T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ

RADYO SİNEMA TV ANABİLİM DALI

YENİ MEDYADA TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ VE SİBERFEMİNİZMİN YIKILIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DUYGU ODABAŞI YÖNEY

2501170780

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. GİZEM PARLAYANDEMİR

İSTANBUL - 2020

ÖZ

YENİ MEDYADA TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ VE SİBER-FEMİNİZMİN YIKILIŞI

DUYGU ODABAŞI YÖNEY

Demokratik kamusal alan için dijital teknolojiler önemli bir umut olmuştur. Feminist kuramcılar ise cinsiyet eşitliğini ancak dilsel devrimde ve demokratik kamusal alanda görmüşlerdir. Bu nedenle siberfeminist görüş olgunlaşmıştır. Siberfeminizmin en önemli kuramcısı olan Donna Haraway ise, dijital teknolojileri cinsiyet eşitliğinin ötesinde, cinsiyetsizliğe dayandırdığı bir düzlem kurarak, dijital feminizme yeni bir bakış getirmiştir. Siborg olarak tanımladığı bu yeni cinsiyetsiz yaratık, yine gelişen teknoloji sayesinde varılabilmekte, teknoloji insanı cinsiyetsizleştirmektedir. Bununla birlikte dilsel devrimin gerekliliğininde altını çizen Haraway, bu devrimin oluşabilmesini yine cinsiyetsizleşmekte aramaktadır. Bu bağlamda yeni medya gelişen teknolojinin dilsel düzlemde en önemli alanını oluşturduğu için, siberfeminizmin öngördüğü cinsiyetsizlik ve dilsel devrimi analiz edebilmek adına en uygun mecra olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler : Siberfeminizm, Dijital teknolojiler, Yeni medya, Kamusal alan

ABSTRACT

GENDER INEQUALITY IN THE NEW MEDIA AND THE DESTRUCTION OF CYBER FEMINISM

DUYGU ODABAŞI YÖNEY

Digital technologies have been an important hope for the democratic public sphere. Feminist theorists have seen gender equality only in the linguistic revolution and the democratic public sphere. Therefore, the cyberfeminist view has matured. Donna Haraway, the most important theorist of cyberfeminism, brought a new perspective to digital feminism by establishing a platform where digital technologies are based on gender equality beyond gender equality. This new sexless creature, which he describes as a cyborg, can be found again thanks to the developing technology, and technology renders a person asexual. However, underlining the necessity of a linguistic revolution, Haraway is looking for the formation of this revolution by becoming sexless again. In this context, since new media constitutes the most important area of developing technology on the linguistic level, it appears as the most appropriate medium for analyzing the genderlessness and linguistic revolution envisaged by cyberfeminism.

Keywords: Cyberfeminism, Digital technologies, New media, Public sphere

ÖNSÖZ

Sanal bir dünyada yaşadığımız gerçeği artık inkar edilemez durumdadır. Cinsiyet sorunu ise artık bu sanal alana taşınmış durumdadır. Ancak sanal alanda yaşanan cinsiyet sorunları yahut toplumun cinsiyet sorunlarının yeni medya gündemine taşınması iç içe geçmiş durumdadır. Sanal cinsiyet kavramı bir çok teorisyenin ilgisini çeken önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda yola sanal cinsiyet kuramı, siberfeminizmi daha iyi anlayabilmek için çıktık. Bu bağlamda kadın olmanın en önemli açmazı anneliği, sanal annelik kavramı üzerinden sanal cinsiyeti anlayabilmek için konu ettik. Siberfeminizm, kuramsal derinliği ile sanal cinsiyetliliği çok daha iyi anlayabilmemiz adına daha birçok çalışmaya konu olmayı ve daha detaylı anlaşılmayı hak eden önemli bir kuram olarak, umudum bu kurama katkı sağlamış olmaktır.

Bu çalışma, benim için çok önemli. Yüksek lisans tezimi, cinsiyet sorununun bu denli önemli yaklaşımlarından bir tanesini keşfettiğim bir yolculuğu tamamlayarak bitirdim. Bu süreç oldukça sancılıydı. Ancak tez danışmanım, Doç.Dr. Gizem Parlayandemir her konuda yanımda olarak, her konuda destekleyerek ve en önemlisi en iyi şekilde yol göstererek sonuca ulaşmamı sağladı. Doç. Dr. Gizem Parlayandemir'e bu kadar iyi bir eğitmen, bilim insanı ve insan olduğu ve yanımda olduğu için en büyük teşekkürü etmek isterim. Ayrıca en büyük stresi yaşadığım tez savunması ve teslim döneminde beni cesaretlendirerek, dinleyerek, anlayarak, tüm nezaketleri ile beni en iyi şekilde yönlendirerek her şeyi kolaylaştıran ve tezimi zenginleştiren değerli jüri üyelerim, Doç. Dr. Berceste Gülçin Özdemir ve Doç. Dr. Aybike Serttaş Ertike'ye çok teşekkür ederim.

Tüm bu süreçte yanımda olan biricik arkadaşlarım Burcu Çakır, Vahide Erdoğan, Ayşe Sarımehmet kardeşlerim Ayşe Nazlı Odabaşı, Sibel Odabaşı'na, eşim Evrim Yöney'e teşekkürler. Her şeyden önemlisi hayatımın her anında bana inanan ve destekleyen annem Hanım Han'a çok teşekkür ederim.

Son olarak bana bu imkanı sunan İstanbul Üniversitesi'ne ve İletişim Fakültesi'ne çok teşekkürler.

İstanbul, 2020

Duygu Odabaşı Yöney

İÇİNDEKİLER

ÖZ I
ABSTRACT II
ÖNSÖZ III
GÖRSEL LİSTESİ VI
TABLOLAR LİSTESİ IX
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
KAMUSAL ALAN

1. KAMUSAL ALAN 7
1.1.1. Kamusal Alan Bağlamında Jurgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Senett'in Bakışı 9
1.1.2. Nancy Fraser, Alexander Kluge ve Oskar Negt'in Kamusal Alan Bakışı 12
1.2. MODERN TOPLUMDAN POSTMODERN TOPLUMA, LIBERAL EKONOMIDEN NEOLIBERAL EKONOMIYE DÖNÜŞEN İKTIDAR, ÖZNE, KAMUSAL ALAN 14
1.2.1. Modern Toplumdan Postmodern Topluma Dönüşen İktidar, Özne ve Kamusal Alan İlişkisi 15
1.2.2. Liberal Ekonomiden Neoliberal Ekonomiye Dönüşen İktidar ve Kamusal Alan 20
1.3. DIJITAL TEKNOLOJILER, ENFORMASYON TOPLUMU VE YENI MEDYA 24
1.3.1. Dijital Teknolojiler ve Enformasyon Toplumu 24
1.3.2. Yeni medya 28

İKİNCİ BÖLÜM
SİBERFEMİNİZM

2. SIBERFEMINIZM 31
2. 1. FEMINIST KURAMLAR 32
2.1.1 Aydınlanmacı, Liberal Feminizm 33
2.1.2 Kültürel Feminizm 34
2.1.3 Radikal Otonom Feminizm 34
2.1.4 Sosyalist Feminizm 35
2.1.5 Postmodern Feminizm Ve Postyapısalcılık 37
2.2 SIBERFEMINIZM 45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KADININ ÜZERİNDEKİ TAHAKKÜM "ANNELİK" KALIBININ İNSTAGRAM ÜZERİNDEN ANALİZİ

3. KADININ ÜZERINDEKI TAHAKKÜM "ANNELIK" KALIBININ INSTAGRAM ÜZERINDEN ANALIZI 58
3.1. ANNELIK 58
3.2. GÖSTERGEBILIM VE DILBILIM 63
3.3. YENI MEDYADA GÖSTERGEBILIMSEL ANALIZ 68
3.3.1 SOSYAL MEDYADA KADINLIGIN SINIRLARININ ANNELIGE GÖRE İNSASI: EBRU ŞALLI VE LARISSA GACEMER ÖRNEKLERI 69
3.3.1.1. Ebru Şallı ve Oğlu 69
3.3.1.2 Larissa Gacemer'in Açıklaması 79
3.3.2. Sosyal Meydada Annelik Performansı Olarak Instagram Annelerine Alternatif Annelik Temsilleri 83
3.3.2.1. Pucca 83
3.3.2.2. Şeyma Subaşı 90

3.3.5 Eylül Öztürk *96*
3.4. BULGULARIN DEĞERLENDIRILMESI 100
SONUÇ **103**
KAYNAKÇA **107**

GÖRSEL LİSTESİ

Görsel 1: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı …….. ... 70
Görsel 2: Ebru Şallı'nın Pilates Paylaşımı (Görsel 1) Altında Yapılmış Yorum…….……..70
Görsel 3: Görsel 2'deki Yoruma Cevap Olan Yorum……...……71
Görsel 4: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı……...…….71
Görsel 5: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı……...…….71
Görsel 6: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı……...…….71
Görsel 7: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı……...…….72
Görsel 8: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı……..…….72
Görsel 9: Instagram Kullanıcısı Yorumu……..……72
Görsel 10: Instagram Kullanıcısı Yorumu…….,,,

Görsel 32: Instagram kullanıcısı yorumu……85
Görsel 33: Instagram kullanıcısı yorumu……85
Görsel 34: Instagram kullanıcısı yorumu……85
Görsel 35: Instagram kullanıcısı yorumu……85
Görsel 36: Pucca'nın Paylaşımı……86
Görsel 37: Instagram kullanıcısı yorumu……86
Görsel 38: Instagram kullanıcısı yorumu……86
Görsel 39: Instagram kullanıcısı yorumu……86
Görsel 40: Instagram kullanıcısı yorumu……86
Görsel 41: Pucca'nın paylaşımı……87
Görsel 42: Pucca'nın yorumu……88
Görsel 43: Instagram kullanıcısı yorumu……88
Görsel 44: Instagram kullanıcısı yorumu……88
Görsel 45: Pucca'nın paylaşımı……89
Görsel 46: Pucca'nın paylaşımı……89
Görsel 47: Instagram kullanıcısı yorumu……91
Görsel 48: Şeyma Subaşı'nın paylaşımı……91
Görsel 49: Instagram kullanıcısı yorumu……92
Görsel 50: Instagram kullanıcısı yorumu……92
Görsel 51: Instagram kullanıcısı yorumu……92
Görsel 52: Instagram kullanıcısı yorumu……92
Görsel 53: Instagram kullanıcısı yorumu……92
Görsel 54: Instagram kullanıcısı yorumu……92
Görsel 55: Instagram kullanıcısı yorumu……93
Görsel 56: Şeyma Subaşı'nın paylaşımı……94
Görsel 57: Instagram kullanıcısı yorumu……94
Görsel 58: Instagram kullanıcısı yorumu……94
Görsel 59: Şeyma Subaşı'nın paylaşımı……95
Görsel 60: Instagram kullanıcısı yorumu……95
Görsel 61: Instagram kullanıcısı yorumu……95
Görsel 62: Instagram kullanıcısı yorumu……95
Görsel 63: Instagram kullanıcısı yorumu……95
Görsel 64: Eylül Öztürk'ün paylaşımı……97
Görsel 65: Eylül Öztürk'ün paylaşımı……97
Görsel 66: Eylül Öztürk'ün paylaşımı……97

Görsel 67: Eylül Öztürk'ün paylaşımı……..…….98
Görsel 68: Eylül Öztürk'ün paylaşımı……...…….99
Görsel 69: Eylül Öztürk'ün paylaşımı……...…….99
Görsel 70: Eylül Öztürk'ün paylaşımı……..100

TABLOLAR LİSTESİ

1. Tablo 1. Modernizm ve Postmodernizm Kıyaslanması…….16

2. Tablo 2: Yoneji Masuda'nın Sanayi Toplumundan Enformasyon Toplumuna Geçiş Sürecini Anlatan Görseli……...27

3. Tablo 3: Masuda'nın Bilgisayar İletişim Devrimi ve Toplumsal Etkilerini Anlatan Görseli……28

GİRİŞ

Yeni medya ve öncüsü dijital teknolojiler, gerek interaktif yapısı, gerek ulaşılabilir ve ekonomik oluşu nedeniyle yeni ve demokratik bir kamusal alan için umut ışığı olmuştur. İşleyen bir kamusal alan, bilgi dolaşımı, fikir, tartışma - ideal olarak serbest bir biçimde - ve ayrıca siyasi iradenin oluşumuna (yani, kamuoyu) izin veren toplumdaki iletişimsel alanlardaki bir takım yıldızı olarak anlaşılır. Kitle iletişim araçları ve şu anda yeni interaktif medyanın belirgin bir şekilde şekillendirdiği bu alanlar, ayrıca vatandaşlar ve toplumun güç sahipleri arasındaki iletişimsel bağlantıları kolaylaştırmak için hizmet eder (Dahlgren 2005, 173).

Kamusal alan kavramı, yeni teknolojilerin yarattığı yeni kamusal alanın demokratik ve cinsiyetsiz olması ideallerini daha rahat okuyabilmemiz için çalışmamız adına oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Kamusal alan denildiğinde akla ilk gelen isim Jurgen Habermas 'Kamusal alan' kavramıyla, öncelikli olarak, toplumsal yaşamın içinde kamuoyu benzeri bir alan oluşturmaya işaret etmektedir. Bu alana tüm vatandaşların ulaşması sağlanmalıdır. Toplum içindeki bireylerin, toplandıkları ve konuştukları her an kamusal alanın bir kısmı hayata geçmiş olur (Habermas 2004,95). Bu bağlamda yeni medya teknolojileri her an bir kamusal alan oluşumu için oldukça rahat, ulaşılabilir ve geniş bir ağ oluşturmaktadır.

Habermas'a göre, kamuoyunun içinde oluşturduğu alan olarak kamusal alan, eleştirel akıl ve rasyonel rızaya dayalı modern öz yönetim ilkesiyle tarihsel bağını yeniden kurmasından; hukuk devleti ve müzakereli demokrasi arasındaki ilişkiyi böylece radikalleştirmesinden; ve kamusallık (eleştirel iletişimsel akıl) ilkesinin bugünün koşulları açısından gerçekleşebilirliğini irdelerken, analizini kapitalizmin tarihsel ve bütünleyici mantığı içinde çok yönlü bir şekilde kavramsallaştırmaktadır (Özbek 2004, 95).

Habermas'ın modern kamusal alanı tekil ve eksik olarak eleştiri almıştır. Ancak sosyolojik gerçeklik bunun çoğul olduğuna işaret eder. Büyük ölçekli, farklılaşmış büyük modern toplumlarda, özellikle küreselleşme ile yayılan ulus devletler bağlamında, kamusal alanın birçok farklı alandan oluştuğunu anlamamız gerekir (Dahlgren, 2005, 175). Yani kamusal alan oturup özgürce tartışabilen entellektüeller tarafından değil aynı zamanda piyasa tarafından da kontrol altında tutulabilir. Kamusal alanın, bir mücadele alanı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Habermas'ın kamusal alanı, kadını dışlaması nedeniyle de eleştiri almıştır. Fraser ve Arendt, bu noktada Habermas'ın kamusal alan anlayışını, ötekilik ve farklılık kavramları açısından genişletmişlerdir. Arendt'in kamusal alanı, her şeyden önce, farklılığın ortaya çıkmasını sağlayan yerdir. Kamusal

ve politik özneler olarak yaşadığımız ortak dünya, sadece, etkileşimlerimizde sergilediğimiz farklılıkların sonucu olarak vardır. Arendt için kamusal alan insanı insan yapan, hayatını idame ettirmesi gibi güdüsel ve zorunlu olmayan, politik eylem ortamıdır. Eylem ve söylem yoluyla, ölümsüzleşme, bir farklılık yaratma ve özgürlük alanıdır.Arendt için tam katılım ve özgürlük, her bireyin özgürlüğü, kamusal alanın kendini gerçekleştirebilmesi için temel önem taşımaktadır (Berktay 2004, 553).

Ancak kadının hapsedildiği özel alan, mahremiyeti ve mülkiyeti korumak amacı gütsede, kadını politik olandan dışlamış ve kamusal alanda söz söyleme özgürlüğünü elinden almaktadır. Çünkü modern kamusal alan içinde önemli kriterlerden birisi görünürlüktür. Patriyarkal aile yapısında, ev alanı görünür olmayan ve kamusal alana dahil olmayandır. Bu anlayış kadını kamusal alanın dışına itmektedir. Ancak Stevenson'a göre yeni medya teknolojileri toplumsal alan ayrımlarını ve kültürel hiyerarşileri "uzam olmayı gerektirmeyecek şekilde silmiş" ve "içe patlatmıştır" (Aslantürk ve Turgut 2015, 59).

Nilüfer Timisi kitle iletişim araçlarının var olan toplumsal, kültürel statünün sürdürülmesinde koruyucu olduğunu söyler. Medya "kadınlarla ilgili ideolojik açıdan çarpıtılmış, oldukça sınırlı sayıda basmakalıp imgeler" kullanmakta ve bu imgeler "kadınların bağımlılığını ve ikincil konumunu pekiştiren bir ideolojiye" hizmet etmektedir. Bu ideolojinin en birincil mesajı kadınların eve ve aileye ilişkin rollerinin önceliğidir. Yeni medya ise demokrasi ve özgürlük umutları ile ana akım medyanın bu ideolojileri üretimine bir son olarak görülmüş olsa da günümüzde kullanım durumu incelendiğinde, sonucun ana akım medyadan pek de farklı olmadığı gözlemlenmektedir

Yeni medya teknolojileri ile bu mücadele alanına ulaşılabilirliğin kolaylaşması ve etkileşimin artması, yeni kamusal alanın daha çoğulcu ve demokratik olacağı konusunda tartışmalar halen devam etmektedir. Medya, piyasa kontrolüne girdikçe bu alanda demokrasiden bahsetmek imkansız bir hale gelmiştir. Yeni medya ve dijital teknolojiler ise geniş kitlelerin söz söyleyebildiği ve katılabildiği bir alandır. Bu alan özgürlükler ve çok seslilik içinde oldukça uygun donanıma sahiptir. Ancak günümüzde, yeni medyanında demokratik bir kamusal alan olarak beklenilen çatışma alanını oluşturamaması üzerine tartışmalar devam etmektedir.

Bu tartışmaları daha iyi anlayabilmek adına neoliberalizmin dönüştürdüğü toplumu ve özneyi daha iyi analiz etmemiz gerekmektedir. Genişleyen özgürlüklerin, toplumu ve bireyi nasıl etkilediği, yeni ve sonsuz özgürlük sağlayabilen bir medya ve kamusal alan imkanını kullanım tercihi ve bunun ataerkil yapıya ve farklılıklara, ötekilere sağladığı imkanların ne boyutta dönüştürücü etkisi olabileceği ancak bu şekilde anlaşılabilecektir. Elbette bu noktada yeni medya teknolojilerinin, imkan sağladığı kamusallıkta, yeni özne ve birey dönüşümleri ile birlikte okunmalıdır. Geleneksel medyanın, şirketlerin ve piyasanın kontrolünde oluşu nedeniyle daha özgür bir alan olarak tanımlanan yeni medyada

bireyler, kendi başlarına bir söylem üretebilmektedir ancak bireyler artık özgür söylem üretebilen özgür bireyler midir?

Neoliberal özne kurulumundan bireyseldir. Kamusal özelliklerini kaybetmiştir. Birey kendisi olarak, piyasanın, şirketlerin ve ürünlerin kontrolü altına girmiştir. Öncelikli argüman olarak bireyin kendisini tanımlama ve ifade şekillerinin değişmesini gösterebiliriz. Baudriallard'ın deyişiyle, birey için tüketim artık ihtiyaç karşılamasından çıkmış, kişinin statüsünü belirleyen bir göstergeye dönüşmüştür. Kişiyi bu göstergeye götüren yol, yine teknolojinin desteğini alarak başarılagelmiştir.(Metin ve Karakaya 2017, 113). Burada iktidar-biyoiktidar kavramları önemlidir. Kişinin teknoloji ile kendini oluşturabilmesine dayalı ve bilgi-iktidar ağının yeni teknolojiler aracılığı ile sağlanması yoluyla oluşturulan tüm iktidar ve özne arasındaki ilişkiler bütünü, yine yeni teknolojiler desteğine bağlıdır. Kısaca bağlamı oluşturabilmek adına özetlemek gerekirse, Foucault'cu anlamda iktidarın-biyoiktidarın, yahut Baudriallard'ın deyişiyle üretim güçlerinin, kitleleri ve dahi bireyi kontrol altında tutabilmeleri, yine yeni teknolojiler aracılığı ile başarılabilmektedir (Metin ve Karakaya 2017, 115).

Neoliberal düzlemde birey, artık sosyolojik ve toplumsal olarak hareket eden değildir. Tek başınadır ve kendisi bir projedir. Bu ise yeni kamusal alan oluşumu incelenirken göz önünde bulundurulması gereken bir bağlamdır. Burada tekrar Arendt'in kamusal alan yazımına dönecek olursak, ona göre "yeni medyanın bize sağladığı özgürlük" politik midir? sorusu önem kazanır. Arendt'e göre özgürlük, bireylerin kendi çıkarları peşinde koşarak, birbirlerini rakip olarak gören bir toplumun içerisinde faydasız olacaktır. Arendt bu nedenle neoliberalizme özgürlüğe karşı olmakla eleştirmektedir. Özgürlüğü politikadan uzaklaştırmak, artık özgür olmamak demektir. Ona göre özgürlük bizzat cemaatin özgürlüğüdür ve politika ile var olur (Berktay 2004, 554).

Çalışmamızda cinsiyetsiz kamusal alan imkanı temelde sorgulanacaktır. Modern toplumların ataerkil yapısı ve kadın erkek ikililiği içinde bir umut olarak görülen yeni medya, bugün ataerkil bir yapıyı devam ettirir görünümündedir. Çalışmamızda "dönüşen" kamusal alanı, aslında anlamaya çalışırken, modern toplumdan postmodern topluma geçişi ele almamızın önemli bir basamak olduğu düşüncesindeyim. Dönüşen toplum yapısı ve ekonomik yapı ile birlikte, enformasyon toplumu, postmodernizm ve postmodern - neoliberal özne, dijital teknolojiler ve yeni medyayı birlikte okumamız gerekmektedir. Böylece yeni kamusal alanı, onu oluşturan teknolojinin kimliğini ve kamusal olan katılımcısı yeni öznenin ekonomi ve iktidar ile ilişkilerini daha kapsamlı bir şekilde çözümlenebilecektir. Burada çalışmamızın ana konusunu ve çıkış noktasını oluşturan siberfeminizmin, dijital teknolojiler ile arasında kurduğu bağın temelinde neo-liberalizm, ve postmodern özne ve yapılanma olduğunu göz önünde bulundurursak sonuca bu yoldan gitmeden ulaşamayacağımız belirmektedir.

Paasonen'in deyişiyle, en geniş kapsamıyla siberfeminizmi, yeni medyadaki toplumsal cinsiyet, cisimleşme ve teknoloji arasındaki bağlantıları araştıran feminizm çalışmalarının eş anlamlısı olarak görmekle yola çıkarsak çalışmamızın en önemli bağlamını siberfeminizmin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle teknoloji ve toplumsal cinsiyet çalışmanın ana akslarını oluşturmaktadır.

Yeni medya kuramcılarının, yeni kamusal alanın özgürlük ve demokrasi adına önemli bir umut olacağına dair yazımlarına paralel olarak, siberfeministlerin de cinsiyetsiz bir kamusal alanı ve toplumsal cinsiyetten bağımsız söylem oluşturabilmenin olasılığını dijital teknolojilerde arayışları söz konusudur. Siberfeminist düşünürlere göre siber bir uzamda dahi olsa özgürce bireyin kimliğini inşa edebiliyor oluşu, çevrim dışı dünyada maruz kaldığı baskıların azalmasının, kurmak istediği cinsel kimliği kurabilmesine olanak sağlayabilecektir. Donna Haraway'e göre ise, siberfeminizm, siber uzamda bir cinsiyetsizleşme politikasıdır. Haraway teknolojinin bedenleri dönüştürdüğünü, bedenlerinde geçişkenleştiğini ve öteki ve ben arasındaki sınırların, teknoloji aracılığı ile ortadan kalktığını temelde savunmaktadır. Aslında temelde dişil dayanışmanın tam karşısında duran bir görüş olarak cinsiyetsizlik, türlerin kaynaşımı olarak teknolojinin bir ürünü görünümündedir. Burada örnek olarak insanın organlarının makineler ile değiştirilebilmesi verilebilir. Bu durum aynı zamanda parçalanmış bedenleri de oldukça güzel örneklemektedir (Bozok 2019, 133). Haraway'e göre bedenler, kimlikler ve özneler parçalanmakta, türler birbirinin yerine geçer hale gelmekte ve bunlar bir cinsiyetsizleşmeden öte, tüm ikili karşıtlıkları yok eder boyuta ulaşabilecek imkanları vaat etmektedir.

Bu noktada biyo-iktidarın yönetiminin çürütülebileceği gediğin teknoloji olduğu düşüncesi ile yeni teknolojilerin yarattığı yeni kamusal alanda cinsel kimliklerin özgürce inşası ekseninde, teoride yaklaşmakta ve aslında temelde siberfeministler teknoloji, beden, kimlik ve cinsiyet politikalarının yeni teknolojiler ve onun getirisi aracılığı ile yeniden düzenlenebileceğini öne sürmektedirler.

Bu çalışmanın önemi dijital medyanın demokrasi, özgürlük ve çok seslilik kadar cinsiyetler arası eşitlik açısından da umut vaat eden ve önemli donanıma ve yapıya sahip olan yapısı da göz önünde bulundurularak bir çözümleme yapılacak olmasıdır. Böylece dijital medyada toplumsal cinsiyet eşitliği için yapılan çalışmalara ve çözüme katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Temelde parçalanmış ve çok seslileşmiş yeni medyayı ve siberfeminizmi uygulama alanında temsil açısından okumak ile ilişkileri açısından izledikleri yolu, özne, toplum ve birbirleriyle ilişkilerini inceleyeceğiz. Bu noktadan yeni medyanın en yoğun kullanılan platformu instagram, inceleme alanı olarak tercih edilecektir. Instagram, kişilerin kendi kimliklerini, tüm hayatlarını dahil ederek oluşturabilmeleri açısından en elverişli sosyal medya platformudur. Bunun yanında instagramın tercih edilmesinin bir

diğer önemli sebebi olarak ise, her türden kullanıcının yaşamın geneli üzerine, çok boyutlu paylaşımlar yapabildiği ve çatışmaların renkli farklı ve iç içe geçmiş olmasını gösterebiliriz.

Yazımımızda instagram üzerinden yapılacak analizimizde instagramda kurulan anne kimlikleri inceleme alanımızı oluşturacaktır. Zira annelik durumu kadın kimliğinin toplumsal olarak oluşturulmasında merkezi bir konumda bulunmaktadır. Annelik, karşıt dil oluşturabilme adına en çetrefilli ve hassas alanlardan bir tanesini oluşturmaktadır. Masumiyet ve kutsanmışlığın, kadın cinsiyetini en hassas noktada kontrol altına alabileceği bir kimlikleme oluşu sebebiyle seçilmiştir.

Tüm bu bağlam içinde siberfeminizmin temsil ettiği, dijital teknolojilerin ve yeni medyanın, yeni kamusal alanın özgür ve demokratik olması vaadi, cinsiyet sorunu denkleminde çalışmamızın ana eksenini oluşturacaktır. Araştırmamızın sorunsalını ise, "cinsel kimliklerin yeniden kurulduğu bu yeni kamusal alanda, dijital teknolojilerin ve yeni medyanın, devrimci mi, yoksa yeniden üretici bir rol mü üstlendiği " sorusu oluşturmaktadır.

Bu sorunsalın cevabını aradığımız çalışmamız 4 ana bölümden oluşacaktır. Öncelikle birinci bölümde kamusal alan üzerine tartışmaları inceleyerek, kamusal alan kavramını daha geniş bir perspektiften anlamaya çalışacağız. Kamusal alanı anlayabilmek adına, modern ve postmodern toplum yapılarını ve dönüşen ekonomik algıyı, liberalizm ve neo-liberalizmi, etkiledikleri kimlik ve toplum yapısını tartışacağız. İlk bölümde incelememiz gerek ikinci ana konuyu ise dijital teknolojiler, enformasyon toplumu, yeni kamusal alan, yeni medyanın sosyolojik-teknik yapısı oluşturacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümüne ise feminist tartışmaları, kuram ve kavramları analiz ederek başlayacağız. Bu bölümde siberfeminizme giden yolda toplumsal cinsiyeti, iktidar ve cinsiyet ilişkilerini, medya, temsil ve cinsiyet ilişkilerini anlamaya çalışacağız. Siberfeminizme giden altyapıyı incelememizin ardından, siberfeminizmi, çok boyutlu olarak anlamaya çalışacağız. Çalışmamızın son bölümünü ise analizimiz oluşturacaktır. Instagram üzerinden, cinsiyet probleminin en aşılması zor ve çetrefilli sorunu olan annelik söylemlerinin incelenmesi ile siberfeminizmin vaat ettikleri ve elimizde olanlar karşılaştırılacak, gelinen durum incelenecek ve analiz edilecektir. Analiz Julia Kristevanın annelik ve cinsiyet ile ilgili kuramları ve yazımları ile siberfeminizm bağlamında yapılacaktır.Roland Barthes'ın göstergebilim yöntemi analizin yöntemini oluşturacaktır. Zira Roland Barthes göstergebilim için dilsel analizi birincil sıraya koymaktadır. Bu bağlam göstergesel bir medya olarak instagram için en derinlikli çalışmayı yapabilmemizi elverişli kılarken, siberfeminizmin, dilde devrim ve cinsiyetsizleşmeyi en birincil olarak görmesi bizi dili öncelikli olarak analiz etmeye yöneltmektedir. Çalışmada örneklem seçimi olarak amaçlı örneklem seçimi gerçekleştirilmiştir. Çalışma alanı olarak 500 bin ve üstü takipçiye sahip kullanıcıların (kanaat önderlerinin) postlarını ve etkileşimli yorumlarını kullanacağız. Burada örneklem olarak çocuklu olan üç kadının, anne olduktan sonra

paylaştıkları spesifik postları ve yorumları göstergebilimsel analize tabi tutulacaktır. Bununla birlikte incelememize başlarken, 2020 içinde yaşanan ve annelik ve kadınlık sınırlarında bir çok söylemin üretilmesine neden olan 2 güncel olay ve bu olayların ana aksını oluşturan kadınların analizi ile son bölüme başlanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KAMUSAL ALAN

1. Kamusal Alan

Günümüzde kamu sözcüğü pek çok farklı isim ile beraber kullanılmaktadır. Kamu yararı, kamu malı gibi kullanımlarda kamu, halk ve toplum anlamları taşımaktadır. Kamusal sözcüğüyse sözlükte "kamuyla ilgili" olarak geçmektedir. Kamusal alansa "kamuyla ilgili işlerin yapıldığı yer" olarak yazmaktadır Sözcük manalarında bakıldığında, kamunun bütün halkı ifade ettiği gibi, devlet ve devlet işlerini de ifade ettiği görülmektedir.

Kamu sözcüğü Arendt'e göre farklı iki görüngüdür. İlk durumda olarak her şey ve herkesçe görülebilir ve duyulabilir ilkesiyle tanımlanır iken ikinci durumdaysa ortaklık ve ortak alanı ifade etmektedir (Arendt, 1996).

Kavramın ilk tanımlayıcılarından biri olan Habermas kamusal alanı "modern toplumlarda, toplumun ortak menfaatlerini belirleyip ve gerçekleştirme amaçlı eylem, söylem ve fikirlerin, üretilip ve geliştirilmiş olduğu toplumsal etkinlik alanına işaret etme amaçlı kullanılan olgudur" şeklimde tanımlamıştır (Habermas 28, 1962).

Habermas başka bir tanımlamada ise kamusal alan olgusunu :"Kişilerin, kendileriyle alakalı ortak bir konu hakkında akıl yürütüp, rasyonel bir tartışma gerçekleştirdikleri ve tartışma sonucunda o konuda hakkında ortak görüşü, kamuoyunu oluşturmuş oldukları mekân, süreç ve araçların tanımladığı hayat alanı"dır (Habermas 29,1962).

"Kamusal alan insanın oluşturduğu bir olgu, özelse bir insanlık durumudur" (Sennett, 1996). Sennett'in konu ile ilgili değindiği bu noktadaysa kamusal alanın oluşturulan, üretilen, bir yer olduğu sonucu çıkarılabilir. Madanipour (1999) ise kamusal alanı herkesçe erişilebilir alanlar olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda kavramın başka bir özelliği olan mülkiyete değinilmiştir. Özel mülkiyet dışındaki herhangi bir yer tanımı, kamusal alanın kişi veya kişilere ait olamayacağını belirtmektedir.

Dar anlamda kamusal alan, kamunun yani devletin temsil etme yetkisiyle de siyasal alanın karşılığı şeklinde kullanılabilir. Kavram bu manada ilk defa eski Yunan'da kullanılmıştır. Yunan şehir devletinde, siyasal alanla kamusal alan aynıdır. Aristoteles şehir devletin kendine yeten en mükemmel toplum türü olduğunu ifade etmektedir (Canatan, 1998:9).

En geniş anlamı ile kamusal alan olarak değerlendirilen polis 'in mekânı olarak ortaya çıkışıdır. "Başkaları bana nasıl görünüyor ise benimde onlara o şekilde göründüğüm, kişilerin salt farklı canlılar veya cansız nesnelerin var oldukları gibi olmadıkları, görünümlerini açık ve seçik kıldıkları mekândır" (Arendt, 2008:272). İnsan bu alanda bulunarak, hem başka canlılardan hem de diğer insanlardan farklı bir birey olarak rüştünü ispat etme fırsatını elde etmektedir. Bu davranışlar ise söylemleri ve hareketleridir.

Arendt aynı zamanda kamusal alanı farklı iki boyutta değerlendirmiştir. birinci boyutu kamusal alanın müdahaleye müsait, herkes tarafından hissedilebilir ve görülebilir bir netlik alanı olmasıdır. İkinci boyutu ise kamusal alan, insanların inşa ettiği ortak bir yaşam alanını ifade etmesidir. (Savut, 2016: 16).

Kamusal alan, Antik Yunan çağına kadar dayandırılan bir olgudur. Sosyal bilimler literatüründe kamusal alan olgusu Jurgen Habermas'la anılmaktadır. Habermas'a göre kamusallık ilk olarak 18. yüzyılda, Batı Avrupa toplumlarında, burjuvazinin aristokrasi ve monarşinin politikalarına karşı yaptıkları muhalefet neticesinde ortaya çıkmıştır (Habermas, 2017: 135). Bu süreçte kamusallık burjuva hukuk devletinin yapılanma ilkesi haline gelmiştir. Ancak burjuvazinin toplumsal iktidarı ele geçirmesi ile kamusal alanın devletten bağımsız yapısı zamanla yok olma sürecine girmiş ve ortak faydayı belirleme hedefi işlevini yitirmeye başlamıştır.

Ortaçağ Avrupa'sında ise; Özel alandan ayırt edilebilecek herhangi bir Kamusal alanın varlığını gösteren herhangi işaret bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra Habermas, bu döneme ait mühür gibi egemenlik sembollerinin, kamusal sayılmasının tesadüf olmadığını belirtmiş ve bu tarz uygulamaları "temsili kamusal alan" olarak nitelemiştir. Yani siyasi karar mekanizmasının temsil edildiği ancak idarecilerin tarafında bulunmayan bu bakımdan üst sınıfın kamusal alanından tamamen ayrı bir oluşum olduğunu belirtmek mümkündür (Habermas, 2004: 96).

Habermas'ın "temsili" kamusallık tanımlaması aslında 15. ve 16. Yüzyıldaki saray yaşantısının tanımı idi ve zaman içerisinde bu yaşamın önemi azalmıştır. Derebeylikteki temsili kamu, zaman içerisinde edebi kamu ve ilerleyen zamanlarda siyasal kamuya dönüşmüştür. 17. yüzyılda okuma salonlarında, kahvehanelerde ve gösteri yerlerinde ortaya çıkmış olan edebi kamuların yerini 18. yüzyıl itibarıyla siyasal kamu almıştır. Habermas'ın "kamusal alan" görüşüne göre, kulüpler, okuma salonları ve kahvehaneler 19. yüzyılda devlet aleyhine görüşte olan ve devletten bağımsız olan yerlerdir. Üst tabaka, avam sınıfı bu konularda toplantılar düzenleyerek edebi konularda tartışmalar ile sonrasındaysa siyasi münazaralar ile devlet karşıtı, maddi ve devlete bağımlı olmayan bir alan oluşturmuşlardır. (Habermas, 2012: 108). Habermas'ın belirttiği kamusal alan, kişilerin

şahsi fikirlerini özgürce açık alanlarda dillendirdikleri ve tartıştıkları bir platformdur. Toplumsal sorunları tespit ve tedavi etme yeridir (Habermas, 2012: 359).

19. yüzyılın ikinci yarısıyla beraber kamusal alan olgusunda yapısal değişimler meydana gelmiştir. Gazetecilik ve kitle iletişim araçlarının etkin biçimde kullanımı, sermaye yoğun üretim teknolojilerinin gelişmesi ve devlet müdahalesi neticesinde çıkar grupları ve özel işletmelerin kamusal alanda etkin rollerde bulunması bu dönüşümün özetidir. Bu dönüşümle beraber gösteri ve toplantı salonları ve kahvehaneler önemini yitirmiş, gazeteler ve yazılı basın siyasal kimliklerinden soyutlanıp ticari işletme kimliğine bürünmeye başlamışlardır.

1.1.1. Kamusal Alan Bağlamında Jurgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Senett'in Bakışı

Jurgen Habermas' ın Kamusal Alan Bakışı

Kamusal alan ve özel alan olguları düşünürlerce çeşitli yaklaşımlar, tarihsel ve siyasal dönemler göz önüne alınarak kavramsallaştırılmıştır. Habermas özel alan ve kamusal alan olgularını, tarihsel bir okumayla ortaya çıkmıştır. Habermas, kamusal alan olgusu ile toplumsal yaşamda, kamuoyu benzeri bir şeyin oluşturulabildiği ve bütün yurttaşların erişebildikleri bir alanı ifade etmektedir. Özel kişilerin kamusal bir yapı oluşturup toplandığı her konuşmada, kamusal alanın bir bölümü meydana gelmektedir (Habermas, 2004:95).

Habermas'ın başka bir tanımına göre ise kamusal alan: "Özel şahısların, kendileri ile ilgili ortak bir konuda rasyonel bir tartışmaya girdikleri, akıl yürüttükleri ve bu tartışma sonucunda o konuda ortak kararı, kamuoyunu oluşturdukları mekân, süreç ve araçların tanımladığı yaşam alanı"dır (Habermas 62,1962).

Habermas toplumda insanlara ve insanlar arası davranışlara bakmakta ve rasyonel insandan bahsetmektedir. Rasyonel insan, davranışları o bağlamın geçerlilik ölçülerinden birisine uyan, ilkesel olan rasyonel ilkeler ile uyumlu kişidir. Habermas toplumdaki burjuva kamusunu ele alırken, o zamanın rasyonalitesini açıklamaya çalışmaktadır. Toplumun çoğunluğu bakımından bireylerin yapıp ettiklerini makul kılan kodlara bakmıştır. Bu noktada üç asıl yapıp etme türü tespit etmiştir. İlki normatif eylem: Topluma uygun biçimde davranış sergilemek, ikincisi stratejik eylem: Bireylerin hedeflerine yönelik hareket etmeleri, üçüncüsü de iletişimsel eylemdir. Bu üç ilişkilenme türü birbirleri ile bağlantılı iken, iletişimsel eylemin Habermas'ın kuramında farklı bir önemi vardır (Habermas,1962).

Habermas'ın kuramında emeğin metalaşması, ailenin çöküşü, dilin yok oluşu ve iletişimin tüketim aracına dönüşmesi incelenmektedir. Habermas'a göre kamusal alan ve özel alanın keskin sınırları yoktur, bu alanlar kimi zamanlarda geçişkendir Evlilik, samimiyet alanı olması sebebiyle özel alandır. Fakat evlilikte stratejik bir davranış olacak olur ise özel alanın dışına çıkılmış olur. Habermas, sınıf odaklı bir açıklama yöntemi belirlemiştir. Yalnızca emeğin ya da somut olanın dünyasına değil aynı zamanda fikirlerin ve değerlerin dünyasına önem vermiştir (Habermas, 2004: 57).

Habermas, kişilerin kamusal alandaki politik ifade gücüne değinmektedir, dolayısıyla kamusal alanda kişilerin kendilerini ifade etmeleri politik bir yönü vurgulamaktadır. Alt başlıkta incelenecek olan Hannah Arendt'te kamusal alanın politik yönü daha fazla ön planda olacaktır. Çünkü Arendt bireyi politik bir hayvan kabul eden felsefi görüşe dayanarak, bireyin kamusal alandaki politik ifade gücünün önemini açıklayacaktır.

Hannah Arendt' in Kamusal Alan Bakışı

Hannah Arendt Habermas'a benzer şekilde, kamusal alan ve özel alan ayrımının oluşumunu bazı tarihsel olaylara bağlayarak açıklamıştır. Fakat Arendt kamusal ve özel alan ayrımını eski Yunan'a dayandırırken, Habermas burjuva kamusunun ortaya çıkmış olduğu yüzyıllar üzerinde durmaktadır. Arendt, kişinin hayattaki eylemsel ve düşünsel etkinliği üzerine düşünüp kamusal-özel alan olgularını da etik olarak incelemektedir. Başka bir deyiş ile Arendt'in kamusal alan ve özel alan ile ilgili görüşleri okuruna bu konuda etik bir bakış açısı sunmaktadır.

Kamusal alan ve özel alan tartışmalarına Arendt, Aristo'nun düşünceleri ile dâhil olmaktadır. Kamusal alan-özel alan ayrımının ortaya çıkışı kent-devletinin doğuşuyladır. Kent-devletler ile beraber bütün bireyler iki var oluş düzenine aittirler. Kişiler kamusal olan ve kendilerinin olanlar ayrımı ile ilk olarak kent-devletlerde karşılaşmışlardır (Arendt, 2012:60).

Arendt, modern çağda toplumsal alanla siyasi alan arasında olan mesafenin, Antik Yunan döneminden daha az olduğu görüşündedir. Onun görüşünde toplumun ya da ekonomik etkinliklerin kamu alanına çıkışları ile ev idaresiyle daha öncesinde ailenin özel alanına dâhil edilmiş tüm konular kolektif bir konu halini almıştır. Arendt bu iki alanın modern dünyada birbirlerine karıştığı görüşündedir (Arendt, 2012:71).

Arendt'e göre yalnızca kendisine ait hayatı olan ve hayatı fakirleşmiş olan kişi idiottur. Arendt tanımladığı bu idiot kavramını Aristo'nun fikirlerine dayanmıştır. Antik Yunan döneminde siyasete ilgi duymayan ve siyaset dışında kalan kişi idiottur (Kerestecioğlu, 2011:159). Bunlar özel alana kapanmış ve kamusal alandan soyutlanmış kişilerdir. Günümüzdeki idiot olgusu, 'budala, ahmak' an-

lamlarına gelmekte iken, Arendt'in idiotu yalnızca kendisine ait hayatı olan kişiyi ifade etmekte kullanmaktadır. Bu yönü ile Arendt'in yapmış olduğu idiot tanımı, günümüzde kullanılan anlamından farklılaşmıştır.

