
KaosQueer+

Queer Çalışmaları Dergisi

Sayı 6 2017



**Kaos GL Derneği Adına Sahibi ve
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**
Umut Güner

Genel Yayın Yönetmeni
Ayline Aslı Demir

Editör
Barış Kılıçbay

Grafik Tasarım
Memet Murat
memetmurad@gmail.com

Kapak Görselleri
Şeyda Özdamar

Çeviri Redaksiyonları:
Emre Koyuncu
Gülkan 'Noir' Ahıska

İletişim
Kaos Q+
Adres: Remzi Özarık Mahallesi,
Tunus Caddesi, 93/8 Kavaklıdere, Ankara
Telefon: 0 312 230 0358
E-posta: kaos.queer@kaos-q.com
Web: html://www.kaos-q.com

Abonelik için
kaos.queer@kaos-q.com
Bu sayının ücreti 15 TL'dir.

Basım
Yerel Süreli / Yılda iki sayı yayınlanır

Kaos Queer+ Çalışmaları Dergisi, Kaos Gey ve Lezbiyen
Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği'nin süreli
akademik yayınıdır.

Basım tarihi
25 Nisan 2017

Baskı
Ayrıntı Basımevi
İvedik Organize Sanayi Bölgesi
28.cad. 770.sok. No: 105
Ostim Ankara
Telefon: 0 312 394 55 90

ISSN
2148-8681

Yayın Kurulu
Ali Erol
Ayşe Uslu
Barış Kılıçbay
Demet Gülçiçek
Emek Çaylı
Gülbanu Altunok
Gülsüm Depeli
Hande Ögüt
Haydar Öztürk
İdil Engindeniz
İlke Cide
Remzi Altunpolat
Sevcen Tiftik

Danışma Kurulu
Aksu Bora
Alev Özkazanç
Ayşe Devrim Başterzi
Betül Yaraç
Çimen Günay Erkol
Devrim Sezer

Elifhan Köse
Figen Çok
Gülşah Şeydaoğlu
Judith Butler
Koray Başar
Melek Göregenli
Nilgün Toker Kılınç
Nilgün Tural Cheviron
Osman Elbek
Selçuk Candansayar
Sema Buz
Sibel Yardımcı
Simten Coşar
Şahika Yüksel
Şevki Sözen
Yusuf Eradam
Zafer Aracagök

Dağıtım: NotaBene Yayınları, © Renas Yayıncılık, Matbaacılık,
Reklam, Yazılım, Donanım, Bilişim, San. Tic. Ltd. Şti. • Adres:
Bankacı Sok. 18/1 Çankaya / Ankara • Tel: 0312 417 05 44 •
Sertifika No: 18074

Kaos Q+ Dergisi, Gökkuşakı Projesi
kapsamında, İsveç Uluslararası Kalkınma
ve İşbirliği Kurumu SIDA tarafından
desteklenmektedir.



içindekiler

	Giriş	4	Barış Kılıçbay
TEORIA			
	Saksonun Devrimci Bir Yanı Yok	6	Drucilla Cornell ve Stephen D. Seely
	Seks Monarşisinin Sonu Cinsellik ve Çağdaş Nihilizm	20	Benjamin Noys
QUEER ÇALIŞMALARI			
	Psikolojide Queer Çalışmaları	42	Umut Şah
	Özne, Performans ve Mekân Ekseninde Zenne Filmi Üzerine Bir Okuma	49	Özge Sarıalioğlu ve Dilan Alataş
	Ütopik Bilim Kurguda Toplumsal Cinsiyet ve “Performativite”: Uzay Yolu’na Yeni Bir Bakış	61	Mustafa Ali Sezal ve Bilge Durutürk
QUEERESK			
	Toplumsal Bedenin Hayalet Organları	81	Belit Sağ
	Dersi Queerleştirmek: Susanne Luhmann ile Söyleşi	86	Demet Gülçiçek
KİTAP ELEŞTİRİSİ			
	Gay Manifesto (Carl Wittman)	92	İlke Cide
	King Kong Teori (Virginie Despentes)	95	Mert Karbay
	Feminist Bir Hayat Yaşamak (Sara Ahmed)	98	Ali Ersen Erol
	Tez Tanıtları	101	

Terbiye kelimesi Arapça *raba* kökünden kaynaklanan ve büyütmek, yumuşatma ve metaforik olarak yetiştirme/egitime anlamlarıyla büyük başharfle Kültür'ün başat terimlerinden biri olarak karşımıza çıkıyor. Terbiyenin gastronomik anlamı (terbiyeli yemek ya da terbiye edilmiş yemek) ya çiğ bir halden pişirilmeye hazır bir hale geçiş sürecini, ya da daha lezzetli, daha kıvamlı, daha yumuşak... bir hale getirmek için yapılan işlemi işaret eder. Burada Claude Lévi-Strauss'un toplumların yapısını ortaya çıkaran metaforlardan biri olarak gördüğü çiğ-pişmiş ikiliğini anımsamamak mümkün değil. Çiğ olan, insan elinin değmediği, yani –her ne kadar o da kültürel olarak inşa edilmiş olsa da– kültürü ve dili önceleyen ve aslında yiyecek olarak kabul edilmeyen bir şeydir. Onu herhangi bir işlemle geçirmek (çiğ yenilebilen bitkilerin yıkanması, kesilmesi vb. de buna dahildir) onu kültürün içine dahil eder. Dolayısıyla, yemek terimleriyle düşündüğümüzde; çiğ olumsuz, pişmiş ise olumlu bir anlama sahip olur. Çiğ olanı yenilebilir (aslında evcilleştirilebilir, biçimi ve yapısı değiştirilebilir) hale getirmek ile insanın terbiye edilmesi arasında büyük benzerlikler var gibi görünüyor.

Terbiye (terbiye etmek/terbiyeli) insanlar için kullanıldığında aslında gastronomik olandan çok uzakta kalmayan, ancak başka iki eksende (ahlâk ve ondan bağımsız olmayan eğitim) konumlanan anlamlara kavuşur. Terbiye bir yandan Foucault'nun uysallaştırma kavramını anımsatırken, diğer yandan da sistematik bir eğitim dizgesini imler ve bu eksen bizi “talim terbiye” bağlamının içine taşır. Bu yüklü ve kat-

manlı göstergeleriyle talim-terbiye sosyal ve beşeri bilimlerin, özellikle de queer kuramın çok görünür ama bir yandan da gizil terimlerinden bir tanesi olagelmıştır. Eğitim ve pedagoji queer çalışmalarının içinde hayli kapsamlı denilebilecek bir çözümleme pratiğine sahipken ismi pek konulmamış terbiye biçimlerinin queer okumalarının daha cılız olduğunu savlayabiliriz. Talim-terbiyeyi queer bağlamların içerisinde düşündüğümüzde az önce saydıklarımın haricinde, biyopolitika, *Bildung*, kimlik, disiplin, heteronormativite, sakatlık, sağlamlılık, hijyen ve bunların haricinde daha birçok kavramın kıvrımlarında dolaşmak mümkün olabilir. Elbette bu terimleri düşünmeye başladıktan sonra hızımızı alamayıp ulus, vatan, daşlık, beden, iktidar, çocukluk, sakatlık, cinsellik, sapkınlık, normallik, din, militarizm, kapitalizm, performans, yasa-llık ... gibi kavramların da aklımıza gelmesi neredeyse kaçınılmaz oluyor.

Öğretme anlamına gelen ancak aynı zamanda talimat (yönerge) olarak kullanımını da düşünmemiz gereken “talim” ve hem yumuşatma hem de eğitme/egitim anlamına gelen “terbiye” kelimelerinin birleşiminden oluşan “Talim ve Terbiye Kurulu” 1926 yılında kurulduğunda beri Türkiye’de okul eğitimini şekillendirme misyonuna sahip olmuş ve bunu yönetmeliğinin 2/b maddesinde şöyle özetlemiştir: “Millî eğitim sisteminin nasıl bir insan yetiştirmeyi hedeflediğini belirlemek”. Kaos Q+’ın bu sayısının teması olan talim-terbiye ise bu özgül anlam haritasından yola çıkarak queer bedenlerin nasıl talim ve terbiye edildiğini, heteronormativitenin yal-

nızca en kapsamlı haliyle Eğitimin belirleyici unsurlarından biri olmayıp aynı zamanda gündelik hayatın terbiye mekanizmalarının içine eklenmiş olma durumlarını, pedagojik anlamda “yanlış” ve “doğru” kategorilerinin queer bir okumasının nasıl yapılabileceğini, heteronormal olmayan cinselliklerin ve bedenlerin ulus, din, ekonomi, yasa, vb. gibi büyük anlatılar tarafından terbiye edilme biçimlerini ve bundan bağımsız düşünölemeyecek bir biçimde heteronormallığın de bu söylemler tarafından nasıl terbiye edildiğini, terbiyeli öznelliklerin gündelik yaşam pratikleri, kültür, eğlence, edebiyat ... tarafından nasıl şekillendirildiği/yeniden üretildiği/konumlandırıldığını sorgulayan ve talim-terbiyenin her yerde hâzır ve nâzırlığının çağrıştırabileceği daha birçok *sorunun* yönlendirilmesi için bir başlangıç yapmayı hedefliyor.

Kaos Q+ her sayısında Türkçe’de yayımlanmamış ve dosya konusuna uygun bazı kuramsal metinlerin çevirilerini “Teoria” bölümünde okuyuculara sunuyor. Bu sayıdaki her iki çeviri metin de queer kuramın öncü(l)lerinden biri olarak kabul edilen ve bir nevi kanonize edilmiş olan Michel Foucault’nun kuramlarını ve konumunu yeniden düşünmeye çalışıyor. Benjamin Noys “Seks Monarşisi” başlıklı makalesinde, uzun bir süredir egemen olan feminist ve queer kuramın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışmalarındaki yakın zamanlı yön değişikliğinin yeniden vurgulamaya başladığı cinselliğin, Foucault’nun kuramların üzerinden bir kez daha ele alınması gerektiğini savlıyor. Foucault’nun eleştirisi cinsiyetin ve cinselliğin insanlara birer kimlik atfeden ve içsel hakikatlerini tanımlayarak onu ulaşmayı olanaklı kılan bir biçimde moderniteyle birlikte yeniden tanımlanır hale gelmiş olmasına odaklanır. Seks böylelikle iktidarın içine sızdığı bir söylem, toplumsal bir baskı aracına dönüşmüştür. Dolayısıyla o dönemde feminist kuramın cinsel özgürleşmeye yaptığı vurgu Foucault’ya göre tam da tersine tuzaktan başka bir şey değildir. Foucault’ya göre bu matrisi (Butler’ın terimini kullanacak olursak) yıkacak olan tavır bütün kimlikleri toptan reddetmektir. Kimliğin cinsiyete/cinselliğe içkin bir kategori olarak karşımıza çıkması aslında terbiye ekonomisinin kültürel bir pedagojisidir; güç kullanmaktan ziyade ürettiği söylemle. Kimliği reddetmek bir baskı aracı olarak da cinselliğin kullanılmasını ve böylelikle “seksin monarşisini” alaşağı etmenin bir yolu olacaktır. Drucilla Cornell ve Stephen D. Seely’nin “Saksonun Devrimci Bir Yanı Yok” adlı makalesi ise queer kuram ile Marksizm arasındaki ilişkiyi yeniden düşünerek devrimci mücadele fikrinin queer kuramın

içinde, özellikle Lee Edelman’ın epey etkili olmuş savlarıyla nasıl heteronormatif bir proje olarak reddedildiğini gösteriyorlar. Bunun için yine Foucault’ya dönen yazarlar, onun cinsel devrimin kapitalizme karşı yapılacak daha geniş bir devrimci mücadeleden soyutlanamayacağı fikrini tartışarak queerlik ve Marksizm ilişkisi içinde beden ve hazzın yeniden nasıl tanımlanabileceğini tartışıyorlar.

Derginin özgün makalelerden oluşan Queer Çalışmalar bölümünde üç yazı yer alıyor. Umut Şah’ın “Psikolojide Queer Çalışmaları” başlıklı makalesi “queer kuram” ya da “queer çalışmaları/incelemeleri” olarak adlandırılan bir “alan”ın kendi kanonlarını yaratmış disiplinlerle, daha özelde psikolojiyle nasıl bir araya geldiğini ve gelebileceğini tartışıyor. Özge Sarıaloğlu ve Dilan Alataş “Zenne’de Özne, Performans ve Mekân” başlıklı makalelerinde terbiyeyi bir özneleşme/öznel-lik biçimi olarak okuyarak mekan, beden ve cinsiyet ilişkisini Caner Alper ve Mehmet Binay’ın yönettiği *Zenne* filminin bir çözümlemesiyle tartışıyorlar. “Ütopik Bilimkurguda Toplumsal Cinsiyet ve “Performativite”: *Uzay Yolu*’na Yeni Bir Bakış” başlıklı makalede ise yazarlar Mustafa Ali Sezal ile Bilge Durutürk televizyon dizisi *Uzay Yolu*’nun bir bölümünü Judith Butler’ın performativite kavramı ile çözümüyorlar. Bu sayıda ayrıca iki kitap incelemesi, bir manifesto, bir değini, bir söyleşi ve sergi alanında iki işi okuyabilir/görebilirsiniz.



Saksonun Devrimci Bir Yanı Yok¹

Drucilla Cornell ve Stephen D. Seely

Çeviren: Özge Karlık

Özgürleşme, özgürlük pratikleriyle denetlenmesi
gerekecek olan yeni iktidar ilişkilerine yol açar.

Michel Foucault

Okumakta olduğunuz metnin yazarlarından birine, 1970'lerin ilk yıllarında içinde bulunduğu Marksist-Leninist örgütün merkez komitesinin bir üyesi, kendisine sakso yapmasının devrimci yükümlülüklerinin bir parçası olduğunu söyledi. Genç ve samimi yazarımız, bu talebe örgüt içinde yazılı olarak cevap vermeye karar verdi. Cevabının başlığı "Saksonun Devrimci Bir Yanı Yok" değildi, söylemek istediği bu olsa bile; bunun yerine "Gerçek Aşk ve Sosyalizme Geçiş" başlıklı bir metin yazdı. Fakat sözün özü şu ki böylesi bir talep, bütünüyle cinsiyetçi olmakla kalmaz; bu talebin devrimcilikle uzaktan yakından alakası da yoktur; o zamanlar da böyleydi, şimdi de böyle. Bu hikâyeye gülüyor olanlarınızı, bir nebze olsun uyandırmak isteriz. Bu amaçla queer kuramın ABD'de alımlanışındaki bazı eğilimlerin nasıl da saksonun esasen devrimci bir yanı varmış ve ve aslına bakılırsa belirli bir cinsel "eyleyişi" heteronormatifliğe karşı tek direniş yoluymuş gibi düşünmeye meylettiğini inceleyeceğiz.. Bu nispeten aşırı heteronormatif hikâyeden queer kurama geçmek için büyük bir sıçrayış gerekli gibi görünebilir. Lakin göreceğimiz üzere argümanlarımızdan biri, tüm ilişkileri cinselleşmeye zorlamanın "heteronormatifliğe" has bir olgu olmadığıdır. Queer kuramın haddizatında tüm ilişkileri cinselleştirdiğini de söylemiyoruz elbette. Bununla beraber, queer kuram içinde varlık gösteren özel ve güçlü bir yönelimin, hem devrimin imkânsız bir özgürleşme üstanlatısı olduğunu hem de "toplum karşıtı" cinselliğin yaygınlaşmasının hetero-

seksist *simgesel düzenin*² kısılcından kaçmanın tek aracı olduğunu kabul eden bir düşünce hattının eleştirisini sunmak istiyoruz. Ancak bu düşünce hattını kesinlikle benimsemeyen pek çok queer kuramcının bulunduğu da not düşmek isteriz.

Bu düşünce hattını açıklamak için, açıkça söyleyecek olursak, queer kuramı devrimci politikaya "geri döndürmek" olan esas amacımızla çoğunlukla ilişkili olmayan düşünürlerden faydalanacağız. Bu iki düşünür, hiç değilse ABD'de alımlanan biçimiyle queer kuramda genellikle devrimin süregelen bir şekilde arzulanabilirliğini reddetmek amaçlı faydalanılan Jacques Lacan ve Michel Foucault'dur. Yazıya, queer kuramdaki toplum karşıtı sav denen şeye ve ona eşlik eden, devrimci olasılıktan el çekme edimine müsaade eden Lacan (yanlış) okumasına mukabele ederek başlayacağız. Fakat bunun da ötesinde, Foucault'nun geç dönem çalışmalarına geri dönmek niyetindeyiz. Bunu yaparkenki amacımız, onun yalnızca devrimcilik sonrası bir pozisyonun savunucusu olmadığını değil, aynı zamanda cinsel özgürlük addedilen şeyin kimi hallerinin nasıl kapitalizmin en kötü yüzünün, insanların tam da en çok metalaştırıldıkları zaman özgür olduklarını tahayyül etmelerinin ayrılmaz bir parçası olduğu konusuyla son derece meşgul olduğunu da ortaya koymaktır. Esasen, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* projesini geliştirdiği esnada İran Devrimi'ne olan ilgisinin ve angajmanının önemi-

ni ciddiyetle yeniden değerlendireceğiz. Foucault'nun hem Avrupa'daki hem de Asya'daki komünist devrimlere ve "cinsel devrime" dair pek çok tereddütünün olduğu düşünüldüğünde, niçin İran Devrimi onu bu denli büyülemiştir? Bu soru üzerine dalınacak bir tefekkür, Foucault'nun devrimci politikaya dair duruşunu genel itibarıyla aydınlatmaya ne şekilde yardımcı olur?

Elbette ki burada amacımız, bir "devrim" olarak bile olsa İran Devrimi'ni savunmak değil. (Açıklığa kavuşturmak için söyleyelim; bunun nedeni İslami bir devrim olması değil, Hamid Dabashi' nin etkileyici ifadesini kullanacak olursak, "İslamlaştırılarak" bir dikta teokrasisine dönüştürülmüş olmasıdır.)³ Daha ziyade gayemiz, Foucault'nun özgür cinsellik olarak düşündüğümüz şeyin yalnızca bir kısıtlama biçimi olduğunu değil, aynı zamanda, kamusal ile özel arasında ayrım gözetken liberal düşüncenin Müslümanlarca reddedilişinde doğru bir taraf olduğunu da göstermekle ilgilendiğine işaret etmek. Bu tartışmayı yapabilmek için, *Cinselliğin Tarihi*' ne ve Foucault'nun kendiliğe dönük etik kaygı üzerinde durduğu son projesine yeniden göz atmamız gerekli. Bu, en başından söylemek gerekir ki "herkesle yatıp kalkmak"⁴ söz konusu olduğunda, birtakım etik sınırları içeren bir kaygıdır.⁵ Aslına bakarsanız, *Cinselliğin Tarihi*'ni queer olduğu varsayılan seks ve arzu biçimlerinin gelişimi bakımından okumaktan ziyade Foucault'nun İran Devrimi'ne olan merakıyla yan yana okumanın, "bedenlere ve zevklere" ilişkin yeni bir etik düzenlenmeye yaptığı davete daha tatmin edici bir şekilde bakmayı sağladığını açıkça öne sürmek istiyoruz. Nitekim burada iddiamız şudur ki ne Lacan ne de Foucault bizi, simgesel düzen veya "iktidar" (ister heteronormatiflik ister başka bir biçimde olsun) tarafından ele geçirilmemizin kaçınılmazlığı fikrine teslim etmez; bunun yerine, ikisi de temel varlık kiplerimizi yeniden tahayyül etmek suretiyle geleceğe yönelmemiz konusunda ısrar eder.

Bu tartışma bizim için basitçe Lacan'ın ve Foucault'nun çalışmalarına yapılacak sıradan bir kuramsal müdahaleden ibaret değil. Bu metni biraz da acil olduğu için yazıyoruz; zira ABD'deki (feminist, queer ve Marksist) sol hareket, çoğunlukla safi cehaletin ve önyargının göstergesi addedilip değersizleştirilen ve bir direniş biçimi olarak cinselliğin yaygınlaştırılmasıyla ve göklere çıkarılmasıyla karşılık verilen sağcı cinsel politikalarla olan mücadelesinde genel itibarıyla başarısız olmuştur. Sözgelimi, eşcinsellik epey uzun zamandır sağ cenah tarafından yalnızca bir yozlaşma biçimi olarak

değil, bir bütün olarak topluma bir tür enfeksiyon yayan bir yozlaşma biçimi olarak okunuyor. Bu görüşe mukabil queer kuram içinde sunulan cevaplardan biri, queer enfeksiyonun toplumsal bedene yayılmasının her bakımdan iyi olduğu, çünkü queer bireylerin ölüm dürtüsüyle özdeşleşme yoluyla bir bütün olarak toplumsalın heteroseksist temellerini sökme gücüne ve imkânına sahip olduğudur. Bu iddiaya birazdan yanıt vereceğiz. Nihai amacımız, ne basitçe eşcinselliğin buluşucu bir yozlaşma olmadığını savunmak ne de geylerin ve lezbiyenlerin burada günah keçisi ilan edildiklerini söyleyerek malumu ilam etmek. Daha ziyade, queer öznelere karşı bu türden bir düşmanlığın oluşmasına zemin hazırlayan *meşru* bir etik çöküş korkusuna vurgu yapmak istiyoruz. Bu korku, neoliberal kapitalizm koşulları altında yaşayan insanların çoğunluğuna muazzam bir zarar vermektedir. İşte bu yüzden, (cinsel şiddet de dâhil olmak üzere) tüm şiddetiyle, yozlaşmasıyla, kendine ve başkalarına dair duyulan etik kaygı biçimleri de dahil olmak üzere, müşterek bir etik dünya gibi şeyleri paramparça edişle ölmekte olan bir imparatorlukta yaşamaktan kaynaklanan, bu meşru dehşet duygusuna nihai çözüm olarak, queer kuramı yeniden *devrim* fikriyle buluşturmak istiyoruz .

Miras ve Geleceğin Vaadi

Foucault'nun çalışmasına değinmeden önce, queer kuramın tekrardan devrimci imkânlarla kavuşabileceğini ileri sürmek gayesindeyse, ilk olarak Lee Edelman'ın geleceğe duyulan, devrimci politikayı bir zorunluluk olarak sigorta altına alan türden hâlihazırda hem muhafazakâr hem de heteronormatif olduğu şeklindeki güçlü iddiasını anlamamız gerekir. Şöyle der Edelman:

Uygulayıcılarının daha arzulanabilir bir toplumsal düzene ulaşmak için faydalandıkları araçlar *ne denli radikal* olursa olsun, politika bir yapıyı *olumladığı*, sonradan içindeki Çocuk formunda geleceğe aktarmak üzere bir toplumsal düzeni *onayladığı* müddetçe, temelinde muhafazakârlığı sürdürür. Bahsi geçen o Çocuk, her türden muteber politikanın ebedi ufkü, her siyasi müdahalenin hayali varisi olarak kalır. . . . Bu durumda "çocuklar uğruna savaş" *miyor* olmak neyi ifade eder? Herhangi bir tarafı tutmak, zorunlu olarak hedeflediği geleceğin imgesi olarak Çocuğa dönen bir siyasi düzenin, bu düzen *içinde* bir taraf seçiliyor olması itibarıyla, tarafını tutmaya zorlarken, *diğer* "taraf" nasıl tutulabilir ?⁶

Edelman'ın politikayı reddedişi, “adlandırılmayan artık” olarak *jouissance*'in radikal negatifiği olarak gördüğü şeyi varsayar. Bu adlandırılmaz artık, her ne manaya geliyorsa, ölüm dürtüsüyle özdeşleştirilerek kullanıldığında, esasen, toplumsal olanı yerinden sökebilir.⁷ Burada biraz teknik bir dille konuşacak olursak, sorun Edelman'ın Lacan'ın kavramlarını tedavüle sokarken kullandığı psikanalitik olmayan yöntemdir.⁸ Lacancı bir analist olarak mesleğini icra eden Judith Feher Guerwich'in belirttiği üzere “*Jouissance*, Latince karşılığı *usufructus* olan hukuki bir terimdir; bir şeye sahip olmanın aksine ondan istifade etme hakkına sahip olmaya işaret eder.”⁹ Buradan hareketle *jouissance*, rahatsızlık veren bir artık değildir. Bundan ziyade, “öznenin, Öteki'nin arzu nesnesi olmanın aksine, Öteki için keyif, istifade veya istismar nesnesi olma deneyimidir.” Öteki'nin *jouissance*'ına tutsak olduğunda, Öteki korkutucu bir gizeme dönüşür; böylelikle, özne yanıtlanamaz bir soruya mükerreren saplanıp kalır: Öteki benden ne istiyor?¹⁰

Öteki'nin *jouissance*'ı, bu haliyle, hem gerçek hem de mitsel olma gibi özel bir niteliğe sahiptir. Özne Öteki'ne gerçekte var olmayan nitelikler atfeder (aslında Lacan “büyük” Öteki'nin var olmadığını iddia edecek denli ileri gider); bu atfı tam da öznenin Öteki'nin esasen kim veya hatta *ne* olduğuna dair elinde ipucunun olmamasındandır. Buradan hareketle Lacancı psikanalizin hedeflerinden biri, Öteki'nin sırrının çözülmesidir ve bunun için Ödipal fantezinin fantezi olduğu ifşa edilmelidir. Lacan “bilinçdışı Öteki'nin söylemidir” diye yazarken, arzularımızın ve fantezilerimizin bize, kendi bilinçli egomuzdan ziyade Öteki'nin alanından geldiğini söylemek ister.¹¹ Bu bilinçdışı fantaziler, bilhassa Ödipal mit, bizi nihai olarak “Öteki bizden ne istiyor?” sorusu karşısında çaresiz bırakan, başlıca Öteki(leri)mizin (bilhassa annenin) *jouissance*'inca kuşatılma korkumuzu savuşturma amacıyla ortaya çıkar. Bu kuşatılma korkusu, bizi Öteki'nin *jouissance*'inca yok edilmekten veya bu *jouissance*'in içine düşmekten alıkoymabilecek bir yasa arzusunu da içeren bir arzuya dönüşür. Feher Guerwich'in ileri sürdüğü üzere, bu sebepten Lacan'da Ödipal mit öznenin *nedeninden* çok *sonucudur*. Freud'da kastrasyon tehdidinin kabulü, erkek çocuğunun (anne) Öteki'ye duyduğu ilksel Ödipal arzularından vazgeçmesine yol açan şeydir ve böylelikle öznenin *nedeni* olur.¹² Lakin Lacan'a göre kastrasyon, Öteki'nin eksikliğinin farkına varılmasını belirtir; bu tam da özneye Öteki'nin *jouissance*'inca tutsak edilmekten kaçma olanağı veren şeydir. Fakat özne, bu travmatik farkına varışa karşılık savunma amacıyla, yasaklan-

mamış olsaydı öznenin (anne) Öteki'yi tamamlayabileceğine inanmasını sağlayan babanın yasası mitini geliştirir. Lacan'ın ifade ettiği üzere, “Kastrasyonun anlamı, *jouissance*'in, ona arzu Yasası'nın ters ölçeğinde ulaşabilmek için reddedilmesi gerektiğidir.”¹³

Çünkü kimsenin fantezisi bir başka öznenin fantezisiyle bütününü ilişkilendirilemez; hiç kimse hiçbir zaman tümüyle bir başkasının kullanım nesnesi (*jouissance*) olmaya indirgenemez. Biricikliğimiz fantezi dünyamıza dayanır; bu açıdan bakıldığında, öznenin delilik halinde bile hiçbir zaman tam anlamıyla kaybolmaz. Lacan'a göre, arzusun öznesi çok özel bir anlamda bilinçdışının öznesidir. Lacancı analiz vasıtasıyla tümüyle Öteki'ne bağlı olduğumuz fantezisini yitiririz; lakin bu yitiriş sayesinde kendimize ait bir psikik yaşama sahip olduğumuzun farkına varırız. Fakat öte tarafta psikik ölüm ya da arzumuzla birlikte doğan öznenin yok etme ve Öteki'nin nesnesi olarak kalma isteği vardır. Etik hedef, dolayısıyla, hastanın *jouissance*'in esasen içimizde olduğunu ve bizi tüketebilecek çok güçlü bir varlık olmadığını görebileceği bir noktaya ulaşmaktır. Öteki'ne tabi olduğumuz fantezisi, tam da bilinçdışının Öteki'nin *jouissance*'inca tutsak edilmeyi bertaraf etmeyi gereksinmesinden ötürü, kurtulunması zor bir fantezidir. Paradoksal olarak, Öteki tarafından kullanılmaktan korunmak için simgesel yasanın fantezisine ihtiyaç duyarız, zira bu Yasa bizi tehdit eden kimi arzuların yasaklanması anlamına gelir. Sağcı kadınlar, sözgelimi, kendilerini bir fantezi figürü olarak eşcinsellerle özdeşleştirdikleri Öteki'nin *jouissance*'ından koruyabilecek bir yasaya yönelik bilinçdışı bir istek üretir. Buradan hareketle eşcinsel karşıtı politika klasik anlamda savunmacı bir karşıt tepki geliştirme durumu olarak görülebilir: Öteki'nin *jouissance*'ı, gey ve lezbiyen evliliğinin yasa dışı ilan edilmesiyle yasa dışılaşır ve böylece özne güvendedir.

Edelman'ın “toplumsalın dokusunda bir yırtık” şeklinde yorumladığı, gerçekleştirilemez bilinçdışı istek budur.¹⁴ Ancak gerçekleştirilemez bir istek, Edelman'ın “imkânsız bir Gerçek” olarak düşünür görüldüğü şey değildir. Bu yanlış anlamaya dair Edelman'ın imkânsız queerliğin eyleme dökülmesi için *jouissance*'ı kurtarmaya giriştiği yerlerden alıntı yapacak olursak:

Ancak *jouissance* bildiğimiz simgesel gerçeklik dokusunda bir yırtık oluşturabildiği ölçüde, öznenin kendi olarak gördüğü nesne de dâhil olmak üzere, tüm nesnelerin katılığını bozar; öznenin haz ilkesinin alanında kendini

gerçekleştirme fantezisinin ötesinde, öznenin içindeki ve özneye dair bir boşlukta direten ölüm dürtüsünü harekete geçirir.^{15*16}

Daha sonra queerliğin “[simgeselin] asla kaçamayacağı bir *jouissance* konumunu... imlediğini” iddia ederek devam eder.¹⁷ Böylelikle Edelman için queerlik adeta radikal bir şekilde olumsuz ve adlandırılmayan bir Gerçek’tir; rahatsızlık veren *jouissance* alanıdır, toplumsal düzendeki ölüm dürtüsüdür. Edelman burada queerliği sözümona yasaklayan simgesel yasaya sadık kalarak Öteki’nin *jouissance*’ına tutsak olmayı kabullenir; böylelikle queerlik bu yasanın *içinden* yalnızca kendini ve toplumsalı yıkan bir yırtık olarak tekrar belirebilir. Farklı şekilde söylersek, Edelman, Lacan’a göre “Öteki’nin var olmadığını” unutmış görünerek simgesel yasa fantezisini gerçeklikmiş gibi kabul eder. Daha önce sözünü ettiğimiz üzere, özneyi tamamıyla belirlemeye muktedir, her şeyi kuşatan Öteki (ya da simgesel) fikri, nihayetinde ancak bir fantezidir; bu yüzden Lacan bu fikirden bahsederken sıklıkla “yasaklanmış Öteki” ifadesini kullanır.

Edelman’ın çalışmasında tariflendiği şekilde, kendini kuşatan bir simgesel düzen için “bir yer açmanın ötesi” söz konusu değildir.¹⁸ O, bilinemeyen lakin Jacques Derrida’nın bize tekrar tekrar hatırlattığı gibi, zamanı zıvanadan çıkartmak suretiyle bizi etkileyen bir Gerçeğin verdiği rahatsızlık yoluyla kurulan öznenin aksine, neyin imkânsız olduğunu bilen bir öznedir. Zamansallığı ya da tarihselcilik anlatısını bozan Gerçek ötesi, tam anlamıyla, simgesel düzenin kendini kuşatışını bizzat akamete uğratan bir belirlenimsizlik vaadi olarak geleceği açık tutan şeydir. Bu noktanın üzerinde durmalıyız: Gerçek bir şey değildir. Gerçek, “orada” değildir. Gerçek, daha ziyade, yalnızca simgesel düzenin kendini kuşatışını bozan şey olarak düşünülebilir; bu, Gerçeğin bir hiç olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade şu anlama gelir: Gerçek, “o” simgesel olanın kendini kuşatmasını akamete uğrattığında geriye kalandır. Sadece sonuçlarıyla oradadır; bu sonuçlardan biri Derrida’nın *Marx’ın Hayaletleri*’nde vurguladığı, zamanın çivisinden çıkmasıdır [out of joint] ki böylece gelecek açık olarak kalır. Aslına bakılırsa, Edelman’ın hatası, gerçeği “imkânsız” olarak dile getirmesidir, zira imkânsız mefhumu başlı başına simgeseldir ve Gerçek sonsuza dek simgeselin ötekisi olarak kalır. Başka bir ifadeyle söylersek, şayet Gerçek bilinebilenin ötesindeyse, o halde, *imkânsız olanın ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz*.¹⁹ Gelecek bir *vaattir* ve tam da ötekinin, ötede ne olduğunu anlamaya çalışan tüm tarihsel

girişimlerin ötekisi olarak kalacak olması itibarıyla, bir anlatı değildir. Derrida’dan alıntılanarak söyleyelim:

O halde bu, *başka türden bir tarihsellik* düşünme meselesiydi; yeni bir tarih, hele ki bir “yeni tarihselcilik” düşünmek değildi söz konusu olan. Mesele, olaylığın tarihsellik olarak başka bir şekilde takdimini düşünmektir; mesih ve kurtuluş vaadinin vaat olarak olumlanması düşüncesine sırt çeviren değil, kapı arayan bir takdim: onto-teolojik ya da teleo-eskatalogik bir tasarım ya da program olarak değil de, bir *vaat* olarak. Kurtuluş arzusundan vazgeçmemenin yanında, bunda sanki her zamankinden daha fazla ısrarcı olunması gerekli gibi görünmektedir; hatta onda tam da “bu gereklidir”in yıkılmazlığı olarak ısrar etmek gerekir. *Yeniden politikleşmenin*, belki de *başka bir politika kavramının* koşuludur bu.^{20*21}

Gelmekte olan vaat olarak bu gelecek, tam da anlatılamayandır; zira hikâyenin etrafını kapatan bir son söz konusu olamaz.²² Ve dahası, bu geleceğin heteronormatiflikle, hayali çocuk fantezileriyle ya da kişinin kendisini narsisistçe dışa yansıtmasıyla bir alakası yoktur. Ya da başka bir şekilde söylersek, gelecek en az Gerçek kadar “orada” olmadığından, “siktir edilemez.”²³ Edelman’ın bizi kurtuluş arzusundan koruma mücadelesi, bu noktada bizi, ironik bir şekilde, bir sonraki seks oyuncağımızı aldığımızda bize daha da sıkı sarılan kapitalizmin kaçınılmazlığı olarak yerini bulan Öteki’nin *jouissance*’ına tutsak kılar.

Gelmekte olan gelecek daima öteki olarak kalır; zira ölümler oldukları yerde tutulamaz ve durmaksızın şimdiki zamana bize çeşitli taleplerde bulunmak üzere geri gelirler. Derrida’ya göre Gerçek olanın ya da herhangi bir olayın heterojenliği, tam da onun silinemez bir iz olmasıdır. Bu yüzden Derrida için yapıbozum, tam da ötekinin gelişi için yolu açık tutmak adına süregelen bir biçimde zamanı çivisinden çıkararak hareket ettiğinden, *adalettir*. Yine Derrida’dan alıntılarsak:

Bu kaçınılmaz durum [out of joint] çıkış, adaletin bütünü bozan koşulu, esasen, burada var olanın koşuludur ve aynı sebepten, tam da var olanın ve var olanın mevcudiyetinin koşuludur. Burası yapıbozumun her daim bir armağan ve yapıbozuma uğratılamayacak adalet tasavvuru, bir yapıbozumun yapıbozuma uğratılamayacak koşulu olarak şekillenmeye başlayacağı yerdir. Şüphesiz ki bizzat *yapıbozumun içinde* bulunan ve *UnFuğ*’un çivisinden çıkışında varlığını sürdüren ve sürdürmesi gereken (emir böyledir) bir koşuldur bu.²⁴

Edelman'ın gelmekte-olan-geleceğin bizim için neden *önemli* olduğunu hatırlaması akıllıca olacaktır. Doğrusunu isterse-
niz, Derrida'nın ısrarla bize hatırlattığı üzere, "Bu olasılığa
kapı açılmazsa, geriye iyyinin ve kötünün ötesinde belki de
sadece en kötünün zorunluluğu kalır. Mukadder (bile) olma-
yan bir zorunluluk." ²⁵ Ve öyle görünüyor ki Edelman'a göre
queer kuram gerçekten de ölüm güdüsüyle sözde özdeşleşimi
itibarıyla kaçınılmaz olarak en kötünün zorunluluğuna gi-
der. Ölü, özellikle de hayalet, Derrida'ya göre bu dünyada
bir hiç olan bir şeydir. Yine de, Derrida'nın belirttiği üzere,
öteki olanı karşımıza çıkarmasıyla ve üstesinden gelinemeyen
bir orantısızlık olarak kalışıyla "eşzamanlılığı bozan" hayali
bir asimetri olarak oradadır. Derrida'nın "hontoloji" [haun-
tology] dediği şey tam da bizi bize seslenen öteki olarak ölüye
yönelmeye zorlayan ve aynı zamanda da şimdiyi zıvanadan
çıkararak şeydir. Böylelikle, bize miras kalan şey de *Çocuğa* de-
ğil *hayalet*e ait olan bir gelecek vaadidir. Dolayısıyla, Derri-
da'ya göre, gelecek *bize* kalan mirastır, çocuklarımıza değil.
Ve dikkatimizi daima ötekine çeken şey budur ve bu anlamda
anlatılabilir değildir. Queerliğin, *Jouissance*'ın şimdide yıkıcı
bir hamleyle kucaklanması dahilinde gelecekselliği reddeden
bir unsur olarak ölüm güdüsüyle özdeşleşmeyi *gerektirdiği*
ısrarıyla Edelman'ın sunduğu ölüm, gelecek ve miras anlayı-
şı buradakinden büsbütün farklıdır. Aslına bakılırsa, Lacan
bile ölüm güdüsündeki herhangi bir "yıkım istencinin" esa-
sen "Öteki-şey istenci" ile birlikte var olduğunu beyan etmiş-
tir. ²⁶ Tarihin hem simgesel hem de anlatısal yapılarının fan-
tezi olduklarını kabul ederek *ötedeki* bir geleceğe açılabiliriz;
bilinemez lakin *bizim* varisi olduğumuz bir geleceğe.

Foucault'yu ve İran'ı Yeniden Düşünmek

Foucault'nun ABD'de queer kuramındaki hâkim alımlanışı
düşünüldüğünde, devrimci bir queer politikayı savunmak
için onun çalışmasından bahsediyor oluşumuz şaşırtıcı ge-
lebilir. Foucault'nun devrim fikrinin kendisini reddettiği
çıkarsanan, defalarca kez tekrarlanan alıntılara rastlıyoruz.
"Seks Monarşisinin Sonu" başlıklı söyleşide, sözgelimi, "dev-
rimin bizzat arzulanabilirliğinin bugün bir sorun" olduğunu
ileri sürer. ²⁷ Lakin Foucault, her zaman olduğu gibi burada
da çok özel bir devrim mefhumundan söz etmektedir; top-
lumun radikal bir biçimde dönüşümünden ziyade burjuva
ulus devletinin gelişimine ve tesisine odaklanan, Fransız ve
Alman felsefesine atıfta bulunduğu bir mefhumdan. Aslında

Foucault bize, devrim tasavvuruyla ilişkilendirdiğimiz bu Av-
rupalı düşünürlerin iyi yönetimin ilkelerini kullanarak nasıl
dikkatlerini umumiyetle epey dar bir dönüşüm mefhumuna
vermiş oldukları meselesini hatırlatır. Foucault'ya göre, her-
kesçe bilindiği üzere, Fransa, İngiltere ve Almanya'daki Av-
rupa düşüncesinin bu sınırlı biçimi, gerçek toplumsal hayat
koşullarının tam anlamıyla dönüşümünü öngören muazzam
Marksist tutkuya sevk etmemiştir. Şöyle der Foucault:

Yabancılaşmamış, açık, şeffaf ve dengeli toplum vizyonun-
dan, bu felsefi vizyondan ortaya çıkan, hayal edilebilen en
acımasız, en vahşi, en bencil, en sahtekâr, baskıcı toplum
olan endüstriyel kapitalizm oldu. Bunun sorumlusunun
filozoflar olduğunu söylemek istemiyorum; lakin gerçek
şu ki bahsi geçen dönüşümlerde bu filozofların fikirleri
etkili olmuştur. Daha da önemlisi, devlet dediğimiz bu
gaddarlık büyük ölçüde onların düşüncelerinin sonucu ve
mahsulüdür. ²⁸

Rus çalışma kampları üzerine görüşlerini belirtirken değin-
diği üzere, aslında Foucault'nun sosyalizmin Avrupa versiyon-
unda ya da "iyi yönetimin" nasıl olabileceğine kafa yoran
devrimci girişimlerde sorunlu bulduğu şey, hepsinin sınırlı
bir şekilde devlet fikrine odaklanmasıydı. (Elbette bizzat
Marx, bu görüşün aksine, kapitalizmin devrimci yıkılışının
zorunlu olarak devletin tasfiyesini gerektirdiğinde inanıyordu
ve bu sebepten Marksistler de yeni devlet iktidarı biçimle-
rini devrim olarak düşünme açmazına düşmemeliler.) Fakat
Sovyetler Birliği'nde ve pratikte II. Dünya Savaşı'ndan sonra
bölünmüş bir halde olan Avrupa'daki kolonilerinde gelişen
türden devlet kapitalizmine karşı bilfiil eleştirel ve temkinli
olan Foucault, tam da devrimin gaddarlaştırmış olduğundan
endişe ediyordu: o yıkıcı gulaglar ve gizli polis teşkilatı ol-
maksızın gerçekleşmesi olası olmayan, sözde-bilimsel açıdan
gerekli modernizasyonların o şiddete dayanan biçimin-
den. Foucault'nun sorunsallaştırmamız ve üzerine yeniden
düşünmemiz gerektiğinde belirttiği devrim biçimi *budur*.
Doğrusu, bunu muhakkak yapmamız gerekir.. Fakat böyle
düşünüyor olması Foucault'yu bir post-Marksist mi yapar?
Elbette, basit bir anlamda değil; Noam Chomsky ile giriş-
tikleri meşhur tartışmada bu görülebilir. ²⁹ Lakin Foucault,
son dönemde yazdığı metinlerin hepsinde Üçüncü Sosyalist
Enternasyonal'in ve onun modernleşmeye ve yönetime olan
saplantısının, toplumun ya da bilfiil birlikte yaşayış şeklimi-
zin bütünsel dönüşümünü hedefleyen devrimci izleneyi
nasıl bütünüyle boşa çıkarmış olduğunu en ince ayrıntısına
kadar inceler. Ayrıca, daha da önemlisi, farklılıklarımızla bir

arada yaşayabilen insanlar olabilmemiz için *kendimizde* hangi değişiklikleri yapmamızın elzem olduğu sorusuyla haşır neşir olur. Foucault, sözgelimi, Vietnam ve Kamboçya bu türden sınıfsız, yabancılaşmayan bir topluma doğru kapsamlı bir dönüşümü gerçekleştiremediğinde, Avrupalı entelektüellere dair hissettiği bir düş kırıklığından bahseder. Ona göre bu durum, 1960’larda devrimcilerin karşı karşıya kaldıkları mühim krizlerden biridir.

Foucault, İran’daki İslam devrimine olan ilgisi nedeniyle sık sık alay konusu edildi. Foucault’nun Şiilik üzerine düşüncelerinin bazılarını, onu devrimci bir “politik istenç”³⁰ olarak yorumlamasına birazdan değineceğiz. Fakat şu an için iki mühim noktayı vurgulamak isteriz. Bunlardan ilki, Foucault’nun devrim meselesi üzerine düşünmeyi hiçbir zaman bırakmadığıdır. Aslına bakılırsa, devrim meselesi yaşamının sonuna dek her daim düşüncesinin merkezinde yer almıştır.³¹ Kuşkusuz, devrimin ne olabileceği üzerine yeniden düşünmeye kendini adanmış olması, İran’daki ilk devrimci başkaldırıya dikkatini vermesine neden olmuştur. İkinci nokta ise, Foucault hiçbir zaman Ayetullah Humeyni liderliğindeki İslami teokrasisini benimsememiştir. Tekrar söylemek gerekirse, ilgisi Şiilik içinde yeni bir devrimci potansiyelin gelişimine yöneliktir; yeni İran devletinin tesisine değil. Devrim fikrinin kendisini yeniden düşünmek için neyin gerektiği üzerine Foucault’dan alıntılarsak:

Bence, bir aşırı karanlık ve aşırı aydınlık noktasında yaşıyoruz. Aşırı karanlık çünkü ışığın nereden geleceğini gerçekten bilmiyoruz. Aşırı aydınlık çünkü baştan başlayacak cesarete sahip olmalıyız. Her türden dogmatik ilkeyi terk etmeli ve baskının sebebi olagelmış tüm ilkelerin geçerliliğini tek tek sorgulamalıyız. Siyasi düşüncenin bakış açısından bakıldığında, tabiri caizse, sıfır noktasındayız. *Başka bir siyasi düşünce, başka bir politik tahayyül inşa etmeliyiz ve başka bir gelecek görüşünü en baştan öğretmeliyiz.* Bunu, bir Batılının, biraz dürüst olan bir Batılı entelektüelin, toplumsal, siyasi ve diğer alanlarda epey çıkmaza girmiş bir ulus olan İran’da olan bitene dair duyduklarına kayıtsız kalamayacağını bilmeniz adına söylüyorum. Öte yandan, toplumsal ve politik örgütlenmeye dair farklı bir düşünce biçimini, Batı felsefesinden, onun hukuki ve devrimci dayanaklarından hiçbir şey almamış olan bir düşünce biçimini takdim etme mücadelesi verenler söz konusudur. Başka bir deyişle, İslami öğretiyeye dayalı bir alternatifini sunmaya çalışıyorlar.³²

Foucault, bilhassa, İranlı bir devrimci ve devrim üzerine farklı bir şekilde düşünmeye başlamamızı sağlayacak her yeni “politik tahayyül” için olmazsa olmaz bir düşünür olan Ali Şeriati’ye sözü verir. Şeriati’nin çalışmaları İranlı devrimcilere nesilden nesile ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Foucault’nun bir ifadesini ödünç alarak söylersek, Şeriati, “Arap Baharı” denilen şeyin “Her daim mevcut Namevcudiyetin görünmez Mevcudiyeti”dir.³³ Şeriati’ye göre Şiiliğe kurumsallaşmış dinde pek rastlanmıyordu; daha ziyade, hâlihazırda İlk İmam tarafından verilen toplumsal adalet vaazlarında bulunmaktaydı.³⁴ Foucault’yu Şiiliğe yönelten şey, On İkinci İmam gelene dek kusursuz bir adaletin olamayacağı, ancak bizi bekleyen adalet adına, hiç değilse bize şu anda farklı yaşamaya çalışmamızı esinleyen bir adalet adına her tür baskıcı iktidara karşı seferber olunabileceği ve mücadele edilebileceği inancıdır.³⁵ Şeriati’ye göre, sözümona sosyalizmin devlet kapitalizmi versiyonu, sosyalist bir gelecek umudu adına tasavvur edilmiş olan, genele yayılmış etik bir dönüşümü bütünüyle reddeder. Şeriati’nin algıladığı haliyle sosyalizm, Müslüman olmanın maddi pratiklerinin kişiyi yalnızca kolonyalizmi ve kapitalizmi devirmek için mücadele veren bir devrimciye değil, aynı zamanda, kişinin kendi yaşam tarzı dahilinde ileri kapitalizmin metalaştırıcı ilişkilerine süregelen bir şekilde meydan okumasına imkan tanıyan farklı bir şekilde yaşamaya başlayabilecek birine de dönüştürdüğü siyasi bir maneviyat biçimidir. Foucault da Collège de France’taki son derslerinde devrimin “sadece bir politik tasarı olmadığını, aynı zamanda bir yaşam biçimi olduğunu”, “kişinin yaşamının düzene, alışkanlıklara ve toplumun değerlerine tanıklık etmesini, onlardan kopmasını sağlayan ve onlardan kopmasını gerektiren” bir yaşam biçimi olduğunu belirterek benzer bir noktaya değinir; şöyle devam eder Foucault: “Ve devrim, mevcut biçimleriyle, süregelen pratikleriyle ve hâlihazırda varlığıyla, *başka* bir yaşamın, hakiki yaşamın somut olasılığını ve sarih değerini doğrudan açığa çıkarmalıdır.”³⁶ Şu durumda, Foucault’nun daha derinlerde Şeriati’de hoşuna giden şey, devrimin yalnızca başka bir dünya için değil, aynı zamanda, mevcut dünyada farklı bir özne olmak için savaştığı fikridir. Böylelikle, bir bakıma, Foucaultcu kavramlarla söylersek, devrim, toplumsal ilişkilerdeki yeni idare biçimleri ile kendilik idaresinin yeni yöntemleri arasında köklü bir bağ kurar.

Şeriati kolonyalizmi ve kapitalizmi mahkûm etmekten hiç usanmamıştı. Bazı genç düşünürler, Martin Heidegger ile haşır neşir oluşuyla Şeriati’nin Avrupa Aydınlanması’nı reddet-

tiğini söyleseler de esasen, Heidegger'in Şeriatı'ya olan kendi kişisel merakı, şüphesiz, Şeriatı'nın devrimi Heidegger'in bizzat modern teknolojinin *Gestell*'i olarak nitelediği *Varlık*'in yok edilışinden uzakta kusursuz bir dönüşüm olarak düşünmesindendir.³⁷ Şeriatı'nın külliyatı, Marx'tan Fanon'a devrimci düşüncenin en iyileriyle kurulan sıkı bağlardan menkuldür. Fakat Şeriatı'nın dünyada hayatı dönüştüren etik var olma biçimleri pratiği olarak Müslüman devrimci düşüncesine yaptığı vurgu, daima gelmekte-olan-adalet adına hareket etmesiyle, Foucault'nun yapmamız gerektiğini hissettiği şeye, devrimi yeniden düşünmeye en azından bir başlangıç yapar. Aslına bakılırsa, Foucault'nun Şeriatı'ya karşı duyduğu, bizim de paylaştığımız derin saygı, Şeriatı'nın yalnızca devrim düşüncesinin kendisinin kusurlarıyla değil, devrimin kurumsallaşmasından kaynaklanan kusurlarla da kurduğu karmaşık ve verimli ilişkiden ileri gelir. Şeriatı'nın düşüncesi ve İran'daki devrimci hareketler, bu kusurların ötesine geçişin başlangıcı olabilir. Foucault'nun belirttiği gibi:

Bir başka mesele de, hem üzerindkiler hem altındaki-lerle, küresel düzlemde öneme sahip olan yeryüzünün bu önemsiz köşesidir. Bu topraklar üzerinde yaşayanların, hayatları pahasına da olsa peşine düştükleri şey, *siyasi bir maneviyattır*; Rönesans'tan ve Hristiyanlığın büyük krizinden bu yana olanaklılığını unuttuğumuz bir şey. Fransızların gülüşlerini duyar gibiyim ama yanıldıklarını biliyorum.³⁸

Foucault, Şiilik konusunda bir uzmanmış gibi davranmaz; lakin Hamid Dabashi'nin Şiiliğin temel paradoksu olarak adlandırdığı şeyin ne olduğunu, şüphesiz, anlar: Şiilik, bir devlet iktidarı olarak hiçbir zaman başarılı olamaz, zira On İkinci İmam gelene dek ideal bir adalet olamayacaktır; bundan, Şiilerin her daim siyasi muhalefet olmaları gerektiği anlamı çıkar.³⁹ Çağdaş politik felsefe açısından Şiiler, baskıya karşı savaşmaya daima hazır kurucu bir iktidar durumundadır. Fakat bir devlet yapısı içerisinde kurumsallaştıklarında, gelmekte olan adalet adına hayatı şu anda farklı yaşamaya yönelik etik kararlılık ve politik istenç ile çelişirler. Bu halyle Şii devrimciler, dinin "halkların afyonu" olduğu fikrini reddederler. Daha ziyade din burada bir dizi politik pratik oluşturur. Bu pratikler, hem devrimci bir güç olarak Şiiliğin, hem de yapılmış hataları hatırlama pratiklerinin ve bu hatalara mecbur eden zalimlerin uzak tutulması ihtiyacının estetik ve etik bir şekilde yürürlüğe konmasını aynı temelde buluşturur. Dolayısıyla Foucault, Humeyni tarafından kurumsallaştırılmış Şii ruhbanlığının devrimci bir potansiyel

olabileceği fikrini hiçbir şekilde benimsemez. Esasen, Foucault'nun Şiilik'e ilişkin betimlemeleri, Hamid Dabashi'nin son derece etkili bir şekilde anlattığı Şiilik düşüncesine çok yakındır. Foucault'dan alıntılarsak:

İranlıların yaklaşık yüzde doksanı Şiidir. Şiiler dünyaya gerçek İslam düzeninin egemenliğini getirecek olan On İkinci İmam'ın dönüşünü beklerler. Bu öğreti, her gün o büyük hadisenin bir sonraki gün gerçekleşeceğini ilan etmese bile, dünyanın bütün sefaletini de sorgusuz sualsiz kabul etmez. Ayetullah Şeriatmedari'yle tanıştımda (bugün İran'da en yüksek maneviotorite şüphesiz odur), bana söylediği ilk cümlelerden biri şuydu: "Mehdi'yi bekliyoruz, ama iyi bir hükümetimiz olsun diye her gün savaşıyoruz." Yerleşik iktidar odaklarının karşısında Şiilik, müminleri dinmeyen bir huzursuzlukla silahlandırıyor. Onlara siyaset ile dinin koyun koyuna yattığı bir heyecanı aşıyor.^{40*41}

Foucault, Şii ruhbanlığının devrimci bir güç olduğunu düşünmediğini açıkça söyler. Neden böyle söyler peki Foucault? Gaddar bir devlet iktidarı olarak teokrasinin tesis edilmesi, zalim bir seçkinler sınıfı ortaya çıkararak, çok geçmeden, "siyasetin ve dinin koyun koyuna yattığı heyecanın" altını oyar. Bu seçkinler sınıfı, adaletin artık sağlanmış olduğunu ve Şiiliğin devrimci kudretinin artık kontrol altında tutulması gerektiğini ilan etmektedir. İroniktir ki bunu söyleyenler de devrimin lideri olması beklenen kimselerin ta kendisidir. Foucault'nun bilhassa ilgisini çeken şey, Dabashi'nin altını kalın çizgilerle çizdiği, Şiilikteki paradokstur: bir anlamda adalet konusunda son sözü söyleme iddiasındaki her yönetim biçimin zorunlu olarak başarısızlığa uğraması. Daima On İkinci İmam'ın dönüşü beklendiğinden, insanlar hep harekete geçmek zorunda kalabilirler. "Atoussa H.'ye Cevap" metninde Foucault'nun bizzat belirttiği üzere, kendi Şiilik kavrayışı, hem bu düşüncenin devrimci kudretine hem de devrim üzerine yeniden düşünmek isteyen *bizler* için önem taşıyan, bu devrimci kudretin muazzam düşünürlerine saygı duyacak denli zengindir. Mektubunda Foucault, Avrupalıların İran Devrimi'ni reddedışlerindeki tahammül edilemez iki unsurdan bahseder:

(1) İslam'ın tüm yönlerini, biçimlerini ve olanaklarını, o bin yıllık "tutuculuk" suçlamasıyla toptan reddetmek adına, tek bir küçümseyici ifadede buluşturur.

