



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**FARKLILIK POLİTİKASI BAĞLAMINDA IRIS MARION YOUNG
VE ADALET KAVRAMI**

Fadime Gökçe KARAASLAN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

FARKLILIK POLİTİKASI BAĞLAMINDA IRIS MARION YOUNG VE ADALET
KAVRAMI

Fadime Gökçe KARAASLAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

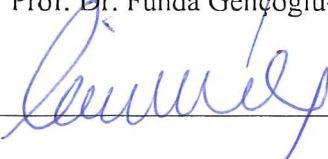
Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

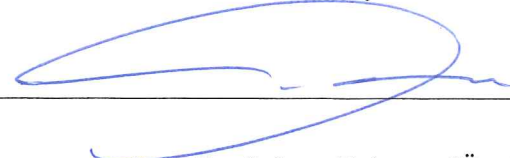
Fadime Gökçe Karaaslan tarafından hazırlanan “Farklılık Politikası Bağlamında Iris Marion Young ve Adalet Kavramı” başlıklı bu çalışma, 18.06.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Funda Gençoğlu-Onbaşı (Başkan)



Prof. Dr. Berrin Koyuncu-Lorasdağı (Danışman)



Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan *“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”* kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir.
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir.
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir.

18/06/2019

Fadime Gökçe KARAASLAN

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Fadime Gökçe KARAASLAN

TEŞEKKÜR

Bu tezin çıkış noktasında ve diğer aşamalarında engin bilgi birikimini benden esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Ruhtan Yalçınmer'e, gerek akademik gerekse özel hayatım ile ilgili pozitif enerjisini bana her daim hissettiren Dr. Öğretim Üyesi Kadir Dede'ye, tezimle ilgili farklı bakış açılarını görmemi sağlayan, eleştirileriyle bu tezin yönünü değiştiren, ilgi ve alakasını benden hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Berrin Koyuncu-Lorasdağı'na en içten dileklerle teşekkürlerimi sunarım.

Eğitim hayatım boyunca hayallerimi gerçekleştirmem için bana fırsat tanıyan, maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen, koşulsuz sevgileriyle her daim yanımda olan biricik annem Ayfer Bayram'a ve babam Mustafa Kemal Bayram'a minnettarım. Ayrıca bu tezin sancılı dönemlerinde hayat enerjileriyle yüzümü güldüren ve yanımda olan Özge ve Güney Bayram'a teşekkür ederim.

Son olarak her daim hayatımı kolaylaştıran, beni daima anlayan, bu sürecin tamamlanmasını hızlandıran hayat arkadaşım Selim Karaaslan'a sabrından ve desteklerinden ötürü sonsuz teşekkür ederim.

ÖZET

KARAASLAN, Fadime Gökçe. *Farklılık Politikası Bağlamında Iris Marion Young ve Adalet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.

Farklılık politikası, farklılıklarından ötürü dışlanan sosyal grupların haklarının ya da taleplerinin göz ardı edilerek kamusal ve politik alanda yok sayılmalarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir anlayışta, egemen ve baskın kültürün yaratmış olduğu aynılık olarak eşitlik algılayışının dışında kalan sosyal grupların cinsiyeti, cinsel yönelimi, ırkı, etnik kökeni ya da engelinden ötürü kategorileştirilerek pasifize edildiği argümanından yola çıkılarak homojen bir birlik içindeki vatandaşlık kavrayışından ziyade heterojen vatandaşlık anlayışının önemi vurgulanmıştır. Dolayısıyla farklılık politikası açısından farkın kavrayışı, olumsal ve farklılıklara dışsal olmayan bir süreci ifade etmektedir.

Farklılık politikası ve eleştirel teorinin önemli isimlerinden biri olan Iris Marion Young'ın sosyal adalet ve adaletsizliklere yönelik analizleri, farklılıklarından ötürü dışlanan sosyal grupların haklarını gözeten bir politikanın bizatihi değer olarak görülmesi gerektiği üzerine temellenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Young'ın terminolojisinden hareketle, farklılıkları göz ardı etmekten ziyade olumlayan, ikinci sınıf vatandaş olarak görülen sosyal grupların hakları peşinde koşan, yapısal adaletsizlikleri en aza indirebilen bir politikanın olanağını soruşturmadır. Çalışmanın temel argümanı, evrensel değerlerle bezenmiş kamusal anlayışının sınırlılıklarının belirlenişi ile evrensel ve özgül olan arasındaki gerilimli ilişkinin agonistik bir yaklaşımla aşılabileceği ve böylelikle yapısal adaletsizliklerden muzdarip olan sosyal grupların hak taleplerinin ve temsillerinin sağlanabileceğidir. Bu minvalde, aynılık olarak eşitlik, homojen kamusal, tarafsızlık ideali ve adaletin dağıtımsal paradigmalara açıklandığı evrenselleştirilen yurttaşlık anlayışının eleştirel bir perspektifle ele alınmasının yanında fark kavrayışı temelinde özgüllüğün, göreciliğin ve bağlamsal olanın temellendirdiği heterojen kamusal idealinin olanaklarının tartışılması, farklı sosyal grupların temsilleri adına açılım sunabilecek nitelikler barındırmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Farklılık politikası, Iris Marion Young, adalet, heterojen kamusal, toplumsal cinsiyet.

ABSTRACT

KARAASLAN, Fadime Gökçe. *Iris Marion Young and the Concept of Justice in the Context of the Politics of Difference*, Master Thesis, Ankara, 2019.

The politics of difference has emerged as a reaction to the negligence of the rights or demands of social groups that have been excluded and ignored in the public political spheres because of their differences. In such an understanding, the importance of heterogeneous citizenship is more emphasized than the citizenship in a homogeneous union, based on the argument that the social groups categorized by gender, sexual orientation, ethnicity or disability are excluded from the perception of equality as the sameness of the dominant and dominant culture. Therefore, the understanding of difference in terms of policy of difference implies a contingent and non-external process to differences.

Iris Marion Young, one of the important names of the politics of difference and critical theory, based her analysis of social justice and injustice on the need to view a policy that considers the rights of social groups excluded due to their differences. Taking Young's theory as the basis, the study aims at investigating the possibility of a policy which affirms the differences, rather than ignore them; that can observe the rights of the social groups treated like second class citizens and minimize the structural injustices. The main argument of the study is that the tension between the universal and the specific can be overcome with an agonistic approach by defining the limitations of the concept of publicity adorned with universal values and thus, the claims and representations of the social groups suffering from structural injustices can be provided. In this respect, the universalized understanding of citizenship which is defined as equality as homogeneity, homogeneous publicity, the ideal of neutrality and justice are explained by distributive paradigms is critically handled. Furthermore, the discussion of the possibilities of heterogeneous public ideal based on specificity, relativity, and contextualism on the basis of difference comprehension has the qualities that can provide an opening for representations of different social groups.

Keywords

The politics of difference, Iris Marion Young, justice, heterogeneous publicity, gender.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM : IRIS MARION YOUNG’IN ADALET KAVRAMININ FARKLILIK POLİTİKASI AÇISINDAN ANALİZİ	9
1.1. AYNILIK OLARAK EŞİTLİK ANLAYIŞINA KARŞI BİR TEPKİ: FARKLILIK POLİTİKASI	10
1.2. IRIS MARION YOUNG VE FARKLILIK POLİTİKASI SINIRLARINDA ADALET KAVRAMININ ANALİZİ	15
1.2.1. Dağıtıcı Paradigma Sorunu.....	19
1.2.2. Toplumsal Cinsiyet Tartışmalarına Yeni Bir Bakış: Yapısal Adaletsizlik Kavramı.....	22
1.2.2.1. Adaletin Konusu Olarak Yapı.....	23
1.2.2.2. Evrensel Eşitlik İdealinin Öteki Yüzü: Yapısal Adaletsizlik.....	27
1.3. ADALET KAVRAMINI “ÖTEKİ” (KADIN) ÜZERİNDEN DÜŞÜNMEK	30

2. BÖLÜM: IRIS MARION YOUNG VE FARKLILIK POLİTİKASI: BİR ADALET İMKÂNI.....	37
2.1. POZİSYONEL FARKLILIK POLİTİKASI.....	38
2.2. KÜLTÜREL FARKLILIK POLİTİKASI.....	43
2.3. TARAFSIZLIK İDEALİ'NİN ELEŞTİRİSİ.....	47
2.4. HETEROJEN KAMUSALLIĞIN İNŞASI: EVRENSELLEŞTİRİLEN YURTTAŞLIKTAN FARKLILAŞTIRILAN YURTTAŞLIĞA.....	50
2.5. YAPISAL ADALETSİZLİKLERE KARŞI BİR SAVUNMA: POLİTİK SORUMLULUK VE SOSYAL İLETİŞİM MODELİ.....	56
3. BÖLÜM : IRIS MARION YOUNG VE ÇAĞDAŞ FEMİNİST TARTIŞMALAR ÜZERİNDEN GÜNÜMÜZ MESELELERİ.....	64
3.1. ÇAĞDAŞ FEMİNİST TEORİDE ADALET İMKÂNI.....	64
3.2. IRIS MARION YOUNG'IN FEMİNİST TEORİDEKİ ÖNEMİ.....	69
3.2.1. Heteroseksüel Normatifliğin Eleştirisi.....	75
3.2.2. Cinsiyetlendirilmiş Bedensel Uyum Eleştirisi.....	79
3.3. EVRENSELLEŞTİRİLEN KADIN BEDENİ: FARKLILIK POLİTİKASI VE ANNELİK SORUNU.....	85
SONUÇ.....	91
KAYNAKÇA.....	95
EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU.....	105
EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU.....	107

GİRİŞ

Beyaz, heteroseksüel, orta sınıf, sağlıklı, yaşlı olmayan bir kadın olarak; Siyahların, Latinlerin, Amerika Yerlilerinin, yoksul insanların, lezbiyenlerin, yaşlıların ya da engellilerin radikal hareketleri adına konuştuğumu iddia edemem. Fakat felsefi düşüncemi motive eden sosyal adalete olan siyasi bağlılık, onlarsız da konuşamayacağımı söylüyor.

(Young, 1990a: 14)

Farklılık politikası, 1990'lı yıllardan itibaren adalet, eşitlik, tanınma, kimlik, hak talebi gibi tartışmaların fazlaca yer aldığı bir alan olarak ortaya çıkmış, toplumsal düzeni sağlaması gerektiği fikriyle bezenmiş olan klasik adalet ve geleneksel eşitlik anlayışlarının günümüz siyasal çeşitliliğine cevap veremeyecek nitelikte olduğuna dair karşı bir sav geliştirmiştir. Zira eşitliklerin aynılık olarak algılandığı¹ geleneksel siyasi anlayışın farklılıkları yok sayarak kendini var etmesi ve mevcudiyetini bizzat bu yüzden koruması; Demokratik sosyalist, çevreci, Siyah, Chicano, Porto Riko ve Amerikan Kızılderili hareketleri, eşcinsel, engelli, yaşlı, kiracı ve fakirlerin hareketleri ve feminist hareketler olmak üzere² farklılıklarından ötürü dışlanan sosyal grupların³ temel eleştiri noktalarından biri olmuş ve böyle bir homojen kamusal anlayışının terk edilmesi gerekliliği üzerinde duran çokkültürcülük, tanınma, kimlik, çoğulculuk gibi yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan biri de farklılık politikası olmuştur.

¹ Young'ın terminolojisinde eşit muamele ile eşitliği belirlemek ya da eşitliğin aynılık olarak tanımlanışı; "sosyal pozisyonda, işbölümünde, sosyalleşmiş kapasitelerde, normalize edilen değerler bütünü ile maddi ve manevi farklılıkların" görmezden gelinmesi anlamını taşımaktadır (Young, 2008: 77).

² Bkz. (Young, 1990a: 7).

³ Grup kavramı, bir topluluktan çok daha fazla olandır. Topluluk, bir veya daha fazla özelliklere göre bireylerin az çok keyfi bir şekilde toplanmasını ifade etmektedir. Toplanma gerçekleştiği zaman, yabancılar açısından ve öznel bir sosyal deneyim ifade etmemektedir. Ancak grup üyeleri hem birbiriyle hem de üye olmayanlarla olan ilişkileri belirlediği için bireylerden ve ilişkilerden oluşmaktadır. İlişkisel olarak bakıldığında bir sosyal grup; kültürel formlar, uygulamalar, özel ihtiyaçlar veya kapasiteler, iktidar ya da imtiyaz yapılarıyla kendini diğerlerinden farklı kılan bir topluluktur (Young, 2002: 89-90).

Farklılık politikası, genel olarak iki hat üzerinden kurulmuştur. Bunlardan ilki homojen kamusalılık, tarafsızlık ideali ve dağıtıcı adalet paradigması gibi farklı sosyal grupların evrensel eşitlik taahhüdü altında haklarının savunulduğuna yönelik eleştirel bir hattır⁴ (Fraser, 1999; 2006; 2008; 2014; Gould, 1999; Kymlicka, 1998; Mouffe, 2015a; 2015b; 2015c; Young, 1983; 1989; 1990a; 1991; 1996). Diğeri ise farklılıklarından ötürü görmezden gelinen bu grupların bizatihi değer olarak görülmesi gerektiği üzerine inşa edilen heterojen kamusalılığın nasıl sağlanacağı yönündeki açılımlardır⁵ (Benhabib, 2018; Fraser, 2006; 2014; Gutmann, 2005; Kymlicka, 1998; Mouffe, 2015a; 2015b; 2015c; Young, 1989; 1990a; 1999).

Farklılık politikasıyla birlikte adalet kavramının nosyonu sadece çoğunluğun ya da egemen kültürün haklarını gözetmek için var olan bir erdemden ziyade sosyal statüleri, ırkları, cinsiyetleri ya da cinsel yönelimlerinden ötürü dışlanan grupların da hak taleplerinin karşılanabilmesi için bir ihtiyaç haline gelmiştir. Farklılık politikasının günümüz siyasi teorilerinin sıkça üzerinde durduğu bir alan olarak filizlenmesi, dışlanarak kategorileştirilen sosyal grupların -kadınlar, siyahlar, eşcinseller, engelli bireyler, yaşlılar gibi- kamusal ve politik açıdan tanınma talebinde bulunmalarından kaynaklanmıştır.

Farklılıkların yok sayılmasından ve homojen bir kamusalılık tarifinden ziyade heterojen grupların olumlandığı farklılık politikası sınırlarındaki adalet kavramı, Iris Marion Young'ın üzerinde durduğu öncelikli meselelerden biridir. Young'ın adalet kavrayışı, dağıtımsal pratiklerden ziyade baskı ve tahakküm ilişkilerinin çözümlenmesi üzerine temellenmiştir. Nitekim Young'ın (1989: 258) deyiimiyle baskı ve tahakküm ilişkileri, bir kimsenin eylemlerini sınırlandırdığı ve bu eylemlerin koşullarını belirlemede katılım eksikliğine neden olduğu için sosyal adalet, yapıların ardında kalan ilişkilerin tersini ifade etmelidir. Çünkü böyle bir algılayış karar alma, iş bölümü ve sosyal adalete dayanan ama felsefi tartışmalarda genellikle göz ardı edilen kültür konularını ve aynı zamanda sosyal yapılanmadaki grup farklılıklarının önemini de ortaya koymaktadır.

⁴ Ayrıca bkz. (Benhabib, 2008, 2017, 2018; Chatterjee, 2016; Collins, 1986; Fanon, 2008; Young, 1999; 2001a; 2001b, 2002, 2003, 2006, 2008, 2011).

⁵ Ayrıca bkz. (Parekh, 2002; Taylor, 2005; Touraine, 2005; Young, 2001b; 2002).

Young'a (1990a: 3) göre modern siyaset teorisi, siyasal özneleri birliğe indirgeme eğilimi taşımakta, özgüllük ve farklılık üzerindeki ortaklığa ya da aynılığa değer vermekte ve bu pratikler üzerinden adalet kavramını dağıtımla ilişkilendirmektedir. Oysa dağıtımsal adalet teorileri bazı grupları baskı altına alırken diğer grupları ayrıcalıklı kılmaktadır. Dolayısıyla adaletin birlik içinde sağlanacağı fikri, yapısal adaletsizliklerin kökeni oluşturmaktadır. Young'ın farklılık politikası sınırlarındaki diğer adalet teorisyenlerinden ayrılan yanı da adalet kavramını yapısal süreçlerle irdelenmesi gerektiği üzerine temellenen bakış açısıdır.

Yapısal adaletsizlik olarak adalet kavrayışı, yapıların ve iktidarın dispoitiflerinin⁶ görünmez kıldığı ilişkileri ortaya koyması açısından değerlidir. Zira sosyal adaletsizliklerin ardındaki baskı, birkaç insanın seçimlerinin ya da politikalarının sonucundan ziyade yapısal bir süreci ifade etmektedir. İktidar ve egemenliğin yapısal bir anlayışı olmadan da varoluş ve baskının niteliği belirlenmemektedir. Yapısal baskılar, sistematik olarak ekonomik, politik ve kültürel kurumlarda üretildiği için bu sürecin tek bir yasaya ya da yöneticiye indirgenmesi, yapısal eşitsizliklerin görünmez kılınmasına hizmet etmektedir.

Young (2006: 106) için küresel adalet teorisyenlerinin ürettikleri evrensel eşitlik taahhüdü altındaki adalet anlayışı, sosyal adaletsizliklerin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Çünkü evrensel değerlerle eşitliğin iddia edildiği hiçbir teori, farklılıklarından ötürü dışlanan sosyal grupların haklarını temsil etmemekte, aksine bu grupların sosyal eşitsizlik ve yapısal adaletsizliklerle yüzleşmelerine neden olmaktadır (Young, 2001a; 2003; 2006; 2008; 2011). Bu nedenle adalet kavramı, farklılık politikası sınırlarında yeniden dönüşüme sokularak tarafsızlık, evrensel düzeyde eşitlik, homojen vatandaşlık ya da dağıtıcı paradigmalardan ziyade sosyal yapısal süreçlerle ilişkilendirilerek açıklanmalıdır (Bourdieu, 1992; 2015; 2016; Frye, 1983; 2000; Giddens, 1999; 2012; Young, 2001a; 2003; 2008, 2009). Zira yapısal adaletsizlikleri ve eşitsizlikleri kavramanın yolu, sosyal yapıların irdelenmesinden geçmektedir.

⁶ Foucault (2005: 119), dispoitif kavramını şu şekilde özetler: "...dispoitif...söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve hayırseverce önermelerden oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür." Detaylı bir analiz için ayrıca bkz. (Bussolini, 2010; Deleuze, 1992: 159-168; Foucault, 2005: 119-125; Foucault, 2014: 18-21;).

Farklılık politikasını pozisyonel ve kültürel olmak üzere iki düzlemde ele alan Young (2008: 80-101), pozisyonel farklılık politikasını yapısal eşitsizliklerle ilgili adalet konularıyla ilişkilendirirken kültürel farklılık politikasının özgürlükle ilgili vurgusunu yapısal eşitsizliklerin yeterince belirgin görünmesini sağlamadığı ve kültürel azınlıklar içindeki kadınları ve diğer grupları belirli standartlara göre normalleştirme eğiliminde olduğu için eleştirmektedir. Kültürel farklılık politikası, toplumsal cinsiyet ve adalet ile ilgili yapısal eşitsizlik meselesi olan birçok konuyu gizlemekten pozisyonel farklılık politikası ise toplumsal cinsiyet tartışmalarını bir dizi yapısal sosyal konum olarak kurmaktadır. Bu yapılar, Batı liberal demokrasileri de dâhil olmak üzere çoğu toplumda toplumsal cinsiyete tahakküm ve yoksunluğa karşı birçok kadını savunmasız kılmak için karmaşık şekillerde çalışmaktadır.

Pozisyonel farklılık politikası sınırlarında toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini ele alan feminist bir düşünür olan Young'ın adalet kavramını yapısal eşitsizlikler üzerinden temellendirmesi, toplumsal cinsiyet adaletsizliklerinin en aza indirebilmenin yollarını açmaktadır. Çünkü Young'a (2005: 21-22) göre yapısal bir hesap, eşitlikçi varsayımların arkasına sığınan egemen kültürün failer üzerinden kişiselleştirdikleri sorumluluklardan ziyade baskı ve tahakküm eşitsizliğini anlama yolu sunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin bertarafı, adalet kavramının yeniden yorumlanmasıyla gerçekleşebilir. Young'ın adalet kavramını yapısal eşitsizlikler üzerinden analizi, bu noktada önemlidir. Zira günümüz toplumlarındaki ayrıcalıklı konumları etkileyen yapı ve süreçleri açıklamak için yapısal eşitsizliklerin vücut bulduğu toplumsal cinsiyet kavramı yani öznelerin "cinsiyetlendirilmiş" olduklarını belirtmek, bireylerin bu yapısal ilişkilere göre pasifize edilerek grup kimliği kazanmış oldukları anlamına gelmektedir.

Çağdaş feminist teorisyenlerin belirli hususlarda farklılık göstermelerine rağmen toplumsal cinsiyet kavramını performatif olarak değerlendirmeleri ve bu yöndeki eleştirileri (Benhabib, 2008; Butler, 2008; Cornell, 2008; Fraser, 1999, 2006; Irigaray, 2006, 2012a, 2012b; Kristeva, 2017; Moi, 1999), Young'ın toplumsal cinsiyet adaletsizliğini yapısal eşitsizliklerle ilişkili olarak irdelemesinin önemini ortaya koymaktadır. Cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum pratikleri, cinsiyetçi işbölümleri, esnek ücretlendirme stratejileri gibi kadınlara yönelik ayrımcı pratiklerin devam etmesi, kadınların hak taleplerinin eşitlikçi yaklaşımlarla sağlanamayacağına bir göstergesi

olarak karşımıza çıkmaktadır⁷ (Arruzza, Bhattacharya ve Fraser, 2019; Fraser, 2006; Hooks, 2016; Phillips, 1999, 2012; Young, 1980; 1990b; 1994; 1996; 1997; 2001a; 2005; 2009).

Bu tezin kapsamı, farklılık politikası ekseninde yapısal adaletsizliklere ve özel olarak da toplumsal cinsiyet adaletsizliklerine katkıda bulunan sosyal yapıların eleştirel bir perspektifle ele alınmasının yanında bu soruna yönelik Young'ın çözüm önerileri dikkate alınarak nasıl daha adil bir politik ve heterojen kamusal alan⁸ yaratılabilir sorusuna yönelik açıklamalar sunmaktır (Young, 1983; 1989; 1990a; 1991; 1999; 2002; 2003; 2006; 2011; 2015). Nitekim çalışma boyunca, egemen kültürün sınırlılıkları içerisinde farklılıklarından ötürü dışlanan, ötekileştirilen ya da kategorileştirilen sosyal grupların haklarını da gözetebilen bir politikanın izi sürülmüştür.

Çalışmanın temel argümanı, evrensel kabulleri barındıran kamusal anlayışının eşit muameleyle eşitliğin belirlenmesi sonucunda -sosyal konum, iş bölümleri, normleştirilmiş standartlar dahil olmak üzere- tarihsel olarak dışlanmış grupların üyelerine dezavantajlı bir konum yaratarak farklılıkları göz ardı ettiği kabulünden hareketle, evrensel ile özgül olan arasındaki karşıtlıkların agonistik siyasal değerler vasıtasıyla aşılabileceğidir. Bu minvalde yapısal eşitsizliklere maruz kalan ve 'anormal' olarak görülen sosyal gruplar ile 'normal' olarak adlandırılan toplumsal aktörler arasındaki gerilimli ilişkilerin aşılabilmesi, heterojen kamusal anlayışının getirileri ile sağlanabilir. Sosyal adaletsizlikler; cinsel yönelimi de içeren cinsiyet, ırk, statü, sınıf gibi parametrelere dayandırılarak sosyal grupların temelinde var olan eşitsizliklerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla adalet kavramı, tamlık ya da bitiş noktasından ziyade yaklaşılması gereken bir hedef olarak görülmelidir. Çünkü ancak bu şekilde cinsel

⁷ Ayrıca bkz. (Agacinski, 1998; Barry, 2002; Bartky, 2011; Benhabib, 2008; Bora, 2010; Connell, 2008; Irigaray, 2006; Mitchel ve Oakley, 1998; Moi, 1999; Okin, 1994; 1998; 2013, Wittig, 2009).

⁸ Kamusal alandan kasıt; herkesin dinsel, sınıfsal ve siyasal açıdan eşitlendiği ortak bir yaşam alanıdır. Nitekim kamusal alan tartışmalarının felsefi temeli, Antik Yunan'a dayanmaktadır. Yunan şehir devletindeki ilişkiler ve felsefi mülahazaları kapsayan -kadın, köle ve yabancılar hariç- ortak yaşam alanı olarak kamusal alan burjuvazi zihniyetiyle birlikte dönüşüme uğradıktan sonra herkesin eşit olduğu özgürleşme alanı olarak tanımlanarak kadınların, kölelerin, yabancıların, siyahların da dâhil olduğu bir dönüşüm geçirmiştir. Dolayısıyla "Batı'da kamusal alanın oluşumu, tarihsel bir sürecin" sonucu olarak karşımıza çıkarken Türkiye'de ise "devletin alanı" olarak kabul edilmiş ve batılı tarzı bozacak olan hiçbir unsurun kamusal alanda yer almasına izin verilmemiştir. Bkz. (Şişman, 2005: 61-62).

yönelimi de içeren cinsiyet farklılıkları, ırksal, sınıfsal, bedensel ya da zihinsel farklılıklar arasındaki uçurum azaltılabilir.

Tez boyunca, farklılık politikası ve feminist eleştirel teori ışığında Young'ın kavramlarına başvurulmasının nedeni, ataerki düzenin baskı ve tahakküm ilişkileri ile bezenmiş yapısal adaletsizliklerinin görünür kılınmasını kolaylaştıracağı öngörüsünden kaynaklanmaktadır. Heteronormatif değerlerle kutsanan hiyerarşik ilişkilerin derinlikli yapısının açığa çıkarılması, eşitliği aynılık olarak gören ve bu doğrultuda kadınları ve diğer sosyal grupları standardize etmeye çalışan egemen bakış açısını parçalayabilmek için önemlidir. Zira sosyal adaletsizliklerin ağırlığı altında ezilen kesimlerin hak ve özgürlüklerinin günümüz çağdaş toplumlarında dahi hâlâ kısıtlı olması, bu tartışmayı gerekli kılmaktadır.

Yüzyıllardır toplumsal düzenin sağlanabilmesi için süren adalet tartışmalarına farklılık politikası açısından yaklaşabilmek, sosyal adaletsizliklerden en çok muzdarip olan kadınların temsil haklarının sağlanabilmesi açısından da değerlidir. Dolayısıyla bu tez, Türkiye'de kadın temsili problemine yönelik Young'ın pozisyonel farklılık politikası, heterojen kamusal ve pozitif ayrımcılık⁹ görüşleri noktasında da açılımlar sunmaktadır. Nitekim her bir toplumsal aktörün politik ve kamusal açıdan eşit olduğu varsayımı, sadece oy kullanma hakkını içermemektedir. Dolayısıyla eşitliğin aynılık olarak tanımlandığı bir anlayış terk edilmedikçe, farklı gruplar arasındaki sosyal adalet ilkesi de sağlanamayacaktır. Nitekim kadınların ve diğer dışlanan grupların haklarını gözetebilmek, demokratik değerlerle bezenmiş olan politik ve kamusal pratiklerin sağlanmasıyla gerçekleşebilir. Böyle bir perspektif de heterojen kamusal anlayışının benimsenmesinde gizlidir (Benhabib, 2018; Chatterjee, 2016; Fraser, 2014; Gould, 1999; Köker, 2005; Küçükalp, 2016; Kymlicka, 1998; Parekh, 2002; Taylor, 2005; Young, 1983; 1989; 1990a; 1996; 2001b; 2002). Aksi takdirde herkesin aynı ya da eşit haklara sahip olduğunu belirtmek, yüzyıllardır süregiden dışlanan gruplara yönelik baskı ve tahakküm ilişkilerinin son bulamayacağını bir gösterisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁹ Pozitif/Olumlu ayrımcılık ilkesi, 1950'li yıllarda siyah vatandaşlara yönelik sergilenen ırk ayrımcılıklarına karşı tepki içeren politikalar vasıtasıyla gündeme gelmiştir. Olumlu eylem (*affirmative action*) teriminin ilk kez kullanıldığı yönetsel metinler, 1960'lı yıllarda dışlanan gruplara eşit haklar tanınmasını sağlayacak özel önlemleri içermektedir. Ayrıca bkz. (Öztaş, 2004: 206-211; Kondrad ve Linnehan, 1999: 430-442).

Tezin amacı, evrensel düzeye yayılmış olan farklılaştırılmış gruplara yönelik sosyal adaletsizliklerin ve özellikle de toplumsal cinsiyet adaletsizliklerinin nasıl bir kamusal algılayış ve politika ile bertaraf edilebileceğini ya da en az düzeye çekilebileceğini farklılık politikası ve Iris Marion Young'ın kavramları ile teorik düzeyde tartışarak çözüm yolları aramaktır. Nitekim günümüz çağdaş toplumlarında fark körü yaklaşımların benimsenmesi sonucunda devam eden yapısal adaletsizlikler, farklılıklarından ötürü dışlanan cinsel yönelimleri de içeren cinsiyetçi politikaların ayrımcı pratiklerle kanıksanmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bu tezin öncelikli amacı, kamusal alanda görünür kılınmaması gerektiği için yapısal süreçlerin vasıtasıyla baskıya tabi kılınan “ötekilerin” varlığını da olumlayabilen bir politikanın olanağını soruşturmadır.

Literatür taraması yöntemine dayalı nitel bir çalışmayı içeren bu tez, üç bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde, farklılık politikası ve bu politikanın sınırlarında yer alan adalet kavramı, fark körü yaklaşımlara yönelik eleştirilerle birlikte açıklanmış ve dağıtıcı adalet paradigmasına yönelik eleştirilere yer verilmiştir. Böylelikle günümüz siyasal çeşitliliğine cevap veremeyen bir politik değere sahip olan dağıtıcı adalet paradigmasının ve evrensel eşitlik taahhüdünün hangi açılardan farklı grupların ihtiyaçlarına cevap veremediği ve yetersiz kaldığı noktalar resmedilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Young'ın yapısal adaletsizlik kavramından hareketle toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yapısal bir süreç olarak kavranmasının önemi, feminist perspektif ışığında kadınların adalet istemi üzerinden değerlendirilmiştir.

İkinci bölüm, Young'ın teorik arka planıyla farklı sosyal grupları kapsayacak olan adalet imkânını nasıl temellendirdiğini teorik düzeyde ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Young'ın pozisyonel ve kültürel farklılık politikası tarifi, tarafsızlık ideali eleştirisi, heterojen kamusallık anlayışı, politik sorumluluk fikri ve sosyal iletişim modeli irdelenerek her bir sosyal grubun haklarının temsili açısından Young'ın hem eleştirilerine hem de daha adil bir toplumun inşasının gereklilikleri üzerine sunduğu açıklamalar ortaya konulmuştur.

Üçüncü bölümde ise toplumsal cinsiyet eşitsizliğini farklılık politikası açısından bir adalet problemi olarak nasıl tartışabiliriz sorusundan hareketle, Young'ın feminist perspektifinin derinliklerine inilmiştir. Böylece cinsiyet farklılıklarından kaynaklanan eşitsizliğin nasıl bertaraf edilebileceği ile ilgili sorunlar ve tartışmalar gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca Young'ın feminist teorideki önemi ve bu alana yönelik katkılarını ve diğer çağdaş feministlerden ayrılan yanlarını sunabilmek amacıyla genel hatlarıyla çağdaş feminist okumalara¹⁰ (Benhabib, 2008; Butler, 2005; 2008; 2014a; 2014b; Connell, 1998; Fraser, 1999; 2006; Irigaray, 1985; 2006; 2012a; 2012b; Kristeva, 1980; 2005; 2017; Phillips, 1999; 2012) ve Young'ın heteroseksüel normatiflik, cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum ve evrenselleştirilen kadın bedenine yönelik eleştirilerine -hamilelik, annelik, adet meditasyonları gibi- yer verilmiştir.

¹⁰ Ayrıca bkz. (Arruzza, Bhattacharya ve Fraser, 2019; Badinter, 1992; 2011; Bartky, 2011; 2018; Bora, 2010; Bourdieu, 2014; Cornell, 2008; Foreman, 1977; Foucault, 2014; Hooks, 2016; Young, 1980; 1990b; 1994; 1995; 1997; 2001a; 2005; 2009; Weldon, 2001).

1. BÖLÜM

IRIS MARION YOUNG'IN ADALET KAVRAMININ FARKLILIK POLİTİKASI AÇISINDAN ANALİZİ

Adalet mefhumu, kuşkusuz sosyal bilimlerin en çok tartışılan ve üzerinde tek bir genel geçer tanım yapılamayan kavramlardan biridir. Öyle ki Antik Yunan düşüncesinden başlayarak günümüz çoğulcu toplum yapısına kadar gelinen süreçte halen tartışılan ve şüphesiz insanlık tarihi boyunca tartışılmaya devam edecek kavramların başında yer almaktadır. Nitekim farklılıklarından ötürü dışlanan grupların hakları peşinde koşan farklılık politikasının omurgasını da adalet kavramı oluşturmaktadır.

Bu bölümde adalet kavramı, farklılık politikası açısından ele alınmıştır. Nitekim farklılık politikası, günümüz sosyal ve siyasal alandaki çeşitliliği yok saymaktan ziyade her bir bireyin adalet sarmalından faydalan(dırıl)ması esasına dayanmaktadır. Özellikle çağdaş feminist tartışmalara bakıldığında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin birincil nedeni olarak adalet ve eşitlik kavramlarının pozitif ayrımcılık ilkesi üzerine inşa edilmediği ve kadınsılık¹¹ olarak adlandırılan cinsiyet ayrımının doğuştan gelen bir özellik taşımasından ziyade sonradan eklenen yapay bir yapı olduğu hem fikri üzerine temellendiği görülmektedir.

Iris Marion Young'ın adalet kavramını farklılık politikası sınırlarında yeniden yorumlanması, siyaset teorisindeki fark, kimlik, tanınma, çoğulculuk gibi meselelerin yanında özellikle toplumsal cinsiyet adaleti ya da adaletsizliği üzerine inşa edilen feminist tartışmalara farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Nitekim Young, sosyal adaletin neleri içerip içermeyeceğinden ziyade yapısal adaletsizlik kavramı ile ötekileştirilen bireylere yaklaşıldığı takdirde gerek sosyal gerekse siyasal açıdan var olan eşitsizliğin en aza indirilebileceğini vurgulamaktadır. Böylelikle sosyal ve politik alanda var olan adaletsiz durumların kökenine inebilmek, Young'ın ilk hedefini oluşturmaktadır.

¹¹ Young'ın terminolojisinde kadınsı varoluş, kadın bedeninin edimselliğinin, sosyal yapıların ve koşulların bir çıktısı, tipik belirli bir bedensel uyum tarzı olarak tanımlanmaktadır (Young, 2005: 31).

Bu bölümde adalet kavramı, farklılık politikası sınırlarında Young'ın perspektifiyle ele alınmış ve toplumsal cinsiyet tartışmalarında yer alan adalet kavramının kadın ve erkek arasındaki eşitsizliği bertaraf edebilmek için yeniden yorumlanması ya da tanımlanması gerekliliği üzerinde durulmuş, hangi nedenlerle gerek farklılık politikası gerekse toplumsal cinsiyet tartışmalarında önemli olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Zira Young için toplumsal aktörleri kadın-erkek, siyah-beyaz, engelli-engelsiz, genç-yaşlı dikotomilerine göre tanımlayan indirgemeci bir evrensel bakış açısı, günümüz çeşitli renklerini barındıran politik yelpazeyi temsil edebilecek nitelikte değildir. İşte bu nedenle adalet kavramı, hem farklılık politikası hem de toplumsal cinsiyet eşitsizliği sınırlarında yeniden ele alınmalı, toplumun her bir yerine sızmış olan sosyal adaletsizlikleri ve onu besleyen yapıları açığa çıkarabilmek de nihai hedef olmalıdır.

1.1. AYNILIK OLARAK EŞİTLİK ANLAYIŞINA KARŞI BİR TEPKİ: FARKLILIK POLİTİKASI

Eski çağlarda hiyerarşik yapılanmaya dayalı olarak yöneten-yönetilen, hükmeden-hükme boyun eğen, ezen-ezilen vb. sınıfsal ayrımların keskinliği içerisinde katı kurallara uymak zorunda kalan toplumsal aktörler, sosyal ve siyasal eşitsizliğin zirvede olduğu, gücü elinde bulunduranların tahakkümü altında hakların ve ayrıcalıkların her bir grup için ayrı ayrı tanımlandığı bir düzen içerisinde pasifize edilmişlerdir. Aydınlanma Çağı'nın etkisi ise toplumsal aktörlerin rasyonel düşünme beceresine ve evrensel eşitlik ilkesine tabi olduğu fikrinin doğuşunu, yani insanlık açısından yepyeni bir dönemin kapılarını aralamıştır. Böylelikle ırkı, dini, sosyal sınıfı ya da cinsiyetinden ötürü ayrıcalıklı kılınan veya ezilen grupların artık eşit haklara sahip olduğu ve bilimsellik, özgürlük, evrensellik, hoşgörü gibi kavramların da modern dönemde tartışılmaya başlandığı görülmüştür. Evrensel değerlerin benimsenmeye başlandığı bu dönemle birlikte toplumsal düzen fikri, her bireyin eşitlik ve kardeşlik ilkelerine bağlı Batılı geleneklerin etkisinde huzur içinde yaşayabileceği bir genelleştirilmenin içerisine sokulmuş ve farklılıklar içeren sosyal grupların eşit olarak tanımlandığı fark körü yaklaşımların temeli de böylelikle atılmıştır. Nitekim farklılık politikasının cevabını aradığı sorular, aynılık olarak eşitliğin algılandığı yaklaşımların içerisinde yer almamıştır.

Yirminci yüzyılın sonları yerli halkların, ulusal azınlıkların, eski ve yeni göçmenlerin, feministlerin, eşcinsel erkek ve kadınların, çevre hareketlerinin dolayısıyla farklı grupların sosyal ve politik açıdan seslerinin yükseldiği bir dönemi işaret etmektedir (Parekh, 2002: 1). Sosyal ve siyasal çeşitliliğin giderek artışı, farklılıkların tanınması talebini doğurmuş ve hak istemi üzerine bina edilen birçok tartışma alanına - çokkültürlülük, çoğulculuk, tanınma, kimlik politikaları gibi- kapı aralamıştır. Bilişsel bir etkinliğin yanında kişisel özgürlüğü bir deneyimde bağdaştırma becerisinde ortak koşulların arayışı anlamına gelen hak arayışı (Touraine, 2005: 97), farklılıklarından ötürü dışlanan grupların patolojik olarak değerlendirilmesine yönelik bir başkaldırı sürecini doğurmuştur.