Arendt insanın kamusal alan ve toplumsal alanda var olarak hayatını ve kendisini zenginleştirdiği görüşündedir. Kamusal alanı, iki görüngüsü ile açıklamaktadır. Birincisine göre kamusal alanda görünen bütün şeyler herkesçe duyulabilir, görülebilir ve olabileceği en geniş açıklığa sahiptir. Gerçeklik görünüşten oluşmaktadır, insanın kendisinin ve başka kişilerin görüp ve duymuş olduğu bir şeydir. İkincisine göre ise kamu, içerisinde bize özel olarak ait olandan ayrı, herkesçe adına ortak olan bir dünyayı belirtmektedir. Bu dünya, içerisinde kişilerin hareket halinde oldukları sınırları olan bir alan ve organik yaşantının genelini oluşturan doğa ile eş değildir. Arendt bu tarz bir dünyada birlikte yaşam sürdürmeyi şu şekilde belirtmektedir: Şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturanlarca sahiplenen bir masaya benzer, arada olan bütün şeyler gibi dünya da kişileri hem birbirine bağlamakta hem de ayırmaktadır (Arendt, 2012:95).

Richard Sennett' in Kamusal Alan Bakışı

Richard Sennett kamusal alana Jurgen Habermas ve Hannah Arendt'ten çok farklı bir açıdan bakmaktadır. Sennett mahremiyete dönüşün ve geç modern dönemde kamusal alanın içinin boşaltılmasının nedenlerini incelemektedir. Sennett'e göre, kamusal ve özel alan zamanla şekillenen, evrimleşen fenomenlerdir. Ailelerin, sokağa alternatif olacak bir sosyal ortamın keşfi yavaş seyirli bir içsel buluşla bağlantılıdır. Sennett, kamusal alanın sabit bir durum olmadığını, kişinin sosyal ortam keşfinin çocukluk dönemlerinde gerçekleştiğini belirtmektedir. 18. yüzyılın ortalarında erişkinlerin kendilerini çocuklardan ayrı olarak konumlandırdıkları belirlenmiştir. Bu görüşe göre sanki kamusal yaşam yalnızca erişkinlerin alanı, çocuklarsa özel alanlarla sınırlıdır. Kamusal yaşamın erişkinler ile sınırlanmasının nedeni ise erişkinlerin ve çocukların oyun tarzlarının farklı olmasıdır (Sennett, 2010:129).

Sennett, 17. yüzyılın sonlarına dek erişkinler ve çocukların oyunlarında fazla fark bulunmadığını, oyuncak askerlerin ve zengin kostümlü oyuncak bebeklerin her yaş sınıfından insanın ilgisini çekebileceğini belirtmiştir. 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başında erişkinlik ve çocukluk arasında önceleri görülmemiş olan belirgin sınırlar çizilmiş ve belirli türdeki oyunlar yalnızca çocuklara ayrılmış, şans oyunları gibi kimi oyunlar ise çocuklara yasaklanmıştır. Bu dönemlerde kamusal alanın yalnızca yetişkinlerin alanı olarak görülmesi ile örneğin, çocukların kahvehane konuşmalarına katılmaları ile alay edilip azarlanmıştır. Bu davranışlarla erişkin kişilerin oyun alanı kamusal alan olmuştur. Sennett böylelikle kamusal alanın 'erişkinlerin oyun alanı' olduğunu belirtmektedir. Sennett, 18. yüzyılda kamusal alanda eylemlerde bulunan kişinin kamusal insan olduğunu ifade etmektedir. Kamusal

alanda kamusal insan bir aktördür. Kamusal insanda asıl olan kamusal alanda cisim kazanmasıdır. Bu cisimleşme durumu duygu takdimiyle ifade şeklinde gerçekleşmekte, böylece aktörün kimliği meydana çıkmaktadır. Sennett kamusal aktörü, duygularını takdim eden insan olarak belirtmiştir (Sennett, 2010:150).

1.1.2. Nancy Fraser, Alexander Kluge ve Oskar Negt'in Kamusal Alan Bakışı

Nancy Fraser'in Kamusal Alan Bakışı

Nancy Fraser Habermas'ın kamusal alan yaklaşımını baz alıp olguyu tekrar yorumlayan sosyal bilimcilerden biridir. Burjuva kamusal alan yaklaşımını derinlemesine irdeleyen Nancy Fraser bu alanda kadının yerine değinmektedir. Yapılan eleştirilerdeki ilk hedef idealize edilen burjuva kamusal alanının tekilliğidir. Oscar Negt ve Alexander Kluge'de de tekillik vurgusu görülmüştür. İkisi de çoğul bir kamusal alandan bahsetmektedir. Feminist sosyal bilimciler de Negt ve Kluge'nin yaptığı bu tartışmayı toplumsal cinsiyet noktasında yeniden düşünmek suretiyle Habermas'ın burjuva kamusallığına karşı görüş bildirmişlerdir. Fraser ise bu görüş farklılıklarına karşı, herkese açık bir tartışma olması yaklaşımının toplumsal dışlama mekanizmalarını hiçe sayan bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir. Fraser erişilebilirlik için yapılması gereken yasal düzenlemelerin yapılmadığı görüşündedir. Kadınların da kazanmış olduğu yurttaşlık hakları onların kamusal yaşamın birer parçası olmaları için yeterli değildir. Fraser, burada yalnızca dışlama mekanizmasının dezavantajlı grupların kamusal alana katılmalarındaki yasal engellerden bahsetmemekte aynı zamanda toplumsal ve kültürel engellere de değinmektedir (Özbek, 2004).

Fraser'ın eleştiride bulunduğu diğer bir konuysa; kamusal alan tanımlamasındaki özel-kamusal-ekonomik ayrımlarına ideolojik bir rol yüklenip, kamusal konuşma içeriğinin sınırlarının çizilmesi tartışmasıdır. Kamusal alanın ekonomi ve ev içerisinden uzak olduğu kabulü, çocuk bakımı, ev işlerinde paylaşım, aile içi şiddet ve cinsellik gibi ev içindeki meselelerin kamusal konuşmalara dâhil edilmemesi sonucunu çıkarmaktadır. Bu durum da kadınların, günlük hayatın demokratikleştirilmesine dair isteklerini kamusal tartışmanın dışında bırakma isteklerini doğrular niteliktedir (Göle, 2017: 70).

Erkeğin egemen olduğu kapitalist toplumda normalde "siyasal" olan "kişisel", "özel" ya da "ekonomik" olanın karşı tarafına konularak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, toplumsal söylemleri depolitize eden başlıca iki kurum türü tanımlanabilir. Birincisi erkekler tarafından yönetilen, sınırlanmış ve modern çekirdek aile olmak üzere aile ile ilgili kurumlardır. İkinci kurum ise, kapitalist sistemin resmi ekonomik kurumları, şirketler, özel teşebbüsler, piyasalar ve ücretli işyerleridir (Fraser, 2006: 20).

Alexander Kluge ve Oscar Negt' Kamusal Alan Bakışı

"Kamusallık ve Tecrübe" isimli kitaplarında Alexander Kluge ve Oskar Negt "proleter kamusal alan" modelini ortaya koymuştur. Kamusal alanı üretim ilişkileri üzerinden tarif eden bu model, egemen kamusal alanı ele geçirmeye ve proletaryayı kamusala taşımaya yöneliktir (Yükselbaba, 2008).

Kluge ve Negt'in çalışmaları tarihsel bağlama oturtulduğunda önemleri anlaşılabilir. 1970'li yılların başlarında kadın hareketleri, çevreci hareketler ve antiemperyalist organizasyonlar gibi pek çok hareket yaşanmıştır. Kluge ve Negt'in çalışmaları bu gruplara toparlayıcı bir etki yapmış ve bu grupların kendilerini hem kamusal hem de muhalif olarak tanımlamalarını getirmiştir (Hansen, 2004:141).

Kluge ve Negt, kamusal alanı şu şekilde tanımlamışlardır (Hansen, 2004:174) :

1. Kamusal alan, birbirlerinden ayrı politik, teknik ve ekonomik örgütlenme kademelerine karşılık gelen çeşitli biçimdeki kamusallıkların karışımıdır.

2. Eşitsiz ve çoklu katılımcıların arasındaki söylemsel çekişme alanıdır.

3. Çeşitli kamusal alanlar ve kamusallık biçimleri arasındaki konjonktürler ve örtüşmeler sebebiyle potansiyel olarak öngörülemeyen bir süreçtir.

Kluge ve Negt alışılmış özel alan, kamusal alan olgularına itiraz etmişlerdir. Çünkü "çalışma hayatı ve gündelik hayattaki gerçek toplumsal tecrübeler" bu tarz bölünmeleri aşmaktadır. Örneğin olimpiyat törenleri ve genel seçimler kamusal olaylar olarak kabul edilir iken, insan yaşamında ciddi önem arz eden fabrikada çalışmak, çocuk bakmak gibi olayların özele indirgenmesi toplum yaşantısının bütünün diyalektiğine aykırıdır (Kluge ve Negt, 1993).

Kluge ve Negt kamusal alanları üç kısma ayırmıştır(Negri, 2004:399):

1. Egemen politik kamusal alan,

2. Alternatif kamusal alan,

3. Karşıt-kamusal alan.

Kluge ve Negt'in kamusal alanı, toplumla devlet arasında kalan bir ara alan şeklinde değerlendiren liberal anlayıştan farklı şekilde üretim ilişkileri üzerinden tanımlamaları özel önem ve anlam taşımaktadır. Neo-liberal politika uygulamalarıyla örgütsüzleşen emek, aynı noktada yoksullaşmayla sınıfsal sömürünün global olarak derinleşmesi ve yoğunlaşmasını sağlamıştır (Stuart:2004:651).

Habermas, kamusal alanı, özneler arası iletişime dayandırmaktadır (Hansen, 2004:165). Kluge ve Negt, Habermas'ın kamusal alanın dağıtımsal, kendi kamusal alanlarının üretimsel olduğunu ifade etmektedir. Aslında Habermas ile Kluge ve Negt arasındaki farklılık sınıfsaldır. Habermas'ın kamusal alanının sahibi burjuvazidir, burjuvazinin kamu alanını nitelemesi, ona yüklemiş olduğu roller ve buna bağlı kurumsallıklar belirli bir sınıfın anlayışının somutlaşmasıdır (Süalp,2004:675).

Neticede karşıt kamusal alan, yeni fırsatlara açıklığı, sürekli olarak yenilenmeyi, konjonktürel değişikliklere duyarlılığı ve değişen konjonktüre müdahil olabilmeyi de getirmelidir. Proleter kamusal alan, içerik olarak içerisinde belli bir toplum ve gelecek kurgusunu da taşımaktadır. Karşıtlığı sebebi ile egemen kamusal alanların baskısında olması, proleter kamusal alanı yok etmeye yetmemiştir.

1.2. Modern Toplumdan Postmodern Topluma, Liberal Ekonomiden Neoliberal Ekonomiye Dönüşen İktidar, Özne, Kamusal Alan

İnsan nesilleri gibi bilimsel çağların da jenerasyonlarından bahsedilebilir. Graham Bell ya da Edison gibi mucitlerin teknoloji ve bilime katkıları başlangıç noktası alındığı takdirde, 19. yüzyılın ortalarından günümüze kadar elektrik, atom, uzay ve bilgi çağı olmak üzere dört farklı bilimsel dönem müşahede edilmektedir. Bu dönemler, kendilerine özgü büyük değişmelere sebep olan belirleyici vasıfları ile isimlendirilmektedir. Dünya daha eski çağlar ile mukayese edilemeyecek biçimde bu dönemlerde değişime uğramıştır. Günümüzdeki bazı teknolojiler gözden geçirildiğinde değişimin boyutları daha kolay anlaşılacaktır. Televizyon, radyo ve telefon bütün insanların anlık olarak haberleşebilmelerine imkân sunar iken; uçaklar, trenler ve otomobiller adeta uzaklık olgusunu ortadan kaldırmıştır. Biyoloji, kimya ve tıp, gibi alanlarda yeni buluşlar yapılmış, genetik kodlar çözülmüş, insan ömrü uzamıştır. Çok yüksek maliyetlere rağmen, nükleer santraller aracılığıyla büyük enerjiler elde edilmiş ve uzaya yolculuklar başlamıştır.

Medeniyetteki bu mükemmel gelişim kesintisiz bir şekilde devam etmektedir. Dönemler, kendilerinden önceki dönemlerin gelişmeleri tarafından sağlanmaktadır. Yukarıda anlatılan bütün değişmelerin ortak noktası bilgidir. Bilgi, gün geçtikçe artmakta, yayılmakta ve yoğunlaşmaktadır. Öne çıkan bu özelliğiyle, yaşadığımız çağa, damgasını vurmuştur. Bugünün toplumu kimi özellikleriyle "Bilgi Toplumu", çağımızsa "Bilgi Çağı" olarak isimlendirilmektedir. Yaygın olarak kullanılan ve içinde bulunduğumuz dönemin düşünce özelliklerini belirten terim de "Postmodernizm"dir (Erkal., vd., 1997).

1.2.1. Modern Toplumdan Postmodern Topluma Dönüşen İktidar, Özne ve Kamusal Alan İlişkisi

Modernizm

Modern sözcüğü tarihi bir olgu olarak farklı anlamlar taşımıştır. Modernlik, birçok yazar için belirsizliğin, değişimin ve hareketin konusudur (Lash ve Friedman, 1992). Latinceden gelen Modernus kelimesi, ilk olarak 5. yüzyılda, dinsizliği reddetmek manasında, Hıristiyan topluluklarını işaret etme amaçlı kullanılmıştır. Rönesans dönemi düşünürleri, modern toplum ve antik toplum ayrımı yapmış ve bu kavramın manasını genelleştirmişlerdir. Bu ayrıma göre, modern toplum herhangi bir Batı toplumudur, antik toplumsa Batı dışındakilerdir. Aydınlanma çağındaysa bu olgunun, aynı doğrultuda, ancak daha kapsamlı bir mana kazanmış olduğu görülmüştür.

18. yüzyıl aydınlanması yalnızca orta çağın modern ve antik ayrımına katkı sağlamakla kalmamış, sonralı da geçerliliğini koruyacak kritik bir tespiti de yapmıştır. Yaşadığımız toplumlar, ister 18. yüzyıldaki isterse de 20. yüzyıldaki toplumlar olsun, bu andan itibaren bizim toplumumuz modern toplumdur. Sözcüğün ilk ve son manalarında farklılık olsa dahi, modernizm ve toplum sözcükleri birbirleri ile eş anlamlıdır. Modernleşme demek, batılılaşma demektir. Bu sebeple modern toplumlar 18. yüzyıldan itibarı ile batı toplumlarının damgalarını taşımaktadır (Kumar, 1993).

Özetle modern sözcüğünün ilk manası Hıristiyan, günümüzdeki anlamıysa Batı'lı olmaktır.

Modernizm olgusu ise 19. yüzyılın ortalarında kültür tarihinde, daha çok bilim ve sanat ile alakalı değişmeleri ifade etmektedir. Bu dönem, bilimde pozitivizme tekabül etmektedir (Pinkney, 1993).

Modernleşme, sosyolojideki anlamı ile, bir toplumların teknoloji ve bilim doğrultusunda kompleks olması ve farklılaşması sürecidir. Sosyal yapıda rasyonalite nosyonu temelli toplum inşa edilmektedir. Artık inanca dayalı, duygusal ve geleneksel davranışlar yoktur. Sebep ve sonuç arasındaki mantıki ilişki asıldır. Bu dönemin sosyokültürel değişiminin iki yönü bulunmaktadır. Birinci yönü, sosyal mobilitenin artmasıdır. Psikolojik, ekonomik ve sosyal örnekler ve özellikler hızlı bir şekilde eskimekte, bu sebeple kişiler yeni örnekler doğrultusunda sosyalleşmektedir. İkincisiyse, genel rollerden uzman rollere geçiş biçiminde bir sosyal farklılaşmanın ortaya çıkmasıdır (Hess, Markson ve Stein, 1998).

Postmodernizm

Postmodernizm kavramına bir tanımlama yapmak oldukça güçtür. Modernizmden sonrası dönemin tüm vasıflarını işaret etmektedir. Diğer yandan bu vasıfların ne olduğu hususunda da görüş birliği

bulunmamaktadır. Postmodernizm kavramı farklı manalarda da kullanılabilmektedir (Walker ve Scott, 1962):

1. Modernizm sonrası: Modern'in uzantısını ya da modernizm'deki mevcut eğilimleri belirtmektedir.

2. Modernizm'in zıttı: Modernizm'i yıkmaya çalışan ve onun tersine olan, özellikleri belirmektedir.

3. "Geç kapitalizm": Kapitalizmin bir aşamasıdır. Milletler üstü, çokuluslu, tüketici kapitalizm manasındadır.

4. Modern çağ sonrasındaki çağ: Tarihsel açıdan yeni bir çağı işaret etme manasındadır.

5. Sanat ve üslûpta seçicilik: Belli bir inançta olmayıp, farklı üsluplar ve fikirler içerisinde kendisine uygun olanı seçmek, cinsleri ve formları melezleştirmek, çeşitli zaman periyotlarındaki ya da kültürlerdeki tarzları karıştırmak, edebiyatta, görsel sanatlarda ve mimarideki biçimleri değiştirmek, yeniden kurmak ve kaldırmak manasında kullanılmaktadır.

Postmodernizmin özellikleri hususunda pek çok mukayeseli sınıflandırmalar yapılmıştır. Kültürel bir anestezi olduğu kanısı ile postmodernizme 'soğuk' bakan ya da gelecek adına ümit vaat eden global kültür olarak 'sıcak' bakan yazarlar bulunmaktadır. Martin (1997), bu özellikleri aşağıdaki gibi kıyaslamıştır:

Tablo 1. Modernizm ve Postmodernizm Kıyaslanması

Modernizm/Modernlik	***Postmodernizm/Postmodernizm***
Merkezi kontrol, düzen, hiyerarşi	Merkezi kontrolün kalkması, düzenin yıkılması, anarşi
Derinlik	Yüzeysellik
Büyük çaplı politik yatırım	Büyük çaplı söylemlerin yıkımları, yerel söylemler
Milli kimliğin ve kültürün söylemi; kültürel ve etnik orijinler miti	İsmen olmasa dahi fiili olarak bulunma; Hayal

Medya ve temsilcilerin önündeki gerçeğe inanma,	Taklidin gerçeğinden güçlü oluşu, gerçekte var olmayanların sunulup var olandan güçlü oluşu
Kural	Anarşi
Sanatçıların meydana getirdiği orijinal obje sanattır	Alt kültürler ve dinleyiciler tarafından oluşturulan kültürün yeniden işlenmesine sanat denir
Kitlesel kültür	Kitlesel olmayan kültür (demassified culture)
Medya yayını	Müşteriye hizmet eden, birbirlerini etkileyen medyanın dağıtımı
Tam çalışmaların ve amacın sanat olması	Proses, performans ve üretim olarak sanat
Merkezi bilgi	Yayılmış, dağıtılmış bilgi
Ev	Metropol, anakent
Edebiyat, müzik ve sanatta bütünlük hissi	Kültürlerin tekrardan birbirlerine bağlanmaları
New York dizayn ve mimarisi	Las Vegas ve Los Angles, dizayn ve mimarisi
Makine	Bilgi
Çekicilik	İticilik
Nesne	Obje
Gaye ve niyette ciddilik	Resmi ciddiyete tepki, ironi, oyun

Birleşmiş kimlik, beliğin merkez oluşu, birleşmişlik hissi	Çatışmacı ve çoklu kimlikler, bölünmüşlük hissi

Modernizm ile ilişkisi dâhilinde tanımlanmaya çalışılmış olan postmodernizmin, modernizme tepki olarak ortaya çıkmış bir akım olduğu görüşünü savunanlarda fazladır. Ecevit'e (2006:57) göre 20. yüzyılın başında modernistlerin başta edebiyat olmak üzere pek çok dalda başlatmış oldukları devrim, etkisini 20. yüzyılın ikinci yarısında da hissettirmiştir. Bu sebeple postmodernizmin modernizmin devamı şeklinde görülmesi normal karşılanabilmektedir. Bunun asıl nedeniyse yazarların postmodernizmi kendi bakış açıları ile anlamlandırma çabalarıdır (İnaç, 2003: 6–7).

Daniel Bell postmodernizm öncesi sanayi toplumunda üretim gücünün makineye bağlı olduğunu, sanayi sonrası dönemdeyse bu gücün bilgiye dayalı olduğunu belirtmiş ve postmodernizmin temelini bilgiye dayandırmıştır. J. F. Lyotard ve J. Baudrillard'a göre bilimsellikten benzetime, emekten bilgiye geçiştir. Jurgen Habermas postmodernizmi değerleri ve özgürleştirici modern teorileri değersizleştirmeyi amaçlayan farklı bir muhafazakâr öğreti olarak tanımlamıştır (Emre, 2006 :21).

Modern Kamusal Alan

Modern dönemde en fazla tartışma konularından biri de kamusal alan olgusudur. Bu tartışmalarıyla ilgili modern dönemde pek çok kamusal alan modeli önerilmiştir. Kamusal alanla ilgili ortaya atılan bu modeller, kamusal alan olgusunun, özel alan ile ilişkisine, din ve devletle ilişkisine ya da kamusal alanın sosyal sermayesine göre farklılaşabilmektedir. Modern dönemde değişen düşünce ve toplum yapısına bağlı olarak yeniden şekillenen kamusal alanın ilk çözümlemesini Jürgen Habermas yapmıştır. Kamusal alan olgusunun tekrardan sosyal bilimlerde gündeme gelmesinde ve olgunlaşmasında Habermas önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple hem bu olgu üzerine yoğunlaşmış olan yeni düşünürler hem de modern dönemin büyük bir hızla değişen toplumları için önerilen kamusal alan modelleri, Habermas'ı dikkate almışlardır.

Habermas, 17. yüzyılın sonlarından itibaren gelişmekte olan kamu otoritesiyle özel alan farklılaşmasını tarihsel süreçte çözümleme çabasında iken aynı zamanda kamusal alan idealini gerçekleştiremeye çalışmıştır (Köroğlu, 2013:435).

Habermas, kamusal alan olgusunun kelime anlamını ele almış ve 17. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına dek bu durumu takip etmiştir. Çeşitli tarihsel dönemlerde karşılık bulan üç kamusal alan

türünden söz etmiştir. Bunlar, Ortaçağda geçerlilik kazanan temsili kamu, Fransız Devrimine kadar geçerliliği olan edebi kamu ve diğeri de siyasal veya burjuva toplumunun kamusal alanıdır (Yükselbaba, 2008:50).

Habermas burjuva tabakasının, başlangıçtan beri kendilerini bir okuma topluluğu şeklinde tanımlayan asıl kamusal topluluğun taşıyıcıları olduğunu ifade etmiştir. Mülk sahipleri, sanatçılar ve entelektüeller gibi çeşitli kategorilerden kişilerin bir araya gelmek sureti ile oluşturdukları tartışma ve okuma topluluğu forumunu, Habermas "edebi kamu" olarak adlandırmıştır. Fransız Devrimi'nin öncesine dek devam eden süreç ile kamusal topluluk, kamusal alan şeklinde bir araya gelen özel kişilerin, kamu erkini, kamuoyu önünde meşrulaştırmaya zorlamaya yönelmiş oldukları bir hal aldığında kamusal erkten ayrılmaya başlamıştır (Habermas, 2005:87-90).

Modern kamusal alan olgusu, devrimler neticesinde ortaya çıkmış olan toplumsal yapı ve fikirlerle şekillenmiştir. Bu noktada kamusal alanın önemi, sınırları ve temel özellikleri tartışılır iken anlam kazandığı toplumsal ve düşünsel koşullara özellikle dikkat edilmelidir. Bu bağlamda kamusal alanının ilkelerini, modernitenin temel karakteristiklerinin belirlediği görülmektedir (Çiğdem, 1999:13-14).

Modern Kamusal Alan Zihniyetine Postmodern Kamusal Alan Eleştirisi

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında postmodernizmin modernizmin yerine geçmesi ile beraber ortak bilince eğilim gösteren yeni toplum anlayışı meydana gelmiştir. Postmodern anlayış şeklinde tanımlanan bu yeni konumlandırma ve anlayış modernizme eleştiriler getirmiştir. Özellikle de özerk özne, objektiflik, evrensellik, bilim ve rasyonel akıl anlayışına karşı gelişmiş olan eleştirel süreç, kamusal alanın yapısını etkilemiştir (Köroğlu, 2013:444). Bilginin postmodern dönemde aktif bir biçimde kullanılması dolayısıyla, sivil toplum ve küreselleşmenin öneminin artması ile beraber modern zamandaki kamusal alan tanımlarının postmodern dönemde içerikleri de büyük değişim göstermiştir. Postmodern dönemde mimari, edebiyat ve sanat çevrelerinde başka anlam ve bağlamlara sahip olması sebebi ile postmodern düşünürler arasında taban tabana zıt düşünce yapılarını beraber görmek olağanlaşmıştır.

Modernizmin homojen ve tek tip kültür üretme paradigmasına karşın, postmodernizm, hem küreselleşmenin önemsendiği hem de küreselleşmeye karşıt olarak gelenekselin ve yerelin yoğun yaşandığı heterojen kültürü içerisinde barındırmaktadır (Bayhan, 2015). Bu bağlamda postmodernizm iki farklı yaklaşımla ele alınabilir. Birinci yaklaşım postmodernizmi modernizme karşı geliştirilen bir eleştiri kabul eder iken; ikinci yaklaşımsa onu modernizmden türemiş olan, modernizmin özel bir durumu şeklinde tanımlamaktadır (Kellner, 2011:377).

Postmodernizmin, modern kamusal alana yönelik karşıt noktalarından birisi de uzlaşı ilkesidir. Modern kamusal alan anlayışında, özerk, rasyonel, özneler şeklinde bir araya gelmiş olan kamusal topluluğun, kamusal müzakere süreci neticesinde bir uzlaşmaya varacakları öngörülmektedir. Uzlaşı esas alındığından, uzlaşmayı engelleyebilecek olan kültürel, etnik, milli ve dini farklılıklar özel alana devredilmektedir. Bunların yerine de herkesçe kabul edilebilecek olan veya mutlak hakikat olduğundan dolayı global olarak kabul edilmek zorunda olan kurallar ve ilkelerden hareket edilmektedir. Buna karşın postmodernizme göre rasyonel tartışmaların en azından yeni dönemde uzlaşıya götürmesi mümkün görülmemektedir (Köroğlu, 2013:445).

1.2.2. Liberal Ekonomiden Neoliberal Ekonomiye Dönüşen İktidar ve Kamusal Alan

Liberalizm, İngilizce kökenli "liberty" sözcüğünden türemiştir. Bu sözcük İngilizcede, serbestlik, özgürlük manasında kullanılmaktadır. Liberalizm aslında feodalizmin çöküşünün ve kapitalizmin ortaya çıkışının bir sonucudur. İlk olarak feodal ayrıcalıklara ve mutlakiyetçiliğe karşıt bir ideoloji şeklinde ortaya çıkan liberalizm, sonrasında devletin piyasaya müdahalesini önleme amacındaki (laissez-faire) anlayışını savunmuştur (Türk, 2007:120).

Liberalizm, "bireycilik esaslı, rasyonel bireylerin ekonomik ve siyasal alanlardaki haklarını ve özgürlüklerini koruyan, piyasa ekonomisinin doğal işleyişine bırakılmak suretiyle devletin ekonomiye yaptığı müdahalelerin en az düzeye indirilmesi gerektiğini savunan bir doktrindir (Aktan, 1995:32).

Liberalizm, devletin sınırlandırılması arzusunda olan bir ideolojidir. Özgürlüklerin yasal güvenceye alındığı düşünsel bir projeye dayanmaktadır. Bu özgürlükler, seyahat, mülkiyet, teşebbüs, ifade ve din özgürlüğüdür. Birey ve bireylerin özgürlüklerine yapılan vurgu klasik liberalizmin en belirgin özelliğidir. Klasik liberalizm, bireysel özgürlüklere yapılan bütün müdahaleleri reddeder (Türk, 2007).

Liberalizmin 17. yüzyılda ilk olarak İngiltere'de başlamış, 'Aydınlanma Hareketi' çevresinde şekillenmiş ve siyasal terminolojiye 19. yüzyılda girmiştir (Gül, 2006: 9). Fakat liberalizmi oluşturan 'serbest girişim', 'özel mülkiyet', gibi birtakım temel terimler, önceden de dile getirilmiştir. Örneğin Platon'un aksine, Aristo, özel mülkiyetin yasaklanmasına karşı çıkıp (Şenel, 1999: 171), gelir dağılımının dengede tutulması şartı ile özel mülkiyete izin verileceğini öne sürmüştür.Çünkü Aristo'ya göre ortak olan her şey ihmal edilmeye elverişlidir. Bireyler kendilerine ait şeylere karşı daha fazla duyarlıdırlar (Sarıca, 1996: 22). Aristo gibi birçok düşünür de mülkiyet, serbest girişi gibi meseleler üzerine kafa yormuştur. (Sarıca, 1996: 24).

Liberalizm, sanayileşmenin ve ticaretin gelişmesi ve feodalitenin çökmesinin oluşturduğu siyasal ve toplumsal değişimin ürünü olarak kendisini göstermektedir (Gül, 2006:10). Avrupa'da feodal dönemin siyasi yapılanması, kralla kilise arasında paylaşılan bir iktidar sistemine dayalıdır. Toprak mülkiyeti esaslarına göre, toprak varlığı olarak üstün olan kişiler iktidarın yerel ortağı olmuşlardır. Katolik kiliselerin de siyasal yapı üzerindeki etkinlikleri oldukça fazladır. Kralın uygulamaları ve dinsel dogmalar arasına sıkışmış olan bir siyasal yapılanma mevcuttur.

Liberalizmin iktisadi olarak gelişimiyse Sanayi Devrimi sürecinde olmuştur. Sanayi devriminin en önemli özelliklerinden biri zincirleme şeklinde pek çok buluşa imkân sunmasıdır. Bir diğer özelliğiyse el emeği ve sermayenin merkezileşmesini sağlamasıdır. Makinelerin zamanla daha karmaşık bir hal alması ve enerji kaynaklarına yakın olmaları mecburiyeti, büyük çaplı fabrikaların kurulmasını gerektirmiştir. Böylelikle işçilerle kapitalistler arasındaki toplumsal ilişkiler de farklı bir boyut kazanmıştır. Sanayicilerin şehirlere yerleşimi ve yeni şehirlerin kurulması, şehir ve taşra arasındaki farklılığın artmasına yol açmıştır (Tanilli, 1999:120).

Sanayi devriminin en önemli toplumsal neticesi toplumsal sınıf yapılanmasının değişmesidir. Ortaya çıkan yeni yapılanmada işçi sınıfıyla burjuva sınıfı arasında siyasal mücadele başlamıştır. Liberal düşüncenin doğuşu ve gelişimi bu ortamda olmuştur (Zubritski, Mitropolski & Kerov, 1995:51).

Abd başta olmak üzere liberal ekonomiyi benimseyen ülkelerde, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında yaşanmaya başlayan krizler tartışmalara yol açmıştır. Ayrıca büyük devletlerin yeni pazarlar bulma çabaları ve arayışları I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesine sebep olmuş ve devletler ağır sanayi ürünlerinin alıcıları konumuna gelmişlerdir. Yapılan yüksek bütçeli harcamalar ve bu harcamaları karşılamak amacıyla basılan para fiyat istikrarını bozmuştur. (Erdoğan, 1998: 14).

Yaşanan sosyo-ekonomik sorunlar ve ekonomik durağanlığın toplumda oluşturduğu rahatsızlık, yeni arayışlara zemin hazırlamış ve liberal politikalara dönüş eğilimi yaygınlaşmıştır. Neo- liberal politikalar da, bu sürecin bir neticesi şeklinde gündeme gelmiştir. Neo- liberal politikalar liberal düşünürlere göre, iktisat ve klasik siyaset teorisinin bir restorasyonu ya da bir öze dönüş hareketidir (Kurt, 2006:210).

Neo-liberalizm, devlet müdahalesinin en düşük seviyede olduğu toplumlarda kendiliğinden işleyip, kendine has kuralları ile süreklilik gösteren piyasa mekanizmasını meydana getirme amacındadır. Devlet müdahalesinin en düşük seviyede olması görüşünün, yalnızca piyasa mekanizmasıyla sınırlandırılmaması gerekmektedir. Siyasal ve toplumsal sistemde de devlet müdahalesinin minimum düzeyde tutulması istenmektedir. Bireyler devlet müdahalesinin çok az olduğu veya olmadığı bir sistemde kendilerini daha iyi ifade edeceklerdir (Ölmezoğulları, 1999:79).

Neo-liberalizmin tarihine bakıldığımda: ‘‘2. Dünya Savaşı sonrası dönem, liberalizmin hegemonyasının zirveye çıktığı 1968 yılından itibaren hızlıca inişe geçtiği bir dönemdir. Bu dönem, 1980’lere gelindiğinde; liberalizmin neo-liberalizme dönüşmesi ile neticelenmiş, liberal gelenek önceki dönemlerde katıldığı sosyal-demokrat öğelerden hızlıca sıyrılıp, yeni sağ söylem içerisinde daha fazla otoriter ve muhafazakâr öğeler eklenmemiştir. Neticede, toplumsal yaşamın tamamının, piyasa terimleriyle algılandığı bir piyasa düzeni olarak neo-liberal bir tarz meydana gelmiştir’’ (Özkazanç, 2005:85).

1980’lerde, neo-liberalizmin; pek çok ülke yönetiminde etkisini göstermesiyle, ‘neo-liberal reform programlarına devletlerin başvurması dikkat çekmiştir. Bu programlarda; piyasa tabanında kişilere hizmet ve malları seçme hakları sunulduğu, pazarlara siyaset ötesinde öncelikler tanındığı, kişisel özgürlüklerin arttırıldığı, refahın sağlandığı ve insan ihtiyaçlarının karşılandığı görülmektedir (Faulks, 2005:154):

Sonuç olarak, 17. yüzyıl ile 19. yüzyılın sonlarına kadar geçen süreçte Klasik Liberalizm, politik alanda; sınırlı hükümet ve güçler ayrılığı gibi değerleri savunur iken, ekonomide piyasa mantığını savunmuştur. 1. ve 2. Dünya Savaşları sonrasında gelişmiş olan toplumsal hareketler, liberalizmin özgürlük teorisinin sorgulanmasına sebep olmuştur. 1970’li yıllarda özellikle sanayileşmiş ülkelerde yaşanan ekonomik durgunluk, yüksek enflasyon ve dünya petrol krizi gibi olumsuz hadiseler liberalizmin yeni bir yapılanma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu yapılanma, sosyal liberalizmin planlı ekonomisi ve kamu giderlerinde tepki olarak ortaya çıkan “NeoLiberalizm”i açığa çıkarmıştır (Doğan, 2008:56).

Neoliberal ekonomik düzen ile devlet piyasadan elini çekerken, sivil toplum devreye girmeye başlamıştır. Modern kamusal alanın devlet ile toplum arasındaki çizgileri aşma ideolojisi, sivil toplumda devlet ile piyasa arasındaki çizgileri belirginleşme olarak dönüşmüştür. Kamusal alan, antikapitalist yapısı ile sivil toplum yaklaşımlarının ideolojik oluşumunu çözümlememizde yardımcı olur. Sivil toplum, sermayenin sivil örgütleri de dahil olmak üzere, çeşitli hükümet dışı oluşumların ya da özerk sivil organizasyonların toplamına indirgenerek sermayeyi elinde tutanların toplumsal iktidarının ve toplumun içine yerleşmiş iktidar ilişkilerinin varlığının görmezden gelinmesine ve saklanmasına karşı bir duruş oluşturmaktadır (Özbek 2004, 29).

Sivil toplumun bireysel özgürleşme anlayışı, direkt olarak ekonomik kavrayış üzerinden yapılanmaktadır. Bu ekonomik düzlem, en temelde bencil, öz çıkarının peşinde ve rekabetçi bir birey üzerinedir. Bunun sonucu olarak da toplumsal hayatı, sürekli rekabet halinde olan ve kendisinin üstün ve öncelikli çıkarlarını savunmaya odaklanmış bireyler toplamı şeklinde düzenlemektedir. Tam da bu denklem içerisinde sivil toplum, uzaklaştırmaya çalıştığı devlet otoritesine ihtiyaç duyar hale

gelmektedir. Bunun nedeni basitçe, sivil toplumun genişletmek istediği bireysel alanları belli bir yönde kurgulama isteğinden kaynaklanmaktadır. Sivil toplumun düzen kurmak, yasaları uygulatmak, toplum bekçiliği gibi görevleri üstlenmesi, Tocqueville'in korktuğu bir tür çoğulculuk diktatörlüğünün önünü açmaya eğilimlidir (Gambetti 2009, 150).

Herkesi rakip gören bir politik bir dönüşüm ve özerkliği birinci sıraya koyan apolitik birey, merkezi-despotik yönetimlerin de önünü açmaktadır (Baştürk,131). Sivil toplumun devletin koruyuculuk ve kuruculuk işlevlerine duyduğu ihtiyaç ve bireyin güvenlik ihtiyacı ile devlet şiddeti yeniden meşrulaşır ve bu şekilde egemen devlet biyopolitik alandan atılmaz aksine polis devletin yolu açılır. Burada güvenliği sağlayan hak, hukuk muğlaklaşır ve bireysele indirgenir. Çünkü ontolojik bir miras olarak hak sahibi birey kavramının yeniden tanımlanması gereklidir. Bunun gibi birçok kavram içi boşaltılarak, bireysellik çerçevesinde yeniden tanımlanıp içi boşaltılır. Bununda yolu güvenlik kaygısıdır. Bu kaygı ile devlet tekrar yerini alır ve meşrulaşır (Gambetti, 156-157).

Foucault devletin, iktidarın kendisi olmadığını, ancak iktidar söylemin yönetimselleştiği alan olduğunu söyler. Foucault iktidarı bir kurum olarak tanımlamaz, onu bir yönetim şekli, bir teknik olarak görür. Foucaultcu iktidar, bireyi hem baskılar, hem de yeniden üretir. İktidar her yerden geldiği için her yerdedir. Bireyi kategorize ederek, kimliğini bireyselliğiyle bağlayarak ona bir hakikat yasası dayatır (Özmakas 2012, 56). Devlet hakikat söylemleri ile kavramları yeniden tanımlar. Bu devletin yönetimsellik araçlarından bir tanesidir. Bu kavramları her seferinde, durumlara ve ihtiyaçlara göre tekrar belirleyebilir. Bu da yine bireysel özerklik ile başarılmaktadır. Bu yeni yönetimsellik hak ve hukuk ile işlemez, çıkar yatırım ve rekabet ile işler. Burada devletin piyasayı özgürleştirmesi gibi, bireyi de özgürleştirmesi liberalizmin üstüne neoliberal sistemde eklenirken, aslında bu özgürlük üretilen ve kontrol edilen bir özgürlüktür (Read 2012, 86). Piyasa kendi istediği, söylemlerin kurulması için devletin çekilmesini istemiş, daha sonra devleti bu söylemlerin uygulatılabilmesi için polise dönüştürmüştür (Oranlı 2012, 45-46). Klasik liberalizmde yönetimin piyasaya en az müdahalesi istenirken, neoliberalizme durum farklıdır. Toplumun "dokusuna ve derinine müdahale" etmesini ister. Bu da nüfusu kontrol etmekle ve bu şekilde ekonomik istikrarı sağlamakla ve güvenliği sağlamak ile olur (Özmakas 2012, 66-67). Liberalizmde ekonomi devletin müdahalesinden kaçmış ise de neoliberalizme siyasi müdehaleyi bizzat faydalı olması doğrultusunda yapmak istemekte görünmektedir.

Devlet dışı alanın büyümesi ve devletin küçülmesi olarak tanımlanan neoliberal düzende, sivil toplum, iktidarın karşısında eleştirel durmak yerine, devletin bir kolu olarak çalışır. Bu şekilde bireyi tekrar iktidarın alanına sokar (Gambetti, 159). Burada bireysel özgürlükler tanımı, yukarıda da bahsettiğimiz gibi iktidar ilişkilerinin içine gömülmüş sivil toplumun istediği yönde ve kadar olabilir.

Tam bu alanda devlet biyo-iktidar alanında güvenlik ve tehlikeyi (suçu) aynı anda üretir. Nüfusu kontrol mekanizmaları, bu biyopolitik süreçler ile işler. Foucault'a göre tehlike olmadan liberalizm/neoliberalizm olmaz (Oranlı 2012, 47). Neoliberalizm, yukarıda da belirttiğim gibi bu tehlike unsuru üzerinden hukuk üzerine kurulmuş bir yönetim meşruluğu yaratır.

Neliberalizmin iktidar ve biyo-iktidar anlayışını anlamamız ve dönüşen kamusal alanı analiz edebilmemizin en önemli unsurlarından biri de neoliberal öznenin anlaşılmasından geçer. Neoliberal rejim rasyonel tutumların analizi üzerinden belirlenen bireyler üretir. Foucault bu bireye *homo-economicus* der (Oranlı 2012, 49). Neoliberalizme bireyi bir girişimci olarak tasarlar. Kendi hayatı üzerinde girişimler yaparak kendisini tasarlar. birey bir girişimci olarak kendisi üzerinden bir rekabete girer ve ekonomik olarak işlev görür (Özmakas 2012, 72). Birey burada bedeni, sağlığı, ailesi üzerinden kendi kendinin projesi haline gelirken, biyopolitika bu alanda devreye girer.

Neoliberalizmin bir diğer özelliği ise bedenler ve bireyler üzerinden yapılan özelleştirme ve "tecrit etme" yoludur. Bu dağılım üzerinden yapılan bir yönetme şeklidir, yönetimin dağılması değildir. Bize çok sayıda kendi refahını gözeten bireylerden oluşan bir toplum sunmaktadır (Read 2012, 92).

1.3. Dijital Teknolojiler, Enformasyon Toplumu ve Yeni Medya

1.3.1. Dijital Teknolojiler ve Enformasyon Toplumu

Bilgi ve enformasyon kavramları çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında, iki kavram da birbiri yerine kullanılmaktadır. Enformasyonun sözcük anlamı bildirme, haberdir. Kökeni Fransızca information "danışma, tanıtma, haber alma, haberleşme" kelimesidir. Bilgi kelimesi ise araştırma, öğrenme ya da gözlem yoluyla belirlenen gerçek, malumat, vukuf; (bilişimde) kurallardan yararlanmak suretiyle bireyin veriye yönelttiği anlamadır.

Castells enformasyon kavramını yeni iletişim teknolojileri doğrultusunda düzenlenmiş ve iletilmiş veri olarak tanımlamıştır (Castells, 1997: 17). Geray'a göre enformasyon karşılıklı etkileşim içinde olma durumunu ön plana çıkarmaktadır. Bireylerin ya da elektronik işlemcilerin doğrudan veya teknolojik aygıtlar aracılığıyla algılayabildiği her çeşit sinyal olarak tanımlamaktadır (Geray, 1994: 9). Rafeli ise bilgiyi, alıcı tarafından alındığında farklılık oluşturan, bir ileti taşıyan düzenlenmiş veri olarak nitelemektedir (Rafeli, 2005: 62). Bell enformasyonu mantıklı bir yargı veya deneysel bir netice sunan, diğerlerine sistemli bir şekilde iletişim araçları yoluyla aktarılan kavramlara veya fikirlere ait düzenli ifadeler dizisi olarak tanımlamaktadır (Castells, 1997:17).

