu ortaklığın/etkileşimin/iletişimin/etkinin Türkiye'deki hali ise Sevgi Soysal'ın politik portresinin incelenmesiyle açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın temel problematiği Foucault ve ikinci dalga feminizm arasındaki etki,ortaklık,iletişimin Sevgi Soysal ile açığa çıkarılmasıdır. Soysal'ın tercihi ise eserlerinde kadınlık deneyimi, kadınlık durumu, kadının içinde şekillendiği yapılara dair eleştirel bir bakış geliştirebilmesi nedeniyledir. Ayrıca Soysal, toplumsal mücadele biçimi olarak seçtiği sol hareket içerisinde eleştirilen ataerkil yapının, kadının yeniden geleneksel anlayışla oluşturulmuş davranış kalıplarına soktuğunu deşifre etmeye çalıştığı son bölümde gösterilmeye

çalışılmıştır. Soysal bu manada kişisel meseleler denilerek, göz yumulan, kadın şiddeti, kadının özgürlüğünün kısıtlanmasına, anneliğe, evliliğe sıkıştırılmasına dair sorunlara yer vermiştir. Gündeme taşıdığı bu konular Soysal'ın ikinci dalga feminizm ile yakınlığını göstermektedir. Soysal, medeni, sosyal, politik konularda kadının eşitliğini önceleyen bir yazardır.

Soysal, Cumhuriyet'in eğitimle kurtulmuş kadını olarak, kadınların eğitim ve çalışma hayatıyla tüm sorunlardan kurtulabileceği inancını taşımaktadır. Böylelikle Cumhuriyet değerleriyle barışık, laik, modern bir eğitimin genelleştirilmesini desteklemekte ancak sol hareketi bir toplumsal mücadele alanı olarak seçmiştir. Soysal'ın solun içerisinde şekillenen fikirlerinin kadını öncelediğinin söylenmesi yanlış yahut eksik bir yargı olmaktadır. Kadına bakışı solun içerisindeki eşitsiz kadın erkek ilişkisinden daha ötede olduğu söylenebilmektedir. Çünkü sol hareketin kendisini kimi zaman feminist, burjuva olarak 'aşağıla'masını 'dışla'masını önemsemeyerek bu eşitsizliği gün yüzüne çıkarmaktadır. Özellikle *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* (Soysal, 2021), *Şafak* (Soysal, 2011), *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu* (Soysal, 2013b) kitaplarında Soysal, sol hareketin içerisinde kadına dair tüm meselelerin özel/kişisel olarak görmesini ve sorunların üzerini örten '*cinsiyet körü*' tavırları gözler önüne serilmektedir. *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*'nde (Soysal, 2021). Ali ve Olcay arasındaki ilişkide; Soysal her ne kadar sola mensup Ali'yi kusursuz şekilde betimlese de Olcay'a sürekli yaşıntısı üzerinden ders veren, onu burjuva alışkanlıklarını sorgulatan bir Ali'den söz etmek gerekmektedir. "...Bunları söylerken Ali, tepeden tırnağa süzmüştü Olcay'ı; babasının İtalya'dan getirdiği çantayı, sade ama şık giyimini." (Soysal, 2021, 123). Mustafa ile Güler'in evliliği *Şafak* (Soysal, 2011) kitabında resmedilirken, aynı örgüte mensup çiftin Güler'in ev hayatına, ev içi rollere anneliğe hapsedilmesi ile sonuçlanmasını da saklama gereği duymaz.

Soysal gündeme getirdiği 'kişisel' sorunlar, kadınlık durumu, kadınlık deneyimlerine dair her şeyi açık ederken, buna sebep olan yapıları da deşifre etmektedir. Foucaultcu bağlamda okunduğunda Soysal'ın eserleri, bu manada iktidarın çoklu bir ilişkiler ağı olduğunu, kadının bu ilişkiler içerisinde belirlendiği gerçeğini kolaylıkla anlamakta ve anlatmaktadır. Bu eserler, toplum, gelenek, din, ataerki, evlilik, aile, annelik yapı/kurum/kavramlarına dair geniş çerçeveli bir sorgulama geliştirirken Foucault'nun söylem kavramının bunun destekleyicisi olarak nasıl kullanılabileceğine de örnek teşkil etmektedir. Aynı zamanda yine Foucault'nun, günümüze değin öznenin inşa sürecine tanıklık ederken tespit ettiği dikotomik karşıtlıkları Soysal'ın eserlerinde, özellikle kadın/erkek ilişkileri bağlamında nasıl gözüktüğüne bakılarak açık edilmektedir. 'Hafif kız/evlenilecek kız' ağır kız' gibi karşıtlıkların bir tarafı normal olarak

kodlarken diğeri dışarıda bırakarak yeni bir iktidar pratiği geliştirdiğini Soysal'da görmek mümkündür.

Gündelik hayatın mikro alanlarına nüfuz etmiş çoklu iktidar ilişkileri ve pratiklerini, ataerkil, dini, politik, dilsel tüm yapılar sağlandığını Soysal'ın göstermeye çalıştığı söylenebilmektedir. Soysal bunun üretilen söylem ve pratiklerle beden üzerinden daha çok kadın bedeni üzerinden belirlendiğini de ele almaktadır. *Delikli Nazarlık Öyküsü*'nde (Soysal, 2012, 13-18) her isteği yerine getirilen, herkese zulmeden, şiddet uygulayan, beslemeleri hamile bırakıp, konaktan atılmasına sebep olan Necip'in erkekleşme süreci izlenmekte aynı zamanda 'kadın doğulmaz kadın olunur' da anlaşılmaktadır.

Soysal bu manada birinci dalga feminizmin getirdiği sosyal, siyasal, medeni haklardan yararlanılması, kadının çalışma hayatına katılması her alanda bir kadın erkek eşitliğinin sağlanması gibi tüm iddialara sahiptir. Cumhuriyet'in kızı olarak tüm bu değerlere inanan Soysal, hayata bakış açısını ise sol ideolojiyle şekillendirmektedir. Bu nedenle sol ideolojik bakış açısının gerektirdiği sosyalist bir düzenin en iyi olacağı, olması halinde sorunların çözüleceği inancına sahiptir. Yani toplumsal kurtuluşu sol üzerinden tahayyül ve tasavvur ederken bireysel kurtuluş gündeminde yer almamaktadır. Ancak Soysal'ın farklı ve özgün yanı ise politik portresinin ortaya konmaya çalışıldığı araştırmada görüldüğü üzere; sola angaje bir görüş benimserken, solun küçümsediği/dışladığı ancak ikinci dalga feminizmin de ortaya çıkış temellerinden olan kişisel meseleler, kadınlık deneyimleri, kadınlık durumlarını gündeme taşımasıdır. Kendi dönemi için erken, yer aldığı hareket için tartışmalı/iddialı bu konuları işlemekten çekinmeyen Soysal, ikinci dalga feminizmin temellerini hazırlamıştır denilebilmektedir. İlk olarak varoluşçuluk etkisiyle kadınca bir arayışın olarak görülen bu yaklaşımı sonrasında yine ikinci dalga feminizmin kadının doğmadığı, olduğu/oldurulduğu bir sisteme dikkat çeken bakış açısını görmek mümkündür. Çünkü Soysal, annelik, aile, evlilik, cinsellik, bekaret, bedene varan tüm 'yasaklı' alanları ve kavramları sorgularken aynı zamanda çoklu ilişkiler ağının içindeki yapıları da sorgulamaya açmaktadır. İkinci dalga kadın hareketine son derece yakınlaştıran bu tavrına rağmen, solun toplumsal kurtuluş perspektifine sahip bir dünya tasavvuru, Soysal'ı araştırma boyunca feminizm(ler) bağlamında değerlendirilmesinin gerekçesidir. Çünkü Soysal, henüz sol bir bakış açısıyla, kadının merkezli değil, sol merkezli bir toplumsal mücadele öngörmekte ve öncelemektedir.