Grupsal farklılıklarla yüzleşen ezilen grupların argümanı ise kimliklerinin “kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanınması yoluyla” şekillendiği üzerinedir (Taylor, 2005: 42). Dolayısıyla bu grupların ortak noktası, gittikçe homojenleşen toplum yapısının farklı cinsten, cinsel kimlikten, ırktan, dilden, dinden vb. olanları asimile eden ya da toplumsal süreçten kısmi ya da tamamen dışlayan yapıya direnç göstermeleridir. Evrenselleştirilen genel ilkelerin altında ezilen farklı grupların politik anlamda tanınma mücadelesiyle birlikte akademik alandaki tartışmalar da bu yönde ilerlemiştir.

Sosyal farklılaşmalarının baskıcı ve eşitsiz sonuçlarının etrafında yaşanan deneyimlerin bir göstergesi olarak beliren sosyal hareketler, adaleti teşvik etmeyi amaçlayan sosyal konum, yapılandırılmış güç ve kültürel ilişki farklılıklarını fark etmenin önemli olduğunu iddia etmiştir (Young, 2002: 81). Nitekim farklılık politikasının itirazı da evrensel değerlerle bezenmiş yurttaşlık idealinin Amerikan Kızılderili hareketleri, siyah ve beyaz kadın hareketleri, eşcinsel erkek ve lezbiyen kurtuluş hareketleri gibi farklılaştırılmış grupların homojen toplum yapısında kamusal ve politik açıdan temsillerinin nasıl sağlanacağı fikri üzerine temellenmiştir. Farklılık politikasının cevap aradığı birtakım soruları bu çerçevede değerlendirmek gerekir: Sosyal hareketlere ve grup farklılıklarından kaynaklı baskı ve tahakküm ilişkileri sonucunda kategorileştirilen bireylerin hak istemine evrensel eşitlik ilkesi ne derecede cevap verebilir? Fark körü yaklaşımların evrensel eşitlik anlayışında grupsal farklılıkların konumu nedir? Sadece renginden ötürü otobüste oturma hakkı bulamayan insanlar için eşitlik ne ifade etmektedir? Evrensel değerlerle bezenmiş insan haklarından bahsediyorsak neden hâlâ

kadınlara, LGBTİ bireylere, ırkçı saldırılara maruz kalanlara yönelik örtük ya da açık bir baskıdan, kamusal ve politik alandaki dışlamalardan, fiziksel ve psikolojik şiddetten bahsedilmektedir? Hak temelli yaklaşıma dair bu sorular, farklılık politikasının bel kemiğini oluşturmaktadır.

Young, Aydınlanma Çağı'nın öncülerinin çabalarıyla yaratılan her bir bireyin eşit olduğu bir düzen idealine yönelik kaygılarını ve farklılık politikasının doğuşunu şu şekilde özetlemektedir (2015: 70-71):

Günümüz toplumunda, bazı alanlarda önyargılar ve eşitsizlikler halen devam etmektedir, ancak bütün bu problemlerin üzerinde durup, bütün ayrıcalıkları ortadan kaldırmak için çalışmakta ve Aydınlanma Çağı öncülerinin katkılarıyla yaratılan o rüyaya hemen hemen ulaştığımızı görmekteyiz. Bundan böyle, devlet ve kanunlar herkese eşit olarak uygulanabilecek evrensel haklardan söz etmek zorundadır... Artık ırk, cinsiyet, din ve etnik birtakım farklılıkların, insanlara tanınacak olan hak ve fırsatları olumsuz yönde etkilemediği bir toplum görmek istiyoruz... Bu hikâyenin içeriğine ve vurgulamış olduğu siyasi eşitlik konusunda elde edilen başarıya karşı, şu anda yeni muhalifler ortaya çıkmıştır. Son yıllarda, grupsal farklılıkları görmezden gelen özgürlük prensibi, baskı altında olan grupların direnişleri ile karşı karşıya kalmıştır. Farklılıklara dayalı ayrıcalıklar ve politik eşitsizliklere karşı ortaya çıkan direniş hareketlerinin başarısı, başka diğer grup hareketlerini ve farklı kültürlerle verilmesi gereken önemin farkındalığını da beraberinde getirmiştir.

Görüldüğü üzere farklılık politikası, modern siyaset teorisinin siyasal öznelere birliğe indirgeme eğiliminden ziyade sosyal yapılanmadaki grup farklılıklarının önemine değer vermektedir. Özellikle günümüz konjonktürel durumunda, geleneksel eşitlikçi ve toplumsal aktörleri homojenleştirici yaklaşımların tersine heterojen kamusalılığın ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap verebilmesi açısından farklılık politikası, grupsal farklılıkları gözetken ve her bir aktörü dışlayıcı etkilerden korumaya çalışan bir politika olarak resmedilmektedir. Farklılık politikası açısından sözü edilen farkın, farklılığın ya da farklı olanın iyi veya kötü olan bir "muhalifet" anlamını taşıdığına dair eleştirel bir tavır takınmaktadır. Nitekim evrensel standardizasyona karşılık gelen eril-dişil, beyaz-siyah, gelişmiş-az gelişmiş, genç-yaşlı vb. dikotomik ilişkiler fark mantığını oluşturmaktadır. İkincil terimlere dikkat edildiğinde ise negatif bir anlam taşıdıkları ve insani niteliklerin eksik kaldığı durumlar olarak genelleştirildiği görülür. Öyle ki farklı olan, genelleştirilmiş insanlık standardında en aşağıda olandır. Her zaman diğeri ya da öteki; dışlanan, etiketlenen, ezilendir. Böyle bir anlayışta farklı olanın normal olanla herhangi bir ilgisi yoktur, farklı olan anormal olandır.

Young'ın deyimiyle (1990a: 169), grup farkının baskıcı anlamı farklı olanı mutlak ötekilik, karşılıklı dışlanma, kategorik muhalefet olarak tanımlamaktadır. Farklılığın bu özcü anlamı, kimlik mantığına dayanarak tüm bireyleri ortak bir birliğe indirgeme çabasıyla birleşmekte ve öngörülen gruba özgü niteliklerden dışarıda kalanı, sapkın olarak inşa etmektedir. Oysa farklılık politikasının fark anlayışı; özgüllüğün, heterojenliğin, ötekilere indirgenmeyen ve indirgenemez olanı yani her bir sosyal grubun bizatihi değer olarak görüldüğü olumsal bir bakış açısını temsil etmektedir. Nitekim adalet teorilerinin kimlik krizinden geçtiğini belirten Okin (1994: 5) için de herkes tarafından kabul edilebilecek grupsal farklılıkların hesaba katıldığı, insanlar ve sosyal gruplar arasındaki birçok farklılığın göz önüne alındığı bir tasavvurun üzerinde durulması gerekmektedir.

Egemen gruplar, ihtiyaçlara yönelik yorumlarını karşı fikirleri dışlayıcı ve yok edici pratikler geliştirebilmek amacıyla kullanmaktadır (Fraser, 2006: 15). Farklılık politikasının değeri de buradan kaynaklanmaktadır. Zira farklılık politikası, genel itibariyle evrensellik ve nesnellik iddiasındaki genel kabullerden ötürü ezilen grupların - kadınlar, eşcinseller, siyahlar, engelliler, yaşlılar, mülteciler gibi- hak taleplerini dert edinen, farklılıklarla birlikte yaşanabilir mi sorusunu temel alarak grup farklılıklarının politik ve sosyal alanda tanınabilmesi için tartışma alanı açan; adalet, eşitlik, özgürlük gibi evrensel ideallere büründürülen kavramların üzerinde geleneksel bakış açısını yıkmaya çalışan ve bu doğrultuda çözümler arayan bir yaklaşımı ifade eder.

Taylor'a (2005: 52) göre farklılık politikasının temel argümanı, "göz ardı edilen, es geçilen, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin içinde eritilen" farklılığın kabuğundan çıkarılarak bu farklılıkların değer olarak kabul görülmesidir. Farklılıkların değer olarak görülmesinden kasıt, sadece özel alanla sınırlandırılmış ya da bu pratiklerin kişisel sorumluluk projelerini içeren bir niteliğe sahip olmaları değildir. Tersine, egemen kültürün baskın yapılarından muzdarip olan, dışlanan ya da ikinci sınıf vatandaş olarak görülenlerin politik ve kamusal alanda da tanınmasının sağlanmasıdır. Örneğin Fraser'a (2006: 31) göre baskın söylem ve pratiklerin altında ezilen kadınlar, işçiler ya da farklı ırka mensup kişilerin "geleneksel, şeyleşmiş ve dezavantajlı ihtiyaç yorumlarını tartışmaya başlamasıyla birlikte ihtiyaçlar" siyasallaşmaktadır. İhtiyaçların siyasallaşması ise, bu gibi grupların hak taleplerinin politikleşmesi anlamına gelmektedir. Nitekim bu taleplerin sonucunda ortaya çıkan her bir sosyal hareket, siyasal hakların

tanınması için gerçekleştirilmiştir. O halde Young'ın ifadesiyle (1990a: 11) farklılık politikası, gerçek veya potansiyel baskıyı azaltmak için kamu politikalarında, ekonomik kurumların politikalarında ve prosedürlerinde grup farklılıklarının tanınması gerektiği ilkesini göz önünde bulundurup aynılık olarak tanımlanmış eşit muamele ilkesinin de geçersiz kılınması anlamına gelmektedir.

Farklılık politikasının temel prensibi, “öteki”nin varlığının kabul edilip sosyo-kültürel ve politik alanda diğerlerinden yadsınmamasını gerektirmektedir. Bunun yolu da ileriki bölümlerde detaylandırılacağı üzere evrensel eşitlikçi taahhüdün perdesini aralamaktan geçmektedir. Görüldüğü üzere Young için farklılık politikası, evrenselci iddiayı reddederek egemen grupların diğer toplumsal aktörleri “öteki”ye dönüştüren bir birlik içinde tanımlamasına yönelik eleştirel bir tavır takınmakta, sosyal gruplar arasındaki ilişkiyi dışlama, muhalefet ya da baskınlık yerine sadece farklılık olarak anlama olasılığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla gruba özgümlük iddiası, Young'ın görüşünde dikkate alınması gereken hususların başında gelmektedir.

Touraine'e (2005: 113) göre ötekinin varlığının kabul edilmesi ve anlaşılması, “mesleki ya da ekonomik ilişkilerden ve aynı topluluğa ait olma ilişkisinden farklı bir ilişki” dir. Touraine'nin farklı bir ilişki olarak kastettiği, farklı gruplar arasındaki mesafeye saygı duyan ve iletişimsel özelliği barındıran, gizli bir anlaşmadan ziyade karşılıklı saygının gerektiği, her iki tarafın da birbirini eşit gördüğü ve tüm bunların başka bir güç tarafından benimsetilmediği bir arkadaşlık ilişkisidir. Farklılıkları gözetmenin yolu, geleneklere özgü idealleştirilen pratiklerden ve modellerden uzaklaşıp insanların belirli özelliklerinden ötürü kategorileştirilmedikleri ve dışlanmadıkları bir ortamın sağlanması ve gerek kamusal gerekse politik alanda her bir vatandaşın temsilinin sağlanmasından geçmektedir. Parekh (2002: 2) içinse farklılıkların göz önüne alınarak kabul edilmesi, sadece yasal düzenlemelerle ilgili bir husus değildir. Bu farklılıklara toplumsal açıdan saygı duyulması, dolayısıyla toplumun tavır ve düşünce biçimlerinde de değişikliklerin gerçekleşmesi gerekir.

Farklılık politikası aynı zamanda liberal hümanizmin bireyciliğine karşı bir grup dayanışması nosyonunu da teşvik eder. Çünkü liberal hümanizm; ırk, cinsiyet, din ve etnik köken farklılığını göz ardı ederek her insana bir birey olarak davranır. Oysa farklılık

politikası, her insanı sadece kendi biricikliğinden yola çıkarak değerlendirmekte ve farklılıklara içkin bir politika sergilemektedir.

Farklılık politikasının ve Young'ın grup farklılıklarının tanınması gerekliliği üzerinde titizlikle durmasının nedeni, nötr ya da tarafsız olarak addedilen uygulamaların, ötekileştirilenlerin dezavantajlı konumlarını devam ettireceği fikrinden kaynaklanmaktadır. Zira Young (1990a: 169) için kamu politikasındaki grup farklılıklarını görmezden gelmek, insanların gündelik hayatta ve ilişkilerde eşit olmadığı anlamına gelmese de yasaların ve politikaların her bir vatandaşı eşit standartlara göre tanımlaması, baskının devam etmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle birçok grup için sosyal hayatta hâlihazırda bulunan grupsal farklılıkların siyasi yaşamda da doğrulanması ve kabul edilmesi gerekmektedir. İşte farklılık politikası da gerek politik gerekse kamusal alanda cinsiyeti, ırkı, dini, rengi ve daha nice parametrelere dayandırılarak ezilen grupların haklarını savunmayı ve bu gruplara yönelik politikalar geliştirmeyi amaç edinmiştir.

1.2. IRIS MARION YOUNG VE FARKLILIK POLİTİKASI SINIRLARINDA ADALET KAVRAMININ ANALİZİ

Farklılık politikası açısından adalet kavramı, her bir grup için eş ya da aynı değerlerin benimsenmesinden ziyade farklı sosyal grupları da içeren, dolayısıyla çeşitliliğe ya da heterojenliğe işaret etmesi gereken bir kavrayışa denk gelmektedir. Adalet mefhumunu günümüz toplumlarının siyasal çeşitliliğini göz ardı ederek temellendirmek, fark körü yaklaşımlara neden olmaktadır. Çünkü bu gibi yaklaşımlar homojenleştirilen bireylerin varlığını kutsallaştırmakta, böylelikle baskı ve tahakküm ilişkilerine kapı aralamaktadır. Oysa farklılık politikası sınırlarında adalet kavramının incelenmesi; bastırılan, dışlanan, etiketlenen ya da farklılıklarından ötürü yok sayılan bireylerin gözünden adalet kavramını yeniden tanımlamaktadır. Bu minvalde kadınlar, siyahlar, eşcinseller, kültürel azınlıklar, engelliler, yaşlılar dolayısıyla anormalliğin karşılığı olarak tanımlanan bireylerin gözünden politik ve toplumsal açıdan adalet kavramının irdelenmesi gerekmektedir.

Farklılık politikası, adalet kavramını maddi kaynak ve fırsatlar başta olmak üzere uygun yasal düzenlemelerin gerçekleştirildiği ve böylelikle ön kabullerin de azaltılabildiği bir

yaşam sunulabilir mi sorusuna verdiği cevabın merkezine adalet kavramını koymaktadır. Dolayısıyla bu politika, adalet tartışmalarına yeni bir bakış açısı sunmasının yanında farklılıklarından ötürü ezilen sosyal grupların haklarının temsili için de çaba göstermektedir.

Young'ın adalet kavramı üzerine çözümlenmeleri sadece teorik anlamda bir kurgu üzerine inşa edilmemiştir. Young, özellikle vatandaşı olduğu Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ekonomik eşitsizlikler ve örnek olaylar üzerine mikro analizler yapmış, yerel adaletsizlikleri küresel bir ağda bütünleştirerek sosyal, siyasal ve ekonomik adaletsizliklerin evrensel bağlamını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de birçok sosyal olay ve hareketlerden ilham almıştır. Young'ın adalet kavramı üzerine akademik olarak yoğunlaşması, 1960'lı ve 1970'li yılların yeni sol toplumsal hareketlerinden doğan fikir ve deneyimlerden kaynaklanmaktadır. Bu hareketlerin politikasında örtülü olan adalet ve adaletsizlikleri ortaya çıkarmak, Young'ın temel hedefi olmuş ve çalışmalarına adalet kavramını merkeze alarak devam etmiştir. Young'ın farklılık politikasındaki önemi de onun adalet kavramını derinlemesine irdelemesinden kaynaklanmaktadır. Zira adalet kavramının arkasına gizlenen birçok tahakküm ilişkisi söz konusudur. Nitekim Young'a (2015: 71) göre grupsal farklılıklardan ötürü "bazılarını ayrıcalıklı olarak tanımlayan adalet ve özgürlük" yani "bazı insanların ayrıcalıklı olan grupların hâkimiyeti altına girdiği" bir anlayış, adalet kavramının arkasına gizlenerek hüküm sürebilir. Bu inanış, herkesin birbirine denk olduğu ve farklılıkların yok sayılmasına karşılık gelmesine rağmen adaletin ilk ögesi olduğu savunulmaktadır. Gould da (1999: 258) adaleti "eşit siyasal hakları zorunlu kılan eşit özgürlük olarak değil, aynı zamanda farklılaşmış bir temelde kendini geliştirme koşullarını sağlayacak eşit haklar" olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Böylelikle adaletin her bir kişi için "aynı" olmasından ziyade farklılaşmış ihtiyaçların belirlemiş olduğu "denk" koşulları sağlayacağını belirtmektedir.

Adaletsizliğin arkasında gizlenen temel yapıları ortaya çıkarabilmek amacıyla baskı ve tahakküm ilişkilerine değinen Young için sosyal adalet (1990a: 15-16), kurumsallaşmış tahakküm ve baskının ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Zira sosyal adalet kavramı, potansiyel toplu karara tabi oldukları sürece kurumsal kuralların ve ilişkilerin tüm yönlerini içermektedir. Dolayısıyla farklılık politikası açısından adalet mefhumu,

dağıtıcı adalet paradigmalarının yerine tahakküm ve baskı araçlarının sergilenişi neticesinde ortaya çıktığı için her bir sosyal grubun sosyal adalete ya da adaletsizliğe erişimi farklılık göstermektedir. Young'a göre (1990a; 2003; 2006; 2011), çağdaş felsefi adalet teorileri ise meseleyi bu kadar geniş şekilde kavramamakta ya da gizlemeye çalışmaktadır. Çünkü Young, felsefi adalet teorilerinin sosyal adaletin anlamını toplumun üyeleri arasında ahlaki açıdan uygun yararların ve yüklerin dağılımı ile sınırlama eğiliminde olduklarına işaret eder. Nitekim adaletin eşit dağıtımını ya da dağılımı üzerine temellenen bakış açıları, heterojen bir toplum yapısını eriten bir özelliğe sahiptir.

Toplumsal aktörlerin depolitize edilme süreçleri, ihtiyaçları doğrultusunda insanları yeniden konumlandırılarak “toplumsal hareketlerin üyeleri ya da siyasal hareketlerin katılımcılarından ziyade bireysel vakalar haline” getirilmesine işaret etmektedir (Fraser, 2006: 39). Böylece, sosyal adaletsizliklere yönelik meseleler, özel alana yönelik ya da kişisel sorumlulukların yetersizliği olarak nitelendirilerek göz ardı edilmekte ve politik sorumlulukların dışına bırakılmaktadır. Sosyal adaletsizliklerin toplumsal aktörlerin sınırları içerisine sokulması ise baskı ve tahakküm ilişkilerinin görünmezliğini arttırmakta ve böylelikle tüm bu karmaşık süreçler insanların kaderlerine bırakılmaktadır. Oysa farklılık politikası açısından adaletsizlik fikri, talihsizlik ya da kötü şans durumu ile ilgili bir mesele değildir. Çünkü adaletsizlikle karşı karşıya kalmak, yaşanan talihsiz durumdan daha güçlü ve spesifik bir yargılamayı gerektirmektedir (Young, 2011: 32).

Young'ın perspektifiyle bir kişinin yoksul olması ya da eril tahakküme boyun eğen bir kadının bu düzene ayak uydurmak zorunda kalması, ekonomik eşitsizliğin bireyler arasındaki artışı ya da engelli bir bireyin ulaşamadığı olanaklar vb. kötü şansın bir göstergesi değildir. Benzer bir biçimde, Phillips'e (1999: 55) göre de; kaynakların dağılımı, her ne kadar yaşamlarımızda yaptığımız farklı seçimleri yansıtmasında payı olsa da şans farklılıklarını içermemesi gerekmektedir. Zira kötü şansın şiddetinden en çok etkilenen kesim, kuşkusuz sosyo-kültürel ve ekonomik koşullardan yeterince faydalanamayanlardır. Sınıf, cinsiyet, cinsel yönelim, ırk ve yaş gibi sosyal yapılardaki konumlandırma, insanlar arasındaki üstünlük ve ahlaksızlık ilişkileri de dahil olmak üzere eylem olanaklarını kısıtlayarak bireysel yaşamları şartlandırır (Young, 2002: 101). Dolayısıyla bireysel sorumluluğu aşan koşullar söz konusudur ki Young'ın üzerinde durduğu esas nokta da budur. İnsanları sömürüye, baskıya, egemenliğe karşı korumasız bırakan faktörler üzerinde durmak, adaletsizliği bireysel ya da kişisel sorumluluktan

ziyade politik sorumluluğun sınırlarına itmektedir. İkinci bölümde detaylandırılacağı üzere Young, sosyal adaletsizlikleri bertaraf edebilmek yani sosyal adaletin her bir grubu gözeterek sağlanabilmesi için politik sorumluluk fikrini geliştirmiş ve farklılık politikası açısından adaletin nasıl sağlanacağı yönünde çıkış yolu sağlamaya çalışmıştır.

Young, John Rawls'un (1999) adalet mefhumunun toplumun temel yapısı olduğu iddiasını hatırlatarak adaletsizlik üzerine düşünmenin öneminden bahseder ve Rawls'un kurumsal adaleti (*institutional justice*) bireysel eylemden çok ayrı bir şekilde ayırdığını iddia eden yaklaşımı üzerinde eleştirel bir yaklaşımla durur (Young, 2011: 44). Buna ek olarak, Rawls'un (1999: 118-131) "bilmezlik perdesi"¹²(*the veil of ignorance*) ve "orijinal pozisyon" (*original position*) üzerine inşa ettiği adalet imkânı, tarafsızlık idealine kapı aralarken adalet kavramını fark ilkesi (*difference principle*) temelinde görünür kılındığı için "istisna olanı" oluşturmaktadır. Dolayısıyla Young için tarafsızlık ideali, egemen kültürün farklı sosyal grupların haklarını gözettiği ve temsillerinin sağlandığı noktasında eleştirel bir hattı oluştursa da fark ilkesinin yaratmış olduğu istisna hali göz ardı edilmemektedir.

Young'ın (1990a; 1991; 2001a; 2008) sosyal adalet ve adaletsizlikler üzerine gerçekleştirdiği tartışmalar ışığında rahatsız olduğu noktalardan biri, adaletin "tarafsızlık ideali" ile "dağıtılacağı" üzerinedir. Çünkü ona göre adaleti paylaşımsal ya da dağıtımsal bir meseleye indirgemek, adil bir toplumun inşası yerine daha çok yapısal adaletsizliklere katkıda bulunan bir süreci ifade etmektedir. Young (1990a: 16) için dağıtıcı paradigma¹³, çeşitli ideolojik konumlara yayılmış adalet hakkındaki çağdaş söylemlerin tezahüründen başka bir şey değildir. Çünkü ona (1999: 99) göre kapsamlı bir adalet teorisi, sadece kurumsal organizasyonları ve karar alma yapısını doğrudan sorgulamakla kalmamalıdır. Buna ek olarak dağıtım sorununa da odaklanmalı ve tek bir gerçek üzerine kurulu olan

¹² "Bilmezlik perdesi"(*the veil of ignorance*) ve "orijinal pozisyon" (*original position*), Rawls'un tarafsız bir yöntemle kabul edilecek her bir ilkenin adil olmasını sağlamak amacıyla ortaya koyduğu terimlerdir. Buna göre, Rawls, her bir aktörün bilmezlik perdesinin arkasında bulunduğunu ve çeşitli alternatiflerin kendi özel durumlarını nasıl etkileyeceğini bilmediklerini varsaymaktadır. Dolayısıyla tarafların toplumdaki yeri, sınıfsal konumu, sosyal statüsü ya da serveti dahil olmak üzere her türlü kişisel özellikleri de bilinmemektedir. Böylece Rawls'un adalet anlayışı; herkese eşit, sabit ve kişilerin pozisyonel durumlarına göre değişmeyecek olana işaret etmektedir (Rawls, 1999: 118-119).

¹³ Young'ın paradigmadan kastı, bir sorguyu tanımlayan unsurların ve uygulamaların bir konfigürasyonudur. Metafiziksel ön varsayımlar, sorgulanmamış terminoloji, karakteristik sorular, akıl yürütme çizgileri, özel teoriler ve tipik uygulama alanları gibi (Young, 1990a: 16).

adalet teorisi fikrinden vazgeçilmelidir. Dolayısıyla Young'ın dağıtıcı paradigma sorununa yönelik eleştirel perspektifi, onun adalet kavrayışının da temelini oluşturduğu için bu sorunu biraz daha detaylandırmakta fayda vardır.

1.2.1. Dağıtıcı Paradigma Sorunu

Young için farklılık politikası sınırlarında adalet kavramı üzerine düşünüldüğünde, en önemli sorunlardan biri dağıtım meselesi ile ilgilidir. Nitekim farklılık politikasının sosyal adalet problemine ilişkin derin eleştirileri de adalet mefhumunun dağıtımsal hususta herhangi bir özellik içermemesi gerektiği yönündedir. Young'ın çalışmalarında da dağıtıcı paradigma kavramına ilişkin bir çok eleştiri yer almaktadır. Zira Young için dağıtıcı paradigmanın tek bir işlevi vardır o da baskı ve tahakküm ilişkilerinin belirli kurum ve kuruluşlarca gizlenmesidir. Adalet kavramının dağıtımsal pratiklerle açıklanmasının nedeni de budur. Nitekim Young'a (1990a: 8) göre çağdaş adalet teorileri, maddi mallara ve sosyal konumlara sahip olmaya odaklanma eğiliminde olan bir dağıtım paradigması tarafından yönetilir. Oysa sosyal adalet, malların dağıtımından ibaret değildir ve bu kadar dar bir kavrayışa indirgenmemelidir (Young, 1991: 92).

Young, hem *Justice and the Politics of Difference* (1990a) hem de *Inclusion and Democracy* (2002) adlı eserlerinde çağdaş liberal demokratik toplumlarda kamu ve özel kurumların, toplumdaki standart ve kuralları uygulayarak cinsel, ırksal ve sınıf eşitsizliğini yeniden oluşturma eğilimini taşıyan yaklaşımlara yönelik eleştirel bir tutum sergiler. Young'ın bu eleştirel tutumu ve adalet anlayışının önemi de farklılıklarından ötürü ezilen grupların hak taleplerini karşılayabilmesi açısından değerlidir.

Evrensel eşitlik taahhüdü altında gizlenen yapıları ortaya çıkarabilmek için adalet kavramının yeniden ele alınması gerektiğini belirten Young için böylesine dar bir dağıtıcı tanım birçok sosyal yapıları ve uygulamaları, onları yönlendiren kural ve normları ve işyerleri dâhil olmak üzere devlet, aile ve sivil toplum kuruluşlarında da sosyal etkileşimlere aracılık eden dili ve simgeleri içeren kurumsal bağlamı gizlediği için diğerlerinin haklarını göz ardı etmektedir (Young, 1991: 93). Dolayısıyla böyle bir anlayışta adalet ve eşitliğin teşviki, aynı değerlendirme ve dağıtım ilkelerinin sosyal grupların özel toplumsal konumlarına ya da geçmişlerine bakılmaksızın herkese

uygulanmasını beraberinde getirmektedir. Birçoğu liberal paradigma olarak anlaşılan bu idealde ise sosyal adalet insanlar arasında cinsiyet, cinsel yönelim ya da ırk farklılıklarını görmezden gelmektedir (Young, 2008: 77-78).

Young, dağıtıcı paradigmanın eleştirisi üzerinde dururken özellikle dağıtıcı terimlerle formüle edilen adalet yaklaşımlarını eleştirir. Çünkü dağıtıcı adalet paradigması, egemen liberal çerçeveyi eleştirenlerin dahi adalet odağını sadece dağıtıcı terimlerle formüle etmeye devam ettiği için felsefi düşüncüyü kolaylaştırır (Young, 1990a: 17). Örneğin David Miller (1979: 22), sosyal adaleti, “toplumun tamamında sosyal kurumlardan kaynaklanan faydaların ve yüklerin dağılımı” olarak tanımlamaktadır. Faydacılık temelinde adaletin bu şekilde tanımlanması ise farklılık politikası açısından sorunlu bir alanı oluşturmaktadır. Nitekim böyle bir anlayış, egemen kültürün yani çoğunluğun tiranlığını teşkil eden bir yapıya bürünerek özellikle farklılıklarından ötürü dışlanan grupları baskı ve tahakküme maruz bırakmaktadır. Sömürünün adaletsizliği, kurumsallaştırılmış uygulamalar ve yapısal ilişkiler değişmeden kaldığı sürece, malların yeniden dağıtılmasıyla elimine edilemez. Çünkü transfer süreci, eşitsiz bir fayda dağılımını yeniden yaratmaktadır. Sömürünün olduğu yere adalet getirmek ise kurumların yeniden düzenlenmesi ve karar alma uygulamalarının yapılması, iş bölümünün değiştirilmesi ve benzeri kurumsal, yapısal ve kültürel değişim önlemleri gerektirmektedir (Young, 1990a: 53).

Young, dağıtıcı bir adalet paradigmasını savunan James Sterba’yı da eleştirileri arasına katar. Zira *The Demand of Justice* adlı eserinde Sterba (1980: 46) adaleti, sosyal ve ekonomik koşullara göre dikkate alınması gereken ve aynı şekilde belirli ilkelere göre dağıtılması gereken bir yapı olarak açıklamıştır. Sosyal adalet hakkındaki kuramların çoğu da maddi kaynakların gelir dağılımına veya ödül ve prestij konumlarına odaklanmıştır.

Dağıtıcı paradigmanın ilkeleri ile adaletin tarafsız bir şekilde sağlanacağı fikri, maddi kaynakların dağıtımı ile ilgili olmuş, genel itibariyle servet ve gelir eşitliği ya da eşitsizliği üzerinden sosyal adaletin sağlanacağı fikri üzerine tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Örneğin John Rawls (2018: 331), sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesi ve adil tasarruf ilkesiyle uyumlu olarak “daha avantajlı olanlar için daha fazla yarar” sağlanması ve fırsat eşitliğinin gözetilerek kamusal makam ve mevkilerin

herkese açık olması gerekliliği üzerinde durmuştur. Rawls'un adalet teorisi de toplumsal düzeydeki her bir değeri içeren adil dağıtım ilkesi üzerine bina edildiği için Young tarafından eleştirilmiştir.

Young'a (1990a: 16-18) göre dağıtıcı paradigma, çeşitli ideolojik konumlara yayılmış olan adalet hakkındaki çağdaş söylemlerin tezahüründen başka bir şey değildir. Çünkü böyle bir paradigma, tüm adalet analizleri için tek bir modeli varsaymaktadır. Adaletin söz konusu olduğu tüm durumlar ise bir mal stoğunu bölen ve bireyleri sahip olduğu bölümlerin büyüklüğü ile karşılaştıran kişilerin durumuna benzemektedir. Böyle bir model, bireylerin veya diğer ajanların daha geniş veya daha küçük sosyal mal demetlerine atanmasını sağlayarak ayrıcalıklı ya da egemen sınıfların çıkarına hizmet eden bir niteliğe bürünmektedir.

Barry (2017: 35) için de adaletin dağıtımla ilgili olduğu fikri, liberal haklar temelinde yükselen bir yapıdır. Liberal adalet kavrayışını ise "tüm yurttaşların eşit muamele görmesi gerektiği" ilkesi oluşturmaktadır. Dolayısıyla farklı yurttaşlık derecelerine sahip bir devletin adil pratiklere sahip olmayacağı açık olmasına rağmen bu durum, çoğu devletin birinci ve ikinci sınıf vatandaşlarının olmasını engelleyecek bir yaptırım da içermemektedir. Her ne kadar malların ve hizmetlerin adil dağıtımını üzerine tartışmak mantıklı gibi gözükse de kontrol dağıtımını hakkında konuşmak aynı anlamı ifade etmemektedir. Çünkü kontrol, bir güç ve kapasiteyi temsil eden ilişkiyel bir süreçtir ve adalet, dağıtım paradigması sınırlarında iktidara uygulandığında yanılıcı bir etkiye sahiptir (Young, 1991: 96).

Dağıtım paradigmasıyla ilgili genel olarak iki tür problemle karşılaşılır. Bunlardan ilki maddi dağılımları belirleyen kurumsal bağlamların göz ardı edilmesi, diğeri ise maddi olmayan mal ve kaynakların dağıtıcı paradigma tarafından yok sayılmasıdır (Young, 1990a: 18). Çünkü dağıtımın neye ve kime göre yapılacağı belirsizdir. Dağıtımın tarafsızca gerçekleştirilmesi ise farklılık politikası açısından ütopyik bir düşünüşün çıktısıdır. Maddi kaynakların eşit olarak dağıtılmasından ziyade iktidarın adaleti tarafsız bir şekilde kontrol edeceği fikri, baskı ve tahakküm ilişkilerini çoğaltmanın, gizlemenin ve böyle bir anlayışı meşru kılmanın en iyi yoludur. Çünkü böyle bir anlayışta iktidar, kontrolsüz gücü elinde bulundurma şansı yakalamaktadır. Örneğin Sterba (1980: 64-66), feminist adaleti arzu edilen özelliklerin ve erdemlerin eşit derecede erkekler ve kadınlar

arasında dağılımı olarak tanımlamaktadır. Bu da feminist adaletin çocuk bakımı ve diğer hane halkı görevlerinin ve mesleki fırsatların dağıtımını ile ilgili olduğunu iddia etmektedir. Young ise böyle bir anlayışın feminizm için önemli ve benzersiz olan birçok adalet konusunu görmezden geldiğini belirtir (Young, 1991: 93).

Sterba gibi tüm dünyayı tek bir dağıtım sistemi olarak görmek ve belirlenen ilkeleri evrensel bir birlik içinde tüm yurttaşlar ve gelecek nesiller için de geçerli saymak, süregiden adaletsizlikleri pekiştiren ve bu adaletsizliklerden ötürü haksızlığa uğrayan daha birçok kesimin olacağına işaret etmektedir. Zira adaletin dağıtımsal değerlerle sağlanacağı fikri, bu dağıtımların gerçekleştirdiği kamusal bağlamı göz ardı ederken aynı zaman da sosyal adaletsizliklerin temelini oluşturan yapıları da görünmez kılmaktadır.

1.2.2. Toplumsal Cinsiyet Tartışmalarına Yeni Bir Bakış: Yapısal Adaletsizlik Kavramı

Bu başlık altında, feminist kuram içerisinde yer alan geleneksel eşitlikçi yaklaşımların aksine toplumsal cinsiyet adaletinin sağlanabilmesi için adalet kavramının yeniden yorumlanmasının önemi belirtilmiş ve yapısal adaletsizlik kavramından yola çıkılarak kadın hakları tartışmalarına yeni bir soluk getirmenin yolları aranmış, tek düze çizilen kadın imgesi etrafında evrensel niteliğe büründürülen eşitlik anlayışlarına karşı adalet kavramının dağıtımsal niteliklerinden ziyade yapısal adaletsizlik kavramı ile ilişkili olarak tartışılması gerekliliği üzerinde durulmuştur. Zira adaletin evrensel eşitlik taahhüdü adı altında dağıtımsal paradigmalara sağlandığı fikri, kadınların maruz kaldıkları baskı ve tahakküm ilişkilerinin gizlenmesinden başka bir işleve sahip değildir. Bu ilişkilerin bertarafı ise yapılar bütününde toplumsal cinsiyet meselelerini düşünmekten geçmektedir. Dolayısıyla yapısal adaletsizliklerin analizi, Young için feminist perspektifin olmazsa olmazları arasındadır.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ilgili günümüz tartışmalarında eşitlik ve farklılık ikililiğine yer verilmesi, bu alanda yeni tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların başında ise farklılık politikası ekseninde adalet ve eşitlik kavramlarının yeniden yorumlanması ihtiyacı gelmektedir. Nitekim Fraser (1999: 315) da cinsiyet eşitliği meselesinin düşünüldüğünden çok daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu için yeniden

kavramsallaştırılması gerekliliği üzerinde durmuştur. Zira “modern bir kavram olarak eşitlik, kadın ve erkeği birbirine eşitleyerek batı kültüründen beslenen standart, tek-tip kadın imajı” oluşturmaktadır (Yılmaz, 2015: 108). Oysa Shih için “kadın karakterinin ve öz-değerinin bağımsızlığı, kadın öz-bilincinin uyanması ve kendini geliştirmeye yönelik çabalar ve kadın öznelliğinin” uyanmasında yatmaktadır (Li, 1994, s. 380-382; Shih, 2006: 51). Dolayısıyla genel kurallarla bezenmiş, standardize edilmiş, belirli kalıplara sokulmuş kadın imgesini parçalayabilmenin yolu, bu sorunun farklılık politikası kavramları ile irdelenmesinden geçmektedir. Nitekim bu kavramlardan biri de yapısal adaletsizlik kavramıdır.

Iris Marion Young’ın yapısal adaletsizlikler üzerinde dikkatle durmasının nedeni (2003; 2011), bu meseleyi gerek feminist perspektifle gerekse farklılık politikasında yer edinmesi gereken en önemli kavramlardan biri olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Zira ona göre toplumsal cinsiyet adaletini elde edebilmenin yolu, adaletsizliğin kökenini bulmaktan geçmektedir. Yüzyıllardır var olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kamusal ve siyasal alanda minimal düzeye çekilebilmesi için farklılık politikasının kavramlarına ve özellikle de Young’ın çözüm önerilerine kulak asmak, en azından bir çıkış yolu sunabilecek niteliktedir. Çünkü Young için sosyal adaletin sağlanabilmesinin ilk adımı, yapısal adaletsizliklerin irdelenip açığa çıkarılmasıdır. Bu minvalde yapısal adaletsizlik kavramına değinmeden önce, Young’ın “yapı” dan neyi kastettiğini anlamak gerekir.