Enformasyon toplumu kavramı, bilginin çok etkin bir rolde olduğu sanayi sonrası toplumu ifade etmek için kullanılmıştır. Bilgi ekonomisinden çok daha geniş bir anlamı çerçeveleyen bu kavram adına tek bir tanımlayıcı özellikten bahsetmek mümkün değildir. Son yarım yüzyıla bakıldığında, bir ülkenin temel özelliklerini kavramsallaştırma konusunda birçok araştırma olduğu görülmektedir. Enformasyon toplumu, bu konuyla ilgili araştırma yapan düşünürlere göre toplumu geliştirmektedir. Araştırmacıların yıllar içerisinde yaptığı çalışmalar enformasyon toplumunun altında yatan beş karakteristik özellik olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Teknolojik

2. Ekonomik

3. Sosyolojik

4. Mekânsal

5. Kültürel

Teknolojik unsura bakıldığında, geniş kapsamlı yenilikler, uydu televizyonlardan kişisel bilgisayarlara, internete kadar geniş bir yelpazeyi kapladığı görülmektedir. 1970'lerin sonlarından bu yana yapılan iletişim, yaşama biçimimizi, yeni bir toplumsal düzeni tanımlayacak şekilde devrim yapmıştır. Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin üçüncü teknolojik yenilik dalgası, bilgi devriminin habercisi olmuştur. Bu teknolojik gelişmeler beklenenin üstünde bir başarı ile politika üretmek, işletmeler ve hatta kişisel yaşamlar üzerinde etkili olmuştur. Sonuç olarak hem üreticiye hem de tüketiciye fayda sağlayan verimli bir üretim olmuştur.

Enformasyon toplumunun ekonomik boyutuna bakıldığında, ekonominin yapısı ve bilginin tanımlayıcı bir rol oynadığı görülmektedir. Bilgi ekonomisinin geniş kabul görmüş bir tanımını yapmak mümkün olmamakla birlikte, sanayi sonrası dönemin bir aşamasını tanımlamak için kullanılan bir terim olduğu gerçektir. Giderek bilgi ve ilgili faaliyetlere dayanan ekonomi belirsizliği de içinde barındırmaktadır. Bilgi faaliyetlerini tanımlamak ve ölçmek zordur.

Enformasyon toplumu açısından sosyolojik boyuta bakıldığında, mesleklerin yeni bir düzen yarattığını söylemek mümkündür. Ekonominin yapısal değişimi enformasyon toplumundaki bilgilerin yazıya dökülmesi ve eğitim yoluyla somutlaştırılmış deneyimlere izin vermesini sağlamıştır. Akıllı düşünmek, yaratıcı olmak ve gelişmiş teknolojilerden yararlanma kapasitesine sahip olmak enformasyon toplumunun sosyolojik yönünü oluşturmaktadır (Leadbeater, 1999:18).

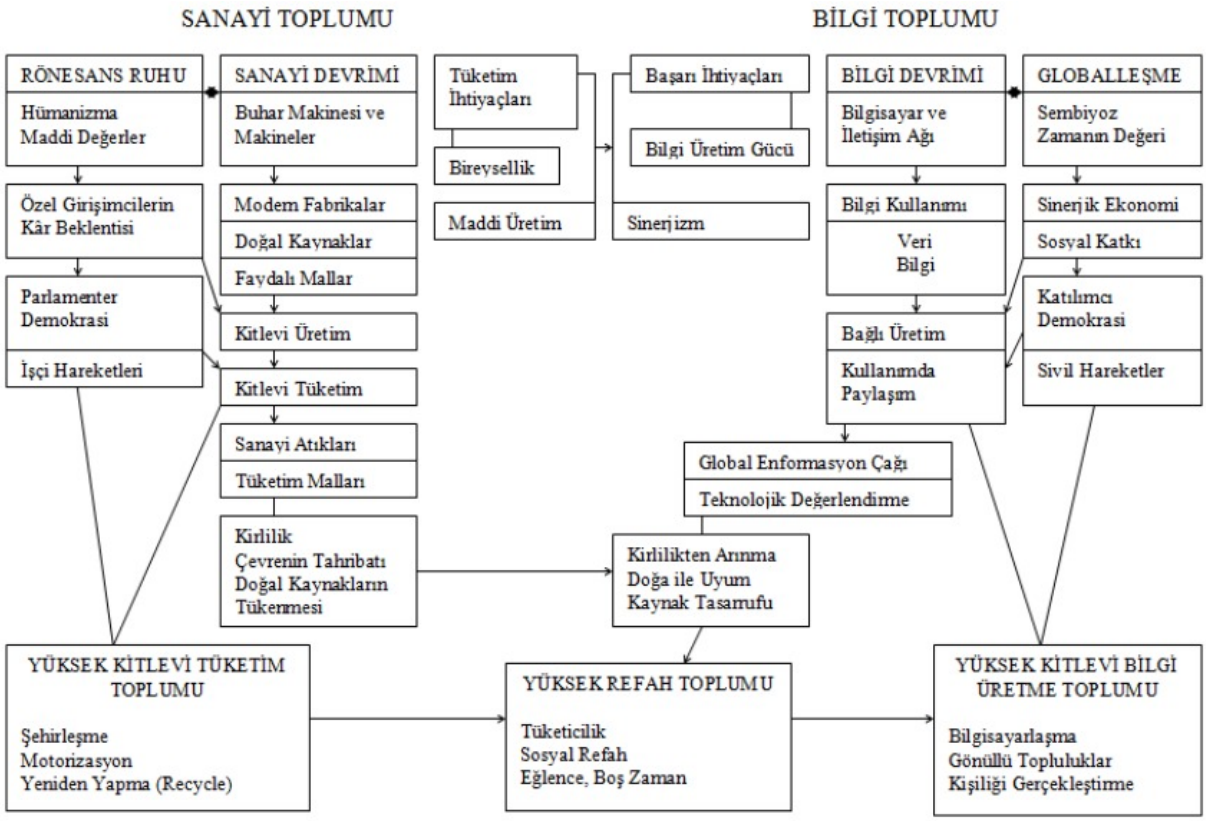
Enformasyon toplumunun önemli bir adımını oluşturan mekânsal boyut, ekonomiden kopuk bir sosyal bakışı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bölgesel, ulusal ve küresel bir düzeyde bilgi halkasının bir parçası olarak zaman ve mekânın dayattığı kısıtlamalar enformasyon toplumunun çerçevesini oluşturmaktadır. Bir bireyin fiziksel konumu mesafe ve uzaklık erişimini etkileyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında enformasyon toplumu bu zamansal ve mekânsal sınırlamaları ortadan kaldırmaktadır (Schiller, 1993 a).

Bir kültürün bilgi anlayışı toplum ile yakından ilgilidir ve bireylerin hayatlarına nüfuz eden önemli bir boyuttur. İçinde bulunduğumuz çevre, hayatımızın daha etkileyici ve daha samimi olmasını etkileyen bir faktördür. Temel olarak teknolojik nedenlerden dolayı sosyal dolaşımdaki bilgilerde olağanüstü bir artış olmuştur. Bu yeni toplum düzeninde, bireyin seçim özgürlüğü ön plana çıkmış ve sözlü ve yazılı iletişim bu özgürlükten kaynaklı karmaşayı karşılamak için yetersiz kalmıştır.

Enformasyon toplumunun üç temel özelliği bulunmaktadır. İlk özelliği, bilgi ekonomik bir kaynak olarak kullanılmaktadır. Şirketler bilgileri; verimliliklerini arttırmak, yenilikçiliği teşvik etmek, ürettiği mal ve hizmetin kalitesinde iyileştirmeler yapmak için kullanmaktadır. Daha fazla bilginin geliştirilmesine doğru olan eğilim, daha fazla miktarda ülkenin genel ekonomisine fayda sağlamaktadır. İkinci özelliği, insanlar arasında bilginin kullanımını belirlemek mümkündür. Toplumdaki bireyler, kamu hizmetlerindeki haklarını araştırmak, kendi hayatları üzerinde daha fazla kontrol sahibi olabilmek için seçimlerini farklı ve yoğun bilgi üzerinden yapmaktadır. Bu yüzden toplumun bir üyesi olarak bilgi üzerinde egzersiz yaparak medeni hak ve sorumluluklarını bu bilgi sistemleri yoluyla geliştirmektedir. Buradan hareketle enformasyon toplumu, insanların eğitim ve kültüre erişimini büyük ölçüde genişleterek gelişmesini sağlamaktadır (Moore, 2002:272).

Enformasyon toplumu yaklaşımına bakıldığında, tıpkı Sanayi Devrimi sonrasında Sanayi Toplumu'na geçişin sağlandığı gibi, Teknoloji devrimi ile de Enformasyon Toplumu'na geçiş sağlanmıştır. Bu değişim sonucunda toplum, siyasal ve kültürel örgütlenmelerin yoğunlaştığı bir platform olmuş ve ekonominin değişimi ile birlikte bilgisayarlar yaşama yoğun bir şekilde girmiştir. İletişim ve dolaşımın arttığı toplumlarda dünyanın her bir noktasında bilgi alma imkânı sağlanmıştır. Enformasyon toplumunun en temel özelliği bilgisayar teknolojisidir. Naisbitt, enformasyon toplumunu açıklarken, makineleşmenin Sanayi Devrimi için neyi ifade ediyorsa bilgisayar teknolojisinin de Enformasyon toplumu için onu ifade ettiğini vurgulamaktadır (Naisbitt, 1984: 22). Simon, bilgisayarın enformasyonu dönüştürme ve manipüle etme özelliğinden bahsederek böylelikle daha önce insan beyni tarafından gerçekleştirilen işlevleri insansız yapma becerisi açısından bilgisayar teknolojilerini benzersiz görmektedir.

Masuda sanayi toplumundan enformasyon toplumuna geçiş sürecini aşağıdaki tabloda şu şekilde açıklamıştır:

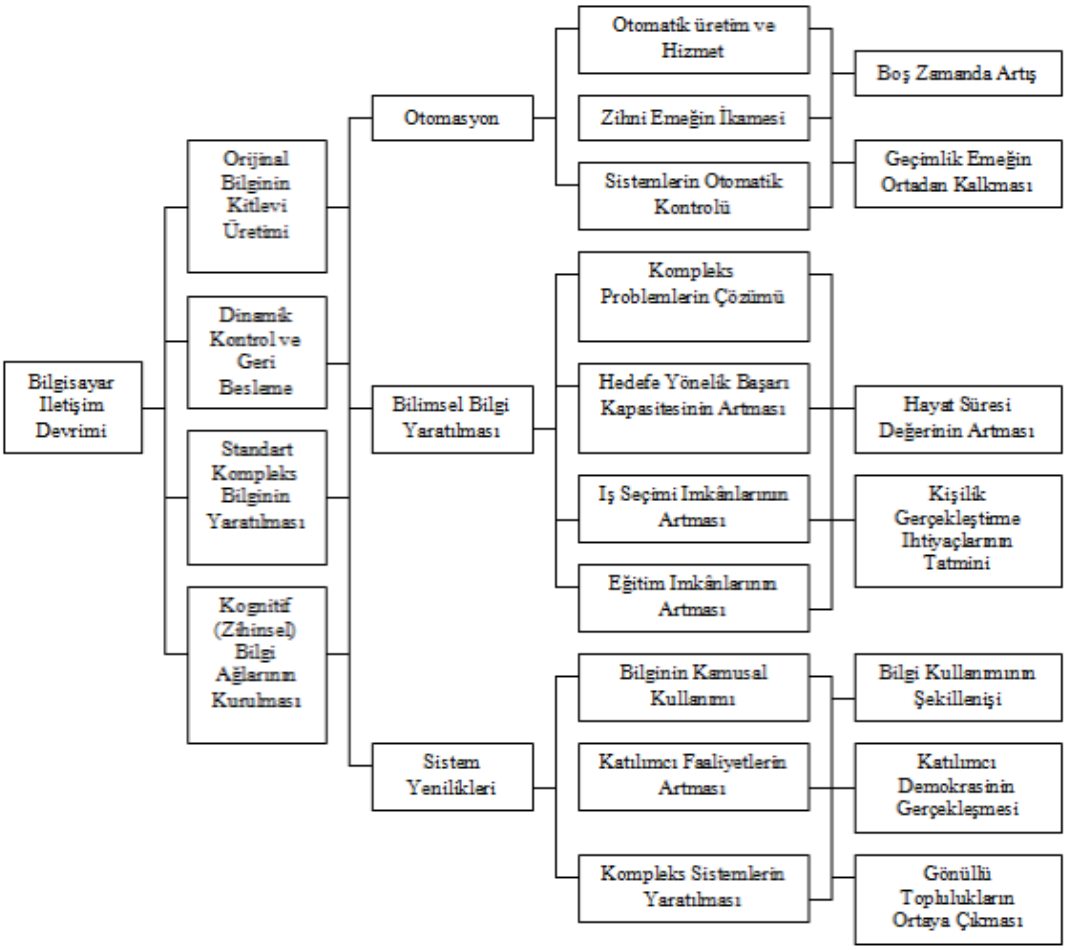


Tablo 2: Yoneji Masuda'nın Sanayi Toplumundan Enformasyon Toplumuna Geçiş Sürecini Anlatan Görseli

Kaynak: (Masuda, 1990:8).

Buradaki tabloya göre Masuda'nın enformasyon toplumunda ön plana çıkan kavramların veri, enformasyon ve bilgi olduğunu söylemek mümkündür. Buradan hareketle yine Masuda'nın bilgisayar iletişim devrimi ve toplumsal etkilerini anlatan tabloya bakmak konunun anlaşılması için önemlidir.

Tablo 3: Masuda'nın Bilgisayar İletişim Devrimi ve Toplumsal Etkilerini Anlatan Görseli



Kaynak: (Masuda, 1990: 37).

Japon toplumbilimci Masuda, Sanayi Toplumu'nda ana dinamiğin maddi üretim olduğunu, Enformasyon Toplumu'ndaysa ana etkenin enformatik üretim olduğunu vurgulamaktadır. Bu iki toplum arasındaki farkın, yeni bir toplumsal yapı olduğunu iddia etmektedir (Masuda, 1990:4). Ayrıca Masuda, enformasyon toplumunun dayandığı yenileyici teknolojinin bilgisayar teknolojisi olduğundan bahsetmektedir. Bu teknoloji, enformasyon, bilgi ve teknoloji üretimini arttırmaktadır. Ayrıca enformasyon ağı, çok sayıda kişi arasında geniş bir alanda telefon veya telgraf ağlarıyla bilgi iletilmesi yoluyla diğer ağlarla birleşerek genişlediğini bu şekilde "yaşayan bir beden veya organizmaya" benzediğini ifade etmektedir (Masuda, 1990: 32-33).

1.3.2. Yeni medya

Yeni iletişim ortamları günümüzde yeni medya şeklinde isimlendirilmektedir. Yeni medya olgusu ilk olarak 1970'lerde, bilgi ve iletişim tabanlı araştırmalarda, kültürel, politik, sosyal ve ekonomik

çalışmalar yapan araştırmacılarca ortaya atılmıştır. Fakat 1970'li yıllarda değinilen anlam, 1990'lı yıllarda muhteşem bir ivme kazanan internet ve bilgisayar teknolojisiyle birlikte farklı boyutlara ulaşmıştır (Kaymas, 2006). Bu tarihten sonra yaşanan toplumsal ve ekonomik dönüşümlerin analizi için geliştirilmiş olan pek çok kurumsal çalışmada yeni iletişim teknolojileri merkezi bir konumdadır (Dilmen, 2007: 114). Dijk (2006)'e göre yeni medyanın en önemli karakteristik özellikleri; kitle iletişiminin ve telekomünikasyonun veri akışının tek bir medya aracılığı ile bütünleştirilmesidir. Günümüz cep telefonlarının niteliğini düşündüğünde bu durumun tam anlamı ile gerçekleştiğini görülür.

İletişim teknolojilerinin ileri evresi olan yeni medya günümüzde, ideolojinin en hızlı taşıyıcılarından birisidir. Yeni medyanın getirmiş olduğu haber dağıtımı ve dijitalleşme, bilgi paylaşımı ve iletişimsel birliktelikle hızlı bir şekilde ideolojik paylaşımın sürekliliğini de arttırmaktadır (Sucu, 2012). Aynı zamanda devrim ve protesto gibi siyasal hadiselerde sosyal medyanın rolü, medyanın ilgisini son yıllarda oldukça arttırmıştır. Sosyal ağlar, geleneksel görüşe göre rejim değişikliklerini organize etme ve uygulamaya koymada kolaylık sağlamaktadır. Bu görüşün temelindeyse, Myanmar ve İran gibi katı otokrasilerde bile sosyal medyanın otoriter bir rejimi sürdürmeyi zorlaştırdığı varsayımı yatmaktadır (Yıldırım, 2012: 264).

Gelişen iletişim teknolojileriyle hem birbirlerine yaklaşıp hem de git gide yalnızlaşan modern insan için medya, kendi kimliğini oluşturmanın, diğer insanlar ile bağlantı kurmanın, toplumsal olaylar hakkında bilgi edinmenin, içerisinde yaşadığı dünyayı kavrayıp anlamlandırmanın yani bir şekilde var olmanın en önemli araçlarından birisi haline gelmiştir. (Papic ve Noonan, 2011).

Yukarıda değinilmiş olan pek çok faydalı yönü ve temel niteliklerine karşın, yeni medyaya yönelik eleştiriler de oldukça çoktur. Örneğin Gündüz ve Pembecioğlu (2013), yapmış oldukları çalışmalarda, kişilerin özel hayatları ile ilgili fotoğraflar ve bilgilerin paylaşıldığı sosyal medya platformu Facebook'un en büyük dezavantajının, özel hayatı deşifre etmesi olarak tespit etmişlerdir. Günümüzde sosyal ağlardaki kullanıcı profillerinden, kişilik analizlerinin yapılabileceği, dini, siyasi kimliğin ve tüketim alışkanlıklarının tespit edilebileceği unutulmamalıdır (Özgül, 2012). Bu durumun yanı birlikte, sosyal ağlar günümüzde bir bilgi kaynağı olarak, dezenformasyonun en çok gerçekleştiği alanlardan biridir. Bu durumsa, dijital mecralar aracılığıyla elde edilen bilgilerin doğruluk ve güvenilirliği hususundaki kuşkuları arttırmaktadır (Gönenli ve Hürmeriç, 2012: 338).

Kamusal alan tartışmalarında iletişim teknolojilerine de değmiş olan Sennett'e göre; kamusal alan çözümü ile ifade araçları da öznelleşmektedir. Bu noktada öznel ifade araçları olarak internet, bu ifadeleri doğrulamaktadır. Günümüzde bir çok medya kuramcısı yeni medyanın kamusal alan modeline uygun bir kamusal alan yaratabileceğini belirtmektedir. İnternetin etkileşim imkanı,

birbirine bağıntılı metinlerin sınırsızlığı yeni postmodern kamusal alanın umudunu doğurmuştur. Burada alternatif medya olarakta adlandırılan yeni medya, kapitalist medya endüstrisine ve tahakküme meydan okunabilecek yegane alan olarak görülmektedir (Anderson 2017, 92). Anderson, medya endüstrisindeki piyasa baskısı ve gazetecilikteki finansallaşma, kamusal belleği ve bilinci ortadan kaldırır görünse de, alternatif medyanın bağımsızlığının neoliberal iktidara bir gedik açabileceğini ileri sürmektedir (Anderson 2017, 105).

Sennett "kamusal alan" ile ilgili yazımlarında iletişim teknolojilerine de değinmiştir,. Ona göre iletişim araçlarının öznelleşmesi ve kamusal alanın çözülmesi birbiri ile bağlantılıdır. Bu noktada yeni medya öznelleşen ifade alanı olarak, Sennet'in belirttiği efektlere neden olabilecek konumdadır. Kişisel verilerin açıkça paylaşıldığı ve siyasi otorinin denetiminde olmayan bu alandaki paylaşımları siyasi kurumlar kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilmektedir. J. Baudrillard'ın sessiz çoğunluk şeklinde isimlendirdiği apolitik kitleye, zaman zaman medya tarafından "sondaj" yapıldığını belirtmektedir. "Sondaj" olarak belirtilen bu çalışma kitlenin düşüncelerini tartışmaktan yahut anlatmaktan ziyade, ne düşündüğünü bilip buna göre bir strateji geliştirilmesini tanımlamaktadır. (Baudrillard 1991, 25) Bu şekilde yeni medya "sondaj" için uygun bir alan oluşturmaktadır. Ayrıca denetlemez olan sosyal medya, iktidar için uygun propaganda aracına da dönüşmeye elverişlidir. Bilginin hızla yayılabilmesi işlevi ile etkili bir manipülasyon aracına dönüşmektedir. Ayrıca sosyal medya yönetimlerce gözetim altında tutulmaktadır ve gözetime açık bir haldedir (Metin ve Karakaya 2017, 118).

İKİNCİ BÖLÜM
SİBERFEMİNİZM

2. Siberfeminizm

Feminizm hakkında neyin anlaşılacağını söyleyen ve kimin feminist kimin kim olmadığını beyan eden hiçbir "Merkezi Feminist Komite" olmamıştır. Fransız sosyolog ve sosyalizmin ilk savunucularından Charles Fourier, genellikle feminizm sözcüğünün yaratıcısı olarak gösterilmektedir.Bunun sebebi Fourier bu kavramı 19. yüzyıl yazılarında yaygınlaştırmasıdır. Fourier, kadınların ve erkeklerin eşitliğini çalışmalarının merkezine almıştır. (Notz 2011; 35-36)

Feminizm, kapitalist ve batılı beyaz erkek merkezli, tüm ekonomik, toplumsal ve kültürel ilişkileri yönlendiren ataerkil politikaları eleştirisinin merkezine alır ve bunları değiştirebilmek üzerine çalışır. (Notz 2011; 13)

Feministler tarihte her zaman ayrımcılığa maruz kaldılar ve günümüzde de feminizm iyi bir itibara sahip değil. Günümüz medyası feministleri; çocuklardan nefret eden, takım elbiseli, kariyerleri dışında bir şey düşünmeyen ve diğer kadınlarla devamlı bir çatışma içinde olan kişiler olarak lanse etmektedir. (Notz 2011; 13)

Artık düşünüşte feminizm postmodern kuramlarla beraber tüm sınıftan kadınların birliği değil bütün ikincil grupların birliğine varan bir noktaya gelmiştir. Ekofeminizmde doğa/kadın merkezli, queer'de tüm cinsel kimlikler merkezli ama tüm ötekileri kapsayan bir direnişe doğru ilerleyen bir kuram, düşünüş ve aktivist hareket haline gelmiştir. Postmodern dünya ve dijital teknolojilerin feminizmle bulaşması sonucunda siberfeminizm denilen bir feminizm türünden bahsedilir oldu. Siberfeminizm, postmodern dijital bilgi devrimini ve yapay zekayı olumlamaktadır. Postfeminizmin teknolojik manifestosudur denilebilir.

1990'lı yıllarda teknolojik gelişmeler feminist düşüncede tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar ise siberfeminizmin doğmasına yol açmıştır. Bu yeni alanda kadınların kendi dillerini, imajlarını, programlarını, akışkan kimliklerini, öznelliklerini kendileri inşa edebilecekleri iyimser görüşler teknolojik-ütopik beklentileri artırmıştır. Bir başka deyişle internet, baskıcı iletişim ortamlarına bir alternatif olarak görülmeye başlanmıştır. (Aslantürk ve Turgut 2015; 61)

Donna Haraway'in 1991 yılında yazdığı Siborg Manifestosu, siberfeminizminin temel kaynak olmuştur. Haraway, manifestosunda feminizmin çeşitliliğinden bahseder. Feminizmin bir kişi tarafından, tek bir sıfatla adlandırılması ve bu sıfatın korunmasının imkansızlığını belirtir. (Haraway 2006;16)

Sosyal bilimlerde en önemli çıkmazlardan biri haline gelen bedensiz özne anlayışının aşılması adına Haraway'in yazıları önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Haraway, yazınlarında insanı, daha önce hiç görülmediği kadar bedenli görmüş ve öyle tarif etmiştir. Bedenli bir özne olarak kişiyi tarihsel, sınıfsal ve toplumsal cinsiyet tarafından işaretlenmiş bir şey olarak görmeyi savunmaktadır. Bedenin sabit olamayacağını savunurken, teknoloji ışığında değişebilecek geleceğinin altını çizmiştir. (Bozok 2019; 130)

Ayrıca bu bağlamda, Braidotti, Wilding gibi yazarların, siberfeminizm tartışmaları içerisinde kadın arzusu, neşesi, cinselliği ile yeni medya teknolojileri arasında kurdukları ilişki, post-feminist görüşlerin kadının konumlanışına dair saptamaları ile söylemsel düzeyde yakınlık göstermektedir. (Aslantürk ve Turgut 2015; 61)

Kadın ve teknoloji ilişkisi ve teknolojinin cinsiyetliliği de feministler arasında bir tartışma unsuru haline dönüşmüşken ve eril yapısı üzerine düşünceler feministleri karamsarlığa sürüklerken siberfeminizm bu alanda umut verici bir teori halinde ortaya çıkmıştır. Siberfeminizm, kimine göre siber kültürün ortaya çıkardığı bir ihtiyaç , kimine göreyse ütopik bir iyimserliktir. Ancak özne, iktidar ilişkisine yeni bir bakış ortaya atması ve ayrıca kadın, teknoloji ve yeni medya arasındaki ilişkiye ilişkin bir ağ kurması nedeniyle çalışmamızda önemli bir yer tutmaktadır.

2. 1. Feminist Kuramlar

Feminizm ya da feminist tanımı, kadın özgürleşmesine karşı olanların, çeşitli kötü ifadelendirmelerine maruz kalmıştır. Bu durum hareketin kendisinde; ılımlı, muhafazakar ve "radikal" kadın hakları savunucuları arasında kısıtlanmasına neden olmuştur. Ancak bu sınırlama öncelikle sosyalist ve burjuva kadın hareketlerinde yapılmıştır. Eğitim, kültür, sınıf, ırk farkından bağımsız bir şekilde kadın birliği bugün bile hala imkansız görünmektedir. (Notz 2011; 14) Butler'a göre kimse hiç bir itirazla karşılaşmayacak bir feminizm tanımı sunamaz, kimse global feminizmi kendi başına temsil iddiasında bulunamaz. (Özkazanç 2013; 119)

Kadının bağımsızlaşmasını amaçlayan birinci dalga feminizm, bu bağımsızlığın sınırlarını kadınlar ve erkekler arasında değişen bir eşitlik çerçevesinde çizdi ve bu çerçevede eşitlikçiliğe dayanan, siyasi ve kamusal alanlarda eşit oy hakkı elde etme zemininde sürdürmüştür. Ataerkil değerlerle iç

içe geçmiş olan ve ussal olanın eleştirilmediği ilk dalga feminizmin eşitlik fikri, ikinci dalga tarafından sorgulanmıştır. (Aslantürk ve Turgut 2015; 48)

Feminizmin kuramsal bazda (toplumsal cinsiyet) tartışılması ile ikinci dalga feminist hareket aynı dönemde ortaya çıkmıştır. Bu feminist hareketin yazarlarının söylemleri, kadınlar ve erkekler arasındaki farkların sorgulanmasına ve kadının toplumdaki ikincil konumunun ve tabi oluşunun açıklanmaya çalışılmasına yönelik kuramların oluşmasına öncülük etmiştir. bu çerçevede, toplumsal cinsiyet tartışmalarının oluşum tarihi, feminizmin tarihi olarak da görülebilir. Bu tarih aynı zamanda sosyal bilimlerin ve hatta bilimlerin tarihine "paralel" bir gelişme göstermiştir.(Ecevit ve Karkıner, 2011; 17)

1970'li yıllara gelindiğinde ise "yeni feminist hareket" söylemlerine devam ederken, başka feminist yazımlar da oluşmaya başlamıştır. Zira 70'ler feminizm adına en verimli dönem olarak görülmektedir. (Notz 2011; 19)

Yalnızca yakın zamana bakacak olursak; radikal feminizm, liberal feminizm, ekofeminizm, siyah feminizm, sol feminizm, postfeminizm, yeni feminizm , siberfeminizm ve birçok farklı feminist akımı görebilir ve ortak bir femizmden bahsetmenin neredeyse mümkün olmadığını anlayabiliriz. (Notz 2011; 9) Burada genel olarak belli kuramlar üzerinde durarak feminist geçmişe ve ilerleyişe bakacağız. Ayrıca bu genel bakış ile Siberfeminizm düşüncesinin nasıl oluştuğunu ve yerini nasıl bulduğunu anlayabiliriz.

2.1.1 Aydınlanmacı, Liberal Feminizm

Aydınlanmacı, Liberal ve "Ilımlı" feministlerin talebi var olan koşullar içerisinde erkekler ile eşit haklara sahip olmaktı. (Notz 2011; 19).

Liberalizmin "doğal haklar" bilgisinden yola çıkan liberal feministler, kadınların da bir "insan" olarak erkekler gibi ve eşit hakları olmasını savunuyorlardı.(Donovan 2000; 29) Aydınlanmacı liberal feminist aşağıdaki düşünceleri paylaşmaktadırlar;

1- Akla inanç. Wollstonecraft ve bazı yazarlar, akıl ve tanrı kavramlarını neredeyse eş varlıklar olarak düşünürler. Kişi, aklı ile tanrısal bir alev yakar, bu vicdandır. Zira Wright ve Gimké gibi düşünürler, hakikatin en temel kaynağı olarak hiç bir kurum veya geleneği göremeyeceğimizi, bunun ancak kişinin vicdanı olabileceğini anlamamız gerektiğini belirtmişlerdir.

2- Kadın ve erkeğin ruh ve vicdanlarının aynı olduğuna inanç. Yani kadın ve erkeğin tarihsel olarak aynı olduklarını savunmuşlardır.

3- Eğitime inanç. Onlara göre toplumsal değişimi ve toplumsal dönüşümü etkilemenin en iyi yolu eğitimdir - özellikle eleştirel düşünmek için eğitilmelidir.

4-Bireyin, hakikati diğer bireylerden ayrı olarak arayan ve onuru bu bağımsızlığa bağlı olan rasyonel ve bağımsız bir aktör olarak hareket eden özerk bir mevcudiyet olduğu düşüncesi

5- Sonuç olarak, liberal aydınlanmacı kuramcılar, temel haklar yasasına bağlı kalmışlardır.(Donovan 2000; 33)

Aydınlanmacı feministler için kadın ve erkek bir savaş içinde değildir, erkeklerin ellerindekilerden vazgeçmesi gerektiğini savunmazlar. Bu açıdan bakıldığında onlar için reform yanlısı diyebiliriz. Liberal feministler, erkeklere verilen hakların ve fırsatların kadınlara da verilmesi gerektiğini, kadınların da aynı fırsatlardan ve haklardan yararlanması gerektiğini savunurlar. Bu bağlamda, erkeklere verilen ama kadınlara verilmeyen haklar üzerine yasaları ve pratikleri değiştirmek için çalışırlar. (Ecevit ve Karkıner, 2011; 13)

2.1.2 Kültürel Feminizm

Kültürel feminist teorinin altında anaerkil bakış yatmaktadır. Temelde dişil etki ve değerler aracılığıyla yönlendirilen güçlü kadınların toplumunu hayal etmektedir.(Donovan 2000; 74) Çünkü kültürel feminizm, özcü bir anlayışla, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları (cinsiyet farklılıkları) değişmeden görür; Cinsiyete dayalı bir ayrımı, yani kadınların ve erkeklerin ayrılmasını savunur ve sadece kadınlar için kurumlar önerir. Kültürel feministlere göre, kadınların erkeklerinkinden farklı özelliklere sahip olması, kadınların feminist siyasete katılabilmeleri için olumlu bir kaynak oluşturmaktadır. (Ecevit ve Karkıner, 2011; 27)

Kültürel feministler, günümüzde geleneksel kadın alanının, kamu dünyasını yöneten yıkıcı erkek ideolojilerini değiştirmek için insan dünyasının vizyonunu ifade etmenin temelini oluşturduğuna inanıyorlar. Bununla birlikte, modern feministler, bu dönüşümün otomatik olarak gerçekleşemeyeceğine inanmaktadır, çünkü kadınlar ve erkekler arasındaki farklar esas olarak biyolojiktir.(Donovan 2000; 1129)

Bu noktada kültürel feminizm çoğu feminist kuramla çeliştiği gibi kökten bir şekilde Butler'ın felsefesinden ayrılır. Toplumsal cinsiyeti reddetmekle kalmayan, biyolojik cinsiyetleri de reddeden Butler kadın olmaktan gelen farklar düşüncesinin tam karşısındadır.

2.1.3 Radikal Otonom Feminizm

Radikal Otonom Feministler ataerkil toplumsal cinsiyet baskısının modern sistem biçimini yansıttığını düşünüyorlardı ve bu sebeple ataerkil sistemin kaldırılmasını birincil amaç olarak görüyorlardı.(Notz 2011; 19)

Radikal feminizme göre, kadınların ezilmesi toplumun temel bir sorunudur ve bu baskıdan ataerkillik sorumludur. Ataerkillik, sosyal ve kültürel yaşamın her alanına dalmış, gelişmiş bir erkek egemenliğidir. Feminist literatürde çok tartışmalı olan bu kavram, radikal feministler tarafından kullanılan evrensel erkek üstünlüğüne ve (ikincil) kadının alt çizgide oluşuna dayanan bir toplumu ifade eder. Bu kavram, her dönemde var olan, sürekli ve diğer sistemlerden bağımsız bir şekilde erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetini tanımlamak için kullanılır. Ataerkillik, erkeklerin kadınlara egemen olduğu evrensel bir sistemdir ve her toplumsal alana erkekler hakimdir. "Doğal" kabul edilen bu alanlara radikal feminist düşünceye göre tamamen meydan okunmalıdır. (Ecevit ve Karkıner, 2011; 20)

Önde gelen bir radikal feminist yazar olan Barbara Burris, kadınların dünya çapında "sömürgeleştirilmiş" kast olduklarını söylemektedir. Diğer tüm sömürgeleştirilmiş insanlarda olduğu gibi, kadın kültürü de baskı altındadır. Bir başka radikal feminist Kate Millet ise, eğer bir grup diğerini yönetirse, ikisi arasındaki ilişkinin politik olduğunu belirtir. Böyle bir düzenlemenin uzun bir süre sürdürülürse, bir ideoloji geliştireceğinin altını çizer. Tüm tarihi medeniyetler ataerkil; ideolojileri ise erkek egemenliğidir. Bu nedenle kadınlar kendi kültürlerini kurtarmak için örgütlenmelidir. Kadınlar "dişil prensibi işaret etmelidir". "Duygu, duyarlılık, sevgi, kişisel ilişkiler vb." kadın kültürüyle gurur duyuyoruz. "Gerçek bir insan toplumunun oluşumu ancak uzun süre baskı altında ve aşağılanmış kadın ilkesinin önerilmesi ile mümkündür"." Dünyadaki tüm ırkların, sınıfların ve ülkelerin kadınlarıyla özdeşleşiyoruz". "Kadın kültürü dördüncü dünyadır " (Donovan 2000; 271-272-273)

Bu şekilde radikal feministler, kadın olmanın ayrıcalıkları üzerinden, liberal feministlerin aksine bir savaş ilan ederler. Radikal feminist kuram, ataerkilliğin teşhir edilmesi ve yok edilmesi için bir savaş çığlığıdır. Kadın kimliğinin tanınması, tanımlanması ve galip gelmesi ancak ataerkil anlayışın sonu olacaktır.

2.1.4 Sosyalist Feminizm

Sosyalist ve Sol görüşlü Feministler kapitalist ve ataerkil düzenle birlikte mücadele etmeyi savunmaktadırlar. (Notz 2011; 19)

Çağdaş sosyalist feminizmin temel ilgi alanlarını kısaca özetleyecek olursak dört grupta toplayabiliriz. Birinci sorunsal kapitalist toplumda evin rolünü belirlemek olmuştur. En kapsamlı çözümleme, ev içi emek ve bunun kapitalizme katkısı sorunu çevresinde dönmüştür. Lisa Vogel'e ev kadınının

yabancılaşmamış emek deneyiminin yabancılaşmış emeğin eleştirilebileceği bir nokta sağladığını söylemiştir; bu ev kadınına eleştirel bilincin başlangıcını sağlar. Ama Vogel'den farklı olarak diğer sosyalist feministler ev içi alanı kadınlar için başlı başına yabancılaştırıcı görmüşlerdir. Ev işleri dayatılmıştır, tekrarlayıcıdır ve çoğunlukla da önemsizdir. "Kadın sorunu üzerine bir ikinci tartışma alanı, ücretliler olarak kadınların, üretim tarzları ile doğrudan ilişkileri ile ilgilidir. Kadınlar ücretli işçi olarak çalışıp özgürleşemediler ve iki iş birden yapmak zorunda kaldılar. Genellikle ücret eşitsizliği ile karşı karşıya kaldılar. Bunun da ekonomik bağımlılıklarının devamına neden olduğu görüşü vardır. Üçüncü tartışma konusu, kadın ve sınıf arasındaki bağdır. Kadınların kocalarının ekonomik sınıfına bağlı olması veya kendileri çalışıyorlarsa kendi ücret statülerine bağlı bir sınıfa ait olmaları sorunsalı, kadının evlilik, sermaye içindeki yeri hakkında tartışmalara yol açmıştır.Dördüncü teori, ev ile ailenin ideolojik toplumsallaşmadaki rolü sorunu etrafında gelişmiştir.Kapitalizmin kamusal alan ve özel alan arasındaki kopmayı derinleştirmesi sonucu ev işleri ve annelik rolü parasal değişim alanının dışında kaldığı için güçsüz bir alan olarak değer kaybetmiştir. (Donovan 2000; 151-165-163-161-155) Çağdaş feministlere göre; Feminist teori'yi Marksist teoriden ayırt eden şey, feminizmin ideolojik yapının temeli olarak maddi koşullar yerine cinselliği ya da toplumsal cinsiyeti odağına almasıdır. Emek Marksizm için neyse cinsellik feminizm için odur. Marksist yöntemin diyalektik materyalizm olması gibi, feminist yöntem bilinç yükseltmedir. Diyalektik maddecilik nesnel içeriği olan düşüncenin dışındaki gerçekliği öne sürer ve ona gönderme yapar. Aksine feminist bilinç yükseltme, en geniş anlamıyla düşünce ve kadın cinselliğinden oluşan maddiliğin bir birleşimini inceler.

Marksist feministlere gelen bir diğer eleştiri feminizmin marksist değil anarşist bir yönelim olduğudur. Dolayısıyla toplumsal anarşistler için devrim zaman içinde bir nokta değil, bir süreçtir. Carol Ehrlich, üretim tarzının alışılmış ani devrimci dönüşümünün cinsiyetçi ideolojide çok az bir değişime yol açtığını gösterebilmek için Marksist devletlerde kadınların sürekli olarak ezildiğine işaret etmektedir. (Donovan 2000; 171-172)

Burada Donna Haraway'in marksist ve radikal feministler hakkındaki yazımlarına bir parantez açmamız gerekir. Feminizmler ve Marksizmler, bir 'ezme/baskı uygulama kerteleri' hiyerarşisi perspektifinden bakarak ve/veya gizil bir ahlaki üstünlük, masumiyet ve doğaya daha fazla yakınlık konumundan hareketle bir devrimci özne kurmayı öngören batılı epistemolojik buyruklarda direğe toslamış durumdadırlar. (Haraway 2006: 63).

Haraway'e göre radikal feminist MacKinnon'ın herhangi bir marksist feminist öğretinin kadın kimliğine yeni bir pencere açmadığı görüşü doğrudur. Ancak herhangi bir batılı devrimci öznenin çelişkilerinin problemini feminist amaçlar doğrultusunda çözmeye kalkarak MacKinnon'un, daha da otoriteryan bir deneyim öğretisi geliştirmiştir. Haraway'in sosyalist - marksist görüşe dair yakınması ,

onların eğer sömürgecilik karşıtı söylem ve pratikte görünür kılınmış çok sesli, özümsenemez ve radikal farkı kasıtsız silmeleriyse, radikal feministlerin, kadınların 'özsel' var olmayışları üzerinden her türlü farklılığı kasten silmesi de asla rahatlatıcı ve ikna edici değildir. Radikal Marksist veya feminist perspektifler, tek bir yazarın argümanının zorluklarının veya katkılarının ötesinde kısmi bir açıklama benimseme eğilimindedir; bu şekilde, düzenli bütünler olarak ortaya çıkarmışlardır. Haraway bu durumu Batılı yazarların kendi yazılarına entegre olma ihtiyacı ile açıkladı. Ona göre, Marksistler ve radikal feministler temel kategorilerini genişletmiş ve teorilerine analoji, basit listeler veya eklemeler yoluyla kendi teorilerini genişletip, başka tahakküm biçimlerini bu teorilere eklemeye çalışmışlardır. (Haraway 2006; 26)

Haraway'e göre kendi sınıflaması da diğer bütün sınıflamalar gibi tarihin yeniden yazımıdır. Örneğin radikal feminizm, etkinlik bir şekilde cinselleştirildiği sürece, sosyalist feministlerce emeğin biçimleri olarak adlandırılan tüm kadın etkinliklerine yer açabilir. Üreme ve yeniden üretim iki görüş için farklı anlam tınıları taşırken, iki görüş de tahakküm ve toplumsal ve kişisel gerçekliğe dair bilgisizliğin sonuçlarını yanlış bilinç olarak değerlendirmektedir.(Haraway, 2010: 62)

Haraway'e göre, kendilerini dünyayı değiştirmeye adamış insanların başarıları olarak devrimci perspektifler ve epistemolojiler inşa etme çabası, tanımlama sınırlarını belirleyen sürecin bir parçası olmuştur. Postmodernist teorinin yıkıcı araçları ve devrimci konularda ontolojik söylemin yapıcı araçları, batılı benlik anlayışlarını dağıtan yoldaşlar olarak görülebilir.(Haraway, 2010: 58)

Haraway'e göre belki de kadınların kısmiliğini ve çelişkili menfaatlerini baskılayan öz merkezli bir kuram ortaya koymalarının suçu esasen sosyalist-feministlerde değildir. Ona kalırsa her şeyden önce beyaz hümanizmin mantığı, dili ve pratiğine dolaylı olarak dahil oldukları ve devrimci haykırışlarını güvence altına almak uğruna tek bir tahakküm zemini aramaları dolayısıyla dünüş alanı suçludur. (Haraway, 2010: 63)

2.1.5 Postmodern Feminizm Ve Postyapısalcılık

Postmodernizm en kısa tanımıyla; kapitalizm, burjuva, beyaz ırk ve erkeğin üstünlüğünü savunan modernist anlayışın reddedilmesiyle ortaya çıkan akımdır. Mantığın üstünlüğünü, tek bir gerçek nosyonu insanlığın mükemmelliğini ve daha iyi bir toplum yaratma inancını reddetmesi ve modernist dünyayı parçalarına ayırarak incelemek amacı gütmesidir Post modernizm bu birlik ve bütünlük algısını reddeder. Bütüncül yapıların var olmayacağını ancak parçaların bütünün içinde eritilmesiyle böylesi yapıların oluşabileceğini öne sürer. Yapı bozum yöntemi ile de yapıyı tekrar parçalarına ayırarak bu sözde birliği olası kılan iktidar mekanizmalarını ortaya çıkarır. Modernitenin vizyon, düzen ve mantık gördüğü yerlerde Stuart Hall kargaşa ve vahşet görür. Parçalanmanın sürekli ve tarihsel bir

durum olduğunu savunur.Kadınların modernite içinde sahip olduklarının güçlü kanıtları vardır. Bu kanıtların oluşturduğu bir kadın algısı vardır.Ama Feminizm temelde farklılığın savunucusudur. Tartışma feminist kuramın zeminidir Bu nedenle tartışma devam etmeli ve kadın olarak nitelendirilen şeyin anlamı genişletilmelidir. (bekar anneler örneğinde olduğu gibi) Stuart Hall'ün ifadesiyle 'olmaktan ziyade oluşmak' fikri feminist yazarların benimsedikleri bir tartışma türüdür. Feminist kuramcıların temsil ettikleri ile ilişkilerini sorgulamak da post modern feminizmin bir parçasıdır. Feminizmin yeniden üretilmesi politik bir süreçtir. Öteki genç kadınların (siyah kadınlar gibi) feministler tarafından temsil edilmelerine karşı çıkmalarıdır. Tıpkı reklam ve moda sektörünün temsiline karşı çıktıkları gibi feminist temsilcilere de biz bu değiliz deyişleridir. (Mcrobbie, 2013)

Yukarıda Haraway'in görüşleri ile de yer verilen örneklerdeki gibi postmodern feminist tartışmalar, feminizm içerisinde tartışmalara açık olunması gerektiğinin altını çizer. Butler'a göre çok sesli bir hareket olarak feminizm, ortak öz konularda anlaşılması ihtiyacı öngörüsünden vazgeçmeli ve en temel değerlerin tartışmaya açık halde olduğu ve bunların her zaman çatışmalı siyasi alanlar olarak kalacağı gerçeğini kabullenmelidir. Ancak bunu söylemek, feminizmin kendisini düşünmekten kaybolduğu anlamına gelmez ve bu nedenle dünyada bir dönüşüm yaratamaz demek değildir. aksine tam da bağlı olduğumuz siyasi pratikler içindeyken bu içsel anlaşmazlıklar ortaya çıkmaktadır. Bu tür uyuşmazlıkları müttefik olarak çözmek fikrine karşı olmak hareketi hayatta tutan şeydir.(Butler 2004'den aktaran Özkazanç 2013; 121)

İnsanın feminizmini tek bir niteleme ile adlandırmasının zorlaştığını, hatta artık her durumda bu isim üzerinde ısrar etmesinin kolay olmadığını söyler Haraway. Artık herkes dışlanmanın adlandırma üzerinden yapıldığının gayet net olarak farkında olmalıdır. Kimlikler çelişik, kısmi ve stratejik görünürler. Nasıl toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş oldukları ancak çetin mücadeleler sonucunda kabul edilen cinsiyet, ırk ve sınıf, "özsel" birliğe duyulan inanca zemin teşkil edemezler. Ona göre "Dişi" olmanın kadınları birbirine bağlayan doğal bir yanı yoktur, hatta kendisi de mücadele konusu olan cinsel bilimsel söylemler ve başka toplumsal pratikler dahilinde inşa edilmiş, son derece karmaşık bir sınıflandırma olduğundan, kadın diyebileceğimiz bir hal mevcut değildir. Toplumsal cinsiyet, ırk ya da sınıf bilinci, ataerkilliğin, sömürgeciliğin ve kapitalizmin çelişik toplumsal gerçekliklerinin feci tarihsel deneyiminin bizlere dayattığı birer kazanımdır. (Haraway, 2010: 55)

Temelde postmodern fikirleri kullanan postmodern feministler, değişmeyen ve kaçınılmaz olarak kabul edilen biyolojiden dolayı toplumsal cinsiyet kimliğiyle ilgili tanımların ve sınıflandırmaların üretildiğini savundu. Böylece feministlerin kendilerinden önceki cinsiyet eşitsizliğini/ toplumsal cinsiyet eşitsizliği ayrımlarını reddettiler. Çünkü feminist pratikler tarafından yapılan bu sınıflandırma çerçevesinde cinsiyet doğaldır, toplumsal cinsiyet yapay ve kurgulanan bir durumdur.

