

Feminist Öznenin Krizi: Bağlamsal ve Etkileşimsel Bir Evrensellik
Arayışı

Özgür Uçar

Feminist Tahayyül, 7(1): 103-132.
(Arařtırma Makalesi)

<https://doi.org/10.57193/FeminTa.2026.103>





Feminist Öznenin Krizi: Bağlamsal ve Etkileşimsel Bir Evrensellik Arayışı

Özgür Uçar¹

Öz

Bu makale, feminizmin evrensellik ile tikellik arasındaki kurucu gerilimden beslenen özne krizini, Seyla Benhabib ve Chandra Talpade Mohanty'nin teorik çerçevelerini karşılaştırmalı ve eleştirel bir diyalog içinde ele alarak yeniden düşünmektedir. Benhabib'in etkileşimsel evrensellik modeli feminist siyasete normatif ve etik bir gerekçelendirme zemini sağlarken, Mohanty'nin dekolonyal ve materyalist eleştirisi bu zeminin tarihsel, kolonyal ve ekonomik güç ilişkileri tarafından koşullandığını gösterir. Makale, diyalojik tanınmaya dayalı evrenselci çerçevelerin maddi eşitsizlikleri hesaba katmadıkça açıklayıcı ve kurucu açıdan yetersiz kaldığını; buna karşılık salt tikelci yaklaşımların da ortak bir politik faillik üretmekte zorlandığını savunur. Bu iki hattı birlikte düşünerek “bağlamsal-etkileşimsel evrensellik” kavramını geliştirir ve feminist özneyi hem normatif olarak gerekçelendirilebilir hem de tarihsel-maddi olarak konumlanmış kolektif bir fail olarak kavramsallaştırır. Bu model, feminist dayanışmayı diyalog ile direnişi birlikte içeren çift katmanlı bir yapı olarak önerir ve teorik bir sentez olarak “bağlamsal-etkileşimsel evrensellik” imkânını temellendirir.

Anahtar Kelimeler: Feminist özne, Evrensellik-tikellik, Dekolonyal feminizm, Etkileşimsel evrensellik, Feminist dayanışma.

¹Dr.Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

ozgur.ucar@comu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4668-5004

Makale Geliş Tarihi: 29.10.2025

Makale Kabul Tarihi: 28.01.2026



The Crisis of the Feminist Subject: Toward a Contextual-Interactive Universalism

Özgür Uçar

Abstract

This article rethinks the subject crisis generated by the constitutive tension between universality and particularity in feminism by placing the theoretical frameworks of Seyla Benhabib and Chandra Talpade Mohanty in a comparative and critical dialogue. While Benhabib's model of interactive universalism provides a normative and ethical ground for feminist politics, Mohanty's decolonial and materialist critique demonstrates how this ground is historically conditioned by colonial and economic relations of power. The article argues that universalist frameworks based solely on dialogical recognition remain analytically and politically insufficient unless they account for material inequalities, whereas strictly particularist approaches struggle to sustain a shared form of political agency. By thinking these two trajectories together, the study develops the concept of "contextual-interactive universalism" and conceptualizes the feminist subject as a collective agent that is both normatively justifiable and historically and materially situated. This model proposes a dual-layered structure for feminist solidarity that encompasses both dialogue and resistance, and establishes the possibility of "contextual-interactive universalism" as a theoretical synthesis.

Keywords: Feminist subject, Universality–particularity, Decolonial feminism, Interactive universalism, Feminist solidarity.



Giriş

Feminizm hem bir toplumsal hareket hem de teorik ve normatif bir çerçeve olarak, tarihsel gelişimi boyunca içsel tartışmaların yanı sıra küresel, politik, ekonomik ve ekolojik krizlerin yarattığı yapısal dönüşümlerle birlikte şekillenmiştir. Neoliberalizmin yarattığı büyük tahribat; küresel siyasette her an daha da saldırganlaşan, savaşları, zorla yerinden edilmeleri ve şiddeti sıradanlaştırma gayretindeki otoriter yönetim dinamikleri; kırılabilirlik, yas ve umutsuzluk içindeki toplumsal yığınlar; ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve nefret söylemiyle derinleşen bir iletişimsizlik zemini; küresel iklim krizi ile yeni boyutlar kazanan bir belirsiz gelecek tahayyülü... Özkazanç'ın “mükemmel fırtına” tanımına fazlasıyla uygun bir dünya hâli (2025: 204).

Bu koşullar altında feminist teorinin kendi iç gerilimlerini ve kavramsal sorunlarını tartışmak, hareketin teorik tutarlılığını değerlendirmek açısından önem taşımaktadır. Son yıllarda çağdaş feminist hareket hem teorik düzlemde hem de politik pratikte ciddi kırılmalar ve içsel gerilimlerle yüzleşmektedir. Kimlik siyasetinin parçalanmış doğası, küresel neoliberal düzenin feminist söylemleri soğurması ve kapsayıcı bir dayanışmanın hangi teorik ve politik temeller üzerinde kurulabileceği sorusu hareketin yönünü ve meşruiyetini yeniden tartışmaya açmıştır. Toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesi küresel ölçekte görünürlük kazanmasına rağmen sınıf, ırk, cinsellik ve coğrafi farklılıklar arasındaki gerilimlerin derinleşmesiyle birlikte önemli teorik ve politik gerilimler üretmiştir ve bu yolla feminist dayanışmanın hangi ortaklık zeminine dayanabileceği sorusu daha görünür hâle gelmiştir. Bu bağlamda, feminizmin yüzleşmek durumunda kaldığı sorunların tespit ve analiz edilmesi önem kazanmaktadır. Bu çalışmada tartışmanın odağına alınacak sorun, sözü edilen fırtına içinde feminist dayanışmanın hangi teorik ve normatif temeller üzerinde kavranabileceği ve bu zemini dolduran feminist öznelerin kim/kimler olduğu tartışması olarak belirlemektedir. Feminizmin en eski ve hâlâ canlı sorularından biri olan bu mesele, evrensellik ile tikellik geriliminin merkezinde konumlanmaktadır. Buradan hareketle bu çalışma, söz konusu gerilime teorik bir yanıt olarak Seyla Benhabib ve Chandra Talpade Mohanty'nin feminist



müdahalelerinin sunduğu imkânları tartışmayı amaçlamaktadır. Benhabib'in iletişimsel rasyonalite kavramsallaştırması üzerinden inşa ettiği feminist öznenin potansiyeli ve sınırları, Mohanty'nin Batılı evrensel özneye karşı geliştirdiği dekolonyal feminist eleştirisi çerçevesinde incelenmiş ve iki yaklaşımın bir arada düşünülmesinin olanağı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Feminist dayanışmanın hangi teorik temeller üzerinde kavranabileceği ve bu çerçevenin feminist öznenin etik ve politik statüsünü nasıl etkilediği sorusu, evrensellik-tikellik gerilimi bağlamında temel bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Bu tartışma, yalnızca teorik bir mesele olmayıp, feminist siyasetin güncel örgütlenme ve temsil biçimlerini anlamak açısından da önem taşımaktadır. Zira feminist öznenin tarihsel olarak geçirdiği dönüşüm bir yanıla dayanışma biçimlerini çoğullaştırmış, ancak bu çoğulluk ortak bir politik öznenin nasıl kavranacağına ilişkin yeni sorunlar ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle, feminist öznenin teorik olarak yeniden formüle edilmesi yalnızca kimlik politikaları ya da temsil tartışmalarıyla değil, bu sorunlarla bağlantılı olarak, evrensellik-tikellik geriliminin epistemolojik, etik ve politik boyutlarıyla birlikte ele alınmalıdır. Bu doğrultuda, makalenin izlediği temel hat dört düzleme yayılmaktadır: (1) Feminist öznenin tarihsel parçalanma sürecinin evrensellik-tikellik gerilimindeki kökenleri ve bu sürecin yansımalarının soruşturulması, (2) Benhabib'in evrensellik eleştirisi ve etkileşimsel evrenselcilik fikri bağlamında feminist özne krizine verdiği yanıtın tartışılması, (3) Mohanty'nin Batı merkezli evrensellik eleştirisiyle bu projeye getirdiği dekolonyal müdahalenin analizi ve (4) iki yaklaşımın feminist özne tartışmasına sunduğu teorik katkıların birlikte analiz edilmesi. Sonuç olarak, bu makale, Benhabib ve Mohanty'nin yaklaşımlarını birbirine alternatif modeller olarak değil, feminist öznenin kuruluşuna farklı teorik düzlemlerden katkı sunan tamamlayıcı stratejiler olarak ele alarak birlikte düşünmenin imkânlarını tartışmayı amaçlamaktadır. Benhabib ile Mohanty'nin, biri normatif-evrensel bir diyalog etiği, diğeri ise epistemik ve tarihsel farklılara dayalı bir dayanışma siyaseti olmak üzere, feminist öznenin krizine yönelik iki farklı yönelim sunduğu,



bu iki yönelimin birlikte ele alınmasının evrensellik–tikellik gerilimini ortadan kaldırmak yerine bu gerilimi daha tutarlı bir teorik çerçevede düşünmeyi mümkün kıldığı ileri sürülmektedir.

Feminizmin Öznesi Kim?

Dayanışmanın hangi teorik temeller üzerinde kavranabileceğine ilişkin tartışma, özellikle feminizm ve genel olarak siyaset teorisi bağlamında, politik öznenin nasıl kurulduğu, kimler adına ve hangi koşullarda eyleyebildiği sorularını içermektedir. Evrenselci ve tikelci gelenekler arasındaki bu tartışma, dayanışmayı politik eylemin tek biçimi olarak değil; öznenin kapsamının, sınırlarının ve meşruiyetinin müzakere edildiği merkezi bir tartışma alanı olarak ele alır. Felsefe tarihindeki en belirgin temsilcisi Kant olan evrenselci gelenek ile Vico ve Herder gibi düşünürlerin kaynaklık ettiği tikelci yaklaşımlar arasındaki bu köklü gerilim, günümüz politik mücadelelerinin ve kolektif eylem biçimlerinin de temel çatışma hatlarını şekillendirmektedir. Feminist öznenin kim/kimler olduğu ve hangi toplumsal-siyasal pratiklerde fail olarak kurulduğu tartışması, yine bu iki uçlu geleneğin yarattığı gerilim içinde şekillenmektedir. Bu nedenle feminist öznenin krizi soyut bir kimlik sorunu olmaktan ziyade, politik eylemin imkânları ve sınırlarıyla doğrudan bağlantılı bir problemdir.