Çalışma boyunca Foucault ve ikinci dalga feminizm ilişkisi, etkileşimi ve etkisi araştırmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ortaklıklarının olduğu ortaya çıkarılmış, feminist teorinin özellikle ikinci dalgasında Foucault etkisinin olduğu söylenebilmektedir. İkinci dalga feminizmin

“kadın doğulmaz, kadın olunur” ve "Kişisel olan politiktir" ifadeleri ile Foucault’nun “iktidar her yerde” ile ne kadar ilişkili olduğu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Türkiye’deki tezahürü ise öncelikle Türkiye’deki ikinci dalga feminizmin tarihsel seyri ortaya konarak sonrasında ise Sevgi Soysal’ın politik portresi üzerinden anlaşılmıştır. Bu bağlamda son derece yakın bir ilişkinin/etkinin olduğu anlaşılmıştır. Unutulmaması gereken ise; bu etkinin modernizm, hümanizm, meta anlatılara getirilen eleştirilerin bir noktada toplanmasına sebebiyet verdiğidir. Çünkü Foucault’nun modernizmle, hümanizmin insanı icat ettiği, sosyalizm gibi dönemin büyük anlatılarının kolektif bir perspektifle, bireyi sınırladığı, belirlediği gibi eleştirilerin sonuçları itibarıyla götürdüğü noktanın feminizmle benzerlik kurması kaçınılmazdır. Kadın hareketinin birinci dalgası kadın ve erkek arasında medeni, sosyal, siyasal alanda haklara yönelik mücadeleyi beraberinde getirirken, kadın hareketinin ikinci dalgası ise bazıları Foucault’dan ilhamla olduğu düşünülen kadının belirlendiği tüm yapıların sorgulanmasını, kadın bedeni üzerinden geliştirilen pratik ve söylemlerin etraflıca değerlendirilmesini ve onun bir inşa süreci olduğuna dair eleştirileri gündeme taşımıştır. Öte yandan modernizm eleştirileri, ‘insanın icat’ı, ‘kadının inşa’sına dair derinlemesine sorgulamaların postmodernizm noktasında buluşturmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu ilişkinin en önemli etkisi Foucault’nun söylem, soybilim yöntemi, biyoiktidar kavramsallaştırmasında ortaya çıkmaktadır. Beden üzerine geliştirilen bu kavramsal çerçeve feminist ikinci dalga için önemli bir dayanak oluşturmuştur. Son olarak soybilim yöntemi ile Foucault’nun bastırılan, susturulan, marjinalleştirilen, periferiye itilenleri gün yüzüne çıkarma çabası ve bunu resmi tarih dışındaki kaynaklardan arayışı, kadın hareketinin kendi teorisini oluşturması ve geliştirmesine ciddi katkı sunmuştur. Bu örnek üzerinden ilerleyen kadın hareketi; susturulan, bastırılan, yok sayılan, görmezden gelinen kadın cinsine dair detaylı araştırmalara girişmiştir. Bu girişimler sonucunda; ‘kendi seslerini bulmaya’ çalışan kadınlar o güne değin ‘kişisel’ olduğu gerekçesiyle önemsiz görülen kadınlık durumlarından, kadınlık deneyimlerinden yola çıkarak feminist ikinci dalganın teorik olarak güçlenmesini sağlamışlardır. Sonuç olarak Sevgi Soysal da kadınlık meselelerini, deneyimlerini, kadınca arayışlarını, ‘bilmeyişleri’ni eserlerinde işlemesi ve bunu bir de politik mücadelesini sürdürürken yapması sebebiyle Türkiye’deki feminist ikinci dalganın temelini oluşturmuştur demek çok da abartılı bir yorum olmayacaktır. Bu bağlamda yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda, araştırma sorunlarının cevaplarını şu şekilde sıralamak gerekmektedir. Çalışma sonucunda, feminist ikinci dalganın, Foucault’nun iktidar çözümlemelerini kullanışlı bulduğunu görmek mümkündür. Foucault’nun antiözcülük, iktidar, biyoiktidar, söylem, soybilim, cinsellik ve disiplin ve Marksizm karşıtlığı

kavramlarıyla, feminist ikinci dalga arasında kurulan benzerliğin nasıl ve ne şekilde olduğu açığa çıkarılmıştır. Foucault'nun olumsuz anlam içermeyen iktidar kavramsallaştırmasının feminist teorinin direniş pratikleri geliştirmesinde etkili olduğu görülmektedir. Beauvoir'ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur” sözü ve Hanisch'in “Kişisel olan politiktir” sözü etrafında gelişen feminist ikinci dalganın, Foucault'nun iktidar ilişkilerinin her yerde oluşu ve kadının bu ilişkiler çerçevesinde oluştuğu, kadının bu ‘inşa’nın parçası olduğu berraklaştırılmıştır. Türkiye’deki ikinci dalga feminizmin, dünyadaki feminist dalga ile aynı seyri izlemediği, Cumhuriyet’in kurucu kadrolarının Osmanlı’dan tevarüs eden kadın hareketini yok sayması, tüm hakların Cumhuriyet’le elde edildiği algısını oluşturma çabasını gözler önüne sermektedir. Kadınlar Birliği’nin fesh ettirilmesi de bu çabanın sonucu olmaktadır. 1960'lara kadar suskunluk dönemini yaşayan kadınların daha çok sol hareket içerisinde örgütlendiğini Sevgi Soysal üzerinden görmek mümkündür. Sol hareketin içerisinde ideolojik politizasyonunu gerçekleştiren Soysal, toplumsal gerçekçi bakış açısına sahiptir. Bu nedenle hâla toplumsal kurtuluşu, bireysel kurtuluştan, kadın kurtuluşundan daha önemli görmektedir. Ancak feminist ikinci dalganın temalarına sıklıkla eserlerinde yer vermekte, “burjuva” “feminist” aşağılanmalarına rağmen kadın sorunlarına, kadınlık meselelerine kayıtsız kalmamaktadır. Gündelik hayat pratiklerine yerleşen, kanıksanan, iktidar ilişkilerine ve bunların kadının nasıl sınırladığına dair çözümlemeleri hikaye ve romanlarında sıklıkla görmek mümkündür. Üstelik bunu yaparken, hayata bakışını şekillendiren sol hareket içerisinde kadını erkekle eşit görmeyen, onun tekrar geleneksel rollerin içine hapseden anlayışı da ifşa etmekten ve eleştirmekten kaçınmamıştır. Bu nedenle Soysal, hem sol perspektiften hem ikinci dalga feminizm perspektifinden hayata bakarken, Foucault'nun düşünsel çerçevesini oluşturduğu kavramları kullanmaksızın benzer sorgulama ve eleştirileri yapmaktan geri durmamıştır.