(2) Müslümanlara tepeden baktığından İslam'a ilgi duyan tüm Batılılara da kuşkuyla bakar. İslam'a tepeden bakan bir Batılıya ne diyebiliriz ki? Politik bir güç olarak İslam,

günümüzün ve ileriki yılların önemli bir sorunudur. İslam'a asgari zekâyla yaklaşılmaya başlanacaksa, ilk koşul nefreti bir kenara bırakmaktır.⁴²

Basitçe söylersek, Foucault, Dabashi'nin Şiilik için olanaklı bir praksis olarak "İslami özgürleşme teodisesi" adını verdiği şeyin nasıl devrime dair yeni bir düşünme biçiminin ısıltısına kapı araladığıyla uğraşıyordu. Neden uğraşıyordu, derdi neydi? Tek kelimeyle söyleyelim: Devrimdi.

Peki, bu bilgi bizi metnin başlığına nasıl geri döndürür? Müslümanların ritüel pratiklerinin siyasi maneviyatı, gerçekten de cinselliğin düzenlenmesini ve denetlenmesini içerir.⁴³ Fakat bu düzenleme ve denetleme, *etik pratikler ve devlet tarafından buyurulmayan müeyyideler* açısından, niçin Foucault'nun ilgisini çeker? Bilindiği üzere Foucault, cinsellik konusunda her nasılsa bir tabunun mevcut olduğunu ve bu tabunun ortadan kalkmasının özgürleştirici olacağını savunan "baskı hipotezini" reddeder.⁴⁴ Bu hipotez yerine, baskı hipotezince kabul edilenin epey aksini anlatan bir tarihe işaret eder. Bu tarih bize der ki, şayet cinsellik üzerinde bir zorlama söz konusuysa, bu ancak tüm ilişkileri cinselleştirmeye zorlama ve özneleri seks ile kafayı bozmuş olan bir cinsel varlığa dönüştürmenin bir yolu olarak bir tür cinsellik söylemini devreye sokma olabilir. Edelman, kendi payına, bize "cinsiyet-sonrasının" olmadığından çünkü heteronormatif simgesel düzenin özneleri olarak varlığımızın böyle olduğundan ve bu yüzden de bizi ilişkilerde farklı bir biçimde bir arada olma yoluna sevk edecek başka etik pratikler bulmayı umamayacağımızdan söz eder.⁴⁵ Öyle görünüyor ki bu modelde, queer bireyler olarak bizler mümkün olduğunca fazla düzüşmesi ve her fırsatta düzüşmekten bahsetmesi gereken ve bu şekilde "toplumsalın dokusunda" küçük "yırtıklar" oluşturmaktan fazlasını ummayan kişiler olarak bize dayatılan *jouissance*'ın olumsuzluğunu öylece benimsemeliyiz.⁴⁶ Halbuki, *Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü cildinin tamamı, farklı kendilik kaygısı biçimlerinin aslında nasıl iktidarı ve daha doğrusu biyoiktidarı *yeniden örgütleyebileceğine* dair ceturca bir düşünme girişimi olarak görülebilir.⁴⁷ Bu kendilik kaygıları iktidarın "dışında" değildir elbette, lakin farklı etik pratikler, cinsel varlığımızı ve esasen erotik ve duygusal kendiliklerimizi başka bir şekilde örgütleme kipleri geliştirebilirsek, olduğumuz şeyi ve olabileceklerimizi dönüştürmemize imkân verir. Foucault'ya göre, cinsellik ve iktidar gerçekten de birbirlerini katederler (yani iktidarın olmadığı bir cinsellik yoktur); ama iktidarın tümü cinsellikten ibaret değildir; bu

da bedenlerin ve hazların hem bireysel hem kolektif olarak radikal bir şekilde yeniden şekillendirilmesi ihtimalini açık bırakır. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin sonunda açıkça ve vurgulayarak belirttiği gibi:

Belki de günün birinde, *farklı bir beden ve haz ekonomisinde*, cinselliğin ve bu cinsellik tertibatını ayakta tutan iktidarın dalaverelerinin, nasıl olup da bizi *bu sıkı seks monarşisine*, üstelik seksin gizeminin ne olduğunu sorgulama yönündeki o bitimsiz çabaya itecek ve bir gölgeden en hakiki itirafları çekip çıkaracak denli bağımlı kıldığına, insanlar tarafından pek anlam verilemeyeceğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu tertibatın cilvesi ise, bizi, söz konusu olanın "özgürleşmemiz" olduğuna inandırmasında yatar.^{48*49}

Queer kuramın büyük bir bölümündeki sorun, şu halde, "farklı" cinsellik biçimlerini birbiriyle yarıştırmaya projesinin (örneğin normatif cinselliğe karşı queer ve normatif olmayan cinsellikler) veya "yıkıcı" cinsel pratikleri konumlandırma çabasının *tüm* bedenlerin, hazların ve ilişkisellik biçimlerinin "sıkı seks monarşisi"nce metalaştırılma usullerine hiçbir şekilde karşı çıkmamasıdır. Cinsel "özgürlük" mücadelesi, şu haliyle, devrimci bir eylem olmak şöyle dursun, daha ziyade, bedenlerimizin, zihinlerimizin ve ilişkilerimizin, bütünüyle bir özgürleşme ve direniş yanılması altında, en ince ayrıntısına dek denetlenmesinin yolunu açan "cinsellik tertibatının" en trajik dalaverelerinden biridir.

Devrimci Biraradalık ve Siyasi Maneviyat

Şimdiye dek Foucault'nun Şiiliğin saf bir destekçisi olmaktan uzak olduğunu ve aslına bakılırsa Hamid Dabashi'nin Şiiliğin özgürleştirici kudretinin can damarı olarak betimlediği şeyleri sezgisel olarak kavramış olduğunu ileri sürdük. Foucault'ya göre Şiilik, Dabashi'nin de altını kalın çizgilerle çizdiği gibi, kitlesel bir devrimci hareket olarak seferber edildiğinde, devlet iktidarının değil, hataları düzeltmenin ve zengin estetik geleneği vasıtasıyla beraberce insan olmanın anlamını yeniden tahayyül etmenin peşindedir. Bu noktayı göz önünde bulundurursak, Foucault'yu gerici bir dini rejimi desteklemekle suçlamak, İran isyanlarının başlangıcında siyasi imkânın yeniden tahayyül edilmesi olarak gördüğü şeyi büsbütün gözden kaçırmaktır. Bize göre Foucault'nun bu şekilde yanlış okunması, sadece İran'daki devrimci kitlesel bir hareketle olan gerçek, aktif ve *kuvvetli* ilişkisinin bir tashihini içermekle kalmaz; aynı zamanda, genel itibarıyla, politikaya

dair görüşlerinde temelde nasıl yanlış anlaşılmış olduğunu da bize gösterir. Doğrusu istenirse, Foucault'nun hiçbir surette devrimcilik sonrası bir konumun savunucusu olarak görülmemesi gerektiğini, daha ziyade ömrünü "nasıl hala devrimci olasılıklara ve politikaya dair umutlu olabiliriz ve bu türden bir umut bizi şayet siyasi bir maneviyata götürmüyorsa nereye götürür?" sorusuyla, soruyu asla yanıtlamaksızın uğraşmakla geçiren biri olduğunu söyleme cesaretini göstereceğiz.

Foucault'nun çalışmaları üzerine kafa yoran muazzam düşünürlerden biri olan Ed Cohen'e göre, Foucault'nun düşünme ve yaşama arasındaki ilişkiye dair saplantısı onu, kişinin nasıl bir kendilik kaygısı duyacağını ve farklı düşünmeye yatkın, ya da Foucault için düşünmenin farklı düşünmek demek olduğunu göz önünde bulundurursak, düşünebilen bir felsefeci olarak hayatını sürdüren birinin yaşama biçiminden ayırt edilemeyecek bir yaşama sanatını nasıl geliştireceği sorusuna mütemadiyen geri döndürüyordu.⁵⁰ Cohen'in yakın zamanda dikkati çektiği şeyin, yani Foucault'nun son dönem çalışmalarında ilgi odağı olan "psikagojinin" tam da siyasi bir maneviyat biçimi olduğunu iddia ediyoruz. Cohen'den alıntılırsak: "Psikagoji ruh üzerinde çalışır; ruhun kendisiyle yeni bir ilişki geliştirmesi için onu yönlendirir; bunu da varlıkla kurulacak yeni ve daha "hakiki" bir ilişkiye yönlendirmek suretiyle gerçekleştirir. Ayrıca, ilişkilendiği kişilerin hayatlarını durmaksızın yönettiği ölçüde hakikati bünyesinde toplar."⁵¹ Foucault son derslerinde filozofun politik "*parrhesia*" ile olan ilişkisini vurguluyordu. Foucault'ya göre, demokrasilerde herkesin konuşma hakkının olduğunun tanınmasına içkin bir ikilem söz konusudur. Buna Foucault "*isegoria*" der; kişinin konuşma hakkının yasalarla korunması anlamına gelir. Foucault'ya göre sorun, herkese eşit bir şekilde konuşma hakkı verilmiş olmasına rağmen, herkesin aynı retorik iktidara sahip olmamasıdır. Bu nedenle, retorik tehdidi gerçektir. Ardından Foucault, Sokrates'in kendi ölüm anında bile mevcut politikaya ilgisiz oluşu örneğinden faydalanarak, filozofun bu "*parrhesia* fonksiyonu" uyarınca canı pahasına bile olsa nasıl öğretmesi gerektiğine işaret eder. Bu haliyle filozofun, Foucault'nun belirttiği üzere, politikayla zorunlu lakin dışsal bir ilişkisi söz konusudur: "Felsefe politikaya ilişkin belirli bir rol üstlenmelidir; politika içinde herhangi bir rol değil. Platon da karar alacak olanlara Meclis huzurunda politika alanında herhangi bir tavsiye vermekten kaçınmıştır. Bu sebepten, felsefi *parrhesia* bu şekilde olmayacaktır. Felsefi *parrhesia*, politikaya doğru olanı *politika içinde* anlatmaz."⁵² Lakin demokrasilerde felsefenin eğitimde mühim bir rol oynadığı yönündeki anla-

yış, hem filozofun hem de ilişki kurduğu kişilerin, giriştikleri diyalog dahilinde doğru ve yanlış fikirler arasındaki farkla yüzleşmek suretiyle dönüşüm geçirmeleri itibarıyla pedagojiden farklılaşır. Foucault'ya göre bu, bir noktaya kadar, hiç değilse, felsefenin hedefinin yalnızca devrime hizmet etmek olduğunu, bunun insanlara yalan söylemek gerektiğinde bile geçerli olduğunu söyleyen bir Marksizm anlayışından farklılaşma olarak görülebilir. Foucault'nun devamlı öncü partiler ve felsefenin bu partilerce yanlış kullanımı konusunda endişelenmesi bu yüzdendir. *Parrhesia*yla iştiğal etmek, öte yandan, basitçe, kişinin demokrasilerde herkesin doğru ve yanlış kanaatlere ilişkin vermesi gereken hükümler çerçevesinde söylediklerinin duyulmasını sağlayan, hakikate veya hakiki bir yaşama duyulan bağlılık demek değildir. Aynı zamanda bir ruh çalışmasıdır; öyle ki hakikate olan bu bağlılık, esasen, durmaksızın hakikati açığa çıkarmayı isteyen filozofta cisim bulan bu kişiyi değiştirir. Foucault'nun felsefe ve *polis* arasında bir dışsallığı sürdürmek istediğinde bile, devrim meselesine geri götürdüğünü öne sürdüğümüz şey, bu ruh çalışmasıdır. Yine Foucault'dan alıntılırsak: "Felsefenin konusu politika değildir; hatta kentteki adalet ve adaletsizlik de değildir; lakin eyleyen bir özne tarafından, bir yurttaş olarak veya bir tebaa olarak ya da belki bir egemen olarak eylemde bulunan bir özne tarafından icra edildiği ölçüde, adalet ve adaletsizlik felsefeyi ilgilendirir. Felsefenin meselesi politika meselesi değil, *politikanın öznesi meselesidir*."⁵³

Foucault'nun filozofun demokrasi içinde hem politikanın olmazsa olmazı hem de ona dışsal olduğu anlayışıyla hemfikir olunsun ya da olunmasın, öncülüğü eşit konuşma hakkının içerdiği radikal eşitlikçiliğe ters düşecek bir şekilde yurttaşların bir tür manipüle edilmesi olarak eleştirmesini şüphesiz anlayabiliyoruz. Fakat buradaki amaçlarımız doğrultusunda, politikada özneye olan ilginin Foucault'nun son yazılarında kendiliğin ve başkalarının yönetimi şeklinde adlandırdığı idare biçimlerini yeniden düşünme girişiminin nasıl ayrılmaz bir parçası olduğuna dönmek istiyoruz. İdare biçimlerine odaklanması Foucault'nun direnişten bahsettiği evvelki metinlerini şüphesiz zenginleştirir ve bizi, Foucault'nun kendimizi nasıl beraberce idare edeceğimiz üzerine yeni düşünme biçimleri sunduğunu söylediği İran Devrimi'yle münasebetine geri götürür. Ve dahası, Foucault'nun yeni beden ve haz düzenlemeleri arayışı projesi, tam da, yeni bireysel ve kolektif idare biçimlerini dile getirme çabası, başka bir deyişle, devrimci bedenler ve zihinler üretme çabası olarak okunmalıdır.

Aslına bakılırsa, bizi Foucault'nun siyasi maneviyatla kastettiği şeyin ve bu maneviyatın özgürlük pratikleriyle ilişkisinin kalbine sevk eden, yeni idare biçimleri için verilen bu mücadeledir.⁵⁴ Bir özgürlük pratiği olarak tahayyül edilen kendilik kaygısı, kendile ve başkalarıyla birlikte olmanın (ve bu ikisi Foucault'da her daim birleşiktir) farklı şekillerini somutlaştırmalıdır; bu da bizi yalnızca hakikati düşünmenin değil, aynı zamanda hakikati *yaşamının* yepyeni biçimlerini bulmaya zorlar. Ve Foucault'ya göre, politikanın tam kalbinde, doğruyu yanlıştan ayırmaya yönelik daha önce bilinmeyen bir yöntem vasıtasıyla kişinin kendini ve başkalarını yönetmesine ilişkin yeni pratikler arayışının yatması itibarıyla, bu tasarımı aynı anda hem politik hem de manevi yapan, hakikatle olan ilişkisidir. Kendi sözcükleriye şöyle der Foucault: "Doğruyu yanlıştan ayırma ile kendini ve başkalarını yönetme biçimleri arasındaki bağlantı nasıl çözümlenebilir? Bu pratiklerin her biri için kendi içinde ve diğeriyle ilişkisi uyarınca yeni bir temel arayışı, doğruyu yanlıştan ayırmanın farklı bir yolunu kullanarak kendini yönetmenin farklı bir yolunu keşfetme istenci; 'siyasi maneviyat' diye adlandırabilirim bunu."⁵⁵ Foucault'nun "temel" ile kastının yeni bir kapsayıcı, felsefi rasyonellik kuramı veya herhangi diğer bir "onto-teoloji" biçimi olmadığını söylemeye gerek yok. Daha ziyade Foucault, özgürlüğü teşvik edecek yeni kendilik kaygısı biçimlerini somutlaştırmak üzere pratiklerin kendilerini nasıl *temellendirdikleri*yle ilgileniyordu. Kitlelerin devrimci coşkunluğu ve isyanı sırasında İran'a yaptığı seyahatlerinde anlamaya çalıştığı şey tam da bu yeni devrimci (Foucault'nun kullandığı özgün anlamında) yönetsellik pratiklerinin temellendirilişidir. Sıklıkla Foucault'nun özgürleşme mücadelesini öylece terk ettiği söylenir; lakin bu söz konusu bile değildir. Bilakis, biz Foucault'da tahakküme karşı mücadele olarak "özgürleşme pratikleri" ile kendine ve başkalarına dair duyulan kaygı olarak "özgürlük pratikleri" arasında karmaşık bir ayrım görüyoruz. Tekrar Foucault'dan aktaracak olursak:

Başlıbaşına özgürleşmenin ya da şu ya da bu biçimde bir özgürleşmenin var olmadığını söylemek istiyor da değilim. Sömürgeleştirilmiş bir halk kendisini sömürgecisinden kurtarmaya çalışıyorsa, bu hakikaten, sözcüğün dar anlamıyla bir özgürleşme eylemini temsil eder. Ancak, gene bildiğimiz gibi, bu örnekte son derece belirgin olduğu üzere, bu özgürleşme eylemi, daha sonra bu halkın, bu toplumun ve bu bireylerin kendi varoluşlarının ya da siyasi toplumların makul ve kabul edilebilir biçimlerini belirlemeleri için gerekli olacak özgürlük pratiklerinin tanımlanması için yeterli değildir. İşte bu yüzden, özgür-

leşme süreçlerinden ziyade, özgürlük pratiklerinde ısrar etmekteyim. Özgürleşme süreçlerinin de bir yeri vardır, ama bunlar bence tek başlarına özgürlüğün tüm pratik biçimlerini tanımlayamazlar.^{56*57}

Foucault, benzer bir tavırla, "tahakküm" sözcüğünü kullanmaktan veya tahakküm ilişkilerini tam da özgürlük pratiklerini (asla tamamen olmasa dahi) felce uğratan şey olarak *adlandırma* ihtiyacından hiçbir zaman ürkmedi. Dolayısıyla Foucault özgürleşme, özgürlük ve tahakkümü irdeleyen kompleks bir düşünür olarak karşımızda duruyor. Özgürleşmenin yeterli olmadığını, devlet iktidarını elinde bulunduranın devrimci bir parti olmasının özgürlük ve dönüşüm pratiklerini güvence altına almadığını ve zalimleri şiddet kullanarak çökertme mücadelesinin bilhassa kendiliğe ve başkalarına ilişkin duyulan kaygı pratiklerini olumsuz etkilediğini bildiğimiz bir dünyada Foucault belki de hiç olmadığı kadar güncel.

Bunu müteakip, şu noktada, ABD'deki queer kuramcılarının çoğunluğunca alımlanışma biçiminin işaret ettiği üzere, Foucault'yu, basit bir anlamda, bir post-Marksist olarak görmenin ya da Foucaultcu politikanın herhangi bir şekilde cinselliği yaygınlaştırmayı içerdiğini söylemenin yanlış olduğunu ileri süren argümanımıza geri dönmek istiyoruz. Basitçe söylersek, Foucault'yu titizlikle yeniden okumanın, her queer feminist devrimci materyalizm için elzem olduğunu belirtmek isteriz. Biz bunu kısmen, Foucault'yu önde gelen bir Marksist feminist cinsellik politikası kuramcısı olan Rosemary Hennessy'nin yenilikçi çalışmasıyla birlikte okuyarak yapıyoruz.⁵⁸ Hennessy, kapitalizm içinde başkalarıyla olan ilişkilerimizi maddi olarak sömürü ilişkileri yoluyla yaşama biçimimiz olarak E. P. Thompson'un deneyim mefhumundan faydalanır. Bahsi geçen sömürü ilişkileri, ileriki safhalarda bizi, çeşitli ölçülerde onlarla uyumlulaşmaya, onlara karşı direnişe veya örgütlü isyana götürür ve ne olduğumuza ve yeryüzünde nasıl yaşadığımıza dair bilincimizi şekillendirir.. Biz güçlü bir şekilde Foucault'nun cinsel ilişkilerin, kapitalist sömürünün nasıl da kuşatıcı bir anlam çerçevesi olmakla kalmayıp, aynı zamanda, her türden birlikte yaşama biçimimizde *maddeselleştigi* gerçeğiyle ilişkili olarak okunabileceği, bize kalırsa *okunması gerektiği*, fikrini asla reddetmediğini savunuyoruz ve bu husus hiçbir zaman neoliberal kapitalizmde olduğu kadar görünür olmamıştır. Foucault'nun baskı hipotezine karşı argümanı, iktidarın kendini yalnızca söylem yoluyla değil, aynı zamanda, hem tekil hem de kolektif bir şekil-

de dünya üzerinde var olma biçimimizde, “cinsiyet” de dahil olmak üzere, nasıl somutlaştırdığını anlama çabası olarak anlaşılmalıdır. Buradan hareketle, devrimi kurtaracaksa, devlet iktidarı ele geçirildiğinde (şayet gerekli bir adımsa) Marksist anlamda sömürünün en beter biçimlerini yeniden üretmeye kalkmayacak devrimci bir özne inşa etmek için hayal gücümüzü zorlamamız gerektiğinde ısrar eden bir konumdan Foucault’yu okumaktayız. Ve dahası, devrimci bir öznen bahsetmenin, kaçınılmaz olarak, cinsellik olarak tasavvur ettiğimiz şeyin her katmanıyla, (evet bunu söylemeye cesaret edeceğiz) devrimci aşkı irdelemek suretiyle hesaplaşmayı da barındıracağı hususunda ısrar eden bir konumdan. Hennessey, bir Marksist feminist olan muazzam şahsiyet Alexandra Kollontai’yi cesurca hatırlatır bize. Kollontai’nin romanları, dersleri ve kuramsal çalışmaları, her ne kadar çok önemli olsa da, sadece aile ile üreme emeğinin yeniden örgütlenmesinin değil, en mahrem olarak görülen şeyin, insanın cinselvarlığının dayanak noktalarında ve varsayımlarında da bir devrim gerçekleşmesinin önemine mükerreren vurgu yapar.⁵⁹ Pek çok Foucaultcu, bu siyasi maneviyatın içeriğini önemsizmiş gibi göstermiştir fakat biz, Foucault’nun bedenlerimizi ve hazlarımızı dönüştürmemiz, politikanın gereklerini yeniden tahayyül etmemiz ve tüm karmaşıklığıyla devrim meselesiyle yüzleşmemiz gerektiğini söylerken kastettiği şeyin tam kalbinde duranın bu siyasi maneviyat olduğunu iddia ediyoruz. Foucault’nun bizzat kullandığı “siyasi maneviyat” ifadesinin bazılarını rahatsız edebileceğinin farkındayız; zira bir nevi metafizik mistisizm ileri sürüyormuş gibi görünebilir. Fakat siyasi maneviyatın, Karayıplı felsefeci Paget Henry’nin “bilincin dikey dramları” olarak betimlediği şeyin önemli bir boyutu olduğunu savunuyoruz. Bilincin dikey dramları, “milliyetçiliğin, proletarya özgürleşmesinin veya toplumsal yeniden örgütlenmenin” yatay “dramlarından” ayrı durur; lakin yine de onlar için elzemdir.⁶⁰ Şu halde, Henry’nin ve diğer Karayıplı felsefecilerin çalışmalarında “dikey” devrim, hem gerçek ritüellere dâhil olmayı (sözelimi, disiplin pratikleri veya idare biçimleri) hem de bizi herhangi bir gerçek dönüşümün imkânsız olduğuna ikna eden bir sinikliğin altında baskılanmış olan hayal gücünün kaynaklarına erişmeyi içermesi itibarıyla manevi olan çeşitli pratiklerle ilgilenir. Dolayısıyla, “siyasi maneviyat” ifadesi, bizden beklenen hem psşik hem etik alandaki devrimci dönüşümleri kapsar görünmektedir ve biz de kesinlikle Foucault’nun bu ifadeyi benimsemesini sağlayan içgörüsünün tarafında duruyoruz.

Tüm bunlardan hareketle, sonuç olarak, Foucault’nun Hen-

nessy’nin ileri sürdüğü türden titiz bir tarihsel materyalist çözümleme ile yarıştırılmaması gerektiğini düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Bunun yerine, Üçüncü Enternasyonal’in ve Enternasyonal’den ayrılan örgütlenmelerin politikalarında, farklı bir şekilde bir arada olabileceğimiz yeni bir siyasi maneviyata dair büyük düşün kaybolduğunu savunuyoruz. Ve ayrıca, diğer pek çok kişi gibi Hennessy’nin doğru bir şekilde ortaya koyduğu üzere, Marx ve hatta Engels (aileyi konu edinen bir zamanlar çığır açmış olan o kitabında), ezilen diğer grupların devrimci mücadelenin sınıfsal taleplerdiye bahsedilen yönüne ikincil kılınmaksızın proletarya ile ittifak yapabilecekleri fikrini gerçek anlamda ele almamıştır.. Foucault’nun devrim meselesini karmaşıklığa çalışması onu, kendi çıkarları adına kapitalizme karşı savaşarak devrim mücadelesine dâhil olan ezilen grupların önemini sorgulamaya ve hatta savunmaya itmiştir. Gilles Deleuze ile olan “Entelektüeller ve İktidar” isimli o (kötü) ünlü diyalogta şöyle der Foucault:

[Ezilen gruplar] kendi çıkarlarına ilişkin, hedefini çok iyi bildikleri ve yöntemini yalnızca kendilerinin belirleyebileceği mücadeleye katılarak devrimci süreçteki yerlerini alır. Elbette proletaryanın müttefiki olarak; çünkü iktidarın mevcut şekilde uygulanıyor olması kapitalist sömürüyü sürdürmek içindir. Kendisine nerede baskı uygulanıyorsa orada mücadele ederek proletarya devrimi davasına gerçekten hizmet eder herkes. Kadınlar, mahkûmlar, silah altına alınmış askerler, hastanelerdeki hastalar, eşcinseller kendi üzerlerinde uygulanan özel bir iktidara, kısıtlama ve denetlemelere karşı artık spesifik bir mücadeleye başladılar. Günümüzde bu tür mücadeleler, radikal oldukları, uzlaşmacı ya da reformist olmadıkları, aynı iktidar işlerken basitçe efendilerin değişmiş olduğu yeni bir düzenleme getirmeye yönelik bütün girişimleri reddettiler ölçüde devrimci mücadelenin parçasıdır. Bu hareketler aynı iktidara hizmet eden bütün denetim ve kısıtlamalarla mücadele ettiği ölçüde proletaryanın devrimci hareketiyle ilişkilidirler.^{61*62}

Foucault’yu ciddiye alırsak, Foucault’nun diğer ilişkileri tam manasıyla belirlemeyen lakin *istila eden* bir maddi ilişkiler kümesi olarak sermayenin iktidarıyla olan iştigalinin karmaşıklığına da geri döneriz. Foucault’nun iktidarın tüm ilişkileri istila etmesi ve üretici olması ile kastettiği şeye ilişkin detaylıca yorumları, bize iktidar ilişkilerinin “değişiminin” basitçe devlet aygıtının ele geçirilmesiyle gerçekleşemeyeceğini gösterir; kuşkusuz Marx da bunu 1871 Paris Komünü üzerine yazılarında daha önce belirtmişti.⁶³ Lakin devrim fikrinin geride bırakıldığı günümüzde Foucault, şu ya da bu

şekilde, artık devrimi değil, yalnızca “direnşi” düşünen biri olarak okunur oldu. Hatta Edelman özelinde konuşursak, herhangi bir politik amaca sahip olan direniş de temelinde muhafazakârdır. Edelman’ın çalışmasında queer kuram devrimci mücadeleden uzaklaşmıştır. Aslına bakılırsa queer olmak, düpedüz, farklı bir geleceğe dair her türden devrimci umudun karşısında konumlandırılmıştır. Yine de, gelecek, miras ve devrim meselelerini Derrida üzerinden yeniden okurken de ortaya koyduğumuz üzere, yirminci yüzyılın kanlı tarihini ve heteronormatif simgesel düzeni basitçe yeniden üretmeyecek daha iyi bir dünya için mücadele ederken hayatını kaybedenleri anlamanın bütünüyle farklı bir yolu daha vardır.. Hem Derrida’daki hem de Şiiliğin özgürleşme teodisesindeki devrimci vaat, aynı anda hem ölümlerden kalan mirasa karşı sorumluluğumuzu kabul ederek ölümlere hem de gelmekte olan radikal anlamda öteki geleceğe, yani adaletin kendisine, sadakat duymayı gerektirir. Şu durumda, birlikte yaşamın farklı biçimlerini yaratmak için verilen amansız mücadele, gelmekte olan adalet vaadinden ayrı tutulamaz. Ve inanıyoruz ki Foucault’yu devrimci düşüncenin yuvasına geri döndürerek, tarihsel materyalizmle ve biraradalığın yeni ve farklı biçimlerini yeniden tahayyül etme çabalarıyla, (kapitalist sömürüyü feshetmeye cesaret edeceksek; ölümlü, müstesna, kırılğan yaratıklar olarak daima üretim ve yeniden üretim meselelerinin yanı sıra birlikte nasıl hayatta kalacağımız ve hatta nasıl gelişeceğimiz temel sorularıyla haşır neşir olacağımızı söyleyen temel Marksist görüşü benimseyen) yeni *özgürlük pratikleri*yle daha verimli bir ittifak kurabileceğiz. Peki, eğer bu feshetme edimi (ki bu aynı zamanda öz-neler olarak, ya da daha doğrusu, sermayenin nesnesi olarak kendimizi ve sermayenin yol açtığı bedenlerin, hazların ve ilişkilerin metalaştırılmasını feshetmeyi gerektirecektir) günümüz politikasının yegâne anlamlı meselesi olarak devrime tutunmak demek değilse, nedir?

Notlar

- 1 Bu metin, Maureen MacGrogan, Emma Bianchi, Max Hantel, Carolina Alonso ve *Social Text* dergisinden iki hakemin dâhil olduğu bir grup insan tarafından okundu ve onların paha biçilemez katkılarıyla zenginleştirildi. Ed Cohen’e, Foucault üzerine yazdığı henüz yayınlanmamış son çalışmasının kopyalarını paylaşarak ve atf konusunda tavsiyelerde bulunarak Foucault bölümlerinde verdiği olmazsa olmaz desteğinden ötürü özel olarak teşekkür etmek istiyoruz. Bu yazının çeşitli versiyonları kamuya açık etkinliklerde takdim edildi; bu etkinlikleri organize edenlere, dinleyicilere ve etkinliklerde birlikte sunum yaptığımız kişilere destekleri ve katkıları için teşekkür ederiz. Bahsi geçenler, 2013 yılında New York Üniversitesi’nde gerçekleşen Tarihsel Materyalizm Konferansı ve Erin Schell, yine 2013 yılında Pretoria Üniversitesi’nin Hukuk Felsefesi Bölümü’nde gerçekleşen Feminist Kuram Atölyesi’ni düzenleyen Karin van Marle ve Farid Esack’ın daveti üzerine sunum yaptığıımız Johannesburg Üniversitesi Din Çalışmaları Bölümüdür.
- 2 Bu yazıda öncelikli olarak queer kurama odaklansak da, genel itibarıyla (birçok feministin de içinde bulunduğu) ABD solunun karakteristik özelliği olan, cinselliğin umumiyetle özgürleşmenin ölçüsü olarak alkışlanması durumuna işaret etmek isteriz. Cinsel politikanın bu şekli, sekse dair bir çeşit “her şey uyar” zihniyetini kucaklama eğilimindedir. Bu düşünce tarzında daha fazla ve daha iyi seks alenen olumlanır ve sekse dair üretilen her tür yargı özü itibarıyla gerici olarak görülür. Bu düşünce biçimini feminist kuramla ilişkili olarak tartışan bir yazı için Bkz. Drucilla Cornell, “In the Shadow of Heterosexuality,” *Hypatia* 22 (2007): 229-42.
- 3 Dabashi’nin ortaya koyduğu üzere, “1977 ila 1979 yılları arasında İran’da gerçekleşmiş olan şey, ‘İslami’ bir devrim değil, cebren ve şiddetle ‘İslamileştirilmiş’ bir devrimdir” (Hamid Dabashi, *Shi’ism: A Religion of Protest* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011], s. 275).
- 4 İngilizcesi “fuck around.” Sorumsuzca davranmak anlamına da gelen bu ifade, metnin içerisinde daha ziyade “sorumluluk almaksızın/etik davranmaksızın seri halde cinsel ilişkide bulunmak” anlamında kullanılıyor. (ç.n.)
- 5 Şüphesiz, libidinal dürtülerin veya erotik olanın yeniden düzenlenmesinin özgürleşme açısından çok mühim olduğu gerçeğine karşı çıkmıyoruz. Basitçe, bu yeni düzenlemenin kesinlikle ölüm dürtüsünü “benimseme” biçimini alamayacağını söylüyoruz. Ve aslına bakılırsa, tam da “yeniden düzenleme” sözcüğü disiplin yöntemlerini anıttırır. Herbert Marcuse’nin çalışması burada önem arz eder: libidinal dürtülerin yeniden düzenlenmesi konusunda bkz. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, MA: Beacon Press, 1974). Ayrıca, hoşgörü yanılsamasıyla nihayetinde libidinal bir yeniden düzenlemeye ket vuran “her şey uyarıcı” cinsel kültürü kıyasıya eleştiren Marcuse’nin “Repressive Tolerance” [*The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse* (Boston, MA: Beacon Press, 2007) içinde] isimli çalışmasına da bakınız. Foucault’nun ve Marcuse’nin projeleri bazı benzerlikler barındırsa da, Foucault Marcuse’nin muhafaza ettiği psikanalize ait kavram dağarcığının daha güçlü bir eleştirisini sunar. Bu iki düşünür arasındaki ilişkinin çözümlenmesi, bu metnin çerçevesi dışında kalır.
- 6 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), s. 2-3, vurgular sonradan eklendi. Edelman’ın (ya da “toplum karşıtı tezin”) bir bütün olarak queer kuramın temsilcisi olduğunu kastetmediğimizi yeniden söyleyelim. Lakin *No Future*, yayınlanışından beri hem eleştirel hem de olumlayıcı hatırı sayılır nicelikte tepki uyandırdı ve bilahare, queer kuram sahasında sürmekte olan tartışmaların pek çoğunun parametrelerini belirledi.
- 7 A.g.y., s. 25.

- 8 Bir başka deyişle Edelman, kavramları analitik işlevleri ile düşünmekten çok, Lacancı jargonu, belki de Lacan'ın kendi çalışmasında da bütünüyle reddedilmeyen bir biçimde, öncelikli olarak politikaya karşı olan iddiasını ortaya koymaya hizmet eder gibi görünen bir üslupla kullanır. Lacan'ın çalışmasının herhangi bir biçimde net olduğunu ya da tek anlam taşıdığını ileri sürmüyoruz; lakin Lacan'ın kendisinin aslen analitik alana bağlı kaldığını vurguluyoruz. Aslına bakılırsa, katıyetle Edelmancı olmayan bir formülasyonda Lacan, alenen şunu söyler: "Analizin tek amacı, gerçek konuşmaya ulaşma ve öznenin bir geleceğe ilişkin olarak kendi tarihini idrak etmesi olabilir" (Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis," *Ecrits* içinde, çev. Bruce Fink [New York: Norton, 2002], s. 249).
- 9 Judith Feher Guerwich, "The Jouissance of the Other and the Prohibition of Incest: A Lacanian Perspective," *Other Voices* 1, sayı 3 (1999), www.othervoices.org/1.3/jfg/other.php.
- 10 Lacan'a göre büyük harfle Öteki'nin ("Büyük Öteki") dil ve yasa gibi öznenin bilgisinin ötesindeki simgesel düzen olduğunu hatırlayalım. Fallik anne, öznenin Öteki'nin eksikliğinin farkına varışına dek Ötekilik konumunu ilk olarak işgal edendir veya (anne) Öteki'dir. Zira annenin arzu nesnesi olması, onun bir şey arzulayan bir özne olarak, zorunlu olarak eksik olması anlamına gelir (bu tam anlamıyla kastrasyon kompleksidir ve fallik annenin yitirilişidir). Benzer şekilde, sistemi nihai olarak kilitleyen bir gösteren olmadığından, simgesel olanın kendisi de eksiktir. Öteki'nin bu radikal eksikliğinden ötürü, kendimizi onun tarafından tutsak edilmiş olarak tecrübe ederiz (bizden bir şey istediğini biliriz) fakat o bir sır olarak kalır (ne istediğini bilmeyiz). Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, çev. Alan Sheridan (New York: Norton, 1987) ve Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (New York: Routledge, 1996), s.135-36.
- 11 Jacques Lacan, "The Seminar on the Purloined Letter," *Ecrits* içinde, s. 10.
- 12 Kastrasyon kuramının ana hatları için bkz. *Sigmund Freud, Three Essays on the Theory of Sexuality*, çev. James Strachey (New York: Basic Books, 2000). Freud'un kız çocuklarında bu sürecin nasıl farklı ilerlediğine dair daha sonraki düşünceleri için bkz. "Femininity," *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* içinde, çev. James Strachey (New York: Norton, 1965), 139-67.
- 13 Jacques Lacan, "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious," *Ecrits* içinde, s. 700.
- 14 Örneğin, Edelman muhafazakar politikadan şöyle bahseder: "Kuşkusuz muhafazakârlar bunu pek çok liberalin asla anlayamayacağı bir şekilde anlar; çünkü muhafazakârlık ciddi bir şekilde toplumsal dokunun radikal bir parçalanışını tahayyül eder." Lakin yine Edelman burada, bilinç dışında Öteki'nin *jouissance*'ını yasaklayan bir yasa arzulanının muhafazakârlar nezdinde işaret ettiği şeyi yanlış yorumlar.
- 15 'Deniz Koç çevirisi küçük değişikliklerle kullanılmıştır. Bkz. Lee Edelman (2011), "Gelecek, Çocuk Oyunu: Queer Kuram, Özdeşleşmeme ve Ölüm Dürtüsü", *Cogito* 65-66 içinde, İstanbul: Yapı Kredi, s. 336 (ç.n.)
- 16 Lee Edelman, "The Future Is Kid Stuff: Queer Theory, Disidentification, and the Death Drive," *Narrative* 6 (1998): 27.
- 17 A.g.y., s. 26.
- 18 Bkz. Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law* (New York: Routledge, 1991).
- 19 Bkz. Drucilla Cornell, "Rethinking the Beyond of the Real," *Cardozo Law Review* 16 (1994-95): 729-92. Burada Cornell, Lacan'ın kendisinin dahi, Gerçek'i sembolik içinde "imkansız olan" olarak sunması itibarıyla, onu bütün sembolik kuşatmalara olan farklılığıyla ele almakta en nihayetinde başarısız olduğunu savunur. Cornell, Gerçek'in noksansız ötekiliğini tanıyan ve ona sadık kalanın Lacan'dan çok Derrida olduğunu iddia eder.
- 20 'Çeviride kısmen Alp Tümer'ın çevirisinden faydalandım. Bkz. Jacques Derrida (2007), *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, İstanbul: Ayrıntı (ç.n.)
- 21 Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, çev. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), 74-75, vurgular sonradan eklendi.
- 22 Bu yüzden Derrida gelecekte, gelmekte olan geleceğin radikal olaylığının ve ötekiliğinin üzerinde durmak amacıyla "gelecek" (*futur*) diye değil, "gelmekte olan" (*à venir*) diye söz eder.
- 23 Edelman'ın en çok atıfta bulunulan pasajında belirttiği üzere: "Bütün simgesel ilişkiler ağını ve onun dekoru işlevi gören geleceği sıkırt edin." (*No Future*, 36). Sonra Edelman'ın pozisyonu, ironik bir şekilde, tamamen, heteronormatif olmayan mevcut tek pozisyonun ölüm dürtüsüyle özdeşleme yoluyla toplum karşıtı eylemde bulunmak olduğu yönündeki ısrarıyla, simgesel yasanın gerçekliğine kayar. Bu haliyle Edelman'ın pozisyonu, Öteki'nin gizemini çözmekten ve onun bir fantezi olduğunu açığa çıkarmaktan çok, Öteki'nin *jouissance*'ından kaçamayan veya onu sınırlandıramayan Lacancı psikotiğin pozisyonudur. Edelman'ın, queer bireylere heteronormatifliği radikal bir şekilde yıkmayı öneren bir pozisyon olarak psikotik pozisyonu desteklemesi tamamıyla olasıdır. Benzer şekilde kimi queer kuramcılar, azınlıksal özneler için mevcut tek pozisyon olarak Freudcu melankolik pozisyonu desteklemişlerdir. Fakat yine sorun bu kavramların psikanalitik olmayan bir şekilde tedavüle sokulmasıdır: Lacan'ın psikotiği ve Freud'un melankoliği, hiçbir analistin özendireceği veya istendiğinde sahiplenilebilecek özne pozisyonları değildir. Bu pozisyonlar, radikal muhalefet sahaları olmak şöyle dursun, derin psişik ıstıraptan istemsizce doğar ve çoğunlukla intihara yol açar (ve söz konusu olan sadece "simgesel" intihar değildir).
- 24 Derrida, *Specters of Marx*, s. 28, vurgular esas metinde mevcuttur.
- 25 A.g.y., s. 29.
- 26 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960, bk. 7 of The Seminar of Jacques Lacan*, çev. Denis Porter (New York: Norton, 1992), s. 212.
- 27 Michel Foucault, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-84*, der. Sylvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1989), s. 223.
- 28 Michel Foucault, "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham," *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* içinde, der. Janet Afary ve Kevin B. Anderson (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 185.
- 29 Noam Chomsky ve Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature* (New York: New Press, 2006).
- 30 Michel Foucault, "What Are the Iranians Dreaming [Rêvent] About?/' Afary ve Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* içinde, s. 208.
- 31 Esasen, Foucault'nun Collège de France'da verdiği derslerin son ikisi devrim meselesiyle haşır neşir olur.
- 32 Foucault, "Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham," s. 185, vurgular sonradan eklendi.
- 33 Foucault, "What Are the Iranians Dreaming [Rêvent] About?," s. 207.
- 34 Bkz. Ali Shariati, "Red Shi'ism (the Religion of Martyrdom) vs. Black Shi'ism

- (the Religion of Mourning),” *Iran Chamber Society*, www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/red_black_shiism.php (20 Mayıs 2013 tarihinde erişildi).
- 35 Şiiliği Derrida’nın objektifinden okumaya girişmeksizin, gelmekte olan bir adalete yönelmiş durumdayken farklı bir yaşam için aktif bir şekilde mücadele etme olarak Şiilik mefhumu ve Derrida’nın “mesihsiz bir Mesihlik” dediği, herhangi bir şekilde mevcut adaletsizliklere boyun eğmeksizin gelmekte olan geleceğe karşı ileriye yönelik bir duruşu gerektiren son saplantısı arasındaki benzerliklere dikkat çekmek istiyoruz. Bununla ilgili olarak, Derrida’nın geç dönem çalışmaları arasında *Marx’ın Hayaletleri*’ne bakınız.
- 36 Michel Foucault, *The Courage of Truth (The Government of the Self and Others II): Lectures at the College de France, 1983-1984*, der. Frederic Gros, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2011), s. 184. Burada Foucault, devrimin üç farklı şekilde “yaşam biçimi” olarak alınabileceğini söyleyerek, önemli bir şey ileri sürer. Bunlardan sadece biri parti ya da devrimci politikanın kurumsallaşmış formudur. Öyle görünüyor ki Foucault devrimin, öznenin kendisinin hakikati açığa çıkarmak amacıyla toplumla bağını koparması şeklinde yaşanan biçimiyle daha fazla ilgilidir.
- 37 Bkz. Ali Mirsepassi, *Political Islam, Iran and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- 38 Foucault, “What Are the Iranians Dreaming [Rêvent] About?,” s. 209, vurgular sonradan eklendi.
- 39 Bkz. Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (New York: Routledge, 2008).
- 40 Mehmet Doğan çevirisinden faydalandım. Bkz. Afary ve Anderson, *Foucault ve İran devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayarlımaları*, s. 116. (ç.n.)
- 41 Michel Foucault, “Tehran: Faith against the Shah,” Afary ve Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* içinde, s. 201.
- 42 Michel Foucault, “Foucault’s Response to Atoussa H.,” A.g.y., s. 210.
- 43 Bu noktada, bilhassa genellikle cinsel düzenleme veya denetleme konularının ABD’de cinsellik ve özgürlük eşitliğinden yana olan pek çok kişi nezdinde Müslümanların alenen “baskıcı” olduklarının kanıtı vazifesi gördüğü gözden kaçmamalıdır.
- 44 Bkz. Michel Foucault, “An Introduction”, *The History of Sexuality 1. Cilt* içinde, çev. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990).
- 45 Bkz. Lee Edelman, “Ever After: History, Negativity, and the Social,” *After Sex? On Writing since Queer Theory*, Janet Hailey ve Andrew Parker (der.) içinde (Durham, NC: Duke University Press, 2011), s. 110-19. Edelman, queer kuram için “cinsiyet sonrasının” söz konusu olamayacağını çünkü “cinsiyet sonrası” ifadesinin, “sonra”nın “önce”den türeyen kurtarıcı ve üretici bir gelişme olduğu “üremeci” tarih modeline katkıda bulunduğunu söyler. Lakin yine burada Edelman, “cins(sellik)” olarak bilinen özel bir tarihsel-söylemsel oluşumu kurucu bir kaçınılmazlık olarak alır. Derrida’nın *Marx’ın Hayaletleri*’nde Hegel’in tarih felsefesini tekrardan okuması gibi, Foucault’nun soybilimsel projesi, simgesel biçimlerimizin (şu durumda cinselliğin) olaylığını, Edelman’ın da bizi uyardığı üzere, (hetero)normatif zamansallık kavramlarını yeniden üretmeksizin düşünmemiz için bize bir yöntem önerir.
- 46 Edelman, “Future Is Kid Stuff,” s. 27.
- 47 Michel Foucault, “The Care of the Self”, *The History of Sexuality 3. Cilt* içinde, çev. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1986).
- 48 Hülya Uğur Tanrıöver çevirisi revize edilerek kullanılmıştır. Bkz. Michel Foucault (2007), *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı, s.117-118. (ç.n.)
- 49 Foucault, “Introduction”, s. 159, vurgular sonradan eklendi.
- 50 Ed Cohen, “Live Thinking, or the Psychagogy of Michel Foucault”, kopyası elimizde bulunan, yayınlanmamış el yazması, 2013).
- 51 A.g.y., s. 2.
- 52 Michel Foucault, *The Government of the Self and Others: Lectures at the College de France* içinde, 1982-1983, der. Frédéric Gros, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2010), s. 318.
- 53 A.g.y., s. 319.
- 54 Foucault’nun çalışmasında bahsi çok az geçen “siyasi maneviyat” mefhumunu bu denli merkeze yerleştirmemiz bazı Foucault yorumcularına şaşırtıcı gelebilir. Ladelle McWhorter, bildiğimiz kadarıyla, İngilizce’de bu muammalı kavrama değinen yegane yazının yazarıdır. Bkz. McWhorter, “Foucault’s Political Spirituality,” *Philosophy Today* 47 (2003): 39-44.
- 55 Foucault, “The Impossible Prison,” Lotringer, *Foucault Live* içinde, s. 282.
- 56 Osman Akınhay çevirisini küçük değişikliklerle kullandım. Bkz. Michel Foucault (2014), “Bir Özgürleşme Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, *Özne ve İktidar* içinde, İstanbul: Ayrıntı, s.223 (ç.n.)
- 57 Foucault, “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom,” Lotringer, *Foucault Live* içinde, s. 433.
- 58 Bkz. Rosemary Hennessy, *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism* (New York: Routledge, 2000). Hennessy, açıkça Marksist feminist bir çerçeveyi benimseyen pek az queer kuramcının biridir. Ayrıca, son zamanlarda başka çalışmalar da Marksizm ve queer kuramı biraraya getirmeye çalışmıştır: bkz. Kevin Floyd, *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009) ve Jordana Rosenberg ve Amy Villarejo (der.), “Queer Studies and the Crises of Capitalism,” özel sayı, *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 18, no. 1 (2012).
- 59 Esasen bu makalenin yazarlarından birinin “True Love and the Transition to Socialism” isimli daha önce bahsi geçen yazısında atıfta bulunduğu isim Kollontai’dır. Bkz. Alexandra Kollontai, *Selected Writings* (New York: Norton, 1980).
- 60 Paget Henry, *Caliban’s Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (New York: Routledge, 2000), s. 121.
- 61 Işık Ergüden çevirisini bazı değişiklikler yaparak kullandım. Bkz. Michel Foucault (2011), “Entelektüeller ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, İstanbul: Ayrıntı, s. 40-41. (ç.n.)
- 62 Michel Foucault, “Intellectuals and Power,” Lotringer, *Foucault Live* içinde, 181.
- 63 Bkz. Karl Marx, “The Civil War in France,” *The Marx-Engels Reader* içinde, der. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), s. 618-52.

Seks Monarşisinin Sonu Cinsellik ve Çağdaş Nihilizm

Benjamin Noys

Çeviren: Barış Yıldırım

Özet

Çağdaş queer teorisinin baskın formu, 1968 sonrası Fransız teorisinin özellikle de Michel Foucault'nun çalışmasından türetilmiş, arzunun özerk ve düzensizleştirilmiş bir modeline dayanır. Böylesi bir model kendisini, sözümona aykırı cinsel kimlikleri iyileştiren düzensizleştirilmiş bir post-Fordist kapitalizmle mutabakat hâlinde bulma riski taşır. Bu makale, cinselliğin değerlendirilmesine itiraz eden ve “seks monarşisinin sonu” çağrısında bulunan çalışmasında geniş oranda kabul görmemiş bir eğilimi belirlemek üzere Foucault'nun çalışmasına geri döner. Bu olasılık, İran devrimiyle ilişkilendirilmesi aracılığıyla Foucault'nun tartışmalı “tinsel siyaset” kavramı açıklamasıyla bağlantılıdır. Bunun gerici bir cinselliğe geri-leme olarak değerlendirmek yerine, bir isyanın yeni politik

olasılıklarına dair bir soruşturma oluşturduğunu savunuyorum. Bu olasılıklar, Alan Badiou'nun, arzunun ve cinselliğin politik hayâl gücünü sınırlı bir bedensel “materyalizm” ile sınırlayacak şekilde konumlandırıldığı çağdaş kapitalizmin nihilizmi olarak belirlediği şeyle çelişir. Geç dönem Foucault'nun çalışmalarına dayanarak, dünyadan elini eteğini çekmek değil ancak cinsellik ve beden aracılığıyla kimliklerin dolayımının reddi olan çilecilik hakkında bu yeni siyaseti geliştirmek mümkün olur.

Anahtar Kelimeler: Badiou, Foucault, Nihilizm, Queer Teori, Cinsellik, Tinsel Siyaset

Otobiyografik çalışması *The Farewell Symphony*'de (1998) Edmund White geç 1970'lerde Key West'teki diskoda geçen bir sahneyi tarif eder: "Üçümüz de çardağımızda oturmuş, üçümüz de yaslanmış, dönemin popüler kitabı *Anti-Oedipus*'taki arzulama makinelerinin kısımları gibi içeride dans eden kaslı erkeklerden farklı şekillerde yabancılaşmışız" (1998:432). White'in yorumu, sözümona radikal bir cinsellik teorisinin altında "gey kapitalizminin ve yeni bir maskülenliğin benzeri görülmemiş bir büyümesini" yazdığı teorik ve alt-kültürel modanın çakışması üzerine kuşkulu bir bakış önerir (Morton, 1996:11). Bu, queer teorisinin yeni teorik takımının oluşumunda Anglo-Amerikan akademi içinde Mayıs 68 sonrasının Fransız teorisinin coşkun gerilimine, özellikle de Michel Foucault'nun çalışmasına bir tezat oluşturur. Bununla birlikte, White'in kuşkuculuğu, dikkatleri esnek post-Fordist kapitalizmin "aykırı" cinsellikleri absorbe etme veya sermayeye çevirme kapasitelerine çeken queer teorisyenler arasında da yankı bulmuştur (Hennessy, 2000; Merck, 2004; Morton, 1996; Shapiro, 2004). Bu alternatif "maddî queer" analizi genellikle imtiyazlı eleştirel kaynağı olarak Marksizm'e dönmüştür ancak ben Foucault'nun çalışmasının "seks monarşisi"ne itiraz eden, geniş ölçüde kabul görmemiş kaynaklar önerdiğini savunacağım (Foucault, 1988: 116).¹ Bu kaynakları Alain Badiou'nun çalışması içinde bir araya getirerek, çağdaş kapitalizmin yeni bir teşhisini köktenci şekilde nihilist olarak öne sürebilir, cinsellik ve arzusunun değerlendirilmesini direniş mekânları olarak eleştiren politik çekişmenin yeni formları olarak sunabiliriz.

1984'te verdiği bir söyleşide Foucault, titiz bir seks düzenlemesinin kapitalizm için aslı olduğunun düşünülmesine rağmen, bizim "kodların kaldırılmasının ve yasakların alt üst edilmesinin, düşünülebileceğimizden daha kolay meydana geldiğini" öğrendiğimizi kabul eder (1989: 302). Bu kolaylık, "cinsel düzensizleştirme" aracılığıyla işleyen post-yapısalcılıktan türemiş arzu modellerine ilişkin şüphe yaratır (Morton, 1996:1). Çeşitli yıkıcı veya saldırgan kimlikler veya edimlerde yeniden yatırım yapılabilen arzusun hareketliliği üzerine vurgu, değer çıkarılmasında kendisine yatırım yapan ve yoksun bırakan çağdaş sermayenin "düzensizleştirilmiş" doğasını üretme riski taşır. Bu, queer teori için kilit metinlerden birisi olan ve Foucault'dan oldukça etkilenmiş Judith Butler'ın *Gender Trouble*'daki (*Cinsiyet Belası*) (1990) sorundur. Butler'ın seks kategorisinin tarihsel "yapı-sökümü", beden "gerçekliğini kuran çeşitli edimlerden başka ontolojik bir konumu" olmadığını savunur (Butler, 1990: 136). Bu konum iktidar mekanizmalarının etkisiyken, cinsel

kimliğin performe edilmesi için gerekli tekrarlar bizim "tam da tekrarın kendisini mümkün kılan toplumsal cinsiyet normlarını *yerinden etmemizi*" mümkün kılar (1990: 148, italikler orijinal). Bu yerinden etme, "butch/femme kimliklerin cinsel üslûplaştırılması ve cross-dress² kültürel pratikleri içinde" bulunan parodi aracılığıyla işler (1990:137). Cinselliğin maddî olmaktan ('cinselliğin' gözden kaybolduğu noktaya kadar) çıkarılması boşlukta yüzen düzensizleştirilmiş arzu modeli içinde kalmaya devam eder.

Butler'ın maddî zeminin yokluğunu düzeltmek için daha sonraki bu girişimine (Butler, 1993) rağmen, bu modelin "cinsel düzensizleştirme" (yıkıcı parodi de dâhil olmak üzere) için maddî koşulları, örneğin sermayenin çözücü etkilerini (Morton, 1996: 14) ve bu yıkıcı edimler için gerekli olan maddî imtiyazları hak ettiği gibi analiz edip edemeyeceği hâlâ sorgulama konusudur. Sorun aynı zamanda, yıkmaya iddiasında bulundukları normlarla sınırlı olmaya devam ederken bu edimlerin yıkıcı olmaya nasıl devam edebilecekleridir.⁴ Nihai olarak, yıkıcı *edimlere* yatırımın yıkıcı *kimlikler* olarak nasıl yeniden işlev görebileceği, kapitalist değerlendirme ve sömürü için yeni olasılıklara nasıl tabi olduğunu değerlendirebiliriz (Hennessy, 2000: 69). Bu eksiklikler, cinsel kimliği sorunsal hâle getirmeye çalışan queer teorideki bir dizi stratejiyi akıldan çıkarmazken aynı zamanda cinsel kimlikler veya cinselliğin sınırlarındaki kimlik formları zemininde kalmaya da devam ederler: 'sapkın dinamik' (Dollimore, 1991), mazoşizm (Phillips, 1999), crossdress (Garber, 1993) ve hatta "queer" in kendisi. Leo Bersani, "gey-maço tarz"la ilişkisinde Folsom Street'e arabayla inerken bir otomobil penceresinden birkaç straight erkek tarafından "ne kadar çok kötülüğün" yapılabildiğini görmenin bir şey görüyorlarsa tabii, zor olduğuna dikkat çekerek böylesi konumların etkilerini iğneleyici şekilde peşinen eleştirmiştir (1987; 2007; ayrıca bkz. Bersani, 1905: 48-52). Bu teorik zincirin doyumunu öneren tek eleştiri Bersani de değildir; Jonathan Dollimore da onların "yıkıcı" oldukları varsayımı bakımından tekil cinsel pratikleri onaylamaya çalışan "temenni teorisi"³ (2007) formlarının sınırlarını belirtmişti. Sonuç, arzusunun serbestçe yüzen özerkliği ve onun saldırgan 'edimlerinde' yerelleştirilmiş yatırıma dayalı olan queer teorisinin "saldırgan" modelinin sorgulanmasıdır.