Feminizmi dalgalar halinde kategorize etmek, homojen bir yapı dayatması ve bu yapıyı bölümlenmeyle birçok direnişi, mücadeleyi ve sınırlamayı aşan girişimleri dışarıda bırakması nedeniyle haklı bir biçimde eleştirilmektedir (bkz. Cott, 1987). Bununla birlikte, özellikle 1960’lardan 1980’lere uzanan tarihsel bağlamda, feminizmin genel hatlarının *kadın*² kategorisini toplumsal, kültürel ve politik bir özne olarak evrenselleştirme eğiliminde olduğu saptanabilir. Simone de Beauvoir ve Betty Friedan gibi dönemin düşünürlerinde dayanışmanın ortak zemini için patriyarkaya karşı evrenselleştirilmiş bir kurtuluş

² Bu çalışma boyunca “kadın” kavramı, ontolojik olarak homojen ve evrensel bir özneyi değil; farklı tarihsel bağlamlarda, belirli deneyimlerin genelleştirilmesi yoluyla kurulan ve sürekli olarak yeniden müzakereye açık bir politik kategoriye işaret etmektedir.



tahayyülünün öznesi olarak kadınların konumlandırıldığını söyleyebiliriz. Kadını mutlak olarak konumlandırılmış erkek öznenin *başkası* olarak tanımlayan Beauvoir'da (2011) olduğu gibi, Friedan'da (2013) da erkekler karşısında kadınlar evrensel bir kategori olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşım, politik düzeyde kadın hareketini mobilize eden ve birleştiren güçlü bir zemin sunmuştur. Ancak teorik olarak kadınların ortak çıkar ve deneyimlerine dayanan homojenleştirici bir özne kurgusuna yaslanması nedeniyle sınırlı ve dışlayıcı bir evrensellik anlayışı üretmiştir. 1970'li yılların beyaz, orta sınıf ve Batılı kadınlarının deneyimlerinden türetilen bu evrensellik kavrayışı, ev içi emek, cinsellik ve kamusal alandaki eşitsizliklere karşı ortak bir mücadelenin öznesini tanımlamakta açıklayıcı olmuş; ancak farklı sınıfsal, ırksal ve coğrafi konumları görünmez kılmıştır.

1980'li yıllarla birlikte, erken dönem feminist teoride patriyarkaya karşı mücadelede politik olarak birleştirici bir işlev gören; ancak kadınların tarihsel, sınıfsal, ırksal ve kültürel farklılıklarını ikincilleştirerek kurulan “evrensel kadın” figürüne yönelik kapsamlı bir teorik eleştiri ortaya çıkmıştır. Bu eleştiriler yalnızca feminist hareketin temsil ve ittifak pratiklerine değil, “kadın” kategorisinin nasıl teorik olarak kurulduğuna ve hangi deneyimleri evrenselleştirerek hangilerini dışarıda bıraktığına yönelik sistematik bir teorik sorgulama başlatmıştır. Özellikle 1980'lerle birlikte geliştirilen eleştiriler, feminist öznenin tekil ve homojen bir deneyim alanı varsayımına dayanmasının yalnızca politik bir dışlama değil, aynı zamanda epistemolojik bir sorun olduğunu ortaya koymuştur. Kadının evrensel bir kurtuluş öznesi olarak varsayılması, belirli toplumsal konumlanışlardan türetilmiş deneyimlerin, çoğunlukla da beyaz, orta sınıf ve Batılı kadınların deneyimlerinin tüm kadınların ortak deneyimiymiş gibi genelleştirilmesine yol açmıştır. Bu noktada bell hooks ve Audre Lorde'un eleştirileri yalnızca daha fazla kadını feminizmin öznesine dahil etmeyi değil, feminizmin bilgi üretme biçimlerini yeniden düşünmeyi hedefler. hooks (2015) kadınların deneyimlerinin ırk, sınıf ve cinsiyet ilişkileri içinde farklılaştığını vurgulayarak feminist teorinin bu farklılaşmayı ikincil bir değişken olarak ele almasının yapısal bir körlük yarattığını ileri sürer. Benzer biçimde Lorde (2012), farklılıkların bastırılmasının ya da tali hale getirilmesinin feminist politikayı zayıflattığını, çünkü bu yaklaşımın iktidarın işleyiş



biçimlerini yeniden ürettiğini savunur. 1980’li yıllardaki bu güçlü itirazları 1990’ların başında daha radikal bir teorik düzleme taşıyan Butler, “kadınları feminizmin ‘öznesi’ olarak temsil eden dil ve politikanın hukuki oluşumu, bizzatihi belli bir temsiliyet politikasının söylemsel ürünü ve sonucudur” diyerek, öznenin önceden var olmadığını, bizzat sistem tarafından kurulduğunu vurgular (2014: 45). Bu eleştirilerle birlikte feminist özne artık önceden verilmiş, evrensel bir kategori olarak değil; tarihsel, toplumsal ve politik olarak konumlanmış, çok katmanlı bir fail olarak düşünölmeye başlanır. Dolayısıyla söz konusu kırılma, feminizmin yalnızca kapsayıcılığını artıran bir genişleme değil, öznenin nasıl kurulduğuna dair teorik varsayımların kapsamlı biçimde yeniden değerlendirilmesi anlamına gelir. Feminizmin, bu makaleye de kaynaklık eden temel sorusu olan feminizmin öznesinin kim olduğuna verilen yanıt da, böylece feminist öznenin birliğine ilişkin önceki teorik varsayımları sürdürölemez hale getirmiştir. Bu müdahaleler, erken dönem feminist teorinin ırk ve sınıf körlüğünü açığa çıkararak feminist öznenin hem teorik hem politik sınırlarını yeniden tanımlamayı amaçlamıştır.

Kimberlé Crenshaw ve Patricia Hill Collins’in geliştirdiği *kesişimsellik* (*intersectionality*) kavramı, kadınların deneyimlediği tahakkümün kesişimsel olarak deneyimlendiğini ve buna yönelik geliştirilecek analizin de çok katmanlı bir çerçevede yapılandırılmasını önermektedir (Crenshaw, 1989; 1991). Crenshaw’a (1989) göre, maruz kaldıkları baskı ve ayrımcılığa karşın feminizm tarihi boyunca göz ardı edilmiş olan renkli (*coloured*) kadınlar, çok katmanlı ve birbirini kesen tahakküm yapıları aracılığıyla marjinalleştirilmiştir. Bu kavramsallaştırma, feminist öznenin artık tekil bir kimlikle temsil edilemeyeceği ve her öznenin çoklu aidiyetler üzerinden kurulduğu düşöncelerini teorik olarak tartışmaya açmıştır.

Siyah feminizm ve kesişimsellik fikri feminizmin dayanışma kavrayışını daha karmaşık ve çoğul bir yapıda yeniden düşünölmeye yöneltmiştir. Bu genişleme, feminist öznenin evrensel ve homojen bir kategori olarak düşünölmelerini sürdürölemez hale getirmiştir. Butler (2014), özneyi önceden verilmiş sabit bir kimlik olarak değil, toplumsal normların tekrarı yoluyla sürekli yeniden kurulan performatif bir süreç olarak düşünür. Bu nedenle özne hiçbir zaman



tamamlanmış ya da kalıcı değildir, varlığını sürdürmek için sürekli yeniden üretilmek zorundadır. Bu yaklaşım, feminist öznenin sürekliliğini ontolojik olarak güvence altına almayı güçleştirir. Butler öznenin ontolojik olarak sabitlenemeyeceğini gösterirken, Haraway (1988) bilginin hiçbir zaman konumsuz ve evrensel olamayacağını ileri sürer. Bu iki müdahale farklı düzlemlerde işlese de birlikte düşünüldüğünde feminizmin dayandığı tekil ve evrensel bir özne tasavvurunun hem ontolojik hem de epistemolojik teorik temellerini sorgulanabilir hale getirir.

Feminist öznenin parçalanmasına ilişkin bu tartışma yalnızca Batılı teorik bağlamla sınırlı kalmamış; Küresel Güney, postkolonyal ve yerel (*indigenous*) mücadelelerden gelen feminist yaklaşımlar tarafından da genişletilmiştir. Homojen bir bütün olarak kavramsallaştırılan özne fikrinin kolonyal ve emperyal bilgi biçimlerini yeniden ürettiğini vurgulayan María Lugones, Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Chakravorty Spivak, Sara Ahmed gibi birçok feminist, bu eleştirileri kolonyal bilgi biçimlerinin eleştirisiyle genişletmiştir. Bu yaklaşımlar feminist özneyi cinsiyetle sınırlı tekil bir kimlik olmaktan çıkararak öznenin çoklu tarihsel ve politik konumlanışlar içinde kavranmasını önermiştir.