KAYNAKÇA

- Absil, Marie (2012). "Société Disciplinaire et Société de Contrôle". In *Mouvements pour une Psychiatrie Démocratique dans le Milieu de Vie*. 1-5. Centre Franco Basaglia.
- Acar, Feride, Altunok, Gülbanu (2012). Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Taleplerini Anlamak: Türkiye'de Kadın Hareketinin Temelleri ve Sınırları. der. Saniye Dedeoğlu & Adem Yavuz Elveren, *Türkiye'de Refah Devleti ve Kadın* içinde (s. 71-101). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Acar Savran, Gülnur (2002). Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru. *Praksis*, 8, 255-306.
- Acar-Savran, G. (2006). *Özne-Yapı Gerilimi*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Adams, Rachel (2017). "Michel Foucault: Biopolitics and Biopower". Retrieved from <https://criticallegalthinking.com/2017/05/10/michel-foucault-biopolitics-biopower/>
- Agamben, Giorgio (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ahıska, Meltem (2015). "Teyzeniz Olur: Tante Rosa'yı Yeniden Okumak". haz. S. Şahin & İ. Şahbenderoğlu, *İsyankar Neşe: Sevgi Soysal Kitabı* içinde (s. 63-80). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akatlı, Füsün (2012). "Sevgi Soysal'ın Öykücü Damarı". mlf *Sevgi Soysal: Barış Adlı Çocuk*. içinde (s. 7-12). 4.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akgökçe, Necla (2020). "Feminizm ve Sendikalar". ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 372-385). İstanbul: İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, Cihan (2000-Eylül). "Kamusal Alanda İslâmcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana." *Birikim Dergisi*, 137, 36-47.
- Aliefendioğlu, Hanife (2013). "Türkiye'de İkinci Dalga Feminizm Üzerine: Sorunlar, Eylemler, Örgütler ve Yayınlar". mlf Carol Hanisch. *Kişisel Olan Politiktir: Radikal Feminizm Üzerine* içinde (s. 13-38). ed. A. N. Erişkin. İstanbul: Kült Neşriyat.
- Arat, Yeşim (1998). "Kadın ve Siyaset". Milliyet. Retrieved from <http://www.milliyet.com.tr/1998/12/17/entel/ent01.html>
- Arat, Yeşim (1998). "Kadın Hareketleri ve Feminizm". Milliyet. Retrieved from <http://www.milliyet.com.tr/1998/12/17/entel/ent01.html>
- Ardalı Büyükkaraman, Didem (2015). "Venüslü Kadınların Serüvenleri ya da Kutsal Erkeğin Önlenebilir Tahakkümü". haz. Seval Şahin & İpek Şahbenderoğlu, *İsyankar Neşe/Sevgi Soysal Kitabı* içinde (s. 171-184). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah (2014). *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır S. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Armstrong, Aurelia (ts). "Foucault and feminism". In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/foucfem/>
- Arslantunalı, Mustafa (2021). "Miş'li Şimdiki Zaman". mlf Sevgi Soysal, *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* içinde (s. 7-11). 21. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Aruoba, Oruç (1982). “Söylemin Berisi”. *Michel Foucault Özel Sayısı* 3(4), (s. 23-41). İstanbul: Tan Yayınları.
- Atasü, Erendiz (1998). “Edebiyattaki Kadın İmgelerinde Cumhuriyet’in İzdüşümleri”. drl. A. Berktaş Hacımiraçoğlu. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (s. 129-141). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Atay, Hazal (2020). “Beden Tartışma/an: Geç Osmanlı Dönemi’nden Türkiye’ye Kürtaj ve Feminizm”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 422-429). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayut, Ebru (2020). “İfratla Tefrit Arasında Müslüman Osmanlı Kadınları ve Feminizm”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 56-67). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aytaç (Torun), Şule N. (2020). “Somut 4. Sayfa Fikriyatı: Türkiye’de Yeni Feminizmin Doğuşu”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 104-110). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aytek, E. Atilla (2015). “Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında”. ed. Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, & Ateş Uslu, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat* içinde (s. 39-87). İstanbul: Yordam Kitap.
- Aytemiz, Beyhan U. (2020). “Nezihe Meriç’ten Tezer Özlü’ye: 1960-1980’li Yıllar Edebiyatında Kadın”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 731-737). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bağdatlı, Narin (2020). “Feminizm ve Sol: Türkiye’de 1970’lerde ‘Kadın Sorunu’”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 362-371). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bağdatlı, Narin (2021). “Sevgi Soysal: Er Tutuklu, Dişil İsyankar”. haz. Feryal Saygılıgil, *Kadınlar Hep Vardı: Türkiye Solundan Kadın Portreleri* içinde (s. 265-284). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bailey, M. E. (1993). “Foucauldian Feminism: Contesting Bodies, Sexuality and Identity”. ed. Caroline Ramazanoglu, In *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism* (pp. 99-122). Taylor & Francis.
- Balibar, Étienne (2020). “Michel Foucault’nun ‘Anti-Marx’ı”. (çev. İsmet Birkan). drl. Ferhat Taylan, Christian Laval & Luca Paltrinieri, *Marx & Foucault Okumalar: Kullanımlar ve Yüzleştirmeler* içinde (s. 111-135). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bartky, Sandra Lee. (1988). “Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power”. ed. Irene Diamond & Lee Quinby, In *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance* (pp. 61-86). Boston: Northeastern University Press.
- Batur, Enis (1982). “Michel Foucault: Bir Çerçeveleme Denemesi”. *Tan Dergisi*, 3(4), 9-22.
- Bayram, Ahmet K. (2018). “Foucault’nun Yöntemi: Hakikatin Söylemsel İnşasının Arkeolojisi ve Soykütüğü”. *International Journal of Political Science and Urban Studies*, 6(2), 217-230. DOI: 10.14782/ipsus.460139
- Bayram, A.K. (2003). “İktidar Çözümlemelerinde Bir Mihenik: Michel Foucault”. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 33-46.
- Beauvoir, Simone de. (1986). *Ben Bir Feministim*. çev. Ayşe, Minu, Sedef. İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.

