T.C
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ



İKTİDAR, İDEOLOJİ VE ARZU BAĞLAMINDA TOPLUMSAL CİNSİYET

ÖZGÜR KOÇ

TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ ANIL MÜHÜRDAROĞLU

EDİRNE, 2019

T.C.

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNSAN VE TOPLUM ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS ..... PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Özgür Koç ..... tarafından hazırlanan İKTİDAR, İDEOLOJİ VE ARZU BAĞLAMINDA TOPLUMSAL CİNSİYET

Konulu **Yüksek Lisans** tezinin Sınavı, Trakya Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 19-6 maddeleri uyarınca 25.12.2019 günü saat 13.30 'da yapılmış olup, yüksek lisans tezinin *Kabul edilmesine **OYBİRLİĞİ/~~OYÇOKLUĞU~~** ile karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ	KANAAT	İMZA
Dr. Öğr. Üyesi Aslı OKAY TOPRAK	Kabul edilmesine	
Dr. Öğr. Üyesi Elvan Melek ERTUĞ	Kabul edilmesine	
Dr. Öğr. Üyesi Anıl MÜHÜRDAROĞLU	Kabul edilmesine	

* Jüri üyelerinin, tezle ilgili kanaat açıklaması kısmında "Kabul Edilmesine/Reddine" seçeneklerinden birini tercih etmeleri gerekir.

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI
DOĞRULUK BEYANI

Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında, tüm verilerin bilimsel ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini, kullanılan verilerde tahrifat yapılmadığını, tezin akademik ve etik kurallara uygun olarak yazıldığını, kullanılan tüm literatür bilgilerinin bilimsel normlara uygun bir şekilde kaynak gösterilerek ilgili tezde yer aldığını ve bu tezin tamamı ya da herhangi bir bölümünün daha önceden Trakya Üniversitesi ya da farklı bir üniversitede tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

25 / 12 / 2019

Özgür KOÇ

Tezin Adı: İktidar, İdeoloji ve Arzu Bağlamında Toplumsal Cinsiyet

Hazırlayan: Özgür KOÇ

ÖZET

Bu çalışmada, klasik devlet kuramlarının siyasal toplum tasavvurlarından ve doğa durumu tasvirlerinden yola çıkılarak, özcü yaklaşımların ve insan doğasına içkin olarak atfedilen cinsiyet kalıplarının kökenleri üzerine tartışmalar yürütülmüştür. Bu bağlamda ele alınan feminist yaklaşımların, ulaşılmak istenilen iktidar analizine sağladıkları katkılar ve yetersiz kaldıkları noktalar tespit edilmiştir. Buna müteakip kadının mevcut toplumsal, siyasal ve psişik ahvaline ilişkin fikir yürütme imkanı sağlayacağı düşünülen içkinlik düzlemi, iktidarın aşkın işleyişine karşı eleştirel bir tutumu mümkün kılan bir kalkış noktası olarak, tartışmaya dahil edilmiştir.

İktidarın çeşitli yapılanmalarına ve düzenleyici pratiklerine karşı radikal bir müdahaleyi olanaklı kılacağı düşünülen ideoloji ve arzu nosyonu, bu çalışmada klasik kuramlardaki kullanımlarının dışında olacak şekilde yeniden ele alınmıştır. Bu ele alış Deleuze ve Guattari'nin düşüncelerinden faydalanılarak icra edilmiştir. Özellikle, iktidar ilişkilerine karşı elde edilmek istenilen nihai konum açısından, toplumsal cinsiyet dinamiklerini değiştiren-dönüştüren, böylece, kadının iktidar ile olan ilişkisini inşa etmekle kalmayıp bu ilişkiye yeni boyutlar ve derinlikler katan arzu mefhumu, çalışmanın muhtevasını oluşturan temel sorunsallaştırmalardan biri olarak merkezi öneme sahiptir.

Klasik psikanalitik yaklaşımın, öznenin iktidara karşı duyduğu arzuyu indirgemeci bir anlayışla tahlil etmesinden dolayı günümüz iktidarının arzu üretimleri üzerindeki müdahaleleri, tek yönlü bir ilişki neticesinde vuku bulan düzenlemeler olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle yürütülen çalışma, toplumsal bilinçdışının salt tahakkümden mütevellit bir libidinal ekonomi olmadığını

vurgulayarak, özü itibariyle sınır tanımaz bir güç olan arzuyu içkinlik düzlemi aracılığı ile politize etmenin imkanlarını irdelemiştir. Bu amaç doğrultusunda kadın hareketlerinin, toplumun her hücresine nüfuz eden iktidar işleyişine rağmen özgün bir direniş konumu elde edebileceği iddia edilmiştir. Bu iddiadan hareketle, arzu toplanışları olarak tecessüm eden ve iktidarın molekülü olarak işlev gören arzu'nun aynı zamanda, iktidar karşıtı hareketlerin devindiricisi olarak işlev görebileceği vurgulanmıştır. Sonuç olarak bu çalışmada, yürürlüğe konulacak içkin bir arzu politikasının, toplumsal cinsiyet sorunları açısından istifade edilmesi gereken bir güç olduğu ileri sürülmüştür.

Kelimeler: İktidar, Arzu, Toplumsal Cinsiyet, İçkinlik Düzlemi, Eşik Konum

Name of the Thesis: Gender in the Context of Power, İdeology and Desire

Prepared by: Özgür KOÇ

ABSTRACT

In this study, discussions were conducted on the origins of essentialist approaches and gender stereotypes that are immanently attributed to human nature, based on the theories of the classical state and their portrayals of the state of nature. In this context, feminist approaches have been found to contribute to the analysis of the desired power and to fail. The plane of immanence, which is thought to provide the possibility of an idea of women's current social, political and psychic status, has been included in the discussion as a departure point that makes a critical attitude towards the transcendental functioning of power possible.

The ideology and the notion of Desire, which is thought to enable a radical intervention against the various structures and regulatory practices of power, has been re-examined in this study in a way that is beyond their use in classical theories. This hand was made using the thoughts of Deleuze and Guattari. In particular, the concept of Desire, which changes and transforms gender dynamics in terms of the final position desired to be achieved against power relations, thus adding new dimensions and depths to women's relationship with power, is of central importance as one of the main problemalizations that constitute the content of the study.

Since the classical psychoanalytic approach analyses the subject's desire for power with a reductive understanding, the interventions of today's power on the production of Desire have been interpreted as arrangements that occur as a result of a one-way relationship. Therefore, the study examined the possibilities of politicizing the desire, which is essentially an uninhibited force, through the plane of immanence, by emphasizing that the social unconscious is not a trusty libidinal economy just out of domination. For this purpose, it has been claimed that women's movements can

achieve a unique position of resistance despite the functioning of power that permeates every cell of society. From this claim, it was emphasized that desire, which acts as a collection of desires and acts as a molecule of power, can also act as a motivator of anti-Power movements. As a result, it has been suggested that an immanent policy of desire to be put into effect is a force that needs to be exploited in terms of gender issues.

Key Words: Power, Desire, Gender, Immanence Plane, Threshold Position

ÖNSÖZ

İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı'nda gerçekleştirdiğim yüksek lisans eğitimim boyunca, gerek ders aşamasında gerekse tez yazım sürecinde bilgi birikimi ve deneyimiyle bana destek veren ve yönlendiren değerli danışman hocam sayın Dr. Öğr. Üyesi Anıl MÜHÜRDAROĞLU'na eleştirileri ve katkıları için çok teşekkür ederim.

Beni bu günlere getiren ve desteklerini benden esirgemeyerek maddi ve manevi her daim yanımda olan babam Rahmi KOÇ ve annem Lütfiye KOÇ'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**
ABSTRACT ..... **iii**
ÖNSÖZ ..... **v**
İÇİNDEKİLER ..... **vi**
GİRİŞ **1**

BÖLÜM 1. BİR CİNS BİR CİNSİYET **5**
1.1. TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR 5
1.1.1. Cinsiyet Rolleri ve "Kadın" Kimliği 11
1.1.2. Biyo-İktidar Bağlamında Beden ve Cinsellik 15
1.2. İdeoloji ve Arzu Üzerine 17

BÖLÜM 2. ERKEN MODERN DEVLET TEROİLERİNDE İKTİDAR VE KADIN İLİŞKİSİ VE FEMİNİST ELEŞTİRİ **27**
2.1. Doğa Durumundan Siyasal Topluma 27
2.1.1. Hobbes: Doğal İnsan 29
2.1.2. Locke: Doğal Toplum 33
2.1.3. Rousseau: Doğa Durumuna Dair 40
2.2. Feminist Eleştiri 47
2.2.1. Liberal Feminizm: Özgürlük, Eşitlik ve Adalet 49
2.2.2. Marksist Feminizm: Fırsat Eşit(siz)liği 53
2.2.3. Radikal Feminizm: Kişisel olan politiktir 57
2.3. İmkanlar ve Kısıtlar 60

BÖLÜM 3. İKTİDARI ARZULAMAK **63**
3.1. Arzu'nun Yapısı ve Arzu Düzlemi 63
3.1.1. İçkinlik Politikası 70
3.2. İktidarın Psişik Yapısı 78

3.2.1. Arzu'nun İktidarı 86

BÖLÜM 4. İÇKİN BİR TESLİMİYET: EŞİK KONUM 91

4.1. Özgürlük İstenci Bağlamında İktidar 91

4.2. Direniş Etiği 95

4.3. İçkin Bir Direniş: Eşik Konum 96

SONUÇ 101

KAYNAKÇA 104

GİRİŞ

İktidar ilişkilerinin gerek siyasal alanda gerekse sosyal alanda vuku bulan türevleri, bireylerin toplumsal konumunu belirleme noktasında önem arz etmektedirler. Bu çalışmada, iktidar mekanizmasının işleyişine ve bu mekanizmalar çerçevesinde vücuda gelen toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair incelemeler ele alınarak, iktidara karşı direniş stratejileri üzerine tartışmalar yürütülecektir. Bu bağlamda iktidarın siyasal ve sosyal alanda uyguladığı cinsel politikalar tekrar gündeme getirilerek öznenin psişik yapısına içkin olduğu ileri sürülen iktidar arzusu incelenecektir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinde işleyen ve bu ilişkileri inşa eden iktidar mekanizmaları özellikle Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Judith Butler'ın sunduğu kavramsal çerçeve üzerinden ele alınacaktır. Ataerkil düzenin cinsiyet eşitsizliğine mahal veren dinamikleri, erken modern dönem devlet ve toplum teorilerinden başlayarak günümüz iktidar ilişkileri içinde analiz edilecektir. İktidarın, kadın ve kadın hareketleri ile olan ilişkisine bu tartışmaların sunduğu imkanlar doğrultusunda tekrar belirginlik kazandırılarak bu çalışmada geliştirmesi hedeflenen "eşik konum" kavramı için gerektiği düşünülen teorik alt yapı oluşturulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın amacı bu tartışmaların sunduğu imkanlardan faydalanarak, iktidarın içinde veya dışında olarak nitelendirilemeyen, sürekli bir oluş halinde olan ve ileride iktidar tarafından kirletilemeyecek bir direniş mekanına, yani eşik konuma ulaşabilmektir.

Çalışmanın birinci bölümünde toplumsal cinsiyet kavramsallaştırılması ele alınarak iktidar menşeli kimlikler ve roller incelenmiştir. Cinsel politikaların aygıtı olarak kullanılan kadın bedeni, biyo-politika bağlamında ele alınarak, insan bedenini disipline eden ve onu verimli kılarak itaatkarlaştıran iktidar teknikleri incelenmiştir. İktidar ilişkilerine ve eril müdahalelere maruz kalan biyolojik cinsiyetin, toplumsal cinsiyet düzenlemeleriyle olan ilişkisi ele alınarak kadına özel ve kamusal alanda biçilen cinsiyet rolleri analiz edilmiştir. Ayrıca bu bölümde Deleuze, Foucault ve Butler'ın yürüttükleri tartışmalar üzerinden iktidar, ideoloji ve arzu kavramları ele alınacaktır. Klasik ideoloji kuramları, arzu perspektifinden eleştiriye tabii tutularak

bu kuramların günümüz toplumsal cinsiyet eşitsizliğini açıklama noktasındaki avantajları ve dezavantajları irdelenmiştir. Bu kavramsal çerçeve ile arzu ve iktidar ilişkisine yönelik ileriki bölümlerde yapılacak analizler için zemin hazırlanması hedeflenmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde erken modern dönem toplumsal sözleşme kuramcıları ele alınarak iktidar ve kadın ilişkisinin devlet kuramlarındaki cisimlenişi ele alınacak, ardından temel feminist teorilere yer verilerek feminist eleştirinin kazanımları ve kuramsal çıkmazları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Erken modern dönem devlet teorilerine başvurularak, erk ilişkilerinin kurumsallaşarak iktidara evrilmesi ve ortaya çıkan iktidarın varlık sahasına intikal etmesi, topluluk yaşantısından örgütlü topluma geçiş süreci içinde ele alınacaktır. Bu bölümde doğa durumundan siyasal topluma geçişi süreci ele alınarak, iktidar ilişkilerine meşruiyet kazandırdığı iddia edilen toplumsal sözleşmelerin cinsiyetler arası ilişkileri düzenleme biçimleri tartışılacaktır. Doğa durumu tasavvurlarından faydalanılarak, günümüzdeki toplumsal cinsiyet olgusuna kaynaklı ettiği düşünülen kadın doğası kavramı, kadına yönelik özcü yaklaşımların eleştirisi yapılırken başvurulacak argümanlardan biri olarak kullanılacaktır. Bu bölümde, henüz doğa durumundayken iktidarı nüve olarak barındıran cinsiyetler arası ilişkiler ifşa edilerek, feminist eleştiriye varlık kazandıran ataerkil sistemin kökenleri cinsiyetçi yapılanmalar ekseninde tahlil edilmeye çalışılacaktır. Ele alınan feminist teorilerin, doğası itibariyle özgürleştirici bir güç olan "arzu"ya biçtiği roller ve tanıdığı imkanlar ele alınarak, feminist eleştirilerin, arzunun iktidar düzlemine değiştirici-dönüştürücü bir güç olarak temas etmesi noktasındaki sınırlılıkları vurgulanmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde arzu kavramı ele alınarak ve öznenin arzusundan yola çıkılarak iktidarın psişik yapısında direnişi mümkün kılacak zafiyetlerin tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu bölümde, iktidarın maddi bir güç olarak topluma kendisini baskı ve zor kullanarak dikte etmesinden ziyade, öznenin kendi tabiyetini arzulamasına neden olan bilinçdışı süreçler, arzu-üretimi bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bölümde arzu, klasik yaklaşımlardaki kullanımının aksine, ne bir eksiklik ürünü olarak, ne bir çıkar parametresi olarak, ne de içgüdüsel

süreçlerin bir dışavurumu olarak ele alınmıştır. Arzu, toplumsal gerçekliği ve toplumsal bilinç dışını şekillendiren bir üretim olarak ele alınmıştır. Deleuze ve Guattari'den hareketle, doğası itibariyle dengesiz, akışkan ve radikal bir güç olarak ele alınan arzunun, indirgemeci yaklaşımlardan özellikle de psikanalizin Ödipal çeperlerinden kurtarılarak, politize edilmesiyle birlikte, mevcut cinsiyet ilişkilerini altüst edici bir güç olarak iktidar karşısında belirmesinin doğuracağı sonuçlar tartışılmıştır. Arzu'nun iktidar güdümlü kullanımlarının terk edilmesini durumunda, doğasına özgü olan yersiz-yurtsuz, dengesiz ve ifşa edici yapısının, iktidar düzeneklerine değiştirici-dönüştürücü bir müdahalede bulunabilmesinin imkanları tartışılacaktır. Kadın hareketleri arzu-makineleri kapsamında değerlendirilerek, içkin bir arzu politikasının yürürlüğe konulması durumunda, cinsiyetler arası hiyerarşik ilişkilerin maruz kalacağı arzu devrimi tartışılmaya çalışılacaktır. Çalışmanın bu bölümünde, toplumsal cinsiyetli ilişkileri kuşatan ve aşkın bir güç olarak tasvir edilen eril iktidarın hakimiyetine karşı, değiştirici-dönüştürücü bir arzu mikro politikasını tatbik etme imkanını sağlayacağı düşünülen içkinlik düzleminden yararlanılacaktır. Ayrıca, bu bölümde tasavvur edilen arzu devriminin gerçekleşmesi halinde ortaya çıkacak olan olumlu ve olumsuz sonuçlar irdelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümünde, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini doğuran iktidar yapılanmasına karşı yıkıcı bir tutum geliştirilmesine imkan tanıyan ve direnişi mümkün kılacak olan eşik konum kavramı ele alınacak ve kavramın içerimleri tartışılacaktır. İktidarın özgürlük istenci ile olan ilişkisi ele alınarak toplumsal güdülerin iktidara zemin hazırlayan yapıları tartışılacaktır. Bu bölümde Deleuze ve Guattari'nin varlığı bir "oluş" süreci olarak tanımlayan arzu ontolojisinden yola çıkılarak, arzu devinimlerinden ve arzu parçacıklarından oluşan iktidara karşı, yersiz-yurtsuz bir mekan olarak nitelendirilebilecek eşik konuma ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu konumun elde edilmesi durumunda arzu politikalarına sağlayacağı avantaj ve dezavantajlar tartışılacaktır. Bu bölümde toplumsal cinsiyet ilişkilerini dönüştürme imkanı tanıyan ve eşik konumun tesis edilebilmesi için gerekli olan iki uğrak noktası, yani içkinlik düzlemi ve etik kavramları ele alınacaktır. Toplumun her hücresine nüfuz eden, kamusal ve özel alanın her katmanına sızan eril iktidara karşı, içkin bir direnişi mümkün kılacağı düşünülen arzu

ve etik ilişki arasında bir senteze gidilerek, iktidar ilişkileri içersinde özgün bir konum edinilmesinin imkanları tartışılacaktır. İktidarın işleyişini, arzu ilişkileri bağlamından yeniden ele almaya imkan tanıyan içkinlik düzlemi aracılığı ile iktidarın dışında veya içinde olarak tanımlanamayacak olan bir konuma ulaşılabileceği iddia edilerek, bu konumun imkanları sorgulanacaktır. Çalışmada, yersiz-yurtsuz bir karaktere sahip olan ve sürekli "oluş" halinde olarak tasvir edilen eşik konum, arzu-makinelerine göçebe olarak kat edebilecekleri bir varlık sahası tanıyarak, iktidarın eril tahakküm mekanizmalarına karşı içkin bir seyir imkanı sunan özerk bir mekanı teşkil edebilmesi bakımından ele alınacaktır. Ayrıca bu bölümde, eşik konum ve iktidar arasındaki ilişkiyi somutlaştırarak izah edebilmek için Velazquez'in, *Las Meninas* isimli tablosundan faydalanılacaktır. Sonuç olarak, eşik konum aracılığıyla arzu-makinelerinin ön görülemez bir tutum benimseyebilecekleri ileri sürülerek, eşik konumu mekan kabul eden arzu eylemcilerinin cinsiyetli yapılanmaları dönüşüme açık hale getirebileceği iddiası tartışılacaktır.

Tez boyunca izlenilen kuramsal yaklaşımlar neticesinde ulaşılmak istenen nihai nokta, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde değiştirici-dönüştürücü bir pozisyonun imkanını gündeme getirebilmektir. Dolayısıyla çalışmada yer verilen tüm teorik tartışmaların sunmuş olduğu argümanlar aracılığıyla bu imkan doğrultusunda işlev görebilecek olan bir tutumun kuramsal altyapısının oluşturulması hedeflenmektedir.

BÖLÜM 1

BİR CİNS BİR CİNSİYET

1.1.Toplumsal Cinsiyet ve İktidar

Toplumsal cinsiyet kavramı, biyolojik olarak belirlenen insan cinslerinin, sosyal ve kültürel açıdan kadın-erkek, kadınsı-erkeksi olarak tanımlanmasını sağlayan ve toplum nazarında erkek-dişi cinsin ayırt edilme biçimini belirleyen, ayrıca toplumun onlara verdiği rolü izah etmek için kullanılan bir kavramdır (Ecevit, 2011:4). Her ne kadar toplumsal cinsiyet (gender) ve cinsiyet(sex) sözcüklerine alternatif olarak zaman zaman Türkçedeki cins ve cinsiyet sözcükleri de kullanılsa da cins, biyolojik bir tanım olarak erkek ve dişiyi belirtirken cinsiyet sözcüğü ise, dişiyi ve erkeği yani biyolojik özelliği belirtmesinin yanında toplumsal-kültürel tanımlamayı da içine alır. Ayrıca Berktay'a göre toplumsal cinsiyet kavramı, cinsler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerine işaret eden bir tanımlamadır (Berktay,2013:8). Bu nedenle gender ve sex sözcüklerinin yerine Türkçe karşılıkları olarak cins ve cinsiyet sözcüklerinin kullanımı makbul olsa da özellikle insan türünün ayrımına (cins) vurgu yapılmadığı takdirde genellikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet sözcükleri kullanılacaktır. Millett, sonradan edinilen kimlikler olarak kabul ettiği cins ve cinsiyet sözcüklerinin birbirlerinden ayrılmaz gibi görünmelerine rağmen erkeklik-dişilik tanımlamalarının doğumdan sonra edinilen ana dil öğrenimiyle ve kültürel normlar ile birlikte, biyolojik cinsten bağımsız anlamlar taşıyabileceğini belirtmiştir. Çünkü çocuğun ana dili öğrenimi ile birlikte kendine yönelik ilk öğrendiği şey cinsiyettir. Bu sürece kültürel normların iştirak etmesiyle birlikte psiko-cinsel kişilik gelişir (Millet, 1973:57-58). Psiko-cinsel kişilik kavramı, cinsler arasında doğuştan bir ayrım olmadığını, ataerkil düzende toplumsal normların erkek üzerinden işlemesinden dolayı dişi cinsin zamanla kadına dönüştüğünü ifade eder (Millet, 1973:58).

Tarihsel olarak toplumsal cinsiyet (gender) kavramı ilk kez, 1950'lerde psikoloji alanında kişilik patolojilerinin teşhis ve tedavi sürecinde kullanılmıştır. Dolayısıyla kendilik algısı olarak kullanılan "toplumsal cinsiyet kimliği" kimlik olarak kavramsallaştırılmıştır (Sayer, 2011:9). Ecevit'in belirttiği üzere, özellikle 1972 yılında yayımlanan Sex, Gender and Society adlı eseriyle toplumsal cinsiyet kavramını kadın çalışmalarına kazandıran Ann Oakley, kitabında cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) terimleri arasında ki ayrıma vurgu yapmıştır. Oakleye göre cinsiyet, biyolojik açıdan erkek ve kadın ayrımını belirtirken, toplumsal cinsiyet (gender) kadınlık ve erkeklik arasındaki toplumsal anlamda eşitsiz bölünmeye karşılık gelmektedir. Toplumsal cinsiyet ile ilgili çalışmalar özellikle 1970'lerden sonra önemli gelişmeler kaydetmiştir. Ecevit'e göre bu gelişmeler üç kategoride toplanabilir: İlk olarak yapılan çalışmalar salt cinsiyet ikililiğine (kadın-erkek) vurgu yapılan çalışmalardır. Bu kategoride incelenen toplumsal cinsiyetin temelleri bireylerin biyolojik farklılıkların dayandırılmıştır. İkinci olarak toplumsal cinsiyetin kökenleri öğrenilmiş cinsiyet rollerinde aranmış ve özgül toplumsal ilişkilerin kadını birey statüsünden alıkoyması üzerinde durulmuştur. Üçüncü kategoride toplumsal cinsiyet ataerkil bir sistemin ürünü olarak ele alındığından aile, politika, iktisat, eğitim ve gündelik yaşamda kadının konumu bir bütün olarak incelenmiştir (Ecevit, 2011:10).

Doğum ile birlikte bedenin cinsiyetlenmesini oluşturan cinsel organlar, her ne kadar erkeklik ve dişilik duygusuna kaynaklık etse de nihai belirleyici, anatomi ve fizyolojiden ziyade ailesel, çevresel ve kültürel etkiler sonucu gelişen cinsel kimliktir. Bu nedenle kadın ve erkeğin toplumsal konumunu kendi başına şekillendiremeyen biyolojik cinsiyet, ataerkil sistemin müdahalesi ve kültürel normlar sayesinde hiyerarşik bir ilişkiye dönüşerek toplumsal cinsiyet kavramını besler. Bunun sonucunda da kadın ve erkek bir karşıtlık ilişkisiyle tanımlanmakla kalmayıp, erkek aklı, uygarlığı ve kültürü temsil eder hale gelerek; kadın, bedene, doğaya ve maddeye indirgenir. Böylece nesneleşen kadın, toplumsal iktidar alanlarının konusu olarak varlığını sürdürmeye devam eder (Berktay, 2004:2-3). Dolayısıyla bireylerin biyolojik olarak edindikleri cinsiyetlerine uygun olarak,

toplum tarafından kendilerine yüklenen sorumluluklar, cinsiyetler ile örtüşen davranış kalıpları ve roller literatüre toplumsal cinsiyet olarak geçmiştir.

Sosyal yaşamları itibariyle bireyler, barındırdıkları özellikler bakımından (cinsiyet, meslek vb) belirli toplumsal konumlara sahiptirler. İşte bu özellik-konum eşleşmesi, toplumda bireylerin davranış kalıplarına ilişkin beklentiler doğurmaktadır. Dökmen'e göre, bireylerin belli toplumsal durum karşısında beklenen tutum ve davranışları ile onların gerçek edimlerinin toplamı rolleri oluşturmuştur. Bu roller, örgütlü bir sosyal yapı içindeki bireylerin sahip oldukları pozisyonları, bu pozisyonların getirdiği yükümlülükleri, ayrıcalıkları ve diğer pozisyondaki insanlarla olan ilişkileri biçimlendiren ve yönlendiren kurallar bütünüdürler (Dökmen, 2015:28). Bu açıdan bakılınca roller, bir yönüyle toplumsal diğer yönüyle de bireyseldir; başka bir deyişle, toplumsallığın bireylerin davranışlarında erimesidir. Bu nedenle ortak kültüre sahip olan bireylerden de cinsiyet rollerine uygun davranmaları beklenir. Dolayısıyla, mevcut rolleri ile özdeşleşen ve egemen kültürün güdümü altında olan bilinçlerin de doğal olarak benzer olaylar karşısında benzer tutumlara sahip olmaları yeğlenir. Böylece, toplum bilincinin kültürel olarak yapmış olduğu rol dağılımına cinsiyet temelinde iştirak eden kadın-erkek rolleri de toplumsal cinsiyet rolleri olarak ifade edilir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet rolü terimi, sosyal ve kültürel birikimle oluşarak toplum tarafından tanımlanan cinsiyet rollerinin, bireyler tarafından yerine getirilmesini veya getirilmesine ilişkin beklentiyi ifade eden bir terimdir (Dökmen, 2015:29). Diğer bir ifadeyle, kadın ve erkekten istenilen, toplumsal dinamiklerin oluşturduğu senaryoya bağlı kalmalarıdır. Buna ek olarak, toplumsal cinsiyetin faili olduğu kültürel yapılandırmalar, kapsam itibariyle biyolojik cinsiyeti de zamanla kendine dahil etmiştir. Bu nedenle kadın-erkek farklılığı ne sadece biyolojiye ne de sadece kültüre indirgenemediği gibi, kesin ayırımı yapmak imkan dahilinde değildir; esasen ortaya çıkan farklılıkların büyük çoğunluğu da ikisinin müşterek etkisinden kaynaklanmaktadır.

Toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkisini ele alırken, iktidarın toplumsal cinsiyet pratikleri olarak ifade edebileceğimiz düzenlemelerinin baskı yoluyla işlediğini kabul ettiğimiz takdirde, Foucault'un önemle vurgulamış olduğu bir şeyi, yani iktidarın

pozitif yönünü gözden kaçırmış oluruz. Toplumsal cinsiyetin dayattığı kimliklere, rollere, üretim ilişkilerine, hazlara ve cinselliğe karşı verilen mücadeleler, günümüz iktidarı karşısında salt eylemselliğe dönüşme tehlikesi altındadır. Çünkü iktidar ilişkileri artık Marxizm'in varsaydığı gibi, ideolojik aygıtların ayak izlerinden ulaşılabilen veya sınıf tahakkümünden ibaret olan egemenlik ilişkileri değildir (Foucault, 2011:66). Dolayısıyla günümüz iktidarı burjuva egemenliğinin bir imalatı olmaktan öte, tüm direniş girişimlerini ve kadın hareketlerini savunmasız bırakan önemli bir özelliğe sahiptir: Gerçek sureti ulaşılmazdır. Yani İktidar, ne kendisine karşı yıkıcı bir biçimde savaşım verilebilecek sabit bir odaktan topluma yayılır ne de belirli bir mekanı yerleşik alanı olarak benimser. Foucault' a göre, iktidarın meşru bir şekilde topluma tahakküm uygulayabilmek için kullandığı çeşitli aygıtları veya dispositifleri (Hukuk, yasa, bilgi, psikiyatri, eğitim, kültür vb) vardır. Bu aygıtların kullanılmasında gözetilen, hukuka uygunluk yahut hukuk dışılık veya yasaya uygunluk yahut yasa dışılık, iktidarın kendi inisiyatifi doğrultusunda saptanan kıstaslardır. Yine de Foucault için iktidar, bunlardan fazlasıdır. Çünkü iktidar, her ne kadar topluma ve bireye nüfuz edebilmek için çeşitli aygıtlarını kullansa da onun işleyişini tahakkümden ayıran özellik, tüm aygıtlarını ve dispositiflerini bütünsel bir figür olarak işleterek, güçler çokluğu şeklinde toplumun kılcal damarlarına temas edebilmesinde saklıdır (Foucault, 2007:161-162). Bu bağlamdan hareketle, herhangi bir toplumsal grubun (işçiler, feministler, öğrenciler vs) iktidara karşı vermiş olduğu özgürlük ve eşitlik mücadelesine iktidarın hakimiyet alanı olan devletin, yasaları, hukuku; ordusu ve polisi tarafından müsamaha gösterilerek ve bu eylemlerin icra edilme alanları, tarihleri ve periyotları bahsi geçen aygıtlar tarafından güvence altına alınarak, iktidara karşı yürütülen tüm politik ve sosyal eylemlere meşru sınırlar biçilir. Böylece iktidara karşı güdülen tüm direniş hareketleri, pozitif iktidarın müsaade ettiği girişimlere dönüşme tehdidi altında kalır.

Foucault'a göre iktidar ve özgürlük, ne birbirini dışlayan bir karşıtlığı ne de çatışan güçleri ifade eder. Özgürlük ve iktidar ilişkisi birbirini üreten ve devindiren bir ilişki olarak işler. Foucault'a göre özgürlük için verilen mücadeleler, iktidarın varlığını zedelemekten ziyade, iktidarın işleyişini pekiştiren ve onu onaylan mücadelelerdir. Dolayısıyla Foucault için özgürlüğün olduğu her yerde (nüve halinde

olsa da) bir iktidar biçimi muhakkak mevcuttur. İktidarın tüm özgürlük direnişlerini kendi içine katan bu işleyişi, iktidar karşıtı eylemsellikleri ümitsizliğe sürüklüyor gibi görünebilir. Fakat bu ilişkiyi ters çevirebilirsek yani, iktidarın özgürlüğü içerimleyen yapısından hareketle özgürlüğün de iktidarın varlık koşulu olarak işleyişini direniş için bir başlangıç zemin kabul edersek, iktidarın olduğu her yerde bir direniş imkanının bulunabileceğini görmüş oluruz (Foucault, 2014:21). Dolayısıyla Foucault'dan hareketle, iktidarın etkisinin hissedildiği her yer, iktidarı rahatsız etme imkanına sahip bir direniş yerine evrilebilir.

İktidarın, bireye ve topluma karşı mutlak bir dışsallık olduğu görüşüne karşı çıkan düşünürlerden biri de Butler'dır. Butler' a göre, iktidar, özneye dışarıdan baskı kuran ve özneyi madun ederek onu aşağı bir düzleme yerleştiren erk olarak kabul edildiği takdirde, başa çıkılması gereken mefhum sadece salt tahakküm olacaktır. Fakat iktidarı, öznenin mimarı, varoluş koşulu ve öznenin arzusunun yörüngesi olarak ele alırsak o zaman iktidar sadece direniş gösterdiğimiz bir güç değil, aynı zamanda var olabilmek için ihtiyaç duyduğumuz ve varlığımıza içkin olan bir güdü yahut bir işleyiş olarak kendini gösterecektir. Yani, Butler için varlığın koşulu olan iktidar, özneden önce gelir. Fakat iktidar özne tarafından kullanılmaya başladığında öncel görünümünü yitirir. Bunun sonucunda da iktidar, öznenin etkisiyle meydana gelen ve özne tarafından etkilenen şey olarak gündeme gelir (Butler, 2005:27). Ayrıca Butler, iktidarın, öznenin iradesine içkin bir işleyiş olduğunu ima eden yaklaşımları eleştirerek cinsiyetçi edimler ile toplumsal sözleşme kuramları arasında bir bağ kurulmasına imkan tanır. Butler'a göre iktidarı, bireyin iradesinden vuku bulan bir oluşum olarak kabul edersek, iktidarın yine aynı irade ile etkisiz hale getirilebileceğini yahut geri çekilebileceğini ima etmiş oluruz. Butler, iktidarın işleyişinin bu şekilde yorumlanmasından toplumsal sözleşme kuramcılarını sorumlu tutar. Çünkü Butler'a göre Rousseau veya Locke, iktidarın varlığını rasyonel bir tercihe ve kasti iradeye dayandırmakla, iktidar analizlerine bir ön kabul dayatmışlardır. Butler'a göre eğer iktidar bu şekilde insanların kasıtlı ve istendik tercihlerinden mütevellit bir oluşum ise, heteroseksüellik de cinsiyetler arası bir sözleşmenin ürünü olarak yorumlanabilir. Bunu müteakip Butler, iktidarı, irademiz vasıtasıyla cisimleşen bir şey olarak gördüğümüz takdirde yani indirgemeci bir

anlayışın yanılgısına düştüğümüz takdirde, iktidar ilişkilerinin iradeyi inşa eden ve bizzat iradenin imkanlarını sınırlayan işleyişini gözden kaçırabileceğimizi vurgular (Butler, 2014: 208). Dolayısıyla iktidarı, özgür irademizin bir sonucu olarak kabul etmek; aynı zamanda onu, kolaylıkla geri alabileceğimiz yahut son verebileceğimiz bir oluşum olarak görmek demektir. Bu bağlamdan yaklaşırsak, iktidarın beslediği cinsiyet ilişkilerinin de bizatihi, kendi bilinçli eylemlerimizin ürünü oldukları vargısına ulaşabiliriz. Dolayısıyla iktidara muhalefet olan tüm kadın hareketlerinin de öncelikli olarak, öznelerin iradesine karşı yürütülmesi gereken eylemler olarak tekrar ele alınması gerekebilir.

Deleuze ve Guattari için iktidar, arzu toplanışlarının siyasal ve sosyal alana sirayet etmesidir. Deleuze'ün Parnet ile olan diyalogunda belirtildiği gibi, iktidar, arzu düzenlemelerinin bizatihi kendisidir (Deleuze ve Parnet, 1990:180). Bu bakımından arzunun iktidara evrilme potansiyeli her daim mevcut olduğundan dolayı arzunun iktidarı arzulamasının son derece doğal bir arzu olduğu söylenebilir. Holland'a göre Deleuze ve Guattari, arzunun her şeyden önce yatırım yaptığı ve üzerinde yoğunlaştığı şey olarak "erk"in gelişim aşamalarını görmüşlerdir. Böylesine bir güç her ne kadar kendisini örgütleyen ve sistematik hale getiren iktidar yapısı ya da egemenlik biçimleri yoluyla kolaylıkla ulaşılabilir olsa da arzunun nihai amacı gücün gelişme derecesidir. Bu gücün amacı, hedefi ve çıkarları ikincil önemdedir; çünkü, eninde sonunda açığa çıkan bu güç siyasal toplumla etkileşime girerek rasyonelleşecektir (Holland, 2013:189). Deleuze ve Guattari'ye göre arzu, ne Kantçı anlamda temsiller aracılığı ile işleyen ve bu temsiller vasıtasıyla gerçek nesneleri dönüştürme sürecidir; ne de psikanalizin tasavvur ettiği gibi fantezilere indirgenebilir bir eksikliktir. Onlara göre arzu, arzu nesnesinin yoksunluğundan vuku bulan bir şey değildir; çünkü, arzu varlığı itibariyle tamdır. Ayrıca Deleuze ve Guattari'ye göre yersiz-yurtsuz bir kavram olan arzu, sadece gerçekliği üreten, nesnel varoluşun koşulları ile yakından ilişkili olan ve toplumun her katmanında içkin şekilde var olan bir "akışkanlık" bir "beliriştir" (Deleuze ve Guattari, 2017:45-48). Deleuze ve Guattari'nin iktidarın molekülü olarak arzuya atfettikleri özelliklere bakıldığı zaman, arzunun Foucault'un iktidarı ile olan benzerliği gündeme gelir. Bu ilişkiye netlik getirebilmek için Baudrillard'ın Foucault ve Deleuze arasındaki iktidar ve arzu

kavramlarına yönelik analizine başvurmak gerekir. Baudrillard'a göre, Foucault'un iktidarı toplumsal bir ağ olarak işleyen, kendisine yönelik direnişleri kendi içine katlayan ve muhalif eylemlere karşı olumsuz tepki anlayışı olan (Her ne kadar Foucault, iktidarın pozitif ve üretici bir yönü olduğunu vurgulasa da her halükarda iktidar, bireyi özneleştiren ve onun dostu olmayan bir şeydir) iktidardır. Bu şekilde kendisini yasal bir zemine dayandırarak aşkın bir güç olan iktidar, Deleuze'de yerini, olumlu, insanlık lehine değişim-dönüşüme açık, özünde tüm iktidar biçimlerine son verme potansiyelini barındıran, devrimci ve içkin bir iktidara yani arzu toplanışlarına bırakır. Lakin Baudrillard, Foucault'da toplumun her hücresine sızan ve artık sökülüp atılması mümkün olmayacak derecede kök salmış olan iktidarı, mütemadiyen yön değiştiren ve her daim birbirini izleme biçimleri olarak ele aldığı için, Foucault'un iktidarını biçim olarak Deleuze'un tüm toplumsal katmanlara yayılmış, akışkan ve üretici olan arzusunu ima eden yahut çağrıştıran bir şey olarak görür. Bu nedenle Foucault'ta iktidar, arzu anlamına gelir. Dolayısıyla Foucault, Deleuze ve Guattari'nin arzu dedikleri şeye biçim olarak iktidar demiştir (Baudrillard, 2013:23-25).