Günümüzde feminist özne meselesi transfeminizm tartışmalarıyla birlikte yeni bir teorik boyut eklemiştir. Toplumsal cinsiyeti biyolojik temellere indirgeyen yaklaşımları reddeden bu hat, özneyi sabit bir kimlikten ziyade bedensel deneyimler, geçiş süreçleri ve normlarla kurulan ilişkiler içinde düşünür. Butler'ın performatiflik teorisinin açtığı izleği sürdüren bu yaklaşım, feminist öznenin sınırlarının önceden belirlenmiş bir *kadın* kategorisiyle tanımlanamayacağını ve politik faillik biçimlerinin çoğul olarak kurulabileceğini ileri sürer. Bu gelişmeler, feminist teoride yalnızca kimlerin özne sayılacağı sorusunu değil, kolektif bir politik failin hangi koşullarda ve hangi ilkeler etrafında kurulabileceği problemini de yeniden tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda sorun, ortak bir *bizin* varsayılabirliği kadar, bu *bizin* hangi tarihsel, toplumsal ve maddi ilişkiler içinde mümkün olabileceğinin açıklanmasını gerektirir. Öznenin tekil ve homojen bir kategori olarak sürdürülemez hale gelmesi, feminist siyasetin dayandığı birlik fikrini teorik olarak sorunsallaştırmıştır. Böylece feminizm, farklılaşmış ve



konumlanmış deneyimleri hesaba katma zorunluluğu ile kolektif eylemi mümkün kılacak ortak ilkeler üretme gereksinimi arasında yapısal bir gerilim üretmektedir. Bu gerilim, feminist teorinin evrensellik ile tikellik arasında salınan temel teorik problem alanını tanımlar. Bir tarafta tüm farklılıkları kapsayan soyut bir özne anlayışı dışlayıcı sonuçlar üretme riski taşıırken, diğer tarafta yalnızca yerel ve tikel konumlara dayanan bir yaklaşım kolektif politik eylemin imkânını zayıflatabilir. Bu nedenle mesele, evrensellik ile tikellik arasında dışlayıcı bir karşıtlık kurmak yerine, her iki düzlemi birlikte düşünebilecek bir teorik çerçeve geliştirmektir. İzleyen bölümde bu açmaz karşısında evrenselliği diyalojik ve bağlamsal biçimde yeniden yorumlamaya çalışan Seyla Benhabib'in yaklaşımının sunduğu imkânlar ve sınırlar tartışılacaktır.

Benhabib'in Müdahalesi ve Feminist Öznenin Sınırları

Seyla Benhabib, 1990'lı yıllarda postmodern ve postyapısalcı yaklaşımların evrensel ve homojen bir *kadın* öznesi fikrini radikal biçimde eleştirmesinin feminist teorinin normatif ve politik dayanaklarını tartışmalı hale getirdiğini ileri sürer. Öznenin bütünüyle söylemsel ve parçalı olarak kavranması, feminizmin kimin adına konuştuğu ve hangi kolektif faillik zeminine dayanarak siyasal talepte bulunduğu sorularını açıklığa kavuşturulmasını güçleştirmektedir. Benhabib'e (1995) göre bu durum, feminist teorinin politik temsil gücünde teorik bir tutarsızlık problemi ortaya çıkarır. Siyah feminizmden postkolonyal eleştirilere ve postyapısalcı çözümlenmelere uzanan süreçte feminist öznenin giderek çoğullaşması, cinsiyet, ırk, sınıf ve kültürel konumlanışların iç içe geçtiği bir faillik anlayışını ortaya koymuştur. Ancak bu çoğullaşma aynı zamanda ortak politik taleplerin nasıl temellendirileceği sorusunu da karmaşıktır. Benhabib'in müdahalesi, öznenin toplumsal olarak kurulduğunu kabul ederken feminist siyasetin normatif dayanaklarını tümüyle terk etmeyen bir teorik çerçeve geliştirmek olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda Benhabib, evrenselcilik ile tikellik arasındaki karşıtlığı yeniden formüle ederek evrenselliği bağlamsal ve diyalojik biçimde yeniden yorumlayan bir yaklaşım önerir. Kant, eleştirel teori ve özellikle de Habermas çizgisinin bir devamı olan Benhabib'in düşünceleri, sıklıkla bir evrenselcilik



savunusu olarak değerlendirilir (bkz. Cornell, 1991; Butler, 1994; Felski, 1997; Fraser, 2014). Ayrıca, Benhabib kendi girişimini “etkileşimsel evrenselcilik projesini savunmak” olarak değerlendirir (1992: 3). Bununla birlikte, Benhabib’in çalışmalarını, feminizmin öznesinin tümüyle dağılmasını engellemeyi amaçlayan, farklılık ve evrensellik arasındaki gerilimi diyalog ve müzakere kavramlarıyla aşma çabası olarak değerlendirmek ve evrenselci argümanları tikelci eleştirilerle yeniden değerlendirmeyi hedefleyen ayırt edilebilir bir teorik konum olarak konumlandırmak mümkündür. Benhabib’in (1992; 2008) “etkileşimsel evrenselcilik” olarak tanımladığı konum, postmodernistler, komüniteryenler ve feministler başta olmak üzere evrenselci yaklaşımlara yöneltilen çeşitli itirazlar karşısında evrenselciliğin basit bir savunusu olmaktan öte onu yeniden yorumlayan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Benhabib’in etkileşimsel evrenselcilik kavramsallaştırması, evrenselci kuramsallaştırmanın temelini oluşturan Kant’ın yasa koyucu aklına yönelik eleştirilere dayanır. Evrensel, soyut ve bağlamdan kopuk olarak işleyen bu akıl fikri, yalnızca dünyayı anlamayı değil, aynı zamanda nasıl davranılması gerektiğini belirleyen ahlaki yükümlülükleri temellendirme iddiası içerir. Saf aklın kendi kendine koyduğu bir yasa olarak ahlak yasasının merkezinde yer alan bu model (bkz. Kant, 1995), özerk öznenin ahlaki kaynağını soyut bir rasyonaliteye yerleştirir. Bu soyutluk modern liberal özne kurgusunun dayanak noktası hâline geldiği için eleştirel müdahale özellikle bireyin toplumsal, kültürel ve tarihsel konumlanmışlığını vurgulayan komüniteryen düşünürlerden gelmiştir. Komüniteryen gelenek, bu akıl kavrayışının özneyi içinde yer aldığı bağlamsal ilişkiler ağından kopardığını savunur. Bu nedenle Michael Sandel, Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre gibi düşünürler, Kantçı evrenselciliğin soyut bir özne fikrini dayattığını ileri sürer. Örneğin Sandel (1984; 1998), bu soyut öznenin *yükümsüz benlik* (*unencumbered self*) olarak kavramsallaştırılmasını eleştirir. Benhabib, komüniteryenlerin bu bağlamlılık vurgusunu önemser; ancak onların evrenselciliği tümüyle reddeden yaklaşımından ayrılır ve evrenselciliği revize ederek korumanın yollarını arar. Bu noktada onun teorik hamlesi, söz edildiği üzere evrenselciliği etkileşimsel bir versiyonuyla revize etmektir. Bu revizyon girişimi, Benhabib’in yalnızca Kantçı geleneğin soyut evrensellik



anlayışına değil, aynı zamanda postmodernizmin akıl ve özne eleştirilerine de bir yanıt geliştirmesiyle daha kapsamlı bir teorik çerçeve sunar. Yasa koyucu akıl kavrayışı, bağlamından kopuk özerk erkek kurgusu ve tümüyle bir tür bağlamsızlık savunusunun evrenselcilik için olmazsa olmaz olmadığını ileri süren Benhabib, evrenselciliğin Kantçı monolojik akıl modelinin aksine diyalojik ve ilişkisel bir rasyonalite üzerine kurulabileceğini ileri sürer. Benhabib (1992), bu revizyonla, Kantçı yasa koyucu aklın aksine, cinsiyet farkındalığına sahip, bağlama ve duruma duyarlı etkileşimsel bir evrenselciliğin olanaklı olduğunu savunur.

Böylece Benhabib, Kantçı ahlakın soyut evrenselciliğini Habermas'ın iletişimsel akıl modelini ve eleştirel teorinin normatif mirasını birlikte düşünerek hem postmodern görecilikten hem de klasik evrenselcilikten kaçan üçüncü bir teorik konum önermektedir. Ancak bu güzergâh ne evrenselliği bütünüyle temellendirebilir ne de farklılık taleplerini tümüyle açıklayabilir. Bu nedenle, Benhabib'in girişimini anlamak, onu hem imkânları hem de sınırları açısından değerlendirilebilir. Benhabib'in felsefi mirası, Aydınlanma'nın *akıl* idealiyle hesaplaşmasının içinden doğar. Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* (1995) adlı çalışmasında tanımladığı yasa koyucu akıl, ahlaki eylemin kaynağını aklın kendi kendine koyduğu evrensel yasada bulur. Bu model, tarihsel olarak özerklik, özgürlük ve sorumluluk fikrinin temellerini oluşturmuş olsa da aynı zamanda özneyi toplumsal, tarihsel ve cinsiyetli bağlamından koparan soyut bir evrensellik anlayışını da beraberinde getirmiştir (bkz. Benhabib, 1992). Benhabib'in eleştirisi bu noktada yoğunlaşır: Kant'ın yasa koyucu aklı, soyut bir rasyonelliğin değil, ilişkisel bir müzakerenin ürünü olmalıdır (Benhabib, 1992: 5). Benhabib, Habermas'ın *iletişimsel akıl* anlayışını temel alır, ancak onu feminist bir perspektifle yeniden yorumlar. Habermas'ın ideal konuşma durumuna yönelik formülasyonu, her öznenin söylem içinde eşit katılım hakkını varsayar; Benhabib ise bu modelin cinsiyet körü olduğunu fark eder. Bu nedenle *etkileşimsel evrensellik (interactive universalism)* kavramını geliştirir: Evrensellik, soyut bir yasa değil, somut öznelerin karşılıklı tanıma süreçlerinde sürekli yeniden kurulan bir etik ilke olarak kavranır (bkz. Benhabib, 1992: 6). Benhabib'in (1992: 5) vurguladığı gibi postmetafizik bir evrenselcilik ancak soyut ve kendi



kendine yasa koyan bir akıl fikrinden uzaklaşıp rasyonaliteyi söylemsel ve iletişimsel bir süreç olarak kavrayan bir modelle mümkün olabilir. Benhabib bu noktada iki temel varsayımı netleştirir: Birincisi, rasyonalite tözsel/özcü (*substantialistic*) bir aklın ürünü değil, öznel arası iletişim süreçlerinde kurulan bir pratiktir. İkincisi, aklın öznesi aşkın bir cogito değil; bedensel, ilişkisel ve kırılabilir bir varlıktır (Benhabib, 1992: 5). Bu nedenle evrensellik, soyut bir aklın evrensel ilkelerinden değil, toplumsal etkileşim içinde oluşan öznelin karşılıklı tanıma süreçlerinden türer. Başka bir ifadeyle, Benhabib'in postmetafizik evrenselliği diyalojik, bağlama duyarlı ve somut ötekilerin itirazlarına açık bir evrensellik anlayışıdır. Bu yaklaşım, Benhabib'in hem Kantçı evrenselciliğin soyutluğu hem de postmodern görecilik tehlikesi gibi iki pozisyon arasında konumlandığını ortaya koyar. Bu bakış açısı, bir yanı sıra da postmodernizmin özne eleştirisine karşı eleştirel bir karşı-pozisyon olarak okunabilir. Postmodernizmin *insanın ölümü* söylemini Benhabib, etik temellendirme açısından sorunlu bir konum olarak görür. Ona göre, eğer özne tümüyle dağılırsa, adalet adına konuşmanın zemini ortadan kalkar (Benhabib, 1995). Bu nedenle feminist teori, eleştirel aklın yeniden formülasyonunu savunur (Benhabib, 1992: 8). Benhabib'in girişimi, Aydınlanma rasyonalizmini revize etmekle kalmayıp feminizmin özne krizine karşı etik ve normatif bir çerçeve önerir.