- Beauvoir, Simone de. (2019a). *İkinci Cinsiyet 1. Cilt: Olgular ve Efsaneler*. çev. Gülnur Acar Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Beauvoir, Simone de. (2019b). *İkinci Cinsiyet 2. Cilt: Yaşanmış Deneyim*. çev. Gülnur Acar Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Beauvoir, Simone de. (2024). “Kadınların Özgürleşmesi Toplumsal Özgürleşmeyi Getirir”. drl. & çev. Ümit Gurbanov, *Ufak Tefek Çeviriler* içinde (s. 562-565).(e-kitap) https://www.academia.edu/122292243/Ufak_Tefek_%C3%87eviriler_%C3%A7ev_%C3%9Cmid_Gurbanov_2024?auto=download
- Belge, Murat (2013). “Sunuş”. mlf. Sevgi Soysal, *Tante Rosa* içinde (s. 7-11). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bell, Vikki (2002). *Interrogating Incest: Feminism, Foucault and the Law*. London and New York: Routledge. Taylor & Francis.
- Benoit, Audrey (2019). “Foucault, une archéologie matérialiste des discours”. *Trouble dans la matière* (pp. 171-231). Éditions de la Sorbonne. Retrieved from <https://books.openedition.org/psorbonne/100380>
- Benveniste, Annie (2019). “Femmes en mouvement, femmes en politique”. *L’Homme & la Société*, 209(1), 91-104.
- Berktaş, Fatmagül (1993). Türkiye Solu’nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı? yay. haz. Şirin Tekeli, *1980’ler Türkiye’inde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde (s. 313-326). 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (1998). “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak”. drl. A. Berktaş Hacımırzaoğlu, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (s. 1-12).İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2009). “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Feminizm”. ed. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası* içinde (s. 348-361). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2010). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2011). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bezirci, Asım (1985). Önsöz. mlf. Jean-Paul Sartre. *Varoluşçuluk* içinde (s. 7-21). 8. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Bora, Aksu & Bora, Tanıl (2014a). “Hatice Hanım’ın 1970’li Yılları”. mlf. Sevgi Soysal. *Türkiye’nin Kalbi, Kabul Günleri* içinde (s. 17-24). drl.İpek Şahbenderoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Aksu (2020). “Feminizmin “Dalgaları””. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 506-511). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2017). *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bordo, Susan (1993). “Feminism, Foucault and the Politics of the Body”. ed. Caroline Ramazanoğlu. In *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism* (pp. 179-202). Taylor & Francis.
- Boyne, Roy (2011). *Foucault ve Derrida’da Feminizm ve Ayırım*. çev. Ayşe Banu Karadağ. İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Briatte, Anne-Lauure (2020). “Féminismes et mouvements féministes en Europe XIXe-XXIe siècles”. *Encyclopédie d’histoire numérique de l’Europe*. <https://ehne.fr>
- Butler, Judith (2014). *Bela Bedenler*. çev. Cüneyt Çakırlar & Zeynep T. Turner. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Canpolat, Nesrin (2005). “Michel Foucault”. ed. Nurdoğan Rigel. *Kadife Karanlık, 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar içinde* (s. 75-138). 2. Baskı. İstanbul: Su Yayınevi.
- Catonné, Jean-Philippe (1994). “Michel Foucault et l’histoire de la sexualité: de la psychanalyse à l’esthétique de l’existence”. *Raison Présente*, 109, 71-91.
- Cevizci, Ahmet (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Charpenel, Marion (2019). “*Le Privé est Politique!*”, *Sociologie des Mémoires Féministes en France*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Paris: Institut d’Études Politiques
- Chignola, Sandro. (2020). Foucault, Marx: Beden, İktidar, Savaş. (çev. İsmet Birkan). *Marx & Foucault Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler içinde* (s. 61-77). drl. Ferhat Taylan vd. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Corps et Politique. (2014). “Le Biopouvoir chez Foucault et Agamben”. <https://corpsetpolitique.noblogs.org/post/2014/09/16/le-biopouvoir-chez-foucault-et-agamben/>
- Çaha, Ömer (1996). *Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çakır, Ruşen (2000- Eylül). “Dindar Kadının Serüveni.” *Birikim Dergisi*, 137, (36-47).
- Çakır, Serpil (2016). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, Serpil (2019). *Erkek Kulübünde Siyaset*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çayırıcıoğlu, Duygu (2022). *Kadınca Bilmeyişlerin Sonu: 1960-1980 Döneminde Feminist Edebiyat*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2013). *Foucault*. çev. Burcu Yalın & Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles. *İktidar - Foucault Üzerine Dersler*. çev. Sinem Özer & Münevver Çelik. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Derrida, Jacques (2007). *Marx’ın Hayaletleri*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Desroches, Daniel (2013). “La Vérité Du Sujet. Subjectivation et Véridiction Chez Foucault”. *Symposium*, 17(2), 171-231
- Diamond, Irene & Quinby, Lee (1988). “Introduction.” *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance* (pp. ix-xvii). Boston: Northeastern University Press.
- Direk, Zeynep (2009). “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”. *İçinde Cogito: Feminizm*. 58, 11-38. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Zeynep (2019). “Önsöz”. mlf. Simone de Beauvoir. *İkinci Cinsiyet I. Cilt: Olgular ve Efsaneler içinde* (s. 9-22). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Donovan, Josephine (2014). *Feminist Teori*. çev. Aksu Bora, Meltem A. Gevrek & Fevziye Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Droit, Roger-Pol (2018). Foucault, les Mots et les Sexes. *Les Echos*. <https://www.lesechos.fr/2018/02/foucault-les-mots-et-les-sexes-1019765>