Ancak bu görüşlerin aksine postmodern feministler, kadının biyolojik tanımlamasının da, özel anatomik durumlara aşırı vurgu yapılarak üretildiğini savunurlar. (Ecevit ve Karkıner, 2011; 29)

Burada önemli noktalardan biri, cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) ayrımlarının reddedilişidir. Toplumsal cinsiyet tanımlaması, ilk önce biyolojik olarak kadın ve erkek olma durumlarının sınırlılığından kurtulmak için kullanılmıştır. Aslında kadın ve erkek arasında yaratılan farklılığın biyolojik temelli olmadığını, toplumsal olarak düzenlenen bir cinsiyetin var olduğunu ortaya çıkarmak istemişlerdir. Yani toplumsal cinsiyete ilişkin sınıflamalar, kadın ve erkek olma durumlarına sinmiş davranışlar, karakter özellikleri gibi şeyler kültürel ve sosyal bir dizi üretimin sonucunda ortaya çıkmıştır.Bununla birlikte Nicholson'a göre bu sınıflamalar toplumsal olarak kurgulandıkları ölçüde sabit ve evrensel kalamazlar, aksine zaman değiştikçe dönüşürler. (Nicholson 1994'den aktaran Dedeoğlu 2000; 142)

Toplumsal ve biyolojik olan arasında ayrım yaparak biyolojik cinsiyetin verili, gerçek ve değiştirilemez olduğunu söyleyenlere karşı, bugünün feminist düşünürleri, yazarları ve post-yapısal kuramcıları toplumsal cinsiyet kadar biyolojik cinsiyete de şüpheyle yaklaşılması gerektiğini savunurlar. Bu şekilde biyolojik cinsiyet ve davranış arasında bir analiz yaparlar ve kimlik ile biyolojik cinsiyet ilişkisini sorunsallaştırırlar. (Ertuğrul,2019)

Butler, toplumsal cinsiyetin kültürel koşullara göre belirlenen durumunu, biyolojik cinsiyette de görür. Biyolojik cinsiyetin de benzer bir kurgulanma olduğunun altını çizer. Butler, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayırışın, "heteroseksüel bir normatiflik" düşünüşünü tekrar üreten kadın ve erkek arasındaki değişmez kategorik ve tamamlayıcı ikili mantığı içinde taşıdığını belirtir. Ona göre biyolojik cinsiyeti toplumsal cinsiyetten ayırmak tutarlı değildir. Aslında bu ayrımın kendisi sorgulanmalıdır. Çünkü biyolojik cinsiyet söylenilenin aksine, doğuştan gelen bir yazgı değildir. O da toplumsal cinsiyet gibi kültürel ve toplumsal bir inşaanın ürünüdür.Bu inşaa sürecinin öncesinde kadın ve erkek olarak belirlediğimiz ikili cinsiyet sisteminin bir geçerliliği bulunmamaktadır. (Kineşçi 2018; 47) Bu bağlamda Bailey, Foucault'nun yazımlarının feminizm için kimlik, beden, öznellik, cinsellik gibi kavramları tanımlamada önemli bir kaynak olabileceğini belirtir. (Ertuğrul,2019)

Foucault'nun "soykütüksel yöntemi"nde beden ve cinsellik tarihsel olarak kurgulanan bir materyaldir. Bu nedenle soykütükte tarihsel bağlama yapılan vurguyla birlikte kısıtlı bir gerçeklik anlayışı vardır ve soykütük tanım yapmaktansa söylemlerin hangi ontolojik bağlamlarda doğru olarak öne çıktığına yönelir. Foucault'ya göre beden ontolojik ve maddi olarak güç ilişkileri içinde üretilmiştir. Kadın bedenine yüklenen tarih ötesi anlamların yok edilmesi için Foucault'nun soykütüksel yöntemi feminizm için yeni bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Kültürel ve biyolojik olarak üretilen kimlik

siyasetinin tehlikelerine karşı durabilmek için Foucault'nun iktidar kavramsallaştırması kullanılabilir. (Ertuğrul,2019)

Foucault için iktidar ilişkileri, ekonomik süreçler, enformatik ilişkiler, cinsel ilişkiler gibi ilişkiler de dışsal mevkide değildir, onların içine gömülmüştür. İktidar ilişkileri, bahsedilen diğer ilişkilerde olan, haksızlıkların, dengelerin, dengesizliklerin, ayrımların iç koşullarıdır. İktidar ilişkileri üstten bir baskı yahut eşlik eden bir güç şeklinde üst yapısal değildir, aksine işledikleri yerlerde dolaysız bir üretici konumundadır. Foucault'a göre iktidar alttan gelir ve genel bir yönetenler ve yönetilenler karşıtlığı oluşturmaz, tam tersine toplumsal yapıya içselleşmiş durumdadır. Aynı zamanda iktidarın tarihsel ve bilimsel bir niteliği vardır, çünkü bilgi oluşturur ve yine bilgi de iktidarı oluşturur.(Canpolat 2003 ; 100)

Foucault, iktidar ilişkilerinin bedene doğrudan müdahale ettiğini söyler: bedeni sarar, işaretler, düzenler, eziyet eder, gerekli işlevleri yerine getirmesi, etkinliklere katılması, etrafına bir takım sinyaller göndermesi için itekler. Bedenin buradaki durumu sadece itaat eder olması değil aynı zamanda kırılgan da olmasından kaynaklıdır. Bir takım şeyleri yapmaya zorlanır ve bunları yerine getirmeye çalışır. (Butler 2012; 275)

Ayrıca, Foucault'ya göre, İktidar özneyi üreten şeyin ta kendisidir. Yani iktidar hem öznenin yaratanıdır, hem bastıranıdır ancak bastırmadan önce yaratır. Böylece bastırdığı, kimlikler-nesneler büyük oranda kendisinin ürünü olmuş olur. İktidar aynı zamanda özneler üretir. Başka bir deyişle iktidar hem yaratır, hem bastırır, ama bastırmadan önce yaratır; çünkü bastırdığı nesneler-bireyler-büyük ölçüde kendisinin ürünleridir. Foucault'a göre iktidarı üreten de zayıflatan ya da güçlendiren de söylemdir: Söylem, iktidarı harekete geçirir. Ancak aynı zamanda onu üretip güçlendirirken, zayıflatıp silen de yine söylemdir.(Canpolat 2003 ; 101)

Söylem aracılığı ile iktidar bireyi kategorize eder, onu kendi bireyselliğine bağlar, kendi bireyselliği ile belirler ve bu şekilde hem onun hem de başkalarının kabul etmek durumunda olduğu bir hakikat yasası dayatır. Bu şekilde gündelik hayatın içine doğrudan müdahale edebilir. İktidarın özneye müdahale edebilme gücü, öznenin varoluşuna dair normlar dayatması ile mümkün hale gelir. Aynı zamanda öznenin toplum tarafından tanınmayı istemesi ve bu tanınmayı bu normlar aracılığı ile sağlayabileceğini bilmesi gerekir. İşte bu durumda yukarıda bahsettiğimiz kırılganlık, öznenin tanınma arzusunun neticesinde ortaya çıkar. Bunun anlamı şudur: Kişinin kendisi ile kuracağı temel bağlantı toplumsal normlar tarafından önceden belirlenip kısıtlanmıştır ve bu normlara uygun davranmazsa özne olarak statüsünü kaybetme riski ortaya çıkmaktadır. İşte iktidar bu noktadan beslenir. (Butler, 2012 ;283-284-285)

Butler bu postyapısalcı özne-iktidar çözümlemesinden yola çıkarak, iktidar ilişkilerinin dışına çıkılamayacağını söyler. Eleştirinin yine iktidar ilişkileri ağında gerçekleşebileceğini savunur.(Butler, 2012: 47). Çünkü özne söylemlerin bir sonucudur. Özneye verilen anlam kurucu değildir bu nedenle onu ortaya çıkaran kurallar tarafından belirlenmez. Daha ziyade bu verilmiş anlam organize bir tekrar sürecidir. Bir taraftan kendini gizler, diğer taraftan tözelleştirici etkileri üzerinden kurallarını dayatır (Butler, 2012: 55).

İktidarın özneyi, yaratıp baskılayan, anlamlar içinde sınırlayıp dayatan karakterine yapılan vurgu feminizm içerisinde bir özne olarak kadını sorunsal haline getirir. Bu Foucault'un soykütüksel tanımlamasının feminizm içinde belirişidir. Özellikle kadın sınıflandırmasının dünya çapında ortak bir veri olarak tanımlanmasına karşı duruşlar, feministler ile postyapısalcıları ortak söylemsel düzlemde buluşturmaya başlamıştır. Tek bir kadın deneyiminin, ırk, coğrafya, zaman ayırmaksızın kadının ezilmesi üzerinden ortaklaştırılmasına yükselen tepkiler, üçüncü dalga feminizmin kurucu öğelerinden olarak betimlenebilir. Bu tartışmanın en saf halini Judith Butler'ın Cinsiyet Belası kitabında bulunabilir. Ona göre, "özne gereksinimi, politik alanın önceden kapatılması anlamına gelir". Ancak Butler için öznenin ölmesi ve artık söz konusu olmaması değil, öznenin kuruluşunun faillik ihtimalleriyle incelenmesi önemlidir. (Ertuğrul,2019) Burada öznenin kurulmuş ve dirençsiz fail haline bir eleştiri vardır. Tutarlı ve istikrarlı bir özne olarak kadını kurmak ve iktidarın yasasına göre hareket edişini tanımlamak feminizmin kendi eliyle kadını şeyleştirmesi anlamına geldiğini söylemektedir.

Burada Foucaultcu özne iktidar ilişkisindeki direniş alanı Butler için önemli bir yer tutar. Bu direniş alanının ise yine beden olduğunu belirtir. Foucault'a göre "özne teorisinin ötesinde kavramlaştırılan failliğin stratejinin bir eylemi olduğunu, o stratejinin de hapishanenin maddeselli üzerinde ve onun aracılığıyla ve onunla gerilim içinde etkin hale getirilmesinden müteşekkil olduğunu not edersek, o halde maddeselliğin kendinden saptığını, kendini ikiye katladığını, aynı anda hem beden hem kurum olduğunu ve birbirinin diğerinin içine geçtiği süreci ifade ettiğini" söyleyebiliriz. Bu ikisi arasındaki ayrım birinden ötekine geçiş bölgesidir. O halde, geçiş bölgesi iktidarı, hareket ve dağılma ve değer değişimi manasında stratejik olarak yeniden anlamlandırıyorsa, bedeni de bir tür irtibat noktası, efektif, tansiyonlu ve savunma durumundaki bir yeniden yönlendirme şartı olarak tanımlayabilir. Bu durumda beden hem tabi kılma hem üretme arasındaki irtibat, geçiş ve eylem alanıdır. (Butler, 2012 ;279 - 280)

Bu hareket noktası dilsel bir boşluk alanı oluşturur. İşte bu alanda anlam her seferinde farklı üretilebilir. Butler, aslında söylenmiş sözlerin dahi ancak somut ifade olarak söylenmişlik dışında farklı şartlara bağlı şekilde etki ettiğini ve tüm sözlerin "performatif" olarak anlamlandırıldığını belirtiyor. (Özkazanç 2015; 82)

Butler burada, öznenin onanma isteğini, öznenin zayıflığı olarak görmek yerine olumlu ve kurucu bir şart olarak görür. Bunun içindir ki öznenin eyleyen olabilmesini bu koşula bağlayarak açıklamaya çalışır. Butler 'a göre "maduniyet" şartı öznenin eyleyen olmasını mümkün kılan şeydir. Maduniyete karşı mücadele iktidarı yeniden üretmek zorunda değildir.(Özkazanç 2013;132)

Butler için "performatiflik", toplumsal cinsiyet kavramını sürekli olarak inşa edilir bir edime dönüştürdüğü için "performatiflik" öncesi toplumsal cinsiyet kimliği bulunmaz hale gelir.Ona göre performatiflik, bize eyleyen olmanın tarihsel olarak verili olmadığını eylem sırasında ortaya çıktığını ve belirlendiğini gösterir. Ancak tarihsel gelenek öznenin var olan ve sabit olan bir şey olmadığını "performatif" esnasında kurulduğunu kabul etmeyi zorlaştıran şeydir.(Oralgül 2016; 54)

Ancak faillik durumlarını tartışmaya açmak bize öznenin kurulmuş ancak belirlenmemiş halini kabul etmekle başlayabilir. Butler bunu şöyle ifade eder: "Zira kültürel ve politik ilişkilerin amaca yönelik ve anlamlı olarak yeniden biçimlendirilmesini olanaklı kılan şey, kendisine cephe alabilen, yeniden işlenebilen ve karşı koyulabilen bir ilişki değilse nedir?" Yani postyapısalcı bir feminist için eyleyen özne/kişi olmak demek bu idraka sahip, ontolojik işaretlerden kopabilen ve batılı tahakkümü ve onun kavramlarını tutarsız ve istikrarsız hale getirebilen olmak ile mümkün olabilir demektir. (Ertuğrul,2019)

Burada Butler için irtibat noktası olan beden, aynı zamanda bir direniş alanıdır. Haraway'e göre bu direnişin ve dönüşümün tarihsel karmaşasından yeni bir beden anlayışı ve bu yeni bedene özgü yeni deneyimler olasılığı ile çıkmak için, bambaşka bir sorunsallaştırma yapar; Bedenlerimizin derilerimizle yahut derinin altında kalanlarla sınırlandırılması şart mıdır? (Bozok 2019; 134)

Donna Haraway'in kimlik ve bedenlerin sınırlarının genişlediği bir mit olarak siborgu tartışma alanına sokmasıyla, o ana dek madun olarak inşaa edilen kadın bedeni kavramı çok başka bir sorgulama içine girmiş olur. Haraway'e göre özne bu kadar katı sınırlara sahip değildir. Öznenin sınırsızlığı bedenin geçirgenliği ile birleşirse feminizm için tam da ihtiyacı olan ufuk açılacaktır. Tam da bu noktada post yapılsalcı kuramın ve post feminizmin öznenin ölümünü ilan edişlerine kulak vermek gerekir. Çünkü Haraway bunu bütüncül öznenin ölümü olarak okumak gerektiğini düşünür. Bu tam da Haraway ve tüm postfeministlerin karşı durduğu türden bir öznenin ölümüdür. Bu açıdan da baktığımızda yine özne-iktidar-eyleyen olma kavramları üçüncü dalga feminizm için ortak bir rota olarak belirir. (Ertuğrul,2019)

Postmodern feministlerin bir diğer önemli kopuş noktası hümanizmdir. Özellikle *erkek* "insan" üzerinden temellenen hümanist söylem dişil ve eril arasındaki eşitsizliği ve farkları ortadan kaldırmasıyla birlikte dişil üzerindeki eril baskının da üstü kapalı bir şekilde desteklenmesine yol açar. Hümanist

söylem, insan özellikleri ve söylemi olarak toplumsal olarak inşaa edilmiş erkek özelliklerini (akıl, üretim vs.) ödüllendirir ve dünya çapında içselleştirir. Bu ve benzer modern deyişler ise erkek insanlığın dizgesini kurgularken, kadını öteki ve tabi olmaya mahkum eder. (De Beauvoir, 1953'ten aktaran Best ve Kellner 2016, 289) Feminizm, hümanist söylemin evrensel "insan" ının (Man) bir eril tahakküm söylemi anlamında eleştirisini dile getirmesi için postmodern teoriyi teşvik eder ve böylelikle toplumsal cinsiyet tarafından inşaa edilen özneler üzerinde farklı bir analiz yapılmasını sağlar. Akıl, bilgi, özne ve toplumsal tahakküm biçimleri konusunda gerçekleştirilen postmodern ve feminist yapıbozumlar arasında da derin benzerlikler vardır. Ve çoğulluk, farklılık, ötekilik, marjinallik ve heterojenliğe verilen postmodern önemin kendilerini marjinalleştirilmiş ve Akıl, Hakikat ve Nesnelliğin sesinden dışlanmış görenler arasında büyük bir cazibeye sahip olması şaşırtıcı olmasa gerekir. (Best ve Kellner 2016, 290)

Hümanizm karşıtlığı, post yapısalcı düşünürlerin isyankar çığlığı olarak gün yüzü görmüştür. Michel Foucault çığır açan hümanizm eleştirisi *Kelimeler ve Şeyler'*i (1970) yayınladığında, "insan" fikrinin - eğer bir anlamı varsa ve bir şey tanımlayabiliyorsa - ne olduğu sorunsalı döneminin köktenci söylemleri arasında yer edinmiş, dolaşıma girmiş ve bir dizi politik grubun anti-hümanist gündemini oluşturmuştur.(Braidotti 2014, 33)

Foucault'ya göre, hümanizm denen kavramsallaştırmanın, en azından 17. yüzyıldan beri, bilim, din, politikadan borç alınmış, belli başlı insan kavrayışlarına dayandırılmak durumunda kalındığı bir gerçektir. Bu nedenle de Foucault için hümanizm kendisine gelen insan kavrayışlarını haklı göstermek ve canlı tutmaktan başka işe yaramaz. Foucault, aynı zamanda hümanist anlayışın, insan anlayışını oldukça soyut olarak tanımlar ve insanın gerçeğinden uzak bulur. Foucault, evrensel etkilerden kurtulmuş özgür bir hümanist özne olabilmek için, kendimizle alakalı maddesel, sınırlı, kültürel ve tarihsel her şeyi inkar etmemiz, aşağılamamız ve yenmemiz ya da kurtulmamız gerektiğini söyler. Foucault öz olarak insani olmayan insanlık anlayışını reddetmek ister. Foucault, için hümanizm bireyi evrensel tüm adlandırmalardan ayırmaya çalışarak, onu hayaletimsi, bedensiz öznelere, renksiz halsiz iradelere indirger ve bu şekilde kişinin irade sahibi aktif eyleyenler olması ihtimalinin önünü kesmiş olur.(Canpolat 2003 ; 93-94)

Marksizim bile tarihsel materyalizm olarak tanımladığı geçerli kuram aracılığı ile Batıya özgü bütüncül ve hegamonik özneyi yeniden üretmekte ve insanerkeğe insanlık tarihinin ilerletici gücü olarak asli ve önemli bir konum vermektedir. (Braidotti 2014, 33)

Marksist/sosyalist feminizm, birlikteliği 'doğallaştırmaz' ; o, toplumsal ilişkilerde yer edinmiş olan olası bir duruş çizgisine dayanmış olası bir başarıyı simgelemektedir. Ancak onların Batılı anlamda özcü hale sokan hamlesi emeğin yahut emeğin farklı bir versiyonu olarak kadın pratiklerinin tarihsel

yapısına doğrudur. Marksist hümanizmin -özellikle batı geleceği ile birlikte duran- mirası Haraway için kurtulunması kolay bir durum değildir. Bu formülasyonların katkısı ise, gerçek kadınların, doğallaştırma çabasında olmaktansa birlikler kurmak adına sorumluluklarının bulunduğunun altının çizilmesidir. (Haraway, 2010: 24)

Hümanizm karşıtlığı, insan faili "bu evrensel duruştan koparmak, tabiri caizse sahnelediği somut edimleri hedeflemeye çağırmaktadır." Bir zamanların bu mütehakkim öznesi, tanrısal tahakküm problemlerinden kurtulduğunda ve sözde ontolojik bağlantısından sorumlu oluşundan koptuğunda ve bağımsızlaştığında daha net iktidar ilişkileri gün yüzü görebilecektir.(Braidotti 2014, 33)

Postmodern feminizminin, feminist hümanist karşıtlığı, bu Avrupa merkezci ve normatif hümanist "erkek insan" idealine eklenen bütüncül kimlikleri reddetmiştir. Bu açıdan hümanizm karşıtlığı, fark ve başkalığın kurucu rol üstlendiği cinsiyetlenmiş ötekinin (kadın), ırk üzerinden ötekinin (yerli) ve doğal addedilmiş ötekinin (hayvan, çevre veya yeryüzü) sınırlarını çizen diyalektik düşünce biçimini reddeder. Diyalektik ve küçültücü başkalık, -öteki olmalarından dolayı- insanlık atıflarında temel kategorik ayrımların dışında kalanlara dair yapısal bir cehalete neden olmaktadır. Paul Gilroy bu olguya "agnatoloji" veya cebri ve yapısal cehalet demektedir. Hümanist bilginin sözde evrensel oluşunun paradoksal efektlerinden biri de budur; diğer kültür ve uygarlıkların agresif boyutta küçük görülmesi. Edward Said'in "kendini pohpohlama hümanizm değil, hele hele aydınlanmış eleştirellik hiç değil" diyerek eleştirimize sunduğu şey işte budur. Diğer Batılı olmayanların insanlık dışı pozisyona indirgenmeleri, epistemik ve sosyal insanlık dışı davranışlarından sorumlu baskın özne için bir cehalet, hata ve kötü vicdan kaynağıdır. (Braidotti 2014, 39)

Entelektüel bir gelenek, normatif bir çerçeve ve kurumsallaşmış bir pratik olarak hümanizmi aşma çabasına içkin güçlükler, insan sonrası yapıbozum yaklaşımının kalbinde yatmaktadır. Derrida da anlam belirlenimine yerleşmiş agresifliğe işaret eden söz konusu çatışmayı başlatmıştır. Derrida "Hümanizmin kati surette geride bırakılabileceği fikri ironiktir, sanki hümanizmin 'sonu' insanın kontrolüne tabi olabilecekmiş, sanki hümanizmin izleri şimdiden ve hayali bir gelecekten silme kapasitesine sahipmişiz gibi" diyerek irade ve faillik üzerine temel bir hümanist varsayıma katılmaktadır. Bu durumda altı çizilmesi gereken, hümanizm kavramında, hiç de hümanist olmayan bir konumun çıkmasına neden olan epistemik şiddetin izlerinin sürülmesindeki güçlüktür. Braidotti'ye göre "Bu yapıbozum geleceğinde, epistemik ve sözlü-tarihsel şiddet karşısında geliştirilen hassasiyet ve insanın geliştirilmesinin, insan sonrası koşulun taşıdığı potansiyel karşısında belirgin bir trans-hümanist inancı bir araya getiren yeni bir konuma vurgu yapar." (Braidotti 2014, 41)

2.2 Siberfeminizm

Postmodern feminizm, internet ve sosyal medya platformlarının gündeme gelmesiyle yeni bir boyut kazanmış, yeni bir dal oluşmuştur. Üçüncü dalga feminizmin son zamanlarında internetin yaygınlaşması, "hashtag feminizm" adı altında yeni bir dalganın doğmasına sebep olmuştur. Bugünlerde feminizm, kadın ve toplumsal cinsiyet konularının sanal platforma taşındığı yeni bir aktivizm türü gündemdedir. Dördüncü dalga ile feminist hareket sanal ortamda yer bulmuştur. Bu alanın yazımında, online ortamdaki feminist aktivist hareketler ile ilgili farklı düşünceler gündeme gelmiştir. Everett (2004), Wilding'in 1997'de "siberfeminizm" kavramını kullandığını, "feminizm ile siber alanın verimli bir şekilde iş birliği yaptığını" söylemiştir. (Alikılıç ve Baş 2019, 91)

Yunanca "yönetici" veya "kılavuz" anlamına gelen "kybernetes" sözcüğünden türetilmiş olan siber kavramı ilk kez 1960'larda sibernetik kavramıyla birlikte kullanılmış, sonraki yıllarda ise internetle ilgili kavramların ön eki olarak günlük kullanıma girmiştir. Siberfeminizm kavramı ise "siber" ve "feminizm" kavramlarının bir araya getirilmesi ile "sibernetik feminizm anlamında ortaya çıkmıştır. Ancak, 1990'lı yıllarda bir çok yazılı yayın ve medya mecrasında siberkültür ve siber uzama yapılan çok sayıda atıfta "siber" ön eki çok sayıda farklı anlamda kullanıldığı için, siberfeminizm kavramı, internet ve diğer sanal ortamlardaki femininist aktivizm, yani sanal ortamdaki feminizm olarak da yorumlanmaktadır.(Varol 2014, 224)

Siberfeminizm kavramı ile ilgili önemli ve öncü iki kitap, Sadie Plant'in Zeroes and Ones kitabı ve Sandy Stone'un War of Desire and Technology adlı kitabıdır. Stone kadınlar ve makineler arasındaki kompleks ilişkiden bahsetmektedir. Tekno-teorisyenlerden Sadie Plant ise; patriarkal kültür içerisindeki tüm makinelerin kadın olduğunu, sebebinin ise tahmin edilemez olmaları ve erkeklerin onların üzerinde çalışması olduğunu söyler. Teknolojinin ilerlemesi ve internetin icat edilmesiyle birlikte, Plant, internetin de kadın olduğundan bahseder. 1'ler ve 0'lardan oluşan bilgisayarların ve textlerin erkek olduğu iddia edilirken, hypertext dönemine geçilmiş olmasıyla birlikte, doğrusal olmayan bir çizgide ilerleme şansına kavuşulmuş ve ataerkil anlatıların hükmü kalkmıştır. Plant'a göre bu gelişmelerle birlikte teknoloji "siberfeminist enfeksiyona karşı korunmasız" durumdadır (Phoca&Wright, 1999' dan aktaran Koçak). Liesbet van Zoonen'a göre, siberfeminizm, internet ve sanal ortamlardaki yeni medya mecralarında yapılan akademik ve sanatsal çalışmalara odaklanan bir kavram olarak kullanılmalıdır. Susanna Paasonen ise, siberfeminizmi, sanal ortamdaki medya mecralarınının toplumsal cinsiyetini, şeyleşme ve teknoloji arasındaki ilişkileri inceleyen bir feminist alan olarak tanımlamıştır.. Austin Booth ve Mary Flanagan'ın siberfeminizm tanımı ise "dijital teknolojilerin kodlamasına karşı duran ve cinsiyet sorunu ile ağ kültürü arasındaki karmaşık ilişkileri inceleyen yeni bir feminist alan" şeklindedir. Booth ve Flanagan'a göre, siberfeminizmin belli bir ortak

paydası yoktur. Çeşitli tartışmalar, taktikler, düzensiz uygulama ve tartışmalardan oluşur (Varol 2014, 225). Bu konuda en önemli yazımlardan birine sahip olan Donna Haraway'in siborg teorileri ise, postyapılsacılık ile 3. dalga feminizm karışımı bir yeni dalga ve dijital teknolojiler ve feminist hareketin birleşimi açısından önemli bir yol açmıştır (Erek,2009).

Siberfeminist kuramcılar, kimlik siyasetinin ortaya çıkardığı farklılıklar üzerine yoğunlaşmaktansa, kadınlar arası yakınlığı ve ortaklığı sağlayabilecek imkanları siber ağlar aracılığı ile nasıl kurabileceklerini araştırmışlardır. Siberfeminizm, konumlarını teknolojinin rolünü hayatlarında ve işlerinde tanımlayarak ve kullanarak talep eden kadınların faaliyetlerini temsil etmeyi ve bunları kuramsallaştırmayı işaret etmektedir. Ancak teknolojinin ataerkiyi yerle bir edeceği konusundaki vaadi sonu gelmeyen engeller sebebiyle gerçekleşememektedir. Siberfeminizm teknoloji dünyasına dahil olamayan kadınları göz ardı etmesi nedeniyle eleştirilmiş ve kuramsal titizliğe fazla önem vermesi sebebiyle de sorgulanmıştır. Siberfeminizm terimi gittikçe kullanımdan kalkmakta olsa da bu kuramsal çalışmanın yarattığı heyecan feminist aktivizmin teknolojiyle beraber alabileceği biçimleri hayal edenler için hâlâ bakidir (English ve Irving 2019, 40).

Donna Haraway'in 1980'lerde yayınlanan *Simians, Cyborgs and Women* adlı kitabının bir bölümünü oluşturan "Manifesto for Cyborgs" adlı makalesi, siberfeminizm, siberfeminist düşünce, siberfeminist politika ve sanatsal uygulamalar için önemli ve ilham verici bir kaynak olmuştur. Teknolojinin gelişmişliği hakkında bir dizi görüş sunan Haraway, insan ve makine arasındaki çizgilerin bulanıklaştırılmasının kadın ve erkek kategorilerini kademeli olarak devre dışı bırakacağını savunmuştur. "Tanrıça olmaktansa siborg olmayı tercih ederim" diyen Haraway, cinsiyetsiz bir dünya tahayyül etmiş, feministlerden de cinsiyeti vurgulayan her türlü işaretten vazgeçip, cinsiyetsiz bir yaklaşıma sahip olmalarını istemiştir. (Varol 2014, 222).

Haraway, mevcut sanayi kapitalist sisteminde bilim ve teknolojiye bağlı olarak evrensel sosyal ilişkilerinin yeniden düzenlendiğini söylemektedir. Ona göre, bu yeniden düzenlenmede, insan/insan olmayan, insan/hayvan, insan/makine, yaşayan/ölmüş, akıl/beden, doğa/kültür, kadın/erkek ikiliklerinin sınır çizgileri belirsizleşmektedir. Bu sınırlar, insan, hayvan ve makinelerin tanımlarına, katı kontrastlara ve Aydınlanma Düşüncesinden bu yana karşılıklı olarak dışlanmaya dayanmaktadır.Aslında, bu tanımlar, batı felsefesinde yaygın olan ve modernite boyunca Descartes ile kurulmuş bedensel bir hayal gücü sayesinde işe yarar konuma yerleşmiştir. İnsanın yüzyıllardır giymiş olduğu bu beden anlayışına göre, beden doğuştan cinsiyetlidir, eşsiz bir doğası vardır, monolitiktir, aklın altına hizalanır ve "ölüme mahkum edilen lanetli bir kısımdır". Bugün, bu eski beden anlayışı ve buna bağlı olarak işlev görev hiyerarşik ikilikler silikleşmektedir. Bedenin kendisi de tam anlamıyla, sınırlarını kaybetmektedir. İnsanların, hayvanların, doğanın, makinelerin ve bunlara ait yaşamsal fonksiyonların

başlangıç ve bitiş noktaları günden güne değişiklik göstermektedir (Bozok 2019; 132). Haraway sosyal bilimlerde hiç algılanmadığı kadar bedenli algılar aslında özneyi. Ancak burada altı çizilmesi gereken nokta bu bedenin sınırlarının aşınmasıdır.

Haraway siborgun, sosyal ve fiziksel gerçekliğimizi haritalayan bir kurgu olduğunu ve oldukça verimli eşleşmeler üreten yaratıcı bir kaynak olduğunu savunmaktadır. Micheal Foucault'nun biyopolitikasını, son derece açık bir alan olan siborg politikasının gevşek bir önsezisi sayar. (Haraway 2010; 46)

Haraway'in bu yaklaşımı bize siborgu anlayabilmek için biyopolitikayla beraber okumamız gerektiğini gösterir niteliktedir. Biyo-politika ve biyo-iktidar kavramları, Haraway'in bedenli özne ve biyolojik bedenin sınırlarının hakkındaki yaklaşımı, ile iktidar ilişkilerini doğru okumamızın yolunu açacaktır. Nitekim kadın üzerinde kurulan ataerkil baskılar ve belirlenimler, belirli biyo-politik uygulamalar aracılıyla beden üzerinden yapılır. Modernite boyunca ataerkinin yeniden üretimine yarayan ikili karşıtlıklarda yine biyo-politika sayesinde işlemiştir. Bu nedenle öncelikli olarak biyo-politikayı anlamamız önemlidir.

Foucault biyo-politikanın derslerine liberalizmin ortaya çıkışını anlatarak başlar. Zira Foucault'ya göre biyo-politikanın anlaşılması liberalizm denen yönetimsel rejimin anlaşılmasına bağlıdır. Bu derslerinde liberalizme ve neo-liberalizm için yönetimsellik sorunlarına odaklanmıştır. (Oranlı 2012, 40) Çalışmamızın birinci bölümünde bahsedilen liberalizm ve neo-liberalizm'de iktidar bölümü, siborgu ve biyo-iktidarı anlamamıza yardımcı olacaktır. O nedenle burada tekrar bu altyapıya dönmeyeceğiz.

Biyopolitika kavramına dönecek olursak, Foucault insanın bir özne olarak inşaasını takip ederken, onu dönüştüren ve / veya eski haline getiren uygulamaların kaçınılmaz olarak modernitenin gücünün uygulamaları ve mantığı ile bağlantılı olduğunu görür. Foucault'nun moderniteye mahsus olduğunu söylediği bu iktidar türü biyo-iktidardır. Foucault, biyo-iktidarın 17. yüzyılda oluşmaya başladığını, ayrıca kendisinden önceki iktidarların tersine öldürme gücünü değil, bedenlere nezaketle hükmetme ve hayatları özenli bir şekilde kontrol etmede uzmanlaştığını söylemektedir (Bozok 2011, 42) .

Biyopolitika, iktidar mekanizmalarının bir dönüşümünün ifadesidir, bununla birlikte egemenlik ve tabi oluş ilişkisindeki zihniyet değişikliğidir. Bu zihinsel değişimin sonucu olan biyo-iktidar, yaşamı düzenleyen karakteri ile kendisinden önce gelen "egemen güç" ten ayrılır. Egemen tarafından öldürmek suretiyle uygulanan "mutlak, dramatik, karanlık" güç yerine, yaşam hareketlerini kontrol eden ve düzenleyen bir "uyum gücü" vardır. Biyo-iktidarla birlikte, egemen iktidar tarafından simgelenen eski öldürme gücünün yerini, bedenlerin titiz bir şekilde yönetilmesi ve yaşamın hesaplayıcı işleyişi

almıştır. Bu yeni iktidar teknolojilerinin ikinci önemli özelliği, liberal ekonominin patladığı bir ortama tekabül etmeleridir ve bu yönetim sanatının temelinin temel noktası politik iktisattır. (Arpacı 2016, 91) .

Biyo-iktidar iki ana biçimde gelişmiştir: İnsan vücuduna bir makine olarak yaklaşan ilk biçim disiplin gücüdür; Amacı bedeni disipline etmek, yeteneklerini geliştirmek ve onu ekonomik kontrol sistemlerine entegre etmektir.; İkinci biçiminde, insan vücuduna doğal bir tür olarak yaklaşır ve popülasyonun düzenleyici kontrolüne odaklanır (Canpolat 2003 ; 102) .

Foucault, bu kavramla tartıştığı iktidar, özne, nüfus, hakikat ve yönetimsellik olgusunu benzersiz bir elek üzerinden geçirmiş ve nüfus üzerindeki iktidarın yönetişim araçlarını analiz etmiştir. Biyo-politikleşen iktidarı da biyo-iktidar olarak adlandırmıştır. Asıl olan nokta, eski disiplin iktidarı modeline göre biyopolitika baskıcı ve kısıtlayıcı değildir. Üretken ve gelişim mekanizmaları da biyopolitiğin bir parçasıdır, çünkü bedeni kontrol etmek aynı zamanda vücudun ihtiyaçlarının karşılanmasını da gerektirir. Bu nedenle insanın temel biyolojik özellikleri iktidarın nesnesi haline gelir (Koç 2018, 207).

Foucault için biyopolitika; bedeni siyasetin içine katan ve nüfusu ekonomik bir kaynak olarak belirleyen bir iktidar şeklidir. İnsan artık siyasetin nesnesidir ve bedeni ile vazgeçilmez bir siyasi malzemedir.

Biyo-iktidarın amacı iki bileşene sahiptir: insanın bedeni ve nüfus ekonomisi olarak biyokapitalizm. Burada iki kutuplu bir stratejiye ulaşılır: nüfusun biyopolitiği ve bedenin anatomo-politikası. Bu stratejilerden ilki, nüfusun biyopolitiği; İnsan türünün biyolojik süreçlerinin temelini oluşturan bedene odaklanır. Üreme, doğum ve ölüm, sağlık düzeyi, ölüm yaşı ortalaması, yerleşim, göç. Bunlar biyopolitiğin konusu olan asıl sorunsallardır. Düzenleyici, denetleyici ve ekonomik gözetime tabidirler. Nüfus biliminin ortaya çıkışı, insan yerleşmelerindeki kaynaklar arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi, bu değerlendirmeleri analiz eden tabloların oluşturulması, istatistik biliminin ortaya çıkışı, nüfusu kontrol etme çabalarıdır. Bedenlerin sahip olduğu güçlerin toplamıdır. Bu çabaların bir sonucu olarak, nüfus biyopolitiği kitlelerin düzenleme ve denetim yapmasını sağlamıştır. İkinci strateji olan bedenin anatomi-politiğiyse, bir makine olarak gördüğü bedenin kullanımıyla ilgilidir: Bedenin disiplini, kapasitelerinin optimizasyonu ve ekonomik kontrol sistemleriyle entegrasyonu, kısacası bedenin anatomo-siyaseti, bireylerin bedenini faydalı fabrika ellerine dönüştürmeyi amaçlamaktadır (Canpolat 2003 ; 103).

Biyolojik olan, tarihsel olan üzerindeki baskısını salgınlar, hastalıklar ve kıtlık biçiminde gösterirken, artık hayat üzerindeki göreli denetime izin veren teknolojik, bilimsel, toplumsal ve tıbbi yenilikler

hiç olmadığı kadar fazlalaşmıştır. Böylelikle hareket için gereken alanda, söz konusu alanı düzenleyip genişleten iktidar ve bilgi yöntemleri, yaşam süreçlerine karşı sorumluluk alıp onları denetlemeye ve dönüştürmeye girişir. (Lemke 2013,36) Toplumun bireyler üzerindeki kontrolü yalnızca bilinç veya ideoloji aracılığıyla değil, aynı zamanda beden içinde ve bedenle birlikte gerçekleşir.Kapitalist toplum için her şeyden daha çok önemli olan biyopolitika, biyolojik olandır, bedensel olandır, maddi olandır. Beden, biyopolitik bir gerçekliktir; tıp ise biyopolitik bir strateji (Foucault 2000: 137' den aktaran Özmakas 2016, 121)

Tıbbın biyopolitik bir strateji olarak kullanılması, beden ve nüfus politikalarının bir tıbbileştirme tartışması çevresinde anlaşabileceğini gösterir. Bilgi iktidarı olarak tıp, normatif bir bilgi ile toplumsal normları inşa eder. Bu anlamda Foucault'ya göre tıbbileştirme ile normalleştirme arasında birbirinden ayrılamaz bir ilişki vardır ve tıbbi bilgi sürekli bir biçimde "normallik" nosyonlarına başvurur. Dolayısıyla beden ve nüfus politikalarının tıbbileştirme etrafında örgütlenen bir iktidar-bilgi ilişkisi üzerinden ele alınması, tıbbi bilginin norm üreten, iktidar uygulayan ve bedenleri normalleştiren işlevini görmeyi gerektirir. Sadece tek tek bedenler düzeyinde değil nüfusun biyo-politikasının temel özelliklerinden biri de normlar üzerinden işlemesidir ve "normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojinin tarihsel sonucudur" (Arpacı 2016, 93)

Kapitalizm ile birlikte yavaş yavaş oluşmaya başlayan bu yeni iktidar biçimi ile birlikte, batılı insan yavaş yavaş canlı bir dünyada canlı bir tür olmanın, bir bedene, varolma koşullarına, yaşama olasılıklarına, kişisel ve kamusal sağlığa, dönüştürülebilecek güçlere ve bu güçlerin en uygun biçimde dağıtılabileceği bir düzleme sahip olmanın ne anlama geldiğini öğrenir. Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur; artık yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değildir; belli ölçüde bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar. İktidar artık, üzerlerinde kullanılacak en uç hakkın ölüm olduğu hukuksal öznelerle değil canlı varlıklarla muhatap olacaktır ve bunlar üzerindeki en son etkisi bizatihi yaşam düzeyine kaymak zorunda kalacaktır; iktidarın onların yanına kadar sokulma hakkını veren, öldürme tehdidinden çok yaşam sorumluluğunu yüklenmesidir. (Foucault, 2003, s.105'den aktaran Arpacı 2016, 89-90). Dolayısıyla Foucault, bugünki haliyle ele aldığımız özneyi tarih ötesi bir kategori olarak değil," bilginin temel düzenlemelerindeki bir değişikliğin sonucu" ve tarihsel bir " icat" olarak nitelendirmektedir. Tarihsel bir inşa olan bu özne, makro disipline etme ve düzenleme çabalarının ve kendi eyleminin uzantısı olan mikro pratiklerin karşılıklı ilişkisi içerisinde biçimlenmiştir. Bedeni etrafına örülen denetleyici söylemlerin pasif alımlayıcısı ya da ürünü olarak değil; bu söylemler doğrultusunda gündelik hayatında kendini biricikleştirmek için uğraşan,'bilimsel' doğrulara göre hareket etmeye çalışan, işaret edilen kimliğini tekrar tekrar kuran, bedenine dair bilgiler üreten ve

öznelliğini her gün kendi rızasıyla yeniden kuran ve oynayan aktif bir kategoridir. Düzenleyici söylemler uyarınca, kendi bedenine yaptıkları onu iktidara tabi kılar. (Bozok 2011, 44)

İktidar ve bilgi arasındaki ilişkinin getirdiği tarife dayanarak bilginin üretimi ve kullanımı da değişiklik arz etmektedir. Bu yeni bilgi-iktidar ilişkisi disiplin toplumlarıyla özdeşleşen molar beden üzerinde duran ve onu bir bütün olarak işleyen panoptik bakış [panopticon gaze] yerine daha çok bütünü oluşturan ayrıntılar ve parçalar üzerinde işleyen, çalışan moleküler bakışa [molecular gaze] dönüşmüştür. Bu moleküler bakış, bütünü daha heterojen ve eklemli bir formda tahayyül eder. (Yetiş, 2014; 283)Foucault biyo-politikadan söz ederken "biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan beden" fikrinden yola çıkar. Onun sözünü ettiği bedenin her bir parçası henüz kendi başına hayatiyet ve hareket imkanı kazanmamıştır. Oysa Rose'un moleküler biyo-politikada söz ettigi beden, kendisinden ayrıştırılmış her bir ögesinin yeni bir canlıymış gibi muamele gördüğü bir nesnedir. Bu anlayış bugün biyo-politikanın aldığı yeni bir biçimdir ve hayatın moleküler ontolojisini sunar (Bozok, 2011; 46).