Benhabib'in *somut öteki* kavramı, Kantçı soyut öteki anlayışına yönelttiği temel eleştirinin sonucudur. Kant için öteki, evrensel aklın genel ilkeleriyle muamele edilen soyut bir rasyonel varlıktır; Benhabib içinse öteki, somut bir tarih, kimlik ve duygulanım yapısına sahiptir (1992: 158). Bu vurgu, feminist etik açısından önemli bir kavramsal değişime işaret eder: Evrensel ilkeler, ötekilerin somut koşulları dikkate alınmadan geçerlilik kazanamaz.³ Benhabib için ilişki karşılıklıdır: Feminist özne yalnızca tanıyan değil, aynı zamanda tanınan bir öznedir (Benhabib, 1992: 159-160). Bu karşılıklılık ilkesi, feminizmin dayanışma arayışını etik bir çerçevede temellendirir. Dayanışma, özdeşlik yerine karşılıklı tanıma ve

³ Bu noktada Benhabib'in yaklaşımı, Levinasçı etikle kısmen kesişir; ancak Levinas'ın ötekiyle ilişkiyi tek yönlü sorumluluk olarak kavrayan anlayışından ayrılır.



müzakere edilebilir farklılıklar üzerinden kavramsallaştırılır. Ancak bu kavramsal genişleme, aynı zamanda teorik bir sınırlılık içerir. Benhabib'in somut öteki anlayışı, farklılıkların diyalog yoluyla tanınabileceği bir müzakere alanını varsayar; fakat bu varsayım, iletişimsel zeminin eşitlik koşullarına zaten sahip olduğunu ima eder. Bu durum, güç ilişkilerinin söylem düzeyinde kolaylıkla yeniden üretilebileceği gerçeğini yeterince hesaba katmayabilir (bkz. Fraser, 2014; Young, 2002).

Benhabib'e yönelen bu eleştiri hattı, özellikle Nancy Fraser'ın çalışmaları üzerinden daha da netleşir. Fraser (2003, 2014), iletişimsel akıl ve tanınma siyaseti etrafında kurulan normatif modellerin, maddi eşitsizlikleri ve küresel kapitalizmin yapısal şiddetini ikincil plana itme riski taşıdığını vurgular. Ona göre, adalet yalnızca kültürel tanınmanın değil, yeniden dağıtımın ve temsilin de meselesidir; bu üç boyut birlikte düşünülmediğinde, kamusal müzakere ideali ayrıcalıklı konumların söylem içinde avantajlı hale gelmesine yol açabilir. Bu çerçevede Benhabib'in etkileşimsel evrenselliği, diyalogun etik koşullarını titizlikle formüle etse de Fraser'a göre (2014) diyalogun kimin adına yürütüldüğü, hangi sınıfsal/ırksal konumların zaten konuşma hakkına sahip olduğu sorusunu yeterince sorunsallaştıramaz. Böylece, somut ötekilere dönük etik hassasiyet ile o ötekilerin içinde buldukları ekonomik-siyasal rejimlerin eleştirisi arasında bir açıklık oluşur (Fraser, 2014). Iris Marion Young'ın müzakereci demokrasi eleştirisi de bu açığı farklı bir yönden güçlendirir. Owen Abbott (2023), Young'ın deliberatif demokrasi eleştirisini hatırlatarak, Habermasçı tartışma modellerinin *tarafsız* rasyonel argüman, belirli konuşma tarzları ve belirli kamusal mekânlar lehine önyargılı olduğunu; anlatı, retorik, duygulanım ve protesto gibi ifade biçimlerinin ise sıklıkla değersizleştirildiğini ileri sürer (akt. Abbott, 2023). Bu tespit, Benhabib'in somut ötekilerden yana geliştirdiği uygulamaya ilişkin bir sınırlılığa işaret eder: Eğer müzakere formu zaten belirli bir söylem tarzını (örneğin Batılı, eğitilmiş, rasyonel bir konuşma biçimini) norm haline getiriyorsa, somut ötekilerin konuşmasının koşulları yapısal olarak kısıtlanmış hale gelir. Young'ın iletişimsel adalet fikri, Benhabib'in evrenselci projesini tamamlayıcı bir yönde yeniden çerçeveler: Mesele yalnızca kimin dahil olduğu değil, hangi ifade tarzlarının meşru sayıldığı ve hangi yapısal eşitsizlikler içinde konuşulduğudur (2002).



Daha yakın tarihli yorumlar da Benhabib'in etkileşimsel evrenselliğini hem savunup hem sınırlarını belirginleştirir. Abbott (2023: 336-337), etkileşimsel evrensellik ve somut öteki kavramlarını söylem etiğinin sosyolojik koşullarıyla birlikte yeniden okur ve Benhabib'in, Habermasçı çizgiye kıyasla daha gövdesel ve ilişkisel bir özne tasarlasa da, ideal söylem varsayımını tümüyle terk etmediğini belirtir. Bunun yanında, Avrupamerkezcilik eleştirisiyle yazan yazarlar, örneğin Ina Kerner'in Batı-merkezci siyasal teoriye dair uyarıları, evrenselcilik iddiasının tarihsel olarak hangi coğrafyalardan ve deneyimlerden konuştuğuna dikkat çeker. Bu eleştiri ise Benhabib'in modernite içi konumunu ve eleştirel teorinin Avrupamerkezli ufkunu sorgulamaya açar (Kerner, 2018). Böyle okunduğunda, Benhabib'in etkileşimsel evrenselliği ne basitçe dışlanması gereken bir *Batı akli* savunusu ne de tüm sorunları çözmüş bir sentezdir; daha çok, Fraser, Young ve postkolonyal/dekolonyal feminist müdahalelerin eleştirileri ışığında yeniden değerlendirilmesi gereken, kısmen açıklayıcı fakat sınırlı bir normatif çerçeve olarak görünür. Tam da bu nedenle, sonraki adımda Mohanty gibi düşünürlerin devreye sokulması, evrensellik–tikellik gerilimini yalnızca söylem etiği içinde değil, küresel iktidar ilişkileri ve sömürgecilik sonrası bağlamlar içinde düşünmek açısından teorik olarak gerekli görünür.

Postmodern göreceliliğe karşı evrenselci bir etik savunmak, feminist taleplerin normatif olarak gerekçelendirilmesine imkân verir. Ancak bu aynı zamanda belirli epistemik sınırlılıklar üretir: Benhabib'in diyalojik evrenselliği, konuşma eylemini mümkün kılan tarihsel güç ilişkilerini yeterince hesaba katmaz. Bu eleştiriler ışığında Benhabib'in feminist etik projesinin en güçlü yanı, normatif bir ölçüt sunabilmesidir; ancak bu çerçeve, söylem süreçlerini mümkün kılan tarihsel, ekonomik ve kolonyal güç ilişkilerini yeterince analiz etmediğinde açıklayıcılığı sınırlı kalır. Bu açıdan Benhabib'in girişimi, Habermasçı söylem etiğini feministleştirse de kapitalist modernitenin yapısal adaletsizliklerini etik düzlemde çözmeye yeterli olduğu varsayımı tartışmalıdır. Oysa feminist öznenin konumlanmışlığı yalnızca diyalojik süreçlerle değil, maddi ve siyasal pratiklerle de ilişkilidir. Benhabib'in akıl merkezli normatif çerçevesi, bu boyutu teorik olarak ikincil konumda bırakır. Bu eleştiri,



söylem etiğinin sınıf ve üretim ilişkileriyle bağımlı yeterince güçlü kuramadığına da işaret eder.

Benhabib için feminizm, eleştirel modernliğin devamıdır. Ancak “üçüncü dünya feminizmi”, postkolonyal/dekolonyal teori ve queer düşünce için modernliğin kendisi zaten sorunlu bir mirastır (Mohanty, 2003; Lugones, 2010). Böylece Benhabib’in projesi iki yönden gerilim taşır: Bir yandan eleştirel aklın evrenselliğini korur, öte yandan bu aklın kolonyal ve patriyarkal biçimlerinden uzaklaşmak ister. Ancak iki hedef arasında yapısal bir gerilim bulunduğu ileri sürülebilir. Evrenselliğin korunması farklılıkların yeterince hesaba katılmasını zorlaştırabilir; farklılıkların merkeze alınması ise ortak normatif ölçütlerin kurulmasını güçleştirebilir. Benhabib’in “etkileşimsel evrenselliği”, bu paradoksu çözmek yerine üretken bir gerilim olarak taşır. Bu, onun düşüncesinde hem açıklayıcı imkânlar hem de sınırlılıklar içerir. Benhabib’in önerdiği diyalojik model, feminist öznenin sabit bir kimlik değil, ilişkiyel bir süreç olarak yeniden düşünülmesini sağlar. Bu hem normatif bir dayanak hem de özneyi ontolojik olarak çoğullaştıran bir adımdır. Ancak bu çoğulluğun, söylemsel katılımın “mümkün olmadığı” coğrafyalarda, örneğin postkolonyal veya neoliberal bağlamlarda, uygulanabilirliği sınırlı kalabilir. İletişimsel etik, konuşabilen özneleri varsayar; konuşamayan, sesi bastırılmış ya da “tercüme edilerek” temsil edilen özneleri hesaba katmakta yetersiz kalabilir (Spivak, 1988). Bu nedenle, Benhabib’in projesi, feminist öznenin yeniden kuruluşu için bir başlangıç noktası olarak değerlidir, fakat tamamlanmış bir model değildir. Onun açtığı diyalojik evrensellik hattı, konuşma koşullarını kimin belirlediğini sorgulamadığı sürece, evrensellik iddiasını kendi merkezinden yeniden üretir. Dolayısıyla, Benhabib’in evrenselliği etik bir gereklilik olarak kalır; politik boyutunun açığa çıkması, dekolonyal ve kesişimsel müdahalelerle birlikte daha görünür hale gelir.