"Aracılığıyla iktidarın uygulandığı araçlar" olarak cinsellik eleştirisindeki vurgular ve gerilimlerin izini sürmek için Foucault'nun çalışmasına dönmek istememin nedeni de budur (1986:145). Foucault stratejik olarak farklı argüman hatlarını

ele alır: bazen ikincil kimlikleri sürdürme ihtiyacını savunan ve kimliğin aykırılığını öneren veya cinsel kimliğin kendisinin reddini savunma üzerine daha az yorum yapılmış olan diğer noktalar. Hem cinselliğin genellikle gerici dinsel formlarda düzenlenmesinin sürdürülmesi, ancak aynı zamanda kimliğin akışkan dağılımına düzensizleştirmeyi onaylayan çağdaş bir bağlam işaretlenir; böylece saldırganlık veya yıkıcı modelin revizyon gerektirdiği savunulabilir. Lacan'ın Mayıs 68 öğrencilerine ilişkin olarak belirttiği gibi iktidar formları saldırgan jestlerle tehdit edilmez, ancak, onun yerine "rejim onları sergiler; şöyle der: 'Sikişmelerini izle...'" (Lacan, 1990: 128). "Sapkın bir dinamik" bu yüzden cinsel düzenlemenin yeniden topraksallaştırıcı formlarıyla içinde karşılıklı bir güçlendirmenin meydana geldiği queer "salırganlığın" formlarını yersizyurtsuzlaştırma arasında işlev gösterebilir.

Michel Houellebecq, 1960'ların cinsel özgürlük hareketinin bizi yasaklar tiranlığından özgürleştirmede ancak basitçe "mücadele alanının genişlemesine" yol açtığını savunarak bu anın en tartışmalı karakterizasyonunu öne sürmüştür (1999). Yani, elimize geçen, "özgürleştirilen" cinsellik yerine cinsellik alanının piyasanın buyrukları ve cinsel cazibelilik ve bedensel sağlık etrafında oluşmuş yeni hiyerarşilerin buyrukları tarafından istila edilmiş olmasıdır. Houellebecq aynı zamanda, cinsel piyasanın ilksel olarak İslamî "köktencilik"le eşleştirdiği cinselliği vahşi şekilde düzenlemeye dönük çeşitli girişimler için sapkın bir büyülenmenin nesnesi hâline nasıl geldiğini açıklığa kavuşturur (Houellebecq, 2002). Sonuç, yine de, bu durumun sorumlusu olarak Mayıs 68 söylemlerinin onların eleştirel olasılıklarını göz ardı ederek toptan reddidir. Foucault'nun cinselliği reddinden hareket ederek, ben başka bir eleştirel analiz zincirinin mümkün olduğunu öneriyorum. Bu Alan Badiou'nun çağdaş kültürü nihilist olarak karakterize etmesinde karşımıza çıkar ve burada "'Cinsellik' kelimesi aşkı aşındırır" (Badiou, 2003a: 12). Badiou'nun önerdiği şey, bedenlerin maddiliklerinin, *jouissance* tarafından teşvik edilen, farazî olarak yıkıcı unsur olan kapitalist iktidarın nasıl olup da işlemleri olarak işlev gördüklerinin bir analizidir. Onun çalışmasını Foucault'nun çalışmasıyla bağlantılandırarak iktidarın operatörü olarak cinselliğin reddine ve zevklerin, ilişkilerin, birlikte var olmaların, eklenmelerin, aşkların, yoğunlukların farklı türlerinin icat edilme olanaklarına dönük yeni bir siyaseti savunacağım.

Cinsellikten Özgürleşmek

Michel Foucault'nun *The History of Sexuality* (Cinselliğin Tarihi) cilt 1: *Bir Giriş* çalışması, cinsel bir bastırma söylemi ve ona eşlik eden bir cinsel özgürleşme söyleminin bir eleştirisiyle başlayarak, cinselliğin bastırıldığı varsayımını, seksten söz eden herkesin "kastî bir ihlalin ortaya çıkışı" iddiasında bulunmasına izin verdiğini savunur. (1979: 6). Bu iki bağlantılı bastırma ve özgürleşme söylemleri, cinsellik hakkındaki bir "kışkırtıcı söylem" in gerçekliğini göz ardı eder: "Gerçeklikte modern topluluklara özgü olan şey, onların cinselliği gölgeli bir varoluşa sevk etmeleri değil ancak cinselliği sır olarak açıklarken kendilerini ondan *ebediyen* söz etmeye adanmış olmalarıdır (1979: 35). Bu yayılmanın karşısında, Foucault "gaddar bir seks monarşisi" nin (1979: 159) "farklı bir bedenler ve zevkler ekonomisi" aracılığıyla bir gün aşılacak tarihsel bir kuruluş olabileceği olasılığına ulaşır. Ve kitabın en son satırı "[cinselliğin] bu şekilde konumlandırılması ironisinin bizim 'özgürleşmemiz'in dengede olduğuna inanmamız" olduğuna dikkat çeker (1979: 159). Foucault cinsel bir özgürlükçüken, cinsel özgürleşme söyleminin kendisinin nasıl bir blokaj olduğunu ve cinselliğin yeni biyo-iktidar rejimlerinin işlemcisi olarak nasıl konumlandırılarak üretildiğini açıklığa kavuşturur.

Foucault, Bernard-Henri Lévy'le 1977'de yaptığı büyüleyici bir söyleşide bu konunun sonuçlarını özetler. Foucault, cinsel özgürleşme hareketlerinin cinsellikle ikili bir ilişkisi olduğunu savunur: "cinsellikle, yakalandığımız şeyin ortasındaki cinsellik aygıtlarıyla başlayan ve onu sınırlarına kadar işleten hareketlerdir; ancak aynı zamanda bu hareketler devinim hâlinde cinsellikle ilişkilidir, kendilerini söker ve onun üstesinden gelirler" (1988: 116). Foucault sadece bir "teşhisçi" olduğunu iddia etmesine rağmen, cinselliğin sınırlarının ötesinde yeni bir dile gelme formları icat eden bir "anti-seks" hareketi belirler (1988:116). Daha sonra 1981'de verilmiş bir söyleşisindeyse Foucault şunu savunmuştur: "Sorun kişinin seksin hakikatini kendisinde keşfetmesi değil ancak daha ziyade cinselliği bir ilişkiler çoğulluğuna varmak için kullanmasıdır" (1989:204); böylece 1960'lı yılların cinsel özgürleşme hareketlerine doğrudan karşı çıkmıştır (1989: 207).

Eğer Foucault'nun kendi metinlerinde, özellikle de söyleşilerinde aldığı farklı konumların izini süreceksak bunların daima stratejik olduğunu ve teleolojik olmadığını görebiliriz; on-

lar bazı önceden verilmiş ve tesadüfî ve kaygan iktidar/hakikat “oyunlarının” ötesinde işlev gösterecek her zaman doğru olan bir ilerleme hattı varsaymaz. Bununla birlikte, seksten özgürleşme olasılıklarının önerilmesi Foucault’nun esin kaynağı olduğu çalışmada çok az dikkat çekilen bir öneridir. Queer teorideki baskın eğilimse bunun yerine Foucault’nun cinselliği sınırlarına kadar izleyen bir aykırılık önerisini izlemişti. Tıkanmış olan şey, “belki de cinselliğin bu kasvetli çölünde, seks monarşisinin sonu” olan bir “anti-seks” konumu vaat eden cinsellik ilişkisi kesilmiş ikinci harektir (Foucault, 1988: 116). Cinselliğin kendisi iktidarın *aracıdır*, onun üretken boyutudur ve Foucault’nun Mayıs 68 olaylarından ve onun etkilerinden çıkardığı ders, iktidarın üretken etkilerinin izlerini sürmenin önemiydi (1989: 148). Bu anlamda, 1960’ların ve 1970’lerin cinsel özgürleşme hareketleri iktidar alanında kalarak ve ona kendi terimleriyle yanıt vererek kendi etkilerini yanlış ele almıştır: oluşumun hakikati olarak cinselliğimizin hakikatinden söz etmek. Cinselliğin hakikate doğru özgürleşmesinden çok, bizim kendimizi cinsellikten kurtarmamız gerekir.

Foucault’nun özgürleşme söylemlerine duyduğu şüphe, Deleuze ve Guattari’nin anarko-arzulama teorisiyle keskin bir ayrışmaya işaret eden 1984 tarihli *The History of Sexuality: The Use of Pleasure*’de (Foucault, 1987) daha da yoğunlaşır. Bunun birinci ironisi Foucault’nun, Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus*’i, anarko-arzunun kitabı, için övgü dolu bir önsöz yazmış olmasıdır (Foucault, 1983: xi-xiv). İkinci ironi Foucault’nun bu çalışmayı bir etik kitabı olarak övmüş olmasıdır (1983: xiii). Şimdiyse queer teori üzerinde çok etkili olmuş arzunun bu *gauchiste* [goşist] söylemiyle etik adına ayrı düşmektedir (Hennessy, 2000: 70; Morton 1996: 1- 10). *Hazzın Kullanımı’nın* girişi bölümünü yazarken, arzunun sadece geleneksel teoride değil “ancak aynı zamanda kendisini ondan ayırmaya çalışan kavramsallaştırmalarda” da “genel olarak kabul edilmiş teorik bir tema” olduğunu belirtmişti (1987: 5); Deleuze ve Guattari’ye yapılan referans oldukça açıktır. Foucault “arzulayan insanın” övülecek bir şey değil ancak analiz gerektiren bir şey olduğunu savunmaya devam eder. O, insanın kendi hakikatini “bir arzu hermenötiği” aracılığıyla içinde bulduğu “uzun bir Hristiyan geleneğinde” kök salmıştır (1987:5). “Batılı insanın kendisini bir arzu öznesi olarak kabul etmesi noktasına getirildiği” benliğin bu sökülme edimi onun aracılığıyla gerçekleşir (1987: 6). Belirtilmemiş ima Deleuze ve Guattari’nin “arzulama-makinelerinin”, radikal olarak öznel olmayan olmasına rağmen, bu gelenekle gerçekten ayrılmamış olduğudur.⁵

Foucault’nun çözümü özne ve “arzulayan insanın tarihine” dair bir soruşturma başlatmaktı (1987:6). Klasik kültürün analizi, hem Yunan hem de Roma (Foucault, 1986, 1987) aracılığıyla gerçekleştirilecek ve Hristiyan ahlâkı ve modern cinselliğin daha sonraki formlarını ayırt etmenin araçlarını sağlayacaktı. 1984’teki ölümü nedeniyle bu çalışma tamamlanmadı ve Foucault bu nedenle sadece özelde Hristiyan kendilik kavramları üzerine bazı parçalı yorumlar sunar (Bkz. Foucault, 1988: 227-41). Bu yeni çalışma aşaması aynı zamanda Foucault’nun daha önce *The History of Sexuality*’nin (1979: 104-5) ilk cildinde duyurduğu önceki taslak plandan radikal bir kopuş gösterir. 18. ve 19. yüzyıllarda kurulmuş oldukları gibi cinsellik figürlerinin bir jenealogisi (isterik kadın, mastürbasyon yapan çocuk, Maltusçu çift ve sapkın yetişkin) yerine Foucault öznenin hakikatle ilişkisi etrafında örgütlenmiş “kendilik teknolojilerinin” bir incelenmesine başladı. Daha önce iktidar-bilgi ilişkilerinin etkisi olarak işlediği görülen özne şimdi “kişinin kendisiyle ilişkilerinin yoğunlaştırıldığı ve değerlendirildiği” “bir kendilik kültürü” bakımından incelendi. (1986: 43).

Bu kayma bir belirsizliğe işaret eder ve bu belirsizlik Foucault’nun analizinin Anglo-Amerikan queer teorisyenleri tarafından kullanımını ısrarcı bir yanlış okuma gibi gösterir. Eğer özne bu kuruluma dönerse o hâlde Foucault’nun “yeni öznellik formları”nın olasılığını açıyor görünür (1982: 216) ve böylece kimliksel tema geri döner. Bu Foucault tarafından 1982’de verilen (1988: 271-85) ‘*Sexual Choice, Sexual Act*’ söyleşisinde açıktır; burada Foucault S&M’yi bir “oyun” oluşturmakla değerlendirir ve şunu belirtir: (1989: 226)

... [onun] kurallar ve açıklık karışımı, sürekli bir yenilik, sürekli bir gerilim ve edimin basit tamamlanışının yoksun olduğu sürekli bir belirsizlik devreye sokarak cinsel ilişkileri yoğunlaştırmanın etkisine sahiptir. Fikir aynı zamanda bir cinsel enstrüman olarak beden her kısmından faydalanmaktadır.

Bu bir tavsiye değil de bir tarif olabilir ancak görünen o ki Foucault’nun deney ettiği veya kendilik pratiklerinin kalbine belirsizliği yerleştiren odur. Cinselliğin ötesine mi geçerez? Sınırlarda mı yoğunlaşırız? Bu etkiler arasında seçimlerde bulunabilir miyiz? Kendilik pratikleri veya “kendilik özeni” (Foucault, 1986) üzerine “Son Foucault” (Bernauer ve Rasmussen, 1988) çalışmasında artan vurgu, bu yoğunlaşma pratiklerini sunarken marjinal cinsel kimliklerin değerlendirilmesine yol açtığı kolayca görülebilir – ve onların kapitalizm tarafından geri kazanılma olasılığına izin verir.

James Bernauer etiğe dönük bu hareketin narsisizmi kutlamaya dönük apolitikleştirilmiş bir geri çekilme değil ancak yeni bir *siyaset* düşüncesinde köklenmiş olduğunu önerir (1988:64-5). Bernauer'in açıkladığı gibi bu dönem (1979-84) boyunca Foucault'nun düşüncesini iki kritik olay etkilemiştir: İlk İran devrimi (1978-9) ve ikincisi Polonya'daki dayanışma hareketi (1980). Her iki olayda da Foucault bu olaylara verilen politik yanıtların sınırlarıyla hayâl kırıklığına uğradığını belirtmiş ve etik olanın politik karşı koyuş oluşturabilecek belli pratik tarzları önerdiğini savunmuştur. Bu, Foucault'nun Polonya üzerine yorumlarının da açığıdır: (1991: 377)

Eğer Polonya sorununu katî şekilde politik terimlerle öne sürersek, yapabileceğimiz bir şey olmadığını söyleme noktasına çabucak varacağımız açıktır. Oraya bir paraşütçüler takımı gönderemeyiz ya da Varşova'yı özgürleştirme için zırlı araçlar gönderemeyiz. Bence, politik olarak, bunu kabul etmemiz gerekir ancak aynı zamanda etik gerekçelerle Polonya sorununu orada olan bitenin bir reddi formunda ve bizim kendi hükümetlerimizin pasifliğinin bir kabul edilmeyişi olarak yükseltebileceğimiz konusunda hemfikiriz. Bence bu tutum, etik bir tutumdur ancak aynı zamanda politiktir; sadece "Protesto ediyorum" demekten değil ancak bu tavrı, önemli olduğu kadar olası bir politik olguya dönüştürmekten oluşur ve bu, burada veya orada yönetenlerin er ya da geç hesaba katmak zorunda kalacağı bir tavidir.

Dolayısıyla etik olanın kişisel bir protesto meselesi değil siyasetin yeni formlarının başlangıcına işaret eden bir uzam olduğunu görebiliriz. Bu, yeni siyaset formlarının bir karakterizasyonunu geliştiren ve benim de cinsellikten özgürleşme önerisiyle koordine etmek istediğim Foucault'nun İran devrimine yanıtı durumunda daha açıktır.

İran Foucault'nun dikkatini çekmişti çünkü Marksizm'in geleneksel politik mantığına (sınıf, ekonomik çelişme, işçi sınıfının liderliği, siyaset) itaat eder görünmeyen devrimci bir olay teşkil ediyor ancak yine de iktidarla doğrudan karşı karşıya geliyordu (Foucault, 1988: 211-24). Bu karşı karşıya gelişin doğasını Foucault şöyle belirliyordu: "Bu devrimci olayı karakterize eden şeyler arasında, mutlak bir kolektif istenci -tarihte bunu başarmış olan çok az sayıda halk vardır- meydana getirmiş olduğu olgusu vardır" (1988: 215). Foucault görünüşte kendilik pratiğinin narsisizmi içinde kaybolduğundan, tuhaf bir değerlendirmeye olarak görülebilir bu. Kolektif istenç öznellikteki bir

değişimin sonucuydu ve bu değişim din aracılığıyla meydana gelmişti: "Onlar için din, öznelliklerini radikal şekilde değiştirecek bir şeyi bulmayı vaat ve garanti eden bir şey gibiydi" (1998: 218). Foucault bunu, daha önceki yönetimsellik tartışmasında tanıttığı 'siyasi maneviyat' kavramı aracılığıyla tanımlar ancak şimdi "Foucault'ya dinin alenî bir politik kuvvet olarak belirmesini sunduğundan İran sorununa ekstra bir ağırlık verilir" (Carrette, 2000: 139).

Carrette "politik tinselliğin", dini yönetimsellik sorunuyla ilişkisinde dönüştüren "bir terimler kaynaşması" olduğunu belirtir. Din, İran örneğinde, "Ötesi hakkında bu dünyadaki dönüşümlere dair olandan daha az konuşur" (Aktaran, Carrette, 2000: 140). Tekil olarak Christian Jambet bu "dönüşümlerin" Foucault'nun "tinsel siyaset" kavramı aracılığıyla bir isyan kararının koşullarına "aşkınsal soruşturma" yapmasına olanak tanıdığını açıklığa kavuşturur (1992: 234). Foucault kendi makalesi *Useless to Revol*'da (1979) "Devrimler tarihe aittir. Ancak belli bir şekilde, ondan kaçarlardı" diye yazar (2002: 449). İslamî devrimin ve onun yeni bir gerici dinsel rejim açısından kodlamalarının ardından Foucault bu belirli örnekten uzaklaşır ve devrim kuvvetinin genel bir soruşturmasına doğru yönelir (2002:450). Tekil olarak, ebediyete odaklı olan dinsel formlar "tarihin akışını kesen bir burkulma"nın (Foucault, 2002: 449) pratiklerinin gelişimine izin verir. Foucault'nun İran'da tanıklık ettiği şey, bizi Batı'da, "insanların tinsellik figürlerini politik zemine atfetmeye çalıştığı" bir zamana uyandıran tinsel bir siyaset veya tinsel pratiktir (2002: 451).

Dolayısıyla, Foucault'nun İran devrimi üzerine incelemesinin bazı patolojik ifadelerinden *Tiers-Mondisme* (Greason, 2005: 126-7) daha fazlası olduğunu savunacağım. Foucault, yeni İran rejiminin giderek artan şekilde gerici doğasını açık olarak kavramıştı; bugün, belirtmemiz gerekir ki o rejimin torunları eşcinselliği şiddetle bastırmaya devam etmektedir (Forbes, 2006). Bu, Foucault'nun bir isyan formuna daha çok dönmesinin nedenidir; "dinsel" veya "tinsel" siyaset formlarının önerdiği şey olduğu hâliyle dünyadan *ayrılmak* ve onun dönüşüm olasılığıdır. Ben bunun Foucault'nun cinsel davranış alanında, bireysellik gibi gözükenden uzakta ve cinselliğin reddi temelinde kurulu bir kolektif siyasete doğru "kendilik kültürü" üzerine vurgusunu yeniden kaydetmemize izin verdiğini savunacağım (*kısaca* değil ancak iktidar işlemcisi olarak). *Cinselliğin Tarihi* 1. cildinin açıklığa kavuşturduğu gibi "cinsellik" biyo-iktidarın kilit eklemlenmesidir; çünkü kimlik aracılığıyla bireyselleşmeyi

işletir (özellikle de sapık figürüyle patolojikleştirme aracılığıyla) ve aynı zamanda bireyleri kapalı bir kolektif içinde düzenler (“nüfus” işlemcisi aracılığıyla). Kayıp olan şey isyanın her tür kolektif tarzıdır ve bu Foucault’nun tinsel siyasetin restore etmeye çalıştığı şeye dönmesini sağlayan şeydir.

“Kendilik kültürü” burada çağdaş kapitalist bireycilikle tümüyle uyumlu olan bir “mahremiyet”e geri çekiliş olarak yanlış ele alınmamalıdır (bkz. Morton, 1996: 21-5). Daha ziyade, Foucault’nun metinlerinde bu “kültür”ün, “cinsiyet kafesi”nden kurtuluşu öneren tinsel bir dönüşüm siyaseti bakımından okunabileceğini öneren belli ipuçlarını takip edebiliriz (1989:117). Bunlar, dışa kapalı öznel olarak kendilikle değil; ancak öznelliğin radikal değişimi ve “isyanları deneyimleme yolu” olarak tinsel siyaset olasılığıyla sınırlıdır. Bu “diğer formlar” olmaksızın isyan imkânsız olurdu çünkü; “kasvetli cinsellik çölü” içinde, kendimizi cinsel özneler olmaktan kurtaramayan bir şekilde kalmaya devam ederdik. Bu biçimde, Foucault’nun klasik kültürde cinsellik üzerine geç dönem çalışması geniş ölçüde “dingin” olarak yorumlanabilir; ancak bu, olduğu hâliyle dünyaya boyun eğmek veya siyaset kaybına işaret etmek zorunda değildir. Bunun yerine, özne vektörü aracılığıyla etik, siyaset ve dinsel düşümleri bir araya getiren seks monarşisine bir son verme girişiminde bulunur. Bu görev, en azından çağdaş Batı’da, kapitalizmin akışkanlığının “aykırı” cinsellikleri soğurma ve sömürme yetisini yansıtırken her zamankinden daha fazla baskılayıcı hâle gelmiş görünmektedir. Bu, Foucault’nun 19. yüzyılda tespit ettiği cinselliğin “kısıktırılma” ve “aşılma” süreçlerinin çağdaş formlarının izini sürmenin zorunlu olduğu önermesini taşır.

Zevk Amblemi

Son dönemdeki çalışmasında Alain Badiou “çağdaş nihilizmi... teşhis etme” (2003b: 127) görevini üstlendi ve bu kapsamdaki merkezî iddialarından birisini de şöyle dile getirdi: “Mevcut hareket şüphe edilemez biçimde zevk amblemi altındadır” (2002: 1).⁶ Bu, bizim “ideolojik projeler”den yorulduğumuzu ve sadece zevk aracılığıyla ve zevkle yaşadığımızı kabul ettiğimiz anlamına gelir. Badiou’ya göre bu çağdaş nihilizmi tanımlayan şeydir – zamanımız zevk nihilizmi çağıdır. Bu zevk tahakkümü iki biçim alır, bunun birisi özgürlükçü ve birisi de liberaldir ve özgürlükçü form (ki ben ona odaklanacağım) Mayıs 68 sloganı “prangasız zevk” tarafından tanımlanır (Badiou, 2002: 1). Gerçek özgürleşmenin bir tahakkümü olmak yerine, Badiou onun, içinde dünyadan kurtulduğumuz “kendinden geçmiş bir varoluş kavramı”na

yol açtığını savunur (2002: 2; italikler orijinal). Dünyadan bağı koparmanın etkisi dünyayı yadsımaaktır ve böylece nihilizm üretilir (Badiou, 2002: 2). Bu tahakkümcü nihilizmin özgürlükçü versiyonu “kendinden zevk almaktır” (Badiou, 2002: 2), bu bizi dünyaya karşı ölü bırakan türde “saf” bir zevktir. Zevk, radikal şekilde özeldir; beden içinde tutulur, kendi başınadır ve bağlantı sağlamaz. Badiou Houellebecq’e göndermede bulunmasa bile onun kurgularının dünyasına benzeyen bir şeyler buluruz burada: zevk (cinsel) yarışı mücadelesi aracılığıyla donakalmış “temel parçacıklar” (Houellebecq, 2000). Cinsellikten kurtulmak yerine, kendimizi dünyadan kurtulmuş şekilde ve kendi budala mastürbatif *jouissance*’ta aylıklık ederken buluruz.

Dolayısıyla Badiou da kendisinden önceki Foucault gibi arzusun özgürlükçü *goşistleri*yle arasına bir mesafe çeker – onun örtük hedefleri Deleuze ve Guattari’dir. 1976 gibi erken bir tarihte Badiou “*Flux and the Party*” (Akış ve Parti)⁷ isimli polemğinde bu yürüngeyi şiddetli şekilde eleştirerek onun iktidar arzusunun (‘şizofrenik’ formunun içinde) göreceli statik karşıt bir modeline dayandığını savunmuştu. Arzu analizlerinin gerçek materyalizmi, sermayenin maddî akışlarının devrimci başkalaşmasına dönük tüm gerçek olasılığı reddeder. Badiou’nun daha yakın zamanlarda savunduğu gibi çağdaş kültürün belirtilmemiş varsayımı, çoğu çağdaş düşünce yönelimleri tarafından da paylaşılan (queer teori formları da dâhil olmak üzere) şu ifadedir: “*Sadece bedenler ve dil vardır*” (2005: 20, italikler orijinal). Bu ifadenin ilk parçası bedenin nesnel varoluşa sahip tek şey olarak alındığını varsayar (Badiou, 2005a: 20). Badiou, bunun bir semptomu olarak, “bedenlerin, arzulamanın ve bedenlerin makinesel yaşamının, mahremiyetlerinin, çıplaklığının, birbirine dolaşmalarının ve çilelerinin apaçıklığını takip eden” çağdaş sanattan büyülenmesi olgusunu seçer. Cinsellik alanında, bu bedensel materyalizmin bir semptomu olarak çağdaş hardcore pornografiyi teşhis etmek güç değildir. Slavoj Žizek, hardcore pornografinin Deleuze ve Guattari’nin “organsız beden” programını gerçekleştirdiğini öne sürer (2004: 184); o yalnızca bedenlerin olduğu, kısmî-nesneler (el, göğüsler, vajina, anüs, ağız) ve dil olarak sadece cinsel işlevsel etkilerine indirgenmiş, sadece buyruklara ve bildirimlere indirgenmiş (‘sık beni’, ‘beni getir’, ‘seni kaltak’) bir dünya üretir.⁸

Bu “program” Badiou’nun “biyo-materyalizm” dediği şeye yakın bir mesafededir (2005a: 20) ve provokatif bir şekilde tam da demokratik toplumların doğasıyla bağlantılıdır. Badiou, temel olarak büyük Batılı demokrasilere göndermede bulunarak

demokratik toplumların bir yayılmış bedenler ve çoğul diller çokluluğu tarafından oluşturulmuş bir toplum modeli aracılığıyla işlediğini savunur. Bu radikal çokluluk durumunda, bu demokratik toplumların kendi tek gerçek tutarlılık formlarını radikal ve şiddetli savaş ayrımlarıyla bulduğu değerlendirmesiyle devam eder (2005a: 21). Savaş, demokrasiler ve onların “düşmanları” arasında bir ayrım sağlayarak dillerin bu ayrımlar aracılığıyla hizalanmasına ve sahte bir evrensel sürdürmesine olanak sağlar: “[S]avaş ancak demokrasinin materyalist özünde gizlidir” (Badiou, 2005a: 21). Bu analiz bize Foucault’nun cinsellikten kurtulma üzerine konumunun devam eden ilişkisini kavramak için çeşitli araçlar sunar. “Cinsellik”, yaşamı Badiou’nun “zevk amblemi” olarak isimlendirdiği şeyin altında gerçekleştirir; burası bizim cinselliği “hakikatimiz” olarak şekillendiren baskı ve özgürleşmenin simetrik söylemleri arasında kapana kısıldığımız yerdir. Badiou’nun ima ettiği gibi “sapkın aşılama”yı artık basitçe normatif olarak değil ancak aynı zamanda bütüncüyle şekilde işler bulduğumuzda –kökten bir “aksiyom” olarak kabul edildiğinde- bu durum daha da yoğunlaşmıştır. Badiou’nun analizi Foucault’nun çalışmasını çağdaş bir kapitalizmle, en azından Batı’da, bağlantılandırmaya izin verir ve parçalanmış pazarlanabilir kimlikleri dayatmak ve varlığın kendinden geçmesi için cinselliğin normatif olmayan konumlandırmasını yoğunlaştırır.⁹ Bu aynı zamanda, Foucault’nun bu düzene karşı koyması için yeni türde bir tinsel siyasetin yeni tarzını icat etmeye olan ilgisini öne sürer.

Bu zevk rejimi tarafından engellenen şey, kendilik ve başkalarıyla diğer ilişkiler kurma olasılığını, zevke karşı isyanda olacak olan “yeni öznel formalarını” oluşturmaktır (tartışmaya devam edeceğim gibi, zevki basitçe dışlayarak değil). Bizi “kendinde zevk”le bırakan umarsız cinsellik söylemi cinsellik terimleriyle kodlanmayacak yeni ilişki oluşumlarını engellemeye çalışır. Foucault’nun öne sürdüğü gibi motiflerimizi ve eylemlerimizi kesintisiz şekilde cinsel terimlerle ifade ettiğimiz Hristiyanlığın hermenötüğü içinde kaldığımızda post-Hristiyan kalmaya devam etmiş oluruz. Böylesi bir stratejinin açık örneği, politik alanda, isyanı Ödipal bir drama olarak çözümlemek olacaktır.¹⁰ Cinselliğin siyasetin tek dayanak noktası haline geldiği bir başka örnek, Hanif Kureishi’nin yorumunda önerilir: “Yirmi yıl önce bir devrim yapmayı ve toplumu değiştirmeyi denemek politik bir şeyken şimdi siyaset bütün dünyayı yeniden yaratabilecek iki beden bir bodrum katında aşk yapmasına indi” (Aktaran: Zizek, 2002: 85). Böylesi bir “yeniden yaratma” radikal politik bir hareket olarak sunulsa da gerçeklikte sadece gerçek bir soruna

yanlış bir çözüm olarak varlığın “kendinden geçme” kavramını yeniden yaratır.

Badiou’nun yanıtı, hakikatler üzerindeki ısrarı aracılığıyla “demokratik materyalizm”e karşı koyacak materyalist bir diyalektik çağrısıdır (2005a: 21-2). Bu, Badiou’nun çalışmasının radikal biçimde sekülerleştirilmiş düşüncenin bir kavranmasıdır ancak, özellikle de öznenin bu hakikatlere sadakati üzerine, sıklıkla yarı-dinsel bir dili çağrıştırır ve bunların en ünlüsü de Saint Paul örneğidir (Badiou, 2003a). Badiou’nun cesaret, sadakat ve disiplin değerleri gizli bir dinsel riski taşır ve eleştiriler kendisini tam da bu noktadan yakalamaya çalışır (Bkz. Noys, 2003:32). Yine de Badiou, kendisinin Saint Paul’ü kullanmasının, bu örnekten durumun mevcut yapılarını izlemeyi reddeden bir özne modeli çıkaran bir ateistin kullanımı olduğunu belirtir – militan olarak Saint Paul (Clemens, 2006: 288). Badiou’nun ateizmi kaynaklarını matematikteki modellerin gerçek dayanaklarından çıkarır (Badiou, 2005b; Clemens, 2006: 285). Matematğin, özellikle de küme teorisinin açtığı şey, aksiyomlar, ispatlar ve göstermeler de dâhil olmak üzere akıl söylemi içinde manipüle edilebilecek formlardaki sınırsız olanı ve hakikati yeniden kaydeden radikal bir sekülerleşmedir. Badiou’nun en son çalışmasının açtığı soru, bu hayli soyut kavramsallaştırmaların bizim çağdaş nihilizm kültürümüz de dâhil olmak üzere tekil durumların işleyişi içinde nasıl işlediğidir.

Bu işlemin doğası sorunu, çilecilik meselesi etrafında sunulabilir. Badiou’nun belirttiği gibi, anti-filozoflar sıklıkla çilecilik felsefesini zevki kavramada başarısız olmakla suçlar: “Şey’e erişime ulaşabilmenin tek yolu olan zevkin düşüncenin kalbinde olduğunu görmeyi reddederek felsefe dinsel hilenin varyantlarından birisi olacaktır” (2002: 1). Bunu bir “dinsel hile varyantı”na indirgemekten ziyade, zevkin felsefe tarafından reddi gerçeklikte zevk nihilizmi kültürü olarak bizim çağdaş kültürümüzü reddedecek yeni bir pratik öneriyor olabilir. Bu çileciliği sorun olmaktan ziyade bir kaynak olarak görmek anlamına gelecektir ve bu Badiou’nun hakikate sadakati sürdüren özne analizinde kavradığı bir şeydir (2001: 53 - 7). Bir hakikate sadakati sürdürme süreci mevcut durumdan bir ayrılmayı kapsarken hakikat durum içinden ‘sayılamayacak’ bir olayın sonucu olarak doğar. Bu olayın yeri, durumun var olan hâlinde bir aşma veya yoksunluk, bir tutarsızlık olarak sinyellenir (Feltham, 2004: 233). Bu olaya ve onun hakikatine sadakati sürdürme sürecinde militan, durumun normlarına ve yapılarına karşı onun sonuçlarını çıkarmak zorundadır. Foucault’nun tam da bu çilecilik sorununu

irdeleyen tinsel siyaset ve “kendilik kültürü” üzerine çalışmasına bağlanabilecek “çileci” bir ayrılma siyasetinin bu çözümüdür. Onu basitçe bir “risk” olarak görmektense, tinsel bir cinsellikten özgürleşme siyasetinin gerçek olasılığının yeni yaratılmış “çilecilik” stratejilerinde yattığı da söylenebilir.

Yeni Bir Çileciliğe Doğru

Foucault’nun cinsellikten özgürleşmek üzerine çalışmasıyla Badiou’nun çağdaş kültürü çilecilik açısından eleştirmesini birbirine bağlayan açık yanıt, bu “yeni çileciliğin” gerici olduğu ve anti-kapitalist siyaset maskesinde cinsellikten duyulan püriten bir sol tiksintiyi ifade ettiğidir. Yanıt olarak bu yeni zincirin çileciliğin mevcut formlarına nasıl asimile edileceği ve yeni bir “tinsel siyaset” kurulumu içinde nasıl kopabileceğini açıklayabiliriz. Böyle yaparak “çileciliğin” ve bu zincirin kendileriyle ilişkisinin üç çağdaş formunu incelemeyi umuyorum. Bu üç form gerici dinsellik, öznenin “meleklerle özgü” arılığı ve çağdaş cinselliğin ikiyüzlü reddidir. Belirtmiş olduğum gibi, geç kapitalizm Batı’da “cinsel serbestleşmeyi” giderek artan şekilde yoğunlaştırırsa da, bir tür “sapkın dinamikte” ona eşlik eden düzenleme ve yeniden yerliyurtlaştırmaların etkileri de bu stratejiye eşlik eder. Dolayısıyla, eğer daha küresel bir perspektifi benimseyecek olursak, hem cinselliğin düzenlenmesinin bu diğer formlarını kavramak hem de, eğer bu anti-özgürlükçü akımları kabul etmeyeceksek, cinselliğin bu eleştirisini onlardan ayırt etmek zorunludur.

1. *En sınırlı heteronormatif cinsellikten başka her şeyi reddeden gerici bir dinsellik.* Bu konum ister Protestan, Katolik ya da İslamî vb. olsun genellikle yapay olarak “köktencilik” olgusuna indirgenir. Böylesi programlar genellikle Batılı olmayan ülkelere dışsallaştırılırken (özellikle de İslamî dünya), Birleşik Devletler’in hem 2004 yılında (Kroft, 2004) yıllık 10 milyar dolar olduğu tahmin edilen muazzam bir pornografi endüstrisine hem de dinsel sağ (“ahlâkî çoğunluk” gibi nitelenen kesimler) tarafından ağır şekilde etkilenmiş baskın bir anti-liberal politik konsensüse sahip olduğu açıktır. Hem Foucault hem de Badiou devlete ve sermayeye karşı söylemler ve politik pratikler geliştirirler ve dinsel söylem strateji kullanımlarını “tinsel siyaset”i destekleyen gerici bir devletten ayırırlar. Aynı zamanda,

onların arzu söylemlerinden duydukları şüphe bu söylemler ve iktidar formları arasında var olabilen “sapkın dinamige” karşı koymak üzere tasarlanmıştır – her ikisi de kendi ortak zeminlerini umarsız bir arzu hermenötiğinde bulabilir.

2. *Metalaşmış cinselliğin “günahkâr” dünyasından çekilmiş öznenin “meleklerle özgü” arılığı.* Bu konum en aşırı teorik sunumunu Guy Lardreau ve Christian Jambet’in çalışması *L’Ange*’de (1976) bulmuştur. Yazarlar bu eserlerinde Maozimi ve erken Hristiyan dinsel düşüncesini bir çalışma, düşünce ve cinsellik nefretini eklemlemek için konumlandırmıştır. Kitap, efendinin ideolojik devrimine isyankâr meleklerle özgü öznenin kültürel devrimine karşı çıkar, burada görünen şey ezeli bir mücadeledir. Böylesi bir konum, hem Foucault hem de Badiou’nun çalışmasıyla ortak bir şeyi paylaşırken, çalışmanın radikal anti-ilişkisel konumu onu filozofların çalışmalarından ayırır. *Being and Event*’te (2005b), Badiou, bu düşünce formunun (iması açık olmasına rağmen Lardreau ve Jambet’in isimlerini zikretmez) devrim ve mevcut dünya arasında manik bir ayırım yarattığını, böyle yaparak da her türden olayın “durumun kurallı yapısıyla” bir ilişkiye sahip olma zorunluluğunu kavramada başarısız olduğunu savunur (Badiou, 2005b: 210). Benzer bir şekilde, Foucault da bu konum tarafından kesinlikle etkilenmişse de “tinsel siyaset” kavramını eklemlmeye geldiğinde kendi çalışması ilişkisel olmaya doğru çok daha fazla meyil gösterir, aynı zamanda bu ilişkilerin dönüşüm ve kopuş olasılıklarını da açıklar.
3. *Çağdaş cinselliğin, tiksinti nesnesiyle büyülenip kalmış iki yüzlü reddi.* Bu konum, Pauls Schrader’in *Hardcore* (1979) veya Martin Scorsese’nin *Taxi Driver* (1976) filmi için verdiği metin gibi post-Kalvinist apokaliptisizm tarafından örneklendirilebilir. İkinci filmin merkezî karakteri Travis Bickle (Robert De Niro’nun canlandığı) günlüğüne şunları yazar (bir üst ses tarafından okunur): “Her neyse onların hepsi hayvan. Tüm hayvanlar geceleri dışarı çıkar: orospular, kokarca amcıkıllar, oğlancılar, toplar, nonoşlar, dopingciler, müptezeller, hastalar, rüşvetçiler. (Biraz durur) Bir gün gerçek bir yağmur gelecek ve tüm bu pislikleri sokaklardan temizleyecek” (Schrader, 1990: 7).

Çileciliğin bu formunun daha önceki iki türüyle birleştğini ve kültürel *jouissance* (Travis Bickle karakteri ilk buluşmada onu pornografik bir filme götürmek için bir kadınla çıkar) ile ilişkileneceğinin yanı sıra hem gerici dinsel elementleri hem de öznenin arındırılması mücadelesini kapsadığını söylüyorum. Benim düşüncem odur ki, Badiou tarafından analiz edilen çağdaş nihilizmi karakterize eden bu durumdur ve burada her özne bir “kendinden geçmiş” varoluşa kapatılmıştır.

Bu konumlar zorunlu olarak ayrı şeylerdir ve Nietzsche’nin *Genealog of Morals*’ın (Ahlâkın Soykütüğü Üstüne) (1969: 97-163) üçüncü makalesindeki “çileci idealler” eleştirisinde bir araya getirilirler. Rahip, filozof ve sanatçı figürleri çileci idealin farklı türleri olarak tasvir edilirler ve üç konumun her biriyle eşleşirler. Badiou zevkin domine ettiği bir kültür bağlamında çileciliğin cazibesini kavrarken, onun yerine “[b]izim antik çileciliği yeniden tesis etmek yerine zevki yeniden tanımlamak ve rehabilite etmek zorunda olduğumuzu” savunur (2002: 3). Ancak bu güçlkle karşılaşır çünkü felsefe hâlâ zevki bir kenara koymak zorundadır ancak aynı zamanda “ona geri dönme umudunu da yeşertmelidir” (2002: 5). Badiou kendisinin cinsel zevk tanımlamasını sunarken (2002: 4), zevkin bu geri dönüşünün neyi kapsayabileceğine işaret etmez. Michel Foucault’nun çalışması ise zevke geri dönüşünün bu sorusunu ve dolayısıyla hem zevkin hem de çileciliğin olasılığını yanıtlayabilir. Tinsel siyaset, dünyadan olduğu hâliyle ayrılmanın çifte sürecini gerektirir, özellikle de cinsellik noktasında, ve sonra da yeni eklemleme formları geliştirir; buna isyan siyasetinin kolektif eklemleme de dâhildir. Kendilik üzerine bu çalışma çileciliğe nüfuz eder: “Zevkten el çekmek olarak çileciliğin kötü yan anlamları vardır. Ancak *askésis* başka bir şeydir: o, kişinin kendisini dönüştürmek veya kişinin asla mutlulukla erişemeyeceği *kendiliğini* görünür kılabilmek için kendisi üzerinde edimde bulunduğu çalışmadır” (1989: 206). Foucault’nun burada sunduğu şey yeni bir antik-olmayan çilecilik tarzıdır.

Bu tarz, öncelikli olarak bir “homoseksüel *askésis*” (1996: 206) olarak, yine verili tekil bir cinsel kimliğin sınırlarına iletmenin bir modeli üzerinde savunulur. Kavram, Foucault felsefeyi bir “asceticism” (kendi kendine hâkim olma, irade), *askésis*, yani kişinin düşünce etkinliğiyle kendisinin bir uygulaması olarak tanımladığı *The Use of Pleasure*’da kendilik kaygısı üzerine çalışmasıyla ilişkisi içinde daha geniş bir boyuta sahip olur (1987: 9). Bu felsefenin bir tefekküre dalma pratiği olarak tanımlanması değil daha çok şudur:

... felsefe ilksel olarak ne düzeyde olursa olsun veya kendilerini sundukları form ne olursa olsun bütün tahakküm fenomenine karşı koymaktır – politik, ekonomik, cinsel, kurumsal, vs. Felsefenin bu eleştirel işlevi, belli bir noktaya kadar, doğrudan Sokratik buyruktan doğar: “Kendinle ilgili ol, yani, kendiliğin efendiliği aracılığıyla kendini özgürleştir” (Foucault, Barnauer ve Rasmussen içinde, 1988: 20)

Bu felsefenin siyaset içinde kapsanması değil ancak felsefenin eleştirel bir incelemenin içinde yeniden çalışılmasıdır. Bana göre, bu inceleme “kendilik efendiliği” aracılığıyla sadece özgürleşmeye doğru değil ancak anı zamanda başkalarıyla yeni eklemlemeler ve bağlantıların yeniden açılmasına doğru da açılır.

Eleştirel felsefenin bu formunu *askésis* aracılığıyla işleyen kendilik kaygısı pratikleriyle ilişkilendirilebiliriz: “fedakârlık anlamında değil ancak kişinin aracılığıyla gelişmeye, kişinin kendiliğini dönüştürmeye ve belli bir oluş tarzına erişmeye çalıştığı kendilik üzerindeki bir kendilik uygulaması anlamında” (Foucault, Barnauer ve Rasmussen, 1988: 2). Dolayısıyla Foucault, aracılığıyla zevke geri dönebileceğimiz ve zevkin bir fedakârlığı olmayacak şekilde yeniden işletebileceğimiz *askésis* olarak yeni bir çilecilik pratiği geliştirir. Bu yine de, siyasetimizin mevcut durumda üzerinde meydana geldiği zeminden bir kayma gerektirir: “Bana öyle görünmektedir ki bu özgürlük pratiklerinin tanımlanması etik sorununu kullanmak cinselliğin veya arzusunun özgürleştirilmesinin (ve bunda tekrar edip durmasının) onaylanmasından daha önemlidir” (Foucault, Barnauer ve Rasmussen’de, 1988: 3). Bu cinselliğin ve arzusun sorunlarını silmek değildir; ki bu homoseksüel arzusun homofobik silinmesine çok yakın bir şey olurdu. Aksine bu, kendilik kültürünün işlemleri aracılığıyla yeni özgürlük olanakları öne sürer. Bu işlemler, cinsellik ve arzu sorunları (elbette, eğer bu sorunları göz ardı etmese bile) bakımından özgürlüğü kısıtlamak da dâhil olmak üzere bizi iktidara bağlayan mevcut zevk formlarının üzerinde çalışacaktır.

Eğer bu pratik felsefeye, bir etiğe ve siyasete ortaksa, o hâlde tinsel olan neden çağırılmalı ki? Tinsel siyasetin sağladığı şey, benim düşünceme göre, önceden tanımlanmış bir halk veya “nüfus”un işlevi tarafından sınırlanmamış kolektif siyaset için bir özgürlük pratikleri bağlantısıdır. Cinsiyetin bize verdiği her şey iktidar mekanizmaları aracılığıyla kurulmuş, düzenlenmiş ve sayılmış bir nüfusken, tinsel siyaset kolektif bir isyan siyaseti açar. O bunu, bedenler ve onların maddî ilişkileri içinde bize gömülü iktidar işlemlerinin sınırlarını açarak yapar. Jambet’in

ısrar ettiği gibi, tinsel olanın sözünü ettiği şey çok da “Ötede” bir şey değil, *bu dünyanın* dönüşümlerinin eleştirel düşüncesi ve pratiğidir. Bu düşünce ve pratik, öz-yönetim bakımından, kendilik pratikleri ve diğerleriyle ilişkiler ve yönetişimsellik meseleleri arasındaki bağlantıyı geliştirir. Badiou’nun terimleriyle söylendiğinde iktidarın “sayısından” ayrılma aracılığıyla “halk” kümesinin tutarsızlıklarını açar. Bu sadece devlet ve iktidarın sayımından ayrılmayı değil ancak aynı zamanda değer yasasının “sayısından” ayrılmayı da kapsar – pazara özne olarak sayılmak. Bu nedenle Foucault’nun çalışmasından, hem stratejik olarak iktidar ilişkilerinin çoğulluğunu takip edecek hem de onların toptan dönüşümü olanağını önerecek bir anti-kapitalizm çıkarabiliriz.

Sonuç

Foucault’nun “Useless to Revolt?” (*Ayaklanmalar Faydasız mı?*) metnine dönecek olursak, Foucault tinsel siyasetin “bir erkeği [ya da kadını] itaat etme zorunluluğuna karşı ölüm riskini “gerçekten de” tercih edebilmesi için” özgürleştirdiği yorumunda bulunur (2002: 449). Bir özgürleşme pratiği olarak burada kritik görünen boyut, her biri kendi zevkinde kilitli “elemanter parçacıkların” kendinden geçme kültürü tarafından yadsınan “ezeliyet” (ve evrensellik) pratiğidir. Çok daha sıkı şekilde sekülerleştirilmiş olsa da, daha ahenkli bir biçimde Badiou aynı zamanda bizim kültürümüzün bedenın sonluluğu ve acı çekmesi temalarının, hakikatleri yadsıma ve statükoyu onaylamayı tercih etme ideolojik amacına nasıl hizmet ettiğini vurgulamıştır (2001: 11-14): eğer isyan sadece daha fazla ıstırap ve felakete yol açacaksa o zaman yapacak en iyi şey elimizdeki şeye sahip çıkmak ve hiçbir şeyi riske atmamaktır. Foucault’nun *askésis* kavramının bize verebileceği şey Badiou’nun önerdiği cesaret, disiplin ve sadakat pratiklerini geliştirme araçlarıdır. Bu Zizek’in kendi çalışması *Organs without Bodies*’i kendisiyle bitirdiği soruya bir yanıt verme aracı önerir: “O hâlde ilk ilkesi sürekli bir öz-devrimcileştirme olan bir düzeni nasıl devrimcileştiririz? Belki de bugünün sorusu budur?” (2004: 213). Yazarın daha önce dikkat çekmiş olduğu gibi “bu kapitalizmin, ‘sabit’ bir etik konumdan eleştirilmesidir ve bugün giderek artan biçimde bir istisna olarak görünmektedir” (2004: 213). Tinsel siyasetin önerebileceği şey bu istisnadır.

Bu “istisnanın” olası formu veya formları ve bu etik konumun nasıl “istikrarlı” olabileceği sorunu varlığını korumaya devam eder. Foucault’nun örneklendirme için İran devrimine dönmesi sert eleştirileri üzerine çekti; yine de herhangi bir somut örnek olmasa da “tinsel siyaset” söylemi oldukça boş görünebilir. Bu söylemin bizi “cinsellikten” ayıran ve yeni kolektif eklemleme tarzları açan eleştirel pratiklerde nasıl somutlaştırılabileceğinin taslağını çıkardım. Bu pratikler kendi “istikrarlarını” kapitalizmin “sürekli devrimine” karşı koyan isyan formlarında bulur. Elbette böylesi isyanlar neredeyse tümüyle yoktur, bunun istisnası sadece en gerici formlarda göründükleri zamandır. Bu, böylesi çağrıyı gey arzuyu tümüyle silmeyi uman bu akımların kendi homofobisilerini içinde tümüyle kapsayan tinsel siyasete bırakır görünecektir. *Askésis*’in *zevke dönüş* olduğu ve onun reddi olmadığını, ancak umarsız “arzu hermenötüğünden” zeminı kaydıran bir dönüş olduğunu savunmamın nedeni de budur. Bu biçimde, o kolektif duygulanımların ve eylemlerin oluşumunun yanı sıra bir “düşünce” çalışmasını da gerektirir (“pratik” sınırlarından ayrılmadan). Foucault ve Badiou’nun önerdiği şey, ilişkisel olandan kaçması tümüyle mümkün olmasa bile, felsefenin reformasyonu aracılığıyla ilişkiselliğin mevcut formlarını çözülmeye maruz bırakacak eleştirel bir pratik tarzıdır. Bu, felsefeyi dünyadan çekilmeyi etkileyecek ve yeni kolektif siyaset tarzlarıyla yeniden ilişkilenecek araçlar olarak yeniden konumlandırmayı da kapsar. Felsefenin çileciliği, dünyayı olduğu gibi yargılayan bir dışsal bilgelik konumundan bir şekilde ayrılmış geri çekilme değildir artık. Bunun yerine o (cinsel olarak) önceden kurulmuş olarak “kendilikten” bir özgürlük deneyimi geliştirmek için kendilik üzerine katlanan pratik bir *askésis*’tir.

Bu strateji, arzunun kışkırtmaları ve aşılmalrı ile kapitalizmin yapılandırıcı etkileri üzerine “maddî queer”in vurgulanmasını sürdürür. Aynı zamanda, o ayrıca formlarının umarsız analizinden daha ziyade bu ilişkilerden *ayrılmanın* yolunu izler. Foucault ve Badiou’nun çalışmasının önemi, aynı zamanda felsefenin yeniden formüle edilmesi aracılığıyla ilişkilerin reformasyonu ve dönüşünde cinsel arzu zemininden uzakta ısrar etmeleridir. Çağdaş aktivizm, akademinin hem içinde hem de dışında, sanki kendi başına özgürleşmeci ve “radikalmış” gibi “arzunun” gösterenini çağırdığında böylece bu eleştirel zincir önem kazanmış olur. O yeni kolektif ilişkiler ve şu anda düşünmekten (ve pratiğe geçirmekten) dışlandığımız yeni toplum formlarının olasılığını açar. Kapitalizm ve devlet iktidarının “icat kabiliyeti” karşısında, Foucaultcu mücadele formlarının çoğulluğunun zorunluluğunu sürdürmenin stratejik anlamının zorunluluğuna

vurgu yapıyorum. Aynı zamanda, önermiş olduğum gibi, onun çalışmasında içerilen olasılıkların reddi ve yeniden formülasyonu (ve isyan) nosyonlarını açmaya ihtiyacımız var. Leo Bersani'nin (1995: 113-81) bir terimini başkalaştırarak kullanacak olursak, bu yeni *askésis* bir “cinsel yasadışılık” meselesi değil ancak seksten yasadışılışma olacaktır.

Notlar

1. Stephen Shapiro'nun dikkat çektiği gibi (2004: 77-8) Foucault'nun cinsellik analizinin yorumlanmamış özelliklerinden birisi, Marksist kategorilere yaptığı bağlantılardır. Bu makale, Shapiro'ya farklı bir yönden, bu bağlantıların bir kısmını yeniden yapmaya adanmıştır.
2. “İkili cinsiyet sisteminde karşı cins diye tabir edilen tarafa özgü kıyafetleri giymek. Atanmış cinsiyetinin zıttı olduğu ‘iddia edilen’ cinsle özgü giysiler giymek v.b” [e.n]
3. Wishful terori: Bu kavramı öneren Sibel Yardımcı ve Aslı Umur'a teşekkürler. [e.n]
4. Leo Bersani şu yorumda bulunur: “heteroseksüel matrise direniş, o matrisin az ya da çok haylaz taklitlerine indirgenir. En kötüsü, *Gender Trouble*'da (*Cinsiyet Belası*) parodi üzerine vurgunun tümüyle budala davranışın yıkıcı potansiyelini abartma etkisine sahiptir”. (1995: 48).
5. Denis Morton'un not ettiği gibi, queer teoride daha sonra onun “*arzu-evangelizmi*” dediği şeyin bir devamını görebiliriz. (1996: 28, italikler orijinal).
6. Badiou bir “zevk toplumu” içinde yaşadığımızı vurgulayan Lacancı analize hemfikiridir (McGowan, 2004).
7. Hem Jason Barker (2002: 13-38) hem de Peter Hallward (2003: 29-43) Badiou'nun kariyerinin erken Maoist aşamasına dönük faydalı tartışmalar sunarken Bruno Bosteels (2005a) Badiou'nun şimdiki “post-Maoist” konumuna evriminin net bir açıklamasını sunar.
8. Burada Badiou ve Zizek arasındaki ortak bir görüş birliğine dikkat çekiyorum ancak açıkçası bu, teorik yörüngede onlar arasında köklü anlaşmazlıklar olduğunu yadsımak değildir.
9. Badiou kapitalizm kategorisini sürdürmeye devam ettiğinin belirtilmesi gerekmesine rağmen, Badiou teorik analizlerinde bunu genel olarak nadiren belirtir. Bu eksikliğin sorunlu doğası Alberto Toscano (2004) tarafından belirtilmiş ve açıklanmıştır. (2004; ayrıca bkz. Brassier, 2004).
10. Müstear adı “André Stéphane” olarak, psikanalist Bela Grunberger ve Janine Chasseguet-Smirgel Mart 1969'da *L'univers constetationnaire*'i yayımladı. Burada *soixant-huitards*'ı potansiyel Nazi'ye benzetti ve “çatışmanın kendisinin kötü bir şekilde çözülmüş Ödipal kompleksten muzdarip olduğunu” savundu (Roudinesco içinde, 1990: 591).