Bu moleküler bakış kadrajına aldığı bilgi nesnesi ve onu işleyişi açısından moleküler biyo-politikanın yönetimselliğini oluşturur. Rosi Braidotti bu yeni biyo-politik biçimlenmeyi Deleuze'un denetim toplumunu takip ederek ileri kapitalizmin gelişen teknolojik yöntem ve pratiklerine dayandırıyor. Braidotti'ye göre bedenin her bir parçasına bölünüşünden ve bu bölünmeden ortaya çıkan parçaların her birinin ayrı bir anlam teşkil ettiğinden bahsediyor. Anatomik bütünlüğünden ayrılan beden, parçaları üzerinden yeniden anlam kazanıyor. Zira beden, bütünlüğü içinde bir anlam teşkil etmekten çok, parçaları üzerinden veya bu parçalara eklemlenebilecek inorganik başka parçalarla birlikte heterojen ve siborg bir oluşum olarak tanımlanabiliyor. Beden ne içinden ne de dışından tanımlanabilecek belli bir sınır teşkil ediyor ve bu yüzden organik ve homojen bir bütünlüğü temsil edemiyor. (Yetiş 2014, 283) Burada teknolojik tıp bedeni tanımlayan ve biyo-iktidarın ataerkil kontrolünü sağlayan bir dal olmasının yanında, organ nakli, DNA nakli gibi çeşitli ilerlemeleri ile bedeni hem metamorfik hem de gerçek anlamda parçalamaktadır. Bedeni derisinin dışına taşımaktadır. Parçalanan bedene teknolojik ve cansız yeni parçalar eklenmekte, yapay ve doğal olan yan yana gelip hayatın devamı sağlanmaktadır. Ve beden yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duyar hale gelmekte ve bu nedenle siborg için önemli bir yol açmış olmaktadır. Moleküler biyo-politika burada parçalanan beden ile ilgili umut vaad etmeye başlamaktadır.

İnsanın bedenine çakılı bir şekilde var olma pratiği değiştiğinde, kadınlar için dünya kendiliğinden özgürlükçü ve eşitlikçi bir yere dönmüyor elbette. Ancak bedenin dağıldığı ve canlılık örüntülerinin değiştiği yerde ortaya çıkan bir imkân var. Beden, bedenli deneyimler ve bedene özgü biyolojik bilgi, ataerkilliğin saf dışı bırakılacağı biçimde yeniden düzenlenebilir. Haraway, bunun hayata geçmesi

için, feminist politika yapmayı öneriyor. Bu politikanın stratejilerini kendisinde barındıran figür olarak siborgu sahneye çıkarıyor. (Bozok 2019; 137-138)

Haraway'e göre siborg, bir sibernetik organizma, makine ile organizmanın oluşturduğu bir melez, kurgusal bir yaratık olmanın yanı sıra toplumsal gerçekliğe ait bir yaratıktır. Toplumsal gerçekliğin karşılığı, canlı toplumsal ilişkilerdir; bu da bizim en önemli siyasal kurgumuz, dünyayı değiştiren bir kurgudur. Uluslararası kadın hareketleri 'kadın deneyimi' olgusunu hem fiilen kurmuşlar, hem de can alıcı önem taşıyan bu kolektif nesneyi keşfetmiş ya da açığa çıkartmışlardır. Kadın deneyimi, hayati önemde ve siyasal nitelikte bir kurgu ve olgudur. Kurtuluş ise, ezilmişliğin ve buna bağlı olarak ihtimallerin farkında olan bir bilincin, tahayyülü geniş bir kavrayış gücünün kurulmasında yatar. Siborg, yirminci yüzyılın son döneminde 'kadın deneyimi' sayılan olguyu değiştiren bir kurgu ve canlı deneyim meselesidir. Bunun bir ölüm kalım mücadelesi olduğuna işaret etmekte, fakat bilim kurgu ile toplumsal gerçeklik arasındaki sınırın da bir göz yanılması olduğunu bilmekte büyük fayda vardır. (Haraway 2006; 2)

Kadın deneyimi ve tanımı üzerinde büyük etkisi olan biyoloji ve tıp bilimleri Haraway için büyük önem taşır. Bu bilim dalları aracılığıla yürütülen biyo-politika kadın bedenini hapsetmektedir. Ancak Haraway Siborg'un Foucaultcu biyopolitika alanına tabi olmadığını ve aslında siyaseti simüle edecek güçte olduğunu söyler. Siborg, yapay ile canlının bir araya geldiği bir türdür ve tanımların ötesinde ve bu tanımları ortadan kaldırabilecek güçtedir. (Haraway 2006, 41)

Haraway'in üzerinde durduğu esas mesele ise siborgun kadınları, bilinen biyo-politika kıskacının dışına taşıyabilecek olma gücüdür. Onun siborgda gördüğü potansiyel, büyük ölçüde, insanın yekpare bir biyolojik bedenin kendisinden ve düşüncesinden kurtulması ile ilgilidir. Siborg bir parçalanma ve başka şeyleri bedenine dâhil ederek çoğul, çoklu, dağınık bir şekilde yoluna devam etme hikâyesidir. Siborgun, insanlar-arasındalıktan ibaret olmayan, ama insanlar da dâhil olmak üzere başka birçok şeyler arasında yeni iletişimlerin kurulmasına vesile olan bir bedeni vardır. Bu beden, dinle, hukukla ve tıpla kontrol altında tutulmaya çalışılan, türüne kapatılmış, hastalanan, sakatlanan, yaşlanan, en nihayetinde ölen ve bu yüzden bir kırılganlık ve günahkârlık olarak insanın peşini bırakmayan modern öncesi bedenden farklıdır. Siborgun bedeni Foucaultcu anlamda, sağlığı, esenliği, doğurganlığı ve verimliliği korunarak, yani yaşamı kontrol edilerek üzerinde iktidar kurulan modern insanın bedeninden de faklıdır. Siborg, ölümü hedefleyerek ya da yaşamı odağa alarak insanın bedenini kontrol etme yoluyla işleyen iktidarı, geçersiz kılma gücüne sahiptir. (Bozok 2019; 140)

Yeni teknolojiler, hem cinselliğin hem de üremenin toplumsal ilişkilerini etkilemektedir ve bu etki hep aynı şekillerde gerçekleşmez. Cinsellikle araçsallık arasındaki, bedeni kişisel tatmini ve faydayı

azamileştiren bir tür makine olarak gören yaklaşımlar arasındaki yakın bağlar, genetik bir hesap üzerine vurgu yapan ve eril, dişil cinsiyet rollerinin tahakküme dayalı kaçınılmaz diyalektiğini açıklayan sosyobiyolojik köken öykülerinde güzelce betimlenir. Bu sosyobiyolojik öyküler, bedeni biyotik bir bileşen ya da sibernetik bir iletişim sistemi olarak gören ileri teknoloji kaynaklı bir görüşe dayanır. Üreme koşullarında gerçekleşen çok sayıdaki dönüşümden biri de, kadın bedeninin sınırlarını artık "görselleştirme"ye ve "müdahale"ye geçiren tıbbi dönüşümdür. Elbette, tıbbi yorum bilgisinde beden sınırlarının yorumunu kimin denetleyeceği önemli bir feminist mevzu olmaktadır. (Haraway 2010, 75)

Batı'nın bilim ve siyaset geleneklerinde (ırkçı, erkek-egemen kapitalizm geleneği, ilerleme geleneği, doğayı kültür ürünleri kaynağı olarak sahiplenme geleneği, benliğin başka benliklerin yansımalarından yeniden üretilmesi geleneği) organizma ile makine arasındaki ilişki, hep bir sınır muharebesi şeklinde cereyan etmiştir. Bu türdeki bir sınır muharebesinin paylaşılamayan toprakları da üretim, üreme ve tahayyüldür. Benim argümanım, sınırların karışmasını sevinçle karşılamakta ve bu sınırların oluşturulmasında sorumluluk üstlenmektedir. Benim argümanım ayrıca, sosyalist-feminist kültür ve teoriye, postmodernist, natüralist olmayan bir tarzda ve cinsiyetin *(gender)* olmadığı bir dünya, belki doğuşun olmadığı, belki sonu da olmayan bir dünya tahayyül eden ütopik gelenek dahilinde, katkıda bulunma çabasını temsil eder. (Haraway 2006, 4)

Haraway için siborg'da en önemli özelliklerden bir tanesi köken öyküsünden kopmuş olmasıdır. Ona göre siborglar, devlet sosyalizminden başka, militarizmin ve ataerkil kapitalizmin gayri meşru çocuklarıdır. Gayri meşru çocukların kökenlerine karşı vefasız oldukları gibi siborglar da vefasızdır. Kutupluluk ve tahakküm ilişkileri de dahil olmak üzere parçadan bütün oluşturma çabalarının hepsi bu gayri meşru çocuklar için tartışma konusudur. (Haraway, 2010, 48)

Siborg bütünde erimeden temas eden bir iletişimi benimser. Öncü parti siyasetsiz bir birleşik cephe siyasetine ihtiyaç duyarlar, bağlantıya muhtaçtırlar. Haraway bedeni kendinden başka şeylerle ilişkiler içinde düşünmenin de mümkün olduğunu göstermiştir. Bu düşünme, kontrolle değil, farklı materyallerin yan yana durması ve iletişim kurması ile karakterize olur ve böylece ütopyaya doğru evrilir. Bu ütopyada, insanın kimsesiz kalması söz konusu değildir. Söz konusu olan, herkesle ve her şeyle birlikte olabilmek ihtimalidir. Siborgun bedeninde çelişkili, gerilimli bir bütün etmeyen parçaların iletişim halinde durabilme becerisi vardır. Parçalara anlam veren şeyin bütünsellik olmadığı bu bedende anormal, melez, engelli, mutasyona uğramış, tamamlanmamış, eksik ve na-mükemmel olan değer kazanır. Siborglar, "doğa ile kültürün, ayna ile gözün, köle ile efendin, beden ile zihnin yapısını ve üretim tarzlarını yıkarak, Erkek'i ve Kadın'ı ciddi birer sorunsal haline getiren eşleşmelerdir" (Bozok 2019; 141-142) Bu açıdan bakıldığında siborg, ilericilerin ihtiyaç duyulan politik

çalışmanın bir parçası olarak keşfe çıkabileceği sınır ihlallerine, kudretli kaynaşımlara ve tehlikeli olasılıklara dairdir. (Haraway, 2010, 53)

Burada tahakkümsüz yan yana durma yaklaşımı, makineler ile insanları kapsadığı kadar, insan merkezci batılı yaklaşımın yarattığı, doğa kültür ikililiğini de ortadan kaldırır. Haraway'in yoldaş türler olarak tanımladığı insan, hayvan, doğa yan yana durmaya başlar. İnsan merkezci (hümanizm) yaklaşım dağılır. Siborgtaki yan yana durmalar, öylesine postmodern bir yamalı bohça değildir. Köken atıflarını ortadan kaldırarak, yan yana duran farklı şeylerin bir muhalefet oluşturmasına işaret eder. Bu durum, öteki meselesini ve hiyerarşik dizilmeyi ortadan kaldıran, tamamıyla politik bir duruştur. Gözden çıkarılabilir bedenleri olan, ırk üzerinden belirlenmiş, cinsiyetlendirilmiş ve doğal addedilmiş ötekiler fikrini yıkar (Braidotti 2014, 25'den aktaran Bozok 2019, 142) [1]

Benlik öteki üzerinden kurulur ve öteki tahakküm altındadır. Burada Haraway öteki ile yan yana durabilmeyi teknolojiye bağlar. İleri teknoloji bu ikiciliklere - benlik ve öteki- meydan okur. İnsan ile makine arasındaki ilişkide kimin yaratıldığı net değildir. Kodlama pratiklerine ayrışan makinelerde neyin zihin neyin beden olduğu net değildir. Kendimizi gündelik söylem ve pratik içerisinde bir siborg, melez, mozaik olarak buluruz. Biyolojik organizmalar biyotik sistemler, yani diğer her şey gibi iletişim aygıtları olup çıkmışlardır. Makine ile organizmaya, teknik olan ile organik olana dair biçimsel bilgimizde temel ontolojik bir ayrışma olmaz.(Haraway 2010, 85) Beden tarihsel tanımlanmasından burada kopar. Öteki kim, benlik kim, makine kim karışır. Bu tarihinden kopmuş savrulan

[1] Türlerin kardeşliği bağlamında, feminist kuram açıldığında, ekofeminizme bir kapı açmak gerekir. Ekofeminizm de, batılı anlamda ikili karşıtlıklara bir karşı duruş olarak - doğa/kültür- kadın/erkek- doğa ve kadının öteki konumuna bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Ekofeminist teorinin temel ilkesi, kadınların egemenlik altına alınmalarıyla doğanın egemenlik altına alınmasının bir bütün oluşturduğudur. Çevre krizinin birincil suçlusu olarak, feminist teorinin birincil düşmanı olan, erkek merkezli dünya görüşünü ilan ederler. Ekofeministler için imtiyazlı yerlerinden ayrılması gereken basitçe 'insanlar' değil ama erkekler ve eril dünya görüşüdür (Kheel, 1990: 129'dan aktaran Üzel, 2006: s.161-162). Ancak ekofeminizm, melek olan kadının, doğayı kurtarabileceği görüşünü savunanlar ile kadın olmanın, doğayı kurtarmakla ilgisi olamadığı görüşünü savunanlar arasında bir çatışma yaşamaktadır. Haraway'in, türlerin kardeşliği görüşü bağlamında, bakacak olursak, bizim Plumwood'un ekofeminist yaklaşımını çalışmamıza eklememiz en doğrusu olacaktır. Buradaki en önemli ortak nokta, kadın/doğa/doğulu gibi öteki olanların, yok olması ve tüm türlerin, tüm cinslerin yan ayana durması fikridir. Irıgaray çevre ve ekoloji ile anne ve kadını eşleştirir. İnsan merkezci ve erkek merkezciliği özdeşleştirir. Geleneksel olarak kadın "çevre"dir; erkeğin kazanımlarının çevre ve koşullarını oluşturur, ama onun yaptıkları kazanımdan sayılmaz. Doğanın insana göre "çevre" olarak tanımlanması gibi, anne de bir arka plan oluşturacak şekilde, çocuğuna ya da onun babasına göre tanımlanır (Plumwood, 2004: s 37). Burada ekolojik sorunu, kadın sorunu yahut kadınların mücadelesi olarak görmek, hem yetersiz, hem de cinsiyetli ve ikili söylemleri yeniden kurgular konumda görünse de, temelde toplumsal cinsiyet, sorunun en azından büyük bir kısmını oluşturmaktadır ve ötekiyle ilişki kurmanın özellikle kadınlarla bağdaştırılan bir tarzı vardır ki bu ilişki farklı bir insan-yeryüzü ilişkisinin ve belki de insanının yeryüzünde ve yeryüzüyle birlikte var kalmasının tohumlarını barındırmaktadır (Plumwood, 2004: s 17).

ve paramparça beden uygunsuz öteki olarak adlandırdıklarıyla ilişki içine girebilir. Haraway uygunsuz öteki olmayı, tahakkümün sınırlarını aşan, kudretli bir bağlantının aracı olan, eleştirel ve yapıbozumcu bir ilişkisellik içinde olan, yansıtan değil kıran bir akılcılıkta olan olarak tanımlar. Uygunsuzlaşmış olmak, kategorik sınıflandırmaya uymamak, aktör ve anlatı türlerini belirleyen hazır haritalardan kopmak, farklılık tarafından kökeninde sabitlenmemektir. Uygunsuz olmak "farklılığı" eleştirel farklılıkta aramaktır, ayrımcılık olarak temelleyecek özel sınıflayıcı işaretlerde değil. (Haraway 2010, 135)

Haraway'in bahsettiği bu eleştirellik, eleştirinin negatif bir etkinlik olmak zorunda olmadığını, üretken de olabileceğini gösterir. Mutlak hakikat konumunu işgal ederek, metinlere yokluklar, eksiklikler ve dışarıda bırakılanlar üzerinden saldırmanın, bir değersizleştirme operasyonu olarak eleştirinin karşısındadır; metinlerle ilişkilenmenin, onlarla üretici ağlar oluşturmanın, metinlerle bir şey icra etmenin, metinlerin kusurluluklarını ve kısmiliklerini kabullenmenin esas alındığı bir eleştiri tahayyül etmektedir. Haraway, eksik bulmacı, yokluk tespit etmeci, kusur arayıcı eleştiriyi "bir şeyi bütün dağınıklığı, kirliliği ve mükemmel olmayışı ile kucaklamaktan korkmakla" ilişkilendirir. Haraway, kendi meşrebindeki eleştirel bilinci "kırınım" olarak adlandırır. Kırınımı ise şöyle tanımlar; "Işık yarıklardan geçerken ışık ışınları da kırılır. Olup biteni kaydetmek için bir uca bir ekran koyarsınız, ışık ışınlarının ekrana geçişlerinin kaydını elde edersiniz. Bu 'kayıt' ışık ışınlarının yarıklardan geçişinin tarihini gösterir. Yani elde ettiğiniz şey yansıma değildir, geçiş kaydıdır." (Goodeve 2020, 117'dan aktaran Altuğ 2020, 56) Haraway, kırınımı kökenlere ve yansımalara değil, etkileşimlerin, müdahalelerin, güçlendirmelerin ve farkın tarihine odaklanan bir yaklaşım olarak tanımlar. Kırınım örüntülerine bakmak, bir durumda, nesnede, olayda dolaşımda olan olguları, süreçleri, bağlamları dikkate alarak görünmezleştirilmiş süreçleri görünür kılmayı amaçlar. (Altuğ 2020) "[D]iğer anlamları yok etmek değil, temelde tek bir yorumu imkânsız hale getirmek için." (Goodeve 2020, 11'dan aktaran Altuğ 2020, 32)

Siborgun etkileşimde olma ve eleştirel olma durumu karşımıza dil sorunsalını çıkarır. İnsanı yeterince ve fazlasıyla tatmin etmesi muhtemel araçlar sadece bilim ve teknoloji değildir; kaldı ki, bilim ve teknoloji bir karmaşık tahakkümler matrisi de değildir. Siborg tasavvuru, bize bedenlerimizi ve aletlerimizi kendimize onlar yardımıyla açıkladığımız ikilikler labirentinden bir çıkış yolu gösterebilir. Haraway için siborg siyaseti, dil mücadelesidir; bu, kusursuz iletişime karşı, fallogosentrizmin temel dogması olan 'bütün anlamı kusursuz bir şekilde tercüme eden bir kod'a karşı yürütülen mücadeledir. (Haraway 2006, 62) Zaten ona göre Feminist siborg hikayelerinin görevi, komuta ve kontrolü yıkmak üzere iletişimi ve bilgi toplamayı yeniden kodlamaktır. (Haraway 2006, 60) Siborglarda total teori ortaya koyacak bir dürtü yoktur, ancak çok yakından edinilmiş bir sınırlar deneyimi, sınırların kuruluşu ve yıkılışı deneyimi vardır. Burada söz konusu olan, bilime ve teknolojiye

bakıp tahakkümün enformatiğine meydan okumanın bir yolunu bulmayı sağlayacak şekilde bir siyasal dil halini almayı bekleyen (ve görkemli bir kuvvetle rolünü oynamayı hedefleyen) bir mit sistemidir. (Haraway 2006, 73)

Bu bir ortak dil hayali değil, güçlü bir ideal heteroglosya, 'çok sesli gösterenler' hayalidir. Bu, yeni-sağın süper kurtarıcılarının devrelerini korkutmak amacıyla görüşlerini en berrak haliyle dile getiren bir feminist konuşma tahayyülüdür. Siborg tasavvuru, makineleri, kimlikleri, kategorileri, ilişkileri ve uzay hikayelerini hem kurmak hem de yok etmek demektir. (Haraway 2006, 74)

Nihayetinde, ilişki halinde olan beden başka şeylerle birlikte olabilir, başkalarıyla yoldaşlık edebilir, sınırlarını ve keskin başlangıçları ve sonları muğlaklaştırabilir. Bu beden, parçalıdır, insanlar-arasıdır, türler-arasıdır, katışıklıdır, karmaşıktır ve kökensizdir. Tüm bu hareketliliği, geçişliliği ve dünyaya açılma kabiliyetiyle, siborg, kadınları bedenleri aracılığıyla konumlandırıldıkları hiyerarşilerden kurtarabilir. Bu sınırlarda ontolojik bağlantısından kurtulan türler çok çeşitli ve farklı ve kesinlikten bütünlükten uzak eleştirel bir dil oluşturabilirler. Onları, herkes için daha yaşanabilir *başka yere* taşıyabilir. (Bozok 2019, 144)

Donna Haraway'ın siborg teorilerinden etkilendiği açık olan siber-feminist tartışmalar çerçevesinde tekno-ütopik görüşlerin yanı sıra yeni medya teknolojilerinin kadınların özgürleşmesine ilişkin nasıl katkı sağlayabileceği, teknolojinin cinsiyetçi yapısının nasıl aşılabileceğinin ve çevrim-dışı alanlarda feminist hareketler arasında nasıl ilişkiler kurulabileceğinin imkanları da sorgulanmaktadır.Bu çerçevede özellikle Braidotti, Wilding gibi isimlerin siber-feminizm tartışmaları bağlamında, yeni medya teknolojileri ile kadının cinselliğinin, neşesinin, arzusunun da birlikte düşünülmesi , söylemsel düzeyde kadının konumlanışı açısından siberfeminizmi postfeminizme yakınlaştırmıştır. Braidotti, yeni medyanın kadın hareketindeki önemini görmekle beraber neşe, mizah, ironi gibi kavramların da kullanımına önem verir (Braidotti 2015; Wilding 2015'den aktaran Aslantürk ve Turgut 2015, 61). Braidotti'ye göre aksi takdirde *joy-stick*'li siber-uzam kovboyları çoğulculuk maskesi altında fallogosentrik bütünselliği yeniden üreteceklerdir. Bu çerçevede Braidotti, Helene Cixous, Luce Irigaray gibi feminist yazarların, mizah, ironi, gülme gibi eylemlerine başvurur. Siber-feminist hareketlerin sanatsal projeleri (VNS Matrix's), "bad grrrl", "guerilla grrl" gibi pratikler ve "Old Boys Network" politikaları ironinin önemini gösterir niteliktedir. Bu şekilde ironinin üretici bir yanı ve siberfeministler için önemi ortaya konmaktadır. (Aslantürk ve Turgut 2015, 62). Ancak bu görüşün Haraway'in siberfeminizm miti ile ayrılan kısmı, cinsiyet ötesine geçilmeyiştir.

Bu noktada Post yapısalcı feministlerin sadece siberfeminizme değil Haraway'in siborg mitine yakınlaşılan kısımlarına da değinmek gerekmektedir. Böylece post-yapısalcılarla ne derece yakınlaşabile-

ceğini ve ne derece ayrı düştüğünü anlamamız çalışmamız için anlamlı olacaktır. Haraway için birincil amaç tahakküm dilini, yeni teknolojinin imkanları ile alt üst edebilmenin bir yolunun aranmasıdır. Donna Haraway yeni dil arayışındadır ve maskülen yazım formundan kurtulmanın bir yolunu bulmaya çalışmaktadır. Bu yol, göstergeden kopmadan ama aynanın yansımasından ibaret olmayan, kırılarak yansıyan bir dildir. Burada aslında "kırınım" Butler'ın "performatif siyaset" kavramıyla benzerlik gösterir. Butler iktidar'ın anlamı inşaa ettiği alanda bir boşluk bulunduğunu ve bu alanda eril dilin dışında kalanların anlamı dönüştürebileceğini iddia eder. Haraway de böyle bir boşluk tahayyül eder. Ancak bunun ancak cinsiyet ötesinde, biyo-iktidar ve iktidar ilişkilerinden ve ontolojik bağlarından kopmuş bir özne/ kimlik, yani siborg olmakla mümkün olacağını söyler. Bu özne parçalanmıştır ve bedeni reddeder. Cinsiyet ve insan ötesidir. Türlerin iç içe geçtiği, sınırların ortadan kalktığı bir mittir. Butler da eril aklın ve dilin dışında kalan alanın, kadınlar kategorisinin tekelinde olamayacağını ve hayvan, çocuk, köle gibi egemen söylemin dışında kalanlar ile birlikte bir siyaset kurmaları gerektiğini söyler. (Özkazanç 2013, 124) Haraway'in uygunsuzlaşmış ötekilerin, eleştirel aklının ancak kırınıma yol açabileceği fikri ile benzerlik göstermektedir.Son önemli konu ise siborg'un iletişim şeklidir. Yan yana durarak, bütünde erimeden, öncüsüz temas etme fikri ile ön plana çıkar. Ancak bu şekilde biyoiktidarın ontolojik tanımından kurtulunabilir. Butler ise ancak farklı alandan gelen pratiklerin bir araya gelmesi ile efendinin söylemini tersine döndürebileceklerini anlatır. (Özkazanç 2013, 124) Braidotti'nin ise Deleuze'den aldığı "göçebe özneleri" yine dolaşımdadır, akış halindedir. Aynı zamanda organsız ve parçalanmış bir bedendir ve sabit bir özne ve cinsiyet oluşumunda değildir, çokludur.

Yine yukarıda bahsettiğimiz Cixous, Irıgaray ve Kristeva gibi postyapısalcı fransız feministler de çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Haraway'in de dediği gibi postmodern ve postyapısalcı kuramların yıkıcı araçları onun yolunu açmıştır. Irıgaray ve Kristeva Lacan'cı psikanaliz geleneğinin eril yapısı üzerine yaptıkları eleştirileri ile diyalektikten kopmuş bir dil ihtimalinin yolunu açmışlardır. Bahsettiğimiz dilsel alt üst edişe gidiş için onların teorilerine ihtiyaç duyar durumda olacağız. Özellikle feminist dilsel çözümleme üzerine çalışmış olmaları bize, eril tahakkümden uzak, Haraway'in de altını çizdiği kırınıma giden yolu kuracaklardır.

Burada Irıgaray ve Kristeva'nın Haraway gibi cinsiyet sonrası mitleri ve cinsiyetsiz yahut çok cinsiyetli parçalanmış öznelerinin yerini dişilliğini tanımlayan ve sahiplenen "Kadın oluş" durumu alır. Irıgaray "kastrasyon" üzerinden, kadının kimliğinin en başından, erkek bedeni üzerinden tanımlandığını açıklar. Kadının kendi cinselliğini eril olanın üzerinden değil, kendi cinselliğine sahip çıkarak yapabileceğini söylemektedir. Kadın gibi konuşmak, gülmek bir ötekiye ihtiyaç duymadan kendini kurmaktır. Bu noktada Haraway'den ve siborg mitten çok uzakta olsalar da diyalektik dilden kurtulmuş farklı ve özgür bir dil kurma konusunda önem arz etmektedirler. Bununla beraber bu

tanımlama üzerinden de anlaşılacağı gibi ötekiden bağımsız bir beden olmak hepsi için özde amaçtır (Aslantürk ve Turgut 2015, 53-55-57)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KADININ ÜZERİNDEKİ TAHAKKÜM "ANNELİK" KALIBININ İNSTAGRAM ÜZERİNDEN ANALİZİ

3. Kadının Üzerindeki Tahakküm "Annelik" Kalıbının Instagram Üzerinden Analizi

3.1. Annelik

Çalışmamızda ele alacağımız bağlam, kadının toplumsal konumu ve erk dil açısından işlerliği için en çok hak iddia edilen alanlardan biri olan annelik alanıdır. Anne ve çocuk ilişkisi, annenin bakmakla yükümlü oluşu ve biyolojik bağı ve kendi bedeninden beslemesi ile başlayan süreç, ayrılmanın ardından karmaşıklaşır. Enformatik tahakkümün, biyoloji ve tıp biliminden beslenerek, erk dilini oluşturabilmesinin , doğal ve olağan olarak tanımlanabilen, davranış kalıplarını ve daha nicelerini iktidar ilişkileri ağına bağlayabilmesinin yegane alanı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kadının durumu, toplumsal cinsiyet algısı, yeni medya düzleminde uzun bir tartışma konusudur. Kadının toplumdaki durumunu en temelden kalıplar içine hapseden rolü ise anneliktir. Beauvoir, kadının vücut yapısının bütünüyle insan türünün devamına dönük olmasından dolayı bedensel yazgısını annelikle tamamladığını söyler, anneliğin kadının doğal görevi olduğunu ifade eder. Ancak örneklerle açıkladıktan sonra "analık 'içgüdüsü' diye bir şey yoktur: hiç değilse, bu insan türüne uygulanamaz" ifadesini kullanmaktadır. Beauvoir, annenin çocuk karşısındaki tutumunu, toplum içindeki durumu ile anneliği yüklenişine bağlar. (Uğurlu 2013, 6)

Kadınlık durumunda "annelik" miti ile biçimlendirilen toplumsal cinsiyet rolleri ve kalıp yargıları önemli rol oynamaktadır. Annelik durumunun, gündelik yaşamda kanıksanmış toplumsal cinsiyet pratikleriyle biçimlenmesi, bu pratiklere ilişkin toplumsal kodların sembolik düzlemde yeniden üretimi ve anneliğin bir tüketim metası olarak dolaşıma sokulması bağlamında anlam kazanmaktadır. Bu bakımdan, medya kurumu ve metinleri, annelik mitinin üretimi ve yeniden üretimi sürecinde ele alınması gereken temel bir dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bal, 2014, 59) Annelik durumunun, gündelik yaşamda kanıksanmış toplumsal cinsiyet pratikleriyle biçimlenmesi, bu pratiklere ilişkin toplumsal kodların sembolik düzlemde yeniden üretimini kadının önceliğini annelik konumunda sabitlemektedir.

Öte yandan toplumsal cinsiyet temelli iş bölümünce kadına verilen eşlik ve annelik rolleri, kadının hayattaki en önemli amacı olarak kuvvetli bir şekilde karşımıza çıkmaktadır Toplumsallaşma süreci içinde, öncelikle eşlik-annelik rolü için eğitilen kadının bu rollerini içselleştirdiğini görmekteyiz.

Bunun sonucunda kadınlar evlilik, iyi bir anne ve eş olmak amaçları uğruna çalışma yaşamının yedek elemanları olmakta; emekleri değersizleştirilmekte ve sömürülmektedir. (Özçatal 2011, 24)

İş hayatına kısmi olarak katılabilen kadınlar dahi, kendilerine yüklenen ev içi kadınlık ve annelik sorumluluklarını reddetmek bir yana, tüm annelik kodlarınına uygun yaşama ve dahi iş hayatında başarılı olmak üzerinden ancak toplum tarafından başarılı sayılabilecek, onanabilecek bir konuma ulaşabilmektedirler (Bal, 2014, 65).

Cinsiyete dayalı iş bölümünü belirleyen patriyarkal sistem, aslolarak "heteroseksüel" evlilik ve "annelik" üzerine inşaa edilir. Kadınların sosyal yapıda konumlanmalarında, annelik merkezi bir yer işgal etmektedir. Çocuk doğurmak ve onu emzirmek, beslemek haricinde, çocuğu her açıdan yetiştirmek ve topluma katılmasını sağlamak da annelik ödevleri olarak görülmektedir. Kadınlara yüklenen annelik rolü kamusal ve özel alan paylaşımı yapılırken, ev alanını kadınların almasını zorunlu ve doğal hale getirmekte ve erkek egemen sistemin yeniden üretilip, yapılanmasına yol açmaktadır. (Başterzi 2008, 2)

Chodorow kadınların benlik yapılarının erkeklerden farklı olması dolayısıyla, kadınların annelik ve çocuk bakımına daha eğilimli davrandıklarını söyler. Bu benlik duygusu biyolojik kökenli değildir. Chodorow!a göre sadece benlik değil, annelik de biyolojik kökenli olmayan bir kurumdur. Chadarow'un cinsel kimliğin gelişiminde benlik üzerine yapmış olduğu vurgular, dönemin psikanalitik gelişiminde oldukça önemli görülmektedir. Basow'un belirttiği gibi " cinsiyet, benliğin entegre bir bölümüdür" (Erdoğan 2008, 78).

Ancak bunun, yani ataerkil sistemin devamının annelik üzerinden devam ettirilmesi gerçeğinin anneler tarafından görülmesi bununla yüzleşilmesi oldukça zordur. Annelik oldukça duygusal bir konudur ve toplum tarafından kabul görme, yani Butler'ın masumiyet dediği kavram burada oldukça işlevseldir. Ortada bir çocuk vardır. Muhtaçtır. Masumdur. Anne ise onunla ilişkisinde en önemli sorumludur. Bir kadın, bir birey olarak kendini de düşünmesi büyük bir sorunsaldır. Toplumdan dışlanması ve ayıplanması çok kolaydır.

Burada kişinin kendini öteki üzerinden tanımlaması sorunsalında en hassas dönemeçlerden birini görebiliriz. Kısaca bakmak gerekirse; Özne 'öteki' üzerinden kendisini tanımlar, özne için öteki vazgeçilmezdir, varoluşunu tanımlayabilmesinin zorunlu koşuludur; kendi kimliğimi tanımlamak için 'öteki özneye' ihtiyaç duyarım. 'Öteki'nin benim ne olduğum hakkımdaki düşüncesi, benim en mahrem öz kimliğimin yüreğine kazınır. İktidar da öznelerin karşısına 'öteki' olarak çıkar, "büyük öteki" olarak iktidarın denetiminde kurgu, toplum için alternatifi olmayan zorunlu gerçeklikmiş gibi sunulur. (Zizek 2002, 254)

Burada incelemeye psikanalitik kuram da girer. Bu bağlamda Kristeva'ın Lacan okumaları bize yol gösterir niteliktedir. Kristeva'nın annelik durumu üzerinden yaptığı kimlik eleştirisi, Haraway, Butler, postyapısalcı feministler ve annelik kavramı bağlamında söylemsel düzeyde bir kesişim sorgulaması yapılabilmesi açısından ve çalışmamızdaki kuramsal tabanı algılayabilmemiz açısından önem taşımaktadır. Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz kimlik siyasetinin ve feminizmin en önemli sorunsallarından birini oluşturan dilsel sorunsala da hem annelik, hem Lacancı bir kapı açması doğrultusunda tartışmamızı derinleştirecektir. Kısaca yukarıda, Butler, Haraway ve postyapısalcılar açısından incelemeye çalıştığımız dil problemini, burada annelik düzlemine de taşımış olacağız.

Annelik, ikinci dalga feminizmin asıl olarak önem verdiği, toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet tartışmaları üzerinden kurulmak eğiliminde olsa da biz burada bu kavramı dördüncü dalga feminizm ve siberfeminizm bağlamına nasıl oturtabileceğimizi kısaca bir beraber okuma yaparak görmeye çalışacağız. Nitekim Kristeva Butler ve Haraway'den farklı olarak cinsiyetin biyolojik farkını kabul eden bir düşünürdür.

Kristeva 2. kuşak feministlerin cinsiyetler arası farkı görmezden gelmesine karşı oluşuna ve kadının farkını sorgulamaya girişimine dahil olmuş bir kuramcıdır. Annelik bu farkın altını çizen en önemli unsurlardan biri olarak dikkatlerini çekmiştir. Kristeva anne olma arzusunun altında hangi duygunun yattığını sorgulamıştır. Ancak burada parantez açılması gereken nokta Kristeva'nın kadının gücünü annelikte bulan " kadın" olmanın farkının ve gücünün altını çizen 2. kuşak feministleri eleştirmiş ve "kadın" adı altında toplanmanın farklılıkları yok ettiğini belirtmiş olduğudur. Haraway ve Butler ve postyapısalcı feministlerle birleştiği en önemli noktalardan birisi de bu, 'kitle halinde feminizm' fikrine karşı oluşudur.

Annelik ve dilsel süreç üzerine yaptığı incelemesi, Lacan eleştirisi ile başlar. Lacan, Freud'un penis eksikliği yorumunu yapı bozuma uğratarak "Fallus" olarak tanımladığı bir kavramla değiştirir. Erkek çocukların kaybetmekten korktuğu, kız çocukların sahip olamadıkları ve eksiklikliğini yaşadıkları penis Lacan için biyolojik bir penis değildir. Fallus bir organ değildir, bir gösterendir. Lacan'a göre gösterileni tamamen yakalayamayız çünkü fallusun mutlak anlamına asla ulaşamayız. Bu konuyu dilsel çözümleme kısmında biraz daha açacağız. Lacan'a göre bebek için ilk 6 ay la réel, 6-18 ay ise imgesel dönemdir. Bebek la réel dönemde en saf ve doğal halindedir, ancak imgesel döneme geçtiğinde -ki bu dönemi ayna evresi olarak da tanımlar- aynada gördüğü kendisi - ideal ben-, bebekte narsistik bir eksiklik hissi uyandırır. Bu tam hale ulaşma arzusu bebekte gün yüzüne çıkar. Ancak asla ulaşamayacağı tam hali onda agresyona yol açar. İşte fallus- yani eksik olan- hep bir arzu ve eksiklik olarak kalır. Dilsel düzene geçişle yani 18 aydan sonra bebek bu daimi gösteren olan fallusu

yani arzunun objesini elde etme arzusunu dilsel süreçte de devam ettirir. Bunu anlamların geçişkenliğinde yakalamaya çalışsa da nafiledir. Freud'un, kız çocuğunun eksikliği gidermek için çocuk doğurduğu fikrine Lacan da katılır (Şimga 2007, 55-56-57).

Lacan'a göre özne dilsel alana girilmeyle yani babanın yasası ile kurulabilir. Burada babanın yasası temsilidir. Babanın yasası denilen dil ve kurallardır. Kristeva burada simgesel öncesi dönemin öneminin yok sayıldığını düşünür. Dilsel düzene geçişin sembolikten çok daha önce kurulduğunu öne sürer. Konuşan beden olarak tanımladığı bedensel anlatıların olduğu semiyotik dönemin de, öznenin oluşumunda sembolik düzen kadar önemli olduğunu söyler. Bu dönem anne ve bebek arasındaki özel ilişki dikkat çekicidir. Annesel şey olarak tanımladığı, semiyotik dönemde bebeğin anneye verdiği tepkiler, itme, istememe, ritim, ses vb. öznenin oluşumunda etkilidir. Bu dönemde gösterilen bebeğin özsel itkileri, sembolik düzense dilsel kavram ve kurallar ile bastırılmaya çalışılsa da tamamen yok olmaz. Bu semiyotik düzenin getirdiği belirli dışavurumlar, dilde ve kurallarda yaratıcılık ve devinimlere neden olur. Bu şekilde sabitlenmiş anlamlar ve kimlikler alt üst edilebilir. (Özkazanç 2015, 7)

Kristeva bebeğin egosunun oluştuğu yani ben ve diğerleri ayrımının kurulduğu dönemi Lacan ve Freud'a göre çok daha önce bir döneme yerleştirmesi ile öznenin, benin ve ötekinin oluşumuna başka bir bakış açısı getirir. Daha sonra sembolik düzende karşımıza gösteren ve gösterilen olarak çıkacak olan işleyiş, sembolik düzenden önce bebeğin istediklerinde ve istemediğini dışlamasında mevcuttur. Yani anlam, dilden önce bebeğin hoşuna gitmeyene tepki vermesinde kendisini gösterir. Burada babanın yasası devreye girmeden önce anneden de öğrendikleri olduğunu göstermiş olur. Çünkü bu dürtüsel süreç anne bedeniyle ilintilidir. Burada anne bedenini, memesini, sesini de reddeder. Bu şekilde toplumsal sürece ve dilsel yasaya annede dahil olur (Şimga 2007, 62-63).

Kristeva bu noktayı iğrenme ve korku bağlamında ele alır.Burada iğrenme olgusunu, anneden kopuş ile yaşanan dehşet, geride bırakılan ve reddedilene tutulan yasın ifade şekli olarak tanımlar. İğrenç, sapkınlık, yasa tanımama birbirine benzetilir. İğrenç olanda, sapkın olanda, bütün olamamışlığı, arada kalmışlığa, saf olmamaya gönderme yapar (Tutal 2005,70). Bu bağlamda sapkın olan siborg ile iğrenç olan anne - masum olmayanlar ve yasa tanımayanlar olarak bir kesişim noktası bulurlar.

Kristeva'nın betimlemeye çalıştığı şey semiyotik düzende yani lacanın imgesel düzeninde edinilen dil de sembolik düzen içinde varlığını sürdürür. Anne-çocuk-hamilelik ilişkisi, yahut şiir, edebiyat gibi alanlarda semiyotik yani annesel etki daha fazladır. Özkazanç'a göre Kristeva anneliği burada iki farklı bağlamda yorumlar. Birincisi anneliğe yüklenen modern-seküler anlamın, günümüz kadınına (annesine) verdiği acıdır. Annelik aşk ve anlam arzusu ise, bu annelik kelimesine çok güçlü

bir yükümlülük yükler. Şefkatin, kendinden vazgeçmenin, bütün olmanın zor ve acı veren yolculuğunda, kadın sıkışıp kalır. Burada güçlü bir cinsiyet farkı vardır. (Özkazanç 2015, 8)

Kinci söylemde ise Lacan'ın, kadını yok saymasını temel alan bir anlayış vardır. Lacan, "La femme n'existe pas" - kadın yoktur- derken, kadının simgesel düzende ifade edilemeyen, ayna evresinin sonucu olarak üretilen eksik olduğunu, çocuğun tekrar, annesiyle bir olma sevilme arzusunun bir objesi olduğunu belirtiyor. (Şimga 2007, 60) Kristeva buradan yola çıkarak, evet kadın diye bir bütünlük yoktur der. Kadını erkekten ayıran şeyin biyolojik oluşum değil dilsel oluşum olduğunu belirtir. Bu noktada, Butler ve Haraway ile ortak bir noktada buluşur.