- Dumoulin, Hugo (2023). *Les théorisations du discours de Michel Pêcheux et Michel Foucault à la lumière du concept d'énonciation*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Paris: Université de Nanterre.
- Durakbaşı, Ayşe (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve "Münevver Erkekler"". drl. A. Berktaş Hacimirzaoglu. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (s. 29-50). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Durudoğan, Hülya (2018). "Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın". ed. Zeynep Direk, *Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* içinde (s. 51-66). 4. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Düzkan, Ayşe (2011). "İkinci Dalga Feminizm". yay. haz. Esen Özdemir & Sevi Bayraktar. *Amargi Feminizm Tartışmaları* içinde (s. 175-193). İstanbul: Amargi Yayıncılık.
- Düzkan, Ayşe (2021a). *Feminizm*. <https://feministbellek.org/feminizm/>
- Düzkan. (2021b). *İkinci Dalga Feminizm*. İstanbul: Amargi Yayınevi.
- Ekal, Berna (2020). "Feminist Hareket ve Erkek Şiddetiyle Mücadele". ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 468-476). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eraslan, Sibel (2004). İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine. ed. Tanıl Bora & Murat Gültekin. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde (s. 818-825). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergun, Emek (2020). "Türkiye'de Feminizmin Çeviri Kokan Tarihi". ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 687-698). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ergün, Elif (2023). "Nietzscheci Bir Komünist: Foucault". *Sofist: Uluslararası Felsefe Dergisi*. ed. Hakan Poyraz. 6. 101-122.
- Ertuğrul, Yasemin (2019-26 Şubat). "Beden, Özne, Faillik: İkinci Dalga Feminizme Post-Yapısalcı Eleştiriler". *Birikim Dergisi*. <https://birikimdergisi.com/guncel/9381/beden-ozne-faillik-ikinci-dalga-feminizme-post-yapisalci-elestiriler>
- Esgün, Toros Güneş (2020-Yaz). "Çirkin Tekrarlar'ı Bırakmak: Tante Rosa, Yaşlılık ve Beauvoir". *Cogito: Hasta Bir Dünyada Yaşlanmak*, 98, 54-72.
- Federici, Silvia (2012). *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*. çev. Ö. Karakaş. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Firestone, Shulamith (1993) *Cinselliğin Diyalektiği: Kadın Özgürlüğü Davası*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la Sexualité 1: La Volonté de Savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1987). *Söylemin Düzeni*. çev. Turhan Ilgaz. 1. Basım. İstanbul: Hil Yayın.
- Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992
- Foucault, Michel (1994). La Politique de la Santé au XVIIIe Siècle. In *Dits et Écrits III* (s. 321-350). Gallimard.
- Foucault, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* çev. Mehmet Ali Kılıçbay. 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.

- Foucault, Michel (2002). *Toplumu Savunmak Gerekir*. çev. Şehsuvar Aktaş. 1. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, Michel (2003). *Söylemin Düzeni*. Türkçesi: Turhan Ilgaz. İstanbul: Hil Yayınları.
- Foucault, Michel (2004). *Marx'tan Sonra*. Söyleşi: Trombadori. çev. Gökhan Aksay. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Foucault, Michel (2006). Edebiyatın İşlevleri. *Felsefe Yazın*, 7, 10-12.
- Foucault, Michel (ed.) (2007a). *Bir Aile Cinayeti*. çev. Erdoğan Yıldırım & Alev Özgüner. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2007b). *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011a). *Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi*. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011b). *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*. çev. Işık Ergüden. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2012). *Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü*. çev. Işık Ergüden. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus: College de France Dersleri (1977-1978)*. çev. Ferhat Taylan. 1. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2014). *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)* çev. A. Tayla. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel (2021a). *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan. 3. Baskı. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2021b). Michel Foucault: Geçmişe Dönük Yorumlar. çev. Utku Özmakas. *Özgürlük ve Bilgi Fons Elders'le Söyleşi* içinde, (s. 7-22 /61-118). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Foucault, Michel (2021c). *Rezil İnsanların Yaşamı*. çev. Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Foucault, Michel , & İnel, Oğuz (2022). *Foucault ve Şeyler: Kurmaca Bir Söyleşi*. drl. Savaş Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- Fournier, Martine (2014). Une Brève Histoire du Féminisme. In *Masculin-Féminin Pluriel* (pp. 194-201/165-173). Éditions Sciences Humaines. <https://doi.org/10.3917/sh.fourn.2014.01.0165>
- Fraser, Nancy (2012). *Le Féminisme en Mouvements: Des Années 1960 à l'Ère Néolibérale*. Éditions La Découverte.
- Friedan, Betty (1983). *Kadınlığın Gizemi*. çev. Tahire Mertoğlu. İstanbul: E Yayınları.
- Froidevaux Metterie, Camille (2020). Le féminisme et le corps des femmes. *Pouvoirs* 173(2). 63-73.
- Gerhard, Ute (2020). *Kadın Hareketleri ve Feminizm: 1789'dan Bugüne Bir Hikâye*. çev. Ülkü İ. Alabayırlı. İstanbul: Runik Kitap.
- Godineau, Dominique (2015). *Les Femmes dans la France Moderne*, Paris: Armand Colin.