Bu noktada Chandra Talpade Mohanty’nin eleştirisi, Benhabib’in yaklaşımını küresel ve maddi ilişkiler bağlamında yeniden çerçeveler. Mohanty, Batılı feminist söylemin epistemik hiyerarşilerini eleştirerek feminist öznenin yalnızca diyalog değil, sömürgecilik ve kapitalizme karşı maddi ve tarihsel mücadele pratikleri içinde kurulduğunu savunur



(Mohanty, 1984; 2003). Benhabib'in evrensellik anlayışı etik düzeyde açılım sağlarken Mohanty'nin yaklaşımı politik-ekonomik boyutu analize dahil eder. Bu nedenle, feminist özneyi açıklamak açısından bu iki yaklaşımın birlikte düşünülmesi daha kapsamlı bir çerçeveye sunar.

Mohanty'nin Müdahalesi: Dekolonyal Feminist Bir Yeniden Konumlanma

Chandra Talpade Mohanty'nin feminist düşünceye yaklaşımı, Benhabib'in etik temelli diyalog modelini küresel iktidar ilişkileri ve bilgi üretiminin maddi doğası bağlamında sorgulama üzerine kuruludur. Mohanty, özellikle "Under Western Eyes" [Batılı Gözler Altında] (1984) makalesinden itibaren, Batı feminizminin "evrensel kadın" kategorisini üretme biçimlerini ayrıntılı biçimde analiz eder. Mohanty'nin evrenselcilik eleştirisi, Batılı feminist akademisyenlerin "Üçüncü Dünya kadınları"nı tekil ve homojen bir kategoriye indirgeme eğilimine odaklanır (Mohanty, 1984). Mohanty, bu yaklaşımın sınıfsal, etnik, ırksal veya kültürel konumdan bağımsız olarak tüm kadınların "aynı ilgi ve arzulara sahip, zaten teşkil edilmiş, tutarlı bir grup" olduğu varsayımına dayandığını belirtir (Mohanty, 1984: 337). Ona göre bu evrenselleştirici analitik ilke, cinsiyet veya ataerkillik gibi kavramların kültürler arası uygulanabilirliğini sorgusuz kabul ederek yerel, tarihsel ve maddi özgüllükleri göz ardı eder. Bu indirgemeci evrenselcilik, Mohanty'nin "Üçüncü Dünya Farklılığı" adını verdiği bir kavramın üretilmesine yol açar (Mohanty, 1984: 337). Bu fark, "Üçüncü Dünya kadınları"nı "kurban" olarak kodlayan ve onları "Batılı" kadın imajına göre *Öteki* olarak konumlandıran bir söylemsel sömürgeleştirme biçimidir (Mohanty, 2003: 72; 1984: 334-335). Mohanty, feminizmler için tekil bir tarih iddia etmek yerine tarihsel olarak özgül bir bağlam sunan analizleri savunur. Evrenselci çerçeveler yerine siyasi ittifakları mümkün kılmak için *bilgi biçimleri* ile şekillenen tahakküm ilişkilerini çözümleyen ve kadınların öznelliğini merkeze alan metodolojik yönelimler geliştirilmesinin teorik bir zorunluluk olduğunu ileri sürer (Mohanty, 2003: 58). Buradaki temel iddiası, Batılı söylemin Üçüncü



Dünya kadınlarını⁴ tekil, mağdur, pasif ve kültürel olarak geri figürler olarak tasarladığıdır. Bu temsil biçimi, *kadın* kavramını Batılı bilgi sistemlerinin normlarına göre kurarak “öteki kadınları” edilgen ve temsil edilen konumlara yerleştirir (Mohanty, 1984: 336). Kadınların kurtuluşu adına konuşan bir Batılı özne, bu süreç ile Batılı bilginin epistemik ayrıcalıklarını yeniden üretme riski taşır. Mohanty’nin feminist teoriye müdahalesi tam da bu noktada belirginleşir. Mohanty, 1980’lerin ortalarından itibaren yükselen Üçüncü Dünya feminizminin teorik formülasyonunda merkezi bir figür haline gelmiş ve Batı feminizminin epistemolojik evrenselliğini hedef alarak feminist özne anlayışını kapsamlı biçimde eleştirmiştir. Spivak’ın (1988) “madun konuşamaz” uyarısını önemli bulmakla birlikte, Mohanty için mesele yalnızca temsili sorunsallaştırmak değil, temsili politik bir dayanışma ve ortak mücadele zemini içinde yeniden kurmaktır. Bu nedenle Mohanty, yalnızca eleştirel bir pozisyon almakla kalmayıp alternatif bir teorik çerçeve de geliştirir. Bu teorik yönelim, kadınların maruz kaldığı baskının kültürel temsiller, devlet biçimleri, emek rejimleri ve küresel kapitalizmin tarihsel-siyasal örgütlenişi tarafından birlikte üretildiğini ileri süren yapısal bir çözümlemeye dayanır (Mohanty, 1984, 2003).

1990’ların sonunda ve 2000’lerde Mohanty’nin düşüncesi daha belirgin biçimde politik-ekonomik bir çerçeveye yönelir. Çalışmalarında neoliberal kapitalizmin kadın emeğinin küresel düzeyde sömürülmesini örgütleyen yapısal mantığını çözümleyen Mohanty’nin (1997; 2003) burada kullandığı özgün kavram sermaye senaryolarıdır (*capitalist scripts*): Küresel kapitalizmin kadın emeğini bölgesel, ırksal ve sınıfsal farklılıklara göre yeniden biçimlendiren ve ucuzlaştıran küresel senaryoları (Mohanty, 2003: 143). Mohanty’ye göre bu senaryolar, farklı coğrafyalardaki kadınları birbirine yalnızca kültürel bir farklılık üzerinden değil, ortak yapısal sömürü ilişkileri üzerinden bağlar (Mohanty, 2003). Mohanty’nin işaret ettiği üzere, Batılı feminist söylemin kadınları ortak bir özdeşlik altında birleştirme çabası, “ezilmenin aynılığına” ve dolayısıyla “mücadelenin aynılığına” dayanan tarih-dışı bir

⁴ Mohanty “üçüncü dünya kadınları” kategorisini kendi kullanımında değil, Batılı feministlerin indirgemeci yaklaşımını göstermek için kullanır (bkz. Mohanty 1984). Dolayısıyla sorun, terimin kendisinden çok, onu üreten epistemik çerçevenin homojenleştirici gücüdür.



kadınlık tasavvuru üretir (Mohanty, 2003: 112). Bu eleştiri, feminist dayanışmanın kültürel veya biyolojik bir ortaklık üzerine değil, farklı bağlamlarda üretilen baskı biçimlerinin tarihsel ve maddi çözümlenmesine dayanması gerektiğini ileri sürer. Ona göre dayanışma, paylaşılan bir kültürel kadınlık özünden değil, ortak sömürü biçimlerinin tanınmasından doğar (Mohanty, 2003). Geliştirdiği *feminism without borders* (sınır tanımayan feminizm) yaklaşımı, kültürel farklılıkları silmeden neoliberal kapitalizme karşı ortak bir feminist mücadele hattı kuramsallaştırır. Mohanty'nin “farklılıklar ve eşitsiz güç ilişkileri arasında daha derin bir dayanışmanın temeli” olarak işaret ettiği ortak farklılıklar (*common differences*) ise evrensel bir “kadınlık özü” fikrine karşı geliştirdiği, feminist dayanışmayı benzerliklerden değil, farklı ama birbirine bağlanabilir deneyimlerden kurma önerisi olarak tanımlanabilir (Mohanty, 2003: 239). Batı merkezli feminist yazın, kadınları çoğu zaman aynı baskı biçimini deneyimledikleri ve mücadelelerinin özünde aynı olduğu varsayımlarına dayanarak açıklar. Ancak Mohanty'ye göre bu, tarih-dışı ve siyasetleştirici bir yanılsamadır (Mohanty, 2003). Mohanty bu varsayıma karşı kadınların deneyimlerinin ve maruz kaldıkları baskı biçimlerinin aynı olmadığını, ancak bu baskıların yapısal, küresel, kolonyal ve ekonomik ilişkiler aracılığıyla birbirine bağlandığını savunur. Bu nedenle kadınların sınıfsal, etnik, ulusal, kültürel, emek-temelli ve kolonyal geçmişlerden türeyen farklı deneyimleri vardır; bu farklılıklar “ortaktır” çünkü kapitalizm, kolonyalizm ve ataerki gibi küresel güç yapıları tarafından benzer biçimlerde üretilmektedir. Başka bir ifadeyle, kadınlar aynı oldukları için değil, farklılıklarının yapısal olarak birbirine bağlanabilirliği sayesinde ortak bir politik zeminde buluşabilirler. Mohanty'ye göre feminist dayanışma da tam olarak bu farklılıkların ilişkisel olarak bağlanması ve birlikte okunması üzerinden kurulur (Mohanty, 2003). Buna göre, Mohanty'nin dayanışma modeli, Benhabib'in diyalojik evrenselliğinden farklı olarak, diyalojik müzakere yerine üretim ilişkileri ve maddi koşullara öncelik veren bir çerçeve geliştirir. Bu çerçevede dayanışma, özdeşliğe dayalı bir aidiyet duygusundan ziyade, tarihsel ve maddi pratikler içinde kurulan kolektif bir eylem biçimi olarak kavramsallaştırılır. Bu nedenle Mohanty'nin feminist öznesi, yalnızca söylemde tanınan değil, maddi koşullar içinde konumlanan ve kolektif eylem kapasitesiyle tanımlanan bir faillik olarak tasarlanır. Kuşkusuz bu yaklaşım da tümüyle “biz” varsayımından kaçınmaz.