İşte Kristeva yukarıda bahsettiğimiz, semiyotik zamanda öğrenilen ve simgesel içinde kaybolmayan iletişim şeklinin ve öznede bulunan " annesel şey"in, ikililikleri, farkçılığı alt üst edeceğini, anlam ve kimlikleri bozacağını söyler. Bu bağlamda, annelik söylemi, şiirsel dil ve uyuşmazlıkları bünyesinde barındıran yeni bir dilde altüst edici feminizm anlayışının önüne açacaktır. Kadın-anne bir uyuşmazlık biçimi olarak ele alınmaktadır. Uyuşmaz olmak demek ise babanın yasasından, sembolik bağlardan uzak olmak demek, dilin çoğulluğunda adlandırılmamak, anlamsız olanın çoğul şekillerde ifade edilmesi demektir. Bu bağlamda annelik tekil ve parçalanmış, sabitlikleri ters düz eden ve yeni bir dişil yaratımı destekleyen olarak ortaya çıkar. (Özkazanç 2015, 9)

Kristeva'da annelik "kadın" yahut "biyolojik anne" kategorilerinden çıkarılabilirse, devrimci bir etki yaratıp, erkek merkezci dilin temel yapı taşlarına zarar verebilir. Bebek annesel şeyi, özne olabilmek adına hep dışlamaya çalışsa da o hep oralarda bir yerlerdedir. İşte bu annesel şey, anlamın oluşturulma sürecinde, iktidarın tahakkümünü ve dil aracılığıyla tekrar kurduğu yapıya delik açabilecek olandır. Biyolojik cinsiyetin, simgesel düzende öğrenilmesinden önce, kurulan dil dışı ilişki ile öznenin içinde oluşmaya başlayan anlam, hep var oldukça, yeni bir dil yaratılma umudu da hep var olacaktır. Bu açıdan baktığımızda annelik, anlam yaratımında devrimci bir noktada dururken, anneye acı veren bir anlamlandırma içine hapsedilerek var edilmeye devam ettirilmektedir. Çünkü anne toplumun devamlılığı açısından va rolmalı, ancak dilsel sürecin içine hapsettirilebilmelidir. Babanın yasasına dahil olup özne olabilmek adına bebek annesini reddetmeli ise, kadın bedenini de reddedip, ataerkil düzene adapte olmalı ve devamlılığını da sağlamalıdır. İşte anne tam bu noktada, yüceleştirilmesi, reddedilmesi gerekliliği ve sözden önce anlamın bulunduğu alan olarak yıkıcı etkiyi yaratması açısından, sürgün edilmiş ve acı çeken bir konumdadır.

Siberfeminizmin ve Haraway'in felsefesinden çok farklı dursa da aslında çıkış noktaları kimlik üzerinden siyaset yapılmasının eleştirisidir. Ayrıca Kristeva da cinsel farkçılığın altını annelik üzerine kurduğu siyaseti ile temellenmiş gibi görünse de asıl amaç cinsel farksızlaşmanın yolunu dişil kay-

naklı sunmasıdır. Kaynak dişil olsa da sonuç cinsiyeti reddetmek ve annesel şey sayesinde sınır ihlallerine açık ve bu sayede yaşanan bir dilsel devrimdir. Temelde çıkış noktalarının çok farklı olduğunu görmezden gelmeyerek; ben ve ötekinin kuruluşuna getirdiği alt üst edici bir psikanalist temel kurmasıyla da, ötekinin reddedilmesine ve ötekinin dışlanması üzerinden kurulan özneye de bir delik açıp tekçilik ve parçalanmışlık açısından da Haraway'in ötekisiz dünyasına anayollardan bağlanabilir olarak yorumlamak mümkündür.

3.2. Göstergebilim Ve Dilbilim

Göstergebilim ve dilbilim üzerine yapılan çok sayıda tartışma vardır. Kuşkusuz, yapısalcı dilbilimin temellerini Saussure'un Genel Dilbilim Dersleri atmıştır. Saussure bu yapıtıyla dilbilimde yöntemsel çalışmalar başlatmış, dilsel dizge ve anlamı dil sisteminin bir işlevi olarak ifade etmiştir. Bu şekilde kendi kuramı geliştirmiş ve yapısalcılığın temelini atmıştır. Bu kuram şimdi var olanı incelemeye ve yapı içi özellikler ile içkinlik düzlemine dayanır. Dil, birey olmanın ve düşünmenin birincil göstergesidir. Toplumsal ve kültürel bir olgudur. Yani dilin var olabilmesi için bir cemaatten söz etmek gerekir. Bu bağlamda kişi önce kavrar, anlar ve daha sonra anlamlandırıp anlatır ve konuşur. Dilbilimin ana mevzusu anlamın nasıl kurulduğudur.Yapısalcılığa göre anlam dünyayı ve önenin olacağını üreten bir sistemin parçasıdır (İnceoğlu ve Çomak, 2016, 23-24).

Saussure'ün dilbilimine göre, dil bir söylem zinciri olarak anlamlandırılır. Bu söylem zincirinin altında yatan ve bu zincirden anlam yaratan kurallar dizgesini bulmaya çalışır. Saussure'e göre terim kendi başına bir anlam ifade etmez ancak içinde bulunduğu dilsel yapının içerisinde, diğer söylemlerin oluşturduğu zincir içerisinde bir anlama işaret eder. Dil göstergelerin anlam kazanması üzerinden işler ve göstergeler ise gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki ile anlam kazanır.Saussure'e göre gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki sorunsuzdur. Burada gösterilenin, gösterenin üzerine yerleştiği hiyerarşik bir formül vardır. Dilsel sistem kapalı bir sistemdir, tarihsel ve ontolojik olarak farklılık gösterir. Bu sistem içerisinde her gösterge kendi değer ve anlamını öteki üzerinden belirler. Dolayısıyla yapısalcılık, ikili karşıtlıklar yoluyla anlamı oluşturur. (Birlik 2019, 531)

Saussure, postyapısalcılar tarafından eleştirilmiştir. Derrida, Saussure'ü gösteren ile gösterilen arasında yaptığı kesin ayrımdan dolayı eleştirmiştir. Derrida gösteren ile gösterilen arasında ayrım yapabilmek için eldeki terimlerden birinin en sonuncu olması gerektiğini, yani kendisinden sonra gönderecek bir terim bulamamasının gerekliliğini belirtir. Eğer böyle bir durum yoksa sonsuz bir anlamlanma içinde her gösterilenin, sırayla gösteren olması gerektiğini vurgular (Sarup 2014, 69)

Lacan, ise gösteren ve gösterilen arasındaki hiyerarşik yapıyı tersine çevirmiştir. Lacan'a göre gösteren önce gelip, gösterilenleri yarattığı için üste geçmelidir. Üstelik gösteren birden fazla gösterilene götürebilir. (Birlik 2019, 533)

Lacan'a göre gösterilen diye bir şey yoktur, yani gösterenin sürekli olarak gönderme yaptığı belirli bir gösterilen yoktur. Ayrıca gösterenin de sabit bir anlamı yoktur, eğer öyle olsaydı sabit bir gösteren ile gösterilen ilişkisinden hep aynı anlam çıkardır. Ancak öyle bir şey yoktur. Gösterenler anlamlarını diğer gösterenler üzerinden belirlerler ve bu ilişki akışkandır. Göstergeler zincirinin akışını belirleyen sabit bir merkez olmadığını belirtir. Bu nedenle gösterenlerin akışı durdurulamaz, sürekli bir dolaşım halindedir. (Çoban 2003, 280)

Derrida bu konuda Lacan ile ortak paydada buluşur. Ona göre gösterilenin öndeliği (anlamın sözcük karşısındaki üstünlüğü) kabul etmeyi bıraktığımız zaman, öndeliği gösterene (anlam karşısında sözcüğe) vermek yoluyla bir arayışa girmemiz gerekir. (Sarup 2014, 73)

Lacan'a göre gösteren özneyi belirleyen şeydir.Ona göre özne konuşamayan ama dilsel göndermelerin kesiştiği bilişsel bir alandır. Özne gösterenin bir ürünüdür, yani dilsel bir sonuçtur. (Birlik 2019, 533) Bunu Lacan'ın simgesel döneminde kurulan özne açıklaması üzerinden anlayabiliriz. Kişi kendisini babanın yasası yani dilsel süreçler ile tanımlar ve kurar. Yani dil ve kavramlar ile, konuşmaya başlayan "ben" özne olur.

Dilsel süreç, akış halindeki göstergeler ile nasıl sabit hale gelemezse onun bir ürünü olan öznenin de akışının durulamayacağını ve "ben" için sabit bir anlam yaratma çabasının olanaksızlığını anlatmaya çalışmaktadır. Sabitleme ona göre bir yanılsamadır. Çünkü özne için anlam ötekinin alanında kendisini gösterir. Yani gerçek sorunludur. Gerçeklik dil tarafından üretilendir. Böylece simgesel alan gerçekliğin yerini alır. İmgesel düzendeki "ben" ancak dilde bilinçli, düşünen, konuşan ve kendisi ile ötekini ayırt etme özelliğine sahip olan bir özneye dönüşür. Yani imgeselde olan "ben" bilinç dışı gibi ve gösterenler gibi sabitlenemeyen akışkan bir yapıdayken, bir anlam dizgesi olan dil ile bir sisteme dahil olabilir ve kendisini tanımlayabilir (Çoban 2003, 281)

Bu noktada Kristeva erk dilin değiştirilmesi ve Haraway, Butler, Irıgaray gibi bir çok feminist düşünür için 2. bölümde de belirttiğimiz gibi oldukça devrimci bir temel olacak dilsel değişimi Lacan eleştirine yerleştirir. Bunu bir çıkış noktası olarak görebiliriz. Göstergebilim ve dilbilim için oldukça önemli bir bağlantı noktasını da yine Kristeva'nın yaptığı bu eleştiri ile kurabilmemiz, göstergebilime giden yollardan birisi olarak görebilmemiz mümkündür.

Kristeva Lacan'ın sözlü dile fazlasıyla anlam yüklediğini düşünmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kristeva, simgesel yani dilsel döneme geçişte imgesel dönem ile bir diyalektik olduğunu savunmuştur. Lacan'ın tersine imgesel dönemle bağların kopmadığını söyler. Bu nedenle dile Lacan kadar büyük bir anlam yüklemez. Kristeva konuşan özneyi bu bağlamda yeniden yaratmaya çalışır. Bölünerek merkezsizleşmiş bir konuşan özne anlatısı vardır. Ona göre dil yekpare bir dizge olamaz, daha çok öznelerin kendilerinde ve aralarında yerleşmiş olabildiğince karmaşık bir anlamlandırma periyodudur. Kristeva'nın dişilikte bulduğu şey dilin egemen yapısını alt üst etmek ve devrimci olarak nitelendirdiği marjinal kaynaktır. Bu simgesel düzene tamam annesel şeydir. Söylemin sınırlarına sürülen dişil anlamlandırma biçimleri, dili altüst edecek ve hep tehdit edecek şeydir. (Sarup 2014, 179)

Kristeva imgesel ve simgesel arasındaki ikili mantıktan nasıl kurtulabileceği üzerine düşünmüştür. Kristeva bu noktada anlamlama kavramını öne sürer. Anlamlama dilde gerçekleşmesi olası işlemlerin sonsuzluğunu anlatır. Ona göre konuşma esnasında sadece entellektüel olan değil duygusal olan da gün yüzüne çıkar. Bu nedenle Saussure'cü gösteren gösterilen ayrımı yetersizdir. Ona göre, "analitik söz (parole), üç tip temsil içeren göstergeleri dikkate almak zorundadır: Sözcüklerin temsilleri (dilsel gösterene yakın), şeylerin temsilleri (dilsel gösterilene yakın) ve duyguların temsilleri (hareketli, ilk "yer değiştirme" ve "yoğunlaşma"ya dayalı süreçlere boyun eğen kayıtlar)" (Tutal 2004, 213)

Aslında burada duygusal süreçler olarak belirtileni biraz açmak gerekir. Bu imgesel dönemde bebeğin bedenince deneyimlenen hazları, renk, ses, ritim, enerji gibi bedensel güç dizgelerinin etkisinden bahsetmektedir. Simgesel -dilsel dönem - bu duygusal sürecin, imgesel olanın aşırılığının etkisi altındadır. İmgesel söylemlerce kullanılır ancak söylemlerde dile getirilemez. Kristeva buna semiyotik, yahut göstergesel der. Bu göstergesel kendisini, şiir, müzik, resim gibi alanlarda gösterir. Ona göre bu alanlardaki anlatımların hep rahatsız edici bir yanı vardır. Çünkü genel anlatıma dayalı simgesel temsil dizgelerinin çok ötesinde doğrudan bir göstergesel anlatımdır (Sarup 2014, 181).

Kristeva burada hem ikircikli dil anlayışına karşı durur. Hem de Lacancı anlamda dilin özneyi belirlediği görüşünü altüst eder. Ondaki bu semiyotik olan öznenin parçalanmasına ve dilin akışkanlığına ve metinlerin iç içe geçen yapısına ve sadece dil ile birlikte göstergenin, imgelerin, seslerin renklerinde anlamlandırma dünyasına kabul edilmesini sağlar.

Kristeva'nın bu bağlamda göstergebilime ve dilbilime yaptığı en önemli katkılardan bir diğeri de metinlerarasılıktır. Ona göre metinlerarasılık, metinsel bir devinimdir. Bir *yer/bağlam* değiştirme işlemidir. Metinlerarasılık bir metinden alınan sözcelerin başka bir metinde kesişmesidir. Böylece uçsuz bucaksız bir metin alanından bahsedilebilir. Bu anlamlandırma dizgelerinin ve sözcelerin yer

değiştirebilirliği, sözcelerin asla tekil olamayacağını gösterir. Her zaman çoğuldur, parçalanmıştır. Bu nedenle bir çokanlamlılık yaratır. (Rızvanoğlu 2007, 107)

Metinlerarasılık kavramını ilk kez Kristeva kullanır. Öznelerarasılık yerine metinlerarasılığı ön plana çıkarır. Bu şekilde metinden ve dil olgusundan tamamen özneyi çıkarmış olur. Metni tarihsel, kültürlerarası ve metinlerarası bir uzama yerleştirir. Kültürel bir yineleme biçimi olarak dil konumlanmış olsa da içinden öznenin çıkarımı ile devrimci bir hal alır.

Kristeva'ya göre bütün kültürlerde, bütün metinlerde karşılıklı olarak birbirini etkileyip dönüştüren tarihsel bir sürecin sonucudur. Metinler yerine yerleştirme, denetimi sağlama anlamına gelse de kültürel ve tarihsel akışkanlık göstergenin (semiyotiğin) yıkıcılığını temsil eder konumdadır. (Sarup 2014, 183). Burada dil semiyotik sayesinde metinler arası uzama açılabilmektedir. Annesel şey, yahut göstergesel olan dilin tanımlarını ve sınırlarını aşıp, parçalı hale getirmektedir. Burada sınırları aşan ve akışkan olan özne metnin dışına taşar ve yok olur. Bu bağlamda batılı merkezi öznenin yıkılışı, metnin merkeziliğinin yıkılışı ve metinlerarası konumun önünü açar niteliktedir.

Bu postyapısalcı felsefenin, Derrida'nın metnin dışında hiçbir şey yoktur derken anlatmaya çalıştığı gibi metni temel alan yapısını da destekler konumdadır.Bu yapı tüm insan eylemlerini kapsayan ve metinlerarası bir alanda bulunan, tek başına var olmayan bir yapıdır. Ancak metne ve metnin arkasındaki anlama sahip olduğunu iddia eden yazar ölmelidir. Her metin başka bir metni içeriyor, dönüştürüyorsa ve metnin dışında yaşamak olanaksızsa, metni anlamak ve bütünlemek ihtiyacındaki bütüncül özneyi yok etmek gerekir (Rızvanoğlu 2007, 133).

Göstergebilimin önemli teorisyenlerinden Roland Barthes da Kristevanın metinlerarası kavramından etkilenmiştir. Göstergebilimsel-metinsel çözümleme için önemli bir kavram olarak görmüştür. Barthes'a göre metinsel çözümleme, bir eserin oluşumunu tasvir etmeye çalışmaz; burada amaç yapıyı tespit etmek değil, ama daha çok metnin devingen bir oluşumunu (Tarih boyunca okurdan okura geçen bir oluşum) üretmek, yapıtın anlamlı kapsamında, *anlamlılığı* içinde kalmak söz konusudur. Metinsel çözümleme, metnin ne ile saptandığını öğrenmeye değil de daha çok nasıl parçalanıp yayıldığını öğrenmeye çalışır. (Barthes 2016, 140)

Barthes ve Kristeva için dilsel tahakküm alanınından çıkmaya yönelik çalışmış olmalarının ortaklığını söyleyebiliriz. Kristeva, Barthes semiyolojisini psikolojik yaralarımızı ve sosyal travmalarımızı bulduğumuz bir semiyolojidir şeklinde tanımlar. Ona göre Barthes bizi bir özgürlük duygusuna savurur ve hiçbir kabadayı özgürlük, kimsenin kimliğini, cinsel ve ideolojik kimliğini bilme iddiasında bulunamaz. Özgürlüğünün asaleti, birçok kurtuluş hareketini canlandıran histerik

kızgınlığın antipotlarında, bir çalışmanın veya bir angajmanın yasaklı dışları altındaki başarısızlığı deşifre etme kapasitesinde yatmaktadır. (Kristeva 1982, 120)

Kristeva ile Barthes da dili eşsüremli boyutta ele almışlardır. Kristeva ve Barthes'ı öncellerinden ayıran temel vurgu onların dizgesellik kavramına getirdikleri eleştiridir. Barthes'a göre metin üretkendir ve bittikten sonra dahi işlemeye ve üretmeye devam eder. Dil metinde yeniden dağılır, metin dil için bir dağılım yeridir. Bu noktada Kristeva ile üretkenlik açısından ortak bir noktada buluşurlar. Metinlerarası alışveriş işte düşüncenin yıkıldığı ve yeniden üretildiği alanın önünü açar. Metinlerarası işlem eşzamanlı olduğu kadar, diğer metinlerden aldığı sözceleri bir potada eritip yeniden kurabilmesiyle de özgürlük, parçalılık ve çokanlamlılık için önemlidir (Aktulum, 2000, s. 56).

Roland Barthes için metin asla biten bir şey değildir. Bu nedenle bir bütün olup bir anlam oluşturamaz. Bu da onun postyapısalcı ve postmodern yanını ortaya koymaktadır. Barthes'a göre sözdizimi, özellikle de tümce diziliminin ideolojik işlevleri vardır. Ona göre ifade ideolojiktir ve içinde boyun eğdirmeleri, astları ve içsel tepkileri barındırır. Ona göre bitmiş her söz dizimi ideolojiktir. (Aktulum 2018, 247)

Barthes' göre her metin ideolojiktir ve iktidarı her gün yinelenerek yeniden kurar. Bu noktada kırılımı sağlayacak olan şey ise içsel haz duygusudur. Bu noktada yine Kristeva'nın annesel şeyini yahut semiyolojiye dönülmektedir. Barthes buradan yola çıkarak çalışmalarında egemen olan ile içsel olan dürtülerin ayrımını yapmaya çalışmıştır. Ona göre ideolojiye ait sorunlar hep dil alanındaki tartışmalarda görünür olmuştur. (İnal 2003, 17).

Barthes ideolojik deyişi mit olarak tanımlar ve mitin burjuvanın kültürünü oluşturduğunu ve kendi anlamını ürettiğini söyler. Mit ise söylemin bir parçası olduğundan, mite ait olanlar söyleme de ait olmaktadır. Bu nedenle Barthes söylemi tikel nesneler olarak değil de burjuva toplumunun dizgeleri ile çözümler. (Bircan 2015, 39)

Miti ve dolayısıyla söylemi ikili bir dizge olarak çözümler. Bu gösterge dizgelerinden biri nesne-dil biri üst dildir. Nesne dil doğallaşmış anlamların düzlemi iken, üst dil ideolojinin kurulduğu ve yürütüldüğü dildir. Burada ilk dizge düz anlam ise ikinci dizge yan anlamdır. (İnal 2003, 18)

Barthes'a göre düz anlam direkt olarak Saussure'un de belirttiği gibi bir nesneye gönderme yapar. Bunun yanında yan anlamlar ise göstergenin kültürel olarak belirlenmişliğine gönderme yapar. Yani düz anlam göstergenin neyi temsil ettiğini anlatıyorsa, yan anlam nasıl temsil edildiğini anlatır. (Bircan 2015, 20) Ona göre yan anlam sayesinde metin, bir merkezde toplanan söylemin anla-

mlandırılmasından kurtulma yoludur. Yan anlam ile metnin çok anlamlılığına ulaşılabilir (Rızvanoğlu 2007, 118). Klasik söylemde yan anlam ve düz anlam ayrı ayrı yorumlanırken, ona göre bu iki anlam ayrılmaz bir haldedir. Yan anlamı olası kılan düz anlamdır. (İnal 2003, 20)

Barthes'ın göstergebilimsel çözümlemesi açısından değinmemiz gereken bir diğer öğe ise yukarıda da kısaca bahsettiğimiz yazarın ölümüdür. Yazarın ölümünün ilan edilmesi, okurun doğumunu müjdeler. Ona göre yazar hiçbir şeydir. Tıpkı "ben" diyen kişinin hiçbir şey olması gibidir. "ben" var ise de "ben" diyen olamaz ise, dil var ise de ben yazdım diyen yoktur. Ona göre metin yazarı aşkın bir halde değildir, yazar metni içinde taşımaz. Metin yazıldığı anda ve yerdedir. Bunu performatif kavramına benzetir. Bu kavram söz ediminin, edimin kendisinden başka hiçbir şey olmadığı dilsel bir şekildir. Burada bir parantez açmak gerekirse, sınırlarda anlam yaratma olanağının Butlercı yahut Harawayci anlayışla birleştiği görülebilir. Barthes'a göre metin, tekil bir anlamdan çıkmayıp, çatışan, çoğul ve özgün olmayan bir metinler çeşitliliğinin uzamı olduğu için, yazar değil metinlerarasılık ve dil belirleyicidir. Sözcük önceden belirlenmiş ve uzamda dönen olduğu içinde yazar asla özgün olamaz. Burada belirleyici olan okurdur. Okur ise tarihi ve geçmişi olmayandır. Okur sadece metnin birliğini tek bir alanda ayakta tutabilendir. Bu nedenle metin çoğuldur. Barthes'a göre miti tersine çevirebilmek için yazarın ölmesi ve okurun doğması gereklidir. (Rızvanoğlu 2007, 113)

3.3. Yeni Medyada Göstergebilimsel Analiz

Çalışmamızın analiz kısmı iki aşamalı olarak tasarlandı. İlk aşamada annelik mitini ve kadınlığın annelik üstünden tanımlanmasını daha açık biçimde ortaya koymak için aşırı durum örneklemi olarak da değerlendirebileceğimiz, söylemle ilişkisi açısından ve özellikle yeni medyada yorumlanışı bakımından da önemli gördüğümüz iki olayı inceleyeceğiz. İkinci aşamada ise takipçi sayısı 500 binin üzerinde olan 4 sosyal medya annesinin Instagram paylaşımları üzerinden, sosyal medyada annelik ve kadının söylem açısından nasıl konumlandığını anlamaya çalışacağız. Sosyal medyada günümüzde anneliğin yaygın bir şekilde, bir ideal ve marka haline dönmesi, cinsiyetleşme ve cinsiyet kalıplarını oluşturmada en etkin şekilde kullanımını yeni medya mecrasına da taşıması, hatta sosyal medyada bir hesap türü, bir sınıflandırma şeklini alacak boyuta ulaşması nedeniyle, siber dünyada cinsiyetleşmenin yahut cinsiyet hallerinin görünür olacağı durumlardan varsayılarak araştırmamızın örneklemi olarak seçilmiştir. Instagram'daki anne hesapları ve anne olan fenomenler bağlamında yapacağımız analiz ile annelik üzerine söylemin ve dilin yeni medya mecrasındaki kullanımının ve dijital teknolojilerin bu söylem ve dil üzerinde özgürleştici bir etkisi olup olmadığını da görmek amaçlanmaktadır.

Çalışmamızda Haraway'in yeni medya teknolojileri ile cinsiyet kalıplarını yok edebileceğimiz ve yeni bir dil üretebileceğimizi düşündüğü kuramı siberfeminizmi Kristeva ve Barthes bağlamında

söylem analizi ile sorgulanacaktır. Yazar'ın ölümü ve Okur'un doğumu bağlamında Instagram, kökensiz ve tarihsel bir yazar ve kullanıcı içermesi açısından ele alınacak ve okuyucu olarak biz düz anlam ve yan anlam, gösterge ve gösterilen ile gösteren açısından çözümlememizi ileteceğiz.

3.3.1 Sosyal Medyada Kadınlığın Sınırlarının Anneliğe Göre İnşası: Ebru Şallı ve Larissa Gacemer Örnekleri

Çalışmanın bu bölümünde Ebru Şallı'nın oğlunu kaybetmesini izleyen süreçte gelen yorumlar ve Instagram'da açıklama yapmak durumunda kalan Larissa Gacemer örnekleri üstünden insanların kadınlığın sınırlarının anneliğe göre nasıl inşaa edildiği sorgulanacaktır.

3.3.1.1. Ebru Şallı ve Oğlu

Ebru Şallı 2 çocuk annesi, eski manken, pilates eğitmeni ve çocuklarının babası ile boşanmış bir annedir. Kısaca bahsetmek gerekirse, Ebru Şallı'nın 2010 doğumlu küçük oğlu Pars Tan, 2018 yılından beri kanser tedavisi görmekte iken, 16 Nisan 2020'de hayatını kaybetmiştir. Ebru Şallı 2019 yılında bir evlilik yapmıştır. Büyük oğlu ise yurt dışında eğitimine devam etmektedir. Ebru Şallı'nın oğlunu kaybetmesinden sonra, sosyal medya üzerinden birçok yorum yapılmış, Ebru Şallı'nın hayatı ve oğlunun ölümü, hastalığını kapsayan bir çok çapraz söylem üretilmiştir. Burada ilk olarak çocuğu hasta olan bir anne ve bir hayatı olan kadına karşı üretilen söylemleri analiz ederek çalışmamıza başlayacağız. Burada Ebru Şallı'nın bir pilates eğitmeni olduğunu ve sosyal medyasının ise bireysel kullanımdan ziyade bir eğitmen olarak, dersler, duruşlar gibi içerikler üretmek amacıyla kullanıldığını da belirmemiz gerekmektedir. Ebru Şallı'nın oğlunun ölümünden sonra paylaştığı ve dahi başka hesaplarda bu ölüm ile ilgili paylaşılan gönderiler ve bu gönderilere yapılan yorumlar üzerinden bir analiz yapılacaktır.

İlk olarak Ebru Şallı'nın hesabından yapılan pilates dersi içerikli paylaşım ve bu paylaşımın altındaki yorumlar ile başlanacaktır. Birinci görseldeki incelenen paylaşım Ebru Şallı'nın henüz oğlu ölmeden önce atılmış olan pilates dersi karın hareketleri videosudur. 9 Nisan 2020 tarihinde paylaşılan bu gönderinin altında genel olarak pilatese dair sorular, Ebru Şallı ile ilgili övgüler ve talepler vardır. Ancak oğlunun ölümünden sonra, bu mesleki paylaşımın altında, Ebru Şallı'yı oğlu üzerinden sorgulayan bir yorum tespit edilmiştir. Bu yorum;

		
Görsel 1: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı		**Görsel 2:** Ebru Şallı'nın Pilates Paylaşımı (Görsel 1) Altında Yapılmış Yorum
Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı		

"Senin oğlun öldü ama mutlu gibisin neden" şeklindedir. Burada dilin kültürel bağlamını göz önüne aldığımızda, bir annenin çocuk ölümü karşısında acısını ağıtlar, ağlamalar ile yaşanması beklentisinin karşılanmamasının sonucunda bir şaşkınlık yaşanmaktadır. Bu durumda, ağıt yakılmıyorsa, ağlanmıyorsa, acı dolu sözcükler yazılıp paylaşılmıyorsa, acı da yaşanmıyor anlamı kurulmuş ve mutlu gibi göründüğü tespit edilmiştir. Neden mutlu olduğu sorulmuştur. Burada yan anlam tam bu noktada yatmaktadır: Mutlu gibi durman, mutlu olman mümkün olmamalı. Çünkü annelik tanımları içinde anne çocuğu ile yaşar, çocuğu ile ölür. Artık renklerinin solması gerekir. Ama sen renklisin, sen kararmamışsın anlamını içinde taşımaktadır. Yazarın profili burada bizim analizimiz açısından önemsizdir. Ancak bir okur tarafından 1 beğeni almış bir yorum olduğu tespit edilmiştir.

Bu yorumun altında ise;



Görsel 3: Görsel 2'deki Yoruma Cevap Olan Yorum

Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı

yorumu paylaşılmıştır. Aslında bu yorum daha da önemlidir. Çünkü oğlundan önce olması nedeniyle paylaşılabilmesinin problem teşkil etmediğine dair bir anlatım vardır. Düz anlamı ile Ebru Şallı'nın üzgün olmayan paylaşımlar yapmasının eleştirisinin karşısında duruyor gibi görünse de 'Aslında, evet üzülmeli ve mutlu post paylaşmamalı da, işini de yapmamalı, acısını yaşamalı ancak bu paylaşım ölümden önce olduğu için kabul edilebilir', şeklinde bir yananlamı barındırdığını düşünmek de mümkündür.

Bu paylaşımdan sonra Ebru Şallı'nın 16 Nisan 2020'ye kadar yaptığı paylaşımların altında hep güncel olarak, oğlu ile ilgili çeşitli yorumlar görülmüştür. Bu postlar 12-13-14-15-16 nisan tarihli olarak şu şekildedir ;



Görsel 4: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı



Görsel 5: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı



Görsel 6: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı

Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı				



Görsel 7: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı



Görsel 8: Ebru Şallı Pilates Paylaşımı

Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı

Pilates videoları ve sponsoru olan bir giyim firmasının tanıtımı içerikli bu postların altında, oğlu ve ölümü ile ilgili yorumlar ise;



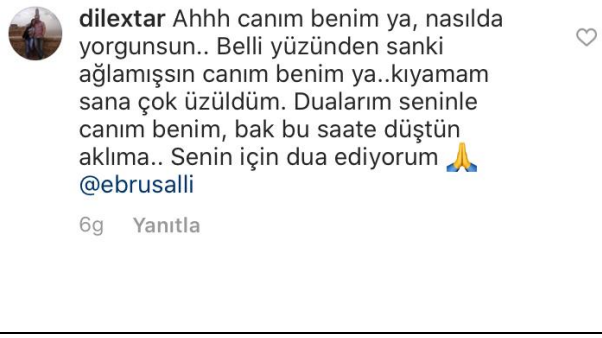
Görsel 9: Instagram Kullanıcısı Yorumu



Görsel 10: Instagram Kullanıcısı Yorumu

Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı		

Bu yorumlardan birincisi Görsel 9'daki esn_gultekin'in yorumudur. Kullanıcı ekonomik sıkıntısı olmayanların sıkıntısı olmaz diye düşündüğünü, ancak bu refah seviyesinde olan insanların dahi, ölüm, hastalık gibi üzüntü ve sıkıntılar içerisinde olduklarını fark ettiği üzerinedir. Yan anlam açısından bakacak olursak, çeşitli yan anlamların iç içe geçmiş olduğunu okuyabiliriz. Para ve mutluluk, huzur kelimelerinin nasıl iç içe geçtiği düşüncesi bu yorumda hakimdir. Bu evde yaşayan sıkıntı çekmez gibi bir düşüncenin varlığının üzerine bu evde bir çocuğun ölmüş olması, onlar da mutsuz oluyor düşüncesini doğurmuştur. Bunu söylemek ihtiyacı duymuştur. Barthes'ın dediği gibi yazım şimdi ve o andadır. Evi görmüş, olayı duymuş ve bu fikir onda belirmiş ve yazılmıştır. Görsel 10'daki Gul_yalcin33'ün yorumu ise teselli vermek amaçlı, bu acıyı yaşayan insana acıyan ve üzülen bir yorumdur. Onlar için Allah'tan sabır dilemiştir.

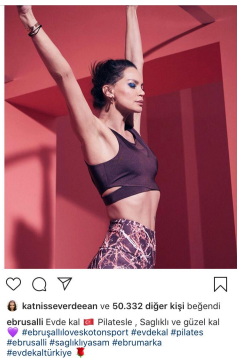


Görsel 11 : Instagram Kullanıcısı Yorum

Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı

Bu yorum ise, Ebru Şallı'nın oğlu Pars Tan ölmeden önce paylaşılmış bir gönderinin altına ölümün ardından yazılmıştır. Bu yorumda düz anlam olarak, Ebru Şallı'nın yüzünde çektiği acıdan dolayı oluşan yorgunluk, ve ağlamışlık ile yaratılmış, görülmüş, tespit edilmiş bir acıya karşı şefkat vardır. Aslında diğer gönderiler gibi ölümden önce ve ölümün acısının, ağlamanın henüz yaşanmadığı bir dönemde paylaşılan bu gönderide acıyı görmeyi tercih etmiştir. Yan anlam olarak analiz edebileceğimiz bu boyutta, 'anne o, üzülmüştür kesin, ağlamıştır, bunu ispat edecek bir şey vardır' aramasına ihtiyaç duyulmuştur. Aslında olması gereken, anne çocuk ilişkisini kendisi gönderi üzerinden yaratarak, acı çeken bir anne kalıbını tasvir edip, kişiye oturtup yakıştırmak istemiştir. Bu şekilde Ebru Şallı

için üzülebilecek, onun için iyi dua edebilecektir. Tam anlamıyla olması gerekenin olması gerekmektedir denilebilir. 16 Nisan günü de dahil olmak üzere, ölüm gününden sonra Ebru Şallı 4 gönderi paylaşmıştır. Şunu belirtmemiz gerekir ki; Ebru Şallı'nın gönderilerin altındaki yorumlar genel olarak 400 civarında iken 16 Nisan ve sonrasında yorumlar 25 bine kadar çıkmıştır. Bunlar şu şekildedir;

			
Görsel 12: Ebru Şallı paylaşımı	**Görsel 13:** Ebru Şallı anneler günü paylaşımı	**Görsel 14:** Ebru Şallı- 23 Nisan ve oğlu	**Görsel 15:** Ebru Şallı-Bayram paylaşımı
			Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı

Bu paylaşımlar, Anneler günü, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı ile oğlu ve Bayram hakkındadır. 16 Nisan 2020'de ise bir sponsor gönderisi paylaşılmıştır. Bu paylaşımların altındaki kötü yorumlar silinmiştir. Ancak paylaşımların altındaki başsağlığı yorumları arasında da ilgi çekici olanları vardır. Genel olarak çoğunluk üzüntülerini paylaşıp sabır dilemiştir. Kötü yorumlar silinmiş olsa da kötü yorumları eleştiren yorumlar hala durmaktadır.

bilgemakkusgunay Kötü yorum yazanlar, kınadığınız herşeyi yaşamak da var bu dünyada ve anne evladını kaybedince artık herşey anlamsızdır . Siz kimsinizde acıların en büyüğünü haketmiş olarak görebiliyorsunuz! Allah sabırlar versin , içiniz serinlesin inşallah 6h 11 beğenme Yanıtla	**golbasinuriye** Merhamet diye bir kavram var hani hatirliyormusunuz kotu yorum yapanlar allah size akil versin kalbinize merhamet versin acili bir anne her ne olursa olsun size gore yanlis yasantisi olabilir lutfen aklinizi basiniza alin sabır ver allahım yuregi kavrulan bu anneye🙏🙏🙏 6h Yanıtla

Görsel 16: Instagram kullanıcısı yorumu		**Görsel 17:** Instagram kullanıcısı yorumu
Kaynak: Ebru Şallı Instagram Hesabı		

Bu yorumlar en dikkat çekenleridir. Bu yorumlarda düz anlam, hayatı hakkında yorumlar ile oğlunun ölümünü hakettiği düşünen insanların acımasız oldukları üzerinedir. Ancak aslında, bir anne olarak, annelik kalıpları doğrultusunda yaşamaması nedeniyle eleştirilebilir olsa da ölüm anında susulması gerektiğini anlatan bir içerik de mevcuttur. Yani bu paylaşımlar miti tersine çevirebilen söylemler değildir.

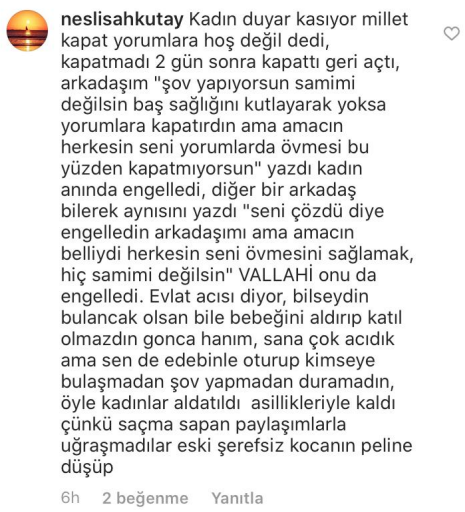


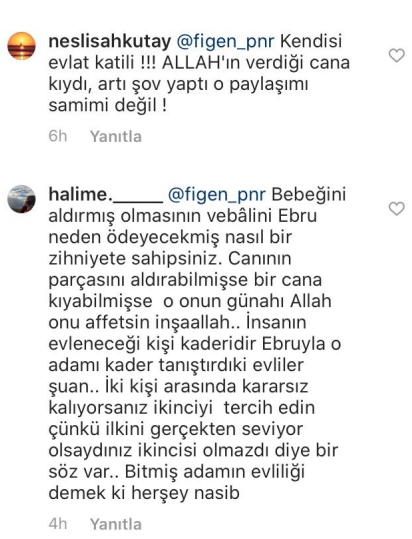
Görsel 18: Enmagazin Instagram Hesabı paylaşımı

Kaynak : Enmagazin Instagram Hesabı

Bu paylaşımların yanında asıl kötü söylemler ise Ebru Şallı'nın eşi Uğur Akkuş'un eski eşi tarafından yapılan başsağlığı paylaşımının altında yapılmıştır. Bu paylaşımı alıntılayan bir magazin Instagram hesabının paylaşımına ve bu paylaşımla ilgili yorumlara bakmak söylemleri net okuyabilmemiz adına önemlidir. Evli çift ve eski eşin fotoğraflarını yan yana koyup, yanına da eski eşin başsağlığı paylaşımını ekleyen enmagazin Instagram hesabı, aslında yan anlam olarak bu tartışmanın, iyi kötü yorumların gelmesini amaçlamıştır. Bu boşanma olayını ve evlenme olayını hatırlatmaya yönelik bir paylaşım olduğu görülebilmektedir. Çünkü Ebru Şallı hem evli bir çifti ayırdığı iddiasıyla, hem

çocuğunun hastalık döneminde evlenmesi ile oldukça eleştiri almıştır. Daha fazla yorum alabilmek için her türlü dengenin içinde barındırılmasına dikkat edilmiştir. Bu paylaşımın altında da oldukça fazla yorum ve karşı yorumlar, çeşitli tartışmalar ile ilgi çektiği görülmektedir. Bu paylaşımın altında analizimiz açısından önem arz eden üç yorum dikkat çekicidir.

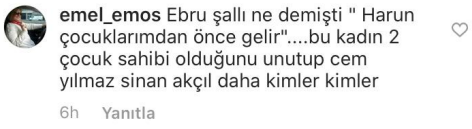




Görsel 19: Enmagazin Instagram Hesabı paylaşımı hakkında Instagram kullanıcısı yorumu		**Görsel 20:** Enmagazin Instagram Hesabı paylaşımı hakkında figen_pnr'a cevaben verilen 2 Instagram kullanıcısı yorumu
Kaynak : Enmagazin Instagram Hesabı		

İkisi aynı kişiye ait bu üç yorum Ebru Şallı'yı eleştiren yorumlara karşı duruş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebru Şallı'dan daha suçlu bulunan ve çocuğunu aldıran bir anne olan eşin aldatılmayı hak ettiğini düşünmektedir. Burada en büyük sorun, miti asla tersine çevirmeyen bir karşı söylem ve bu söyleminde yine annelik üzerinden kadını belirlemeye yönelik olan anlamdır. Kürtaj yaptıran kadını, bebek katili, acımasız ve evlat acısını asla anlayamayacak kalpsiz olarak nitelendirmek, kürtaj yaptıran kadını ötekileştirmek ve sistemin dışına atmak ve öteki üzerinden kendi saygınlığını ve başka bir kadının saygınlığını tanımlamak burada gizli olan yan anlamlar olarak belirlenebilir. Burada annelik üzerinden yeniden tanımlanan ve sınırları çizilen kadın kavramının en acımasız dönemeçlerinden biri kürtaj karşımıza oldukça net bir şekilde konumlandırılmıştır. Kürtaj yasal bir haktır; buna rağmen, ideolojik söylem, yani mit, bunu tercih eden kadını katil olarak adlandırabilir, tüm haklarını elinden alacak kadar toplum dışına itmeye meyilli olarak değerlendirilebilir.

Ebru Şallı hakkındaki yorumlara bakacak olursak, başsağlığı mesajlarının yanı sıra beliren ve analizimiz açısından topladığımız yorumlar şu şekildedir;

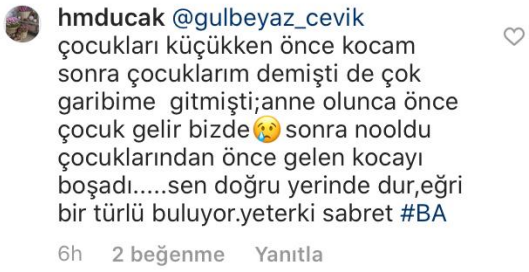


Görsel 21: Ebru Şallı hakkında 1 Instagram kullanıcısının yorumu



Görsel 22: Ebru Şallı hakkında 1 Instagram kullanıcısının yorumu

Kaynak : Ebru Şallı Instagram Hesabı



Görsel 23: Ebru Şallı hakkında 1 Instagram kullanıcısının yorumu

Kaynak : Ebru Şallı Instagram Hesabı

		
Görsel 24: Ebru Şallı hakkında 1 Instagram kullanıcısının yorumu		**Görsel 25:** Ebru Şallı hakkında 1'inin yorumunu okuyamadığımız 4 Instagram kullanıcısının 5 yorumu
Kaynak : Ebru Şallı Instagram Hesabı		

Bu yorumların hepsi temel yan anlam ve düz anlam olarak anne olan bir kadının ne olması gerektiğini tanımlar, sınırlarını çizer konumdadır. Burada emel_emos ve hmducak adlı kullanıcıların yapmış oldukları yorumlar, annelik sınırlarını tanımlamak açısından düz ve yan anlamın iç içe geçmiş olduğu mitin açıkça sergilendiği yorumlar olarak dikkat çekmektedir. Ebru Şallı'nın eski eşi Harun Tan ile evli iken "Harun benim için çocuklarımdan önce gelir" demiş olmasının kötü anne olduğunu gösterir nitelikte olduğu söylenmiştir. "Anne olunca önce çocuk gelir bizde" şeklinde yapılmış yorum ile, yan anlamında anne olunca önce çocuğun gelmiyorsa, sen anne sayılmazsın, sen iyi birisi doğru birisi sayılmazsın anlamı gizlidir. Nitekim sonrasında, Harun Tan'dan boşanmasını da hak ettiğini, doğru durmazsa, doğru anne olmazsa, cezasını elbet çekeceği belirtmiştir. Mite göre masum olmayan ve iğrenç olan elbet cezalandırılacaktır. emel_emos'un yorumunda ayrıca 2 çocuk annesi olmasına karşılık duygusal ilişki yaşadığı erkeklerden bahsedilmiştir. Yine yan anlam olarak bir annenin erkekler ile evlilik ve gerekli masumluk sınırları dışında duygusal yahut cinsel ilişki yaşaması eleştirilmiş ve iğrençleştirilmiştir. gulbeyaz_cevik adlı kullanıcının yaptığı yorum ise Ebru Şallı'nın evli bir adamla beraber olması yahut çocuğu hasta iken evlenmesi gibi günahlarının eleştirilmeye devam edilmesi, sırf oğlu öldüğü için hakkında iyi şeyler söylenmesini yanlış bulduğu üzerinedir. Ona göre çocuk melek ve masum olduğu için, çocuk için çok üzülebilecek kadar kendisi masum iken, annesi o hasta iken tanıtım yapacak kadar günahkardır. Burada yine annelik miti dışında kalan kadının

iğrençleştirilmesi ve kişinin kendi masumiyetini ötekini iğrençleştirme üzerinden tanımlaması söz konusudur. yasemindncr54 adlı kullanıcının yorumu ise açıkça anne olmanın şeklinin değişmesi ile bozulmuş olacağını söylemektedir. Annelik mitini kıran insanlar, masumiyeti, anneliğe atfedilen güzelliği bozmuşlardır. Ancak çocuk masum olduğu için ona üzüldüğünü de belirtmiştir. Buradaki anlam ise çocuğa elbet üzüleceğini, masum olana, mit tarafında eleştirilemeyecek olana üzülmesi ile kendisini ideolojinin içinde tutarken, bunu bozanları dışlamayı ve "yanlışı" belirtmeyi de gerekli bulmuş olmasıdır. Son olarak melikeyanik37 ve ssbel16 adlı kullanıcıların yorumları mit açısından dikkat çekicidir. Burada mite uymayan annenin cezalandırılması ve ceza sonucu doğruyu bulabileceği üzerinden bir uyarı mevcuttur. "İbret almıştır umarım" yorumu ile yan anlamda cezasını hak ettiği ve mite masum olana dönme konusundaki cezalandırılması ile, iğrenç olanı tekrarlaması gerektiği uyarısı mevcuttur. Bir kadın olarak kutsal evlilik kurumuna zarar veren olması nedeni ile cezalandırılması gerekmektedir. Bu gerçekleşmiştir. Ebru Şallı ve oğlunun ölümü üzerinden yapılan yorumlar ve paylaşımlar ile ilgili genel bir söylem penceresi oluşturan paylaşım ve yorumların analizi sonrası, annelik miti ile kadınlık tanımının çizilmesinin , ölümü hak etmesine kadar büyük cezaların gerekli görülmesine kadar bir çok miti yeniden üreten söylemler incelenmiştir. Ayrıca bu yorumları yapanları eleştirenlerin yorumları ise genel olarak miti tersine çevirecek söylemler oluşturmamaktadır. Ancak genel olarak sadece başsağlığı dileyen yorumların var olduğu da unutulmamalıdır.