Kaynakça

- Badiou, A. (2001) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, çev. P. Hallward. Londra: Verso.
- [Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme, Alain Badiou. çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2016]
- Badiou, A. (2002) ‘The Caesura of Nihilism’, ‘Ethics and Politics: The Work of Alain Badiou’ Conference’ta sunulan metin, Centre for Critical and Cultural Theory, University of Cardiff, 25–6 Mayıs.
- Badiou, A. (2003a) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, çev. R. Brassier. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badiou, A. (2003b) ‘Beyond Formalisation: An Interview [with P. Hallward and B. Bosteels]’, P. Hallward (ed.) ‘The One or the Other: French Philosophy Today’ içinde
- Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 8(2): 111–36. Badiou, A. (2004 [1976]) ‘Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus’, çev. L. Balladur ve S. Krysl, *Polygraph* 15–16: 75–92.
- Badiou, A. (2005a) ‘Democratic Materialism and the Materialist Dialectic’, çev. A. Toscano, *Radical Philosophy* 130: 20–24.
- Badiou, A. (2005b) *Being and Event*, çev. O. Feltham. Londra: Continuum.
- Barker, J. (2002) *Alain Badiou: A Critical Introduction*. Londra: Pluto.
- Bernauer, J. (1988) ‘Michel Foucault’s Ecstatic Thinking’, in J. Bernauer and D. Rasmussen (eds) *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bernauer, J. ve D. Rasmussen (eds) (1988) *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bersani, L. (1987) ‘Is the Rectum a Grave?’, *October* 43: 197–222.
- Bersani, L. (1995) *Homos*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bosteels, B. (2005a) ‘Post-Maoism: Badiou and Politics’, *Positions: East Asia Cultures Critique* 13(3): 575–634.
- Bosteels, B. (2005b) ‘Badiou without Zizek’, M. Wilkins (ed.) *The Philosophy of Alain Badiou* içinde, özel sayı *Polygraph: An International Journal of Culture & Politics* 17: 223–46.
- Brassier, R. (2004) ‘Nihil Unbound: Remarks on Subtractive Ontology and Thinking Capitalism’, P. Hallward (ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde. Londra: Continuum.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble*. Londra: Routledge.
- [Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi Judith Butler, Çev. Başak Ertür . Metis Yayınları ,2008]
- Butler, J. (1993) *Bodies that Matter*. Londra: Routledge.
- [Bela Bedenler Judith Butler. Çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay. Pinhan Yayınları, 2014]
- Carrette, J.R. (2000) *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. Londra: Routledge.
- Clemens, J. (2006) ‘Had We But Worlds Enough, and Time, This Absolute, Philosopher . . .’, *Cosmos and History* 2(1–2): 277–310.
- Dollimore, J. (1991) *Sexual Dissidence*. Oxford: Clarendon.

- Dollimore, J. (2000) 'Wishful Theory and Sexual Politics', *Radical Philosophy* 103: 18–24.
- Feltham, O. (2004) 'Singularity Happening in Politics: The Aboriginal Tent Embassy, Canberra 1972', *Communication and Cognition* 37(3–4): 225–45.
- Forbes, S. (2006) 'When Loving is a Crime', *Principia Dialectica* 2: 66–7.
- Foucault, M. (1979) *The History of Sexuality*, cilt 1: *An Introduction*, çev. R. Hurley. Londra: Penguin.
- [Cinselliğin Tarihi Michel Foucault Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2015]
- Foucault, M. (1982) 'The Subject and Power', H.L. Dreyfus ve P. Rabinow içinde (ed.)
- [Özne ve İktidar – Seçme Yazılar Michel Foucault Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2011]
- Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: The Harvester Press.
- Foucault, M. (1983) 'Önsöz', G. Deleuze ve F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley et al. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- [Anti Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni G. Deleuze ve F. Guattari (Önsöz Michel Foucault) Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014]
- Foucault, M. (1986) *The History of Sexuality*, cilt 3: *The Care of the Self*, çev. R. Hurley. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1987) *The History of Sexuality*, cilt 2: *The Use of Pleasure*, çev. R. Hurley. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1988) *Michel Foucault – Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*, ed. ve giriş L.D. Kritzman. Londra: Routledge.
- Foucault, M. (1989) *Foucault Live (Interviews, 1966–1984)*, çev. J. Johnston, ed. S. Lotringer. New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1991) *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow. Londra: Penguin.
- Foucault, M. (2002) *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, cilt 3, ed. J.D. Faubian. Londra: Penguin.
- Garber, M. (1993) *Vested Interests: Cross-dressing and Cultural Anxiety*. Londra: Penguin.
- Greason, D. (2005) 'Embracing Death: The Western Left and the Iranian Revolution, 1978–83', *Economy and Society* 34(1): 105–40.
- Hallward, P. (2003) *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hennessy, R. (2000) *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge.
- Houellebecq, M. (1999) *Whatever: A Novel*, çev. P. Hammond. Londra: Serpent's Tail.
- Houellebecq, M. (2000) *Atomised*, çev. F. Wynne. Londra: William Heinemann.
- [Temel Parçacıklar M. Houellebecq Çev. Osman Senemoğlu, Can Yayınları, 2013]
- Houellebecq, M. (2002) *Platform*, çev. F. Wynne. Londra: William Heinemann.
- Jambet, C. (1992) 'The Constitution of the Subject and Spiritual Practice', *Michel Foucault: Philosopher* içinde, çev. T.J. Armstrong. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Kroft, S. (2004) 'Porn in the USA', CBS News web sitesi, URL (erişim tarihi 14 Aralık 2006): <http://www.cbsnews.com/stories/2003/11/21/60minutes/main585049.shtml>
- Lacan, J. (1990) *Television*, ed. J. Copjec, çev. D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson and J. Mehlman. New York: W.W. Norton.
- [Televizyon Jacques Lacan Çev. Ahmet Soysal. Monokl Yayınları, 2013]
- Lardreau, G. Ve C. Jambet (1976) *L'Ange: Pour une cynégétique du semblant*. Paris: Grasset.
- McGowan, T. (2004) *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. Albany: SUNY Press.
- Merck, M. (2004) 'Sexuality, Subjectivity and . . . Economics?', *New Formations* 52: 82–93.
- Morton, D. (1996) 'Changing the Terms: (Virtual) Desire and (Actual) Reality', D. Morton (ed.) *The Material Queer: A LesBiGay Cultural Studies Reader* içinde. Boulder, CO: Westview Press.
- Nietzsche, F. (1969) *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, ed. W. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- [Ahlakın Soykütüğü – Friedrich Nietzsche Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınları, 2011]
- Noys, B. (2003) 'Badiou's Fidelities: Reading the *Ethics*', *Communication and Cognition* 36(1–2): 31–44.
- Phillips, A. (1999) *A Defence of Masochism*. Londra: Faber and Faber.
- Roudinesco, E. (1990) *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France 1925–1985*, çev. J. Mehlman. Londra: Free Association Books.
- Schrader, P. (1990) *Taxi Driver*. Londra: Faber and Faber.
- Shapiro, S. (2004) 'Marx to the Rescue! Queer Theory and the Crisis of Prestige', *New Formations* 53: 77–90.
- Toscano, A. (2004) 'From the State to the World: Badiou and Anti-capitalism', *Communication and Cognition* 37(3–4): 199–224.
- White, E. (1998) *The Farewell Symphony*. Londra: Vintage.
- Zizek, S. (2002) *Welcome to the Desert of the Real!* Londra: Verso.
- Zizek, S. (2004) *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. Londra: Routledge.
- [Bedensiz Organlar Slavoj Zizek. Çev. Umut Yener Kara, Monokl Yayınları, 2015]
- Benjamin Noys, Chichester Üniversite'sinde İngilizce öğretim görevlisi. *Georges Bataille*'in (2000) ve *The Culture of Death*'in (2005) ile *The Persistence of Negative*'in yazarı.



Şeyda Özdamar, yaptığı yeni çalışmalarında otorite, özgürlük ve birey haklarını ele almaktadır.

Farklı zaman dilimlerinde araştırıp topladığı küçük boyutlardaki aile, asker, çocuk, kadın ve politik fotoğrafları bir araya getirip, onların üzerinde kendine özgü sorgusuz, kuralsız, deneysel sonuçlar ile farklı bir imaj elde etmektedir. Aynı zamanda toparlanan fotoğraflar toplumun içinde bulunduğu pozitif ve negatif özgürlükleri ele alır.

İşlenen eserlerde bazen çocuk-kadın hakları, bazen otoriter düzen eleştirisi, bazen de bireysel özgürlükleri kesip, dikip, birleştirerek onların üzerinde günümüz fotoğraf sanatına dair tılsımlı oyunlar oynamaktadır.

Sonuç olarak, sanatçının analog fotoğraf üzerindeki ısrarının sebebi fotoğrafın aynı zamanda tarihsel belge niteliği taşıyor olmasıdır.

Tarihsel belge, nostaljik olma haliyle bizi aydınlatan daha farklı bir bakış açısına sürükler. Şeyda Özdamar İstanbul'daki atölyesinde çalışmalarına devam etmektedir.

Ölü Nöronlar

Galeri Bu'da gerçekleşen "Demans" sergisinde yer alan "Ölü Nöronlar" yerleştirmesi toplam 39 parçadan oluşur. Özdamar çalışmaları en geniş perspektifle eğitim, dönüşüm, unutma, hatırlama kavramları arasında sıkışan belleğin arşivsel bir dışavurumudur. Ve sanatçının üretimlerini, üretim biçimlerinden ilham alınarak kurgulanmış bir yerleştirme ile sunmuştur.















QUEER ÇALIŞMALARI

Psikolojide Queer Çalışmaları¹

Umut Şah

Queer Studies In Psychology

Özet

Bu yazının amacı, queer teori ile psikoloji arasındaki ilişkilene imkânlarını soruşturan ve psikolojideki çeşitli meseleleri queer perspektifle ele alan sınırlı sayıdaki çalışmayı aktarmak ve böylece psikoloji ile queer teori arasındaki mevcut ilişkiselliğe dair genel bir çerçeve çizmektir. Bu sayede, söz konusu çalışmalarda ortaya konulan öneriler/fikirler üzerinden hem (özellikle Türkiye’de daha da can alıcı bir şekilde karşımıza çıkan) psikoloji ile queer teori arasındaki sınırlı ilişkiselliğin kaynaklarını anlamak, hem de bu ilişkilene halinin gelişmesi oranında queer teorinin psikolojiye neler sunabileceğine dair bir anlayış geliştirmek mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Queer Teori, Psikoloji, Psikanaliz, LGBT Çalışmaları, Eşcinsellik

Abstract

The aim of this article is to summarize the studies investigating the possibilities of the relationship between psychology and queer theory and examining various issues in psychology from the perspective of queer theory, in this manner to draw a frame for the existing relationship between psychology and queer theory. Through the suggestions/ideas in these studies, there is an opportunity to understand the reasons of limited relationship between psychology and queer theory (especially in Turkey) and the future contributions of queer theory to psychology in accordance with their developing relationship.

Keywords: Queer Theory, Psychology, Psychoanalysis, LGBT Studies, Homosexuality

1980'lerin sonu 1990'ların başında, dönemin queer aktivizminin akademiye yansımaları ile heteronormativiteye ve cinselliğin normatif kalıplarına yönelik felsefi/teorik bir karşı çıkış olarak şekillenmiş olan *Queer Teori* (bkz; Butler, 2008; Jagose, 2015), son 20 yılda sosyal bilimlerde ciddi bir yayılma göstermesine rağmen, psikoloji alanında bunun oldukça sınırlı kaldığı söylenebilir. Her ne kadar LGBTİ+ hareketinin gelişmesine paralel olarak psikoloji içerisinde bir "LGBT Psikolojisi" alt alanı oluşmuş olsa da bu alan daha çok LGBT kimlik politikasına ve geleneksel cinsiyet/toplumsal cinsiyet teorilerine göre şekillenmiştir². Özellikle ABD menşeli LGBT psikolojisi; gey ve lezbiyen kimliği, kişilik özellikleri, trans geçiş süreci, açılma, görünürlük, ayrımcılık, ötekileştirme ve bunların psikolojik etkileri, vb. konular üzerine çok sayıda çalışmanın ve projenin gerçekleştirildiği bir alan teşkil ediyor³. Bununla birlikte, queer teorisinin sorduğu soruların bu alanda henüz bir karşılık bulduğu pek söylenemez (Hegarty, 2011a, 2011b). Yine de LGBT psikolojisi ve queer teori arasında ne tür gerilimlerin var olduğuna, nasıl ilişkilenebileceklerine ve ayrıca queer teorisinin psikolojiye neler katabileceğine dair yapılmış ve yapılmakta olan çeşitli tartışmalar/çalışmalar söz konusudur (Minton, 1997; Seidman, 2006; Hegarty & Massey, 2006; Riggs & Walker, 2006; Riggs, 2007, 2011; Hammack, Mayers & Windell, 2013; Hegarty, 2011a, 2011b; Downing & Gillett, 2011; Joel, Tarrasch, Berman, Mukamel & Ziv, 2014; Nic Giolla Easpaig, Fryer, Linn & Humprey, 2014). Psikoloji ile queer teori arasındaki ilişkilenebilirlikleri anlamak adına bu çalışmaların belli başlı olanlarına göz atmak faydalı olacaktır.

İlk olarak Hammack, Mayers & Windell'in (2013) "*Narrative, Psychology and the Politics of Sexual Identity in the United States: From 'Sickness' to 'Species' to 'Subject'*" başlıklı makalelerine bakalım. Bu makalede, yazarlar, ABD'deki psikoloji tarihinde eşcinselliğin (daha doğrusu heteroseksüellik-dışı yönelimlerin) ele alınışında üç büyük "anlatı" (narrative) olduğundan söz ediyorlar; "hastalık" (sickness) anlatısı, "özel grup" (species) anlatısı, "özne" (subject) anlatısı. 1800'lerin sonundan 1970'lere kadar hâkim olan *hastalık anlatısı*; eşcinselliği hastalık, anormallik, psikopatoloji çerçevesinde ele almıştır. *Özel grup anlatısı* ise eşcinsel hareketin yükselmesini takiben eşcinselliğin bir psikopatoloji olmadığının ilan edilmesi ve 1973'te DSM'den (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)⁴

çıkartılması ile popülerleşti. Buna göre eşcinsellik artık bir karakter ya da psikopatoloji olarak değil bir "azınlık kimliği" olarak görülmeye başlandı. *Özne anlatısı* ise 1990'lardaki postmodern ve queer karşı çıkışlarla şekillendi. Bu çerçevede, cinselliğe ve cinsiyete yönelik bütün kategorileştirme ve sınıflandırmalara bir karşı çıkış sergilenmeye ve cinsellik akışkan/geçişken bir çeşitlilik olarak kavramlaştırılmaya başlandı. "Özne" anlatısı her ne kadar giderek yaygınlaşmakta olan bir anlatı olsa da yazarlar ABD'de 2010'lara kadar halen "özel grup" anlatısının alana hâkim olduğunu ifade ediyorlar. Bu da özellikle LGBTİ'lerin "mağduriyetine" vurgu yapan "liberal hak söylemiyle" ilişkilidir. Yine de son 10 yılda yaygınlaşmaya başlayan bu özne anlatısıyla birlikte, psikolojinin queer teoriyle ilişkilenemeye başladığı belirtilmektedir. Yazarlar, bu ilişkilenebilirliğin psikolojideki diğer dönüşümlerle (eleştirel ve niteliksel yöntemlere vurgu, yorumsamacı anlayış, anlatı psikolojisi gibi) birlikte ele alındığında, psikolojide yeni ve alternatif kanallar açmak veya bunları geliştirmek açısından önemli olduğunu ifade ediyorlar. Bu makale, queer teori ile psikoloji arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğine dair doğrudan teorik bir çerçeve sunmamakla birlikte, psikolojinin queer teoriyle yeni yeni gelişmekte olan ilişkisini tarif etmesi bakımından önemlidir. Zira son 10-20 yıldaki süreç psikolojiyi de belirli ölçülerde etkilemiş durumdadır.

Queer teorisinin psikolojiyle ilişkisini kuran ilk metinlerden biri Minton'ın (1997) "*Queer Theory: Historical Roots and Implications for Psychology*" başlıklı makalesidir. Bu metinde Minton, öncelikle queer teorisinin geliştiği tarihsel süreçten ve öncüllerinden söz etmektedir. Her ne kadar queer kuramının başlangıcı 1970'lerdeki eşcinsel kurtuluş hareketi ve peşi sıra gelen Queer Nation gibi aktivist gruplarla bağlantılı olarak görülse de Minton buna vesile olan olaylar zincirini 1940'lara kadar götürüyor. 1940'larda -yavaş yavaş gelişmeye başlayan eşcinsel harekette yer alan bazı aktivistlerin de yardımıyla- öncekine oranla daha çok (ve klinik ortamlar dışından) eşcinsel bireyin katılımıyla yapılan ampirik çalışmalar, 1930'lara kadar hâkim olan ve eşcinselliği "cinsiyet rollerinin tersine dönmesi (inversion)" olarak ele alan bakış açısının değişmesinde etkili olmuştur. Bu noktada George W. Henry'nin ve onun ardından Alfred Kinsey ve Evelyn Hooker'ın araştırmalarının psikoloji ve psikiyatrinin eşcinselliği ele alış biçimlerinde değişikliklere yol açtığını ve bunun da eşcinsel kurtuluş hareketi ve queer teorisinin

gelişimiyle ilişkili olduğunu anlatmaktadır. (Buna benzer bir tarihsel açıklama Harris [2012] tarafından da yapılmıştır.) 1970’lerdeki eşcinsel hareketin kazandığı ivmeye paralel olarak psikolojide gey ve lezbiyen kimliğine dair bir araştırma alanı (LGBT Psikolojisi) şekillenmiş; eşcinsel kimliğin gelişimine ve “açılma” süreçlerine dair çok sayıda model ortaya çıkmıştır. Bazı yazarlar (örn. Kitzynger, 1987; Rust, 1992; akt. Minton, 1997) bu modellerin dayandığı “liberal hümanist” kimlik anlayışını eleştirmiş ve bunun yerine meseleyi depolitize etmeyen daha sosyopolitik bir perspektif önermişlerdir. Sonrasında ise kimliğin *performans* olarak ele alındığı modeller şekillenmeye başlamıştır. Minton’a göre, queer teori 1970’lerden itibaren genelde sosyal bilimlerde, özelde psikolojide etki gösteren 4 farklı post-pozitivist akımla ilişkilidir; bu bakımdan esasen psikoloji ile queer arasında halihazırda kurulmuş bağlantılar var, ama bunları geliştirmek gerekiyor. Minton’un sözünü ettiği 4 akım şu şekilde ifade edilebilir: (1) Habermas’ın *özgürleştirici sosyal bilim* anlayışı (bunun psikolojideki yansıması ise “eleştirel psikoloji” olarak çıkıyor karşımıza), (2) marjinal/azınlık kimliklere temsiliyet kazandırmayı amaçlayan *kimlik politikası*, (3) sosyal bilimlerin ve psikolojinin değer-yüklü oluşundan kaynaklanan bir *sosyal etik* gerekliliği, (4) *katılımcı araştırma* modeli. İşte bu dört akımdan hareketle, Minton, queer teorinin -özellikle de öznellik üzerinden- psikoloji teori ve pratiği için sunduğu/sunabileceği önemli imkânlar olduğunu belirtmektedir.

Queer teorinin psikolojiyle olası ilişkilerini ortaya koyan bir diğer örnek ise *Journal of Homosexuality* dergisinin 2006 tarihli “*LGBT Studies and Queer Theory: New Conflicts, Collaborations, and Contested Terrain*” konulu özel sayısıdır⁵. Derginin bu sayısı, queer teorinin LGBT çalışmalarıyla olan ilişkisini ve gerilimlerini inceleyen makalelerden oluşmaktadır. Bu makaleler queer teorinin sosyal psikoloji, film çalışmaları, kadın çalışmaları ve din çalışmaları gibi alanlarla nasıl ilişkilenebileceğine, bu ilişkilimenin ne tür olanaklar sunabileceğine dair tartışmalar içeriyor. Steven Seidman (2006) bu özel sayıya yazdığı önsözde, 1960’larla birlikte eşcinselliğe yönelik soruların ve çalışmaların değişmesiyle “LGBT Çalışmaları” adı verilen alanın nasıl geliştiğini ve 1980’lerle birlikte de (Kuzey Amerika ve Avrupa’da) oldukça yaygınlaşarak neredeyse anaakım bir çalışma alanı haline geldiğini; 1990’larla birlikte ise LGBT çalışmalarının temelindeki “evrensel bir eşcinsel kimliği” fikrine karşı ciddi eleştirilerin yükselmeye başladığını anlatmaktadır.

Nihayetinde bugün “queer teori” diye adlandırılan alan, bir bakıma bu eleştirilerle şekillenmiştir ve şekillenmeye devam etmektedir. Seidman, 1990’lar boyunca queer teori ile LGBT çalışmaları arasında (disiplinler temelinde) bir bölünmenin var olduğunu, ancak bu durumun değişmeye başladığını, son yıllarda bu iki alan arasındaki ilişkilimenin izini süren çeşitli girişimlerin olduğunu söylemektedir. Derginin bu sayısı da esasen bu tür bir ilişkilimenin imkânlarını tartışmayı amaçlamıştır.

Bu sayıdaki makalelerden psikoloji açısından en önemli olanı, Hegarty & Massey’in (2006) sosyal psikolojinin eşcinsellik-karşıtı önyargılara yönelik çalışmalarını queer perspektifle ele aldıkları “*Anti-homosexual Prejudice... as Opposed to What? Queer Theory and the Social Psychology of Anti-homosexual Attitudes*” başlıklı metindir. Yazarlar, eşcinsellik-karşıtı önyargıların sosyal psikolojide “tutumlar” üzerinden ele alınageldiğini; ilk dönemlerde (1970’lerin sonuna kadar) bunun “evrensel bir homoerotizm korkusu” (evrenselleştirici modeller) ile açıklandığını, 1970’lerden sonra ise “belirli bir dış-gruba yönelik önyargı” (azınlıklaştırıcı [minoritizing] modeller) olarak görülmeye başladığını belirtmektedirler (bu azınlıklaştırıcı modellerin yaygınlaşması, Hammack, Mayers & Windell’in [2013] “özel grup anlatısı” olarak ifade ettikleri döneme tekâbülmektedir). Hegarty & Massey (2006), her iki durumda da çalışmaların “tutumlar” üzerinden ve deneysel/niceliksel yöntemlerle yapıldığını, bunun da meseleyi ele almada çeşitli sınırlılıklar yarattığını ifade ediyorlar. Metodolojik sınırlılıkların yanı sıra 1990’larda yaygınlaşmaya başlayan queer kuramının psikoloji içinde pek karşılık bulmamasının da bu sınırlılıkla ilişkili olduğunu dile getiriyorlar. 1980’ler boyunca Amerikan psikolojisine egemen olan bilişsel yaklaşımın niteliksel metodolojiye uzak duruşu (ve hatta reddedişi), büyük ölçüde söylemsel analize dayanan queer teoriden de uzak durulmasına ve/veya ilgi duyulmamasına yol açmıştır. Bu anlamda, queer teori ile psikanaliz arasında görülebilen bir ilişkilimen hali, psikoloji için pek geçerli ol(a)mamıştır.

Diğer yandan 1970’lerdeki eşcinsel hareketle birlikte gelişen LGBT çalışmaları, psikoloji içinde geniş bir karşılık bulmuş ve bir “LGBT Psikolojisi” ortaya çıkmıştır. Yazarlara göre bunun nedeni, LGBT psikolojisinin araştırma nesnesinin niceliksel olarak ölçülebilir ve ampirik çalışma yapılabilir olan “eşcinsel kimlik” olmasıdır. Böylece, LGBT psikolojisi,

mevcut anaakım psikolojinin ilgilerine ve araçlarına uygun bir alt alan olarak yerini almıştır. Oysa queer teori, cinsel kimlik yerine cinsellik üzerine odaklanır ve kendisini “ampirik” olanla sınırlamaz. Bu da hem psikolojinin hakim paradigmasıyla ciddi biçimde çalışmakta hem de psikologların alışlageldik yollarla kolayca (ampirik) çalışma yapmalarına imkân vermemektedir. Dahası queer teori, psikolojide (ve diğer bilim alanlarında) bilgi üretme ve araştırma yapma politikasının kendisini de tartışmaya açmakta; bilgi üretme biçimlerimizin sorduğumuz soruları ve ortaya koyduğumuz bulguları doğrudan etkilediğini, bu anlamda niceliksel metodolojinin belirli soruları sormamıza vesile olurken bazı soruları da sor(a)mamıza sebep olduğunu, ampirik araştırma dayatmasının belirli akademik ve politik sonuçları olduğunu göstermektedir. Her ne kadar yazarlara göre, queer perspektif, pozitivist epistemolojinin tümüyle yok edilmesini gerektirmiyor olsa da mevcut psikoloji teorisi ve pratiğinin *kendi* tarihsel, söylemsel ve politik niteliğini tekrar değerlendirmesini ve alternatif anlayışlara kapı aralamasını gerektirmektedir. Böylece, queer teorisinin, gerek genel olarak psikolojik araştırmanın kapsamını zenginleştirilmesi gerekse sosyal psikolojinin bir çalışma konusu olan eşcinsellik-karşıtı önyargıların kapsamlı bir şekilde anlaşılabilmesi için önemli imkânlar sunduğu/sunabileceği ifade edilmektedir.

Queer teorisinin doğrudan psikolojiyle ilişkisinin kurulması yönündeki önemli çağrılardan bir diğeri de *Psychology & Sexuality* dergisinin “*Queer Theory and Psychology*” konulu özel sayısı için Hegarty (2011a) tarafından yapılmıştır⁶. Bu özel sayıda, psikoloji ile queer teori arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğine ve bunun sağlayabileceği imkânlar üzerine çeşitli metinler yayımlanmıştır. Bu metinlerde klinik psikoloji ve danışmanlık pratiğinden eleştirel psikolojiye kadar birçok konuda queer teoriyle olan bağlantılar ele alınmış ve tartışılmıştır.

Bu özel sayıdaki “*Viewing Critical Psychology Through the Lens of Queer*” başlıklı yazılarında Downing & Gillett (2011), daha önce Minton’un (1997) da sözünü ettiği gibi, psikoloji ile queer teorisinin birbiriyle çakışan/üst üste binen bir tarihleri olduğunu, dahası eleştirel psikolojinin bu ortaklığı daha da fazla taşıdığını, özellikle son 20 yıldaki dönüşümün geleneksel psikoloji etiğine ve epistemolojisine yönelik eleştirilerle nasıl bağlantı içinde olduğunu anlatıyorlar. Downing & Gillett (2011), söz ettikleri bu dönüşümle birlikte, Batı merkezli

evrensel ‘özne’nin yapısökümünün yapılarak özne/birey odaklı geleneksel psikoloji etiğinin ve epistemolojisinin temellerinin sarsıldığını; buna alternatif olarak ideolojiye ve söyleme odaklanan, normatif pratikler/davranışlar üzerine kurulu normallik/anormallik, sağlık/hastalık ikiliklerini sorgulayan ve farklılıkların *koşulsuz* kabulünü savunan yeni (“queerleştirilmiş”) bir etik anlayışın şekillenmeye başladığını ifade ediyorlar.

Bu özel sayıda yayımlanan diğer makalelere baktığımızda, Riggs’in (2011) queer teori çerçevesinde terapistin nasıl konumlanabileceğini; Semp’in (2011) ise queer teorisinin kamusal ruh sağlığı servislerinde yürütülen uygulamalara ve araştırmalara nasıl katkıda bulunabileceğini tartıştığını görüyoruz. Semp (2011), örneğin, mevcut durumda danışmanlık hizmetinin çoğunlukla cinsel yönelim eşleşmesine göre (yani eşcinsel/biseksüel danışanları eşcinsel/biseksüel terapistlere yönlendirmek) yapıldığını, oysa bunun homo/hetero ikiliğini sürdürmeye hizmet ettiğini, queer bir perspektifle buna alternatif olarak nasıl bir uygulama önerilebileceğini tartışmıştır. Bunlara ek olarak, Hegarty (2011b) zeka testlerinin kullanımını ve bunun muhafazakar retorikle ilişkisini queer teori perspektifinden hareketle analiz etmiş; Hodges (2011) queer teorisinin psikanaliz teorisi ve pratiği için ne tür imkanlar sunabileceğini tartışmış ve psikanalizin kaynaklarının heteronormativiteyle mücadelede queer bir perspektifle ele alınabileceğinden söz etmiştir. Roen (2011) ise normatif-olmayan cinsiyetlilik biçimlerine sahip ergenlere yönelik terapötik müdahalelerin ikili cinsiyet normlarını pekiştirmeye/yeniden üretmeye dönük söylemler ve yöntemler barındırdığını; oysa tam aksine söz konusu ergenlerin tüm *çeşitlilikleriyle* birlikte var olmalarının ve güçlenmelerinin önünü açan söylem ve pratiklerin geliştirilmesi gerektiğini -ve bu noktada queer perspektifin nasıl kullanılabileceğini- tartışmıştır.

Queer teori, cinsiyet/cinsellik kategorilerinin başka sosyal kategorilerle (ırk, sınıf, vs.) kesişimselliğini anlamak için de önemli imkanlar sunmaktadır. Bu bağlamda, Riggs (2007) “*Queer Theory and Its Future in Psychology: Exploring Issues of Race Privilege*” başlıklı makalesinde, özellikle sömürgecilik geçmişine sahip çok-ırklı toplumlarda ırksal ayrıcalık ile cinsel ayrıcalık arasındaki benzerlikten söz etmekte; ırksal normların “beyazlık” üzerine temellenmesine benzer olarak cinsel normların da “heteroseksüellik” üzerine kurulduğunu

ve bunu hayatın her alanında gördüğümüz gibi psikoloji alanında da gördüğümüzü dile getirmektedir. Riggs (2007) ve ayrıca Riggs & Walker (2006), ırksal ve cinsel ayrıcalıklar arasındaki kesişimsellikleri görme ve analiz edebilmek noktasında queer bakış açısının psikolojiye önemli katkılar sunacağını ifade etmektedirler. Buna benzer şekilde, De Vries (2012) trans bireylerin deneyimlerinin anlaşılmasında ırk, sınıf ve cinsiyet kimliklerinin kesişimselliğine vurgu yapmaktadır. Bu minvalde, Riggs (2007) farklı kategorilerin kesişimselliğinde işleyen çeşitli hiyerarşilere ve ayrıcalıklara -özellikle de toplumsal hayatın her alanında işleyen “beyaz” normativiteye- daha duyarlı olunması ve bunların sorgulanabilir olması bakımından queer teorisinin -kendi içindeki çeşitli tartışmaların ışığında- psikolojiye sunabileceği imkanlardan söz etmektedir.

Queer kuramındaki “performativite” anlayışının psikoloji alanında nasıl kullanılabileceğine dair bir örnek sunması bakımından Nic Giolla Easpaig, Fryer, Linn & Humprey’in (2014) *“A Queer-theoretical Approach to Community Health Psychology”* başlıklı çalışmaları oldukça değerlidir. Yazarlar, bu çalışmada toplum sağlığı psikolojisini queer bir perspektifle yeniden değerlendirmekte ve Semp’in (2011) açtığı kanaldan ilerleyerek klinik uygulamanın insanların kimliklerinden ziyade pratiklerine ve arzularına odaklanması gerektiğini anlatmaktadırlar. Bu noktada, psikolojide hakim olan “bireyi etkileyen sosyal faktörler” anlayışından gündelik “performativite” edimleriyle (Butler, 1990/2008) sosyal etkileşimi bizzat üreten ve onun içinde üretilen/inşa edilen “öznellik” anlayışına geçilmesini öneriyorlar. Performativite, bireyin/öznenin bizzat inşa edildiği/kurulduğu süreçtir. Birey/özne, tam da gündelik hayatın mikro süreçleri içerisinde ve aracılığıyla üretilir. O yüzden de yazarlara göre, özneyi inşa eden performativite edimlerinin nasıl işlediğine bakılması gerekmektedir. Böylece psikoloji ve ruh sağlığı alanında genellikle bireyin içselliklerine ve kimliğine sıkıştırılarak sabitlenmiş, doğallaştırılmış ve normatifleştirilmiş olan cinsel arzu ve pratiklerin inşa edilmiş, çoklu ve kolektif niteliği görülebilir hale gelecek ve buradan hareketle normatif olmayan (patolojikleştirmeyen) biçimlerde ele alınabilir olacaktır.

Yukarıda sözü edilen tartışmayla bağlantılı olarak; Joel, Tarrasch, Berman, Mukamel & Ziv (2014) *“Queering Gender: Studying Gender Identity in ‘Normative’ Individuals”* başlıklı çalışmalarında, mevcut iki-kutuplu cinsiyet (ya kadının

ya erkek) anlayışının çoğu bireyin deneyimini kapsayacak nitelikte olmadığından söz etmektedirler. Yazarlara göre, ikili cinsiyet rejimi, trans ve interseks (ve diğer “normatif olmayan”) bireylerin deneyimlerini kapsamıyor oluşuna yönelik olarak giderek artan şekilde eleştirilmekle birlikte, “normatif” bireylerin çoğunlukla bu ikili yapıya uygun oldukları varsayılmaktadır. Yazarlar, cinsiyet değişkenliğinin/geçişkenliğinin sadece cinsiyet-normatif olmayan bireylere özgü olduğu, normatif bireylerde cinsiyetin ikili modele uygun bir şekilde deneyimlendiği varsayımının, psikolojide yaygın olduğunu ancak aslında hiç soruşturulmadığını belirtmekte ve işte tam da bu kabulün doğruluğunu sorgulamaktadırlar. Yaptıkları çalışma sonucunda ise bu varsayımın doğru olmadığını, ikili modelin çoğu normatif bireyin deneyimine de uygun olmadığını, dahası cinsiyet deneyiminin kompleks ve çoklu niteliğini yeterli biçimde yansıtamadığını göstermişlerdir. Çalışmanın sonuçları, normatif bireylerde “kadın” ya da “erkek” olma hissinin varsayıldığı kadar güçlü olmadığını, heteroseksüellerin diğerlerinden daha güçlü ve sabit bir “çekirdek cinsiyet kimliği” geliştirdikleri varsayımının doğru olmadığını, mevcut cinsiyet kalıplarına uymakta birçok “normatif” bireyin de sıkıntı çektiğini ve bir anlamda “cinsiyetinden hoşnutsuzluğun” (gender dysphoria) herkes için belirli ölçülerde söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Yazarlar, 2013’te yayımlanan DSM-5’in “Cinsiyetinden Hoşnutsuzluk” tanısının (ve bundan önceki benzer tanıların) bu ikili modele dayanarak cinsiyet-tipik hisler ve tepkiler olduğunu varsaydığını ve buradan hareketle cinsiyet değişkenliğinin “patolojik” olarak tanımlandığını söylüyorlar. Oysa sözü edilen cinsiyet değişkenliği “normatif” popülasyonda da neredeyse “normatif-olmayan” gruplarda olduğu kadar sık görülebilmektedir; buna dayanarak da bunun patolojik bir şey olmadığını ve daha da önemlisi tüm bireylerin deneyimlerini daha çok kapsayacak ve yansıtacak yeni (ikili-olmayan, daha akışkan ve daha geçişken) cinsiyet kavramlaştırmalarına ihtiyaç olduğunu belirtmektedirler.

Toparlayacak olursak, buraya kadar sözünü ettiğimiz çalışmalara baktığımızda, psikoloji alanında (daha doğrusu Batı psikolojisinde) queer teoriye yönelik ilginin yeni yeni şekillenmeye başladığını ama giderek de arttığını görüyoruz. Bu bağlamda, her tür normativiteyi sorgulamaya açan, öznenin ve -bireyin içselliklerine atfedilen- kimlik, arzulama ve davranış biçimlerinin esasen inşa edilmiş ve performatif olduğunu ortaya koyan ve çeşitli sosyal kategorilerin kesişimselliğini vurgulayan queer teorisinin psikolojiyle olası

ilişkilenmeleri ve bunun psikolojiye sağlayabileceği imkânlar giderek artan şekilde ele alınmaktadır.

Diğer yandan, Türkiye'deki psikoloji alanına baktığımızda, yukarıdakine benzer bir tablodan söz etmenin pek mümkün olmadığını görüyoruz. Türkiye psikolojisinin (özellikle de akademik psikolojinin) queer teoriyle ilişkilenme biçiminin oldukça sınırlı olduğunu söylemek mümkün. Örneğin, psikoloji alanında yapılmış yüksek lisans ve doktora tezlerine baktığımızda, queer teorinin herhangi bir şekilde sözünün edildiği neredeyse tek bir tez bile göremiyoruz; oysa "LGBT psikolojisi" çerçevesinde cinsel yönelim, cinsiyet kimliği, açılma, ayrımcılık, şiddet, homofobi gibi meseleleri ele alan tezlerin sayısı hiç de az değildir⁷. Queer teoriye yönelik bu ilgisizliğin/uzaklığın, Türkiye'deki kurumsal/akademik psikolojinin geleneksel olarak diğer disiplinlerle, eleştirel perspektiflerle, niteliksel metodolojilerle ve bilim-dışı bilgi üretici topluluklarla (aktivistler, dernekler, vb.) kurduğu sınırlı ilişkisellikle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, Türkiye'de psikanalistlerin queer teoriye yönelik ilgisinin psikologlardan daha fazla olduğu söylenebilir. Bu kapsamda sayılabilecek yazılı/akademik üretim de oldukça sınırlı olmakla birlikte, *Kaos GL Dergisi*'nin 2014 tarihli "*Queer ve Psikanaliz*" başlıklı özel sayısındaki yazılar buna örnek olarak gösterilebilir⁸.

Sonuç olarak, Batı psikolojisinin (ve beraberinde Türkiye'deki psikolojinin) queer teoriyle ilişkisinin gelişmesi oranında, liberal-hümanist birey kavramına odaklı olan ve depolitize edilmiş mevcut psikoloji etiği yerine; insanı ve eylemlerini özcü ikilikler içinde ele almayan, varoluş çeşitliliğini normatif sınırlara sıkıştırmayan ve farklılıkların koşulsuz kabulünü savunan "queerleştirilmiş bir etik" (ve hatta "queer bir psikoloji") geliştirmek de olanaklı hale gelebilecektir (Downing & Gillett, 2011). Böyle bir etik-politik duruşun geliştirilebilmesiyle, psikolojinin hem bilimsel/akademik hem de ideolojik/politik kabullerini ve varsayımlarını tartışmaya açmak mümkün olabilecektir. Böylece, alanda hakim olan çeşitli kabul ve varsayımların, sadece "normatif olmayan" kişi ve gruplarda değil esasen tüm insanlarda (çeşitli düzeylerde) yarattığı tahribatı ve daha da önemlisi bunları icra eden ve bizzat yeniden üreten özneler (psikologlar) olarak kendi rolümüzü sorunsallaştırabilmek de çok daha mümkün hale gelecektir.

Notlar:

- 1 Bu yazı, "Psikolojinin Çeşitli Alanlarında Çalışan Psikologların Cinsiyete, Toplumsal Cinsiyete ve Queer Kuramına İlişkin Söylemleri" (2016) başlıklı doktora tezimin "Psikolojide Queer Çalışmaları" başlıklı kısmının genişletilmiş halidir.
- 2 Her ne kadar aktivistler bugün "LGBTİ+" kısaltmasını kullanıyor olsa da bu kullanım psikoloji alanına henüz pek yansımış değil. Psikolojide halen daha önceki "LGBT" kısaltması yaygın biçimde kullanılmaktadır.
- 3 Bakınız; Amerikan Psikoloji Birliği'nin "Society for the Psychological Study of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Issues" isimli alt birimi. <http://www.apa.org/about/division/div44.aspx>
- 4 Türkçe'ye "Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı" olarak çevrilen DSM, Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından ilk defa 1952'de yayımlanmıştır. Çeşitli aralıklarla gözden geçirilerek revize edilen DSM'nin son sürümü olan DSM-5 2013'te yayımlanmıştır. Daha fazla bilgi için bakınız; <https://www.psychiatry.org/psychiatrists/practice/dsm>
- 5 Derginin bu sayısı için bkz; <http://www.tandfonline.com/toc/wjhm20/52/1-2>
- 6 Derginin bu sayısı için bkz; <http://www.tandfonline.com/toc/rpse20/2/1>
- 7 Türkiye'deki psikoloji tezlerinde cinsiyetin/cinselliğin ele alınma biçimi ve psikologların queer teoriyle ilgili söylemleri üzerine kapsamlı bir değerlendirme için bkz; Şah (2016).
- 8 Derginin bu sayısı için bkz; <http://www.kaosgldergi.com/sayi.php?id=136>

Kaynakça

- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (Çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis. [Orijinal çalışma basım tarihi 1990]
- De Vries, K.M. (2012). Intersectional Identities and Conceptions of the Self: The Experience of Transgender People. *Symbolic Interaction*, 35(1), 49-67.
- Downing, L. & Gillett, R. (2011). Viewing Critical Psychology Through the Lens of Queer. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 4-15.

- Hammack, P.L., Mayers, L. & Windell, E.P. (2013). Narrative, Psychology and the Politics of Sexual Identity in the United States: From 'Sickness' to 'Species' to 'Subject'. *Psychology & Sexuality*, 4(3), 219-243.
- Harris, B. (2012). Eleştirel Psikologların Psikoloji Tarihi Hakkında Bilmesi Gerekenler. D. Fox, I. Prilleltensky ve S. Austin (Ed.), *Eleştirel Psikoloji* içinde (s. 52-72). İstanbul: Ayrıntı.
- Hegarty, P. (2011a). Becoming Curious: An Introduction to the Special Issue on Queer Theory and Psychology. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 1-3.
- Hegarty, P. (2011b). Sexuality, Normality and Intelligence. What is Queer Theory up Against? *Psychology & Sexuality*, 2(1), 1-3.
- Hegarty, P. & Massey, S. (2006). Anti-homosexual Prejudice... as Opposed to What? Queer Theory and the Social Psychology of Anti-homosexual Attitudes. *Journey of Homosexuality*, 52(1-2), 47-71.
- Jagose, A. (2015). *Queer Teori: Bir Giriş*. (Çev. Ali Toprak.) Ankara: NotaBene.
- Joel, D., Tarrasch, R., Berman, Z., Mukamel, M., & Ziv, E. (2014). Queering Gender: Studying Gender Identity in 'Normative' Individuals. *Psychology & Sexuality*, 5(4), 291-321.
- Minton, H.L. (1997). Queer Theory: Historical Roots and Implications for Psychology. *Theory & Psychology*, 7(3), 337-353.
- Nic Giolla Easpaig, B.R., Fryer, D.M., Linn, S.E. & Humprey, R.H. (2014). A Queer-theoretical Approach to Community Health Psychology. *Journal of Health Psychology*, 19(1), 117-125.
- Riggs, D.W. (2007). Queer Theory and Its Future in Psychology: Exploring Issues of Race Privilege. *Social and Personality Psychology Compass*, 1(1), 39-52.
- Riggs, D.W. (2011). Queering Evidence-based Practice. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 87-98.
- Riggs, D.W. & Walker, G.A. (2006). Queer(y)ing Rights: Psychology, Liberal Individualism and Colonisation. *Australian Psychologist*, 41(2), 95-103.
- Roen, K. (2011). The Discursive and Clinical Production of Trans Youth: Gender Variant Youth Who Seek Puberty Suppression. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 58-68.
- Seidman, S. (2006). Foreword. *Journey of Homosexuality*, 52(1-2), xxxv-xxxviii.
- Semp, D. (2011). Questioning Heteronormativity: Using Queer Theory to Inform Research and Practice within Public Mental Health Services. *Psychology & Sexuality*, 2(1), 69-86.
- Şah, U. (2016). *Psikolojinin Çeşitli Alanlarında Çalışan Psikologların Cinsiyete, Toplumsal Cinsiyete ve Queer Kuramına İlişkin Söylemleri*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Özne, Performans ve Mekân Ekseninde Zenne Filmi Üzerine Bir Okuma

Özge Sarıalioğlu & Dilan Alataş

A Study Of The Movie Zenne
Within The Context Of Subject,
Performance And Space

Özet

Bu makalede ilk olarak bireylerin özneleşmesine, “terbiye edilmesine” odaklanılmıştır. İktidarın bireyler üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkisi, bireyler üzerinde gerçekleşme biçimleri incelenerek özneleş(tir)me süreçleri açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci olarak ise öznelerin bir mekân üzerinde var olduğu ve mekânın düzenlenme, ayrıştırma biçimlerinin iktidar aracılığıyla sağlandığı bunun da aynı zamanda öznenin “terbiye edilmesinin” bir parçası olarak okunması gerektiği düşüncesinden yola çıkarak mekânın yitirilme ve üretilme biçimlerine odaklanılmıştır. Üçüncü kısım ise bir mekân üzerinde konumlandırılan, “terbiye edilen” ya da “terbiyesizleştirilen” öznenin bir cinsiyet hali üzerinden kendini performe etme biçimine; daha özele girerek farklı erkeklik biçimlerine ve bunun “talim”, “terbiye” ile olan ilişkisine odaklanılmıştır. Makalede yapılan bu teorik tartışmalardan hareketle Zenne filmi incelenmiş, film tüm bu özneleştirme, performe etme, bir mekânda var olma, kendilik konumunu üzerine alma kavramlarıyla okunmuş ve film üzerinden “talim”, “terbiye” dair bir sorgulama yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Performans, “talim”, “terbiye”, mekân, özne

Abstract

This article focuses on subjectualization and disciplination of the individuals, and tries to explain direct and indirect impact of the power and the subjectualization processes by examining its realization forms upon individuals. Secondly, it brings the ways of losing and reproducing the space into focus by depending on the presuppositions that individuals exist in space, and the forms of seperating and reorganizing space should be understood as parts of the disciplining subjects that are conducted by the power. Finally, this article tries to examine the manner of self-performing presented by an individual who is exposed to be disciplined or undisciplined in a given space regarding the gender positioning, and specifically the forms of being “man” and its dependance with the charge and discipline policies. On the basis of this theoretical debate, the movie Zenne is examined in consideration of the concepts of subjectualization, developing performance, existing in space, taking over the position of “being-for-self”. In this regard, this study interrogates the phenomena of charge and discipline through the movie Zenne.

Keywords: Performance, instruction, disciplination, space, subject.

Giriş

“Bir beceriyi, bilgiyi kazanmak için yapılan tekrar, vücudun gücünü ve dayanıklılığını arttırmak için yapılan uygulama, idman, egzersiz” (TDK) anlamlarına gelen talim kelimesi bedene yaptığı gönderme, bedenin düzenlenmesi ve bir öz-nellik inşasının işareti olması açısından önemli bir noktada durmaktadır. Özneye bir talimatın yöneltilmesi, öznenin bu talimat doğrultusunda alıştırmayı yapması, talimata uymaya hazır hale ge(tiri)lmesi ve bu yönde “terbiye edilmesi” aynı zamanda norma uymayı, norm yönünde özneleşmeyi beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla “talim” kavramı hem kelime anlamı hem de gönderme yaptığı işaretler düşünüldüğünde dispozitifler etrafında şekillenen yönergeler bütünü, iktidarın özneyi ve öznenin bedenini “terbiye etme” alanı aynı zamanda bir performans talebi ile bağlantılı olarak düşünülmelidir. Dispozitif burada “yaşayan varlıkları yakalama, yönlendirme, belirleme, önleme, modelleme, denetleme; bu varlıkların vücut diline davranışlarına fikir ve söylemlerine dayanarak teşkil etme yetisi olan her şey”¹ olarak kullanılmıştır.

Bedenlerimizin “terbiye edilmesi”, özne-bedenler haline gelişimiz bir iktidar açısından ve onunla gelişen dispozitiflerle sağlanır. Dispozitif özneye şeklini veren bilgiler, edimler bütünü oluşturur. “Amacı ise insanların davranışlarını, vücut dillerini, düşüncelerini yararlı olduğu sanılan bir doğrultuda yönetmek, denetlemek, yönlendirmektir.”² Beden Terbiyesi Kanunu (1938) birinci maddesinde “yurttaşın fizik ve moral kabiliyetlerinin ulusal inkılabı amaçlara uygun gelişimi” nin sağlanmasının öncelikli hedef olduğu vurgulanmıştır. Beden Terbiyesi Kanunu meclise sunulmasında ise “Bizim Atatürk rejiminin Kemalist inkılâbının adamı güzel vücutlu, sağlam düşünceli, cesur, vakur, hakkını ve fikrini her yerde müdafaa eder, neşeli ve ciddi olmaktan ibarettir” (Top Dergisi 1935: 3-4) vurgusu dikkat çekmektedir. Bu iki vurgu bireylerin düzenlenmesi ve belirli bir hedef doğrultusunda yetiştirilmesini, dolayısıyla bireylerden alınacak verimin artırılmasını içermesi; aynı zamanda bir erkeğin vücudunun nasıl olması, erkeğin nasıl davranması gerektiğinin işaret ediyor olması ve temel amacın da bunu düzenlemeye yönelik olması açısından önemlidir.

Sonuç olarak özneye bir amaç verilmekte, öznenin bedenine bir direnç ve ivme kazandırılmakta; aynı zamanda beden

belirli işaretler doğrultusunda ıslah edilmekte, düzenlenmekte ve performe edilmektedir. Bedene hareket kazandıran iktidarlar ağıyla birlikte özneyi dolaşıma sokmakta ve özne-bedene bir yoğunluk vermektedir. Öznenin dolaşıma sokulması üretilen mekânlarda meydana gelmekte ve mekânı öznellik halinin performe edilme zeminine dönüştürmektedir. Böylece bir yandan norma uygun mekânlar vurgulanırken bir yandan normun dışında konumlanan norm dışılığın işaretlerini taşıyan “terbiyesiz” mekânlar oluşturulur. Özne iktidarın çağrısına verdiği cevap; geliştirdiği uyma ya da reddetme stratejileri doğrultusunda “terbiyesiz” mekânlarda konumlanır ve mekânın kendisi özne-bedenin işaretine dönüşür. Mekânın temsili ve “terbiyesiz” ya da norma uygun olarak konumlandırılışı özne-bedenin iktidara açılmasıyla ilişkilidir. Burada iktidarın düzenleme zeminini oluşturduğu ve iktidarın bedenler aracılığıyla yayılarak bir mobilizasyon ağı yarattığını; tek tek bireylere yönelerek onlara talimatlar verdiğini ve “terbiye ettiğini” ve öznenin “terbiye edilişi” üzerinden mekânları da işaretlediğini, sınıflandırdığını; dolayısıyla mekânların da “terbiyesizliğine” gönderme yaptığını söylemek mümkündür. Bu makalede iktidarın birincil zemini olan bedene yöneltilen talimatlar ve bedenlerin bu doğrultuda “terbiye edilerek” özneleştirilmesi düşüncesi kuramsal bir tartışma yapıldıktan sonra Zenne filmi üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Zenne filminin seçilmiş olması burada kritik bir öneme sahiptir. Film hem “talim”, “terbiye” süreçlerinin beden üzerindeki etkisini hem de heteronormatif ağı yayılma biçimlerini göstermesi açısından birçok gündelik hayat pratiğine sahiptir. Bu da bize makale çerçevesinde özellikle ilk üç bölümde yapılan kuramsal tartışmanın işlerlik kazanma zeminini sunmaktadır.

1. Bölüm: Öznenin “Terbiyesi” ve “Terbiyesizliği”

İktidarın öznelere bedenlerine ve hayat tarzlarına girmesinin, öznelere dönüştürmesinin, özne üzerinde iktidarın sağlanmasının farklı biçimleri vardır. İktidar bunu iki yolla gerçekleştirir. İlki “devletin üstlendiği ve merkezine bireylerin doğal hayatını oturttuğu (polis, bilim gibi) siyasal tekniklerdir. İkincisi ise özneleş(tir)me süreçlerinin bireyi bir yandan kendi kimlik ve bilincine, öte yandan ise aynı zamanda dış-

sal iktidara bağlamasına yol açan kendilik teknolojileridir³.” Talim ve Terbiye Kurulu’nun amaçlarının açıklandığı maddelere tekrar referansla bu iki biçimin kullanıldığını söylemek mümkündür. Siyasal tekniklerle –“Talim” ve “Terbiye” özelinde düşünüldüğünde öncelikli kurum eğitim kurumu olacaktır- öznenin hayatının çerçevelenmesi ve dispozitiflerin hayatını norm çerçevesinde doldurması ve öznenin biyopolitika etrafında özneleş(tiril)mesi söz konusudur. “İktidar mekanizmaları bedene, yaşama, yaşamı çoğaltana, insan türünü, bu türün gücü ve egemen olma yeteneğini ya da yararlanılır olma yeteneğini güçlendirene seslenir⁴.”

Bedenler “terbiye edilmiş”, normatif değerler üzerinden doluşma sokulmuş ve bedenlerin ortopedisi görsellik rejimine dâhil olmuştur. “Terbiye etmek” aynı zamanda tarihsel ve kültürel olarak oluşmuş söylemsel bir buyrukla özneye yönelmektedir. “İktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; onu kuşatmakta, damgalamakta, “terbiye etmekte”, ona azap çekirtmekte, onu işe sokmakta, törenlere zorlamakta, ondan işaretler talep etmektedir⁵.” Buradan hareketle “talim” ve “terbiye” sürecinin aynı zamanda performansla ilişkili olduğunu ve tasnif etmeyi ve gözetlemeyi beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Tasnif etmek, öznenin talim sürecine verdiği cevaplar neticesinde olumlamayı, ayıklamayı içinde barındırır. Normun çağrısına uyan, “terbiyeli” bedenler haline gelen öznel kendilerini üreten dispozitifler aracıyla olumlanırken, normu üzerine almayan öznellik halleri ötelenmekte; böylece dışlananların performansları öznenin “terbiyesizliğine” gönderme yapan işaretler olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla özneleşme süreci aynı zamanda bir ayıklanma sürecidir. Doğrulan, kabul edilen her performans dışlanan ve reddedilen performansın ne olduğunu da göstermektedir. “Bu, tecrit etmeyi, kapatmayı, hakları askıya almayı ve yaşamı kesintiye uğratmayı sağlayan bir iktidar ilişkisi kurmaktır. Aynı zamanda silinmeyecek bir damga vurmaktır⁶.” İşaret etmek, bozulmuş bedeni görünürlük/gizlilik ikileminde düzenlemek ben ve öteki ayrımının gerçekleşmesine neden olmaktadır. İktidar öteki olarak konumlandığı öznellik hallerini normun tehlikeye girdiği noktalarda görünür kılmakta ya da stratejik olarak gizlemektedir. Öznenin özneleşmesi için ötekine ihtiyaç duyması, iktidarın özneye bir görev yüklemesiyle perçinleşmektedir. Özne, öznel arası bir gözetleyen konumuna yükseltilerek ötekiindeki işaretler üzerinden kendini kurmakta ve normatif değerler üzerinden başkasının kuruluşunu

gözetlemektedir. Dolayısıyla iktidarın düzenleyiciliği öznel arası bir denetim/gözetim mekanizmasıyla sağlanmaktadır. Ötekine referansla normatifleşen her edim öznenin bu edimi arzulasına, bu arzu etrafında şekillenmesine neden olur.

2. Söylemin Fantazmik Gücü: Farklı Erkeklik Biçimleri ve Direniş Performansı

Her özne normla kurduğu ilişki doğrultusunda belirli cinsiyet rollerini üzerine alır, bu rollerle bağ kurar, cinsiyet rollerinin talimatları doğrultusunda “terbiye edilir” ve performans geliştirir. Böylece cinsiyetlen(diril)miş kimlikler doğrultusunda özneleşir. “Özne norma boyun eğ; normlar ise özneleştirir, yani oluşum halindeki öznenin dönüşlülüğüne etik bir biçim verir⁷.” Bireyin bir özne haline gelmesi, belirli erkeklik imgelerini üzerine alması bir tabi olma, uyma sürecinin yaşanmasıyla mümkündür. Bireyi başkasında ve kendisinde görünür kılan, var eden aynı zamanda onun ontolojik temelini oluşturan şey bu öznellik halinin inşasıdır. Dolayısıyla cinsiyet rolleri, bu rollerin atıfta bulunduğu iktidar ağı ve bu rollere uyma ya da rolleri reddetme biçimleri önemli hale gelmektedir. Tüm bu ağ; görme/görünme, performe etme/direniş performansı geliştirme, kendine ve başkasına tutunma biçimleri bireyde arzunun harekete geçirilmesiyle sağlanır.