1.2.2.1. Adaletin Konusu Olarak Yapı

Young’ın (2003: 4) tanımıyla yapı; kurumsal kuralların, içgüdüsel rutinlerin ve kaynakların mobilizasyonunun bütünleşmesini sağlayan, zaman içinde de tüm bunların göreceli olarak istikrarlı olduklarını gösteren tarihsel bir güçtür. Ayrıca yapılar, genel sonuçları çoğu zaman herhangi bir kişinin veya grubun niyetinin işaretini taşımayan sosyal sonuçları da ifade eder (Young, 2005: 20). Sosyal yapılar, genellikle insanları güç, kaynak tahsisi ya da söylemsel hegemonya süreçlerinde eşitsiz biçimde konumlandığı için bu kavramın aşılması ve etkilerinin azaltılması zor bir süreçtir (Young, 2002: 86-92). Jeffrey Reiman (1990: 213) da sosyal yapıların bir toplumun neredeyse bütün üyelerinin eylemlerini hem mümkün kılan hem de bir dizi alternatiflerle sınırlandırmaya zorlayan yani insanların özgürlüğünü kısıtlayan yöntemlerle adalet sorununu uyandıran bir etkiye

sahip olduğunu belirtir. Dolayısıyla yapılar, bir dizi sosyal nedenli durumu tanımlar. Young için yapıları irdelemenin önemi, sosyal yapılara bakılmadan yoksulluğun, toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin ya da dezavantajlı konumda olan insanların durumlarının anlaşılamayacağından kaynaklanmaktadır. Nitekim J. R. Blau, P. M. Blau ve Golden da (Blau, 1977; 1985: 310) sosyal yapıyı grup üyeliğindeki -din gibi- veya hiyerarşik statüdeki -gelir gibi- insanlar arasındaki sosyal farklılaşmanın çeşitli yönleriyle tanımlar. Çünkü onlara göre insanların yapı içerisinde işgal ettiği konumlar, sosyal yapının başka bir yönü olan ilişkileri de etkilemektedir.

Young, sosyal adaletsizliklerin temelini yapısal adaletsizliklerde gördüğü için ilk olarak sosyal yapısal süreçleri irdeler ve bunları dört biçimde gruplandırır (2011: 53):

1. Bireyler tarafından kısıtlayıcı ve olanaklı kılınan deneyimler olarak nesnel sosyal gerçekler.
2. Pozisyonların birbiriyle ilişkili olduğu bir makro sosyal alan olarak yapılar.
3. Mevcut olduğu gibi sadece eylemlerde gözlemlenenler.
4. Yaygın olarak birçok insanın eylemlerinin bir araya gelmesinden kaynaklı istenmeyen sonuçlarını içerenler.

Her ne kadar bireyler sosyal yapıları nesnelliklerinden ötürü kısıtlayıcı bir özelliğe büründüğünü düşünse de sosyal yapılar, bazı bireylerin diğerlerini direk zorlama yoluyla kısıtlaması olarak düşünülmemelidir. Çünkü yapılar, dolaylı bir sürecin ürünü olarak kendini belli eder ve bu kadar açık bir şekilde anlaşılması da mümkün değildir. Örneğin Marilyn Frye (2000: 12), insanların maruz kaldıkları baskının tesadüfi ya da rastlantısal olmadığını aksine sistemsel olarak insanları sınırlandıran, depolitize eden bir deneyim olduğunu belirtir ve bu sistemi kafesteki bir kuş metaforuyla örneklendirir. Bir kuş kafesine bakıldığında, tek bir telin kuşun kanatlarını çırpmasına ya da onu kafeste tutmasına engel olduğu söylenemez. Fakat tellerin birleşimi yani tellerin ortak ilişkisi, kuşun hareketlerine engel olmasa da özgürlüğünü kısıtlamaktadır. İşte sosyal yapılar, tam anlamıyla özgürlüğü ortadan kaldırma gibi bir işleve sahip olmasa da bu süreçlerin birleşimi, bir kuş kafesi gibi sosyal grupları pasifize etmektedir.

Young'a (2011: 55-56) göre sosyal yapıların işleyişiyle ortaya çıkan sosyal adalet konusu, bu yapılar tarafından bireylere sunulan seçeneklerin çeşitliliğinin adil olup olmadığı

noktasında önemlidir. Örneğin kadınların ekonomik bağımlılığı, birçok erkeğe aile içinde eşitsiz güç vermektedir. Eşlerin ayrılması durumunda ise sadece erkek kazancına olan bağımlılık, kadınların ve çocukların yoksulluğa karşı savunmasız kılmaktadır (Young, 2002: 93). Cinsiyetlendirilmiş iş piyasasında esnek işgücü olarak görülen kadınların düşük ücretli işlerde çalışması, ekonomik ve eğitimsel yetersizlikler, medya ve kitle iletişim araçlarının kadına bakışı ve genel olarak ataerkil egemen kültürün pratikleri, kadın ve erkek arasındaki daha nice eşitsizliklerin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla cinsiyet farkı, yapısal bir fark olarak ya da yapısal süreçlerin bir bütünü olarak hesaplanmadıkça çözüme kavuşturulabilecek bir mesele gibi gözükmemektedir. Zira toplumsal ilişkilere yapılar açısından bakmak, yalnızca insanların nesnel gerçekler olarak karşılaştıkları sosyal kısıtlılıkları ve fırsatları anlamak anlamına gelmez. Buna ek olarak toplum üzerindeki temel sosyal konumlarını -bu kısıtlamaları ve fırsatları tanımlayan genel kategoriler- ve bu konumların birbirleriyle sistematik olarak nasıl ilişkili olduğunu tanımlayan geniş bir makro bakış açısını da anlamak manasına gelir (Young, 2011: 56).

Blau, sosyal yapıyı, “bir popülasyonun dağıldığı farklılaştırılmış sosyal konumların çok boyutlu bir alanı olarak” tanımlamaktadır. Bunun anlamı şudur: İnsanlar, farklı pozisyonlarda bulunurlar ve pozisyonları diğer pozisyonlarla olan ilişkilerini belirler (Blau 1977; Young, 2006: 112). Nitekim Bourdieu (1992: 42-51) da sosyal yapıları, toplumsal dünyanın derinliklerinde yer alan ve farklı konumlarda bulunabilen alanların tümü olarak tanımlar. Yapı da bu konumlar arasındaki ilişkiler, eylemler, zihinsel ve bedensel pratikleri içeren bir alandır. Dolayısıyla yapısal sosyal gruplar, emek ve üretimin sosyal organizasyonu, arzu ve cinsellik organizasyonu, kurumsallaşmış otorite ve alt yönetim kuralları ve prestij oluşumu yoluyla oluşur (Young, 2002: 93).

Giddens (1999: 59-69) da yapıların sadece “insan eylemine dışsal” ya da “bağımsız olarak oluşmuş öznenin özgür istenci üzerine konmuş” bir kısıtlama olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır. Zira yapının dualitesi fikrine göre yapı, toplumsal aktörlere dışsal değil, içsel bir süreci ifade etmektedir. Giddens’in deyimiyle (2012: 42) “toplumsal yapı, bir bina gibi insan eylemlerinden bağımsız olarak var olan fiziksel bir yapıya benzemez... Toplumlar her an onu oluşturan yapı taşları sizin ve benim gibi insanlar tarafından

yeniden kururlar.” Dolayısıyla onun yapılaşma kuramının formülü, Yapı(lar)¹⁴ + Dizge(ler)¹⁵ = Yapılaşma¹⁶ şeklinde özetlenebilir.

Görüldüğü üzere Giddens’in yapılaşma teorisinin önemi, yapıların dinamikliğini göz ardı etmeyişinden ve yapıları toplumsal aktörlerle ve diğer yapısal süreçlerle ilişki içerisinde ele almasından kaynaklanmaktadır. Zira sosyal yapılar, toplumsal aktörlerin de sürekli etkileşimde olduğu bir düzlemdir. Kurumsal kuralların izinde davranmak, genellikle bireylerin kasıtlı ya da bilinçli eylemlerinden ziyade rutinleşen yani alışkanlık haline gelen eylemler gibi tezahür edilse de bu süreçler dinamikliği içerdiği için değişken bir özellik barındırır. Young’ın (2011: 61) ifadesiyle yapılar üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, güç farklarını ve bu geniş şekilde anlaşılan güç ilişkilerini, nasıl yeniden üretildiklerini ve nasıl değiştiğini anlamadan oluşur. Oysa yapıların analizi, eşitsizliklerin temelini görünür kılabilmek için değerlidir. Bourdieu’nun habitus¹⁷ kavramı da Giddens’in eylemler yoluyla özyinelemeli yapısal konumlar üretmesinin hesabına bazı boyutlar ekler. Çünkü Bourdieu’nun (2015: 255) ifadesiyle “yapılandırılmış bir yapı olarak habitus” ilişkisel pratikleri ve bu pratiklerin algısını örgütlerken onları içselleştirmenin yanında kimi zaman değişime de uğratabilir.

John Rawls (2018: 31-32) adaleti, toplumun temel yapısında gizli olan ve sosyal kurumların en önde gelen erdemi olarak tanımlar. Rawls’un adalet kavramını temel “yapı” olarak kavramsallaştırmasının nedeni, yapıların kamusal ve özel alanda insanların yaşam pratiklerini önemli derecede etkilemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü adaletin konusu olarak yapılar; ilişkisel, kendini koşullara göre yenileyen ve dinamik bir özellik sergiler. Dolayısıyla adalet kavramının yer aldığı günümüz tartışmalarında yapı kavramı göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Çünkü Young’a (2002: 98-99) göre de toplumsal yapılarda farklı şekillerde konumlandırılmış toplumsal aktörler, yapısal durumlarından ve

¹⁴ “Kurallar ve kaynaklar ya da toplum dizgelerinin özellikleri olarak düzenlenmiş dönüşüm ilişkileri kümeleri” bkz. (Giddens, 1999: 69).

¹⁵ “Yapanlar ya da topluluklar arasındaki, düzenli toplumsal pratikler olarak düzenlenip yeniden üretilmiş ilişkiler” bkz. (Giddens, 1999: 69).

¹⁶ “Yapıların sürekliliğini ya da değişimini, dolayısıyla da toplumun dizgelerinin yeniden üretimlerini yöneten koşullar” bkz. (Giddens, 1999: 69).

¹⁷ Latince “habeo” dan gelen habitus kavramı; edinilmiş, kazanılmış anlamına gelmektedir. Dolayısıyla inşaya yönelik bir süreci ifade etmektedir. Ancak bu kavramın alışkanlık (habit) kavramı ile karıştırılmaması gerekir. Zira Bourdieu için habitus, otomatik bir şemadan ziyade her ne kadar değişime direngen olsa da değiştirilebilir olandır. Ayrıca bkz. (Bourdieu, 2015: 9-24, 153-168, 253-330).

süreçlerden ötürü sosyal ilişkilerin ve toplumun faaliyetlerinin farklı deneyimlerine ve anlayışlarına sahiptir. Genellikle de bu farklılıklar bazı insanları belirli açılardan ayrıcalıklı kılarken diğerlerini dezavantajlı konumlara yerleştiren yapısal eşitsizliklerden kaynaklanmaktadır. Yapısal eşitsizlik, bazı sosyal grupların özgürlüklere, maddi refahlara, sosyal konumlara ya da sosyal haklara rahatlıkla erişim sağlarken diğerlerinin kısıtlamalarla karşı karşıya kaldığı durumlarda cisimleşir. Bu kısıtlamalar süresince sosyal aktör elbette tamamıyla edilgen olmasa da daha az yapısal engellerle karşılaşmış olanlarla “eşit” olarak değerlendirilemezler.

1.2.2.2. Evrensel Eşitlik İdealinin Öteki Yüzü: Yapısal Adaletsizlik

Young, yapısal adaletsizlik kavramını örnek bir olay üzerinden anlatır. Kısaca bu olaydan bahsetmek gerekirse: İki çocuk sahibi, bekâr bir anne olan Sandy Amerika’da konut sıkıntısı yaşamaktadır. Kiracı olduğu ev satılan ve evden çıkmak zorunda kalan Sandy, bir alışveriş merkezinde satış görevlisi olarak çalışmakta ve her gün üç saati yolda geçmektedir. Bu yüzden iş yerine yakın bir daire kiralamak istemektedir. Kendisine yakın olan daireler, Sandy’nin bütçesini aşarken fiyat aralığındaki banliyö apartman daireleri hem şehrin diğer tarafında yer almakta hem de çocukların güvenliği açısından problem yaratabilecek niteliktedir. Her iki durumda da ulaşım sıkıntısı çekeceğini düşünen Sandy, kirayı ödeyeceğini umduğu paranın bir kısmını araba almak için ayırması gerektiğini düşünür ve tek yatak odalı, arabayla işinden kırkbir dakikalık mesafede, yerleşmek istediğinden çok daha küçük bir daireyi kiralamak zorunda kalır. Fakat depozito için kiranın üç aylık ücretini ödemesi gerekeceğini öğrenir ve biriktirdiği parasını arabada peşinat olarak kullandığı için daireyi kiralayamaz. Sandy bu durumun tipik bir prosedür olduğunu öğrenir ve evsizlikle yüzleşmek zorunda kalır (Young, 2011: 43-44).

Sıradan olarak kabul edilebilecek bu olayın dünya genelinde birçok farklı örneği hatta daha dramatik olanları elbette vardır. Fakat bu örnek olay üzerinde düşünmek gerekirse şu gibi sorular sorulabilir: Sandy’nin maruz kaldığı durumdan kim sorumludur, yanlış olan nedir ya da Sandy kendi seçimlerinden kaynaklı mı sorun yaşamaktadır yoksa politik sorumluluğun yokluğu mu onu zor duruma düşürmüştür? Farklılık politikası her ne kadar özel olarak kişinin kontrolü dışındaki koşullarla ilgilense de bireysel sorumluluğu da tamamen göz ardı etmez. Çünkü bir kişinin seçimlerinin ve eylemlerinin onun durumuna

hiçbir katkısı olmadığı nadiren doğrudur. Sandy'nin üniversiteye gitmeyişi, çocuk sahip oluşu ya da çocuklarının babasından ayrılması onun tercihleri olarak görülebilir. Fakat Young tarafından büyük ölçüde kendi kontrolünün dışındaki koşulların kurbanı olarak görülmektedir. Ev sahibinin apartmanı satma kararı, düşük ücretli hizmet işlerinin eğitimi olmayan kadınlar için birincil iş fırsatı olarak görülmesi, cinsiyete göre ayrılmış bir işgücü piyasası, yedek işgücü olarak görülen kadınların düşük ücretli hizmet işlerinde çalıştırılması, eski eşinin sorumsuz davranışları, konut piyasasının kapitalist kâr amaçlı plansal yapılandırılmaları vb. etmenler, Young'ın özellikle üzerine durduğu meselelerdir.

Yapısal adaletsizliğin açıkça görülebildiği bu örnekte Young (2003: 2-3) için Sandy'nin talihsizliği, kişisel ve ahlaki açıdan başarısız olmasından ya da kötü şanstın ziyade tamamen sağlıklı bir kapitalist ekonomiye sahip olan ve büyük ölçekli kâr amacı güden pratiklerden kaynaklanmaktadır. Young, Sandy'nin maruz kaldığı adaletsizliği bir veya birkaç tanımlanabilir failin eylemlerinden ziyade Amerikan kentindeki piyasaların planlama, inşaat, arazi kullanım düzenlemeleri, yatırım, finans ve değişim kurumlarının stratejik yapılanmasının sonucu olarak incelemektedir. Bu hikâyenin ortaya çıkardığı sosyal adalet meselesi, hiç bir kimsenin “konut güvensizliği konumunda olması gerekip gerekmediğidir” (Young, 2011: 45). Dolayısıyla yapısal süreçlere birçok olumsuz etkide bulunan etmenlerden ziyade şans ya da kader meselesi üzerinde durmak pek de akıllıca gözükmemektedir. Nitekim Young da sağlıklı bir ekonomik yapının olduğu ve büyük ölçekli kâr amacı gütmeyen konut yatırımlarının bulunmadığı bir kentsel alanda Sandy'nin durumunu yapısal süreçlerle açıklamaktadır. Çünkü Sandy ve diğerlerinin yaşadığı adaletsizlik yapısal veya sistemiktir. Olanaklara sınırlı ölçüde ulaşabilen insanların seçenekleri haksız yere kısıtlanmış, birçok seçenekten mahrum bırakılmış ve piyasa güçlerinin elinde savunmasız kalmışlardır. Evsizliğe karşı savunmasız bırakılan, uygun fiyatlı konutların bulunmadığı koşulların var oluşu Young için yapısal adaletsizliğin göstergesidir.

Fraser ise bu konuyla ilişkili olarak aile içi şiddet sorununu örneklendirir. Ona göre evli ya da bekâr kadınların şiddete maruz kalması, “ailesel ya da özel bir sorundan ziyade sistemle ilgili siyasal bir mesele” dir. Nitekim şiddetin temelini kadının ya da erkeğin zihinsel ya da duygusal sorunlarından ziyade “kadının tahakküm altına alınmasına dayalı erkek egemenliğinin toplumsal ilişkilerin her noktasına nüfuz etmesiyle” ilişkilendiren feminist aktivistler, Fraser için bu güne kadar depolitize edilen bir olguyu siyasal olanla

açıklamışlar ve kadın erkek arasındaki ataerkil hiyerarşik yapılanmayı görünür kılmışlardır (Fraser, 2006: 42-43).

Toplumsal aktörlerin depolitize edilme süreçleri, ihtiyaçları doğrultusunda insanların yeniden konumlandırılarak “toplumsal hareketlerin üyeleri ya da siyasal hareketlerin katılımcılarından ziyade bireysel vakalar haline” getirilmesine işaret etmektedir (Fraser, 2006: 39). Böylece yapısal adaletsizliklere yönelik suçlamalar, genel olarak özel alana yönelik ya da kişisel sorumlulukların yetersizliği olarak nitelendirilmektedir. Young içinse sosyal adaletsizliklerin tek bir kişinin sorumluluğu altında açıklamak, baskı ve tahakküm ilişkilerinin meşrulaştırılması ve yaşanan bu gibi haksız durumların normalize edilmesi için gösterilen çabanın bir göstergesidir. O halde yapısal adaletsizlik kavramını şimdi daha anlaşılır bir şekilde tanımlayabiliriz (Young, 2011: 52):

...Yapısal adaletsizlik, sosyal süreçlerin büyük bir insan grubunu sistematik bir egemenlik tehdidi altında bırakması veya kapasitelerini geliştirme ve kullanma araçlarından yoksun bırakması durumunda ortaya çıkar, aynı zamanda bu süreçlerin diğerlerine hükmetmesi veya çok çeşitli imkânlarla sahip olmalarını sağlar. Yapısal adaletsizlik, bireysel bir temsilcinin (*agent*) yanlış eyleminden veya bir devletin baskıcı politikalarından ayrı bir tür ahlaki yanlıştır. Yapısal adaletsizlik, çoğu kez kabul edilen kurallar ve normlar dâhilinde, kendi özel amaç ve menfaatlerini sürdürmek üzere hareket eden birçok kişi ve kurumun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Yapısal adaletsizlik, sistematik olarak yapılan soykırımlar kadar korkunç olmasa da toplumun tüm damarlarına sızmış olan bu adaletsizliği sorunsal hale getirmek için derinlikli bir çabanın olması gerekir. Nitekim var olan adaletsizliği normal koşullar olarak içselleştirmek ve onu normalleştirmek, bir zaman sonra kanlı eylemlerden çok daha sinsi bir hal almaktadır. Nitekim Young (2011: 94) da adaletsizliğin bu biçimini “sıradan” olarak görür ve bu türden bir adaletsizliğin ahlaki ve politik ajanlar olarak tüm insanlığı ilgilendirmesi gerektiğini savunur.

Adaletsizliğin yapısal olması, suçlanacak net bir suçlunun olmaması demektir. Bu da sorumluluğun tek bir kişide, kurum ya da kuruluşta aranmayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yapısal adaletsizlik, genel olarak kurumsal kuralların ve birçok insanın ahlaki olarak kabul ettiği uygulamalara göre hareket eden milyonlarca insan tarafından üretilen ve çoğaltılan dinamik bir süreç olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü yapısal adaletsizlik, her birimizi etkileyen fakat toplumdan dışlanmış ya da ikinci sınıf vatandaş olarak görülen

sosyal grupları daha çok etkileyen bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla gerek toplumsal cinsiyet adaletsizliği gerekse diğer biçimlerde vücut bulan sosyal adaletsizlikler, her geçen gün kendini daha fazla hissettirmekte ve çoğu zaman suç faaliyetlerini şart koşan bir yapıya bürünmektedir. Kadına yönelik hem ruhsal ve zihinsel hem de fiziksel şiddetin gittikçe arttığı günümüz dünyasında, feminist teoriye ve tartışmalarına yeni bir soluk getireceği düşüncesinden yola çıkarak üzerinde durulan yapısal adaletsizlik kavramı, toplumsal cinsiyet adaletsizliği üzerine gerçekleştirilen tartışmaların bel kemiğini oluşturmaktadır. Nitekim yapısal adaletsizlikleri görünür kılabilmiş ölçüde var olan ayrımcı yaklaşımların kökenine inebilir ve çözüm önerileri sunabiliriz. Aksi takdirde Fraser'ın deyimiyle (2006: 57), “pasif, normalleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş bir biçimde şekillendirilmiş” öznelerin varlığını üreten egemen kültürün baskın yapısını görmek pek de kolay olmayacaktır.

1.3. ADALET KAVRAMINI “ÖTEKİ” (KADIN) ÜZERİNDEN DÜŞÜNMEK

Adalet, eşitlik, özgürlük vb. gibi hak istemi üzerine bina edilen kavramlar, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ayrımcılığıyla ilgili tartışmaların içerisinde sıkça yer almaktadır. Feminist kuramın temel mücadelesi, toplumsal cinsiyet adaletsizliğini ortadan kaldırmak ya da bu adaletsizliği minimal düzeye çekebilmektir. Dolayısıyla adalet mefhumu, toplumsal cinsiyet tartışmalarında söz edilmesi gereken en önemli kavramlardan biridir. Nitekim kadınların hak taleplerinin genel çerçevesi toplumsal cinsiyet adaletsizliği, eşitsizliği ya da ayrımcılığı üzerine temellendiği için her iki konseptin de karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Her iki anlayışın temel yapısını hak istemi oluşturduğu için adalet ve feminizm mefhumları birbirinden ayrılamayacak kadar bütünleşmiştir. Nitekim Okin'in (1998: 661) de belirttiği üzere kadınların cinsiyetlerine göre dezavantajlı bir konumda olmadıkları, insan onuruna erkeklerle eşit olarak sahip oldukları, erkekler kadar kadınların da özgürce seçilmiş hayat tarzlarına ve özgür yaşama fırsatına sahip olmaları gerektiği üzerine temellenen feminist kuramın omurgasını, kadının adalet istemi oluşturmaktadır. Phillips (2012: 13) için de feminizm, keyfi iktidara karşı çıkışı ve eşitlik nosyonuyla ilgilenişi sebebiyle adalet ve demokrasi tartışmalarıyla kesişmektedir.

Adalet mefhumu, teorik açıdan uzun yıllar tartışılrsa da feminist perspektifle geçmiş yüzyıllardaki karşılığına bakıldığında kadınların görmezden gelindiği, sosyal ve siyasal varlıklarının ıskalandığı, üreme özelliği dışında herhangi bir vasfı olmayan dolayısıyla dışlanmanın ötesinde kadınların kategorileştirildikleri bir toplumsal yapı söz konusudur. Antik Yunan düşünürlerinden itibaren birçok siyaset felsefesi düşünürünün de kadını toplumun patolojik bir parçası, iğreti ya da ondan kurtulunması gereken bir varlık olarak bahsettikleri bilinmektedir. Örneğin Rousseau (Young, 1989: 254) sosyal düzeninde, kadınları halkın vatandaşlık alanından çıkarmıştır. Çünkü kadınlar şehvetin, arzunun ve bedeninin bekçileri olarak görülmüştür. Tehlikeli ve iffetli olan kadınlar, evlilikle sınırlı tutulması ve ahlaki eğitim yoluyla potansiyel olarak yıkıcı etkilerinin hafifletilerek erkeklerin arzusuyla denetlenmesi gereken varlıklar statüsünde olmuşlardır. Dolayısıyla tarihsel arka plan kadınları, erkeklerin birer gölgesi olarak görmüş ve adalet çemberinin dışında tutulduklarının kanıtı olarak kayıtlara geçmiştir.

Kadınlar olmaksızın yapılan ve yazılan tarih, yasadışılığın ve köktencililiğin vasıtasıyla kadınların bedensel bütünlükleri, eşitlik, eğitim ve özgürlük hakları reddedilerek üzerlerindeki baskıyı sürdürdüğünde hayatları uğruna da olsa hak taleplerinden vazgeçmeyen dolayısıyla siyasal alanda boy gösteren kadınlar tarihte yerlerini almışlardır¹⁸ (Kristeva, 2017: 7). İlk feminist yazarlardan biri olarak tabir edilen Mary Astell, 1700’de kral ile koca arasında bağlantı kurarak “kralın mutlak egemenliğini şiddetle reddedenlerin, bu egemenliğin bir kocada olmasını neden doğal kabul ettiklerini” dillendirmiştir (Phillips, 2012: 13).

Günümüz dünyasında, haklar anlayışımızda yalnızca özgürlük haklarını içeren - müdahalesiz bir şey yapma hakkı- geleneksel anlayıştan, genel alıcılık haklarını da içeren daha geniş bir anlayışa doğru değişim geçirmektedir (Young, 1983: 51). Nitekim kadınların da hem politik hem de sosyal alanda hak istemi ile ilgili toplumsal hareketlerde yer alması, bu durumun bir göstergesidir. Kadınların hak istemi üzerine mücadeleleri tarih sahnesinde yüzyıllardır yer alsada da toplumsal açıdan ikincil konumdaki yerleri ve bu

¹⁸ Kristeva bu durumu “antropolojik devrim” olarak tanımlamaktadır. Kristeva’ya (2017: 7-8) göre antropolojik devrim, insanlık tarihinde kültürün temelini oluşturan temsil etme ve edilme yetisi, ilk kez karşılaşılan davranışlarla kendini göstermektedir: Cenaze töreni, Chauvet ya da Lascaux mağaralarındaki duvar resimleri, büyük dini destansı anlatılar, yazının icadı ve yakın tarihimizdeki bilimsel keşifler: Güneş merkezilik, yerçekimi, görecelilik, kuantum alan teorisi, kozmik genişleme, DNA vb.

minvaldeki algı pek de değişmemiştir. Çünkü Beauvoir'ın deyimiyle (1997: 125), erkek kendini “doğanın gereğini yerine getiren güçlü unsur olarak görmüş, kadına daima tutsak gözüyle” bakmıştır. Irigaray (2012a: 44) için de dişil düzenin yerine eril bir düzenin getirilmesi, rastlantısal bir durumdan ziyade bilinçli bir erilliğin ifadesinden başka bir şey değildir. Zira kadınların Batı felsefesinin resmedilişinde edilgin, arzulu, edepsiz, anlaşılmasız, eksik, düzensiz, taklitçi, hayalci, unutulmuş olanı temsil ederken erkek öznenin akıl yürütebilen, etkin, aydın, net, edepli, tam, özerk, tekil ya da sabit olanla açıklanması bu durumun kanıtıdır (Rawes, 2014: 18).

Tarihsel arka planın bu yönde seyir ettiği yani erkeklerin kadınları ikincil plana atmaları ve eylemde bulunmaları konjonktürel durum içerisinde kimilerince normal olarak değerlendirilse de kadının eril tahakküm tarafından yaratılmış olan bu konumu gittikçe kabul edilemez bir hal almaya başlamıştır. Çünkü “kadın dünya kuruluşu berisinde taşıdığı niteliklerin, içkinliğin kurbanı” olmuş, ahlakın ne olduğunu bilmeyen, çıkarıcı, yalancı, oyuncu ve hep kendini düşünen bencil bir varlık olarak resmedilmiştir (Beauvoir, 1993: 7).

Görüldüğü üzere kadınların tarih sahnesindeki yerleri, eyleyen özne konumunda olmalarından ziyade nesneleştirilmeleri üzerine kurulmuştur. Bu iç karartıcı tabloyu renklendiren adım ise, feminist kadınların hak istemiyle gerçekleşmiştir. Kristeva, kadınların özgürleşmeleri ve toplumsal cinsiyet adaletsizliği ile ilgili mücadelelerini genel olarak üç başlıkta ele almıştır (Kristeva, 2017: 15-16):

1. Süfrajetteer tarafından talep edilen *siyasal haklar*,
2. Doğum kontrol ve hamileliğin iradi olarak sona erdirilmesi¹⁹
3. 68 Mayıs'ının ve psikanalizin etkisiyle kadın-erkek arasında *farklılık* arayışı.

Kadınlar açısından tüm bu sosyal hareketlerin tek bir anlamı olabilir, o da adalet istemidir. Dolayısıyla farklılık politikası açısından adalet kavramının analizi, feminist düşünüş ve hareketlerden ayrı düşünülemez. Badinter'e (1992: 210) göre 1960'lı yıllara kadar farklılık, erkeklerin yanında kadınlara göre de doğal bir durum olarak karşılanmaktaydı. Öyle ki kadınlarla erkeklerin aynı şeyleri yapmamaları ve aynı haklara sahip olmamaları

¹⁹ Kristeva, bu dönem için Simone De Beauvoir'ın etkisinin büyük olduğunu belirtir bkz. (Kristeva, 2017: 82).

kimseyi rahatsız etmiyor, hatta meşru bulunuyordu. Mekânsal farklılıklar ise –okuldan fabrikaya, mutfaktan salona, tuvaletlerden kulüplere kadar- farklılığın daha da pekişmesine yol açıyordu. 1970’li yılların feminist hareketlerinde ise bu ayrımın sonuna gelinmesi istemi, dil konusunun da önemini ortaya koymuştur. Nitekim farklılığı yadsımsızın ortaya atılan “cinsiyetçilik” ve “cinsiyet ayrımcılığı” kavramları “ırkçılık” ve “ırk ayrımcılığı” kadar ağır suçlamalara maruz kalmıştır.

Connell’in ifadesiyle, 1960’lı ve 1970’li yıllarda radikal hareketlerin biyolojik ve toplumsal cinsiyetle bağlantılı olan bir dizi pratiklerle ilgili -ekonomik eşitsizlik, cinselliğin dışa vurum biçimleri şiddet, tecavüz gibi- tartışmalar başlamış ve “cinsel politika”, “baskı”, “tahakküm”, “ataerkillik” gibi teorik bir dilin doğuşuna şahit olunmuştur. Bu da günümüz feminizm tartışmalarına yeni bir soluk kazandırmıştır (Connell, 1999: 9).

Hak temelli yaklaşımların ve farklılık politikasının yükselişi ile birlikte ise siyasal ve sosyal çeşitliliğin görmezden gelinemeyeceği fikrinin uyanışları başlamıştır. Dolayısıyla gerek siyasal alanda gerekse gündelik yaşamda “erkek kategorisinin kendisini amansız bir şekilde ayrıcalıklı kılmanın, politik kuramı ve pratiği ne derece biçimlendirdiğini ve biçimini ne derece bozduğunu araştırmak” ve söylemsel alanın maskülen inşasını yerinden etmek, feminist perspektifle yaklaşımın olmazsa olmazları arasına girmiştir (Phillips, 2012: 14). Renkli, engelli, yaşlı kadınlar ve yapısal adaletsizliklerden muzdarip olan diğer gruplar feminist söylemle dışlanma, görünmezlik ya da kategorikleştirilme deneyimlerini giderek daha fazla dile getirmişlerdir (Young, 1990a: 13). Toplumsal eşitsizlik ve adalet arayışı içinde cinsiyetler arasındaki ayrımcılığı ortadan kaldırmak ya da en aza indirebilmek için çaba gösterilen böyle bir dönemde, cinsiyetler arası farklılıklar konusunun yeniden keşfine tanık olunmuştur (Gilligan, 2017: 48).

Adaletsizliğin ana damarını “örülü önyargılar kümesi” nde gören Uygur (2015: 121) için bu önyargıların başında toplumsal cinsiyet ve LGBTİ bireyler ile ilgili önyargılar gelmektedir. Bu önyargılarla birlikte bireylerin en temel hakkı olan yaşam hakkının dahi çiğnendiğini belirten Uygur, bu anlamdaki adaletsizliği toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ile yakından ilişkili görmektedir. Çünkü toplumsal aktörlerin cinsel yönelimleri içeren farklılıklarından ötürü kategorikleştirilmeleri, “aileyi sermayenin emek kaynağı ihtiyacını ve devletin tabi kılma ihtiyacını karşılayan bir heteroseksüellik fabrikası

olarak” görmesinden kaynaklanmaktadır (Connell, 1998: 64). Dolayısıyla cinsellik, sadece mahkûm edilmesi ya da hoşgörülmesi gereken bir süreci ifade etmekten ziyade yönetilmesi, vatandaşların azami iyiliği için düzenlenmesi ve en yüksek verim açısından değerlendirilmesine ihtiyaç duyulan bir olgudur. Foucault’nun deyişiyle “cinsellik yalnızca yargılanmaz, yönetilir de. Kamu gücünün yetkisi dahilinde yer alır; işletme yöntemleri gerektirir; analitik söylemlerce ele alınması gerekir.” (Foucault, 2007: 26).

Patriarkal düzenin kadınların ve diğer sosyal grupların üzerinde yarattığı baskı ve tahakküm ilişkilerinin gizlenmesinde büyük bir işleve sahip olan homojen özne algısı, toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin de kökenini oluşturmaktadır. Nitekim kadınlara uygulanan bu baskı Connell (1998: 11) için de “doğanın değil insan eylemliliğinin bir sonucu” dur. Zira Simone de Beauvoir “kadın doğulmaz, kadın olunur” ibaresiyle eril tahakkümün işlevselliğini açıkça dile getirmiştir. Bu minvalde cinsiyet ayrımının gerçekliği söz konusu değildir, insanlık buna bir anlam vermiştir, onu yorumlama ve işleme konusunda bitmek bilmeyen bir gayret göstermiştir ve hala da göstermektedir (Agacinski,1998: 10). Nitekim eşitlik stratejileri, genelde “norm olarak erkeği” öngörmekte dolayısıyla kadınları dezavantajlı duruma sokup, herkese çarpıtılmış bir standart dayatmaktadır (Fraser,1999: 315).

Witting’e (2009: 196) göre “zamanında cinsiyetsiz bir toplum mücadelesi vermek için ayaklanmışken, şimdi kendimizi o bildik kadın olmak harikadır çıkmazında kapana kısılmış buluveriyoruz”. Peki bu sürece ön ayak olan süreç nasıl işlemiştir, daha açık ifade etmek gerekirse yirmi birinci yüzyılda yaşayan bizler neden hala toplumsal cinsiyet adaletsizliği üzerine tartışıyoruz? Sorun yapılarda mı, kadınlarda mı, toplumlarda mı, devletlerde mi, eğitimde mi diye sayfalarca uzatabilecek örnekler silsilesi... Dolayısıyla toplumsal cinsiyet adaletsizliği tek bir nedenin altında analiz edilebilecek basit bir mesele değildir. İşte bu yüzden adaletsizliklerin kökenini yapılarda aramak kıymetlidir. Zira böyle bir perspektif, toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin karmaşık yapısını açığa çıkarmak için değerlidir. Bu noktada Iris Marion Young’ın yapısal adaletsizlik kavramının analizinin önemi de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Adalet meselesini feminist perspektifle gözettiğimizde, dağıtıcı paradigma yaklaşımına geri dönmek gerekebilir. Zira toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin androjen bir kimlik varsayımıyla giderilebileceği argümanına dayanarak toplumsal işbölümünün adil

dağıtımını bir çıkış yolu olarak görülebilir. Örneğin Sterba (1980) feminist adalet idealini kurgularken meseleye kadın ve erkek arasındaki erdemlerin eşit şekilde dağılımı olarak bakmaktadır. Böyle bir androjenlik idealiyle çizilen tabloda, erkeklerin ve kadınların kendilerini gerçekleştirebilmeleri için eşit fırsatların sağlanması ve eşit görevler yüklenilmesi -ev işlerinin ve çocuk bakımının aynı derecede üstlenilmesi gibi- üzerine inşa edilen dağıtımsal bir paradigma elbette kabul edilmektedir. Dolayısıyla farklılık politikası, her bir eşitlik ilkesinin köktenci bir reddinden ziyade görünmez kılınan adaletsizlikleri su yüzüne çıkarabilme çabasındadır.

Young (1991: 97-98) da böyle bir dağıtım şeklini kabul ederken, cinsiyetçiliğin haksızlıklarını teorik olarak ortaya koymaya çalışan dağıtımcı paradigmanın dışında kalan yapısal sorunların görmezden geldiğini belirtir. Zira onun için kadınlara yönelik tecavüz ve cinsel taciz başta olmak üzere pornografi, fuhuş, eşcinselliğin bastırılması, kontrasepsiyon ve kürtajın sınırlandırılması, kadınların bedenlerinin ürün satmak için cinselleştirilmiş görüntülerinin kullanılması ve daha nice adalet konularını içermektedir. Dolayısıyla feminist adaleti sadece kadın erkek arasındaki eşitlik dağılımı üzerinden düşünmek, sınırlandırılmış bir bakış açısını beraberinde getirir. Toplumsal adalet normları, kadınlar kendi kendini geliştirme fırsatına sahipse kültür üretimine ve cinsel ilişkilerin kurumsal bağlamına değinmelidir. Feminist bir adalet anlayışının merkezinde bu tür kurumsal ve kültürel cinsellik meseleleri kabul edildiğinde ise feminizmin pratik gereksinimlerinin refah ve olumlu eyleme indirgenemeyeceği açıktır. Dolayısıyla farklılık politikası ışığında feminist perspektifi gözetmek, kadını erkeğin ötekisi olarak gören bakış açılarını eleştirmekten geçmektedir. Bu noktada erkek ve kadın arasında evrensel değerlerle bezenmiş eşitlik nosyonu kastedilmemektedir. Bilhassa bu köktenci bakış açısının eleştiriye tabi tutulması önerilir. Çünkü eşitlik nosyonu her bir öznenin kendine haslığını görmezden gelerek yapısal adaletsizlikleri pekiştiren bir özelliğe sahiptir. Zira evrensel değerlerle sarmalanmış eşitlik ve adalet vurgusu, cinsiyetlendirilen bedenin arkasında bulunan tahakküm ilişkilerini gizlemekten başka bir işleve sahip değildir.