3.3.1.2 Larissa Gacemer'in Açıklaması

Larissa Gacemer, yahut Instagram kullanıcı ismi ile larissaburak 17 Mayıs 2020 tarihinde Instagram üzerinden yaptığı videolu açıklama ile anne olmamasına rağmen, annelik ile ilgili kendisi üzerinde yapılan baskının onu ne kadar zorladığını açıklamıştır. Bu nedenle analizimizde önemli bir pencere açabilecektir. Burada birincil önem anne olmaması, anne olmayan evli bir kadın olması nedeniyle, anne olmamayı tercih eden kadınlara karşı söylemleri ve miti çevirebilecek, karşı söylemleri inceleyip analiz edebilecek oluşumuzudur.

Larissa Gracemer 17 mayıs 2020'de bir gönderi yayınlamıştır. Bu gönderi;



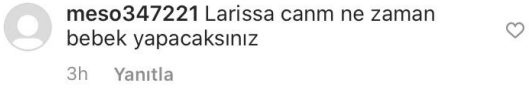
Görsel 26: Larissa Gracemer'in paylaşımı

Kaynak : Larissa Gracemer Instagram Hesabı

"Biliyorum bazılarınız iyi niyetle söylüyorsunuz ama iyice saygısız ve kötü yorumlar başladı. Ama hem benim için hem de bu durumları yaşayanlar için yeter. 'Neden çocuk yapmıyorsunuz?', 'Neden çocuk yok?' gibi sorular soruyorsunuz. Bende doğuştan gelen bir hastalık var. Çocuğum olmuyor. Bunu bilerek yıllar önce Burak'la denedik, olmuyor. Burak beni böyle kabul etti. Ben de bu durumu kabul ettim. Allah beni böyle yaratmış" açıklaması videosunun içeriğidir. Bu açıklamayı yapma nedeni olarak, Instagram hesabı üzerinden yapılan yorumların genelinde bebek sahibi olması ile ilgili baskı ve soruların artık onu bunaltmasının olduğunu belirtmiştir.



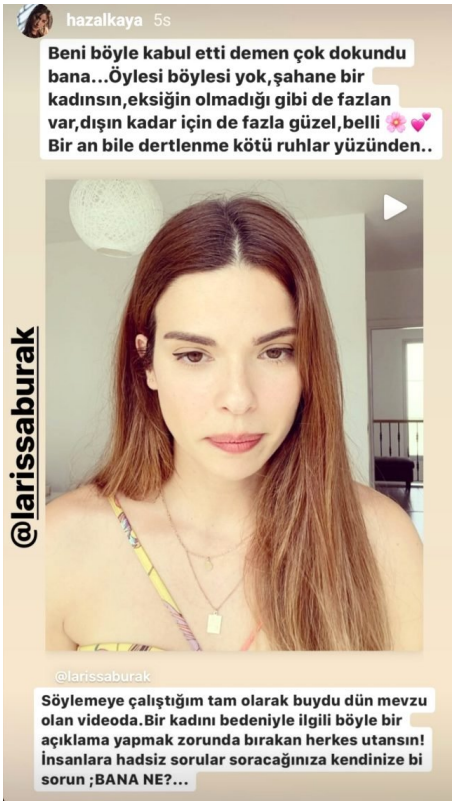
Görsel 27: Instagram kullanıcısı yorumu



Görsel 28: Instagram kullanıcısı yorumu

Kaynak : Larissa Gracemer Instagram Hesabı

Yukarıda alıntıladığımız 2 yorum Larissa Gacemer'in gönderilerinin altına yazılanlar için örnek teşkil etmektedir. Toplumsal mite göre bir kadın evli ise anne olması gerekmektedir. Aksi takdirde rahatsız edici bulunmaya başlar. Larissa Gacemer sıcakkanlı olduğu ve takipçileri ile dostane bir ilişki kurduğu için kendisini *evimizin kızı* olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle bebek sahibi olması ile ilgili sorunsalı daha yumuşak bir dil ile ifade etmişlerdir. Larissa Gacemer'in yabancı olması ve adapte olmaya meyilli olan tabiatı, kişilerin onunla dostluk kurmak ve onlardan biri olmasına izin vermelerine yol açmıştır. Bu nedenle bebek sahibi olmamasına suçlayıcı değil, ancak baskıcı "dostça" yaklaşım getirmişlerdir. Hatta bunu bir dilek olarak dile getirenler de vardır. Çünkü evli olan bir kadının en büyük dileği 'çocuk sahibi olmaktır' düşüncesi ile hareket edilmiştir. Bu düşünce annelik-kadınlık diyalektiğinde değişmez bir mit olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Larissa Gacemer yaptığı açıklamada, hastalık nedeniyle bebek sahibi olmadığını, bunu kabullendiğini ve hatta eşinin de bunu kabullendiğini dile getirmiştir. Larissa Gacemer'in söylemleri, "dostça" kalmaya devam etse ve miti tersine çevirme girişimini tam yerine getiremese de bir kadının çocuk sahibi olmaması yahut olması ile ilgili soru sorulmaması, annelik durumuna karışılmaması gerektiği algısını gündeme getirmiştir. Çünkü Larissa Gacemer bebek sahibi olmasının yahut olmamasının, onun gündelik, yapması beklenen bir görev olarak, kadının doğalı ve kutsalı olarak nitelendirilmesine değil, sağlık problemi nedeniyle onu üzdüğüne dikkat çekmiştir. Bu olay karşısında miti tersine çeviren söylem ise yeni anne olan bir kadından, Hazal Kaya'dan gelmiştir.



Görsel 29: Hazal Kaya'nın Instagram Paylaşımı

Kaynak :Hazal Kaya Instagram Hesabı

Hazal Kaya, Larissa'nın yaptığı paylaşım üzerine, alıntılanan gönderiyi paylaşmıştır. "Beni böyle kabul etti" söyleminin altını çizmiş ve onun sevilmesinin, bir erkekle hayat paylaşmasının yahut toplumdaki yerinin anne olabilmesiyle alakalı olmadığının altını çizmiştir. Sözlerinin düz anlamı ve yan anlamı bir birinin içinde aynı doğrultudadır. Kadının yerinin, varlığının ve oluş nedeninin annelik ile bağının olmadığı vurgulanmaktadır. Burada 'dün bahsetmeye çalıştığım buydu' dediği sözleri ise şunlardır; "Doğurmak istemeyebilirdim. Bu beni daha az kadın yapmazdı. Anne olmak istemeyen kadınları daha az kadın yapmıyor. Anneliğin kutsanmasından çok rahatsız oluyorum. Bunun da kadınlara bir baskının yolu olduğunu düşünüyorum. Dünyada herhangi bir canlıya karşılıksız emek veren herkes benim için annedir." (Hazal Kaya Instagram hesabı)

Bu sözleri yine düz anlam olarak anneliğin kutsanmasını direkt eleştirirken, içinde kadın olmanın bir tanımı olarak anneliği kullanamayacağımızı, bunun bir tercih olduğunu ve bireye bir nitelik,bir sıfat, kutsallık veya masumluk kazandıramayacağını barındırmaktadır. Bir evliliğin, iki tarafından birisi olan kadına bebek ile ilgili sorular sorulurken, erkek olan tarafa sorulmamış olması da ev ve bebek

ile ilgili konuların kadınlık ile birlikte anıldığını gösterir niteliktedir. Ancak Hazal Kaya söylemi ile miti tersine çeviren ve performatif siyaset diyebileceğimiz bir aralık açmış görünmektedir.

3.3.2. Sosyal Meydada Annelik Performansı Olarak Instagram Annelerine Alternatif Annelik Temsilleri

Çalışmanın bundan sonraki kısmında Instagram'da bulunan ve takipçi sayısı 500 binin üzerinde olan üç annenin profilleri, paylaşımları ve bu paylaşımlara yapılan yorumlar üzerinden analize devam edilecektir. Bu üç profil, aslında "Instagram annesi" tanımının dışında kalan, miti tersine çevirme üzerinde söylemleri de bulunan yahut mite uygun hayatları olmayan anneleri kapsamaktadır. İnstagram anneleri mitinin dışındaki anneler üzerinden devam etmenin, tercih edilme sebebi ise iktidarın yeniden üretilen erk dilini dönüştürme ihtimalinin araştırılmasının ve dahi çalışmanın birincil konusu olan siberfeminizmin temellendiği, dijital demokratik ortamın cinsiyet eşitsizliğini bozabileceği düşüncesinin sorgulanmasının amaçlanmasıdır.

Bu noktada kısaca Instagram annesi tanımına bir göz atmamız gerekmektedir. Çocukların bakım ve beslenmeleri yanında duygusal, bilişsel ve sosyal açıdan gelişimlerini sağlamak annelerin görevi olarak kabul edilmektedir. Bir yandan da psikolojik gelişim kuramlarıyla beslenen 'yeterince iyi annelik' kendini çabucak 'süper' anneliğe dönüştürmektedir. Annelik vasfıyla açılan hesaplar ve sayfalar annelik adına bir sürü bilgi yaymaktadır. Popüler kültürün annelik kavramı üzerinden oluşturduğu yeni formüllerden biri olan sosyal medya anneleri, kendilerini göstermek istedikleri şekilde ve miktarda sergilemektedir. Bu bağlama göre "iyi anne" olduklarını göstererek yaşadıkları psikolojik tatmin, onları aynı zamanda gerçeği örterek sunma imkanı vermektedir. Bu Instagram anneleri profilleri var olan annelik mitini günümüze uyarlamakta ve yeniden üretmektedir. (Başterzi ,2008)

Yukarıda da belirttiğimiz üzere çalışmamızda bu miti dönüştürme yolunda etkili olabilecek yahut bu mit sınırlarında bulunmayan Instagram anneleri üzerine analizimizi yapacağız.

3.3.2.1. Pucca

Pucca, yahut Instagram'daki kullanıcı adıyla puccito, 2000'lerde blog yazarı olarak ünlenmiş, kendi yaşadıkları üzerinden anlatıları ile bir kitleye hitap eder duruma gelmiştir. Özellikle bekar şehirli kadın temsili ile bir çok kitap yayınlamıştır. Instagram'ın popülerleşmesi ile kendi Instagram hesabını da oluşturmuştur. Takipçi sayısı 700 bin civarındadır. Pucca 2016 yılında evlenmiş ve bir çocuk sahibi olmuştur. 2018 yılında ise eşinden boşanmış ve bekar bir anne olarak, Instagram üzerinden kendi yaşadıkları ve oğlu ile ilgili paylaşımlarını sürdürmektedir. Ancak Pucca kitapları ve blogundan da tanındığı üzere yapamadıklarının komikliği üzerinden bir anlatıya sahiptir. Bu nedenle annelik anlatıları da hep yapamadıkları üzerindendir. Bu durumda ise yapamadıklarını gizleyen ve anneliği

mükemmelleştiren ve anneyi süper insana dönüştüren hesapların aksine, ve bu hesapların da yeniden ürettiği annelik miti kapsamında oldukça ağır eleştiler almaktadır. Analizimizde Pucca'nın anne olduktan sonra paylaştığı bazı postlarını ve yapılan yorumları üzerinden mit ve tersine çevirme ortaya konulacaktır. İlk olarak Pucca'nın oğlu ile paylaştığı 2 gönderi ve altına yapılan yorumlar ile başlanacaktır.

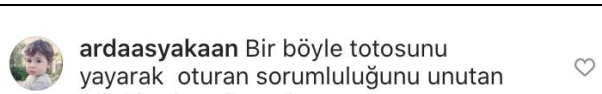
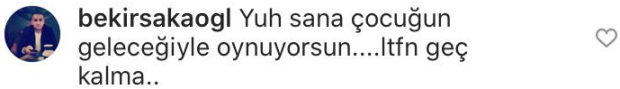
Birinci paylaşım şu şekildedir;



Görsel 30: Pucca'nın Instagram paylaşımı

Kaynak: Pucca Instagram Hesabı

Paylaşımda Pucca oğlu ve köpeği ile poz vermiş ve paylaşımın altına oğlunu oyun dersine götüremediğini çünkü bir türlü evden çıkamadığını ama bir sonraki derse muhakkak yetiştireceğini içeren bir yazı ile birlikte paylaşmıştır. Burada gördüğümüz annelik miti, süper güçlerden arınmış, çocuğu için bile olsa geç kalabilen, yapamayan bir annelik mitidir. Aslında miti tersine çeviren bir söylem ve duruş içermektedir. Hayattaki insani olan, bazen iyi bazen kötü yapabilmek durumu, annelik içine entegre edilmiştir. Bu gönderinin altına yapılan yorumlara bakacak olursak genelde gülme, eğlenme, insanların kendi hallerini görmelerinin verdiği rahatlama içeriklidir. Ancak kadının ve annenin yerini işaret eden yorumlara da rastlanmıştır. Bu yorumlar ise şu şekildedir;

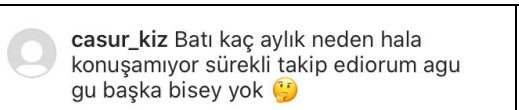
Görsel 31: Instagram kullanıcısı yorumu	
Görsel 32: Instagram kullanıcısı yorumu	
Görsel 33: Instagram kullanıcısı yorumu	
Görsel 34: Instagram kullanıcısı yorumu	
Görsel 35: Instagram kullanıcısı yorumu	
Kaynak: Pucca Instagram Hesabı	

Bu yorumların genelinde annelik mitinin ve kadını kontrol altına alışının genel hatlarının çizildiği görülmektedir. Yukarıda gördüğümüz yorumların yan anlamlarını da işin içine sokacak olursak, anne sorumluluk sahibi olmak durumundadır. Çocuğu ile bağlantılı yaptığı her eksik onun geleceğini tehlikeye atacak boyutta algılanmaktadır. İnsanlık hali denilebilecek "yanlış"lara, annelik durumunda gülünüp geçilemez, bunun için üzülünmelidir. Anne olmak için "yeterli" değilsen anne olmaya hakkın yoktur. Bir diğer gönderi ve yorumları ise şu şekildedir



Görsel 36: Pucca'nın Paylaşımı

Kaynak: Pucca Instagram Hesabı



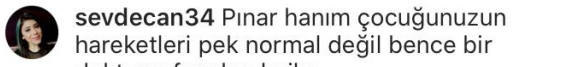
Görsel 37: Instagram kullanıcısı yorumu



Görsel 38: Instagram kullanıcısı yorumu



Görsel 39: Instagram kullanıcısı yorumu



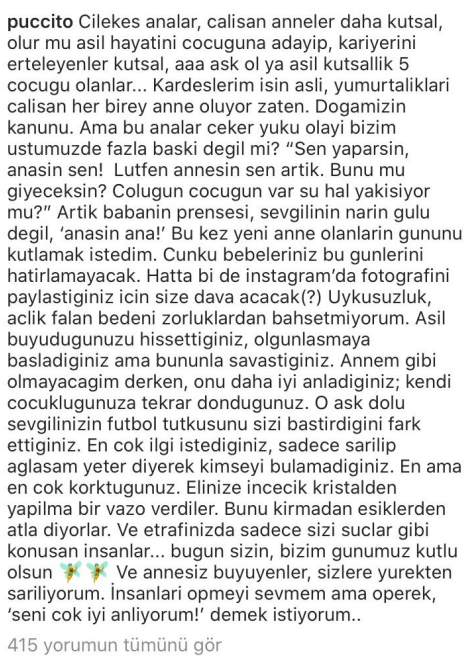
Görsel 40: Instagram kullanıcısı yorumu

Bu paylaşımda Pucca siyasi görüşünü de içeren bir paylaşım yapmıştır; ancak siyasi görüşüne karşı nefreti, hem kadın olması hem de anne olması üzerinden gösterenleri eleştirmektedir. Ülkenin yönetiminde bulunan ideolojik yapıyı eleştirenin özellikle bir kadın ve bir anne olması üzerinden, kadına cinsel şiddet tehditleri ve 'çocuğuna bak, kadınlığını bil' şeklinde eleştirilmesine tepki göstermiştir. Burada mit için örtük anlam bir anne, "normal" olanı değil de " iğrenç" olanı savunamaz. Nitekim

bunu yorumlarda “lgbt’i savunan sapık nasıl anne olabilir” içeriği ile görmekteyiz. Ayrıca çocuğu sevimsiz, çirkin ve aptal olarak nitelendirme boyutuna giden yorumlarda ise yan anlamlar miti oluşturmaktadır. Bu yorumlar, anneliği beceremeyen, anne olabilecek, “ahlaki” ve “toplumsal” doğruları olmayan bir kadının çocuğunun da aynı şekilde kötü olmasını bekler niteliktedir. Bu çocuk belli becerileri yerine getiremez çünkü annesi bunu başaramaz. Bu çocuk çirkindir çünkü annesi çirkindir.İğrenç olan iğrenç yetiştirir. Aslında hedef çocuk değildir. Mit doğrultusunda, çocuk annenin eseri olduğu ve bağımsız bir birey olmadığı için anne, çocuk üzerinden tanımlanabilmektedir.



Görsel 41: Pucca’nın paylaşımı

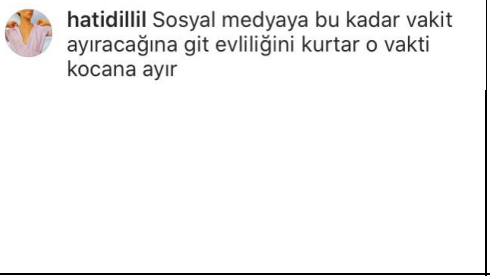


puccito Cilekes analar, calisan anneler daha kutsal, olur mu asil hayatini cocuguna adayip, kariyerini erteleyenler kutsal, aaa ask ol ya asil kutsallik 5 cocugu olanlar... Kardeslerim isin asli, yumurtaliklari calisan her birey anne oluyor zaten. Dogamizin kanunu. Ama bu analar ceker yuku olayi bizim ustumuzde fazla baski degil mi? "Sen yaparsin, anasin sen! Lutfen annesin sen artik. Bunu mu giyeceksin? Colugun cocugun var su hal yakisiyor mu?" Artik babanin prensesi, sevgilinin narin gulu degil, 'anasin ana!' Bu kez yeni anne olanlarin gununu kutlamak istedim. Cunku bebeleriniz bu gunlerini hatirlamayacak. Hatta bi de instagram'da fotografini paylastiginiz icin size dava acacak(?) Uykusuzluk, aclik falan bedeni zorluklardan bahsetmiyorum. Asil buyudugunuzu hissettiginiz, olgunlasmaya basladiginiz ama bununla savastiginiz. Annem gibi olmayacagim derken, onu daha iyi anladiginiz; kendi cocuklugunuza tekrar dondugunuz. O ask dolu sevgilinizin futbol tutkusunu sizi bastirdigini fark ettiginiz. En cok ilgi istediginiz, sadece sarilip aglasam yeter diyerek kimseyi bulamadiginiz. En ama en cok korktugunuz. Elinize incecik kristalden yapilma bir vazo verdiler. Bunu kirmadan esiklerden atla diyorlar. Ve etrafinizda sadece sizi suclar gibi konusan insanlar... bugun sizin, bizim gunumuz kutlu olsun 🧚‍♀️🧚‍♀️ Ve annesiz buyuyenler, sizlere yurekten sariliyorum. İnsanlari opmeyi sevmem ama operek, 'seni cok iyi anliyorum!' demek istiyorum..

415 yorumun tümünü gör

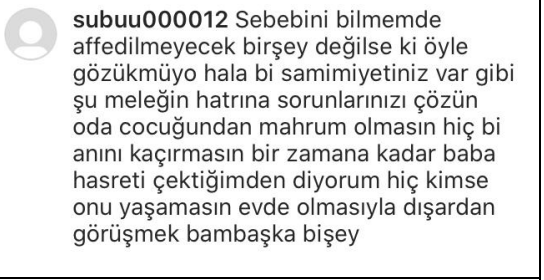
Görsel 42: Pucca'nın yorumu

Kaynak: Pucca Instagram Hesabı



hatidillil Sosyal medyaya bu kadar vakit ayıracağına git evliliğini kurtar o vakti kocana ayır

Görsel 43: Instagram kullanıcısı yorumu



subuu000012 Sebebini bilmemde affedilmeyecek birşey değilse ki öyle gözükmüyo hala bi samimiyetiniz var gibi şu meleğin hatrına sorunlarınızı çözün oda cocuğundan mahrum olmasın hiç bi anını kaçırmasın bir zamana kadar baba hasreti çektiğimden diyorum hiç kimse onu yaşamasın evde olmasıyla dışardan görüşmek bambaşka bişey

Görsel 44: Instagram kullanıcısı yorumu

Kaynak: Pucca Instagram Hesabı

Bu paylaşıma yapılan yorumlarda ise mitin en yaygın baskılaması olan, çocuk ve boşanma ikilemini içermektedir. Boşandığı süreçte benzer yorumların oldukça fazla olduğunu belirtmek gerekmektedir. Buradaki anlam çocuğun aile içinde büyüyebilmesi için annenin istemediği bir evliliği sürmesi gerekliliğidir. Bunu yapmayan çocuğa karşı acımasızdır ve masum değildir. Aynı zamanda bu evlilik ile ilgili problemleri çözmesi ve çocuğu için uygun ortamı sağlaması gereken yine annedir. Kendisine

ayırdığı vakti evliliğine ayırmasının en doğru annelik olduğunun da altı çizilmiştir. "Kendini göstereceksin diye çocuğun haline bak" yorumu ise annenin nasıl kendi ve kadın olmaması gerektiği anlamını içinde barındırmaktadır. Ancak paylaşımlardan ikincisinde Pucca'nın söylemi mite karşı bir söylem oluşturmak içindir. Kendisine vakit ayıran, anne olmanın yanında kendi hayatını, işini, arkadaşlarını terk etmeyen anneliğin, kadını anneliğin içinde eritmenin takdir edilen olmasını eleştirmektedir. Anne olmanın kutsallaştırılmasını eleştirmekte, biyolojik yapımız gereği anne ve baba olabilmenin basit ve doğal olduğunun altını çizmektedir. Mite karşı mizah ile net bir şekilde söylem sınırlarında performatif bir yeniden yazım yaptığı görülmektedir.



Görsel 45: Pucca'nın paylaşımı



Görsel 46: Pucca'nın paylaşımı

Kaynak: Pucca Instagram Hesabı

Bu iki paylaşım ise Pucca'nın anti-söylemlerine rağmen, aslında mitin baskısı ile yorulduğunu, başarısızlık ile ilgili tedirgin ettiğini görüyoruz. Kendisine çocuğa nasıl davranılması, neler yedirilip neler içirilmesi üzerinden yapılan eleştiriler, öneriler ve sınırlamalar ile ilgili olan ilk paylaşımda, kendisi bu eleştirileri kafasına takmadığını ama bu annelik mitini eleştirmek için bu gönderiyi paylaştığını söylemektedir. Pucca'nın birçok gönderisinde eleştiri yapılabilecek içerikler bulunmaktadır. Bunun nedeni eleştiriler ile kendi anneliğini belirlemek istemeyişidir. Ancak kendi anneliğini

yaşamak için rahat bırakılmayı, mitin sınırları içine dahil edilmesi için gerekli önerileri istememektedir. Duyduğu rahatsızlık ve kendi sınırları ile mitin sınırları birbirini zorlamaktadır. Olmadığı yapamadığı şeylerin, eleştirilmemesi gerektiğini düşünse de, yapamama durumunun etkisi kendisini göstermektedir. Mit ile sınır mücadelesi her zaman aktif olmayı gerektirmektedir. Annelik başka bir canlının sorumluluğunu almakla mitin dayattıklarının ayrımını yapabilmenin verdiği zorlu bir mücadeledir. Bu nedenle en çok annelik sınırlarında aktif olabilmek, söylemi yeniden üretmekten kaçabilmek ve mitin dışına çıkabilmek zorlu bir mücadele alanıdır.

Pucca ikinci postunda ise bir moda programından bir video paylaşmıştır. Videoda bulunan kadın yarışmacı moda işinden hiç anlamadığı halde bunu başarmaya çalıştığını anlatan şu sözleri ağlayarak söylemektedir; " Hiçbir şey anlamadığım bir şeyi yapmaya çalışıyorum. Bu ne kadar zor haberiniz var mı?" Pucca bu postu "anne olmak üzerine yaptığım ted konuşmasını sizlerle paylaşıyorum" diyerek paylaşmıştır. Burada annelik mitine karşı koyan bir yan anlam vardır.

Anne olan kadınlar, bunu ilk kez deneyimledikleri için süreç içerisinde kendi yollarını bulurlar ve doğru-yanlış, süper olmalısın gibi söylemler artık bozulmalıdır demek istemektedir. Tüm analizimizden gördüğümüz üzere, Pucca annelik mitini yeniden üretmek isteyen söylemlere maruz kalmakta, ancak her söylemi dönüştürebilmek için bir mücadele vermektedir. Bunu açıkça belirtebilen biri olması ile birlikte 700 bin üstü bir takipçi kitlesini bu söylemleri ile hitap etmektedir. Kamusal alanda iktidarın mitinini dönüştürme mücadelesi ve olabilirliği üzerine bir örnek olarak gösterilebilir.

3.3.2.2. Şeyma Subaşı

Şeyma Subaşı 3,2 milyon takipçili bir annedir. Fenomen oluşu, çocuğu ve evliliği ile bağlantılı olmuş, ancak sonrasında kendisi takipçi sayısını artırmış bir gezgin ve yaşam ikonu olarak ön plana çıkmıştır. Eşinden boşandıktan sonra da kendi tercihleri doğrultusunda yaşamaya devam etmiş, annelik miti hakkında kaygı duymadan bir kadın olarak var olmaya devam etmektedir. Ancak gelirlerini evlilik zamanında ya da boşanma yoluyla elde ettiği ve oldukça pahalı bir hayat yaşadığı için eleştirilmektedir. Pandemi döneminde kızı babasının yanında yurt dışında kaldığı için uzun dönem ayrı kalmıştır. Bu dönemde bir annenin kızından nasıl bu kadar ayrı kaldığı hakkında da oldukça fazla eleştirilmiştir. Öncelikli olarak yine takipçi sayısı milyonlar olan şarkıcı Demet Akalın bu konu hakkında bir gönderi paylaşmıştır.



Görsel 47: Demet Akalın'ın paylaşımı

Kaynak: Demet Akalın Instagram Hesabı

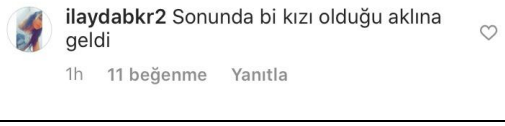
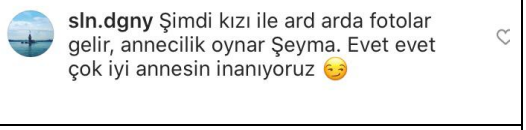
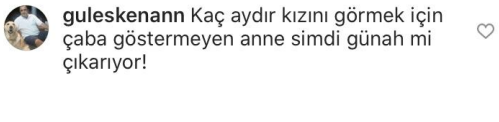
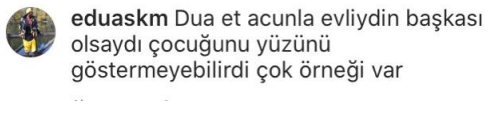
Bu paylaşım ile imkanların zorlanması durumunda çocuğu ile birlikte olabilecekken olmayan annelik, kötü annelik olarak yansıtılmaktadır. Boşanmış çiftlerde erkekler üzerinde kurulmayan bu baskı, söz konusu kadın olduğunda oldukça katıdır. Annenin çocuğundan ayrı kalabilmesi, duygusuzluk, bencillik ve anne olamamak olarak nitelendirilmektedir. Çünkü kutsal olan annelik miti, annelik içgüdüsü hep büyük birliktelikler, büyük emekler ve adanmışlıklar ile ispatlanabilir. Bu nedenle çocuk için birincil ve büyük emek verilememesi anne açısında "ayyy"dır. Yan anlamıyla, anne olamamaktır.



Görsel 48: Şeyma Subaşı'nın paylaşımı
Kaynak: Şeyma Subaşı Instagram Hesabı

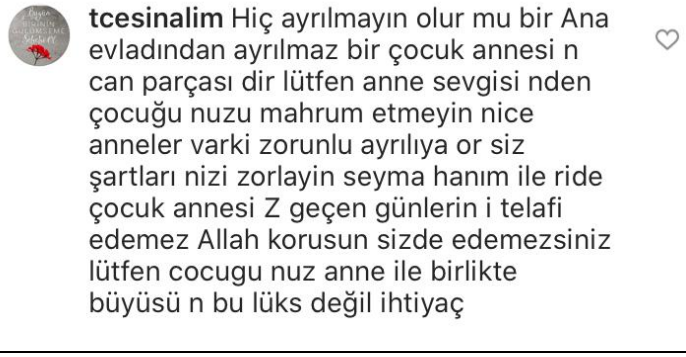
Şeyma Subaşı'nın kızı ile pandemi sonrası buluştuktan sonra attığı ilk gönderinin altına yapılan yorumlara da daha geniş anlamda analiz edebilmek adına bakacak olursak şu şekildedir:

Gönderisini 'sonunda döndü' olarak paylaşan Şeyma Subaşı aldığı olumlu ve katılımcı yorumların yanında olumsuz yorumlar da almıştır. Bu noktada annelik mitini çizmeye çalışan yorumlara bakılacaktır çünkü olumlu yorumlar kavuşmalarına sevinen katılımcı yorumlardır. Bu yorumlar şu şekildedir.

	
Görsel 49: Instagram kullanıcısı yorumu	**Görsel 50:** Instagram kullanıcısı yorumu
	
Görsel 51: Instagram kullanıcısı yorumu	**Görsel 52:** Instagram kullanıcısı yorumu
	
Görsel 53: Instagram kullanıcısı yorumu	**Görsel 54:** Instagram kullanıcısı yorumu
	Kaynak: Şeyma Subaşı Instagram Hesabı

Çocuğun babası ile olduğu zamanda daha iyi olduğunu, ancak fedakar olmayan bir annenin yanında daha kötü olacağını içeren bir yorum olan duygu_oney'in yorumu, çocuğun kilosunun, yahut

sağlığının bile onu bir süre görememiş yahut kendi hayatına vakit ayırmış bir kadının-annenin başarabileceği bir şey olduğunu düşünmediğini söylemektedir. Yine guleskenann adlı kullanıcının yorumu da kızını görmek için çaba göstermeyen bir annenin, "anne" olduğunu ispatlamaya çalıştığı için bu postu paylaştığını söylemektedir. ilaydabkr2 adlı kullanıcının yorumu ise, kızı ile birlikte olmamanın kendisini çok üzdüğünü ve her şeyden öncelikli olarak kızını geri almak için imkan yaratmadığının sonucunda, bir kızı olduğunu bir süreliğine unutmuş olduğu anlamına geldiğini belirtir görünmektedir. sen.dgny adlı kullanıcının yorumu ise kızı ile artık ilgileniyor, olmasını annecilik oynamaya, aslında iyi bir anne olmadığının zaten bilindiğine yormaktadır.



Görsel 55: Instagram kullanıcısı yorumu

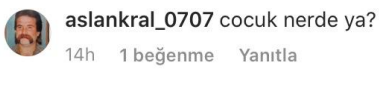
tcesinalim adlı kullanıcının yorumu ise farklı bir üslup kullanarak, annelik miti içerisinde hoş görülemeyecek -anne ve kızının ayrı kalması- bir durumun bir daha yaşanmaması gerektiğini açıklamaktadır. Burada ki yan anlam annesinden ayrı babası ile 3 ay geçirmiş bir çocuğun annesizlik acısı yaşaması noktasına çekilerek, anne ve babanın çocuklarını sağlıklı büyütmek için yapması gerekenlerin, konu anne olunca nasıl büyük sonuçlara evrilebileceğini anlatmaktadır. eduaskm adlı kullanıcının yorumu ise en ilginçlerinden bir tanesini oluşturmaktadır. Yaptığı bu "annelik hataları"ndan dolayı baba tarafından -babanın yasası- denetlenmeyi ve çocuğundan ayrılma cezasını hakettiği bu söylemin yan anlamını oluşturmaktadır. Ancak baba iyi niyetli ve affedici olduğu için ona bu cezayı vermemektedir. Burada anne olan kadının kendi hayatını, çocuğundan ayrı bir şekilde yaşayabilmesinin ne kadar acımasızca ve iğrenç olduğu görüşü sabittir. Bu şekilde yine Pucca'da olduğu gibi çocuk da kötü ve iğrenç birisine dönüşecektir. İktidarın söylemi babanın yasası üzerinden korunmaya çalışılmış ve gerekli tüm şekillerde miti yeniden üretmeyen birey-kadın-anne masumiyetini kaybetmiş olarak söyleme dahil edilmiştir.



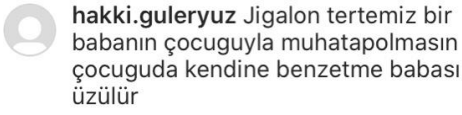
Görsel 56: Şeyma Subaşı'nın paylaşımı

Kaynak: Şeyma Subaşı Instagram Hesabı

Bu paylaşım ise Şeyma Subaşı ve erkek arkadaşının birlikte bir fotoğraflarını içermektedir. Boşanmasının ardından, bekar bir anne olarak kızını büyütürken, aynı zamanda kendi hayatına bir kadın olarak beğendiği, istediği bir karşı cinsle ilişkisini de Instagram hesabına taşımıştır. Çifti yakıştıranlar ve beğenenler olduğu gibi, çocuğu olduğu için bunu doğru bulmayanlar da mevcuttur.



Görsel 57: Instagram kullanıcısı yorumu



Görsel 58: Instagram kullanıcısı yorumu

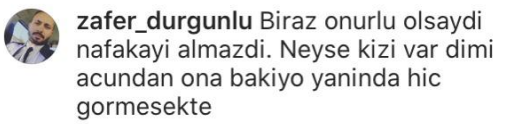
Kaynak: Şeyma Subaşı Instagram Hesabı

Buna örnek teşkil edebilecek iki yorum yukarıdaki gibidir. Yorumlardan bir tanesinde çocuk nerede diye sorulmuştur. Burada yan anlam, bir anne için en önemli şeyin çocuğu olduğu ve vaktini kendisi ve erkek arkadaşına ayırmasının anormal bir durum olduğu görülmektedir. Diğer yorumda ise, anne olan bir kadınla sevgili olan erkek de itham edilmiş ve kirli-iğrenç bulunmuştur. Bununla birlikte masum bir çocuğu masum olmayan bir anne ve adamın kirleteceği düşünülmektedir. Annenin, anne olmayı hak etmesi için süper anne olması, annelik miti içerisinde kalması gerekmektedir. Burada hali

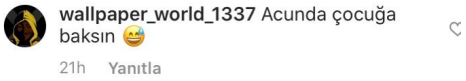
hazırda bir kız arkadaşı olan baba temiz bir baba olarak nitelendirilmiştir. Bu bize açıkça annelik ve babalık kavramlarının, mit içerisinde eşit ebeveynlikler olmadığını, babanın masumiyetini kaybetmesinin zor ancak annenin iğrenç ilan edilmesinin çok kolay olduğu görülmektedir.



Görsel 59: Şeyma Subaşı'nın paylaşımı



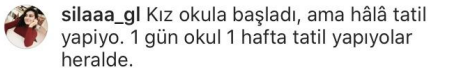
Görsel 60: Instagram kullanıcısı yorumu



Görsel 61: Instagram kullanıcısı yorumu



Görsel 62: Instagram kullanıcısı yorumu



Görsel 63: Instagram kullanıcısı yorumu

Kaynak: Şeyma Subaşı Instagram Hesabı

Yine erkek arkadaşı ile birlikte paylaştığı bu postun altında ise, kızının nerede olduğu, kendisi eğlenip tatil yapabilsin diye kızını eğitiminden ettiği, çocuğunun babasını bırakıp başka adamla beraber olmasının aşırı mantıksız olduğu gibi yorumlar görmekteyiz. Hatta eşinden ayrılması ve başka bir erkekle bir ilişkisinin olması demek, çocuğunu da bırakmış olarak yorumlanmıştır.

Şeyma Subaşı ile ilgili özellikle erkek arkadaşı ile olanlar ve pandemi nedeniyle ayrı kaldıkları süreç içerisindeki gönderiler seçilmiştir çünkü annelik miti bağlamında spesifik sınırlar bunlardır. Bekar bir annenin, kendi hayatında yeni bir ilişki istemesi mitin dışında kalmakta ve masumiyetten yoksun addedilmektedir. Bunun yanı sıra, bir çocuk anneden uzun süre ayrı kalmamalıdır. Bu annenin çocuğunu özlemediğini, onu yeterince sevmediğini göstermektedir. Bir anne için hayatında en önemli şey çocuğu olmalı, asla ondan ayrılmamalı, ayrıldıysa da bir araya gelmek için her şeyi yapmalı yahut çok çok üzülmeli ve başka hiç bir şeyle ilgilenebilecek durumda olmamalıdır.

3.3.5 Eylül Öztürk

Analizimize katkı sunacak olan bir diğer hesap ise 3,3 milyon takipçili Eylül Öztürk'ün Instagram sayfasıdır. Eylül Öztürk, şarkıcı ve oyuncu olmakla birlikte aynı zamanda bir güzellik merkezinin sahibi ve işletmecisi ve Influencer'dır. Oldukça yoğun bir iş hayatı olan Eylül Öztürk evli ve bir çocuk annesidir. Aynı zamanda çalışmanın yapıldığı dönemde 2. çocuğuna hamiledir. Eylül Öztürk'ün çalışmamız için önemli kılan kısmı, davranışları ve yaşayışıyla annelik mitinin dışına çıkmamasına karşın, annelik mitini savunan söylemlere karşı çıkan konumudur.

İlk basamakta, onu annelik miti içerisinde tutan gönderileri ve söylemlerini, yaşayışını analiz edeceğiz. Buna örnek teşkil eden gönderiler şu şekildedir;

		
Görsel 64: Eylül Öztürk'ün paylaşımı	**Görsel 65:** Eylül Öztürk'ün paylaşımı	**Görsel 66:** Eylül Öztürk'ün paylaşımı
		Kaynak: Eylül Öztürk Instagram Hesabı

Burada Eylül Öztürk her an çocuğu ile birlikte hareket etmektedir. Bunu da gönderilerinde bulunan söylemlerinde savunmaktadır. Çocuğu ile birlikte yaşamak, her şeyi onunla paylaşmak onun için önemlidir. Çocuğunun gelişimi için de önemli bulmakta ve özellikle dikkat etmektedir. Onu takip eden bir sürü anne vardır ve onlara çocuk gelişimi ve psikolojisi ile tavsiyeler de vermektedir. Söylemlerinde onları mükemmelleştirmeye itmemekte, hataları anlamakta ancak kendisi pek hata yapmamaktadır. Paylaşımlardan birisi mutlu aile tablosuna ilişkindir. Bu ve benzeri paylaşımları oldukça fazladır. Kartpostallardaki, Yeşilçam filmlerindeki aile tablosunu çizmekte ve aile söylemini yeniden üretmektedir. Günümüzde eskiyen geniş aile ile ilgili paylaşımları ve kendi çekirdek ailesini tablolaştırması ile süper aile söylemi ürettiği söylenebilmektedir. Diğer paylaşımlarda görüldüğü gibi, tatile de iş gezisine de çocuğu ile çıkmaktadır. Kendi hayatını yaşamaktan geri durmayan, başarılı bir iş kadını olduğunun altını her defasında çizse de tüm bu süreçlere "anneliğini" de dahil etmektedir. Bazı nüansları başarı ile ayırmaktadır. Çocuğuna sevgi ve ilgi verme konusunda "süper anne" görseli çizse de - ki en mutsuz, hasta ve kötü olduğu zamanlarda dahi- belli mitin içerisinde yer alan bazı şablonlarından özellikle ve onları iğrençleştirerek kaçınmaktadır.



Görsel 67: Eylül Öztürk'ün paylaşımı

Kaynak: Eylül Öztürk Instagram Hesabı

Bununla ilgili örnek paylaşımlar aşağıda tekrar analizimize dahil edilecektir. Başarılı bir iş kadını olarak aldığı ödül fotoğrafını attıktan sonra, aynı gün o ödül ve çocuğu ile beraber bir bütünlük gönderisi paylaşmaktadır. Tüm bu paylaşımları ve söylemleri dahilinde yeni bir 'süper anne miti' oluşturduğu görülmektedir. Buradaki yan anlamın, bir annenin, kendinden vazgeçmemesi okunabiliyor iken, bir kadın olarak kendini yaşarken, 'anne' olmaktan da vazgeçmemek de okunabilmektedir. Ancak bunlarla birlikte miti tersine döndüren, mite karşı açık duruş sergileyen söylemleri de mevcuttur.

	
Görsel 68: Eylül Öztürk'ün paylaşımı	**Görsel 69:** Eylül Öztürk'ün paylaşımı
	Kaynak: Eylül Öztürk Instagram Hesabı

Bu paylaşım bir video içermektedir. Eylül Öztürk ikinci hamilelik haberini paylaştıktan sonra bazı magazin sayfaları bunu eleştirmiştir. Bu magazin sayfasını yöneten iki kadına karşı, Eylül Öztürk hamilelik yaşamadıkları için, bu haberin paylaşım şeklini anlayamayacaklarını söylemiştir. Bunun üzerine anne olamayan, hamilelik yaşamayan kadınları aşağılamakla suçlanmıştır. Bu video bu suçlamaya karşı paylaştığı postudur. Video içerisinde tamamen teknik olarak bu dönemi –hamilelik geçirmemiş olan birisinin bilemeyeceği bir durumu anlatmak istediğini söylerken, kadınların çocuk sahibi olmak istememesinin çok doğal olduğunu ve bunun kadınlıklarından bir şey kaybettirmediğini gayet iyi bildiğini ve bunu desteklediğini anlatmaktadır. Bu söylem çocuk sahibi olmak istemeyen kadınların kötü ve bencil olarak tanımlandığı annelik miti söylemini ters çevirebilmek adına oldukça önemlidir. Özellikle Eylül Öztürk'ün takipçi kitlesinin genel olarak mit içerisinde yer aldığını varsayarsak, daha da büyük önem teşkil etmektedir.