Normatif erkeklik bir standart sunar ve bu standart üzerinden erkeklikler arası rekabet, çatışma ya da uzlaşmanın yaşanmasına neden olur. Neticede belirli bir yönde performans göstermek, davranışın sergilenmesi bittikten sonra da –sahne ortadan kalktığında- devam eden bir edimsel bütünü kapsamaktadır. Bireyin hayal etmesine, erkeklik işaretleriyle özdeşim kurmasına ve bir tavır geliştirmesine neden olan yani bireyi söyleme açan şey iktidarın aynı zamanda bir görsellik rejimi olarak işleridir. İmgelerin iktidarlardan tarafından açılması, gösterilmesi, doluşma sokulması, hızlı yayılmasıyla birlikte birey görsel işaretlerin alıcısı haline gelir. Görsel rejim duyma, hissetme ve davranma biçimlerine yönelerek düşünceye son verme- düşünce oluşturma, arada bırakma, tedirgin etme, heyecanlandırma, özneyi hazırda var olana yönlendirme, söyleme yönelik performans geliştirme biçimleri geliştirir. Söylemin alıcısı olarak konumlandırılan birey ve söylemin açık hedefi haline gelen bireyin bedeni özneleşmektedir. Burada görsellik rejimi kendini erotikleştirmekte ve yıkıcı

bir gücü kendinde toplayarak bireyi nesneye, görsel işaretlere yöneltmekte ve söylemin içine dâhil etmektedir. Söylemin birey üzerindeki fantazmik gücü tam da bu rejim aracılığıyla sağlamlaştırmaktadır. Dolayısıyla erkek özne görsellik rejimiyle etkileşime girdiği ölçüde, kendini ona açtığı noktada ve nihayetinde “terbiye edildikçe” erkeklik işaretlerini performe eder, kendi etkinliğine dönüştürür ve onları yeniden üretir. Heteronormatif bir alanın içinde gerçekleşen erkeklik biçimlerinin yeniden inşası, erkek öznenin performansı ve öteki erkeklik biçimleri üzerinde kurduğu denetim/gözetim ağıyla gerçekleşir. İktidar burada “yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin bir parçasıdır; bu, düzenleyici gücünün kontrol ettiği bedenleri üretme sınırlama, dolaşıma sokma, farklılaştırma- gücüne sahip bir çeşit üretici tahakküm olarak açıklanabilir⁸.”

“Özne olarak beden” şeffaf olmayan, kendisi tarafından bilinmeyen, başkaları ile ilişkilerinin izdüşümlerinden oluşan, kendi içinde tutarsız bir oluşumdur. Bedenin cinselliği ve cinsiyet kimliği ancak cinsiyetlenmiş toplumsal alanlarda hareket eder, toplumsal ritüeller, edimler ve ezberlenmiş davranışların pratik edilmesiyle gerçekleşir⁹.” Bu yönüyle erkeklik biçimlerinin tarihsel ve kültürel olarak inşa edilmiş olduğunu ve erkeklikler arasındaki asimetrik ilişkinin “terbiye edilme” biçimlerini göstermesi açısından başat bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü heteronormatif işaretlere ya da onun reddine dayalı erkeklikler ve performatifi belirli bir özdeşim kurma biçimleriyle gerçekleşmektedir. Bu yönüyle erkeklik “verili bir simgeler bütünü olmaktan çok iktidar ilişkileriyle ilişkili olan kendi içinde çelişkileri ve çatışmaları barındıran bir deneyimdir¹⁰.”

Özne söylemin fantazmik gücüne kapılabilir ve heteronormatif kodlarla bir erkeklik çatısı oluşturabilir. Ancak özne sadece çağrıya cevap veren, normu üzerine alan, “terbiye edilen” kişi değildir. Aynı zamanda damgalanan, rahatsız edici karakteri vurgulanan, görsel rejimin duyma, hissetme ve davranma biçimlerine direnen ve farklılaş(tır)andır. Bedenin içinde yer kaplayan, direnme yollarını kendinde tutandır. İktidar sadece işaret eden değil; üreten, şekillendiren, çoğalan ve yayılan; yayıldığı ölçüde damgalayan, örseleyen, idare eden, ötekinin konumunu yönlendirendir. Normali tanımlayan şey anormalin yayılma koşullarını ve mobilizasyonunu üretir. Heteronormatif alanın dışında kalan/bırakılan erkeklik halleri bu mobilizasyon ağıyla birlikte eril gözetime sokulur. Burada

“eril gözetleme sembolik iktidarın kendisidir¹¹.” Bir öznedeki erilliğin sağlamlaşması performe ettiği inkârla sağlamlaşır. “Erkekteki eşcinsel arzusun verdiği dehşet, dışı olmak, dışlaşmış olmak, artık uygun bir erkek olmamak, erkeklikten “düşmüş” olmak ya da bir anlamda ucube gibi görünen ya da tiksilen bir figür olmak anlamına gelebilir¹².” Bu anlamlara yapılan gönderme iktidarın inşa ettiği erkeklik çatısıyla bağlantılıdır ve bir yandan öznedeki söylemin fantazmik gücüne kapılma eğilimine neden olurken bir yandan da tedirginlik üretmektedir. Bu tedirginlik öncelikli olarak “homoseksüel dürtünün inkâr edilmesini”¹³, bu dürtünün iktidar tarafından yasaklanmasını, örtük bir erkek-özne halinin inşasını gerektirmektedir ve böylece iktidarın yayılma alanına vurgu yapacak şekilde görsel rejim devreye girmektedir. Görsel rejim burada “terbiye ettiği” öznellik halleri ve öteki bedenler üzerinden tahakküm, güç, fantazmik konum vaatlerini devreye sokarak bir dürtüyü örtmeye, böylece iktidarın erkek özne ve mekân üzerindeki konumunu sabitlemeye çalışır. Bu durum aynı zamanda inkâr edilen şeyin yerine başka bir şeyi koyma ve böylece erkeklik imgelerinin güçlenmesine neden olur. Böylece erkek reddettiği şeyi kaybetmiş olmakla yüzleşmez ve söylemin fantazmik gücü erkeği hem kendi bedeninde hem de mekândaki konumunu sabitleştirmeye girişir. Bu durum bedenin ve mekânının “terbiye edilme” biçimiyle bağlantılı olup belirli bir erkeklik pozisyonuna gönderme yapması ve bunun reddetme, kaybetme ile başlıyor olması açısından önemlidir. Ancak hem erkeklik kavramının altını dolduran imgelerin akışkanlığı hem de “terbiye edilmenin” reddini içinde barındırması iktidarın bu konumunu sürekli olarak tehlikeye sokmaktadır. Ötekileştirilmiş erkeklikler tam da bu noktadan, “terbiyesizleş(tiril)miş” bedenleriyle bir direniş alanı yaratmakta ve ötekinin mekânında düzenlemelere gitmektedir. Dolayısıyla bu durum heteronormatif imgelerin de tehlikeye girmesine neden olmaktadır.

3. Mekânın Sınırları: Mekânın Tanıklığı, Yitimi ve Üretimi

“Mekân doğası gereği iktidar ve sembolizmle doludur, ege-menlik ve tabi kılmanın, ilişkiler ağının karmaşıklığı ile dayanışma ve ortaklıkla doludur¹⁴.” Talimatlar öncelikli mekân olan bedene yöneltilir ve beden üzerinden, beden aracılığıyla

temsil mekânlarında performe edilir. Dolayısıyla mekân öz-nellik hallerinin düzenlenmesinin, öznenin “terbiye edilme-sinin” zeminini oluşturmaktadır. Özne mekân üzerinde ko-numlandırılır, normu mekân aracılığıyla üzerine alır ve norm mekân üzerinde yeniden şekillenir, üretime sokulur; mekân öz-nelerin dolaşıma sokulduğu akışkan bir aracı haline gelir. İktidar mekânı kullanarak, mekân üzerinde oynamalar ya-parak, mekânlar üreterek, mekânların yitimine neden olarak öz-neler üzerinde tahribat gerçekleştirir. “Mekânın üretimi artık bir yaratım süreciyle değil yeniden üretim ile iktidar doğrultusunda sağlanır¹⁵.” Mekânların bu yöndeki aktif kul-lanımı hangi öz-nellik hallerinin hangi mekânlarda yer aldı-ğını/ alabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Çünkü iktidarın üretime dâhil ettiği mekânlar aynı zamanda norm çerçevesinde oluşturulmuş ve norm dışılığın da işareti ha-line gelmiştir. Öz-nellik halleri gerçekleştiği biçimleriyle bazı mekânların kabulü, bazı mekânlarınsa reddine neden olma-kta-dır. Dolayısıyla mekânın üretimi yitimi de barındırmakta; norm dışına her kayış “terbiyesiz” hareketliliğin gerçekleştiği mekânlara, “terbiyesizleş(tiril)miş” mekânlara yönelişi müm-kün kılmaktadır. Bu haliyle “terbiyesiz” mekânlar normun dışında kalan mekânlardır. Bu mekânlarda norm yönünde performe edilmiş öz-nellik halleri görünür kılınır. Reddedil-miş, ötelenmiş, dışarıda bırakılmış, heteronormatif alanın ötekileştirdiği öz-nellik halleri bu mekânlarda konumlan(dı-rıl)ır.

Mekânın iktidarla ilişkisi iktidarın omurgasını oluşturan şey-dir. Bu ilişki mekânın belleğinin oluşmasına izin verir. Görsel hafızaya kesintisiz yaptığı göndermeyle özne ve mekân ara-sındaki perspektif ilişkisi, başka bir boyuta taşınır. Böylece duvar, kolon, giriş gibi öğeler yapısal öğeler olarak kalmayıp mekânın kavranması noktasında sembolleşir ve özneye dair atıflarda bulunur. Mekân içinde konumlandırılan her eşya özneye bir hikâye verir, öznenin yaşam alanına gönderme ya-pacak izleri ve sembolleri üzerinde taşır. Mekâna her dâhil oluş özne-mekân arasında bir aşınmanın yaşanmasına neden olmaktadır. Bu kaçınılmaz olarak bir yer verme, yerinden etme ile ilişkilidir. Çünkü mekânın üretimi öz-nede mekânın yitimine de karşılık gelir. Norm kendisinin atıfta bulundu-ğu eril mekânı üretirken, normatifleşmiş öz-nellik hallerini bu mekânlarda sabitleştirirken norm dışının mekânını da işaret etmekte, “terbiyesizleş(tiril)miş” öz-neleri bu mekân-da konumlandırmaktadır. Bu mekânlarda iktidar “öznenin mevcudiyetini, eylemini, söylemini, yeterliliği ve performan-

sı koşullar¹⁶.” Ötekinin mekânı, ötekinin performe edildiği mekân aynı zamanda normatifleşmiş öznenin kustuğu, ka-musal eril mekânların dışarıda bıraktığı mekândır. Örselen-miş bedenlerin mekânı; ötelenen ama gidilmek istenen, yara alan ama bozguna uğratılamayan, gizlenen ama gözler önüne serilen, pasifize edilen ama direnişin gerçekleştiği mekândır. Öznenin buraya gelişi öncelikli olarak bir mekânın yitimi, mekânın konumunun dönüşümüyle gerçekleşmektedir.

Ötekinin yitirdiği mekân ‘içeriye’ ait olarak işaretlenmiş bir mekândır. İçerinin mekânına özne ya hiç dâhil olamaz ya da dışarıya gittiği noktada mekânı yitirir; yaşanan bu aşınma nor-mun sarsılmasını tetikler ve mekânsal bütünlüğün parçalan-masına neden olur. İçeride olamayan, içeriden kovulmuş ve içerideki özne aracılığıyla tekinsizleştirilmiş öteki disiplinsiz mekânlarda kendilik halini gerçekleştirir, ötekinin tekinsizli-ğinin sürdürülebilir kılınması sağlanır. Ötekinin bozulmuş-luğu ve tekinsiz mekânlara yapılan atıf normatif mekânlarda konumlandırılan öznenin sağlığının referanslarından biridir. Çünkü özne ile mekân, mekân ile mekân arasındaki ilişki birbirine temas eden, birbirini etkileyen, yok etme tehlikesi yaratan ama üretici olabilen bir ilişkidir. Mekânı üreten bu ilişkisellik ve eylemlerdir. İnsanlarla tanıdık hale gelen, burası ve orası olarak konumlandırılan mekânlar tarihsel ve kültürel anlamda bu ilişkisellikten beslenir ve böylece öznenin per-formansının konumu olma durumunu güçlendirir. “Mekân: Benim mekânım, metnini benim oluşturduğum bir bağlam değildir, öncelikle benim bedenimdir ve bedenimin yansı-sı ve gölgesi gibi takip eden bedenimin ötekisidir; bedenime temas eden, isabet eden, onu tehdit veya teşvik eden şey ile tüm diğer bedenler arasındaki hareketli kesişimdir. Mesafe ve gerilim, temas ve kopuş vardır¹⁷.”

4. Özne, Performans ve Mekân Ekseninde Zenne Filminin İncelenmesi

Zenne Dancer (2012), Caner Alper ve Mehmet Binay’ın, 2008 yılında eşcinsel olduğu için babası tarafından öldürü-len Ahmet Yıldız’ın hikâyesinin etrafında dolanarak¹⁸, bir-birinden farklı 3 karakter ve hayat üzerinden şekillendirdiği bir filmidir. Can, gündüzleri İstanbul’da bir fal-cafede çalışan, geceleri ise zennelik yapan bir transtır. Ahmet, anne ve ba-bası tarafından Urfadaki işlerinin başında tutulmak istense

de, İstanbul'a eğitim için gelmiş bir eşcinseldir. Daniel ise, Afganistan'da savaş fotoğrafçılığı yaparken gördüğü/yaşadığı olumsuzluklara karşı, bulunduğu yerden ayrılp İstanbul'a kısa bir süreliğine gelip yerleşen biseksüel bir bireyi canlandırmaktadır. Farklı karakterlerin yaşam tarzları, birbirleriyle ve çevresindekilerle ilişkileri, heteronormatif sistemin yarattığı sabitlik modellerine "uygunluk" ölçüleri, görünür olma/ol(a)mama halleri ile bu film; talim-terbiye başlığı altında incelenmeye ve tartışmaya açık bir matrisi oluşturmaktadır.

Bireylerin özneleş(tiril)me biçimleri, iktidarların doğrudan veya dolaylı etkilerinin yaymış olduğu bir değerler matrisi ile gerçekleşmektedir. Bu sürecin işleyişi ve sürdürülme biçimleri, makalenin ilk üç kısmındaki kuramsal bütünlük çerçevesinde Zenne filmi üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Zenne filminin özellikle seçilmesinin sebebi; iktidarlar tarafından oluşturulan denetim/gözetim ağı ile heteronormatif düzenin yaydığı değer ve ilişkiselliklere dair bir anlam zemini oluşturmamasının yanı sıra, beden ve öznellikler üzerindeki "terbiye etme" süreci içerisinde birden fazla gündelik hayat pratiğini barındırıyor olmasıdır. Zenne filmi normdan sapmış bireylerin, "terbiye" sınırlarının dışına itilerek, "terbiyesiz" mekânlarda var olma biçimleri ve mekân ile kurdukları ilişkileri inceleme zeminini sunmaktadır. Can ve Ahmet film boyunca "terbiyesizliğin" sınırlarında dolanmakta; iki karakter üzerinden bedene ve mekâna yüklenen anlamlar ve erkeklik beklentileri görünür kılınmaktadır. Film boyunca "terbiye etme/edilme" biçimleri Can ve Ahmet üzerinde farklılaşarak gerçekleşmekte ve bu durum Zindan, Can'ın abisi (Cihan), Ahmet'in annesi (Keban), babası (Yılmaz) karakterleri üzerinden verilmektedir. Bu karakterler beden ve norm arasındaki ilişki, erkeklik beklentileri ve tüm bunların sınırlılıklarını işaret etmekte; bu nedenle incelemeye dâhil edilmektedir. Son olarak Ahmet ve Can ise bu sınırlılıkların sarsıntıya uğraması, muğlaklaşması, reddedilmesi, püskürtülmesi ve hatta başka öznelerde tartışmaya açılmasının sağlanması halinde iktidarlar ve özne arasındaki ilişkinin değişken, yumuşak, suçlayan, takip eden, öldüren, bedel ödeten boyutunu göstermektedir.

4.1. "Mekân Bizi İktidara Götürür": Can'ın ve Ahmet'in Performans Mekânları

Öteki olarak işaretlenmiş öznellik halleri, normun işaret ettiği disipline edilmiş, norma atıfta bulunan mekânlardan dışlanarak heteronormatif kalıpların görece az olduğu ya da olmadığı mekânlara yönelir. Öteki öznenin mekân üzerindeki bu konumu disipline edilmiş mekânların dışında "terbiyesizleş(tiril)miş" mekânların varlığına gönderme yapar. Özne bu mekânlarda kendi varlığına dair işaretler üretir; böylece dışarıda bırakılan öznellik halleri temsili mekânlarda vuku bulur. Bu mekânlardan ilki, Can'ın zennelik yaptığı, normatifleşmiş kimliklerle ötekileştirilmiş kimliklerin gece keşişebildiği ve kendini gösterdiği renkli, hareketli bir mekândır. Standartlaşmış sosyo-kültürel eğlencenin dışında kalan, devinimlerinin az hissedildiği, normalleştirilmiş rollerin işaret edildiği ve bu rollere ilişkin performansların beklenmediği bu mekânlar, özneye dair sembolik izler taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Can'ın bedeni, norm dışı pratikler ve kültür aracılığıyla deneyimlenerek kimliklendirilmiş bir semboller bütününe gönderme yapar.

Bedenin sınırlandırılmış görsel formu ile mekânın biçimlenmek zorunda olmadığı, iktidar algısının bedene ve bedenlerin birbirleriyle ilişkisine yaklaşımı konusunda daha esnek olduğu mekânlar, öznelerin "terbiyesiz" halleriyle kabul edildiği daha az yalıtılmış mekânlardır. Bu kabul ediş, kimliğin var oluşuna dair bir tahammülden ziyade, iktidarın kontrol alanları inşa ederek iç ve dış dinamiklerinin nabzını tutmasıyla ilişkilidir. Böylece, denetim/gözetim mekanizması dikkate alındığında, iktidar ile öteki kimlikler arasında bir çatışma yaşanmadan modern yaşamın tahayyülü sağlanmış olur. Mekâna gelenlerin beklediği gösterinin dışında, Can'ın kendi öznelliğini performe ettiği tek başına olan sahnelerde bir kafesin içinde dans ettiğini görürüz. Mekânın kökenini, bedende başlayan bir ritimler yığını olarak alan Lefebvre (2004), mekânı, görünür olmasını ve duyulmasını arzulayan ritimlerin toplamı olarak konumlandırmıştır. Can için dans, bedenini ve kimliğini üzerinde taşıyarak, sabitlik modeline karşı direniş gösterdiği bir pratiktir. Bu pratikler bütünü çevresinde yine iktidarın dış iskeletini görürüz. "Mekân, bizi iktidara götürür. O, yasanın temelidir. Daima bir buyruk, bir düzeni anlatır ve dolayısıyla bir o kadar da düzensizliği ve aykırılığı anlatır. Çünkü düzenin olduğu yerde düzensizlik de vardır. Mekân, bedenleri yönetir. Bu, onun varlık nedeni¹⁹." Can'ın mekânın bir parçası olan bedeni, iktidarın sınırlandırdığı alanda normatif yapı ve söyleme meydan okuyarak performansını gerçekleştirir. İktidar dispozitiflerinin ve

normatif cinsellik biçimlerinin kısıtlamalarına karşı bedenini özgürleştirmeye, norma direnmeye çalışan ve kendine başka bir performans alanı bulmaya çalışan özne, iktidarla bir mücadeleye girer. Cinsel kimliği heteronormatifliğin yükü altındadır, onunla çarpışır, yara alır ve bedeni kanar.

Eşcinsel ve transgender gibi cinsel kimlikler, sınırları iyice belirlenmiş bölgelerde varlığını devam ettirirler. “İşyerleri, sokaklar, evler vb. pek çok yer genellikle ve açıkça homoseksüel hareketlerin dışlandığı, kanıksanmış heteroseksüel normlar tarafından düzenlenmektedir²⁰.” Politik görünmez olan ya da iktidarın ihtiyaç duyduğu noktada görünür kılınan cinsel kimlikler, heteronormatif alanın içine girdiğinde damgalanan ve damgalandığı ölçüde ötekileştirilen bir kategoriye oluştururlar. Sokakta ve mahallede görünür olduğunda, mahalledeki erkeklerin onaylanmış şiddetine maruz kalan Can’ın cinsel yönelimi böylece cezalandırılmış olur. Ahmet’in bedeni cinsel kimliğini ve performansını deşifre etmeyen hatta örten bir formda olduğu için, modern iktidar ağlarının dolaşıma girdiği alanlara giriş çıkışının Can’a göre daha rahat olduğunu görürüz. Hem evlere girerek özel ders verir, parklarda ve sokaklarda yürüyüşler yapar; hem de gece eğlence mekânlarında görünür. Oysa; Can’ın mekân ayırımı, onu kimliği ile kabul eden ailesin evi dışında, beden ve mekânının bütünleşik olduğu alandan ibaret olur. Zennelik yapan trans bir birey, yaşamını sürdürebilmesi için iktidarın varlığını yoğun olarak hissettirdiği mekânlar dışında ancak bedeni ve pratikleri ile ilişkili olarak, canlı ve renkli olarak tasarlanmış bir mekânda falcılık yapabilir. “Terbiyesizleş(tiril)miş” özne-beden, disiplinsizleştirilmiş normun dışında kalmış mekânlarda konumunu güçlendirir. Ötekinin içerisi normun dışıdır.

4.2. Bedenin Ortopedisi: İbneler, ‘Eksik’ Erkekler

Sağlıklı bedenler, ölüm-doğum oranları, askeri talimler, bedenin “terbiyesi”, kılık-kıyafet yönetmelikleri, nüfus denetimi, cinsellik, iktidarın panoptikonu ile gözetlenen ve denetlenen bireyler; belli bir disiplin mekanizması ile standartlaştırılarak norm üzerinden özneleş(tiril)mektedir²¹. “Foucault için modern iktidar, bireyleri yaşatmayı amaçlarken yaşamı da belirli bir normalizasyon ve ortopedi projesi dâhilinde bir biçime

sokmayı hedefleyen bir bilgi ve teknikler bütünüdür²².” Bedenin “terbiye” edilmesi, forma sokulması, iktidarın kullanımına açılması ve bedenler arası dolaşım ağına katılması bir denetim/gözetim mekanizmasıyla sağlanır. Toplumsal ortopediyi bu referansla düşündüğümüzde, bedenin müdahaleye açık bir mekân olduğunu ve beden üzerinde oynamaların yapıldığını söylemek mümkün hale gelir. Bedenlerimizin sergilenebilir boyutu bedenin öncelikli mekân olduğu ön kabulüyle biyoiktidar tarafında mekânın içinde gerçekleşen kurguyla sağlanır. Bedenin ortopedik olan/ol(a)mayan formu, gizleme/sergileme ikileminde gerçekleşir. Bu ikili görsellik rejimine yaptığı atıfla arzulanabilir ya da karşıt arzular üretilebilir şekilde oluşturulur.

Kendi var oluşunu heteronormatifliğin dışında tanımlayanlar dışlayıcı tavırlara maruz kalır. “Eşcinsel ve transgender gibi gruplar, kamuoyunun oluşturduğu, ahlaki, psikolojik, kamusal alan içinde tecrit edilirler, kamuda bir küçümseme ve tiksinti etkisi yaratırlar²³.” Burada öteki olarak konumlandırılan queer beden tüm “terbiyesizliğiyle” beden-toplumsal cinsiyet- toplumsal ortopedi arasındaki bütünsel ilişkiyi bozma işlevi görmekte; normdan sapma performansını yerine getirmektedir. “Öteki mekânın içinde onun tersini, yokluğunu ve içkinliğini kışkırtır. Benim bedenimde eğer -hem soyut, hem somut- üretici bir yasa varsa, bu yüzey onu görünür kılar, bedeni deşifre eder²⁴.” Böylece tam da ortopedik bedende tiksinti uyandıracak şekilde kendi mekânında bir direniş imgesi olarak “terbiyesizleş(tiril)miş” konumunu güçlendirmektedir. Butler’a göre queer olmak normları altüst eden bir performatiflik üretmek, heteronormatif alanın dışına çıkmaktır. “Terbiye edilmiş” beden üzerinden gelişen özneye karşı çıkmak; öteki olma konumunu açığa çıkararak performans üretmektedir²⁵. Filme Can karakterinin ordunun ondan talep ettiği şekilde cinsel performansı sergileyen cd/fotoğraf ile gitmeyişi ve babasının asker üniformasını tercih etmesi Can’ın bedensel direnişinin bir göstergesidir. Aynı zamanda askerlik görevi sırasında ölen babasının üniformasını giymesi, norm üzerinden yitirilmişlere atıfla direnişin Can üzerindeki meşru zeminini sağlaması açısından önemlidir. Can’ı bedeni ve cinsel kimliği ile örtüştürmedikleri kutsal bir üniforma ile gördükleri zaman, heyetkilerin alaycı söylemi²⁶ onun queer bedenine yapılan göndermeyle normun dışında konumlandırılmasını desteklemekte ve böylece söylemsel buyruk görsellik üzerinden varlığını devam ettirmektedir.

Can ve Ahmet gibi heteroseksüel olmayanların bedeni “terbiye edilmemiş”, sabitlik modeline göre düzeltil(e)meyecek, erkek olmayan ve zaten erkek olmayı reddettiği için talimatlara farklı biçimlerde direnen bedenlerdir. Modern iktidarın gözetim/denetim aygıtları aracılığıyla disipline etme yöntemlerinden biri de askerlik kurumu ve tıbbi söylem ile bunun araçlarıdır. Heteronormatif bir düzlemde, eşcinselliğin cinsel performansa yaptığı doğrudan gönderme, onun denetimi ve düzenlenebilir olup olmayışı da sadece cinselliğin talep edilmesiyle kontrol edilir. Ahmet’ten ve Can’dan cinsel yönelimlerine dair görüntü ve videolar istenerek, onlara bir iktidar mekanizması olduğu hissettirilir. Can’ın cinsel performansına dair bir kanıt sunmayışı veya bunu talep etmeyişi²⁷ onu iktidar kurumlarının başka bir aygıtıyla tanıştıtır. Cinsel yöneliminin kontrolüne dair muayene edilmek üzere tıbbi bir söylem yaratılarak başka bir iktidar mekanizmasına devredilmesi sağlanır.

Film boyunca eşcinselliği norm-dışı olarak kabul eden annenin, iktidarın normalizasyon sürecinde önemli bir rol üstlendiğini görürüz. Anne Ahmet’i gözetler, denetler, bedenine müdahale eder; ‘Zindan’ı olabileceğini hissettirir. Arzularını performe edebileceği kişi ve mekânların, normallaştırma sürecinde tehlike oluşturacağına işaret eder. Toplumun geneline uydurma işlemi gerçekleştirerek, normallaştırmaya çalışır. Norm-dışı olarak gördüğü kimlikleri tehlikeli bir görüntü yaratmaması için uyumlu bir biçime sokmak isteyen iktidar, bedenleri “terbiye ederek” kendi sınırları dâhilinde tutmak ister. Cinsiyet üzerinden bedenin “terbiyesi” aynı zamanda kılık kıyafet ile sağlanır. Zenne filmde anne temsilinde iktidar düşüncesi Ahmet’in gey oluşunu ilk olarak bedenine giydirdiği süslü bir elbise ile fark eder. Bu film boyunca Ahmet’in üzerinde oluşturulacak baskının ilk basamağıdır. Anne, Ahmet’i “terbiye” etmeye kıyafetlerine müdahale ederek devam eder.

Tarihsel ve kültürel olarak doğallaşan ve erkek bedeni ile özdeşleştirilen edimler, işaretler ve semboller ters-yüz edildiğinde, bunu gerçekleştiren ile iktidar arasında çatışma yaşanır. Normu temsil eden anne, norma başvuran, kocasından ve çevresindekilerden bu yönde performans talep eden bir profilin tüm sınırlılıklarını sabitler. Anne, arzu ve toplumsal cinsiyet arasında bir uyumsuzluk sezdiği an, kocasını tahakkümü altına alarak, hem fiziki hem de cinsel açıdan bedeninin yetersizliğine vurgu yapar²⁸. Böylece normun belirlediği ‘do-

ğal’ cinselliğe atıfta bulunularak bununla ilişkili performans geliştirmeyen bir bedenin sorunlu ve eksik olduğu işaret edilir. Bedene doğrudan temas eder, normun erkeklik sembolü olarak aldığı penisi kavrar, onu “tam bir erkek gibi” kullanmayı beceremediği için bedenin ‘bozukluğuna’ gönderme yapar. Bedene yönelik gerçekleştirilen ve anne üzerinden simgeleştirilen bu doğrudan müdahale normdan sapmış olanın ‘eksikliğine’ yönelik bir gücü devreye sokma girişimidir. Sonuç olarak bedene ortopedik formunu veren aynı zamanda bir arzu ögesini canlı tutarak bedeni heteronormatifliğin sınırında konumlandırın şey biyoiktidarın beden üzerinde titizlikle çalışması ve bedeni biricik mekânı haline getirmesidir. Bedenin normun dışında şekillenmiş formu normun taşıyıcı tarafından müdahaleye açık hale gelir.

4.3. Bedenin “Terbiyesiz” Hareketliliği: Ahmet’in Son Dansı

Denetim altındaki özneyi, onun arzularını, hareket ve dönüşümünü kaydeden; uyumluluğunu ölçen ve sürekli onu gözetleyerek, gözetlendiğini hissettirerek topluma uydurma çabası içindeki bir disiplin mekanizması olarak özetleyeceğimiz panoptikon, toplumun bir modern hapishane olarak tarifidir²⁹. Film boyunca iktidarı ve onun değerlerini temsil ederek karşımıza çıkan anne karakterinin, Ahmet’in peşine taktığı kişinin “Zindan³⁰” olarak adlandırmasını modern hapishaneye yapılmış bir vurgu olarak ele alabiliriz. Zindan, varlığından haberdar olunan, biyoiktidarın dolaşım ağına takıldığımızda ceza işlevi gören ve kendimize yöneldiğimiz her an bizi tehdit ederek uysallaştırmaya çalışan bir simgedir. Bedenin “terbiyesi”, düzenlenmesi ve bir özne haline getirilmesi hem doğrudan bedene gönderme yapan iktidar ağıyla hem de daha geniş anlamda bedenin politikaya açılarak dolaşıma sokulmasıyla sağlanır. Burada Foucault’nun vurguladığı üzere iktidarın yeniden üretme, norma uygun hale getirme; “terbiyesizleş(tir)me”, normun dışında konumlandırma, bedenin korkunçluklarını işaret etme biçimleri geliştirdiğini söylemek mümkündür. İktidar arzu akışlarının kontrolünü elinde tutarak, bedene yönelmeye, onu “terbiye etmeye”, düzenlemeye çalışır³¹. Fakat iktidarın mekânı olabilen beden ilişkisel tüm baskı ağlarına karşı bir direnişin mekânı da olabilmektedir. Tarihsel ve kültürel olarak doğallaşan edimler aynı zamanda gerektiğinde kendisinin de işaret ettiği, ters

imgesi, bozulmuşu olarak gösterdiği, denetlemenin meşru zemini olan, doğal olmayana, normdan sapmış olanı da üretir. Böylece genişler ve idealleşir.

Ahmet'in gey oluşunu itiraf etme süreciyle başlayan ve bedeninin özgürleşmesi olarak okuyacağımız dansını³², heteronormatif kalıplara karşı direnişin bir simgesi olarak görmek mümkündür. Denetim/gözetim mekanizmalarının kullanılması boyunca "terbiye edil(e)memiş" bir bedeni ortadan kaldırma, iktidarın geriye kalan tek güç kullanımıdır; aynı zamanda bedensel cezalandırmanın doğrudan babayla gerçekleştirilmesinin bir yoludur. İktidar bu gücü, Ahmet'in gey oluşunun itirafına zorlandığı anda kullanıma sokar. Bu itiraf, dil/beden birlikteliğinin toplumsal ortopediyle uyumsuzluğunun keskin bir ifadesidir; sınır ihlal edilmiştir, normdan sapma gerçekleşmiş ve bu durum heteronormatif özneye görünür kılınmıştır. Kırılan bu katı hücrede, imgesel bir direnişe ilk kez Ahmet'in öldürülme sahnesindeki omuz hareketleriyle, bunun bir dans figürünü andırmasıyla şahit oluruz. Ahmet'in iktidar tarafından artık görünür olan kimliğinin temsili devam ederken öldürülmesi dans müziğini keser ve özgürleşme performansını hem Can'da hem de Can'ın kimliğinin olumlandığı annesinde böler. Ölüm anıyla birlikte dansa devam eden tek karakterin Ahmet olması ve küçük omuz hareketi, Ahmet'in kendilik kimliğini üzerine alan bir performansı olması ve bu küçük nüansın -bedenin "terbiyesiz" son hareketinin- iktidara bir direniş olarak okunabilmesi açısından önemlidir. İktidarın devreye girmesi tam bu anlarda gerçekleşir. Bu noktada müziğin kesilmesi ve dansın kesintiye uğratılmasına yönelik müdahale, aynı zamanda öteklinin bedenine, onun özgürleşme alanlarına müdahalenin de göstergesidir. Çünkü iktidar, yitirilmiş olan sınırlı mekânlar dışında bu müziğe ve onun performansına tanıklık etmek istemez. Her şeye rağmen Ahmet'in bedeni, ölüm anında da bedeninin stereotipik hareketleri dışında bir anlam barındırır. Ritmin bedenle uyumu esnasında öldürülmesi, bedeni o ritimden koparmamıştır. Beden burada görsel bir dil kullanılarak bir direniş imajı olarak kurgulanmıştır. Kıvrak omuz hareketleri ve dans figürleri ile yere yığılan Ahmet'in bedeni, bedene ilişkin semiyotik bir bildirim gönderir; bu da bedeninin yitirilen ve tanık olunan mekânı üzerine alması ve onu direnişe dönüştürmesidir.

Son Söz Yerine

Bu makalede "talim" ve "terbiye" gönderme yaptığı anlam ilişkileriyle birlikte düşünülmüş ve bu anlam ilişkileri incelemeye alınmıştır. Bireye yöneltilen talimatlar ve bireyin terbiye edilmesi belirli biçimlerde ve kaçınılmaz olarak bir iktidarlar bütünüyle bağlantılı olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla makalede bu iktidarlar bütününe gönderme yapacak şekilde beden üzerinde gerçekleşen ve bedeni öncülleyen işlemlere odaklanılmış; bireyin "terbiye edilme" süreci ve özneliliğinin inşası daha genel bir bakış açısıyla iktidar düzleminde açıklanmıştır. Öznenin "terbiye edilmesi" bir düzenlemeler ekonomisinin oluşturulması ve bunun yine özneler üzerinden, özneler aracılığıyla, özneyi referans göstererek dağıtımının yapılmasını içermektedir. Bu dağıtım ve öznenin "terbiye edilmesi" öznenin iktidara verdiği cevap ve gösterdiği performans ile bağlantılı olarak gelişmektedir. Dolayısıyla bedeninin iktidarın düzenleme zeminini oluşturduğunu ve iktidarın bedenler aracılığıyla yayılarak bir mobilizasyon ağı yarattığını; dolayısıyla tek tek bireylere yönelerek onlara talimatlar verdiğini ve "terbiye ettiğini" söylemek mümkündür. Tüm bu süreçle birlikte beden düzenlenir, talim edilir ve bedenlerden bir özne hali talep edilir.

Simgeler ve işaretler ile beden kuşatılır ve kimikleştirilir. Böylece bedeninin bir mekân olduğunu ve bedeninin ortopedisinin önemli hale geldiğini söylemek mümkün hale gelir. Bedenin iktidarın mekânı olması ve iktidarın beden üzerinde işlerlik kazanması bedeninin "biyopolitik bir gerçeklik"³³ olarak kurgulandığını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bedeninin politikaya açılması ve bireyin beden aracılığıyla beden üzerinden özneleşmesi beden üzerinde işlemlerin gerçekleştiğinin, yöntemler kullanıldığının ve bedenlerin bu öznelilik halleriyle dolaşıma sokulduğunun ve "terbiye edildiğinin" göstergesidir. Biyopolitika stratejilerinin kullanılması, bedeninin politik bir zemin hale gelmesini sağlayan söylemlerle birlikte uysal ve üretken bedenler üretilmesi sağlanmıştır. Özneye seslenen, ona çarpan, talim eden ve performans talep eden bir iktidarlar bütünüyle birlikte özne normu duymakta, norma yönelmekte ve norma bağlanmaktadır. Arzuyu denetleyen, ona ivme kazandıran, onu kendinde koşullayan, son kertede özneyi oluşturan iktidar bedene sergilenebilir bir boyut kazandırarak, normun fantazmik konumunu güçlendirir. Bu durum bir yandan iktidarın iktidar konumunu güçlendi-

rirken bir yandan da iktidarı tehlikeye sokmaktadır. Çünkü “performatif, icra edici yan, yani yasanın yasaya bağlı özne yaratma çağrısı, yasayı harekete geçiren disipline edici niyet olarak ortaya çıkan şeyi aşan ve karışıklık yaratan bir dizi sonuç doğurur³⁴.” Sonuç olarak özneyi “terbiyesizleştiren” şey, öznenin performansını fantazmik bir normatiflik üzerinden kurmayı reddetmesi, öteki konumunu kabul etmesi, üzerine alması ve normdan sapmasıdır. Bu aynı zamanda bir arzu ögesinin reddini de içinde barındırması ve bedenin direnişin mekânı olarak düşünülmesinin kapılarını aralaması açısından önemlidir. Ancak burada çifte bir iktidar işleyişinden bahsetmek mümkündür. İktidar kendini varlığını devam ettirmek ve arzuyu canlı tutmak için ötekinin varlığına ihtiyaç duyar.

Son olarak bu makalede bir beden-özne olma, bir mekan üzerinde konumlanma ve performans geliştirme; tüm bunların reddiyle gelişecek şekilde öteki- özne olarak işaretlenme, “terbiyesizleş(tir)me” ve disiplinsiz mekanlara yerleş(tiril)menin Zenne filmi üzerinden mercek altına alındığını söylemek mümkündür. Film makale genelinde yapılan temel tartışmaların öteki-erkek-bedeninde nasıl şekillendiğini, bunun farklı mekânlarda nasıl icra edildiğini ve bunun gündelik hayattaki yansımalarını belirli imgeler ve deneyimler üzerinden bize sunmaktadır. Filminden yola çıkarak mekânların özneye yöneltilecek talimatların görünür kılınmasında ve normun özneyi “terbiyesizleştirebileceği” gibi mekânı da manipülatif kullanarak disipline ettiğini ya da tekinsizleştirdiğini söylemek mümkündür. Neticede norma cevap verme biçimleriyle ve kurduğu tüm özdeşimlerle mekâna dâhil olan özne mekânı performans alanına dönüştürür ve mekânın üretimine dâhil olur. Üretilen mekânların belleği norma yaptığı atıfla mekânın tanıklığını, yitimini ve üretimini içermesiyle yamsal bir önem kazandırır; böylece mekân politikleşir. Bu noktada iktidar tarafından gerçekleştirilen mekânsal düzenlemeler önemli hale gelmektedir. Bu mekânlar ve mekânlarda konumlandırılan, mekânlarla bütünleşen öznellik halleri “mekansallıkların tümünün politik³⁵” olduğunu vurgulaması açısından önemlidir. Çünkü mekânı denetleyen, ona ivme kazandıran ve onu kendinde koşullayan; böylece özneyi oluşturan ondan bir cinsiyet hali talep eden şey tam da bu politiklik üzerinden gerçekleşir. Sonuç olarak iktidar özne üzerinde mekân aracılığıyla bu yönde gerçekleşen izler ve atıflar üzerinden yükselir; özne bu atıflarla birlikte değer kazanır ya da değersizleştirilir.

Notlar

- 1 Agamben, Giorgio. (2012). *Dispozitif Nedir?* Çev. E. Dedeoğlu. İstanbul: Monokl Yayınları.
- 2 A.d.e.
- 3 Agamben, Giorgio. (2012). *Dispozitif Nedir?* Çev. E. Dedeoğlu. İstanbul: Monokl Yayınları.
- 4 Foucault, Michel. (2011b). *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- 5 Foucault, Michel (2015c). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları.
- 6 Foucault, Michel. (2011b). *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- 7 Butler, Judith. (2014). *Bela Bedenler*. Çev. C. Çakırlar, Z. Talay. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- 8 A.g.e.
- 9 Sancar, Serpil (2009). *Erkeklik: İmkânsız İktidar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- 10 A.g.e.
- 11 A.d.e.
- 12 Butler, Judith (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı*. Çev. F. Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- 13 A.d.e.
- 14 Massey (1994). *Space, Place, and Gender*. University of Minnesota Press s. 4
- 15 Lefebvre, Henri. (2015). *Mekânın Üretimi*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık
- 16 A.d.e.
- 17 A.d.e.
- 18 Burada “etrafında dolanarak” ifadesine başvurulmasının sebebi filmi hikâyesine dair tartışmaların olmasıdır. Film, 48. Uluslararası Antalya Altın Portakal Film Festivali’nde izleyici ile buluştuğunda birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Ahmet Yıldız’ın sevgili İbrahim Can basına, filmin Ahmet’in hikâyesi ile ilgili olmadığına dair şu demeçleri vermiştir: “Ahmet Yıldız’ın ismini kullanarak ‘Zenne’ için reklam yapıldı. Hem benim, hem Ahmet Yıldız’ın ismini kullandılar. Telif haklarına saygısızlık var. Gündem yarattıkları için göz yumdum. Ahmet Yıldız’ın öldürülmesi gibi önemli bir cinayetin Zenne ile ilgisi yok. İsmi ve hikâyesi alınmış, o filme yamanmış. Bir hikâye hırsızlığı var. Ölmüş bir insana saygısızlık var. Geride kalan ve yaşayanın da hikâyesine saygısızlık var. Ahmet’in ve benim ismini kullanarak getirim elde etmeye çalışıyorlar. Ahmet’in hikâyesindeki kişi benim. Onun öldürülmesiyle travma yaşamış, katliamı yaşamış sevgilisine hiç danışmıyorlar. Burada ikiye bölünmüşlük, riyakârlık, yanlışlık var” (<http://www.haberturk.com/blog/bedia-ceylan-guzelce/679990-biri-zenne-mi-dedi-ibrahim-can-neden-antalyada-degildi> 05.06.2017 tarihinde erişildi). Sonrasında filmin yönetmenleri i M. Caner Alper ve Mehmet Binay da, İbrahim Can’ın ileri sürdüğü iddi-

alara bir basın açıklamasıyla cevap vererek, Zenne'de Ahmet Yıldız'ın yaşam öyküsünden esinlenerek kurgusal bir senaryo oluşturduklarını dile getirmişlerdir. M. Caner Alper ve Mehmet Binay, 2012'de Kaos GL'ye verdikleri röportajda, 2007'de bir gece kulübünde izledikleri zenneden etkilenip bir belgesel yapma fikriyle yola çıktıklarını, yollarının Ahmet Yıldız ile kesişmesinden ve onun öldürülmesinden sonra her iki karakteri bir kurgu uzun metraj senaryoda birleştirdiklerini ifade etmişlerdir. (röportajın tamamı: <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=10538> 05.06.2017 tarihinde erişildi.)

- 19 Lefebvre, Henri. (2015). *Mekânın Üretimi*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- 20 Valentine 1993; Kirby ve Hay 1997; akt. Efe Güney, Demircioğlu 2015.
- 21 Foucault, Michel. (2015a). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları.
- Foucault, Michel. (2015b). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Çev. A. Tayla. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- 22 Tokdoğan, N. (2014). *Foucaultcu Bilgi, İktidar, Söylem Kavramları Aracılığıyla Muhafazakar Basının LGBTİ İnşasına Bakmak: Vakıf Gazetesi Örneği*. KaosQueer+, 1.
- 23 Butler, Judith. (2007). Taklit ve 'Toplumsal Cinsiyet'e Karşı Durma, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- 24 Lefebvre, Henri. (2015). *Mekânın Üretimi*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- 25 A.d.e.
- 26 Askere gitmemek için Can ve Ahmet eşcinsel olduklarını "kanıtladıkları" bir video çekmek ve bunu da heyetkilerle bir zarf içinde sunmak zorundadırlar. Ahmet bununla ilgili bir süreç yaşadıkdan sonra sevgilisi Daniel ile videoyu çeker. Önce Ahmet içeri girer: "Homoseksüelim efendim, zennelik yapıyorum" der. Askerler gülerken "Ne güzel işte, "aç aç"a çıkarsın" der. Heyete babasının asker üniforması, renkli bir şapka ile çıkan Can ikinci olarak içeri girer: Heyetkiler, Can'ı "Ne bu hal?" diye gülerken karşılar. "Baban ne diyor bu ibne haline?" diye üniformaya işaret ederek Can'ın bedeninin üzerinde bunun taşıyor olmasına absürt bulup, dışlayıcı bir söylem üretirler. Can babasının şehit olduğunu söyler ve zarfı uzatır. Zarfın içi boş çıkınca heyetkiler Can'ı "biz sana gösteririz" diyerek başka bir odaya gönderirler. Burada ne olduğuna dair bir sahneye yer verilmemiştir.
- 27 Can, filmin başında arkadaşına "Askere alınmamak için kimseyi kıçımı veremem." der.
- 28 Ahmet'in annesi: "Alay konusuyuz yıllar var. Sokakta, mecliste, çarşıda, camide. Şimdi, bir oğlan daha verilirdi bu ocağa; ama bu gerekir (ellerini yumruk yaparak) , erkek ister." Ahmet'in babası: "Bir oğlan bir kız çocuğu verdim sana nankörlük etme." Ahmet'in annesi: "Oğlan doğdu ama da erkek olamadı. Hayra dönmedi. ... "Allah belanı vere, ibne! Ağırılık dibine düştü işte. Ne var burada (penisi sertçe tutarak güçsüzlüğe işaret eder), gücün eksik, sesin kısık."
- 29 Foucault, Michel. (2015a). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları.
- 30 Zindan Ahmet'in annesi (Kezban) tarafından Ahmet'i takip etmek için görevlendirilmiştir. Zindan film boyunca Ahmet'i izlemek, Ahmet'in gittiği yerleri ve yaptığı şeyleri kontrol etmektedir. Ahmet

kendisini takip eden Zindan'ın farkındadır ve takip sahnelerinde ya Can'ın çalıştığı mekâna girmekte ya da Zindan'a annesine bilgi vermemesi için para vermektedir.

- 31 Foucault, Michel. (2015b). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Çev. A. Tayla. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- 32 Ahmet babasını arayacak son dansına neden olan konuşmayı yapar. Bu sahnede ağlayarak "dürüst olmam lazım, baba ben geyim" sözleriyle babasına gey olduğunu "itiraf" eder. Daha önceki bir sahnede Ahmet'in sevgilisi Dael Ahmet'e "neden ailene söylemiyorsun, itiraf et kurtul" der. Ahmet ise: "Dürüstlük bazen öldürür" diyerek cevap verir. Bu "itiraf"la birlikte gelen sahnede Ahmet'in babasının Ahmet'i öldürmesini, dolayısıyla Ahmet'in cümlesinin gerçekleşmesini izleriz. Filmde Ahmet ve Daniel arasında bir karşılaştırılmaya gidilmiş, Daniel'in biseksüel olduğunu ailesine söylerken herhangi bir sorun yaşamadığına vurgu yapılmıştır.
- 33 Foucault, M. (2001). *"The Birth of Social Medicine"*. Power: The Essential Works of Foucault 1954-1984. Çev. Robert Hurley vd.
- 34 Butler, Judith. (2014). *Bela Bedenler*. Çev. C. Çakırlar, Z. Talay. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- 35 Steve Pile ve Michael Keith (1993). *Place and the- Politics of Identity*. New York: Routledge.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio (1995). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev: İ.Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (2013).
- (2012). *Dispozitif Nedir?* Çev. E. Dedeoğlu. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Akay, Ali (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Bachelard, Gaston (1996). *Mekânın Poetikası*. Çev. A. Derman. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bayhan, Vehbi (2012). *Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet*. Doğu-Batı: 63 s. 147-165.
- Butler, Judith (2005). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.
- (2012). *Bedenler ve İktidar, Tekrar*. Cogito: 70-71 Ed. Ş. Öztürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 275- 290.
- (2005). *İktidarın Psikiyik Yaşamı*. Çev. F. Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, Judith ve Direk, Zeynep (2014). *Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi*.
- Cinsiyetli Olmak Zeynep Direk (drl.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 67-85.
- Efe Güney, Mercan ve Demircioğlu, Funda (2015). *Lgbtt Bireylerin Buluşma Noktası Olarak Kullandıkları Mekânların Şehir Planlama Kapsamında İncelenmesi*. Planlama 2015; 25(2): s. 147-157

Foucault, Michel (2011a). *Büyük Kapatılma*. Çev. F. Keskin, I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- (2011b). *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

-(2012). *İktidarın Gözü*. Çev. I. Ergüden İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

-(2015a). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. A. Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları.

-(2015b). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Çev. A. Tayla. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Goffman, Erving (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı. Ankara: Heretik Yayınları.

-(2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Çev. B. Cezar. İstanbul: Metis Yayınları.

Kirby, S.&Hay, I. (1997). (Hetero)sexing Space: Gay Men and “Straight” Space in Adelaide, South Australia. *Professional Geographer* 49.

Lefebvre, Henri (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları.

-(2013). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 2*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.

-(2015). *Mekânın Üretimi*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lemke, Thomas (2013). *Biyopolitika*. Çev. U. Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.

Massey (1994). *Space, Place, and Gender*. University of Minnesota Press .

Michael S. Kimmel (2013). *Homofobi Olarak Erkeklik: Toplumsal Cinsiyet Kimliğinin İnşasında Korku, Utanç ve Sessizlik*. Çev. M. Bozok. Fe Dergi: 2. s. 92-

107.

Özmakas, Utku (2012). *Foucault: İktidardan Biyoiktidara*. Ed. Ş. Öztürk. Cogito: 70-71. sayı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s. 53-82.

Revel, Judith (2012). *Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu*. Ed. Ş. Öztürk. Cogito: 70-71. sayı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. s: 9-21.

Steve Pile ve Michael Keith (1993). *Place and the- Politics of Identity*. New York: Routledge.

Tokdoğan, Nagehan (2014). *Foucaultcu Bilgi, İktidar, Söylem Kavramları Aracılığıyla Muhafazakar Basının LGBTİ İnşasına Bakmak: Vakıf Gazetesi Örneği*. KaosQueer, 1, s. 91-100.

Valentine, G. (1993). (Hetero)sexing Space: Lesbian Perceptions and Experiences of Everyday Space. *Environment and Planning D: Society and Space* 11 , 395-413.

Walby, Sylvia (1999). *Introduction: New Agendas for Women*. Basingstoke : Macmillan, s. 1-16.

Whitehead, Stephan M.(2001). *Man: The Invisible Gendered Subject? The Masculinities Reader*. S. M. Whitehead, F. J. Barrett (drl). Malden, MA: Blackwell Publishers, 351-368.

<http://www.haberturk.com/blog/bedia-ceylan-guzelce/679990-biri-zen-ne-mi-dedi-ibrahim-can-neden-antalyada-degildi> 05.06.2017 tarihinde erişildi.

<http://kaosgl.org/sayfa.php?id=10538> 05.06.2017 tarihinde erişildi.

Ütopik Bilim Kurguda Toplumsal Cinsiyet ve “Performativite”: Uzay Yolu’na Yeni Bir Bakış

Mustafa Ali Sezal & Bilge Durutürk

Gender and "Performativity" in Utopian
Science Fiction: A New Look at the Star Trek

Özet:

Bu çalışmada *Uzay Yolu: Yeni Nesil* bilim kurgu dizisinin 5. Sezonu 17. Bölümü “Dışlanmış”, Judith Butler’ın “performativite” kavramı üzerinden okunmaktadır. Aynı zamanda dizideki toplumsal cinsiyet tartışmalarına yönelik öğeler, iktidar olgusu ve kahramanlar arasındaki güç ilişkisi toplumsal cinsiyet tartışmaları üzerinden kodaçım lanmaktadır. Ülkemizde de oldukça geniş bir izleyici kitlesine ulaşmış dizinin yayınlandığı dönem (1990’lar) itibari ile tüm dünyada ve belirli bir çerçevede sınırlı olmak kaydı ile Türkiye’de de *queer*, toplumsal cinsiyet ve iktidar üzerine çeşitli TV programı analizleri yapılmıştır. Ancak yapılan bu çalışma bağlamına benzer bir okumanın Türkçe literatürde mevcut olmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda çalışmadaki analizler, görsel bir yayında yer alan hareketler, mimikler, kıyafet seçimleri, karakterlerin gör-selleri ve işlenen kurgusal senaryo kodaçım lanarak toplumsal cinsiyet ve *queer* üzerine yapılan çalışmalar çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Uzay Yolu, bilim kurgu, performativite, toplumsal cinsiyet, iktidar

Abstract:

In this paper, Season 5 Episode 17 of the TV series *Star Trek: The Next Generation*, “The Outcast” is being read through Judith Butler’s “performativity” concept. Also, elements related to gender, power in general and power relations between the characters in the series are decoded within the framework of gender discussions. Regarding the time period that the series (which reached large masses of viewers around the world including Turkey) was broadcast (90s) there have been numerous analyses of TV shows with respect to queer, gender, and power around the world and some extent in Turkey. However, it has been detected that a reading through “performativity” is not present in Turkish literature. In this respect, analyses within this study decodes the actions, mimics, wardrobe choices, visual representation of the characters, and the fictional story and evaluates within the framework of gender and queer studies.

Keywords: Star Trek, science fiction, performativity, gender, power

“Uzay. Son Sınır. Bunlar, Yıldız Gemisi Atılğan’ın seyahatleri. Tuhaf yeni dünyalar keşfetmek, yeni hayat ve uygarlıklar aramak, daha önce kimsenin gitmediği yerlere cesurca gitmek üzere çıktığı beş yıllık görevi.”

Kaptan James T. Kirk

Giriş

Yıldız Gemisi Atılğan, Kaptan Körk ve Mister Spak denince her yaştan ve her jenerasyondan Türkiyelinin zihninde bir ışık yanacaktır¹. İster ilk kez TRT’de gösterildiğinde, ister onlarca belki yüzlerce kez yayınlanan tekrarlarıyla, ister Sadri Alışık’ın unutulmaz Turist Ömer serisinin *Turist Ömer Uzay Yolunda*’sıyla, ister 2009’dan sonra tekrar sinemaya uyarlanan yeni filmleriyle tanışmış olun; bu isimler birçok kişiye bir şeyler ifade edecektir. *Uzay Yolu*, Amerika Birleşik Devletleri’nde 1966 ve 1969 yılları arasında üç sezon yayımlandıktan sonra yayından kaldırılmasına rağmen 50 yıldır görsel ve yazınsal bilim kurgu dünyasının da ötesinde popüler kültürün ayrılmaz bir parçası haline gelmiş klasik bir televizyon dizisidir. 1979 yılında gösterime giren ilk sinema filminin ardından 12 film ve 5 farklı televizyon dizisinin üretilmesi de bunun dikkat çekici göstergelerindendir². *Uzay Yolu* ve yarattığı evreni sıradan bir bilim kurgu ekseninde değerlendirmek özellikle bu seri içindeki dizileri ciddi bir şekilde azımsamak olacaktır.