Bourdieu'nun deyimiyile, "toplumsal düzen, amacı, üzerine temellendiği eril tahakkümü tasdik etmek olan devasa bir sembolik makine gibi işler; o işgücünün cinsiyetçi bölünümüdür... O, mekânın yapısıdır; o, zamanın yapısıdır... yaşam döngüsüdür" (Bourdieu, 2014: 22). Dolayısıyla politik ve sosyo-kültürel yapısal süreçlerin analizi,

toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin görünmeyen yüzünü ortaya çıkarmak için önemli bir bakış açısıdır. Bu minvalde ilk olarak yapısal adaletsizlikleri anlamak ve bu süreçleri analiz etmek, kadınların gerek bedenlerinde gerekse zihinsel süreçlerinde vücut bulan baskı ve tahakküm ilişkilerinin anlaşılması ve buna yönelik adaletsizliklerin minimal düzeye çekilebilmesi için nihai önem arz etmektedir. Iris Marion Young'ın feminist literatürdeki önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Zira o, feminist adaletle ilgili hem bütüncül bir bakış açısına sahipken hem de görünmeyenleri görünür kılmaya çalışıp sorunların çözümü için ne yapabiliriz sorusunu soran bir düşünürdür.

2. BÖLÜM

IRIS MARION YOUNG VE FARKLILIK POLİTİKASI: BİR ADALET İMKÂNI

Bu bölümde, Iris Marion Young'ın farklılık politikası anlayışının üzerinde durulmuş, yapısal adaletsizliklere katkı sağladığı ve iktidar ilişkilerini gizlediği için her bir yurttaşın aynılık olarak eşitlik ilkesine göre temsil edildiği evrenselleştirilmiş yurttaşlık idealine yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Ayrıca evrensel değerlerden ziyade öteki olarak kabul edilen yurttaşların -kadınların, eşcinsellerin, engellilerin, siyahların, yaşlıların vb.- gerek sosyal gerekse siyasal haklarının gözetilebilmesi ve yapısal adaletsizliklerin bertaraf edilebilmesi için Young'ın kavramsal çerçevesinden yararlanılarak bir çıkış yolu aranmıştır.

Young'ın fark, adalet, tanınma, kimlik ve feminist teori tartışmaları ışığında geliştirdiği heterojen kamusal önerisi, politik sorumluluk fikri, sosyal iletişim modeli ve iletişimsel demokrasi anlayışı farklılıklarından ötürü dışlanan sosyal aktörlerin, siyasal ve sosyal temsillerinin gerçekleşebilmesi ve daha fazla baskıya, yapısal adaletsizliklere ya da eşitsizliklere maruz kalmamaları amacıyla Young'ın farklılık politikası anlayışına da değinilmiştir. Buna ek olarak, her bir sosyal grubun farklılıklarından ötürü ötekileştirilmesinden ziyade farklılıkların bizatihi değer olarak görülebileceği heterojen kamusal anlayışının olanakları soruşturulmuştur. Dışlanan sosyal grupların maruz kaldıkları yapısal adaletsizliklerin hangi pratiklerle minimal düzeye çekilebileceği, vatandaşların gerek kamusal gerekse politik alandaki temsillerinin hangi olanaklarla sağlanabileceği, grupsal farklılıkların ne derecede gözetilebileceği yani her bir sosyal grup için daha adil bir toplum inşasının olanaklı olup olmadığı Young'ın teorik arka planı ve çözüm önerileri üzerinden tartışılmıştır. Böylelikle farklı sosyal grupların haklarını da içerebilen daha adil bir toplumun tasavvuru sorgulanmıştır.

2.1. POZİSYONEL FARKLILIK POLİTİKASI

Young, farklılık politikasının iki versiyonu üzerinde durur. Bunlardan ilki pozisyonel diğeri de kültürel farklılık politikasıdır. Her iki politikanın çıkış noktaları -dışlanan grupların hak istemi- benzer olmasına rağmen bazı hususlarda ayrılmaktadırlar. Bu yüzden her iki yaklaşımın da irdelenmesi, farklılık politikasının temel nüanslarının anlaşılması açısından önemlidir.

1990'ların toplumsal hareket eğilimi olarak karşımıza çıkan farklılık politikası, "feminist, ırkçılık karşıtı ve eşcinsel kurtuluş eylemcilerini; cinsiyet, ırk ve cinsellik yapısal eşitsizliklerinin, egemen olan eşitlik ve dâhil etme paradigması ile uyuşmadığını" belirtiyordu (Young, 2008: 77). Bu bakış açısına göre, adalet ve eşitlik anlayışı herkes için cinsiyet, sosyal konum ya da bireylerin özel durumlarına bakılmaksızın aynı ilkelere tabi olmasını gerektirmekteydi. Böylelikle eşit muamele ile eşitliğin sağlanacağı fikri, farklılıkların ortaya çıkmaması için yaratılan bir idealin ürünü olduğunu kanıtlamaktaydı.

Adaletsiz bir toplumda, bazı insan kategorileri haksız yere diğer insan kategorilerinden daha sınırlı seçenek ve fırsatlara sahiptir ve grupların göreceli fırsatları, birden fazla kurumun resmi ve gayri resmi kuralları içindeki eylemlerin birbirini pekiştirmesiyle şartlandırılır (Young, 2011: 65-66). Hem pozisyonel hem de kültürel farklılık politikasının paylaştığı ortaklık da fark körlüğünü yaratan eşitlikçi liberal anlayışa meydan okumalarından kaynaklanmaktadır (Young, 2008: 79).

İki yaklaşım da her bir vatandaşın aynı olarak tanımlanması ve herkes için eşit değerlerin güdülmesinin aynı olmayanlar için haksız bir ortam sağlayacağı fikrinde ortak bir paydada buluşmuş ve bu yüzden fark körü yaklaşımları eleştirilerine tabi tutmuşlardır. Her iki politikanın ayrıldığı nokta ise, üzerinde durdukları adalet tartışmalarını farklı yönlerden analiz etmeleri ve sosyal grupların oluşumu ile ilgilidir. Nitekim pozisyonel farklılık politikasının çıkış noktasını, yapısal adaletsizlikler oluşturmaktadır. Birçok kamu ve özel kurumsal pratiklerin farklılıkları görmezden gelerek yapısal adaletsizliklerin pekişmesini sağladığı üzerinde duran farklılık politikasının bu çeşidi, sosyal yapıların grupsal eşitsizlikleri de üreteceği düşüncesinden hareketle adalet meselelerini kişiselleştirmekten ziyade yapısal süreçlerin etkisi üzerinde daha fazla durmaktadır. Young, pozisyonel farklılık politikasını daha anlaşılır kılabilmek için

engelliler, kadınlar ve kurumsal ırkçılığa maruz kalanlar olmak üzere üç grup farkı biçimine odaklanır. Young'ın özel olarak bu üç grupta ilgilenmesinin nedeni, yapısal adaletsizliklerden en fazla payını alan kesim olarak engellileri, kadınları ve ırkçı yaklaşımlara maruz kalan bireyleri görmesinden kaynaklanmaktadır.

Bedensel ya da zihinsel engele sahip çok sayıdaki insan, en az cinsiyetçilikten ya da ırkçılıktan ötürü yapısal eşitsizliğe ve damgalanmaya maruz kalanlar kadar bu süreçten olumsuz etkilenmektedir. Nitekim Rawls gibi kimi adalet teorisyenleri dahi engelliliği bir dış kategori olarak görmektedir. Bu da adalet tartışmalarının açıkça “normal” olanlara yönelik kurgulanması demektir. Rawls (1999: 83-84) adalet teorisinin incelikleri üzerinde dururken, “herkesin normal sınırlar dâhilinde fiziksel ihtiyaçları ve psikolojik kapasiteleri olduğunu, sağlık ve zihinsel kapasite sorunlarının ortaya çıkmadığını varsaymalıyım” diyerek normal olmayanları(!) yani engelli bireyleri, adalet teorisinin dışında konumlandırır. Barry (2002: 94-95) de engellileri doğası gereği eğitimlerine harcanan para miktarının sağlıklı insanlara göre daha fazla olmasına rağmen ortalamanın altında bir kalifelğe sahip olacaklarını belirterek onları “sosyal adalet teorisi”nin dışında bırakır.

Farklılık politikası açısından hiçbir toplumsal aktör, bedensel ya da zihinsel engel sahibi olduğu için gelir eşitsizliğini, statü kaybını, kamusal alanda görünmezliği ve bunların toplamı olan yapısal adaletsizlikleri hak etmez. Nitekim bu insanların yetersizliği, onların bireysel tercihlerinin dışında yer almaktadır. Dolayısıyla bu gibi kimselerin hor görülmeğe ya da dışlanmalarından ziyade onurlu bir yaşam sürmeleri için desteklenmeleri gerekmektedir. Nitekim Young'ın deyişiyle (2008: 82-83), engelli hakları hareketlerinin amaçlarından biri de bu “liberal sağduyu” ya meydan okumaktır. Çünkü sorun, bireysel olarak kişilerin sahip olduğu ya da sahip olmadığı nitelikler değildir. Sorun, belirli kişilerin nitelikleri ile baskın toplumsal yapılar, uygulamalar, normlar ve estetik standartlar arasındaki uyumsuzluktur. İş bölümü, hegemonik normlar ve fiziksel yapılar, engelliler için yapısal adaletsizliği oluşturur. Ne yazık ki her bir yanımız “normal olanlara” yönelik -yürüeyebilen, tırmanabilen, gören, duyan vs.- dizayn edilmiş ve bu sınırlar dâhilinde olmayanlara ciddi engeller sunulmuştur. İş yerleri, okullar, hastahaneler, parklar, marketler ve birçok kamu ve özel kuruluşlarında engelli bireyler günümüz toplumlarında hâlâ haksızlığa maruz kalmaktadır. Bu bireylere eğitim hakları başta olmak üzere; meslek edinme, ulaşım, sosyal faaliyetlere katılım gibi hayatın tüm gerekliliklerini kapsayan fırsat eşitliğinin sağlanması gerekmektedir. Haklarının

korunmasının yolu ise farklılıklarının “fark edilmesi”nden geçmektedir. Dolayısıyla engelli bireylerin uğradıkları adaletsizliklerin çaresi, fark körü yaklaşımlardan ziyade bu kişilerin haklarını gözeten ve refahını sağlayan kurallar bütününe pozitif ayrımcılık ilkesiyle ilişkili görmekten geçmektedir.

Yapısal adaletsizliklerin vücut bulduğu ve pozisyonel farklılık politikasının ilgilendiği bir diğer husus da ırkçılık konusudur. Vücut estetiğini belirli kalıplara sokan ve fiziksel özellikleri standardize eden ırkçılık, hizmet dışı çalışmanın belirli grupların üyeleri için en uygun olduğunu belirleyen dolayısıyla ırksallaştırılmış grupların üyelerinin ayrıştırılmasını üreten ve çoğaltan yapısal süreçlerden oluşmaktadır (Young, 2008: 84). Irk kavramını, etnik köken ya da milletten ayıran husus, beyazlığın saflık haline getirilerek siyahlığın ise çirkinlik, karanlık, ahlaksızlık gibi negatif değerler taşıyan bir konuma yerleştirilmesini oluşturmaktadır (Fanon, 2008). Özellikle ten rengi gibi bedensel özellikler üzerinden tanımlanan ırkçılık, standardize edilen belirli bir vücut algısının dışında kalanları dışlama, damgalama ve aşağı görme eğilimindedir. Hiyerarşik ilişkilerin oldukça yaygın olduğu bu anlayış, siyah-beyaz dikotomosini yaratarak siyah olanı en aşağı ve beyaz olanı da en yukarıda konumlandırmıştır. Beyazlar renklerinden ötürü ayrıcalıklı konumlar sağlarken, siyahlar kategorileştirilerek aşağı ırk olarak damgalanmış, toplumsal iş bölümünde en ağır ve hizmet işleri onlara verilmiş, gettolara itilerek kamusal alanlardan uzaklaştırılmış ve en önemlisi sosyal ve politik temsilleri sağlanamamıştır. Her ne kadar ayrımcı politikalar yasadışı olarak görülse de, ırksallaştırılmış yapılar birçok günlük etkileşimde yeniden üretilen bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla yapılara müdahale etmek için devlet politikalarına da yönelmek gerekir. Kurumsal değişim için tek aktör elbette hükümet değildir. Bu aşamada her bir toplumsal aktör de yapısal adaletsizlikleri besleyen örüntüler silsilesine sahiptir.

Pozisyonel farklılık politikası sınırlarında Young’ın belki de en çok üzerinde durduğu bir diğer alan ise cinsiyetçiliktir. Nitekim hem pozisyonel farklılık politikası hem de kültürel farklılık politikası, kadınlara dair birçok noktaya dikkat çekmektedir. Fakat her iki politikanın kadın meselesine bakış açısı farklılık göstermektedir. Nitekim Young’a (2008: 87) göre kültürel farklılık politikası, eşit muamele normları altında örtük bir biçimde toplumsal cinsiyet adaletini teşvik etmektedir. Zira literatürün çoğunda tartışıldığı gibi, siyasi mücadele, kadınların özerklik haklarına sahip olmaları bakımından erkeklerle aynı şekilde tanınması üzerine kurulmuştur. Pozisyonel farklılık politikası ise feminist

politikayı, farklılık politikasının bir türü olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla cinsiyet eşitliğini desteklemek için kadın ve erkekleri farklı şekilde konumlandıran mevcut yapısal süreçlerin de farkına varılması gerekmektedir. Böyle bir anlayışta toplumsal cinsiyet adaletsizliği aynı zamanda toplumsal işbölümünün yapılandırılma süreçlerini, bedenlerin ve yaşam tarzlarının hegemonik normlara uygunluğunu ya da yokluğunu da içermektedir.

Kadınların, erkeklerle eşit olduğu argümanı doğrultusunda Young'ın eleştirisi, kamu kurumlarındaki eşitlik anlayışına yöneliktir. Çünkü Young (2006: 112), işçiler ve potansiyel işçilerin işverenleriyle ilişkilerinde belirli cinsiyetçi pozisyonların kadınların aleyhine olduğu için eleştirir. Her bir çalışanın pozisyonel durumu, onların dışlanmasına ya da ayrımcı politikalara maruz kalmasına neden olabilir. Dahası bu süreç cinsiyetçi, ırkçı ya da etnik farklılıklardan da beslenebilir. Bu tür farklı yapısal pozisyonlar, bazılarında potansiyel faydalar sağlarken bazılarında da eşitsiz ya da asgari fırsatlar sunmaktadır. Kadınlara has dönemlerin -adet görme, hamile ve emzirme gibi- kamu ya da özel kurum ve kuruluşlarca karşılanamayıp istifaların yaşanması gibi. Her ne kadar günümüzde bu problemleri aşmaya yönelik bir takım yeni uygulamalar getirilmiş olsa da bu alanların daha da genişletilmesi gerekmektedir. Nitekim bazı durumlarda da bu yüzden kadınların iş hayatına katılımları engellenmekte ya da ataerkil düzenin normlarıyla kutsanmış olan kurumlarda pasifize edilmektedirler. Toplumsal iş bölümünün cinsiyetlere göre sınıflandırılması, yedek işgücü olarak görülen kadınların erkeklerden daha düşük ücret almaları²⁰ ya da hane içi işlerin kadınlara yüklenmesi tesadüften ziyade eril tahakküm normlarının bir göstergesidir. Young'a (2008: 88) göre cinsiyete dayalı bir işbölümü tarafından üretilmiş olan sosyal farklılıklar, kadınları egemenlik, sömürü ya da dışlanmaya karşı savunmasız kılan cinsiyet farkının önemli bir yanını oluşturur. Nitekim kadınların ailedeki ücretsiz bakım çalışmalarının çoğunu yaptıkları ve her iki cinsiyetten insanların çoğunun kadınların çocuklara ve diğer aile üyelerine ve hane içi temizliğine ilişkin birincil sorumluluğa sahip olacağını varsaydığı

²⁰ Ekonomik açıdan tam zamanlı çalışan kadınlar -son zamanlardaki bazı iyileştirmelerden sonra- tam zamanlı çalışan erkeklerin kazancının ortalama %71'ni kazanmaktadır. Yaşlı kadınlar için yoksulluk oranı, yaşlı erkekler için neredeyse iki katıdır. Yeterli kadın temsiline olduğu yerlerde dahi her seçimde seçilen erkeklerin sayısı, ülkenin bütününde seçilen kadın sayısını çok fazla aşmaktadır (Okin, 1989: 3).

yapılandırılmış bir iş bölümü vardır. Okin'in deyimiyle (1989: 4), cinsiyete göre iş bölümünün hem beklentisi hem de deneyimi, kadınları savunmasız kılmaktadır.

Young'ın mesleki cinsiyet ayrımının üzerinde durmasının nedeni, kadınların ücretlerini düşük tutan ve erkeklere oranla daha az iş kategorilerine sıkışıp kalmalarından yani yapısal adaletsizliklerin en fazla kadınların üzerinde sergilendiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim böyle bir düzende, heteroseksüel çiftler arasında erkeğin gelirin daha yüksek olması, rasyonel bir zemine yerleştirilmiştir. Oysa erkeğin haneden ayrılması durumunda kadın yoksullukla baş başa kalmak durumunda olacaktır. O halde kadınların toplumsal iş bölümündeki haksız konumları, toplumsal cinsiyet adaletsizliğini normalleştirici ve gizleyici bir etkiye sahiptir. Farklılık politikasının amacı da, bu normalleştirilen ve gizlenen adaletsizlikleri su yüzüne çıkarmaktadır. İşte bu nedenle Young feminizmi, farklılık politikasının bir dalı olarak yorumlamaktadır.

Pozisyonel farklılık politikasının tepki verdiği adaletsizlik sorunları, işbölümünün yapısal süreçlerinden toplumsal ayrımcılığa ve hegemonik normlarla yorumlanmış kuruluşlar arasındaki uyumsuzluğa bağlı olarak ortaya çıkmaktadır (Young, 2008: 89). Bu anlayışa göre fırsat eşitliğinin her bir kesim için aynı derecede sağlanacağı fikri yanılığın ibarettir. Çünkü birçok kuruluşun normları ve kuralları, grupsal farklılıkları belirginleştiren bir yapıya sahiptir. Pozisyonel farklılıklardan kaynaklı adaletsizliklerin giderilmesi de yapısal farklılıkları gözetmekten geçmektedir. Dolayısıyla kamu ve özel kuruluşların yanında sosyal ve ekonomik pratiklerle de desteklenen uygulamalara ihtiyacımız vardır. Charles Tilly (1999), insan eşitsizliğine nelerin sebep olduğu sorusundan ziyade uzun ömürlü sistematik eşitsizliklerin sosyal olarak farklı kategorilerdeki kişilerin üyelerini nasıl ayırt ettiği üzerinde durur. Dolayısıyla kategorik eşitsizliklerin nasıl oluştuğu, değiştiği ya da yok olduğu durumları analiz ederken onun derdi, bir sosyal etkileşimden diğerine süren kalıcı (*durable*) eşitsizliklerdir.

Yapısal sosyal gruplar arasındaki cinsiyet, ırk, anormal olarak görülen engellilik gibi meseleler üzerinde duran pozisyonel farklılık politikası, dezavantajlı grupların diğer toplumsal aktörlerle fırsat eşitliğinin sağlanmasında fark körü yaklaşımların başarısız olacağına inanmaktadır. Çünkü bu anlayışta, çoğu kurumsal yapının pratiklerinin, sosyal grupları birbirinden ayırt ederek farklılıklaştırıcı etkisinin olduğu açıkça belirtilmiştir. Adaletin teşviki ise bu farkları ayırmaktan ziyade kamusal, özel ve politik alanda

heterojen bütünlüğün sağlanmasından geçmektedir. Bunun yolu da ileri bölümlerde detaylandırılacağı üzere her bir grubun aktif olarak kamusal tartışma alanlarına katılım sağlamasıdır.

2.2. KÜLTÜREL FARKLILIK POLİTİKASI

İdeal bir homojen yapı yaratabilmek, kültürel azınlıklara yönelik birçok politikanın –etnik temizlik, fiziksel tecrit, asimilasyon ya da ekonomik ayrımcılık gibi- sergilenmesine neden olmuştur (Kymlicka, 1998: 27). Renk körü yaklaşımları benimseyen uygulamalar da homojen bir toplum yaratma iddiasıyla bu sürece destek olmuştur. Kültürel gruplar, dil başta olmak üzere, paylaşılan ortak tarih ve günlük pratikler, üretim şekilleri, yeme-içme alışkanlıkları, giyim tarzları ve daha niceyiyle ilişkili kendi içlerinde ortaklıkların paylaşıldığı değerleri oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla onları bir diğer kültürel gruptan farklılaştıran şey, kendi kültürlerine ait olan özellikler bütünüdür. Bu yüzden kültür, bir iletişim aracı olarak kimi zaman aynı kültürel gruptaki insanlarla bağ kurmada yardımcı bir işleve sahipken tersi bir durumda ise dışlayıcı etkiler barındırabilir. Young (1989: 272) kültürü gruba özgü davranış, mizaç veya anlam fenomenleri olarak tanımlar. Kültürel farklılıklar arasında ise dil olgusu, konuşma stili ya da diyalektik, beden uyumu, jest, sosyal uygulamalar, değerler, gruba özgü sosyalleşme vb. pratikler söz konusudur. Dolayısıyla kültürel farklılık, iç ve dış ilişkilerden ortaya çıkmaktadır. Anlamalarını ve uygulamalarını bilmeyenler için de tuhaf özelliklere sahiptir (Young, 2002: 91). İnsanlar, kültürel açıdan farklı olanlarla karşılaştıkları durumlarda kendilerini farklı olarak keşfedebilir. Dolayısıyla kültürler arası meydana gelen bu farklılık anlayışı, “verili doğal özellikler üzerinden inşa edilen” bir özelliğe sahiptir (Irigaray, 2012b: 75). Irigaray için kültür, tarihsel ve toplumsal ilişkilerden ayrı okunamayacak kadar karmaşık bir alanı ifade etmektedir (Rawes, 2014: 15).

Young, farklı olarak değerlendirilen kültürel gruplara yönelik tanınma ve saygı iddialarının çoğu zaman adalet tartışmaları ile ilgili olduğunu onaylarken yanlış tanınmanın genellikle eşitsizlik ve baskı biçimlerinden ayrı bir siyasi sorun olduğunu kabul edenlere karşı çıkmaktadır (Young, 2002: 105). Zira tanınma politikası, genel olarak politik ve sosyal olanları içerirken aynı zamanda yapısal eşitsizlikleri ve bu eşitsizliklerden kaynaklanan dezavantajları sona erdirmenin amacını taşımaktadır.

Cinsiyetçilik, ırkçılık ve diğer temel adalet meseleleri, kültürel farklılıktan ziyade yapısal eşitsizlik deneyimlerini ifade etmektedir. Grup bilinçli siyasi iddialara dikkat edildiğinde, çoğunun kimliğin kültürel meselelerle tanınmasına yönelik taleplerden çok adalet ve fırsat eşitliğinin farklılaştırılan gruplar için de sağlanması ve siyasal katılımın temin edilmesi yönündedir.

Etnik politika ve yeniden canlanan milliyetçilik bağlamında, 1990'lı yıllarda milliyet, etnik köken ve din farklılıklarına odaklanan farklılık politikasının bir başka versiyonu olarak ortaya çıkan kültürel farklılık politikası, kültürün kendine özgü ya da gönüllü olarak üstlenilen bir şeye tesadüf ettiği liberal bir bireyciliğe karşı, bireylere yönelik kültürel farklılığın değerini ve desteklenmesini vurgulamıştır (Young, 2008: 78). Dolayısıyla kültürel farklılık politikası; egemen kültürün, azınlık gruplarını yaşamsal pratiklerden ve kültürel değerlerinden yoksun bırakarak ya da sınırlandırarak toplumun diğer üyelerinden farklılaştırılmalarına bir tepki olarak doğmuştur. Zira ortodoks liberal sınırlarda tartışılan kültürel tarafsızlık algısı, kültürel farklılık politikası tarafından keskin bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

Will Kymlicka (1998: 297), liberal teorisyenlerin etnik-kültürel ilişkilerde adaleti sağlamanın temel prensibi olarak genel bir "ayırım gözetmeme" ilkesi ortaya attıklarını belirtir. Nitekim kültürel farklılık politikasının üzerinde durduğu sorun da "bir siyasal toplumun, birbirlerinin kültürel ifadelerinin uygulamalarına ve kültürel ifade biçimlerine karşılıklı olarak yerleşmeleri için adaletin gerektirdiği iki veya daha fazla toplumsal kültürden oluştuğu" düşünüldüğünde, liberal bir toplumun bu kültürel çeşitliliklere sahip olan halkın tanınmasını ne derecede sağlayabilir sorusudur (Young, 2008: 90-91).

Eşitlikçi liberal bir toplumda kültürel farklılıklara sahip olan azınlıklar açısından ele alındığında kültürel farklılık politikası, kültürlerin çeşitliliği içerisinde yaşayan halkın paylaştığı bir eşitsizlik durumundan hareketle, çoğunluğun hakları üzerinden inşa edilen kuralların diğer grupları ve onların haklarını yok sayacağı ya da sınırlandırabileceği endişesini taşımaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, kültürel farklılık politikasının temel derdi, baskın grubun ve egemen kültürün kültürel azınlıklara uyguladığı politikaların haksız sonuçlar doğurması ve bu grupların eşitsizliklere maruz kalmasıdır. Kültürel farklılık politikası da evrensel değerlerle bezenmiş her bir vatandaşın eşit

uygulamalara ve eşit saygıya sahip olduğu argümanını savunan liberal demokrasilerin ve tek bir kültüre dayanan homojen uygulamaların reddini ifade etmektedir.

Kymlicka'nın çokkültürcülük üzerine düşüncelerini derinlemesine irdeleme amacını gütmemekle birlikte, Young'ın eleştirel perspektifinin dahi iyi anlaşılması açısından bir kaç hususa değinmekte fayda vardır. Şöyle ki Kymlicka'nın (1998: 15-16) üzerinde durduğu mesele, daha çok ulusal azınlıkların özyönetim hakları ile ilgilidir ve egemen kültürle ulusal azınlıkların bütünleşmesi için yapılan baskılara odaklanmaktadır. Young (2008: 90) içinse Kymlicka, kültürel açıdan azınlık gruplarını ele alırken marjinalleşen gruplarla ilgili ayrımı detaylandırmamaktadır. Bununla birlikte, ayrımın bir temelini, "toplumsal kültür" olarak adlandırdığı grupların üyeleri ile marjinalleşme veya sosyal dezavantaj tehdidiyle karşı karşıya kalan gruplardan –kadınlar, cinsel azınlıklar, engelli insanlar gibi- farklı tür gruplar olduğunu düşündüğü açıktır. Fakat Kymlicka (1998: 49) ulusal ve etnik farklılıklardan doğan haksızlıklar üzerine yoğunlaşırken, kültürü ulus ya da halk ile eş anlamlı kabul ettiğini belirtir. Oysa Young (2002: 91) için kültürel olarak farklılaştırılmış gruplar arasındaki ihtilafın temeli, kültürel özelliklerden ziyade bölge, kaynaklar veya meslekler üzerine bir rekabetten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Young, pozisyonel farklılık politikasına her türden eşitsizliğe maruz kalan grupları bütünsel olarak ele almasından dolayı daha çok önem vermektedir. Her ne kadar farklılık politikası içerisinde iki model de adalet meseleleri üzerinde dursa da, aralarındaki ayrımı kavramsallaştırmak önemlidir. Nitekim özellikle ırkçılık ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği düşünüldüğünde belirli pratiklerin normalleştirilerek gizlenmesi, kültürel farklılıkların ve bu politikanın sorunlarına indirgenmesi, sosyal gruplara dayalı adaletsizliklerin görmezden gelinmesine ya da bilinçli olarak gizlenmesine neden olabilir.

Kültürel farklılık politikası, kültürel grupların özgürlükleri ile ilgilenirken pozisyonel farklılık politikası ise yapısal eşitsizlikler ve bunların doğurduğu adaletsizlikler üzerine odaklandığı için yapısal ve grup temelli adaletsizliklerin analizi adına pozisyonel farklılık politikası, daha verimli gibi görünmektedir. Nitekim Young (2008: 94-96) için de kültürel farklılık politikası çağdaş adalet meseleleri ile ilgilenirse de, liberal paradigmanın altında kalarak farklılık konusunu sınırlandıran bir özelliğe sahiptir. Zira özellikle sınıf, cinsiyet ve ırkçılık üzerine yapılan tartışmalar, yapısal süreçlerden ayrı okunmamalıdır, ayrı okunduğunda ise fark körü yaklaşımların sınırları içerisinde yapılan adalet tartışmaları ile aynı konum paylaşılır. Bununla birlikte, grupların kültürel açıdan farklı olduğu ölçüde,

sosyal politikaların birçok sorununda eşit muamele yapmak haksızlıktır. Çünkü bu kültürel farklılıkları yadsır ya da onları bir sorumluluk haline getirir (Young, 1989: 272).

Young'ın kültürel farklılık politikasının sınırlılıklarına değinmesinin ve paralel olarak Kymlicka'ya yönelik eleştirisi de bu noktada açığa çıkmaktadır. Nitekim Young için ırkçılık konusunu sadece kültürel farklılıklara indirgemek, yapısal adaletsizliklerin gizlenmesine de vesile olmaktadır. Zira ırkçılık, grupların kendilerini birbirleriyle farklı olarak algıladıklarından ve başkalarının kültürlerinin eşit meşruiyetini tanımadıklarından çok daha fazlasını içermektedir. Irksallaşma sürecindeki normlar, diğer grubun üyelerini en alt kademedeki gören, aşağılık, kirli işlerle meşgul, yüksek statü konumlarından dışlanmış ve baskın gruptan ayrılmış olarak oluştururlar. Young'a (2008) göre salt kültürel farklılık politikası açısından meseleye bakmak, bu süreçleri göz ardı etmek demektir. Kuzey Amerika'daki Hintlileri, Avustralya'daki Aborjinleri, Latin Amerika'daki yerli halkları ve daha niceyi düşündüğünde, ırkçı politikaların kanlı eylemlerini, mekânsal ayrıştırmalarını, toprakların ve kaynakların haksız kullanımını sadece kültürel değerlerle açıklanması sorunlu bir alanı teşkil etmektedir. Irksallaştırılmış eşitsizlik yapılarının etkili olduğu baskın gruplar ile kültürel azınlıklar arasındaki yapısal eşitsizlikler üzerinde durmamak, sorunun kökenine inememek ve çözüm odaklı yaklaşımların bu grupları yine görmezden gelmesi anlamına gelmektedir.

Young (2008: 97-98) için kamusal tartışmalar, yapısal sorunları kültür meseleleriyle ört bas eden bir yapıya bürünmüş ve yapısal ırkçılık, kültürel sembollerle ilgili meselelerle gizlenmiştir. Örneğin Avrupa kentlerinde yaşayan birçok Müslüman ırkçı adaletsizliklere maruz kalmış; Müslümanlar arasında yoksulluk, işsizlik, kötü eğitim, siyasi seslerinin eksikliği ve mekânsal ayrışma konuları görmezden gelinmiştir. Dolayısıyla kültürel farklılık politikasının dikkat çektiği hususlar, çokkültürlü bir toplumun yani birçok etnik, ulusal ve dini farklılaşmaların olduğu bir toplumsal yapı dizaynidir. Buna ek olarak bu politikanın sınırlılıkları ise hem teorik alanda hem de kamuoyu tartışmalarında ortaya çıkan problemlerinin çoğunun devlet politikaları, düzenlemeleri ya da devlet kurumlarının organizasyonları ile ilgili görülüp sorunların çoğunun liberal bir çerçevede ele alınmasıdır. Zira liberal bir çerçeve, genellikle politik mücadelenin öncelikle devlet politikası ile ilgili olduğunu varsayarak devlet yaptırımlarıyla desteklenen bireysel özgürlük sınırlamasını açığa çıkarmaktadır. Kültürel farklılık politikasının pozisyonel farklılık politikasından daha çok ses getirmesi ve teorik alanda çok daha fazla tartışılması,

farklı grupların sadece etnik, ulusal ve dini açıdan tanınmasına ve bu yönde kurulan bir özgürlük alanına işaret etmektedir. Böyle bir anlayışta ise diğer özgürlük biçimleri ve adaletsiz konumlar görmezden gelinir. Nitekim neyin neye göre tolerans edilmesi gerektiği üzerine inşa edilen kültürel farklılık politikası, liberal tartışmaların içerisine girmiş olur.

Young'a (2008: 100) göre hoşgörü açısından farklılık konularının sınırlarını belirlemek, çokkültürlülük hakkındaki tartışmalarda genellikle normalleştirici bir mantık ortaya koymaktadır. Örneğin cinsiyetlendirilmiş yapısal eşitsizliklere hoşgörü temelinde yaklaşmak, sorunun çözümünden ziyade yapısal adaletsizlikleri normalleştirilebilir. Böylece toplumsal cinsiyet adaletsizliklerinin bertaraf edilmesinden ziyade kadınlara yönelik baskın yapıların ve tahakküm ilişkilerinin artmasının yanında birçok kadın bu yapılar içinde sosyal, ekonomik ve siyasal açıdan savunmasız kılınır. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımda hoşgörü, Batı liberallerinin çoğunun konumunu işgal edeceği için kadın haklarına tolerans gösterilmediği takdirde, kadınlar kamusal ve politik alanda yok sayılma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Buna ek olarak, bu politikanın liberal değerlere daha yakın olması, haklar zincirinin devlet politikalarıyla inşa edilmesini ve böylelikle farklı grupları "anormal" olandan "normal" olana yani farklı kimliklerin standardize edilmesini sağlamaya çalışan bir şekle bürünebilir. Kültürel farklılık politikasının sınırlılıkları üzerinde durmak ise bu politikanın reddi anlamına gelmemelidir. Nitekim Young'ın kültürel farklılık politikasını ve bu yaklaşımın Kymlicka gibi bazı teorisyenlerini eleştirmesindeki amaç, yapısal adaletsizlikler üzerine inşa edilen grup farklılıklarına da dikkat çekip tüm ayrımcı pratikleri farklılık politikasına dâhil etmek istemesidir.

2.3. TARAFSIZLIK İDEALİ'NİN ELEŞTİRİSİ

Toplumsal hiyerarşik yapılanmanın süregiden faaliyetlerinin çöküşünden sonra kamusal ve siyasal alanda tanınma talebi, her bir yurttaşın saygı duyulması gerekliliği üzerinden yaygınlaşmış ve herkesin eşit olduğu –Mr., Miss., Mrs., ya da Ms.- bir ideal yaratılmıştır (Gutmann, 2005: 26). Tarafsızlığın ideali böylelikle modern politik yaşamın ve teorilerin merkezine oturmuştur. Dolayısıyla her bir vatandaşın ahlaki ya da özgül durumları aynı ilkelere tabi kılınmış, herkese aynı kurallar uygulanmış ve pozitif ayrımcılık ilkesi hiçbir

kesime sergilenmeyerek eşitliğin ve tarafsızlığın ilkesinin sağlandığı aşılmıştır. Bu da grup farklılıkları ne olursa olsun her bir vatandaşın aynı ilkelere tabi kılınması anlamına gelmektedir. Bu görüş, insanlığın tek bir idealde toplanarak farkın inkârını olumlaması açısından herkes tarafından uyulması gereken bir ahlaki perspektifi inşa etmiştir. Ancak böyle bir anlayış, grupsal farklılıkların ve kimliklerin evrenselleştirilen pratiklerle oluşturulmasını yani vatandaşların homojen inşasını beraberinde getirmiştir.

Evrensel değerlerle kutsanan eşitlik algısı, belli başlı problematik bir alana sahiptir. Örneğin eşitliğin aynılık olarak tanımlandığı ilkeler bütünündeki bir demokrasi anlayışı, sosyal grupların her birine eşit fırsatlar tanıyarak adaletsizlikleri bertaraf edebilme noktasında eksik kalmıştır. Farklı sosyal grupların biricik kimliklerini gözeterek hakların temsili için tarafsızlığın ideali ne derecede geçerli kılınabilir sorusundan hareketle farklılık politikasının ve Young'ın bu gibi yaklaşımlara eleştirel perspektifinin önemi bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kadınların, eşcinsellerin, engellilerin, ırkçı saldırılara maruz kalanların ve daha nicesinin haklarının korunmasında fark körü yaklaşımlar, bu grupların ihtiyaçlarına tam anlamıyla cevap verememektedir.

Feminist akademisyen ve düşünürler, özel çıkarların gözetilmediği ve tarafsız olarak adlandırılan fikirlerin aslında “egemen toplumsal grupların taraflı ve belirli çıkarları savunan” bakış açısını temsil ettiğini belirtmişlerdir (Fraser, 2006: 59). Nitekim Young da tarafsızlık idealinin akıl ve duygu arasında bir ikilik yaratarak en az iki ideolojik fonksiyona hizmet ettiği üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki kültürel emperyalizm, diğeri ise otoriter hiyerarşinin meşrulaştırılmasıdır. Öyle ki tarafsızlık ideali, baskın kültürün ve grupların belirli deneyimleriyle pekiştirdikleri fikirsel birliğin ve uygulamaların evrenselleştirilerek azınlık gruplarının egemen kültür içerisinde sınırlandırılmasına neden olmaktadır. Otoriter hiyerarşinin meşrulaştırılması ise bürokratların ve uzmanların karar alma ve uygulama faaliyetlerinin “tarafsız” olduğu düşüncesinden hareketle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır (Young, 1990a: 10).

Young'ın tarafsızlık idealinin sınırlılıkları üzerinde özenle durmasının nedeni, günümüz liberal demokrasilerinin standardize edilmiş kurullarla bezenmesinin özellikle toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf eşitsizliklerini güçlendirerek yeniden oluşturacağını savunmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü evrensel değerlerle bezenmiş herkes için aynı ilkelerin gözetildiği eşitlik varsayımı, her bir vatandaşın özgül kimliklerini yok sayarak homojen

ilkeler bütününde toplumsal bir ideal sağlanmaktadır. Tarafsızlık idealinin eleştirisi de, grup farklılıklarını görmezden gelen ve özgül kimliklerin, farklılıkların yani her bir vatandaşın biricikliğini yok sayan evrenselleştirilmiş yurttaşlık idealine ve farkı bastıran yaklaşımlara yönelik karşı bir tavır sergilemektir. Zira bu ideal kadınları, eşcinselleri, Yahudileri, siyahları, yerlileri ve daha niceisini tarih sahnesinden silerek dışlayıcı bir etkiye sahip olmuştur.

Young'a (2008: 77-78) göre eşit muamele ile eşitliğin belirlendiği bu idealde sosyal adalet, insanlar arasında cinsiyet, ırk ya da cinsel farklılıkları ve bunlara paralel olarak sosyal konumdaki, işbölümündeki, toplumsal kapasitelerdeki normalleşmiş standartlar ve tarihsel olarak dışlanmış grupların dezavantajlarını sürdürmeye devam eden yaşam biçimindeki maddi farklılıkları görmezden gelir. Bu nedenle eşitlikten ötürü bağlılık, bu gibi farklılıkları göz ardı etmekten çok katılmayı gerektirir. Nitekim "kadın düşmanlığında, ırkçı ve etnik nefrette, tarihsel ya da bilimsel bilgi kılığıyla ortaya çıkan kişisel çıkarlarla grup çıkarlarının ussallaştırılmalarında bir doğruluk yoktur" (Gutmann, 2005: 39). Amy Gutmann bu noktada, eşit dağılım idealinin dezavantajlı grupların farklılıklarının bastırılmasına yönelik topluluk kontrolü (*community control*) sağladığını belirtmektedir (Gutmann, 1980: 191).