- Gornet, Pauline (2022). *Évolution des féminismes du 19e siècle à nos jours: Définition et objectivation des quatre vagues féministes*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain.
- Göle, Nilüfer (2007). “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”. ed. Uygur Kocabaşoğlu. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s. 56-67). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. 11. Basım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gros, Frédéric (2018). “La Sexualité Aujourd’hui et Foucault”. *Penser le Sexuel (I) Figures de la psychanalyse*, 2018/1 n° 35, 77-85.
- Gutman, Huck (2001). “Bir Benlik Teknolojisi: Rousseau'nun İtirafı”. çev. Gül Çağalı Güven. *Kendini Bilmek* içinde (s. 76-101). İstanbul: Om Yayınevi.
- Gutting, Gray (2010). *Foucault*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Güçlü, Abdülbaki & Uzun, Erkan (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gülen, Hande (2020). “Aşk ve Hazın Politikası: Çok Aşklılığın Sınırlarında Farklı İlişki Deneyimleri”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 441-453). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Günay-Erkol, Çimen (2013). “Post-Feminizm ve Sevgi Soysal: Kadın Gözünden Erkeklikler”. S. Şahin (Ed.), *“Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!” Sevgi Soysal İçin Yazılar* içinde (s. 97-122). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gündoğdu, Hakan (2010). “Aydınlanma ve Foucault”. yay. haz. Veli Urhan. *Fikir Mimarları: Foucault* içinde (s. 425-459). İstanbul: Say Yayınları.
- Hanisch, Carol (2013). “Kişisel Olan Politiktir.”/ “Kırmızı-Jartiyerler (Redstockings) Manifestosu (1969)”. çev. A.Nazar Erişkin & Halil Duranay. *Kişisel Olan Politiktir: Radikal Feminizm Üzerine* ed. A. Nazar Erişkin. (s. 7-12). İstanbul: Kült Neşriyat.
- Hooks, Bell (2016). *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*. çev. Ece Aydın & Berna Kurt vd. İstanbul: BGST Yayınları.
- Humm, Maggie (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. çev. Gönül Bakay. İstanbul: Say Yayınları.
- Interactive Timeline. (n.d.). *Women Unite: UN Women Timeline*. <https://interactive.unwomen.org/multimedia/timeline/womenunite/fr/index.html#/1840>
- Işık, Sever (2013). Sever (2011). “Foucault’nun Marksist Tarih, İktidar ve İdeoloji Eleştirisi.”. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 131-158.
- Işık, Sibel (2013). “Sevgi Soysal’ın Eserlerinde Suçluluk Duygusu”. drl. Seval Şahin “*Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!” Sevgi Soysal İçin Yazılar* içinde (s. 197-212). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Irigaray, Luce (2022). *Ateşi Paylaşmak: Duyusallığın Diyalektiği*. Ankara: Fol Kitap.
- Kadıoğlu, Ayşe (1998). “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları”. drl. A. Berkay Hacımırzaoğlu *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (s. 89-100). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kandiyoti, Deniz (2015). “Hizaya Girmemek: Yıldırım Bölge Kadınlar Koşuşu”. haz. S. Şahin & İ. Şahbenderoğlu, *İsyankar Neşe/Sevgi Soysal Kitabı* (s. 351-378). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Karakuş, Filiz (2024, 27 Mart). “27 Mart 1984: İkinci dalga Türkiye’de – Kadın Çevresi”. *Catlak Zemin*. <https://catlakzemin.com/27-mart-1984-ikinci-dalga-turkiyede-kadin-cevresi/>
- Kargioğlu, Fırat (2021). *Aydınlanmacılığa Yönelik Postmodern Eleştirinin Muhafazakâr Eleştirideki Gizil Temelleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Kaygusuz, Sema (2004). “Vuruş”. mlf. Sevgi Soysal. *Tutkulu Perçem* (s. 7-14). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaygusuz, Sema (2013). “Tante Rosa, Teslim Edilen Sersemlik”. drl. Seval Şahin “*Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!*” *Sevgi Soysal İçin Yazılar* içinde (s. 61-66). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kerestecioğlu, Filiz (2020). “21. Yüzyıl Kadınların Yüzyılı Olacak”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* (s. 88-103). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keskin, Ferda (2011). “İktidar, hakikat ve entelektüelin siyasi işlevi”. mlf. Michel Foucault. *Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi*. içinde (s. 13-29). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kılıç, Zülal (1998). “Cumhuriyet Türkiye’sinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış”. drl. A. Berktaş Hacımırzaoglu. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (s. 347-360). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Koopman, Colin (2017). “Why Foucault’s work on power is more important than ever”. Aeon Essays. <https://aeon.co/essays/why-foucalt-work-on-power-is-more-important-than-ever>
- Koyuncu Lorasdağı, Berrin (2020). “Yasal Eşitlikçi Siyasal Hak Talepleri Ekseninde Türkiye’de Liberal Feminizmin Serencamı”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 386-392). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koyuncu, Emre (2021). Sunuş. mlf. M. Foucault, *Rezil İnsanların Yaşamı* (s. 7-11). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Küçükalp, Kasım (2003). Anti-Temelcilik. ed. Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi* içinde (s. 481-485). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Kütükçü, Tamer (2015). Sevgi Soysal’da Cinselliğin Yazımı. haz. S. Şahin & İ. Şahbenderoğlu, *İsyankar Neşe/Sevgi Soysal Kitabı* içinde (s. 425-457). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Leibovici, Martine (2014). “Foucault et la Libération des Femmes”. *Labrys: Études Féministes/Estudos Feministas*. <https://www.labrys.net.br/>
- Loyola Stival, Monica (2021). “Le Sujet chez Foucault: du Corps-Pouvoir à la Vie-Gouvernement.” *Praxis Filosófica*, 52, 225-260. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i52.10792>
- Maler, Henry (2004). /2015). “De Foucault à Marx: Ébauche de cartographie d’un champ de bataille”. *Actuel Marx*, (36). <https://www.contretemps.eu/>
- Martin, Biddy (1988). “Feminism, Criticism, and Foucault”. ed. Irene Diamond & L.Lee Quinby. In *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance* (pp. 3-19). Boston: Northeastern University Press.
- McLaren, Margaret. A. (2013). “Feminism, Foucault, and Globalized Subjectivity. In R.”. ed. Romin W. Tafarodi, In *Subjectivity in the Twenty-First Century: Psychological, Sociological, and Political Perspectives* (pp. 210-243). Cambridge: University Press.

- McNay, Lois (2007/1992). *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Cambridge: Polity Press.
- McNeil, Maureen (2003). "Dancing with Foucault: Feminism and Power-Knowledge. In *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism* ed. Caroline Ramazanoglu. (pp. 147-175). Taylor & Francis.
- Megill, Allan (1998). *Aşırıılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Metzger, Jean-Luc (2016). "Penser avec Foucault pour comprendre l'extension du pouvoir en régime néolibéral." *Recherches Sociologiques et Anthropologiques*, 47(2), 117-134.
- Michel, Andree (1993). *Feminizm*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Millett, Kate (1987). *Cinsel Politika*. çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Mitchell, Juliet (2006). *Kadınlar: En Uzun Devrim*. çev. Şirin Tekeli, Gülseli İnal, Yaprak Zihnioğlu, Gülnur A. Savran & Feraye Tınç. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Moran, Berna (1994). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış III: Sevgi Soysal'dan Bilge Karasu'ya*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mosconi, Nicole (2008). "Mai 68: Le Féminisme de la "Deuxième Vague" et l'Analyse du Sexisme en Éducation." *Les Sciences de l'Éducation - Pour l'Ère Nouvelle*, 41(3), 117-140.
- Newman, Saul (2006). *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*. çev. Kürşad Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*. çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Oğuz, Birgül (2018). *Hayatın Emekçisi: Sevgi Soysal Sempozyumu*. Nilüfer Belediyesi.
- Osmanağaoğlu, Hülya (haz.) (2015). *Feminizm Kitabı: Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ottaviani, Didier (2003). "Foucault - Deleuze: de la discipline au contrôle". ed. Emmanuel da Silva. In *Lectures de Michel Foucault. Volume 2*. (pp. 59-73). Lyon: ENS Éditions.
- Ovadia, Stella (2015). "Kim Korkar Feminist Olmaktan?" ed. Hülya Osmanağaoğlu. *Feminizm Kitabı: Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler* içinde (s. 144-149). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özbek, Meral (2013). "Sunuş". drl. Seval Şahin, "Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!" *Sevgi Soysal İçin Yazılar* içinde (s. 23-26). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özgün, Yasemin (2020). "Feminizm ve Aile Tartışmaları: Teori-Politika-Pratik İlişkisi ve Çelişkileri. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 530-548). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özlem, Doğan (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özmkas, Utku (2016). *Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Paltrinieri, Luca (2013). "Biopouvoir, Les Sources Historiennes d'une Fiction Politique." *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60(4), 49-75. DOI : [10.4000/books.iheid.5795](https://doi.org/10.4000/books.iheid.5795)