İçinde bulunduğumuz 2017 yılının güz sezonunda yayınlanması beklenen yeni *Uzay Yolu* dizisi *Discovery*’nin öncesinde ve sonuncusu geçen sene gösterime giren yeni *Uzay Yolu* filmleriyle tekrar popülerleşen bu evrenin toplumsal konulara yaklaşımını yeniden ele almanın büyük bir değer taşıdığı kanısındayız. Gerek genç nesillerin gerekse bu evreni izleyerek büyümüş, belki de etkilerinin ayırdına varmamış jenerasyonlar için yeni ve anlamlı bir bakış açısı sunabileceğimiz fikrindeyiz. Bu yazıda özellikle sinema ve televizyon olarak tezahür eden görsel medyada popüler kültür aracılığıyla oluşan “terbiye” sürecini toplumsal cinsiyet bağlamında, *Uzay Yolu* dizisinde kurgulanmış olan bir hikâye ve bu hikâyenin karakterlerini analiz ederek önemli yansımalara farklı bir okuma ile dikkat çekmek amaçlanmaktadır. Buna ek olarak bilim kurgu olarak uzak gelecekte geçen bir anlatıda dahi sıradan izleyiciye yönelik yoğun anlamlar yüklü, düşündürücü ve bir anlamda eğitici (terbiye edici) unsurların olduğu da gösterilmeye çalışılacaktır.

Uzay Yolu ve Toplumsal Eleştiri

Orijinal Seri 1966 yılında ABD’de yayınlanmaya başladığında insanlık henüz Ay’a ayak basmamıştı ve “Sivil Haklar Hareketi” tüm hızıyla devam etmekteydi. Cep telefonundan, tablet bilgisayarlara, kablosuz iletişimden dev ekranlara ve irili ufaklı elektronik aygıtlara kadar bugün kullandığımız pek çok teknoloji *Uzay Yolu*’nda hayal edilmiş ve bilim insanlarının buradan etkilenecek hayata geçirilmiştir. Halihazırda bilim insanlarının üzerinde çalışmakta olduğu pek çok icat da *Uzay Yolu* evreninde mevcuttur. Ancak bu evrenin etkisi yalnızca teknoloji ve bilim kurgu popülaritesinden ibaret kalmamış; döneminin toplumsal ve politik hareketlerine yönelik belirgin olguları da barındırmıştır.

Orijinal Seri’de 23. yüzyılda Kaptan James T. Kirk yönetimindeki Birleşik Gezegenler Federasyonu Yıldız Gemisi Atılğan’ın (*Starship Enterprise*) “yeni dünyalar keşfetmek, yeni hayat ve uygarlıklar aramak, daha önce kimsenin gitmediği yerlere cesurca gitmek üzere çıktığı beş yıllık görevi” anlatılmaktadır. Bu ütopyik gelecek tasavvurunda Dünya, gezegen olarak tek bir uygarlık bağlamında siyasal ve toplumsal anlamda birleşmiştir ve diğer uzay yolculuğu yapan uygarlıkların bir kısmıyla ortak bir federasyon içerisinde yer almaktadır. Federasyon dahilinde savaş kalmamış ve para kullanımı ortadan kalkmıştır. Bu federasyonda farklı türlerin bir arada yaşadığı, eşit ve her türlü ayrımcılıktan azade olduğu bir yapı dikkat çekmektedir³. Örneğin, Atılğan’ın ikinci kaptanı, bilim subayı ve Kaptan Kirk’ün en yakın arkadaşı Spock, bir yarı-Vulcandır. Vulcanlar, insanların aksine duygulardan arınmış ve tamamen rasyonel mantık üzerine kurulu bir anlayışla varlıklarını sürdürmektedir. Bu anlamda *Uzay Yolu*’nun ütopyik geleceği yayınlandığı dönemin başta ırk ve cinsiyet olmak üzere her türlü ayrımcılığına ciddi bir eleştiri sunmaktadır. Örneğin, 1968 yılında yayınlanan “Platon’un Üvey Çocukları” (*Plato’s Stepchildren*) bölümünde Kaptan Kirk, iletişim subayı Teğmen Uhura’yla⁴ öpüşmektedir. Bu sahne televizyon tarihine ilk ırklar arası öpüşme olarak geçmiştir; çünkü Kaptan Kirk bir beyaz, Teğmen Uhura ise bir siyahtır. 1969’da yayınlanan “Bu Son Savaş Alanınız Olsun” (*Let That Be Your Last Battlefield*) adlı bölümde ise vücutları tam ortadan bölünmek suretiyle yarısı siyah yarısı beyaz olan

bir uzaylı türü karşımıza çıkmaktadır. Bölümün akışında ise bu tür içinde vücutlarının siyah ve beyaz olan kısımları farklılık gösteren iki farklı ırkın mevcudiyeti, bu ırklardan birinin diğerini aşağı gördüğü, diğerlerine baskı uyguladığı ve bu durumun bir an önce ortadan kalkması gerektiği mesajı verilmektedir.



Resim 1: Teğmen Uhura

Diziden alınmış olan örnek durumlardan da anlaşılacağı gibi, *Uzay Yolu* serisi, bilim kurgu türünde bir çalışma olmasına rağmen, bulunduğu dönemin siyasal ve toplumsal olaylarına karşı duyarlı bir içeriğe sahiptir. Özellikle *Orijinal Seri* bağlamında sivil haklar hareketi, kadın-erkek eşitliği ile ilgili belli başlı gösterenler bölümlerinde kodlanmıştır⁵. Her ne kadar üniformalarda ve kostümlerde 60’lı yılların tipik kadın ve erkek giyim şekilleri gözlenmekte⁶ olsa da dizinin ilerleyen versiyon ve serilerinde bu önemli görsel detay da toplumsal cinsiyet tartışmalarının geçirmiş olduğu dönüşümleri bünyesinde taşıyacaktır.

Bu noktada tekrar dizinin yaratılma ve çekim seyri ile devam edersek; 1987 yılında *Uzay Yolu*, Gene Roddenberry’nin önderliğinde yeni bir *Uzay Yolu* serisi olarak seyirciyle buluşmuştur. *Uzay Yolu: Yeni Nesil* olarak adlandırılan bu seri, Kaptan Kirk ve mürettebatının ilk beş yıllık seyahatinin başlamasından 100 yıl sonra yine Atılğan adındaki daha gelişmiş bir geminin Birleşik Gezegenler Federasyonu adına galaksiyi keşif için çıktığı görevi esnasında geçmektedir.

Bu yeni diziyi baktığımızda temel yapılar (Federasyon, uygarlıklar arası ilişkiler vs.) aynı kalsa da *Uzay Yolu* evrenindeki teknolojik ilerlemenin yanı sıra sembolik olarak adlandırılabilir başka gelişmeler görmekteyiz. Örneğin *Orijinal Seri*'nin aksine *Yeni Nesil* üniformaları “kadın ve erkek” olarak sınıflandırılabilir mürettebat için de aynı şekilde, pantolon ve uzun kollu üst üniforma şeklinde tasarlanmıştır (Bkz. Resim 2 ve 3). Ayrıca *Orijinal Seri*'nin açılışında Kirk tarafından sarf edilen sözler, (bu makalenin başında da alıntılanmış olan) bu sefer Kaptan Jean-Luc Picard tarafından “cinsiyet nötr” şekilde tekrar edilmektedir⁷. Bunun yanında mürettebata dâhil olan android (insan görünümlü robot) Data ise, dizi boyunca “insan” olmak, insan hakları ve bilinç gibi konuların tartışıldığı bölümlerin merkezi olmuştur.



Resim 2: Orijinal Seri

Uzay Yolu: Orijinal Seri'nin gösterime girdiği ve *Uzay Yolu: Yeni Nesil* ile devam eden tarihsel süreçte, feminizm ve toplumsal cinsiyet yakın temastaydı. 1960'lardaki İkinci Dalga Feminizm; radikal feminizm, Marksist feminizm ve kültürel feminizm gibi yaklaşımları ile ilerleme göstermekteydi.



Resim 3: Yeni Nesil

1990'lara gelindiğinde ise 3. Dalga Feminizm olarak Kıta Avrupası ve Amerika'da temel bazı ayrışmalar ortaya çıkmış, özellikle Amerika'da *queer* teori, heteronormatif cinsiyet ve ikili cinsiyet rejimlerini sorgulayan feminist bir yaklaşım olarak şekillenmiştir. Toplumsal cinsiyet eleştirisi yapan ve cinsiyet kavramının dönüşümünü inceleyen Judith Butler'ın öncül konumu da bu dönemde yer almaktadır. Bu çalışmada, dönemsel olarak 3. Dalga Feminizm, Judith Butler ve toplumsal cinsiyet eleştirisi ile çağdaş olan *Uzay Yolu: Yeni Nesil* serisinin 5. sezon 17. bölümü olarak 1992 yılında yayınlanmış “Dışlanmış” (*The Outcast*) adlı bölümü, (bilim kurgusal) hikâyesi, konusu, kodlanmış görselleri (kostümleri, makyajları), replikleri, hikâye karakterleri ve izleyiciye verilmek istenen mesajlar üzerinden, Butler'ın performativite kavramı bağlamında analiz edilecektir. İlgili bölümün içeriğine dair kısa bir özet değerlendirme beraberinde performativite kavramı ile ilişkilendirilen durumlar ve olay örgüsü aşama aşama incelenecektir⁸.

Bölümün özeti şu şekildedir: J'naii adındaki insansı (humanoid) bir tür, Atılgan ile iletişime geçer. Bu, cinsiyeti olmayan bir türdür. Mürettebattan kaybolan mekiklerinin bulunması için yardım istemektedirler. Teorilerine göre mekikleri çok hızlı enerji emen bir hiçlik uzayı cebinde kaybolmuştur.

Atılgan'ın ikinci kaptanı Will Riker düzenlenecek kurtarma operasyonunda mekiğe pilotluk yapmak için gönüllü olur. Yardımcı pilot olarak gitmek için Soren adında bir J'naii da ısrarcı olur. İlerleyen sahnede ise Riker ve Soren birlikte yemek yerler ve bu sırada Soren, Riker'a ne tip "kadınlardan" hoşlandığını sorar. Riker buna esprilerine gülen kadınlardan hoşlandığını cevabını verir. Soren'in bu cevaba gülmesiyle seyirciye aradaki romantik çekim ve yakınlaşma hissettirilir ancak bu sırada başka bir J'naii gelince Soren tedirgin bir şekilde oradan ayrılır. Daha sonra yine bu ikili hiçlik uzayını haritalamaya çalışırken gerçekleşen bir kaza sonucu Soren yaralanır. Kendisine Atılgan'ın doktoru Dr. Beverly Crusher tarafından ilk yardım uygulanırken, görsel olarak oldukça "kadınsı" bir karakter çizen Dr. Beverly'ye Soren'in "kadın" kimliği ve bunun nasıl bir his olduğuna dair sorular sorması; karakterin bir iç sorgulamaya ve cinsiyet temelli bir kimliklenmeye dair düşüncelerini izleyiciye aktarmaya yöneliktir. Soren ve Riker birlikte mekik üzerinde çalışırken Soren Riker'dan hoşlandığını ve cinsiyetsiz bir J'naii toplumundan olmasına rağmen kendisini kadın olarak gördüğünü ifade eder. İlerleyen konuşmalarda ise Soren, Riker'a, kendi türünün androjen bir tür olduğunu, toplumu içerisinde kendilerini erkek ya da kadın cinsiyetleri ile ifade etmenin ve özellikle de cinsel yakınlaşmaların cinsel sapkınlık olarak gördüğünü açıklar. Ait oldukları türün öğretilerine göre J'naii'ler toplumsal cinsiyetin ötesine evrilmişlerdir, bu sebeple de herhangi bir toplumsal cinsiyet rolü, J'naii'ler için ilkel olarak kabul edilir. Ayrıca, şayet bir J'naii kendini herhangi bir toplumsal cinsiyet kimliğiyle tanımlarsa, diğerleri tarafından aşağılanıp dışlanmakla kalmaz; "psikotektik terapi" adı verilen bir işlemde geçmeye zorlanır⁹. Bu terapinin J'naii'nin cinsel yönelimi ile ilgili kararı ortadan kaldırma amacı taşıdığı belirtilmektedir. İçinde yaşadığı toplumun kuralları gereği gerçekleşen bu tedavi sonrası "düzeltilen" J'naii, kendi toplumuna geri kabul edilebilir hale gelir. Bu paralelde kendini kadın kimliğine ait hissettiğini ortaya koyduğu ve Riker ile cinsel bir yakınlaşmaya girdiği için mahkemeye çıkarılan Soren, kendini savunarak; toplumunun farklı olanlara müdahale ettiğini ve bu duruma karşı olduğunu dile getirir. Bu sırada Riker, mahkemeye gelerek bütün "suçu" üzerine almaya çalışır. Ancak başarısız olur. J'naii'nin hükümet başkanı ve aynı zamanda mahkemedeki yargıçlar panelinin başkanı

olan Noor, "tedavi edilmiş" vatandaşların yeniden mutluluğu bulduklarını ve normal olmayı arzuladıklarını anlatır, ardından da Soren'i terapi "cezasına" çarptırır. Riker Soren'i bu durumdan kurtarmak ister. Durumu Kaptan Picard'a açıklar; kaptan durumu anlayışla karşılarsa da Riker'a, Soren'i kurtarmaya kalkarsa Birincil Talimat'ı¹⁰ ihlal edeceğini, bunun sonucu olarak da kariyerini riske atmış olacağını ifade eder ve kurtarma görevine izin vermez. Bu duruma rağmen Riker, kendisini yalnız bırakmayan mürettebat üyesi Worf ile birlikte Soren'i "kurtarmak" üzere gizlice J'naii gezegenine ışınlanır. Ancak Soren'e ceza olarak verilen terapi, çoktan uygulanmıştır. Bunun neticesi olarak, Soren, Riker'la gitmeyi reddeder. Riker, onu sevdiğini söylese de özür dileyerek artık "gerçek mutluluğu" bulduğunu, Riker'la ilişkisi sırasında "hasta" olduğunu ifade eder. Hayal kırıklığına uğrayan Riker, Worf ile beraber Atılgan'a geri döner¹¹.

Performativite ve "Dışlanmış" Bölümündeki Karakterler

Bu çalışmada, yayınlandığı dönemde ve günümüzde büyük bir izleyici kitlesine sahip *Uzay Yolu* serisi üzerinden -kurgusal olaylar örgüsüne sahip olduğu gerçeği unutulmadan- toplumsal cinsiyet rollerine ve cinsel yönelimlere dair "iktidar" figürünün/figürlerinin yaklaşımları; gerek "cezalandırma", gerek "rehabilitasyon/tedavi" yöntemlerinin nasıl kurgulandığı, Butler'ın performativite kavramı üzerinden analiz edilecektir. Butler'ın performativite kavramının bölümün analizinde temel hareket noktası olmasının sebebi, öncelikle kavramın toplumsal cinsiyet içinde ilk tartışıldığı yıllar ve ilgili bölümün yayınlandığı dönemin birbiriyle örtüşmesi; ikinci olarak da kavram üzerinden değerlendirilen iktidar ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin bölümün içeriği ile paralellik göstermesidir.

Judith Butler aslen performativiteye yaptığı vurgu ile toplumsal cinsiyet kavramının dönemin feminist hareketi içerisindeki algısına dair bir eleştiri getirmeyi amaç edinmiştir. Konu ile ilgili derinlikli düşüncelerini kaleme aldığı *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity* (1990) eserinde

Butler, toplumsal cinsiyet kavramı üzerine yapılan okumanın iktidar ilişkilerini yeniden üretmeye sebep olduğunu belirtmektedir (Butler, 2012, 87). Butler, toplumsal cinsiyetin performatifliğinin, “bugün hangi cinsiyeti seçsem acaba” ya da “seçtiğim toplumsal cinsiyet kimliği ne gibi performans durumlarını taşımalı” türünden bir tercih yapma meselesi olmadığını belirtir (Butler, 2012, 22). Toplumsal cinsiyet pratiklerinin arkasında toplumsal cinsiyet kimliğinin yatmadığını, kimliğin performatif olarak kurulduğunu savunmaktadır (Butler, 1994, 92). Dolayısıyla, bedenler üzerinden kuruluyor olan iktidar ilişkisinin, toplumsal cinsiyet pratikleriyle birlikte yeniden üretildiğini söyleyerek toplumsal cinsiyet tartışmalarında iktidar ilişkilerine dikkat çeker (Butler, 1994, 96).

Gender Trouble eseri ile toplumsal cinsiyet ile ilgili çalışmalara eleştirel bir bakış getirdiğini belirttiğimiz Butler, toplumsal cinsiyet kavramını “ne olmadığı” üzerinden ele alır ve *Bodies that Matter* (1994) kitabında “Toplumsal cinsiyet, abartılı, ibretlik ve bilinçli bir performans değildir.” diye ifade eder (Butler, 1994, 95). Toplumsal cinsiyet içerisine giren tüm “durumların” özellikle performatif olduğunun vurgusunu yapmaktadır. Bir diğer değişle, toplumsal cinsiyet çalışmaları içerisinde çoğunlukla verilen örneğin -yani travestinin abartılı ve dikkat çeken durumunun performatif olarak öne çıkarılmasının- heteroseksüel ya da biseksüel bir bireyden daha ön planda olmaması gerektiğini, toplumsal cinsiyetin bir performanstan ibaret değil; performatif olduğunu belirtir (Butler, 1994, 95).



Resim 4: Riker (solda) ve Soren (sağda)

Performativite kavramı ve ilgili bölümün nasıl ilişkilendiği üzerinden devam edersek; kavramın, toplumsal cinsiyet tartışmaları içindeki yerini Butler ile aldığını ancak ilk olarak Britanyalı filozof J.L. Austin’in, törensel sözlerin bir eylemi harekete geçirip bağlayıcı bir güç uyguladığını öngören söz edimleri kuramından türetilmiş olduğunu söyleyerek başlayabiliriz. “Her performatif eylem, içinde bir iktidar ilişkisi barındırır.” diyen Butler’a göre, kadın olma ve erkek olma halinde patriarkal bir düzenin var olduğu sistemde kadının eylemlerini (ağlamak, çocuk büyütmek, “edepli olmak” vs.) performatif olarak erkek hareketlerinin (sağlam durmak, evin reisi olmak, koruyucu olmak vs.) değil olan hareketlerle tanımlamaktayız (Butler, 2012, 65). Dolayısıyla “Sen kadınsın!” ifadesinin performatif değeri, yani nesnesini bir performans, bir toplumsal cinsiyet olarak “kadın” kılması, bu ifadeyi kullanan erkek öznenin egemen statüde olmasına da bağlıdır (Butler, 2012, 65).

İlgili bölümde Riker rolündeki karakterin erkeksi bir yapıda olması ve dizide “çapkın” tabir edebileceğimiz bir rolde oynaması; Soren’in görüntüsü itibarı ile cinsiyetsiz bir görsele sahip olmasına rağmen; kadın bir aktör tarafından canlandırılması ve “kırılğan”, “narın” bir karakter çizmesi performatif bir mesaj içermektedir diyebiliriz (Bkz. Resim 4). Çünkü Soren ve Riker’in cinsel olarak yakınlaştıkları durum, Butler’ın, biyolojik cinsiyet (sex)’in toplum içindeki kodlar ve hareketler üzerinden yeniden üretilerek toplumsal cinsiyete (gender) dönüşümünü açıklamak için performativiteyi araçsallaştırdığı duruma uymaktadır. Bir başka sahnede Soren, Riker’a içinde yaşadığı J’naii toplumunda toplumsal cinsiyet kavramının yer almadığını çünkü bunun bir ilkelik göstergesi olarak kabul edildiğini söylemektedir. Ancak yaralandığı sırada kendisini tedavi eden Dr. Beverly’e cinsiyet ve bir toplumsal cinsiyet kimliği olarak “kadın olma hali” ile ilgili sorduğu sorulara bakıldığında Soren, kendisini “cinsiyetsiz” olarak değil, bir kadın olarak tanımlamaktadır¹². Bu noktada Butler’ın “kadın” ve “erkek” kavramlarının performatif kavramlar olduğu, yani kadının sadece “kadın gibi davranarak” (kadın performansı göstererek) kadın olabildiğini ifade ettiği durum (Butler, 2012, 54), bölümün olay örgüsünde Soren’in kendisini sorgulaması ile örtüşmektedir. Dolayısıyla Soren, Riker ile karşılaşp kendisini Riker’ın (yani erkeğin) ötekisi “kadın” olarak tanımlamaya başladığı andan itibaren

seyircinin algısında kadın performativitesine dönüşmektedir. Bunun yanında ilerleyen sahnelerde Soren, mahkemeye çıkartıldığı sırada Riker'in Soren'i "korumaya" ve cezası belli olduktan sonra ise "kurtarmaya" çalışması, Butler'ın toplumsal cinsiyeti tanımlarken açıkladığı gibi "*Kendini kadın olarak ifade eden biri, öteki'si (erkek) tarafından da kadın olarak adlandırıldığı ve bunu kabul ettiği sürece kadındır.*" (Butler, 2012, 68) durumuna oldukça uygundur.

Butler performativite kavramını aynı zamanda "oluşturulmuşluk" ve "sınırlama" kavramları ile ilişkilendirir:

"Performativite, düzenli ve sınırlandırılmış, norm tekrarlarını içeren bir sürecin dışında anlaşılamaz. Bu tekrarlanabilirlik performansın tekil bir eylem ya da olay olmadığını fakat ritüel bir yapım, belli sınır ve çerçeveleri olan, yasak ve tabularla yönlendirilen, sürgün ve hatta ölüm tehditleri altında sahnelenen sürekli bir ritüel olduğunu belirtir." (Butler, 1994, 95)

"İktidar ile ilişkisi üzerinden açıklanan performatif eylem durumları, söylenmeleri ve gerçekleşmeleri eşzamanlı olan fiillerdir. Örneğin; "Sizi karı-koca ilan ediyorum" ifadesi (eğer yetkili/iktidar sahibi biri, bir nikah memuru ya da rahip tarafından söyleniyorsa), yalnızca bir durumu dile getirmekle kalmaz, o durumu üretmiş de olur." (Butler, 2012, 79).

Soren'in Riker'a anlattığı ve daha sonra mahkemede hükümet ve devlet başkanı Noor'un tekrar ettiği; toplumunun cinsiyetsiz olma haline yüklemiş oldukları gelişmişlik, şayet görülen ya da tespit edilen bir cinsiyet yönelimi oluşursa uygulanacak "prosedür" -cezalandırılması ve düzelmesi için tedavi edilmesi- iktidarın toplumsal cinsiyeti nasıl kendi ilişkiler ağı üzerinden şekillendirdiğine dair düzenli, sınırlandırılmış norm ve tekrar durumu olarak iyi bir performatif örnektir. Diğer bir dikkat çekici durum olarak Butler'ın ifade ettiği gibi otorite tarafından dile getirilen norm tekrarlarını ilgili bölümde tersine çevrilmiş bir şekilde izlemekteyiz. J'naii toplumu "cinsiyetsiz" olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu cinsiyetsiz olma hali, toplumun bireyleri üzerinde herhangi bir cinsiyet durumunu seçmemeleri zorunluluğunu getiren bir baskı yaratmaktadır. Aynı zamanda cinsiyetin ayrımcılığa sebep olduğu ifade edilerek ilkel görüldüğü bir toplum formu olarak -ki hikâyede özellikle toplumsal cinsiyet kavramının üze-

rinden gidilerek tersine çevrilmiş olduğunu düşündüğümüz durumdur- Soren ve Riker arasındaki "heteronormatif" ilişkiye karşı çıkılması, toplumdaki bireyleri baskılayarak kontrol etme halini ortaya koymaktadır. Bu paralelde diyebiliriz ki; Butler'ın toplumsal cinsiyeti ortaya koymak için "*Erkek egemen olmayan bir toplumsal yapıda, bir toplumsal cinsiyet olarak "kadın" da (dolayısıyla "erkek" de) olamaz. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetli olma hali, içinde bulunulan kurgusal yapıya/sisteme göre şekillenmektedir.*" (Butler, 2012, 65) şeklinde yaptığı açıklama bölümün içerisindeki kurgusal hikâyede net olarak gözlemlenmektedir. Çünkü toplumsal cinsiyet sadece erkek ve kadın olma durumlarını bulanıklaştırmakla anlaşılamaz veya çözümlenemez. Durum bundan daha kompleks bir yapı arz etmektedir (Butler, 2012, 59). "Erkek", "kadın" ya da herhangi başka bir toplumsal cinsiyet kimliğine sahip olmadığı halde bir otorite olan Noor'un bir iktidar figürü olarak Soren üzerinde, J'naii toplumunun kuralları üzerinden kurmuş olduğu baskı bu duruma net bir örnektir.

İktidar ilişkileri ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkileri ele alırken Butler'ın Foucault'ya referansla ortaya koymuş olduğu okuma, bölüm içerisinde de yer almaktadır. Soren, karakterinin "cezalandırılması" ve "tedavi edilmesi", iktidarın birey bedeni üzerindeki tahakkümüne oldukça somut bir örnektir. Foucault, modern iktidarın yoğun olarak öznellik merkezli, modern öznelliğin yoğun olarak cinsellik merkezli, cinselliğin de yoğun olarak heteronormatif çerçevede kurulduğunu ifade etmektedir (Foucault, 2007, 114).

"Bir yandan tekil bedenleri üretken ve itaatkar kılan disiplin teknikleriyle, öte yandan tür olarak insan yaşamını kuşatan ve düzenleyen biyo-iktidar yoluyla işleyen modern iktidar, baskıcı olmaktan çok üretken bir güç ilişkileri ağı olarak görülmelidir. İktidarın üretkenliği asıl olarak, baskıcı varsayımına göre iktidarın karşısında durduğu düşünülen bilgi, hakikat, öznellik ve cinselliğin üretimi anlamına gelir. Cinsellik, tam da modern iktidarın tekil bedenleri hedef alan disipliner ayağı ile tür olarak insanın yaşamını hedef alan biyo-iktidar ayağı arasındaki kesişme alanına yerleştiği için son derece stratejik bir anlam ifade eder" (Foucault, 2001, 112.)

Foucault'nun ele aldığı noktadan hareketle cinsellik ve öznellik üzerinden, ilgili bölüm içerisinde gerek Soren'in Riker'la

yalnız kaldığı bir anda J'nai'lerden birinin ortaya çıkması, gerek Soren'in Riker'la birlikteyken takip edildiklerini hissettiğinde gösterdiği ürkek tavırlar, J'nai toplumunun Soren üzerinde yaratmış olduğu otorite figürünü anlamamıza yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda Noor'ın "Soren'in mutluluğu için" olduğunu söylediği tedavi ve Soren'in önce bu tedaviye karşı çıkmasını rağmen, sonunda kendisine uygulanmasına "rıza" göstermesi, daha önce de dile getirdiğimiz gibi herhangi bir cinsiyet baskısı olmamasının baskı haline getirilmesi ile tersine çevrilmiş bir kurgu yaratmıştır ve izleyiciye bu alt mesajı vermektedir.

Yapımla İlgili Bazı Notlar

Will Riker karakterini canlandıran Jonathan Frakes, Soren karakterinin erkek bir aktör tarafından canlandırılmasının ve Riker'in onunla öpüşmesinin çok daha güçlü bir mesaj verebileceğini dizinin çekimleri öncesinde belirtmiştir. Ancak dizinin yapımcıları böyle bir tercihin dizinin düzenli seyircileri tarafından ne şekilde karşılanacağını bilemediklerinden Frakes'in bu yöndeki teklifini geri çevirmişlerdir. Bu da aslında bizlere böylesine önemli mesaj içeren bir bölümün dahi belli bazı sınırları aşmaktan çekindiğini göstermiştir. Dolayısıyla *Uzay Yolu: Yeni Nesil* serisi LGBTQ+ temsiline ve konularıyla ilgili olarak öncülü *Orijinal Seri*'nin ırk konusundaki cesaretine yaklaşamamıştır diyebiliriz.

Uzay Yolu'nun yaratıcısı ve asıl yapımcısı Gene Roddenberry'nin LGBTQ+ konularına anlayış ve ilgiyle yaklaştığına dair çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Bunların gerçeği ne kadar yansıttığı bilinmemekle beraber bir dergiye yazdığı mektupta *Yeni Nesil*'in 5. sezonunda Atılgan'ın mürettebatlarının özel hayatlarına da değinileceği ve eşcinsel karakterlerin geminin günlük olağan akışı içinde görüneceğini belirtmiştir (Kay, 2001). Ancak bundan kısa bir süre sonra 1991'de geçirdiği rahatsızlık sonucu hayatını kaybeden Roddenberry'nin düşüncesi, yerine gelen yapımcılar tarafından hayata geçirilmemiş; ancak "*Dışlanmış*" bölümünde gördüğümüz oranda ortaya konmuştur.

Bu sene seyirciyle buluşacak olan *Discovery*'nin bu konulara ne şekilde değineceği hakkında çok fazla bilgi bulunmasa da *Discovery* yıldız gemisinin bilim subayının eşcinsel bir karakter olacağı şimdiden açıklanmış bulunmaktadır. Bu açıklama yeni dizinin öncüllerine göre daha duyarlı ve gerçekçi olacağı konusunda umut vermektedir.

Sonuç

İlgili bölümün yaratıcıları tarafından bilinçli olarak veyahut farkında olunmaksızın performatif ilişkiler kodlanmış örnek sahneleri ve görselleri ele aldığımız bu çalışma, Butler'ın toplumsal cinsiyet eleştirisi olarak ortaya koyduğu performatif iktidar ilişkileri üzerinden bir bölüm analizidir. Günümüz toplumsal cinsiyet çalışmaları, Butler'ın ele aldığı performativite kavramını, farklı yaklaşımlarla analiz etmektedir.

Bu çalışma ile yapmak istediğimiz özellikle 90'lar sonrasında medya ve kültürel çalışmalar ekseninde önemli bir yer edinen görsel öğelerin vermiş oldukları mesajlar, bireyler üstünde bu mesajların etkisi ve toplumların şekillendirilmesine, yönlendirilmesine yönelik olarak yapılan algı yönetimine dair yapılan analizlere bir yenisini katmaktır. Özellikle 90'larda yayınlanmış olan ve izleyici kitlesi olarak pek çok nesle ulaşmış ve halen ulaşmakta olan *Uzay Yolu* serisinde toplumsal cinsiyet ve talim terbiye ilişkisi üzerinden farklı bir analiz yapılmış ve nihayetinde okuyucunun sorgulamasına bırakılmıştır. Ayrıca, bu yılın güz döneminde izleyiciyle buluşacak olan yeni *Uzay Yolu* dizisi öncesinde konuyu gündeme getirmenin, yeni dizinin okuması ve toplumsal cinsiyete bakış açısının değerlendirilmesi bakımından bir hazırlık ve farkındalık oluşturmalarını umuyoruz.

Notlar

- 1 Eski dublajlarda, *Turist Ömer Uzak Yolunda*'da ve aynı dönemlerde Türkçe'ye çevrilmiş *Uzak Yolu* kitaplarında isimler bu söyleniş ve yazım şekliyle geçmektedir. Burada hatırlatma için bu şekil tercih edilmiş olup makalenin devamında isimler orijinal halleriyle kullanılacaktır.
- 2 Bunlar: Uzak Yolu: Orijinal Seri [Star Trek: The Original Series] (1966-1969), Uzak Yolu I: Sinema Filmi [Star Trek: The Motion Picture] (1979), Uzak Yolu II: Han'ın Gazabı [Star Trek II: The Wrath of Khan] (1982), Uzak Yolu III: Spock'ı Ararken [Star Trek III: The Search for Spock] (1984), Uzak Yolu IV: Eve Dönüş [Star Trek: The Voyage Home], Uzak Yolu V: Son Sınır [Star Trek V: The Final Frontier], Uzak Yolu VI: Keşfedilmemiş Ülke [Star Trek VI: The Undiscovered Country], Uzak Yolu: Yeni Nesil [Star Trek: The Next Generation] (1987-1994), Uzak Yolu: Nesiller [Star Trek: Generations] (1994), Uzak Yolu: Derin Uzak 9 [Star Trek: Deep Space Nine] (1993-1999), Uzak Yolu: İlk Temas [Star Trek: First Contact] (1996), Uzak Yolu: Voyager [Star Trek: Voyager] (1995-2001) Uzak Yolu: İsyan [Star Trek: Insurrection] (1998), Uzak Yolu: Nemesis [Star Trek: Nemesis] (2002), Uzak Yolu: Atılğan [Star Trek: Enterprise] (2001-2005), Uzak Yolu [Star Trek] (2009), Uzak Yolu: Bilinmeze Doğru [Star Trek: Into Darkness] (2013), Uzak Yolu: Sonsuzluk [Star Trek: Beyond] (2016), Uzak Yolu: Discovery [Star Trek: Discovery] (2017-...)
- 3 Dizinin evreninde Birleşik Gezegenler Federasyonu içinde Dünya'nın da dahil olduğu pek çok yıldızlararası uygarlık ve onların kolonileri bulunmaktadır. Federasyon dışında daha başka yapılar, gezegenlerarası ve/ya yıldızlararası ittifaklar, imparatorluklar ve bağımsız oluşumlar bulunmaktadır. Dünya'nın ve Federasyon'un oluşturduğu ütöpik düzen galaksinin geri kalanı için geçerli değildir. Örneğin *Orijinal Seri*'de Federasyon'un azılı düşmanı olarak görülen Klingon İmparatorluğu savaş, şiddet ve şeref üzerine kurulu bir uygarlıktır. Bu anlamda Federasyon'un "diğerleri" ile ilişkileri, günümüz siyasal yapısındaki uluslararası ilişkilerle benzeşmektedir.
- 4 Uhura, insan türünden gelen, görsel olarak oldukça "kadınsı" olarak kurgulanmış bir bilim kurgu karakterdir (Bkz. Resim 1.)
- 5 Çalışmada Türkçeye "kodlama-kodaçımılama" olarak yerleşmiş olan "encoding-decoding" kavramsallaştırmaları, kültürel çalışmalar konusunda önemli bir isim olan Britanyalı siyaset bilimci Stuart Hall'un analizleri temel alınarak kullanılmıştır. Bkz. Hall, S. (1993). Encoding, decoding In. S. During (Ed.). *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge.
- 6 Kadın karakterlerin üniformalarının dar mini elbise, saçlarının abartılı olması, erkeklerin üniformalarının ise pantolon ve uzun kollu dar tişörtten oluşması bunun örneği olarak görülebilir (Bkz. Resim 2.)
- 7 İngilizce orijinalde Kirk'ün cümlesinde "kimsenin" sözcüğü "hiçbir erkeğin" anlamına gelen "noman" şeklinde kullanılmaktadır. Picard'ın cümlesi ise "noone" yani "kimsenin" haline getirilmiştir.
- 8 Özetini yaptığımız bölüm ve dizi serisinin bilim kurgusal bir ütöpik dünya modeli çizdiğinin ve yapılan değerlendirmelerin tamamen öznel bir çerçeve ortaya koyduğunun farkında olunduğunun altı çizilmiştir. Ancak çalışmanın taşıdığı bu öznellik unsuruna -çalışmanın bilimsel kriterlerden uzak bir analiz olduğuna dair değerlendirmelere açık kapı bırakacak olmuş olsa da- gerek Butler'ın iktidar ve toplumsal cinsiyeti ilişkilendirdiği kavramsal arka plan, gerekse de medya çalışmalarında encod ve dekod etme süreçlerinin, eylemi gerçekleştiren (çalışmayı yazan ya da okuyan özneyi) bizzat sürece dahil etme ilkesinden hareketle özellikle bağlı kalınmıştır.
- 9 Bölümün adı da zaten bu sebeple "Dışlanmış"tır.
- 10 Birincil Talimat (Prime Directive), Birleşik Gezegenler Federasyonu Yıldız Filosu'nun en temel talimatı, yönergesidir. Buna göre hiçbir yıldız filosu üyesi başka bir uygarlığın kendi işleyişine ve gelişimine, hayat kurtarmak pahasına bile olsa müdahale edemez.
- 11 Analizini amaçladığımız bölüm "Dışlanmış" (The Outcast) burada bitmektedir. Dizi, her bölümde farklı bir macera üzerinden devam ettiği için, ilerleyen süreçte nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır, bilinmemektedir.
- 12 İlgili diyalog şu şekilde gerçekleşmektedir:
"Soren: Doktor, siz kadınsınız.
Doktor: Evet.
Soren: Özür dilerim, kaba olmak istemem; ama merak ediyorum. Bu nasıl bir şey?
Doktor: Yani, bu..bu benim olduğum halim. Daha önce hiç düşünmemiştim nasıl bir şey olduğunu.
Soren: Daha uzun bir saçınız olduğunu ve daha detaylı bir şekil verdiğinizi fark ettim. Vücudunuza da renk sürüyorsunuz.
Doktor: Renk?
Soren: Ağzlarınıza renk sürüyorsunuz. Ve gözlerinize, yanaklarınıza ve tırnaklarınıza. Erkekler yapmıyor.
Doktor: Bu doğru
Soren: O zaman kadınlar erkekleri çekmeye çalışıyorlar?
Doktor: Oh, hayır. İnan bana erkekler de çekici olmaya çalışıyorlar. Yalnızca daha farklı şekillerde."

Kaynakça

- Butler, Judith. (2012). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çev. Başak Ertan. İstanbul: Metis.
- Butler, Judith. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*. Çev. Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı.
- Butler, Judith. (1994). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Abingdon: Routledge.
- Foucault, Michel. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel. (2001). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge.
- Hall, Stuart. (1993). "Encoding, decoding". Simon During (ed.). *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge.
- Kay, Jonathan. (2001). "Gay 'Trek'", http://www.salon.com/2001/06/30/gay_trek/, 24.03.2017.

ERİNÇ SEYMEN

Erinç Seymen, güç dengelerini konu alan işleriyle metaforları ve insan biçimli formları birleştirerek, son eserlerinde özellikle kendini gösteren modern ve heteronormatif gerçeklikleri eleştiren bir söylem ortaya koyuyor. Çizim, video ve görsellerle çalışarak tartışma ve asimetri ile maksatlardaki tutarsızlığın ayrımını alaycı bir şekilde ele alıyor ve sadakatin kalıcı etkisini, ortak değerleri ve ait olma kültürünü araştırıyor.

Erinç Seymen (1980, İstanbul) Mimar Sinan Üniversitesi Resim Bölümü'nden mezun oldu. 2006 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi'nde Bob Flanagan üzerine yazdığı tez ile yüksek lisansını tamamladı. Militarizm, cinsiyet kimliği, cinsel yönelim kodları, toplumsal cinsiyet, milliyetçilik gibi konular üzerine çeşitli konferanslara katıldı. Siyahi, Kaos GL gibi dergilerde yazıları yayınlandı. 2002 yılından itibaren, İstanbul, Ankara, Viyana, Paris, Londra, Helsinki, Lizbon ve Eindhoven'da kişisel sergiler açtı ve karma sergilere katıldı.

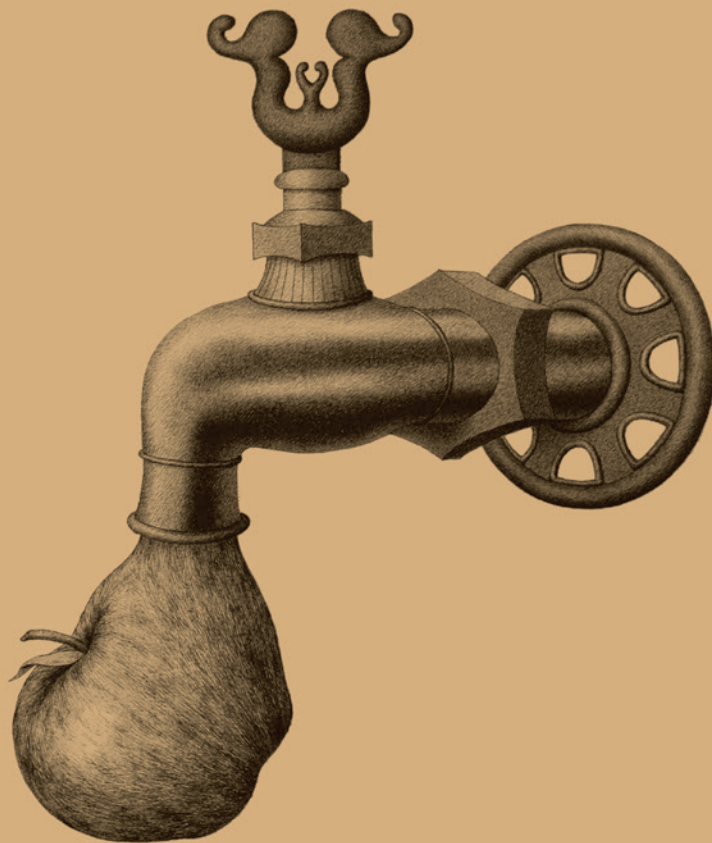
Sangoi Hakkında

Erinç Seymen'in "Sangoi" adlı projesi 3 bölümden oluşuyor: boyutları 32.5 x 42.5 cm ile 55 x 42 cm arasında değişen 52 desen 4 gruba ayrılıyor – ayakkabılar, kuşlar, silahlar, ve meyveler. Kart destesinin yapımında, bu desenler kullanıldı. Videoda ise dört kişi müphem bir oyun oynamaktadır.

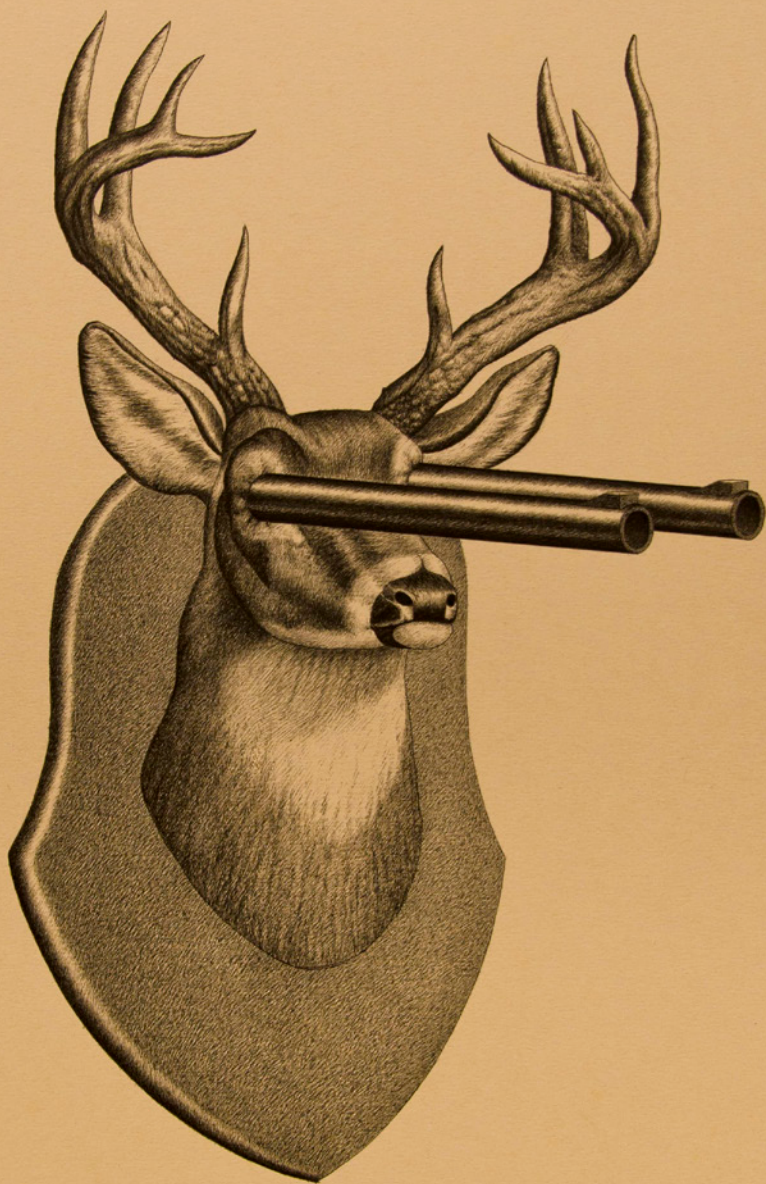




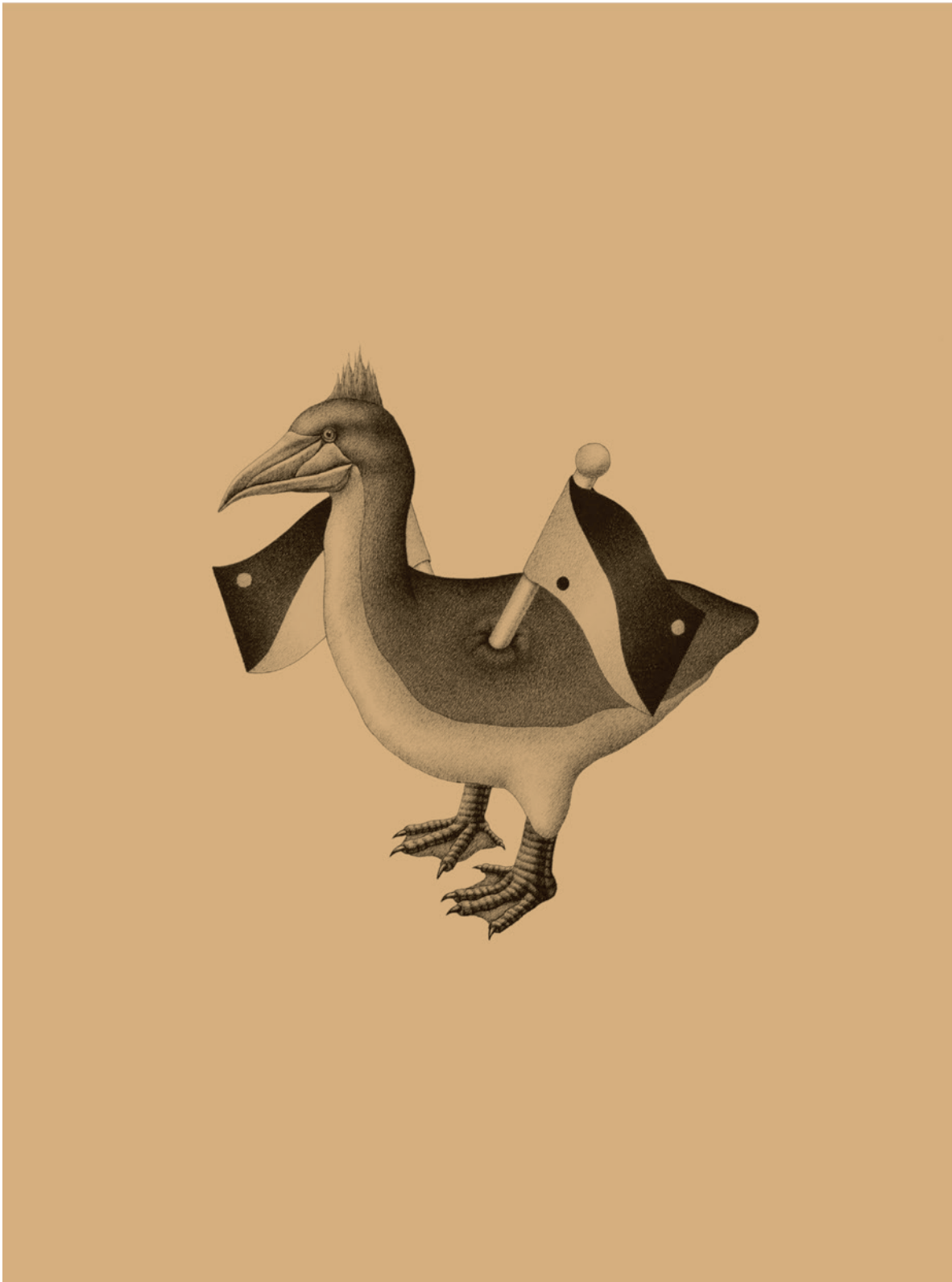


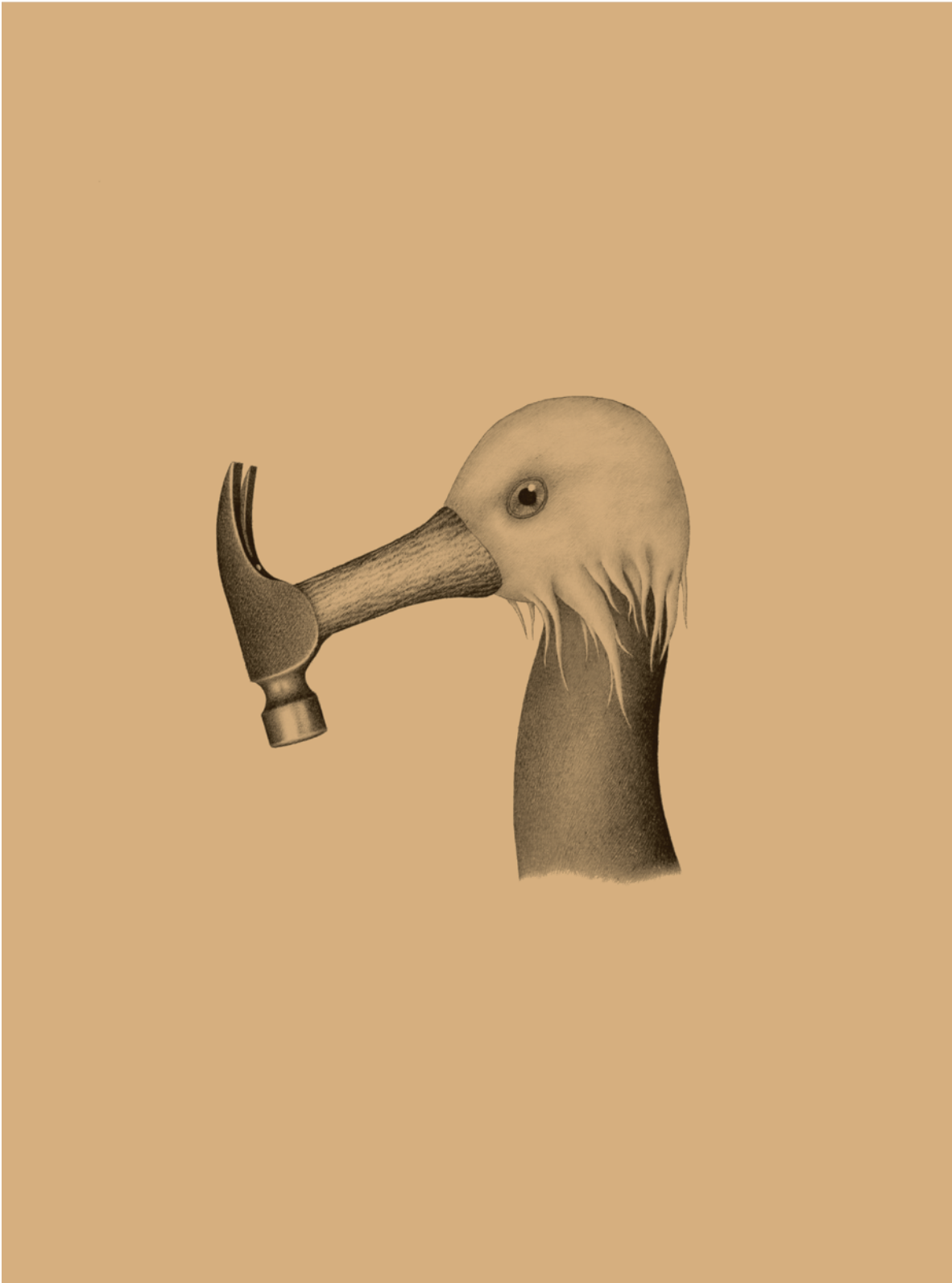












Toplumsal Bedenin Hayalet Organları

Belit Sağ

“Birinin devlet televizyonunda ağır bir yöresel aksanla akşam haberlerini okuduğunu düşünün. Absürd olurdu, çünkü devletin tanımı gereği aksanı yoktur. Aksanı olan biri bir şov programına çıkabilir, kendi sesiyle konuşabilir, ama resmi bir kurumu temsilen konuşamaz. Resmî ses aksandan yoksun bir sestir.”

Mladen Dolar¹

Nasıl ulus devletin dilde bir teklik ısrarı varsa, o tek dilde de bir aksan ısrarı var. Buna egemen aksan diyelim. Bu ısrarın tek mecrası dil değil elbette. Nasıl normatif cinselliklerle terbiye ediliyorsak, aynı şekilde dil, ulus, kimlikle de terbiye ediyoruz, bir kimlik gibi üzerimize yapıyorlar. Derdi imaj olan biri olarak bunun imajlar için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Devletin dili gibi imajları da egemen aksanla konuşuyor ve iktidarın gözünden görüyor, ve üzerimize, dilimize, gözümüze yapıyor. Peki bu yapışkanı üzerimizden nasıl kazırız...

Egemen aksanlı imajlar, devletin söylemini sağlamlaştırmak amacıyla üretilip ve servis ediliyorlar. Pek çok durumda devletin işlediği suçların örtbas edilmesi amacıyla, bazen de suçların alenen ilanını için, yani devletin kendi imajını yaratmak için araçsallaştırılmışlardır. Bu imajlara zıt bir yerde ise toplumsal hareketlerin bir parçası olan (ve bu hareketlerle birlikte) direnen imajlar duruyor.

İmajlar biz onlara bakıp düşünmedikçe, hayatımıza giren diğer imajlarla iletişimini kurmadıkça kendi başına, yalnız ve anlamsızdırlar. İmajlara onları (fotoğraf ya da video ise) çekenler, servis edenler, onlara bakanlar ve içine konuldukları bağlamlar sayesinde bir anlam yükleriz. Bu yüklenen anlamlara rağmen imajlar o yüklenen anlamı taşımayı, o amaca hizmet etmeyi kabul etmeyebilirler. Yani üretenin niyetinden bağımsız okumalara açıktırlar. İmajlara bakmak, onları anlamlandırmak, aslında bakanla bakılanın birbirine geçtiği, aradaki ayrımın belirsizleştiği, hatta o ayrımın hiçbir zaman olmadığı bir eylemdir. Egemen aksanlı imajların varlığı kadar onlarla taban tabana zıt, araçsallaşmayan, bambaşka örgütlülüklerin ve hareketlerin bir parçası olan, ve bu örgütlülüklerle birlikte dönüşen ve direnen imajlara video

eylemle haşır neşir biri olarak durup bir bakmak derdiyle yazıyorum bu yazıyı.

Sadece kanıt olma halini kabul etmeyen, araçsallaşmayan, egemen söyleme aykırı düşen imajlar nasıl imajlardır? Cevaplardan birini Abdurrahman Gök'ün kamerasından çıkan, Amed'de geçen Mart ayındaki Newroz kutlamalarında Kemal Kurkut'un öldürülme görüntülerinde bulabiliriz. Sadece Gök'ün kamerasındaki görüntüler bize ulaştı, yani haber olarak basıldı, ya da sosyal medyada dağıtıldı. O ana dair başka kaynaklardaki görüntülerin bize ulaşmadığını, hatta bize ulaşamamaları için polis tarafından silindiklerini öğrendik. Bu direnen imajlar, eğer ki çekilmelerine baştan engel olunamıyorsa, ve egemen aksandan konuşmayan imajlar oldukları için, terbiye edilemediklerinden dolayı yok ediliyorlar. Kitap yakmaktan çok da farklı değil. 451 derece, kitap yaprağının doğrudan ateşe maruz kalmadan yanma sıcaklığının Fahrenheit cinsinden karşılığı. Tabii hangi kitap, hangi yaprak, malzeme nedir diye sorası geliyor insanın. Her kitabın yanma sıcaklığı biraz farklı, her imajın içimizi yakma ihtimalinin farklı olması gibi.

Toplatılan kitapları duyuyoruz ama bize hiç ulaşamayan imajlardan dava dosyalarına kayıp görüntü olarak girmedikleri sürece haberimiz bile olmayabiliyor. Bazen de kaybolan görüntüler tekrar ortaya çıkıyor. Ethem Sarısülük'ün öldürüldüğünü net bir şekilde gösteren mobese kamerası kayıtları önce yoktular. Ortaya çıktıklarında ise aslında 'cinayeti gören' kameranın onu yönlendirenler tarafından başka bir yöne çevrildiğini gördük. Görme'miş gibi yapan' kameralar, aynen gördüklerini ya da yaptıkları şeyleri sorulduğunda hatırlamayan, unutan, hafıza kaybına uğrayan politikacılar, medya karakterleri ya da mafya liderleri gibi. 'Hatırlamıyorum', 'Unuttum', 'Hafızamı kaybettim', 'O an beynim durdu sanki'...

Abdurrahman Gök'ün kamerasından çıkan fotoğraflar bizim için sadece kanıt değillerdi. Kemal'in başına gelenleri bilmek için kanıtı ihtiyaç duymuyorduk, ama ölüme nasıl gönderildiğini görmemizin istenmediği de açıktı. Her ne kadar şiddet içeren imajlar olsalar da, o görüntüler bize Kemal'i bir insan olarak gösterdi, polislerin çıldırttığı bir insan. Şiddet imajlarının kendilerinin şiddete dönüşmediği bir örnek Gök'ün kamerasından çıkanlar. Bu imajlar, Kemal'in ölümüne yas tutabilmemize izin veren imajlar. Katilin kamerasından çıkmadılar, katilin sakladığı gerçeği ifşa

ediyorlardı. Kendini mağduriyet üzerinden tanımlamayan bir kitle için değerli, mağdur ve mağduriyet kalıplarının kırılmasına yardımcı olan, ve başka duygulanımları davet eden imajlardı. Kemal'in ailesi bu fotoğraflar ortaya çıkmadan önce polislerin söylediklerine inanıp inanmamak arasında gidip geldiklerini söyledi. Yani resmi söylemin şiddetine karşı direnebilecek imajlardı Gök'ün kamerasından çıkanlar, direnişin bir parçasıydılar, sadece şiddetin kanıtı değildiler.

Diğer taraftaysa Hacı Lokman'ın ve Ekin Wan'ın imajları duruyor. İkisinin de bedenlerine yapılan işkence imajlar üzerinden devam ettiriliyor. Topluluklara yas tutabilme imkanını vermeyen, insana ve ölü bir bedene en basit saygıyı göstermeyen imajlar... mesajlar. Sadece öldürme ve öldürdüğünü gösterme değil, aynı zamanda teşhirci bir aşağılama da var, insan değeri vermeme, haysiyetli bir ölümü çok görme, alışmamamız gereken bir çeşit ölü bedenlerle siyaset yapma.

Nazi soykırımı üzerine yapılması 11 yıl süren sekiz saatlik belgesel film *Shoah*, sadece soykırımdan kurtulanlarla film için yapılan röportajlardan ve toplama kamplarının filmin yapıldığı tarihlerdeki görüntülerinden oluşuyor. 1985 yapımı filminin yönetmeni Claude Lanzmann bir röportajında insan yapımı faciaların imajlarından bahsediyor. Lanzmann bu şiddet imajlarının 'müstehcen bir anlayış'a (obscenity of understanding) sebep olduğunu söylüyor. Acıların biricik ve görünür hale gelmelerinin ve dolayısıyla tekrarlanmalarının tasavvur edilemez olmasına karşı duran imajlar olduklarını söylüyor: "...Üzerine bir film yapmanın, anlatmanın imkansız olduğu bir katliam üzerine, bu önümüzdeki katıksız müstehcen göstermeyi tümünden reddederek ve bu red dolayısıyla imkansız anlamayı imkanı kılma." Bir eklemeye, yeniden üretmeyerek, bugünden bakarak, bugüne de bakarak...

'Fotoğrafın bellekle bağlantısı, onu hatırlayan kişilerle bağı koptuğunda da bitmez. Kültürel bellek onu yepyeni bağlamların bileşeni yapabilir; fotoğraf aktif bir hatırlama ve hatırlatma aracıdır.' diyor Gülsüm Depeli 'Devlet Şiddetinin İkon İmgeleri Üzerine' adlı makalesinde. Biz Kemal'i bağı çıplak koştururken de kameraya gülümserken de her iki fotoğrafıyla hatırlamak istiyoruz, Kemal o fotoğraflarda ve o fotoğraflarla direniyor. Hacı Lokman'ı ise işkencecilerinin servis ettiği görüntülerle hatırlamak istemiyoruz. Çünkü yaramızı kanatan, yas tutabilme imkanımızın elimizden

alındığı görüntüler onlar.

Cezayirli Fransız sanatçı Kader Attia *Hafızayı Yansıtmak* (Reflecting Memory) isimli 48 dakikalık video çalışmasında doktorlar, nörologlar ve psikanalizcilerle yaptığı röportajlar aracılığıyla “hayalet uzuv” (*phantom limb*) diye bir kavramdan bahsediyor. Hayalet uzuv, bedenlerinden bir uzvu kaybeden insanların o uzvun bir parçasını ya da tümünü bedenlerinin bir parçası olarak hissetmeye devam etmelerine deniyor. Bunun en yaygın hali de o uzvun ağrması şeklinde oluyor. Mesela bacağı kesilen birinin ayak parmağının ağrıldığını hissetmesi gibi. Bu ağrı gayet fiziksel, ve yer yer dayanılmaz hale gelebilen çok yaygın bir fenomen. Görmezden geldiğindeyse devam edip çoğunlukla kronikleşen, ve insanların fiziksel kayıplarını hiçbir zaman kabul edememelerine, ve o ağrıyı gündelik hayatlarında sürekli hissetmelerine sebep oluyor. Kaybedilen uzuv için olağan bir yas tutma sürecinden geçmek çok önemli. Bu yas tutma süreci sayesinde hastalar bedenlerinin eski haline dönemeyeceğini, yeni bedenlerinin eksik bir beden olmadığını kabul edebiliyor, ve bu ağrıdan kurtulup kayıplarıyla barışık bir şekilde yani travmayı kabul ederek yaşayabiliyorlar diyor video. Yas tutmak ve bu şekilde travmayı kabul etmek, bu uzvun bedeninin bir parçası olduğunu unutmak ya da unutturmak anlamına gelmiyor, aksine bunun kabulü ve bu kabul dolayısıyla hayata devam edebilmek anlamına geliyor. Yas tutamama durumunda ise bu kayıp ilk günkü ağırlığıyla gündelik hayatın bir parçası haline geliyor. Yas tutabilmenin bir koşulu da başka bir uzvun kaybı endişesi içinde olmamak. Video çalışmasında da söylendiği gibi, zaman her şeye çare olmuyor, görmezden gelinen ve bastırılan duygular ve travmalar zamanla daha da büyüyorlar. Videonun kalbinde ise bu kişisel ve fiziksel ağrıyı ve travmayı, hem kişisel hem de toplumsal travmalarla ilişkilendirmesi, içten içe toplumu bir beden olarak görebileceğimizi söylemesi yatıyor. Soykırım yaşayan toplumların ya da devamlı olarak saldırıya uğrayan, hedef gösterilen bedenlerin buna benzer bir travmayı yaşadıklarını söylüyor.

Devlet şiddetiyle yok edildikten sonra imajlarıyla varedilen bedenlerin toplumda yokluklarının boşluğu kalıyor. Toplum kaybedilen bireylerine fiziksel bağlılığını kaybetmiyor, kayıplarının yasını tutamadığı sürece bunu fiziksel bir ağrı olarak canlı bir şekilde gündelik hayatında yaşamaya devam ediyor. Bedene yapılan şiddet ve bu şiddetin imajlarla ifşası da bu kaybın yasını tutma, yer yer yaşananlara tepki verebilme, ve duygusal olarak yaşananları kabullenebilme

imkanlarını elimizden alıyor. Ve bu imajlar bu travmayı yaşayan topluluklara birer mesaj olarak iletiliyor. Grubun tek bir bireyine yapılan şiddet, aynı zamanda bütün bireylere yönelik bir tehdit olarak yaşanıyor, ve bu da yas tutmanın imkansızlaşmasına yol açıyor. Savaş bu şekilde hem fiziki hem de psikolojik olarak devam ediyor.

Evren Balta Birikim Dergisi’ndeki *Ölü Bedenlerin Siyasal Yaşamları* yazısında şöyle diyor: “Siyasal iktidarların öldürmek istediği, isyan eden bedenler değildir yalnızca, isyan edenin etrafında şekillenmiş toplum ve o topluma ait süreklilik duygusudur. İsyen edenin ölümü kamusal bir anlam kazanmamalıdır. Öldürülen bedenler etrafında (resmî olana) alternatif bir hafıza inşa edilmemelidir.”

Devletin giriş çıkışı kontrol ettiği coğrafyalardan yine çokça ve (nerdeyse sadece) devletin imajları çıkıyor. Bir şeyin gerçekleştiğini ispat için çoğu zaman da yine imajı isteniyor. Saldırıya uğrayan bölgelere giriş çıkış yasağının bir tarafı da imaj yasağı. Maksat ise hafızanın imajlarla oluşturulamaması...

Hatırlarsınız çok olmadı, Amed’de özel kuvvetlerin çocuklara çikolata, ekmek vesaire dağıttığı fotoğraflar yayılmıştı internette. Çocukların gözündeki korkuyu okumak hiç de zor değildi. Montaj tutmayan imajlar. İmajlar tek bir mesaja zorlanamayabilirler demiştik, akrep gibi sokabilirler. Ulus Baker demişti, Oktay İnce hatırlattı, “bir imaj ancak başka bir imaj tarafından yok edilebilir”. Egemen aksanlı imajlar kendi kendilerinin akrebi olmadıklarında direnen imajlarla mı yok edilebilirler yani...

Newroz’dan, Cizre’den, coşkulu bir kutlama videosu, herkes dans ediyor, 2015’in son aylarından itibaren 2016’nın ilk aylarını da kapsayan o korkunç saldırılardan geçmiş ama yıkılmamış, coşkusuyla yine meydanları dolduran rengarenk bir kitle var önümüzde, herkes delicesine dans ediyor. Direnen imajlar illaki bir suçu ortaya çıkaracak değiller ya, direnişin binbir çeşidini de içeriyorlar, coşkunun da. Çünkü devlet imajlarında coşku da yasak. Coşkuyu ve gündelik hayatı görseniz, insanların söylediklerini dinleseniz devlet tarafından yaratılan anlatılar çatırdamaya başlayabilir.

İmajlarla yapılan savaşta savaş mekânından son görüntüyü kimin verdiği çok önemli. Bu son görüntü 'yıkırım dedim ve yıktım, alın işte kanıtı' der mesela. İngiliz devleti tarafından gönderilmiş bir grup görevlinin Edward Snowden'ın sızdırdığı bilgilerin olduğu sabit diskleri Guardian gazetesinin ofisinde metal kesme aletleri ile parçalama görüntüleri 2015 Ocak ayında yayınlanmıştı. Her ne kadar o disklerin ve içlerindeki dijital verilerin doğasını anlamayan bir yaklaşım gibiyse görünse de, aynı zamanda o disklerin son görüntüleriydi bunlar, ve bu son görüntülerde o diskler parçalanmışlardı. Dijital verinin orada yokolmadığı ve o parçalama işleminin bir jestten ibaret olduğu aşîkâr. Bu parçalama işleminin görüntülerinin yayınlanması pek çok şeyi söylediği gibi bir yandan da 'parçalarım dedim, işte parçaladım' diyor.

Hacı Lokman'ın ailesi için 'son görüntü' ise, O'nun gülümsediği görüntüler, haysiyetli ve insan olarak bedeni bütünlüğüne saygılı görüntüler. İşte tam da o yüzden sosyal medyada ölüm görüntülerinin değil de kameraya gülümsediği görüntülerin paylaşılmasını rica ettiler herkesten. Bu seçilmiş son görüntüler, keman çalan Kemal, kameraya gülümseyen ya da kendi kısa filmindeki Hacı Lokman.

İmaj neler yapabilir? sorusunu sorarken, *beden neler yapabilir?* sorusu geçiyor aklımdan, ikisi de *doğru bir çeşit beden tanımının* ya da *doğru bir imajın* olmadığını, imaj ya da bedene özcü bir yaklaşımla bakamayacağımızı söylüyor. *Doğru imaj nedir?, Doğru beden nasıl olmalı?, İdeal imaj neye benzemeli?, Beden nasıl hareket etmeli?* değil. (Queer teori ve sakatlık teorisinin, buradaysa bedenin, temsiliyet ile ilgili olmayan bir yerden imaj-teoriye değdiği bir nokta sanırım bu.) Bu soruların hiçbirisi değil de *imaj neler yapabilir, imajla neler yapılabilir, imajlar nelerin parçası olabilirler, imaj nelerden oluşabilir* soruları, yani farklı imajlar ve farklı potansiyeller üzerine, 'imaj pozitif' bir yaklaşım belki de, ama hep devletin ve şiddetin bedenine (fizikselliğine), hissiyatına ve imajlarına karşı... aynı şekilde doğru bir beden tanımının peşinde değil de bedenin neler yapabileceği, hangi bedenlerin neler yapabileceği, toplumun bedeninin bambaşka parçaları olarak neler yapılabileceği üzerine...belki de nasıl birbirimize gözkulak olacağımız üzerine, ve bu gözkulak olmanın aslında belki de görebilmek üzerine olması da mümkün.

Yas tutmamıza imkân veren, devletin şiddet dolu mesajını yaymayan, travmatik olaylar yaşayan topluluklara

haysiyetlerini geri kazandıracak imajlar... Saldırıya uğrayan toplulukların bireylerini gündelik hayatlarında, insan olarak gösteren imajlara duyulan ihtiyaç özellikle imajlar üzerinden devam ettirilen bu savaşta gittikçe artıyor.

Öldürülen birinin imajları sadece öldürülen birinin imajları değiller. Onlar aynı zamanda bir coğrafyanın bir kültürün tarihinin imajları. Bu imajların varlığı ulusal söylemin şiddetinin bir uzantısı olduğu kadar, bu imajları yaymamak da bir direnişin, bu şiddeti kabul etmemenin parçası olabilir. İmajlardaki şiddeti imajların şiddetine dönüştürmeden, direnişin ve yaşamın içindeki ince, hemen göze çarpmayan direniş biçimlerine ve onları taşıyan bu jestleri yapabilen imajlara da yol açmak mümkün.

Yukarıda bahsettiğim haysiyet kavramını Abounaddara isimli Suriyeli bir kolektife atıfla kullandım. Kendilerini alaylı, gönüllülük usulünde örgütlenen, acil sinema (*emergency cinema*) çalışmaları yapan filmciler olarak tanımlıyorlar. Abounaddara, yapılan propagandaya karşı ve cevap olacak imajlar üretmeden, propagandayı merkeze almayarak, gündelik hayatın imajlarını üretiyor. Abounaddara, 'gözlüklü adam' demek, Dziga Vertov'un 'Kameralı Adam' filmine atıfla. Biraraya geldikleri 2010 yılından bu yana videoları değişse ve çeşitlense de, kaç kişiden oluştuğu bilinmeyen Abounaddara haysiyetli imajlar üretmeye ve Suriye'deki yaşamın hafızasını bu imajlarla oluşturmaya devam ediyor. Bir videoda demir döven bir adamın bir gününü izleyebiliyoruz, ya da bir sokağı izliyoruz o günkü bütün sakinleriyle. Son dönemdeyse daha çok röportajlar yayınlıyorlar, savaşı anlatan, anlamaya ve anlatmaya çalışan, kişisel hikayeler. Abounaddara kendini de içeren bir tanıklık hikayesi. Yaşadıklarını anlamlandırmak ve paylaşmak, içinden tanık olmak, izleyici olmadan tanık olmak... Gören, ve bu gördüklerini ve yaşadıklarını anlamlandıran ve anlatan tanıklardan oluşuyor. Tanıklık bir yandan da yaşananların yarattığı travmanın ağırlığıyla geliyor. Görsel bir hikaye anlatıcısı olmayı gerektiriyor Abounaddara'nın tanıklığı, hem de her zamankinden de çok, kendi dilini bulmayı, kendi hikayesini anlamayı. Nasıl hikayeleri anlattığımız, nasıl imajları ürettiğimiz ve yaydığımız, hakikati hangi hikayeler ve imajlarla inşa edeceğimizi belirliyor. Hikaye anlatabilmek bağlantıları kurmak, bağlamı görmeyi gerektiriyor. KHKlarla işinden atılan akademisyen Sevilay Çelenk 'Hikaye anlatmak hayatın rastlantısallığına karşı bir direniştir' demişti Sokak

Akademisi'nde verdiği 'Hikayelerle direnmek' dersinde. Okuyamadığın imaj bir rastlantıdan ibaret gibi görünebilir, o şekilde hikayelendirilebilir, tam da buna karşı hikaye anlatmak, önüne sunulanı anlamlandırmak... Hikaye anlatmak bir tanıklık, bir mesuliyet tanımlıyor; kararsız kalma, hareketsiz kalma, dahil olmama lüksü vermiyor, yok öyle bir kategori. Biraz geri dönersek, direnen imajlar direnişin parçaları, onları tanıyabilmemiz aslında tanık olabilmemizle mümkün, direnişin türlü hallerini görebilme ve gösterebilme, direnişin hikayesini anlatabilme, aciliyetini, biricikliğini gösterme yetisine sahip olabilmemizle, ve direnişleri birbirine bağlayabilmemizle, içlerinde olabilmemizle mümkün. Çelenk'le devam edersek, sorulacak pek çok soru var: 'Bu kimin hikayesi olacak, kimin hikayesini anlatacak? Bozulan denge kimin tarafından tamir edilecek? Bu hikaye nerede duracak? Kime seslenecek? Nasıl hikayelerle insanın yanında bir direniş yaratılabilir?' Yine KHK'larla işinden

atılan Süreyya Karacabey de şöyle diyor: “Hakikat ortak akılla gelecekte inşa edeceğimiz bir şeydir,... hakikate karşı sorumluyuz”. Bu hakikatın inşasında egemen aksanlı imajlar akrep olup kendilerini sokamadıklarında bunu onların yerine yapıp onları kışkırtarak sokacak direnen imajlara acil olarak ihtiyacımız var.

===

Not

- 1 Mladen Dolar, *Sahibinin Sesi: Psikanaliz ve Ses*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Dersi Queerleştirmek: Susanne Luhmann ile Söyleşi

Demet Gülçicek

Sizin akademik kurumlardaki queer teori ile deneyimlerinize başlayabilir miyiz? Queer teori ile ilk defa nasıl ilişki kurdunuz? Ya da onun içine ne zaman çekildiniz? Üniversite içinde sizi daha çok dâhil olmaya teşvik eden ya da iten neydi?

Queer teori ortaya çıkmaya başladığında, ben de 1991’de Birleşik Devletler’de lisans çalışmalarına başlıyordum. Aslında, o zamanlar queer teori muhtemelen henüz bir “şey” değildi. Judith Butler’ın çok bilinen bir hikâyesi var, Birleşik Devletler’de düzenlenen (1991 ya da 1992’de) ikinci Lezbiyen ve Gey Çalışmaları konferansından sonra yemekte bir kişinin ona queer teori çalıştığını söylemesi ile ilgili. Buna Butler, “queer teori nedir?” diye cevap vermiş. Bu soru, konuştuğu kişiyi çok şaşırtmış. Açıkça, bu kişinin Butler’ı queer teorisyen olarak görmesine rağmen Butler’ın kendisi (henüz) görmüyordu. Bu hikâyeyi anlatmamın nedeni, queer teorisinin nasıl sonradan çok geniş kullanımı olan bir terime dönüştüğünü göstermek, muhtemelen 1990lardan sonra.

1991’de Fullbright bursu ile girdiğim Alabama Üniversitesi’nde geç dönem edebiyat eleştirmeni Elisabeth Meese’den bir feminist teori dersi aldım. Dönemin güncel queer ve feminist metinlerine ek olarak, bir önceki sene yayınlanan Judith Butler’ın *Cinsiyet Belası*’nı ve Diana Fuss’un *İçeride/Dışarıda: Lezbiyen ve Gey Çalışmaları*’nı (*Inside/Out: Lesbian and Gay Studies*) okuduk. Aynı zamanda açılan ilk Lezbiyen Çalışmaları dersini Alice Parker’dan aldım. Bu derslerde okuduğumuz tüm metinleri hatırlayamıyorum. Ama benim lezbiyen ve queer çalışmalarına girişim böyle bir muhafazakâr Güney Birleşik Devletler bağlamında oldu. Şu an queer teori olarak bildiğimiz yeni teorik çalışmaları takip etmeye hevesli muazzam akademisyenlerle çalışma şansına eriştim. Yani, benim lisans eğitimim şu an queer teori olarak bildiğimiz alanın ortaya çıkmasıyla çakışıyordu.

Hatırlamamız gerekir ki queer teori terimi 1991’de Teresa de Lauretis tarafından, *Differences: A Journal in Feminist Cultural Studies*’e yazdığı girişte ortaya atıldı. Yani,

şu an queer teori olarak bildiğimiz kurucu metinlerle karşılaşmam hem toplumsal hem politik olarak çelişkiydi: Alabama Eyalet Meclisi hiçbir devlet fonunun lezbiyen ve gey gruplara gitmeyeceğine dair bir yasa çıkarıyordu ve aynı zamanda eyaletin en parlak üniversitesinde ilk lezbiyen, gey ve queer çalışmaların dersleri açılıyordu. Ayrıca, Alabama Üniversitesi, daha sonradan öncü trans yazar ve aktivist Leslie Feinber'in partneri olacak olan şair Minnie Bruce Pratt'in eğitim gördüğü okuldu. Minnie Bruce Pratt'in 1989'de yayınlanmış bir şiir derlemesi olan *Crime Against Nature* kitabı, 1991'de Amerikan Kütüphane Kurumu Gey/Lezbiyen Kitap Ödülü'nü (*American Library Association Gay/Lesbian Book Award*) kazanmıştı. Bu kitap, 1970'lerin sonlarında Güney Birleşik Devletler'de lezbiyen olarak açıldıktan sonra çocuğunun velayetinin ondan alınmasının yürek burkan şiirsel bir anlatıydı. Bu, Pratt'in üniversite günlerinden yakın arkadaşı olan Rose Gladney'in verdiği Amerikan Çalışmaları dersinde okuduğumuz bir diğer metindi. Yani, Alabama Üniversitesi'nde çalışmalarım entelektüel olarak çok zengin ve heyecanlıydı ve benim ilgi alanlarım queer teori, queer kültürel aktivizm ve sonrasında queer pedagojide yoğunlaşmıştı. Alabama Üniversitesi'nde Kadın Çalışmaları bölümünde yüksek lisans derecemi tamamladıktan sonra, York Üniversitesinde yeni kurulmuş olan Kadın Çalışmaları doktora programına katılmak için Kanada, Toronto'ya taşındım. Danışmanım olan eğitim teorisyeni Deborah Britzman (1995 tarihli kurucu makale "*Is there a queer pedagogy? Or, Stop reading straight*"ın yazarı) sayesinde queer teori ve pedagojinin kesişimiyle ilgilenmeye başladım. Sonunda da 1998 tarihli makalem "*Queering/Querying Pedagogy? Or Pedagogy is a Pretty Queer Thing*" ortaya çıktı. Toronto York Üniversitesi o zamanlar queer teorik paradigmlar üzerine çalışan lisansüstü öğrencilerinin odak noktasıydı. 1990'larda da, Toronto'da queer teori, aktivizm ve kültürel hayat epeyce görünür olmaya başlamıştı. Entelektüel, politik, kültürel ve toplumsal olarak çok heyecanlı bir dönemdi. Bana çok ilginç görünen şu ki, çalışmalarla ilk ilişkilendiğim yer olan muhafazakâr Alabama Eyaleti sonradan queer teori alanında kurucu olan yerlerden birisi oldu ve güya daha ilerici olmasına rağmen, Kanada Toronto York

Üniversitesi'nde queer teori başlangıçta bazı feministler tarafından "*boy teori*" denerek ötelenmişti.

Peki şu an queer teori dersleri sizin kurumunuzda nasıl konumlandırılmış durumda? Bu tür bir ders açmak için nasıl bir süreçten geçmek gerekiyor ve bu sürece dair müdahaleleriniz ve hayal kırıklıklarınız nedir?

Bugün, neyin "queer" ve neyin "teori" olarak sayıldığını sorabiliriz. LGBTQ2IA'ya işaret eden herhangi bir ders "queer teori" olarak nitelendirilebilir mi? Neyin queer teori olup olmayacağının sınırlarının polisliğini yapmak derdinde değilim, mutlaka queerin ne demek olduğuna dair farklı anlayışlar var. Birçoğuna göre queer, cinsellik ve toplumsal cinsiyetin heteronormatif ve ikili cinsiyetin dışında ve onlara karşı herhangi bir şeyi içeren şemsiye bir terimi imliyor.

Benim kendi queer anlayışım, de Lauretis'in 1991'de yazdığı tanım ile beraber gidiyor: "Queer teori iki vurguyu taşır: Söylem üretimini içeren kavramsal ve spekülatif iş ve kendi söylemlerimizle inşa edilmiş sessizliklerimizin yapısökümünün gerekli bir eleştirel çalışması hakkında (s. iv)." Lauretis'in terimin orijinal formülasyonunda gördüğüm bu tür bir eleştirel özdeşleşimsellik kesinlikle benim kendi yaklaşımına rehberlik etmeye devam ediyor. Buna Michael Warner'in erken formülasyonunu da ekleyebiliriz. Warner, *Fear of the Queer Planet* (1993) derlemesinin girişinde, queer yaklaşımın azınlıklaştırılmasını reddeder. Yani, queer teori (sadece) cinsel ve toplumsal cinsiyete dair azınlık statüsü ve hakları iddia etmekten ibaret değildir, tolere edilmek ya da dâhil edilmeyi talep etmek demek değildir, lezbiyen ve gey hakları talep etmekten ibaret değildir. Onun yerine, "normalin rejimlerine direniş" (Warner, 1993) ve normalleştirilmesi hakkındadır. Cinselliği sadece queerler olarak değil, tüm toplumsal ve politik hayatın kurucusu olarak görmek hakkındadır. Sadece queerleri ve kendi dünyalarını teorize etmek yerine teorinin kendisini (ve dünyayı) queerleştirmek hakkındadır.

Bugün, Alberta Üniversitesi'nde Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bölümü'nde, kalıcı bir "queer teori" dersimiz yok. Birkaç fakülte üyesi giriş ve ileri düzey

derslerde queer teoriyi dâhil ettiler. Gelecek akademik yıl için iki özel konu dersi açtık. Birisi “Trans Teori” ve diğeri “Queer Feminizmler”. Alberta Üniversitesi’nde, geniş bir tanımlama yapacak olursam, Siyaset Bilimi, Yerellik Çalışmaları, Eğitim, Sanat ve Dizayn, Modern Diller ve Kültürel Çalışmalar, Sosyoloji, Fiziksel Eğitim ve İngiliz ve Film Çalışmaları bölümlerinde de araştırma ve ders vermeye dair queer teoriye ilgi duyan meslektaşlar var. Yakın zamanda kaybettiğimiz arkadaşım ve meslektaşım sosyolog Sharon Rosenberg queer teori öğretmek için işe alınmıştı ancak ölümünün üstünden birkaç yıl geçmesine rağmen yerine birisi alınmadı. Sonraki işe alınmaların hepsi, güya “Sharon’ın yerine” olmasına rağmen başka çalışmalara yoğunlaşanlar için oldu. Daha “güvenli” ve alışlagelmiş alanları çalışanlar, onun yerine getirildi. Çok açık ki, queer teoriyi tanımak ve bir queer teorisyen ise almak şart değil (demek ki hâlâ garanti edilmedi). Bir bakıma, queer teorinin vakti geçmiş olabilir. Belki onun yerini cinsellik çalışmalarının büyümesi almıştır. Cinsellik çalışmaları, kesinlikle queer teori olmadan bugün böyle büyük bir şey olamazdı. Yani, en sonunda belki queer teori akademiyi cinselleştirmekte başarılı olmuş olabilir. Fakat bugün queer teori cinsellik çalışmalarında tek yaklaşım değildir.

Tabii, tek yaklaşım değil. Peki, sizin için queer teori dersi vermek ne demek? Queer teoriden esinlendiğiniz bazı yaratıcı yollar var mı? Ya da üniversitedeki geleneksel sosyal bilim eğitiminden çıkamadığınızı düşündüğünüz alanlar mı var?

Benim kurumumda queer teori yalnızca sosyal bilimlere yerleştirilmiş değil. Tam tersine, Alberta Üniversitesi’nde ve Kuzey Amerika’da queer teori derslerinin verilmesi ve araştırılmasının başını Beşeri Bilimler çekiyor.

Benim kendi queer teori dersi verme deneyimim son yirmi yıl içinde epeyce değişti. 1990’ların sonlarında Kadın Çalışmaları derslerine queer teoriyi dâhil ettiğimde ilk yaklaşımım, 1994/5 yıllarında York Üniversitesi’nde ilk Lezbiyen Çalışmaları dersini açan Kathleen Martindale’den alınmıştı. 1995’de yayımlanan “*What Makes Lesbianism Thinkable?: Theorizing Lesbianism From Adrienne Rich*

to Queer Theory” makalesinin izini sürerek, benim derslerim de homo ve heteroseksüelliğin, lezbiyenlerin ve queerlerin tarihsel olarak nasıl “ortaya çıktığının” izini sürüyordu. Öğrencilerime, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine farklı kültürlerde yapılan çalışmaların farklı tarih ve bağlamlarda nasıl inşa edildiğini göstermek istemiştim. Böylece öğrencilerin, cinselliğin üreme hakkında olduğuna, toplumsal cinsiyetin cins ve biyolojik bir gerçeklik olmasına dair ısrarlarını sarsabilirdim. Öğrencilerimin ikili cins sistemi, heteroseksüel normallik ve lezbiyen/gey toleransına dair sorgulamasına yardımcı olmaya çalışıyordum.

Güncel queer teori dersi verme yollarının vücut bulması, farklı tarihsel izlekleri de içerdi. Son zamanlarda, 20. yüzyılın ortalarından bugüne kadar lezbiyen, gey ve feminist çevrelerdeki kültürel ve politik tartışmaların nasıl queer teorinin ortaya çıkışına neden olduğuna odaklandım. Bugünkü öğrencilerim 20. yüzyıl toplumsal ve politik hareketlerine tamamen yabancılar. Çoğu toplumsal cinsiyet, queer ve ikili tanımlarla tanışık, trans meseleleri Kanada’nın ana-akım medyasında mevzu oldu. Fakat çok az öğrencim lezbiyen, gey ve queer politik örgütlenmelerinin ve dünya tahayyülünün tarihine aşina –daha güncel olan 1980 sonrasına bile–. Yakın zamandaki bir dersimde, Amerikan karikatürist Alison Bechdel’in uzun dönemli karikatür-öyküleri olan *Dykes to Watch Out For*’u Amerikan feminist, lezbiyen, gey ve queer tarihinin bir türü olarak kullandık. *The Essential Dykes to Watch Out For* (DTWOF) Bechdel’in 1983-2008 arası feminist, lezbiyen, gey dergilerde yayınladığı karikatür-öykülerin bir derlemesi. Son 20 yıl içinde, Bechdel’in karikatür karakterleri feminist çevrelerde queer teorinin yükselişi ve algılanışına dair de dönemin sıcak tartışmalarını ve çelişkilerini gösteren muazzam bir yorumlama alanı yaratıyor.

Benim queer teori derslerimde, teorik metinlere ek olarak geniş yelpazede birtakım metinler var. Bunlar romanlar, filmler, performans sanatı, şiir ve otobiyografi gibi türleri içeriyor. Böylece queer teori ve kültüre aşina olmayan öğrencilerde bu materyalin varoluşsal aciliyetini canlandırmış oluyorum. Derslerimdeki ödevler geleneksel

araştırmaları, keşfedici yazıları ya da seçmeli projeleri içerebiliyor. Birkaçını örneklemem gerekirse, yıllar içinde öğrenciler fanzin yapmayı, şiiri, sanat enstalasyonlarını, fotoğraf projelerini, ses kayıtlarını ve yaratıcı kurgu-dışı yazıları keşfetti.

Kulağa çok hoş geliyor! Peki siz kendi izlencenizi nasıl oluşturunuz? Çok zengin bir literatürü öğretmek için çok sınırlı bir zaman var, neyi içerip neyi dışlayacağınıza nasıl karar veriyorsunuz?

Şu anda, queer teoride giriş (service) dersi vermek artık mümkün değil, çok fazla. Sorunuzda haklı olarak söylediğiniz gibi, şu an çok zengin bir literatür var ve bir dersin sınırlı bir vakti var –bizimki 13 hafta ve bir hafta içinde 3 saat ders saati var–. Dersin onu bir arada tutan bir anlatısı, kavramı ya da sorusu olması lazım. Ayrıca beni de ilgilendirmesi lazım, böylece dersi öğrencilere canlı ve merak uyandıracak şekilde işleyebilirim. Örneğin, son queer teori dersimde, temel odağı Lauretis’in queer teorisinin özdüşünümselliğinden alıp bu sefer Jasbir Puar, Lisa Duggan ve Martin F. Manalansan gibi akademisyenlerin öncülüğünü yaptığı homonormativite ve homomilliyetçilik eleştirilerine odağı kaydırdım.

Queer teori dersi vermek her zaman biraz dengeleme eylemi, çünkü bu dersler queer-pozitif straight öğrencileri, queer aktivistleri, transları ve ikili cinsiyette olmayan öğrencileri bir araya getiriyor –çok başka geçmişlerden, bilgi ve deneyimden gelen kişiler–. Yani dengeleme eylemi, kavramsal bir giriş işi de önermek demek. Örneğin, queer yaşam, feminist teori, AIDS aktivizmi aracılığıyla queer teori tarihinin izini sürmenin iki tuzağı var: queerleri kahraman toplumsal adalet savaşçıları olarak yüceltmek için çok uğraşıyorum, ama kurbanlaştırılmış queer dominant anlatısını da yeniden üretmek istemiyorum. Straight öğrencilerimin kendilerini queer dünya tahayyülünün güzelliğine kapılmış bulmasını istiyorum ve tatlı beyaz orta sınıf gey çocukların birazcık sınıf ve ırk ayrıcalıkları üzerine düşünmesini istiyorum. Eğitim sistemi içinde sıklıkla yaralanmış, marjinalleştirilmiş öğrencilerimi desteklemek istiyorum.

Tam da bu noktada öğrenciler ile ilişkinize gelmek istiyorum. Dersiniz sırasında öğrencilerle nasıl iletişim kuruyorsunuz? Açıkça ya da fark etmeden heteronormatif bir yorum yaptıklarında nasıl hissediyorsunuz mesela? Ve bu durumla nasıl baş ediyorsunuz?

Biraz önce bahsettiğim öğrenme amaçları öğrencilerin sınıfa kattığı bir sürü direnç üretiyor: bazı straight çocuklar kendi queer arzularının ve cazibelerinin farkına varınca korkuyor, beyaz orta sınıf gey çocuklar çoğunlukla olumsuz bir ders bekliyor –kendilerini sorgulayan değil; ve marjinalleşmeyi gündelik bir düzeyde deneyimleyen öğrenciler onların “anlamadığını” düşünen öğrenciler tarafından dışarıda bırakılıyor–. Benim deneyimimde queer teori dersleri çoğunlukla anksiyete ile dolu ve sınıfta dolaşan bu anksiyete ile baş etmenin bir yolunu bulmalıyız. Hem straight hem queer öğrencilerin heteronormatif varsayımlarına karşı çıkmak bir görev, lezbiyen ve gey öğrencilerin derinden normalleşmiş homomilliyetçilik ve homonormativitelere karşı çıkmak diğer görev. Ne dedikleri ve ne yaptıklarını düşünmelerini sağlarken tüm öğrencilerin hata yapmalarına izin vermek, neyi nasıl dediklerinin diğerlerini nasıl etkilediğini düşünmelerini sağlamak... Bunu söylüyorum ama ben hiçbir zaman öğrencilerime “güvenli” bir sınıf vadetmedim. Öğrenme, KAOS Q+’da ve diğer yerlerde yayımladığım gibi, basitçe “güvenli” değildir. Tam tersi risklidir. Çünkü bilgi üzerimizde talep yaratır, kendimizi ve çevremizdeki dünyayı tekrar düşünmek gibi. Bu yüzden ideal olarak, sınıfı birbirine iyi ilişki kuracak şekilde kurgulamaya çalışıyorum. Böylece birileri hata yaptığında ya da acıtıcı şeyler söylediğinde ve yaptıklarında –ırkçı, cinsiyetçi, heteronormatif olmak gibi– diğerlerinin yine de hayatta kalabileceklerini umuyorum. Ve tabii ki ben öğrencilerin sınıfta yaptığına ve söylediğine dair kendi tepkilerime özellikle dikkat etmeliyim. İyi ya da kötü, sınıfta duygularımızı ciddiye alacağımız bir söylem ve pratiği geliştirmeye çalışıyorum. Ama iyi ya da kötü, duygular da nihai hakikat değil. Onun yerine, öğrencilerimden duygulanımsal tepkilerinden anlam çıkarmalarını istiyorum, onları okumalarını, yorumlamalarını, anlamalarını. Queer teori gibi hem çok derinden duygusal

hem de son derece entelektüel ve politik bir ders, birbirine dâhil olmanın birtakım kurallarını koymayı gerektirir.

Bu çok önemli bir denge gerçekten, fakat aynı zamanda eleştirel düşünmenin, sorgulamanın da aracı. Benim İngiltere'deki üniversite deneyimimde ders verme ile araştırma arasında büyük bir ayrım var. Ders verme genellikle düşük statülü bir iş olarak konumlandırılırken araştırma asıl para ve statü getiren iş olarak görülüyor. Siz bu ayrımı nasıl yorumlarsınız? Araştırma ve ders vermenin bu derece ayrışması ne demektir?

Evet, Kanada'da da araştırma, spesifik olarak yayın yapmak ve ödenek bulmak, ders vermeye göre daha yüksek bir statüye sahip. Ya da birinin meslektaşları arasındaki ünü araştırma yapıp yapmadığına dayanıyor. Bunu söylüyorum ama benim kurumumda, ki Kanada'daki araştırma üniversitelerinin ilk beşinin içindedir, beklenti araştırmacıların aynı zamanda güçlü öğretmenler ve tez danışmanları olması. Yine de şöyle bir gerilim var derim ben: bir yanda ulusal ve uluslararası alanda meslektaşlar arasındaki kişinin statüsü (ki bu araştırmanın sonuçlarına bağlı) ve diğer yanda ödenek ve öğrencileri kendine çekmeyi hedefleyen büyümekte olan kurumsal talepler.

Bu durum bana çok ilginç görünüyor, öğrenci ve ödeneği aynı kategoriye koyan bir kurumsal üniversiteden bahsediyoruz artık. Benim Türkiye'deki akademik deneyimimde, usta-çırak ilişkisine bir vurgu olduğunu söyleyebilirim. Bu tutum, basitçe hiyerarşik bir şekilde ustayı taklit etmektense, soru sormayı öğrenmek üzerinden kuruluyordu. Yani, öğrenciye verili cevaplar vermek değil ya da ezberlemesine teşvik edecek bir eğitim değil de daha çok öğrencinin özdeşleşimselliğini geliştirmek üzerineydi. Queer teorilerin bu tür bir eleştirel öğrenme pratiğine alan açtığını düşünüp düşünmediğinizi merak ediyorum.

Kanada'da Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları bölümlerinde ders vermek demek, genelde karma ve kalabalık dersleri ve daha küçük ileri seviye seminer derslerini öğretmek anlamına geliyor. Tüm liberal sanat dersleri öğrencilere kendi eleştirel yeteneklerini geliştirmeyi

vadediyor ve öyle yapıyorlar. Fakat üniversiteler aynı zamanda rekabete dayalı alanlar. Örneğin benim kurumumda ülkenin farklı bölgelerinden en iyi öğrencileri çekiyoruz. En iyi öğrenciler genelde üniversitede “iyi olmak için” fazlaca motivasyon sahibi öğrenciler demek oluyor. Çok akıllı ve çalışkanlar –ve bence hocanın ne istediğini anlamak için çok iyi disipline edilmişler–.

Birkaç yıl önce Ankara Üniversitesi'ne kısa ziyaretim sırasında öğrenciler ve hocalar arasında bana çok etkileyici gelen canlı tartışma kültürünü fark ettim –mesela üniversite bahçesinde ders arasında çay içmek–. Bu bana Kanada'da gordüğüm ve deneyimlediğimden çok farklı göründü (tabii Türkçe bilmemem insanların ne konuştuğunu anlamama mani oldu). Bir kadın hoca olarak, öğrencilerimin benim ders verişimi “ustalık” olarak görmesi bana yabancı bir kavram. Egemen cinsiyetçilik nedeniyle, kadınlar “usta” olarak görülmek için daha çok zaman harcamak zorunda kalıyor. Aklıma Amerikan Edebiyat eleştirmeni Jane Gallop'un bir polemigi geldi. Kendisi 1982'de pederasti ile pedagojiyi şu şekilde ilişkilendirmişti: “büyük adamın küçük adamı bilgisiyle delip geçtiği (penetre ettiği)” yer¹ (63). Gallop'un tanımını Brezilyalı kurtuluş ilahiyatçısı Paulo Freire (1970) “eğitimin bankacılık modeli” olarak tanımlamış ve eleştirmişti. Freire, pek çok eleştirel eğitimcinin o zamandan beri söylediği gibi, ders vermeyi bilgi akışı olarak görmeyi reddediyordu. Öğrencileri boş tekne ya da bilginin pasif alıcıları olarak görmektense, onları “hocayla diyalog içinde eleştirel araştırma ortakları” olarak tanımladı. Ders vermenin hoca, metin ve öğrenci arasında bir bilgi üretimi olması benim yaklaşımı en iyi özetleyen tutum. Öğrencilerimin materyale âşık olmasını istiyorum, sonra çalışılan materyalden (ve onunla) bir şey yapmasını.

Ben lisans eğitimim sırasında, Simone de Beauvoir gibi kurucu isimleri hiç okumamıştım ve izlencede yoktu. Fakat Judith Butler çok “havalıydı” ve izlencelerde karşıma çıkıyordu. İkinci Cins'i ilk okuduğumda ikili kategorileri nedeniyle çok özcü bulduğumu hatırlıyorum. Butler'ın bu konudaki açık müdahaleleri bile böyle düşünmeme engel olmamıştı. Ancak bir

¹ Where a “greater man penetrates a lesser man with his knowledge” (63).

zaman geçtikten sonra bir metni tarihselleştirme üzerine düşünmeye başladım. Sizin queer teori derslerinizde, ğrencilerinizin “modası geçmiş” metinlere tutumunu nasıl buluyorsunuz ? Modası geçmiş lafını bir Feminist Epistemoloji dersinde bir öğrencinin yorumundan alıntılayarak kullanıyorum.

Bence bizim eğitim dönemimizden önceki yayınları yakalamak hepimiz için devam eden bir zorluk. Ayrıca dediğın gibi feminist ve queer çalışmalar ğrencilerinin çokça “şimdici” (*presentist*) olabileceğini düşünüyorum. Bence sorun kısmen çok fazlalık. Ama bazı noktalarda,

bugünün ğrencilerinin klasikleri okuyup okumaması hakkında pek de kaygılı değilim. Bazı metinler bazılarının hayatında ve eğitiminde “modası geçmiş” olabilir ve geri dönmeye değeri görülmeyebilir. řu an beni daha çok kaygılandıran ırklandırılmış ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş atıf yapma pratikleri. Tüm atıflar beyaz, Batılı erkeklere yapıyorken, “nitelikli akademisyenlik” nasıl retilbilir? Bu bana çok problematik görünüyor. Onun yerine, atıf yapma pratiklerimizi queerleştirmeyi öneriyorum.

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Gay Manifesto (Carl Wittman)

İlke Cide

Bir manifesto, en yavan tabirle, bir varoluş bildirimidir. Başlı başına bir metin-olaydır ya da bunu talep eder. Bedenler boyunca yayılmış bir hareketin bir bünyeyi, bir oluşu ifade edişinin formülasyonudur. Komünist Manifesto’nun başlangıç cümlesini düşünelim örneğin: “Avrupa’da bir hayalet dolaşıyor”. Wittman da benzer şekilde bir hareketi, bir gezinimi ifade ederek başlar Gay Manifesto’ya: “San Francisco homoseksüeller için bir mülteci kampıydı. Ve biz, ülkenin dört bir yanından savrulanlar, oraya kaçmak durumunda kaldık, ancak diğer “mülteci”lerden farklı olarak göze “harika bir yer” gibi görüldüğü için değil, bulunduğumuz bölgenin koşulları elverişsiz olduğu için gittik”. Buradaki bir hareketin, sürgünün, hicretin ya da göçebeliğin bir dökümü değildir yalnızca; aynı zamanda bir küfürdür. Marx’inkine benzer bir küfür: “İhtiyar Avrupa’nın bütün güçleri: Papa ve Çar, Metternich ve Guizot, Fransız radikalleri ve Alman gizli polisi bu hayaletle karşı bir süre avı yapmak için aralarında bir kutsal ittifak yapmış bulunuyorlar”. İçinde bulunulan dünyaya karşı, yalnızca onun içinde hareket halindeyken edilebilecek bir küfür. Ancak komünizmin hayaleti dahi, tüm o kutsal ittifakın kuşatmasına rağmen kendi evinde dolanabiliyor ve gü-

cünü de tam da buradan devşirebiliyordu. Wittman’ın küfrü ise çift yönlü bir küfürdür; ne sığınılan yer ne de kaçılan yer kurtuluşun bir mahalli olabilecek durumda değildir. Bu nedenle hayalet, Yaşlı Kıtada kuşatma altında fakat her halükârda ‘kendi evinde’ dolanabilmekteyken “on binler olan bizler, “kendi olma”nın, işlerimizi ve düzgün bir yaşam sürdürme umudumuzu riske atmakla hemen hemen aynı anlama geldiğini bildiğimiz için küçük kasabalarımızdan ayrılmak zorunda kaldık; şantajcı aynasızlardan, bizi evlatlıktan reddeden ya da “müsamaha gösteren” ailelerimizden kaçtık; silahlı kuvvetlerden ihraç edildik, okullardan ve işlerden kovulduk, serseri ve polislerden dayak yedik”.

Carl Wittman 60’ların başlarında Swarthmore College’de öğrenciyken *Students for Democratic Society* (Demokratik Toplum İçin Öğrenciler) adlı radikal ve güçlü bir sol öğrenci örgütünün liderlerinden biridir. Ardından 1967’de işçi örgütlenmesi üzerine çalışmak amacıyla San Francisco’ya taşınır. Bundan sonraki birkaç sene, Wittman’ın, kişisel yaşamı (eşcinselliği) ile aktivistliği (radikal sol) arasındaki ayrıklığı fark ettiği, birleştirmeye çalıştığı ve aynı zamanda bu yarığı dü-

şünce üretmek için seferber ettiği zamanlardır. Çünkü Wittman, eylemcisi olduğu radikal sol ve savaş karşıtı hareket ile temas halinde olduğu siyah ulusalcılık, radikal feminizm, engelli hakları gibi mücadele alanlarının her birinde sabit olan homofobiyle yüzleşmektedir. Bu ayrıklığın, mensubu olduğu sol hareket içerisindeki ilk açığa vurumu, uzlaşmacı ve paydaş¹ bir tutumun arayışını işaret eder: “Benim homoseksüelliğim üzerindeki sebatım, aynı zamanda onların kirli savaşlarını reddetme prensibidir” diye yazar bir yazısında. “Hemen ardından, Liberation Dergisi’nde yayımlanmak üzere, direniş hareketinin toplumsal cinsiyet ve cinsiyet politikası ile ilgisinin nasıl kurulabileceğine odaklandığı “*Waves of Resistance*” makalesini yazar.”²

Ardından 69’da *Stonewall Ayaklanması* gelir. Hemen ardından Wittman *Gay Manifesto*’yu yazar. Eserin tam adı *Refugees From America: A Gay Manifesto*’dur; Amerika’dakil’da’ın mülteciler/i. Stonewall İsyanı’nın radikalizminden rahatsız olan bazı muhafazakâr ve konformist gey eğilimlere karşı gey hakları aktivizmine angaje olur. İsyanıdan sonra LGBTİ oluşumlar, yayınlar, tartışmalar, bölünmeler, parçalanmalar ve eylemler inanılmazca çoğalır. *Gay Activist Alliance* 1969’un sonlarında yalnızca gey hakları sorununa odaklanmak üzere kurulur.³ Manifesto *Red Butterfly Collective* tarafından Ocak 1970’de basılır ve ‘71’de oldukça yaygın bir biçimde dağıtımı yapılır. *Gay Manifesto* tüm bu süreci, çalkantılarını, gerilimlerini ve devrimciliğini içinde barındıran ve gey hareket için yıllarca birincil bir eser olarak karşımıza çıkar. Wittman, ayrıca, Birleşik Devletler’deki ilk *Gay Pride*’in organizasyonunda da etkin rol oynayacaktır.⁴

Yedi kısa bölüm ve ilk yayımcı olan *The Red Butterfly*’in sonuna eklediği bir yorum yazısı ile SUB Yayınlarından Türkçe’ye çevrilen bu manifesto,⁵ az önce bahsettiğimiz gibi, içinde bulunduğu duruma bir küfür olarak saldıran bir tahlille başlar. Başlığı olmayan giriş bölümünde *Stonewall Ayaklanması’nın* eşcinsel gettosu içindeki eşcinsellerin birbirlerine karşı tutum ve dayanışmasında ne gibi dönüşümler meydana getirdiğini kolaylıkla hissedebiliriz. Dahası, bu manifestoyu besleyen o yeni yarılmayı, eşcinselin kendini kuruluşunda bir dışarıyı (hetero) referans alarak değil, bizzat kendini dolayım olarak yerleştirebiliyor oluşuyla, kendi gettosunda artık kendi varlığından bahsedebiliyor olduğunu görürüz. Dahası eşcinselin artık dışarısını da, gettoyu kuşatan eşcinsel olmayan dünyayı da adlandırışına tanık oluruz. Keza, eşcinsel için ayırım dışar-

dan verili durumdadır; bu nedenle eşcinselin eşcinsel olmayı kendinden ayırması ayrımcılık değildir, yalnızca kendini görme, tanıma, sınırlarına dokunma ve dışarıyı bilmedir. En nihayetinde hükümeti oluşturan milletvekilleri, eşcinselleri hizada tutan işverenler, ‘koruyan’ polisler ve dahası sömüren para, eşcinsel değildir! (1)

Giriş kısmından sonra Wittman, genellikle tek tek maddeler oluşturarak ve konularını birebir karşısına alıp irdeleyerek ilerleyecektir. Söz konusu olan bu yeni varoluşun çevresine kuşanmış öğelerin bir dökümü için ilk denemeyi yapmak ve dahası, yalnızca kendi var oluşu dolayısıyla, bu yeni zar atımının sonucunda yerleri değişmek zorunda kalan taşların konumunu tespit etmeye çalışmaktır. “Uyum Üzerine” ve “Kadınlar Üzerine” bölümlerinin ardından, metnin merkez nosyonu ve o tekil, kendine has müdahalesi olarak beliren “Roller Üzerine” bölümü gelir. “Eşcinsel olmayan toplumun taklidi” maddesine Wittman, “Biz eşcinsel olmayan bir toplumun çocuklarıyız” (17) diye yazarak başlar. Eşcinsel olmayan toplum ise, eşitsizlikçi toplumdur. Eşitsizliğin mekanizması ise öğeleri ikiye ayırıp, birbirlerine göre mukayese ederek konumlandırmaktır. Bu hiyerarşik konumlandırma önce dilde yansımaları bulur, ardından kurumlarda; ve kurumlar da taklit edilecek veya taklit edilmesi gereken rolleri üretirler... Wittman’dan yaklaşık yirmi sene sonra Butler aynı dizgeyi bambaşka bir kavrayışla karşımıza koyacaktır.⁶

Eşitsizlikçi toplum ya da -Wittman’ın kendisi bu adlandırmayı hiç zikretmese de- heterotoplam, eşcinselle taklit edilecek roller, diller ve kurumsal ilişkiler dayatır. Eşcinsellerin özgürleşmesi ise ancak bu rolleri reddetmeleri sonucunda söz konusu olabilir. Daha genelde ise özgürleşme, Wittman için, rolsüz toplum demektir. Bu anda Wittman’ın karşısına o en basit ama bir o kadar esaslı sorun çıkar: İnsanların birbirleriyle münasebeti nasıl olmalı? Wittman bu noktadan sonra manifestosunu şiddet, tahakküm ve zor olgularına doğru genişletir çünkü seçtiği konular eşcinselliğe dair ya da tam da onun karşısına konuşlanan şeyler olsa da işlediği konu bizzat bir tahakküm ahlakını reddettikten sonra nasıl davranılabileceğine dair etik bir alana kayar. “Baskı Üzerine”nin bir bölümünde şöyle yazar Wittman: “Gördüğümüz baskının büyük bölümü, kendimizi küçük görme ve kendi onurumuzu kırmayı bıraktığımız takdirde bitecektir” (28). Bu manifesto ile söz konusu olan artık eşcinsel olmayan dünyanın, dışarısının, eşcinsel olmayan düşünce ile kavranması

değildir; bizzat içsel bir tutumun dışarıya bir kendilik varlığı olarak örgütlenişidir. Ancak sorunun büyük kısmı, heteroseksüel olanın, cinsiyeti yasal ve cinselliği tahakküm olanın yalnızca dışarıda olmamasıdır. 19. yüzyıl, 1970’lerde şehirlerin gettolarında, emperyalizminin son tahakküm artıklarını buralara boşaltırcasına devam etmektedir ve emperyalizmin iktidar şebekeleri bu gettolarda benzer tahakküm şemalarını yeniden üretmektedirler: işbirlikçi mülk sahipleri, komprador getto mafyaları ve muhbir homoseksüeller. Eşcinseller ancak gettoda yaşayabilmektedirler fakat getto eşcinsellerin değildir; bu nedenle bir eşcinsel-oluşun mahalli yoktur, yalnızca gettoda kümelenmiş geçici mekânları vardır ve getto içinde dahi mülteci konumundalardır. Sonucunda Wittman, “eşcinsel toplum”un bu yeri olmayan içsel oluş tarzlarının özgürleştirilmesi için bizzat birebir ilişkileneşlere, karşılıklılık anlarına odaklanır.