Örneğin Rawls'un orijinal pozisyonla kastettiği doğa durumu, başlangıç durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bilmezlik perdesinin ardında seçilen adalet ilkeleri de tarafsızlığı işaret etmektedir (Rawls, 2018: 6). Nitekim Rawls "her kişi, herkes için benzer bir eşitlik sistemiyle uyumlu olan bütün bir eşit temel özgürlükler sisteminde yer almak için eşit hakka" sahip olması gerektiğini zaten açık bir şekilde belirtmiştir (Rawls, 2018: 331). Young içinse herkese aynı şekilde davranan ve aynı standartları uygulayan asimilasyonist ideal, dezavantajı sürdürerek grup farklılıklarından kaynaklanan eşitsizliklerin karşılaştırılmasını haksız kılar (Young, 1990a: 168-169). Oysa bütün farklılıkları ve bölünmeleri aşan genelleştirilmiş ve tarafsız bir kamu çıkarı fikri, imtiyazlı grupların politikasının çıkar rekabetinden başka bir şey olmadığını ortaya çıkarılmasını zorlaştırmaktadır (Young, 2002: 43).

Tüm yurttaşların kanunlar önünde eşit olması gerektiği üzerine inşa edilen liberal adalet anlayışı, eşitliğin ve tarafsızlık ilkesinin her bir yurttaşına sunduğunu iddia etmektedir.

Barry ise bu hakları icra edebilmek için eşit fırsatların ve tarafsızlığın ideali olarak resmedilen bu anlayışı, şu örneklerle çürütür (2017: 38):

Geleneksel liberal bir toplumda, genel bir eğitim olacaktır, ama sadece şu tanım dâhilinde olacaktır bu: Eğitimi yasaklayan bir yasanın olmaması. Bugün birçok ülkede, bir çocuğun okula gitme fırsatı, ebeveynlerinin bunu istemelerine ve karşılayacak maddi güce sahip olmasına dayanır. Eğitimdeki bu fırsat eşitsizliğinin, nasıl olup da talihsizlik yerine adaletsizlik olarak algılanmadığını anlamak çok zor... Sağlık hizmetlerinin herkese sağlanmasının yasak olmamasının, herkesin sağlık hizmetlerinden yararlanma fırsatını güvenceye alma yönünde bir etkisi yoktur. Şayet bu fırsat maddi güce bağlıysa, bazıları iyi sağlık hizmeti görecektir, bazıları temel sağlık hizmeti alacak, bazıları hiç hizmet görmeyecektir... İstihdam konusunda eşit haklara sahip olmak da aynı sınırlamalara tabidir.

Young (1989: 269) da grup farklılıklarının olduğu bir toplumda, her bir vatandaşa eşit muamele sağlanmasının dezavantajlı konumların güçlenmesine katkıda bulunacağını savunmaktadır. Çünkü tarafsızlık ideali, eşit muameleyi zorunlu kılar ve nötr performans normlarını gerektirir. Oysa Young için böyle bir ideal imkânsızdır. Zira bazı grupların imtiyazlı ve diğerlerinin baskı altında olduğu yerlerde yasaların, politikaların ve özel kurumların kurallarının oluşturulması imtiyazlı gruplar lehine önyargılı olma eğilimindedir. Dolayısıyla kapasitelerde, sosyalleşmede, değerlerde, bilişsel ve kültürel stillerde farklılıkların olması, tarafsızlık idealinin ütöpik bir yaklaşım olmasına neden olmaktadır. Young (1990b: 131) bu hak ve kuralları farklılığa kör evrensel terimlerle formüle etmekten ziyade bazı grupların istisnai durumlarda - hamilelik, doğum izni ve emziren anneler için süt izni gibi- özel hakları hak ettiğini belirtir. Fakat Young (1989: 270) için kadının üreme süreci, hiçbir şekilde aynı ve farklı muamele konularının ortaya çıktığı tek bağlam değildir. Zira fark; sapma, damgalama ve dezavantaj içine kaydığında cinsel eşitliğin elde edilemeyeceği korkusunu dahi doğurabilir. Dolayısıyla ancak pozitif ayrımcılık ilkesiyle gerçekleştirilecek pratikler, bu dezavantaj sürecini tersine çevirebilir.

2.4. HETEROJEN KAMUSALLIĞIN İNŞASI: EVRENSELLEŞTİRİLEN YURTTAŞLIKTAN FARKLILAŞTIRILAN YURTTAŞLIĞA

Evrenselleştirilmiş bir yurttaşlığın ideali, modern siyasi yaşamın özgürleştirici etkisi olarak kendini inşa etmiştir. Nitekim modern siyaset teorisi de insanlığın eşit ahlaki değerlerle bezenmiş halini kuramsallaştırmış, herkes için eşit yasaların varlığını

kutsamıştır. Dolayısıyla “herkes için yurttaşlık ve yurttaş olarak herkesin aynılığı” tanımlanmıştır (Young, 1989: 250). Eşitlik argümanları, adalet ve diğer ahlaki değerler, tesadüfi olmayan yasal sistemlerin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır (Honore, 1999: 8). Homojen vatandaşlık algısına normatif bir değer vermek, yalnızca bölünmeyi ve çatışmayı şiddetlendirir. Dolayısıyla adaletli bir politika cinsiyet, ırk, yaş, cinsel yönelim vb. özelliklere bakılmaksızın kamuoyu tarafından da onaylanan heterojen bir halk idealinin temsili ile gerçekleştirilebilir (Young, 1990a: 179). Nitekim vatandaşların sosyal ya da grup farklılıklarının göze alınmaması; servet, statü ve güç eşitsizlikleri ne olursa olsun, vatandaşlığın herkese siyasal toplumdaki akranlarıyla aynı konumu verdiğinin göstergesidir (Young, 1989: 250). Dolayısıyla “eşitliğin aynılık olarak algılandığı” bu evrensel vatandaşlığın ideali, özgünlüğü ve farklılığı aşkın hale getirerek fark körü bir yaklaşımın benimsenmesine neden olmuş, homojen değerlerle bezenmiş yurttaşların varlığını kutsamıştır. Young böyle bir anlayışın iki anlam taşıdığını belirtir (1990b: 114):

1. Belirli ya da özel olanın aksine genel olarak tanımlanan evrensellik anlayışı.
2. Herkes için aynı şeyi söyleyen ve aynı şekilde herkes için geçerli olan kanun ve kurallar anlamındaki evrensellik fikri.

İlki, farklılıkların aksine yurttaşların ortak yönlerini bulmaya yönelik ve bu ortaklıklar üzerinden yurttaşların temsilinin gerçekleşmesi gerektiği yönündeki görüşü temsil etmektedir. Bu görüş, farklılıkların yok sayılarak genel bir irade üzerinden yurttaşların gereksinimlerini tek bir çatı altında toplanmasını gerektirir. Böyle bir anlayış da farklı olanları kamusal ve siyasal alandan saf dışı bırakılmasına neden olmakta, farklılığa karşı aynılığı temsil eden yurttaşların varlığını örtük bir biçimde onaylamaktadır. İkinci evrensellik anlayışı ise bireysel ve grup farklılıklarını yok sayan ve bu gibi farklılıklara kör olan yasa ve kurallar bütününe kastetmektedir. Dolayısıyla çoğunluk olarak evrensellik ve eşit muamele olarak evrensellik anlayışlarının kökenini oluşturan fark körü yaklaşımı, homojen bir vatandaşlık idealinin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayış ise gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak dışlamalara ve kategorileştirmelere neden olan bir yapıyı beslemektedir. Nitekim Young’a (1990a: 11) göre eşit muamele ilkesi, aslında adil kapsayıcı muamelenin resmi bir garantisi olarak ortaya çıkmıştır.

Ancak bu adaletli mekanik yorumlama aynı zamanda farkı da bastıran bir özelliğe sahiptir.

Evrenselleştirilmiş vatandaşlığın idealindeki sorun, diğer vatandaşlarla aynı şekilde ortak bir yaşam sürmek ve diğer vatandaşlarla aynı şekilde muamele görmek arasındaki bağlantının problemliliğidir (Young, 1989: 251). Grupsal farklılıklar, statü ya da güç eşitsizlikleri göz önüne alınmaksızın her bir yurttaşın eşit olduğu yani eşitliğin aynılık olarak algılandığı evrensel yurttaşlık idealinin bir diğer sorunu, yapısal adaletsizlikleri de besleyen bir yapıya sahip olmasıdır. Nitekim Young'ın deyişiyle (1990b: 115), gruplar arasında kapasiteler, kültür, değerler ve davranış biçimlerindeki farklılıkların ve bu grupların bazılarının imtiyazlı olduğu yerlerde eşit muamele ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmak, baskı ve dezavantajı sürdürme eğiliminde olacaktır. Evrensel ilkelere bağlı kalarak bir birlik oluşturma düşüncesi, baskının ve tahakkümün kaçınılmaz olarak diğer bireyler üzerinde daha fazla hissedilmesini sağlayacaktır. Oysa farklılıkların birliğe indirgenmesinden ziyade evrensel bir sorumluluk projesinin yaratılması, görünmeyen yapısal adaletsizlikleri minimal düzeye çekebilir. Nitekim demokrasi, “refah kurumları toplumlarının vatandaşlarının kişiselleştirilmiş tüketici varoşlarından uyanmalarını, tek başına hüküm sürdüğünü iddia eden uzmanlara meydan okumak ve kolektif kararlara ulaşmayı amaçlayan aktif tartışma süreçleriyle hayatlarını ve kurumlarını kontrol altına almasını gerektirir” (Young, 1989: 252). Young'a (1990b: 155) göre çağdaş siyaset teorisyenlerinin çoğu, kapitalist refah toplumunu depolitize olarak görmektedir. Çünkü çıkar grubu çoğulculuğu politika yapmayı özelleştirirken onu arka oda anlaşmalarına ve özerk düzenleyici kurum ve gruplara devrederek bu işlemi sürdürmektedir. Böylelikle heterojen yurttaşlığın gerekliliği için ön şart olarak görülen farklı grupların temsilcileri ve istekleri baltalanmış, politik alan da özelleştirilmiş olur.

Evrensel yurttaşlık, insanın özel ihtiyaç, ilgi ve arzuların yani heteronomik özelliklerinden ziyade insan yaşamının evrenselliğinin bir ifadesi, bir rasyonellik alanı olarak karşımıza çıkmaktadır (Young, 1989: 253). Bu anlayış ise belirli olana karşı evrensel, farklılaştırılmış olana karşı tek tipleştirilen yani homojen kamusal alanın inşasını gerektirmektedir. Bu inşanın dışında kalanlar ise standardize edilmek için her türlü baskının kurbanı olarak kamusal ve politik alanda yerlerini alırlar.

Özellikle feminist perspektiften meseleye baktığımızda, kamusal alanın erilleşen yapısıyla kurulmuş olan modern devletin sahasında ve toplumsal alanında, erkeksi deneyimlerden üretilen evrensel değerlerin baskısı altında kalan, homojenize edilmeye çalışılan kadının farklı sesinin kısılmasına zemin hazırlayan bir görüşle karşı karşıya kalırız. Nitekim böyle bir anlayış, toplumsal cinsiyet adaletsizliği başta olmak üzere cinsel farklılıktan kaynaklı her türlü ayrımcılığı da beraberinde getirmiş, evrensel yurttaşlığın idealinde eril ve dişil arasındaki muhaliflik de homojenize edilmeye çalışılmıştır. Young'a (1990b: 117) göre de burjuva dünyası, akıl ve duygusallık arasında ahlaki bir işbölümü yaratmış, kadınlıkla erkekliği duygu, arzu ve bedenin ihtiyaçları ile tanımlamıştır. Böylece kamusal bir erkeklik olan vatandaşlık alanı ve ailenin önemini vurgulayan dolayısıyla heteronormatif değerlerle bezenmiş bir özel alan oluşturulmuş, kadının yeri de bu özel alan içerisinde sınırlandırılmıştır. Bu alanların dışında kalanlar ise ötekileştirilmeye mahkûm bırakılmıştır. Öyle ki, "bir diş kaynaklı kötülük deposu, bir tehlike kaynağı olarak kadın, ataerkil tarihin içinden geçen bir görüntü" olarak resmedilmiştir tarih sahnesinde (Okin, 2013: 99-100).

Evrensel vatandaşlığın ideali, yapısal adaletsizliklerin gizlenmesini sağlayarak farklı sosyal grupları pasifleştirme eğiliminde olmuştur. Kadınlar başta olmak üzere beyaz olmayanlar, Yahudiler, yerliler ve evrensel vatandaş idealine girmeyen diğerleri kategorileştirilerek dışlanmış ve farklılıklar bastırılmaya çalışılmıştır. Örneğin Barber, güçlü bir demokrasinin, ortak yurttaşlık yoluyla kurulması gereken düşüncelerin rehberliğinde gerçekleşeceğini belirtir ve güçlü demokrasinin dokuz adet işlevinden bahsederken "ortak iyilere göre ortak bir gelecek tasarlayabilen bir yurttaşlar topluluğunun geliştirilmesi" için çaba harcamaktadır (Barber, 1995: 213-248). Bu anlayış, özgül kimlikleri açıkça görmezden gelmektedir. Farklılığa karşı genelleştirilen ortak bir tavır da kimi grupları dezavantajlı konuma getirirken kimilerini de ayrıcalıklı kılmaktadır.

Barber'in ortak vatandaş tanımlamasındaki gibi farklı ihtiyaçların görmezden gelinerek ortaklık üzerine inşa edilen yurttaşlık anlayışı yansızlığı, tarafsızlığı ve nesnelliği gözeterik karar alınmasını öngörürken farklı ihtiyaçları, kültürleri, tarihleri, deneyimleri ve daha birçoğunu yok sayarak farklı olanları marjinalleştirir ve pasifize etmeye çalışır. Oysa demokratik süreç, vatandaşların özgüllüklerini bir kenara bırakıp genelleştirilmiş kabuller doğrultusunda kurulan vatandaşlık idealinde davranmalarını gerektirmemelidir.

Çünkü böyle bir birlik mantığı, farklılıkları ortadan kaldırmak için diğerlerini kamusal alandan uzaklaştırma niyetindedir.

Young'ın belirttiği üzere (1989: 258), bu genellik anlamında evrensel bir vatandaşlık yerine farklılaştırılmış bir gruba ve heterojen bir halka ihtiyacımız vardır. Zira heterojen bir toplumda farklılıklar, kamu tarafından tanınır ve hiçbir niteliğe indirgenemezler. Heterojen bir toplumun inşası için kamusal tartışmaların ve bu tartışmalarda homojen gruplardan ziyade dışlanan grupların -özellikle kadınların, eşcinsellerin, siyahların- yer alması çok önemlidir. Çünkü ikincil vatandaş statüsünde görülen aktörlerin temsillerini yine bu gruptaki bireyler tarafsız bir şekilde yapabilir. Gutmann (1980: 191) da farklı grupların kamusal tartışmalara katılımının üzerinde dururken, katılımcı fırsatların yaygınlaştırılması gerektiğini belirtir.

Young'ın heterojen kamusallık tarifinin en önemli ayağı, her bir toplumsal aktörün – özellikle dışlanan grupların- kamusal tartışma alanlarında yer almasından geçmektedir. Fakat Young bu durumun, farklılaştırılan sosyal grupların aleyhine dönebileceği ihtimali üzerinde de durmaktadır. Örneğin Jane Mansbridge, gözlemlediği New England Şehir Toplantı'sının işleyişi ile ilgili bazı notlar aktarır. Bu notlar, kamusal tartışmalara kadınların, siyahların, işçi sınıfının ve geliri düşük insanların katılım sağladığı durumlarda susturulma eğilimlerinin olduğunu ve bu grupların çıkarlarının beyazlardan, orta sınıf profesyonellerinden daha az temsil edildiğini göstermektedir (Young, 1990b: 121). Bu noktada sorumlu bir vatandaşlık anlayışı, aynı zamanda heterojen kamusallığı sağlayan önemli bir niteliktir. Zira sorumluluk sahibi vatandaş, sadece kendi çıkarlarıyla ilgilenmek yerine farklı grupların çıkarları ve haklarıyla da yani adaletle de ilgilenir. Evrensel ilkelerin belirlendiği eşitlik anlayışındaki sorun, böyle bir sorumluluk anlayışının aşkınlaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa tüm kişilerin benimseyebileceği ve tüm deneyimlerin ortak bir paydada toplanabileceği genel bir bakış açısı yoktur. Olduğu varsayılan durumlarda ise ötekileştirilen grupların haklarının karar alma sürecinin ve politik uygulamaların dışında kalması kaçınılmazdır. İşte bu yüzden grup temsili gereklidir. Nitekim demokratik karar verme süreçlerinin teşviki ve önemi, kamuoyunda özellikle dışlanmış grupların temsilinin sağlanmasından geçmektedir.

Grup temsili, heterojen kamusallık anlayışının benimsenmesi ve uygulanması açısından farklılık politikasında önemli bir yeri teşkil etmektedir. Grup temsillerinin olduğu bir

ortamda, kamusal ve politik tartışma alanlarında ifade edilen bilgi, en üst seviyelere çıkararak pratik bilgeliğin artmasına da katkı sağlar. Nitekim böyle bir ortamda da sosyal baskı ve tahakküm ilişkilerinin minimal düzeye çekilebilmesi ve adaletin kurumsallaşabilmesi çok daha kolay olacaktır. Zira Young'a (1989: 263) göre grup temsili, "tarafsız veya genel çıkar olarak maskelenen kişisel çıkarların en iyi panzehiridir." Örneğin Sheila D. Collins (1986) gökkuşağı koalisyonunun grup farklılıklarına bakılmaksızın grup temsilini ve heterojen bir halkı ifade edebilecek özelliklere sahip olabileceği üzerinde durur. Çünkü geleneksel koalisyonlarda farklı gruplar, çıkarları üzerinde anlaşmaya varma eğilimi sergilerken gökkuşağı koalisyonlarında ise kurucu grupların her biri, diğerlerinin varlığını ve sosyal meseleler hakkındaki bakış açısının niteliğini teyit eder. Böyle bir koalisyon, demokratik değerlerin gözetilmesini içerdiği için grup temsil ilkesinin özünü oluşturan ezilen ya da dezavantajlı grupların hakları adına gerçekleştirilen bir temsil yapısını gerektirmektedir.

Young'ın heterojen kamusalılığın sağlanabilmesi amacıyla önerdiği iletişimsel demokrasi anlayışını içeren böyle bir zihniyet, politika oluşturmada grup temsilinin adayları olarak kadınların, siyahların, yaşlı ve yoksul insanların, eşcinsellerin ve diğer ezilen sınıfların da katılım sağladığı grup üyeleriyle sorunları tartışmak ve bu sorunların çözümü adına demokratik forumlarda bir araya gelmelerine işaret etmektedir. Grup temsil ilkesi de demokratikleşmiş karar alma süreçleri için daha büyük bir programın parçası olarak anlaşılmalıdır. Kamusal yaşam ve karar alma süreçleri dönüştürülmeli böylece tüm vatandaşlar tartışma ve karar alma süreçlerinde katılım sağlamalıdır. Tüm vatandaşlar tartışma ve karar alma sürecine katıldığı mahalle ve bölge meclislerine erişebilmelidir. Böylece daha demokratik bir düzende, ezilen grupların üyeleri aynı zamanda grup temsilcilerini devredecek olan grup meclislerine de sahip olma fırsatı sağlanmış olacaktır (Young, 1990b: 127-128). Zira Young için ancak bu şekilde grup temsilleri gerçekleşebilir

Young, projesini -karar alma süreçlerinde ve grup temsillerinin yapılarının öz örgütlenmesini teşvik eden heterojen bir halk- daha anlaşılır kılabilme amacıyla çıkar grubu çoğulculuğundan ayrılan noktalarını üç kategoride ele almaktadır (1989: 266-267): İlki, heterojen halkta dernek kurmayı seçen kişilerin hiçbir kolektivitesinin grup temsili için aday sayılmayacağı yönündedir. Zira Young için çıkar grubu çoğulculuğu yapılarında Balina Dostları, Renkli İnsanların Gelişimi Ulusal Birliği, Ulusal Tüfek

Birliği ve Ulusal Freeze Kampanyası aynı statüdedir ve her biri politika yapıcılarının kaynakların derecesine kadar karar vermeyi etkileyerek rekabet içinde olabilirler. İkinci olarak heterojen halkta, temsil edilen gruplar belirli bir çıkar veya amaç ile ya da belirli bir politik pozisyon ile tanımlanmamıştır. Her ne kadar deneyimlerinden ötürü bazı gruplar ortak çıkarlara sahip olsa da sosyal konumları onlara toplumun tüm yönleriyle ilgili benzersiz bakış açısı sağladığı için diğer sosyal meselelere de duyarlıdırlar. Son olarak ise çıkar grubu çoğulculuğu, kendi çıkarlarını olabildiğince kuvvetli bir şekilde teşvik etmek adına kamuoyu tartışmalarının ve karar vermenin ortaya çıkmasını önlemek için çabalarken heterojen bir halk, katılımcıların önündeki sorunları birlikte tartıştıkları ve en iyi ya da en adil olarak belirledikleri karara varmaları gereken bir anlayışı oluşturmaktadır.

Görüldüğü üzere grupsal farklılıklar, statü ya da güç eşitsizlikleri göz önüne alınmaksızın her bir yurttaşın eşit olduğu yani eşitliğin aynılık olarak algılandığı evrensel vatandaşlık idealinin bir diğer sorunu yapısal adaletsizlikleri de besleyen bir yapıya sahip olmasıdır. Bu problemin aşılabilmesinin yolu da bir sonraki başlıkta irdeleneceğı üzere herkesin kamusal tartışma ve karar alma sürecinde katılım gösterebilmesine ve grup farklılıklarının gözetilmesinde katkı sağlayan politik sorumluluk fikri ile bezenmiş Young'ın geliştirdiğı sosyal iletişim modelidir. Nitekim evrenselleştirilen yurttaşlık yerine farklılaştırılmış yurttaşlık kavramını koyan Young için homojen bir toplum anlayışı, her türlü adaletsizliğin temelini oluşturmaktadır. Young'a göre bu durumu aşabilmenin tek yolu da heterojen kamusal anlayışını benimsemek ve bu anlayışın yayılmasını sağlamaktır. Yapısal adaletsizliklerin minimize edebilmenin yollarını arayan Young, heterojen kamusal anlayışının yanında politik sorumluluk fikri ve sosyal iletişim modelinin de bu süreçte nihai bir öneme sahip olduğunu belirterek daha adil bir toplumun yollarını aramaya devam eder.

2.5. YAPISAL ADALETSİZLİKLERE KARŞI BİR SAVUNMA: POLİTİK SORUMLULUK VE SOSYAL İLETİŞİM MODELİ

Sosyal yapısal adaletsizliklere ilişkin sorumlulukların yanında bireysel ve toplu olarak ahlaki etkenleri nasıl düşünmek gerekir? Küresel adaletsizlikleri sınırlandırabilmenin yolu nedir ve bunun için ne tür bir sorumluluk anlayışına sahip olunmalıdır? Daha adil

bir toplumun inşası nasıl gerçekleşebilir ya da toplumsal cinsiyet adaletsizliği nasıl minimal düzeye çekebilir? Bu sorular ekseninde ilk olarak adalet yargılamasının çoğu zaman yapıyla ilgili olduğu iddiasını taşıyan Young (2003: 3), ikinci olarak yaygın bir sorumluluk anlayışından farklı olan politik sorumluluk kavramına her bir aktörün sahip olması gerekliliğini açıklayarak cevaplar. Birçok eylem, kurumsal alışkanlıklar ve politikalar, insanların yaşadığı adaletsizliği pekiştiren bir yapıya sahiptir. Nitekim böyle bir süreç de bazı kişilerin ya da kurumsal yapıların eylemsel pratikleriyle gerçekleşmektedir.

Ayrıcalıklı fırsatların gerçekleştirilmesine ilişkin yapısal kısıtlamaların üretilmesi vasıtasıyla dolaylı, toplu ve kümülatif olarak başkalarının adaletsizliğine katkıda bulunulan bu durumu yapısal adaletsizlik olarak tanımlayan Young için, bazı kişilerin yapısal adaletsizliğin sorumluluğunu üstlendiğini söylemek istiyorsak bireysel harekete ve bunun zararlı olan benzersiz ilişkisine odaklanan standart anlayıştan farklı bir sorumluluk anlayışına ihtiyacımız vardır. Bu da, Young'ın teorisinde derinleştirmiş olduğu politik sorumluluk anlayışdır (Young, 2011: 96).

Young'ın sosyal iletişim modelinin temelini oluşturan politik sorumluluk fikri, eylemleriyle adaletsizliği sağlayan yapısal süreçlere katkıda bulunan tüm aktörlerin adaletsizlikleri gidermek için çalışmaları gerekliliği üzerine temellenmiştir (Young, 2006: 102-103). Zira ona göre yapısal adaletsizlikle ilgili olarak sorumluluk sahibi olmak; bir kimsenin, sonuçlarının daha az adaletsiz hale getirilmesi için yapısal süreçleri dönüştürmek amacıyla bu sorumluluğu paylaşan başkalarıyla birleşme zorunluluğu olduğu anlamına gelir. Yapısal adaletsizliklerin minimal düzeye çekilebilmesi için sorumluluğun suç, suçluluk veya kişisel bir sorumluluk olarak anlaşılan bir çeşitlilikten ziyade politik sorumluluk olarak adlandırdığı özel bir sorumluluk türüne dikkat çekmektedir (Young, 2011: 96-97).

Eylemlerimiz üzerinde tam bir kontrol sahibi olamadığımız için bazen istemediğimiz şeyleri yapar ve istemediğimiz sonuçlarla karşılaşabiliriz. Dolayısıyla niyet etmediğimiz ya da öngörmediğimiz sonuçlarla karşılaşabilir, yapısal adaletsizliklere katılım sağlayabiliriz (Honore, 1999: 7). Benzer bir şekilde Irigaray'ın da duygudaşlık olarak üzerinde durduğu mesele, evrensel bir kurtuluşa yönelik çözüm arayışına işaret etmekte ve “her türlü bencillikten veya benmerkezcilikten” vazgeçmek olarak tanımlanmaktadır

(Irigaray, 2012b: 44). Eylemlerimiz için sorumluluk²¹ kabul etmek daha iyi bir toplumun oluşturulması için ön koşuldur. Zira sorumluluk sistemi kendimize olan saygımız ve diğerlerine olan saygımız için önemlidir (Honore, 1999: 10).

Young'ın (2011: 98) politik sorumluluk modeli; yasaları kabul etme, cezalandırma, suçlama veya tazminat alma amacıyla sorumlu tarafları belirlemeye çalışan tüm yasaları ve ahlaki kararları içermektedir. Zira suçluluk, suçlama veya sorumluluk kavramı, yasal bir sistem için ve aracılara birey olarak saygı duyan ve başkalarına karşı saygılı şekilde davranmalarını bekleyen ahlaki bir hak duygusu için gereklidir. Çok sayıda aktör bu sonucu ortaya çıkaran süreçlere bilinçli olarak katkıda bulunabilir. Kimileri de eylemlerinin nasıl bu sürece katkıda bulunduğuna dair farkındalık sahibi değildir. Dolayısıyla adaletsizlikleri bertaraf edebilmek ve farkındalık oluşturabilmek için Young'ın politik sorumluluk, sosyal iletişim modeli ve iletişimsel demokrasi anlayışları günümüz çağdaş toplumlarında heterojen bir kamusal vatandaşlık fikri ve farklılıklarından ötürü dışlanan ya da hor görülen kesimlerin tanınması için nihai derecede önemlidir.

Young, yapısal adaletsizliklerle ilgili sorumluluk kavramı üzerinde düşünmek için sosyal iletişim modelini önerir. Bu noktada yapısal adaletsizlik ile ilgili sorumluluğun kişiselleştirilerek cezai ya da zarar yükümlülüğünü tek bir kişinin ya da kurumun üzerine yıkılmaması yani zayıflatılmış bir sorumluluk modeli olarak anlaşılmamalıdır. Toplumsal ya da siyasi aktörlerin doğrudan hukuka ya da yasaya aykırı bir eylemleri olmasa da yapısal adaletsizliğe katkıda bulunabilir. Bu görüşe göre her birimiz, yapısal adaletsizliklerin artmasında ya da azalmasında rol sahibiyizdir. Çünkü içinde bulunulan toplumun ve kurumların vatandaşlarından beklediği belirli yaptırımlara ve sözleşmelere tabi olmak, kimi zaman yapısal adaletsizliklerin üretilmesine yol açmaktadır. Bu süreçlere katılım sağlanması ise yapısal adaletsizliklerden her birimizin sorumluluğunun olduğu anlamına gelmektedir.

Young, yapısal adaletsizliklerin bertaraf edilebilmesi için kişisel sorumluluktan ziyade politik sorumluluğun üzerinde durur. Politik sorumluluk anlayışından kasıt, yapısal

²¹ Honore'un burada değindiği sorumluluk anlayışı, ahlaki ya da yasal sorumluluktan farklıdır. Bu anlayış, Young'ın politik sorumluluk olarak tanımladığı anlayışla benzerlik göstermektedir. Ayrıca bkz. (Honore, 1999)

adaletsizliklere bilerek ya da bilmeyerek, doğrudan ya da dolaylı olarak bu sürece dâhil olduğumuz ve her birimizin bu adaletsiz süreçleri tersine çevirebilme yeteneğine sahip oluşumuzdur. Toplumsal aktörler belirli uygulamalar ve kurallara göre hareket ettiği için kimse kendi davranışlarının ne gibi haksızlıklara sebep olduğunu tespit etmesi mümkün değildir. Bu eylemlerin sonuçlarından bazı bireyler acı çekerken bazıları ise ayrıcalıklı hale gelebilir.

Klasik sorumluluk modellerinin adaletsizliklerin geçmişe yönelik algılanışı ve adaletsizliklerin temelini bireysel sorumluluklara yıkılması ya da bir failin üzerine suçun atılması, sorumluluğu tek bir aktöre vererek diğerlerinin sorumluluklarını sınır dışı etmek ya da gizlemek anlamına gelmektedir. Böyle bir sorumluluk modeli ise yapısal adaletsizliklere maruz kalmış grupların daha fazla dışlanmasına sebebiyet vermektedir. Young'a (2011: 113) göre sosyal iletişime dayanan sorumluluk, nihayetinde politik sorumluluktur çünkü sorumluluğu yerine getirmek, yapıları daha az adaletsiz hale getirebilecek şekilde dönüştürecek kolektif eylem biçimlerini belirlemek için başkalarıyla bir araya gelmeyi içermektedir.

Meseleyi tersi bir perspektiften algılamak ise hem var olan grupsal farklılıkları derinleştirmeye hem de adaletsizliklere neden olan süreçleri basit bir düzlemde ele almaya sebep olacaktır. Buna ek olarak yapısal süreçlere katılan diğer aktörleri pafisize ederek adaletsizliğin çözüm sürecine katılmamalarını sağlayacaktır. Oysa Young'ın geliştirdiği politik sorumluluk fikri, sosyal grupların dışlanmasından ziyade bilhassa adaletsiz yapıların dönüştürülmesi sürecinde adaletsizlik yaşayan aktörlerin ve sorumlu olan bizlerin de çözüm sürecine katılması gerekmektedir. Nitekim sosyal iletişim modelinde adaletsizliklerin ortaya çıktığı yapısal süreçlerde her bir toplumsal aktörün sorumluluğu olduğu üzerine inşa edilmiştir. Sosyal adaletin sağlanabilmesi için de başkalarıyla iletişim kurabilmenin amacı, hükümet politikasının etkili olabilmesi adına toplulukların aktif desteğini alma gereğinden kaynaklanır.

Young'ın iletişimsel modeli, devlet kurum ya da kuruluşlarını dışarda bırakmaktan ziyade sorumluluğu paylaşan her bir aktörün devlet politikalarına ek olarak tabi olması gereken toplu faaliyetler bütününe gözetmesi gerektiği düşüncesinden filizlenmiştir. Sorumlulukların politik olduğunu söylemek elbette kesin bir çözüm sunmasa da bu minvalde geliştirilen politikaların ya da alternatif eylem planlarının nasıl uygulanacağı

yönündeki tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Nitekim günümüz dünyasında da çoğu adaletsizlik her birimizin sorumlu olduğu ve küresel düzeye yayılmış olan yapısal sosyal süreçlerden doğmaktadır. Adalet yükümlülükleri ile ilgili sorumlulukların ülke, bölge, kurum ya da bir kişi üzerine atılması ise sorumluluklardan kaçışın bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Young'ın amacı da küresel düzeyde bir sorumluluk anlayışının gelişmesine yöneliktir.

Sosyal bağlantı modelinin öneminin anlaşılması açısından konfeksiyon endüstrisindeki ilişkilerin küresel düzlemde nasıl bir yapısal adaletsizlik ağına sahip olduğunu Sweatshops örneği ile açıklayan Young (2011: 107-129), Anti-sweathops hareketini²² küresel adaletsizliğe karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını, satın aldığımız kıyafetleri üreten insanların -ki çalışanların büyük çoğunluğu kadın ve genellikle on üç veya on dört yaşındaki çocuk işçilerdir- insanlık dışı koşullarda çalışması ve buna zorlanmasını yapısal ve küresel bir adaletsizlik ağı olarak tanımlamaktadır. Bu fabrikalarda çalışma koşullarının²³ olumsuzluğuna ek olarak genellikle patronlar tarafından baskın ve küfürlü şekilde muamele gören kadınlar, aynı zamanda cinsel tacizle de karşı karşıya kalmışlardır. Kadınların maaşları da erkeklerinkinden çok daha düşüktür (Young, 2006: 108). Ucuz ve yedek işgücünün kaynağı olarak çalıştırılan kadınlar bu örnekte de görüldüğü üzere erkeklerle eşit koşullarda çalıştırılmamış ve yapısal adaletsizliklerden en ağır şekilde payını almıştır. Ham maddenin temin edilmesinden ürünlerin satışına kadar geçirilen sürecin ve sistemin karmaşık yapısı, sürece dâhil olan aktörlerin kısıtlamaları ve

²² Anti-sweatshop hareketi, dünyanın bir çok yerinde Nike, Gap, Disney gibi ünlü markaların pantolon, elbise, gömlek, ayakkabı ve diğer hazır giyim ürünlerinin üretildiği koşullara farkındalık yaratma amacıyla fabrikalarda çalışan işçilerin kötü koşullarda çalıştığını göstererek çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve bir çok temsilcinin bu çalışma koşullarının sorumluluğunu üstlenmeye çağrıldığı bir harekettir (Young, 2006: 107-108).

²³ İşçiler genellikle yoğun sezonlarda on ile on altı saat arası çalışırlar, üretici sipariş üzerine geride ise gece boyunca çalışmak zorundadırlar. Uzun çalışma günlerinde banyo molası veya dinlenme için çok az fırsatları vardır. Hasta izni veya tatil zamanı genellikle kullanılamaz, çalışmak için çok hasta olan bir çalışan genellikle kovulur. En temel sağlık ve güvenlik standartlarının ihlali normaldir. Fabrikalar genellikle yetersiz havalandırma ve aydınlatmaya, aşırı gürültüye, az miktarda yangın söndürme ekipmanına, kapalı çıkışlara, hijyenik olmayan kantinlere ve banyolara sahiptir. Tipik olarak bu tesislerdeki işçilerin sendikalarını işverenleriyle toplu olarak pazarlık edecek şekilde örgütlenme özgürlüğü yoktur. Şikayet edip örgütlenmeye çalışan işçiler genellikle tehdit altındadır; işten çıkarılırlar, kara listeye alınırlar, dövülürler, hatta öldürülürler. Yerel yönetimler genellikle bu tür sendika karşıtı faaliyetleri aktif ya da pasif olarak desteklemektedir. Ayrıca bkz. (Rosen, 2002; Klein, 1999; Young, 2006: 108).

baskısı ile birleşmesinin sonucunda yapısal adaletsizlik kaçınılmaz bir son olmuştur. Dolayısıyla sosyal yapılar, sosyal aktörlerden ayrı düşünülemez kadar karmaşık ve kümülatif ilişkileri barındıran bir bütündür.

Yapıların tek başına ele alınması, hiyerarşik iktidar ilişkilerinin anlaşılmasını güçleştirir ve yapısal adaletsizliği besleyen bu ilişkileri pasifize ederek görünmez kılar. Sosyal yapılar durağan ilişki ağlarından ziyade siyasi ve sosyal aktörlerin de etkileşimde bulunduğu dinamik bir süreci ifade etmektedir. Bu meseleye klasik bir suçlama ya da standart bir sorumluluk anlayışı açısından bakıldığında ise çoğu aktör -adaletsiz süreçlere katılım sağladıklarının farkında olarak ya da olmayarak- bölgesel sınırlar içindeki fabrika sahiplerini, işçilerin müdürlerini ya da bizzat işçileri sorumlu olarak görür. Young ise tüm bu anlayışların dışında farklı bir sorumluluk tanımına ihtiyacımız olduğundan yola çıkarak sınırları aşan bir sorumluluk anlayışının öneminden bahsetmektedir.

Yapısal adaletsizliklere karşı durmanın alternatif bir yolu olarak karşımıza çıkan sosyal iletişim modeli, eylemlerinden ötürü yapısal süreçlere katkıda bulunulmasıyla ortaya çıkan adaletsizlik durumunun sorumluluğunu paylaştığını ileri sürer. Bu sorumluluk geçmişe yönelik değildir. Daha çok ileriye dönüktür. Zira suçluluk ve suçun niteliği bu sorumlulukla ilişkilidir. Young, sosyal iletişim modelini ve buna bağlı olarak geliştirdiği sorumluluk projesini şu şekilde ifade eder (2011: 105):

Sosyal iletişim modeli, bireylerin yapısal adaletsizliğin sorumluluğunu taşıdığını, çünkü eylemleriyle haksız sonuçlar üreten süreçlere katkıda bulunduğunu söylüyor. Sorumluluğumuz, fayda sağlamaya çalıştığımız ve projeler gerçekleştirmeyi amaçladığımız birbirine bağlı işbirliği ve rekabet süreçleri sisteminde diğerleriyle birlikte olmamızdan kaynaklanıyor. Bu süreçler içerisinde, her birimiz kendimize karşı adalet bekleriz ve diğerleri meşru bir şekilde adalet iddiaları yapabilir. Yapılar içinde yaşayan herkes, neden oldukları adaletsizlikleri gidermekle yükümlüdür, ancak hiçbiri yasal olarak zarar için özel olarak sorumlu değildir. Dolayısıyla adaletsizlikle ilgili sorumluluk ortak bir anayasada yaşamaktan değil, yapısal adaletsizlik üreten çeşitli kurumsal süreçlere katılmaktan kaynaklanmaktadır. Sosyal iletişim modeli failleri izole etmiyor. Değerlendirme altında arka plan koşullarını getiriyor. Sorumluluk atamanın asıl amacı ileriye dönük olmaktır. Sosyal bağlantı modeli altındaki sorumluluk esasen paylaşılmaktadır... Genel olarak, sorumluluk modeli, sorumlu olanları işaretlemeyi ve izole etmeyi, dolaylı olarak sorumluluk almayan kişileri diğerlerinden ayırmayı amaçlamaktadır.