Ancak burada söz konusu olan birliktelik, kültürel özdeşliğe dayalı sabit bir kimlikten değil, tarihsel olarak kurulmuş maddi ilişkiler içindeki konumsal ve ilişkisel bir kolektiviteden türemektedir. Dayanışma bu anlamda bir özdeşlikten değil, ortaklaşa mücadele koşullarından doğar. Bu nedenle Mohanty'nin önerisi özcü bir kadınlık fikrine yaslanmaktan ziyade, farklı konumları birbirine bağlayabilen esnek ve tarihsel bir kolektivite anlayışı sunduğu ölçüde daha geniş bir teorik kapsama sahip bir kolektivite modeli sunar.

Ancak yine de Mohanty'nin projesi, Benhabib'in etkileşimsel evrenselliğiyle gerilimli ama tamamlayıcı bir ilişki içindedir. Burada vurgulanması gereken nokta, Mohanty'nin evrensellik fikrini bütünüyle reddetmediğidir. Mohanty'nin eleştirisi, evrenselliğin kendisine değil, evrensel iddiaların Batı-merkezli epistemik rejimler aracılığıyla kurulmasına yöneliktir. Bu anlamda Mohanty evrenselliğin tarihsel, maddi ve ilişkisel olarak yeniden düşünülmesi gerektiğini savunan eleştirel bir konumda yer alır. Benhabib, Kantçı soyut aklı revize ederek diyalojik, bağlamsal ve müzakereci bir evrensellik önerirken; Mohanty bu modelin epistemik ve ekonomik eşitsizlikleri yeterince analiz etmediğini vurgular. Benhabib'in *somut öteki* kavramı, diyalog ve tanınma için önemli bir normatif zemin sunar; ancak Mohanty'nin bu eleştirileri, Benhabib'in *somut öteki* kavramının normatif gücünü tanımakla birlikte, bu ötekinin tarihsel olarak nasıl konumlandığını analiz etmenin zorunluluğunu vurgular. Bunun nedeni, Mohanty'e göre diyalogun eşitsiz koşullarda zaten güç ilişkileri tarafından çerçeveleniyor oluşudur. Bu nedenle Mohanty, Benhabib'in normatif evrenselliğini politik olarak kalınlaştırır.

Mohanty'nin sunduğu alternatif evrensellik modeli, evrensel ilkelere karşı değildir; fakat bu ilkelerin tek bir epistemik merkezden, özellikle de Batılı liberal akıl merkezçiliğinden türetilmeyeceğini savunur. Bu nedenle Mohanty'nin yaklaşımı karşı-evrensellik olarak okunabilir: Yerel deneyimlerin özgünlüğünü koruyan, fakat bu özgünlüğü küresel bir sömürü düzeninin analizi içinde yeniden çerçevelleyen bütünlüklü bir feminist evrensellik. Mohanty burada evrensellik fikrini tümünden reddetmez; ancak evrenselliğin tekil, Batı merkezli ve epistemik olarak homojen bir biçimde kurulmasına itiraz eder. Bu nedenle onun pozisyonu,



evrenselliğin inkârı değil, çoğul, ilişkisel ve tarihsel olarak konumlanmış bir karşı-evrensellik önerisi olarak okunmalıdır. Bu noktada Mohanty'nin katkısı Benhabib'in yaklaşımında ikincil kalan boyutları görünür kılar. Benhabib, iletişimsel aklın simetrik koşullarını varsayarken; Mohanty, bu simetrimin tarihsel olarak verilmiş olmadığını ve siyasal süreçler içinde kurulması gerektiğini ileri sürer. Böylece feminist özne, Benhabib'in çizdiği normatif çerçeve ile Mohanty'nin sunduğu maddi-politik analiz arasında iki düzlemli bir yapı kazanır: Tanınma ve müzakereyi içeren etik bir zemin ile sömürü ve asimetriyi hesaba katan politik bir zemin.

Benhabib'in etkileşimsel evrenselliği, feminist öznenin etik temellerini -karşılıklı tanıma, diyalojik eşitlik ve bağlamsal duyarlılık- belirlerken, Mohanty bu çerçevenin tarihsel güç ilişkilerini yeterince dikkate almadığını vurgular. Mohanty'ye göre diyalog, hiçbir zaman eşit önelere ait nötr bir müzakere alanı değildir; kolonyal geçmişler, sınıfsal ayrımlar ve küresel kapitalizmin emek rejimleri söylemi baştan asimetric kılar (Mohanty, 2003). Bu nedenle feminist dayanışmanın zemininin, Benhabib'in varsaydığı gibi ideal söylem koşullarıyla değil, eşitsizliğin maddi yapılarıyla yüzleşen politik ve maddi pratikler içinde kurulması gerektiğini ileri sürer. Mohanty'nin yaklaşımı bu yönüyle postkolonyal feminizmi Marksist siyasal ekonomi eleştirisiyle kesiştiren materyalist bir teorik çerçeve içinde değerlendirilebilir. Dayanışmayı kültürel özdeşlikten ziyade küresel kapitalizmin ürettiği yapısal bağımlılık ve sömürü ilişkilerinin tarihsel çözümlemesine dayandırması, feminist özneyi kimliksel bir birliktelikten çok maddi ilişkiler içinde kurulan politik bir kolektivite olarak kavramsallaştırmasına olanak tanır.

Mohanty'nin yaklaşımı bu noktada tikelcilik riskini de içerir, ancak kendisi de bu riski yerel deneyimleri birbirinden koparmayan fakat tek bir epistemik merkezden türetilmeyen bir



*karşı-evrensellik*⁵ kavramsallaştırmasıyla sınırlandırmayı önerir. Başka türlü söylersek, Mohanty, Benhabib'in normatif-iletişimsel evrenselliği yerine karşı-evrensellik kavramı aracılığıyla maddi ve tarihsel olarak konumlanmış bir dayanışma pratiği önerir. Böylece feminist özne, Benhabib'in sunduğu normatif-etik çerçeve ile Mohanty'nin tarihsel ve maddi analizini bir araya getiren iki düzlemlilik bir teorik yapı olarak okunabilir: Tanınma süreçlerini mümkün kılan etik bir temel ve sömürü ilişkilerini görünür kılan politik bir temel. Bu çift katmanlı özne, evrensellik ile tikelliğin karşıt kutuplar olarak değil, feminist teorinin iç içe geçmiş iki boyutu olarak yeniden düşünülmesine imkân tanır. Bu noktada Mohanty'nin müdahalesi, Benhabib'in normatif çerçevesine yalnızca eleştirel bir müdahale olarak değil, dayanışmanın maddi koşullarını analize dahil eden tamamlayıcı bir perspektif olarak okunabilir. Mohanty için diyalog, Benhabib'in varsaydığı gibi simetrik bir müzakere alanı değil; kolonyal geçmişler, sınıfsal ilişkiler ve emeğin küresel dolaşımı tarafından önceden çerçevelenen bir güç alanıdır (Mohanty, 2003). Bu nedenle dayanışma, ideal konuşma koşullarının değil, eşitsizliğin maddi yapılarını dönüştürmeye yönelik kolektif ve tarihsel pratikler içinde şekillenen bir süreç olarak ele alınır. Mohanty'nin vurguladığı tikelcilik tehlikesi ise yerel deneyimleri birbirine kapatmayan ve evrensel ilkeleri tek bir epistemik merkezden türetmeyen sınır ötesi bir karşı-evrensellik fikriyle aşılar. Böylece feminist özne ne soyut bir insanlık kategorisine indirgenir ne de yerel kimliklerin içine hapsedilir; her iki düzlem arasında hareket eden, hem tanınma hem direnme kapasitesine sahip bir faillik kapasitesiyle tanımlanır. Bu noktada Mohanty'nin katkısı, Benhabib'in etik temelli evrenselliğini maddi, tarihsel ve anti-kolonyal bir özgürleşme siyaseti ile tamamlayarak feminist öznenin teorik kapsamını genişletir.

Bu iki yaklaşım bir araya geldiğinde feminist öznenin yeniden inşası hem normatif hem tarihsel-maddi bir derinlik kazanır. Benhabib'in etkileşimsel evrenselliği, feminist öznenin etik gerekliliklerini -karşılıklı tanıma, diyalojik eşitlik, bağlamsal duyarlılık- belirlerken;

⁵ Buradaki "karşı-evrensellik" (counter-universalism), evrenselliğin tamamen reddi anlamına gelmez; aksine, tekil bir epistemik merkezden türetilen hegemonik evrenselliğe karşı, yerel deneyimlerin ilişkisel analizi üzerinden kurulan alternatif bir evrensellik anlayışını ifade eder (Mohanty, 2003).



Mohanty'nin dekolonyal çerçevesi, bu etik ilkelerin tarihsel güç ilişkileri içinde nasıl somutlanabileceğini gösterir. Bu çerçevede feminist özne yalnızca iletişimsel değil, aynı zamanda maddi ve kolektif eylem boyutuna sahip; yalnızca bağlamsal değil, aynı zamanda yapısal; yalnızca söylemsel değil, aynı zamanda maddi bir pratiğe dayanır. Bu sentez, feminist teorinin evrensellik-tikellik geriliminden çıkabilmesi için çoğul bir teorik perspektif sağlar.