- Parini, Lorena (2007). "Essentialisme, Anti-Essentialisme et Féminisme. ed. Christine Verschuur & Fenneke Reysoo In *Genre, Mouvements Populaires Urbains et Environnement* (pp. 45-47). Paris: EFI/AFED, L'Harmattan.
- Pavard, Bibia (2018). "Faire naître et mourir les vagues: comment s'écrit l'histoire des féminismes". *Itinéraires*, 2017(2). <https://doi.org/10.4000/itineraires.3787>
- Perrot, Michelle (2020). *Les Femmes ou les Silences de l'Histoire*. Paris: Flammarion.
- Philips, Anne (2012). *Demokrasinin Cinsiyeti*. çev. Alev Türker. İstanbul: Metis Yayınları.
- Picq, Françoise (1995). "Le personnel est politique: Féminisme et for Intérieur." *Le for Intérieur*, (pp. 341-352). PUF.
- Picq, Françoise (2008). "Simone de Beauvoir et «la querelle du féminisme»". *Les Temps Modernes*, 647-648, 5-7/2008/1 n° 647-648, 169-185.
- Picq, Françoise (2011). *Libération des femmes: Quarante ans de mouvement*. Éditions-dialogues.fr.
- Picq, Françoise (2020). "Simone de Beauvoir and feminism". In *Avec Simone de Beauvoir: Volume 1 - Les Années MLF*. (pp. 119-143). Les Cahiers Sens Public, 2020/1 n° 27(1). Association Sens-Public. <https://doi.org/10.3917/csp.027.0119>
- Poster, Mark (2008). *Foucault, Marksizm ve Tarih*. çev. Feride Güder. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Praud, Jocelyne (1998). "La Seconde Vague Féministe et la Féminisation du Parti Socialiste Français et du Parti Québécois.". *Politique et Sociétés*, 17(1-2), 71-90. <https://doi.org/10.7202/040100ar>
- Ramazanoglu, Caroline (1993). "Introduction". In *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism* ed. Caroline Ramazanoglu. (pp. 1-28). Taylor & Francis.
- Rancière, Jacques (2009). *Filozof ve Yoksulları*. çev. Aziz U. Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- Redstockings Manifestosu (1969/2013). çev. A.Nazar Erişkin & Halil Duranay. *Kişisel Olan Politikadır: Radikal Feminizm Üzerine Redstockings içinde* (s. 7-12). A. N. Erişkin (ed.). İstanbul: Kült Neşriyat.
- Revel, Judith (2012). *Foucault Sözlüğü*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Say Yayınları.
- Revel, Judith (2014). Biopolitique et Biopouvoirs. <https://www.implications-philosophiques.org/>
- Riot-Sarcey, Michèle (2015). *Histoire du Féminisme*. Paris: La Découverte.
- Robinson, Dave (2000). *Nietzsche ve Postmodernizm*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları.
- Rorty, Richard (2008). "Béla Egyed'e Yanıt". çev. Şeyda Öztürk. *Cogito: Tragedya*, 54, 275-277.
- Sancar, Serpil (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (1966). *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (1985). *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. 8. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Sawicki, Jana. (1988). Identity Politics and Sexual Freedom. ed. Irene Diamond & Lee Quinby. In *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance* (pp. 177-191). Boston: Northeastern University Press.

- Sayer, Andrew (1997). "Essentialism, social constructionism, and beyond.". *The Sociological Review*, 45(3), 453-487. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00073>
- Sevim, Ayşe (2005). *Feminizm*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sim, Stuart (2006). Postmodernizm ve Felsefe. çev. Ali Utku & Mukadder Erkan. *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* içinde (s. 3-15). Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Slingeneyer, Thibaut (2018). "Le Triptyque Foucaldien«Souveraineté-Discipline-Sécurité» comme Outil d'Analyse de la Peine Privative de Liberté et de la Libération (Conditionnelle)". *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 80(1), 71-91.
- Soysal, Funda (2013). "Tante Rosa'dan Sevgi Soysal'a Yolculuk". mlf. *Sevgi Soysal: Tante Rosa* içinde (s. 7-11). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Funda, & Şahbenderoğlu, İpek (2017). "Sunuş". mlf. Sevgi Soysal. *Sevgi Soysal: Venüslü Kadınların Serüvenleri* içinde (s. 7-25). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (1986a). "Sünnet Çocukları". *Bakmak* içinde (s. 88-90). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Soysal, Sevgi (1986b). "Emektir Sevmek". *Bakmak* içinde (s. 35-37). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Soysal, Sevgi (1986c). "O Erkek Bu Erkek - Asıl Erkek Analar". *Bakmak* içinde (s. 85-87). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Soysal, Sevgi (1986d). *Bakmak*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Soysal, Sevgi (2004). *Tutkulu Perçem*. 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2011). *Şafak*. 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2012). *Barış Adlı Çocuk*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2013a). *Tante Rosa*. 15. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2013b). *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*. 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2014a). *Türkiye'nin Kalbi, Kabul Günleri*. 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2014b). "Bizim Kadınlarımız". *Türkiye'nin Kalbi, Kabul Günleri* içinde (s. 78-81). 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2014c). "Hatice Hanım ve Fiyat Ödemeyen Turist Kız". *Türkiye'nin Kalbi, Kabul Günleri* içinde (s. 296-297). 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2017). *Venüslü Kadınların Serüvenleri*. drl. İpek Şahbenderoğlu 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2018a). *Radyo Konuşmaları, Hoş Geldin Ölüm*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2018b). *Tekliğin Türküsü*. 1. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2021). *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*. 21. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, Sevgi (2023). *Yürümek*. 18. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Spensky, Martine (2015). "Le Contrôle du Corps des Femmes dans les Empires Coloniaux.". *Empire, Genre et Biopolitiques*. Paris: Karthala. <https://www.contretemps.eu/>
- Sustam, Engin (2016). "Foucault'da İktidarın Jeneolojisi: Biyopolitiğin Doğuşu ve Yönetimsellik". <https://www.sosyalbilimler.org/foucaultda-iktidarin-jeneolojisi-biyopolitigin-dogusu-ve-yonetimsellik>

- Şahbenderoğlu, İpek. (2013). “Adamlar, Kadınlar ve Duvarlar: "Eril Kent"’in Tepelerinde Tutkulu Perçem”. drl. Seval Şahin. *“Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!” Sevgi Soysal İçin Yazılar* içinde (s. 61-66). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şahbenderoğlu, İpek & Soysal, Funda (2018). “Sunuş”. mlf. Sevgi Soysal. *Tekliğin Türküsü* içinde (s. 7-17). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şener, Mustafa (2015). “Burjuva Uygarlığının Peşinde”. yay. haz. Gökhan Atılgan, Cenk Saraçoğlu & Ateş Uslu. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat* içinde (s. 195-339). İstanbul: Yordam Kitap.
- Talay Keşoğlu, Birsen (2020). “Yalnızlıktan Meşruiyete... 1980 Sonrası Kadın Hareketi ve Kurumsallaşma”. ed. Feryal Saygılıgil & Nacide Berber, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm* içinde (s. 148-158). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taylan, Ferhat (2020). “Kapitalizmin ‘Daha Derin’ Bir Tarihi”. drl. Ferhat Taylan vd. *Marx & Foucault Okumalar: Kullanımlar ve Yüzleştirmeler* içinde (s. 25-37). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taylan, Ferhat; Laval, Christian & Paltrinieri, Luca (2020). “Giriş”. drl. F. Taylan vd. *Marx & Foucault Okumalar: Kullanımlar ve Yüzleştirmeler* içinde (s. 9-22). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taylan, Ferhat; Laval, Christian & Paltrinieri, Luca (drl.) (2020). *Marx & Foucault Okumalar: Kullanımlar, Yüzleştirmeler*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekeli, Şirin (1993). “1980’ler Türkiye’sinde Kadınlar”. yay. haz. Şirin Tekeli. *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde (s.15-46). 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekeli, Şirin (1998). “Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme”.drl. A. Berktaç Hacımirzaoğlu. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde (s. 337-344). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekeli, Şirin (2017). *Feminizmi Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tekelioğlu, Orhan (1999). *Michel Foucault ve Sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Thébaud, Françoise (2014). *Le privé est politique: Féminismes des années 1970*. ed. Danielle Tartakowsky. In *Histoire des Mouvements Sociaux en France*. (pp. 509-520). Paris: La Découverte.
- Thornham, Sue (2006). *Postmodernizm ve Feminizm*. çev. Ali Utku & Mukadder Erkan. ed. Stuart Sim . *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* içinde (s. 31-43). Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Timur, Taner (1991). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. İstanbul: AFA Yayınları.
- Timuroğlu, Senem (2017-08 Mart). “Artık Adını Koyalım: Feminist Edebiyatımızın Köşe Taşları”. *K24 Dergisi*. <https://t24.com.tr/k24/yazi/feminist-edebiyatimizin-kose-taslari>
- Trombadori, D. (2004). *Devrimin Ötesinde, Marx’tan Sonra-Trombadori ile Söyleşi*. (G. Aksay, Trans.). Chiviyazıları Yayınevi.
- Türkeş, A. Ömer (2013). “Sevgi Soysal 68’liydi”. drl. Seval Şahin. *Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!” Sevgi Soysal İçin Yazılar* içinde (s. 75-88). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkeş, Ömer (2018). *Hayatın Emekçisi. Sevgi Soysal Sempozyumu-Nilüfer Belediyesi*. Nilüfer Belediyesi Yayınları.

- UN Women. (n.d.). Women Unite Timeline. <https://interactive.unwomen.org/multimedia/timeline/womenunite/fr/index.html#/1840>
- Uslu, Ateş & Aytekin, E. Atilla (2015). “Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında.”. yay. haz. Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, & Ateş Uslu. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat* içinde (s. 89-193). İstanbul: Yordam Kitap.
- Van Os, Nicole A.N. (2009). “Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”. ed. Mehmet Ö. Alkan. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde (s. 335-347). 8. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vuillerod, Jean-Baptiste (2021). “De Michel Foucault à Silvia Federici: Écrire l’histoire du corps des femmes.”. *Recherches Féministes*, 34(2), 237-252.DOI: <https://doi.org/10.7202/1092240ar>
- Woodhull, Winifred (1988). “Sexuality, Power, and the Question of Rape”. ed. Irene Diamond & Lee Quinby. In *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance* (pp. 167-176). Boston: Northeastern University Press.
- Yaraman, Ayşegül (2001a). Dönemine Sorumlu, Döneminden Sorunlu Bir Kadın: Sevgi Soysal. ed. Ayşegül Yaraman. *Biyografi/ 1 1961-1971 Dönemi* içinde (s. 141-157). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Yaraman, Ayşegül (2001b). *Resmi Tarihten Kadın Tarihine, Elinin Hamuruyla Özgürlük*. 2. Baskı. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Yaraman, Ayşegül (2001c). Toplumcu Bir Retorikten Kadın Sorunsalına: Sevgi Soysal. 7. *Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*. ODTÜ, Ankara.
- Yaraman, Ayşegül (2002). “Toplumsal Değişme ve Kadında Erkeklik”. ed. Talat Parman. *Psikanaliz Yazıları* içinde (s. 47-54). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Yaraman, Ayşegül (2007). Türkiye’de Kadınlık Durumu ve Toplumsal Değişme. *MÜ Kadın İşgücü ve İstihdamı Araştırma ve Uygulama Merkezi 15. Kuruluş Yıldönümü Kitapçığı* içinde (s. 60-64). İstanbul: Özlem Grafik Matbaacılık.
- Yaraman, Ayşegül (2009a). “Ne Okumak Değil, Nasıl Okumak: Feminist Eleştiri Nesnesi/Kaynağı Olarak Edebiyat”. ed. D. Fatma Türe & Birsen Talay Keleşoğlu. *Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu Bildirileri* içinde (s. 257-265). İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.
- Yaraman, Ayşegül (2009b). “Türkiye’de Laiklik: Psikososyal Bir Yaklaşım”. ed. A. V. Turhan. *Tarabya Çalışmaları* içinde (s. 387-402). İstanbul: MÜ Nihat Sayar Eğitim Vakfı Yayınları.
- Yaraman, Ayşegül (2010). “Modern Ataerkil Toplumsallaşma: “Erkeksi”, “Erkekçi” Kadınlar”. ed. F. Çoban-Döşkaya. *21. Yüzyılın Eşiğinde Kadınlar, Değişim ve Güçlenme* içinde (s. 698-704). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Yaraman, Ayşegül (2015a). “Sorunları mı Sorumluluktan, Sorumluluğu mu Sorunlarından? Kadınlık Durumu, Kadınlık Bilinci ve Sevgi Soysal”. haz. S. Şahin & İ. Şahbenderoğlu. *İsyankar. İsyankâr Neşe/: Sevgi Soysal Kitabı* içinde (s. 35-49). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yaraman, Ayşegül (2015b). *Türkiye’de Kadınların Siyasal Temsili: Dişiliksiz Siyaset*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Yaraman, Ayşegül (2021). “Türkiye’de Kadınların Siyasal Haklarını Kazanma Mücadelesinden Dişiliksiz Siyasete”. ed. Ayla Duru Karadağ. *Cumhuriyet İstanbul’unda Kadın* içinde (s. 75-111). İstanbul: İBB Kültür Sanat AŞ. Yayınları.

- Yılmaz, Alim & Geylani, Didem (2021). Post Truth (Hakikat Sonrası), Global Siyaset ve Türkiye: Metodolojik Bir Yaklaşım. ed. Alim Yılmaz & İkrâm Bağcı. Teoriden Pratiğe Türkiye Siyaseti (içinde s.15-52). Ankara: Liberte Yayınları.
- Yılmaz, Alim (2017). Anayasa, Değişim ve Türkiye. *Liberal Düşünce Dergisi*. (86), 57-67.
- Yılmaz, Alim (2019). Siyasal Gerçekçilik, Ahlak Ve Yozlaşma. *Avrasya Sosyal Ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 280-289.
- Young, Stephen M. (2019). Michel Foucault, Discipline. <https://criticallegalthinking.com/2019/02/26/michel-foucault-discipline/>
- Zihnioğlu, Yaprak (2003). *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yayınları.