1.1.1. Cinsiyet Rolleri ve "Kadın" Kimliği

Cinsiyet rollerini toplumdan topluma ve kültürden kültüre değişkenlik gösteren dinamik bir tarihsellik olarak ele alırsak, bu rollerin sahnelenişini genel geçerlik kapsamında değil, egemen performansların atfettiği kimlikler çerçevesinde incelememiz gerekir. Yani, toplumsal cinsiyet kurgusu üzerinde yeni bir düzen kurgulayabilmemizin imkanlarını analiz etmemiz gerekir. Dolayısıyla asıl mesele, sadece özcü söylemler ve kimliklerdeki tahakkümü görmek değil, bu tahakküme ve iktidar oyunlarına nasıl dahil olduğumuzu görmektir. İçsel bir cinsiyet özü olmadığı halde biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyete nasıl yol açtığını görmek için Butler'in performatif cinsiyet kuramına değinmemiz gerekir. Butler'e göre, toplumsal cinsiyetli öz tasavvuru ve toplumsal cinsiyete yönelik özcü bir beklenti, kendisine dışsal olan şeyi üretir. Bu üretim yani ilk performans, tek seferlik bir edim değil, ritüel ve tekerrürdür. Cinsiyetli ve toplumsal cinsiyetli performansların bu şekilde sürekli

tekrar edilerek bedene ve kültüre doğal bir görünüm kazandırarak toplumsal cinsiyet anlayışa meşruiyet kazandırmasını Butler, performatif cinsiyet kuramı olarak ifade eder (Butler, 2014:20). Butler'e göre cinsiyetin toplumsal cinsiyete dönüşümü heteroseksüel matristen ileri gelir. Yani kültürel algı girdilerinden. Biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu, heteroseksüel dualizmden beslenir. Deleuzyen felsefeye göre ise toplumda ki cinsiyet rolleri, toplumdaki iktisadi ve kültürel dinamiklerin tezahürü olduğu için doğuştan gelen yahut evrensel kalıplar değildirler (Stark, 2018:104).

Judıth Butler'in performatif cinsiyet kuramıyla yaklaştığımız zaman "Kadın", teriminin yeterince kapsayıcı olmaması ve yetersiz kalmasının sebebi, toplumsal cinsiyeti verili bir "kişinin" toplumsal cinsiyetle gelen teferruatı aşıp-aşmamasından ileri gelen bir durum değildir. Yetersizliğin sebebi, toplumsal cinsiyetin farklı tarihsel bağlamlarda her zaman kesin ve tutarlı bir şekilde kurulmuş olmaması ve söylemsel olarak kurulmuş olan ırksal, sınıfsal ve kültürel kimlik halleriyle kesişmesidir. Bu demektir ki toplumsal cinsiyet, içinde bulunduğu siyasi ve kültürel kesişim noktalarından ayrı olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin bu şekilde sosyo-kültürel yapıyla ve politikayla bağıntılı şekilde işleyişi, cinsiyet rollerini konumlandırırken belirleyici bir vazife üstlenir. Toplumsal cinsiyetin bu belirleyicilik vasfı sadece roller kapsamında kalmayıp aynı zamanda bireyleri, iktidar ile etkileşimli bir kanalın içine atarak onların öznellik süreçlerini oluşturur. Dolayısıyla, toplumsal bir inşa olan cinsiyet rolleri, kültürel normlar yoluyla bireyleri teşhis ederek ve tanımlayarak; onları müdahale edilebilir bir "belirginlik" haline getirir.

Judıth Butler'ın performatif cinsiyet kuramına göre, toplumsal cinsiyet bir edimler bütünüdür. Ayrıca bu edimlerimizin ardında bir fail yoktur. Çünkü toplumsal cinsiyet, performatif olduğundan üretken bir işleyiştir, yani kendi kendisini üretir. Dolayısıyla, ötekileşen varlık, toplumsal cinsiyetin dayattığı performatif kimlik ile "kadın" oluş sürecini yaşar. Fakat "kimlik" üzerine tartışmanın "toplumsal cinsiyet" üzerine tartışmadan önce gelmesi gerektiğini düşünmek yanlış olur. Çünkü, "kişiler" ancak toplumsal cinsiyetlendirilmeye tabi tutulduklarında idrak edilebilir hale

gelirler. Beauvoir'ın belirttiği gibi, kişi kadın doğmayıp belli bir sürecin sonunda veya o sürecin içinde kadın olur. Çünkü, cinsiyet değişmez bir olgu iken -değiştirilebilir olsa bile, edinilen yine bir cinsiyet kimliğidir- toplumsal cinsiyet bir edinimin ürünüdür. Ayrıca, cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti ayrık şeyler olarak ele alırsak, belli bir cinsiyetin belli bir toplumsal cinsiyete dönüşebileceğini reddetmiş oluruz. Butler'a göre bunun anlamı şudur: "Kadın", muhakkak dişi bir bedenin kültürel inşasıdır denilemeyeceğinden dolayı, "erkek"in eril bedenler üzerine yorumlama yapma diktatörlüğü sarsılacak ve zamanla yok olacak demektir. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını böylesine radikal şekilde kabul ettiğimiz zaman, toplumsal cinsiyet sayısının ikiyle sınırlandırılamayacağını ve cinsiyet sahibi bedenlerin de birden fazla toplumsal cinsiyete vesile olacak derecede geçirgen bir hal alacağını tasdik etmiş oluruz. Dolayısıyla, Butler'in ifade ettiği gibi, kişinin olageldiği şeyden dönüştüğü şey olan toplumsal cinsiyet, bir tür oluş bir tür etkinlik ise bundan çıkan vargı şu olacaktır: Toplumsal cinsiyet, katı bir töz barındıran, ayrıca değişmesi mümkün olmayan kültürel bir damga değil demektir (Butler, 2014:191). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasındaki ilişki, performatif sürecin dayattığı doğal görünümlü bir nedensellik barındırıyor ve bunun üzerinden işliyorsa; yani aslında toplumsal cinsiyet-cinsiyet ilişkisi zaruri olmayıp eril kültürün inşası ise, bu, heteroseksüel matrisin dışına çıkılarak her bireyin herhangi bir toplumsal cinsiyet kazanabileceği anlamına gelir. Bir başka deyişle, kadını, erkekle olan hiyerarşik ilişkisi içinde tanılamak anlamsızlaşır. İşte bu anlamsızlık, "kadını" kişileştirerek, onu, özsel kimliğinin zorbalığından kurtarabilme imkanı yaratır.

İktidarın tamamen ötesine geçemesek de yine de iktidarı sınırlama ya da en azından tahakküm tehlikesini etkisiz hale getirecek şekilde iktidarı yeniden düzenleme imkanları bulabiliriz. Bu yollardan biri de özcü ve bütünleştirici pratiklerin eleştirisidir ve bu pratiklerden birisi de kimliklemedir. "Kimlik" veya "bireysellik" derken Foucault'nun kastettiği şey insanın kendisine atfettiği veya kendisine atfedilen bir deneyimler -bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eylem yani 'var olma' biçimleri- kümesidir. Foucault'a göre iktidara karşı üç farklı şekilde savaşım verilebilir: Ya tahakküm stratejilerine karşı etnik, toplumsal ve dinsel alanlarda, ya üreticiyi ürettiği ürüne yabancılaştıran ve onu ürününden ayıran

emek sömürüsüne karşı, ya da bireyi kendisine hapseden ve bu şekilde diğerlerine tabi kılan işleyişlere karşı (öznellik ve boyun eğdirme biçimleri) savaşım verilebilir (Foucault, 2014:63). Foucault'nun özne ve öznellik sürecini kadına uyarlarsak: (Kadının hali hazırda toplumda var olan kimliklerinden ziyade bu hali hazırda var olan kimliklerin tahakkümüne neden olan kimliğini ele alırsak) Kişinin "kadın" olma deneyimi ve ona denk düşen "kadın" kimliğini, kendi deneyim ve kimliği olarak benimsemesi, özneleşme sürecine dahil olması anlamına gelir demektir. Dolayısıyla, insanın bir deneyimi ve ona tekabül eden kimliği, kendi deneyimi ve kimliği olarak görmesi, kendini bu deneyim ve kimliğin öznesi konumuna yerleştirmesi demektir. Özneleştirilme pratikleri iktidar sistemi içinde daima mevcut olduğundan, bireyin direniş yeri öznel deneyim süreçlerinde saklıdır. Öznel deneyimi, bireyin kendi varlığı ile bilinçli ilişki kurması ve varlığını temsil etmesi olarak ele alırsak, iktidara karşı bir direniş imkanı yaratabilmek için uygun bir konum elde edebiliriz.

Özcülük, bireyi belirli ahlak ve davranış normlarıyla sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda bu normlara uymayan kimlikleri ve davranış tarzlarını da dışlar. Aklı başında/kaçık, heteroseksüel/homoseksüel, normal/anormal kısacası öyle veya böyle "öteki" diye sınıflandırılırlar ve ihlal ettikleri norma göre bedel öderler. Normalliğin bu despotluğu altında hepimize bir özsel kimlik biçilir ve kimliğimiz neyse o olduğumuz konusunda ısrar eden tahakküm mekanizmalarıyla veya Foucault' ya göre daha incelikli işleyen dispositifler ile karşılaşırız. Kimliklerin sınıflandırılması, sadece betimsel bir süreç değildir, aynı zamanda onları taşıyanların yaşamlarına yapılabilecek toplumsal müdahaleye de ehliyet veren düzenlemelerdir. Diğer yandan kimlikleme süreci, insanın kendi duygu, düşünce, eylem ve davranışlarını kendi rızasıyla kısıtlamasına yol açmaktadır. Örneğin: Belli davranış veya varlık biçimleri, akıl hastalığı veya suça eğimlilik ya da cinsel sapıklık olarak tanımlanmışsa ve bu davranış veya varlık biçimleri kişiye atfedilmişse ve kişi bunları kendi öznel deneyimi olarak görüyorsa (yani düşünce, duygu ve davranış biçimlerinin önemli bir kısmının bu tanımlara uyduğunu kabul ediyorsa) "akıl hastası", "suça eğilimli" ya da "sapık" kimliklerini kabul ediyor demektir (Newman, 2006:147). Özellikle de kişinin benimsediği kimlikler -ki benimsemekten kasıt kişilerin özgür iradeleriyle inisiyatif kullanmaya muktedir olmayışlarından kaynaklı kabulleniş- toplumsal yapı tarafından

arzu edilmeyen (ahlaka aykırı, anormal, patolojik, tehlikeli, dine aykırı vb) sınıflandırmaya dahil ise, bu kimlikler tecrit, ıslah ve hatta yok etmek içim oluşturulmuş pratiklere izin verebilir demektir. Bu aynı zamanda bu pratikleri gerçekleştirecek gerekli kurumların da varlığını meşrulaştırmak demektir. Dolayısıyla cinsiyet rolleri ve kimliklerin temsilinin kabul edilişi, yadsıma edimleri sonucunda bireyleri üstlendikleri sorumluluklara hapsederek, onları özneleştiren mekanizmalardır.

1.2. Biyo-İktidar Bağlamında Beden ve Cinsellik

İktidar ilişkileri yoluyla kurgulanan sosyal yapılar, bedenleri toplumsal olarak inşa ederek onları, birer ideolojik nesne haline getirirler. Bu inşanın doğal sonucu olarak da iktidarın bedenlere nüfuz etmek için kullandığı ilk yollardan biri, cinsellik olagelmiştir. Çünkü cinsellik, hem öznenin yaşamının hem de insanlığın türsel yaşamının başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla, biyo-politikaya bir iktidar teknolojisi olarak yaklaştığımız zaman, kadının erkek ile olan ilişkisinin, iktidar tarafından cinsel politika bağlamında düzenlenerek dişi cinsin örtük bir biçimde bedenselliğe mahkum edildiğini görebiliriz. Yani cinsel olan ile siyasal olan arasında bir iç içe geçmişlik görünür. Bunun sonucunda ise, iktidar dispositifler yoluyla bedeni siyasal olarak kuşatarak gündelik yaşama bir çok açıdan müdahale edebilme ve onu denetleyebilme imkanı kazanır. Foucault'ya göre biyo-iktidar bedenler üzerinden yaşama iki şekilde müdahale etmektedir: Bunlardan ilki, bedeni mekanik bir işleyiş olarak farz eden "disiplinci" iktidardır. Bu iktidar biçimi insan bedenini disipline ederek belirli derecede uysallaştıran ve bedenin yeteneklerini geliştirerek, onu ekonomik denetim sistemiyle bütünleştiren iktidardır. İkincisi ise nüfusa biyo-politik açıdan yaklaşarak, nüfusu düzenleyen ve onu denetim altına alan biçimidir (Foucault, 2014:17).

Biyo-iktidarın aygıtı olan kadın bedeni, özellikle 18. yüzyıl ortalarından sonra kapitalizmin gelişiminde vazgeçilemez bir öğe olarak giderek değeri artan bir nesne haline gelmiştir. Çünkü kapitalizm, nüfus olaylarını ekonomik süreçlere ve sermaye

birikimine göre ayarlayabilmek için bedenleri kontrollü bir şekilde üretim sürecine dahil etmek zorundaydı. Fakat kontrolü sağlayabilmek için, yararlanılabilirliği artan bedenleri denetim altında tutabilecek yöntemlere ihtiyacı vardı. Bu nedenle, iktidarın kurumları olarak gelişen büyük devlet aygıtlarına (Kilise, Okul, Ordu vb) destek olarak toplumun kılcal damarlarına nüfuz edebilecek iktidar tekniklerine ve tertibatlarına gereksinim duydu. Bu gereksinim, dispositifler denilen (Söylemler, mimari biçimler, tıp, bilimsel, felsefi ve ahlaki önermeler ve söylemsel olmayan öğeler) somut düzenleyicileri meydana getirdi (Foucault, 1993:145). Şiddeti dışlayıp yaşamı yücelten bu incelikli teknikler sayesinde biyo-iktidar, toplumsal bünyeyi şekillendirebilmek için kadın bedenini iktidar ilişkileriyle donatarak onu, cinsel bir maddeselliğe indirgemiştir.

Özellikle 18.yüzyıl sonlarında, tür-beden'e indirgenen cismani insan yaşamının, hesaba dönük işletilmesi önem kazanmıştır. Böylece doğum-ölüm oranları, sağlık düzeyi ve yaşam standartları iktidar mekanizmasının asli unsurları haline gelerek, en büyük gücü öldürmek olan değil de yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan iktidarın doğuşu gerçekleşmiştir. Bunun sonucunda da bio-politika önem kazanmıştır (Foucault, 1993:143-144). Dolayısıyla, iktidarın simgesi olan mutlak ölümcüllük, iktidarın, yaşamın ta kendisini strateji olarak benimsemesi sonucunda, yerini bedenlerin yönetimine bırakarak uzun ve verimli yaşamın iktisadi kutsiyetine vurgu yapılmıştır. Böylece bedenleri uyruklaştıran ve nüfusu ideolojik olarak araçsallaştıran bir iktidarın dönemi başlamıştır: Biyo-iktidar. Fakat iktidarın bir ürünü haline gelen bu denetimli bedenler, aynı zamanda iktidarın kendisini koşullandıran ideolojik süreçleri de tayin ederler. Çünkü, modern toplumlarda beden, politikayı dolayısıyla iktidar ilişkilerini devindiren bir unsurdur. Ayrıca beden, iktidarın nesnesi olarak kontrol edilmeye, tanımlanmaya ve yeniden üretilmeye maruz kalan yani, iktidarın mikrofiziğini teşkil eden bir yapıdır.

Bedenlerin incelikli yollar ile söylemsel düzleme dahil edilmesi ile ortaya çıkan biyo-iktidar, insan türünün temel biyolojik özelliklerini siyasetin nesnesi haline getiren bir ilişkiler bütünüdür. Fakat biyo-iktidar, bireylerin sadece eylemleri üzerinde yoğunlaşan salt bir işleyiş değil, aynı zamanda onların eylem potansiyelleri

üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipidir. Bedenlerin söylemsel düzleme dahil edilişi, kesin bir ayrım yapılamasa da doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde ele alınabilir: Birincisi, Orta Çağdan itibaren iktidarın dışa vurumu olarak göze çarpan, yaşamı beden üzerinden yargılama yöntemleridir. Örnek olarak darağacı, işkence, yakılarak öldürülme gibi seyirlik infazlara neden olan yaptırımlar gösterilebilir. Ölüme eşlik eden bu törensel cezalandırma yöntemleri 18.yüzyılın sonuna dek devam etmiştir. İkinci ise, 18.yüzyılın sonuyla 19.yüzyılın başında tüm ülke kanunlarında eş güdümlü şekilde gerçekleşmese de acının sahnelenmesine son verilmesidir. Böylece beden, azap çektirilmekten kurtarılmış ve salt fiziki ceza, yaptırımlar kapsamından çıkarılmıştır (Foucault, 2000:39-51). Çünkü zamanla ceza şöleni, nüvesine ters düşmeye başlamıştır. Suçluların bedeni, halkın örtük duygularının dışa vurumu haline gelerek, hükümrana karşı bir sitemin bir isyanın simgesine dönüşmüştür. Ozanlar, suçluları kahramanlaştırarak halk hikayelerine konu etmeye başlamışlardır. Bu nedenle cezalar artık en katı ve en salt biçimleriyle bedene değil ruhlara müdahale etmeye başlamışlardır. Yine de bu müdahil oluşa rağmen iktidarın, adalet mekanizmasının işleyişi için bedenlere temas etme gereksinimi tamamen ortadan kalkmamıştır. Fakat bu gerekliliğin icra edilişi artık celladın direkt olarak anatomiye müdahalesi ile değil, teknisyenler ordusu ile olmuştur: Psikiyatrlar, Psikologlar, Papazlar, Eğitimciler vb. Bu uzmanlar ordusu sayesinde sadece bedenler değil, ruhlar da yargılama sürecine tabi tutularak itaatkar bedenlerin inşası başlamıştır (Foucault, 2000:211). Bu şekilde birçok bedeni bir araya getiren biyo-iktidar, toplumsal bedenleşme sürecini başlatmıştır. Yani bedenlerin iktidarını çözen biyo-iktidar, onu, bir "kapasite", bir "istatistik değer" haline getirerek, potansiyel verimliliğin ölçümünü yapabilmeyi keşfetmiştir.

1.2. İdeoloji ve Arzu Üzerine

İktidar olgusu söz konusu olduğunda iktidarın işleyişindeki rolü bağlamında sıklıkla dile getirilen kavramlardan biri ideolojidir. Bu anlamda kullanılan ideoloji, Marx ve Engels'in kaleme aldığı *Alman İdeolojisi* adlı eserde, insanlar arası ilişkileri tıpkı *camera obscura*'daki gibi baş aşağı çeviren yani, maddi hayatın olduğundan

farklı kavranmasına yol açarak bilincimizdeki tasarımları gerçeklikten koparan ve yanılsamalar oluşturan bir işleyişe sahiptir (Marx ve Engels, 2013:73-74). İdeolojinin bu şekilde ele alınışına karşıt olarak Eagleton, ideolojilerin ifade ettikleri çoğu şeyin doğru olduğunu, aksi halde siyasal ve toplumsal alana tesir edememiş olmaları gerektiğini vurgulayarak; ideolojilerin aynı zamanda yanlışlığı bariz olan önermeleri de kapsayabileceğini fakat bunun nedeninin ideolojinin mistik veya gizemli bir doğaya sahip olmasından değil, siyasal sistemlerin adaletsiz işleyişlerinden ve erk sahiplerinin kendileri için haksız meşruiyet kazanma girişimlerinden kaynaklandığını belirtir (Eagleton, 2011:289). Yine Eageton'a göre, ideolojinin egemen sınıfın aygıtı olmasının yanı sıra bir diğer yönü de ezilen sınıfların diyalektik bir bilince ulaşmalarına yardımcı olan bilimsel bilgiyi temsil ederek, sınıf mücadelesinde devrimci saflarda yer alanların politik olarak doğru bilince erişmelerine imkan tanıyan kavramsal potansiyele sahip olmasıdır. Zaten *Alman İdeolojisi*'nde bir gerçek dışılık alanına itilen ideoloji, Marx'ın daha sonraki eserlerinde gerçekliğe fazlasıyla yakınlaşmıştır (Eagleton, 2011:119-123). Dolayısıyla ideoloji mefhumu, Marxist teori içindeki yeri itibariyle bir yönüyle olumsuz bir argüman iken, diğer yönüyle olumlu ve kullanışlı bir enstrümandır.

Althusser, iktidarı devlet tarafından icra edilen bir mekanizma olarak görerek, Devleti de yalnızca Devlet iktidarının bir işlevi olarak kabul eder. Althusser'e göre devletin iktidarını ortaya koyabilmesi için bir takım aygıtlara ihtiyacı vardır: Devletin İdeolojik Aygıtları ve Devletin Baskı Aygıtları. Devletin baskı aygıtları (Hükümet, Yönetim, Ordu, Polis vs) genellikle kamusal alanda faaliyet gösteren ve zor kullanımına dayanan oluşumlar iken, devletin ideolojik aygıtları (Din, Aile, Sendika, Partiler, Kültür, Medya vs) ise özel alana nüfuz edip etkili olabilen ve bireyin karşısına dolaylı yollardan çıkarak ideoloji kullanabilen işleyişlerdir. Ayrıca Althusser'e göre, devletin baskı aygıtları her ne kadar baskıya ve tahakküme öncelik verse de salt bir biçimde baskıdan ibaret olmayıp faaliyet gösterirlerken ideolojiye ikincil bir rol vermeyi ihmal etmezler. İdeolojik aygıtlarda aynı şekilde ideoloji kullanımına öncelik verseler de asla mutlak bir biçimde ideolojik olmayıp son kertede, örtük yahut silik bir biçimde de olsa hatta sembolik düzeyde dahi olsa muhakkak baskı aygıtlarına rol verirler. Buna binaen Althusser, devletin ideolojik

aygıtlarının zaman zaman devletin baskı aygıtları ile eşgüdümlü olarak hareket edebileceğinin gözden kaçırılmaması gereken bir ittifak olduğunu vurgulamıştır (Althusser, 2002:32-35). Althusser, ideolojiyi tanımlarken üretim ilişkilerine vurgu yapan klasik Marxizmden istifade etmekten ziyade, Lacan ve Freud'dan ilham alan bir üslup ve anlayış geliştirerek Marxist teoride, iktidarın psişik yapısını irdelemeye imkan tanıyan bir sapma yahut genişleme sağlamıştır. Nitekim Althusser, teorisini açımlarken bilinç dışı ile özdeşlikler kurarak ideolojiyi şu şekilde tanımlamıştır: *"İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerin bir tasarımıdır"* (Althusser, 2002:50-51). Yine de Althusser'e göre "ideolojik" olarak nitelendirilen tasavvurlar her ne kadar gerçekliğe tekabül etmeseler bile ima yolu ile maddi dünyaya değgin çıkarsamalara imkan tanıyan anıştırmalardır. Çünkü Althusser'e göre, ideolojiyi oluşturan tasarımların yahut idealist fikirlerin veya yanılsamaların varoluşu, doğası gereği manevi değil, maddidir (Althusser, 2002:52-55). Görüldüğü üzere ideoloji analizinde psikoanalitik bir yaklaşım benimseyen Althusser, Marxizmin temel dayanağı olan üretim ilişkilerinden tamamıyla sıyrılamayarak, ideolojinin kendi varoluş koşullarından hareketle imgesel tasarıma dönüşme sürecine, son kerte olarak maddi koşulların belirleyiciliğini eklemeyi ihmal etmemiştir (Barret, 1996:112-113).

İdeoloji kavramı tartışmalarında bir başka önde gelen düşünür Antonio Gramsci'dir. Zizek'in de ifade ettiği gibi Gramsci, klasik Marxizmde proletaryanın merkezi sınıf olarak ideolojik yükümlülükler ile donatılmasını ele almakla kalmamış; buna istinaden ortaya çıkan tikel ideolojilerin de sınıf aidiyetli doğaları itibariyle diğer toplumsal sınıflar ile ilişki kurulması noktasında nasıl bir işlev görebileceklerini tartışmaya açmıştır. Ayrıca Zizek'e göre Gramsci, Marxist gelenekteki ekonomik determinizmin yol açmış olduğu olumsuz ideoloji anlayışına alternatif olarak ideolojinin; kültürel, entelektüel ve iktidarın psişik alanında kullanılabilecek bir argüman olduğuna dikkat çekmiştir. Bu nedenle Gramsci, Marxist ideoloji kavramsallaştırmasına olumlu bir anlam yüklemiştir (Barret, 2011:354-356). Gramsci, ideolojilerin halk üzerindeki etkilerini incelemek için onları varoluş koşullarına göre sınıflandırmıştır. Gramsci'ye göre varlığını tarihsel olarak kanıtlayan ve geçerli kılan ideolojiler belirli bir yapı için zorunlu olan organik

ideolojilerdir. Buna karşın, tamamen keyfi, rasyonalist ve son derece kasıtlı ideolojiler vardır ki bunlar, tikel deneyimleri nadiren aşabilen ideolojilerdir. Gramsci, bu sınıflandırmadan hareketle, organik ideolojilerin zorunlu olmalarından dolayı psikolojik bir geçerliliğe sahip olduklarını ayrıca bu ideolojilerin halk yığınlarını kendi mevcut politik konumları hakkında bilinçlendirmeye ve örgütlü bir eylemselliğe teşvik etmeye muktedir olduklarını belirtirken; keyfi ideolojilerin ise hakikat yolunda engel teşkil eden, bireysel başkaldırılardan ve polemiklerden ibaret olan ideolojiler olduğunu vurgulamıştır (Gramsci, 1986:79). Ayrıca Rehmann'ın üzerinde durduğu gibi Gramsci, organik ideolojilerin temsilcisi olan organik aydınlardan, önceden kurulmuş verili bir hakikati dile getirmelerini değil, toplumun tarihselliğinden damıtılan "sağ duyuya" kulak vermelerini talep eder; ve bu bağlamda bir strateji geliştirmelerinin ehemmiyetini vurgular. Çünkü Gramsci için sağduyu, insanların genellikle farkında olmadıkları çelişkili ve tutarsız bileşimleri ifade eder. Rehmann, Gramsci'nin bu sağ duyu kavramını, bireyin öz-benliğinden feragat ederek topluma uyum sağlamasına imkan tanıyan ve böylece bireyin kitlesel insana dönüşümüne zemin hazırlayan bir çeşit ideoloji olarak ele almıştır (Rehmann, 2015: 138-141).

Foucault'nun klasik Marxizm'deki ideoloji kavramı ile ilişkisinin boyutlarını görebilmek ve düşünür için ideolojinin nasıl bir işlevi olduğunu anlayabilmek için sözü kendisine bırakmamız gerekir:

"Marksist perspektifle ilgili olarak, iktidarın etkilerini ideoloji düzeyiyle sınırlandırmaya çalışanlardan değilim... Çünkü, ideolojiye ayrıcalık tanıyan bu analizlerde beni rahatsız eden şey, modelini klasik felsefenin sunduğu ve iktidarın ele geçireceği bir bilinçle donanmış insan öznesinin her zaman varsayılıyor olmasıdır" (Focault, 2007:41-42).

Görüldüğü üzere Foucault için ideoloji, iktidarın, birey ve toplum üzerinde ki tesirinin analizi için son derece sınırlı olmakla kalmayıp; katı bir ön kabulden hareketle, öznelerin bilincini işgal edilmeye müsait alanlar olarak işaretleyen,

dolayısıyla da özneleri siyasal alanda birer av olarak kıstırılmaya layık gören bir temsili ifade eder. İdeolojinin, iktidara karşı muhtemel bir direniş için elverişsiz oluşu sadece bu özelliklerinden kaynaklı değildir. Esasen ideoloji, Foucault'un nazarında üç asli nedenden dolayı güvenilmez bir dayanak noktasıdır. Bunlardan birincisi, ideoloji nosyonunun hakikat dahilinde kabul gören tüm olgular ile düşmanca bir karşıtlık içinde olmasıdır. İkincisi, ideoloji mefhumunun insanları özne olarak etiketlemesi ve damgalamasıdır. Sonuncusu ise, ideolojinin kendisini devindiren ve işlevsel kılan alt faktörler karşısında ikincil bir öneme sahip olmasıdır (Foucault, 2011:69). Bu nedenle Foucault, "söylem" kavramını, ideolojiye tercih etmiştir.

Foucault College de France'da yapmış olduğu *Söylemin Düzeni* adlı konuşmasında, söylemin kendisi için ifade etti şeyi şu şekilde açıklamıştır: *"Söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet, her türlü şıkta, bizim onlara zorla kabul ettirdiğimiz bir uygulama gibi algılamak gerekir; ve bu uygulamanın içindedir ki söylemin olagelişlerini, düzenliliklerinin ilkesini bulurlar"* (Focault, 1987:51). Megill'e göre, Foucault için her söylem özünde bir şiddet unsuru taşıdığından dolayı bize hakikati iletebilecek bir retorik yoktur. Zira Megill'in vurguladığı gibi Foucaultcu perspektiften yaklaşılınca retoriğin dışında bir dünya olmadığı görülür ki retoriğin dışında bir dünya olsa dahi Foucault o dünya ile iletişim kuramayacağımızı belirtmiştir (Megill, 1998:369-370). Megill'in Foucault analizinde söylem, düşüncenin belirli bir zaman sonra dönüştüğü yahut evrildiği şeydir; ayrıca söylem Foucault için bir dünya tasavvuru oluşturan ve söken bir güce tekabül eder. Söylem, taşıyıcılarına dünyadaki ideolojik yapıları değiştirmek için yeni mekanlar açma ve yaratma imtiyazı tanıdığı için stratejik bir nitelik taşır (Megill, 1998:372). İktidarın Focaultcu mikroskobik yapısını görmek siyasi kazanç sağlayabilse de her şeyi kuşatan bir yapı sınırlarını yitirir ve anlamsız bir hal alır. Foucault, ideoloji kavramından ziyade, çok daha kapsayıcı bir kavram olan "söylem"i kullanmakla, iktidar mücadeleleri arasındaki önemli-önemsiz ayrımını silikleştirerek mücadelenin kendisini, beyhude bir uğraşa çevirmiştir. Ayrıca Megill'in işaret ettiği gibi, Foucault dünyaya bir söylemmiş gibi bakıyor ise, söyleme karşı verilen her mücadele yine söylemin içinde cereyan edecektir. Megill'e göre bu iç içe geçmişlik durumu bir

anlamda umut vaat eden bir fırsatı gündeme getirir. Çünkü dünya söylemsel bir oluşum ise, mevcut sistemin tamamı söylemsel bir inşadır demektir; yani bu çıkarıma dayanarak, söylemsel olan bu mevcut sistemin doğal olarak bir başka söylemin saldırısına ve işgaline açık halde bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu söylemler savaşının galibi olan hakim söylemde bir başka söylemin saldırısına açık halde olacaktır (Megill, 1998:353). Dolayısıyla Foucault, ideolojiyi emekliye ayırarak, direnişi, ebedi ve ezeli bir söylem savaşına mahkum etmiştir. Yani Foucault, bir söylem diktatörlüğü inşa etmiştir. Söylemin gücü karşısında da direnişin artık tek gayesi kalmıştır: Tahakkümü denetim altında tutabilmek. Çünkü iktidara karşı yıkıcı bir tutum imkansızlaşmıştır.

Deleuze ve Guattari'nin teorilerinde ideoloji, düşünürlerin arzu felsefesine atfettikleri kritik öneme nazaran pek de üzerinde durulan bir düzleme karşılık gelmez. Zira, Holland'ın Deleuze ve Guattari yorumuna göre, insanlar çıkarlarıyla ters düşecek politikalara, eylemlere ve ilişkilere ideolojik olarak aldatıldıklarından değil, onların arzuları, iktidarın yabancı güçleri tarafından baştan çıkarılıp kendilerini köleleştirdiği için insanlar öz-çıkarlarına aykırı davranırlar (Holland, 2013:197). Özellikle Marksizmin ihmal ettiği arzu, Deleuze ve Guattari için devrimin en saf ve en yıkıcı halini bünyesinde barındırır. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu, tarihin zincirlerini kırarak, kendisini ihtiyaca ve eksikliğe indirgeyen tahakküm mekanizmalarına karşı yıkıcı bir özgürlüktür (Newman, 2006:181). Ne de olsa Deleuze ve Guattari'ye göre iktidar, ideolojiden ziyade arzu aracılığıyla işlerlik kazanan bir yapıdır (Goodchild, 2006:197). Buna müteakip Holland'ın Deleuze ve Guattari'den aktardığı üzere:

"Devrimciler, devrimin ödevden dolayı değil, arzudan dolayı istenip yapıldığını çoğunlukla unuturlar ya da bunu kabul etmekten hoşlanmazlar. Başka yerde olduğu gibi, burada da ideoloji kavramı gerçek sorunları... gizleyen iğrenç bir kavramdır" (Holland, 2013:185).

Görüldüğü üzere Deleuze ve Guattari için direniş, ideoloji etrafında değil arzu politikası etrafında örgütlenen ve yine bir arzu toplanışı olan iktidara karşıdır.

Deleuze ve Guattari, Spinozacı ontolojiden beslenerek arzu toplumunu, arzu politikasını ve arzu devrimini izah etmek için oluş felsefesini kullanırlar. Goodchild'in ele aldığı gibi, Deleuze ve Guattari için "oluş" kavramı: *"Başka bir çokluk tarafından yersiz-yurtsuzlaştırıldığı zaman bir çokluğun geçirdiği, öznesiz ya da hedefsiz bir süreç; oluşumu ve işlevi tanılayan bir üretimdir*" (Goodchild, 2006:338). Diğer bir ifadeyle Deleuze ve Guattari için varlık, bir var olma sürecine isnat eder. Yani "olmak", bir "oluş" halinde olmaktır. Newman, "oluş"u birden fazla ayrı varlığın kendi aralarındaki bir evrim süreci olarak yahut bağlantı inşası olarak tanımlayarak, "oluş"un barındırdığı ilişkisel boyuta dikkat çeker. Buna müteakip Newman, iktidara karşı direnişin yeri olarak ilan edilebilecek mekan veya konumun sabit bir kalkış noktası olmaktan ziyade, bir süreç yahut bir "oluş" olacağının da altını çizer (Newman, 2006:171). Deleuze ve Guattari'ye göre arzu devrimini sağlayacak direniş için arzu makinelerinin iktidara karşı örgütlenmesi elzemdir.

Holland, yersiz-yurtsuzlaşma kavramını, arzuyu yerleşik biçimlerden, konumlardan, tanımlardan ve teorilerden kurtarma süreci olarak tanımlar. Deleuze ve Guattari'nin arzuyu, psikanalizin libidinal çeperlerini temsil eden çekirdek aileden ve Oedipal arzu temsillerinden kurtarma girişimleri yersiz-yurtsuzlaştırmaya en güzel örnekleri teşkil eder (Holland, 2013:53). Keza Goodchild'in sözlüğünde yersiz-yurtsuzlaşma kavramı, genel itibariyle ve kaba manasıyla, yuvayı terk ederek yabancı mekanlarda dolaşma olarak tanımlanmıştır (Goodchild, 2006:339). Deleuze ve Guattari, her ne kadar arzunun erotizme indirgenmesine karşı olsalar da her tür erotizmin kendi içinde bir tür arzu barındırdığını görmezden gelmezler. Deleuze ve Guattari için:

"Erotik karakterini yitirmeksizin, yetişkin cinselliğinden yersiz-yurtsuzlaştırılmış bir kavram olan arzu herhangi bir bağlama ya da ilişkiye uygulanabilir halen gelir... Arzu, ilişki üreten bir kendiliğinden ortaya çıkıştır" (Goodchild, 2006:17-18).

Deleuze ve Guattari'ye göre psişik bastırma toplumsal bastırma ile yakından ilişkilidir hatta onun devindiricisidir. Dolyısıyla Deleuze ve Guattari'ye göre toplumun içindeki bireylerin psikopatolojik sorunları öznel olmayıp toplumsallığa içkin şekilde işleyen bastırmadan kaynaklanır. Bu nedenle Freud ile çatışmaları gayet doğaldır; çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre enseste yönelik bir içgüdü esasen yoktur; kapitalizm, içgüdülere ikame edebileceği ensest dürtüler imalat etmiştir (Goodchild, 2006:128). Deleuze ve Guattari'ye göre psişe, ne öznenin kendi deneyiminin temsilini üreten bir fabrikadır ne de bu temsilin bir yorum alanına intikal etmesine neden olan bir bilinç alanıdır. Sonuçta psişe, toplum ile aynı malzemeden (Bedenler, romantik ilişkiler, politka biçimleri, ideolojiler, üretim ilişkileri, olaylar vb) oluştuğu için Deleuze ve Guattari, toplumun ve psişenin yapı taşlarını oluşturan tüm malzemelere arzu-makineleri der (Goodchild, 2006:141). Dolayısıyla arzu-makineleri bilinçdışı üretim süreçlerini ifade etse de öznelerin taşıdığı bilinçdışıyla sınırlanamaz. Deleuze ve Guattari bu özdeşliği ve ayrımı şu şekilde dile getirmiştir:

"Makinenin yapısal birliği bir kez ilga edildiğinde, yaşamın kişisel ve özgül birliği bir kez azledildiğinde, makine ile arzu arasında ki dolaysız bağ ortaya çıkıverir, makine arzunun kalbine intikal eder, makine arzulamaktadır ve arzu makineselleşmiştir. Öznenin içinde olan arzu değildir, ama arzunun içinde olan makinedir -ve kalıntı özne diğer kenarda, makinenin kenarında, bütün çevrededir, makinelerin paraziti, omurgalı-makine-arzunun bir yan parçasıdır" (Deleuze ve Guattari, 2017:411).