Başka bir ifadeyle, Benhabib feminist öznenin tanınma, eşitlik ve diyalojik gerekçelendirme gibi normatif meşruiyet koşullarını temellendirirken, Mohanty bu öznenin küresel kapitalizm, emek rejimleri, kolonyal miras ve jeopolitik eşitsizlikler içinde şekillenen maddi ve tarihsel oluşumunu görünür kılar. Benhabib'in sorusu, farklı konumlardan gelen öznelerin hangi ortak ilkeler temelinde birbirlerini muhatap alabileceği ve feminist siyasetin normatif olarak nasıl meşrulaştırılabileceğidir. Mohanty'nin sorusu ise bu öznelerin hangi somut güç ilişkileri ve eşitsizlik ağları içinde konumlandığıdır. Bu iki yaklaşım farklı teorik düzlemlerde işlese de aynı sorunsala yönelir: Feminist öznenin hem konuşabilir hem de eyleyebilir bir kolektif faillik olarak nasıl kurulacağı. Bu nedenle Mohanty, normatif çerçevenin maddi koşullarını görünür kılan eleştirel bir karşı-düzlem sunar. Birlikte düşünüldüklerinde, evrensellik soyut bir hümanizme, tikellik ise parçalı bir göreciliğe indirgenme riskinden uzaklaşır; feminist özne, normatif ilkeler ile tarihsel-maddi konumlanışların kesişiminde ilişkisel ve çoğul bir politik fail olarak kavranabilir.

Sonuç:

Diyalog ile Direniş Arasında “Bağlamsal-Etkileşimsel” Bir Evrensellik İçin

Bu makalenin başında teşhis edilen gerilim -evrensellik ile tikellik arasındaki hem kurucu hem de yıpratıcı karşılaşma- Benhabib'in etkileşimsel evrenselliği ile Mohanty'nin sınır-aşan dayanışması birlikte okunduğunda ne kolayca çözülen bir düğüm ne de taraflardan birinin diğerini iptal ettiği bir sıfır toplam oyunu olarak kalır. Tam tersine, bu iki çizgi arasındaki



gerilim feminist teorinin üretken motorudur: Benhabib'in diyalojik rasyonalite ısrarı, normatif iddia koyabilmenin, haksızlığı adlandırabilmenin ve hesap verilmesini talep etmenin koşullarını açarken (Benhabib, 1992; 2002), Mohanty'nin dekolonyal müdahalesi, o iddiaların hangi tarihsel-maddi koşullarda mümkün ya da imkânsız kılındığını, kimin konuşabildiğini ve konuşma zemininin kimin mülkiyetinde olduğunu görünür kılar (Mohanty, 1984; 2003). Bu tartışma, feminist öznenin yeniden kuruluşunun ne yalnızca etik-diyalojik bir evrensellikte ne de yalnızca yerel-tarihsel bir tikellikte kavranabileceğini; bunun yerine epistemik ve maddi koşullara duyarlı, bağlamsal-etkileşimsel bir evrensellik anlayışıyla daha tutarlı biçimde açıklanabileceğini göstermektedir.

Bu çerçeve, öncelikle Benhabib'in projesinde belirginleşen iki sınırlılığa işaret eder. Birincisi, diyalogun eşitler arasında gerçekleştiği varsayımdır. Habermasçı mirasın güçlü yanları -kamusallığın gerekçelendirme rejimi, karşılıklı tanıma ilkesi- kolonyal geçmişlerin, ırksal kastlaşmaların ve sınıfsal bağımlılıkların metne girdiği an kırılmalıdır; "ideal konuşma durumu"nun imkân ve imkânsızlık koşullarını belirleyen tam da bu yapılarıdır (Fraser, 2014; Spivak, 1988). İkincisi, etik iddiaların tarihsel hayata nasıl "iniş" yapacağı meselesidir: Diyalojik uzlaşma, mülksüzleştirme, borçlandırma, enformel emek ve göçmenleştirme rejimleriyle kuşatılmış dünyada kendiliğinden praksise dönüşmez (bkz. Fraser, 2014; Brown, 2015). Bu nedenle Benhabib'in evrensellik anlayışı etik bir yönelim sağlar, ancak tek başına tarihsel ve maddi koşulların analizini ikame etmez. Bu noktada Mohanty'nin yaklaşımı analizi farklı bir düzleme taşır ve iki teorik açılım sağlar. İlki, epistemik yerinden-edimdir: "Evrensel kadın" kurgusunu yıkar ve bilgi üretimindeki sömürgeci süreklilikleri ifşa eder, temsil rejimlerinde "biz" adına konuşanın kim olduğunu sorunsallaştırır (Mohanty, 1984). Bu, Benhabib'in somut öteki kavrayışıyla rezonansa girer fakat onu tersyüz eder: Tanınma, yalnızca ötekinin tikelliğine saygıyla değil, o tikelliği şekillendiren sömürgecilik-kapitalizm eklemlenmesinin teşhiriyle mümkündür. İkincisi, maddi temellendirir: Dayanışmayı kimlik benzerliklerinden ziyade ortak sömürü rejimlerinin maddi ve tarihsel çözümlemesine dayandırır, "evrensel"i söylemsel uzlaşının değil, müşterek direnişin adı olarak yeniden yazar (Mohanty, 2003). Böylece feminist özne, temsil ve tanınmanın ötesinde, örgütlenebilir bir fail



olarak belirir: Sendikalaşma, bakım emeğinin yeniden bölüşümü, borç adaleti, sınır rejimlerine karşı hareketlilik hakkı gibi alanlarda somutlaşan bir fail (bkz. Mohanty, 2003; Gago, 2020).

Öte yandan, Mohanty'nin hattı da eleştiriye açıktır. Tikellikleri merkezileştirirken normatif dağılma tehlikesi belirir: Her bağlam kendi epistemelerini mutlaklaştırırsa, müşterek bir siyasal dil ve hesap verilebilirlik nasıl korunacaktır? Mohanty bu riski sınır-ötesi bir feminist dayanışma anlayışı içinde farklılıkları bastırmadan, aksine onları ilişkisel bir zeminde birlikte düşünmeye yönelik bir stratejiyle aşmayı dener. Bu strateji, ortak farklılıklar zemininde kurulan stratejik ittifaklara ve sömürgeci/kapitalist ilişkilere karşı geliştirilen müşterek bir analitiğe dayanır (Mohanty, 2003). Bu bağlamda, iki yönlü bir normatif çerçevenin inşası elzemdir: (1) Benhabib'in sunduğu gerekçelendirme rejimleri (eleştirel akıl, karşılıklılık, kamusal muhakeme) ile (2) Mohanty'nin zorladığı maddi-tarihsel koşullar analitiği (emeğin küresel değer zincirleri, bakım rejimleri, sınır ve güvenlik aygıtları, borç ilişkileri) birlikte çalıştırılmalıdır. İlke olmadan siyaset körleşir, koşul analizi olmadan ilke havada kalır. Bu tartışma, bağlamsal-etkileşimsel evrenselliğin üç temel boyut üzerinden kavramsallaştırılabileceğini düşündürmektedir. Birinci boyut, dayanışmanın maddi yakınsama dinamikleri üzerinden anlaşılmasıdır: Dayanışma, özdeşlikten değil, somut sömürü ve kırılabilirlik rejimlerinde yakınsayan çıkar konumlarından devşirilmelidir; bu, Mohanty'nin sınıf ve emeği merkeze alan ısrarını feminist koalisyonların kurucu değişkeni yapar (Mohanty, 2003). İkinci boyut, bilgi üretiminin konumlanmışlığını kabul eden epistemik bir ihtiyat anlayışıdır: Temsil edenin temsil edilen karşısındaki konumunu sürekli yerinden eden, “konuşma” kadar “dinleme”yi ve etik sorumluluğunu norm haline getiren bir yaklaşım (Spivak, 1988; Haraway, 1988). Üçüncü boyut ise müzakere süreçlerinin prosedürel koşullarını görünür kılan diyalojik bir denetim perspektifidir: Koalisyon içi kararların meşruiyeti, yalnızca sonuçların adilliğiyle değil, müzakerenin prosedürel bütünlüğüyle (erişim, şeffaflık, karşı-delile açıklık, geri bildirim döngüleri) sınımlanmalıdır; bu, Benhabib'in gerekçelendirme mirasını pratik denetim araçlarına çevirir (Benhabib, 2002; 1992)



Bu üç boyut birlikte düşünülürken, feminist özne hem ilişkisel hem de kolektif eyleme açık bir yapı olarak kavranabilir. İlişkiseldir, çünkü özne artık sabit bir kimlik değil, ittifaklar içinde müzakereyle kurulan bir süreçtir; örgütlenebilir, çünkü ittifakın dayanağı duygudaşlık değil, kurumsallaşabilir taleplerdir: İnsanca yaşamaya yetecek ücret, sendikal haklar, bakım hakkı, güvenli göç ve vatandaşlığa erişim, borçlanmanın sınırlandırılması, iklim adaleti. Böylece *evrensel* ile *tikel* arasında katı bir karşıtlık yerine sürekli bir diyalojik geçiş (veya müzakere) hareketi önerilir. Feminist özne, bu etkileşimin hem üreticisi hem de muhasebecisidir. Metodolojik düzeyde de sonuç netleşmektedir. Feminist bilgi üretimi, salt konumlanmışlık beyanlarını yinelenemeye yetinemez. Katılımcı eylem araştırması, feminist ekonomi politik, bakım rejimleri analizi, küresel değer zinciri çözümlenmeleri ve sınır çalışmalarını bir araya getiren melez yöntemlerin daha açıklayıcı sonuçlar sunduğu görülmektedir (Mohanty, 2003; Fraser, 2014). Bu yaklaşım, Benhabib'in iletişimsel etiğinde temellendirilen söylemsel katılım imkânlarını genişletmenin ötesinde, feminist siyasetin maddi müzakere gücünü artıracak kurumsal ve örgütsel düzeneklere yönelmeyi de içerir. Teorik düzeyde Benhabib'in normatif kuruculuğu, ampirik-kurumsal düzeyde Mohanty'nin tarihsel analitiğiyle eklemlenecekse, bu eklemlenme veri ve örgütlenme pratikleriyle desteklenmelidir; aksi halde biri diğerini ya ahlakileştirir ya da indirger. Bu çerçeve aynı zamanda iki tehlikeye karşı uyarır. (1) Evrenselliğin geri-merkezileşmesi: Benhabib'in dilsel-prosedürel rasyonalitesi, kolayca "Batı"nın meşruiyet dili olarak yeniden kodlanabilir; bu nedenle evrensel iddia her defasında yerinden konuşma koşullarında sınanmalı, Benhabib'in (1992) "somut öteki"si yalnızca etik bir figür değil, müzakereyi belirleyen fail olmalıdır. (2) Tikelliğin romantikleştirilmesi: Mohanty'nin yerel-maddi ısrarı, eğer eleştirel-özdüşünüm mekanizmaları kurulmazsa, kapalı cemaatçiliğe ve Benhabib'in uyardığı türden bir "yerel epistemelerin bağışıklığı"na kayabilir (bkz. Benhabib, 1995); bu nedenle karşı-delile açıklık ve dış referanslara çeviri kapasitesi koalisyon etiğinin parçası olmalıdır. İki risk de ancak açık prosedür ve maddi analiz bileşimiyle yönetilebilir.

Bu teorik çerçeve Türkiye feminist hareketinin deneyimiyle birlikte ele alındığında, evrensellik-tikellik geriliminin yalnızca kavramsal bir sorun değil, belirli tarihsel pratikler



içinde somutlaşan bir dinamik olarak işlediği söylenebilir. Türkiye feminist hareketi, Benhabib'in iletişimsel rasyonaliteye dayalı evrensellik anlayışı ile Mohanty'nin dekolonyal dayanışma yaklaşımının kesişiminin gözlemlenebileceği bir ampirik örnek oluşturur. 1980'lerden itibaren kurumsallaşan feminist söylem, bir yandan hukuki eşitlik, emek, şiddet ve kamusal görünürlük mücadelelerinde evrenselci bir hak söylemini sürdürürken diğer yandan toplumsal, kültürel ve ekonomik koşulların belirlediği yerel farklılıklar içinde biçimlenmiştir (bkz. Tekeli, 1990). Bu ikili yapı, Benhabib'in (1992) somut öteki kavramının toplumsal düzeydeki bir karşılığı olarak yorumlanabilir: Kadınlar arasındaki dayanışma, soyut bir evrensel özneye değil, karşılıklı tanıma ve müzakere süreçlerine dayanır. Feminist hareketin farklı dönemlerinde, özellikle 1990'lardan itibaren çeşitlenen Kemalist, İslamcı ve Kürt kadın hareketleri, ideolojik farklılıklarına rağmen stratejik koalisyonlar kurarak Benhabib'in tarif ettiği anlamda bir kamusal müzakere pratikleri geliştirmiş (Diner ve Toktaş, 2010), neoliberal politikaların etkilerine karşı ortak talepler formüle etmiş (Coşar ve Özkan-Kerestecioğlu, 2017) ve evrenselci normatif dili yerel bağlamlarla ilişkilendiren bir söylem kurmuştur (Bora ve Günal, 2002). Bu durum, Benhabib'in "etkileşimsel evrensellik" projesinin yalnızca teorik bir öneri olmadığını, Türkiye gibi çok katmanlı toplumsal bağlamlarda söz konusu teorik çerçevenin pratikte nasıl işlediğini gözlemlemeye imkân tanımaktadır. Mohanty'nin (2003) sınır-aşan dayanışma fikri ise bu deneyimi küresel güç ilişkileri bağlamında yeniden okumaya imkân sağlar. Türkiye'deki feminist hareket, belirli dönemlerde homojen bir kadın kimliğini merkez almış olsa da giderek farklı toplumsal katmanlardan kadınların deneyimlerini içeren daha çoğulcu bir çizgiye evrilmiştir. Bu dönüşüm, Mohanty'nin (1984) Batı merkezli bilgi üretimine yönelttiği eleştirinin yerel bir yankısı olarak okunabilir. Son yıllarda ortaya çıkan ağlar ve dayanışma platformları patriyarkal şiddete karşı kolektif eylem biçimleri geliştirmekte ve yerel ihtiyaçlara duyarlı destek mekanizmaları oluşturmaktadır. Böylece Türkiye feminist hareketi, Benhabib'in normatif-iletişimsel çerçevesi ile Mohanty'nin maddi-tarihsel analizleri arasındaki teorik gerilimin ampirik bir kesişim noktası olarak değerlendirilebilir.



Yukarıda tartışılan teorik ve yerel düzlemler birlikte düşünüldüğünde, feminizmin evrensellik ve tikellik gerilimi yalnızca teorik bir sorun değil, etik ve politik bir sorumluluk alanıdır. Benhabib'in diyalojik evrenselliği, farklılıkların tanınmasına imkân tanıyan normatif bir çerçeve sunarken, Mohanty'nin konumlanmış ve tarihsel öznelliğe dayanan yaklaşımı bu çerçevenin küresel güç asimetrileri içinde nasıl sınındığını hatırlatır. Bu iki yönelim bir araya geldiğinde, feminizm için ne tekil deneyimlerin kapalılığına ne de soyut evrenselciliğin körlüğüne teslim olmayan yeni bir düşünme zemini açılır. Türkiye feminist deneyiminin gösterdiği gibi bu zemin yalnızca teorik bir olasılık değil, aynı zamanda politik bir gerekliliktir: Dayanışma, artık tek bir özne etrafında değil, farklılıkların etkileşimi ve müzakere süreçleri içinde kurulabilir. Feminist özne bu bağlamda ne tam anlamıyla verilmiş bir kimliktir ne de tamamen çözülmüş bir soyutlamadır; her bağlamda yeniden kurulan, ilişkisel ve kolektif bir faildir. Bu çalışma, böyle bir öznenin imkânlarını tartışmanın hem feminist siyasetin geleceğini hem de evrensel adalet fikrinin postkolonyal ve maddi bir zeminde yeniden düşünülmesini anlamak açısından teorik olarak verimli bir perspektif sunduğunu ileri sürmektedir.



KAYNAKÇA

Abbott, O. (2023) Interactive Universalism, the Concrete Other and Disourse Ethics: A Sociological Dialogue with Seyla Benhabib's Theories of Morality. *European Journal of Social Theory*, 26: 335–353. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.1177/13684310221129522> (Erişim tarihi: 18 Ekim 2025).

Benhabib, S. (1992) *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Benhabib, S. (1995) *Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance*. Benhabib, S. haz. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange içinde*. Londra: Routledge.

Benhabib, S. (2002) *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton University Press. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.2307/j.ctv346pnd> (Erişim tarihi: 18 Ekim 2025).

Benhabib, S. (2008) Feminism and the Question of Postmodernism. *The New Social Theory Reader*. Londra: Routledge.

Bora, A. & Günel, A. haz. (2002) *90'larda Türkiye'de Feminizm*. İstanbul: İletişim.

Brown, W. (2015) *Undoing the Demos*. New York: Zone Books. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.2307/j.ctt17kk9p8> (Erişim tarihi: 15 Ekim 2025).

Butler, J. (1994) Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'. Seidman, S. haz. *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory içinde*. Cambridge: Cambridge University Press: 153-170. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570940.011> (Erişim tarihi: 25 Ekim 2025).

Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.

Cornell, D. (1991) *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. New York: Rowman & Littlefield.

Coşar, S. & Özkan-Kerestecioğlu, İ. (2017) Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public. *Journal of Women, Politics & Policy*, 38(2): 151-174.

Cott, N. F. (1987) *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven: Yale University Press.



Crenshaw, K. (1989) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*, 1989: 139-167. [online] Erişim adresi: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> (Erişim tarihi: 10 Ekim 2025).

Crenshaw, K. (1991) Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43: 1241-1299. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.2307/1229039> (Erişim tarihi: 12 Ekim 2025).

de Beauvoir, S. (2011) *The Second Sex*. Londra: Vintage Books.

Diner, C. & Toktaş, Ş. (2010) Waves of Feminism in Turkey. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12: 41–57. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.1080/19448950903507388> (Erişim tarihi: 05 Ekim 2025)

Felski, R. (1997) The Doxa of Difference. *Signs*, 23: 1-21.

Fraser, N. (2003) From Redistribution to Recognition? Antonio, R. J. haz. *Marx and Modernity: Key Readings and Commentary* içinde. Oxford: Blackwell Publishing: 379–386.

Fraser, N. (2014) *Justice Interruptus*. New York: Routledge.

Friedan, B. (2013) *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton.

Gago, V. (2020) *Feminist International*. Londra: Verso.

Haraway, D. (1988) Situated Knowledges. *Feminist Studies*, 14 (3): 575-599.

hooks, b. (2015) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: Routledge.

Kant, I. (1995) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İ. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kerner, I. (2018) Beyond Eurocentrism. *Philosophy & Social Criticism*, 44: 550–570. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.1177/0191453717752768> (Erişim tarihi: 13 Ekim 2025).

Lorde, A. (2012) *Sister Outsider*. New York: Clarkson Potter. [online] Erişim adresi: https://books.google.com.tr/books?id=kE3ek_-FGWgC (Erişim tarihi: 15 Ekim 2025).

Lugones, M. (2010) Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25: 742-759.

Mohanty, C. T. (1984) Under Western Eyes. *Boundary 2*, 12/13: 333-358. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.2307/302821> (Erişim tarihi: 20 Ekim 2025).



Mohanty, C. T. (1997) *Women Workers and Capitalist Scripts: Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity*. Alexander, M. J. ve Mohanty C. T. haz. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* içinde. Londra: Routledge: 3-29.

Mohanty, C. T. (2003) *Feminism Without Borders*. Durham: Duke University Press. [online] Erişim adresi: https://books.google.de/books?id=7KXvAl_s6EgC (Erişim tarihi: 20 Ekim 2025).

Özkazanç, A. (2024) Tekinsiz Buluşmalar. *Hukuk Kuramı*, 9: 57-66.

Özkazanç, A. (2025) Türkiye’de Siyasi Tahakküm Rejimi ve Kadına Şiddet. *Feminist Tahayyül*, 6(1): 204-213.

Sandel, M. J. (1984) The Procedural Republic. *Political Theory*, 12: 81-96.

Sandel, M. J. (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press. [online] Erişim adresi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810152> (Erişim tarihi: 26 Ekim 2025).

Spivak, G. C. (1988) Can the Subaltern Speak? Nelson, C. & Grossberg, L. haz. *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde. Urbana: University of Illinois Press: 271-310.

Tekeli, Ş. (1990) *1980’ler Türkiye’sinde kadın bakış açısından kadınlar*. İstanbul: İletişim.

Young, I. M. (2002) *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.