Sosyal iletişim modelinin özgünlüğü, yapısal süreçlerin adaletsiz durumları ne şekilde ürettiği ve nasıl tekrar edebileceğinden yola çıkarak geleceğe yönelik sorumluluk almanın öneminden kaynaklanmaktadır. Geçmişin aralanmasının nedeni ise herhangi bir suçlu ya

da sorumlu aramaktan ziyade yapısal süreçler ile eylemlerin, alınan kararların ve uygulamaların ne derecede bağlantılı olduğunu görebilmek açısından. Dolayısıyla sosyal iletişim modelinin temelini oluşturan politik sorumluluk anlayışında her bir vatandaşa ve siyasi aktörlere yönelik suçlama, suçluluk ya da sorumluluk kişiselleştirilmekten ziyade politikleştirilmektedir.

Young'a (2011: 111) göre sosyal bağlantı modelinin onu klasik sorumluluk modelinden²⁴ ayıran bir diğer özelliği de ileriye dönük sorumluluğun yalnızca ortak eylemde diğerlerine katılarak yerine getirilebilmesidir. Bu özellik, sorumluluğun esasen paylaşılan niteliğinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir anlayışta binlerce hatta milyonlarca temsilci, eylemlerimizden özellikle kurumsal sonuçlara haksız sonuçlar çıkaran süreçlere katkıda bulunur. İleriye dönük sorumluluğumuz kurumların ve süreçlerin değiştirilmesinden ibarettir. Böylece sonuçları daha az adaletsiz olur ve bunu tek bir failin yapması beklenemez.

Derrida (2011: 37-46) için “bir kimliğin kendi geleceğine açılışı” olarak sorumluluk, geleceğe yönelik kurulan, her bir aktörün hem kendi hem de ötekiler adına sahip olduğu bir sorumluluktur. Sorumluluk, “açmazın deneyimlenmesiyle ortaya çıkmış” olandır. Yalnızca olanaklılık içerisindeyse, pratik akıl ya da karardan kaynaklanmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü Derrida'ya göre kendisine ve ötekine eşit olarak sorumluluk fikri, olanaksızın deneyimlenmesi ile ilgili olmalıdır. Aksi takdirde “sorumluluk artık sorumsuz olmaya başlar.”

Yapısal adaletsizlikleri bertaraf edebilmek için tek başına hareket edildiğinde, çoğu zaman yapısal süreçlerin yaptırımları doğrultusunda kısıtlamalara maruz kalınır. Bu durumu aşabilmek için de Young'ın önerisi şudur: “Bu model altında yapısal adaletsizlik için sorumluluk almak, yapıları yeniden düzenlemek için ortak eylemler düzenlemek üzere başkalarıyla birleşmeyi içerir. En önemlisi, "politika" ile kastettiğim, ilişkilerimizi

²⁴ Sorumluluk yükümlülüğü modelinde (*The liability model of responsibility*), adaletsizlik mağduru olduklarını iddia edenleri suçlamak, genellikle başkalarının kendi başlarına olan sorumluluklarını ortadan kaldırmak için işlev görür. Dolayısıyla bazı aktörler suçlu olarak adledilip tek sorumlu onlanmış gibi kurulan bir sorumluluk anlayışı yüklenir. Oysa sorumluluk yükümlülüğü modelinde, adaletsizlik mağduru olduklarını iddia edenleri suçlamak, genellikle başkalarının kendi başlarına olan sorumluluklarını ortadan kaldırmak için işlev görür bkz. (Young, 2011: 113).

organize etmek ve eylemlerimizi en adil şekilde koordine etmek için başkalarıyla, halkla iletişimsel ilişki kurmaktır.” (Young, 2011: 112).

Görüldüğü üzere Young’ın kuramsal çerçevesi, geleneksel eşitlikçi yaklaşımlara yönelik eleştirel bir perspektifi içermekle birlikte farklı sosyal grupların demokratik değerler ile temsilinin sağlanabilmesi için de açılımlar sunmaktadır. Young’ın özellikle eleştirileri ışığında gerçekleştirdiği heterojen yurttaşlık anlayışı, belirli parametrelere dayandırılarak dezavantajlı konuma sahip olan toplumsal aktörlerin de hak taleplerini karşılayabilecek nitelikler barındırmaktadır. Buna ek olarak geliştirmiş olduğu politik sorumluluk fikri, klasik sorumluluk anlayışlarından farklı bir bakış açısını içermekte, evrenselleştirilen yurttaşlıktan ziyade farklılaştırılan yurttaşlık anlayışının geçerli kılınabilmesi için bir çıkış yolu sunmaktadır.

3. BÖLÜM

IRIS MARION YOUNG VE ÇAĞDAŞ FEMİNİST TARTIŞMALAR ÜZERİNDEN GÜNÜMÜZ MESELELERİ

Son dönem feminist ve queer kuramlarında yapısalcı bir toplumsal cinsiyet anlayışının sonuna gelindiği argümanı savunulmaktadır. Buna paralel olarak Young da toplumsal cinsiyet tartışmalarında hem biyolojik hem de toplumsal cinsiyet kimliği kategorilerinin dengesini sarsarak kesişen kimlik ve pratiklerin çoğulluğunu düşünmeye yönelik imkânlar sağlamaya çalışmış ve toplumsal cinsiyet kavramını yeniden kurma ihtiyacının olduğunu belirtmiştir (Young, 2009: 39).

Bu bölümde de günümüz toplumsal cinsiyet teorilerine farklı bir bakış açısı kazandırabilmek amacıyla Young'ın toplumsal cinsiyet tartışmaları ile ilgili eleştirileri ve farklı bakış açısı, feminist tartışmalar ışığında irdelenecektir. Ayrıca kadının toplumdaki yeri ve haklarının genişletilebilmesi açısından toplumsal cinsiyet tartışmalarının evrenselleştirilmiş yurttaşlık haklarından ziyade pozitif ayrımcılık ilkesinden yola çıkılarak farklılaştırılmış yurttaş olarak kadına bakışın yani farklılık politikası üzerinden kadın meselesinin okunmasının gerekliliği, günümüz meseleleri ile örneklendirilecektir.

3.1. ÇAĞDAŞ FEMİNİST TEORİDE ADALET İMKÂNI

Çağdaş feminist teorisyenler, toplumsal cinsiyet adaletsizliği üzerine fikirlerini beyan ederken kimi zaman ortak noktalarda buluşup kimi zaman da bazı hususlarda birbirlerinden ayrılırlar. Bu açıdan her bir düşünürün kadına yönelik adalet imkânını sorgulaması ve eşitsizliklere neden olan yapıları eleştiriye tabi tutmaları, toplumsal cinsiyet adaletsizliğini minimal düzeye çekebilmek için değerlidir. Bu yüzden bu başlığın altında, Young'ın feminist teori içindeki önemini ve diğer düşünürlerden ayrılan noktalarını bir sonraki başlıkta keskinleştirmek amacıyla çağdaş feminist teorisyenlerin toplumsal cinsiyet adaletinin sağlanabilmesi açısından düşünceleri ve eleştirileri genel hatlarıyla tartışılmaya ve kadına yönelik adalet imkânı sorgulanmaya çalışılmıştır.

Çağdaş feminist teorisyenlerin hemfikir olduğu noktalardan biri, Batı entelektüel geleneğinin biçimlendirilmiş öznesi üzerine gerçekleştirilen tartışmalardır. Nitekim bu özne fikri, genel olarak “beyaz, mülk sahibi, Hristiyan, evin erkek reisi” olarak standartlaştırılmıştır (Benhabib, 2008: 28). Öyle ki kadınları “ehlileştirilen” ve “vahşi olan” gibi benzetmelerle ikiye bölen ruhsal fantezi, Cornell (2008: 100) için de ahlak öğreticiliğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla şimdiye dek anlatılan tarih, erilliğin homojen çizgiselliğinde birleştirilmiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse büyük tarih anlatıları, erkeklerin egemenliği altında inşa edilmiş ve böylelikle farklılık politikası açısından bizatihi değer olarak görülmesi gereken farklılaşan gruplar, heterojen bir kamusal anlayışı ve öteki olarak kategorileştirilen kadınların varlığı görmezden gelinmiştir. Bu açıdan her bir feminist teorisyen, belirli standartlarla inşa edilen özneyi parçalamaya yönelik tartışmalar geliştirmiştir.

Bora, 1980’li yıllardan sonraki süreci, yapısalcılık sonrası perspektiflerin feminist kurama sızmasıyla önemli açılımların sağlandığını belirterek toplumsal cinsiyet algılanışında öznenin iki ayrı çizgide belirdiğinin üzerinde durur. Bunlardan biri Freud ve Lacan’ı takip eden Irigaray, diğeri ise Nietzsche ve Foucault’yu izleyen Butler’dır (Bora, 2010: 40-41). Butler, toplumsal cinsiyet tartışmalarının merkezini, “ideal cinsiyet morfolojilerinin içerdiği normatif şiddete karşı koyma arzusu” ve “heteroseksüelliğe dair sıradan ve akademik cinsellik söylemlerinin beslediği yaygın varsayımların kökünü kurutma arzusu”ndan kaynaklandığını belirtir (Butler, 2014a: 26). Ayrıca “ben, beni kuran konumlar üzerinde hüküm sahibi değilim... Bu konumlar arasında seçim yapacak olan ben, zaten her zaman onlar tarafından kurulmuştur” diyerek özne eleştirisini iktidar ve söylem matrisleri üzerinden ele alır. Zira Butler için hiçbir özne, maddi pratiklerin ve kurumsal düzenlemelerin dışında düşünülemez. Butler’ın bu analizi, tamamiyle özneyi yok sayarak inkâr etmesinden ziyade öznenin inşa sürecinin²⁵ gizliliğini anlama çabası olarak düşünülmelidir (Butler, 2008: 52-53).

²⁵ Foucault (2014: 58), öznenin inşa sürecini insanların “özneye dönüştürülme kiplerinin” tarihsel arka planını oluşturmaya çalışırken özneye yönelik üç ayrı nesneleştirme kipinin üzerinde durmuştur. Bunlardan ilki, “kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleri”ni – filoloji ve dilbilim gibi- oluşturmaktadır. İkincisi, “öznenin bölücü pratikleri” –deli ve akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlu ile suçsuz gibi- olarak adlandırdığı pratiklerin nesneleştirilmesidir. Üçüncüsü ise “bir insanın kendini özneye dönüştürme biçimi”dir. Örnek olarak da insanların kendilerini nasıl “cinsellik öznesi” olarak tanımayı benimsediklerini verir.

Irigaray için, “cinsiyetli özneler yalnızca eril ve dişi bedenler arasındaki biyolojik farktan kaynaklanmaz, aynı zamanda Batı toplumundaki disiplinel ve kurumsal bilgi örgütlenmeleri tarafından yapılandırılır” (Rawes, 2014: 23). Yaşayan bir organizmanın asla cinsiyetsiz olarak okunamayacağını dile getiren Irigaray, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini dil ve davranış kültürü açısından ele almıştır (Irigaray, 2012b: 29-31). Zira dil, dişi öznenin özgürleşebilmesi için ihtiyaç duyduğu üretim aracına karşılık gelirken “erkeklerle eşit özne haklara sahip olabilmek, onlarla söylem ve nesne mübadelesinde bulunabilmek için” dilin geliştirmesi gerektiğini savunur. Ters bir durumda ise “kadın özgürlüğü hareketinde hakların eşitliği sadece malların sahipliği açısından” vurgulanacak ve “...cinsel özgürleşme, kadın olarak özne, bireysel ve toplumsal bir statünün elde edilmesini” gerektirecektir. Böyle bir talepte ise, “eril ve dişi özneler arasında hakların farklılığı” vurgulanacaktır (Irigaray, 2006: 75).

Bora (2010: 44), Butler ile Irigaray’ın kavramsal çerçevesinin öznelliğe yönelik yaklaşımlarındaki farklılığını belirtir ve Irigaray için asıl meselenin, kadının kimliğinin ve onu erillikle belirlenime sokanlardan ayrı ele alınması gerekliliğiyle Butler’ın ise “kadın imgelemi gibi soyut herhangi bir şey bile, kültürün denetlenen ve izlenen cinsiyet davranışlarının kendi tarihsel bağlamının ve disipline sokma sistemlerinin dışında bir yerde zemin bulduğu inancına katkıda” bulunduğunu açıklar. Nicholson (2008: 14) da Butler ile Benhabib’in karşılaştırmasını yaparken, Butler’ın daha çok kurtuluşçu politikaların felsefi tartışmalarından doğan politik sonuçlar üzerinde durduğunu, Benhabib’in ise Butler’dan farklı olarak bu politikaların sahip olması gereken felsefi öncüllere öncelik verdiğini belirtir. Fraser da bazı noktalarda ayrım gözetse de genel olarak her iki düşünürün perspektifinin ortak noktada buluşabileceği inancındadır. Zira Fraser (2008: 69) için eleştirel kuram ile post-yapısalcılık arasında kalmaya ve tek bir tercihin olmasına gerek yoktur. Bunun yerine her iki yaklaşımın uzlaştırılması, ihtiyaçlar mücadelesinin²⁶ temel hedefi olmalıdır.

Butler’a benzer bir şekilde Cornell (Nicholson, 2008: 16) da feminist teorideki temelci ilkeleri irdeler ve bu ilkelerden ziyade “etik tavır” olarak tanımlamış olduğu tavrın feminist düşünürler tarafından kabullenilmesi gerektiğini vurgular. Cornell etik tavrı

²⁶ Fraser’ın ihtiyaçlar siyaseti olarak kavramsallaştırdığı politik bakış, ihtiyaçların bölüşüm ya da dağıtım mantığı ile çözüme kavuşturulmasını değil, “ihtiyaçların yorumlanması siyaseti” olarak anlaşılmalıdır ayrıca bkz. (Fraser, 2006: 1-5).

“öteki”yle şiddet içermeyen, kişinin öteki olana kendi içinde yer verdiği bir ilişki amaçlar. Cornell için toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin dayattığı günümüz sistemleri, iyi ve kötü kadın arasında yaptığı ayrımın dışında kalan kadın farklılıklarını reddederek patriarkal düzenin kadın fantezilerini biçimlendirmektedir. Nitekim feminist projenin önemi de yaratılan kadın fantezileri ile bu fantezilerin dışında kalanlar arasındaki uyumsuzlukları çözümlenmesinde yatmaktadır. Böylece evrensel ilkelerin işaret ettiği üzere bütünlük adına sergilenen her bir feminist projenin dayanak noktası, egemen kültürün idealinin sergilenişinden farklı bir şey olmayacaktır.

Fraser, toplumsal söylemlerin depolitize edilmesinde temel olarak iki etkeni ele almaktadır. Bunlardan biri “modern, sınırlandırılmış ve erkek tarafından yönetilen çekirdek aile” diğeri ise, “kapitalist sistemin resmi ekonomik kurumları”dır (Fraser, 2006: 20). Fraser’ın ataerkil egemen kapitalist toplumların omurgasını iki biçimde ele almasının nedeni, aileyi bizatihi özerk bir kurum olarak görmesinden ziyade depolitizasyonun etkisi ile ortaya çıkan kadının pasifliğini, özel ya da kişisel bir hususmuş gibi gösterilmesine işaret etmesindedir. Nitekim Fraser’ın buradaki amacı, kimi zaman özel olanın kamusal ya da politik olana kimi zaman ise kamusal ve politik olanın özel olana aitmiş gibi gösterilerek ortaya çıkan negatif süreçlerin etkisini azaltan yapısal sosyal süreçlere dikkat çekmek istemesindedir. Örneğin aile içi şiddet, çoğu zaman kişisel bir alan olarak sınırlandırılmakta ve çoğu toplumda karı-koca arasına girilmemesi gereken özel bir alan olarak inşa edilmektedir. Kadına şiddetin dahi meşrulaştırılması ve normalize edilmesi ise toplumsal cinsiyet adaletsizliğini görünmez kılan yapıya dâhil olan eril tahakküm ilişkilerini beslemektedir.

Bu noktada Young ve Fraser’ın kadınları depolitize eden süreçleri görünür kılabilmek için sergiledikleri çaba benzer gözükmektedir. Nitekim her iki düşünürün de kamusal ve özel alanların sahip olduğu sosyal yapısal süreçlerden etkilenen dezavantajlı gruplar üzerinde durması ve hiyerarşik yapılanmaları gözler önüne sermesi, yapısal süreçlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine olan dezavantajlı konumlanması, Fraser’ın ihtiyaçlar mücadelesi²⁷ olarak tanımladığı sürecin bir parçasını oluşturmaktadır. Arruzza,

²⁷ Fraser, ihtiyaçlar mücadelesi olarak adlandırdığı dönemin özelliklerini, geç kapitalist toplumların üç grupta kategorileştirdiği söylemsel nitelikleri ile açıklamaktadır. Bunlardan birincisi, “ihtiyaçların “aşağıdan” siyasallaşmasıyla birlikte ortaya çıkan söylemsel pratikler” dir. İkincisi, “ilk söylem grupuna tepki olarak ortaya çıkan yeniden özelleştirme (*reprivatization*)

Bhattacharya ve Fraser'ın (2019) ortaklaşa hazırladıkları eserde, günümüz feminizmin temeli, adil bir toplumsal düzenin ideali ve gerekliliği üzerine kurulmuştur. Bu düşünürler (2019: 13-15), feminizmin “ırkçı karşıtı, çevreci ve emek ile göçmen hakları alanında çalışan aktivistlerle” ilişki içerisinde olunmasının, günümüz sorunlarını çok daha kolay bertaraf edebileceği fikrini paylaşmaktadırlar. Özellikle son dönem feminist hareketlerin²⁸ etkileri, kadınların politik potansiyellerinin kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Young da farklılık politikasının en önemli ayağı olarak gördüğü kadın hareketlerinin adaletsizliğe maruz kalan diğer sosyal gruplarla birleştiğinde etkisinin çok daha yüksek olacağını belirtmiştir.

Genel hatlarıyla görüldüğü üzere çağdaş feminist tartışmalar, feminizmin biricik öznesi olan kadınların toplumsal ve politik inşa sürecindeki problematik alanları ve eleştirileri üzerine kurulmuş ve bazı düşünürler dil ve söylem pratiklerinin adaletsiz süreçlere kapı araladığının üzerinde dururken kimileri öznenin inşası sırasında karşılaşılan süreçleri derinlemesine inceleyerek bir hat oluşturmuş kimileri de feminist mücadelenin sadece eril gücün eleştirisi açısından yapılmaması gerektiği üzerinden düşüncelerini dile getirmiştir. Örneğin Bell Hooks (2016: 25) herkes için feminizm kavramsallaştırmasını inşa ederken cinsiyetçi düşünce ve davranışı sadece erilliğin bir göstergesi olarak algılamamanın, bazı kadınların da eril düşünce yapısına ve pratiklerine sahip olduğunu gözden kaçırmaya neden olacağını belirterek “dışarıdaki düşmanla yüzleşmeden önce kendi içimizdeki düşmanın dönüştürülmesi gerekir” der. Dolayısıyla ayrıcalıklarını arkasında bırakan bir erkek, feminist mücadelenin aktif bir öznesi olabilirken cinsiyetçi düşünce yapısına ve davranışlarına sahip olan bir kadın, feminist hareket için bir tehdit oluşturabilir.

Bu başlık altında her bir feminist teorisyenin fikriyatının derinlemesine bir analizini yapmak mümkün olamasa da Iris Marion Young'ın feminist teoriye katkısı açısından diğer teorisyenlerin bakış açılarıyla karşılaştırılabilirlik noktasında değerlidir. Zira Young, bir alt başlıkta görüleceği üzere hem adaletsizlik süreçlerine ilişkin derinlemesine bir

söylemleri” dir. Üçüncüsü ise, “halk hareketlerini devlete bağlayan uzman ihtiyaç söylemleri”dir (Fraser, 2006: 30).

²⁸ 2016 yılında Polonya’da kürtajın yasaklanmasına karşı bir tepki olarak filizlenen feminist direnişin farklı ülkelerde de yankı bulması ve sınırlarını aşması -Arjantin, İtalya, İspanya, Brezilya, Abd gibi- küresel bir feminist hareketin dinamikliğini oluşturmaktadır. Bkz.(Arruzza ve diğerleri, 2019: 16-17).

eleştirel perspektif geliştirmiş hem de eleştirileri üzerinden kurduğu hatta çözüm önerilerini dile getirmiştir.

3.2. IRIS MARION YOUNG'IN FEMİNİST TEORİDEKİ ÖNEMİ

Young, çağdaş feminist eleştirel teorinin en önemli isimlerinden biridir. Onun feminist teorideki değeri, toplumsal cinsiyet adaletsizliği üzerine geliştirdiği analizlerden ve bu soruna yönelik çözüm önerilerinden kaynaklanmaktadır. Young'ın feminist fikriyatı, temel olarak iki hat üzerinden düşünülebilir. İlki, eşitliğin aynılık olarak tanımlandığı ve vatandaşların tarafsızlık ideali üzerinden yaratılan evrensel değerlerle biçimlendirilmesine yönelik eleştirilerini²⁹ içerirken diğeri ise bu eleştirileri sayesinde görünür kıldığı yapısal adaletsizliklerin ve toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin nasıl bertaraf edilebileceği üzerine kurduğu pratikleri kapsamaktadır.

Young'ın feminist teorideki önemini ve diğer çağdaş teorisyenlerden farkını ortaya koyabilmek için onun fikriyatını feminist perspektife katkısı açısından düşündüğümüzde, adalet kavramının dağıtıcı pratiklerinden kurtulup yeniden formüle etmesi yani adalet kavramının yeniden analizi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini minimize edebilecek bir özellik taşımaktadır. Çünkü dağıtıcı adalet paradigması anlayışı, çoğunluğun haklarını ve genellikle de eril olanı gözettiği için kadınları dışlayan süreçlerin başında gelmektedir.

Birinci bölümde detaylandırıldığı üzere Young'ın derinlikli adalet çözümlemesi, toplumsal cinsiyet adaletsizliklerinin kökeni anlayabilmek açısından nihai önem arz etmektedir. Zira eril tahakkümün nesnesi olarak görülen kadınlar, Young için yapısal adaletsizliklerden en çok muzdarip ve bu adaletsizlikler altında ezilmişlikleri görünmezliğe itilmiş olan bir sosyal gruptur. Daha açık ifade etmek gerekirse, kadınları sarmalayan ataerkil düzenin sosyal yapılarının gizliliği, bu süreci normalize eden bir işleve sahiptir. Bu normalizasyon sürecini yıkabilmek için Young, toplumsal cinsiyet adaletsizliği başta olmak üzere her türlü adaletsizlik meselelerini sosyal yapısal süreçlerle birlikte irdelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla diğer düşünürlerden farklı olarak

²⁹ Dağıtıcı adalet paradigması başta olmak üzere homojen kamusal ve evrenselleştirilen vatandaşlık algısına, heteroseksüel normatiflik anlayışına, cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum projelerine ve evrenselleştirilen kadın bedenine yönelik eleştirilerini kapsamaktadır.

Young'ın yapısal adaletsizlikler üzerinde daha fazla durması, feminist politikanın derinlikli yapısını kavrayabilmek açısından nihai önem taşımaktadır.

Young'ın feminist teoriye bir diğer katkısı, kadını pasifize eden dipositifleri ortaya çıkarma çabasından ve gerek kamusal gerekse politik açıdan kadın temsiline farklılık politikasının temel kavramları ile düşünülerek sosyal adaletsizliklere maruz kalan kadınların yükünün azaltılabilmesi için sunduğu reçetelerden kaynaklanmaktadır. Zira toplumsal cinsiyet adaletsizliğini ekonomik, sosyal ve yapısal süreçlerin karmaşık ilişkilerinde gören Young için kadın ve erkek arasındaki farkı sadece biyolojik ya da kültürel nedenlerle açıklamak sorunu anlaşılabilir hale getirerek eril tahakkümün ve baskılarının sürekliliğine neden olmaktadır. İşte bu süreci zayıflatmanın ilk adımı, sosyal adaletsizliklere yol açan yapısal süreçlerin irdelenmesi ve görünmeyen ya da fark edilmeyen problematik alanların gün ışığına çıkarılmasıdır ki Young, her bir feminist teorisyenin kadınlara yönelik adaletsiz süreçlerin çözüme kavuşturulabilmesi amacıyla bu ilkeyi benimsemesi gerektiğini belirtmiştir. Nitekim kendi projesini şu sözlerle dile getirir: “Ne herkes için ne de her şey hakkında konuştuğumu iddia ediyorum. Kişisel politik tutkum, feminizm ile başlar ve çağdaş kadın hareketine katılmamdan ilk önce baskıyı tanımlamayı ve onun üzerine sosyal ve normatif teorik yansıma geliştirmeyi hedefliyorum.” (Young, 1990a: 13)

Bora (2010: 46), çağdaş feminist teorinin kadınlar arasındaki farklılıklarla ilgili tartışmayı yani eşitlik mi farklılık mı sorusu üzerine yapılan feminist tartışmaların iki hattına dikkat çeker. Bunlardan ilki “kadınların erkeklerle eşit olması” hedefini içerirken –ki Young böyle bir eşitlik idealine tamamen karşı çıkar- diğeri ise kadınların farklılıklarının üzerinde durulmasının özcü bir bakış açısına neden olabileceği yönündeki görüşü içermektedir. Bu noktada Young, böyle bir özcülüğe düşmemek için toplumsal cinsiyeti “süreklilik” (*seriality*) olarak kavramsallaştırma yoluna gider.

Young'a (1994: 735) göre toplumsal cinsiyetin ortak bir kimlik olarak algılanması, kadınları bir grup kimliği olarak resmetmeye çalışır. Böyle bir anlayışta ise kadınlar, bireysel kimlikleri ile tanımlanmasından ziyade ortak deneyimlerin, perspektiflerin ya da değerlerin içkin olduğu bir sosyal topluluk olarak görülür. Young için toplumsal cinsiyeti süreklilik olarak düşünmek, bu hatanın giderilmesinin bir yoludur. Bu anlayışa göre sosyal yaşam, seri dışı gruplaşma akışlarından oluşur. Bazı gruplar, değişim göstermeden

bu sınırlarda kalır ya da yeni seriler üreten kurumlara dönüşür. Bazıları da ortaya çıktıktan hemen sonra dağılır. Evrensel düzeyde kadın olmak ise seri bir gerçektir. Zira kadınlar, genellikle ortak bir amaç veya paylaşılan deneyimler olarak birbirlerini kabul eden özbilinçli kolektifler oluştururlar.

O halde Young'ın feminist teoriye katkılarından bir diğeri, kadınların ortak bir kimliğe sahip olduğu ya da olması gerektiği görüşüne yönelik eleştirisi ve özcülüğe karşı Sartre'dan ödünç alarak geliştirdiği süreklilik kavramını toplumsal cinsiyet üzerinden düşünmesidir. Çünkü kadınların tek bir toplumsal kolektif olarak düşünülebileceği söylemi, farklılık politikası açısından feminist düşüncenin bir parçasını oluşturmaktan ziyade bazı problematik alanları doğurmaktadır. İşte bu nedenlerden ötürü Young'a (1994: 737-738) göre, feminist politika koalisyon politikası olmalıdır. Nitekim feminist örgütlenmenin ve kuramsallaştırmanın temelini oluşturan yaşamların zorla heteroseksüellik ve feminist grupların bir parçası olmayan cinsel işbölümü ile şartlandırılan kadınlara ancak bu şekilde atıfta bulunabilir.

Feminist eleştirel teorinin önemli isimlerinden biri olan Young, farklılık politikasının kavramsal çerçevesi ile yaptığı analizler sonrasında her türlü adaletsizliklere maruz kalan farklı gruplara -özellikle kadınlara- yönelik yaratmış olduğu çözüm önerileri, çağdaş feminist tartışmalara ışık tutabilecek niteliktedir. Zira onun cinsiyetlendirilen kadın bedenine yönelik analizleri doğrultusunda açığa çıkardığı problematik alanların nasıl bertaraf edilebileceği noktasında değerli önerileri vardır. Young için, toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin çıkış yollarından ilki; heterojen kamusal anlayışının kamusal, politik ve özel alana yerleşmesinden geçmektedir³⁰. Heterojen kamusal anlayışında farklı toplumsal grupların haklarını gözetebilecek bir temsil anlayışı sergilendiği için, kadınların hak taleplerine de cevap verebileceği düşünülmektedir. Nitekim Young, heterojen kamusal anlayışını uygulamaya dönebilmek için iletişimsel demokrasi modelini önermektedir. Bu anlayışa göre, kadın-erkek, siyah-beyaz, engelli-engelsiz gibi dikotomik ayrımlar gözetilmeksizin farklı sosyal grupların katılımıyla kamusal tartışma alanlarının yaratılması öngörülmektedir.

³⁰ Örneğin Türkiye'deki başörtüsü meselesi, iki tartışma alanı üzerinden ele alınabilir. Bunlardan ilki tarafsızlık ideali diğeri de heterojen kamu anlayışıdır. Tarafsızlığın ideali; bilmezlik perdesiyle ilişkili okunurken, heterojen kamu anlayışı ise toplumsal, patriarkal ve ahlaksal olanın da düşünülmesi gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Young'a göre oy eşitliği³¹, yalnızca asgari bir siyasi eşitlik³² şartıdır ve farklı sosyal grupların temsili için yeterli bir kriter değildir. Katılım ve demokratik değerleri ve sosyal grupların birbirleriyle iletişim biçimlerini içeren, sosyal farklılıklara katılma, temsil, sivil örgütlenme ve daha birçok siyasi içermeyi bünyesinde barından iletişimsel demokrasi anlayışı, Young için heterojen sosyal grupların katılımının sağlandığı ve böylelikle

³¹ Siyasal katılım türlerini bireysel ve toplumsal olmak üzere iki kategoride ele alan Ayata (2011: 261-262), oy verme faaliyeti gibi hiç bir toplumsal ilişkiyi içermeyen katılımı bireysel; insan ilişkileri, grupsal davranışları ya da sosyal faaliyetleri içeren katılım türünü -siyasi bir partiye üye olmak, aday olmak gibi- ise toplumsal siyasal katılım olarak sınıflandırmaktadır. Kadınların ve diğer grupların temsiline değeri ise oy vermektan ziyade bizzat demokratik süreçlere katılımın sağlanmasından geçmektedir. Dolayısıyla toplumsal siyasal katılım, temsil sürecinin daha demokratik değerlerle sürdürülmesi noktasında kıymetlidir. Örneğin Kader'in 2018 verilerine göre Türkiye'de parlamentoda 539 milletvekili varken bunlardan sadece 75'i kadındır. Bu da Türkiye nüfusunun neredeyse yarısını oluşturan kadınların oransal olarak sadece %13.91'inin meclis sıralarında yer aldığını göstermektedir. Nitekim bu tablo yerel yönetimler, bakanlar kurulu, yüksek yargı organları, işveren ve meslek örgütleri ve kamu personeli de olmak üzere kadının toplumsal siyasal katılımı açısından daha da vahim sonuçlara işaret etmektedir. Bu noktada heterojen kamusal anlayışının değeri ortaya çıkmaktadır. Zira pozisyonel farklılık politikası ekseninde evrensel eşitlik taahhüdü yerine siyasal arenada kota uygulamaları, kadınların siyasal katılımı için özendirici politikalar, özgür sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri ve daha nice pozitif ayrımcılık ilkesini benimseyen pratikler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ve ayrımcılığını en aza indirebilmek için önemli adımlar olacaktır. Sancar'a (2008: 178) göre "siyasetteki eril tarzın egemenliğini kırmanın tek yolu kadınların giderek artan oranda ve büyük sayılarda siyasal karar süreçlerine katılmasının yolunu açmaktır... Kadınların eşit siyasal katılımı, bütün vatandaşların eşit siyasal temsiline sağlama ile ilgili temel demokrasi meselesi olarak görülmelidir." Sayın'ın (2007: 153-154) tabiriyle de kota uygulamaları, "cinsiyete göre dağılımı belirleyen bir seçim tekniğidir ve sonuçlarda eşitliğe ulaşıncaya kadar uygulanacak olan geçici özel önlem" politikalarını içerdiği için kadına yönelik ayrımcılıkların sonlandırılabilmesi amacıyla kota uygulamaları gibi destek politikalarına olan ihtiyaçlar gitgide artmaktadır. Dünya genelinde de kadınların siyasal temsili adına eşit katılım sağlayabilmeleri hedefine yaklaşan ülkeler -İsveç, İtalya, Almanya, Norveç gibi- 1970'li yıllardan itibaren kota uygulamalarını gönüllü olarak siyasal partilerde uygulamışlardır. Diğer yandan 1990'lı ve 2000'li yıllarda demokratikleşen otoriter rejimler -Ruanda, Arjantin, Mozambik, Latin Amerika ülkeleri ve Güney Afrika Cumhuriyeti gibi- cinsler arası eşitlik politikalarını uygulanabilir kılabilmek için kota uygulamalarını anayasa ya da siyasal partilerin yasaları ile zorunlu hale getirmişlerdir (Sancar, 2008: 178-179). Young'ın iletişimsel demokrasi anlayışında demokratik temsil, hem politik hem de kamusal alanı içermektedir. Bu nedenle her bir vatandaşın eşit oy hakkına sahip olması, temsil sorununun çözümü için sunulabilecek bir etkinliğe ve yeterliliğe sahip değildir. Zira daha adil bir toplum iddiası, eşit muameleyle eşitliğin belirlenmesi ile değil farklılıkları gözetmekle sağlanabilir. Farklı olarak görülen kadınların, eşcinsellerin, engelli vatandaşların ve daha nicesinin siyasal eşitlik algısı olarak tabir edilen oy verme eşitliği, bu grupların politik süreçlere katıldığı ve haklarının gözetildiğinin bir göstergesi olarak tanımlanamamaktadır (Young, 1990a; 2002). Grup temsiline sağlanabilmesi için siyasal partilerdeki aday kotaları ve yasama düzenlemelerinin (*legislative reservations*) kadın temsillerine yönelik açılım sağlayabileceği üzerine ayrıca bkz.(Htun, 2004: 440).

onların da haklarının savunulduğu politik bir zemin hazırladığı için değerlidir. Çünkü demokrasi ya hep ya hiç meselesi değildir. Bir derece meselesidir. Nasıl ki toplumların demokratik pratiğe bağlılıklarının hem kapsamı hem de yoğunluğu değişiyorsa, bazı kurumlar da demokratik olarak örgütlenebilir ve bu tür bir nominal demokratik kurumda, demokratik pratiğinin derinliği değişebilir (Young, 2002: 6). Dolayısıyla Young'ın demokratik iletişimsel modelinin değeri, böyle bir anlayışta farklı sosyal grupların ve kadınların çok daha fazla haklarının savunulacağına dair inancından kaynaklanmaktadır. Zira Young için devlet ve kurumsal gücün bürokratik hiyerarşilerini ortadan kaldırmak ve kararları demokratik bir süreçle kontrol altına almak ancak katılımın daha acil, erişilebilir ve yerel olmasıyla mümkündür (1990a: 252).

Young'ın iletişimsel demokrasi anlayışı, özellikle dışlanan grupların kamusal müzakere süreçlerine katılım sağlaması açısından önemlidir. Günümüz toplumlarının nüfus özellikleri düşünüldüğünde her ne kadar tüm vatandaşların kamusal müzakere alanlarına eşit katılım sağlaması mümkün gözükmesede özellikle dışlanan sosyal grupların üyelerinden bir kişinin varlığı dahi bu grupların haklarını gözetebilme ve temsil edebilme olanağı sunabilecektir. Toplumsal aktörlerin politik ve kamusal süreçlere katılımı da demokratik bir politikanın mücadele süreci için değerli olacaktır. Young'ın deyimiyle (2002: 83), farklı sosyal grupların açıkça demokratik tartışma ve karar alma süreçlerine dâhil edilmesi, adaletin sağlanabilme olasılığını artırır. Çünkü böyle bir ortamda, herkesin çıkarları göz önünde bulundurulur. Güçlü bir iletişimsel demokrasi anlayışı, sosyal grup farklılaşmasını özellikle de yapısal farklılaşmadan elde edilen tecrübeyi, deneyimi ve fırsatları kullanabildiği için etkin bir şekilde sosyal ilişkilere katılma fırsatı yakalar. Farklı sosyal konumlardan elde edilen tecrübe ve bilginin iletişimi, kısmi perspektifin baskın çıkmasından kaynaklanan sorunların tanımlanması ya da olası çözümlerinin düzeltilmesine yardımcı olur.

Young'ın üzerinde durduğu iletişimsel demokrasi anlayışı, müzakareci demokrasi modelinden ayrı okunmalıdır. Çünkü Young'ın farklılıkları ötekileştirmektense bir değer olarak gördüğü iletişimsel demokrasi anlayışında “selamlaşma, retorik ve öykü anlatma” siyasal alandaki tartışma ortamına katkıda bulunan iletişim biçimleridir (Young, 1999: 174). Müzakareci demokrasi ise siyasi tartışmalarda tarafların birbirleriyle müzakare etmesi gerekliliği üzerinde dururken aynı zamanda herkes için tatmin edici bir politika üzerinde anlaşmaya varmaya çalıştıkları bir özelliğe sahiptir (Young, 2001b: 671). Buna

ek olarak, “müzakereci demokrasi modeli müzakerenin kültürel açıdan yansız ve evrensel olduğunu” varsaydığı için müzakere, farklı sosyal gruplar arasında rekabeti pekiştirmektedir. Dolayısıyla müzakerede, “tartışacak taraflar anlayışa varmayı değil, savı kazanmayı” amaçlamaktadır (Young, 1999: 178-179).