Görsel 70: Eylül Öztürk'ün paylaşımı

Kaynak: Eylül Öztürk Instagram Hesabı

Bu paylaşımda ise 'süper anne'lerin genel olarak yaptıkları bir olguya karşı duruş vardır. Bu çocukları ile ilgili her günün gösterişli olarak kutlanması emek verilmesine dair bir mittir. Eylül Öztürk oğlunun ilk doğum gününü kutlamamış, bunun yerine bir çocuğa bağış yapılmasını hediye olarak kabul etmiştir. Burada anne olarak oğlunu mutlu etmeyi ve iyi hissettirmeyi bir annelik görevi olarak tanımlaması, mit içerisinde bir yer edinir görünürken, oğlunun hatırlamayacağı ve sadece anneye kendisini yeterli ve iyi anne hissettirebilecek bir olaydan kaçınılması konusunda örnek teşkil etmiştir. Burada yatan yan anlam birazcık ikirciklidir. Aslında 'süper anne' mitini eleştirerek bu eylemi gerçekleştirmiştir. Gösterişli doğum günleri, annelik miti içerisinde annelerin birbiriyle girdikleri yarışta önemli yer tutan sembolik ama bir o kadar da eleştirilen bir durumdur. Bu nedenle doğum gününü yapmaması bir eleştiridir. Ancak yan anlamdaki ikirciklilik, bunun yine bebeğin iyiliği için yapıldığı ve hatırlayacak duruma geldiğinde yapılabileceği yönünde duruştur. Eylül Öztürk Instagram hesabına analizimiz doğrultusunda bakıldığında, mite bazı eleştiriler ile yeniden eklemlenen söylemler üretmekte, ancak annelik mitinin sınır çizgilerinde kırıcı ve dönüştürücü etkilerde bulunmamaktadır.

3.4. Bulguların Değerlendirilmesi

Çalışmamızda 3 fenomen annenin hesaplarını ve 2 fenomen olay hakkında yazılan ve paylaşılanları göstergebilimsel analiz ışığında inceledik. Elde ettiğimiz bulguları kuramsal bağlamlarımız açısından değerlendirmemiz ile ancak sorunsalımıza bir cevap kapısı açabileceğiz. Yeni medyanın,kadının kamusal alana dahil olabilmesi ve kadın dilini oluşturarak kendi kimliğini cinsiyetsiz olarak baştan

kurgulayabilmesinin bir aracı olması ihtimalini şimdi analizimiz üzerinden tekrar gözden geçirebiliriz. Burada değerlendirme kriteri olarak, kadının kamusal alana dahil olması, siberfeminizmin siborg politikası ve annelik miti kullanılacaktır.

Kamusal alana dahil olan kadın açısından analizimize bakmak gerekirse, Hannah Arendt'in kamusal alana farklılıkları dahil etmenin gerekliliği teorisi siberfeminizmi en çok destekleyen olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırlar belirsizleşmiştir (Olgun Biçer, 2017; 50). Ayrıca hem Habermas, hem Arendt'a göre kamusal alanın en önemli gereksinimi görünürlüktür (Arendt, 2012; 95). Bu açıdan baktığımızda Ebru Şallı, Larissa Gacemer, Pucca, Şeyma Subaşı ve Eylül Öztürk takipçi sayıları yükseklileri nedeniyle oldukça görünürlerdir. Profillerinde özel alan denilen ev içinde genellikle paylaşımlar yapmakta, yahut yine özel alana dahil olan eş, çocuk, iş gibi konuları ele almaktadırlar. Ancak kamusal alana özel alanın karıştığını göz önünde bulundurduğumuzda kadınların kamusal alana dahil olabilmelerini yeni medyanın sağladığını söylemek mümkün olacaktır. Kamusal alanın bir diğer olmazsa olmazı olarak rasyonel ve politik düşünce üretme açısından bakacak olursak, analizimize konu olan kullanıcılar arasında farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz. Ebru Şallı, Larissa Gacemer ve ŞEyma Subaşı hesapları, politik düşünce üretmeyen hesaplardır. Rasyonel akıl, Richard Senett'in dediği gibi (Dacheux, 2012; 20), duygunun içinde erimiş olarak görünmektedir. Ancak bu tanımlama Pucca ve Eylül Öztürk için de geçerlidir. Fakat bu iki kullanıcıyı farklı yapan, Arendt'in kamusal alanı çoğulluğun alanı olarak tanımladığı noktadır. Biraz açmak gerekirse; ona göre kamusal alan, etkileşimlerimiz sonucu ortaya koyduğumuz farklılıklarımızın ürünüdür (Berktay, 2004; 552). Duygunun alanına, rasyonel bir aklı dahil edebilecek, farklı düşüncelerin politik olarak kendilerini ortaya koyabileceği paylaşımları ile bir kamusal alan yaratmakta başarılıdırlar. Habermas'ın bakış açısına uygun bir kamusal alanı, postmodern bir alan olarak tanımlayabileceğimiz, parçalı bir platform olan yeni medyada hayata geçirebilmek, bir konsensus oluşturabilmek pek mümkün değildir. Pucca'nın annelik, güzellik kriterleri yahut siyasi iktidar hakkında yaptığı paylaşımlar, Eylül Öztürk'ün, yardımlaşma, bireylere farklılıkları üzerinden yapılan saldırıları eleştirme, annelik ve kadının iş hayatındaki yeri açısından yaptığı paylaşımlar, politik düşünce üretimi açısından uygun kamusal alanlar oluşturmaktadır.

Siberfeminizmin siborg politikası açısından analizimize konu olan hesaplara bakacak olursak, kadın ve erkek arasındaki farkın silinmesi bağlamında bize en yakın olan kullanıcının Pucca olduğunu söyleyebiliriz. Pucca ontolojik bağlarından kopmuş bir kadın olarak, ontolojik bağları olmayan bir çocuk yetiştirmektedir. Görsel 46'da belirttiği gibi, kadın olması ile anne olmasını bir tutmamış, en az bir erkek kadar bilmediği bir sorumluluğun altında olduğunun altını çizmiştir. Pucca, bir siborg olmasa da, siborg ile ortak özelliği vardır. Pucca, siborg gibi, dağınık ve parçalıdır. Bir bütün etmez, bu nedenle rahatsız edicidir. Ne tam bir annedir, ne tam bir kadın, ne tam bir eştir. Buna karşın, Eylül

Öztürk aile yapısı, bağları, tarihsel çizgisinin altını çizer konumdadır. Kendisini, ailesini, kadın olmasının getirdiği annelik rolünü ve erkek olmasından dolayı gelen eşinin babalık rolünü benimser. Çalışmamızda yer almayan bazı paylaşımlarında, eşini, ailemizin babası para kazandı geldi, şeklinde paylaşarak, erkeklik rolünün de altını çizer. Eylül Öztürk, bu bağları koruması bağlamında, siborgdan çok uzak masum ve ailenin sevilen ve bilinen çocuğu konumundadır. 3. örneklemimiz Şeyma Subaşı ise, siborg politikası bağlamında, karmaşık bir noktada durmaktadır. Karşı bir söylem oluşturmaz. Ancak, Instagram üzerinde oluşturduğu profil, siborg gibi üvey çocuktur. Bağsızdır. Masum olmayandır. Kırılgan değildir. Görsel 56 ve 59'daki paylaşımları, kendisini bir bütün üzerinden tanımlayamadığı/tanımlamadığı için bu kadar tepki çekmiştir. Siborgun tahakkümsüz yan yana duruş şeklinde tanımlanan iletişim şekli ise, yine en net Şeyma Subaşı'nın profilinde mevcuttur. Karşı söylem oluşturmasada, tahakküm onun için yok hükmündedir. Babanın yasasının söylemi, onu hiç bir şekilde bir davranış biçimi geliştirmeye zorlamamaktadır. Tüm bu söylemler ile yan yana durarak var olmakta ve Şeyma Subaşı açısından tahakküm altında olduğunu hissetmediğimiz bir iletişim kurmaktadır.

Son olarak annelik miti bağlamında örneklem hesaplarımızı incelersek, Pucca ve Şeyma Subaşı'nın ,bu mit içerisinde *iğrenç* olarak tanımlanabilen, huzursuz, babanın yasasına uygun olarak ötekileştirilen ve öteki olarak kalmayı kabul edilemeyen, söylemi yeniden annelik mitine bağlayamayan anneler olduklarını söyleyebiliriz. Çocukları üzerinden, uygulanmaya çalışılan tahakküme karşın mit içerisinde yeniden üretilmeye karşı duran annelikleri ile annesel şeyin öteki olmadığını anlatır niteliktedirler. Pucca, çocuğuna eşlik etmek üzerine kurduğu annelik söyleminde, mükemmel annelik, annenin görevleri, annenin fedakarlıkları gibi mit içerisinde kurulan bütün söylemleri eleştirir konumdadır. Şeyma Subaşı ise, annelik bağlamında, kendi yaşam tarzı içerisinde, çocuğuna kendi içsel dinamikleri bağlamında eşlik eden, mite göre masum olmayan bir anne-çocuk yaşantısını, söylemin tüm baskılarına rağmen devam ettirmektedir. Ancak Eylül Öztürk, annelik mitine uygun bir anne olabilmenin, aynı zamanda çalışan bir kadın olmaya engel olmayacağı sınırında kalan eleştirel söylem algısı ile mite tekrar bağlanmakta ve onu yeniden üretir konuma yerleşmektedir.

SONUÇ

Siberfeminizm, teknolojinin çok boyutlu etkisi ile cinsiyet probleminin aşılabileceği önermesi, parçalanmış ve yeniden tanımlanma gereksinimi güdülmeyen yeni bir kamusal alan tartışması ile karşımıza çıkmıştır. Çok boyutlu ve farklı yaklaşımlarla, parçalanmış ve birlik kurulamayan feminist tartışmalar, çok boyutlu siberfeminist tartışmaları ve kuramları da içinde barındırmaktadır. Yeni teknolojilerin ve sosyal medyanın, kadın aktivizmine uygun kamusal alanı sağlayacağı görüşünü barındıranlardan, kadının kendi kimliğini, kadınca kurabileceği bir alan inşaası ideali taşıyanlara, eril dilin yakılışını ve kadın dilinin kuruluşunun dijital alanlarda bulanlara kadar bir çok görüş temelini yeni teknolojilere oturtmuştur. Bu siberfeminist görüşler arasında en çok boyutlusu Donna Haraway'in siborg manifestosu ile ortaya koyduğu kuramdır. Bu manifesto ile Haraway cinsiyetsiz bir yaratık olan siborgu tanımlamıştır. Siborg ironiktir, sapkındır ve muhaliftir. Asla masum değildir ve kamusal/özel, kadın/erkek, doğa/kültür ikiliklerinin hiçbirini içermeyen ve tahakküm ilişkilerinden arınmıştır. Siborg dünyasında bütün parçaları oluşturmaz, parçalar bütünü oluşturur. (Haraway 2006, 6)

Siberfeminizmi daha iyi anlayabilmek adına öncelikle kamusal alan analiz edilmiştir. Zira siberfeministler için özgür bir kamusal alan ideali temelde erk toplumun sonunu getirebilmenin yoludur. Haraway için ise kamusal alan/ özel alan karşıtlığını yok etmek ancak cinsiyet eşitsizliğinin sonunu getirebilmenin yoludur. Tüm bunlar ise gelişen teknoloji sayesinde olabilecektir. Haraway için özetle çoğulculuğun gerçekleşebilmesinin yolu kesin bir parçalanma ve parçalanmış tanımlarla, ve hepsini içine alarak oluşturulan yeni alan, siborg dünyasıdır. Bu noktada en önemli tanımsal problem özgürlük temelli olarak kendisini göstermektedir. Arendth için kamusal alanda özgürlük politik olmadıkça özgürlük sayılmayacaktır. Katılım ve karşılıklı güçlenme kamusal alanı tanımlayan en önemli olgudur. Onun için kamusal alan farklılıkların ortaya çıktığı bir alandır. Ortaklığa ulaşabilmenin gerçek yolu farklılıklarımızı ortaya koyduğumuzda ancak mümkündür. Haraway içinde teknolojinin bize sağlaması gereken en önemli özellik budur: Farklılıklarımız ile yan yana durarak iletişim kurabileceğimiz, tahakkümsüz bir iletişim. Arendt'ın kamusal alan ideali olarak tanımladığı bu dünyaya, Haraway siborg dünyası der. Siberfeminizm için bu dünyayı oluşturabilmenin umududur teknoloji, günümüz düşünürleri için ise özgür ve demokratik kamusal alan umudunu beslemektedir. Teknoloji ve dahi enformasyon toplumu, bu umudun pratiğe dönüşme sürecindeki şartları anlamamız adına, üzerinde durmamız gereken bir nokta oluşturmaktadır. Bilgi toplumunun, toplumsallığı değil bireyselliği destekleyen yanı, toplumun dönüşümünü anlamamız adına bize yardımcı oldu. Tekrar geri dönmek gerekirse, politik kamusal alanın oluşabilmesi için bir topluluk bilinci olmalı. Aynı zamanda kamusal alanı, politik güçlerinde dahil olduğu bir alan olarakta değerlendirebilmek adına, ekonomik dönüşümü de çalışmamıza dahil etmemiz gerekti. Politik işçi sınıfı hareketlerini barındıran

liberal ekonomik düzenin dönüşümü, teknolojik kamusal alanın, demokratik ve cinsiyet devrimine elverişli yapısını destekleyebilecek mi? sorusu, yine önemli bir dönemeç konumunda karşımıza çıktı. Bu noktada, devletin piyasadan elini çekişi, ile yalnızlaşan bireylerin düzeni neoliberalizm karşımıza çıkmıştır. Bireyin ve toplumun dokusu değiştirilmiştir. Modernizmden postmodernizme geçişi, paralel olarak liberalizmden neoliberalizme geçiş ile okuyarak, bu değişim daha rahat anlatılmaya çalışılmıştır. Modern toplumda bir bütün olan birey, postmodernizmde parçalı ve çok kimlikli bir hal almıştır. Parçalanmış bireylerin farklılıkları ile yan yana durmasını, politik kamusal alanın temel gerçekliği olarak gören Arendt ile farklılıkların yan yana duruşunun iletişimini idealize eden Haraway'in aksine, bu parçalanmış bireyler, bedenler ve kimlikler neoliberalist politika ile yalnızlaşmaya itilmişlerdir. Devletten kopan ve yalnızlaşan bireyler, liberal öznelere göre değişkenlik göstermişlerdir. Bireysel olarak var olan, bu parçalı özneler, toplumsaldan ve politikten koparak tek başlarına birer ticari işletme gibi davranmaya başlamışlardır. Toplumsalın içinde yan yana durma güdüsü yerine, bireysel olarak topluma karşı mücadeleye ve rekabete girmiş olarak dönüşen bireyler, neoliberal ekonomik sistemin getirisi olarak karşımıza çıkar olmuştur. Neoliberal özne olarak tanımladığımız birey, artık kendisini mükemmelleştirmek ve en iyi olmak için rekabetten başka bir şey düşünemez hale gelmiştir. Gelişen teknolojiler ve bilgi ile artık en iyisi olmak kazanılabilen bir yarış haline gelmiştir.

Tam bu noktada, siberfeminizme geri dönerek, cinsiyetler arası sınırların kaybolması açısından siborga, gelişen tıp teknolojisi bağlamında, biyopolitik açıdan da bir göz atmamız gerekti çalışmamızda. Elbetteki gelişen teknolojilerin yaratacağı cinsiyetler ve dahi türler arası devrim, sadece bilgi teknolojilerinde yaşanan dönüşüme bağlanmamaktadır, Haraway tarafından. Tıp teknolojilerinde yaşanan gelişme ile, artık hem cinsiyetler arası dönüşümler, hem organ nakilleri, hem bedene eklenen dijital parçalar ile hem makinelar, hem cinsiyetler, hem de türler arası sınırların kalkmaya başlaması bedenin ve bireyin bütünlüğünün parçalanışına ek olarak karşımıza konulmaktadır. Ancak burada Foucault'nun bakış açısı ile tıp ile iktidar ilişkisine ufak bir pencere açıp geçmek en doğrusu olacaktır. Foucault, tıp bilimini, için iktidarın söyleminin yeniden üretilebilmesi ve iktidarın kontrolünün devamlılığı bağlamında önemli bir noktada bulmaktadır. Bireylerin daha uzun, daha sağlıklı yaşayabilmeleri, daha verimli olabilmeleri, tıp söylemine bağlı olarak neoliberal öznenin söylem içinde kalabilmesi adına çalışır konumdadır. Bu nedenle tıp bilimi yarattığı dönüşümü ve geçişkenliği, neoliberal iktidar söylemi bağlamına eklemleyerek, anlamı dönüştürmektedir. Ancak iktidar her ne kadar aygıtları ile söylemi yeniden üretse de, Haraway, bedenin bu söylemin üretildiği alan olarak, yine kırınımın ve anlamın yeniden üretiminin önüne geçebilecek alan olduğunun altını çizmektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak buraya kadar şunu söyleyebiliriz; Haraway'in siborg politikasında öngördüğü, teknolojik gelişme ile yaşanması mümkün olabilecek türler arası geçişlilik aslında yaşanırken,

söylem bunu bireyin rekabeti bağlamında dönüştürmüş ve bedenin bütünlüğünü muhafaza edebilecek bir söylemi üretebilmesi adına yine gelişen teknolojisi ile tıp bilimini kullanmıştır. Ancak Haraway ve Butler, söylemin yeniden üretildiği alanda, söylemin dönüştürülebilmesini mümkün görmektedirler.

Çalışmamızı, pratik bağlamda inceleyebilmek adına, Instagram anneleri üzerinden yaptığımız, paylaşımlar ve gelen kullanıcı yorumlarının, gösterge bilimsel analizi, demokratik kamusal alan ve yeni medyada siberfeminist bağlamda cinsiyet eşitsizliği açısından veri oluşturmuştur. Çalışma alanımızı annelik olarak belirmememiz ise cinsiyetsizlik yolunda en büyük açmazın, annelik miti olduğu varsayımımızdan yola çıkarak seçilmiştir. Kısaca annelik mitininin üzerinden geçecek olursak, Kristeva bağlamını atlamamız gerekir. Annelik, bebeğin masumiyeti ve anne bedeni ile birebir bağlantısı nedeniyle, kadını masumiyet sınırlarına hapsedecek en büyük güçtür. Ancak anneliğe Kristeva bağlamında bakarak, annelik açmazı açısından, annelik miti sınırlarına hapsedilişe karşı bir kapı açmış oluyoruz. Kristeva'da gördüğümüz en önemli şey, kadın dilinin temelini annede bulmasıdır. Bu bağlamda çalışmamıza başlarken olumsuz bir kapı açacağını düşündüğümüz annelik, aslında bize kadın dili bağlamında yol gösterici olma umudu da taşımaktadır. Kısaca tekrar etmek gerekirse, Kristeva, bebeğin dilsel sürece başlayıp, babanın yasasını-iktidarın söylemini- kabul etmeden, anneyi reddedip, öteki ilan etmeden önceki döneminde de iletişim kurduğunu söyler. Bu dürtüsel, ses, ritm, gösel gibi malzemelere dayalı dil öncesi bu iletişimin annesel şey olduğunu ifade eder. Tam buradan yola çıkarak, annenin söyleminin, kadın dilinin, ortadan kaybolmadığını, halen iktidarın söylemi içerisinde dolaştığını çıkarmamız imkansız görünmemektedir.

Bu bağlamda, 3 Instagram annesi ve 2 güncel olay üzerinde gösterge bilimsel analizimizi, Ebru Şallı bağlamında 25, Larissa Gacemer bağlamında 2, Puccca bağlamında 18, eylül Öztürk bağlamında 8, Şeyma subaşı bağlamında 17 görsel paylaşım ve yorum üzerinden yapılarak çeşitli bulgular elde edilmiştir. Seçilen örneklem dünyada klasik insta-mom denilen, iktidar söylemin üreticilerini incelemek yerine, alternatif iletişim ve söylem üretebilecek, yahut ürettiği düşünülen kullanıcıların seçilmesine özen gösterilmiştir.

Analizimizde, söz konusu annelik olduğunda çocuk masumiyeti üzerinde, dayatılmaya çalışılan masum kadın olma zorunluluğu açıkça gözlemlenmiştir. Yine annelik miti üzerinden kadını bütünleme ihtiyacı ve arada kalmış, ikircikli olandan iğrenme gereksinimi yine çalışmamızda tespit edilmiştir. İktidarın söyleminin annelik miti söz konusu olduğunda kadın üzerinde ne kadar keskin işlediği konusun, en açık biçimde çocuk ölümü yaşayan Ebru Şallı'nın paylaşımlarına yapılan yorumlarda kendini göstermektedir. Söz konusu ölüm gibi hem kaçınılmaz, hem sarsıcı bir durum bile olsa, iktidar gereken parmağı kesmekten gocunmayacak kadar, kontrolünü en öne çıkarmaktadır. Siborg politika ve

cinslerin- türlerin, geçişkenliği bağlamında, Pucca adlı kullanıcı paylaşımları belirleyici görünmektedir. Pucca, paylaşımlarında, yaşayışını kamusal alanda ortaya koyuşunda, annen olmak ve kadınlar bağlarını tarihten tamamen koparan söylem örnekleri ile, en masum olmayan, sapkın olan, ve mit bağlamında, sapkınlığı en yüksek eleştirilere uğrayan kullanıcı olarak karşımıza çıkmıştır. Şeyma Subaşı ise, kadın-birey-anne olma kavramlarını tamamen kendi düzeninde yaşayışı ve tahakkümü reddeden iletişimsel tavrı ile, siborgun iletişim idealine yakın olarak yine dikkat çekici konumdadır. Son olarak Eylül Öztürk profiline baktığımızda, neoliberal bir özne olarak, kadın-başarılı-iyi anne üçgeninde, bireysel olarak bir yarışta ve bu yarışa annelik ve kadınlık ile ilgili tarihsel bağlara tutunarak var olması ile, örneklemimizde, önemli bir alan açmıştır.

Sonuç olarak örneklem alanlarımıza baktığımızda, demokratik bir kamusal alan için verimli bir yeni medya alanının mevcut olduğu söylenebilir. Aynı zamanda, siborg politikası bağlamında, türlerin-cinslerin geçişkenliği de açıkça görünür konumdadır. Burada kırınımı sağlayabilen karşı söylemlerin oluşabildiği de tespit edilmiştir. Ancak en büyük sorunsal olarak, iktidarın söylemine karşı politik bir birey olarak toplumsallaşamayan neoliberal özne ve onun sonsuz rekabeti karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Alikılıç, Ö, ve Baş, Ş.: 2019	"Dijital Feminizm: Hashtag'in Cinsiyeti" Fe Dergi 11, no. 1, 89-111.
Ahmet, Ç.:1999	Aydınlanma Düşüncesi, İstanbul, İletişim Yayınları.
Aktan, C.C.: 1995	"Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm", Amme İdaresi Dergisi, C. 28, S. I, s.4–32.
Anderson, L.: 2017	Neoliberal Söyleme Karşı Alternatif Medyanın Eleştirel Gücünün Alternatifsizliği, (Çev. Bahar Öztürk, Aysel Ay), Yeni Medya Kuramları, Der Yayınları, İstanbul.
Arendt, H.: 1996	Geçmişle Gelecek Arasında, İletişim Yayınları , İstanbul.
Arendt, H.: 2008	İnsanlık Durumu, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları , İstanbul.
Arendt, H.: 2012	İnsanlık Durumu, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları , İstanbul.
Aktulum, K,:2000	Metinlerarası ilişkiler, Öteki Yayınevi, Ankara.
Aktulum,K,: 2018	Metinlerarasılık Görüngüsünde Gerçeklik ya da Metnin Göndergeselliği, *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı 85, s. 233-256.
Altuğ, F,: 2020	Donna Haraway ile Konuşmak, https://t24.com.tr/k24/yazi/donna-haraway-ile-konusmak,2578 , (GT: 15.04.2020).
Arpacı, M,: 2016	Foucault, Biyo-politika ve Biyotarih : Tarihsel Çalışma Alanları Olarak Tıp, Beden ve Nüfus, ViraVerita E-Dergi, Sayı 3, s. 80-98 (ISSN: 2149-3081).

Aslantürk, G. ve Turgut, H, :2015	8284 Vakası: *Ekşi Sözlük*'te Cinsiyetçi Kamusallığın Yeniden Üretilmesi, İlef Dergisi , 2(1), Bahar/*Spring*: 45-76.
Bal, S,: 2014	Reklamların Eskimeyen Yüzü "Muhteşem Annelik Anneler Günü Reklamları Örneği, ilef dergisi 1(2) , sonbahar *S*: 59-85.
Başterzi, Devrim, A.: 2008	Toplumsal Yönüyle Annelik, Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı.
Barthes, R.: 2016	Göstergebilimsel Serüven, (çev: Mehmet-Sema Rifat.) İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
Baudrillard, J.: 1991	Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu. Oğuz Adanır (Çev.), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
Best, S, ve Kellner, D.:2016	Postmodern Teori, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Berktay, F,: 2004	Çoğulluk Yeryüzünün Yasasıdır, (Der., Özbek M.), Kamusal Alan, Hil Yayınları, İstanbul, (551-556).
Biçer Olgun, H.: 2017	Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in Kamusal Alan Yaklaşımları, Sosyolojik Düşün Dergisi, Cilt: 2, Sayı:1, s:45-54, İstanbul.
Bircan, U,: 2015	Roland Barthes ve Göstergebilim, SBARD, Güz(2), s. 17-41
Braidotti, R,:2014	İnsan Sonrası, Kolektif Yayınları, İstanbul.
Bozok, N,: 2011	Biyo-iktidara Özgü Bir Öznel(l)eşme Pratiği Olarak Sağlıklı Yaşam, Toplum ve Bilim Dergisi, sayı: 122, s. 37-52.

Bozok, N,: 2019	Herkesle ve Kimsesiz, Türler Arasında ve Kökensiz Siborg: Donna Haraway'in Düşüncesinde Feminist Bir Beden Politikasının İmkânları, ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar / Sayı: 9, s. 128-148.
Butler, J,: 2012	Bedenler ve İktidar, Tekrar, Cogito, Sayı: 70-71, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
Canpolat, N,:2003	Bilginin Arkeoloğu, Kadife Karanlık, Su Yayınları, İstanbul.
Canatan, K.: 1998	"Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal Alan-Özel Alan ikilemi".
Castells, M.: 1997	Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (Birinci Cilt: Ağ Toplumu'nun Yükselişi .
Çoban, B,: 2003	Aynanın Şövalyesi ya da Bilinçdışının Kaşifi, Kadife Karanlık, Su Yayınları, İstanbul.
Dacheux, E.: 2012	Kamusal Alan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Dijk, V.: 2006	The Network Society: Social Aspects Of New Media. London: Sage Publications.
Dilmen, N. E.: 2007	Yeni Medya Kavramı Çerçevesinde İnternet Günlükleri-Bloglar ve Gazeteciliğe Yansımaları. Marmara İletişim Dergisi. Sayı:12.
Doğan, C.: 2008	''Klasik Liberalizmden Neo-Liberalizme Devletin Rolü Sorunsalı'', Sosyoloji Dergisi, Ankara.
Donavan, J.: 2000	Feminist Teori, (Çeviri: Aksu Bora - Meltem Ağduk Gevrek), İletişim Yayınları, Istanbul

English,L.M, Ivıng C,J, :2019	Ağ Feminizmi Ve Toplumsal Cinsiyet Öğrenimi, Çeviren; Burcu Tokat, http://www.feministyaklasimlar.org/wp-content/uploads/2019/07/FY3738_04.pdf , (GT: 10.04.2020)
Erek, A,: 2009	Siberkültürün Olduğu Yerde Siberfeminizme de İhtiyaç Vardır https://yenimedya.wordpress.com/tag/siber-feminizm/, (GT: 20.03.2020)
Ertuğrul, Y,. 2019	https://www.birikimdergisi.com/guncel/9381/beden-ozne-faillik-ikinci-dalga-feminizme-post-yapisalci-elestiriler (GT : 05.04.2020).
Erdoğan, T,: 2008	Nancy Chodorow'un Düşüncesinde Toplumsal Cinsiyet Organizasyonunun Merkezi Unsuru Olarak Annelik, Aile ve Toplum Yıl: 10 Cilt: 4 Sayı: 14 Nisan-Mayıs-Haziran ISSN: 1303-0256
Ecevit, Y.: 2001 Emre, İ.: 2006	Türk Romanında Postmodernist Açılımlar, İstanbul: İletişim Yayınları. Postmodernizm ve Edebiyat, Ankara: Anı Yayınları.
Erdoğan, M.:1998	Liberal toplum liberal siyaset, Ankara: Siyasal Kitabevi.
Erkal, M.: 1997	"Modernleşme-Ötesi."Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul: Der Yayınları.
Faulks, K.: 2005	Political Sociology, USA, New York Un. Press, 1995, s.75, akt. M. Akif Özer, Yeni Kamu Yönetimi Teoriden Uygulamaya, Platin Yayınları.
Fraser, N.: 2006	İhtiyaçlar Mücadelesi, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Foucault,M,:2003 Cinselliğin Tarihi (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul:Ayrıntı 'dan aktaran Arpacı, M,: 2016	Foucault, Biyo-politika ve Biyotarih : Tarihsel Çalışma Alanları Olarak Tıp, Beden ve Nüfus, ViraVerita E-Dergi, Sayı 3, s. 80-98 (ISSN: 2149-3081)
Foucault, M.:2000 "The Birth of Social Medicine", Power içinde, Ed. James. D. Faubion, çev. Robert Hurley vd., New York: The New Press'den aktaran Özmakas, U.: 2016	Biyopolitika Kavramına Dair Bir Soruşturma, Doktora tezi, Ankara.
Gambetti, Z.: 2009	İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi, İ.Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, No:40, (145-166).
Goodeve, T, N,:2020. Tıpkı Bir Yaprak Gibi, Donna J. Haraway ile söyleşi, çev. Bora Aksu, İletişim Tayınları, İstanbul'dan aktaran Altuğ, F,: 2020	Donna Haraway ile Konuşmak, https://t24.com.tr/k24/yazi/donna-haraway-ile-konusmak,2578 , (GT: 15.04.2020).
Geray, H.: 1994	Yeni İletişim Teknolojileri, Toplumsal Bir Yaklaşım, Kılıçaslan Matbaası.
Göle, N.: 2015	Islam and Secularity: The Future of Europe's Public Sphere, Kuzey Carolina: Duke University Press, Durham.
Gönenli, G. ve Hürmeriç, P.: 2012	"Sosyal Medya: Bir Alan Çalışması Olarak Facebook Kullanımı". Sosyal Medya/Akademi İçinde (ss. 243-268). Tolga Kara ve Ebru Özgen (Ed.), İstanbul: Beta Yayınları.
Gül, S.S.: 2006	Sosyal devlet bitti yaşasın piyasa!, Ankara: Ebabil Yayıncılık.

Gündüz, U. ve Pembecioğlu, N.: 2013	"Bilgi Kaynağı Olarak Sosyal Ağlar ve Sosyal Medya". Yeni Medya Üzerine: Yeni İletişim Teknolojileri İçinde (ss. 311-338). Müge Demir, (Ed.), İstanbul: Litera-Türk Yayınları.
Habermas, J,: 2004	Kamusal Alan, (Der., Özbek M.), Kamusal Alan, Hil Yayınları, İstanbul, (95-102).
Habermas, J.: 1997 Habermas, J.: 2005	Kamusallığın Yapısal Dönüşümü. (Çev T. Bora ve M. Sancar) İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1962'de yayınlandı). Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, Çev.: Tanıl Bora- Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.
Habermas, J.: 2012	Kamusallığın Yapısal Dönüşümü (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar) (10. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.
Habermas, J.: 2017	Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, İletişim Yayınları, İstanbul.
Hansen, M.: 2004	"Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin "Kamusal Alan ve Tecrübe"si,", Kamusal Alan, Ed. ve Çev. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayın, s.141-177.
Hess, B. B. & Markson, E. W. & Stein. P. J.: 1988	Sociology. N.Y.: McMillan.
Haraway, D, : 2010	Başka Yer, (Çeviri ve Derleme: Güçsal Pusar), Metis Yayınları, İstanbul.
Haraway, D,: 2006	Siborg Manifestosu, Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm, (Çev Osman Akınhay), Agora Kitaplığı: İstanbul.
İnal, A,: 2003	Roland Barthes: Bir Avant-Garde yazarı, İletişim Araştırmaları Dergisi, Bahar 1(1), s. 9-18.

İnaç, H.: 2003	"Makro Toplumsal Kuramlar Açısından Postmodern Teori", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 346- 348, s. 341- 351.
Kaymas, S.: 2006	İletişim Politikalarında Paradigma Değişimi ve Yeni Medya: Medya ve iletişim Politikalarında Yöndeşme.
Keleş R.: 2015	Kent, Kentsel Siyaset ve Çevre Yazıları. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
Kellner, D.: 2011	"Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", Çev.: Mehmet Küçük, Ed.: Mehmet Küçük, Modernite versus Postmodernite, Vadi Yay., Ankara, s. 377.
Kerestecioğlu, İ.: 2011	"Feminizm Tartışmaları 8". Amargi İstanbul Feminizm Tartışmaları içinde. İstanbul: Amargi Yayınevi. 157-174.
Kheel, M.: 1990	*Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference Rewaving the World* (der: Irine Diamond and Gloria Feman Orenstein) (San Fransisco: Sierra Club Books): 128-137, ed., Üzel, E, (2006). *Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm*. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Eser Metni). Ankara Üniversitesi, Ankara.
Köroğlu, C. Z.,: 2013	"Modern Kamusal Alana Eleştirel Yaklaşımlar: Genel bir Değerlendirme" (Postmodernizm, Feminizm ve Din), Turkish Studies, 8/6, Ankara, ss. 431-457.
Köroğlu, M. A.: 2013	"Özerk Kamusal Alanların Oluşumunda Dinin Rolü Üzerine Bir Değerlendirme", Toplum Bilimleri Dergisi, C. 7, ss. 147-173.
Kumar, K.: 1993	"Modernity". The Blackwell Dictionary of Twentieth - Century Social Thought. W. Outwhite ve T. Bottomore (Eds.), Okxford: Blackwell.

Kurt, S.: 2006	‘‘Hayek’in Özgürlük ve Adalet Teorisi’’. Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:2, Sayı: 3, ss.199-213.
Kineşçi, E,: 2018	Queer Kurama Katkıları Bağlamında Judith Butler Düşüncesi, Fel-sefe ve Top- lumsal Bilimlerde Diyaloglar (ETHOS), 11(1), 40-66 ISSN 1309-1328
Koç, A,: 2018	Michel Foucault’nun “Biyopolitika” Kavramının Teorik Çerçevesi ANKASAM | Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi, Aralık, s. 193-218.
Kristeva, J,: 1982	Roland Barthes Resolument Modern, “Communication" özel sayı R. Barthes, n. 36, s. 119-123.
Lande, S.D.: 1998	Kapitalizmin doğuşu, (Çev: Süleyman E. Gündüz), İstanbul: İnsan Yayınları.
Lash, S. & Friedman, J. (Ed.): 1992	Modernity and Identity. Cambridge: Blackwell.
Leadbeater, C.: 1999	Living on Thin Air: The New Economy. London, UK: Viking.
Mcrobbie, A.: 2013	Postmodernizm ve Popüler Kültür, Parşömen Yayınları, Ankara
Madanipour, A.: 1999	Why are the design and development of public spaces sign ificant-forities, Environment and Planning B: Planning and Design.
Martin, I.: 1997	“Postmodern, Postmodernizm, Postmodernity.” Internet.
Masuda, Y.: 1990	Managing in the Information Society: Releasing Synergy Japanese Style, Basil Blackwell, Oxford, UK.

Metin, O, Karakaya, Ş,: 2017	Jean Baudrillard Perspektifinden Sosyal Medya Analizi Denemesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Cilt: 19, Sayı: 2, Aralık, S.109-121 .
Moore, N.: 2002	The Information Society, Issues and Trends, s. 271-284.
Nicholson, L.: 1994	"Interpreting gender", *Signs*, vol. 20, no.1, ss.79-105.Dedeoğlu S, Toplumsal cinsiyet rolleri açısından Türkiye'de aile ve kadın emeği, toplum ve bilim-Güz 86, syf: 142
Naisbitt J.: 1984	Megatrends: Ten New DirectionsTransforming Our Lives, Warner Books.
Negri, T. : 2004	"Kamusal Alanın Yeniden Ele Geçirilmesi," Kamusal Alan, Çev. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayın, s. 395-406.
Negt, O., Kluge, A.: 1993	Public Sphere and Experience; Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere, Mineapolis, Universitiy of Minnesota Press.
Notz, G,: 2011	Feminizm, (Çev. Sinem Derya Çetinkaya), Phoenix Yayınları, Ankara.
Özkazanç A.: 2013	Butler'in Feminizmi: Siyasi bir Okuma için Kılavuz, Mülkiye Dergisi, 37(4).
Özkazanç P .: 2015	Feminizm ve Hukuk Üzerine Eleştirel Düşünceler. Ankara Barosu Dergisi. (4), s: 205-210.
Özçatal, E,O,: 2011	Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı, Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 1, Say: 1, s. 21-39
Ölmezoğulları, N.: 1999	Ekonomik sistemler ve küreselleşen kapitalizm, Bursa: Ezgi Kitabevi.

Özbek, M.: 2004	"Kamusal Alanın Sınırları", (Der., Özbek M.), Kamusal Alan, Hil Yayınları, İstanbul, (19-90).
Özgül, G. E.: 2012	Bir Görme Biçimi Olarak Yeni Medya: Kamusal Alan İmkânının Araştırılması, http://journal.yasar.edu.tr/t/makale_gonul_eda_ozgul.pdf (25.03.2014).
Özkazanç, A.: 2005	''Türkiye'nin Neo-Liberal dönüşümü ve Liberal Düşünce'', Tartışma Metinleri Erişim:http://www.politics.ankara.edu.tr/eski/dosyalar/tm/SBF_WP_85.pdf.
Özmakas, U.: 2012	Foucault: İktidardan Biyoiktidara, Cogito Dergisi Michel Foucault Özel Sayısı içinde. YK Yayınları, Sayı 70-71, S: 82-96 , İstanbul.
Phoca, S, Wright, R,:1999 Introducing Feminism, Icon Books, UK'dan Aktaran Koçak, S.: 2015	Feminizm, Öldü mü? Kafası Karışık Bir Feminizm: PostFeminizm, https://www.academia.edu/12997659 , (GT: 25.03.2020)
Papic, M. ve Noonan, S.: 2011	Sosyal Medya: Bir Protesto Aracı, Ece Dündar (Çev.), http://www.tk.org.tr/index.php/TK/article/viewFile/585/581(25.03.2014).
Pinkney, T. : 1993	"Modernism and Postmodernism". The Blackwell Dictionary of Twentieth - Century Social Thought. W. Outwhite ve T. Bottomore (Eds.), Okxford: Blackwell.
Rızvaoğlu, E,: 2006	Söyleşimcilik, Metinlerarasılık: Bakhtin, Kristeva, Barthes. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.
Rafaeli, S.: 2005	Information Sharing Online: A Research Challenge, International Journal

Read, J.: 2012	Homo Economicus'un Bir Soykütüğü: Neoliberalizm ve Öznelliğin Üretimi, (Çev. Ş Öztürk.) Cogito Dergisi Michel Foucault Özel Sayısı içinde. YK Yayınları, Sayı 70-71, S: 82-96 , İstanbul.
Plumwood, V.: 2004	Feminizm ve Doğaya Hükmetmek, Metis Yayınları, İstanbul.
Sarıca, M.: 1996	100 Soruda siyasi düşünce tarihi, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
Sarup, M, : 2014	Post-yapısalcılık ve Postmodernizm, (Çev. Baki Güçlü), Pharmakon Yayınevi, Ankara
Schiller, H. I.: 1993	The Information Highway: Public Way or Private Road. The Nation. 257(29: 64-66.
Sennett, R.: 1996	Kamusal İnsanın Çöküşü, (çev. S. Durak-A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Sennett, R.: 2010	Kamusal İnsanın Çöküşü. Çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Sennett, R.: 2010	Kamusal İnsanın Çöküşü. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
Stuart, L.: 2004	"Alexander Kluge ile Söyleşi: Yeni Alman Sineması, Sanat, Aydınlanma ve Kamusal Alan Üzerine," Kamusal Alan, Ed. Meral Özbek, Çev. Nefin DinçMeral Özbek, İstanbul, Hil Yayın, s.595-651.
Sucu, İ. : 2012	Althusser'in Gözünden İdeoloji ve İdeolojinin Bir Taşıyıcısı Olarak Yeni Medya. (01.05.2014).
Süalp, Z. T. A.: 2004	"Kamusal Alan, Deneyim ve Kluge," Kamusal Alan, İstanbul, Hil Yayın, s.672.

Şenel, A.: 1999	Siyasal düşünceler tarihi tarih öncesinde ilkçağda ortaçağda ve yeniçağda toplum ve siyasal düşünüş, Ankara: İmge Kitabevi.
Tutal, N.: 2004	"Kristeva'da Aşk: Önce Söz/Kelam Vardıdan Önce Aşk Vardıya". *Doğu Batı*. sayı: 27, İstanbul.
Tutal,N.:2005	İdeolojinin Konumlama Alanı: Kristeva ve Adlandırılamayanla Yüzleşme,*Doğu Batı*. sayı: 30, İstanbul.
Tanilli, S.: 1999	Uygarlık tarihi, İstanbul: Adam Yayınları.
Toffler, A.: 1991	Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century. New York, NY: Bantam Books.
Türk, H.B.: 2007	"İdeoloji", Siyaset, Mümtez'Er Türköne (Ed), Lotus Yayınları, 6. Baskı, Ankara.
Varol, S,: 2014	Kadınların Teknolojiyle ilişkisine Ütopik Bir Yaklaşım: Siberfeminizm, International Journal of Social Science Doi number:_____ Number: 27, p. 219-234, Autumn I
Walker, O. M.& Scott, R. L.: 1962	Thinking and Speaking: A Guide to Intelligent Oral Communication. N. Y.: The Macmillan Co.
Yetiş, E. Ö.: 2014	Türkiye'de Kimyasal Hadımın Olağanüstü Hali ve Moleküler Biyopolitika, KEBİKEÇ, 38/19, s: 279-289
Yıldırım, A.: 2012	"Sosyal Ağlar ve Kişisel Gizlilik Çatışması". Sosyal Medya/Akademi İçinde (ss. 213-242). Tolga Kara ve Ebru Özgen (Ed.), İstanbul: Beta Yayınları.
Yükselbaba, Ü.: 2008	Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlamları. ÎÜHFM C. LXVI, S.2, s. 227-272, 2008.

Yükselbaba, Ü.: 2008	"Habermas'da Kamusal Alan/Özel Alan Ayrımı", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. Yetiş, E,Ö, (2014). Türkiye'de Kimyasal Hadımın Olağanüstü Hali ve Moleküler Biyopolitika, Kebikeç, Sayı: 38, s. 279 - 290
Zizek, S. : 2002	Kırılgan Temas. İstanbul: Metis Yayınları.
Zubritski Y., Mitropolski D. & Kerov, V.: 1995	Kapitalist toplum, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları.