



**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOS-YL-2012-0002**

**YAPI VE FAİL İLİŞKİSİNDEN HAREKETLE
ATAERKİL İDEOLOJİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET
ETKİLEŞİMİNİ ANLAMAK**

HAZIRLAYAN

Ayben SONER

TEZ DANIŞMANI

Yrd. Doç. Dr. Gülhan DEMİRİZ

AYDIN- 2012

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOS-YL-2012-0002**

**YAPI VE FAİL İLİŞKİSİNDEN HAREKETLE
ATAERKİL İDEOLOJİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET
ETKİLEŞİMİNİ ANLAMAK**

HAZIRLAYAN

Ayben SONER

TEZ DANIŞMANI

Yrd. Doç. Dr. Gülhan DEMİRİZ

AYDIN- 2012

BEYAN SAYFASI

Bu tezde görsel, işitsel ve yazılı biçimde sunulan tüm bilgi ve sonuçların akademik ve etik kurallara uyularak tarafımdan elde edildiğini, tez içinde yer alan ancak bu çalışmaya özgü olmayan tüm sonuç ve bilgileri tezde kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

Adı Soyadı : Ayben SONER

İmza :

YAZAR ADI SOYADI: Ayben SONER

BAŞLIK: YAPI ve FAİL İLİŞKİSİNDEN HAREKETLE ATAERKİL İDEOLOJİ ve TOPLUMSAL CİNSİYET ETKİLEŞİMİNİ ANLAMAK

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı, toplumdaki güç ve egemenlik ilişkileri içinde bireyin direnme gücüne, özgürleştirici potansiyeline vurgu yapan teorileri toplumsal cinsiyet temelinde incelemek ve bu teoriler içinde kadının, ataerkil düzen karşısındaki konumunda aynı direnme olasılığını koruyup korumadığını irdelemektir.

Feminist teorinin tarihsel gelişimine bakıldığında düalist bakış açısının egemen olduğu, kadın/erkek ikiliğinin baskın çıktığı görülmektedir. Bu çalışmada, ikilikler, ayrımlar yaratmak yerine, toplumsal cinsiyetin içinde taşıdığı değişme ve direnme ihtimallerini, toplumsal cinsiyet ile ataerkil ideoloji arasındaki karşılıklı etkileşimi ön plana çıkaran bir bakış açısı benimsenmiştir. Yapı ve fail çözümlenmeleri ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimini anlamak açısından çok önemli bir hareket noktası olmaktadır. Ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminde faillik anlayışını ön plana çıkarmak, bir yandan ataerkil ideolojinin kadın ve erkeği baskı altına alan, sınırlayan ve çoğu zaman içselleştirilen yönlerine vurgu yaparken bir yandan da toplumsal cinsiyetin içinde taşıdığı özgürlük, değişim potansiyeline işaret etmektedir.

Çalışma süresince, toplumsal cinsiyet konusunda gücün değişken yapısını ve karşılıklı etkileşimini vurgulayan bir bakış açısı benimsenecek; ataerkil ideolojinin sadece kadını baskı altına alan, engelleyen bir yapıya sahip olmadığı, erkeği de içine alan bir süreçte işlediği göz önünde bulundurulacaktır.

Konunun gündelik hayat üzerinden ilerlemesi kuramsal çözümlenmelere ek olarak bir uygulama alanı gerekliliğine işaret etmektedir. Çalışmanın uygulama alanı fotoğraf çözümlenmeleri üzerine şekillenmektedir.

Anahtar Sözcükler: Toplumsal cinsiyet, yapı, fail, özgürlük potansiyeli, *habitus*.

NAME AND SURNAME: Ayben SONER

TITLE: UNDERSTANDING THE INTERACTION BETWEEN PATRIARCHAL IDEOLOGY AND GENDER FROM THE STRUCTURE/ AGENCY RELATIONSHIP

ABSTRACT

The main objective of this research is to examine, in terms of gender, the theories which emphasize individual's power of resistance and potential for emancipation under the power relations within the society, and to investigate whether women within those theories preserve the same potential for resistance in the face of patriarchal system.

In this research instead of adopting dualisms and segregations a different approach will be used. This approach will bring to the fore the interactions between gender and patriarchal ideology and potential for change and resistance which gender holds in itself. This research adopts an approach which emphasises the changeable structure of power and its interactions in terms of gender. In addition, this research also drive from the idea that the patriarchal ideology does not only dominate and restrain women but also men.

Since the research subject and main arguments progress over everyday life, it requires not only a theoretical analysis and discussions but also a practical application field for the research. The fieldwork of this research will be based on the analysis of photographs. In this research it is expected from this analysis of everyday life photographs to bring to light that how the interaction between patriarchal ideology and gender, within the everyday life, re-produced.

Keywords: Gender, structure, agency, potential for emancipation, *habitus*.

ÖNSÖZ

Tez çalışmam süresince bilgilerine başvurduğum, bana sadece tez danışmanlığı değil rehberlik de eden Yrd. Doç. Dr. Gülhan DEMİRİZ'e ve çalışmam süresince desteklerini esirgemeyen aileme gösterdikleri sabır ve anlayış için teşekkürü bir borç bilirim.

Hiçbir maddi karşılık beklemeden fotoğraflarının kullanmasına izin veren Faruk Akbaş'a da çok teşekkür ederim.

Ayben SONER

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM: YAPI VE FAİLLİĞİ ANLAMAK

1.1.GIDDENS’IN FAİLLİK ANLAYIŞI	5
1.1.1. Toplumsal Pratikler ve Eylem	8
1.1.1.1.Eylem ve Bilgili Fail.....	9
1.1.1.2. Sözel Bilinç, Pratik Bilinç.....	11
1.1.2. Rutin ve İçselleştirme	12
1.2. GIDDENS’IN YAPI ANLAYIŞI.....	17
1.2.1. Yapının İkiliği	20
1.2.2. Güç ve Egemenlik İlişkileri	23
1.2.2.1. Kontrolün Diyalektiği ve Direniş Odakları	27
1.3. TOPLUMSAL CİNSİYET VE FAİLLİK.....	33
1.3.1. Feminist Teori İÇİNDEKİ Düalist Çıkmazlar	37
1.3.2. Ataerkil İdeoloji Karşısında Özgürlük Mümkün Müdür?	39

İKİNCİ BÖLÜM: ATAERKİL İDEOLOJİNİN YENİDEN ÜRETİMİNDE

İÇSELLEŞTİRMELERİN ROLÜ

2.1. <i>HABİTUS</i>	52
2.1.1. Alan ve Mücadele.....	58
2.1.2. Ataerkil İdeoloji, <i>Habitus</i> ve Mücadele	60
2.2. SEMBOLİK İKTİDAR VE SEMBOLİK ŞİDDET	64
2.2.1. Ataerkil İdeoloji ve Sembolik Şiddet.....	67
2.3. DEĞERLENDİRME.....	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FOTOĞRAFLARLA GERÇEKLİĞİ SORGULAMAK

3.1. DİRENİŞE AÇILAN BİR KAPI.....	82
3.2. İÇSELLEŞTİRMELER	90
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	95
KAYNAKÇA.....	98
ÖZGEÇMİŞ	105

GİRİŞ

Bu tezin temel amacı, toplumdaki güç ve egemenlik ilişkileri içinde bireyin direnme gücüne, özgürleştirici potansiyeline vurgu yapan teorileri toplumsal cinsiyet temelinde inceleyerek bu teoriler içinde kadının, ataerkil düzen karşısındaki konumunda aynı direnme olasılığını koruyup korumadığını irdelemektir. Ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet arasındaki etkileşimi anlamak için öncelikle failin toplumsal hayat içinde bu etkileşimi nasıl yeniden ürettiğine ve nasıl içselleştirdiğine bakmak gerekir.

Faillik anlayışı sosyal teori açısından merkezi öneme sahip yaklaşımlardan biridir. Ancak bu çözümlenin sosyoloji içinde ve hatta daha da ileri giderek ataerkil ideoloji analizleri içinde kullanılması çok daha ayrıntılı bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Giddens'in birçok köklü yaklaşımı eleştirerek yola çıkması ve sosyal teori içindeki özgün konumu görüşlerinin çok geniş bir alana yayılmasına neden olduğu için bu çalışmanın amacından uzaklaşma riskini de beraberinde getirebilecektir. Bu nedenle bu çalışmada Giddens'in görüşleri aktarılırken çalışmanın amacına uygun olarak yapı ve fail etkileşiminde belirleyici olan, buna ek olarak ileride ele alınacak ataerkil ideolojinin sınırlılıklarını ve toplumsal cinsiyetin içinde taşıdığı mücadele potansiyelini açığa çıkarabilecek yönlere odaklandığını belirtmek gerekir. Bu yoğunlaşma Giddens'in çözümlenmeleri arasında bazı alanları ayırmayı gerektirir. Ancak bu çalışmada düşünürün görüşleri, ele aldığı kavramlar ve ilişkiler arasındaki bağları koruma yönünde bir çaba gösterildiğini de vurgulamak gerekir.

Giddens'in görüşleri ve faillik anlayışı farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bakış açısı, toplumsal hayat içindeki güç ilişkilerini yapı ve fail arasındaki karşılıklı ilişkiden hareketle ele alır. Failin mücadele potansiyeli toplumsal hayattaki eylemlerinin, rutinlerin ve hatta içselleştirmelerin içinde gizlidir. Failin eylemleri ve yapı birbirinden koparılamayacak şekilde iç içe geçmiştir. Fail ve yapı arasındaki etkileşimde açığa çıkan mücadele ve değişim potansiyelini analiz etmek için öncelikle failin eylemleri üzerine yoğunlaşmak daha sonra da bu eylemlerin egemenlik ilişkileri içindeki rolünü irdelemek gerekir.

Giddens'a göre toplumsal hayat içinde failin diğer faillele, gruplarla ve kurumlarla karşılaşmalarından oluşan bir yapı söz konusudur. Toplumsal pratikler ve toplumsal karşılaşmalar eylem ile yapıyı birbirine bağlar. Bu süreçte de üretim ve yeniden üretim iç içedir. Toplumsal karşılaşmalarda failin eylemleri üzerinde yapının etkisinin dışında eylemin bilgili ve amaçlı niteliğinin, içselleştirmelerin ve rutinlerin de etkisi vardır. Bütün bu kavramlar birbirinden bağımsız gibi görünse de toplumsal etkileşimin temel noktaları oldukları ve aralarındaki karşılıklı ilişki gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü failin yapı karşısındaki özgürlük potansiyeli eylemin amaçlı ve bilgili niteliği içinde saklıdır. Failin mücadele gücünü anlayabilmenin yolu, eylemin toplumsal pratikler ve içselleştirmeler karşısındaki konumunu açıklamaktan geçer. Bu nedenle Giddens'ın yapı hakkındaki görüşlerini incelemeden önce toplumsal pratikler ve eylem konusundaki çözümlenmelerini açıklamak faydalı olacaktır. Öncelikle eylem ve fail ilişkisini ele almak toplumsal hayat içindeki egemenlik ilişkilerinin nasıl yayıldığını anlamak ve toplumsal cinsiyet ile ataerkil ideoloji ilişkisinde faillik anlayışının neden önemli olduğunu anlamak açısından büyük öneme sahiptir. Buradan hareketle çalışmanın merkezinde yer alan faillik anlayışı incelenecek, hareket noktası olarak neden özne ya da birey değil de fail kavramının vurgulandığı ele alınacak daha sonra da eyleminin niteliği ve toplumsal pratikler içinde nasıl yeniden- üretildiği üzerinde durulacaktır. Eyleme ilişkin açıklamalarda kullanılan birçok kavram yapıyı incelerken tekrar karşımıza çıkacaktır. Çünkü Giddens'ın eylem analizlerinde irdelenen kavramlar ancak güç ve egemenlik ilişkileri içinde anlam kazanmaktadır.

Giddens'a göre özgür olduğu düşünülen bir eylem gerçekte yapının engelleyiciliğini taşımaktadır; benzer şekilde en sınırlı olduğu düşünülen eylem de içinde özgürlük potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle toplumsal çözümlenmeler yapı ve fail arasındaki bu diyalektik ilişkiyi, yapının ikiliği merkezinde karşılıklılığı ön plana çıkaran bir bakış açısını gerekli kılmaktadır. Bu karşılıklı ilişki esasına dayanan yapının ikiliği kavramı bu nedenle Giddens'ın yapılaşma kuramının merkezi kavramıdır. Çalışma içinde de Giddens'ın yapılaşma kuramı ana hatları ele alındıktan sonra yapının ikiliği üzerinde durulacaktır. Çünkü güç ve egemenlik ilişkileri ancak bu şekilde bir ele alış ve bakış açısıyla anlaşılacaktır.

Yapılaşma kuramı içinde yapı ve fail arasında, buna ek olarak güçlü ve zayıf arasında “özerklik ve bağımlılık ilişkileri” merkezinde gelişen bir etkileşim söz konusudur. Güç ve egemenlik konusu irdelenirken -özellikle gücün değişen yapısını, toplumsal hayattaki bağımlılık ilişkilerini, örtük işleyen güç ilişkilerini açığa çıkarma konusunda- Foucault’nun görüşlerinden yararlanılacaktır. Foucault da Giddens gibi sosyal teori içindeki birçok görüşü, özellikle özneyi aşkınlılaştırılan görüşleri, ciddi bir şekilde eleştirir. Foucault ve Giddens’in güç konusundaki görüşlerinin birbirine taban tabana zıt görüşler olmadığını belirtmek gerekir. Her iki düşünür de güç ilişkilerinin toplumsal hayatın en derinlerine kadar işleyebilecek bir niteliğe sahip olduğu konusunda hem fikirdirler. Bu bağlamda iki düşünür arasında bir fikir çarpışmasından çok farklı kaynaklardan beslenen, farklı kavramlardan hareket eden iki görüşün hâkim olduğu söylenebilir. Yine de bazı noktalarda bu görüşlerin birbirinden kesin sınırlarla ayrıldığını da belirtmek gerekir. Ancak bu çalışmada iki düşünür arasındaki görüş ayrılıkları farklı bakış açılarına olanak sağlayan, birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak ele alınmaktadır.

Buna ek olarak Giddens’in yapı ve fail ilişkisi hakkındaki görüşlerinin ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimini tartışırken yeni bir bakış açısına imkân verip vermediği tartışılacaktır. Özellikle Giddens’in güç ve egemenlik ilişkileri hakkındaki görüşlerinde üzerinde durduğu failin mücadele ve değiştirme gücünün ataerkil ideoloji ile toplumsal cinsiyet arasındaki etkileşimde hayata geçirilip geçirilemeyeceği sorgulanacaktır. Bu açıdan öncelikle toplumsal cinsiyet çözümlemelerinde failik anlayışının, yapının ikiliği merkezindeki bir bakış açısının önemi üzerinde durulacaktır. Toplumsal hayat içindeki özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimi üzerindeki yansımaları, bu etkileşimde nasıl var olduğu, değiştiği ya da nasıl yeniden- üretildiği açıklanarak tüm bu süreçte de failin bilgili karakterinin, özgürlük potansiyelinin açığa çıkıp çıkmadığı irdelenecektir.

Giddens’in görüşleri feminist teori ışığında incelenirken bazı noktaların sınırlı bir şekilde ele alınacağını belirtmek gerekir. Giddens eylem konusunda içselleştirmelerin ve rutinlerin üzerinde durmasına rağmen güç ve egemenlik ilişkileri içinde içselleştirmelerin rolüne yeterince değinmemiştir. Oysaki ataerkil ideolojinin dayanıklılığı ve yayılması üzerinde içselleştirmelerin, rutinlerin bunlara ek olarak rıza

göstermenin rolü büyüktür. Bu nedenle tezin Birinci Bölümünde bu alanların belirli sınırlılıklarla ele alınacağını ancak İkinci Bölümde Bourdieu'nun *habitus*, alan ve sembolik şiddet kavramları çerçevesinde ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminde yetiştirilme şeklinin, alışkanlıkların, kabullenmenin ve rızanın önemi üzerinde daha ayrıntılı bir analiz yapılacağını belirtmek gerekir.

Üçüncü Bölüm ise Faruk Akbaş'ın *Maçahel* fotoğraflarının analizleri yapılacaktır. Bu fotoğrafların toplumsal cinsiyet merkezinde çözümlenmesi, kadın ve erkeğin toplumsal hayat içinde nasıl sınırlamalara maruz kaldığı, içselleştirme süreçlerini ve bu engellemelere karşı gelip gelemedikleri hakkında bize önemli veriler sağlayacaktır. Böylece teorik çerçevede sunulan tartışmaların ve bakış açısının toplumsal hayat içinde yer bulup bulamadığı sorgulanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

YAPI ve FAİLLİĞİ ANLAMAK

1.1. GIDDENS'IN FAİLLİK ANLAYIŞI

Modernizm, ilerleme ve Aydınlanma anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu anlayış, insanın, aklını kullanarak doğaya egemen olmasını böylece de bilimin önderliğinde, insanı sınırlayan güçlerden kurtulmasını öngörür. Modern düşünce, dünyaya akılcılaştırma ve nesnelleştirme merkezinden bakar. Kendi eyleminin sorumluluğunu yine kendisinde arayan insanın, sorunlarından kurtulmasının tek yolu, akılcılıktır. Modern toplum içinde, dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisi azaltılıp Tanrı değil insan merkeze alınarak akılcılaştırma toplumsal hayatın her alanına yayılmaktadır. Coğrafi keşifler, bilimin yükselişi gibi ekonomik, siyasal ve toplumsal hayattaki gelişmeler insan aklının liderliğinde yaşanan ilerlemenin en temel göstergeleridir.

Modernizmin yola çıktığı ilerleme düşüncesinin en büyük vaadi de özgür ve eşit bireylerden oluşan bir toplumdur. Bu anlayış içinde, toplumsal sorunlar, nesnel ve akılcı bir analiz ile çözülecek böylece eşit ve özgür öznelerden oluşan modern toplum kurulacaktır. Öznenin özgürlüğü, biricikliği ile kurulan modern ağlar ilerleme ve toplumsal hayatın her alanında eşitlik vaatmektedir.

Aydınlanma düşüncesi içinde öznenin, bütün deneyimlerin ve hatta dünyanın tüm içeriğinin kaynağı olan bir koşula dönüştürüldüğü, öznenin aşkınlaştırıldığı söylenebilir. Özne, hem kendisinin kurucusu hem de kendisi dışındaki dünyanın, toplumsal hayatın kurucusu konumundadır. Bu dünya içindeki bütün kontrol öznenin aklındadır (Callinicos, 2005).

Aydınlanma düşüncesi içinde onun birlikte yola çıktığı bilim öznenin biricik, etkin konumunun kırılması yolunda en büyük darbeyi aldığı yer olmaktadır. Öznenin konumu toplumsal, ekonomik, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle büyük darbeler almaya başlar. Antropoloji, astronomi alanlarındaki çalışmalarda ve toplumsal değişme konusundaki sosyolojik araştırmalarda öznenin konumu incelenerek, modernizmin

vaatlerinin modern toplumda gerçeklik kazanıp kazanmadığı sorgulanmaya başlanmıştır. Freud'un aklın karanlık yanına, bilinç dışına ışık tutarak insanın kendisinin bile efendisi olmadığını, zihninde olanlara ilişkin çok az sayıda bilgiye sahip olduğunu göstermeyi amaçlayan çalışmaları da yüceltilen öznenin merkezi konumunu sarsmıştır (Callinicos, 2005).

Freud'un aklın öznenin kontrolü dışında bilinç dışı öğelerin etkisinde olmasına dikkat çekmesi, toplumun da bilinçten saklanan alanlarının olup olmadığı sorusunu ve bu alanlarda öznenin konumunun ne olduğunu düşündürmektedir.

“Lévi- Strauss bütün insanlık tarihini, Fransız Devrimi'nden bu yana olan Batı deneyimlerine göre değerlendirme girişimi gibi girişimleri, kolektif özne kavramını aşkın bir hümanizmin son sığınağı yapmaya çalışan etnosantrik girişimler olarak görür: Sanki insanlar biz uçağındaki özgürlük yanulsamasını, açık açık çok şey isteten benlerinden vazgeçerek yeniden kazanabilirlermiş gibi. Dolayısıyla... özneye birincil ve kurucu bir konum değil, ikincil ve kurulan bir konum verir” (Callinicos, 2005: 397).

Lévi- Strauss öznenin etken, egemen konumunu tamamen reddedip toplumsal hayat içinde öznenin ikincil, kurulan bir konumda olduğunu belirtir. Bu noktada yeni bir soru ortaya çıkar: bu konumun kim ya da ne tarafından kurulduğu sorusu. Bu sorunun cevabı için Althusser'in özne kategorisi hakkındaki görüşlerine başvurmak yararlı olacaktır. Althusser'e göre tarih bir süreçtir ancak öznesiz ve ereksiz bir süreç. Özne kategorisi tamamen ideolojiktir; ideoloji bireylere, özne olarak seslenir. O, her tür ideolojinin kurucusunun özne kategorisi olduğunu belirtir ve şöyle der:

“Her ideoloji ancak bir özne aracılığı ile ve özneler için var olabilir. Burjuva ideolojisinin yükselişiyle, daha doğrusu hukuki ideolojinin yükselişiyle bu adla (yani, özne adıyla) ortaya çıkan özne kategorisi hangi belirlenimde olursa olsun (bölgesel ya da sınıfsal) ve de tarihsel günü ne olursa olsun her tür ideolojinin kurucu kategorisidir”(Althusser, 2006: 96).

Lévi- Strauss'un sözlerine geri dönülecek olursa, özne modern toplumda kurucu konumda değil, kurulan, bir diğer ifadeyle egemen ideolojiler tarafından kurulan, bir konumdur. Öyleyse özgür, eşit bir yaşam için aklın önderliğinde yola çıkan öznenin sonuçta ideolojilerin egemenliği altına girdiği, elinde de sınırlandırılmış bir özgürlüğün ve eşitsiz ilişkilerin kaldığı görülmektedir.

Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirilerinde belirttikleri gibi, insanların doğayı kontrol etmeye çalışırken toplumsal egemenlik biçimleri oluşturdukları ve kendilerini de bu kalıpların içlerine hapsedtikleri söylenebilir (Callinicos, 2005). Modern akılcılaştırma süreci bir zamanlar egemen olan büyü dünyayı yok etmiştir. Ancak Weber'in de ifade ettiği gibi, amaçlara ulaşmak için gerekli araçların kullanılmasını içeren bu akılcılaştırma zamanla araçların amaçlar üzerindeki egemenliğine dönüşmüştür. Sonuçta da modern toplum, bireyin *demir kafesler* içine hapsedildiği, gelecekte de bireyi “rengârenk çiçeklerin değil buz gibi bir karanlık ve sert kutup gecesinin” olduğu bir dünya beklemektedir (Ritzer, 2000).

Bütün bu görüşlerden hareketle, modernizm ve akılcılaştırma ile doğan, kurucu konumda ve tamamen özgür olan öznenin gerçekte *demir kafes* içine hapsedilmiş, tek seçeneği bir kafesten diğerine geçmek, başka bir deyişle bir ideolojiden kurtulup bir diğerinin egemenliği altına girmek olan bir birey olduğu görülmektedir. Böylece akılcılık akıldışılığa dönüşmektedir. Akılcılık sayesinde büyüün ve dinin egemenliğinden kurtulan birey, “akılcı olma çabalarının paradoksal sonucu olarak akıldışılığa dönüşen” bir dünyaya hapsolmuştur (Ritzer, 2000: 124). Modern toplum içinde güç, egemenlik ve ideoloji toplumsal hayatın her alanına yayılmış ve bireyin bütün kontrolünü elinden almıştır. Weber'in modern bireyin geleceği için çizdiği toplum da aydınlık, huzurlu bir toplumdur çok karanlık, soğuk bir toplumdur.

Giddens modern toplum hakkında bu kadar kötümser değildir. O, modern dönemde bireyin gündelik hayatı da dahil olmak üzere toplumsal hayatın her alanında gözetim, denetim ve ideolojilerin egemen olduğunu kabul eder ancak ona göre modern toplumun derinliklerinde açmayı bekleyen özgürlük filizleri ve en umutsuz durumda bile bir değişim potansiyeli vardır (Giddens, 2003). Ancak sosyal teori toplumsal çözümlemelerde mevcut bakış açısından hareket ederek bu değişim potansiyelini analiz edemez. Ona göre, modern toplum içinde aşkın bir öznenen bahsedilemez ancak birey kavramı da insanın modern toplumdaki konumunu açıklamaya yetmez. Birey kavramı ilk bakışta sorunsuz görünse bile “birey/yapı”, “birey/toplum” düalizmini işaret eder ki; Giddens sosyal teori içindeki böylesi düalizmlerin kırılması gerektiğini belirtir. Ona göre sosyal çözümlemelerde merkezde yer alması gereken anlayış faillik anlayışıdır. Çünkü özgürlük potansiyelini taşıyan özne değil, birey değil, faildir.

Giddens failliği şöyle tanımlar:

“Eylemi veya failliği somut varlıkların dünyada süregiden olayların gidişatına faili veya tasarlanılmış sebepli müdahaleleri olarak tanımlayacağım... Faillik kavramı açısından (1) aktörün başka türlü davranabilmesi ve (2) aktörden bağımsız olarak süregiden olayların akışıyla kurulan dünyanın, önceden belirlenmiş bir geleceğe dayanmaması analitik olarak önemlidir” (2003: 104).

Modern dünya içinde ideolojiler failin hayatının her alanını sarmıştır. Ancak faillik kavramı insanların toplumsal koşulların talihsiz kurbanları olmadıklarına dikkat çeker. Toplumsal hayat failden bağımsız – ancak fail ve yapı arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanan- olayların akışıyla ilgili olsa da önceden belirlenmiş bir geleceğe dayanmaz. Yani fail olayların akışına müdahale etme ve akışı değiştirme potansiyelini kendi içerisinde taşır.

Faillik anlayışı içinde, özgürlük ne tamamen mümkün ve sahip olunan bir şeydir ne de hiçbir zaman elde edilemeyecek bir şeydir. Dolayısıyla buradaki en önemli nokta failin seçeneklerinin olmasıdır. “Hangi türden olursa olsun, seçenekleri olmayan bir fail artık fail değildir” (Giddens, 2000: 69). Eylem, olasılıklar evreninden bir seçim yapmayı gerektirir ve bu seçim sürecinde fail özgürlük potansiyelini içinde taşır.

1.1.1. Toplumsal Pratikler ve Eylem

Fail ve yapı arasındaki etkileşim, eylem ve toplumsal pratikler arasındaki ilişkiden hareket eder. Toplumsal pratikler failin diğer faillerle, gruplarla ve toplumsal yapıyla ilişkisini kuran köprü niteliğindedir. Failin sıradan eylemleri, rutinleri, içselleştirmeleri toplumsal pratiklerin temelidir. Bu süreç, failin yapıyla girdiği ilişkide olduğu gibi, üretim ve yeniden- üretimin iç içe geçtiği bir süreçtir. Toplumsal pratikler bir yandan tekrara dayalı bir niteliğe sahiptir ancak bir yandan da değişim potansiyeli taşır.

“Toplumsal pratikler insanların içinde buldukları ortamları değiştirme ve böylece geçmişten devraldıkları toplumsal koşulları (pratikler, bilgiler, kaynaklar) yeniden yaratma yeteneklerini yansıtır. Giddens’in toplumsal hayatın tekrara dayalı doğası adını verdiği bu süreç basitçe insan aktörlerin niyetlerinin bir ürünü değildir. Elbette insanlar belirli toplumsal durumlarda bir şeyler yapmaya (örneğin, bir oyun veya aşkı kazanmaya, anlamaya) niyetlenirler, ancak bunu yaparken, önceden niyetlenmeden, oyunun kurallarının, kur yapma kuralları,

işbirliği normları vb.nin temelini oluşturan toplumsal dokuyu yeniden- üretirler”
(Layder, 2006: 191).

Toplumsal pratiklerin çözümlenmesinde öncelikle eylemin failin amaçlarını, gerekçelerini -dolayısıyla seçimini de kapsayan- diğerlerinin muhtemel tepkilerinin dikkate alındığı bir akış, bir süreç olduğu göz önünde bulundurulmalıdır (Giddens, 1984). Amaçlı fail anlayışı failin yapı karşısındaki aktifliğine, tekrara dayalı toplumsal hayat içindeki değişim potansiyeline göndermede bulunur. Başka bir deyişle, Giddens’a göre, gerçekleşmiş olan şey, eğer fail işe karışmasaydı gerçekleşmeyecekti denilebilir (1999).

Giddens, sokaktaki insanların gündelik hayatlarında faillikle ilgili kavramları kullandıklarına işaret eder. Özellikle eylemlerinin nedenlerini, gerekçelerini ya da nasıl öyle davrandıklarını açıklamak zorunda oldukları anlarda failler, eylemin odak noktası olan eylemin niteliği üzerine düşünme eğilimindedir. Bu nedenle failin amacı ve gerekçeleri hakkında yani eylemi hakkında bilgisinin olması toplumsal etkileşim ve daha sonra ele alınacak olan yapı ve fail ilişkisi açısından merkezi konumdadır. Ayrıca Giddens’a göre bu süreç failin, gündelik hayatın akışı içinde sadece kendi eylemleri değil diğerlerinin eylemleri üzerine de düşünmesini, onların eylemlerinin de gözetimini içerir. Böylece güç ve egemenlik ilişkileri içinde kendi stratejilerini geliştirmesi, akışa kapılmayıp mücadele etmesi kolaylaşır (2003).

1.1.1.1. Eylem ve Bilgili Fail

Sosyal teori içinde en genel anlamıyla eylem, failin izlemek zorunda olduğu belirli kuralların bir sonucu olarak görülmektedir. Ancak bu görüş içinde, kuralların birden çok davranış biçimi doğurabileceği olasılığının geri planda tutulduğu söylenebilir. Oysa eylem, kaynaklar, olanaklar, algılar, toplumsal çevre gibi birçok etkenin söz konusu olduğu ancak failin seçimi ile gerçekleşen bir süreç olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Bu çerçevede de faili bir karar alıcı, eylemi de karar alma sürecinin bir sonucu olarak düşünmek gerekir. Yani Bauman’ın da işaret ettiği gibi failin yaptığı her şeyin daima bir alternatifi, başka bir seçeneği vardır (1999).

Toplumsal eylemin failin seçimi sonucu gerçekleşmesi, eylemin amaçlı niteliğine ve failin özgürlük potansiyeline işaret eder. Buna ek olarak, eylemin

açıklanabilirliğini de içerir. Giddens'a göre toplumsal etkileşimler, yaptıklarının gerekçelerini bilen amaçlı ve bilgi sahibi failer tarafından gerçekleştirilir. Amaçlı eylemin ayırt edici özelliği, hayvanların davranışlarından farklı olarak, failin eyleminin açıklanabilirliğidir. Failer eylemin üretimi ve yeniden- üretiminde kendi eylemleri hakkında açıklamalar sunabilirler. Yani Giddens'ın çözümlemesinde fail toplumun ehliyetli, bilgi sahibi ve amaçlı bir üyesidir (Tatlıcan ve Çeğin, 2007).

Giddens'a göre eylemin açıklanabilirliği failin yalnızca kendi eyleminin bilgisine sahip olduğu anlamını taşımaz. Fail aynı zamanda diğer failerin eylemlerinin de bilgisine sahiptir. Bilgililik, toplum üyelerinin bu toplum hakkında ve onun içindeki kendi etkinlik koşulları hakkında bütün bildiklerini anlatır.

Buna ek olarak toplumsal pratiklerin refleksif gözetimi ile eylemlerin sürdürülmesi arasında temel bir bağ vardır (Tatlıcan ve Çeğin, 2007). Eylemin yeniden- üretimini ve sürekliliğini sağlayan en önemli niteliği refleksif gözetimidir. Giddens, gündelik davranışlarımızda zamanın ve mekânın farklı yanlarının iç içe geçtiğini belirtir. Ona göre toplumsal hayat karşılaşmaların, gündelik etkinliklerin ve rutinlerin faili çevreleyen etkinlik döngülerinden ve patikalarından oluşur (Layder, 2006). Tüm bu süreçte fail sadece kendi eylemini değil başkalarının eylemlerini de gözetmek, hesaba katmak zorundadır. İşte refleksif gözetimin önemi de burada yatar:

“Refleksif gözetim yeteneği, kişinin koşullar ve beklenmeyen durumlar karşısında esnek bir biçimde davranabilmesini sağlar. Bu sayede etkinlik sürekli bir temelde sürdürülebilir” (Layder, 2006: 193).

Giddens'ın toplumsal etkileşim çözümlemesinin merkezinde refleksif gözetim kavramı yer alır. Bu kavram failin sadece kendi eyleminin değil, başkalarının olası eylemlerinin de bilgisine sahip olduğuna işaret eder. Bu nokta rastgele bir tahminden öte eylemin karşılıklılığını içerir. Eylemin refleksif gözetimi içinde bir durumdan ziyade bir süreç, tıpkı eylemde olduğu gibi bir akış vurgulanmaktadır. Failerin amaçlı eylemleriyle gösterdikleri ve diğerlerinden de göstermelerini bekledikleri şey sürekli bir eylem akışıdır. Refleksif gözetim aynı zamanda karşılıklı bilgiyi gerektirir. Burada ifade edilen karşılıklı bilgi; failerin toplumsal hayatı anlamlı olarak kurmakta ve onu anlamakta kullandıkları yorumlama şemalarıdır. Giddens'ın ifadesiyle:

“Karşılıklı bilgi, esas itibariyle, sağduyunun sağladığı bir ontolojik/ varlıksal güvenlik çerçevesi üzerine kurulur... Bir ölçüde sokaktaki insanların birikmiş bilgeliğidir; fakat aynı zamanda sağduyu inançları kesinlikle uzmanlar tarafından geliştirilen perspektiflerin yansımaları ve somutlaşmalarıdır da” (2003: 153, 154).

Failin amaçlı, bilgili, ehliyetli olması ve bununla beraber eylemin refleksif gözetim ve karşılıklı bilgiyi içermesi failin eylemi ve toplumsal dünya hakkındaki farkındalık bilincini gerektirir. Ancak bu durum, failin her zaman eylemi üzerine düşündüğü, bir karşılaştırma, bir değerlendirme yaptığı ve sonuçta bir karara vardığı anlamına ya da failerin bütün bildiklerini, eylemlerinin açıklamalarını, hatta amaçlarını söze dökemedikleri anlamına gelmez. Bu nedenle Giddens bu noktada pratik bilinç ve sözel bilinç ayrımı yapar. Bu ayrım, failin bilgililiği ve farkındalığı ile failin bu becerikli niteliğini söze döküp dökmemesinden hareket eder.

1.1.1.2. Sözel Bilinç, Pratik Bilinç

Giddens’in çözümlemesinde toplumsal hayat failerin çabaları merkezinde gerçekleşmektedir. Ancak gündelik hayatın inşasında, failerin becerikliliği ve bilgililiğinin bir parçası olarak, çabalamadan gerçekleşen bir nitelik de söz konusu olmaktadır. Bauman failin içindeki bu bilgililiği şöyle açıklar:

“...günlük görevlerin ve karşıma çıkan sorunların üstesinden gelmem için gerekli bilgi içinde bir yerlerde. Bu bilgi, ezberden sayabileceğim kurallar biçiminde olmasa da, bir biçimde emrime amadedir ve dolayısıyla bir dizi pratik beceri olarak onları hayatım boyunca gün be gün rahatlıkla kullanırım. Kendimi güvende hissetmem ve nerede ne yapmam gerektiğini bulmak için uzaklara bakma ihtiyacı duymam bu bilgi sayesinde” (1999: 35).

Bauman’ın bahsettiği bilgililik failin çoğu zaman üzerine düşünmediği, sorulduğunda açıklayamayacağı ama bildiği pratik becerileri kapsar. Giddens bu noktada failin söze dökemediği ve dökemediği eylemleri birbirinden ayırarak eylemlerin bilinç ve bilinç dışı temelleri üzerine yoğunlaşmaya çalışır. Layder pratik bilinç ve sözel bilinç ayrımını şöyle açıklar:

“Pratik bilinç insanların sahip oldukları ve eylemleri sırasında kullandıkları pratik bilgiler ve becerileri anlatır. Belirli toplumsal ortamlarda nasıl yer alınacağını veya bir sonraki adımda ne yapılacağını bilgisi insanların içinde buldukları toplumsal koşulları anlamayı gerektirir. Ancak insanlar, otomatik olarak kullandıkları için, bu tür bilgileri her zaman söze dökemezler. Yani insanlar, gündelik hayatın pratik koşullarında, belirli şeyleri tartışmaktan ziyade sadece

yapmayı tercih ederler. Öte yandan sözel bilinç etkinliklerimizle ilişkili rasyonel yorumlar yapma – davranışlarımızın gerekçelerini açıklama ve tartışma-yeteneğini anlatır” (2006: 192).

Toplumsal etkileşim kuşkusuz failin eylemleri ve toplumsal yapı hakkında ifade edebildikleri -söz ya da yazı - ile ilgilidir. Bu, failin sözel bilinci ile ilgili becerileridir. Ancak buna ek olarak, failerin gündelik hayat içinde gerçekleştirdikleri eylemlerin ancak pratik bilinç ile açıklanabilen özellikleri de vardır. Pratik bilinç, toplumsal sistemin yapısal özellikleri arasındaki ilişkiler ve gündelik yaşamın rutinleri ile gerçekleşir. Giddens’a göre, her iki bilinç türü de failin bilgililiği içindedir. Pratik bilinç sözel olarak ifade edilemese bile failin bilgililiği açısından yadsınamaz bir öneme sahiptir (Giddens, 2000).

Giddens’ın pratik ve sözel bilinç konusundaki görüşleri eylemin bilinç dışı yönünden çok bilinçli yönünü ön planda tutan, bir ölçüde failin kontrolü altında olan bir eylem anlayışı doğurmaktadır. Ancak güç, egemenlik ilişkileri ve bunları yansıtan ya da meşrulaştıran ideolojilerin kendilerini hem sözel bilinçte hem de pratik bilinçte gösterdikleri unutulmamalıdır. Pratik bilinç, gündelik hayat içinde gerçekleşen rutin pratiklerin ve alışkanlıkların güç ilişkilerinin analizi açısından önemli duraklardan biridir ve özellikle rutin ve pratik bilinç ilişkisi düşünüldüğünde Giddens’ın eylemin bilinçli yanına olduğu kadar bilinç dışı yanına da vurgu yaptığı anlaşılacaktır.

1.1.2. Rutin ve İçselleştirme

Giddens’a göre toplumsal hayat üretim ve yeniden üretimin iç içe geçtiği bir yapıya sahiptir. Bu nedenle sosyal teori içinde eylemin üretimi ve yeniden- üretimine vurgu yapılmalıdır. Onun failik anlayışının temelini de üretim ve yeniden- üretim arasında kurduğu denge ve karşılıklı ilişki oluşturur.

Giddens’ın ifade ettiği karşılıklı etkileşimi anlamamanın anahtarı Marx’ın diyalektik hakkındaki görüşlerinde saklıdır. Giddens, materyalizmi eleştirse de diyalektik bakış açısının ve *praxis* kavramının sosyal teori için önemini hiçbir zaman göz ardı etmez. Ona göre; “toplumlar tarihi üretici güçlerin gelişimine göre ya da sınıf mücadeleleri ile anlaşılabilir” şeklindeki bir yaklaşım, tarihsel materyalizmi açıklamak için yetmez (Giddens; 2000). Buna karşılık tarihsel materyalizm, *praxis* teorisinin

soyut unsurlarını somutlaştıran bir şey olarak ele alındığında sosyal teori için vazgeçilmez bir katkı olacaktır. Marx'ın materyalist tezine göre;

“...fikirler insan zihninde deneyimlerden bağımsız, verili içkin kategoriler olarak yer almazlar. Ancak bu, kesinlikle determinist bir felsefi materyalizmi toplumun gelişimi üzerine bir yoruma uygulamayı gerektirmez. İnsan bilinci, özne ve nesne arasındaki – insan içinde yaşadığı dünyayı aktif bir biçimde biçimlendirirken aynı zamanda dünyanın da onu biçimlendirdiği- diyalektik karşılıklı etkileşim içinde şekillenir” (Giddens, 2009: 56).

Failin eylemlerinde gündelik hayatın bilinçdışı öğeleri ile toplumsal pratikler iç içedir. Gündelik hayat eylem, toplumsal pratikler, üretim ve yeniden- üretim ilişkisi merkezinde şekillenir. Marx, fikirlerin deneyimlerden bağımsız olmadığını söylerken de benzer bir şeyi ifade etmektedir. Marx'a göre:

“Olgusal dünya tarihsel bir üründür; her biri bir öncekinin omuzlarında yükselen, ayrıca kendi sanayi ve ilişkisini geliştiren, kendi toplumsal düzenini değişen ihtiyaçlarına göre yeniden ayarlayan tüm bir nesiller dizisinin etkinliğinin sonucudur” (1992: 57).

Buradan hareketle, failin eylemlerinde üretim ve yeniden-üretim sürecinin birlikte ilerlediği söylenebilir. Çünkü toplumsal pratikler üzerinde, o anki toplumsal hayatın olduğu kadar daha önceki hayatların da etkisi vardır. Bu nedenle, failin eylemleri çözümlenirken, sadece bu günün değil geçmiş hayatların da bu eylemler üzerinde etkisinin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Üretim ve yeniden- üretim ilişkisi de tam bu noktadan yükselerek gelişir. Toplumsal eylemlerimiz üretilirken geçmiş yargılar, değerler bazen aynen, bazen o günün şartlarına uyarlanarak alınır ve yeniden üretilir. Bu akıl yürütmeden hareketle, rutinlerin ve içselleştirmelerin üzerinde de geçmiş nesillerin etkisinin olduğu çıkarsaması yapılabilecektir. Tam bu noktada, Giddens'in *orada bulunuş ve orada bulunmayış* kavramlarını bu tartışmanın içerisine yerleştirmek konunun irdelenmesi açısından yararlı olacaktır.

Giddens'a göre fail duyusal deneyimin doğrudanlığını aşar. Bunu da kuşaklar boyunca süregelen ve tek bir bireyin yaşamının öncesine uzanan geçmiş yaşantıları biçimlendiren kurumsal formlarla gerçekleştirir. Failin belleğinde yaşadığı, *orada bulunanların* izleri kadar, toplumun önceki kuşaklarının, *orada bulunmayanların* da izleri vardır (Giddens, 2000). Toplumsal etkileşim sırasında *orada bulunuş* ile *orada bulunmayış* iç içe geçmiştir. Giddens'a göre, yüz yüze ilişkilerin ön planda olduğu avcı

ve tarımcı toplumlarda bile toplumsal hayat üzerinde zamanda ve mekânda orada bulunuşluğun etkisi kadar *bellek izlerinin* de etkisi vardır. Özellikle o dönemin mitlerine ve hikâyelerine bakıldığında toplumsal hayatın yeniden- üretiminde orada bulunmayanların, önceki kuşakların, nasıl etkili olduğu anlaşılacaktır (Giddens, 2000).

Giddens, toplumsal hayatın yeniden üretiminde parça/bütünlük ilişkisinin değil an/bütünlük ilişkisinin etkin olduğunu belirtir. Parça ve bütün ilişkisi orada bulunuşu gerekli kılar. Bir bütün, zorunlu olarak parçayı içerir ve belirler. Oysaki bahsedilen an/bütünlük ilişkisi orada bulunmayışı da içerir. Üstelik an ve bütün ile arasındaki ilişki zorunlu, nedensel bir ilişki değil, diyalektik bir ilişkidir (Tatlıcan ve Eğin, 2007). Buna ek olarak, an ve bütünlük ilişkisi, toplumsal pratikler üzerindeki bilinç dışı öğelerin etkisine de vurgu yapar. Daha önce de ifade edildiği gibi açıklamalarında Giddens eylemin bilinçli yanlarını ön planda tutmakla birlikte ifade edilmeyen koşulların da failin eylemleri üzerinde etkisi olduğunu belirtir. Failin eylemleri ne kadar niyetli, amaçlı, bilgililik içinde gerçekleşse de –bellek izleri ve orada bulunmayış kavramlarının da işaret ettiği gibi- bilinç dışı öğelerin de bu eylemler üzerinde etkisinin olduğu açıktır. Bu çözümleme aynı zamanda toplumsal pratiklerin gizli niteliğinin ortaya çıkarılması açısından temel öneme sahiptir.

Orada bulunuş ve bulunmayışın iç içe geçmiş niteliğini yansıtan en açık örnekler rutinlerdir. Rutinler, orada bulunmayanların da etkisi ile toplumsal hayatın sürekliliği içinde pekiştirilir. Böylece bir yandan toplumsal hayatın yeniden- üretimine hizmet eder bir yandan da toplumsal hayatın öngörülebilir niteliğini oluşturur. Marx'ın da belirttiği gibi, toplumsal hayat determinist bir şekilde işlemez. Ancak Giddens'a göre bu durum, toplumsal hayatın öngörülemezliği anlamına gelmez. Toplumsal hayat bir ölçüde öngörülebilirdir ve toplumsal etkileşim içindeki rutinler de bunun kaynağını oluşturur.

Giddens, toplumsal dünyanın -faillerin becerileri ile- gerçekleştirilmiş bir karakterinin olduğunu belirtir. Bu başarılı karakter, faillerin çaba göstermelerini, her karşılaşmada, her etkileşimde yeniden üretilmeyi gerektirir. Ancak öte yandan, gündelik hayat rutinin bir parçası olarak, gerçekliği/doğruluğu sorgulanmadan kabul edilir. Ayrıca rutinler failin, toplumsal hayatın yeniden- üretiminde yararlandığı karmaşık becerilere dayanır (Tatlıcan ve Eğin, 2007).

Giddens'a göre toplumsal hayatın üretimi düşüncesi toplumsal hayatın yeniden-üretimi düşüncesi ile tamamlanmalıdır. Çünkü her yeniden üretim, zorunlu olarak üretilmektedir. Toplumsal hayatın yeniden-üretimine katkıda bulunan her eylem kendi içinde değişim potansiyelini de taşır (Giddens, 2003). Toplumsal hayatın yeniden-üretiminde önemli katkısı olan rutinler de değişim potansiyelini içinde barındırır. Rutinler, failin eylemlerinin zaman ve mekânda basit tekrarları gibi görünse de özünde çok daha derin ve karmaşık bir süreci ifade eder. Ancak bu noktada Giddens'ın içselleştirmelerin rutin ve alışkanlıklar üzerindeki etkisini gözden kaçırdığı söylenebilir. Örneğin onun açıklamaları toplumsal cinsiyet bağlamında analiz edildiğinde toplumsal cinsiyetin yeniden-üretiminde değişim potansiyeli kadar önemli bir yere sahip olan içselleştirmenin bu analizin dışında bırakıldığı görülmektedir. Gündelik yaşamdan bir örnekle açıklamak gerekirse; aile içinde bulaşıkları yıkayan kişinin her zaman kadın olmasını açıklarken, kadının büyüdüğü evde bulaşıkları yıkayanın annesinin olmasının ve annesinin bunu değiştirmek için bir şey yapmamasının bugün üzerindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. Ancak bu eylem aynı zamanda kadının üzerine düşünmediği, hesaplamadığı ya da bir seçime, karara dayanmayan bir niteliğe sahiptir. Giddens'ın eylemi çözümlerken orada bulunmayanların da etkisini hesaba katması kadının eyleminin basit bir alışkanlık ya da tekrarlanan bir rutin olarak görülmemesi açısından çok önemlidir. Bu çözümlenmeden hareketle, kadının bulaşıkları yıkamasında annesinin olduğu kadar, anneannesinin hatta o hiç görmemiş olsa da büyük anneannesinin de etkisinin olduğu görülecektir. Ancak özellikle ataerkil ideolojinin yeniden-üretiminde bunun dışında da birçok etken söz konusudur. Bu çerçevede kadınlık ve erkekliğin yeniden-üretiminde çok daha karmaşık bir içselleştirmeler ağı egemendir.

Toplumsal hayat rutinlerle, alışkanlıklarla tekrar tekrar yeniden-üretilir ve böylece sürekliliği sağlanır. Ama toplumsal cinsiyet ve ataerkil ideolojide olduğu gibi, toplumsal hayatın kalıcılığında içselleştirilen eylemlerin çok önemli bir rolü vardır. Giddens'ın içselleştirmelerin toplumsal eylem üzerindeki etkisini geri planda tutmasının nedeni, içselleştirmelerin eylemin taşıdığı değişim potansiyelini sınırlamasıdır. İçselleştirmelerin toplumsal hayatın düzenli, uzlaşım sal yönünü güçlendirip düzenin sürekliliğine, kalıcılığına hizmet ettiği inkâr edilemez. Bu noktada Bauman'ın eylem konusundaki görüşlerini açıklarken alışkanlıklar konusundaki analizine bakmak faydalı olacaktır:

“...alışkanlık geçmişte bir noktada edinilir ve daha sonra düzenli tekrar sayesinde beni düşünme, hesaplama ve karar verme gerekliliğinden kurtarır; koşullar da düzenli kaldığı müddetçe, düzenli ve değişmez bir seyir içinde bir hareket diğerini izler. Gerçekten de eylemlerim ne kadar alışkanlık eseriye, sorulduğunda onları açıklamam o kadar zordur. Bu eylemler ancak bir şeyler yanlış gittiğinde dikkatimi çeker, bilinç çıkar” (Bauman, 1999: 123).

Giddens’in sözlerine dönecek olursak her yeniden- üretimin içinde bir üretim potansiyeli yer alır. Bu çerçevede içselleştirmelerin de içinde her zaman değişim potansiyeli saklıdır. Ancak bu çoğu zaman fark edilmez. Bunun nedeni içselleştirmelerin bilinçten gizli bir süreçte işlemesidir. Sadece kriz anlarında, içselleştirmelerin barındırdığı değişim potansiyeli dikkat çeker. Giddens’in toplumsal etkileşimi açıklarken kullandığı kriz anlarında açığa çıkan *ontolojik/ varlıksal güvenlik duygusu*, içselleştirmelerin barındırdığı değişim potansiyelini işaret etmektedir. Giddens bu kavramı içselleştirme ışığında ele almasa da özellikle toplumsal cinsiyet çözümlerinde böylesi bir mücadele noktasından hareket etmek yararlı olacaktır. Giddens’in da belirttiği gibi; “sıradan gündelik hayat –az çok ortama ve bireysel kişiliğin kapasitesine bağlı olarak- öngörülebilir rutinler üzerinde bedensel bir kontrol özerkliğini ifade eden bir varlıksal güvenlik duygusunu gerektirir (1984: 45)”. Bu ontolojik/varlıksal güvenlik duygusu:

“...İlk çocukluk döneminde gelişen güvenlik duygusu, yetişkinlik döneminde özellikle toplumsal hayatın rutinleriyle güçlenerek önemli bir rol oynamayı sürdürür. Bu duygu varlığını rutinler bazı nedenlerle kesintiye uğradığında veya yıkıldığında, insanların zihinleri karıştığında, kaydı ve öfkeye kapıldıklarında gösterir...Varlıksal güvenlik her türlü faaliyetimizin temelini oluşturur ve bu yüzden farklı bilinç düzeylerimizde yer alır” (Layder, 2006: 193).

Her ne kadar varlıksal güvenlik duygusu sosyolojiden çok psikolojiye yakın bir kavram gibi görünse de failin eylemleri üzerindeki etkisi unutulmamalıdır. Varlıksal güvenlik duygusu failin direnme ve mücadele etme gücünün aynı zamanda değiştirme potansiyelinin en önemli kaynaklarından biridir. Ve Giddens’in da belirttiği gibi çocuklukta kazanılır, yetişkinlik döneminde pekiştirilir; başka bir deyişle içselleştirilir. Bu nedenle bir yandan içselleştirilen ideolojilere, değerlere, sınırlamalara işaret ederken bir yandan da içinde özerk bir kontrol niteliği barındırdığı söylenebilir.

Rutin, toplumsal hayatın devamlılığını sağlayan en önemli öğelerden biridir. Çoğunlukla rutin ve içselleştirme kavramları eylemin bilinç dışı yönüne vurgu yaparak

analiz edilir. Giddens'in çözümlemesi içinde ise vurgu bu kavramların içindeki üretim potansiyeli üzerindedir. Fail eylemleri ile toplumsal hayatı tekrar tekrar yeniden- üretir. Ancak tekrara dayalı bu akış bile failin bilgili ve amaçlı niteliği ve eylemin refleksif gözetimi çerçevesinde gerçekleşir. Bu nedenle bu süreç failin eylemlerinin basit bir tekrarına dayalı değildir, bu süreç üretim ve yeniden- üretimin iç içe geçtiği bir süreçtir. Yapı ve fail arasındaki karşılıklı etkileşim de benzer bir noktadan hareket eder. Yapının sürekliliği ve devamlılığı failin çoğu eylemini sınırlar. Ancak failin bilgililiği ve yapı ile ilişkisinin temelinde karşılıklı etkileşimin olması güçlü egemenlik ilişkileri içinde bile failin olayların yönünü değiştirme potansiyelini hayata geçirmesine yardım eder.

1.2. GIDDENS'IN YAPI ANLAYIŞI

Giddens toplumun, "her zaman ve her yerde mensuplarının ustalıkla bir icrası" olduğunu belirtir (2003: 167). Toplum, failin amaçlı ve bilgili eylemleri ile kurulmuştur ve toplumsal hayat bu eylemlerin tekrarı ile devam eder. Ona göre, toplumsal çözümlemelerde "toplumsal hayatın üretimi düşüncesinin toplumsal hayatın yeniden- üretimi düşüncesiyle tamamlanması temel önemdedir" (Giddens, 2003: 167). Bu noktada sözü edilen şey, toplumsal analizlerde yapı ve failin karşılıklı etkileşimini içeren bir bakış açısının benimsenmesidir. Bu karşılıklı etkileşimi anlayabilmek için de Giddens'in anahtar kavramlarından biri olan *yapının ikiliği* kavramını anlamak gerekir.

Yapının ikiliği Giddens'in yapılaşma kuramının kalbidir; bir kavramdan çok toplumsal çözümlemeler için önerdiği bir yöntem başka bir deyişle bakış açısı niteliği taşır. Failin eylemlerini, toplumsal yapıyı ve etkileşimleri buna ek olarak bütün bu kavramların arasındaki karşılıklı ilişkileri, birbirlerini nasıl tamamladıklarını anlamanın yolu yapının ikiliğini anlamaktan geçer. Yapının ikiliği, fail ve yapı etkileşiminin dışında toplumsal hayattaki gizli güç ilişkilerini anlamanın da anahtarıdır. Ancak bu ikili etkileşimi ele almadan önce Giddens'in yapılaşma teorisinin genel hatları üzerinde durmak yararlı olacaktır.

"Giddens'in teorisinde, yapı (yapısal- işlevselcilik gibi) geleneksel yaklaşımlardaki anlamında kullanılmaz. Ortodoks kullanımda yapı terimi toplumun -yüz yüze etkileşimin mikro özelliklerinin karşısına konulan- kurumsal özellikleri anlatır... Giddens, yapı terimini, aktörlerin kendi etkinlikleri sırasında toplumu üretir ve

yeniden- üretirken yararlandıkları kurallar ve kaynaklar olarak tanımlar”
(Layder, 2006: 197).

Bu yapı tanımı iki önemli noktanın altını çizmektedir: Birincisi, Giddens’in yapılaşma kuramı içinde geleneksel anlamının dışında bir yapı kavramı kullanılmaktadır, ikinci olarak da Giddens’in kavramsallaştırması içinde yapı, toplumsal etkileşim sırasındaki kural ve kaynaklar olarak tanımlanmaktadır.

“Giddens, ...yapının orada bir şey olmayıp, sadece gündelik etkileşimlerimizde eylemlerimizle, önceki deneyimlerimizden edindiğimiz her tür (çoğunlukla pratik) bilgi kullanılarak üretildiği ve yeniden- üretildiği anda ve sürece varlık kazandığını ileri sürer. Ancak bir kez üretildikten sonra, yapı, eylemlerimizin nesnel koşulları haline gelir ve geri beslemede bulunarak davranışlarımızı etkiler ve biçimlendirir” (Çeğin ve Tatlıcan; 2007: 334).

Geleneksel yaklaşımların yapı konusunda gözden kaçırdığı nokta da budur. Geleneksel yaklaşımlarda yapı, insanın dışında bir olgu olarak görülür. Oysaki Giddens’in yapılaşma teorisinin merkezinde, yapının failin eylemleriyle üretilmesi ve yeniden- üretilmesi yatar. Failin eylemlerindeki değişim, direniş ve mücadele gücü de burada gizlidir. Daha önce de belirtildiği gibi toplum failin ustalıklı bir icrasındır, yapı da failin eylemleriyle kurulur ya da değiştirilir. Yapı sürekli devam eden bir üretim ve yeniden- üretim sürecine işaret eder. William H. Sewell, Giddens’in görüşlerini “yapı” yerine “yapılaşma kuramı” adı altında toplamasının tesadüf olmadığını, bunun nedeninin yapı konusunda benimsediği farklı bakış açısı olduğunu belirtir. Ona göre, Giddens böylece yapının durağan bir nitelikte olmadığını ve bir süreç olarak görülmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Sewell, 1992).

“Karşımızda (ancak dışımızda değil) bir ölçüde nesnel bir yapı, aslında yapılaşmış ilişki biçimleri olsa da... bu yapı hem eylem anında, her karşılaşmada benzer biçimde yaratılan ancak her an değişmeye açık, kırılabilir bir şeydir. Burada sabit bir yapıdan ziyade, yapıların eylem anında varlık kazandığı pratiklerin yeniden- üretimi olarak bir yapılaşma söz konusudur” (Çeğin ve Tatlıcan, 2007: 336).

Daha önce de değinildiği gibi, Giddens’a göre, geleneksel yaklaşımların en büyük sınırlılıklarından biri, yapıyı kurumlarla bir tutmalarıdır. Oysaki *“yapı bir grup, kolektivite veya organizasyon değildir”* (Giddens, 2003: 161). Yapı ancak failin

eylemleriyle varlık kazanan bir süreç ya da akış olarak görülmelidir. Giddens bu süreci şöyle ifade eder:

“Yapı terimiyle, işlevselcilikte kabul edildiği gibi, organizasyon ve kolektiviteleri meydana getiren etkileşim ilişkilerinin belirleyici analizini değil, aksine üretken kural ve kaynak sistemlerini anlatıyorum. Yapılar zaman ve mekân dışında var olurlar ve, analiz amacıyla, özellikle şahısları ilgilendirmeyen şeyler olarak ele alınmaları gerekir” (2003: 168).

Failin eylemleri dışında bir yapının olmaması yapı ve fail arasındaki karşılıklı ilişkinin bel kemiğidir. Fail her eyleminde bir yandan yapıyı üretir bir yandan da daha önceki yapıları yeniden-üretir. Bütün bu üretim ve yeniden-üretim süreci de kurallar ve kaynaklar temelinde gerçekleşir. Kurallar, yazılı veya yazısızdırlar. Failin toplumsal alanlarda yer almasını ve eylemlerinin kontrolünü sağlayan *formüllerdir*. Failin bilgili, bilinçli ve eylemlerinin amaçlı niteliğini kapsar. Refleksif gözetim ile diğerlerinin eylemlerinin bilgisini ve bellek izleri ile orada bulunmayanların etkisini de içerir. Kurallar, failin toplumsal koşulları değiştirme potansiyeline, üretim gücüne temel oluşturan gücü yaratır. Kaynaklar ise toplumsal hayattaki egemenlik ilişkilerine ve bu ilişkilerin yenden- üretimine göndermede bulunur. Kaynaklar ve kurallar yapının hem sınırlayıcı yönünü hem de değişimi mümkün kılıcı yönünü görünür kılar (Layder, 2006).

Görüldüğü gibi Giddens’in yapı tanımı öncelikle -failin eylemleri dışında bir yapının söz konusu olmadığını söyleyerek- ancak failin eylemleri gözlenerek yapının anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır. İkinci olarak yapılaşma kuramı içinde yapının kurallar ve kaynaklar temelinde ele alınması gerektiği söylenerek yapının aynı zamanda failin eylemlerini *mümkün kılan bir araç/ ortam görevi* gördüğü belirtilir (Giddens, 2003). İşte böylesi bir çözümlemenin varacağı yer yapının ikiliği kavramıdır. Giddens yapının ikiliği kavramıyla, “toplumsal yapının hem insan failer tarafından inşa edildiğini, hem de bu inşa sürecinin bizzat aracı/ ortamı olduğunu” belirterek yapı ve fail arasındaki karşılıklı etkileşim ön plana çıkarılır (2003: 162).

1.2.1. Yapının İkiliği

Yapının ikiliği kavramı, sosyal teorideki iki temel düalizm biçimine itirazdan hareketle geliştirilmiştir: Yapı/ eylem düalizmi ve özne/nesne düalizmi.

Giddens *yapının ikiliği* kavramını açıklarken, eylem, birey, yapı, toplum ve güç kavramlarını eleştirel bir gözle yeniden ele alır. Ona göre, eylem ve yapı merkezli çözümler toplumsal analiz açısından çok önemlidir. Ancak her ikisi de belirli noktalarda güçlüyken bazı noktalarda düalist bakış açısının içinde sıkışıp zayıf kalmaktadır. Giddens'a göre yapı merkezli teoriler:

“toplumun veya toplumsal kurumların bir anlamda daha kalıcı olduklarını ve toplumun tekil üyelerinden daha fazla ilgiye değer olduğunu öne sürmekte haklıdır ve tarihle, büyük çaplı toplumsal dönüşümler, çatışma ve genelde değişimle ilgili problemleri çok iyi analiz etmişlerdir. Ancak öte yandan, öznelci kanatta yer alanlar ise insan failler olarak bizleri, kendi eylem koşullarını anlama, niyetli olarak davranma ve yaptıkları konusunda sebeplere sahip olma kapasitesine sahip varlıklar olarak göstermekte kesinlikle haklıdır” (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 328-329).

Ancak her iki kanatta yer alan görüşler de bir diğer görüşü tamamen dışarıda bıraktığı için bir noktada sınırlılığa düşmüştür. Ona göre sosyal teori içindeki yorumcu teoriler, eylem konusunda güçlü fakat yapı konusunda zayıftırlar. Temel analiz alanı kurumsal boyut olan yapı merkezli teoriler ise bireyi, etkileme gücünden ve beceriden yoksun göstererek eylem konusunda zayıf kalmaktadır. Böylece bu teoriler bir çeşit düalizm içinde sıkışmaktadırlar. Giddens, eylem ve yapı merkezli yaklaşımların bütün bu zayıflıklarının ancak yapının ikiliği kavramı ile giderilebileceğini belirtir (Tatlıcan ve Çeğin, 2007).

Giddens'a göre sosyal teori içindeki bu düalist görüşlerin başlangıcı faillik ve yapının farklı olduğu düşüncesidir. Eylem merkezli teoriler, failin bilgili niteliğine fazla vurgu yaparak toplumsal hayatın üretim sürecine vurgu yapmaktadırlar. Bu çözümlerlerde *kırılgan bir nitelikte olan toplumsal hayatın* failerin her karşılaşmalarında nasıl üretildiği ve her an nasıl değişebileceği üzerinde durulur. Yapı merkezli teoriler ise “öznenin toplumsal nesne tarafından belirlendiğini” ileri sürer ve toplumsal hayatın yapının belirleyiciliği ile nasıl yeniden- üretildiğini ortaya koyarlar.

Böylece toplumsal çözümlenmelerde özne/nesne ikiliği egemen olmaktadır. Oysaki toplumsal analizde ne öznenin bilinçli, bilgili karakteri ne de nesnenin baskınlığı ön planda olmalıdır; toplumsal analizler yapının ikiliği merkezinde hem nesnenin hem de öznenin özelliklerini ortaya koyan bir bakış açısıyla şekillenmelidir. Çünkü yapının ikiliği bu iki sürecin de aynı ölçüde temel olduğu yaklaşımından hareket etmektedir. Böylesi bir bakış açısı bir yandan yapının istikrarına vurgu yaparken bir yandan da failin değiştirme gücünü açığa çıkarmaya çalışır (Tatlıcan ve Çeğin, 2007).

Yapının ikiliği istikrar ve değişmeye aynı anda vurgu yaparak bir yandan yapının belirleyiciliğine bir yandan da failin eylemlerinin değişim potansiyeline vurgu yapmaktadır. Böylece bu bakış açısı birey/toplum, yapı/eylem karşıtlığının aşılmasını sağlayacaktır. Giddens'a göre; eylem açıklamasına yapı kavramı, eylemin üretilme aracı olarak ve toplumsal formların yeniden- üretiminde eylemlerin bir sonucu olarak girmelidir. Böylece yapının ikiliği kavramı, üretim ve yeniden- üretim arasında bir bağ kurulmasını sağlar. Bu, aynı zamanda etkileşimin eylem boyutu ile kurumsal boyut arasında bir bağ kurulması anlamına da gelmektedir. Yapının ikiliği, gündelik hayatın en küçük unsurlarını toplumsal sistemlerin daha genel boyutlarına bağlar (Tatlıcan ve Çeğin, 2007). Yapılaşma teorisinin temel amacı, yapı ve eylem merkezli çözümlenmelerin güçlü yanlarını alıp zayıflıklarını gidermektir. Layder, Giddens'ın yapının ikiliği kavramının her iki tarafın da sınırlılıklarını giderecek alternatif bir görüş ileri sürdüğünü belirtir. Ona göre:

“Eylem ve yapının birbirlerini karşılıklı olarak içerdikleri düşüncesi toplumsal hayatta faillik ve yapının sürekli karşılıklı ilişkileri konusunda güçlü ve yeterli bir kavrayış sağlar. Kurumlar kendilerine varlık kazandıran toplumsal etkinliklerden tamamen bağımsız olarak anlaşılabilirler. Benzer şekilde, toplumsal etkinlik kurumların can damarıdır- o zamanda sürekliliği sağlar. Aynı şekilde tersi de doğrudur. Yüz yüze davranış her zaman bir ölçüde içinde yer aldığı daha genel kurumsal bağlamın etkisini taşır. O sadece burada ve şimdi ne olduğu sorunu değildir, çünkü toplumsal karşılaşmaları daha genel kurumsal etkilerden ayırmak mümkün değildir... Giddens'ın terimleriyle, faillik ve yapının farklı kimliklere sahip oldukları düşüncesi hatalı bir düalist düşüncenin ürünüdür. Gerçeklikte, eylem ve yapı dışarıdan fark edilemeyecek denli iç içe geçmiştir. Bu modelin

görünür üstünlüklerinden biri faillik ve yapı arasında bir denge kurar görünmesidir” (Layder, 2006: 211-212).

Bu dengenin temeli Giddens’in faillik anlayışı ve yapılaşma kuramı arasında kurduğu bağda gizlidir.

“Yapılaşma teorisinde, eylemlerinin açıkça fark edilmemiş koşullarının ve niyetlenilmemiş sonuçlarının oluşturduğu tarihsel olarak özgül sınırlar içinde hareket etmelerine rağmen insanlara her zaman ve her yerde bilgi sahibi failler olarak bakılır” (Giddens, 2001: 273).

Giddens’in görüşleri içinde yapı ve eylem arasındaki bağ, faillik anlayışından güç alır. Böylece failin bilgili, eylemlerinin refleksif niteliği ile yapının sınırlayıcılığı, belirleyiciliği arasında bir denge kurulmuş olur. Kendi sözleriyle ifade edilecek olursa toplumsal hayat:

“tüm insan eylemleri eylemleriyle toplumsal dünyayı inşa eden, ancak yine de eylemleri kendi yarattıkları dünya tarafından koşullandırılan ya da sınırlandırılan bilgi sahibi failler tarafından gerçekleştirilir” (Giddens, 2000: 58).

“Marx bunu ünlü özdeyişi, insanlar tarihi yaparlar, ancak kendi seçmedikleri koşullarda sözüyle” özetlemiştir (Giddens, 2000: 16).

Yapının ikiliği kavramının temeli de budur. Bu kavram ya da bakış açısı kısıtlayıcı yapı ile failin özgürlük potansiyeline ve mücadele gücüne aynı ölçüde vurgu yapar. Böylece toplumsal hayattaki egemenlik ilişkileri, yapı ve eylem arasında - karşılıklı etkileşim merkezinde- kuvvetli bağlar kurulmasını sağlar. Toplumsal hayattaki çoğu zaman gizli işleyen güç ilişkileri de ancak böylesi bir bakış açısının ışığında analiz edilebilir. Çünkü yapının ikiliği egemenlik ilişkilerinin tek yönlü işleyen sadece engelleyici ya da baskı altına alıcı yönünün değil olumlama veya rıza göstermenin bu süreçteki rolünü de önemseyen buna ek olarak her zaman güçlünün zayıfı ezdiği yönündeki bir genellemeyi dışarıda bırakan bir analizi mümkün kılar. Bu nedenle yapının ikiliği güç ve egemenlik analizleri için de temel önemdedir.

1.2.2. Güç ve Egemenlik İlişkileri

Giddens'in güç ve egemenlik hakkındaki görüşleri, yapılaşma kuramı içinde, yapının ikiliği merkezindeki bakış açısının en net görüldüğü alanlardan biridir. Toplumsal hayattaki egemenlik ilişkileri eylem ile yapı arasındaki en güçlü köprüdür ve failin özgürlüğünü aynı zamanda da sınırlandırılmışlığını açığa vurur. Giddens'a göre:

“Her insani eylem... gücü –bir etki yaratabilme kapasitesini- içerir. Toplumsal dünyada bir fark yaratma, kişinin içinde bulunduğu koşulları (bir ölçüde) dönüştürebilme yeteneği olan güç, insan eyleminin temel özelliğidir” (Layder, 2006: 195, 196).

Giddens sosyal teori içinde, güç ve egemenlik ilişkisi konusunda bir yanılgıya düşüldüğünü ve gücün -çoğu zaman- sınırlı bir bakış açısıyla işlendiğini belirtir. Bu çözümlemelerde gücün, egemenlik yapıları içinde ve bu yapılar aracılığıyla oluştuğu söylenir. Oysaki güç ve egemenlik ilişkisi, karşılıklı etkileşimi ön plana çıkaran bir bakış açısıyla başka bir deyişle yapının ikiliği ışığında ele alınmalıdır. Bu konuda Giddens şöyle der:

“Yapılaşma teorisinin temel vurgularından birisi, gücün somut toplumsal pratiklerin sergilenişiyle rutin ilişki içinde olduğudur. Bu yaklaşımı sosyolojide yaygın olan, gücün toplumsal yaşamın ikincil niteliği derecesine indirgen, farklı karşıt düşünce okullarında yaygın biçimde rastlanan bir eğilime karşı geliştirmekteyim... Bununla birlikte egemenlik/ güç ikilisini yapının ikiliği ışığında anlarsak, iki yaklaşım birbirinin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Toplumsal sistemlerin kurucu ögesi olan düzenlenmiş pratikler içinde sürdürülen güç ilişkileri, etkileşim esnasında özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin yeniden- üretilmesi olarak düşünülebilirler. Egemenlik ise, bu güç ilişkilerinde kullanılan ve yeniden inşa edilen kaynakların yapılaşmış dengesizliklerini gösterir... Sosyal teoride egemenlik kavramı, çoğunlukla – özü gereği zararlı bir fenomen olduğu yargısı ile- olumsuz anlamıyla kullanılır. Kavramı bu şekilde kullanmayacağım. Egemenliğin özü gereği olumsuz ve doğası gereği kendisine maruz kalanlar üzerinde eylem özgürlüğünü engelleyici olarak ele alınması eğilimi, gücün siyasal açıdan doğası gereği zorlayıcı olduğu ve güç kullanımının kaçınılmaz olarak çatışmanın mevcudiyeti anlamına geldiği fikri ile yakından ilişkilidir. Bu fikirlerin her ikisi de genellikle gücün toplumsal yaşamın tamamlayıcı ve birincil boyutu olmadığı ön-

kabulünü yansıtırlar... Hem egemenlik hem de gücün tam kalbinde, toplumsal yaşamda baskı altına alıcı ve yıkıcı olduğu kadar özgürleştirici ve üretken de olan her şeyin kaynağını oluşturan eylemin dönüştürme gücü yatar” (2000: 53, 55).

Giddens’in bu sözlerinden çıkarılabilecek iki temel nokta vardır. Öncelikle ona göre, sosyolojideki düşünce okullarının güç analizlerindeki en büyük zayıflık da gücün tek yönlü analiz edilmesidir. Giddens gücü sadece yapıyla ya da sadece eylemle özdeşleştiren yaklaşımları eleştirir. Ona göre güç, toplumsal hayatın her alanında söz konusudur. Güç etkileşimin her anında ortaya çıkar ve etkileşimin olduğu her an güç de vardır. İkinci olarak da egemenlik ve güç ilişkilerinin, sosyal teoride kullanıldığının aksine, sadece sınırlayıcı ya da engelleyici olarak değil -özerklik ve bağımlılık ilişkileri içinde- aynı zamanda failin özgürlük potansiyelini de açığa çıkarabilecek bir kaynak olarak analiz edilmesi gerekmektedir. Foucault’nun da belirttiği gibi *“güç varsa direniş de vardır”* (Callinicos, 2005: 409). Giddens’a göre failin eylemleri toplumsal hayattaki eşitsiz güç ilişkileri tarafından sınırlandırılır ama fail mücadele ve değişim gücünü her zaman saklı tutar. Bu nedenle failin dönüştürme gücü ve denetimin diyalektiği kavramları Giddens’in güç çözümlemesinin ana damarlarıdır.

Giddens’in eleştirilerinin merkezinde sosyal teori içindeki yaklaşımlarda gücün ikincil bir unsur olarak analiz edilmesi yatar. Oysaki Giddens’a göre güç, toplumsal etkileşimin temel unsuru olarak ele alınmalıdır. Giddens’in kavramsallaştırması içinde güç, zayıf ve güçlü arasında ya da sınıfsal ilişkilere ait bir unsur olarak görülmez. Yapılaşma teorisi içinde güç, yapının ikiliği ışığında eylem düzeyinden hareketle, gündelik hayatın pratikleri içinde analiz edilir. Toplumsal eylemin olduğu her yerde güç de vardır. Kendi ifadesiyle:

“Güç, tüm toplumsal yaşamın –anlam ve normlar gibi- tamamlayıcı bir ögesini oluşturur... Tüm toplumsal etkileşim, -insan eylemi ile dönüştürme kapasitesi arasındaki mantıksal ilişkinin zorunlu bir sonucu olarak- güç kullanımını içerir. Toplumsal sistemler içinde yer alan güç, egemenliğin (domination) yapısal özelliklerinden yaralanan ve bu özellikleri yeniden- üreten aktörler arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkileri olarak analiz edilebilir” (Giddens, 2000: 30).

Tüm toplumsal etkileşimin güç kullanımını içerdiğini söylemek, eylem ile güç arasında bir ilişkinin olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Eylem, belirli sonuçlara ulaşmak için belirli araçların kullanılmasını gerektirir. Güç, faillerin bu araçları oluşturabilmesi için kaynakları harekete geçirebilme kapasitesine işaret eder. Başka bir deyişle, güç, etkileşimin bir ögesidir ve amaçlara ulaşma buna ek olarak bu amaçları gerçekleştirebilme kapasitesi olarak tanımlanabilir. Bir eylemi uygulamak kadar ondan kaçınmayı da içerir (Giddens, 2003).

Failin amaçlarını gerçekleştirebilme kapasitesi eylem ve güç ilişkisinin hareket noktalarından biridir ve Giddens'in toplumsal eylem hakkındaki görüşleri ile ilişki içinde ele alınmalıdır. Bu açıdan Giddens, kapasite kavramının karar alma ile karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Sosyal teorideki eylem teorileri – özellikle oyun teorisi- içinde kapasite terimi faillerin farklı seçenekler arasından seçim yaptıkları durumları anlatır. Oysaki Giddens'in çözümlemesi içinde failin amaçlarını gerçekleştirebilme kapasitesi “başka türlü yapabilme” imkânına işaret eder. Güç de failin kapasitesi ya da potansiyeli ile doğrudan ilişkili bir kavram olarak ele alınmalıdır (Tatlıcan ve Çeğin, 2007). Çünkü failin güç kullanımı ve bu gücü meşrulaştırması eylemlerinin amaçlı ve bilgili karakteriyle iç içedir. Güç, egemenlik ilişkileri ve bunları yansıtan ya da meşrulaştıran ideolojiler kendilerini hem sözel bilinçte hem de pratik bilinçte gösterir. Buna ek olarak Giddens, gücün sadece uygulandığı anda varlık kazanmadığını, gelecekte kullanılmak üzere saklanabileceğini belirtir. Bellek izleri ve failin *saklama kapasitesi* ile egemenlik ilişkisinin Giddens'in güç analizindeki yeri çok önemlidir. Daha önce de açıklandığı gibi, failin eylemlerinde orada bulunanların etkisi kadar, daha önceki kuşakların, toplumsal değerlerin, içselleştirmelerin ve bellek izlerinin de etkisi vardır. Toplumdaki egemenlik ilişkileri de ancak böylesi bir bakış açısıyla anlaşılabilir (Giddens, 2003).

Giddens'in güç ve egemenlik konusunda vurguladığı diğer bir nokta da failin dönüştürme gücüdür. Bu gücün temelinde kaynaklar ve olanaklar yatar. Failin eyleminin özgürlüğü, engellerle mücadele potansiyeli ve dönüştürme gücü hayata geçirebildiği kaynakların çokluğuna göre değişecektir. Etkileşimde güç kullanımı ancak kaynaklar ve olanaklar temelinde kavranabilir. Bu nedenle failin dönüştürme gücüne

değınmeden önce egemenlik kaynakları üzerinde durmak gerekir. Giddens güç ilişkilerinin iki kaynağı olduğunu söyler: tahsis etme ve otorite kurma kaynakları.

Giddens, tahsis etmenin insanların sadece nesnelere değil, nesnelere dünyasını denetleyici güçlerine işaret ettiğini belirtir. Bu açıdan egemenlik, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkar. Çevrenin maddi özellikleri (hammadde, maddi güç kaynakları), maddi üretim/yeniden üretim araçları (üretim araçları, teknoloji), üretilmiş nesnelere herhangi bir toplumda karşımıza çıkan temel kaynak tahsis etme biçimleridir. Toplumsal zaman- mekân organizasyonu, insan bedeninin üretimi/yeniden üretimi (insanların toplum içindeki organizasyonu ve ilişkileri), insanların yaşam fırsatlarının organizasyonu (kendini geliştirme ve kendini ifade fırsatlarının sağlanması) da herhangi bir toplumda karşımıza çıkan otorite kurma kaynaklarıdır. Tahsis etme ve otorite kurma kaynakları gücün yayılmasını sağlayan araçlardır. Giddens'in analizi içinde tahsis etmenin mülkiyet ile otorite kurmanın ise otorite ve meşrulaştırma ile ilişki içinde olduğu söylenebilir (Giddens, 2000).

Daha önce de belirtildiği gibi, Giddens'in teorisi içinde güç ve egemenlik ilişkisinin sadece kısıtlayıcı, hükmedici, baskı altına alıcı özelliklerine değil, teşvik edici, özgürleştirici özelliklerine de vurgu yapılmaktadır. Failin dönüştürme gücünün temelinde de eylemin özgürlüğü ile egemenlik yapılarının sınırlayıcılığı arasındaki karşılıklı etkileşim vardır. "Dönüştürme kapasitesi anlamında güç, bireyin –seyrini değiştirmek için- olaylara müdahale yeteneğine işaret eder" (Giddens, 2003: 148).

Eylem, olabirler evreninden bir seçimi gerektirir. Bu eylemin özgürlüğü de karar verme yetisi, sahip olunan kaynak ve olanaklar ile ilişki içindedir. Ancak olayların seyrini değiştirmek bütün bunlardan daha zor bir süreci ifade eder. Olaylara müdahale etmek akıntıya karşı yüzmek gibidir, zordur (Bauman, 1999). Ancak Giddens bütün bu zorluğa rağmen failin dönüştürme gücünün hayata geçirilebileceğine inanır. Ona göre, güç dengesizlikleri söz konusu olduğunda zayıf olan taraf her zaman boyun eğmek zorunda değildir.

"Her ne kadar aktörler diğerleri üzerinde oldukça çeşitli denetimlere sahip olabilseler bile, yine de her zaman zayıf olanlar güçlüye karşı bazı direnme haklarına sahiptirler. Denetimin diyalektiğinin eylem ile güç arasındaki ilişkide içerildiğini iddia etmek istiyorum. Hangi türden olursa olsun, seçenekleri olmayan

bir fail artık fail değildir. Örneğin; tek başına bir yere kapatılan bir birey kendini esir edenlerin denetim alanı karşısında tamamen güçsüz olarak görülebilir. Ama bu durum açlık grevine benzemez ya da nihai reddediş –intihar- görülmez” (Giddens, 2000: 68- 69).

Giddens yapı karşısında en zor durumlarda bile failin mücadele potansiyeline vurgu yapar. Eşitsiz güç ilişkilerinin failin hayatını saran niteliği karşısında bile failin bir seçeneği vardır. Yapının, güç ve egemenlik ilişkilerinin sınırlamaları karşısında failin özerkliğini gösterebileceği, mücadele potansiyelini hayata geçirebileceği güç, *kontrolün diyalektiği* kavramı içinde gizlidir.

1.2.2.1. Kontrolün Diyalektiği ve Direniş Odakları

Nietzsche şöyle der:

“...Her soylu ahlak benim başarılı bir doğrulamasından kaynaklanırken köle ahlakı dışarıda olana, farklı olana, kendi olmayana en baştan Hayır der; ve bu Hayır onun yaratıcı eylemidir” (akt. Callinicos, 2005: 183).

Kontrolün diyalektiği de “hayır” diyerek başlayan bir sürece işaret eder. Failin içinde barındırdığı değiştirme gücü, yaratıcı ve mücadelecı bir yapıdadır. Zayıf olanın güçlü karşısında yenik olmadığını başka bir deyişle eşitsiz güç ilişkileri içinde failin en umutsuz olduğu an bile bütün dengeleri değiştirebilecek bir potansiyeli olduğu düşüncesini ifade eder. Failliğin özü ve toplumsal hayattaki egemenlik ilişkilerini anlamının tek yolu kontrolün diyalektiğini anlamaktır. Giddens kontrolün diyalektiğini şöyle tanımlar:

“Kontrolün diyalektiğiyle zayıfın, sosyal sistemleri inşa eden düzenli özerklik ve bağımlılık ilişkileri içinde, güçlü olana karşı zayıflıklarını tersine çevirme kapasitelerini anlatıyorum. Benim argümanım, tıpkı eylemin doğası gereği güçle ilişkili olması gibi, kontrolün diyalektiğinin de sosyal sistemlerin temel doğası içinde inşa edildiğidir. Kontrolün diyalektiği için yer almayan bir fail/aktör, asgari bir düzeyde, bir fail olmaktan çıkar. Bütün özerklik ve bağımlılık ilişkileri karşılıklıdır: bununla beraber, ilgili kaynaklardaki eşitsizlik düzeyi arttıkça tüm güç ilişkileri her iki yönde özerklik ve bağımlılığı ifade eder. Sadece tamamen

kısıtlanan ve kontrol altına alınmış bir kişi diyalektiğin kontrolü içinde yer almaz. Zaten böyle bir kişi artık fail değildir” (akt. Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 357).

Görüldüğü gibi kontrolün diyalektiği, özerklik ve bağımlılık ilişkileri içinde işleyen bir süreçteki karşılıklı etkileşime vurgu yapmaktadır. Failin eylemlerinin özerk karakterini anlamak için öncelikle failin etrafını saran bu zorlayıcı, sınırlayıcı bağımlılık ilişkilerini incelemek gerekir.

Güç, egemenlik, iktidar, sömürü ve ideoloji gibi kavramlar çoğu zaman toplumsal hayatın ekonomik ya da siyasal alanıyla ilişki içinde analiz edilir. Ancak daha önce de değinildiği gibi böylesi bir bakış açısı egemenlik ilişkilerini sınırlı bir açıdan görmeyi doğuracaktır. Bu nedenle Giddens’in egemenlik ilişkilerini mücadele ve baskıya eşit derece yer vererek ele almasının bu tür zayıflıkları giderebilecek yeni bakış açıları sunduğu söylenebilir. Ancak bu çeşit bir bakış açısını benimseyen tek düşünürün Giddens olmadığını da belirtmek gerekir. Özellikle gücün değişken ve toplumsal hayatın en gizli köşelerine kadar yayılan yapısını görünür kılmak açısından Foucault’nun görüşlerinin de yadsınamaz bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Bu açıdan – bazı noktalarda görüşlerinin ayrılmasına rağmen- birçok noktada Foucault’nun görüşleri ile Giddens’in görüşleri arasında benzerlikler olduğu söylenebilir. Öncelikle Foucault da Giddens gibi gücü toplumsal pratiklerle ilişki içinde ve toplumsal hayatın asli bir üyesi olarak yorumlar.

“Foucault sosyal alanı, bir güç ilişkileri çokluğuna, değişken, akışkan, açık uçlu bir güçler etkileşimine göre kavramlaştırır. İnsani varlıklar, bu durumda, somut, kendi sosyal pratiklerine gömülü, bir güç/iktidar ilişkilerine gömülü varlıklar olarak görülürler. İktidar bundan böyle özerkliğimizin aleyhine işleyen harici sosyal etki değil, somut insani varlık ve sosyal hayatla birlikte varlığını sürdüren güçtür” (Falzon, 2001: 68).

Foucault sosyal teorideki özneyi aşkınlığa yaklaşımları eleştirir. Ona göre güç toplumsal pratiklerin her anına yayılmıştır ve toplumsal hayatın her alanında güç ilişkileri söz konusu olmaktadır. Bu nedenle bu güç ilişkilerinden bağımsız bir öznenin söz etmek imkânsızdır. Ayrıca gücün bu yayılan niteliği gücü tek başına kontrol eden bir sınıf ya da tek başına bir öznenin oluşmasını da zorlaştırır. Foucault’nun görüşleri

içinde güç, Giddens'in kavramlaştırmasında olduğu gibi, el değiştirebilir ya da dönüştürülebilir bir olgu olarak görülür. Erhan Atiker'in de belirttiği gibi:

“Foucault, güç kavramı altında... ne yasa ne hükümet gücünü kasteder. Bu, belli bir grubun başını çektiği bir egemenlik sistemi de değildir. Güç, toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır...Bu nedenle güç, ne bir kurum ne de yapı olup stratejik bir durumdur” (Atiker, 2011: 3).

Gücün bir sınıf ya da özneye ait olmaması kontrolünü de zorlaştırır. Çünkü güç, Foucault'nun görüşleri içinde akışkan ve belirli kökeni olmayan bir yapıya sahiptir ve kolayca yer değiştirebilir. Bu durum güçlü ve güçsüz ayrımı yapmayı ve gücün varlığını tespit etmeyi de zorlaştıracaktır. Güç toplumsal hayat içinde sürekli hareket halindedir. Görülebilen bir olgudan ziyade gizli, etkileşimin içine sinmiş bir niteliktedir (Yıldırım, 1997).

“Bir güç ilişkisi, güçsüz üzerine empoze edilen yükümlülükler anlamına gelmemelidir. Güç toplumun üstünde olan devletten türemez. Tam tersine yerel temelli, mikro seviyede olan bir şeydir...Belli güç tekniklerini ortaya çıkarabilmek için güç analizine makro kurumsal seviyeden ziyade mikro seviyeden başlanılmalıdır. Gücün sonuçlarını Foucault'a göre 'bastırma', 'sansür etme', 'dışlama', 'örtme', 'gizleme' ve 'soyutlama' gibi olumsuz terimlerle tanımlamaktan vazgeçmeliyiz. Çünkü güç gerçekliği meydana getirdiğinden olumludur. Gücün olumlu yönü muktedir kılıcıyken, negatif yönü dışsallaştırıcı ve marjinalleştiricidir. Güç her yerde vardır...Uysal, boyun eğen, sıradanlaşmış öznelerden oluşan disipline edilmiş bir toplum anlayışı Foucault düşüncesine hakimdir. Ancak güce ilişkin strateji, terminoloji ve programların yekpare bir toplumsal boyunduruk düzeni ile iç içe geçtiği paranoyalı bir aşırı akılcı sistem ile karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmemelidir... Özetlemek gerekirse, Foucault güce sadece olumsuz anlamlar yüklememekte, gücü aynı zamanda üretken, olumlu bir olgu olarak değerlendirmektedir. Gücün etkilerini ve mekanizmalarını baskıya indirgemek, güç ilişkilerinin olumlu ve üretici yanlarının ihmal edilmesine neden olmaktadır. Gücün güçlü olmasının en önemli nedeni olumlu etkiler de üretebilmesidir” (Yıldırım, 1997: 3).

Foucault'nun görüşleri içinde vurgu gücün ne olduğundan ziyade nasıl yayıldığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Güçlü, zayıf üzerindeki gücünü baskı ve engelleme yerine ödüllendirme ve normalleştirme ile failin uyumunu sağlayan olumlu bir etki ile korur ve devam ettirir. Kısıtlama göze çarpmaz, görünüşte kimse sınırlandırılmış ya da baskı altına alınmış değildir. Güçlü, zayıf karşısındaki konumunu onu uyumlu hale getirerek pekiştirir (Atiker, 2011). Bütün bu süreçte de egemen olan strateji; “bu normatif kategorileri evrensel, zaruri ve mecburi kategoriler, bütün pratiklerimizin uymakla yükümlü buldukları ilkeler olarak sunmaktır” (Falzon, 2001: 78).

Evrensel ve zorunlu ilkeler toplumsal hayatın en küçük alanlarını, failin en sıradan eylemlerini bile öylesine sarmıştır ki fail gündelik hayatının her anında bu ilkeleri yeniden- üretir. İçselleştirmeler ve rutinler ile çoğu zaman üzerine düşünmeden başka bir deyişle fail tarafından fark edilmeden, bu kurallar tekrarlanırken ya da yeniden- üretilirken aynı zamanda toplumsal hayattaki eşitsiz güç ilişkileri de sağlamlaştırılmaktadır. “Güç fiziksel şiddet biçiminde bedenlerimize değil, davranışlarımıza etkide bulunur. Güç teknikleri denetleme, sınıflandırma ve rutinleştirmeye dayalıdır” (Yıldırım, 1997: 3). Tekrarlandığı hatta rutine dönüştüğü an da gücün “bireylerin davranışlarını çeşitli türlerde norm ve standartlara, normal bireylere uyumlu hale” getirdiği andır (Falzon, 2001: 79).

Gücün kontrolü ve yayılması sürecinde bilgi ve güç etkileşimi büyük önem taşımaktadır. Gücün yayılması eğitim-öğretim kurumlarında bilgi üretimi ve teknoloji, basın ve medya aracılığı ile bu bilginin dağıtımı ile başlar. Toplumsal hayattaki kültürel, sosyal, siyasal ve ekonomik yapılar “ortak iyi” ve “normal birey” tanımlamaları ile var olan düzenin “en iyi düzen” olduğu inancın pekiştirir. Böylece de egemen ideolojiler ve eşitsiz güç ilişkileri failin eylemlerine hatta söylemlerine kadar yayılır.

Giddens'in görüşleri içindeki ilk özgürlük kıvılcımı failin bilgili karakteri ile ateşlenmektedir. Fail hem kendi eyleminin bilgisine hem de -refleksif gözetim sayesinde- diğerlerinin eylemlerinin bilgisine sahiptir. Ancak sözü edilen diğerlerinin bilgisi tartışmalı bir konudur. Falzon, ötekinin bilgisinin ancak onun gösterdiği kadar olabileceğini belirtir. Ona göre; “...ötekini bildiğimiz veya kavradığımız ölçüde bu bilginin, bizim kendi aktivitemiz içinde değil, aksine ötekinin bize saydam kendini ifşası açılması yoluyla ortaya çıktığının” anlaşılması gerekir (Falzon, 2001: 56).

Bahsedilen bu ifşa da failin söylemleri ya da eylemleri ile olacaktır. Failin eylemleri üzerindeki kontrol failin söylemleri için de geçerlidir. Foucault, söylemin gücün en açık şekilde görüldüğü, varlık kazandığı alanlardan biri olduğunu belirtir. Ona göre söylem hiçbir zaman güçten bağımsız değildir ve bu nedenle de failin söylemleri her zaman sınırlandırılmıştır (Atiker, 2011). Görüldüğü gibi Foucault'nun çözümlemesi Giddens'in görüşleri içinde failin özgürlüğünün çıkış noktası olarak ele alınan bilgililiğin gücünün egemenliğini yayan bir araç da olabileceğinin altını çizmektedir.

Foucault'ya göre güç failin eylemlerini ve söylemlerini kontrol altına alan, toplumsal hayatın en gizli köşelerine kadar yayılan bir özelliğe sahiptir. Ancak gücün yayılması üzerinde bu kadar durmasına rağmen yine de bu durumdan direnişin, mücadelenin onun görüşleri içinde hiçbir şekilde yer almadığını da söylememek gerekir. Failin bağımlılık ilişkileri içinde özgürlük potansiyelini hayata geçirebileceği, direnebileceği, mücadele edebileceği noktalar -Giddens'in deyimiyile kontrolün diyalektiği, Foucault'nun deyimiyile ise direniş odakları- gücün söz konusu olduğu her yerde var olmaktadır.

“Foucault... özgürleşme, kurtuluş (libretion, emancipation) gibi olguları birer insan özelliği olarak ele almaktadır. İnsan, bu özellikleri nedeniyle iktidar ilişkilerine karşı direnmekte, mücadele etmektedir... İktidar ya da güç her şeyi düzenlemektedir ama mutlak değildir, parçalanmıştır, çoğulcudur ve beraberinde direnmeyi, mücadeleyi getirmektedir. Foucault için iktidar ilişkileri mutlak ve dokunulmaz değildir” (Şaylan, 2006: 270).

“Gücün her yerde olması, direnme odaklarının harekete geçmesine engel olmaz. Güç aynı zamanda direnişi de ifade eder. Gücün olduğu yerde direniş vardır ve gücün var olabilmesi için direniş noktaları olmalıdır” (Yıldırım, 1997: 3).

Gücün mutlak ve dokunulmaz bir olgu olarak ele alınmaması direniş ve başkaldırının böylece de değişimin söz konusu olacağı anlamına gelir. Değişim direnen failin eylemleri ile gerçekleşecektir. Foucault'ya göre “direnmiş her hangi bir şeyi temellendirmez veya herhangi türde sınırlamalar koymaz. O temeldir, fakat hiçbir şeye temel olmaz” (akt. Falzon, 2001: 85).

Foucault görüşleri içinde direniş kavramına yer vermiştir ama gücün dağınık ve yayılan niteliği karşısında bu direnişin nasıl gerçekleşebileceği konusu üzerinde

yeterince durmamıştır. Ona göre direniş, tam da gücün kontrolünde olan eylem ve söylemlerle gerçekleşecektir ancak bütün bu gizli egemenlik ilişkileri içinde fail bu engellemeleri nasıl fark edip direnişe geçecektir konusu eksik kalmaktadır. Şaylan'ın da belirttiği gibi;

“Foucault iktidar çözümlemesi yaparken direnme ve mücadele kavramlarına yer vermiş; ama bu kavramlar üzerinde yeterli ve sistematik bir biçimde durmamıştır. Düşünür, direnmeyi, iktidar ilişkilerine karşı mücadele etmeyi hep birey bazında, yani mikro ölçekli olarak ele almış; bu bireysel karşı koyuşların bir araya gelip, ittifak kurup kuramayacakları türden sorunlara hiç değinmemiştir” (2006: 272).

Buna ek olarak Yıldırım'ın da üzerinde durduğu gibi, “direnişin olduğu her yer aynı zamanda gücü ifade ettiğinden ve direniş gücün içinde yer aldığından direniş başarısızlığa mahkûmdur gibi bir sonuç çıkmaktadır” (1997: 16). Giddens ve Foucault'nun görüşleri de bu noktada ayrılır. Foucault'ya göre failin eylemleri de söylemleri de gücün kontrolündedir ve sınırlandırılmıştır.

Giddens, kontrolün diyalektiği kavramı ile failin tam bağımsız olduğu bir sürece işaret etmez. Sınırsız bir özgürlük değildir Giddens'in bahsettiği, özerklidir. Bu özerklik yapının sınırlayıcılığı ile failin özgürlük potansiyeli arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgular. Giddens'a göre güçlü zayıf disiplin altına alabilir, denetleyebilir ya da kontrol edebilir ancak bu süreç çift taraflı işleyen bir süreçtir. Üretim ve yeniden-üretim iç içe geçmiştir. Fail yapıyı değiştirirken aynı zamanda kendi eylemleri de değişmektedir. Yapı ve fail arasındaki ilişki de güçlü ve zayıf arasındaki ilişki de karşılıklı etkileşim temelinde, yapının ikiliği temelinde anlaşılabilir. Bu ilişki diyalektiğin egemen olduğu bir ilişkidir. Kontrolün diyalektiğinin merkezinde de diyalektik bir ilişki yer alır. Failin kontrolün diyalektiği sayesinde sahip olduğu özerklik de ancak böylesi bir bakış açısıyla anlaşılabilir.

Giddens'in faillik hakkındaki görüşleri ve yapılaşma kuramı sosyal teori açısından büyük öneme sahiptir. Yapının ikiliği, yapı ve eylem merkezli teorilerdeki birçok sınırlılığı aşmak adına özgün bir bakış açısı sunmakta ve faillik anlayışı toplumsal hayattaki egemenlik ilişkilerini analiz için yeni çözümler önermektedir. Ancak bütün bu görüşleri ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimi merkezinde ele almak çok daha karmaşık ilişkiler ağını anlamaya çalışmayı gerektirir. Bu süreçte de

Giddens'in ele aldığı bazı sorunlar geçerliliğini korurken Giddens tarafından önerilen birçok çözümü feminist teorinin süzgecinden geçirerek yeniden değerlendirmek gerekir. Bu nedenle metin içerisinde ele alınan görüşlerin ataerkil ideoloji merkezinde tekrar ele alınması ve Giddens'in çözümlerinin toplumsal cinsiyet arasındaki farklılıklar düşünüldüğünde kadın ve erkek, her ikisi için de geçerliliğini koruyup korumadığı sorgulanmalıdır.

Bu nedenle tezin izleyen bölümünde öncelikle toplumsal cinsiyet çözümleri için neden faillik anlayışına ihtiyaç olduğu üzerinde durulacaktır. Toplumsal cinsiyet çözümleri ve düalizm ilişkisinin irdelenmesi feminist teori içindeki düalist çıkmazların aşılması adına büyük öneme sahiptir. Böylece ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinin anlaşılması da kolaylaşacaktır. Buna ek olarak Giddens ve Foucault'nun güç konusundaki görüşleri ataerkil ideolojinin yayılan ve bu süreçte sadece kadını değil erkeği de içine alan niteliğinin açığa çıkarılması açısından önemli çıkış noktaları, alternatif bakış açıları sunmaktadır. Son olarak da failin içinde taşıdığı özgürlük potansiyelinin ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet ilişkisi içinde hayata geçirilip geçirilmeyeceği ve ataerkil ideolojinin sınırlayıcılığı karşısında mücadele ve direnişin mümkün olup olmadığı sorgulanacaktır.

1.3. TOPLUMSAL CİNSİYET VE FAİLLİK

Toplumsal hayatın her alanında egemen olan eşitsiz güç ilişkileri karşısında, failin -açığa çıkmayı bekleyen- mücadele ve direniş gücünün olduğunu söylemek toplumsal hayatın kırılabilir ve değiştirilebilir yapısını görebilmek açısından çok önemlidir. Ancak konu ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet arasındaki etkileşim olduğunda birbiri içine geçmiş birçok güç ilişkisinin söz konusu olduğu ve eşitsiz egemenlik ilişkilerinin çok daha geniş bir alana yayıldığı bu nedenle de -çoğu zaman gizli işleyen- bu ilişkileri açığa çıkarmanın daha da zor olacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

Giddens'in faillik anlayışı bu açıdan farklı bir perspektife olanak sağlamaktadır. Faillik anlayışından hareketle -yapı ve fail arasındaki karşılıklı etkileşim gibi- ataerkil ideoloji ile toplumsal cinsiyet arasındaki karşılıklı ilişkinin nasıl üretildiği ve toplumsal hayat içinde nasıl yayıldığı açığa çıkarılabilir. Judith Butler, Juan Vicente Aliaga ile

yaptığı söyleşisinde toplumsal cinsiyet konusunda failliği ön plana çıkaran bakış açılarının önemini şöyle aktarmaktadır:

“Toplumsal cinsiyet önceden belirlenmiş bir şey değildir, radikal bir şekilde seçimlerle oluşan bir şey de değildir. Bu müphemliği anlamak, faillik türlerini anlamak açısından önemli olabilir. Failliğin en önemli sözcük olduğuna inanıyorum. Elbette kararlar ve seçimler var. Herhangi bir karar, bir eylem içinde alınır ve eylem koşulları altında failliğin izlerini görürüz. Bu, seçimimizi mümkün kılan normları her zaman seçebiliriz anlamına gelmez. Toplumsal cinsiyet normları dünyasını sıfırdan biz yaratmayız. Bu benim de karşı durduğum iradecilik fikrine girer. Radikal iradeciliğin dışında bir faillik mümkün, aynı şekilde radikal belirlenimcilik fikirlerinin üzerinde ve onun karşısında bir faillik de mümkün. Bu, şöyle düşünen insanların kafasını karıştıran bir düşünce: Ya toplumsal cinsiyet kurulmuştur ve toplumsal cinsiyet, nasıl yaşantıladığımız hakkında bizim hiçbir söz hakkımız yoktur veya toplumsal cinsiyet radikal bir şekilde seçilir ve biz canımız ne isterse onu yapabiliriz. Benim bakışaçım ikisine de girmiyor” (Aliğa, 2009: 71-72).

Butler’ın da belirttiği gibi, faillik bir yandan eylemin içinde taşıdığı seçim ve yapıyı değiştirebilme gücüne vurgu yaparken bir yandan da yapının faili sınırlayan niteliğine işaret eder. Ancak bahsedilen karşılıklılık çerçevesinde ataerkil ideolojinin belirleyiciliği ile toplumsal cinsiyetin içinde taşıdığı özgürlük potansiyeli arasındaki dengenin kurulması kolay değildir. Bu süreçte, fail ve yapı arasındaki ilişkinin ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimine aynen uyarlanamayacağı dikkate alınmalıdır. Bu nedenle Giddens’in yapı ve fail hakkındaki görüşlerini toplumsal cinsiyet merkezinde ele alırken dikkatli olmak ve her çözümlemesini tekrar tekrar sorgulamak gerekir.

Metin içerisinde belirtildiği gibi Giddens, yapının failin dışında ya da failden bağımsız bir olgu olmadığını aksine yapının failin eylemleriyle anlam kazanan, tekrar tekrar yeniden- üretilen bir tür süreç olduğunu belirtir. Bu, yapı ve fail arasındaki karşılıklı etkileşimin ön planda olduğu ve üretim ve yeniden- üretimin iç içe geçtiği bir süreçtir. Toplumsal cinsiyet ve ataerkil ideoloji arasındaki etkileşimi anlamak için de benzer bir noktadan hareket edilebilir. Ataerkil ideoloji ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki, sadece toplumsal cinsiyetler üzerindeki engellemeleri kapsayan tek taraflı bir

ilişki değildir. Ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyetler üzerinde büyük bir etkiye sahip olması gibi kadın ve erkeğin eylemleriyle üretilir, değişir ve yeniden- üretilir, yayılır. Faillik anlayışı toplumsal cinsiyetin, eylemlerle tekrar tekrar üretilen böylece de ataerkil ideolojinin sürekliliğini sağlayan bir niteliğe sahip olduğunu ve ataerkil ideolojinin sadece baskı altına alan, toplumsal cinsiyetlerin dışında, onlardan bağımsız bir yapıya değil eylemlerle toplumsal hayatın içinde oluşan bir sürece işaret ettiğini görmek açısından büyük bir öneme sahiptir. Butler'ın da belirttiği gibi, kadınlık ve erkeklik durağan bir niteliğe sahip değildir, toplumsal cinsiyet *performatiftir*, eylemlerimizin tekrar eden, *süre giden* niteliği ile yeniden- üretilir, rutinleşir veya değişir. “Kendimizdeki bir iç özellik sandığımız şey aslında beklentiyle ve belli bazı bedensel eylemler üzerinden ürettiğimiz bir şeydir” (2010: 20). Bu etkileşim -tıpkı faillikte olduğu gibi- kadın ve erkeğin bireysel eylemi ile ataerkil ideolojinin yapısal boyutunu birbirine bağlar. Bu nedenle eylem, yapı, faillik ve toplumsal cinsiyet bağına görmek ve ataerkil ideoloji çözümlemelerinde böylesi bir ilişkiden hareket etmek gerekir. Butler bu bağı şöyle ifade eder:

“...Ritüel niteliğindeki başka toplumsal dramalar gibi toplumsal cinsiyet aksiyonu da tekrar edilen bir performansı gerektirir. Söz konusu tekrar, hâlihazırda toplumsal olarak tesis edilmiş bir dizi anlamın aynı anda hem yeniden icrası hem de yeniden deneyimidir; ayrıca meşrulaştırılmasının sıradan ve ritüelleştirilmiş biçimidir. Belli bir toplumsal cinsiyet stiline uyararak bu imlemleri icra eden bedenler bireysel bedenler olsa da, bu eylem kamusal bir eylemdir. Bu eylemin zamansal ve kolektif boyutları vardır, kamusal nitelikleri de önemsiz değildir” (2010: 229-230).

Giddens eylemin, failin seçimini, özgürlük potansiyelini ve mücadele gücünü barındırdığını söyler. Failin amaçlı ve bilgili karakteri sayesinde toplumsal hayatı değiştirebileceği üzerinde durur. Ancak bu çözümlemeyi toplumsal cinsiyet merkezinde ele almak farklı birçok toplumsal alan arasında ortak bağlar oluşturmayı ya da köprüler kurmayı gerektirir. Ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyetler üzerindeki baskısı ya da sınırlaması daha en baştan eşit olarak dağılmamıştır. Foucault'nun da belirttiği gibi, “bu cinsiyet mefhumunu kuran... cinselliğin koşullandırılma tarzıdır” (akt. Butler, 2010: 43). Başka bir deyişle ataerkil ideoloji kurulurken güçlünün yanındadır. Böylesi eşitsiz bir

ikilikte zayıf olanın -failliğin niteliklerine uygun olarak- seçeneklerini kullanması, mücadele etmesi, direnmesi ya da egemenlik ilişkilerini değiştirmesi kolay değildir.

Giddens ve Foucault'nun toplumsal hayat içindeki güç ilişkilerini görünür kılan analizleri ile kadınlığı ve erkekliği oluşturan ve sağlamlaştıran egemenlik ilişkileri arasındaki bağlantıları açığa çıkarırken bazı noktalarda dikkatli olmak gerekir. Faillik anlayışına ek olarak Giddens'in yapının ikiliği kavramı toplumsal cinsiyet çözümlenmeleri içinde kullanmak yararlı olacaktır. Ataerkil ideoloji karşısında kadın ve erkeğin aldığı farklı konumlar, egemenlik ilişkileri ile ilgili çözümlenmelerde toplumsal cinsiyetler arasında kutuplaşmaya, ikilikler yaratmaya neden olabilir.

"...Erkekler, kadınlarla bir egemenlik ilişkisi çerçevesinde ilişkideler. Kadınlar da kendileri üzerinde egemenlik kuran bu ilişki türünün içindedir. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet dediğimiz şeyi, bu özgül iktidar ilişkisinin ötesinde düşünmemize izin vermiyor. Evet, erkek egemenliğini eleştirmeliyiz. Erkeklik ve kadınlık, erkekler ve kadınlar hakkındaki düşüncelerimizi, sadece ve sadece bu özgül model temeline dayandırırızsak hata etmiş oluruz" (Aliağa, 2009: 70).

Ataerkil ideoloji çözümlenmelerinde sadece güçlü ve zayıf ya da egemen ve ezilen karşıtlığından hareket edilemez. Böylesi bir bakış açısı aynı anda hem farklı cinsiyetler temelinde şekillenen düalist kategoriler oluşturmayı hem de aynı cinsiyetlerin temsil ettiği kabul edilen evrensel ortaklıklar oluşturmayı gerektirir. Sonuçta da ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimini sınırlı bir açıdan ele alan çözümlenmelere neden olur.

Toplumsal cinsiyet çözümlenmeleri bir yandan kadınların kadın olarak ezildiklerini vurgulayan bir yandan da bu süreçte kadınlar arasındaki farklılıkları dikkate alan bir bakış açısından hareket etmelidir. Kadınların her zaman erkekler tarafından ezilmediği kendi aralarında da yaşadığı - cinsel, ırksal, sınıfsal farklılıklardan doğan- baskı ve egemenlik deneyimlerinin olduğu vurgulanmalıdır. Kadınların kadınlar tarafından da baskı altına alınabileceği ya da kadınların erkekler üzerinde egemenlik kurabileceği bütün bunlara ek olarak kadınlar ve erkeklerin ataerkil ideoloji karşısında birlikte baskı altına alınabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Kadınlık ve erkeklik farklı deneyimlerin yaşandığı, farklı ilişkiler içinde gelişen, farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda varlık kazanan birer olgu olarak ele alınmalıdır. Ataerkil ideoloji ile

mücadele gücü de bu farklılıkların içinde gizlidir. Bu farklılıklar yeni bakış açıları ve ataerkil ideoloji ile yeni mücadele alanları açabilir. Dolayısıyla ataerkil ideoloji, toplumsal cinsiyetlerin arasındaki farklılıkları göz ardı etmeden, kadın ve erkek arasındaki karşılıklı etkileşimi ön plana çıkaran bir bakış açısıyla ele alınmalıdır.

Giddens'in yapılaşma kuramının temel uğraklarından biri olan yapının ikiliği kavramı böylesi bir bakış açısına olanak vermektedir. Metin içinde belirtildiği gibi, yapının ikiliği sosyal teori içindeki yapı ve eylem merkezli teorilerin zayıflıklarını gidermek adına geliştirilen bir bakış açısıdır. Sosyal teori içindeki yapı- eylem, özne- nesne, birey- toplum ikiliğine benzer bir düalizmin feminist teori içinde de hâkim olduğu görülmektedir. Feminist teori içinde toplumsal cinsiyet çözümlenmeleri çoğu zaman kadın- erkek düalizmi merkezinde çözülmeye çalışılmıştır. Yapının ikiliği bir yandan kadın ve erkek arasındaki karşılıklı etkileşime ve yaşadıkları farklı deneyimlere işaret ederken bir yandan da ataerkil ideoloji çözümlenmeleri içinde düşülen düalist çıkmazlardan kurtulmak ve feminist teori içindeki sınırlılıkları aşmak adına önemli hareket noktaları sunmaktadır.

1.3.1. Feminist Teori İçindeki Düalist Çıkmazlar

Feminist teori, gizlenen egemenlik ilişkilerini açığa çıkarmak konusunda çok önemli çözümlenmeler getirmiştir. Bu çözümlenmelerin, kadınların toplumsal hayat içindeki ikincil konumunun fark edilmesini sağladığı ve eşitsiz egemenlik ilişkileri adına da birçok kırılma noktası yarattığı açıktır. Sadece kadın çalışmaları adına değil, toplumsal baskıların kadın ve erkek arasında eşitsiz olarak gerçekleştiğini söylemek, gücün yayılan ve değişken yapısını görünür kılmak adına da çok büyük bir adımdır. Ancak toplumsal cinsiyet çözümlenmelerinin tarihsel gelişimine bakıldığında çoğu zaman düalist bir bakış açısının benimsendiği bu nedenle eşitsizliğin kaynağı ve nasıl ortadan kaldırılacağı konusunda birçok sınırlılığa hatta çelişkiye düşüldüğü söylenebilir.

Toplumsal cinsiyet çözümlenmeleri içinde en genel anlamıyla iki temel düalizmin egemen olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, feminist teori içindeki, kadın ve erkek arasındaki eşitsiz güç dağılımının kaynağını sorgulayan, biyolojik ve kültürel çözümlenmeler arasındaki kutuplaşmadır. Böylesi bir düalizm, biyolojik nedenleri ön planda tutan görüşlerin toplumsal etkenleri göz ardı etmesine benzer şekilde toplumsal

nedenleri ön planda tutan görüşlerin de fiziksel etkenleri göz ardı etmesine neden olmaktadır. Bu nokta da feminist teörinin bazı sınırlılıklara hatta çıkmazlara girdiği söylenebilir.

Öyleyse toplumsal cinsiyet çözümlemesinde, tek başına ne fiziksel farklılıkları ne de kültürel inşa anlayışını ön plana tutan bir bakış açısı benimsenmelidir. Sancar'ın da belirttiği gibi, toplumsal cinsiyet farklılıkları ile toplumsal ilişkilerin taşıdıkları anlamlar arasında bir bağ vardır. Ataerkil ideoloji çözümlemeleri, kadın ya da erkeklerin biyolojik özellikleri ile doğrudan ilişkili olmayan toplumsal ilişkilerin ve toplumsal alanların nasıl cinsiyetlendirilmiş toplumsallıklar haline dönüştüğünü açıklayacak bir bakış açısı ile ele alınmalıdır (Sancar, 2009). Ancak “toplumsal cinsiyet, verili bir cinsiyetin üzerine kültürün anlam işlemesi olarak anlaşılmalıdır yalnızca (hukuki bir kavrayıştır bu). Toplumsal cinsiyet aynı zamanda, cinsiyetleri tesis eden üretim mekanizmasının ta kendisini belirtmelidir” (Butler, 2010: 52). Yapının ikiliği her iki görüşün de zayıf yanlarını kuvvetlendirerek, toplumsal cinsiyetin biyolojik ve kültürel temellerinin birlikte ele alınmasına olanak sağlayan bir bakış açısı sunmaktadır.

Toplumsal cinsiyet konusundaki diğer bir düalizm de kadın ve erkek tanımlamaları ve kimlik kategorileri etrafında şekillenmektedir. Toplumsal cinsiyetin inşasında ve yeniden- üretiminde bu düalizmin çok önemli bir rolü vardır.

Sartre kendimizi kurabilmek için “öteki”ni dışlamamız gerektiğini söyler. Ona göre; “Ötekini dışlıyor olmam, tam da varlığımın bir gereğidir. Öteki, kendisi olmak için beni dışlayandır, benimse kendim olmak için dışladığımdır” (Donovan, 2007: 229). Toplumsal cinsiyet de benzer şekilde kendisini “öteki”den hareketle kuran, tanımlayan, üreten ve yeniden- üreten bir olgudur. Örneğin; Simone de Beauvoir'ın da bahsettiği gibi erkeklik, “kendi cinsiyetinden bahsetmeyip sürekli başkalarının –kadınların, çocukların, yabancıların, eşcinsellerin, siyahların, düşmanların, hainlerin, vb.- cinsiyet özelliklerinden bahsederek kurulan bir iktidar konumudur” (Sancar, 2009: 16). Başka bir deyişle erkek, erkeklik kadınlık karşısında kurulan ve diğer erkeklere gösterilen bir şeydir (Öztimur, 2007). Erkekler, ideal erkek durumuna uyabilmek, uyduğunu gösterebilmek için, zayıf, nazik, korunmaya muhtaç, duygusal, arzu edilen kadının tamamen aksi bir yapıya sahip olmalıdırlar (Segal, 1992).

Kadın toplumsal hayat içinde güçsüz, ezilen, pasif ve hükmedilen, ikincil bir konumda yer alırken erkek, koruyan, güçlü, aktif ve egemen konumda yer almaktadır. Toplumsal cinsiyet tanımlamaları aynı zamanda ötekileri olumsuzlayarak oluşur. Kadının dediğiniz an, erkek ile özdeşleşen bütün kabulleri olumsuzlamış olursunuz. Butler'ın da vurguladığı gibi, “eğer ben kendini belirleyebilen bir şey ise, o halde, bu belirlenmeyi yapabilmek için dışarıda bırakılan şeyler de belirlenimin asli öğeleridir” (Butler, 2007: 8).

Kadınların toplumsal hayat içindeki konumlarının, deneyimlerinin ve toplumsal rollerinin öncelikle erkeklerinkinden farklı olduğu açıktır. Bütün bu farklılıklar ataerkil ideoloji karşısında kadın ve erkeğin yaşadığı baskının da farklılaşmasına yol açar. Sonuçta da kadın ve erkeği aynı alan içinde aynı kriterlerle çözümlenmek imkânsızlaşır. Ancak feminist çözümler içinde gözden kaçan nokta bu farklılığın sadece kadın ve erkek arasında olduğunu var sayıp ikili bir kutuplaşmaya gidilmesidir. Oysaki kadınların yaşadıkları deneyimler kültürel, ırksal, cinsel, sınıfsal olarak da farklılık göstermektedir. Bu nedenle düalist bir bakış açısı yerine bu farklılıkları görüp aralarındaki etkileşimi ön plana çıkaran diyalektik bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Yapının ikiliği kavramsallaştırması böylesi bir bakış açısına da olanak sağlayacak alternatif bir görüştür. Ataerkil ideolojinin engellemeleri ve baskıları ile mücadele de bu karşılıklılık etrafında şekillenecektir.

1.3.2. Ataerkil İdeoloji Karşısında Özgürlük Mümkün Müdür?

Giddens'in sosyal teori içindeki özgün konumu düşünüldüğünde, toplumsal hayatın her alanına yayılan örtük güç ilişkilerinin açığa çıkarılmasındaki önemi anlaşılacaktır. Giddens, gücü etkileşimin ana unsuru olarak tanımlayıp güç çözümlerinde dikkati güçlü- zayıf ilişkisinden çok eylem, yapı ve egemenlik arasındaki karşılıklı etkileşime çekmiştir. Böylece gücün sadece baskı altına alan, engelleyen niteliği değil değişken, yayılan ve tekrara dayalı yapısı da ön plana çıkarılmış olmaktadır. Bu çözümler ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimini açıklamanın da hareket noktasıdır.

Gücün toplumsal hayatın her alanına yayıldığını söylemek toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç dağılımını da bütün toplumsal ilişkilere yayacak şekilde

çoğaltmak anlamına gelir. Ataerkil ideolojinin bu kadar yayılmasındaki en önemli etken, kadınlığı ve erkekliği oluşturan ve sağlamlaştıran öğelerin gündelik hayat içindeki en sıradan eylemlerle yeniden- üretilebilen niteliğidir.

Giddens, güç ilişkilerinin failin her yanını saran niteliği karşısında bile failin direnebileceğini belirtir. Failin içinde taşıdığı özgürlük potansiyelinin ataerkil ideoloji karşısında nasıl açığa çıkarılabileceğini belirtmeden önce bu güç ilişkilerinin toplumsal cinsiyet ve ataerkil ideoloji etkileşiminde nasıl hayat bulduğunu ortaya koymak gerekir. Bu süreçte de öncelikle toplumsal cinsiyet arasında yaratılan düalizm ve güç ilişkisini incelemek uygun olacaktır.

Kadın ve erkeğin egemenlik ilişkileri karşısında yaşadığı deneyimler farklı yönlerde gelişmektedir. Toplumsal hayattaki egemenlik ilişkileri kadın ve erkeği aynı derecede ve aynı şekilde etkilemez. Firestone'un da belirttiği gibi kadın ve erkek arasındaki ayrım toplumsal hayatı da ikiye bölmüştür. Kadın ve erkek toplumsal gerçekliğin farklı yanlarında yaşarlar. Bu ayrım en temelinde kadının güçsüz erkeğin güçlü olması merkezinde kurulmakta ve bu cinsel ayrım toplumsal hayatın en gizli alanlarına kadar yayılmaktadır (Firestone, 1993).

Toplumsal hayatın yeniden- üretiminde de toplumsal cinsiyet tanımlamaları merkezinde kurulan ayrımın önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Feminist teori bu ayrımı ve yansımalarını göstermekte büyük öneme sahiptir. Ancak bu eşitsizliğin kaynağı konusunda feminist teori içinde fikir ayrılıkları yaşandığı bu noktada da düalist çözümlerinin egemen olduğu söylenebilir. Feminist analizlerde “genel olarak, kadına uygulanan baskının köklerinin erkeğe ekonomik ve ahlaki bağlılıkta olduğu” belirtilir (Donovan, 2007: 78). Oysaki kadınların erkeklere olan bağımlılığı ekonomik ve ahlaki alanın dışında da birçok kurum tarafından ideolojik olarak sürdürülmekte buna ek olarak gündelik hayatın rutinleriyle, içselleştirmeleriyle tekrar tekrar yeniden- üretilmektedir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet çözümlerinde kadın ve erkeğin gündelik hayattaki pratikleri, eylemleri ile eşitsiz konumlarını nasıl yeniden- ürettiği, ataerkil ideolojinin failerin sıradan eylemlerinde nasıl kök saldığı üzerine yoğunlaşmak gerekir. Giddens'in görüşleri bu sınırlılıklardan kurtulmayı sağlayabilecek bir hareket noktası olarak görülebilir. Bu süreçte de başlangıç noktası, bu konunun ortaya çıkışında çok önemli bir yeri olan, egemenlik kaynaklarına ulaşımındaki eşitsizliğin incelenmesi olacaktır.

Giddens'in güç ve egemenlik hakkındaki görüşleri kadın ve erkeğin toplumsal hayat içinde neden farklı konumlarda yer aldığını anlamak açısından önemli bir yere sahiptir. Giddens'in çözümlemesi içinde düşünürsek güç, kaynakları harekete geçirebilme kapasitesine ve yeteneğine sahip olmayı (olanakları) gerektirir. Ancak bu becerinin temelinde egemenlik kaynaklarına sahip olmak yatar. Bu açıdan bakıldığında kadınların güçsüz konumda yer almasında, kadınların gerekli kaynaklara ulaşmasındaki sınırlılıkların büyük bir etkisi olduğu görülecektir.