“Seks Üzerine” bölümüne Wittman’ın seks ile ritim arasında analogi kurmasında şaşılacak bir şey yoktur. Ritim, her türden münasebetin zamansal farklılaşma ölçüsü ve kuşatıcısıdır. Wittman için seksi eşcinsel özgürleşmede merkezi konuma getiren şey, ondaki nesneleştirme potansiyelidir (34). Cinsel edim bu nedenle cinsiyetten ve genel tavır olarak cinsellikten özerk bir potansiyele sahiptir. Heteroseksüel⁷ seks -ki failinin hetero olmak zorunda olmadığını çıkarsayabiliriz- cinsel nesneleştirmeyi bir tahakküm olarak uygulayan sekstir. Eşcinsel seks ise -ki yine faillerinin “eşcins” olmak zorunda olmadığını çıkarsayabiliriz- cinsel nesneleştirmeyi bir oyun olarak performe edebilen sekstir. Daha doğru ifade etmek gerekirse, cinsiyet, aslında tam da cinsel nesneleştirme oyununda, nesneleşmenin dönüşümünde, karşılıklılığında ve uyumunda ortaya çıkan ve aynı zamanda orada değişen pozisyonel bir tavidir. Cinsiyetin cinsel edim sırasında ve edimi bağlayan nesneleştirme kipine göre ancak söz konusu edilebileceğinin sezgisi, Wittman’ın bir sabite olarak kuşkuyla yaklaştığı “cinsel yönelim” nosyonuna karşı eleştirisinde de mevcuttur.⁸

Manifestonun birincil amacı gettonun özgürleşmesi, gettonun bir eşcinsel toplum olarak özgürlüğünün sağlanmasına hizmet etmektir. “Özgür bir bölge olmak için kendimizi yönetmeli, kendi kurumlarımızı kurmalı, kendimizi savunmalı ve kazanılmış enerjimizi hayatlarımızı geliştirmek için kullanmalıyız” (44) der Wittman. Bahsettiğimiz üzere, bunu sağlamak üzere mekânsal herhangi bir sabiteye dayanmak mümkün değildir geylek için. Bu nedenle önce, birincil ola-

rak cinsel ilişkinin özgürleştirici koşullarının ve ardından buna eşlik edecek, gettonun geri kalanı ile ilişkilerin tahayyül edilmesi gerekir. “Koalisyon Üzerine” adlı bölüm buna hizmet eder. Gettoyu eşitlikçi bir ilişkiler ağı alanı olarak kurabilmek adına kadınlar, siyahlar, diğer azınlık grupları, sol radikaller, sokak insanları ve eşcinsel özgürleşmesi içerisinde yer almayan diğer homoseksüel gruplar ile münasebetlerin imkânlarını, karşılıklı var oluş koşullarını, pazarlık konularını ve amaç ortaklıklarını, sorunları, kısıtları ve olanakları bir bir dökmeye girişir. Ve çoğu manifesto gibi, mümkün olan en ilham verici şekilde bitirir eserini: “Uzun zamandır rol yapıyoruz, yani eksiksiz birer aktörüz. En sonunda ortaya harika bir şov koyabiliriz!” (55).

Notlar

- 1 Kısa bir süre sonra bu paydaşlık arayışı da tümünden reddedilecektir. Şöyle yazacaktır Wittman: “Bu bir pastadan dilim kapma mücadelesi değildir; zira dilim çürüktür”.
- 2 Liz Highleyman, *Who Was Carl Wittman?*, http://www.sgn.org/sgn-news34_18/page30.cfm.
- 3 “Biz, azat edilmiş eşcinsel aktivistler olarak, insan olarak haysiyetimizi ve değerimizi ifade etme özgürlüğünü talep ediyoruz.” Bkz. Wikipedia, *Stonewall Ayaklanmaları* maddesi, https://tr.wikipedia.org/wiki/Stonewall_ayaklanmalar%C4%B1.
- 4 <http://reviews-and-ramblings.dreamwidth.org/3058072.html>.
- 5 Bundan sonra *Gay Manifesto*’dan yapacağım alıntılarda cümle sonuna parantez içinde sayfa numarası vermekle yetineceğim.
- 6 Bkz. J. Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev.: Başak Ertür, Metis Yayınları.
- 7 Tekrar etmekte fayda var, Wittman metninde, bu gibi ayrımlara ihtiyaç duyulduğunda, heteroseksüel kavramı yerine eşcinsel-olmayan kavramını kullanır.
- 8 “Müzik çeşitliliği sonsuzdur ve oyuncuların hem özne hem de nesne olarak kabiliyetlerine dayanır. Sololar, düetler, kuartetler (Romantik müzik seviyorsanız hatta senfoniler!) mümkündür. Cinsiyet, çekim, ve beden çeşitliliği farklı enstrümanlar gibidir. Ve belki de cinsel “yönelim” adı verdiğimiz şey yalnızca müzikal ifadenin tüm menziline ulaşmayı öğrenemediğimiz anlamına geliyordu” (33).

King Kong Teori (Virginie Despentes)

Mert Karbay

Cinsellik, toplum, suç temaları üzerine yayımlanmış ve yine kendisinin yönetmenliğinde filme alınmış iki roman (içerdiği toplu tecavüz ve açık duhul sahneleriyle sansasyon yarattıp sansüre maruz kalmış *Düz Beni* [Baise-moi, 1994] ile *Hoş Şeyler* [Les Jolies Choses, 1998]) sonrasında, 2006'da, bu sefer otobiyografik parçalar da taşıyan kuramsal bir eserle okuyucularıyla buluşuyor Virginie Despentes. *King Kong Teori*, punk rock peşinden konser konser, şehir şehir gezme, iki senelik fahişelik, masaj ve striptiz salonlarında çalışma, tezgah-tarlık, porno film eleştirmenliği, çocuk bakıcılığı akabinde yazarlık ve yönetmenlik kariyerlerinden hareketle toplumu ve özgürlüğü düşünen bir eser. Bu tanıtımda eserin teorik dayanaklarına odaklanarak Despentes'in bir inşa olduğuna vurgu yapığı toplumu ve cinselliğı nasıl ele aldığını aktarmaya çalışacağım.

Despentes toplumu ve toplumu olanaklı kılan temel olan cinselliğı, cinselliğın en skandal addedilen bölgeleri, "sınır deneyimleri" üzerinden sorgulamaktadır. Zira toplum, meşru cinsellik alanının dışına atılmış fuhuş, porno ve bilhassa da "sadece saldırganları ve kurbanları ilgilendir[diği savlanan]" tecavüz üzerinden bir arada durabilmektedir. Yazar, tecavüzün saldırgan ve kurbanla sınırlı bir edim olmadığını belirtecek, "aksine, tecavüz cinselliğın merkezinde, kalbinde, temelindedir," diyecektir. Tecavüz, salt bir şiddet gösterisi, bir suç, cinsel suç olmanın ötesindedir. Kadının sokağı çıkarken göze alması gereken bir risk olarak düşünülmesine başladığı andan itibaren, tecavüz politikleşecektir. Bir risk, bir potansiyel

olarak tecavüz, eş deyişle "sembolik tecavüz" kurucu antropolojik ilkedir. Karşı karşıya gelmiş iki arzudan birinin, erkeğın arzusunun kadının arzusuna boyun eğdirmesi, onu iğdiş etmesidir. Kadın, arzuların bu karşılaşmasında ölümü göze almak yerine iğdiş edilmiş biçimde yaşamayı seçtiğı için, sorumluluk sahibidir. Sembolik tecavüz ilkesi, erkeğı ve kadını, arzulayan erkeğı ve arzulanan kadını, yani erkeğın arzusunu arzulayan kadını kurar. Böylelikle cinsiyet rejimi tesis edilir. Tecavüz "kapitalizmin iskeleti" ve "iktidar uygulamalarının çığ ve dolaysız temsili" olduğu ölçüde, tecavüzün olanaklı kıldığı bu düzen, yaşamlar üzerinde hak sahibi olan mütecaviz bir iktidar ağıdır. Tecavüz sayesinde erkek, barış zamanı çalışma hayatında, savaş zamanı ise orduda devletin kölesi; kadın ise kendisi de bir köle olan erkeğın kölesi olarak kurulur. Sembolik tecavüz, yalnızca cinsiyetleri ve tabiiyet ilişkisini belirlemekle kalmaz, kadını da "arzulanabilir" ve "arzulanmayan" kadın olarak ikiye böler. Bu karşıtlıkta, bir tarafta baştan çıkarıcı, erkeğini gölgede bırakmadan çalışan, genç ve bedensel olarak çekici, yuvayı çekip çevirmesini de bilen, erkekten bir parça az olmak üzere kültürlü beyaz kadın ideali, yani "anne" figürü vardır. Diğer tarafta ise çirkin, yaşlı, frijit, hiç düzüşmemiş, histerik, kaçkın olarak gündelik yaşamda karşımıza çıkabilecek "arzulanmayan" kadınlık imgesi ve bu imgenin meşru arzu rejiminin dışına atılmış asıl taşıyıcı ideal tipi olan "tecavüz mağduru", "porno yıldızı" suretindeki "orospu" figürü vardır. Baba katli, Ödipal ailenin oluşumu gibi sembolik antropolojik sav, bu eserde mütecaviz ve çağdaş ataerkil aile biçimine bürünmüş gözükmektedir. Tecavüz, aynı anda

iki bölme işlemini birlikte yapar; kadını erkekten ayırırken, arzulanabilir kadını da arzulanamayandan ayırır, böler.

Despentes, bir inşa olduğunu sıklıkla vurguladığı toplumu, itinayla meşru cinsel alanın dışında tutulan ve bu dışlama üzerinden toplumsal olanaklı kılan diğer yasak cinsellik bölgeleri üzerinden sorgulamayı sürdürür. Cinselliğe dair toplumsal ikiyüzlülüğü en berrak biçimde görebileceğimiz alanlar, hiç şüphesiz fuhuş ve pornodur. Sözelimi nafakayla yaşamak, meşru aile yaşamında bağımlı kadının erkeğinin gönlünü hoş tutma prosedürleri, yahut işleyişi toplumsal olarak belirlenmiş “tahrik piyasasına” erkeğin arzusunun gıdıklayacak ama orospu olmayan bir persona arz etmek, namuslu beyaz anne yaşamının timsalleridir. Buna mukabil paranın ve şartların önceden konuşulduğu rızaya dayanan fuhuş, kadın hane dışına çıktığı, bağımsızlığını kazandığı için lanetlenir. Ev içi iş ve çocuk eğitimi gibi cinselliğin de görünüşte bedava olması, başka deyişle erkek arzusunun tatmininin karşılığının dolaylı olmasıyla tatminin karşılığının parasal olması arasında büyük bir fark vardır, diye belirtir yazar. Baskıcı toplumsal düzenin süregidebilmesi için, diyecektir Despentes, ancak ve ancak hiçbir kadın evlilik dışı cinsel hizmetlerden kazanç sağlamamalıdır, çünkü hiçbir kadın cazibesinin ticaretini yapmaya muktedir olmamalı, toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi için namuslu varsayılan işlerde çalışmalıdır; cazibenin rayici de kadın müdahalesi olmaksızın tahrik piyasasının iç dinamikleri içerisinde belirlenmelidir. Tahmin edileceği üzere bu anlatıda aşk ve sevgi kavramlarına pek de yer yoktur. Bu duygulanımlar, ancak ve ancak, erkeğin köle, kadının kölenin kölesi olduğu bu arzu rejiminin türevi, biçim değiştirmiş görüngüleridir.

Eser, kadına karşı şiddetin asli tecelligâhının, kontrol mekanizmaları olduğunu söyleyecektir. Şiddet, kimin namuslu kimin namussuz olduğunu karar veren düzenin bir fonksiyonudur. Tam da bu sebeple fahişelik, seçeneği olmayanların mecburen düştüğü bir “kötü yol” olarak bilhassa kodlanır, sanki diğer tüm meslekler seçilerek ve tutkuyla yapılmıyormuş gibi. Parayla seks yapan kadın, toplumun geri kalanından, özgül bir etiketleme ile, orospulukla koparılır. Buna mukabil aynı edimin paydaşı, parayla seks yapan erkek, özel bir nitelemenin konusu olmaz. Erkeğin ücret karşılığı seks deneyimi erkekliği teğet geçer; kadının deneyimiye onu radikal bir biçimde ötekileştirir.

Yazarın çağdaş aile analizi bu somut ve muhayyel sözleşmelerin karşılaştırılmasına dayanır. Arzulanan değil arzulayan olmaya namzet, bağımsızlığını koruyabilen fahişe figürü, anne figürünün konumunu hem pratikte, ev içi cinsel hizmetin biricik olmadığını göstermekle hem de sembolik olarak, evlilik sözleşmesinin halelenmiş bir uzun vadeli fuhuş sözleşmesi olduğunu ortaya sermesiyle sarsar. Evliliğin özünde bir menfaat sözleşmesi, arzulamaya değil arzulanmaya razı olmak suretiyle benliğinden vazgeçmek gibi büyük bir bedel karşılığı toplumsal bir konum elde edebilme sözleşmesi olduğunu açığa çıkarır. Bu bağlamda “heteroseksüel erkek-fahişe” ilişkisi, çağdaş erkek ve kadın ilişkisinin halelerinden arınmış, net ve sarıh bir timsalidir. Ancak toplumun sürdürülebilmesi için, evlilik ve fuhuş sözleşmesi arasındaki bu sezilen ve bilinen geçişliliğin gözden yitmesi gerekir. Bu sebeple fuhuş, tümüyle düşkünleştirilir. Nasıl ki devasa tekstil sektörü, yalnızca merdiven altı üretim yapan işletmeler üzerinden kavranamazsa, fuhuş da “düşkün fahişe figürü” üzerinden kavranamaz. Yine de bu düşkün fahişe, anaakımda sürekli afişe edilir; çünkü iki açıdan oldukça işlevseldir: Kaybetmiş, tutunamamış, muhtaç ve yoldan sapmış fahişe figürü kadına ev dışındaki tehlikeleri katmerleyerek anımsatıp kadını erkeğin himayesindeki evine kapatırken; erkeğe, düşkün bir orospuyla tatmin olmanın alçaltıcılığını hissettirerek erkeği de evine doğru iter. Toplumsalın kulağa fısıldadığı sufle nettir: Erkeğin cinselliği canavarcadır, ve kurbanlar yaratır. Bu sebeple fuhuş, hiçbir zaman koşulların iyileştirilmesi ve yasal çerçevelerin belirlenmesi üzerinden ele alınarak çalışan kadınlar lehine düzenlenmenin konusu olmaz; yalnızca yasaklamanın ve bastırıp hasıraltı etmenin üzerinden tartışılır. Böylelikle kadının damgalı ve düşkün, erkeğin ise bu düşkünlükten haz alan düşkün kere düşkün şekilde kurulabilmesi temin edilmiş olur.

Toplumsal insanın marjda bıraktığı bir diğer alan, savaşa karşı olanlardan bile daha büyük bir karşı kamp örgütleyebilen porno sektörüdür. Porno karşıtı klişe buyurur: Porno, kadının aşağılanmasıdır. Despentes, pornonun ahlakçı, yarı-akademik ve akademik karşıtlarının, cinselliğin kaydedilmesine dair bu denli düşmanlık duymalarını anlamlı bulur. Zira porno, fuhuştan da öte, en radikal “anti-anne”, “anti-saygın kadın” temsildir. Pornografik videolar, söze yahut düşünceye yaslanmadan fanteziyi odağına alır, arzuyu dışavurur ve bir yüceltmeye başvurmaksızın hızlıca onu yatıştırır. Şehir hayatının arzuyu alabildiğine kısırtan ancak cinselliği sonuna dek kontrol etmek suretiyle yarattığı gerilimi porno,

boşalmayla ve hızlıca sona erdirir. Yazara göre porno, mevcut cinselliği dışarıdan sorguladığı, bilinçli olarak arzulamaktan kaçınacağımız bilinçdışı arzuları gıcıklayarak meşru cinsellik alanını zan altında bıraktığı ve cinsel fanteziyi sınırlarına var-
dırabildiği ölçüde müspet anlamıyla radikaldir. Toplumun bu radikal tehlike karşısındaki sağaltımı, sansür ve yasaklama biçiminde olacaktır. Hatta bu o kadar öyledir ki, pornonun tarihi sansürün de tarihidir. Bu radikalliğin taşıyıcıları, fu-
huşta olduğundan çok daha radikal bir damgalamayla öteki-
leştirilerek cezalandırılırlar. Porno sektöründeki birinin başka bir meslek icra edebilmesi, görünmez ama devasa bariyerlerle neredeyse engellenmiştir. Yine de bu radikal ötekilik, şizof-
renik bir hal yaratır; porno yıldızları bir taraftan ölesiye ar-
zulanırken, bununla paralel olarak hem arzu uyandıran hem de arzulayan bu kadın figüründen toplumun paryası, radikal kurbanı, vesikalısı, kaybedeni türetilir.

Meşru alanın dışına atılmış ve dışarıda bırakılmalarıyla bas-
kıcı cinsiyet rejiminden müteşekkil toplumsalı olanaklı kılan bu cinsellik temsilleri, içkin olarak elbette dikensiz gül bahçesi değildirler. Despentess, fuhuş konusunda güvenlik sorunları, sosyal hakların olmayışı gibi kolaylıkla düzenlene-
bilir kötü çalışma koşullarının yanı sıra, çok daha temelde bir ikircim, yosmalık ile ağır uyuşturucular arasında bir benzer-
lik saptar. Yazara göre ikisi de kolayca iktidar sahipliği, daha ilginç bir özbenlik keşfi ve güçlü duygulanımlarla başlar. An-
cak bu aldatıcı bir yükselmedir. Zira yan etkiler fazladır ve ilk baştaki yoğun ve yüksek hislere dönmek giderek zorlaşır; ayrıca bunları tümüyle bırakmak güçtür. El altındaki olağanüstü güç, bir süre sonra tehditkâr olur; başta kişiyi çeken şey onun batışının sebebi olur. Ve elbette porno sektörü de, aynı fuhuş sektörü gibi çeşitli içkin mahsurlar içerir. Çalışma şartlarının mesleğe başlamadan önce değil ancak icra ederken öğrenilebileceği gerçeği, mesleği bırakma sonrasında aktör ve aktrislerin kaydedilmiş videoları üzerinde hak talep edeme-
mesi, anormal kontratlar oldukça can sıkıcıdır. Ve tabii ki, bu sektörün de düzenlenmesi oldukça hızlı ve kolaydır. Buna mukabil bizatihi bir kölelik rejimi olan toplumu her ne pa-
hasına olursa olsun savunmak gerektiği için sektör özellikle düzenlenmez. O kadınlar düşkün prekaryalar olarak meşru cinsellik alanının dışına atılır ve cinselliğin marjlarını işaret-
lemeleri hasebiyle toplumsal statüyü, cinsiyet ve arzu rejimi-
ni düzenlerler.

Despentess, cinsel yönelimlerin çeşitliliğini yok saymaz, an-
cak hiçbir cinsel yönelim, tecavüzün sembolik kurucu etki-
sinden kaçamaz. Yazar bütün yönelimlerin, kadın ve erkek toplumsal tipleri aracılığıyla anlaşılabilirliğini hissettirir. Çağdaş Batı üzerinden analiz ettiği bu cinsellik rejiminin evrensel olup olmadığıyla, yahut onun soykütüğüyle ilgi-
lenmez. Sembolik tecavüzün cinsiyetlendirici etkisinin kapi-
talizm öncesine dayandığını da belirtir, ama aynı zamanda kapitalizmle bu cinsiyet rejiminin girift ilişkisini görür ve faş eder. Çıkış, tam da bu arzulayan-arzulanan ilişkisini bertaraf etmektir. Arzulanan değil, arzulayan biri olmayı salık verir Despentess, menfaat ilişkisiyle evlenmek yerine her şeyi açık-
ça yaşamak; tahrik piyasası dışında, bağımsızlığını hissettiren kız çocuğu ile maşist, devletçi geleneğin dışında bir erkek ço-
cuğu yetiştirmek, iyi bir başlangıç olabilir. Feminizm, “[g] ayet iyi işlemekte olan bir devrimdir. Bir dünya görüşü, bir tercihtir.” Erkeğin ve kadının küçük çıkarları, kazanımları değil, masayı devirmek, hepsini toptan havaya uçurmaktır feminist devrim. Teorinin yaşantıyı, düşüncenin aktivizmi takip ettiği, toplumsal düzen ile cinsel düzenleniş ilişkisini sorunsallaştırma işini vaat ettiği biçimde kotarabilmiş, çarpıcı, kışkırtıcı bir eser.

Feminist Bir Hayat Yaşamak (Sara Ahmed)

Ali Ersen Erol

Sara Ahmed, *Feminist bir Hayat Yaşamak (Living a Feminist Life)* isimli yeni kitabında “kuram tene yaklaştıkça daha çok şey yapabilir” diye yazarken kendi hayatından örnekler veriyor. Koyu tenli lezbiyen bir kadın olduğu için büyürken ve hayatı boyunca karşılaştığı zorlukların, eleştirel ve feminist teoriyi nasıl okuduğu ve yazdığı üzerindeki etkisini uzunca anlatıyor. Sanırım Ahmed’in satırlarını okuyanların çoğunluğu onun bu gözlemine katılabilir ve bu teorilere ışık tutacak örnekleri kendi hayatından bulabilir. Özellikle türlü baskı yapılarının kesişiminde var olan insanlar—azınlık etnisite/din mensupları, kadın, LGBT, engelli, alt sınıf—Ahmed’in yazdıklarını kendi vücutlarında her gün yaşıyor olabilirler. Ve Ahmed’in son birkaç yılda yaşadıkları ‘kuramı tende hissetmenin’ ve kuramı eve, işe götürmenin önemini gösteriyor.

Sara Ahmed, 2004’te Londra Goldsmiths Üniversitesi’nin medya ve iletişim bölümünde işe başlamıştı ve oradaki Feminist Araştırma Merkezi’nin başına geçti. Fakat, Mayıs 2016’da Goldsmiths Üniversitesi’nden istifa etti. İstifasının sebebini, üniversitelerde cinsel taciz üzerine yürüttüğü çalışmaların karşılıksız kalması ve üniversitelerin cinsel taciz konularında yeterli adım atmaması olarak duyurdu. Feminist Killjoys isimli blogunda “istifa feminist bir meseledir” diye yazdı. Feminist Bir Hayat Yaşamak, Sara Ahmed’in istifasından sonra yayınladığı ilk kitap. Kitapta anlattığına göre, blogunu bu kitabı yazmaya başladığı zaman açmış ve Ahmed için ikisi hep el ele giden çalışmalarını. Her ne kadar kitap yayınladığı için bloga yazmayı bırakmayacak olsa da kitap bu uğraşısının bir toplamı olarak karşımıza çıkıyor.

Kitaptan Bir Bölüm: Mutluluğun Yolu

Bu bir döngü: Önümüzde olan şeye yönlendiriliyoruz; nasıl yönlendirildiğimiz önümüzde olan şeye bağlı. Ve burada mutluluğun nasıl bir yol olarak algılandığını düşünebiliriz. Bir yol, hatırlayın, bir yere varmak için takip ettiğiniz şey olabilir. Hangi yöne gideceğinizi nasıl biliyorsunuz? Gitmekle neyi ümit ediyorsunuz? *Mutluluk Vaadi* isimli kitabımda da araştırdığım gibi, mutluluk genelde son nokta olarak varsayılıyor: varmak istediğimiz şey, hayatın varış noktası, hayatın amacı. Takip etmemiz gereken yol, bizi mutluluğa erdirecek olan yol.

Bazı şeylerin diğerlerinden daha çok mutluluğa ulaştırdığı varsayılıyor. Takip etmemizin sonucu olarak mutluluğa eriş-tirmesi gerektiği varsayımı ile, bir yol hazırlanabilir ya da açılabilir. Belki de bunlar Bayan Dalloway’in vardığı tecrübeler: evlenmek, çocuk sahibi olmak. Mesela, bir çocuktan gelecekte belirli olayları hayal ederek, mutluluğun da hayalini kurması istenebilir, evlilik günü gibi. Evlilik günü, daha olmadan, ‘hayatın en mutlu günü’ olarak hayal edilir. Belki de bu daha nasıl ve nedenden önce olur: O gün nasıl olur; o gün neden olur.

Ne kadar çabuk öğreniriz: çocuk için, özellikle kız çocuğu için, en mutlu günü evlendiği gün *olacaktır*. Toplumsal cinsiyet kaderciliği dediğim şey mutluluğa bağlıdır: Kızlar kız

olacak; kızlar evlendikleri an en mutlu anları *olacak*. Belki de oradaki *'olacak'* lafını sadece bir öngörü değil, aynı zamanda ahlaki bir talimat olarak duymak da mümkün: Sadece bunu yapmakla kalmayacak, ama aynı zamanda bunu yaparken mutlu olacak. Mutluluğun yolu düz bir yol olur: seni doğru yola, doğru istikamete yönlendiren yol. Bugün heteroseksüelliği tek seçenek olarak düşünmeyebiliriz. Ama popüler kültürdeki mutluluk imgeleri ve anlatımlarına kabaca baktığımızda, eski yatırımların yapıda sadece küçük değişikliklerle idame ettirildiğini görüyoruz. Kızlar için mutluluğun hikayesi masal kalıplarına bağlı kalıyor: hayat, evlilik, üreme, (öyle ya da böyle) ölüm veya ıstırap. Belki tavizler var; belki kadınsal başarının biçimleri değişik; belki heteroseksüellik birden fazla şekilde de yapılıyor; ama bu yatırımlar olduğu gibi yerinde.

Bu yatırımları her yerde görüyoruz. Küçük çocuklar hakkında bile heteroseksüel gelecekleri varmış gibi konuşuluyor, davranışları heteroseksüel açıdan okunuyor ('bu oğlan kızları yakacak'). Gelecek, tutulabilecek ya da reddedilebilecek bir şeymiş gibi katılaştırılıyor. Ama onu tutmayı reddederseniz, onu tutmakta başarısız olduğunuz anlaşıyor. Varsayılan heteroseksüellik diyebileceğimiz şey aslında heteroseksüel olduğunuzun varsayılmasından ziyade, yok etmenizden geçiyor. Ve bu yok etme mutlu olma ihtimallerinin ortadan kalkması olarak anlatılıyor. Ve sonra: üzgün olmamak için çok çalıştığınız varsayılıyor. Üzgünlük: kaçınmamız gereken bir sonuç. Bir his olduğu kadar aynı zamanda bir yargı. Ne kadar üzücü; o kız üzgün.

Mutluluk: üzgün olma sonucundan kaçınmak için elinde sonunda yaptığımız şey. Mutluluk, sizi mutlu etmesi gereken şeylere doğru yönlendirilmenin yoludur. Mutluluk böylece bir baskı aracı da olabilir. Baskı her zaman sert değildir. Baskı hafif bir dokunuşla da başlayabilir. Nazik bir yüreklendirme: Bu yöne git, şu yana git. Mutlu ol, mutlu olma. Çocuk yapıyor musun? Ne zaman çocuk yapıyorsun? Endişeli bir bakış. Sorular, sorular: ne zaman dair bir ısrar: ne zaman bu olacak, ne zaman şu olacak. Sorular sıcaklık ve nezakete sarılmış olabilir: o kız o zaman çok daha mutlu olacak, o zaman ne zaman?

Doğru yönde gitmiyor olmak baskı, ya da daha fazla baskı, altında olmak anlamına gelebilir—o baskı bilinçli olsun ya da olmasın. Belki bunu daha fazla hissedebiliriz, zaman geçtikçe giderek artan bu baskı hissini. Bunun nasıl bir his ol-

duğunu tarif etmemiz gerekir: karışıklığına karşı karşılaştığın bir karışıklık (ki bu karışıklık senin istediğin bir şey değil, ama senin istediğin bir şey için olduğun şey olarak yargılanman). Daha önce de dediğim gibi, doğru yöne gitmediğin zaman bir ivmeye karşı gelebilirsin. Bu yüzden baskıdan hissedilen ya da tecrübe edilen bir şey olarak bahsedebiliriz; baskı somut bir şeydir. Marilyn Frye baskı kelimesinin köküne bizi götürüyor: basmak: 'Kalabalığın baskısı; askerliğe bastırılmak; baskı; düğmeye basmak. Baskılar şeyleri kalıplara sokmak ya da düzeltmek ya da içlerindeki gazları veya suları çıkartarak azaltmak için kullanılır. Bir şey basıldığında, iki şeyin ya da güçlerin ya da engellerin arasında kalır—öyle ki bu engeller o şeyin hareketini veya hareketliliğini engeller. Kalıpla. Hareketsizleştirir. Azalt.' Baskı: kim olduğumuz belli bir şekilde anlaşıldığı için bir şeylere, bir şeylerle bastırıldığımız zaman hissettiğimiz şeyler.

Var olmak bastırılmaktır. Bir ebeveyninin ya da arkadaşın sözleri olabilir, ya da iyi bir hayatın imgesinin gözlerinizin önüne serilmesi; imgeleri ağırlık olarak tecrübe edebilirsiniz, ağır olarak. Beklentiler, kalkık kaşlar, ne zaman. Baskı belli bir alana yayılan gücün oranıdır. Bir beklenti üzerinize zorlandığı zaman baskı altında hissedersiniz. Belki daha az insan daha çok zorlanıyor çünkü daha çok insan da az zorlanıyor.

Belki sonra, belki sonra, doğru yönde gitmeye başladığınız zaman baskıdan bir kurtuluş hissedersiniz. Baskının azalmasını, rahatlamasını, sanki sizi aşağıda tutan bir ağırlığın yavaşça çekilmesi gibi. Gittikçe daha hızlı gidebilirsiniz. Nihayet o yönde kendi isteğinizle gidiyor olursunuz. Artık o yönde gitmek için ittirilmenize gerek yoktur. Böylece, istek zorlanmanın bir sonucu olur; zorlanmaktan kaçınmak için istekli olursun. İsteyerek doğru yönde gittiğin için baskıdan rahatlama hissedersin. Ne kadar sıklıkla sadece o yöne gitmenin, o yöne gitmeye dair baskıyı azaltacağını bildiğimiz için belli bir yönde ilerliyoruz? Ama bazen istikameti değiştirmiyoruz; baskıyı kabul ediyoruz; belki o zorlamaya alışıyoruz. Belki zorlanmadan rahatladığımız zaman aslında o zorlanma bizim bir parçamız oluyor.

Bu tür yeniden yönlendirme tekniklerinin feminist bir incelemesine ihtiyacımız var. Mutluluk bir yeniden yönlendirme tekniği. Tanıdığım çok kadınısı bir erkek çocuk, spor yapması için cesaretlendirilmişti. Annesi, arkadaşları tarafından 'kız gibi' olduğu için sataşılacağından endişe ediyordu. Annesi onun geleceğini mutsuz bir gelecek olarak hayal etti; sata-

şılan, bırakılan, yaralı bir gelecek. Onun erkekleşmesini ve böylece bu sonuçtan kaçınmasını istiyordu. Nihayetinde o küçük erkek çocuk spor yaptı ve spor yapmayı çok sevdi. Şimdi o diğer erkek çocuklarla spor yapıyor. Yumuşak ve sevimli oyuncaklarını geride bıraktı, onları geride bırakmak, kendisinin bir çeşidini geride bırakmasıydı. Belki şimdi olduğundan daha mutlu, kim bilir? Bilmek zorken, kim bilir?

Onlar mutsuz olacak endişesi ile çocukları yeniden yönlendirmek ne demek? Tabii, bu yeniden yönlendirme isteklerini anlayabiliriz; çocuğun hayatında daha zor ve daha çetin bir yolda ilerleyecek olmasına dair endişeleri anlayabiliriz. Onun mutlu olmasını istiyoruz; belki onun asık suratına dayanamıyoruz; yani, kim dayanabilir ki? Ama bir çocuğun mutluluğunu istediğimiz zaman ne istiyoruz? Ne demek, ‘ben sadece senin mutlu olmanı istiyorum’ demek ne yapıyor? Tonlama değişebilir: Bazen bu kelimeler sinirle söylenir. Senin mutlu olmanı istiyorum, onu yapma! Onu olma! Ama bir yandan çocuğun mutluluğu sadece belli bir tür özgürlük veriyor, sanki ‘senin bunu yapmanı veya olmanı istemiyorum; sadece seni mutlu edecek şeyleri yapmanı ve olmanı istiyorum’. Çocuğun mutluluğu belli bir tür ilgisizlik üzerine kurulu gibi gözüküyor. O çocuğu mutlu eden şeyler açık gözüküyor; sanki birine onun istediği bir şekilde dolduracağı boş bir kutu vermek gibi.

Ama mutsuzluk korkusunun geleceğe nasıl içerik verdiğini hatırlayın: yeterince erkek bir çocuk olmamak demek, incinmek demektir, yeterince erkek olan başka çocuklar tarafından zarar görmektir. Mutluluk istemek aslında o çocuk için belli bir gelecekte kaçınmak anlamına geliyor. Kaçınmak da bir tür yönlendirme olabilir. Mutluluk istemek, çocuğun doğru yolda olmasını istemek olabilir ki doğru yolda olmamanın zararını çekmesin. Erkek çocuğun erkek çocuk olmasını istiyorsun çünkü erkek çocuk olmamak bir erkek çocuğu için zor olabilir. ‘Erkeklemek’, burada, dahil etmek, arkadaşlık, beraberlik, tasvip hakkında. ‘Erkeklemek’ burada dahil edilmemenin zararında kaçınmak hakkında. Bir çocuk için mutluluk istemek, o çocuğu yola getirmek anlamına gelebilir.

Çocuğun mutsuz olmasını istememenin tercümesi: onların işlek yollardan sapmasını istememek anlamına gelebilir. O zaman tabii ki çocukların açılmalarına dair ailenin tepkilerinde, bu mutsuzluk çocuğun queer olması kadar, çocuğun mutsuz geleceğine mutsuz olmak olarak da kendini gösterebilir. Queer kurgu romanları, ailelerin çocuklarının gelecekte

mutsuz olacağına dair korkularını dile getirmesiyle dolu. Bir örnek, Julie Ann Peters’in ‘Sana Bir Sır Tuttum’ isimli kitabında var. Burada anne, kızı açıldıktan sonra hayıflanıyor: ‘Onun mutlu olmasını istiyorum. Tom ve ben çocuklarımız için sadece onu istedik. Çocuklarımızın büyüüp bizim sahip olmadığımız şeylere sahip olmalarını çok istedik. Sizin için ne umutlarımız ne beklentilerimiz vardı. Sonra, böyle bir şey.’ Burada annenin sadece mutluluk istemiş olmasına dikkat edin. Mutluluk istemek sonra ne oluyor: çocuğun onun sahip olamadığı şeylere sahip olması. Mutluluk istemek, yüksek bir umut oluyor: çocuk için belli tür bir hayat. Lezbiyen olmak, ‘böyle bir şey’, sadece çocuğun mutluluğunu değil, aynı zamanda çocukları belli bir hayata sahip olsun diye belli tür bir hayatı feda eden ebeveynlerin de mutluluğunu da ortadan kaldırarak. Bir beklentiye hayal kırıklığına uğratmak, bir hayal kırıklığı olmaktır.

Mutluluk ve borç arasındaki bu ima edilen ilişkiyi inceleyebiliriz: eğer ailen senin için mutluluğunu feda ettiyse, sen onlara mutluluğunu vermelisin. Şöyle ki: eğer bazı insanlar daha önemliyse, onların mutluluğu daha önemli. Ebeveynler çocuklardan çocukların mutluluğunu getirecekleri zannettikleri şeyleri isteyebilirler ama aslında kendi mutluluklarına atıf yapıyorlardır. O zaman ailelerdeki çekişmelerin, mutsuzluğun kaynağını bulmaya dayalı bir çekişme olması şaşılacak bir şey değildir. Belki de ebeveynler kızlarının queer ve böylece mutsuz olduğunu düşündükleri için mutsuz oluyorlar. Onlar kızlarının mutsuzluklarına mutsuz oluyorlar. Kızları mutsuz çünkü ailesi kızları queer olduğu için mutsuz. Belki o zaman ebeveynler kızlarının mutsuzluğunu kendi korkularının bir doğrulaması olarak görüyorlar: queer olduğu için mutsuz olacak. Mutlu queerler bile bu noktada mutsuz olurdu.



TEZ

TANITIMLARI

Eril Beden ve Postmodern Fotoğrafta Yeri

Mert Çağıl Türkay

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fotoğraf Bölümü, Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Doç. Seçkin Tercan

Postmodern teori ile birlikte kültürel, ekonomik ve toplumsal yapılanmanın dönüşümü, sanat eserleri üzerindeki yapısal özelliklerin farklılaşmasını da beraberinde getirmiştir. Özgürleşen kişisel tavırlar, tüm sanat disiplinlerinde kendini göstermektedir. Fotoğraf sanatı da icadından postmodern döneme kadar teknolojik, sosyo-politik ve sanatsal değişimlerin etkisiyle dönüşüme uğramıştır. Küresel boyutta her yere ulaşan ve üretimi herkese açılan fotoğraf, yeni biçim ve dil arayışları içerisine girilmesine neden olmuş ve fotoğrafın geleneksel kurallarının ötesine geçilerek, kişisel söylem ve çoğu zaman da politik duruş çerçevesinde üretilmeye başlanmıştır.

Sanat tarihinin en başından bu yana ele alınan beden, özellikle 20. yüzyılın önemli araştırma alanlarından biri hâline gelmiştir. Postmodern dönemde teorisyenler ve sanatçılar politik tavırlarını ve söylemlerini beden üzerinden ortaya koymuşlardır. Çünkü, eril olgunun birey üzerinde kendini ilk somutlaştırdığı alan bedendir. Sanatçıların içinde bulundukları bu duruma karşı olan tutumları ve ürettiği eserlerde özellikle beden ve eril kavramına dikkat çekildiği görülmektedir. Sanatçılar genellikle söylemleri için dil olarak fotoğrafı tercih etmişler-

dir. Fotoğraflarında bedene yer veren ve postmodern şekilde nitelenen sanatçıların yaklaşımları, fotoğrafın sahip olduğu iletişimsel nitelikteki varlığıyla eril tahakküme karşı olan tavır ve bu bağlamdaki çalışmaların üretilmesinde olanak sağlamıştır. Sanatçılar postmodern dönemde politik tavırlarını sıklıkla fotoğrafı ve bedeni kullanarak ortaya koymuşlardır. Beden aracılığıyla eser üretimine yönelen sanatçılar, beden ve iktidar ilişkisine dikkat çekmektedirler. Bir kısmı Batı'da egemen olan eril bakış açısını vurgulamayı hedeflemiş, bir kısmı da benzer doğrultuda farklı üsluplarla kendi bedenine yönelik performanslar gerçekleştirmişlerdir. Sanatçılar, bedenleri üzerinde gerçekleştirdiği eserleri genellikle fotoğrafı kullanarak izleyiciye iletmışlerdir. Bu fotoğraflar, üzerinde cinsiyet politikaları uygulanan, öteki olarak tanımlanan bedeni sorgulamaya yöneliktir. Postmodern fotoğrafta, bu eril olguyu, bedeni ile irdeleyen ve eleştiren, yeni söylemlerle bedeni edilgen konumdan etken konuma taşımaya çalışan sanatçılar ve eserleri, toplumsal ve bireysel kavramların yeniden tanımlanmasını nasıl sağladığı, ne çeşit bir farkındalık yarattığı, çalışmanın son bölümünde araştırılmıştır.

İktidar her dönemde varlığını ilk olarak beden üzerinde kurduğu egemenlik ile algılanır hâle getirmiştir. Eril yapılanmanın denetiminin, hem sanatçı hem de eserleri üzerinde farklılaşarak devam eden etkileri ve bu etkilere karşı oluşturulan mekanizmaların sorgulama yöntemleri incelenmiştir. Eril olgu kastedilirken, erkek cinsiyetinden bahsedilmemektedir; iktidar olandan söz edilmektedir. Bu bağlamda biyolojik cinsiyete vurgu yapmadan sanatçıların beden ve bedenleri üzerinden yaptıkları çalışmalar irdelenmiştir. Çalışmada, eril olgunun, cinsiyete bağlı olmadığı, cinsiyetsiz oluşu görülmektedir. Sanatçılar, iktidarın kurduğu üst anlatılara ve bedenleri üzerinden kurgulanan çeşitli politikalara tepkilerini yine bedenlerini kullanarak göstermektedirler. Postmodern teori ile gündeme gelen bir diğer söylem de farklılık politikaları dahilinde feminizm ve *queer* kuramıdır. Eril yapılanma üzerindeki merkezileşmenin dağılması düşüncesinin ve buna dair sanatsal eylemlerin en güçlü ifadesi bu iki yaklaşımda görülmektedir. Postmodern fotoğrafta beden, erotik bir nesne olarak ele alınmamaktadır. İktidara karşı eleştiri nesnesi olarak sunulmaktadır. Toplumsal cinsiyet anlayışının egemen yapısına karşı bir duruş bulunmaktadır. Bu bağlamda sanat-

çılar, ideal güzellik, erkek üstünlüğü olan bir sanat anlayışı, cinsiyetçi yaklaşımlar, beden üzerinden yürütülen politikalar, kimlik, ahlâk gibi kavramlara ve iktidara başkaldırarak feminizm, queer kuram, homoerotizm gibi kavramların da sürece dahil oluşuyla, toplumsal yargıları yıkmakta ve bu konular üzerine toplumun dikkatini çekmektedir.

Örneklendirilen sanatçılardan bazıları olan Ana Mendieta, Valie Export, Renee Cox, John Coplans, Robert Mapplethorpe ve Catherine Opie gibi isimler, eril kültürel olgular tarafından pasifize edilen toplulukların olumlu bir betimlemesini sunarak, belirli kaygıları olan ve eril yapılanmaya karşı duran dinamikleri irdeleyen eserler üretmektedir. Sanatçıların beden kavramı ile oluşturduğu çalışmalar ve temsil biçimleri, kamusal ve öznel alanın sınırlarını ve öğretilmiş kuralları ortadan kaldırırken iktidar tarafından oluşturulmuş olan gerçek ve kurgunun da sorgulamasını yapmaktadır. Bu çalışma, eril yapılanma ve beden üzerinden ele alınan çeşitli politikalar neticesinde bedenin temsili, bedenin postmodern fotoğraftaki eleştirel duruşunu ve içinde bulunduğu durumu kavramaya bir açıklık getirmeyi amaçlamıştır.

ABD Queer Sinemasında Fantezi, Mekân, Uzam (1990'lı Yıllardan 2010'lara)

A. Serdar Küçük

Kadir Has Üniversitesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı, Doktora Tezi
Danışman: Yard. Doç. Dr. Eser Selen, Prof. Dr. Louise Spence

“ABD Queer Sinemasında Fantezi, Mekân, Uzam (1990'lı yıllardan 2010'lara)” Birleşik Devletler queer sinemasındaki belli başlı mekân tercihlerinin, fantezi öğelerinin, ve doğrusal olmayan anlatı biçimlerinin kaynağını ve işlevini araştırır. Bu çalışmayla Amerikan sinemasından ve bir nebze de dünya sinemasından seçilmiş örneklerle queer sinemasında var olan geniş kapsamlı bir karşı-kültür ütopyacılığının tespiti hedeflenmektedir.

Seçilen filmlerdeki ortak nokta kaçış olgusu ve queer kimlikli karakterlerin sığınabileceği alternatif alanların yaratılışı ile bu alanların kullanım biçimleridir. Bu bağlamda kaçış ve alternatif yaşam alanları, Gilles Deleuze, Félix Guattari, José Muñoz ve kısmen Marc Augé'nin çalışmalarındaki düşüncelerin odağında yer alan devrimsel pratiklerle ilişkilendirilir.

The Living End, The Watermelon Woman ve Shortbus gibi queer klasiklerini de kapsayan film seçkisi, biçimci

ve bağlamcı yöntemlerle incelenir. Filmlerin biçimsel tahlilleri yol ve sahneden, hapishane ve toplama kampına uzanan çeşitli queer film mekânları ile parodi, pastiş ve anlatısal geçişsizlik gibi anlatı karşıtı stratejilere ve dahası belli başlı mizansen kullanımlarına, kamera hareketlerine, seslere, düzenleme tercihlerine, karakterizasyona ve türe odaklanır. Öte yandan, kültürel ve tarihsel bağlama önem verilir; cinsellik, ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf temsilleri dikkate alınır.

Bu çalışma, queer filmlerin heteronormativiteye, ırkçılığa, sınıf eşitsizliğine, metâ kültürüne, çekirdek aileye ve de queer varoluşu reddeden ya da baskılayan ana akım film üretimine yönelttiği eleştiriyi ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: queer, sinema, fantezi, anlatı, mekân, uzam

Yazarlar Hakkında

Dilan Alataş

1990 doğumlu. Lisans eğitimini Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde (2014) tamamladı. Lisans eğitimi süresince üniversite öğrencilerinin toplumsal cinsiyet algısını ölçmeye ve değiştirmeye yönelik atölye çalışmaları yürütmüş, bu amaçla üniversitede açılan Toplumsal Cinsiyet Topluluğu'nun kurucu kadrosunda yer almıştır. Beden sosyolojisi, gündelik hayat sosyolojisi, erkeklik çalışmaları, toplumsal dışlanma, queer teori, söylem analizi ve film çalışmaları temel ilgi alanlarıdır. Erkeklik üzerine bir makalesi Erkeklik Çalışmaları Kaynakçası kitabında yer almıştır.

Umut Şah

1984 doğumlu. Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde (2006) tamamladıktan sonra, Ankara Üniversitesi'nde Sosyal Psikoloji alanında yüksek lisansını (2009) ve ardından İstanbul Üniversitesi'nde yine Sosyal Psikoloji alanında doktorasını (2016) tamamladı. Akademik ilgi alanları eleştirel psikoloji, söylem analizi, cinsellik/cinsiyet çalışmaları ve queer teoridir. Son dönemde, özellikle, psikoloji alanında cinselliğin ve cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin ele alınış biçimi ve bunun eleştirisi üzerine çalışmaktadır. 2011'den bu yana İstanbul Arel Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde Sosyal Psikoloji, Toplumsal Cinsiyet ve Eleştirel Psikoloji dersleri vermektedir. Aynı zamanda Toplumsal Davanışma İçin Psikologlar Derneği (TODAP) üyesidir.

Mustafa Ali Sezal

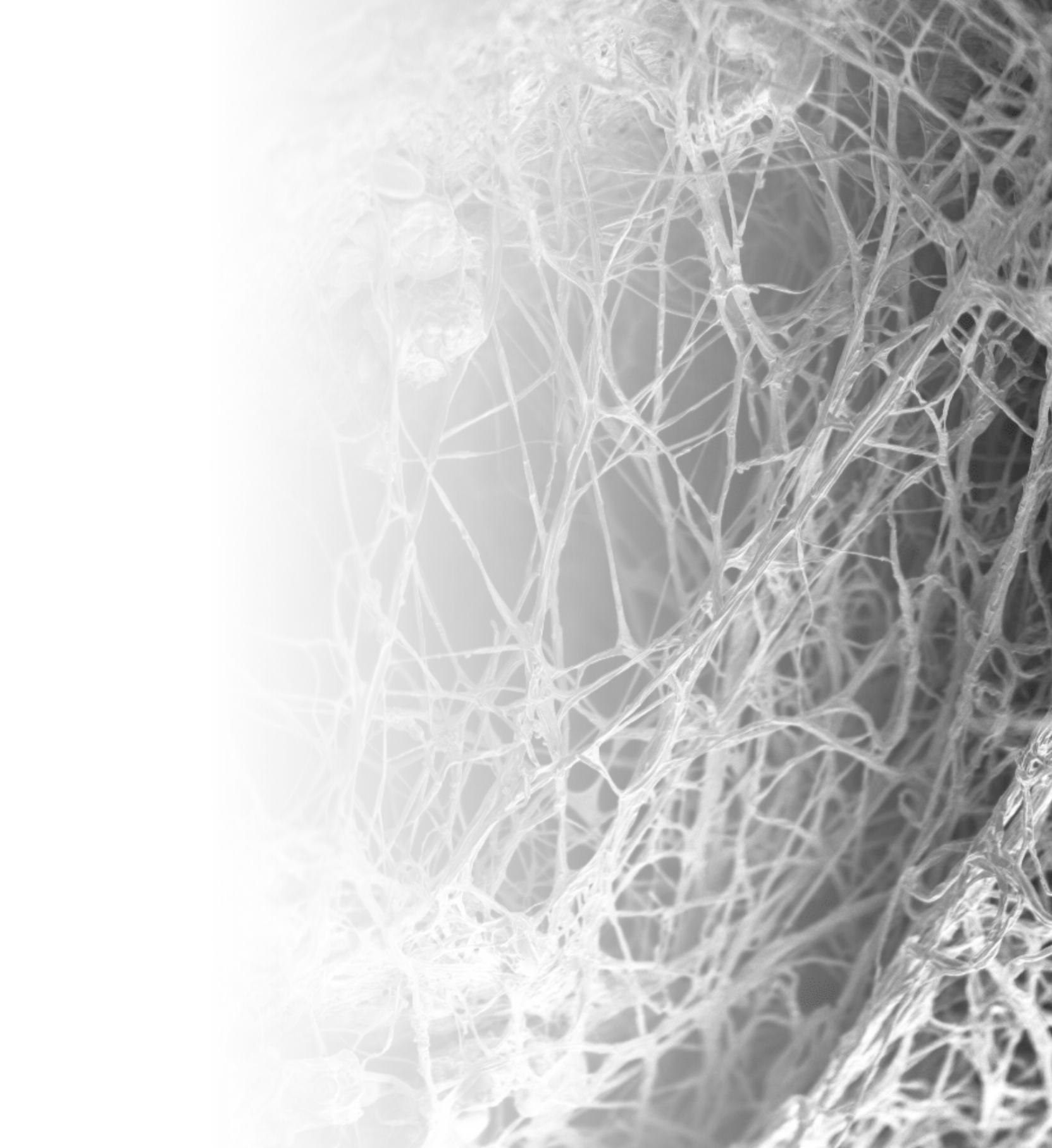
Lisansını Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde, yüksek lisansını da Galler'deki Aberystwyth Üniversitesi'nde Güvenlik Çalışmaları dalında tamamladı. Halen Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Çalışma alanları arasında Eleştirel Teori, eleştirel uluslararası ilişkiler teorileri ve bunların popüler kültüre yansımaları bulunmaktadır.

Bilge Durutürk

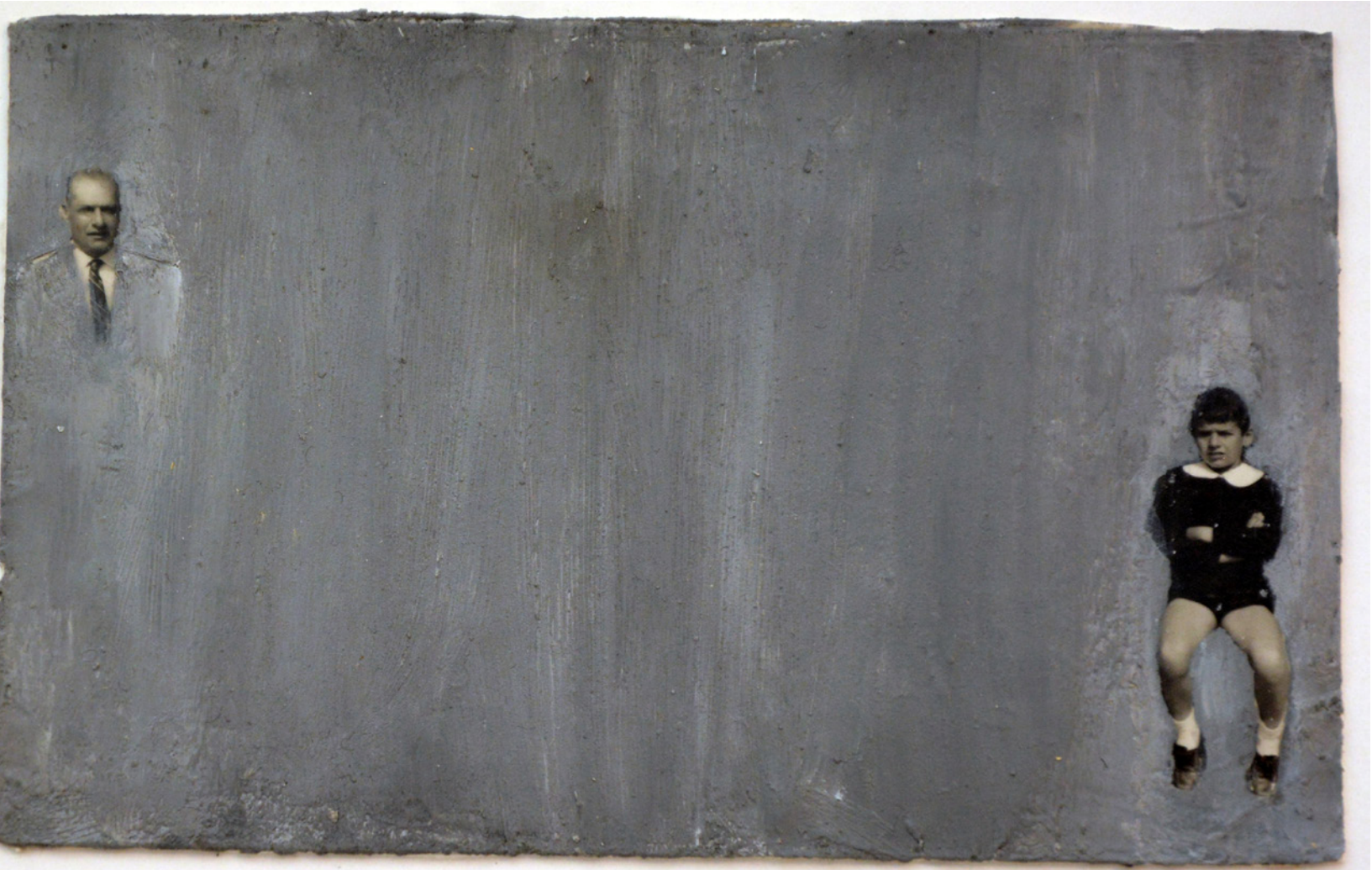
Lisans ve yüksek lisansını Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde tamamladı. Halen aynı bölümde doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Bu çerçevede bir yıl boyunca Fransa'da Lille Science Po'da ve Paris VIII Üniversiteleri'nde misafir araştırmacı olarak bulunmuştur. Aynı zamanda şu anda Adana Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde araştırma görevlisidir. Çalışma alanları intersectionality (kesişimsellik), toplumsal cinsiyet, ve Eleştirel Teori'dir.

Özge Sarılioğlu

1990 doğumlu. Lisans eğitimini Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2012 yılında tamamladıktan sonra, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisansını (2016) tamamlamış, ardından Düzce Üniversitesi Göç Çalışmaları Bölümü'nde doktora (2017) eğitimine başlamıştır. Akademik ilgi alanları Beden Sosyolojisi, Gündelik Hayat Sosyolojisi, Feminist Teori, Queer Teori, Göç Çalışmaları ve Yoksulluk Çalışmalarıdır. Son dönemlerde zorunlu göç ve feminist açıdan göç süreçlerinin incelenmesi, göç eden kadınların uyma/baş etme/ reddetme stratejileri ve gündelik hayat, zorunlu göçe dair sınır politikaları ve bunun Foucaultcu okunması üzerine çalışmalar yapmaktadır. Şu sıralar Kasım ayında (2017) Düzce Üniversitesi tarafından gerçekleştirilecek olan Uluslararası Göç ve Mülteci Kongresi bünyesinde görev almaktadır.



Drucilla Cornell ve Stephen D. Seely Saksonun Devrimci Bir Yanı Yok ● Benjamin Noys Seks Monarşisinin Sonu Cinsellik ve Çağdaş Nihilizm ● Umut Şah Psikolojide Queer Çalışmaları ● Özge Sarıalioğlu ve Dilan Alataş Özne, Performans ve Mekân Ekseninde Zenne Filmi Üzerine Bir Okuma ● Mustafa Ali Sezal ve Bilge Durutürk Ütopik Bilim Kurguda Toplumsal Cinsiyet ve “Performativite”: Uzak Yolu’na Yeni Bir Bakış ● Belit Sağ Toplumsal Bedenin Hayalet Organları ● Demet Gülçiçek Dersi Queerleştirmek: Susanne Luhmann ile Söyleşi ● İlke Cide Gay Manifesto (Carl Wittman) ● Mert Karbay King Kong Teori (Virginie Despentes) ● Ali Ersen Erol Feminist Bir Hayat Yaşamak (Sara Ahmed)



ISSN 2148-8681

06



15 TL

9 772148 868002