Görüldüğü üzere arzunun çeperleri ortadan kaldırılır ve onun, pranga vurulan yersiz-yurtsuz doğası açığa çıkarılır ise; yani, arzunun bölük pörçük olan merkezsiz yapısı toplumsal ve psişik akışa dahil edilir ise arzu, iktidarın radarı tarafından tespit edilemeyecek bir belirsizliğe ulaşabilir. Algılanamaz-oluşa evrilen bu arzu, direniş

için gerekli olan politik olgunluğa erişebilmek için kendisi gibi sürekli oluş halinde olan mekanları göçebe olarak gezebilir.

Deleuze ve Guattari'ye göre arzunun, özünde barındırdığı devrimci gücü açığa çıkarabilmesi için bilinçdışının Oedipal çeperlerini yıkmak gerekir. Kılıç'ın da öne sürdüğü gibi, sosyal alana sirayet emiş olan boyun eğici arzu ancak bu şekilde kışkırtılarak yıkıcı bir bilinçdışı sürecine dâhil edilebilir (Kılıç, 2013:96). Freud'un bilinçdışı alanının totalleştirici psikanalizine karşı Deleuze ve Guattari, Şizoanalizi geliştirerek arzuyu Oedipus kompleksinden kurtarmaya ve bilinçdışını devrimci bir arzu için politize etmeye çalışmışlardır. Çünkü Kılıç'a göre, Freud'un Oedipus kuramı, bilinçdışında libidonun dışavurumunu bastıran bir mekanizmayı öngörür. Bilinçdışındaki bu baskıcı mekanizma çocuğun annesinden yoksun kalmasıyla oluşan arzuya da ev sahipliği yapar. Dolayısıyla Kılıç'a göre Freud, arzunun doğuşunu yoksun kalmaya ve ensest bir zemine dayandırarak negatif bir arzu inşa etmiştir (Kılıç, 2013:97). Deleuze ve Guattari'nin her şeyi Oidipus'a indirgeyen ve bilinçdışını mutlak baskı mekanı olarak gören psikanalize karşı, Şizo-analizi çıkarmalarının nedeni, onlara göre kapitalizmin dışında kalanların sadece şizofrenler olmasıdır (Deleuze ve Parnet, 1990:7). Şizo-analiz, Deleuze ve Guattari için bilinçdışını Oedipal-dışı kılma girişimidir. Diğer bir ifadeyle, Deleuze ve Guattari'nin Freud'a yönelik muhalefetlerinin temelinde yatan asıl şey, bilinçdışının varlığına yönelik bir itirazdan ziyade, Freud'un bilinçdışına biçtiği Oedipal işlev ve karakterdir. Ki zaten arzulama-makineleri, *Kapitalizm ve Şizofreni*'de bilinçdışında anti-ödipal yaşamı tesis etmekle mükellef kılınan makinelerdir (Deleuze ve Guattari, 2017:558). Goodchilde'e göre Deleuze ve Guattari için şizoanaliz demek, Oedipal tahakkümden kaçış yolu demektir (Goodchild, 2006:172). Bu minvalde Oedipus ile bastırılan ve mahcup edilen arzunun bilince sızmış hali, doğal olarak ya tabiiyet arzusuna meyilli olacaktır ya da salt eylemselliğe gebe kalacaktır. Deleuze ve Guattari, Oedipus kuramının arzunun etrafına çekmiş olduğu utanç çeperlerinin, cinsiyetçi bir ürün olduklarını ifşa etmek ve bu çeperlerin arzuya sabit bir istikamet tayin ettiğini açıklamak için Freud'u şu şekilde eleştirmişlerdir: *"Ödipus'un kendisi, ebeveynlerle çocukların özdeşleşmesi olmaksızın hiçbir şeydir; ayrıca her şeyin*

babanın kafasında başlamış olduğu gerçeğini de gizleyemez: istediğin bu değil mi, beni öldürmek annenle yatmak" (Deleuze ve Guattari, 2017:394)?

BÖLÜM 2

ERKEN MODERN DEVLET TEROİLERİNDE İKTİDAR VE KADIN İLİŞKİSİ VE FEMİNİST ELEŞTİRİ

2.1. Doğa Durumundan Siyasal Topluma

Siyasal iktidarın nasıl sürdürülmesi gerektiği sorunsalı iktidarın niçin var olması gerektiği sorununu beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların ışığında erken modern dönem düşünürleri, devletin varlık nedenini incelemek için henüz siyasal mekanizmanın hüküm sürmediği bir aşamadan hareket etmeye yönelmişlerdir: Doğa durumu. Stoa felsefesine dek uzanan doğa ile aklın özdeşleştirilmesi ve erdemin ölçütü olarak doğa (akıl) yasasına uygunluğun baz alınması "doğa durumu", "doğa yasası", "doğal hukuk" gibi düşüncelerin temelini atmıştır. Stoa öğretisinde doğaya vurgu önemli bir yer teşkil eder ve onlara göre insanın nihai amacı mutlu olmak değil, doğaya uygun yaşamaktır. Hatta Epikuros'a göre, insanın doğaya uygun bir varlık olması, akla uygun bir varlık olması anlamına gelir (Akarsu, 1982:65). Görüldüğü gibi doğa durumu tartışmaları Eskiçağa dek gitmektedir. Fakat günümüz siyasasını anlamak ve iktidarın toplumsal rıza yoluyla elde ettiği meşruiyeti inceleyebilmemiz için özellikle 17. ve 18. yüzyıl devlet teorisyenlerini ele almamız gerekecektir. Aydınlanma hareketleriyle birlikte, doğa bilimlerinin her alana uygulanışı siyasal alana da sirayet etmiştir. Bunun neticesinde de siyasal alan bir rastlantılar alanı olarak değil, doğal ilkelerden oluşan ve doğal haklara tabii bir alan olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla Aydınlanma düşünürleri, bir egemen gücün neden var olması; devletin buyruklarına neden boyun eğilmesi gerektiği sorularına yanıt ararken bir başlangıç noktası tayin edebilmek adına "doğa durumu" tasarımlarını oluşturmuşlardır. Tüm insanların bir takım doğal haklara sahip olduğu savunusu, toplumsal düzeni belirleyen gücün özgür bireylerin iradesinden doğduğunu ve yönetilenlerin gönüllü sözleşmeler aracılığıyla itaat edebilecekleri bir iktidarı kendi elleriyle yarattıkları teorisini geliştirmiştir.

Aydınlanma çağı, rasyonelliğin farklı eleştirilere tabii tutulduğu ve akla karşı duyulan güvenin üst düzeye ulaştığı bir dönemi ifade eder. Çalışmamızda ele alınan sözleşme teorisyenleri, Aydınlanma zihniyetinin tesirinde kalarak ve bu zihniyetin gelişmesine katkıda bulunarak irrasyonalizme karşı rasyonel bir eleştiri getiren düşünürlerdir. Bu eleştirilerin gündeme getirdiği, siyasal alana yönelik eşitlik ve özgürlük vurgusu, aydınlanan dünyada kadının edindiği konumu sorgulamaya imkan tanıyarak günümüz toplumsal cinsiyet ilişkilerine temel teşkil eden işleyişleri ele almamıza olanak sağlamıştır (Baktemur, 2019:2). Aydınlanma dönemi devlet teorileri, özellikle akla ve iradeye vurgu yaparak iktidarın işleyişine rasyonel bir meşruiyet kazandırılmasına imkan tanımıştır. Bu meşruiyetin mimarları da akıl ve irade kullanabilen varlıklar olarak nitelendirilen insanlardır. Siyasal toplumda tesis edilen iktidar kurumları, doğa durumundaki insana mahsus topluluk yaşantısını sona erdirerek, örgütlü toplumun sistematik işleyişini açığa çıkarmıştır. Buna mukabil de doğal insanın yerini vatandaşlar ve yurttaşlar almıştır. Bu ikameye istinaden, modern devletin mensubu olan kadınlara da örgütlü toplumlara özgü sorumluluklar biçilirken aynı zamanda onlara rasyonel konumlar atfedilmiştir. Bu nedenle, modern devlet kuramları içinde ele alınan insan doğası kavramı, doğa durumundan siyasal topluma geçiş ile birlikte, kadının yaşamış olduğu toplumsal evrimi incelemek için elverişli bir argüman olma özelliği taşımaktadır. Ayrıca, doğa durumu öğretileri, kadına yönelik farklı ontolojik yaklaşımları mümkün kılmaları itibariyle de son derece kullanışlı bir kaynak teşkil etmektedirler.

Bu bölümde, günümüz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kökenleri, erken modern devlet teorilerinin ışığında irdelenecektir. Zira, iktidarın kurumsallaşıp gerek salt tahakküm yoluyla gerekse ideolojik aygıtları vesilesiyle topluma nüfuz etmesini incelemeden önce, henüz doğa durumunda topluluk halinde yaşayan insanların bir erkin; düzenleyici, sistematikleştirici ve bireyleri siyasallaştırıcı etkisine maruz kalma süreçlerini ele almamız gerekir. Bu ele alış, belirttiğimiz gibi insan doğası, sivil toplum ve iktidarın doğuşu çerçevesinde olacaktır. Ardından modern burjuva toplum anlayışı çerçevesinde biçimlenen toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kadının bu bağlamdaki ikincil konumuna yönelik feminist eleştirinin çeşitli biçimleri

tanıtılacaktır. Son kısımda ise feminist eleştirinin mevcut itirazlarının barındırdığı imkan ve kısıtlar irdelenecektir.

2.1.1. Hobbes: Doğal İnsan

Hobbes'un kuramında doğa durumu, egemen bir gücün yokluğunda insanların kaos halinde olacağını vurgulamaktadır. Hobbes'a göre, devlet olmadıkça insanlar, insanlığa karşı daima savaş halinde olacaktır. Buradan şunu açıkça görebiliriz ki, insanlar kendilerini korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, daima savaş denilen durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır (Hobbes, 1995:94). Ayrıca Hobbes'a göre savaş durumu sadece çatışma, muharebe veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp mücadele etme iradesinin yeterince belirginleşip bilinir hale geldiği durumları da kapsar. Hobbes, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağını çünkü genel bir gücün olmadığı yerde yasanın olamayacağını ve yasanın olmadığı yerde de adaletsizliğin olamayacağını belirtir. Dolayısıyla herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu ortamda, herhangi bir insani erdeme ve ahlaki ilkelere, hatta doğru-yanlış kavramlarına yer yoktur. Hobbes'a göre böyle bir kaos durumda en büyük erdem cebir ve hiledir. Çünkü savaşın doğası bunu gerektirir. Bu yüzden genel bir gücün olmadığı durumlarda insan doğası adalet gibi ahlaki mefhumlara açık değildir. Hobbes'a göre adalet ve adaletsizlik ne bedenin ne de zihnin melekeleridir ve bunun aksinin ispatı da imkan dahilinde değildir. Çünkü, insanın varlık kazanmasıyla birlikte bilincine kazınmış bu tarz ilke ve erdemler olsaydı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da bu erdemlerin duyular ve duygular gibi var olmaları gerekirdi. Bunu tespit etmekte henüz mümkün değildir. Dolayısıyla Hobbes, bu özelliklerin tek başına değil toplum içinde yaşayan insanlara ait nitelikler olduğunu belirtir (Hobbes, 1995:96).

Hobbes, insanın doğa tarafından içine konulduğu keşmekeş durumdan çıkabilmesi için "ortak bir egemen gücün", insanların yaşamında yetkili kılınması gerektiğini ve bununda sadece mantıki ilkelerin gözetilmesiyle mümkün

olamayacağını, duygulara da müracaat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira Hobbes'un psikolojik belirlenimleriyle dikkat çeken insanının doğuştan sahip olduğu tek zihinsel yeti, temkinliliktir. İnsan doğasında var olagelen bu yeti, tamamen geçmişteki duyu ve deneyimlerden türemiştir. Oysa tüm diğer yetiler (konuşma, akıl yürütme vb) disiplinli bir çalışma sonucunda kazanılmıştır (Savran, 1987:33). Böylece Hobbes, genel bir gücün yokluğundan savaşa meyilli olan doğal insanın, aynı zaman da barışa kaynaklık edecek duygulara sahip olduğunu belirterek, akıl ve doğa yasalarının işlevsel özdeşliğine vurgu yapar. Hobbes'un doğa durumu betimlemesinin temel devindiricisi olan "herkesin herkese karşı savaşı" doğal insanın siyasileşme süreci ve toplumun siyasi boyutu hakkında dikkat çekici niteliktedir. Çünkü Hobbes'a göre herkesin her şeyi yapmasına imkan tanıyan doğal haklar, insanların birbirine misilleme yapmasına da zemin oluştur. Bu nedenle ancak iktidar tarafından tahsis edilen bir barış, sürekliliğini muhafaza etmeye muktedir olabilecektir (Hobbes, 1995:97). Hobbes için önemli olan iktidarın sürekliliğidir; çünkü, en kötü yönetim, devletin yokluğundan daha iyidir. Ayrıca, egemen gücün yönetiminden mahrum olmak tüm insani faaliyetleri belirsizliğe sürükler. Böyle bir ortamda, bir grup insan kendilerini gücü yettikleri ölçüde güvenceye almış olsalar da hayatın geri kalanı giderek sistematik emekten ve estetik düşünceden yoksun bir anlamsızlık alanına dönüşecektir. Zira genel bir güç olmadığında çalışmaya da gerek yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı meçhuldür. Dolayısıyla ne bilginin, ne sanatın, ne tarımın, ne de ticaretin değeri vardır. Görüldüğü üzere genel bir gücün olmadığı doğa durumunda insan hayatı bir anlamsızlık silsilesidir. Daha da kötüsü, bu iktidarsızlık ortamında insan şiddetli bir ölüm korkusu ve tehlikesi altında olup; insan hayatı yalnız, acınası, kötü, vahşi ve kısa sürelidir (Hobbes, 1995:256). Sonuçta, Hobbes'un özünde temkinlilik barındıran insanını toplumsallığa iten sakınma ihtiyacı, doğal insanın psişik yaşamında korku ve güven duygularının birbirlerini içermesine neden olmuştur. Yani, ancak ve ancak Leviathan'ın korku kurallarıyla örülü iktidarı ona güvenli ve insancıl bir yaşam sunabilecekti. Çünkü, kötü olan insan doğasına düzen ve istikrarın getirilebilmesi için daha büyük bir kötülüğe ihtiyaç vardı: Devlet.

Hobbes, insanların doğuştan eşit özellikler ile yaratıldığını savunur. İnsanlar, aralarında bir takım bireysel farklılıklara sahip olsa da birbirlerine üstünlük

kurabilecekleri kadar bariz bir farklılık söz konusu değildir. Ayrıca Hobbes, cinsler arasındaki eşitlikten bahsederken, erkeğin yaradılış itibariyle mükemmel bir cins olduğunu ve bu nedenden dolayı, aile içi hakimiyetin sorgusuz sualsiz erkekte olması yönündeki genel kanının, asılsız olduğunu belirtir. Çünkü erkek ve kadın arasında, bariz bir güç ve basiret farklı olmadığından dolayı, erkek aile içinde bir egemenlik elde etmek istiyorsa, kadına karşı savaş açmak zorundadır. Yine de eklemek gerekir ki Hobbes' a göre kadınlar, soyun devamı için Tanrı tarafından erkeğe atanmış olan yardımcılardır. Düşünür, özel alana yönelik hakimiyet mücadelesinde kadının, erkeğe karşı savaşım verebilecek bir yeterliliğe ve hürriyete sahip olduğunu ileri sürse de kadına atfetmiş olduğu bu denklik, devlet nazarında hükümsüz kılınacaktır. Hobbes'ın Leviathan'da belirttiği gibi:

"Erkek ve kadın arasında, hakkın kavgasız belirlenebilmesine yetecek kadar fazla bir güç veya basiret farkı yoktur. Devletlerde, bu anlaşmazlık medeni hukuk ile çözülür; ve, genellikle fakat her zaman değil, karar babanın lehinedir; çünkü devletlerin çoğu analar tarafından değil babalar tarafından kurulmuştur" (Hobbes, 1995:148).

Dolayısıyla devlet, aile içi anlaşmazlıklarda, kadının medeni hukuktan istifade etmesine izin verse de hukuk kuraları her zaman, erkeğin-babanın yüksek menfaatini gözetmek mecburiyetindedir. Bu nedenle, eril devletin asli unsuru olan erkeğin, hukuk tarafından imtiyazlı bir varlık olarak kabul edilmesi son derece doğal bir durumdur. Ayrıca, Hobbes'a göre, insanların doğuştan eşit oluşu güvensizliğe yol açarak, devlet örgütlenmesinin zeminini hazırlamıştır. Çünkü aynı amacın arzulanması durumunda insanlar arasındaki yetenek eşitliği, arzulanan şeye erişme umudunun eşitliğine yol açar; ve amacın niteliğine bakılmaksızın (bu amaç bazen insanın varlığını korumaya yönelik olduğu gibi bazen de sadece zevklerin tatmini içindir) sahip olunan doğuştan eşitlik, düşmanlığa yol açar (Hobbes, 1996:93). Dolayısıyla güvensizlikten savaş doğar. İnsanlar, oluşan bu güvensizlik ortamında varlıklarını koruyup, sürdürebilmek için akla uygun tek yolu seçer: Tehdit potansiyeli barındıran tüm güç unsurlarını etkisiz hale getirmek.

18.yüzyıla kadar batılı devlet teorisyenleri için sivil toplum, politik toplumla özdeş tutulan bir toplum formunu ifade etmekteydi (Mutlu, 2017:26). Hobbes'a göre, insanlar doğa durumunda iken her ne kadar da "birbirlerinin kurdu" olsalar da aralarında cinsiyetten doğan bir eşitsizliğin söz konusu olmadığını belirtmiştik. Hobbes'un bu iddiasından hareketle, iktidarın varlığını bir nevi cinsiyetler arasındaki doğal eşitliğe borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim doğa durumunda hüküm süren barış ve eşitlik düzeni, kendi içinde örtük bir savaş potansiyeli barındırdığından dolayı bu olası savaşın açığa çıkışı, insanların inisiyatifine bırakılmaması gereken bir sorumluluğa tekabül eder. Bu sorumluluğu üstlenen Leviathan, doğal düzenin barındırdığı savaş ihtimaline kendi erkini dayatarak, savaşa yönelik belirsizliği katlanılabilinir bir tahakküme çevirmiştir. Böylece insanlar cinsiyetler arasındaki doğal eşitliği, Leviathan'ın savaş ve barışı tayin edebilme yetkisine sahip tek güç olabilmesi adına terk etmişlerdir. Dolayısıyla Hobbes' un Leviathan'ı bir anlamda eşitlik düzenine, cinsiyetler arası eşitsizliği dayatarak hükümranlığını inşa etmiştir. Bu inşayı tasdikleyen toplum sözleşmesi ile birlikte sivil topluma adım atılınca, doğa durumundan kalma tüm kurum ve kurum niteliği taşıyan ilişkiler giderek politik bir karakter kazanmıştır. Mutlu'nun da belirttiği gibi, toplum sözleşmesinin bilhassa özel alana sirayet etmesiyle birlikte, evlilik müessesi ve aile kurumu, toplumsal normlara göre şekillenen hiyerarşik ilişki biçimine dönüşmüşlerdir. Buna müteakip, erkek kamusal alanda hemcinsleriyle sözleşme yaparak etkin bir özneye dönüşürken, kadın ise özel alanda erkeğiyle evlilik sözleşmesi yaparak tabiyetini perçinlemiştir. Bunun neticesinde de erkek, ailenin efendisi rolünden terfi ederek sivil (politik) toplum nezdinde eşinin ve çocuklarının temsilcisine dönüşmüştür. Dolayısıyla, Hobbes'daki toplum sözleşmesinin her zaman ve her yerdeki yegane uygulayıcısı erkektir; kadın değil (Mutlu, 2017:27). Dolayısıyla Hobbes'un sivil toplumunda kadına biçilen rol bir "öteki" olmakla birlikte, aynı zamanda kadının ikincilliği de sözleşme yoluyla tescillenmiştir.

Hobbes' a göre insan, özü itibariyle iradesi üzerinde kontrol sahibi olamayan bir canlıdır. Çünkü, insanın iradesini belirleyen güçler akıl ve ahlaki prensipler değil dayanılmaz dürtüleridir. Fakat Hobbes, irade ve eylem arasında ayrım yaparak, iktidarın, insan istencinin içkin bir özü olduğunu düşünmemize yol açmıştır. Yani,

insanın eylemlerini iradi olarak gören düşünür, eylemleri yapmaya yol açan istencin ise iradi olmadığını belirtir. İstencin kaynağı, dürtülerimize varlık kazandıran yani her eylemin nihai sebebi olan Tanrıdır. (Karagözoğlu, 2006:220) Dolayısıyla özgür irade sahibi olarak değil, içgüdülerin kontrolünde olan insan, özünde egemen güce tabii olma arzusu taşıyan dürtüsel bir canlıdır. İşte bu dürtüsellik onu, haklarını sözleşme yoluyla egemen bir güce devretmesi için yönlendirmiştir. Dolayısıyla sözleşme salt bir biçimde içgüdüsel zorunluluk taşımasa da tamamen aklın ve ahlaki ilkelerin ürünü de değildir. Çünkü düşünür sözleşmeyi rasyonel bir zemine oturtmak için insanı "her şeye rağmen özgür" bir varlık kılmalıydı. Bunun içinde insanı, seçiminde özgür olmasa da seçiminden sonra karşısına çıkan seçenekleri tercih etme noktasında özgür bırakmıştır. Bu bir nevi zorunlu özgürlüktür. İktidarın meşruiyetini geçerli kılmak için insanlar özgür olmaya zorlanmış, özgürlüğe mahkum edilmiştir. Daha doğru ifade etmek gerekirse: Sözleşmenin sağladığı şey; iktidarın meşruiyeti değil, meşruiyetin iktidarıdır.

Hobbes'ta kadın-erkek ilişkisi hiyerarşik bir yapı içindedir ve erkek hem kadın hem de toplum üzerinde yönetimsel güç barındıran mutlak efendidir. Dolayısıyla devleti yönetme iktidarını erkeğe veren Hobbes, aileyi yönetme hakkını da hem koca hem baba olan erkeğe verir (Tannenbaum ve Schultz, 2007: 253-256). Cinsler arası statüko Hobbes'un kuramında da kendisini açıkça göstermekle kalmaz, kadın, insanlığın gösterdiği gelişmeler için potansiyel bir tehdit olarak görülür. Ayrıca bununla da yetinmeyen düşünür, doğa durumundan çıkışın ön koşullarından biri olarak, kadının erkeğe nazaran aşağı statüde olduğunu kabul etmesi gerektiğini aksi halde doğa durumuna geri dönüleceğini vurgular. Çünkü, insanlığın doğa durumundan çıkmasını sağlayan ve sözleşmenin belirleyici unsuru olan cins, erkektir (Doğan ve Şahin, 2017:337).

2.1.2. Locke: Doğal Toplum

Locke doğa durumunu, Hobbes gibi egemen gücün olmadığı, herkesin herkesle savaş halinde bulunduğu bir durum olarak görmez. Locke' a göre ilkel doğa

durumundaki insan, Hobbes'un doğal insanının aksine, özünde iyi bir varlıktır. Locke'a göre insan yaradılışı itibariyle toplumsal bir varlıktır, çünkü tanrı onu toplumsal bir varlık olarak dizayn etmiş ve kendi türüyle bir arada yaşama eğilimi vermiştir (Copleston, 1989:144). Locke ve Hobbes'un benzer yönü ise her iki düşünürün de tasvir ettiği doğa durumunda, tüm insanlar eşit ve özgürdür. Locke'e göre sözleşme, insanların doğa durumunda çıkmak için kasıtlı olarak aralarında yaptıkları bir akit olmakla birlikte, sözleşmenin hayata geçmesinin yegane yolu da budur. Düşünür bunu şu şekilde dile getirir:

"Herhangi bir Siyasal Toplumu başlatan ve fiilen kuran şey bir çoğunluk oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki Özgür İnsanın bu tür bir Toplumda birleşme ve bütünleşmeyi onaylamalarından başka bir şey değildir. Bu nedenle Dünyada herhangi bir meşru Yönetimin başlangıcına olanak veren/verebilen şey sadece ve sadece budur" (Locke, 2012:65).

Hobbes'un teorisinde, insanların iktidarı tercih etmeleri noktasında mutabık oldukları toplum sözleşmesi, onları, doğa durumundan çıkararak sivil topluma geçirir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken, Hobbes'un sözleşmesinde, insanların doğa durumunu terk ederek, tercih ettikleri sivil toplum, siyasal toplum ile özdeş bir düzeni ifade eder; ve bu sözleşmenin neticesi tartışılmaz şekilde iktidardır. Lakin Locke için sözleşme, istisnasız bir biçimde iktidara gebe kalan veya siyasal iktidarı hayata geçiren bir uygulama değildir. Çünkü, sözleşme insanları siyasal bir bütün haline getirmek için gerekli olsa da yeterli değildir. Ne de olsa insanlar birbirlerine başka sözler verebilir ve aralarında başka sözleşmelerde yapabilirler ama yine de doğa durumu içinde yaşıyor olabilirler. Dolayısıyla Locke, her sözleşmenin siyasal toplumu meydana getirmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü insanların doğa durumuna son veren sözleşmenin, sıradan bir sözleşme olmadığı, yalnızca, insanların karşılıklı olarak bir topluluğa girmeyi ve bir siyasal bütün olmayı kabul ettikleri zaman yaptıkları sözleşmenin siyasal düzeni getireceğini belirtir (Savran, 1987:25). Yani önemli olan "ilkel toplu" statüsünü aşabilmektir. Locke'un kuramında, doğa

durumunda her birey özgür olmakla birlikte hiçbiri Hobbes'daki gibi sınırsız özgürlüğe sahip değildir. Bireysel özgürlüğün sınırları doğa yasaları tarafından çizilmiştir. Locke'un doğa durumundaki insanları, Hobbes'un doğal insanının aksine, kabul edilmiş "ortak bir gücün" denetimi altında olmasalar da başkasının özgürlüğüne müdahale etmeyen ve birbirlerinin haklarını gözeten insanlardan oluşmaktadır.

Locke, siyasal mekanizmanın özgürlük, mülkiyet ve kamunun iyiliği prensibiyle çalışmasının gerekliliği üzerinde durur. Bu haklar tüm siyasal iktidar ilişkilerinin meşruiyet gerekçeleridir ve bu prensiplerden kaynaklanmayan hiçbir yetki siyasal iktidar tarafından kullanılamaz. Yalnız Locke'un kuramında mülkiyetin tanım aralığı mal sahibi olmaktan ibaret değil, genel anlamıyla özgürlüklerin, canların ve malların korunmasıdır (Locke, 1969:177). Özellikle özgürlük, mülkiyeti tamamlayan ve onu var eden temel unsurdur. Çünkü Locke özgürlüğü, doğa durumunda bir başkasının iznine gerek duyulmadan sadece doğa yasasının belirlediği sınırlar içinde eylemlerimizi düzenleyebileceğimiz bir sahiplik durumu olarak görür. Dolayısıyla Locke'un sahiplikten kastı kendimize ait olmamızdır. İşte bu aidiyetin sağladığı irade kullanabilme özgürlüğümüz mülkiyet hakkımızdır. Hatta Baradat'a göre özel mülkiyet organize toplumdan önce de var olan bir durumdur dolayısıyla da devlet mülkiyeti değil mülkiyet devleti ortaya çıkarmıştır (Baradat, 2012:97). Locke'un kuramında doğal bir gereklilik olarak görülen özel mülkiyet, ezeli ve ebedi kılınmıştır.

Locke, insanın doğası itibariyle "iyi" olduğunu düşünmesine rağmen yine de insanların emekleriyle elde ettiği mülkiyetin (mal ve özgürlük) tecavüze açık olması, güvenlik gereksinimi bir kere daha ortaya çıkarmış ve bu gereksinim sözleşmeye zemin hazırlayan temel etmeni oluşturmuştur. Dolayısıyla Locke, siyasal iktidara öncelikli olarak mülkiyet hakkının korunması için ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle Hobbes'un kuramında insanları sözleşmeye teşvik eden öncelikli unsur, insan doğasına içkin olarak kabul edilen temkinlilik duygusundan mütevellit ortaya çıkan güvenlik arayışıyken; Locke'un öğretisinde ise doğa durumundaki insanları toplumsal sözleşmeye sevk eden temel neden, özel mülkiyet olgusu kapsamında

gelişen özgürlük ve eşitlik arayışıdır. Her iki düşünür için de sözleşmeyi açığa çıkaran olgu doğa durumundaki insanların güvenlik arayışıdır. Locke gibi tıpkı Hobbes da bireyin güvenliğini devletin asli görevi olarak görür (Hobbes, 1996:127). Fakat unutmamak gerekir ki Hobbes için bireyin, düşünceleri, talepleri ve çıkarları devletin çıkarlarıyla özdeştir (Hobbes, 2007:98). Görüldüğü gibi, aslında Hobbes'un teorisindeki sözleşmenin gerekçesi ve ana teması devletin güvenliğini tahsis etmek iken; Locke'un teorisinde ise sözleşmeyi gerekli kılan temel faktör, bireysel hakların güvenliğini teminat altına almaktır.

John Locke'a göre doğa yasasının belirlediği ilişki alanlarından birisi ailedir. Locke'un tasvir ettiği doğa durumunda, ailenin doğal koruyucusu olarak işlev gören baba, ailesine yönelik herhangi bir tehdit hissettiği takdirde, doğa yasasını yürütme iktidarını kullanarak tehdit unsurlarını yok edebilir. Fakat sivil topluma geçilmesiyle birlikte ailelerin doğal babaları olan erkekler, hissedilmeksizin ailelerin siyasal monarkları haline gelmişlerdir (Locke, 2012:52). Çünkü ev içi üretim sürecinin giderek pazar ekonomisine dahil olmasıyla birlikte, metalaşan emek üzerinde tasarrufta bulunabilecek ve bu emek sürecini kontrol edebilecek bir iktidara ihtiyaç vardı. Bu iktidarın sahibi de aile içi ekonomik ilişkileri pazar ekonomisi düzleminde değerlendirebilmeye muktedir olan Baba'nın ta kendisi idi. Dolayısıyla sivil topluma geçilince kadın, özel mülkiyet bağı ile erkeğe bağlı hale gelmiştir. Bu nedenle Locke'un kadına biçtiği toplumsal konumun anlaşılması için öğretisindeki aile kurumunun analizi son derece önem arz etmektedir. Görüldüğü üzere, Locke'un kuramında aile, tarihsel bir olay olan sivil topluma göre daha önce var olan bir doğal kurumdur. Aile Locke'un kuramında doğa durumunun bir kalıntısıdır; yani, aile kurumu siyasal topluma geçilmeden önceki bir sözleşmenin ürünüdür. Locke, karı-koca arasındaki doğal sözleşme yoluyla oluşan bağı "siyasal ilişkiler" ve "evlilik" olarak iki farklı boyutta inceler. Siyasal topluma geçilmesi ile aile kurumu sürekli bir işlerlik kazanmıştır. Çünkü organize bir toplumun hücresi olarak görev alan aile kurumu, devletin ideolojik aygıtı olarak iktidarın en büyük ve en önemli mülkiyeti haline gelecektir. Sivil toplum öncesinde bireyler eşit ve özgür olduklarından dolayı kadın ve erkek kendi hür iradeleri ile bir birlik kurarlar fakat bu birliğin henüz siyasal bir kimliği yoktur. Locke'un doğa durumu üzerine iler sürdüğü fikirlerden

hareketle, evlilik bağının, sivil topluma geçiş süreciyle siyasal bir kimlik kazandığı ve aile içindeki kadın-erkek rolünün toplumun ataerkil dinamiklerinden etkilenerek şekillendiği söylenebilir.

Öncelikli olarak Locke, aile kurumunu karı-kocayı bir araya getiren doğal bir kurum olarak ele alırken; kuramına egemen olan özgürlük ve eşitlik vurgusu kadının sınırlı bir biçimde istifade edebileceği hakları içerir. Evlilik bağını oluşturan sözleşmenin feshi konusunda düşünür iki tarafa da özgür irade kullanabilme hakkı tanımıştır. Dolayısıyla aile, kadın ve erkek tarafından ister doğa durumunda ister yaşadıkları ülkenin geleneklerine ve yasalarına göre yapılan bir sözleşmenin ürünü olsun kadın istediği zaman kocasından ayrılma hürriyetine sahiptir. Fakat Locke'a göre aile içi yönetim, zihinsel olarak daha muktedir ve doğal olarak daha güçlü olan erkeğin elinde olmalıdır:

"Ancak Koca ve Karı sadece tek bir ortak tasaya sahip olmakla birlikte farklı anlama yetilerine sahip olduklarından kaçınılmaz olarak bazı durumlarda farklı isteklere sahip olacaklardır. Bundan dolayı nihai karar vermenin, yani Yönetimin bir yerlere yerleştirilmesi gerekli olduğundan yönetim, doğal olarak, daha muktedir ve daha güçlü olan Erkeğin payına düşer" (Locke, 2012:55).

Aile sadece doğal bir kurum değil, aynı zamanda doğal bir gerekliliktir. Çünkü insanların çoğalmasını gerekli kılan doğa yasası aileyi de gerekli bir kurum kılmıştır. Locke'un insanı toplumsal bir varlık olarak yaratan Tanrısı, aynı zamanda insanı yalnızlığın iyi bir şey olmadığını anlayabilecek bir yaratık olarak tasarlamıştır. İnsanda uyanan bu Tanrı vergisi ihtiyaç, onu, toplumsallığa itmiştir. Nitekim Locke'a göre, ilk toplum karı-koca arasındaki ilişkide vuku bulmuştur; daha sonra bu toplum ebeveynler ve çocuklar arasındaki toplumu başlatmıştır; oluşan bu toplumda zamanla efendi-hizmetli arasındaki toplumu başlattı ve bunun gibi bir ailenin kaynaklık ederek zincirleme bir reaksiyon sonucunda var ettiği bu prototip toplumlar, zamanla birbirleriyle karşılaşarak ve karışarak genel toplumu oluşturmuştur (Locke, 2012:56).

Locke, günümüz iktidar-toplum ilişkilerini ön görmekle kalmamış ayrıca eşitlik kisvesi altında organize toplumun kadınlara lütfettiği "medeni haklar"ın egemen güç tarafından korunmaya alınmasını da ihmal etmemiştir. Sivil yönetici, evliliğin doğa durumda olduğu gibi siyasal toplumda da doğal amacı olan üreme hakkı, karşılıklı destek ve yardım gibi konularda çiftlerin haklarını sınırlayamaz. Lakin bahsedilen haklar konusunda ve aile içi iktidar mevzularında çiftler arasında bir anlaşmazlık olursa toplumsal denetim mekanizması müdahale edip karar verici bir organ görevi görebilir (Locke, 2012:59). Dolayısıyla kadın, alışık olduğumuz biçimde "kanun önünde herkes eşittir" mottosuyla erkekle eşit tutulmuş fakat toplumsal hayat önünde bu eşitliğin muhatabı olamamıştır. Doğa durumundan itibaren belirli bir özgürlük bilinciyle var olagelen bireyler, gerek siyasal toplumda gerekse aile içinde yetersiz gördükleri yöneticilerin elinden iktidarı alabilme hürriyetine sahiptirler. Fakat iktidarı seçme konusunda kadına tanınan özgürlük güdümlü bir özgürlüktür. Çünkü kadın sadece ona sunulan seçenekler arasında seçim yapmakta özgürdür.

Locke'a göre, aile olarak topluluk halinde yaşayan insanlar, ister istemez bir yönetim altında toplanmak isteyeceklerdir. İnsanların özgür iradeleri ile belirledikleri bu yönetime eğer acımasız değilse ve akli ya da fiziksel olarak bir sakatlığa sahip değilse, babadan daha uygun kim olabilir ki (Locke, 2012:69)? Düşünür, aileyi yapısı itibariyle devlete benzetse de oluşumu ve amacı bakımından farklılık gösteren bir kurum olarak görür. Bunun yanında iktidar bakımından aileyi bir monarşi olarak düşündüğümüzde bu monarşinin aile babası (paterfamilias) yani monark kadar güçlü olabileceğini ifade eder. Çünkü yönetimin tek elde olagelişi ataerkil yapıyı doğallaştırmış ve yönetimin doğa tarafından monarşik kılındığı yanılgısını yaratmıştır. Böylece insanlar yönetme görevinin doğa tarafından baba için uygun kılındığını düşünerek paternal iktidarı benimsemişlerdir. Fakat yine de paternal iktidarın tercih edilme nedeni herhangi bir itibar barındırması veya ona karşı duyulan sebepsiz bir saygıdan ileri gelmez. Çünkü düşünür, bazı devletlerin kuruluş aşamasından itibaren, iktidarın erkeğin eline devredilmesiyle tek adam yönetiminin yerleşik hale geldiğini düşünse de aynı zamanda en küçük monarşilerin dahi kökenlerine inildiğinde ara sıra da olsa paternal iktidarın seçime dayalı yönetime

geldiğini varsayar (Locke, 2012:69). Dolayısıyla Locke, ataerkil yönetim anlayışını nadiren gerçekleşmesine rağmen seçime dayandırarak kadınların istencini göz ardı etmemiş olur. Bu şekilde iktidar, özgür iradeli bireyler tarafından meşru kılınmış olur.

Liberal burjuva düşüncesinin öncüsü sayılan Locke, kuvvetler ayrılığı gibi ilkeler ile mutlak iktidarın sınırlandırılması gerektiğini savunurken, kadının aile ve toplum içinde erkeğin bir mülkiyeti olarak varlık göstermesini doğal bir durum olarak kabul etmiştir. Locke, kadının "öteki" konumunu doğallaştırmak için doğa durumundan başlayarak ailenin ve devletlerin kökenine dek gidip kurucu iktidar olarak erkeğin yönetim ve idaresini görmekle kalmamış erkeğin iktidarını şeylerin başlangıcına dayandırmıştır. İlk olarak, şeylerin başlangıcında, babanın kendisinden olan çocuklar üzerindeki yönetimi, insanların bir erkeğin yönetimine alışmalarını sağlamıştır ve bu tek adam yönetiminin itina, hüner ve insancıl bir anlayışla icra edilmesi, insanlara amaçladıkları tüm siyasal mutlulukları sağlamıştır. Dolayısıyla da paternal iktidar, yeterli ve olması gereken olarak kabul edilmiştir (Locke, 2012:70). Bu şekilde doğal bir işleyiş görünümü alan ataerkil düzen, varlığını "güdümlü rıza" sürecine dayandırmıştır. Paternal iktidarın kazanmış olduğu meşruiyet, ataerkil sistemin gerek toplumsal ilişkileri tayin edici egemenliğinden gerekse aile içinde kadına biçilen edilgen rolün kurumsallaşmasından mütevellit olsun geçerliliğini daimi kılabilmek için rıza sürecine ihtiyaç duyar. Fakat Locke'un kuramından hareketle, bu rıza süreci bilinçli ve istendik bir karara dayanmaktan ziyade, doğa durumundan itibaren süregelen kadim bir tarihsellik ile tescillenmiştir. Yani paternal iktidar, kendisini karakterize eden eril ilişkilerin (ekonomik, toplumsal, siyasal) süreklilik arz eden işleyişinden ve kendini sürekli güncelleyerek (yegane seçenek olarak) dikte etmesi neticesinde kazandığı doğal görünümünden dolayı gerçeklik halini almıştır. Bunun sonucunda da bireylerin nazarında gerçekliğin tezahürü olarak idrak edilen eril iktidar ilişkileri aynı zamanda zorunlu ilişkiler olara kabul gördüğünden dolayı onanması gereken en makul yönetim biçimi olarak kendisini göstermiştir. Dolayısıyla bireylerin paternal iktidarı tercih etmelerinin sebebi, iktidarın, belirli bir uzlaşım ilişkileri sonucunda sistemi meşru kılacak olan rıza süreci yerine, kendi varoluş koşullarını teşkil eden ilke ve prensipleri ikame

etmesiyle birlikte, bireylerde irade kullanımı yanılgısı doğurarak güdümlü bir rıza süreci oluşturmasıdır.

Sonuç olarak Locke, kuramında özü itibariyle tarihsel olarak dönüştürülemez birtakım ilişkileri (aile, mülkiyet) doğa gereklilik olarak bize sunarken aynı zamanda daha en başından eşitliği ve özgürlüğü hukuksal söylemler ile temellendirerek dönemine özgü burjuva toplumsal ilişkilerini doğa durumuna taşımıştır. Ayrıca kadına doğa durumunda bahşettiği göreceli özgürlüğü, sivil topluma geçiş süreci ile birlikte geri alarak kadının, "öteki cins" olma konumunun doğallaşmasına katkıda bulunmakla kalmamış; aynı zamanda onu siyasal topluma geçiş ile birlikte "öteki yurttaş" olarak bağrına basmıştır. Böylece kadının ikincil konumunu öncesiz-sonrasız kılmıştır. Locke'un sunduğu çerçevede kadınlar, toplumsal sözleşmenin asli tarafı olamamışlardır. Keza yurttaş olarak kabul edildikleri de tartışma konusudur (Berktay, 2004:7). Düşünür bu bakımdan tıpkı Hobbes gibi, kadını siyasal toplumun dışına itmiştir.

2.1.3. Rousseau: Doğa Durumuna Dair

Rousseau'nun doğal insanı, iyicil özellikler gösteren ve günümüz insanının yücelttiği değerleri (özgürlük, adalet, ahlak vb) doğası itibariyle zaten bünyesinde barındıran bir varlıktır. Dolayısıyla Hobbes'daki durumun aksine Rousseau'da insanın doğa durumundan sivil topluma geçiş süreci, insanlık için ideal ve olması gereken bir düzene geçişi değil, bir gerilemeyi ifade eder. Çünkü Rousseaucu perspektife göre, insan doğasında hâlihazırda var olan eşitlik ve özgürlük mefhumları, siyasal topluma geçiş ile birlikte sadece birer ülküden ibaret kalmışlardır. Ayrıca Rousseau, doğada tek başına olan vahşi insanın özgürlük ve yetkinleşebilme yetisini ele alarak bunları, insanın özsel nitelikleri olarak saptamıştır. Bu nedenle Hobbes'un doğa durumundaki savaş hali insanın kötücül yapısından kaynaklanırken, Rousseau'da ise doğa durumundaki savaş, insanın yetkinleşerek kendi doğasını değiştirmesiyle vuku bulan toplumsallığa özgü bir deneyimdir. Dolayısıyla Rousseau'nun teorisine göre insan, doğa durumundayken altın çağını

yaşamış, gerçek vahşiliğine ise toplumsallaşarak ulaşmıştır. Düşünür, insanın özgür doğduğunu hatta efendi-köle ilişkisinde dahi, efendinin, köleliğin sınırlarını zorlayabilecek derecede köleleşebileceğini, fakat uygarlığın insanlığı zincire vurduğunu savunur (Rousseau, 2006:4). Bu nedenle Rousseau için Uygarlığın ifade ettiği şey, özgürlüğün esaret altına alınışıdır. Ayrıca Karakuş ve Öztürk'e göre Rousseau, uygarlık ile kadın arasında bir benzeşme kurarak, uygarlığa kadınsı nitelikler olarak gördüğü zayıflık ve yozlaşmışlık niteliklerini yüklemiştir (Karakuş ve Öztürk, 2017: 473).

Rousseau, *Emile* adlı eserinde, her ne kadar insanın doğuştan iyi olduğunu ama toplumun insanı yozlaştırıp ahlakını zedelediğini belirtse de (Rousseau, 2011:322) yine de doğa durumunda, güçlü olanın haklı olarak kabul edilebileceğini ifade ederek; bu anlayışın topluluğa yerleştiği takdirde, gücün ortadan kalktığı durumlarda hakkın da ortadan kalkabileceğini belirtmiştir. Fakat düşünür hiçbir insanın bir diğeri üzerinde salt güçten doğan bir hakka sahip olamayacağını yani, insanların birbirleri üzerinde doğal bir yetkisi olmadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla topluluk nezdinde meşru olmayan bir kaba gücün açığa çıkmasına mani olabilmek adına insanlar sözleşmeye yönelmişlerdir (Rousseau, 2006:7). Lakin Rousseau'nun doğa durumu Hobbes'un kuramının aksine sürekli savaş halinde olan kaotik bir düzen olmadığı gibi, Rousseau'nun doğa durumunda oraya çıkabilecek savaşlar bireyler arasındaki ilişkilerden ziyade, olaylar arasında ki ilişkilerden kaynaklıdır. İnsanlar özünde iyi olduklarından dolayı savaş hali ancak insanların özüne yabancı olan mal mülk ilişkilerinden kaynaklanabilecektir. Bu savaşın önüne geçilebilmesi için üyelerinden her birinin can ve mal güvenliğini sağlayabilecek ve tek tek her insanın herkesle birleştiği halde yine kendi özgür iradesini muhafaza edebileceği bir toplum düzenine ihtiyaç vardır. Bu düzene ulaşmanın yegâne yolu da insanların ortak benliğini temsil eden, insanların can ve mal güvenliğinin teminatını vermeye muktedir olan genel istemin, sözleşme yoluyla varlığını ilan etmesinde yatar (Rousseau, 2006:9-15).

Rousseau'da özgür ve masum doğan bireyler, bir kez mülkiyet ilişkileriyle örülü medeni topluma girdikten sonra artık doğadaki özgürlüklerini sonsuza dek

kaybetmiş olurlar. Çünkü doğa geri adım atmaz ve özellikle devlet mekanizması faaliyete geçtikten sonra insanlık artık devlet-insanlığı haline gelerek doğal kimliğini yitirir. Dolayısıyla Locke'da, özgürlük ve eşitlikle yakından ilgili olarak, sözleşmenin temel gerekçesini teşkil eden ve mal mülk ediniminden öte kişinin kendisi üzerindeki iradesini temsil eden mülkiyet olgusu, insani değerlerin taşıyıcısı olması itibariyle olumlu bir mahiyete sahip iken Rousseau'da ise, insanlığın en büyük laneti olan ve dokunduğu her şeyi bozan şeytani bir şey olarak tasvir edilmiştir (Rousseau, 2011:508). Rousseau, toplumsallık öncesi özgürlüğe tekrar kavuşulmasını mümkün görmese de toplum sözleşmesiyle uygar toplumda özgürlüğün yaşatılabilmesini mümkün kılacak formüller sunar. Düşünüre göre, herkesin eşit kabul edildiği ve genel iradeye uymanın tüm vatandaşlar tarafından benimsendiği bir sözleşmeye dahil olmak tek çıkar yoldur. Bu sözleşme her ne kadar doğanın insana bahşettiği mutlak özgürlükten vazgeçmek anlamına gelse de, bireyler ancak bu şekilde özgürce var olabilirler. Sözleşme yoluyla insanlaşan varlık, artık içgüdülerinin yerine adaleti koyarak doğada mahrum kaldığı değer ölçütüne kavuşur. Böylece eğilimlerinin güdümünde kalmayan akılcı bir forma bürünür. Toplumsal ödevlerin ve yükümlülüklerin sesi, iç tepilerin yerini alır. İnsan bu durumda doğadaki birçok üstünlüğünü kaybetse de düşünceleri somutlaşır, yetileri öylesine gelişir ve ruhu öylesine soylulaşır ki medeni toplumda dahi kendi kendisinin efendisi olabilecek derecede manevi özgürlüğe erişmiş olur (Rousseau, 2006:18). Çünkü düşünüre göre sadece güdülerimize göre hareket etmek ilkel ve vahşi bir kölelik biçimiyken, kendi koyduğumuz kurallara göre hareket etmek ve bu kurallara boyun eğmek başlı başına uygarlaşmış bir özgürlüktür. Rousseau'ya göre, özü gereği, toplumsal olarak oy birliği ile onanması gereken tek bir yasa vardır, o da toplum sözleşmesidir (Rousseau, 2006:102). Dolayısıyla insanlığın yaptığı en istemli işi budur. İrade kullanımının en yüksek biçimi olan sözleşme, özgür ve kendine ait olarak dünyaya gelen insanın kendi rızası olmadan egemenlik altına alınamayacağını gösterir. Bireylerin doğuştan sınıfsal damgaya sahip olduğunu söylemek onların insan olarak doğmadığını söylemek demektir. Düşünür böylece bireyin devlet nazarında salt bir obje olmadığını, aksine devletin şekillendirilmesinde pay sahibi olan bir aktör olduğunu belirtmiştir.

Rousseau, kadın-erkek ikiliğini açıklarken, kadının sahip olduğu özellikleri cinsiyete özgü bir durum olarak ele almış, ortaklaşa sahip olunan özellikleri ise insan türüne has bir durum olarak kabul etmiştir (Rousseau, 2011:512). Rousseau, kadın erkek ilişkisindeki cinsiyetler arası hiyerarşiyi şu şekilde açıklamıştır:

"Cinsiyetlerin birleşmesinde, her biri aynı zamanda ortak amaca yönelir, ama bu yönelme aynı biçimde olmaz... Biri etkin ve güçlü olmalıdır, öteki edilgin ve zayıf. Zorunlu olarak birinin istemesi ve yapabilmesi gerekir; ötekinin ise biraz dayanıklı olması yeterlidir. Bu ilke ortaya konulduğunda kadının özellikle erkeğin hoşuna gitmek için yaratıldığı sonucu ortaya çıkar. Erkeğin de kadının hoşuna gitmesi gerekir, ancak bu o kadar doğrudan bir zorunluluk sayılmaz" (Rousseau, 2011:513).

Rousseau tanımladığı bu kadın-erkek ilişkisin aşktan önce gelen bir doğa yasası tarafından emredildiğini belirtir. Dolayısıyla erkek, kadın tarafından arzu edilen ve itaat edilen figürdür ve erkeğe bu üstünlüğü doğanın kendisi vermiştir. İşte bu doğa yasası aşka göre daha önce var olmuştur ve var olmaya devam edecektir.

Aileyi, en eski topluluk ve tek doğal kurum olarak nitelendiren düşünür, kadına "öteki" konumunun provasını yine bu kurum içinde yaptırır. Rousseau, aile ve devleti yapıları itibariyle karşılaştırırken ailede özel mülkiyetin ve tüm yetkinin babada olduğunu fakat daha büyük bir aile olarak tanımladığı devlette ise yönetimi oluşturan genel istenci, yani devletin tüm uyruklarını doğal olarak eşit kabul eder. Fakat düşünürün burada kastettiği uyruklar erkek cinsine mensuptur (Rousseau, 2005:7-9). Zira Rousseau'nun eserlerinde bahsi geçen özgürlük ve eşitlik meseleleri, kadınların dahil edilmediği tartışmalardır. Düşünür *Emil* adlı eserinde bunu açıkça dile getirmiştir: *"Erkek ile kadının eşit, görevlerinin de aynı olduğunu belli belirsiz bir biçimde ileri sürmek, tumturaklı boş laflar etmek, buna yanıt verilmedikçe, hiç bir şey söylememiş olmak demektir"* (Rousseau, 2011:518). Ayrıca kadın, Rousseau tarafından cinsine özgü bazı ara dönemlerde (doğum-gebelik ve çocuk bakımı) yaşamdaki etkinliğini kaybeden bir canlı olarak tasvir edilmiştir: *"Kadına özgü*

sıkıntılar ne kadar hafif sayılmak istenirse istensin, bunlar her zaman onun yaşamında etkinlik gösteremediği bir ara dönem bulunmasına neden olduklarından, bu özellik onu söz konusu öncelikli konumdan dışlamak için yeterlidir; zira terazi tam dengede olduğunda, bir saman çöpü bile bu dengeyi bozmaya yeter" (Rousseau, 2005:9). Dolayısıyla düşünür için, kadının yaşamı ve toplumu yeniden üretme sorumluluğunu yüklenmesi, bir emek biçimi olarak görülmeyen, değersiz bir işlev biçimidir. Düşünürün kadın algısı orta çağ kadın profilini yansıtır. Kadın, iffet timsali olan ve kocasının baba kimliğine güvenilirlik sağlayan, eşi üzerinde hiçbir yetkisi olmayan edilgin bir varlıktır (Çuhadar, 2017:150).

Rousseau, evlilik ilişkisi içinde kadını, erkeğe itaat etmekle yükümlü bir cins olarak tanımlanmakla birlikte, erkeğin yargısına bağlı olan kadının nihai amacının da kocasının isteği doğrultusunda kişiliğini ve tutumlarını şekillendirerek onun saygısını kazanmak olduğunu belirtmiştir (Rousseau, 2011:556). Ayrıca Rousseau Emile adlı eserinde, kadının sadakatsizliğine erkeğin sadakatsizliğine nazaran daha vahim bir durum olarak görerek, yeryüzünde ki en talihsiz erkeği şu şekilde tanımlar:

"... Sadakatsiz koca haksız ve kaba bir adamdır. Ama sadakatsiz karı daha beterini yaparak aileyi dağıtır ve doğanın tüm bağlarını koparır. Erkeğe onun olmayan çocuklar vererek, hem erkeğe hem de çocuklara ihanet etmiş, sadakatsizliğine hainlik eklemiş olur. Bu durum hangi karışıklığa hangi, hangi cinayete yol açmaz kestirmekte güçlük çekiyorum. Dünyada korkunç bir durum varsa, o da, karısına güvenmeyip, kendisini yüreğinin en tatlı duygularına bırakmayan, çocuğunu kucaklarken acaba başka birinin çocuğunu, şerefsizliğimin kanıtını, kendi çocuklarımın malını mülkünü kaçıranı mı kucaklıyorum diye kuşkuya düşen mutsuz bir babanın durumudur" (Rousseau, 2011:517-518).

Dolayısıyla mülkiyet olgusundan kaynaklanan bu eril tedirginlik, kadına karşı güvensizlik doğurabildiği için erkeğe kadını kontrol altına alıp denetleme yetkisi veren bir iktidar ortaya çıkarmakla kalmamış, kadının sadakatsizliği, erkek tarafından şiddet ve cinayetle cezalandırılmaya münasip görülmüştür. Görüldüğü üzere

Rousseau, erkeğin sadakatsizliğini bir nezaketsizlik olarak nitelendirirken kadının sadakatsizliğini ise doğanın tüm bağlarını koparan ve toplumun temellerini zedeleyen bir tutum olarak tanımlar (Rousseau, 2011:517). Görüldüğü üzere Rousseau, eşitlik ve özgürlük filozofu olarak nitelendirilse de kadının ahlaksızlığını, erkeğin saygı duyduğu toplumun işleyişi için ölçüt kılmıştır. Dolayısıyla, miras hukuku noktasında şekillenen ilişkiler, kadının metalaşması ve erkek egemen kültürün dikte edilmesi üzerinden bakıldığında Rousseau'nun teorisinde burjuva kültür ve ahlakının boy gösterdiği savunulabilir. Özgürlüğün kadınsı bir tarafı olamayacağını düşünen Rousseau, kadını özdenetimden mahrum bir özne olarak kurgulamıştır. Toplum içinde gelirin adil dağıtılması ve bireysel farklılıkların (refah, kültür seviyesi, eğitim) azaltılması noktasında aslında sosyal vatandaşlık profili kurgulayan düşünür, kadına ikinci sınıf vatandaşlık statüsü bahşederek toplum teorisini kısmi düzeyde eşitlikçi kılmıştır.

Rousseau'nun kuramında iki ideal kadın tipi göze çarpar. Bunlardan ilki savaşlarda ölen oğullarının hüznünü bastırıp ülkesinin galibiyetine sevinen Spartalı anne figürüdür. Düşünürün teorisinde kadın, böyle bir fedakarlık ve özveri ile kutsanmak zorundadır. Çünkü her insan gibi onun oğullarının hayatı da devlet tarafından sunulan koşullu bir armağandır. Yurttaş bir kere devlet tarafından güvenli kılınan toplumsal hayata dahil oldu mu, yaşamı artık doğanın bir lütfu değil devletin mülkiyetidir. Her uyruk, yurttaşlığın bu koşullu gölgesinde nefes almaya devam ederken yaşamı üzerinde nihai inisiyatifin kullanılacağı o son günün gelip gelmeyeceğini bekler. Rousseau'nun ifade ettiği gibi devlet, kendi menfaati için "öl!" dediğinde, yurttaşın artık yaşamaya hakkı yoktur. (Rousseau, 2006:32) Filozofun tasvir ettiği diğer ideal kadın tipi ise, eşi olan özgür erkek için evini her daim güvenilir bir sığınak gibi tutan alçakgönüllü kadındır. Çünkü kamusal alan da nitelikli konuma sahip olan erkeğin özel alana yani evine çekildiğinde eşi tarafından destek görmesi ve üst düzey hürmet görmesi gerekir. Ayrıca düşünüre göre erkekleri evlerine bağlı kılan etken cinsel dürtüleridir. Dolayısıyla, erkekler kadınlara cinsel ihtiyaçları nedeniyle bağlıyken, kadınlar ise cinsel isteklerinin yanında varoluş gereksinimleri itibariyle erkeklere bağlıdırlar. Çünkü erkekler kadınlar olmadan da hayatlarını idame ettirebilmekteyken, kadınlar erkekler olmadan yaşayamazlar

(Rousseau, 2011:522). Üretim ilişkilerinden tecrit edilen kadını, yaşam ve erkekler yenmiştir; o da bu yenilgiyi yengiye dönüştürmek için cinselliğini erkek üzerinde bir silah olarak kullanabilir. Bu nedenden dolayı Rousseau, Honohan'ın da vurguladığı gibi, erkeklerin kamusal ve özel alanda her zaman faal ve güçlü olması gerektiğini savunurken; kadınların ise itaatkâr ve pasif olmaları gerektiğini belirtmiştir (Honohan, 2002:97).

Rousseau' da kadın konusu, özellikle eğitim meselesi söz konusu olduğunda üzerinde durulan bir noktadır. Doğaları gereği birbirlerinden farklı olan ve toplum nazarında aynı eşitliğe sahip olmayan kadın ve erkeğin eğitimi de farklı olmalıdır. Rousseau, eğitimin cinsiyetlere göre farklılık göstermesi gerektiğini vurgulayarak, eğitimin amacının erkeklere bedensel ve zihinsel dirayet kazandırmak olduğunu belirtirken, kadınlara verilen eğitimin amacının ise, onların, zarafetlerini yüceltmeye yönelik olması gerektiğini belirtmiştir (Rousseau, 2011:525). Zira düşünüre göre kız çocuklarının zekası, erkek çocuklara kıyasla daha erken gelişim gösterse de kadınların ussal bir varlık oldukları şüphelidir. Öyle oldukları farz edilse bile, kız çocuklarının, erkeklere nazaran okuma-yazma hevesi ve bilimsel uğraşlarda bulunma arzusu daha azdır. Ne de olsa kadınların yaratılış gayesi çocuk yetiştirmek olduğu için bilimsel ve kültürel alanlardaki yetkinlikleri hayati öneme sahip değildir (Rousseau, 2011:527). Ayrıca Rousseau, kız çocuklarını mizaç olarak daha uysal kabul etmesine rağmen yine de üzerlerinde denetleyici ve yönlendirici bir otoritenin varlığını elzem görür (Rousseau, 2011:529-530). Görüldüğü üzere düşünür, kadının eğitiminin erkeğin mutluluğuna daha iyi hizmet edip, onun sevgi ve saygısını kazanmaya layık hale gelebilmesi için gerekli olduğunu savunur. Dolayısıyla kadın, erkeğin ihtiyaçları ve memnuniyeti için eğitilirken erkek ise, birey olabilmek ve özgürlüğe erişebilmek için eğitilir (Silier, 2010:84). Rousseau'nun tasvir ettiği kadın doğası, muhakeme yetenekleri bakımından soyut mevzular üzerine düşünebilme, bilimsel hakikatleri keşfedebilme ve bu hakikatler ışığında düşünceleri genelleştirebilme yeteneğinden mahrum olan bir cinsiyeti ifade eder. Ayrıca kadınlar, duygusal olarak da hep çocuk kaldıklarından doğa bilimlerinde yetkinleşmeleri oldukça zordur (Çuhadar, 2017:151).

Bir aydınlanma dönemi düşünürü olan Rousseau' nun kadınlar için tasarladığı eğitim sistemi, daha küçük yaştan itibaren "öteki" cinsi edilgin bir karanlık haline getiren ve onu erkeğin nitelikli arzu nesnesine dönüştüren geleneksel öğretiler bütünüdür. Kız çocukları dini dogmalar ile terbiye edildikten sonra, aldıkları eğitim ile itaatkarlığı öğrenmelerinin yanında onları çekici kılacak olan dans, müzik ve türlü beceriler öğrenerek erkeğin memnuniyetine adanmış bilinçler geliştirmelidirler. Ayrıca kadınların etik konularda her zaman toplumsal normlar ile yönlendirilmeleri gerektiği gibi, manevi hayatlarında da belirleyici olan erkekler olmalıdır. Kadının dini mutlaka kocasının dini olmalıdır (Korkmaz ve Öktem, 2014:182). Bu şekilde, erkekler ile bağlantılı eğitime tabii tutulan ve yetiştirilme yöntemi romantik bir idealistlik ile şekillendirilen kadın, maddi hayatı değiştirip dönüştürmeye yönelik radikal bir tutum geliştirmekten uzak kalacağı gibi, kendi deneyimlerinin bilinçli öznesi haline gelebilmekten de ebedi olarak mahrum kalacaktır. Dolayısıyla Rousseau'da kadın, daima içkin bir tutsaklık arzusu ile aşkın bir bağımsızlık arayışının çatışkısı olarak kalır. Rousseau'nun da temsilcisi olduğu aydınlanma dönemi her ne kadar eşitlik, özgürlük temaları ile insanı yeniden tanımlama çabasına bürünmüş olsa da Rousseau'da özgürlüğün cinsiyeti erkektir. Ayrıca Rousseau'da kadın, "insan" tanımından soyutlanmış ve "insan", bir nevi erkek ile eş anlamlı kılınmıştır.

2.2. Feminist Eleştiri

Feminizmin siyasi literatüre etkin bir şekilde dahil oluşu 20.yüzyıla tekabül etmektedir. Özellikle 1960'lardan sonra "feminizm" kavramı günlük dilin parçası haline gelmiştir. Heywood'a göre feminizm kavramı ilk olarak 19. yüzyılda tıbbi bir terim olarak kullanılmıştır. O dönemdeki kullanımıyla feminizm kavramının işlevi, kadınların maskülenleştirilmesini ya da erkeklerin feminenleştirilmesini izah etmekti (Heywood, 2013:235). Günümüzde ise feminist söylem, "kadınlığa mal olmuş bir savaşım"ı ifade etmekten çok öteye geçerek salt kadına özgü ve kadın için bir hareket olma niteliğini giderek aşmaktadır. Feminist hareketlerin köklerine yönelik

farklı bakış açıları olduğundan dolayı feminizme dair sabit bir tanım aralığı tespit etmek pek olası değildir.

18. yüzyılda Fransa'da cereyan eden devrim, sadece mutlak monarşiyi temellerinden sarsmakla kalmamış, özgürlük ve eşitlik söylemleri cinsiyetler arası ilişkilere de sirayet etmiştir. Her ne kadar bu eşitlik pratik hayatta devletin asli yurttaşı olan erkek lehine de olsa kanunlar nezdinde kadının erkekle eşit oluşu fikri kısmi de olsa ilk defa Fransız İhtilali'nde dile getirilmiştir (Çakmak, 2007:728-730). Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Bir Savunusu* isimli eseri feminist teoriye dair ilk ve temel argümanlardan sayılabilir (Ayata ve Gölgelioğlu, 2011:66). Dolayısıyla 18. ve 19.yüzyılda kadının fırsat eşitliğine dair bir takım kazanımlar elde edebilmesi için gerekli koşullar olgunlaşmıştır diyebiliriz. Buna müteakip gelişen feminist düşünce mülkiyet, eğitim, miras ve aile hukuku alanında istediği kazanımları elde edemese de tam bir özgürlük ve fırsat eşitliği talep etmekten geri durmamıştır. Kadın hareketleri 20.yüzyıla kadar ayrık bir toplumsal grubun eylemselliği olarak değil de dahil olduğu toplumun radikal bir değişime girdiği dönemlerde kendini gösterebilmiştir. Buna en güzel örneklerden biri Heywood'un da belirttiği gibi ilhamını kölelik karşıtı politikalardan alan Seneca Falls sözleşmesi ile Stanton'un kadınlar için seçme hakkı talep ettiği *Duygular Deklarasyonu*'dur (Heywood, 2013:236-237).

Kadınların özgürlük ve adalet arayışları neticesinde vuku bulan feminist teorinin sabit bir tanımı mümkün olmadığı gibi tarihsel süreçte ortaya çıkan çeşitli feminist hareketlere de farklı perspektiflerden yaklaşılmaktadır. Feminizmin tarih boyunca geçirdiği değişim-dönüşüm ele alındığında farklı tezahürleri karşımıza çıksa da genel olarak benimsenen bir feminist kronoloji vardır. Bu kronolojiye göre feminist hareketler üç dalga şeklinde cereyan etmiştir. Feminizmin bu üç dalgası 19.yüzyıldan günümüze dek olan zaman aralığını kapsamaktadır (Taş, 2016:166). Feminizmin bu tarihsel dönemeçlere sahip olmasının nedeni, toplumsal, siyasal ve ideolojik değişimlerle birlikte kadınların da farklı talep ve isteklere sahip olmasıdır. Bu bölümün devamında feminist teorinin temel yaklaşımları ele alınacak olsa da günümüz feminist örgütlenmeyi idrak edebilmemiz için bahsi geçen üç temel tarihsel

döneme kısaca değinmemiz gerekmektedir. Birinci dalga feminizm, aydınlanma döneminde nüve olarak açığa çıkan fakat tam anlamıyla 19.yüzyıl sonu ve 20.yüzyıl başında belirginleşen bir akımdır. Birinci dalga feminizm daha çok kadınların oy kullanması ve eğitimde fırsat eşitliği gibi temel haklar çerçevesinde yükselmiştir (Tür ve Koyuncu, 2010:6). İkinci dalga Feminizm ise 1960'lar sonrası ivme kazanmıştır. İkinci dalga feminizm, yasalar önündeki eşitliğin pratik hayattaki eşitliği temin etmediğine yönelik kadınlarda uyanan bir farkındalığa işaret eder. Bu dönüşüm, özel alanın kamusal alanı cinsiyetçi manada devindiren bir oluşum olduğunu, aile ve evlilik kurumu için çeşitli düzenlemelerin ne kadar elzem olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bilhassa Carol Hanish'in "Kişisel Olan Politiktir" sözü bireysel ilişkilerin ataerki tarafından inşa edilişine yaptığı vurgu bakımından ikinci dalga feminizmin en önemli sloganı olagelmiştir (Donovan, 2001:271-272). 1990'lı yıllara gelindiğinde ise üçüncü dalga feminizm ortaya çıkar. Üçüncü dalga feminizm, iktidarın kadına yönelik eril müdahalelerinin tüm kültür ve toplumlarda aynı olmadığını, ait olunan ırk, cinsel yönelim ve sınıfa göre kadınların ezilme biçimleri arasında farklılıklar olabileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla üçüncü dalga feminizm, kadın sorununa daha bütüncül bakan feminist yaklaşımların ortaya çıktığı dönemdir. Doğal olarak bu dönemde kadının toplumsal konumuna yönelik çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Özellikle eko-feminist manifesto *Karşılıklı Dayanışma Bildirgesi'*nin son satırları bu dönemi tanımlar niteliktedir: *"Yeryüzünün başına gelecek her şey yeryüzü ailesinin başına gelir"* (Donovan, 2001:394).

2.2.1. Liberal Feminizm: Özgürlük, Eşitlik ve Adalet

Liberal feminizme tarihsel olarak bakıldığında diğer feminist yaklaşımlardan önce geldiği görülür. Bundan dolayı Klasik Feminizm yahut Aydınlanmacı Feminizm olarak adlandırılır. Liberal feminizm, adından da anlaşılacağı üzere kuramsal çerçevesini, bireyi merkez alarak devletin egemenliğini ve müdahale gücünü asgari bir seviyeye indirmeyi ilke edinmiş olan siyasi/iktisadi bir doktrin olan liberalizmden almıştır (Taflıoğlu, 2013:1348). 18. yüzyıl Batı dünyasını ters-yüz eden devrim dalgası, aydınlanma dönemi ortaya koyulan kuramların siyasi alanda

hayata geçirilmesine olanak tanımıştır. Bilhassa, insanların vazgeçilmez hakları olarak nitelendirilen doğal hakların, iktidarın baskı ve denetimine maruz kalamayacağı savunusu (Amerika Bağımsızlık Bildirisi (1776), Fransa İnsan Hakları Bildirisi (1789)) liberal feministlerde, kadınların erkekler ile eşit hak ve özgürlüklere sahip olmalarına yönelik bir umudun doğmasına neden olmuştur (Donovan, 2001:15). Aydınlanma Çağının öğretileriyle bezenmiş olan liberal feminizm, bireysellik, rasyonalite, eşitlik ve özgürlük ilkelerine ağırlık vererek kadınların da erkekler kadar insanlık değeri taşıdığını, dolayısıyla da insanlık için kadınlarında erkekler kadar önem arz ettiğini savunur. Bundan dolayı liberal feminizmin ilk mücadelesi oy hakkı üzerine olmuştur. Wollstonecraft, *Kadın Haklarının bir Savunusu* adlı eserini, ihtilal dönemini idare etmiş olan Fransız Bakan Talleyrand'a ithaf ederek, oluşturulacak yeni anayasaya kadınların dahil edilmemesi durumunda Fransa'nın ebedi bir tiranlık olarak kalacağını ifade etmiştir (Donovan, 2001:16). Görüldüğü üzere Liberalizm nasıl ki siyasi iktidarın güç sahasını sınırlandırmak isteyen bir politik görüş ise, liberal feminizmde egemen cins olan erkeğin iktidarını sınırlandırmak isteyen bir teoridir.

Aydınlanmacı liberal feministler, kadınların da tıpkı erkekler gibi rasyonel düşünebilme yeteneğine sahip olduklarını ve ruhsal olarak her iki cinsinde geliştirilmeye elverişli olduğunu savunurlar. Hatta liberal feminist düşüncenin mihenk taşı olan Wollstonecrat, kadınında tıpkı erkek gibi tanrının bir eseri olduğunu yani ruhların cinsiyeti olmadığını vurgulayarak her iki cinsinde eğitim, hukuk ve siyasi hakların eşit düzeyde faydalanması gerektiğini belirtir (Donovan, 2001:28-33). Çünkü kadın- erkek eşitliği sağlandığı takdirde, zihinsel olarak kendini geliştiren ve eleştirel dünce yöntemini kullanabilen kadın fiziksel varlığını bir obje olarak yinelemekten kurtulacak ve edilgenliğini ifade eden "kadınsılık" lanetinden kurtulabilecektir. Dolayısıyla aydınlanma dönemine özgü "insan doğası" arayışına geri dönecek olursak liberal feministler, bu argümana netlik getirmeye çalışarak kadının örgütlü siyasal toplum içindeki konumunun ebedi ve ezeli bir karaktere sahip olmadığını vurgulamaya çalışmışlardır. Bu anlamda liberal feminizm, kadına atfedilen anne ve eş rollerinin, kadının doğasından kaynaklandığı görüşünü reddederek bu tür cinsiyet rollerinin toplumun kadınlara dayattığı birer amaç

olduğunu savunur. Doğa durumu kuramlarından beslenen klasik liberal feministler, doğal haklar gereğince siyasal topluma geçiş ile birlikte kadınlarında tıpkı erkekler gibi yurttaşlık haklarından istifade etmeleri gerektiğini savunur. Fakat kadının kamusal bir kimlik kazanabilmesi için öncelikli olarak evlilik ilişkisinin eşit şartlara sahip bir mütekabiliyet ilişkisine dönüşmesi gerekir. Çünkü liberal feministlere göre, kadının görece özerkliği evlilik ilişkisiyle içinde sönümlenerek yok olmaya yüz tutar. Dolayısıyla evlilik kurumu ataerki tarafından kadına biçilen nihai amaç olarak belirlenmiştir. Mill'in ironik bir biçimde ifade ettiği gibi, evlilik, ataerkil düzenin kadına tayin ettiği istikamet, uğruna yetiştirildiği arzu ve varlığını idame edebilmesi için ihtiyacı olan korunaklı alandır (Mill, 2017:66). O halde, evlilik olarak adlandırılan sözleşme, ataerkil düşünce tarafından kadına biçilen toplumsal bir mükafat olarak belirlenmiştir. Kadının, erkeğin himayesine girerek edilgenleştiği evlilik ilişkisi içindeki görevi öz-feragat iken, erkeğin rolü ise kendi iradesinin buyruğunu takip etmektir.

Evlilik kurumunun, kadın özneye toplumsal manada kazandırdığı geçerliliği, itibarı ve statüyü sorgulayan liberal feministler, kadının erkek sayesinde ve erkek aracılığıyla algılanabilir bir varlık olmasının önemli bir koşulu olan bu toplumsal sözleşme üzerine çeşitli fikirler beyan etmişlerdir. Bilhassa Wollstonecraft, evlilik kurumunun kadının toplumsal konumuna kazandırmış olduğu meşruiyete vurgu yaparken, kocasının mutlak otoritesini arzulayan kadınların evlilik hayatını "kanuni fahişelik" olarak adlandırır. Fakat düşünür bu ithamından sonra, kadınların bu tarz bir ilişkiye mecbur kaldıklarını, hatta kadınların düşünsel dünyaları pahasına cazibelerini ve duygularını geliştirmek zorunda olduklarını ifade etmiştir (Donovan, 2001:29). Ne de olsa kadınlar ancak bu şekilde kendilerini ekonomik olarak ortaya koyabilir ve arzuladıkları gücü elde ederek belirli bir iktidar kazanabilirlerdi. Ayrıca Wollstonecraft, kadının hayattaki asıl gayesinin arzuları ve hazları olduğunu belirterek iktidar arzusunu gerçekleştirmek isteyen kadınların gerekirse doğal haklarından vazgeçebileceklerini, hatta eşitlikten doğabilecek o ihtişamsız arzuları ve hazları elde etmektense kısa ömürlü kraliçeler olmayı yeğleyeceklerini ifade eder (Donovan, 2001: 30).

Liberal feminist teorinin temelinde yer alan eşitlik ilkesi; çalışma hayatını, aile yaşamını ve sosyal hayatı kapsar. Lakin liberal feministlere göre, eşitliğe giden asıl yol özgürlüğün, özellikle de ekonomik özgürlüğün elde edilmesinden geçer (Çaha, 1996:149). Dolayısıyla, liberalizmin bireyin iktisadi özgürlüğünü vurgulayan anlayışından mütevellit kadının özgürlüğünü ve eşitliğini sağlayacak olan biricik koşul, onun, kamusal alandaki üretim-tüketim ilişkilerinde aktif rol üstlenmesi olarak görülür. Buradan yola çıkılarak liberal anlayışa göre, iktidar ilişkilerinde bir meta olarak fetişist karakter kazandırılan ve erkeğin elinde ise salt duygusal bir varlık olarak nesneleşen kadının savunması gereken öncelikli husus eşitlik ülküsüdür. Çünkü ataerkil düzen toplumun çıkarı ile erkeğin çıkarını bazen aşikar bir biçimde bazense örtük bir şekilde özdeşleştirmektedir.

Modern kapitalizm, kadınlara üretim ilişkilerinde nitelikli roller bahşettikçe ve kadınların sosyal güvencelerinin teminatını verdikçe liberal feminist teori de giderek gelişme ve genişleme göstermiştir. Nitekim liberal feministler 19. yüzyılda kanun önünde eşitlik, mülkiyet ve seçme hakkı üzerinde dururken 20.yüzyılda ise, iş hayatında faal olan kadının doğum ve emzirme haklarının devlet garantisi altında olması noktalarında yoğunlaşmıştır. Çağımız Liberal feminizminin gündemi, arzusu ve savaşımı ise toplumsal cinsiyet alanındaki adaleti sağlamaktır (Demir, 1997:47-49). Liberal feministlerin özgürlük, eşitlik ve adalet vurgularına rağmen bazı temel sorunları vardır. Bunlardan ilki, cinsiyetler arası sosyo-ekonomik eşitlik sağlansa bile bu eşitliğin özel alana sirayet edemeyeceğinin dikkate alınmamasıdır. Evlilik hukukun sağlamış olduğu mülkiyet ve miras haklarının kadınların konumlarını iyileştirme noktasında yeterli olamayabileceğini gören liberal feministler, yavaş yavaş aile kurumunun köklerini eleştiren radikal feminist duruşa doğru kaymaktadırlar (Donovan, 2001:61). Özünde bireyselliği barındıran liberal doktrinden etkilenmiş olan liberal feminizmin bir diğer tartışmalı özelliği ise, onun ataerkil sistemi alt-üst etme amacı gütmekten ziyade, kadın-erkek arasındaki rekabet eşitliğini amaçladığından dolayı sosyal ve siyasal alanda hak eşitliğini hedefleyen bir öğreti olmamasıdır. Örnek olarak Heywood'un dikkat çektiği bir hususu gösterecek olursak; liberal feminizm, eşit iş- eşit ücret ilkesinin yanında kreşlerin sayısının artırılmasını savunarak iş yerlerinde kreşlerin açılmasının gerekliliğini dile

getirmiştir. Böylece kadın, özel alana olan bağlılığından kısmi de olsa azade olarak iş hayatında aktif rol üstlenebilecektir (Heywood, 2013:239-246). Fakat liberal feminizmin bu hak savaşımı, aynı zamanda kapitalist sömürünün kendini sürekli güncelleyen işleyişine biat etmek, tabi olmak ve sömürüyü içselleştirmek anlamına gelir. Çünkü liberal feminizmin bu savunusu, kadının kapitalist üretim sürecine istihdamını artırarak onun, sermaye birikimine olan katkısını üst düzeye çıkarmayı hedefleyen bir temenniyi içerir. Dolayısıyla liberal feminizmin, değiştirici-dönüştürücü bir politik bilinçten ziyade, reformist bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir.

2.2.2. Marxist Feminizm: Fırsat Eşit(siz)liği

19.yüzyılın ortalarından itibaren, liberal feminizmin bireysellik ölçeğinde odaklanmış olduğu özgürlük-eşitlik sorunları üzerine tartışmalar başlamış ve liberal çözümlemelerin kadın konusu için öne sürmüş olduğu cinsiyetler arası eşitlik vaadinin uygulanabilirliği ciddi şekilde eleştirilmiştir. Liberal feminizmin maruz kaldığı bu teorik çıkmaz Marxist feminizmin doğuşunu müjdelemiştir (Sevim, 2005:63-64). Marxist feminizmin teorik alt yapısında etkili olan Marx ve Engels, toplumsal eşitsizliği sınıf sömürüsüne dayandırdığından dolayı, Marxist feminizm doğal olarak kadının toplum içindeki konumu sınıf çelişkisiyle çözümlemeye çalışmıştır. Demir'in de ifade ettiği gibi, Marxist feminizme göre kadının ezilmesinin temel nedeni sınıf farklılığına yola açan kapitalist sistemdir (Demir, 1997:56). Marxist kuram, özel mülkiyetin egemenliğine karşın toplumsal mülkiyeti savunmuş ve üretim araçlarının burjuvanın tekelinden kurtarılmasının ehemmiyeti üzerinde durmuştur. Marxizmin bu şekildeki emeği özgürleştirme tasavvuru, aynı zamanda kendi içinde kadının örtük özgürlüğünü barındırır. Bu tespite dayanarak Marxizm'de kadın sorununun, temelde sermaye, özel mülkiyet ve üretim ilişkileri ekseninde ele alındığı söylenebilir. Buna binaen kadının özgürlüğü, onu ataerkil düzene mahkum eden eril sermayenin çözümlenmesinde görülmüştür. Görüldüğü üzere Marxist feminizmde kadının ve proletaryanın kaderi aslında birbirine bağlıdır.

Marxist teori, kadın sorununu özel olarak ele almamış olsa da kadının içinde bulunduğu durumu toplumsal bir mesele olarak kavramasından dolayı feminizmin gelişimi için gerekli olan argümanların oluşmasına vesile olmuştur (Dikici, 2016:527). Özellikle 19.yüzyılın antropolojik spekülasyonlarının egemen olduğu atmosferde *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserini kaleme alan Engels, ortaya attığı savlarla birlikte Marxist feminizmin klasik literatürdeki temel kaynağını teşkil etmektedir (Donovan, 2001:142-143). Marxizmin materyalist yöntemi kullanan anaerkil tarih okuması ışığında ileri sürülen önemli tezlerden birisi, ataerkil sistemin doğal cinsleri suni bir toplumsal cinsiyete dönüştürerek erkeleri insan ırkına, kadınları da edilgen bir cinse çevirdiği iddiasına dayanır. Böylece cins meselesi önemli bir toplumsal soruna ve sınıf meselesine dönüştürülmüştür (Mies, Thomsen ve Werlhof, 2014:164). Bachofen'in *Analık Hukuku* ve Morgan'ın *Eski Toplum* adlı eserlerini anaerkil toplum teorisini temellendirmek için kullanan Engels, eril iktidarın kadınlar üzerindeki hakimiyetinin ezeli olmadığını, dolayısıyla da ebedi olmaması için halen bir umut olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Aydınlanma geleneğinin iktidarın meşruiyetini, gerekliliğini ve bireyin haklarını temellendirmek için kullanmış olduğu insan doğası yaklaşımı Marxizmde katı bir belirleyicilik vasfı içermeyecek biçimde ele alınmıştır. Nitekim Marx, *Alman İdeolojisi'*nde insan doğası üzerine çözümlemelerde bulunurken kadın özelinde bir tartışma yürütmemiştir. Zira Marx için insan doğası diye tabir edilen mefhum, her bireysel özde bulunan bir soyutlamayı değil, gerçekliği içinde toplumsal koşulların ürünü olan bir yapılanmayı ifade eder (Marx ve Engels, 1990: 25-26). Marxist teori, her ne kadar insanların değişmez bir özü olmadığını savunsa da insanların biyolojiye bağlı bulunduklarını inkar etmez. Çünkü doğa, az gelişmiş toplumlar için bir zorunluluktur; hatta bir nevi kaderdir. Dolayısıyla, toplumlar geliştikçe biyolojinin kader olmaktan giderek uzaklaştığı aşikardır. Keza biyoloji dediğimiz şey, Sahlins'e göre, aslında belirlenmiş belirleyicidir. Sahlins, Batı düşüncesinin insan doğası üzerine bir yanılsama içinde olduğunu, kültürden bağımsız olacak şekilde insan doğası üzerine tespitler yapılamayacağını ve Marx'ın da de içgüdüleri ve genetiği yadsıdığı üzerine tezler ortaya atılarak Marxizm'in de bu yanılsamanın içine çekildiğini belirtir. Zira Marx için "insan özü", doğuştan gelen eğilimlerde azade

olmamakla birlikte, bu öz; evrene, topluma ve kültüre dışsal bir mefhum da değildir (Sahlins, 2012:127-130). Ne de olsa insan dediğimiz sosyal hayvan, ancak toplumsal ilişkilerin ve toplumsal koşulların içinde "bir" haline gelebilir. Doğa tarafından henüz avcı-toplayıcıyken dişi kimliği atfedilen günümüz kadını, bu süreçleri safha safha yaşayan ve yaşamakta olan bir varlıktır. Tüm bunlardan hareketle, Marxizm için insan doğasından ziyade insan doğasının tarihsel aşamalarının yahut şekillerinin (Feodalizm, Kapitalizm, Sosyalizm, Neoliberalizm vb) var olduğu söylenebilir. Tüm bu süreçlere müteakiben, Brown'un da belirttiği gibi, Marxizm için emeğin cinsel-toplumsal organizasyonu, kadınların doğasını oluşturan düşünsel ve duygusal zeminin oluşumunda yadsınamaz bir gerçekliktir (Brown, 2016:40). Kapitalist mekanizmanın içinde toplumsal şehvetin ganimeti ve hizmetçisi olan kadın, emek gücünü yeniden üretmek ile mükelleftir. Dolayısıyla kadın, eril toplumun üretim-yeniden üretim ilişkisinde vazgeçilemez bir öğe olarak kabul edilir. Marx, cinsiyetler arası ilişkiyi insan doğası ve toplum düzeyinde ele alırken kadını, kendisine biçilen ataerkil yazgının kımıltısız ve boyun eğici dünyasından kurtarmak adına statik bir insan özünü reddeder. Marxizmin, "kadının" toplumsal inşasını ve cinsiyetler arası münasebeti açıklarken kullanılan "insan doğası" yaklaşımını netleştirmek adına son sözü Marx'ın kendisine bırakacak olursak:

"İnsanla insanın dolaysız, doğal ve zorunlu ilişkisi, erkekle kadının ilişkisidir. İki cinsin bu doğal ilişkisinde insanın doğayla ilişkisi doğrudan doğruya insanın insanla ilişkisidir ve gene aynı şekilde insanla ilişkisi doğrudan doğruya doğayla ilişkisidir-kendi doğal işlevidir" (Marx, 1969:102).

Dolayısıyla Marx, heteroseksüel ilişkileri baz alarak, kadın-erkek ilişkisini, insanın insanlıkla kurduğu en doğal ilişki olarak yorumlamıştır.

Marxist feministler, kadın emeğinin sömürülme nedeni olarak ev içi emeğin ücretlendirilmemesini görürler. Toplumsal düzlemde kadının kendi emeğine yabancılaşmasına mani olabilmek için öncelikli olarak özel alandaki emeğe, hem

ekonomik olarak hem de onursal olarak iade-i itibarın sağlanması gereklidir. Çünkü ev dışı üretimin denetimini ve egemenliğini ele geçiren erkek, artı-değer üzerinde hakimiyet kurarak evin efendisi ve mülkiyetin sahibi olarak kadın üzerinde ezici bir güç elde etmiştir (İmançer, 2002:155). Dolayısıyla toplumdaki eşitsiz cinsel iş bölümü, çalışan kadına ikili bir kölelik sunar; bunlardan ilki kadının herhangi bir ücrete tabi olmayan ve manevi olarak da değer görmeyen ev içi emeğidir. Diğeri ise, emek piyasasında cinsiyetine rağmen var olabilmesi için düşük ücrete ve düşük statüye mecbur bırakılan kadındır (Berktay, 2013:10-11). Bu nedenle Marxistlere göre ev içi emek ya ücretlendirilmeli ya da önemsiz hale getirilerek kadınların toplumsal üretime geniş ölçekli katılımları sağlanmalıdır. Dolayısıyla ilk başlarda aileyi dönüştürmeyi hedefleyen Marxistler, zamanla aile kurumunu ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir. Reich'in de dikkat çektiği üzere, Marxizmde toplumsal devrimin esas görevlerinden biri, aile kurumunun ortadan kaldırılmasıdır (Reich, 1974:214). Dolayısıyla, Marxist feminizmin, eril kurumlar konusunda değişen tutumları gereğince giderek Radikal Feminizme evrilmeye başladığı söylenebilir. Donovan'a göre Marxist Feminizm, artık katışıksız bir Marxizmden çok Radikal Feminizmin öğretileriyle şekillenmiş bir düşünce akımı haline geldiğinden dolayı Sosyalist Feminizm olarak nitelendirilmesi daha münasip olacaktır (Donovan, 2001:130).

Marxist feminizmin en önemli sorunlarından birisinin bizzat Marxizmin kendisi olduğu söylenebilir. Çünkü Marxist teoride kadının kurtuluşu proletaryanın kurtuluşuna bağlıdır. Lakin kadının toplumsal varlığını, onun ekonomik varlığı ile özdeşleştiren bu yaklaşım, kültürel ve psikolojik etmenleri yeteri kadar dikkate almadığından Marxist feminizm, Marxist teoriye yönelik en büyük eleştiriye yani, ekonomik determinizm eleştirisine maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Marxist feminizm, kadını her ne kadar proletarya ile özdeşleştirip ona sınıfsal olarak yaklaşsa da Bebel'e göre, kadının durumu gerek ekonomik olarak gerekse de eğitim olarak proletaryadan çok daha fazla ihmal edilmiştir. Fakat bu ihmalkârlık, bilinçli politikaların ve eylemlerin ürünüdür. Zira kadın, efendisi olan erkek tarafından nasıl şekillendirildiyse öyledir yalnızca (Bebel, 1996:169). Günümüz kapitalizmde 19.yüzyıl Marksist anlayışın tahayyül ettiğinin aksine, kadınların önündeki kati

sınıfsal engeller giderek kalkmaktadır. Dolayısıyla, kadınlar artık toplumsal üretim süreçlerine aktif şekilde katılıp mülkiyet ilişkilerindeki yerleri bakımından eskisine nazaran daha avantajlı duruma gelmektedirler. Kadının elde etmiş olduğu bu kazanımlar, toplumsal ve kültürel hayata yönelik göreceli gelişmeler olarak kabul edilse dahi, Marksist Feminizmin uğruna savaşım verdiği hayati hakların önemli ölçüde elde edildiği savunulabilir. Dolayısıyla, kadının ataerkil iktidar karşısında elde etmiş olduğu tüm bu kazanımlara rağmen halen cinsiyetçiliğe dair problemler Marksist Feminizmin gündeminde yer almaya devam ediyor ise, bu demektir ki Marksist Feminizm, kadın hareketleri için gerekli fakat yeterli bir direniş noktası değildir. Nitekim, günümüz kapitalist toplumunda cinsiyetler arası adaletsizlik, yalnızca sınıflar arası maddi dengesizlikle özdeşleştirilemez ve açıklanamaz.

2.2.3. Radikal Feminizm: Kişisel Olan Politiktir

Doğuşundan itibaren radikal bir tutum benimseyen Radikal Feminizm, medeni haklar ve savaş karşıtı politikalar gütmüştür (Öztürk, 2011:91). Radikal Feminizme göre, kadınların erkekler tarafından ebedi bir sömürgeye dönüştürülmesinin temelinde cinsler arasındaki biyolojik farklılıklar yatmaktadır (İmançer, 2002:158). Radikal Feminist teoriye ışık tutan en önemli isimlerden biri olarak kabul edilen Firestone, kadınların biyolojik olarak erkeklerden ayrı olduklarını ve kültürel bakımdan da "insan" dan ayrı varlıklar olduklarını belirtmiştir. Düşünüre göre bu temel eşitsizliğin mimarı olan doğa, tüm buyurganlığı ile insan ırkının yarısını ırkın tamamı için çocuk doğurmaya ve yetiştirmeye mahkum etmiştir (Firestone, 1993:214). Dolayısıyla Radikal Feminizme göre, üretim ve yeniden üretimin devindiricisi olan kadın, insanlığın diğer yarısının iş dünyasında rahatça meşgul olabilmesini sağlayan tutsak bir sınıfı temsil etmektedir.

Radikal feminizm, kadının sahip olduğu biyolojik donanımların aynı zamanda onun makus talihini dizayn eden özellikleri olduğunu savunur. Buna örnek olarak da aylık kanamaları, gebeliği, anneliği ve kadın hastalıklarını gösterir. Kadının bu gibi biyolojik durumları onları erkeklere bağımlı kılan özellikler arasında görülür.

Kısacası radikal feminizme göre, kadının sahip olduğu biyolojik donanımları yahut anatomik yazgısı onun, kaderini şekillendirmektedir. De Beauvoir'in de belirttiği gibi, eril hegemonya sadece nicel bir değişimin ürünü veya rastlantısal bir olgu olmaktan ziyade, insanlığın ilk zamanlarından beri işlevini koruyan anatomik bir yazgıdır. Dolayısıyla biyoloji, erkeğin üstün bir varlık olarak kadının karşısına dikilmesine olanak tanımıştır (Beauvoir, 1993:83). Radikal Feminizm her ne kadar kadın biyolojisini temel odak noktası olarak belirleyip mücadelesini bu minvalde yoğunlaştırsa da doğanın verili özelliklerinin aşılsa bile kadınların mutlak özgürlük ve eşitliğe ulaşabileceklerine şüpheyle yaklaşır. Firestone'nin dikkat çektiği gibi, cinsel sınıflaşma her ne kadar da biyolojik koşullardan doğmuş olsa da "ötekiliğin" biyolojik nedenleri kontrol altına alındığında veya kısmen yok edildiğinde dahi, kadınların toplum nazarındaki ikincil konumu son bulmayabilir (Firestone, 1993:21-22). Hatta gelişen teknoloji sayesinde ortaya çıkan aile planlaması ve doğum kontrolü gibi uygulamalar iktidarın biyo-politikaları için daha elverişli koşullar yaratabilmektedir.

Radikal feminizm için ailenin kökleri toplumdan sökülmedikçe cinsiyetçilik asla son bulmayacaktır. Biyolojik aileyi, feminist bir devrime tabi tutmayı şiar edinen Radikal Feminizm için, kadının erkekle olan kişisel ilişkilerini temelden değiştirmenin yolu da yine aile kurumunun değiştirilmesinden geçer. Zira aile kurumu, erkek egemen kültürün ve ataerkil ideolojinin ayrıca toplumsal cinsiyet rollerinin kadın tarafından benimsenerek içselleştirildiği bir oluşumdur. Dolayısıyla İmançer'in de belirttiği gibi aile, eril ideolojinin yeniden üretilmesini sağlayan bir iktidar aygıtıdır (İmançer, 2002:158). Fakat öncelik olan, kadının içinde bulunduğu ahvali içselleştirmesi ve bilinç düzeyine çıkarmasıdır. İşte bu deneyim, Radikal Feminist öğretinin "bilinç yükseltme" deneyimine tekabül eder. Radikal Feminizmin üzerinde yoğunlaştığı bilinç yükseltme nosyonu şüphesiz ki bir cinsin toplumsal ve öznel konumunu idrak edebilmesi açısından önemlidir. Fakat bu misyon aynı zamanda feminist hareket için zararlı sonuçlar doğurabilir. Nitekim özdeneyim kişisel zararlı irdelemeyi mümkün kılsa da neticede tikel bir deneyimdir. Dolayısıyla Naima'nın da belirttiği gibi, özdeneyim sonucunda elde edilen veriler ile bir olgunun anlaşılmasını beklemek yahut tikel bir deneyim ile tümel yargılarda

bulunulabileceğini tahayyül etmek, Radika Feminizm'in sahip olduğu öznel karakteri tamamen bilimdışı kılar (Naiman, 1988:23). Tüm bu fonksiyonlarından dolayı aile kurumu, Radikal Feminizm açısından kadınların erkekler tarafından ebedi sömürgeler haline getirilmelerine yol açan ataerkil bir müessesedir. Radikal Feminizm için önemli bir kaynak teşkil eden Millet, toplumsal, cinsel ve ruhsal alanlarda eril ideolojinin egemenliğini perçinleyen geleneksel sosyalizasyonların imha edilmesi gerektiğinin, bunun da ancak babanın mülkiyeti sayılan ataerkil ailenin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabileceğinin önemini belirtmiştir (Millet, 1973:107). Böylece kapitalizmin deri değiştirme sürecine hizmet ederken aynı zamanda iktidarın ideolojik aygıtı olma görevini üstlenen aile kurumu, cinsel devrim ile evliliğin ortadan kalkması ve yerini gönüllü birleşmelere bırakmasıyla birlikte işlevsiz hale gelecektir.

Radikal Feminist teori birtakım özgül çelişkiler barındırmaktadır. Özellikle Marx ve Engels'in diyalektik yöntemini icra eden Marksist Feminizm'e göre, Radikal Feminizm idealist bir çıkmazın içindedir. Radikal Feminizm'e göre, kadın sırf kadın olduğu için ezilmektedir. Oysaki diyalektikte "mutlaklık" söz konusu olamaz. Çünkü, her şey ama her şey kendi ilişkisi içinde sürekli devinim ve değişkenlik içindedir. Bu nedenle kadınların sırf kadın oldukları için ezildiklerini ileri sürmek, "kadınlık" durumunun gerek biyolojik olarak, gerek kültürel olarak, gerekse de sınıfsal ve tarihsel olarak sabit bir kategori olduğunu iddia etmektir. Bu da Radikal Feminizmin, postmodern toplumsal ilişkilere adapte olmasını zorlaştıran bir etkendir. Nitekim Kate Millet'in de dikkat çektiği üzere, ataerkilliğin en büyük silahı evrenselliği ve sürekliliğidir. Dolayısıyla doğal bir görünüm alan ataerkil iktidar, giderek mutlak bir egemenlik kazanmış ve görünmez bir hal almıştır (Millet, 1973:102). Lakin, Butler'e göre, kategorize edilmiş "cinsiyet", toplumsal biçimleniş olan "cinsiyet"e imkan tanır. Zira cinsiyet ile toplumsal cinsiyet bir ayrım içermez; çünkü, cinsiyet kategorisinin kendisi toplumsal cinsiyetli bir kategoridir. Dolaysıyla, 'erkek' yahut 'kadın' doğal bir olgu olmaktan ziyade aslında siyasi kategorilerdir. Diğer bir deyişle cinsiyet, doğallaştırılmaya tabi tutulan fakat asla doğal olmayan bir mefhumdur (Butler, 2014:192-196). Söylemsel inşayı analiz eden yapısalcı yaklaşıma göre, cinsiyet algısı, fiziksel beden algısından önce söylemler aracılığı ile

zihinlerde yer eder. Dolayısıyla yapı-söküme uğratılan dil, cinsiyetten arındırabilir ve doğal olmayan olgular kurgulandıkları söylem düzlemine indirgenerek beslendikleri dilsel idealizmler açığa çıkartılabilir ve evrensellik yanılgısına son verilebilir. Dolayısıyla Radikal Feminizm'e post-yapılsalcı bir anlayışla yaklaştığımız zaman, biyolojinin belirleyiciliği üzerinden yola çıkan Radikal Feminizm'in, cinsiyet üzerinden özneye evrensellik kazandırmasının ilkel bir hetero-zihniyetin ürünü olduğu anlaşılır.

2.3. İmkanlar ve Kısıtlar

Temel feminist teorilerin genel bir izahını ve eleştirisini yaptıktan sonra, kadın hareketlerine dair bütüncül bir değerlendirme yapmamız gerekir. Feminist eleştiri kadınların çıkarlarının ötesinde toplumsal cinsiyet rejiminin özneyi inşa etme stratejilerini hedef alan bir düşünsel alan olmalıdır. Feminizm, her ne kadar ataerkil sistemin toplumdaki izdüşümü olan erkek egemenliğini hedef alan bir direniş olarak kabul edilebilirse de feminizm aynı zamanda ataerki tarafından sömürülen; kendisine cinsiyetçi bir kimliğin dayatılması neticesinde benliğini, duygularını yani varoluşunu hükmetme kapasitesiyle özdeşleştiren erkeği de özgürleştirmeyi arzulayan bir savaşımdır. Dolayısıyla feminizmin herkes için olduğunu savunan Bell Hooks'un da ifade ettiği gibi feminizm, küresel anlamda cinsiyet ayrımını, cinsiyet sömürüsünü ve baskısını ortadan kaldırmayı hedefleyen evrensel bir mücadeledir (Hooks, 2002:49). Bu nedenle feminist siyaset, kadınlar özelinde, kadınlar için ve yine kadınlar tarafından icra edilen ayrık bir politik eylemsellikten daha fazlasıdır.

Feminizmin, kadının ve kadınlığın eşitlik mücadelesi ekseninde hayat bulan bir pratik olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Fakat Mouffe'nin de üzerinde durduğu gibi feminizm, sabit bir tanım aralığına hitap eden göstergeler toplamı veyahut kimlikleme yoluyla teşhis edilen bir cinsin savaşımı olarak görülmemelidir. Feminizmin asıl amacı, "kadın" kategorisini inşa eden ve kadını ikincil konuma iten iktidar pratiklerine karşı, direnişi temsil etmek olmalıdır (Mouffe, 2008:133). Böylesine bütüncül bir amaç güden, yani radikal değişimleri arzulayan bir

eylemselliğin, kadınların fikriyatları bağlamında çeşitlenebileceğini daima kabul etmek ve farklılıkların doğma ihtimalini benimsemek gerekir. Bu farklılıkların ortaya çıkışına müteakip gelişen feminist söylemin ve siyasetin Marksist, liberal, radikal, sosyalist, varoluşçu, kültürel, lezbiyen, eko-feminizm vb gibi farklı varyasyonlardan müteşekkil olması kaçınılmazdır. Bu nedenle, kendi gerçekliği içinde farklı ideolojileri barındıran politik hareketler kümesinde "doğru" feminizmi aramak, cinsiyetçilik söyleminin dayattığı tek boyutlu feminizme (erkek karşıtı) hapsolmamıza, yani, sürekli güncellenen iktidar sistemine karşı güncel savaşımları dışlayan feminizme saplanıp kalmamıza neden olabilir. Bu da kadınlığın politik eylemi olan feminizmin tikel direnişlerden ibaret kalmasına yol açabilir. Dolayısıyla feminist eleştirinin amacı, kadının ötekileştirilmesinde asıl etmen olmayan cinsiyetçilikten ziyade, cinsiyetçiliğe yol açan, yani, toplumsal ilişkilerde var olan ikincil konuma itilme biçimlerini analiz ederek; kadının ister ırk yoluyla olsun isterse de cinsiyet yoluyla olsun iktidar tarafından özne olarak nasıl kurgulandığını ifşa etmektir (Mouffe, 2008:134). Ancak bu sayede herhangi bir sınıfın çıkarları, kadınların hakları pahasına savunulmaktan kurtarılmış olacaktır (Mouffe, 2008:37).

Çalışmanın bu bölümünde, modern devlet teorilerinden hareket edilerek, kadının toplumsal konumunun geçirdiği aşamalar ele alınmış olup, onun, bir vatandaşa yahut yurttaşa dönüşme süreci, iktidar müesseselerinin gelişimi içinde analiz edilmiştir. Böylece kadının bugün maruz kaldığı toplumsal cinsiyet söylemleri ve ataerkil düzenlemelerinin kökenleri siyasal toplumun ortaya çıkış süreci ile birlikte irdelenme imkanı kazanmıştır. Devlet teorisyenlerinin, iktidarın varlığını gerekçelendirmek için kullandıkları, doğa durumu ve siyasal toplum tasavvurları, iktidarın mutlak gücünün sözleşme yoluyla sınırlandırmasına meşruiyet kazandırmıştır. Siyasal toplumun oluşma sürecinde ortaya çıkan örgütlü toplumsal yapının, sistematik şekilde işleyebilmesi için özel ve kamusal alanın, cinsiyetlere özgü olduğu iddia edilen bir takım nitelikler çerçevesinde dizayn edilmesi gerekmiştir. Bu sürece istinaden, siyasal toplum inşasında her ne kadar temel insani haklara vurgu yapılsa da yine de bir takım hakların cinsiyetler arası dağılımında eril menfaatin gözetildiği saptanmıştır. Bu saptamanın neticesinde modern devletin kökenlerinden beslenen eril iktidarın, kadınla olan ilişkisi feminist teoriler

bağlamında tekrar ele alınarak, günümüz ataerkil düzenine mahal veren eril üretim ilişkileri, toplumsal normlar ve kadın doğasına yönelik ön kabuller, toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamında ele alınma imkanı kazanmıştır. Dolayısıyla bir sonraki bölümde ele alınacak olan arzu kavramsallaştırması için feminist yaklaşımların sunduğu en büyük katkı, gerek bilinç yükseltme eğitimleriyle olsun gerekse kadın direnişine sağlamış oldukları örgütlenme gelenekleriyle olsun, kadınlara kendi arzuları adına konuşma cesareti kazandırmış olmalarıdır (Goodchild, 2006:217). Böylece arzu politikasının önündeki bilinçdışı engellerin ve toplumsal kısıtlamaların ötesine geçebilmek için feminist deneyimlerinden istifade edilmeye çalışılmıştır. Feminist hareketler, her ne kadar iktidarın arzu düzenlemeleri ile olan bu ilişkisinin bilincine varsalar da arzu nosyonunu, Ödipal kıstaslarına riayet ederek analiz etmeye çalışmışlardır. Feminist teori kadına, iktidarla olan ilişkisi içinde belirli bir politik bilinç kazandırmış olsa da kadının iktidarı arzulamasına yol açan psişik süreçleri, bilinç dışının Ödipal temsillerine bağlı kalarak ele aldığından dolayı kadın hareketlerine içkin olan ve özü gereği devrimci olan "arzu" nun, edilgin ve boyun eğici bir karaktere bürünmesine yol açmıştır. Zira iktidar ve toplumsal cinsiyet meselesi, tek yönlü uygulanan basit bir tahakkümün ürünü olmadığı gibi, sıradan bir sinizm sonucu tecessüm eden ilişki de değildir. Dolayısıyla bir sonraki bölümün sorunsallaştırmaya çalıştığı mevzu, iktidar ve kadın ilişkisinin devindiricisi olarak ele alınacak arzunun, özünde yıkıcı bir dengesizliği barındıran güç olmasına rağmen nasıl olup boyun eğici güçleri harekete geçiren iktidar arzusuna dönüşebildiğidir. Ayrıca feminist yaklaşımlarda monolitik bir ataerki kavramına yapılan vurgu veya ataerkiye yönelik böylesine bir imayı içeren savlar, eril tahakkümün aşkın bir güç olarak belirmesine imkan tanıyarak, devrimci bir arzu ontolojisini mümkün kılacak olan içkinlik düzlemini olanaksız kılabilecek durumlara neden olabilme potansiyeline sahiptirler. Bu nedenle feminist yaklaşımlar, arzunun metafizik temsillerden, ensest çeperlerden ve hiyerarşik ilişkilerden kurtularak, onun, yersiz yurtsuz bir dönüştürücü güç olmasına imkan sağlayacak olan içkinlik düzlemini göz ardı etmekle kalmamış aynı zamanda "arzu"nun özgürlüğü için gereken koşulları tehlikeye atmışlardır.

BÖLÜM 3

İKTİDARI ARZULAMAK

3.1. Arzu'nun Yapısı ve Arzu Düzlemi

İktidarı, arzu mekanizmaları içinde tahlil etmeden ve kadını bu bağlamda ele almadan önce neden "arzu"ya başvuracağımızı gerekçelendirip açıklamak için öncelikli olarak bazı klasik kuramların kısa bir eleştirisini yapacağız. Böylece çeşitli yaklaşımlara göre "arzu"nun yapısı hakkında bilgi verip, arzu düzlemine giriş yapmış olacağız. Günümüz iktidar ilişkilerini ve kadının toplumdaki konumunu analiz ederken, siyasal bütünü kavrama eğilimi totalleştirici söylemlerin ve ideolojilerin ışığında hareket etmemize neden olabilmektedir. Bilhassa 18. ve 19.yüzyılda, sosyo-ekonomik koşulların radikal bir boyut kazanmasıyla işlevselliğini ve genel geçerliğini ilan etmiş olan Marxist felsefe, diyalektik bir metotla sosyal olaylara makro-politik açıdan yaklaşmıştır. Böylece toplumsal hareketler sınıf çelişkisiyle yorumlanarak; üretim-tüketim ilişkisinin hâkim belirleyicilik vasfı ile politik yaşam üzerine yordamalar yapılmıştır. Bunun yanı sıra, ideoloji mefhumu da yanılgı dünyasına hapsolan yanlış bilinçlerin politik tutumları neticesinde cereyan eden ve böylece siyasi reaksiyona sebep olan güdümlü eylemler bütünü olarak; yani egemen sınıfın ürünü olarak ele alınmıştır. Klasik Marxism'e göre ideoloji demek, toplumsal gerçeklik olan yabancılaşmanın bilinçteki karşılığı demektir. Çünkü ideoloji, toplumsal bilinç ile gerçeklik arasında ki sır perdesidir. Licthman'a göre, bu sır perdesini yırtmanın ön koşuluda, ideolojiyi toplumsal gerçekliğin bir yansıması, bir çarpıtılması olarak kavramaktan geçer (Licthman, 2012:151-152). İşte bu kavrayış, toplumun psişik dünyasını "yanlış bilinç" nosyonuna indirgeyerek, onu değersizleştirmiş ve oldukça edilginleştirmiştir. Bu nedenle post marxistler ideolojinin yanlış bilinç ile sınırlandırılamayacak bir boyutu olduğuna dikkat çekerek, bilinçdışı süreçleri de ideoloji analizine dahil etmişlerdir. Yine de Marksist teoriden bakacak olursak, daha önce belirttiğimiz gibi, "kadının"ın kaderi, bir nevi

proletaryanın kaderine bağlı kılınmıştır. Fakat kadının ötekileştirilmesi artık temel olarak bir mülkiyet meselesi olmadığı gibi, ideoloji de yanlış bilinç sorununun ve maddi koşulların devindirdiği bilinçdışı süreçlerin çok ötesindedir.

İktidara belirgin bir konum ve tek yönlü işleyiş atfeden altyapı-üstyapı sistemleri, ideolojiyi, üretim ilişkilerinde hakim olan sınıfın inisiyatifine bırakan anlayış tarzlarıdır. Zira Reich'in de belirttiği gibi:

"*Bir ideolojinin ekonomik koşulları onun maddi zemini hakkında açıklayıcıdır, ama onun doğrudan irrasyonel özü hakkında bir şey ifade etmez... Bu insanlar ideoloji oluşturarak kendi şekillerini değiştirirler; ideoloji oluşturma süreçlerinde onların maddi özleri bulunur. İdeoloji buna göre çift maddi temellidir: Dolaylı, toplumun ekonomik yapısından, dolaysız, onu üreten insanların tipik yapısından." (Reich, 2012:103).*

Dolayısıyla Reich'e göre bireylerin irrasyonel yapısı ve bilinçdışı yapılanmaları ideolojinin karakterini belirleyen başat faktörlerdendir. Reich için bireylerin kendi kölelikleri için gönüllü olarak iktidara hizmet etmeleri ne bir cehaletin ne de bir yanılsamanın ürünüdür. Çünkü Reich'e göre, tüm despotik iktidar biçimleri, bastırılan cinsel arzuların ve irrasyonel tutumların dışavurumudur. Fakat Reich, iktidarı besleyen arzulama süreçlerini, cinsellik odaklı ve insanların bastırılmış irrasyonel yapılarının dışavurumu olarak nitelendirirken (Deleuze ve Guattari, 2017:51), Deleuze ve Guattari ise arzuya cinsel çeperler çekmeyerek onu, toplumun bilinçdışı ile özdeş tutarlar. Çünkü onlara göre bilinci oluşturan ve koşullandıran arzu, aynı zamanda tabiiyet güçlerini harekete geçiren bir güçtür; ve bu güç, iktidarın hitap ettiği toplumsal bilinçdışı ile doğrudan ilişkilidir (Goodchild, 2006:119). Toplumsal bilinçdışının iktidar tahakkümünden kurtulamadığı ve arzuların merkezsiz bir hale getirilmediği durumlarda, nedenselliğin ve karşıtlığın güçleri toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı için yeterli bir etmenmiş gibi görünür. Özellikle politik bilinçten mahrum yığınlar, ortak bir amaç uğruna savaşım verebilmek için salt maddi koşullar tarafından yahut ortak bir çıkar etrafında

örgütlenen eylemsellikler tarafından teşvik edilmeye ihtiyaç duyarlar. Marx'ın da ifade ettiği gibi: "*Tek tek bireyler ancak başka bir sınıfa karşı ortak bir savaşım yürütmek zorunda oldukça bir sınıf meydana getirirler"* (Marx, 1992:91). Görüldüğü üzere, Marxism'de sınıf mücadelesinin, sınıfsal bilince önceliğini vurgulamıştır. Bu da demektir ki sınıflar ve sınıf mücadelesi, sınıf bilinci ve aktif politik bir mücadelenin olmadığı durumlarda da var olabilirler. İşte günümüz kapitalist sistemin en büyük başarılarından biri de bu noktada önem kazanır. İktidar ilişkileri, standartlaştırılmış ama geçirgen bir alt yapı üst yapı bütünlüğü ile sınıf kavramını silik bir hale getirmiştir. Böylece iktidar, üretici güçlerin ortak çıkarlar uğruna bir bilinç düzeyine ulaşmalarını engelleyerek verilmiş değil alınmış özgürlük için savaşım vermelerinin yani, yıkıcı yığınlar haline gelmelerinin önüne geçmiştir. Bu şekilde kendi kendini güncelleyen mekanizmaları sayesinde ebedi bir varlık kazanan iktidar ilişkileri, sınıfları, politik bilinçten uzak yığınlara dönüştürmeye çalışmıştır. Dolayısıyla siyasal süreçlere ve iktidar ilişkilerine, psikolojik tahlillerden mahrum olan Marxist pencereden bakılacak olursa, altyapı- üstyapı sistemi kendi içinde egemen sınıfını muhafaza ederek toplumsal düzeleme yayılmış ve gözden kaybolmuştur. Bu gelişmeler göstermiştir ki determinist yaklaşımlar, günümüz toplumunda ki bireylerin psişik dünyasına nüfuz ederek, onların irrasyonel yapısını tahlil etmekten uzak hale gelmişlerdir. Bu genellemeye, tabiiyet ilişkilerini izah ederken Ödipal süreçlere vurgu yapan psikanaliz de dahil olmaktan kurtulamamıştır.

20.yüzyılın başlarından itibaren, ihmal edilen psişik yaşamın, psikanaliz ile birlikte gündeme gelmesiyle birlikte, modern kapitalizme özgü olan çekirdek aile kompleksi, yani, Oidipus kompleksi varlığını ilan etmiştir (Deleuze ve Guattari, 2017:144). Oedipus kuramı, özellikle libidinal arzunun doğumunu ensest bir bağ olarak göstererek arzunun kendisini utandırmış ve onu suçlamıştır. Oidipus, bu kadarıyla da yetinmeyerek cinselliği (ki özellikle kadının cinselliğini) engellenen bir arzu bağlamında kurgulamıştır. Freud'un cinsel kimliğin henüz nüve halinde olduğu gelişim dönemlerini ele alışından hareketle, kız çocukları, Oedipus sürecinde babasından gelecek bir armağanmış gibi ondan bir bebek almaya yönünde arzu geliştirirler. Fakat bu arzuları hiç bir zaman gerçekleşmediğinden dolayı Oedipus süreci kız çocuklarında sona erer. Bu dönemde hem penis arzusu hem de ondan biraz

daha farklılaşmış olan bebek arzusu, bilinçdışında önemli bir alanı işgal eder. Dolayısıyla Oedipus sürecinin bu psişik aşamaları kadının cinsel işlevselliğini ve cinsel rolünü oluşturmada oldukça etkili süreçlerdir (Kızılay, 2008:59). Böylesine bir mahcubiyete kurban edilen arzu, doğal olarak toplumsal alana çıkıp devrimci bir rol üstlenmeye cesaret edemeyecektir. Oedipus karmaşası denilen bu süreç anne-baba-çocuk üçlemesiyle bir tür modern teslis kurgulayarak dürtüsel varlığımıza hetoreksüel bir çeper çekmiş; ve arzuyu libidinal bir boyuta sıkıştırmıştır. İnsan türünün evrensel fantezisi haline gelen Oidipal dönem sayesinde, insanlar çok küçük yaştan itibaren bilinçdışından beslenen arzularını, toplum tarafından kabul edilebilir formlara dönüştürmeyi öğrenmişlerdir. Nitekim arzular, bireylerin kişisel hayatlarına ve özel alana tutsak düşüp kamusal alanda radikal bir güç olmaktan uzak hale gelmişlerdir. Bu şekilde politik yaşamdan muaf tutulan arzuyu, makro-politik söylemlerin karşısında bir mikro-politika olarak koyabilmemiz için onu, çeperlerinden kurtararak yersiz yurtsuzlaştırmamız gerekmektedir. Ancak bu şekilde, toplumsal hareketler içinde yer alan kitle-bireyin, davranışlarına yön veren irrasyonel süreçleri analiz etme imkânı yakalayabilir ve arzunun merkezsiz şekilde hareket eden devrimci gücünü özgür kılabiliriz.

Lacan'a göre arzu, eksikliğin arzusu olmakla birlikte daima Öteki'nin arzusudur. Ayrıca özne, fallus evresiyle birlikte annesiyle kurmuş olduğu ilişkiden mütevellit bir eksiklik tarafından işaretlenerek varlık kazanmıştır (Evans, 1996:128). Yani özne, eksikliğin arzulanmasıyla birlikte belirginlik kazanarak varlık sahasına dahil olmuştur. Deleuze ve Guattariye göre ise arzu, bir eksikliğin ifade edilişi veya tamamlanması değil, fazlalılığın işlenmesidir (Deleuze, 1996:62). Deleuze ve Guattari'ye göre psikanaliz, arzu üretimlerini ve bilinçdışı üretimleri açığa çıkarmakla takdire şayan bir iş yapmış olsa da, Ödipus ile birlikte bilinçdışına idealist bir örtü çekerek ona, metafizik bir karakter kazandırmıştır. Böylece psikanaliz, bilinçdışını nesnesinden söken bir anlayışı gündeme getirerek, arzuyu ensest fantezilere indirgemiştir (Deleuze ve Guattari, 2017:44-46). Ayrıca arzu, yapısal veya doğuştan olmaktan ziyade belirli bir sürece tekabül eder. Dolayısıyla arzu, iktidar tarafından bireylerin öznel duygu dünyalarına sürgüne yollanmasına karşın, o, aslında bir duyarlılık, bir vakıa olmakla birlikte; nesne yahut kişinin aksine,

olay olarak tasavvur edilebilecek bir mefhumdur. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre gerçekliğin üreticisi olan ve nesnel koşullar ile yakın temasta olan arzuda, eksik olan nesne değil, öznedir. Çünkü özne, baskının ürünüdür; baskı yoksa arzunun sabit bir öznesi de yoktur (Deleuze ve Guattari, 2017:47-48). Psikanalitik teorinin aksine arzu, bireyin kendi içinde barındırdığı zayıf bir güç olmaktan ziyade, pozitif ve üretken bir yapıya sahip olan sosyal bir güçtür (Bogue, 2002:127). Ayrıca arzu, cinselliğin alanına hapsedilemeyecek ve bireysellik içinde anlaşılamayacak kadar toplumsal bir güç olmakla birlikte, temelde bilinçdışı bir karakter barındıran, özdeşlik ve bedensel imge tanımayan pozitif bir dengesizliktir. Zira, Deleuze ve Guattari'ye göre, "arzu"nun yıkıcı doğasına mani olan Ödipal barikatlar, toplumu tedirgin eden ensest arzuyu evcilleştirmiştir. Fakat arzunun toplumsal normlar tarafından tedirgin edici olarak kabul edilmesinin sebebi, arzunun anneye yönelik ensest bir yönelim barındırmasından ziyade, kendisine içkin olan devrim potansiyeli ile toplumu tehdit etmesinden kaynaklanır (Deleuze ve Guattari, 2017:175). Ayrıca, arzuyu dizginleyen ve ona sabit konumlar biçen Ödipus koordinatlardan bahsederken, unutmamak gerekir ki arzu politikasının amacı, toplumsal üretimin maddi gerçekliğini yadsımak yahut ona karşıt olarak zihinsel ve psişik gerçeklikler üretmek değildir. Çünkü arzu, toplumun nesnel koşullarından ayrı düşünülemeyeceği gibi, arzunun bizatihi kendisi toplumsal olanların üretimidir (Deleuze ve Guattari, 2017:52).

Arzuyu ontolojik bağlamda ele alan Spinoza, tek tek her şey(in) var olduğu sürece kendi varlığını sürdürme çabasına "conatus" adını verir (Spinoza, 2012:371). Dolayısıyla conatus var olmaya muktedir olabilmektir. Yani var olma gücü anlamına gelen conatus, arzunun enerjisi demektir. Zira var olmak demek, arzulamak, eyleme geçmek ve arzu nesnesinin peşinden gitmek demektir. Spinoza'ya göre oluş, eylemde bulunmak, enerji harcamaktır. Spinoza felsefesinden oldukça beslenen Deleuze'e göre de varlık, bir oluş sürecine tekabül eder. Nitekim var olmak da bir arzu varlığı olmak anlamına gelir. Bu nedenle, bir varoluş çabası ve emeği olan "arzu"yu, politikleştirdiğimiz an ortaya çıkan arzu politikası, ideolojinin ötesindeki kadim süreçlere işaret eder. Çünkü arzu, insanın özünü teşkil eder. Dolayısıyla tüm ideolojilerden, hakikatlerden ve fikirlerden önce, arzunun sınır tanımaz üretim gücü neticesinde ortaya çıkan duygulanımsal yeğinliklere tabiiyizdir; ideolojilerden ve

söylemlerden önce bu yeğinlikler tarafından kat ediliriz. Bu nedenle tahakkümün yoğunluğu, tahakküm edilenin arzu yoğunluğu ile doğru orantılıdır. Diğer bir deyişle, asıl zincirlerimiz, duygularımız ve arzularımız tarafından yaratılan zincirlerdir. Bundan dolayıdır ki gönüllü kölelik dediğimiz şey aslında duygusal köleliktir (Lordon, 2014:36). Dolayısıyla arzu, özü itibariyle devrimci bir güç olmanın yanı sıra, yapısal olarak da boyun eğici güçleri uyandırabilme potansiyeline sahiptir. İşte bu nedenle iktidar, arzuyu, salt itaatkar bir duygusallığa indirgemenin yollarını arar. Spinoza'nın da belirttiği gibi:

"İnsanların duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır" (Spinoza, 2011:237).

Spinoza'ya göre, bilinçli insanın iradesindeyken etkin bir güç olan arzu, zihnin zayıf düştüğü durumlarda duyguların hakimiyetin girerek edilgin bir karakter kazanır. Spinoza, her iki durumda da arzunun mevcudiyetini sürdürebileceğini çünkü, "arzu"nun var olma arzusu güden sınırsız bir güç olduğunu vurgular (Spinoza, 2012:213-215). Dolayısıyla Spinoza'dan hareketle, yaşamsal bir güç olan arzu, duygusallığa mahkum edildiği takdirde, itaatkar bir forma bürünerek iktidarın var olabilmek için ihtiyaç duyduğu bir arzuya (conatus) dönüşebilir.

İktidarın, yapısı, işleyişi ve toplum üzerindeki tesiri esas alındığında, maddi güç olma yönünün yadsınamaz bir gerçeklik olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla iktidar, maddi bir güç olduğundan ancak maddi bir güç ile bertaraf edilebilir. Buna rağmen maddi koşullar artık iktidarı anlamak için yeterli değildir. Çünkü, Deleuze'e göre iktidarın artık Marxizmde ki gibi çıkar parametresiyle anlaşılması mümkün değildir. Salt maddi koşullar, herhangi bir çıkarları olmadıkları halde insanların nasıl olup da iktidarın çizdiği yolda ilerlediklerini açıklamakta yetersiz kalırlar. Bu nedenle, Küçükalp'in de dikkat çektiği üzere, gerek ekonomik olarak gerek de bilinçdışı olarak yaşanan tüm kuşatmaların çıkar teriminden ziyade, arzunun

kuşatılması ve bastırılması olarak anlaşılıp incelenmesi gerekir (Küçükalp, 2009:238). Arzunun iktidar tarafından kuşatılması demek, arzu üretiminin yani arzu makinelerinin kuşatılması demektir ki Deleuze ve Guattaeri'ye göre:

"Arzu eğer bastırılıyorsa, bunun nedeni ne kadar küçük olursa olsun arzunun her konumunun toplumun yerleşik düzenini kuşkuyla karşılamaya muktedir oluşudur: arzu toplum dışı olduğu için değil, tam tersi. Ama o altüst edicidir... Bazı devrimcilerin düşünceleri bir yana arzu özünde devrimcidir ve hiçbir toplum kendi sömürü, kölelik ve hiyerarşi yapılarıyla uzlaşmaz ise, gerçek arzunun herhangi bir konumuna tahammül edilemez" (Deleuze ve Guattaari, 2017:174).

Dolayısıyla arzu'yu iktidarın işgaline karşı koruyabilmek için öncelikli olarak tabiiyete yol açan arzularımız ile hesaplaşmamız gerekmektedir.

Deleuze ve Guattari, devrimci bir politika gündeme getirebilmek için arzu düzlemine dolayısıyla da kaçınılmaz olarak bilinçdışına başvurur. Çünkü Deleuze için bilinçdışı, tiyatrodan ziyade bir fabrikadır; üretken bir makinedir. Bunun yanında bilinçdışının ilgi alanı anne-baba ile münakaşa etmek veya onlarla vakit harcamak değil, kimlikle, cinsiyetle, tarihle, yani sosyal ve siyasi çerçeveyle uğraşmaktır (Chanter, 2009:111). Özellikle Deleuze'e göre, arzu, bilinçdışı akışlar tarafından toplumsal alanda üretilen ve anlamlandırmaya tabii tutmayan bir göstergeler sistemidir. Ayrıca arzu, bilinçdışının oluşturduğu türlü sentezler içerisinde, duygulanımsal ve libidinal enerjinin sürekli üretimidir (Best ve Douglas, 1998:112). Bu nedenle arzu makineleri olarak kabul edilen bireyler ve özelde kadınlar, özgürce arzu üretimi gerçekleştirip arzu düzlemine geçiş yaparak, insan ve doğa gibi geleneksel kalıpları aşabilirler. Bunun için de kadınlar, rasyonalitenin mutlak iktidarının karşı, üretkenlik arz eden ve libidal enerjiden teşekkül eden arzuyu politikleştirmekle mükelleftirler.

Hegel felsefesi açısından "arzu"yu inceleyecek olursak, arzu, "Tin" in kurucu unsurlarındandır. Çünkü Hegel'de Tin, doğal bilinç, özbilinç ve akıl olarak bilinç olmak üzere birbirinden ayrı fakat ayırt edilemeyen üç aşamadan oluşur. Doğal bilinç olarak bilinç, duyu kesinliği, algı ve anlama yetilerinin işleyişlerinde nesnenin bilinciyle ilgilidir. Toplumsal bilinç ise öz bilinç ile ilişkilidir. Hegel için özbilincin temel yapı taşı olan arzu, karşısındaki nesneyi yok etmeye yönelik eylemler bütünüdür (Hegel, 2015:79). Ötekini yok etmeye yönelik tüm bu bitmek bilmeyen ele geçirme girişimleri, öz bilince has bir özelliktir. Fakat özbilincin zorunlu koşulu olan arzu, karşısındakiyle kurduğu olumsuz ilişkide onu ortadan kaldıramaz. Çünkü arzu temelinde kurulan bilinçler, birbirleri için var olan ilişkiler ağına sahiptirler ve bu nedenle birbirleri için vazgeçilemezdirler. Bunun neticesinde de özbilinç, tamlığa ulaşabilmek için bir başka özbilince duyduğu ihtiyacını ve onun arzusuna duyduğu arzuyu içselleştirerek nihai amacına ulaşır. Dolayısıyla ele geçirip yok etme arzusu, özbilincin arzusunu arzulama formuna dönüşerek bilinç, içselleştirdiği diğer bilinçleri olumsuzlayarak kendi içine yerleştirir ve kendine katar. Dolayısıyla kadının öz bilincinin kendisi ile olan ilişkisi, erkek ile olan ilişkisinden dolayımlanır. Diğer bir deyişle, kadın, kendine ait bir öz bilinç geliştirip özerk bir kimlik edinmek istiyor ise başka bir bilinç ile olan ilişkisinde tanınma arzusu taşımalıdır. Böylece toplumsal bilincini yani, özbilincini arzu düzlemine taşıyabilir. Hegel'e göre bir bilinç, kendi bilincine sadece düşünüm yoluyla veya şeylere ait bilgi kurma amacı üstüne düşünerek varamaz. Şeyin bilgisinin kendisine dayandığı öz bilinci açımlamak için başka bir mecrada yaşaması ve arzuya müracaat etmesi gerekir (Direk, 2009:30). Kadın, işte bu tanınma arzusuna baş vurarak, diğer bağımsız bilinç ile (erkeklik) bir varoluş mücadelesine girer. Bu mücadelede kadın, arzu politikasına başvurduğu takdirde, ataerkil düzlem arzu düzlemi ile değiş tokuş edilerek kadın, mutlak bir yenilgiden adil bir belirsizliğe geçebilme fırsatı yakalayabilecektir.

3.1.1. İçkinlik Politikası

Arzu politikası, yapılandırılmış öznelerin, özsel kimliklerin ve aşkın değerlerin hüküm sürdüğü örgütlü yapıdan ziyade oluşların, çoklukların, akışların,

yoğunlukların ve sürekli devrimin mekanı olarak nitelendirilebilir. Ayrıca Deleuze ve Guattariye göre, yersiz yurtsuz bir kavram olan arzu, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ötesine uzanan bir "cinselliktir". Çünkü arzu, heterojen ilişkileri, yer-yurtları ve cinsilerin çokluğunu birbirleriyle ilişkilendirebilmeye muktedirdir (Goodchild, 2006:77). Dolayısıyla arzu, sabit bir özneyle ilişki içinde olmayan, nesnesi ile kendisi aynı şey olan bir makinedir. Arzuyu politikleştirebilmek için öncelikli olarak onu prangalarından kurtarıp özgür kılmamız gerekir. Bunun içinde yapılması gereken ilk şey, Oidipus kompleksi aracılığıyla idealizmin boyunduruğu altına giren bilinçdışını ve arzuyu kod bozumuna uğratmaktır. Ancak bu şekilde "eksiklik" ürünü olarak bayağılaştırılan arzu, politik düzleme dahil edilebilir (Deleuze ve Guattari, 2017:44-46). Aksi takdirde, sahip olunamayan ve elde edilemeyen bir şeyin arzulanması olarak sınırlanan arzu üretimi, edilginliğe mahkum edilir. Arzuyu eksiklik bağlamında ele alıp basit mantık ilkesiyle işleyişine bakacak olursak; sahip olamadığımız şeye sahip olduğumuzda, elde edemediğimizi elde ettiğimizde arzumuz geçici olarak sönümlenir. Böylece, arzulama süreci daima nesnesinden yola çıkılarak varlık kazandırılabilecek bir eksiklik, bir yoksunluk olarak tanımlanacağı için arzu, zayıflık semptomundan ibaret kalır. Nihayetinde geriye kalacak olan bireysel bazda bir tutkudur. Dolayısıyla arzuyu eksiklik olarak tanımlamak demek, onu, varlığın çaresiz yetersizliği olarak etiketleyip mutlaklaştırmak demektir ki böyle bir arzu ile radikal bir politik deneyim mümkün değildir.

Arzuyu yıkıcı dengesizliğin politik örgütlenmesi olarak iktidar çarkına dahil ettiğimiz an, yani arzu, iktidar karşısında belirdiği an, artık bilinç düzeyine yaklaşarak mantık yasalarının tahakkümüne açık hale gelecek ve savaşılabilir somut bir güce dönüşecektir. Bu durum, kadının iktidar karşısındaki politik tutumu bağlamında ele alınacak olursa, iktidarın karşısında somutlaşan arzu-makineleri (bireyler ve özelde kadınlar), arzu politikası tarafından tanımlanması ya da temsil edilmesi gereken bir unsur veya meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarak, yaratılması gereken başkaldırının mekanı olurlar. Dolayısıyla arzu politikası, kadınların temsil alanı değil, yaratılış alanıdır. Bir arzu politikacısı da Nietzsche'nin tabiriyle varoluşun "zar atımını" sağlayarak, politikayı rastlantı ile zorunluluk arasında gidip

gelmekten kurtaran kişidir (Deleuze, 2010:45). Kadın hareketlerinin teorik ve pratik yönü işte bu şekilde ön görülemez bir karaktere sahip olabilirse rastlantının belirsizliğine ve eril zorunluluğun diktasına karşı her daim temkinli olabilme imkanı kazanılabilir. Yine de burada akıllara şu soru gelecektir: Belirsizliğin içinde, ona teslim olmadan ve onun himayesine girip edilginleşmeden bir arzu politikası nasıl güdülebilir? Bunun cevabı oldukça açıktır: Kadın hareketleri, arzu politikası sayesinde belirsiz, merkezsiz ve dengesiz bir karakter kazanabilirse yani, "varoluşun zar atımını" sağlayabilirse mağlup olmasının nedeni muhtemelen istenilen zarların gelmemesinden ziyade, gelen zarlar ile ne yapacağını bilememesinden, yani rastlantıyı bir seferde yeterince olumlayamamasından kaynaklanacaktır. Dolayısıyla politik arzunun eylemcisi olan kadının zaferi, devrim için gerekli olan nicel ve nitel şartları iyi tespit edebilmesinden ziyade, arzu politikasının yaratacağı kırılma anına kendisini iyi konumlandırabilmesinde yatacaktır. Arzu politikası aracılığı ile iktidarın mutlak senaryosunu belirsizliğe sürüklemek, devrimin olasılıkları üzerine bahse girmek değil, öngörülemezliğin imkanlarını üstlenmek demektir. Yani asıl amaç, arzu devrimi için gereken ilham verici belirsizliği yaratabilmektir. Dolayısıyla, var oluşsal olarak altüst edici bir eylem olan "zar atımı", arzuya içkin devrimci güçlere şans tanımak ve özgürlük deneyi yapmak demektir. Böylece arzu politikası, malum olanın (kadının ikincilliği) tarihi yerine, şimdinin tarihini yapmaya imkan tanıyabilecektir.

Deleuzyen felsefe, özne ve nesne arasında ki sabit ilişkileri alt üst eden bir işleyişe sahiptir. Dolayısıyla bir oluş olarak varlığa bakan bu felsefe "özne" olarak kadın veya erkeği alan ikili cinsiyet karşıtlığına dayanmaz. Çünkü Deleuze felsefesinde cinsiyetli özneler çoklu konumlanışa sahiptirler. Bu çoklu konumlanışlar, farklılıkları açığa çıkararak farklı oluş hatlarını çizerler (Braidotti, 2003:43). Kadın da arzu politikası içinde sabit bir kategori olarak değil bir oluş olarak "kadın-oluş" olarak ele alınır. Deleuze'e göre, "olmak", arzulamaktır, oluşmaktır, ilişki kurmaktır ve üretmektir (Goodchild, 2006:75). Varlığın bu süreci ifşa edildiğinde görülür ki; arzu politikasının var oluşun ilk ilkesi olarak kabul ettiği "oluş", hiçbir form ve organizasyona tabii olmayan, bir halden başka bir hale geçişin çoklu ve karmaşık yapısıdır. Dolayısıyla "oluş", bir özne barındırmayan, sadece

kendini üreten mikro-kozmolojik bir eylemselliktir. Arzu politikasının "kadın"ın varlığını bu şekilde "oluş" olarak ele alması, akıllara Butler'in performatif cinsiyet kuramını getirebilir. Butler, toplumsal cinsiyeti devindiren ve onu daimi kılan performansların aynı zamanda ataerkil düzenin kuyusunu kazdığını belirtmiştir. Çünkü Butler'a göre kadını tabi kılan normları yıkıcı tarzda tekrarlayarak, eril düzeneğin suni doğallığını alt üst edebiliriz. Dolayısıyla Butler, iktidar performanslarının kendi içlerinde bir direniş umuduna ev sahipliği yaptıklarını belirtmiştir (Stark, 2018:99). Fakat arzu politikasının nazarında Butler'ın "oluş"u, kadını, faili olmayan performansların ürünü kılarak ve savaşım verilecek odağı sürekli devinim halinde göstererek aslında, kadının mağlubiyeti tasdikleyen performatif bir kıskaçtan ibarettir. Dolayısıyla arzu politikası bağlamında ele alınan oluş, kadını iktidar döngüsünden azade edebilmek imkanı taşıyan ve kadının olma halini reddederek onu toplumsal olay ve olguların merkezinden çıkarmayı hedefleyen bir politikadır. Zira kadın-oluş, Deleuze ve Guattari'ye göre oluşun ilk türüdür; çünkü kadın-oluş, çokluklar alemine girişin ilk evresidir (Goodchild, 2006:219). Bu temel üzerinde yükselen arzu politikası, varlığın dinamik boyutunu olumlayarak kadının olanaksızlığı (temsili anlamda) onaylar. Böyle bir süreç olarak ele alınan kadın-oluş, hiyerarşik ilişkilerden ve ikili karşıtlıklardan azat edilerek erkek egemen modellerin idealleştirme pratiklerinden kurtulabilir. Yani aslında arzu politikası, kadını göçebe arzu makineleri olarak ele alan ve kadının benliğini, mevcudiyetinden kurtararak istikrarsızlaştıran bir "oluş" politikasıdır.

Varlığı, "oluş" olarak kavramak, başlangıcıyla birlikte öngörülmüş bir sona doğru yol alan, buna müteakip aşamalı bir evrim çizgisini takip eden statik bir varlık düzlemini reddeder. Deleuze ve Guattari'nin Spinoza'dan devşirdikleri "oluş", genellik bildirmez; çünkü, "genel olarak oluş" diye bir şey yoktur. Oluşlar daima özgül hareketler olup devinim ve dingliğin, hız ve yavaşlığın, yeğinlik noktaları ve akışların özgül biçimleridir. Nitekim her "oluş", bir şeyden ona tamamen farklı olan başka bir şeye doğru yol alış veya evriliştir (Zourabichvili, 2011:120) Dolayısıyla varlığın bir "oluş" sürecine tekabül etmesi, varlığın sürekli olarak kendi içinde farklılaşarak zenginleşmesine ve kendi dinamiğini üretmesine işaret eder. Bundan mütevellit, kurulu düzeni dönüştürmeye muktedir olan üretken ve olumlayıcı arzu

makineleri, varlık sahasında belirme imkanı kazarak politik rollerini icra etmek için gerekli olan fırsatı yakalayabileceklerdir. Bir cinsin kadın-oluş süreci olarak benimsenebilecek bu ontolojik yaklaşım sayesinde, kadın kimliğinin, zamansız ve aşkın bir öz olmaktan kurtulabilme ümidi gündeme gelebilir. Böylece kadınlar, kendi içlerinde ki farklılıkları olumlayan, dinamik, içkin ve yaratıcı bir "arzu"nun, dışında, başka bir gücün varlığını kabul etmeme imkanı kazanabilirler. Bu reddediş neticesinde, varlığın arzusu ile arzunun varlığının birbirine içkinliği, kadınların bizatihi kendi varlıklarını radikal politikleştirmeye maruz bırakmalarını sağlayabilir. Kadınların bir arzu eylemcisi olup olmaması, arzu devrimi için son derece mühim bir konudur. Çünkü kadın hareketleri sahip oldukları bilinç yükseltme politikaları ve kolektif eylemselliği ile arzu devrimi için ideal bir örnek teşkil eder. Ayrıca bu kadın hareketleri, iktidarın eril hegemonyasını rahatsız edebilmek için kadını, kendi arzuları adına konuşmaya teşvik etmektedir (Goodchild, 2006:217). Kadınlar arzularının sözcüsü ve eylemcisi olmayı benimsediği an, kadın, iktidar tarafından köreltilen öz-ayrımsama yetisini tekrar işlevsel hale getirerek, kategorileştirilen bilincini tekrar "kendiliğine" kavuşturabilme imkanı kazanabilir. Bu başarıldığı an, kadın, iktidar menşeli arzulardan kendi arzusunu ayrımlayabilecektir. Dolayısıyla radikal bir arzu politikası için kadınlar tarafından yapılması gereken ilk şey, kendi arzularına yönelik gerçekleştirilebilecek müdahalelere karşı, arzunun doğası itibariyle bağımsız olan karakterinden güç alarak mikropolitik düzeyde bir arzu isyanı başlatmaktır. Böylece arzu devrimi için maddi koşullar tamamen olgunlaştığında, arzu politikasının teorik yönü mikro düzeyde dahi olsa bir arzu eylemini çoktan deneyimlemiş olacaktır. Gabriel Tarde'nin, Fransız Devrimini ateşleyen bir köylüyle ilgili o meşhur örneğinden esinlenecek olursak; devrimci bir politika için asıl mesele, köylüye, içinde bulunduğu üretim ilişkilerinde kendi emeğini sömüren efendisiyle ilgili sınıf bilinci aşılamak değil, köylünün efendisine selam vermesini engelleyebilmektir.

Deleuze ve Guattari için devlet örgütlenmesi demek; coğrafi, etnik, linguistik, ahlaki, ekonomik ve teolojik olarak ahenkli bir birlik ve beraberliğin teşekkül etmesidir. Böyle bir örgütlenme, tabakalaşma ve hiyerarşik toplum yapısıyla işler. Ayrıca devlet, verili öğeleri sürekli ve daimi kılarak dışsallık potansiyeli barındıran

unsurlar ile bağları keser (Hira, 2016:190). Böylece devlet örgütlenmesi, tüm potansiyel tehditleri etkisiz hale getirerek kontrolü altına alır. Dolayısıyla, direniş imkanı taşıyan her odak, her mekan çoktan kuşatılmış ve pasifize edilmiştir. Bu nedenle, iktidar tarafından kirletilmemiş bir direniş yeri bulmak mümkün değildir. Buna rağmen kadınların gerek teorik olarak gerekse duygulanım olarak kısmen de olsa özerk bir şekilde hareket edebilecekleri bir alan, bir boyut vardır: İçkinlik Düzlemi. İçkinlik düzlemi, düşünce yoluyla tasarlanmış bir kavram olmadığından dolayı düşünülebilir bir kavramda değildir. İçkinlik düzlemi düşüncenin imgesidir; düşünmenin, düşünceyi işleyip kullanmanın, düşünce içinde seyahat etmenin ne anlama geldiğine yönelik düşüncenin kendisine verdiği bir imgedir. İşte bu imge sadece hakkı olan düşünceyi muhafaza eder ve yalnızca sonsuza götürebilecek olan devinimi talep eder (Deleuze ve Guattari, 2001:40). Zaten Deleuze ve Guattari'ye göre, düşünme eylemi, kişinin öncelikli olarak kendisine karşı uyguladığı bir şiddettir. Kişi bu şiddet sayesinde mevcut toplumsal konumunu ve yerli yurtlu ilişkilerini değiştirebilme imkanı kazanır. Dolayısıyla dışsal ilişkilerden, soyut belirlemelerden ve konumlardan oluşan içkinlik düzlemi, doğası itibariyle tüm verili içeriği reddederek, düşünülemez ve algılanamaz oluşa kapı aralar (Goodchid, 2006:98). Arzu politikası, doğal varlık sahası olan bu içkinlik düzlemi aracılığıyla iktidar tarafından öngörülemez bir forma bürünebilir. Dolayısıyla sadece ama sadece, sonsuz devinimi yahut sonsuzun devinimini barındıran bu içkinlik düzlemi, özünde barındırmış olduğu bu sınır tanımaz düşünce imgesi sayesinde, hakkı olan arzu devrimini talep ederek arzu politikasını gündeme getirebilir. Zira Deleuze'ye göre içkinlik düzlemi zaten devrimi ifade eder (Kızılay, 2008:155). Bu nedenle De Beauvoir'de, eril müdahaleler sonucunda içkinliğe itilen kadın, arzu politikasını hayata geçirebilmek için içkinliği kendi mekanı olarak benimsemeli ve direnişinin başlangıç noktası olarak içkinlik düzlemini görmek zorundadır. Çünkü, içkinlik düzlemi, kısmi de olsa iktidarın gücünden ve tesirinden izole olabilme imkanı tanır. Buna rağmen içkinlik düzleminde faaliyete geçebilecek bir arzu politikası, kendisini tam olarak hakim güç ilişkilerinden soyutlayamaz; çünkü, Deleuze ve Guattari'ye göre, içkinlik düzlemi, arzu düzlemi olarak yorumlanabileceği gibi aynı zamanda bir erk düzlemine de tekabül eder (Goodchild, 2006:212). Görüldüğü üzere, Deleuze ve Guattari, psikanalizde genellikle cinsel enerji kaynağı olarak kabul edilen arzuyu,

tüm toplumsal, politik ve psikolojik süreçlere uygulamışlardır. Onlara göre arzu, ne biyolojik bir itki, ne metafizik bir enerji, ne de simgesel bir yapıdır. Arzu, bir içkinlik düzlemidir (Goodchild, 2006:198). Birtakım dezavantajlara sahip olsa da arzu politikası için içkinliğin tercih edilme nedeni, kadına aşkın bir senarist (ataerkil sistem) tarafından belirlenen rollerden sıyrılma imkanı tanımasıdır. Bu şekilde kadın, kendisine eril kültür tarafından dikte edilen toplumsal cinsiyet rollerini, kendi içkinliği içinde tekrar ele alarak; ataerkil etmenleri etkileyerek biçimlendirmeyi öğrenir. Böylece, olgunlaşmak için içkinlik düzleminden istifade eden arzu politikası, kadının arzularını giderek yersiz yurtsuzlaştırarak onları, göçebe devrimcilere dönüştürür.

Deleuze ve Guattari'ye göre arzu iktidar tarafından mutlak şekilde bastırılmaz; hatta tersine onun tarafından kullanılır. Fakat bu demek değildir ki arzu makineleri (bireyler ve özelde kadınlar) baskı altına alınmayı istediğinde ille de ideolojik bir tuzağa düşmüş ve yanlış bilincin acısını çekiyor olsun. Deleuze ve Guattari'de, tahakküm ve baskı, arzunun unsurları olarak görülür. Ki zaten arzuyu ezen ve ona boyun eğdiren iktidarın kendisi, bizzat arzu toplanışlarının bir parçasıdır. Dolayısıyla arzu baskıyı arzularken, bünyesine yabancı olan bir şeyi davet ediyor değildir. Yahut arzu makinelerinin kendi köleliklerini arzulaması, ille de dışsal bir güç tarafından zincire vuruluyorlar manasına gelmez. Bu durumda kadına stoacı bir köle olarak mı yaklaşmalıyız? İktidarın tahakkümü arttıkça ona daha çok bağlanan mazoşist bir ruh olarak mı ele almalıyız onu? Eğer özne bir imalat ise ve kendi arzusu tahakküm arzusuna, iktidar arzusuna dönüşecek şekilde inşa edilmiş ise, direniş kendimizden ve kendimize karşı başlanmalı demektir. Fakat bu yinede imkansızdır. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre, iktidarın belirgin bir yeri olamaz, çünkü iktidar, arzu gibi toplumun her seviyesinde birçok örnekte içerilir. Dolayısıyla bu mantığa göre, kendimiz dahi direnişe yer oluşturacak kadar sağlıklı ve kirlenmemiş değilizdir. Çünkü, bizler tahakküme gönüllü teslim oluyor ve çoğunlukla tahakkümü arzuluyorsak, direnişin yeri olan 'kendimiz', özünde her zaman kararsız ve iktidarın parçasına dönüşme tehlikesi altındadır.

Günümüz iktidarının temsilcisi olduğu arzu, toplumsal bilinçdışı için kurgulanan tahakküm arzusudur. Bu tahakküm arzusunu en çok hissedenler de yine kadınlardır. Çünkü, erkek egemen kültürün inşa ettiği düşün dünyasında ve yine erkeklerin edimleriyle tasarlanan kapitalist üretim ilişkileri içinde kadına kalan yegane yaşam alanı içkinlik dünyasıdır. İçkinlik düzleminin tercih edilme nedeni ise, aşkın bir senarist tarafından belirlenen rollerden sıyrılma olanak tanımasıdır. İşte bu nedenle, ataerkil tarihin öteki olarak konumlandırdığı ikinci cins, hapsedildiği içkinlik düzlemini öz bilincini geri kazanmak için istifade edilebilir bir konum olarak görebilir. Çünkü kadının gerçek benliğine uzanan yol tam da bu içkinliğinde yani asıl doğasının bulunduğu yerdedir. Dolayısıyla kadının, tam da bu noktada başvurabileceği en güvenilir, en doğal ve en yıkıcı enstrümanı arzuları olacaktır. Nitekim Deleuze ve Guattari'nin de belirttiği gibi, arzu; doğası gereği merkezsiz, bölük pörçük ve dinamik bir karaktere sahip olduğundan, özü itibariyle devrimci bir güçtür. Arzu, bu gücünü her şeyin mümkün olduğu bir sentez bölgesinde iş görmekten yani içkinlik düzlemini kullanabilmekten alır (Best ve Kellner, 1998:111). Dolayısıyla arzunun kendiliğindenliğini yakalamasına olanak sağlanırsa, ortaya çıkacak olan arzu politikası, nesneleşmek, hizmetçileşmek, sömürülmek ve asla baskı altına alınmak istemeyen bir yapıya sahip olacaktır (Deleuze, 1990:133). İşte bu nedenle, kadınların gerçekleştireceği arzu devrimi, iktidarın psişik yaşamını kod bozumuna uğratmakla kalmayıp, iktidar mefhumunun da temellerinden sarsılmasına olanak sağlayacaktır. Fakat böylesine radikal bir politikanın, nüve halindeki varlığını koruyup geliştirebilmesi için iktidar tarafından mümkün olduğunca zapt edilmemiş bir alana ihtiyacı vardır. Böyle bir alanda, irrasyonel yapıların olduğu kadar, iktidarın rasyonel düzenlemelerinin de dışında olmak mecburiyetindedir. Çünkü Foucault'un da belirttiği gibi, antikçağdan günümüze değin rasyonel olduğunu iddia eden toplumların iktidar sistemleri, şiddet içeren, kanlı ve barbar tahakküm sistemlerinden ibaret olmuştur. Fakat bu irrasyonel oldukları anlamına gelmez; aksine, okullar, ordular, klinikler, hapishaneler ve fabrikalar sayesinde rasyonel tahakküm sistemi kurmuşlardır. Bu sistemler kesinlikle istenmiş, iyi düşünülmüş, bilinçli ve aşırı rasyonel tahakküm teknikleridir. Dolayısıyla aklın iktidarı, aslında kanlı bir iktidardır. Fakat iktidarın salt bastırma ve kapatma teknikleri, rasyonel teknolojiler yoluyla işlemeseler dahi kendinde irrasyonel olarak kabul edilebilecek uygulamalar

değildirler. Çünkü Foucault'a göre, iktidarın salt baskı ve güç yoluyla, içgüdüleri bastırdığını farz edebileceğimiz gibi, aynı zamanda ceza ve kışkırtma yoluyla onlara yeni bir işlevsellik yükleyebileceğini de düşünebiliriz (Foucault, 2011:176-178). Mademki iktidar sadece sosyo-ekonomik şartlarımıza değil, aynı zamanda irrasyonel yapımıza da müdahale edebiliyor, o zaman direniş sahamızda sadece rasyonellik ile sınırlı kalmamalıdır. Dolayısıyla, bilinçdışı dünyaya en yakın cins haline getirilen kadın, kendi gerçekliği içinde bir direniş başlatmak istiyorsa, arzuya başvurmak durumundadır. Bunun içinde yapılması gereken, arzunun devrimci karakterini bastıran, zincire vuran veya evcilleştiren tüm yaklaşım biçimlerinin radikal eleştirisini yaparak, arzuyu özgürlüğüne kavuşturmaktır.

3.2. İktidarın Psişik Boyutu

Ataerkil sistem gerek sosyal yaşamda gerekse siyasi yaşamda somut bir güç olarak kendini saltık ve ebedi bir erk formunda göstererek büyük bir maddi güç olduğunu ilan etmiştir. Yaşama böylesine egemen bir üst sisteminde sadece maddi hayatı şekillendirmek yetinemeyeceği aşikârdır. Çünkü iktidar, işleyişiyle itibariyle boşluk kabul etmeyen bir mekanizmadır. Bu nedenle, iktidarın müdahale alanına bireylerin ruhsal dünyalarının ve öznel deneyimlerinin dâhil olması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla, tüm toplumsal oluşumların ideolojisi sadece o toplumun maddi koşullarını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda o toplum insanlarının psikolojik yapılanmalarını da etkisi altına alır. Buna en uygun örneklerden biri Hitler psikozu olarak da nitelendirebileceğimiz Alman faşizmidir. Bir ideolojik mistisizm yoluyla toplumsal bilinçdışının nasıl manipüle edilebildiğini trajik bir biçimde tüm insanlık deneyimlemiştir. Burada asıl önemli olan, insanların psişik yapıları itibariyle diktayı arzular hale nasıl getirildikleridir. Reich, toplumsal koşulların insanın temel biyolojik taleplerini karakter yapısı olarak şekillendirmesiyle birlikte, karakter yapılarının da ideolojiler halinde toplumsal yapıyı şekillendirdiğini savunmuştur:

"Pek çok zümre, ırk, ulus ve inançtan insanlarla yaptığım hekimlik deneyimlerim, "faşizmin" ortalama insanın karakter yapısının salt politik örgütlenmiş ifadesi olduğunu öğretti, bu yapı, ne belirli ırk ya da uluslara ne de partilere bağlı olup uluslararasıdır.Bu karakteristik anlamda "faşizm", makine uygarlığının ve onun mekanik mistik anlayışının otoriter baskı altına aldığı insanın duygusal temel duruşudur" (Reich, 2012:51).

Keza Bertrand Russell' de Reich ile aynı kanaattedir: *"İktidar aşkı, normal insan tabiatının bir parçasıdır"* (Russell, 1976:328). Her ne kadar bu yaklaşım tarzı tedirgin edici bir genellemeyi ve indirgemeyi içerse de Reich'e göre, tüm iktidar ve ideoloji biçimleri aslında insanların irrasyonel tepkilerinin toplamıdır. Rousseau'ya göre de toplum sözleşmesini oluşturup, modern devlet ve iktidar ilişkilerine temel atan genel irade, insanların rasyonel yapıları kadar irrasyonel yapılarını da muhatap almak zorundaydı. Çünkü Rousseau'ya göre, insan davranışlarına yön veren temel unsur akıldan ziyade, arzu ve tutkulardır (Orhan, 2012:8).

İktidar, geleneksel yapıya sahip otoriter toplumlarda, oluşturduğu ideolojik mistisizm yoluyla varlığını kolay bir biçimde perçinleyebilmektedir. Çünkü modern toplumsal insanın özelliklede kadının psişik yapısı, iktidar özlemi ve iktidar korkusu arasında ki çelişkiden can bulmuştur. Hitlerin, toplumu tahakkümü arzulayan bir kadın olarak ele alışını incelersek bunu daha net bir biçimde görmüş oluruz:

"Toplum ancak kuvvetli şeyler karşısında eğilebilir. Nasıl ki kadınlar, zayıflara baskı yaptığı halde kuvvetli olanın karşısında diz çöker ise; toplulukta otoriteyi zayıfa tercih eder" (Hitler, 2010:59).

Toplumsal manada inşa edilen bu psişik yapı, toplumun kendisini, özelliklede günümüzde dahi ulusun anaları olarak kutsanabilen kadınları, sinirceli bir hastaya dönüştürmüştür. Böylece toplumun geneli ve bilhassa kadınlar, tipik bir sinirceli hasta gibi, bilinçli veya bilinçsiz olarak sanki tanrının yahut kozmosun bir lütfu gibi

başlarına gelecek olan türlü olumsuzlukları beklemeye yönelik eğilim geliştirmişlerdir. Toplumun bu haletiruhiyesine tepki olarak başvurabileceğimiz "arzu", çoğu zaman ideolojinin, bilincin ve çıkar terimlerinin içinde sinik bir hal alsa da toplumun psişik yapısı ideolojiden ziyade arzuya tabidir. Deleuze ve Guattari'nin de işaret ettiği üzere, insanlar tıpkı özgürlüklerini arzuladıkları gibi tahakkümü de arzulayabilirler. Fakat bu baskıyı arzuladığımız zamanlarda ille de ideolojik bir tuzağın içinde acı çekiyor olmamız manasına gelmediği gibi, bir yanlış bilincin güdümünde olduğumuz manasına da gelmez. Bilakis, baskı ve tahakküm arzunun asli unsurlarıdır. Bu nedenle, "Arzu, baskıyı nasıl arzular, kendi köleliğini nasıl arzular?", sorusuna verilecek cevap: Arzuyu ezen ve ona boyun eğdiren iktidarların aslında kendilerinin birer arzu toplanışları olduğudur (Newman, 2006:165). İşte tam da bu nedenden ötür, iktidara karşı yürütülecek olan her politik eylem arzu düzeyinde gerçekleşmelidir. Ancak bu şekilde insanlar, tahakküm altına alınma arzularından kurtarılarak bir iktidar özleminden ve iktidar arzusundan azat edilebilirler.

İktidarın mutlak hakimiyeti için ideolojilerin gerçek veya geçerli olması gerekmez; toplumsal güdülere, boyun eğici güçlere ve tabiiyet arzusuna hitap etmesi yeterlidir. Özellikle de devletin, otoriter baba figürüyle özdeşleştirildiği geleneksel toplumlarda ve mistik karakterli toplumlarda bunun örneklerini görebiliriz. Dolayısıyla toplumsal karaktere içkin olan bu iktidar arzusu, kadının itaatkar yapısıyla özdeşleştirilerek topluma bir kadınsı özellik atfedilmesine neden olmuştur. Bourdieu'ya bakılacak olursa, bu durumun dişil arzuya atfedilen suni bir doğadan kaynaklandığı görülür. Bourdieu'ya göre, eril arzu, erotik karakter barındıran bir tahakküm kurma ve sahip olma arzusu iken; dişil arzu ise, eril tahakküme yönelik bir itaat ve hatta tahakkümün erotikleştirilerek kabul edilmesidir (Bourdieu, 2015:35). Bu nedenle özellikle despot yönetimlerde, iktidara karşı her mutlak teslimiyet kadınsı bir tutum olarak kabul edilmiştir. Topluma atfedilen bu kadınsı yön, toplumun her türlü manipülasyona, istismara ve tahakküme açık olan yönüdür. Çünkü, kadınsı bir yöne sahip olan kamuoyunun iktidar karşısındaki konumlanışı, rasyonalite ile irrasyonalitenin savaşımı tarafından belirlenir. Nitekim bu savaşın kaçınılmaz galibi, iktidarın rasyonel tahakküm mekanizmaları olagelmiştir. Bu durum, insanlığın topluluktan örgütlü siyasal topluma geçiş süreci ile tescillemiştir. Çünkü başlangıçtan

bu yana, yani, insanlığın sivil topluma geçiş süreci ile birlikte, doğal haklarından feragat ederek siyasi özneler haline dönüşmesinden itibaren, ortak bir rıza yoluyla iktidara meşruiyet kazandırılarak aslında, doğaya egemen olacak olan rasyonel bir müdahaleye izin verilmiş oldu. Bu icazet her ne kadar insanlığın doğa durumundan toplumsal yapılanmaya geçiş süreci için gerekli olarak kabul edilse de iktidar pratikleri bu kadarıyla yetinmemiştir. Bahsi geçen tarihselliğin mimarı olan erkek, edimleriyle uygarlığı inşa ederek bilinçli rasyonel bir varlık haline gelirken, kadın, doğaya indirgenip içgüdüsel bir varlık olarak bırakılmış ve salt empirik bilgiye mahkum edilmiştir. Böylece, grift iktidar ilişkilerinin kurucu unsuru olamayan kadın, rasyonelliğin sınırlarına itilerek içkinliğe sürgün edilmiştir. Böyle bir varlığın da kendisi üstünde irade kullanması beklenemez. Çünkü o, artık başka bir iradenin, yani iktidarın hakimiyetindedir. İşte bu nedenle, kadının psişik dünyasında zuhur eden edilginlik, onu iktidarın telkinlerine karşı savunmazsız bırakmıştır. Kadının bu psişik zafiyeti, eril iktidarın zaferi için en büyük dayanak noktası olmuştur. Dolayısıyla toplumun kadınsı yönü, diktatorya tarihi açısından her zaman güç devşirilebilecek bir alan olagelmiştir:

"*Toplumun büyük çoğunluğu, tıpkı bir kadın ruhi haleti içindedir. Bunlar fikir ve düşünceleri, fiil ve hareketlerden ziyade duyguların doğurduğu düşüncelerden çıkarırlar. Bu düşünceler karışık olmayıp, gayet basit ve sınırlıdır. Bunların arasında bir takım ince fikirler yoktur, sadece sevgi veya kin, hak veya haksızlık, gerçek ve yalan, olumlu veya olumsuz kavramlar vardır" (Hitler, 2010:298-299).*

İktidarın özneye olanak sağlaması,onu tanıyarak ilan etmesi ve onun hakkında hüküm verebilmesi için kendi mevcudiyetinin tescillenmesi gerekir. Yani, iktidarın eksiksiz formuna ulaşabilmesi için özne tarafından arzulanması gerekir. Deleuze ve Guattari için arzu düzenlemeleri, her ne kadar iktidar düzenlemelerine nazaran öncelikli olsa da iktidar pratiklerinin de arzu mekanizmasının bileşkesi olarak ele alınması gerektiğini belirtmek; ve iktidarın arzulanma yoluyla işlevsellik kazanabileceğini tanıtlamak için Reich'ın çığlığına kulak verilmesini talep ederler:

"Hayır, kitleler aldatılmadılar, belli bir anda faşizmi arzuladılar" (Foucault, 2011:39). İşte bu arzulanmanın ürünü olarak açığa çıkan iktidar, özne üzerinde eylemde bulunarak öznenin failliğine dönüşür ve bunun neticesinde de görünmez bir hal alır. Dolayısıyla özne, kendini oluşturan ve kendini kullanan iktidar ile tözsel olarak ve kendini oluşturan güç olarak bütünleşerek, iktidarı iktidar ile gölgeler.

İktidar tarafından özerkliği maduniyet ile koşullandırılan kadın, bir özne olarak bilinçdışıyla birlikte açığa çıkar. İktidar güdümlü arzularının hakimiyeti altında varlığını sürdüren kadın, temelde bağımlı olduğu iktidara karşı tutkulu bağlar geliştirir. Her ne kadar iktidarın yaptığı şeylerden biri, kadının bağlılıklarını şekillendirmek ve arzunun oluşumunu sınırlandırmak, düzenlemek veya manipüle etmek olsa da özenin dirimsel bir güdüsü olan arzulama arzusu, hiç değilse arzulamayı sürdürebilmek adına kendisini öteleyen, istismar eden ve baskılayan şeyi arzulama isteğine sahip olabilir. Arzulama arzusunun bu yönelimi bireyin boyun eğme edimindeki gizli doyumunu açığa çıkarır. Fromm' a göre bu bireyler, özezerlik bağlamında değerlendirilmelidir. Çünkü bu tip bireylerde benlik algısı aşağılık, güçsüzlük ve bireysel önemsizlik çerçevesinde gelişmiş olmasına rağmen bu bireyler ruh çözümlemesine tabi tutuldukları takdirde, her ne kadar bilinç düzeyinde bu duygulardan yakınıp kurtulmak isteseler de bilinçaltlarındaki bir gücün onları aşağılık ya da önemsizlik duymaya ittiği gözlemlenir (Fromm, 1996:141). Bunun neticesinde özneye dışsal gibi görünen ve ona baskı yaparak boyun eğmeye zorlayan psişik güçlerin aynı zamanda öznenin öz kimliğini kuran işleyişler olduğu ortaya çıkar.

"Kadın" kimliğini üretip bütünselleştiren iktidar "ben"i, çeşitli özdeşleşmelere tabi tutarak psişik alandaki direniş imkânlarını evcileştirmeyi öğrenmiştir. Beden imgesiyle, kültürle, mitlerle, özel alanla ve edilginlikle özdeşleştirilen kadının bu farklı formları, iktidarın normalleştirici pratiklerine tabi tutularak, toplumsal bilinçte ideal kadın portresi oluşturulmuştur. Dolayısıyla "ben" özdeşleşmelerin bir ürünü, arzunun bir çözülmesi ve arzunun kalıntısı olarak itaatkâr bir özerkliğin temsilcisi olmuştur (Butler, 2005:99). Böylece psişik alanın fenomenleri görünmez kılınarak, her devrimci eylem aslında iktidarın bir etkisi, bir parçası ve kendi kendisinin tahribi

olarak cereyan eden mizansenseller bütünü olarak kurgulanır. Yani, kadın aslında iktidara ait bir varlıktır; ancak bu aidiyet, dile getirilip itiraf edilemeyecek bir bağı içerir. Çünkü bu aidiyet bağını ifşa etmek, ikameyi ifşa etmektir ki bu da aynı zamanda iktidarın özne üzerinde gerçekleştirdiği öz köleleştirme edimini ifşa etmektir. Kadının doğal bilinci, iktidarın psişik güçleriyle bir tabiiyet ilişkisi kurduğu vakit, kadının varlığı giderek pekişerek, prensipte kendine bağlı bir varlık olarak kalmaya devam eder. Varlığını böylesi bir özerklik kisvesi altında idame ettiren kadın, bir nevi öz doğrulama yaparak mevcut koşullarının kendi tercihi olduğuna yönelik bir yanılgı geliştirir. Böylece iktidarın baskıcı, düzenleyici ve tahakküm kurucu somut güçlerine karşı, direniş girişimlerinde bulunabilme motivasyonunu kendisinde bulur. Fakat kadında direniş adına oluşan bu motivasyon, bu "kendilik", zerre miskal iktidardan azade değildir. Çünkü, "kadının" oluşabilmesi için madun edilmesi gerekir. Bu var edici maduniyet, kadının arzu üretimini de şekillendirerek, arzularının sömürüye açık hale gelmesine neden olur. Arzunun en kolay sömürülebilir formu da hayatta kalma arzusuna dönüştüğü halidir. Yok olmaktan ise bir madun olarak var olmak, tercih edilir hale gelir. Ne de olsa özne, iktidarın boyunduruğunda var olmakla kalmamış, aynı zamanda boyunduruğu, onun var oluş koşullarını sağlar hale gelmiştir. Fakat maduniyetin sağladığı bu var oluş süreci kadın tarafından hem kabul edilmeli hem de inkar edilmelidir. Çünkü inkar (feminist hareketler, toplumsal cinsiyet karşıtı söylemler vb), öznenin "kendisi" olarak kalabilmesini sağlayan ve onun tamamen edilgin bir rol üstlenmediğini onaylayan, yani halen bilinçli bir biçimde hareket ettiğini kendisine fısıldayan suni bir başkaldırıdır. İnkarın bu şekilde nevrotik tekrarlanışı, yok oluşu sürekli gündeme getirerek var oluşun maduniyetine tekrar imkan tanır. Dolayısıyla kadın, paradoksal bir tabiiyetin içindedir. Spinoza'nın da belirttiği gibi, bir başkasını zincire vuran veya bir direnişe mahal vermemek için karşısındakini tüm silahlarından arındırarak savunmasız bırakan yahut onun içine korku salan ya da onu ödüllendirerek kendi safına çeken kişi, onu kendi iktidarı altında tutar. Öyle ki, bu başkası kendisinden çok efendisine yaranmak ister ve kendisininkinden ziyade efendisinin arzuna göre yaşar. Fakat bahsi geçen iktidar inşasında, bir insanı fiziki haklardan mahrum bırakma ve onu engelleme yöntemleri olan birinci ve ikinci yollar sadece beden üzerinde iktidar kurulmasını sağlar. Oysaki üçüncü ve dördüncü yollar ile hem beden

hem de ruh üzerinde egemenlik kurulur; ama bu yollar ile insanlar ancak korkuları ve umutları devam ettiği müddetçe hakimiyet altında tutulur. Eğer bu duygular ortadan kalkacak olursa, efendisi olan yeniden kendi efendisi haline gelir (Spinoza, 2012:19). Dolayısıyla, kadının iktidara karışı gösterdiği tabiiyet, aynı zamanda ona zorlu da olsa direniş imkanları sağlayarak kendi failliğini ortaya çıkarmasına ve varlık sahasında yer edinebilmesine imkan tanıyacak olan bir tutumdur.

Kadın, varlığının tanınıp onaylanması için kendisinin yaratmadığı koşullara, kimliklere, kategorilere ve kavramlara muhtaç olması dolayısıyla varlığının göstergesini kendisine dışsal olan bir bütünsellikte arar: İktidar. Lacan'ın da belirttiği gibi, öznenin varoluşu deneyimlemesi olan özbilinç, ancak dışsal bir düzene dahil olduğu takdirde var olabilir (Lacan, 2014:51). Kadın, böylesine bir ilksel savunmasızlık ile kurulmuştur. Oluşumu itibariyle savunmasız ve sömürüye açık olan kadın, var oluşunun bedelini maduniyetle ödemiştir. Fakat bu varlık sürdürme biçimi, ne bir tercihe ne de bir zorunluluğa isnat eder. Çünkü öznenin varlığı, daima kendisine ilksel olarak yabancı bir yerden (iktidar) ihsan edilirse; tabiiyet boyun eğici güçleri açığa çıkararak ve var olmaya karşı duyulan arzuyu istismar ederek onu sömürgesi haline getirir. Dolayısıyla iktidar, kendisini var edebilmek için Öteki'sine ilksel bir savunmasızlık ve ebedi bir zayıflık niteliği atfeder. Bu nedenle, iktidara karşı ilksel bir boyun eğişle yaşama başlayan her öznenin özgürleşebilmesi için iktidarın madun etme ve var etme biçimindeki çifte değerliliği kod bozumuna uğratılmak zorundadır.

İktidarın psişik güçlerini en etkili kullanabileceği alanlardan biri de cinselliktir. "Kadın", kimliğinde etkin rol oynayan ve bir politika olarak iktidarın aygıtı olan cinselliğe ruhbilimsel açıdan yaklaştığımız zaman ilk olarak başvurmamız gereken yöntemlerden biri de kaçınılmaz olarak psikanaliz olacaktır. Freud, kadın cinselliğini meşhur kastrasyon karmaşasıyla izah etmekle birlikte, iktidarın cinsel düzleme yönelik baskı mekanizmaları hakkında da bize açıklamalar sunmuştur. Freud' a göre Uygarlık, içgüdüleri bastırarak veya amacından saptırarak insanlara güç uygulayan bir iktidar düzeneğidir. Ayrıca Freud'a göre uygarlık, tamamen erkek ürünü olmakla birlikte, içinde barındırdığı iktidar düzeneği ile topluma tek tip

cinsellik dayatan, kadına cinsel çıkar perspektifinden bakan, cinsel ajan görevi gören aile kurumu ile cinselliği kısıtlayan ve onu politize eden kaotik bir yapıya sahiptir.

Freud nevrotik bireylerde yaptığı gözlemler neticesinde, nevrozun oluşumunda en önemli faktörün; Uygarlığın "kültürel engelleme" kapsamında göstermiş olduğu zararlı (cinsel) içgüdüleri bastırma sürecine, bireylerin, yeteri kadar direniş göstermemeleri olduğunu belirtmiştir (Freud, 1999:289-294). Dolayısıyla, uygarlığın şekillendirdiği modern iktidar, sürekli olarak ürettiği nevroz ile toplumun psişik hayatını başlı başına klinik bir vaka haline getirmiştir. Görüldüğü üzere iktidar, psişik güçleri aracılığı ile cinsel dünyayı düzenlemeye çalışır. Dolayısıyla cinsel-bedeni, yaşamın içinde madun kılmak ya da yönetmek için libidinal arzunun bastırılması veya zaman zaman açığa çıkarılması gerekir. Fakat iktidar, libidinal yatırımını bastırma veya açığa çıkarma yoluyla mutlak surette olumsuzlamaz. İktidar gerekli gördüğü takdirde, libido kendi tabiiyetinin aktörü olma mecburiyetindedir. Çünkü iktidar, düzenleyici pratiklerini uyguladığı libidinal arzuya dışsal olma lüksüne dahi sahip değildir; aksine, iktidar pratikleri libidinal bir etkinlik olduğu ölçüde düzenleyici olabilir. Bastırılan arzuyu, tanımlayıp patolojikleştiren iktidar, aynı zamanda arzuya yönelik kışkırtıcı söylemi üretir. İtkiye indirgenmiş olan arzu, itiraf ve kontrol alanı olarak üretilmeye başlandığı an, onu üreten düzenleyici amaçları aşar. Psişik dünyanın normalliğini kataloglayıp kurumsallaştırma amacı taşıyan ceza yasaları, klinik müdahaleler, kültürel normlar ve her türlü cinsel söylemler, seksüaliteyi sınıflandırıp kontrol etmeye çalışırken, istemsizce olsa da arzunun yayılma koşullarını ve etki alanını yaratırlar.

Arzu politikası, iktidarın psişik yaşamın tam kalbini hedef alan bir direnme eylemleri bütünüdür. Zira Deleuze ve Guattari'ye göre arzu devrimini, göçebe savaş makineleri yürütecektir. Bahsi geçen bu savaş makineleri, toplumsal bilinçdışının mekanını işgal edecek olan arzu devrimcileridir (Goodchild, 2006:273). Arzu devrimi sayesinde, kadın-oluşu ve tüm farklı oluşları olumlayan arzu, iktidar tarafından yapılandırılmış toplumsal bilinçdışına yıkıcı dengesizliği ile saldırıp, tüm temsillere son vermeye ve iktidar psişesini temellerinden sarsmaya muktedirdir; ki öylede olmak zorundadır. Çünkü toplumla pratik olarak uğraşabilmek, erk ve arzunun bilinçdışı düzeylerinde var olabilmek ile mümkündür (Goodchild, 2006:81).

Dolayısıyla toplumsal bilinçdışının, iktidara zemin hazırlayan tahakküm arzusunu bünyesinden söküp atabilmesi için bir arzu devrimine ihtiyacı vardır. Ancak bu sayede toplumun psişik yapısı, iktidara ehliyet veren ve ona meşruiyet kazandıran bir işleyiş olmaktan kurtulabilecektir.

3.2.1. Arzu'nun İktidarı

Arzu politikası, doğası itibariyle öngörülemez ve devrimci olduğu için iktidara karşı yıkıcı bir tehdit unsurudur. Çünkü arzu, dengesiz ve düzensiz işleyişinden dolayı, iktidarın denetleyici ve düzenleyici pratikleri tarafından zapt edilemez bir politikaya imkan tanır. Deleuze ve Guattari'ye göre, doğası itibariyle iyi veya kötü olarak nitelendirilemeyecek olan arzu, yalnızca dinamik ve üretkendir. Bu nedenle arzulayan-makineler yani, bireyler ve özelde kadınlar, devrimci bir çizginin içinde yer alabilecekleri gibi, faşist bir çizgiyi de takip edebilirler (Best ve Kellner, 1998:134). Dolayısıyla özgürleştirici arzu, mahkum edici bir arzuya dönüşebilir.

Arzu devriminin zaferi, bilinçdışının akıbetiyle yakından ilişkilidir. Çünkü, Deleuze ve Guattari'ye göre birer arzu-makinesi olan bireyler, bilinç dışının faaliyet gösteren bileşenleridir (Goodchild, 2006:335). Bu nedenle, arzu politikası aracılığıyla arzuların egemenliği ilan edildiği an, toplumsal bilinçdışı dolayısıyla da kadın, özgürlüğüne biraz daha yaklaşmış olacaktır. Bu özgürlük, her ne kadar iktidara karşı bir kazanımı içerse de arzunun sonsuz devinimi zapt edilemez bir enerjiyi içerdiğinden dolayı, elde edilen özgürlük aynı zamanda tehlikeli bir özgürlük olacaktır. Arzu egemenliğinin ilan edilmesi iktidarın yersiz yurtsuzlaştırılması ve kadının ideolojik aygıt olmaktan kurtarılması anlamına gelse de bu sınır tanımaz güç kontrol edilemez ise, toplum daha büyük ve daha acımasız bir gücün himayesine girme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir: Arzunun tiranlığı. Arzu politikası, ideolojilerin saltanatını yerinden etmek için başvurulmuş bir seçenek, daha doğrusu sürekli devrimi barındıran bir akışın politikleştirerek kanalize edilişi olsa da kontrolden çıktığı takdirde, yeni bir ideolojik aygıt olma tehlikesini barındırır. Dolayısıyla en kötü senaryoya karşı hazırlık olmak gerekir. Bu nedenle, Deleuze ve

Guattari'den daha önce ideolojilerin ebedi belirleyiciliğine dikkat çeken Althusser'in, ideoloji yorumuna başvurmakta fayda vardır.

Althusser'e göre özne kategorisi, ideolojinin kurucu kategorisi ise, bunun nedeni ideolojinin işlevinin somut bireyleri öznelere dönüştürmesinden iler gelir. Zira Althusser'e göre insan, doğası gereği ideolojik bir hayvan olduğundan dolayı, doğal olarak ideolojinin içinde yaşar ve ideoloji yoluyla tanınabilir hale gelir (Althusser, 1989:60-65). İdeolojinin dışına çıktığımız anlarda, ideolojinin dışında gerçekleşen şeyler ile karşılarız. Fakat her ne kadar da deneyimlediğimiz farklılıklar yoluyla ideolojinin dışında olduğumuzu farz etsek de bizatihi ideolojinin kendini yadsıyıcı etkisinden dolayı, oluşan yanılsamanın tam da içindeyizdir. Çünkü ideoloji, hiçbir zaman "Ben buradayım" demez. Dolayısıyla arzu devrimi gerçekleştiği an, temsili asla kabul etmeyen bir güç açığa çıkacağından dolayı, arzu, tıpkı Althusser'in ideolojisi gibi, her şeyi sarıp sarmalayan aşkın bir iktidara dönüşebilme ihtimalini beraberinde getirecektir. Eğer ki bu gerçekleşirse, sürekli devinimi içeren, istikrarsız ve göçebe olan arzu nosyonu, kaotik bir toplumsallığın kapısını aralayacaktır. Bir nevi arzu anarşizmine yol açacak olan bu yeni anarşizm, bir toplumun vuku bulması için elzem olan unsurların (kurallar, normlar, etik ve ahlaki ilkeler, yönetim organizasyonu vs) oluşmasına müsamaha göstermeyecektir. Her ne kadar Guattari, arzunun yıkıcı bir anarşizme dönüşme zorunluluğunu içermediğini belirtse de (Best ve Kellner, 1998:136) insanlığın, dolayısıyla da toplumsallığın kaderi, dayanaksız bir temenninin ellerine bırakılamaz.

Arzu devrimi sayesinde özgürleşen toplumsal bilinçdışı, belirli bir odağı mekan kabul etmeyecek göçebe arzu makinelerinin devrimci doğası tarafından çeperlerinden (determinist teoriler, ideolojik aygıtlar vb) kurtarılıp arzunun akışı içinde politik sahaya sirayet ettiği zaman; ortaya çıkacak olan arzu toplumu, mutlak iktidara gebe kalma potansiyeli barındıracağından dolayı, arzunun tiranlığı yeni bir tehdit olarak insanlığın gündemine gelecektir. Bu noktada Freud'un, "bilinçdışı ebedidir, yani tarihi yoktur", önermesine atıfta bulunan Althusser'in, "tıpkı bilinçdışı gibi ideolojide ebedidir" (Althusser, 1989:51) savunusunu arzu politikası için bir argüman olarak kabul edersek, ebedi ve ezeli bir karaktere sahip olan arzunun zamanla özgürlüğü aşarak mutlak bir özgürlüğe ulaşması işten bile değildir. Debord

ise farklı bir açıdan bakarak, iktidar ilişkilerinin toplumsal bilinçdışından beslenmesinin kapitalist-makineye fayda sağladığı kadar zarar da verdiğini savunur. Debord da tıpkı Althusser gibi, toplumun bilinç düzeyinde olan her şeyin zamanla yıpranabileceğini fakat toplumun bilinçdışına sızmış olan tüm ideolojik güçlerin değişmeden kalacağını savunur. Ancak toplumsal bilinçdışı her ne kadar değişmeyen bir yapıya sahip olsa da serbest kaldığı an, o da yıkılıp gitmez mi (Debord, 2006:57)? Toplumsal bilinçdışının iktidarın baskı ve tahakkümünden azat edilmesi ile özgür kalan arzu, iktidara karşı bir tavır alabilmek için politik düzleme temas etmelidir. Politik düzleme temas edebilmesi içinde, sadece bilinçdışının parmaklıklarından kurtulması yeterli değildir. Yeni bir siyasi yapılanma için iktidarın karşısında iktidara karşı bir güç olmak gerekiyorsa, bunun tek yolu mevcut iktidar ilişkilerin asıl krallığı olan maddi dünyayı, yani, toplumun bilinç düzeyini de ele geçirmektir. Bunun için de arzunun, toplumun bilinç düzeyine çıkması gerekir. Dolayısıyla arzu, toplumun bilinç düzeyine eriştiği an, yıpratıcı süreçlere maruz kalacaktır. İşte bu nedenle Debord'un sorduğu soru, arzu devrimini tahayyül edenler için bir duraklama anı yaratır. Çünkü "arzu", özgürlüğünde bir zafiyeti barındırabilme ihtimaline sahip ise, arzu politikası, iktidara karşı yürütülecek politikada son derece güvenilmez bir argüman olarak kalacaktır. Yinede bu ihtimal göz ardı edilerek arzu politikası yürürlüğe konulur ve arzu hiçbir deformasyona veya yıkıma uğramadan özgürlüğünü elde edebilirse, o zaman daha büyük bir tehlike insanlığın karşısına dikilecektir: Mutlak Özgürlük. Çünkü her şeye temel teşkil eden ve tüm iktidar ilişkilerinin ardında ki gizil güç olan arzu, çeperlerinden kurtulup egemenliğini ilan ettiği an, makul bir özgürlük ile yetinemeyecektir. Dolayısıyla arzu bu mutlak özgürlüğünü elde ettiği an, insanlık tekrar doğa durumuna sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Çünkü mutlak özgürlük, sadece güçlü olana hükmetme hakkı tanır. Üstüne üstlük arzu iktidarının bu ayrıcalığı, bizatihi arzu yasaları tarafından kutsanarak genel geçerlik kazanacaktır. Böylece arzu, geleceğin tarihselliğini şekillendirerek, kendisine karşı tehdit oluşturabilecek tüm unsurları ötekiliğe mahkum edecektir. Dolayısıyla insanlığın arzunun yıkıcı dengesizliğine ve engellenemez doğasına güç sahası tanıması demek, özgür kaldığı andan itibaren kontrolsüz bir güce dönüşebilecek ve zapt edilemeyecek bir erkin insafına kendisini bırakması demektir.

Tüm iktidar biçimleri, "arzu"nun içinde bir nüve veya parçacıklar şeklinde potansiyel olarak mevcut ise, arzunun politik olarak özgürlük savaşımında kullanılması doğal olarak içinde barındırdığı iktidarın sönümlemesine ve zamanla yok olmasına neden olacaktır. Fakat iktidarın bu şekilde arzuya içkin bir biçimde var olmasından ve arzunun merkezsiz bir akışa sahip olan yapısından hareketle, iktidara karşı gerçekleştirilmesi planlanan direnişin, bizatihi arzunun kendi doğal işleyişinden ötürü sekteye uğrayacağı söylenebilir. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre, iktidar da tıpkı arzu gibi toplumun her seviyesinde her katmanında mevcut olduğundan dolayı belirgin bir yere sahip değildir (Newman, 2006:166). Dolayısıyla, iktidara karşı başlatılacak olan direniş, özünde yeri karasız olan ve her an iktidar toplanışlarının parçasına dönüşme tehlikesi barındıran bir girişimi hayata geçirme projesi olacaktır. Böyle bir direnişte, yıkıcı bir mahiyete sahip olmaktan çok uzak olup, son derece naif bir teşebbüsten ibaret kalacaktır. Ayrıca, gerçekleştirilmesi düşünülen arzu devrimi iktidara ve devlete karşı değil, bizzat arzunun kendisine karşı yani, arzu-makinelerine (bireylere) karşı bir ayaklanmanın ürünü olacaktır. Dolayısıyla arzu politikacısının ilk hedefi kendisi olmalıdır. Direnişin ilk önce kendimizden ve kendimize karşı başlatılması demek şu soruları gündeme getirecektir: Mevcut arzu düzlemini yıkmayı hedefleyerek yola çıkan bir arzu devrimi ne kadar ileri gidebilir? Daha doğrusu iktidar, kendisine karşı ne kadar acımasız davranabilir? Dolayısıyla, bu müphem süreç içerisinde doğabilecek en ufak tereddüdün nelere yol açabileceği asla kestirilemeyecektir. Buna rağmen, arzu savaşımı belirli safhalara dek ilerleyip kayda değer zaferler kazansa dahi, nihai devrime ulaşılma imkanının yeterince sınanıp sınanmadığı belirsizliğini daima koruyacaktır. Bu şekilde cereyan eden bir arzu devrimi, iktidarı altüst etmiş olmayıp, kendine içkin olan iktidara pay bırakmış yahut iktidara evrilebilme ihtimali taşıyan herhangi bir parçacığı muhafaza etmiş olacaktır.

İktidara hem dışsal olan hem de iktidarın mekanı olan arzu, mikropolitik bir eylemsellikten öteye geçip bir arzu devrimine iştirak eder ve makropolitik bir düzleme yayılabilmeyi başarabilirse mevcut siyasi yapılanmalar, yeni bir var-oluşun gündeme getirilmemesi uğruna yok-oluşa sürüklenecektir. Çünkü Deleuze ve Guattariye göre, insanlar, amaçsız fenomenler olarak davranmaya muktedir oldukları

zaman özgürleşmiş olacaklardır (Best ve Kellner, 1998:137). Bundan dolayı, merkezsiz bir yapılanışa sahip olan arzu devrimi, sadece bu şekilde davranabilen özneleri faili olarak kabul edecektir. Dolayısıyla arzu politikası soyut bir teşebbüsten ibaret kalmaz ise, yani metafizik bir teşebbüsten ve ülküsellikten öteye gidebilir ise, arzunun sahip olduğu dengesiz enerji serbest bırakılarak özünde barındırdığı devrimci güçler mevcut iktidar ilişkilerini ve toplumsal yapılanmaları altüst edebilecektir. Fakat burada asıl sorulması gereken soru: Doğası itibariyle yersiz yurtsuz bir akışlar kümesi olan arzu, sistematik bir bütünselliği asla kabul edemeyeceğine göre, mevcut düzen ne uğruna yıkılacaktır? Çünkü, toplumsal varlık olan insan için sadece eylemsellikte takılı kalan vasat bir anarşizm, insanlığı doğa durumuna sürüklemekten başka bir işe yaramayacaktır.

BÖLÜM 4

İÇKİN BİR TESLİMİYET: EŞİK KONUM

4.1. Özgürlük İstenci Bağlamında İktidar

İktidarın, bir bireyin öteki bireyler üzerindeki veya bir grubun öteki gruplar üzerindeki homojen egemenliği olarak ele alınması günümüz iktidar sistemiyle uyuşmamaktadır. Marxist açıdan yaklaşarak iktidarı, egemen sınıfın elinde bulunan ve dolayısıyla onun inisiyatifinde olan bir nesne olarak algılandığımızda, iktidar, giderek somutlaşarak hakkında söz edilebilir bir olgu haline dönüşür; ve nihayetinde Devlet ile özdeşleşen bir forma bürünür (Paras, 2016:89). Foucault ise iktidarı, himaye altına alınabilen yahut icra edilebilen bir olgu olarak görmeyi reddederek devletin de iktidarın hakimiyet alanı olarak yorumlanmasını, iktidarı maskeleyen talihsiz bir kavrayış olarak niteler (Paras, 2016:110).

Görüldüğü üzere bugün karşı karşıya olduğumuz iktidar, egemenliğin el değiştirilmesi ile konumu değişen bir odak noktası değildir. Bilakis, günümüz iktidarı merkezsiz bir şekilde örgütlenmiştir ve sürekli dolaşım halinde kalarak denetim sınırlarını da sürekli güncellemektedir. Bu nedenle iktidar, yapısı ve işleyişi itibariyle toplumun ve bireyin her hücresine nüfuz eden son derece mikroskobik bir oluşumdur. Dolayısıyla bu gün karşı karşıya olduğumuz ve adına "iktidar" dediğimiz o müphem ve sonsuz işleyiş, artık geleneksel analizler yoluyla vakıf olunabilecek belirtik bir içeriğe sahip değildir. Lakin mevcut ideolojik, söylemsel ve psişik aygıtlar, giderek iktidarın kendi devingenliği için gerekli ama yeterli aygıtlar olmaktan uzaklaşmaktadır. Bu işlevsizliğin neticesinde iktidar, örgütlü toplumların daimi güdüsü olan özgürlükten beslenerek varlığını idame etme yolunu tercih etmiştir. Çünkü özgürlük güdüsü, iktidar tarafından gerek yanılgı biçiminde olsun, gerekse bir gerçeklik olarak lütfedilmiş olsun, o, daima tatmin edilmesi gereken toplumsal bir güdüdür. Fromm'un da belirttiği gibi, kendisini özgür ve bağımsız

hisseden, herhangi bir otoriteye ve hiyerarşiye biat etmeyen ama yinede kendisinden bekleneni yapmak için hazır ve nazır olan insanların varlığı iktidar için son derece elzemdir. Ne de olsa iktidarı ayakta tutacak olan, işte bu itaatsizliğin bizatihi kendi içinde barındırdığı hükmedilme tutkusu ve arzusudur (Fromm, 2018:50). Nitekim özgürlük istencine sızmış olan iktidar arzusu, bireyin kendi tabiiyetini arzulamasına yönelik ortaya çıkabilecek olan tüm nedamet faktörlerini ortadan kaldırarak, müsterih bir boyun eğişi hayata geçirir. Böylece iktidar, özgürlük güdüsünü bizatihi kendi işleyişine entegre ederek, varlığını örtük bir biçimde tasdikleyecek olan ebedi bir devindiriciyi bünyesine dahil etmiş olur. Buna istinaden iktidarın, toplumsal güdülere karşılık verebildiği ölçüde varlığını koruyabileceğini ve bireysel kimlikler oluşturabildiği ölçüde, tepeden inme bir bilinç olarak değil de, toplumun içinden doğup yine topluma nüfuz eden bir gerçeklik haline bürünerek varlığını sürdürebileceğini söyleyebiliriz.

İktidar, özgürlük istencine cevap verebildiği ölçüde varlığını sarsılmaz temeller üzerine inşa ederek kendisini daimi kılabilir. Bu hayati koşuldan dolayı günümüz iktidarı, özgürlüğü içerimler ve özgürlük ile gücünü perçinler. Nitekim Fouacult'a göre iktidar, sadece özgür özneler aracılığıyla işleyebilir ve özneler özgür olduğu müddetçe var olabilir (Foucault, 2014:21). Dolayısıyla artık tahakkümün olduğu yerde değil de özgürlüğün olduğu yerde iktidarı aramamız gerekir. Müstebit bir karaktere sahip olan iktidar, bireylerin yüzeysel tabiyet arzularından beslenmekten öteye geçemeyen, dolayısıyla derin arzulara temas edebilmeyi başaramayan sıradan bir despotizimdir. Fakat daha incelikli bir işleyişe sahip olan günümüz iktidarı, özgürlük istencini asla kati biçimde olumsuzlamaz. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken, özgürlük ülküsünün somut bir şekilde gerçekleşmiş olmasının gerekmediğidir. İktidar, özgürlüğün teorideki varlığının en büyük destekçisidir. Özgürlük her zaman bilinçlerde var olmalı ve kendini sürekli güncellemelidir. Ne de olsa iktidara karşı direnişin muhtevasını oluşturan özürlük istenci, sadece iktidar sistemlerinden azade olmayı değil, aynı zamanda yeni bir şeye erişme arzusunu da içerir. Bu nedenden dolayı özgürlüğün ne zaman pratik ile (işçi eylemleri, kadın hareketleri, öğrenci hareketleri vb.) bilinçlerdeki varlığının pekiştirileceğine ve ne zaman salt idealist bir bilinç olarak sadece düşüncede

kalacağına iktidar sistemi karar verir. Eğer gerekli aygıtlara sahipseniz ve bu aygıtlarınız da sistemi dizayn edici güce sahip ise, teorisine hükmettiğiniz şeyin pratiğine de hükmetme hakkını elde edebilirsiniz. İktidara karşı özgürlüğün kazanılması gerekmez, ihtimalinin var olması yeterlidir. Toplum ve iktidar ilişkisi bu ihtimalin somut etkileri üzerine şekillenir. Bu ilişki karşılıklı bir değiş-tokuş ihtimalini içerdiği ölçüde iktidarı barındırır. Yani iktidar, varlığını bu tersine çevrilebilirlik durumuna borçludur; aksi halde sadece tahakkümden ibaret olan yalın bir güce dönüşür.

Günümüz iktidarı belirsiz bir doğaya sahip olsa da temel işleyiş prensibi bakımından,bir yönüyle diyalektik bir oluşumdur. İşleyişi itibariyle, müdahil olmaktan çok izleyici kalmayı tercih ettiği dönemler ve durumlar vardır. Bu da özgürlüğü elinde bulundurmasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü toplumu yapay doğası içinde gözetleyebilmesi için özgür bırakması gerekir. Gözetlemenin cezalandırmadan daha etkili ve verimli olduğu özellikle 18. ve 19. yüzyılda fark edildikten sonra (Focault, 2007:23), bu strateji iktidar kurumları tarafından giderek daha etkin bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Aktif olduğu durumlarda iktidarın diyalektik yanı açığa çıkar. İktidar, her ne kadar karşıtlığın kati belirleyicilik kıskacına takılı kalmasa da bir yönüyle diyalektik bir oluşumdur. Dolayısıyla diyalektiğin önemli bir yasasını da kendi yasası ilan etmiştir: karşıtların birliği yasası (Politzer, 1978:117). Nitekim özellikle iktidarın belirli bir figür ve sembol ile temsil edildiği yahut bir kişide cisimleştiği geleneksel toplumlarda, egemen iktidar mekanizmaları karşıt-iktidar düzenekleriyle ahenkli bir birliktelik içindedir. Dolayısıyla, ebedi bir iktidar, kendi karşıtını kendisi kurgulayan iktidardır. Çünkü her iktidar sistemi karşıtına gebe kalır. İktidar, toplumun bilinç düzeyi ile herhangi bir çatışmaya girmeye tenezzül etmeyeceği gibi, böyle bir ihtimal de göze almak istemeyeceği bir risktir. Bu nedenle iktidar, adeta bir mizansen içinde kendisine güdümlü karşıtlar (sendikalar, partiler ve tüm muhalif hareketler) yaratarak kendi kendisini devindirir. Karşıtlarından ise tek bir talebi vardır: Kendisinden talepte bulunmaları. İşçiler daha iyi çalışma şartları için haklarını aradıkça ve feministler kadın hakları için talepte bulundukça, iktidar gücünü perçinleme imkanı kazanır. Zira bu hareketlerin amacı sistemden (sözde) hayati hak kazanımları elde etmek ise, yani iktidar ilişkilerinin yarattığı eşitsizliği

dönüştürmek asıl gayeleri değil ise, özünde hepsi boyun eğici hareketlere dönüşme tehdidi altındadır.

Marx'ın sınıf bilincinin oluşumu için sınıf savaşımının gerekliliğini ifade ettiğini belirtmiştik. İktidar, bu bilincin uyanışını engellemek için sınıf savaşımlarını; son derece naif ama şiddetli hatta bazen kanlı, bağımsız şekilde cereyan eden ama güdümlü, yıkıcı idealleri olan ama reformist savaşımlar olarak kurgulamıştır. Dolayısıyla sınıf savaşımları artık gerçekliğini yitirmiştir. Radikal bir direnişin yürürlüğünden kalkmış olan bu sınıf hareketleri, Marxizm'in tahayyül ettiği gibi tarihin devindirici rolünü üstlenmekten giderek uzaklaşarak iktidarın varlığını olumlayan eylemselliklere dönüşme tehdidi altındadır. Bununla birlikte eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini ifşa etmeye ve dönüştürmeye yönelik siyasal pozisyonlar, eril yapılanmanın tedirginliğini canlı tutma işlevi görmektedirler. İktidara karşı ve iktidara rağmen bireyin kendisini yeniden keşfedebilmesine imkan tanıyacak olan bir tali yol veya iktidarın negatif sınırlandırmalarının aşılabileceği bir bireysellik alanı, yani öznel deneyim alanı elde edilebilinir ise gerek kadın hareketlerinin gerekse tüm direniş hareketlerinin gündeminde direnişi mümkün kılabilecek olan şartlar belirme imkanı kazanacaktır. İktidara yönelik dönüştürücü bir eylemsellik alanı yani bir "eşik konum" elde edilebilmesi için Foucault'un kendilik ilişkisi olarak tanımlanabilecek olan "etik" anlayışından ve Deleuze'nın "içkinlik düzlemi" kavramından istifade edilebilir. Bu iki uğrak noktasından yola çıkarak -ki bu noktalar doğrusal bir ilişki olarak kabul edilemeyecek dinamiklere ve katmanlara sahip olmaları itibariyle, ayrık şeyler olmayıp birbirlerini içerimleyebilirler- iktidar karşısında bilinçli bir teslimiyet stratejisi güderek eşik konuma erişilebilir. Böylece, eşik konum vasıtasıyla saf bir olay anı yakalayabilir ve iktidar düzeneklerine dönüştürücü bir temasta bulunabiliriz. Hatta elde edilen bu eşik konum sayesinde, iktidara karşı cereyan eden bölük pörçük, etkisiz ve teorik olarak da kör kalmış eylemselliklerin himayesini temsil eden, bununla da kalmayıp radikal tutumlar üzerinde pasifize edici tasarruflarda bulunan "biz"i, tutarlı bir biçimde terk ederek direnişe yeni bir yüz kazandırılabilir. Dolayısıyla ilerleyen bölümlerde içkinlik düzlemine özgü arzu politikalarının etik ilişki ile sentezi kullanılarak, iktidar ilişkilerini yerinden etme bilinci taşıyan bir teslimiyet teorisi geliştirilerek, direniş

potansiyeli barındıran bir oluş mekanının tanımına, yani eşik konuma ulaşılmaya çalışılacaktır.

4.2. Direniş Etiği

Foucault için etik, insanın kendisiyle kurduğu ilişki olmakla birlikte, özgürlüğün ontolojik koşuludur. Ayrıca düşünür, etiği bir varoluş estetiği olarak görür. Yine de, özne haline gelen birey, kendisiyle kurmuş olduğu bu ilişki sayesinde, verili kimliğinden kurtulup denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne olmaktan çıkıp, vicdan ya da öz bilgi yoluyla tamamen kendi kimliğine bağlanmış özne haline gelemeyecektir. Çünkü Foucault, etiği, özgürleşme sürecinden ziyade özgürlük pratiği olarak görür. Daha doğrusu, özgürlüğün düşünülerek hayata geçirilmiş hali olarak görür (Foucault, 2014:225). Söylemin diktatörlüğü altında Hegelci etik (insanın toplumla kurduğu ilişki) yerini Foucaultcu etiğe (insanın kendisiyle kurduğu ilişkiye) bırakmak zorundadır. Çünkü Hegel'in etik anlayışına göre bireyin nihai amacı ve en başat görevi Devlet'in ideal bir mensubu olabilmektir. Hegel'e göre bireyler, etik idenin edimselliği olan Devlet vasıtasıyla nesnel yaşama ulaşarak öznel deneyimlerini evrenselin içinde konumlandırabilir ve böylece genel bir uyuma ulaşabilirler (Salman, 2015:9). Dolayısıyla Hegel felsefesinde etik, bireycilikten ziyade özgeciliğe vurgu yapan ve geleneksel değerler üzerine inşa edilip toplumsal normlar çerçevesinde tatbik edilen bir ilişki biçimidir (Bezci, 2006:236). Görüldüğü üzere Hegel'in tasavvur ettiği etik yaşam, iktidar ilişkileri üzerinde dönüştürücü etkide bulunmaya mani olan ve bireyi iktidar için şekillendirerek mevcut düzenin meşruiyetine katkı sağlayan bir deneyimdir. Bundan dolayı eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini ifşa eden bir konuma ulaşılabilmesi için öznel deneyimlerimizin bilinçli öznesi olmamıza imkan tanıyacak olan Foucault'un etik anlayışı, daha uygun bir hareket noktası sağlamaktadır. Dolayısıyla gerçek anlamda, yani, kurulmuş bir özne olmadan var olabileceğimiz ve iktidar ilişkilerinden kendimizi soyutlayabilme imkanına sahip olduğumuz yer, kendimizle kurduğumuz ilişki neticesinde varabileceğimiz eşik konumdur. Foucault'un etiğini, yine kendisinin ortaya koyduğu "söylem"e karşı kullanarak iktidar tarafından

kirletilmemiş bir direniş mekanı olan eşik konumu elde ettiğimiz takdirde, iktidara karşı güçlü bir pratik için güçlü bir teorik zemin oluşturulmasını sağlayabiliriz.

Focault için asıl mesele öznenin akıbetinden ziyade, bireyin öznel deneyimleridir. Düşünür için öznel deneyim evrensel kaidelerden ve zorunlu belirlenimlerden azade olmuş öznenin tekil deneyimidir. Esas olan, bireyin içinde bulunduğu ilişkilerde, kendi deneyimlerinin öznesi haline getirilip getirilmediğinin farkında olabilmesidir. Bunu fark edebilmesi içinde yer aldığı ilişkilerin kurgulanış şeklini ve boyutlarını doğru okuyabilmesi gerekir. Ancak bu şekilde özne, özerkliğini ilan ederek maddi koşulları nitel bir değişikliğe sürükleyebilmenin imkanlarına vakıf olabilir. İktidara karşı böyle bir tutum sergileyebilmek için arzu'nun direnişi başlatmasına imkan tanıyabilecek olan bu kendilik ilişkisinden yani, etik ilişkiden faydalanılabilir. Zira Foucault'a göre etiğin temel meselesi arzudur. Düşünüre göre etiğin işlevi; arzunun ifşa edilmesi, arzuya karşı verilen mücadelelerin açığa çıkarılması, arzunun köklerinin kazınması ve arzuyu zevke indirgemeden icra edebilmektir (Foucault, 2014:209). Ayrıca Foucault, öznel arzularımızın bilincine varmamız anlamında ve onlara belirginlik kazandırması anlamında etiğe vurgu yapar. Çünkü Foucault'a göre Antikçağdan beri bilinçli bir özgürlük pratiği olan etiğin, insanlara yönelik en temel uyarısı, kendileri hakkında kaygı duymalarıdır (Focault, 2014:226) .

4.3. İçkin Bir Direniş: Eşik Konum

Deleuze ve Guattari'ye göre iktidar denilen oluş(um), bütüncül bir kalıp olarak ele alınması mümkün olmayan ve asla homojenlik barındırmayan hatta kendisine yönelik tehditleri içsel adaptasyon teknikleriyle soğurarak sürekli kendini güncelleyen ve genişleyen dinamik bir işleyiştir (Nail, 2014:277). Yani ele aldığımız iktidar, özgül ilişkileri itibariyle bireylerin maddi dünyalarından ve psişik yapılarından beslenerek git gide toplumsal ve acunsal bir karakter kazanan oluşu(mu) ifade eder. Dolayısıyla iktidarı, diğer her şeyde olduğu gibi duraksız bir "oluş" hali içinde gören Deleuze'e göre yorumlayacak olursak, iktidarın uygulandığı her nokta

aynı zamanda yeni bir oluşum sahasıdır denilebilir. Nitekim bu oluşum anlarının içinde, iktidara karşı bir direniş anının ve direniş mekanının belirmesi gayet olasıdır. Arzunun çeperleri ortadan kaldırılır ve pranga vurulan yersiz-yurtsuz doğası açığa çıkarılır ise; yani, arzunun bölük pörçük olan merkezsiz yapısı toplumsal ve psişik akışa dahil edilir ise arzu iktidarın radarı tarafından tespit edilemeyecek bir belirsizliğe ulaşabilir. İşte algılanamaz-oluşa evrilen bu arzu, direniş için gerekli olan politik olgunluğa erişebilmek için kendisi gibi sürekli oluş halinde olan mekanları göçebe şekilde kat edebilir.

İçkinlik kendinden başka bir şeye içkin olmadığı zaman, içkinlik düzleminden söz edilebilir. Böyle bir dünyanın gösterdiği tek şey, olaylardır. Yani olabilir şeylerin düşünsel ifadesidir. Lakin bu olaylar aşkın bir göstergeye, özneye yahut iktidara yüklenmez. Aksine bu direniş düzlemi, iktidar etkileşimli öznelerden ve cinsiyet düzenlemelerinden yoksun olan bir alanın içkin seyrini bize sunar (Deleuze ve Guattari, 2001:49). İktidarın hakimiyet alanlarına yöneltilen bu içkin seyir, kadın hareketlerine, göçebe olarak kat edebilecekleri alanların koordinatlarını sunarak onlara, direnişin konuşlanabileceği mekanları (sürekli oluş halinde olan devingen konumları) işaret eder. İktidara karşı benimsenebilecek bu eşik konum, içkinlik düzlemi ile varlık kazanabilen bir oluş olduğu için iktidara dışsal olan bir yer değildir. Zira Goodchild'in belirttiği gibi:

"Deleuze ve Guattari için "dışarısı", aşkın bir kendiliğinden kuvvetler kaynağı değil, kurulması gereken bir arzu tutarlılığı düzlemidir. Önceden var olan "dışarısının kuvvetleri" yoktur; aslında "dışarısı", sadece içkinlik düzlemidir" (Goodchild, 2006:314-315).

Dolayısıyla arzunun mekanı olan içkinlik düzlemi, iktidara yönelik direniş girişimleri tarafından, kat edilmeden çok önce, dışarıda olan iktidarı çoktan kendi içine katlamıştır. Bu farkındalığı kazanan kadın hareketleri, direniş mahiyetinde atılan her adıma, iktidarın da eşlik edebileceğini ve böylece iktidarın direnişin varlığına senkronize olabilecek bir ahenkle işlediğini görebilme imkanı kazanır.

Böylece içkin bir direnişin eylemcisi olabilme potansiyeli taşıyan her kadın hareketi, erişeceği eşik konum sayesinde, öz farkındalık kazanmakla kalmaz, aynı zamanda iktidarı etik bir oluş ile tekrar ele alarak onun varlığını zedeleyebilme imkanı kazanabilir.

Foucault'un etiği sayesinde, iktidar ile olan kurulan ilişkide tıpkı İspanyol ressam Diego Velazquez'in, *Las Meninas* isimli tablosunda resmettiği Don Jose Nieto gibi, içeride veya dışarıda olarak nitelendirilemeyecek bir eşik konum elde edilebilir. Velazquez'in, *Las Meninas'*ında hakim odak noktası olarak gölgelerden münezzeh olan Margarita, iktidarın temsili olarak kabul edilir ise ve onun dışındakilerde, yani, çehrelerinin bir bölümü gölgede kalmış kişiler de iktidarın mevcut ilişkileri olarak ele alınır ise, en arkada iktidar düzlemine dahil olan ve hareket halindeymiş gibi görünen Don Nieto, direnişinde tıpkı iktidar gibi sürekli "oluş" halinde olduğuna dikkat çeken bir figür olarak, iktidarın varlık sahasını istikrarsızlaştıran eşik konumu temsil eder. Tablonun (iktidarın) içinde ve dışında kaldığı için ulaşılmaz olan bu eşik konum, her ne kadar tablonun tüm çizgileri (iktidar müdahaleleri) tarafından kompozisyona dâhil edilse de kendisini mekan olarak kabul eden tüm kadın hareketlerini, tıpkı Don Nieto gibi belirsiz kılması itibariyle, direniş potansiyeli barındıran tüm eylemselliklerin kısmi de olsa bağımsız hareket edebileceği bir imkan alanı yaratır. İktidarın etki alanı içinde olmasına rağmen öznenin yitimini sağlayan bu tehlikeli konum, içkinlik düzleminin kontrolü altındadır. Fakat Deleuze ve Parnet'in belirttiği gibi, içkinlik düzlemi her ne kadar arzuyu esinlendiren bir düzlem olsa da direniş için yürürlüğe konulan içkinlik planının, içeride olmakla hiçbir ilintisi yoktur (Deleuze ve Parnet, 1990:133). İktidarın karşısında, dışında veya iktidarın kendisinde olarak bir ayrıma gidilemeyecek bu konum sayesinde, söylemin ne içine girip bizi kendisine entegre ederek daha da büyümesine ne de dışına çıkarak bizi yok etmesine izin vermeyeceğimiz bir "eşik" konum yaratabiliriz. İktidarsız bir direniş yerinden bahsedilemeyeceğini belirten Foucault'a göre direniş, iktidara tamamen dışsal bir şey olmadığı gibi, iktidarın varlık sahası da doğal olarak direnişe imkan tanır. Yine de bu, iktidarın içinde özgün bir yer edinemeyeceğimiz anlamına gelmez (Foucault, 1993:101). İşte direnişin yeri olarak tasvir edebileceğimiz bu eşik konum, içkin bir

seyrin oluşumu için gerekli ama dönüştürücü bir direniş için yeterli değildir. Elde edilen bu eşik konum aynı zamanda bir özgürlük çeşididir ve bu özgürlüğü şu şekilde ifade edebiliriz: Kontrole bilinçli teslimiyet.

Günümüz iktidarına karşı sergilenecek bir tutum olarak bu bilinçli teslimiyet, sistemi teslim alabilmek için izlenilebilecek bir ön stratejidir. Çünkü bu bilinçli teslimiyet, ideolojik yanılgılardan, ödipal çeperlerden ve söylemin kuşatmalarından kurtulup, radikal bir direnişe geçiş için gerekli olan bilinç oluşumuna zemin hazırlar. İktidara ilişkilerine yönelik bir direniş tavrı olan bu bilinçli teslimiyet, Gramscinin hegemonyasını işlevsel hale getiren rızadan farklıdır. Gramsci'ye göre bir sınıf, politik egemenliğe ulaşmadan önce hegemonyasını kurabilir ve kurmalıdır da. Gramscinin hegemonyasının işleyebilmesi için, yönetici sınıfın hâkimiyetini, hükmettiği insanların rızasına dayandırarak tescillemesi gerekir. Her ne kadar hegemonyanın, devletin baskı güçlerine başvurmadan salt bir biçimde "rıza" ya dayanarak kurulması söz konusu olmasa da. Gramsci'ye göre rıza, meşru iktidarın varlığını kabul ederek konsensüs sürecine dahil olmaktır. Böylece kapitalist işleyişin çıkarlarıyla bireyin kendi çıkarları özdeşleşerek iktidarın işleyişi konusunda uzlaşma sağlanır (Eagleton, 2011:158). İşte tam da bu nedenden ötürü, egemen sınıfın yönetimine Gramsci usulü rıza göstermek ile kontrole bilinçli bir biçimde teslim olmak birbirlerinden farklı şeylerdir. Çünkü kontrole bilinçli teslimiyet, teslim almak için teslim olan bir bilinci barındırdığından dolayı ifşa edici ve dönüştürücü bir eylemdir.

Foucault'da kendilik kaygısı olarak yorumlanabilecek etik, toplumun bilinçdışını üreten arzu makineleri (özellikle kadın hareketleri) tarafından özgürlük pratiği olarak kullanıldığı an, toplumun her katmanına temas eden direniş hareketleri, iktidar mekanizmalarında yeni bir titreşim oluşmasına neden olacaktır. Deleuze ve Guattari'ye göre, böyle bir uyarılmaya maruz kalan iktidar, şu şekilde karşıt tepki verir: *"Arzu sözcüğünü duyduğumda silahımı çekerim"* (Deleuze ve Guattari, 2017:373). Dolayısıyla arzu direnişinin de aynı şekilde misilleme yapabilmesi için silahlanmasına imkan tanıyacak bir eşik konuma ihtiyacı vardır. Bu konum neticesinde iktidara karşı yeni bir boyuta geçen ve iktidarın hakim işleyişine karşı

direnişe içkin bir seyir imkânı kazandıran etik ilişki, tıpkı Velazquez'in cismani olarak değil de aynadaki bulanık bir yansı şeklinde mekâna içkin olarak konumlandırdığı kral ve kraliçe gibi, direnişe sızan her türlü iktidar etkisini mümkün mertebe tespit edilebilmeye olanak sağlar. Dolayısıyla iktidar ilişkilerine müdahil olunabilecek bir eşik konum elde edilebilinir ise devrimci bir arzu politikasını tatbik etme imkanı kazanılarak, icra edilen tüm direniş eylemleri iktidarın güdümlü pratiklerine dönüşmeden kendi güçlerini deneyimleme fırsatı bulabileceklerdir.

SONUÇ

İktidarın aygıtları olarak işlev gören çeşitli ideolojiler veya boyun eğici güçleri açığa çıkararak öznenin tabiyetine yol açan iktidar menşeli arzular, cinsiyetler arası ilişkileri tayin eden belirleyiciler olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin analizinde ele alınması gereken elzem mefhumlardır. İktidarın, toplumsal cinsiyet yargılarını ve öznel deneyimlerimizi şekillendiren bu müdahalesi, tek yönlü dayatma olmaktan ziyade bir mütekabiliyet ilişkisine tekabül eder. Toplumsal sözleşme kuramcıları, iktidarın varlığına meşruiyet kazandıran bu karşılıklı ilişkiyi kendinden menkul bir süreç olarak görmeyip iktidarın, doğa durumundaki akıl ve irade sahibi insanların ortak onaylarına dayanarak vuku bulduğunu iddia ederler. Bu çıkarsamadan hareketle iktidarın, bireylerin bilinçli tercihlerinin ürünü olduğu düşünülebilir. Yine de aksi bir durumun da mümkün olabileceğini irdelemek için öznenin toplumsal konumunu şekillendiren maddi koşulların yanında onun psişik süreçlerinin ele alınmasının gerekliliği, arzu tartışmalarını bu tezin gündemine taşımıştır. Dolayısıyla maddi koşulların belirleyiciliğine vurgu yapan Marxist ideoloji kuramlarından ve Foucault'un ideoloji mefhumundan daha kapsamlı olarak kurguladığı söylem analizlerinden yola çıkılarak, Deleuze ve Guattari'nin arzu kavrayışlarına kadar olan süreç boyunca, iktidarın kendisini geçerli kılan uygulamaları tahlil edilmiştir. Yürütülen bu tartışmalar neticesinde, öznenin bilinçdışı süreçlerine ensest çeperler çeken ve arzuya edilgen bir karakter yükleyen Oedipus temsilleri altüst edilerek, doğası gereği öngörülemez bir karaktere sahip olan arzu; içgüdü, çıkar, istek ve eksikliğe indirgenmekten kurtarılarak yersiz-yurtsuz kılınmaya çalışılmıştır.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden doğan ilişkileri tahlil ederken uğrak noktalarından birisi de Butler'dır. Butler'den hareketle iktidarın eril performanslar aracılığı ile kadının ikincil konumuna doğal bir görünüm kazandırdığı ve heteroseksüel ilişkileri toplumsal normlara dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla Butler'a göre toplumsal cinsiyet, faili olmayan performatif bir oluşumdur; çünkü, cinsiyetler arası hiyerarşik ilişkiler, verili bir cinsiyetin ürünü

olmaktan ziyade, egemen performansların etkileridir. Ayrıca kadının toplumsal konumunu erken modern dönem devlet teorilerinden günümüz toplumsal cinsiyet yaklaşımlarına dek incelerken mutlak suretle yapılması gerekenlerden birisi de ataerkil ilişkileri feminist eleştiriye tabi tutmak idi. Feminist eleştirilerden yola çıkarak geçmişten bugüne kadar süregelen örgütlü kadın hareketlerinin, kolektif eylemsellikleri ve bilinç uyandırma şekilleri arzu'yu deneyimlemek adına ideal bir zemin teşkil etse de iktidarın arzu düzenlemelerini çok boyutlu tahlil etme noktasında kifayetsiz kaldıkları ileri sürülebilir. Çünkü, iktidar ve arzu arasındaki ilişkide her ne kadar iktidarın baskı mekanizmaları bir rol üstlense de özneyi madun kılan koşullar ve öznenin gönüllü tabiyeti, iktidarın salt tahakküm mekanizmalarıyla izah edilemeyecek süreçlere işaret eder. Bundan mütevellit ele alınan toplumsal bilinçdışı, Ödipal-dışı kılınarak, mevcut ilişkileri değiştirmeye ve dönüştürmeye muktedir olan arzunun, tatbik edilmesinin önündeki engeller kaldırılmaya çalışılmıştır. Buna müteakip özgürleşen arzu, doğası gereği zapt edilemez bir akışkanlığa sahip olduğundan dolayı tüm toplumsal katmanlarda eriyik halde bulunan ve tüm ilişkilerimize sızmış olan iktidarı, tedirgin edebilecek yegane güç olarak ele alınmıştır.

Deleuze ve Guattari'den hareketle arzu politikalarının iktidar güdümünden azade olarak hayata geçirilebileceği bir oluşlar ve çokluklar alanı vardır: İçkinlik Düzlemi. Herhangi bir kısıtlamaya ve metafizik temsile müsamaha göstermeyen içkinlik düzlemi, sürekli "oluş" halinde olan arzu bağlarını, akışlarını ve yaratımlarını barındıran bir varoluş tarzı olarak, muhalif arzu-makineleri için yaşam olasılığı barındıran bir alandır. İktidarın kendisi bir arzu toplanışı olduğundan dolayı bir anlamda iktidarın faili olan arzu, içkinlik düzlemi aracılığıyla serbest dolaşım imkanı bulsa da bir kez kontrolsüz şekilde özgür bırakıldığı takdirde, kendi mikro-tahakkümlerini üretmeye başlayabilir. Bu nedenle arzu politikasını icra etmekle mükellef olan arzu-makineleri (özelikle kadın hareketleri), iktidarın hegemonyasına maruz kalmadan ve arzuları iktidara evrilmeden örgütlenebilmek için içkinlik düzlemi aracılığı ile bir direniş konumu elde etmelidirler. Bu konum, iktidardan tamamıyla izole olmadan, eril pratiklerinin yıkıcı tesirinden uzak kalabilmeyi mümkün kılan bir mekan olmalıdır. Çünkü kadını ötekileştiren iktidar, aynı zamanda

özneyi kuran ve onun var oluş koşulu olarak işleyen çifte değerli bir yapıya sahiptir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine karşı yürütülen hareketlerin, iktidar parçacıklarının mutlak yayılımını bir anlık da olsa ilga edebilecekleri bir eşik konuma ihtiyaçları vardır. Bu konum sayesinde, söz konusu hareketler, arzu politikasını icra edebilmek için özgün bir yer edinmekle kalmayıp iktidara karşı içkin bir seyir imkanı elde edebilirler. Bu imkan doğrultusunda öznelerin arzuları üzerinden işleyen iktidarın gerçek suretine vakıf olunabileceği gibi, içkinlik düzlemi aracılığı ile elde edilen bu eşik konum sayesinde, arzu-üretimi iktidarın etkisine maruz kalmadan gerçekleştirilebilir.

KAYNAKÇA

Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul.

Baradat, L. P. (2012). *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, Çev. Abdurahman Aydın, Siyasal Kitabevi, Ankara.

Barret, M. (1996). *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, Çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Baudrillard, J. (2013*). Foucault'yu Unutmak*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Beauvoir, S. d. (1993). *Kadın İkinci Cins: Genç Kızlık Çağı*, Çev.Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul.

Bebel, A. (1996). *Kadın ve Sosyalizm*, Çev. S.N. Kaya, İnter Yayınları, Ankara.

Berktay, F. (2004). "Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye", *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, No:7, İstanbul.

Berktay, F. (2013). *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Best, S. & Kellner, D. (1998). *Postmodern Teori*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Bezci, B. (2006). Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük, *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayi:2, İzmir.

Bogue, R. (2002). *Deleuze ve Guattari*,Çev. İsmail Öğretir, Ali Utku, Birey Yayıncılık, İstanbul.

Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm*, Çev. Bediz Yılmaz, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Butler, J. (2005). *İktidarın Psişik Yaşamı*, Çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

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

Braidotti, R. (2003). "Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisted", *Theory, Culture & Society*, Cilt:20, Sayı:3, SAGE Yayınları, London.

Brown, H. A. (2016). *Marx'ta Toplumsal Cinsiyet ve Aile*, Çev. Gamze Rastgeldi, Dipnot Yayınları, Ankara.

Chanter, T. (2009). "Psikanalitik ve Post-Yapısalcı Feminizm ve Deleuze", *Cogito Dergisi*, Sayı: 58, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Copleston, F. (1989). *Felsefe Tarihi Cilt-5, İngiliz Görgücülüğü*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

Çaha, Ö. (1996). *Sivil Kadın, Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, Vadi Yayınları, Ankara.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Deleuze, G. (1996). "Arzu ve Zevk", Çev. Ali Akay, *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı:5, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Deleuze, G. & Felix, G. (2001). *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Debord, G. (2006). *Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Emekçi, Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve Felsefe*, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Deleuze, G. & Felix, G. (2017). *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni-1*, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.

Demir, Z. (1997). *Modern ve Postmodern Feminizm*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Dilek, İ. (2002). "Feminizm ve Yeni Yönelimler", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:5, Sayı:19, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Direk, Z. (2009). "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", *Cogito Dergisi,* Sayı:58, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Doğan, A. & Şahin A. (2017). "Genel Kamu Hukuku Bağlamında Thomas Hobbes'u Yeniden Düşünmek: Burjuvazi ve Monark Yandaşlığı ya da Burjuvazi ve Monark "IN" – Tanrı "OUT" , *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 14, Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınları, Trabzon.

Donovan, J. (2001). *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, Meltem A. Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Dökmen, Z. (2015). *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Eagleton, T. (2011). *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Ecevit, Y. & Ecevit,M. & Ayata, A. & Gölgelioğlu, Ö. & Göğüş Tan, M. & Kurdoğlu, A. & Karkıner, N. & Uygur, G. & Çağlar, İ. & Durakbaşa, A. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi,* Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir.

Erkan, D. (2016). "Feminizmin Üç Ana Akımı: Liberal, Marxist ve Radikal Feminizm Teorileri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı:43, Elazığ.

Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London.

Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev. Yurdanur Salman, Payel Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni* , Çev. Turhan Ilgaz, Hil Yayın, İstanbul.

Foucault, M. (1993). *Cinselliğin Tarihi-1*, Çev. Hülya Tufan, Afa Yayıncılık, İstanbul.

Foucault, M. (2000). *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara.

Foucault, M. (2007). *İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2014). *Özne Ve İktidar*, Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Freud, S. (1999). *Uygarlık, Din ve Toplum*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara.

Fromm, E. (1996). *Özgürlükten Kaçış*, Çev. Selçuk Budak, Payel Yayınları, İstanbul.

Fromm, E. (2018). *İtaatsizlik Üzerine*, Çev. Nurdan Sosysal, Say Yayınları, İstanbul.

Goodchild, P. (2006). *Deleuze ve Guattari Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Gramsci, A. (1986), *Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, İstanbul.

Gün, T. (2016). "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri Ve Değişimleri", *Akademik Hassasiyetler Dergisi*, Cilt:3, Sayı:5, Ankara.

Gürsoy Çuhadar, S. (2017). "Aydınlanma, Eşitlik ve Kadın: Rousseau Üzerine Bir Değerlendirme", *Emek Araştırma Dergisi*, Cilt 8, Sayı 12, Disk Genel İş Yayınları, Ankara.

Hegel, G.W.F. (2015). *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

Heywood, A. (2013). *Siyasi İdeolojiler:Bir Giriş*, Çev. Şeyma Akın, Ahmet K. Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Buğra Kalkan, Adres Yayınları, Ankara.

Hira, İ. (2016). "Deleuze ve Guattari'de Özne ve Toplumsallık", *Bilgi Dergisi*, Sayı: 33, Değişim Yayınları, Sakarya.

Hitler, A. (2010). *Kavgam*, Çev. Dilara Ayber, Karşı Yayınları, İstanbul.

Hobbes, T. (1995). *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Hobbes, T. (2007). *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul.

Hooks, B. (2002). *Feminizm Herkes İçindir*, Çev. E.Aydın, B. Kurt, Ş.Özgün, A.Yıldırım, Çitlembik Yayınları, İstanbul.

Holland, E. W. (2013). *Deleuze ve Guattari'nin Anti Oedıpus'u Şizoanalize Giriş,* Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Honohan, I. (2002). *Civic Republicanism*, Routledge Taylor & Francis Group, Great Britain.

Karagözoğlu, H. (2006). "Homo Homini Lupus: Thomas Hobbes'un Ahlak Felsefesi Üzerine", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:30, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Kılıç, S. (2013). "Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması", *Kaygı,Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı:21, Uludağ Üniversitesi Yayınları, Bursa.

Kızılay, E. (2008). *Deleuze ve Guattari'de Şizoanaliz ve Arzu*, Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.

Korkmaz, M. & Öktem, G. (2014). "Rousseau'nun Eğitim Anlayışı", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, Cilt:3, Sayı:1, Makale No:17, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Küçükalp, K. (2009). "Deleuze ve Guattari'nin Arzu Politikası ve Felsefesi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:49, Felsefe Derneği Yayınları, Ankara.

Lacan, J. (2014). *Baba-nın-Adları*, Çev. Murat Erşen, Monokl Yayınevi, İstanbul.

Lichtman, R. (2012). *Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi,* Çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul.

Locke, J. (1996). *İnsan anlığı üzerine bir deneme*. Çev. Vehbî Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara.

Lordon, F. (2014). *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik*, Çev. Akın Terzi, Metis Yayınları, İstanbul.

Marx, K. (1969). *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Payel Yayınları, İstanbul.

Marx, K. & Engels, F. (1990). *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.

Marx, K. & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*, Çev. Tunç Ok, Olcay Geri Dönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul.

Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Millett, K. (1973). *Cinsel Politika*, Çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınları, İstanbul.

Mill, J. S. (2017). *Kadınların Köleleştirilmesi,* Çev. Ahmet Özcan, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.

Mouffe, C. (2008). *Siyasetin Dönüşü*, Çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara.

Mutlu,A. (2017). "Niteliksel Bağlamda Kadının Siyasetteki Yeri ve Anlamı", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:9, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Nail, T. (2014). *Gezinin Yeryüzü Kardeşleri-Deleuze, Occupy ve Devirimin Edimselliği,* Çev. Sinem Özer, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Naiman, J. (1998). *Marksizm ve Feminizm İki Ayrı Kuram*, Çev. Saadet Özkal Amaç Yayınları, İstanbul.

Newman, S. (2006), *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm Ve İktidarın Altüst Oluşu,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Paras, E. (2016). *Foucault, Özenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, Çev. Yunus Çetin, Kolektif Kitap Yayınevi, İstanbul.

Politzer, G. (1978). *Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev. Mehmet Ardos, Sol Yayınları, Ankara.

Özgüç, O. (2012). "J. J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* Sayı: 14, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Öztürk, E. (2001). *Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını*, Rağbet Yayınları, İstanbul.

Rehmam, J. (2015). *İdeoloji Kuramları*, Çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul.

Reich, W. (1974). *Cinsel Devrim*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul.

Reich, W. (2014). *Faşizmin Kitle Psikolojisi,* Çev. Yüksel Pazarkaya, Cem Yayınları, İstanbul.

Rousseau, J. J. (2011). *Emile ya da Eğitim Üzerine*, Çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Russell, B. (1976). *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.

Rousseau, J.J. (2005). *Ekonomi Politik,* Çev. İ.Birkan, İmge Kitapevi, Ankara.

Rousseau, J. J.(2006). *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Rousseau, J. J. (2009), *İnsanlar Arasındaki Esitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri ileri, Say Yayınları, İsntabul.

Sahlins, M. (2012). *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, Çev. Emine Ayhan, Zeynep Demirsü, Bgst Yayıncılık, İstanbul.

Salman, S. (2015). Hegel'de Etik Yaşam (Sittlichkeit) ve Toplumsal Hareketlerin İmkanı Üzerine, *Felsefelogos* Dergisi, Sayı 56, Fesatoder Yayınları, İstanbul.

Savran, G. (1987). *Sivil Toplum Ve Ötesi*: *Rousseau, Hegel, Marx,* Alan Yayıncılık, İstanbul.

Sayer, H. (2011). *Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Erkeklerin Katılımı,* Uzmanlık Tezi, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

Sevim, A. (2005), *Feminizm,* İnsan Yayınları, İstanbul.

Silier, Y. (2010). *Özgürlük Yanılsaması, Marx ve Rousseau*, Yordam Kitap, İstanbul.

Spinoza, B. (2012*), Politik İnceleme*, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Spinoza, B. (2012a). *Etika*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Stark, H. (2018). *Deleuze'den Sonra Feminist Teori*, Çev. Yonca Cingöz, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Taflıoğlu, M. S. (2013). "Liberalizm ve 'İnsan Hakları' Karşısında Zayıflayan Devlet Egemenliği", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Cilt: 6, Sayı:1, Elazığ.

Tannenbaum, D. & Schultz D. (2007). *Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri*, Çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara.

Tür, Ö. & Aydın Koyuncu, Ç. (2010). "Feminist Uluslar Arası İlişkiler Yaklaşımı: Temelleri, Gelişimi, Katkı ve Sorunları", *Uluslararası İlişkiler Dergisi,* Cilt:7, Sayı:26, Uluslar İlişkiler Konseyi Derneği Yayınları, Ankara.

Zizek, S.(2011). *İdeolojiyi Haritalamak*, Çev. Sibel Kibar, Dipnot Yayınları, Ankara.

Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze Sözlüğü*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Say Yayınları, İstanbul.