Young’ın pozisyonel farklılık politikası anlayışı doğrultusunda fark körü yaklaşımlara yönelik eleştirilerine ek olarak özellikle evrensel eşitlik taahhüdü ve farklılık arasındaki gerilimli ilişkiyi aşmaya dayalı teorik bir açılım sunması, farklılaştırılan gruplar açısından pozitif ayrımcılık ilkesinin geçerliliği üzerine de bir tartışma alanı sağlamıştır. Zira pozitif ayrımcılık, tarihsel arka planda dışlanan sosyal grupların iş gücü piyasası, eğitim ve siyaset gibi alanlarda bizatihi katılımın sağlanmasını gerektirmektedir. Buna ek olarak, bu gruplar için “temsil imkanı yaratmaya çalışan bir dizi kurumsal politika ve uygulamayı” da içermektedir. Çünkü pozitif ayrımcılık, fiili eşitsizliklerin bertarafı için çabalayan bir eşitlik politikasıdır (Öztan, 2004: 204). Dolayısıyla Young’ın resmettiği heterojen vatandaşlık idealinin vurgusu, farklılıklar lehine sergilenen ayrımcı politikaların olumlanarak yapısal adaletsizliklerin bertarafı için bu grupların eğitimden sağlık koşullarına, iş yaşamından politik süreçlere dek uzanan haklara sahip olmalarını ifade etmektedir.

Young’ın toplumsal cinsiyet adaletsizliklerinin çözümüne yönelik geliştirmiş olduğu bir diğer husus, ikinci bölümde detaylandırıldığı üzere onun politik sorumluluk fikrinden kaynaklanmaktadır. Nitekim heteronormatif baskın değerlerden ve yapısal adaletsizliklerden en çok muzdarip olan kadınlar için adaletin sağlanabilmesinin yolu, her bir vatandaşın sahip olması gereken politik sorumluluk anlayışının payının büyük olduğunu düşünen Young, kadınların ikinci sınıf vatandaş olarak görülmesinde kişisel sorumluluklarından ziyade yapısal adaletsizlik süreçlerine katılım sağladığı için bu adaletsiz pratiklerden her bir vatandaşın sorumlu olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Young’ın perspektifiyle toplumsal cinsiyet adaletsizliği tek tek kurum, kuruluş ya da kişilere bağlanmaksızın baskı ve tahakküm ilişkilerine neden olan her bir süreç bütünsel olarak ele alındığı takdirde ve her bir toplumsal aktörün kadına yönelik klasik algısını değiştirdiği müddetçe sağlanabilir. Bunun yolu da Young için politik sorumluluk fikrinden geçmektedir.

Görüldüğü üzere Young'ın toplumsal cinsiyet adaletsizliği üzerine geliştirdiği fikirleri, eleştirileri ve çözüm odaklı yaklaşımları, onu feminist teorideki önemini kanıtını oluşturmaktadır. Young'ı diğer düşünürlerden değerli kılan en önemli özellik ise eleştirilerine yönelik geliştirdiği çözüm odaklı yaklaşımıdır. Dolayısıyla Young'ın sadece "olmuş olan"a ve "olmakta olan"a yönelik teorik tartışmalar yürütmesinden ziyade "olması gereken"e yani bir çıkış yoluna kapı aralaması ve eleştirilerine paralel olarak çözüm yolları sunmasıdır. Nitekim onun adalet meseleleri ile ilgilenmesinin nedeni, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temeli olarak gördüğü yapısal adaletsizlikleri bertaraf edebilmek için yaptığı analizlerden sonra çözüm önerileri sunabilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, bir sonraki başlıklarda detaylandırılacağı üzere Young'ın heteroseksüel normatiflik, cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum ve evrenselleştirilen kadın bedenine yönelik fikirleri ve günümüzden örnekleri de çağdaş feminist teoriye yönelik özgün katkılarına işaret etmektedir.

3.2.1. Heteroseksüel Normatifliğin Eleştirisi

Heteroseksüel normatiflik, tıpkı evrenselleştirilen vatandaşlık anlayışı gibi kadınları birlik içerisinde tanımlamaktadır. Kadınların birlik içerisinde tanımlanması ise belirli kategorik yapıları beraberinde getiren yani kadınları tek bir kolektif olarak sınıflandırılabilen bir sürece işaret etmektedir. Heteroseksüel normatiflik üzerine inşa edilen sosyal yapılar, kadınları belirli kategorilerle tanımlayan -ırk, sınıf, yaş ya da dış görünüş gibi- bir özelliğe sahiptir.

Young'ın heteroseksüel normatiflik üzerine eleştirileri, onun feminist perspektifinin omurgasını oluşturmaktadır. Çünkü Young her ne kadar farklılık politikası içerisinde adaletsizliğe maruz kalan her bir vatandaşın haklarının korunması için teorik bir yol çizse de feminist bir düşünür olarak ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören kadınlara yönelik egemen grupların baskın kültürel normları ve ilişkileri üzerinde özellikle durmaktadır.

Young, heteronormatif değerlerle bezenmiş bedensel uyum eleştirisini yaparken kadın bedeninin geldiği son noktayı ve özellikle günümüz toplumlarında kadınların lehine gerçekleşen belirli süreçleri analiz ederek örneklendirir. Bunlardan ilki, eril tahakkümün kadın bedenini ve kimliğini kadın memesi üzerinden tanımlamasıdır. *On Female Body*

Experience adlı yapıtında Young (2005), özellikle kadın memesinin maskülen kültür tarafından nasıl nesneleştirildiği ile ilgili önemli hususlara değinir. Young'a (2005: 90-91) göre kadın memesi, genel olarak nesnelleştirici erkek bakışlarının bir korelasyonu olarak yapılandırılmaktadır. Kadın memesinin nasıl görüldüğü, ölçüldüğü ve normlara uygunluklarına -yuvarlak, büyük ve dik olması gerektiği- dahi karar verildiği kadın bedeni, estetik cerrahinin bir parçası olmuş durumdadır. Öyle ki sağlık açısından yapılan operasyonlardan ziyade sadece estetik açıdan yapılan meme büyütme ya da dikleştirme operasyonlarının sayısı gittikçe artmaktadır. Fakat büyük meme ölçülerine sahip olan kadınların sırt ve boyun ağrıları yaşamalarına rağmen meme küçültme ameliyatları, büyütme işlemine göre çok daha az yaygındır. Meme implantlarının elle ya da mamogram yoluyla erken bir tümör keşfini zorlaştırması ve bu sorunun uzmanlar tarafından da bilinmesine rağmen meme operasyonlarının her geçen yıl artış göstermesi, durumun vahimliğini gözler önüne sermektedir (Alderson, 1988; Young, 2005: 92).

Sağlık açısından gerçekleştirilen operasyonların dışında yapılan müdahaleler, kadının sadece dış görünüşüne ve görülmek istenen imajına yönelik yapılan dokunuşlardır. Bu noktada söylem, sembolik ve iktidar ilişkilerinin analizi önemlidir. Çünkü Young için de "söylem ve etkileşim bağlamları, kişileri çoğunlukla bedenli varlıklarını ima eden değerlendirme ve beklentilerin sisteminde" konumlandırırken aynı zamanda "kişi kendini belirli biçimlerde fiziksel varlığında betimlenmiş belirli bakışlara maruz kalarak deneyimler, başkalarının ona bedensel tepkilerini deneyimler ve onlara karşılık verir." (Young, 2009: 44-45). Dolayısıyla reklamlarda, dergilerde ya da panolarda sergilenen kadının sunumu, nesneleştirilerek heteronormatif değerlere ayak uydurmak zorunda bırakılmaktadır. Nitekim bazı kadınlar için daha büyük meme ölçülerine sahip olmak, özel hayatı kadar iş hayatını da -özellikle model ya da manken olan kadınlar gibi- etkilemektedir.

Young'ın meme büyütme ameliyatlarının bu kadar üzerinde durmasının ve eleştirel perspektifle meseleye yaklaşmasının nedeni, ameliyatları gerçekleştiren kadınlara yönelik değildir. Her ne kadar bu gibi işlemleri kişisel olarak gereksiz görse de onun temel derdi, kadınların içinde buldukları sosyal baskılara ve benzerlerine yönelik rasyonel tepkileri ortaya çıkarmaktır. Çünkü Young'a (2005: 93) göre heteroseksüel normlar, farklı meme formlarına değer vermeyip daha çok standardı yükselterek kültürel olarak sunulmaktadırlar. Örneğin bir kadın hastalığından ötürü alınan ya da deformasyona

uğrayan memesini gizlemeyi öğrenerek heteronormatif değerlere uyum sağlamaya - meme olmamasına rağmen sütyen takması ya da sütyenini çorapla doldurması gibi çalışır.

Irigaray (1985: 23-25) için de kadın cinselliğinin ve bedeninin her zaman eril parametrelere dayanarak kavramsallaştırılması ve kadın vücudunun kendinin sahip olmadığı bir arzuya yönlendirilmesi bu süreci destekler niteliktedir. Dolayısıyla her kadının deneyimindeki, fırsatlarındaki ve olanaklarındaki bireysel farklılıklara rağmen belirli bir sosyo-tarihsel koşullar dizisindeki kadınların durumunu tanımlayan ve belirleyen heteroseksüel normların varlığı atlanılmaması gerekmektedir (Young, 1980: 139).

Young'ın bir diğer eleştirisi, adet meditasyonları ile ilgilidir. Young'a (2005: 97-99) göre çoğu feminist tez, adet deneyimi ve toplumsal önemi hakkında sessiz kalmasına rağmen, feminist teorinin en önemli konularından birini oluşturmalıdır. Zira ataerkil önyargılar ve çıkarlar tarafından ele alınan adet süreçleri ve anlamlarıyla ilgili ergen kıza korku ve utanç verici bir süreç olarak anlamlandırılan bu anlayış, egemen kültürün adeti aşağılık ve kusurlu bir kategoriye sokmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar günümüzde kadınların sosyal statüleri birçok toplumda önemli ölçüde iyileşmesine rağmen, kadınların en özgür olarak kabul edilebileceği yerlerde bile adet tecrübesiyle ilişkili birçok sosyal nedenli rahatsızlık ve baskı söz konusudur. Dolayısıyla kadınları adet olaylarını gizlemeye zorlayan ilişki biçimlerinin gizlenmesi gerekliliği ve utanç duyulması gereken bir evre olarak görülmesi, özel alanla kamusal alan arasındaki uyumsuzluğun nedenini ortaya çıkarmaktadır.

Heteronormatif değerlerle kadını beden uyumunun gerçekleştiği zaman dilimi sadece ergenlik ya da sonraki süreçte değil daha kundakta pembe renkle giydirilen bir kız çocuğunun üzerine çoktan biçimlendirilmiştir. Kız çocuğu iki üç yaşlarına geldiğinde ise eteğini kaldırdığı için bu hareketin çok ayıp olması üzerine büyükleri tarafından uyarılmış ve "kız gibi" davranması, oturması -bacaklarını kapatarak- gerektiği öğretilmiş, mekânı ev ile kısıtlanmış, kız olduğu için erkek çocuklar kadar özgürce sokaklarda oynayamamıştır. Ergenlik öncesi dönemde ve özellikle çocukluk evresinde genellikle vücudundan utanmayan kız çocuğu, ilk aşamada aynaya bakarak ya da annelerin sütyenlerinin içine çorap sıkıştırarak kadın olmanın gururunu yaşarken daha sonra belirginleşmeye başlayan göğüslerini, menstrüasyon döneminin sancularını ya da hijyenik

petlerini herkesten saklamaya çalışmıştır. Genç kızlık döneminde ise bu süreç gittikçe daha baskın bir hal almaya başlamış ve artık yolda yürürken başını öne eğmesi gerektiğine kadar ilerlemiştir. Bu aşamada bedensel farklılıklarının ayırımına varan kız çocuğu, kendi bedeni ile yabancılaşma sürecine girmiş, ergenlik döneminde kollarını öne doğru biçimlendirip kambur bir şekilde durarak bedeninin bir parçasını saklamaya çalışmıştır. Erkek çocuklarının erkekliğe adım atmaları olarak nitelendirilen sünnet; eğlencelerle, tebriklerle ya da yemekli düğünlere kadar varan kutlamalarla gerçekleştirilirken kız çocuklarının regl oldukları dönemi tramvayla atlatıp, hiç kimsenin duymaması ya da hijyenleri için kullandıkları petlerin görülmemesi için büyük çaba harcamışlardır.

Heteronormatif ilişkilerin baskın değerleri, kadın olmanın getirileri olarak doğal süreçlerin dahi anormal görülmesine ve kadınların bedenlerinden iğrenme, utanç duyma ve kendi bedenlerine yabancılaşmalarına neden olmaktadır. Kadının bedenine ve zihnine yönelik tabular, ne yazık ki kız çocuğunun büyümesiyle birlikte nasıl giyinmesi, hareket etmesi, konuşması gerektiğine dair biçimlendirilmiş kalıp yargıları da beraberinde getirmektedir. Cinsiyetlendirilen beden olarak tabir edilen kadınınsı eylem heteronormatif değerlerle bezenmiş, her bir toplumun kendine has normlar bütününe uyum sağlamış ya da sağlaması beklenen, yazılı olmayan kurallar bütününe kadın bedeni üzerindeki ikamesine yani cinsiyetlendirilmiş performanslara işaret etmektedir.

Young'a göre kadının öteki olarak tanımlandığı ataerkil toplumda, kadın bir çelişki yaşamaktadır: İnsan olarak aşkınlıkta yer alan özgür bir fail ve onu öznellik ve aşkınlıktan mahrum bırakan bir fail olmak üzere. Kadınınsı bedensel uyum aşkınlık ve içkinlik arasında, öznellik ve basit bir nesnellik arasında bu gerilimi sergilemektedir. Böyle bir edimsel sürecin etkisi de heteronormatif değerlerle düzenlenmektedir (Young, 1980: 141). Kadınların oturma şeklinden tutun da -bacaklarını kapatarak oturması gerektiği gibi- giyim kuşamına, hamileyken sokağa çıkıp çıkamayacağına, kaç çocuk doğurması gerektiğine, kürtaj olma hakkına sahip olup olamayacağına hatta kahkahalarının şiddetine kadar müdahale edilen bir anlayışın yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla heteronormatif değerlerin eleştirisi üzerinden kurulan bu feminist hat, erilliğin kadın bedeni üzerinde kurmuş olduğu baskı ve tahakküm ilişkilerinin irdelenmesi açısından nihai önem arz etmektedir.

3.2.2. Cinsiyetlendirilmiş Bedensel Uyum Eleştirisi

Doğanın getirdiği ayrılıkların yanında ne yazık ki en büyük farkı insanoğlunun hükümleri getirmiş ve bu hükümlerin büyük bir kısmı da kadınların bedenlerinde ve temsillerinde vücut bulmuştur. Cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum pratikleri ise kadınların bedenlerini heteronormatif süreçlerin etkisi altına alıp şekillendirmiştir. Bu noktada, kökünü Latince'den alan ve doğurmak anlamına gelen “*generare*” sözcüğü ile ilişkili olan “*genre*” (tür) ve “*genus*” (cins) sözcükleri ile “*gender*” spesifik bir anlamda bütünleşmiştir (Williams, 2005: 347; Topuz ve Erkanlı, 2016: 303). Zira cinsiyet kavramı, yaratılıştan ötürü farklılık gösteren, fiziksel ve biyolojik özelliklere karşılık gelen doğal bir süreci ifade ederken toplumsal cinsiyet kavramı ise sonradan, yapay olarak oluşan ya da oluşturulan, sosyal ve kültürel süreçlerin bir etkisi, öznelere yüklenen vasıfların bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet kavramı, bir toplumda var olan değerlerin, normların, kadın ve erkeğe biçilen rollerin bütünü ve yapısal sosyal ilişkisellikleri kapsamaktadır.

Kadın ve erkek arasındaki farklılıkları kimi düşünürler biyolojik indirgemecilikle açıklarken kimileri de sosyalizasyon süreçlerinin sonucu olarak görmektedir. Bazıları ise her iki bakış açısının da sorunlu olduğunu belirtir. Örneğin Gilligan (2017: 19-24), cinsiyet farklılığı ile ilgili tartışmaların biyolojik olarak mı belirlendiği yoksa toplumsal bir şekilde mi yapılandırıldığı sorusunun yanlış olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, bu tip sorular “sesin” olmadığına işaret etmektedir. Gilligan’ın “ses” den kastı insan sesidir. Daha açık belirtmek gerekirse bir sese sahip olmayı, insan olmakla özdeşleştirmiştir. Söylenecek bir sözün olmasını ise kişi olmakla tanımlamıştır. Yani “ses; psikolojik, toplumsal ve kültürel düzeni anlamaya yönelik yeni bir anahtardır”.

Bourdieu ise bu süreci, biyolojik görünüşler ve bedenlerle, beyinlerde üretilmiş olan yani “biyolojik olanın toplumsallaşması ile toplumsalın biyolojikleşmesi arasında uzun bir kolektif çalışmanın ürünü” olarak açıklamıştır. “Cinsleştirilmiş habitus olarak cinsiyet” kavramsallaştırması da doğadaki yapı taşı olarak doğallaştırılmış toplumsal insanın görünür kılınmasını sağlamak için bir araya gelmektedir (Bourdieu, 2014: 13-14). Toplumsal cinsiyet kategorisini normatif bir değer olarak ele alan Butler da cinsiyetin yalnızca norm olarak işlediği görüşünü şu sözlerle eksik bulur (Butler, 2014b: 7-8):

Toplumsal cinsiyet... yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin bir parçasıdır; bu, düzenleyici gücünün kontrol ettiği bedenleri üretme –sınırlama, dolaşıma sokma, farklılaştırma- gücüne sahip bir çeşit üretici tahakküm olarak açıklanabilir... Cinsiyet, zaman boyunca maddeselleşmesi mecburi kılınmış ideal bir yapıdır... Düzenleyici normların cinsiyeti maddeselleştirdiği ve bunu söz konusu normların mecburi yinelemesi aracılığıyla mümkün kıldığı bir süreçtir.

Butler, toplumsal cinsiyet kavramını eylemlerin, jestlerin ya da konuşmanın bir çıktısından ziyade performatiftiliğe karşılık geldiğini ve “toplumsal cinsiyetin içsel bir özünün bulunduğu yanılışmasını geriye dönük olarak ürettiğini” belirtir. Daha açık ifade etmek gerekirse, Butler için toplumsal cinsiyetin sunulması, “geriye dönük olarak bazı hakiki ya da bağlayıcı dişil öz ya da özellik etkileri” üretmektedir (Butler, 2005: 136-137). Öznenin oluşumu ise, “cinsiyetin normatif fantazmasıyla bir özdeşim” içerisindedir (Butler, 2014b: 10). Butler’ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışmalarını derinlemesine yapmasının amacı, onun feminist özneyi bulma çabasından kaynaklanmaktadır.

Young (2009: 42), Butler’ın feminist özne tartışmalarına dayanarak bu öznenin kadın olduğunu ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş olarak kadınların biyolojik cinsiyetten ya da dişiden farklı olduklarını belirterek cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının sorgulanması gerektiğinin üzerinde durur. Bu sorgulamanın da “doğa ile kültür arasındaki ayrıma olan tüm güvene” ya da “öznelerin sabit bir toplumsal cinsiyet fikrine” karşılık gelen kavrayışa meydan okuyarak gerçekleştirilmesi gerektiğini iddia eder. Moi (1999), Butler’ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerine yaptığı ayrım ve daha sonrasında maddeleşen bedenlere yönelik yaptığı kuramsallaşma çabasının özneyi ve cinselliği daha çok karmaşık ve soyut hale getirdiği için eleştirir. Young (2009: 43) da aynı şekilde Butler’ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının kökenini başarılı bir şekilde sorgulamasına rağmen kuramının bu terimlerin ötesine geçemediği için yeterli bulmaz. Bunun en büyük nedeni de Butler’ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayrımın yine de heteroseksüel bir normatifik mantığı üreten, kadın ve erkek arasındaki istikrarlı kategorik bir tamamlayıcılık kavramını koruduğunu savunmasıdır.

Young (2005: 15-22) için toplumsal cinsiyet, sosyal bir performatiflikten başka bir şey değildir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyeti, tarihsel ve sosyal olarak spesifik kurumlar içerisinde yaşayan öznelerin birbirleriyle ilişkisel bir düzene dahil oldukları ve aynı zamanda güç ve ayrıcalıklı ilişkilerin de etkisinin göz önüne alınarak yeniden üretildikleri

bir süreç olarak değerlendirmek gerekmektedir. O halde bireylerin “cinsiyetlendirilmiş” olduğunu belirtmek, toplumsal aktörlerin bu yapısal ilişkiler içerisinde pasifize edilmişliğine de işaret etmektedir. Young, toplumdaki cinsiyet yapılandırılmasını genel olarak iki şekilde ele almaktadır. Bunlardan ilki cinsiyetlendirilmiş bir iş bölümü, diğeri de normatif heteroseksüelliktir. Cinsiyetlere göre ayrılan iş bölümü, mesleklerin cinsiyetlere göre yapılandırılması anlamına gelmektedir. Kadınların erkeklere oranla genelde daha uzun saatler çalışmaları fakat daha az maaş almaları, cinsiyetlerine göre sınırlandırılan mesleki farklılıkların, ücretsiz emeğin ya da artı değerın kadınların dezavantajına konumlandırılması gibi sosyal yapısal süreçlerin toplamını oluşturmaktadır. Normatif heteroseksüellik ise, geleneksel cinsiyet rollerinin ve ilişkilerinin kamusal ya da özel alanlarda ve kurumlarda işlerlik sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Aksi bir durumda heteroseksüel normların katı kuralları çizilerek özellikle kamusal alanlarda kısıtlamalar, ötekileştirmeler ya da dışlamalarla yüzleşen aktörlerle karşılaşırız. Kadın bedeninin ve zihninin homojen kalıplara sokularak toplumsal baskının bir uzvu olan ötekileştirme yoluyla sağlanan her türlü sürecin çıktısı olarak karşımıza çıkan cinsiyetlendirilen bedenin vücut bulduğu yer, eril tahakkümün yapaylaştırıcı etkisinden en çok muzdarip olan kadının bedenidir. Nitekim Young da cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum eleştirisini yaparken kadın ve kadınsı deneyim arasındaki ayrım üzerine odaklanarak kadınsılığın, eksiklik olarak tanımlanmış ve hegemonik söylemlere daha fazla rehin alınmış bir niteliğe sahip olduğunu belirtir.

Young, cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum eleştirisinde Toril Moi'nin yazılarına odaklanır. Nitekim Moi, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı temel alan doğa ve kültür arasındaki ayrımı reddederek biyolojik indirgemeciliğe ve toplumsal cinsiyet özcülüğüne yakalanmamak amacıyla cinsel özneliğin teorileştirmesinde varoluşsal fenomenolojiden türetilmiş olan bir kavram sunar (Young, 2005: 12-17). Moi, cinsiyetlendirilen kadın bedeninin ve toplumsal cinsiyet mefhumunu terk edebilmek amacıyla feminist teoride “toplumsal cinsiyet” kavramı yerine “yaşanan beden” (*lived body*) kavramını önerir. Çünkü Moi'ye göre yaşanan beden kavramı, yaşanmış deneyimlerle eş anlamlı değildir ve buna indirgenemez olandır. Bu kavram, bir bireyin durumunu ve eylemlerini anlama şeklini tanımlamakta ve aynı zamanda özgürlüğü de içermektedir. Böylelikle yaşanan deneyim, parçası olunan çeşitli durumlar tarafından tam anlamıyla belirlenmemektedir (Moi, 1999: 63). Young'ın yaşanan beden kategorisini

toplumsal cinsiyet kavramının karşısında konumlandırmasının nedeni de budur. Çünkü Young için yaşanan beden, cinsiyetlendirilmiş kadın bedeninin maruz kaldığı sınırlılıklardan kaçışı sunmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, Young'ın belirttiği üzere (2009: 43-45):

Yaşanan beden belirli bir sosyo-kültürel bağlamda eyleyen ve deneyimleyen fiziksel bir bedenin birliğe sahip bir fikridir; durum-içindeki-bedendir. Varoluşçu kurama göre *durum*, *olğusalılık* ile *özgürlüğün* bir neticesidir...yaşanan beden kategorisi, cinsiyet farkını iki şekilli (*dimorfus*) yapmaya ihtiyaç duymaz. Fizyoloji ve işlev yasalarını genelleyen nesnel bilimsel bir açıklamaya gönderme yapmaz... Bu nedenle yaşanan beden fikri kurama, farklı bedenlerin fiziksel olgularını sokabilir, buna karşın “cinsiyet” kategorisinin indirgemeci ve ikici sonuçlarına yol açmaz...cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının temeli olan doğa-kültür ayrımını da reddeder. Yaşanan beden fikri...“toplumsal cinsiyet” kategorisinin yapmış olduğu şeyleri yapar... Daha iyi yapar çünkü, yaşanan beden kategorisi erkekler ile kadınların, kadınlar ile kadınların ve erkekler ile erkeklerin alışkanlıklarının... betimlenmesine imkân verir; hem de çoğul davranış olanaklarına dikkat edecek, onları normatif heteroseksüel “eril” ve “dişil” ikiliğine zorunlu olarak indirgemeyecek biçimlerde. Daha fazlasını yapar, çünkü “toplumsal cinsiyet”, “ırk”, “milliyet”, “cinsel yönelim” gibi atıfsal genel kategorilerin, bireylerin kurulmuş kimliklerini betimleme amacıyla kullanımından kaynaklanan bir sorundan kaçınmaya yardım eder... Bireysel kimlikleri -toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, cinsel yönelim vb.- çeşitli grup kimliklikleri tarafından oluşturulmuş olarak kavramsallaştırırsak, hem bu kişilerin nasıl bireyselleştiği hem de farklı grup kimliklerinin bireyde nasıl bir araya geldiği, bir gizem haline gelir. Yaşanan beden fikriyle böyle bir gizem kalmaz.

Young, yaşanan beden kavramının kategori kuramsallaştırıcı bir öznel olarak toplumsal cinsiyetten daha iyi bir kavram olduğuna dair Moi'yle aynı fikirdedir. Fakat toplumsal yapıyı kuramsallaştırmak için toplumsal cinsiyet kavramını da tamamen dışlanmadan yeniden konumlandırılmasını savunmaktadır (Young, 2005: 9). Young'a (2009: 40) göre her ne kadar öznelin kuramıyla ilgili hususlarda toplumsal cinsiyet kavramı sorunlu olsa da Moi'nin argümanı da eksiktir. Young, Moi'nin yaşanan beden kavramsallaştırmasının cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımındansa toplumsal olarak oluşturulan deneyimlerin belirlenebilmesi, daha anlaşılır kılınabilmesi ve kapsamlı bir analizinin yapılabilmesi amacıyla çok daha zengin ve esnek bir kavram olduğunu kabul etmektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyet kavramının önemsizliği ya da sınırlandırılması gerektiği anlamına gelmemelidir.

Young (2005: 25), “insanların ürettikleri fırsat ve kısıtlamalarla birlikte sosyal yapılarda konumlarını nasıl yaşadıklarını açıkça ifade etmenin bir yolunu” sunması ve “belirli güç, fırsat ve kaynak dağıtımını ilişkisini” daha anlaşılabilir kılınabilmesi için toplumsal cinsiyet

kategorisinden ziyade yaşanan beden mefhumuna önem vermektir. Böylece Young'ın terminolojisinde yaşanan beden kavramı, feminist ve queer teori açısından daha üretken bir vasa sahiptir. Young'ın bu kavramı üretken olarak görmesindeki neden ise toplumsal cinsiyet yapılarının tarihsel olarak verili olmasından ötürü toplumsal aktörlerin eylem ve bilinçlerinden önce gelerek her bir öznenin klasik cinsiyet yapılarına bürünmesinde payı olmasıdır. Öyle ki Bourdieu'nun (2015: 157) Sermaye/Habitus+Alan=Pratik formülü, toplumsallaşmış bedenselliklerin tezahürüne işaret etmektedir. Zira habitus kavramı, standardize edilmiş yapıların nasıl sosyalleşmiş bedenleri ve tahakküm ilişkilerini ürettiğini ya da çoğalttığını göstermesi açısından değerlidir. Çünkü Bourdieu'nun kavramsallaştırmasında habitus, sosyalizasyon sürecindeki her türlü inşaya yönelik bir süreci ifade etmektedir.

Young, cinsiyetlendirilmiş bedensel uyum eleştirisini yaparken üzerinde durduğu bir diğer husus, Erwin Straus'un iki cinsiyet arasındaki ayrımı ya da benzerlikleri belirleyebilmek için küçük yaşlardaki çocukların topu fırlatma şekillerinin nasıl farklılık gösterdiği üzerine yaptığı analizdir. Bu araştırmanın sonucuna göre Straus'un bulguları şu yöndedir (Straus, 1966: 157-158; Young, 1980: 137):

Beş kız çocuğu herhangi bir yan boşluğu kullanmaz. Kolunu yana doğru uzatmaz; gövdesini bükmez, yan yana olan bacaklarını hareket ettirmez. Fırlatma için hazırladığı tek şey, sağ kolunu yatay olarak öne doğru kaldırmak ve ön kolu, yan konumda geriye doğru bükme... Top kuvvet hızı veya doğru amaç olmadan serbest bırakılır... Aynı yaştaki erkek bir çocuk topu atmaya hazırlanırken sağ kolunu yana ve geriye doğru uzatır; ön kolunu ve gövdesini büker, germiş olduğu ayağını geriye doğru hareket ettirir... Top önemli ivme ile elinden çıkar; uzun düz bir eğri içinde hedefine doğru hareket eder.

Bu gözlemin sonunda Straus'a (1966; Young, 2005: 28-32) göre, kız ve erkek çocuklarının topu fırlatma biçimlerindeki temel fark, "kızların tüm vücutlarını erkekler kadar harekete" geçirmedikleri üzerinedir. Zira erkek çocuklar kollarını kız çocuklarına göre daha açık ve gevşek bir şekilde tutarken kız çocuklar ise kollarını, bedenlerinden pek de fazla ayırmadan atışı gerçekleştirir. Ayrıca alan kullanımı, gerilme, bacak hareketleri gibi etkenlerde de her iki cins birbirinden farklılık göstermektedir. Çocukların yaşları küçük olduğu ve henüz fizyolojik gelişimlerini³³ tamamlamadıkları için Straus bu

³³ Kız çocuklarının göğüsleri henüz gelişmemiş olduğu için topu fırlatma şekillerinde olumsuz bir etkinin olmadığı ima edilmiştir.

farkın nedenini “gizemli bir kadınsı öz” ile açıklar. Young ise erken yaşlarda her iki cinsin topu fırlatma şekillerindeki farklılığı dünya ve mekânla ilgili “kadınsı bir tavrı” referans olarak açıklayan Straus’un yaklaşımı karşısında eleştirel bir tavır takınır. Çünkü Straus’un küçük yaşlardaki çocukların topu fırlatma şekillerindeki gözlemi, kadınsılığın ve erilliğin fiziksel özelliklere göre açıklanmayıp her iki cins arasındaki ayrımın erken yaşlardan itibaren kazanılan ya da sonradan edinilen davranış biçimlerinin olmaması yönünde gizemli bir kadınsı özün varlığını kanıtladığına yönelik bir çıkarım yapmasına neden olmuştur. Bu da cinsiyetlendirilen kadın bedeninin bir inkârı olarak okunabilir. Oysa her bir insanın öz varlığı, onun yapısal süreçlerle ilişkili olduğu konjonktürel durumundan ayrı değildir. Sosyal, kültürel, tarihsel ya da ekonomik koşulların göz ardı edilerek kadın bedeninin ve zihninin irdelenmeye çalışılması ise eril tahakkümün gizil gücünü, kadınların maruz kaldığı yapısal adaletsizlikleri yani kadının doğumundan itibaren başlayan tüm bu karmaşık süreci indirgemeci bir bakış açısıyla ele almak demektir ki böyle bir anlayış, feminist perspektifte kadın sorununu anlaşılabilir olana doğru sürüklenmesi anlamına gelmektedir.

Young’ın feminist perspektifteki değeri, kadının öz niteliklerine atfedilen süreçlere başkaldırmasından, kadın sorununun çözüme kavuşturulması için indirgemeci yaklaşımlara meydan okumasından ve toplumsal cinsiyet adaletsizliğine yönelik alışlagelen yaklaşımların ötesine geçerek çözüm yolları aramasından kaynaklanmaktadır. Young için kadının içinde yaşadığı kültür ve toplum, kadını diğer nesne olarak tanımlamaktadır. Onun tabiriyle (2005: 42), “cinsiyetçi toplumdaki kadınlar fiziksel olarak özürdür. Ataerkil kültürün bize atadığı tanım gereğince varlığımızı yaşamayı öğrenirken fiziksel olarak engellenir, sınırlandırılır, konumlandırılır ve nesneleştiriliriz.” Young’ın resmetmiş olduğu bu durumda bazı istisnalar olsa da yapısal süreçlerin etkisiyle biçimlendirilen cinsiyetlendirilmiş kadın bedeninin varlığı inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir. Bu karmaşık ilişkiler bütünü Straus’un belirttiği üzere sadece “kadınsı bir öz” ile anlamaya çalışmak ise tüm bu süreci yok saymak demektir. Nitekim Young’ın da bedensel uyum projesini irdelemesinin nedeni, kadının öz kimliğinin nesneleştirilerek pasifize etmenin bir projesi olarak karşımıza çıkan süreçlerin, kadın haklarının ihlali olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla biyolojik ya da kadınsı öz ile cinsiyetlendirilen bedenin varlığını açıklamak, eril düzenin

dispositiflerini göz ardı ederek egemen kültürün tüm buyruklarına boyun eğmek demektir.

3.3. EVRENSELLEŞTİRİLEN KADIN BEDENİ: FARKLILIK POLİTİKASI VE ANNELİK SORUNU

Young'ın feminist teoride problemleri olarak gördüğü bir diğer alan, kadınların standartlaştırılmış toplumsal değerlerin taşıyıcısı olarak görülmesi ve sergilemesi gereken belli başlı rollerin vasıtasıyla cinsiyetlendirilmesidir. Nitekim kadın bedenine ve zihnine yerleştirilen eril gücün vücut bulduğu bir diğer alan da annelik nosyonudur. Farklılık politikası açısından ve özellikle feminist perspektif açısından annelik meselesi kadınların bedenlerine, sosyal statülerine, kamusal alandaki yansımalarına ve kadına biçilen rollerin tanımlanması açısından eleştirel bir alanı temsil etmektedir. Öyle ki birçok feminist düşünür, kadını yalnızca annelik vasfı ile tanımlayan bakış açılarını eleştirel bir perspektifle ele almışlardır. Örneğin kadının annelik statüsünü yalnızca “alıcı, doğurgan ve besleyici toprak” olarak görülmesinin sorunlu bir algılayış olduğunu belirten Irigaray (2012a: 23), bedensel ve tinsel bir değişim sürecini oluşturan gebelik halini kadınların manevi bekâretlerinin kaybedilmesinin tezahürü olarak tanımlamaktadır. Butler ise (2008: 61-62), kadının biricikliğini biyolojik ya da toplumsal anneliğine dayanarak açıklama çabasının, feminizmin inkârı olarak görmektedir. Welldon da (2001: 29-30), annelik mefhumunun değerli görülmesinin nedenini “psikolojik, fizyolojik, biyolojik, toplumsal, tarihsel ve kültürel etkilerin” bir sonucu olarak açıklamaktadır.

Baskın kültürel normların annelik vasfı üzerine değer biçmesi, kadınların anormal ya da sapkın davranışa sahip olabileceği olasılığını ortadan kaldırıp kadınlardan beklenen toplumsal rollerin sergilenmesi için yol göstermektedir. Nitekim Freud, evliliğin başarılı olabilmesini kadının anne olup olmadığını ile açıklarken erkeğin kendini gerçekleştirebilmesi için de annelik rolünün önemine vurgu yapmıştır (Irigaray, 2012b: 63). Zira erkeği yetiştiren, iyi ya da kötü bir insan olmasını sağlayan da annedir. Kristeva (1980: 238) da gebeliğin öznesi olarak annenin sosyal, sembolik ve dilsel süreçlerin etkisiyle kadının kimliğini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalırken babalığı ise genellikle bebeğe asimile edilmiş ve üreme arzusunu ortaya çıkarmak için işlevini yerine getiren bir figür olarak resmetmektedir.

Kadının annelikle özdeşleştirilmesi ya da anne olup olmadığına göre kamusal ve politik arenada tanınması, sağlık sorunlarından ötürü anne olamayan kadınlara yönelik cisimleşen bir baskı unsuruna işaret etmektedir. Nitekim farklılık politikası açısından düşünüldüğünde anne olamayan ya da olmak istemeyen kadınlar, erilliğin dili olarak tanımlayabileceğimiz belirli söylemsel baskılara maruz kalmaktadırlar. Böyle bir bakış açısı da kadın ya da erkek fark etmeksizin sapkın ya da anormal davranışlarda bulunan her bir bireyin sorumlusu olarak “anne olan” a işaret etmekte ve suçlamaları kadına yöneltmektedir. Zira sapkın bireyi yetiştiren kadın, annelik görevini yerine getirememiştir.

Anneliğin “öteki yüzü” nün daima es geçildiğini belirten Welldon (2001: 31), sadece kadınların sorumluluğu olarak resmedilen bu görevin dışsal taleplerin etkisiyle annelik sürecine uyum sağlamak zorunda kalarak sağlıklı bebeğin yetiştirilmesi için çaba harcamaları gerektiğine yani standardize edilen annelik nosyonuna³⁴ yönelik eleştirel bir tutum sergiler. Badinter ise (2011: 10-11), özellikle 1990’lı yılların başlarında gerçekleşen ekonomik krizin en çok kadınları etkilediğini ve erkeklere oranla kadınların kitlesel işsizlikle baş başa kalmasının sonucunda anneliğin tekrar ön plana çıkarıldığını belirtmiştir. Nitekim bu tarihten itibaren annelik, esnek çalışma saatleri ve garantisi olmayan işlerde çalışmaktan ziyade çocuk psikiyatrlarının annelere yönelik yarattıkları yeni sorumluluklar üzerinde vakit harcamalarını mümkün kılmıştır.

Annelik, birçok feminist düşünürün üzerinde durduğu bir mesele olsa da Young’ın bu konuyu biraz daha derinlemesine ele alışı, onu diğer çağdaş teorisyenlerden ayıran bir diğer noktadır. Çünkü Young, annelik mefhumunu sadece bebeğin doğumu sonrasında kadından beklenen davranışlar dizisi olarak yorumlamaktan ziyade doğum öncesi süreçleri de irdeleyen ve erilliğin tıbbi alandaki yansımaları da hesaba katan bir düzlemde

³⁴ Annelik nosyonundan kasıt, gerek doktorlar gerekse toplumsal aktörler ve genel olarak iktidarın dispoitifleri tarafından dayatılan söylemsel pratiklerin bütünü kapsayan süreçlerdir. Örneğin yirmili yaşlarda ya da en fazla otuzlarında kadınların anne olması gerektiği, doğumun normal ya da sezeryanla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, annenin beslenmesinden nasıl giyinmesine ya da hamile haliyle dışarı çıkıp çıkmamasına kadar ve daha birçoğuna karar verilen, bebeğin doğumundan sonraki süreci de kapsayan kadının seçimlerini yok sayan tüm pratikler zinciri ifade edilmektedir.

tartışmaktadır. Ayrıca hamile bedenin temsilini de en az annelik kadar sorunlu bir alan olarak görmektedir.

Young için hamilelik, kadının kendisine ait olan bir durumdan ziyade gelişmekte olan fetüsün bir halidir. Dolayısıyla kadının kendisi tarafından “kendine dikkat etmesi” gereken bir “şart” olarak nesnelleşen gebelik durumu, özneliği yani kadını pek de önemsemeyen bir süreci ifade etmektedir. Hamile kadına yönelik bakış ise arzudan değil, tanınmadan kaynaklanmaktadır. Zira hamilelikte kadını takip eden görünüm onu yabancılaştırır ya da başka birinin isteğine göre onu araçsallaştırmaz. Aksine hamile kadın çoğu zaman hiç olmadığı kadar kendisini onaylanırken, saygı duyulurken ya da değer verilirken görür (Young, 2005: 46-54).

Ann Foreman (1977) ve Sandra Lee Bartky (2011) gibi feminist yazarlar ataerkil düzenin pratiklerini, kadınların kendi bedenleri üzerindeki deneyimlerinin dışında gerçekleşen bir nesneleştirme sürecine karşılık gelen yabancılaşma kavramı ile açıklamaktadır. Buna benzer bir şekilde Young da kadının hamilelik ve doğum konusundaki tecrübesini, kadının kendi bedenine yabancılaşması olarak yorumlamaktadır. Tıbbi ortamın sosyal ilişkileri ve doğum sürecinin kontrolünün kadının karar ve eylemlerinin dışında gerçekleşmesi, Young için yabancılaşmanın en önemli nedenleri arasındadır (Young, 2005: 55).

On dokuzuncu yüzyılla birlikte kadın bedeninin ve özellikle üreme süreçlerinin tıbbın konusu olmasının yanında kadınların yumurtalıkları, regl dönemleri, hamilelikleri ve kadın vücuduna ait diğer belirtiler hastalığın, acizliğin ya da savunmasızlığın göstergesi olarak betimlenmiştir (Ehrenreich ve English, 2005). Young için baskın sağlık modeli normları, kadınların üreme süreçlerini hastalık ya da halsizlik olarak kavramsallaştırması, sağlıklı vücudun değişmediğini varsaymaktadır. Dolayısıyla adet, gebelik, menopoz gibi süreçler tedavi edilmesi gereken ve normal olmayan bir durumu tanımladığı için özellikle hamile kadın için de bu dönem, kendi bedenine yabancılaşmasına neden olmaktadır (Young, 2005: 57-59).

Barbara L. Kaiser ve Irwin H. Kaiser’e (1974: 652) göre kadınların tıbbi sorunları, sosyal ve politik sorunlarının sadece bir yüzüdür. Doktor ve hasta arasındaki bağ da genellikle hiyerarşik eril bir ilişkinin biçimidir. Nitekim hâlâ erkeklerin kadınlardan daha önemli olduğu algısının yaygınlığı göz önüne alındığında kadın hareketinin üzerinde durduğu

husus, jinekolog ile hasta arasındaki gücün yeniden dağıtılmasıdır. Zira bu ilişkinin politik yapısının dramatik bir örneği olarak kürtaj, yıllarca süren mücadele sonucunda kazanılan bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kürtaj, devletlerin nüfus planlamalarına göre yürütülen bir süreci oluşturduğu için kadın bedeninin ya da haklarının gözetilmesinden ziyade ülkelerin nüfus ya da doğum politikalarını şekillendiren ataerkinin belki de en çok üzerinde durduğu meseledir. Kadının ne yapıp ne yapmaması gerektiğine yönelik üretilen stratejiler -kürtaj, doğuma yönelik teşvikler ya da caydırıcı yasalar gibi- de kadın bedeninin araçsallaştırılmasının bir göstergesidir. Kristeva (2005) için modern dindarlığın konumu, artık başımızın üstündekiyle değil rahimle ilgilenmektedir. Bu açıdan, bugün annelik, dindarlıktan kurtulmuş olanla iç içedir. Tıbbi bilgi ve kadınların “bilimsel” tanımları eril güç ile sağlandığı için kadınların üreme potansiyellerinin kontrol araçları sadece iktidar tarafından değil, sağlık sektörünün üst saflarında yer alan erkeklerin üstünlüğü ile de belirlenmektedir (Marieskind, 1975: 218).

Kristeva’ya (2005) göre annelik, sanal olmayan fakat bir o kadar da manipülasyona sebep olan tek tutkudur. Nitekim annelik, “kutsal”ı temsil eden bir anlam taşımaktadır. Annelik içgüdüsel de değildir ve sadece çocuk sahibi olma arzusuna indirgenemez. Nitekim kadınları çocuk sahibi olmaya yönlendiren süreçlerin hiçbiri çocuğa sahip olmama arzusu ile kıyaslanmaz. Ya da sağlıklı bir kadının çocuk sahibi olmak istememesi doğanın kanuna ve kültürel normlara karşı olmakla nitelendirilir. Butler’ın da (2008: 62) belirttiği üzere “...bütün kadınlar anne değildir; bazıları olamaz, bazıları anne olmak için çok genç ya da yaşlıdır, bazıları olmamayı seçer, anne olan bazıları içinse annelik, feminizm çerçevesinde politikleşmenin çıkış noktası değildir.”

Galston (1991: 285), tek ebeveynli ailenin yanlış bir aile formu olduğunu savunarak çocuklar için gerekli olan aile tipinin her iki ebeveynin de evli kalmasında görmektedir. Galston’un buradaki vurgusu; sadık, çalışkan, topluma uyum sağlayabilen kısaca liberal erdemlere sahip iyi bir vatandaşın yani anne ve babanın aynı çatı altında olduğu aile tipinde görmektedir. Zira kadınların işgücü piyasasında düşük ücretli çalışmaları, kadının ve çocukların yoksulluk seviyesinde yaşamasına neden olacaktır. Young ise “Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values” (1995) adlı makalesinde Galston’un derinlikli bir eleştirisini yapar ve kadınların böyle bir anlayışta nasıl pasifize edildiğini göstermeye çalışır. Çünkü Young’a (1995: 543) göre Galston açıkça kadınların evlilik dışı çocuk yapmamaları, evlilerse boşanmamaları ve anneler

çocuklarının çıkarlarını kendi çıkarlarının üstünde tutması gerektiği üzerine öğütler vermektedir. Dolayısıyla Young, kadınları ve özellikle de anneleri vatandaşlık statüsünden mahrum bırakan böyle bakış açılarının nasıl ataerkil geleneği sürdürdüğünü göstermeye çalışır.

Kamu politikalarının aile kurumuna yönelik ilgisi, nüfus ve doğum politikalarında gizlidir. Dolayısıyla Galston'un liberal erdemlerden biri olarak tanımlamış olduğu bağımsızlık ve bireycilikle karakterize edilen liberal toplumların temelini oluşturmaktadır. Nitekim Young (1995: 543) için bireycilik, liberal bağımsızlık erdemine -kendine bakma ve kendine olan sorumluluğu alma ve gereksiz yere başkalarına bağımlılıktan kaçınma gibi- tekabül eder. Artan sayıda kanıt, liberal bir toplumda ailenin, bağımsızlık ve diğer erdemlerin barındırılması gereken kritik alan olduğunu göstermektedir. Bu nedenle ailelerin zayıflaması, liberal toplumlar için tehlike arz etmektedir. İşte bu yüzden ailelerin sorumluluk, çiftlerin birbirine sadık olması ve özverili çocuklar yetiştirmesi gibi erdemlere ihtiyaçları vardır.

Görüldüğü üzere annelik tartışmalarında genel olarak iki hat belirlemiştir. Bunlardan ilki, kadının annelik statüsünün kutsanmasıdır. Bu bakış açısına göre kadın toprak anadır, üretendir ve annelik statüsü onun gelebileceği en yüksek mertebedir. Kadının tanınma süreci ise anne olup olmadığı ile ilgilidir. Diğer ise bu bölümde örneklendirildiği üzere feminist düşünürlerin annelik nosyonuna yönelik sosyo-kültürel ve eril normların kadın bedenine ve zihnine biçimlendirmiş olduğu ideallere yönelik itirazı içermektedir. Kadının sağlıklı bir bedene sahip olup olmadığı gözetilmeksizin söylemsel açıdan anneliğin kutsanması, yüceltilmesi ya da kürtaj, doğum kontrolü ve teşviki gibi pratikler nüfusun biyo-politikasından³⁵ ayrı okunmaması gereken süreçlerdir. Zira fiziksel şiddet, mekâna kapatma ya da ölüm gibi cezaları kapsayan klasik iktidar biçimlerinin kabuk değiştirerek yaşam ve yaşatmak üzerine ortaya çıkan modern iktidar anlayışının biricik öznesi kadınlardır. Modern iktidar biçiminin öznesi olan kadınlara yönelik söylemsel ve politik süreçlerin nüfusun biyo-politikası ve doğum politikalarından ayrı okunması ise kadın bedenine yönelik hiyerarşik ilişkilerin analizinin es geçilmesi demektir. Young'ın annelik

³⁵ Foucault, 18. yüzyıldan itibaren “insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin...bir politik stratejiye,...bir iktidar stratejisine dahil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütünü” incelerken biyo-iktidar kavramını temellendirir. Detaylı bilgi için bkz. (Foucault, 2016: 3-25)

meselesini doğum öncesi süreçten başlatması ve hamilelik sürecini kadının kendi bedenine yabancılaşması olarak tanımlaması, jinekolog ve kadın arasındaki eril ilişkileri, hastane koşullarını, aletlerini ve daha nice yaptırımları ayrıntısına kadar incelemesinin nedeni de kadının düşünül­düğünden çok daha fazla ataerki söylem ve yaptırımlarla yüzleştğini gösterme çabasından kaynaklanmaktadır.

SONUÇ

Farklılık politikasının insan kavrayışı, her bir toplumsal aktörün ırkı, dini, rengi, kültürel farklılıkları, cinsiyeti ya da cinsel yönelimi ne olursa olsun değerli olduğu ve bu sosyal grupların farklılıklarından ötürü dışlanmaması gerektiği yönündedir. Cinsiyetçilik, ırkçılık, homofobiklik vb. gibi çoğu zaman şiddeti de içeren kategorik ayrımlar, siyasal ve kamusal çeşitliliği göz önünde bulundurması gereken günümüz toplumlarının en büyük problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu tez, farklı sosyal grupların haklarının ve tanınma taleplerinin karşılanabilmesi için nasıl politik bir yol izlenmelidir sorusuna cevap olarak hazırlanmıştır.

Tez boyunca gerçekleştirilen tartışmalar ışığında farklı sosyal grupların dışlanarak haksızlıklara uğramasının en önemli ayağının, eşitliğin aynılık olarak algılandığı ve adaletin dağıtımsal paradigmalara göre açıklandığı geleneksel liberal anlayışların olduğu sonucuna varılmıştır. Nitekim farklı sosyal grupların hak taleplerinin ve temsillerinin tarafsızlık idealini gözeterek her bir vatandaşa eşit derecede haklar dağıtmasını talep etmek, günümüz toplumlarının konjonktürel durumunu gözettiğimizde öteki olarak kategorileştirilen aktörlerin haklarının göz ardı edilmesine yol açacaktır. Örneğin böyle bir kavrayışın sonucunda toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin nedeni olarak görülen kadınlar, eşit haklar verilmesine rağmen erkekler kadar kendilerini gerçekleştirememiş, tarih sahnesinde ikinci sınıf vatandaş olarak görülüp hem dışlanmış hem de eril tahakkümün hiyerarşik ilişkilerinin gizliliği neticesinde sosyal ve siyasal süreçlerden pasifize olmuşlardır. Bu da kadınların eyleyen özne olarak politik ve kamusal alanda tanınma ve temsil süreçlerini depolitize etmiştir.

Tez sonucunda ortaya çıkan bir diğer husus; adalet, eşitlik, demokrasi, özgürlük gibi hak temelli kavramların evrensellik, tarafsızlık ve homojenlik idealine dışsal bir yaklaşımla gözetilmesi gerektiğidir. Çünkü tersi bir durumda egemen kültürün tarafsızlığı, belirli yaptırımlarla sosyal grupların taleplerine cevap veremeyecektir. Tüm grupların bütünleştirilerek ve kategorize edilerek bir toplumda adaletin sağlanması ise her daim başarısız olmaya mahkûm olacaktır. Özellikle yapısal adaletsizliklerden en çok muzdarip olan kadınların bedenlerinde cisimleşen bu süreç, onların ne giyip ne giymemesi ya da saat kaçta evde olması gerektiğine, hamileyken dışarı çıkmasında bir sakınca olup

olmadığına, kaç çocuk doğurması gerektiğine, anneliğine ya da gülüşünün volümüne kadar varan nesneleştirilme süreçlerinin kanıksanmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla sosyal adalet, varılması gereken bir bitiş noktası değil de yaklaşılması gereken bir hedef olarak görülmelidir. Zira herkese ya da birkaçına özgü olan her bir yaptırımdan uzaklaşılmasına ihtiyaç vardır.

Farklılık politikası sınırlarında adalet ve yapısal adaletsizlik üzerine gerçekleştirilen tartışmalar, her türlü adaletsizliklerin temelini yapısal süreçlerin bir çıktısı olarak gören Young'ın bakış açısıyla detaylandırılmıştır. Fakat bu noktada tez, bazı sınırlılıklara da kapı aralamıştır. Nitekim Young'ın adaletsizlikleri yaratan süreçleri büyük ölçüde yapısal olarak ele alması, sorunun toplumsal aktörler tarafından çözülemeyecek kadar büyük bir sistemin parçası olduğu hissini uyandırabilir. Böylelikle yapısal süreçlere katılan her bir birey, aşılamayacak kadar büyük ilişkiler ağının içerisinde olduğunu düşünüp kendini bu süreçlerin dışarısında tutarak pasifize edebilir. Daha açık belirtmek gerekirse, her bir vatandaşın sahip olması gereken bireysel sorumluluklar göz ardı edilebilir.

Young, her ne kadar yapısal adaletsizliklerin giderilmesi açısından bireysel sorumluluk fikrini politik sorumluluk anlayışının gerisinde bıraksa da özellikle toplumsal cinsiyet adaletsizliği üzerine yer alan tartışmalarda politik sorumluluk kadar bireysel sorumluluk fikrinin de önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira feminist tarihin sayfaları aralandığında birçok feminist aktörün bilfiil sosyal hareketlerde yer alarak patriarkal düzenin buyruklarına başkaldırması sonucunda sosyal ve siyasal açıdan kazanılan hakları ve gelişmeleri yok sayılmamalıdır. Dolayısıyla her iki sorumluluk biçiminin de toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine yer alan tartışmalarda tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

Yapısal süreçlerin ve uygulamaların katkıda bulunduğu adaletsizlikleri göz önüne almakla ve politik sorumluluk fikrine katılmakla birlikte, Young'ın eksik bıraktığı noktayı tamamlayabilmek ve toplumsal cinsiyet adaletsizliğinin kamusal ve politik alanlarda bertaraf edebilmek için kişisel sorumluluğa sahip olması gereken kadınlar da göz ardı edilmemelidir. Bu minvalde kadınlar dört kategoride ele alınabilir. İlk olarak, "farkı eylemeyen" yani "farkındaliksız kadın"dır. Bu kategorideki kadınlar, özellikle ekonomik ve kişisel yetersizliklerin etkisiyle toplumsal cinsiyet eşitsizliğine katkıda bulunan, sosyalizasyon süreçlerine sorgusuz sualsiz eklemlenen, ataerkil hiyerarşik

yapının içinde pasifize edilen hatta bu süreçleri benimseyerek normalleştiren, kabul eden ve sorgulamayan bir kadın figürünü resmetmektedir.

İkincisi ise eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin farkında olmasına rağmen patriarkal düzenin parçası olmasını seslerinin duyulmayacağı ve hak taleplerinin nasılsa gerçekleşmeyeceği düşüncesinden ötürü eylemeyen “farkındalıklı fakat umutsuz kadın”dır. Bir diğeri, “farkındalıklı ve umutlu kadın”dır. Bu kategorideki kadınlar, her türlü baskı ve tahakküm ilişkilerinin farkında olan, yapısal süreçlerin etkisiyle pek de pasifize edilebilecek karakter ve düşünceye sahip olmayan, bunun yanında geleceğe umutla bakan kadındır.

Son olarak, “farkında ve eyleyen kadın” kategorisi, özellikle feminist kadınların özelliklerini içermektedir. Çünkü farkında ve eyleyen kadın kendini gerçekleştirmiş, sosyal ve politik meselelerin farkında olan, bu meseleler üzerine kafa yoran ve sadece kadın haklarına yönelik değil aynı zamanda çevre hareketlerine duyarlı, çocuk haklarını gözetken, ırkçı söylemlere karşı ve yaptırımların karşısında duran, heteronormatif baskılara karşı dirençli ve kendini sürece mahkûm etmeyen yani pasifize olmayan, insanlığın yararına gerçekleşen sosyal hareketlerde kendine yer açan dolayısıyla hem zihniyle hem de bedeniyle eyleyen bir kadın imajı oluşturmaktadır. Kuşkusuz farklılık politikası açısından değerli görülen, farkında ve eyleyen kadın imajıdır.

Adalet istemi, adaletsizliklerin fark edilmesi ve kadınların hak talebini dile getirmek adına mücadele etmelerinin neticesinde yeni tartışmaların doğmasına yol açmıştır. Her bir hakkın mücadeleler sonucunda kazanılarak alındığı göz önünde bulundurulduğunda adalet isteminin, adaletsizliklerin sonucunda ortaya çıkan bir talep olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanabilmesinin yolu da kadınların maruz kaldıkları yapısal adaletsizliklerin bertaraf edilmesine bağlıdır. Bu nedenle günümüz sorunlarına cevap verilebilmesi noktasında feminist kuramın da erkek ve kadın eşitliği üzerine inşa edilen klasik evrenselci yaklaşımlardan ziyade farklılık politikası gibi farkları olumlayan, heterojen değerleri benimseyen, kategorileştirilerek toplumdaki dışlanan grupların haklarının gözetilerek her bir vatandaşın ve devlet erkinin bu grupların maruz kaldıkları yapısal adaletsizliklerde politik sorumluluk fikrine sahip olduğu, tarafsızlıktan ziyade gerektiğinde taraflı olup pozitif ayrımcılık ilkesinin

benimsendiği bir toplumsal ideal, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve ayrımcılığını da en aza indirebilme özelliğine sahip olacaktır.

Young'ın birkaç makalesi dışında ne yazık ki herhangi bir eserinin Türkçe'ye çevrilmemiş olması ve Türkiye sınırlarında herhangi bir tez çalışmasına konu olmaması, Türkiye'de genel olarak kimlik, tanınma, çokkültürcülük ve çağdaş feminist teori üzerine yapılan ve özel olarak da farklılık politikası bağlamında adalet/yapısal adaletsizlik, eşitlik/eşitsizlik, özgürlük, demokrasi, heterojen kamusalılık gibi demokratik değerlerle bezenmiş günümüz tartışmalarının eksik kalmasına neden olmuştur. Bu açıdan günümüz siyasal ve sosyal hayatında farklılıkların tanınması ve daha adil bir toplumda yaşamanın olanaklı hale getirilmesi bakımından ortaya çıkan hak temelli problemlerin aşılabilmesi için Young'ın teorik bakış açısıyla hazırlanmış olan bu tezin, Türkiye'de farklılık politikası ve çağdaş feminist teori literatüründe önemli bir boşluğu dolduracağı düşünölmektedir. Zira çağdaş siyaset teorisinin temel tartışma alanlarından birini oluşturan farklılık politikasının en önemli isimlerinden Young'ın eleştirel perspektifi ve çözüm odaklı yaklaşımı, farklılıklarından ötürü dışlanan sosyal grupların sorunlarına açılım sağlayabilecek nitelikler barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Agacinski, S. (1998). *Cinsiyetler Siyaseti* (İ. Yerguz, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., ve Fraser, N. (2019). *%99 İçin Feminizm: Bir Manifesto* (U. Özkamas, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Ayata, G. A. (2011). Türkiye’de Kadının Siyasete Katılımı. Ş. Tekeli (Haz.). *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 261-278). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Badinter, E. (1992). *Biri Ötekidir: Kadınla Erkek Arasındaki Yeni İlişki ya da Androjin Devrim* (Ş. Tekeli, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Badinter, E. (2011). *Kadınlık mı Annelik mi?* (A. Ekmekci, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barber, B. (1995). *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset* (M. Beşikçi, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Barry, B. (2002). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* [Elektronik Sürüm]. USA: Harvard University Press.
- Barry, B. (2017). *Sosyal Adalet Neden Önemlidir* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bartky, S. L. (2011). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* [Elektronik Sürüm]. Great Britain: Routledge.
- Beauvoir, S. D. (1993). *Kadın “İkinci Cins” Bağımsızlığa Doğru* (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Beauvoir, S. D. (1997). *Kadınlığının Hikayesi* (E. Tokatlı, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Beitz, C. S. (1999). *Political Theory and International Relations* [Elektronik Sürüm]. Princeton: Princeton University Press.

- Benhabib, S. (2008). Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (Haz.). *Çatışan Feminizmler Felsefi Fikir Alışverişi* (F. E. Sezer, Çev.). (s. 25-43). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benhabib, S. (2018). *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (B. Akkıyal, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Blau, J. R., Blau, P. M. ve Golden, R. M. (1985). Social Inequality and the Arts. [Elektronik Sürüm]. *American Journal of Sociology*, 91(2), 309-331.
- Bora, A. (2010). *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emegi ve Kadın Öznelliğinin İnşası* [Elektronik Sürüm]. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (1992). *The Logic of Practice* (R. Nice, Trans.). [Elektronik Sürüm]. USA: Standford Univesity Press.
- Bourdieu, P. (2014). *Eril Tahakküm* (B. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (D. F. Şannan, A. G. Berkkurt, Çev.). [Elektronik Sürüm]. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları* (P. B. Yalım, Çev.). [Elektronik Sürüm]. İstanbul: Metis Yayınları.
- Brooke, R. (2014). "The Upright Posture" Revisited: Introduction to Four Papers in Critical Philosophical Anthropology [Elektronik Sürüm]. *The Humanistic Psychologist*, 42(1), 80-82.
- Buchanan, A. (2007). *Justice, Legitimacy, and Self Determination: Moral Foundations for International Law* [Elektronik Sürüm]. USA: Oxford University Press.
- Butler, J. (2005). *İktidarın Psişik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler* (F. Tütüncü, Çev.). [Elektronik Sürüm]. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1997).
- Butler, J. (2008). Olumsal Temeller: Feminizm ve "Postmodernizm" Sorusu. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (Haz.). *Çatışan Feminizmler Felsefi Fikir Alışverişi* (F. E. Sezer, Çev.). (s. 44-67). İstanbul: Metis Yayınları.

- Butler, J. (2014a). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (1999).
- Butler, J. (2014b). *Bela Bedenler* (C. Çakırlar ve Z. Talay, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Chatterjee, P. (2016). *Mağdurların Siyaseti: Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler* (V. F. Bozçalı, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Collins, S. D. (1986). *The Rainbow Challenge: The Jackson Campaign and the Future of U.S. Politics* [Elektronik Sürüm]. New York: New York University Press.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika* (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1987).
- Cornell, D. (2008). Etik Feminizm Nedir? S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (Haz.). *Çatışan Feminizmler Felsefi Fikir Alışverişi* (F. E. Sezer, Çev.). (s. 86-118). İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J. (2011). *Öteki Hedef (Başka Baş)* (M. Başaran, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ehrenreich, B. ve English, D. (2005). *For Her Own Good* [Elektronik Sürüm]. New York: Anchor Books.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin White Masks* (C. L. Markmann, Trans.). [Elektronik Sürüm]. London: Pluto Press.
- Foreman, A. (1977). *Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Psychoanalysis* [Elektronik Sürüm]. London: Pluto Press.
- Foucault, M. (2005). *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi* (H. Uğur Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar* (I. Ergüden, O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Güvenlik, Toprak, Nüfus Collège de France Dersleri (1977-1978)* (F. Taylan, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Fraser, N. (1999). Cinsiyet Eşitliği ve Refah Devleti: Sanayi Sonrası Bir Düşünme Girişimi. S. Benhabib (Haz.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (s. 310-344). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Fraser, N. (2006). *İhtiyaçlar Mücadelesi: Geç Kapitalizmin Siyasal Kültürünün Sosyalist-Feminist Açından Eleştirisi* (A. T. Kılıç, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı. (1989).
- Fraser, N. (2008). Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler'a Yanıt. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (Haz.). *Çatışan Feminizmler Felsefi Fikir Alışverişi* (F. E. Sezer, Çev.). (s. 68-85). İstanbul: Metis Yayınları.
- Fraser, N. (2014). Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek. F. Mollaer (Ed.). *Kimlik Politikaları Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* (s. 259-276). Ankara: Doğu Batı.
- Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* [Elektronik Sürüm]. New York: Crossing Press.
- Frye, M. (2000). Oppression. A. Minas (Ed.). *Gender Basics: Feminist Perspectives on Women and Men* [Elektronik Sürüm]. (s.10-16). USA: Wadsworth.
- Galston, W. A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* [Elektronik Sürüm]. United States of America: Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun Kuruluşu Yapılaşma Kuramının Ana Hatları* (H. Özel, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji* (C. Güzel, Haz.). [Elektronik Sürüm]. İstanbul: Kırmızı Yayıncılık.
- Gilligan, C. (2017). *Kadının Farklı Sesi: Psikolojik Kuram ve Kadının Gelişimi* (D. Dinçer, F. Arısan, M. Elma, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Gould, C. C. (1999). Çeşitlilik ve Demokrasi: Farklılıkların Temsili. S. Benhabib (Haz.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (s. 244-267). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Gutmann, A. (1980). *Liberal Equality* [Elektronik Sürüm]. USA: Cambridge University Press.
- Gutmann, A. (2005). Giriş. A. Gutmann (Haz.). *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (s. 25-45). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Honore, T. (1999). *Responsibility and Fault* [Elektronik Sürüm]. North America: Hart Publishing.
- Hooks, B. (2016). *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika* (E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün, A. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Htun, M. (2004). Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups [Elektronik Sürüm]. *Perspectives on Politics*, 2 (3), 439-458.
- Irigaray, L. (1985). *This Sex Which Is Not One* (C. Porter, C. Burke, Trans.). [Elektronik Sürüm]. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz Farklılık Kültürüne Doğru* (S. Büyükdüvenci, N. Tural, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Irigaray, L. (2012a). *Meryem'in Esrarı* (F. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Irigaray, L. (2012b). *Doğunun ve Batının Ötesinde Yeni Enerji Kültürü* (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kaiser, B. L. ve Kaiser, I. H. (1974). The Challenge of the Women's Movement to American Gynecology [Elektronik Sürüm]. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 120(5), 652-665.
- Köker, L. (2005). Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı. A. Gutmann (Haz.). *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (s. 11-14). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Kristeva, J. (1980). *Desire in Language A Semiotic Approach to Literature and Art* (T. Gora, A. Jardine, L. S. Roudiez, Trans.). [Elektronik Sürüm]. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (2005). *Motherhood Today*. Erişim: 21 Nisan 2019, <http://www.kristeva.fr/motherhood.html>
- Kristeva, J. (2017). *Simone de Beauvoir Aramızda* (Ö. Berksoy, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Küçükalp, K. (2016). *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları.
- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul Yayıncılık. (1995).
- Marieskind, H. (1975). The Women's Health Movement [Elektronik Sürüm]. *International Journal of Health Services*, 5(2), 217-223.
- Miller, D. (1979). *Social Justice*. UK: Oxford University Press.
- Mitchel, J. ve Oakley, A. (1998). *Kadın ve Eşitlik* (F. Berktaş, Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Moi, T. (1999). *What is a Woman? And Other Essays* [Elektronik Sürüm]. United States: Oxford University Press.
- Mouffe, C. (2015a). *Demokratik Paradoks* (A. C. Aşkın, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2015b). *Siyasal Üzerine* (M. Ratip, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2015c). *Dünyayı Politik Düşünmek Agonistik Siyaset* (M. Bozluolcay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nicholson, L. (2008). Giriş. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (Haz.). *Çatışan Feminizmler Felsefi Fikir Alışverişi* (F. E. Sezer, Çev.). (s. 9-24). İstanbul: Metis Yayınları.
- Okin, S. M. (1994). Gender Inequality and Cultural Differences [Elektronik Sürüm]. *Political Theory*, 22(1), 5-24.

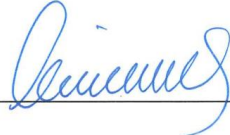
- Okin, S. M. (1998). Feminism and Multiculturalism: Some Tensions [Elektronik Sürüm]. *Ethics*, 108(4), 661-684.
- Okin, S. M. (2013). *Women in Western Political Thought* [Elektronik Sürüm]. United States of America: Princeton University Press.
- O'Neill, O. (1996). *Towards Justice and Virtue: A Constructive account of Practical Reasoning* [Elektronik Sürüm]. Great Britain: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (2000). *Bounds of Justice* [Elektronik Sürüm]. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Öztan, E. (2004). Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Politikaları ve Olumlu Ayrımcılık [Elektronik Sürüm]. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 59(1), 203-235.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*. (B. Tanrıseven, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Phillips, A. (1999). *Which Equalities Matter?* [Elektronik Sürüm]. USA: Polity Press.
- Phillips, A. (2012). *Demokrasinin Cinsiyeti* (A. Türker, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Pogge, T. W. (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* [Elektronik Sürüm]. UK: Polity Press.
- Rawes, P. (2014). *Mimarlar İçin Irigaray* (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Yem Yayın.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* [Elektronik Sürüm]. USA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2018). *Bir Adalet Teorisi* (V. A. Coşar, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Reiman, J. (1990). *Justice and Modern Moral Philosophy* [Elektronik Sürüm]. New Haven: Yale University Press.
- Sancar, S. (2008). Türkiye'de Kadınların Siyasal Kararlara Eşit Katılımı [Elektronik Sürüm]. *Toplum ve Demokrasi*, 2(4), 173-184.
- Sayın, A. (2007). Parlamento'ya Girmek İçin Erkek Olmak Şart! [Elektronik Sürüm]. *Toplum ve Demokrasi*, 1(1), 153-160.

- Shih, S. (2006). Bir Uluslarüstü Karşılaşmalar Etiğine Doğru ya da “Çinli” Bir Kadın “Ne Zaman” Bir “Feminist” Olur?. M. Waller, S. Marcos (Ed.). *Farklılık ve Diyalog: Feminizmler Küreselleşmeye Meydan Okuyor* (s. 35-64). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Sterba, J.P. (1980). *The Demand of Justice* [Elektronik Sürüm]. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Şişman, N. (2005). Kamusal Alanda Başörtülüler. *Dünü Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü* (s. 59-66). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Taylor, C. (2005). Tanınma Politikası. A. Gutmann (Haz.). *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (s. 42-84). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tilly, C. (1999). *Durable Inequality* [Elektronik Sürüm]. United States of America: University of California Press.
- Topuz, S. K. ve Erkanlı, H. (2016). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın ve Erkeğe Atfedilen Anlamın Metafor Yöntemiyle Analizi [Elektronik Sürüm]. *Alternatif Politika*, 8(2), 300-321.
- Touraine, A. (2005). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* (O. Kunal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uygur, G. (2015). Toplumsal Cinsiyet ve Adalet: Hukuk Adaletsizdir [Elektronik Sürüm]. *Ankara Barosu Dergisi*, (4), 121-132.
- Yılmaz, E. S. (2015). Kadın Hareketinde Yeni Bir İvme: Toplumsal Cinsiyet Adaleti [Elektronik Sürüm]. *Turkish Policy Quarterly*, Kış Sayısı, 107-115.
- Young, I. M. (1980). Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality [Elektronik Sürüm]. *Human Studies*, (3), 137-156.
- Young, I. M. (1983). Rights to Intimacy in a Complex Society [Elektronik Sürüm]. *Journal of Social Philosophy*, 14(2), 47-52.

- Young, I. M. (1989). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship [Elektronik Sürüm]. *Ethics*, 99(2), 250-274.
- Young, I. M. (1990a). *Justice and the Politics of Difference* [Elektronik Sürüm]. New Jersey: Princeton University Press.
- Young, I. M. (1990b). *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. USA: Indiana University Press.
- Young, I. M. (1991). How to Think About Making Institutions Just [Elektronik Sürüm]. *Journal of Social Philosophy*, 22(3), 92-99.
- Young, I. M. (1994). Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective [Elektronik Sürüm]. *Journal of Women in Culture and Society*, 19(3), 713-738.
- Young, I. M. (1995). Mothers, Citizenship and Independence: A Critique of Pure Family Values [Elektronik Sürüm]. *Ethics*, 105(3), 535-556.
- Young, I. M. (1996). Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory [Elektronik Sürüm]. S. Benhabib, D. Cornell (Ed.). *Feminism as Critique* (p. 57-76). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Young, I. M. (1997). *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Young, I. M. (1999). İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde. S. Benhabib (Haz.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (s. 174-196). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Young, I. M. (2001a). Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice [Elektronik Sürüm]. *The Journal of Political Philosophy*, 9(1), 1-18.
- Young, I. M. (2001b). Activist Challenges to Deliberative Democracy [Elektronik Sürüm]. *Political Theory*, 29(5), 670-690.

- Young, I. M. (2002). *Inclusion and Democracy* [Elektronik Sürüm]. New York: Oxford University Press.
- Young, I. M. (Mayıs 2003). *Political Responsibility and Structural Injustice* [Bildiri]. The Lindley Lecture, University of Kansas.
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays* [Elektronik Sürüm]. New York: Oxford University Press.
- Young, I. M. (2006). Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. E.F. Paul, F. D. Miller, Jr., and J. Paul (Ed.). *Justice and Global Politics* (p. 102-130). [Elektronik Sürüm]. United States of America: Cambridge University Press.
- Young, I. M. (2008). Structural Injustice and the Politics of Difference G. Craig, T. Burchardt, D. Gordon (Ed.). *Social Justice and Public Policy: Seeking Fairness in Diverse Societies* (p. 77-104). [Elektronik Sürüm]. Great Britain: The Policy Press.
- Young, I. M. (2009). Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler [Elektronik Sürüm]. *Cogito*, (58), 39-56.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice* [Elektronik Sürüm]. New York: Oxford University Press.
- Young, I. M. (2015). Sosyal Hareketler ve Farklılık Yaklaşımları. *Felsefelogos*, 1(56), 69-104.
- Weldon, S. L. (2008). Difference and Social Structure: Iris Young's Critical Social Theory of Gender [Elektronik Sürüm]. *Politics & Gender*, 4(2), 311-317.
- Wellton, E. V. (2001). *Anne: Melek mi, Yosma mı? Anneliğin İdealleştirilmesi ve Alçaltılması* (S. K. Akbaş, C. Kurultay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1992).
- Wittig, M. (2009). Kadın Doğulmaz [Elektronik Sürüm]. *Cogito*, (58), 193-201.

EK 1: TEZ ORJİNALLİK RAPORU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SIYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 17/07/2019</p> <p>Tez Başlığı : Farklılık Politikası Bağlamında Iris Marion Young ve Adalet Kavramı</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 100 sayfalık kısmına ilişkin, 16/07/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1'dir.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- <input type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- <input checked="" type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3- <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4- <input type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5- <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">17.07.2019 Tarih ve İmza</p> <p>Adı Soyadı: Fadime Gökçe KARAASLAN</p> <p>Öğrenci No: N14227689</p> <p>Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</p> <p>Programı: Siyaset Bilimi</p>
<p><u>DANIŞMAN ONAYI</u></p> <p>UYGUNDUR.</p> <p style="text-align: center;">  <hr/> </p> <p>Prof. Dr. Berrin KOYUNCU-LORASDAĞI</p>

EK 1: TEZ ORIJİNALLIK RAPORU



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION**

Date: 17/07/2019

Thesis Title : Iris Marion Young and the Concept of Justice in the Context of the Politics of Difference

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 16/07/2019 for the total of 100 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 1 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

17.07.2019

Date and Signature

Name Surname: Fadime Gökçe KARAASLAN


Student No: N14227689

Department: Political Science and Public Administration

Program: Political Science

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.


Prof. Dr. Berrin KOYUNCU-LORASDAĞI

EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 17/07/2019

Tez Başlığı: Farklılık Politikası Bağlamında Iris Marion Young ve Adalet Kavramı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
17.07.2019

Adı Soyadı: Fadime Gökçe KARAASLAN
Öğrenci No: N14227689
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora


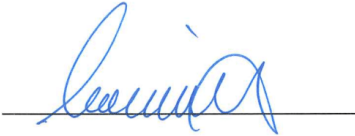
DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Öğrencinin tezi kuramsal bir çalışmaya dayandığı için etik komisyon iznine ihtiyacı yoktur.

Prof. Dr. Berrin KÖYÜNCÜ-LORASDAĞI

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>
Telefon: 0-312-2976860 **Faks:** 0-3122992147 **E-posta:** sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

EK 2: ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

	HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS
HACETTEPE UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES TO THE DEPARTMENT POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION	
Date: 17/07/2019	
Thesis Title: Iris Marion Young and the Concept of Justice in the Context of the Politics of Difference	
My thesis work related to the title above:	
<ol style="list-style-type: none"> 1. Does not perform experimentation on animals or people. 2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.). 3. Does not involve any interference of the body's integrity. 4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development). 	
I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.	
I respectfully submit this for approval.	
17.07.2019 Date and Signature	
Name Surname: Fadime Gökçe KARAASLAN Student No: N14227689 Department: Political Science and Public Administration Program: Political Science Status: <input checked="" type="checkbox"/> MA <input type="checkbox"/> Ph.D. <input type="checkbox"/> Combined MA/ Ph.D.	
<u>ADVISER COMMENTS AND APPROVAL</u>	
 Prof. Dr. Berrin KOYUNCU-LORASDAĞI	