Giddens'a göre güç ilişkilerinin tahsis etme ve otorite kaynakları olmak üzere iki kaynağı vardır. Kadının toplumsal hayat içindeki tahsis etme kaynaklarına ve onların denetimine erkeklerle eşit düzeyde sahip olamayacağı açıktır. Kadınların eğitime, ekonomik güçlere erişebilme olanakları, Giddens'in belirttiği egemenlik kaynaklarına ulaşabilme olanakları, çoğu zaman erkekler tarafından kısıtlanmakta ya da onların denetimi altında gerçekleştirilmektedir. Para, yetki, eğitim, iş sahibi olmak gibi ayrıcalıklar erkeklerin elindedir. Egemenlik kaynaklarına ulaşmakta sınırlılık yaşayan kadınların ulaşabildikleri kaynakları kullanabilme konusundaki becerilerinin de sınırlı olduğu görülmektedir. Kadınların eğitim konusunda çok uzun süre engellenmesi bilimsel bilgiden de uzaklaşmasına neden olmuştur. Bilimin, sanatın dolayısıyla bilginin erkeklerin egemenliğinde olması kadınların önemli güç kaynaklarından biri olan bilgiye ulaşmalarını engellemiştir.

Günümüzde kadınların toplumsal hayatın ekonomik, kültürel alanlarına dâhil olma oranlarında; kadınların işgücüne, çalışma hayatına katılım oranlarında, daha önce erkek egemenliğinde olan meslek ve konumlarda yer almaya başlama oranlarında artışın olduğunu belirtmek gerekir. Ancak yine de ataerkil ideolojinin çalışma hayatı üzerindeki etkisi, kadınların yükselişleri önündeki engeller hâlâ devam etmektedir.

Tahsis ve otorite kaynakları toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç dağılımının kaynağı konusunda önemli bir başlangıç noktası olsa da cinsiyetler arasındaki güç ilişkisinin nasıl bu kadar yayıldığı ve ataerkil ideolojinin nasıl bu kadar dayanıklı olduğu konusunda yeterli bir açıklama sunamamaktadır. Giddens'in çözümlemesi takip edilecek olursa, kadın ve erkeğin toplumsal hayattaki egemenlik kaynaklarından eşit olarak yararlanmasının toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç dağılımını çözeceği sonucuna varılacaktır. Oysaki ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet

arasındaki etkileşim çok daha karmaşık bir süreçte işlemektedir. Konu ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet olduğunda egemenlik kaynaklarının da değişeceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu noktada tahsis ve otorite kaynaklarına ek olarak, sevginin, aşkın ve cinsellik gibi birçok alanın da güç haline geldiği görülmektedir.

Firestone'a göre, sevgi kadınların hem toplumsal hayatın belirli alanlarından uzaklaşmasını ve ikincil bir konuma sıkışmasını doğurur hem de erkeklere olan bağımlılıklarını pekiştirir (1993). Erkekler ekonomik hayatın içinde yer alırken kadınlar sevgi ve sevginin yüklediği aile içi roller yüzünden bu bağımlılıktan kurtulamazlar. Ancak vurgulanması gereken nokta, tüm bunlar olurken kadının da erkeğin de çoğu zaman bu engellemeleri fark etmemesidir. Çünkü sevgi, ataerkil ideolojinin sınırlamalarını doğallaştırmak, meşrulaştırmak ve normalleştirmek için kullandığı en önemli araç olmaktadır. Böylece erkek de kadın da durumundan, konumundan, eşitsiz rol dağılımından şikâyetçi olmamakta ve bütün bu sınırlamaları yeniden- üretmekte kültürün her alanına yaymaktadır.

Eşitsiz güç ilişkilerinin etkileşimin her anına yayılmasını sadece baskı ve engelleme ile açıklamak yeterli olmayacaktır. Foucault'nun da belirttiği gibi, kadın ile erkek arasındaki ilişkilerde, aile içindeki ilişkilerde, öğretmen- öğrenci ilişkisinde, bilen- bilmeyen arasındaki ilişkilerde, güçlü ile zayıf arasındaki ilişkilerde egemenliklerin yeniden- üretilmesini sağlayan etken gücün baskı altına alıcı, ezici, dışlayıcı yönünden ziyade, uysallaştırıcı ve içselleştirici yönüdür. Ataerkil ideolojinin de en sıradan ilişkilere kadar sızmasının nedeni, olumlama ve normalleştirme süreci ile işliyor olmasıdır.

Konu toplumsal cinsiyet olduğunda olumlama ve normalleştirme gücün en baskın olduğu alanlardan biri olarak karşımıza çıkar. Toplumsal hayat içinde kadın ve erkek "normal"e uydurularak tanımlanır ve birbirinin karşıtı olarak kurulur. Ancak Simone de Beauvoir'nın da belirttiği gibi bu normalleştirme süreci erkeğe göre işleyen bir süreçtir. Kadın erkeğe göre tanımlanır; başka bir deyişle ötekileştirilir (Donovan. 2007). Aile bu normalleştirme sürecinin en açık görüldüğü alanlardan biridir.

Toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç dağılımı toplumsal hayatın bütün alanlarını, kadın ve erkeğin bütün ilişkilerini sarmıştır. Ataerkil ideolojinin derinlere

kadar işleyen yapısı da kadınların bu engellemeleri görmesini zorlaştırır. Ataerkil ideoloji toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini hem toplumsal hayatın her alanına yayar hem de tam bu baskıların hayat bulduğu alanlarda engellemeleri doğallaştırır, meşrulaştırır, normalleştirir ve istenir hale getirir. Kadın ve erkekler çoğu zaman tam da en çok engellendikleri alanlarda ataerkil ideolojiyi yeniden- üretirler. Böylesi bir etkileşimin hakim olduğu ataerkil ideoloji karşısında özgürlük potansiyelinin nasıl açığa çıkarılacağı da kolayca cevaplanabilecek bir soru olmayacaktır. Çünkü; erkeklerin bu mücadele sürecinde bir yandan ataerkil ideolojinin onlara sağladıkları güçlü konumunu sürdürürken bir yandan da baskıları ortadan kaldırmaya çalışmaları ya da kadınların toplumsal ilişkilerde yeniden- üreten konumdan öteye geçmesinin kolay olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminde özgürlük potansiyelinin açığa çıkması zordur.

Giddens'a göre failin özgürlük potansiyeli, eyleminin bilgili niteliği içinde gizlidir. Bilgililik, hem kendi eylemlerinin bilgisini hem de diğerlerinin eylemlerinin refleksif gözetimini gerektirir. Metin içerisinde belirtildiği gibi failin kendi eylemleri ve diğerleri hakkındaki bilgisini egemenlik ilişkilerinden ayırmak mümkün değildir. Gerçekliğe erkekler aracılığıyla ulaşan kadınların diğerleri hakkındaki bilgisi de ataerkil ideolojinin engellemeleri altındadır. Kadınlar ataerkil ideoloji ile mücadele ettikleri alanlarda bile çoğu zaman ataerkil ideolojinin sınırlılıkları içinde kalmaktadırlar.

Giddens failin, bu niteliğinin her zaman farkında olmadığını ve bu bilgililiği her zaman söze dökemeyeceğinin altını çizer. Bu noktada da sözel bilinç ve pratik bilinç ayrımı yapar. Eğitim, çalışma hayatı, egemenlik kaynakları ve olanaklarına toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz ulaşım kadınların sözel bilinçten uzaklaşmaları sonucunu doğurmuştur. Ancak kadınlar eylemlerinin gerekçelerini açıklamak, bu eylemleri yorumlamak, tartışmak ya da çözümlenmek konusunda geri planda kalsa da toplumsal hayatın pratikteki yansımalarını yakalama becerilerinin veya pratik bilinçlerinin içindeki özgürlük potansiyelinin saklı olduğu unutulmamalıdır. Gündelik hayatın pratik alanı ile ilgili kadınların sahip olduğu becerilerin ataerkil ideolojinin baskılarıyla veya engellemeleriyle mücadele edilebilecek bir alana olanak verdiği görülmektedir. Örneğin; çocuğu hastalanan bir anne belki onun neyi olduğunu ya da nasıl tedavi edileceğini tıbbi olarak açıklayamaz ama yaptığı ilaçla iyileştirme bilgisine sahiptir ya

da ekonomik alanın dışında tutulan kadının, evde üretim yaparak ekonomik sermayeden pay almasının kadının direnişi adına üretebileceği stratejilerden biri olduğu söylenebilir.

Kadınların gündelik hayat hakkındaki bilgisinin gelişmesindeki en önemli etken kadınların sürekli tetikte olmalarıdır. Böylece çevrelerine karşı algıları daha açık, pratik çözümler üretebilmeleri daha kolaydır.

“İktidarsızlık, birincil olarak, kadınların yaşayabilmek için çevrelerine duyarlı olmak zorunda olmaları ve bu çevrenin –ataerkil kaldığı sürece- onları sürekli taciz etmesi anlamına gelir. Meredith Tax’ın ...belirttiği gibi, kadınlar çevrelerine karşı duyarlıdırlar. Öyle olmak zorundadırlar. Şehir sokaklarında sürekli tetikte değilseniz, gerçekten tehlikeyesiniz demektir. Özel alanda kadınlar kendileri için ayrı bir mekan koparmayı başarmışken ve ayrı kültürel gelenekleri sürdürürken, sürekli olarak efendilerinin hükmü altındadırlar. Kadınların projelerinin esas itibarıyla yarıda bırakılabilir oluşu, aynı zamanda kadınların çevresel etkiler ve tesadüflere sınırlanmış oldukları ve dünyalarının kendi denetimlerinde olmadığı yolundaki kişisel kırılma duygularına katkıda bulunmuştur. Bu deneyimin sonucunda oluşan bilinç, esnekliğin, göreliliğin ve ihtimallerin bilincidir” (Donovan, 2007: 327).

Ancak pratik bilinç ve kadınların gündelik hayat bilgisi kadınlara mücadele imkânı verebileceği gibi ataerkil ideolojinin devamlılığına da hizmet edebilir. Giddens’in da belirttiği gibi sözel bilincin de pratik bilincin de özgürlük potansiyeline işaret ettiği gibi güç ilişkilerinin ve bu ilişkileri doğallaştıran, meşrulaştıran ideolojilerin pratik ve sözel bilinçte varlık kazandığını da göz ardı etmemek gerekir. Bu nedenle Butler, toplumsal cinsiyetin “onu kurtuluşa götüren iktidar yapılarının ta kendileri tarafından nasıl üretilip kısıtlandığını da kavramak zorunda” olduğunu söyler (2010: 45). Bu süreçte de öncelikle ataerkil ideolojinin sadece kadını değil erkeği de içine alan bir süreçte işlediğini kabul etmek gerekir. Kadınların normalleştirilme sürecinde sevgi, aşk vb kavramlar karşımıza çıkarken erkeklerin normalleştirme sürecinde korkusuzluk, vatanseverlik, sertlik, gurur gibi kavramlar söz konusu olmaktadır.

Erkekler de ataerkil ideoloji içindeki güçlü konumları ve sahip oldukları egemenlik için bedel ödemek zorunda kalmaktadırlar. Bu bedeli de tam da bu egemenliğe sahip oldukları yerden, ataerkil ideolojiden aldıkları pay ile öderler. Ataerkil

ideoloji içinde kendisine bir yer bulabilmek ve bu yeri koruyabilmek için “normal”e “ideal” erkeğe uymak zorunda kalırlar. Bu süreçte de kadınlar için geçerli olan kategorileştirme erkekler için de uygulanmaktadır. Cinsel, ırksal, sınıfsal farklılıklar göz ardı edilerek bütün erkeklerden aynı davranış kalıplarına, aynı toplumsal rollere uyması beklenir. Bu da kadınlar da olduğu gibi erkekler için de kolay olmayan bir süreçtir. Tüm bu süreçte erkek ataerkil ideolojinin verdiği avantajını kullanarak sadece erkek olarak güç sahibi olmak ve ataerkil ideolojinin baskılarından korunmak için onunla mücadele etmek arasında sıkışıp kalmaktadır.

Görüldüğü gibi Giddens’in bahsettiği failin özgürlük potansiyelinin ataerkil ideoloji karşısında hayata geçirilmesi zorlu bir süreci ifade etmektedir. Ancak Butler, toplumsal cinsiyetin içinde, değişme, dönüşme, geri çevirme, direnme ihtimallerini barındırdığını söyler (akt. Öztimur, 2007). Ataerkil ideolojinin bu derece yayıldığı toplumsal hayat içinde kadınların başka türlü davranabilmesi, olayları tersine çevirebilmesi, Giddens’in kullandığı kontrolün diyalektiği kavramını hayata geçirebilmesi- çok zordur. Ataerkil ideolojinin içinde taşıdığı özgürlük kıvılcıklarını görebilmek ancak toplumsal hayattaki sınırlamalarını, engellemelerini, baskılarını, kadın ve erkek üzerindeki eşitsiz dağılımını açığa çıkararak mümkün olacaktır. Bütün bu süreçte de kadın ve erkek arasındaki farklılıkları, kadınların ve erkeklerin kendi aralarındaki ve ataerkil ideolojiye karşı ortaklıkları ve ataerkil ideolojinin nasıl içselleştirildiğini göz önünde bulunduran bir bakış açısı, yapının ikiliğindeki karşılıklı etkileşimi ön plana çıkaran bir bakış açısı benimsenmelidir.

Bu bölümde ele alınan Giddens’in görüşleri toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinin açığa çıkarılması açısından önemli bir hareket noktası olsa da bu egemenliğin nasıl ve niçin sürdüğünü açıklarken bu görüşler yetersiz kalacaktır. Ataerkil ideolojinin devamlılığını sağlayan en önemli alanlardan biri yaptırımların, engellemelerin doğal ve meşru görülmesidir. Feminist teorinin çözümlemeleri içinde de düşünülen sınırlamalar arasındaki en önemli çıkmaz bütün kadınların ataerkil ideolojinin baskısına karşı çıkmak istediğinin düşünülmesidir. Bu nedenle bu çözümlemeler, kadınların evlilik ve aile kurmayı, ekonomik olarak bir erkeğe bağımlı olmayı ya da evlendiği erkek sayesinde statü kazanmayı isteyebileceğini görememiştir. Oysaki ataerkil ideolojinin yayılmasında normalleştirme, olumlama dışında toplumsal

cinsiyetler tarafından bu baskılara rıza gösterilmesinin de büyük etkisi vardır. Sadece toplumsal cinsiyetler arasındaki egemenlik ilişkilerinin ve bu egemenliğin kaynağının sorgulanması ataerkil ideolojilerin nasıl içselleştirildiğini ya da arzulandığını göstermeye yetmez. Bu süreçte yetiştirilme tarzının, alışkanlıkların ve rıza gösterilmesinin büyük payı vardır. Bu nedenle 2. Bölüm'de Bourdieu'nun *habitus*, strateji ve sembolik şiddet kavramları merkezinde ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminde Giddens'in görüşleri içerisindeki boşluklar doldurulmaya çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

ATAERKİL İDEOLOJİNİN YENİDEN ÜRETİMİNDE İÇSELLEŞTİRMELERİN ROLÜ

Çalışmanın amacıyla uyumlu olarak birinci bölümde, ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminde merkez olan güç ve egemenlik ilişkilerinin yapısına dikkat çekilmiştir. Giddens'in gücü etkileşimin temeli olarak ele alması ve egemenlik yapılarının failin eylemleri ile üretim ve yeniden üretimi sürecine vurgu yapması ataerkil ideolojiyi ve dayanıklılığını anlamayı sağlayan en önemli uğraklardır. Ancak Giddens'in görüşlerinin, egemenlik ilişkilerinin üretimi konusunda önemli çözümler sunsa da bu ilişkilerin yeniden- üretimi konusunda bazı çıkmazlara girdiği söylenebilir. Bunun en büyük nedeni bu görüşler içinde failin içselleştirmelerinin geri planda kalmasıdır. Oysaki ataerkil ideolojinin kadın ve erkek tarafından içselleştirilmesi, yaptırımlarının yeniden üretiminde etkili olan en önemli unsurlardan biridir. Bu nedenle ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminde içselleştirmelerin geri planda tutulmasının çalışmanın amacı düşünüldüğünde büyük bir eksiklik yaratacağı açıktır.

İçselleştirmeler, bir yandan failin ataerkil ideolojinin baskılarını yeniden üretmesini bir yandan da bütün bu süreci doğal ve normal görmesini sağlar. Failin yaşam tarzına, alışkanlıklarına, eylemlerindeki rutinlerine kadar yayılan bu içselleştirmeler sayesinde failer çoğu zaman fark etmeden ataerkil ideolojinin yaptırımlarını yeniden üretirler. Yeniden üretim sürecinin bir diğer işlevi de ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyetler üzerindeki yaptırımlarını, engellemelerini meşrulaştırmasıdır.

Wallace ve Wolf, Bourdieu'nün kuramını “-bir sınıfın kendi kendisini nasıl yeniden ürettiği ve ayrıcalıklarını bir sonraki kuşağa nasıl aktardığı ile ilgili- bir sınıfın kendini yeniden üretmesi kuramı” olarak betimler (Wallace ve Wolf, 2004: 131). Bourdieu'nün görüşleri yeniden- üretim sürecini anlamak ve bu süreçte refleksif olarak işleyen, karşılıklı etkileşimi ve gizlenen ilişkiler ağını görebilmek için önemli

çözümlemeler sunmaktadır. Bourdieu'nün bahsettiği yeniden üretim süreci ailede öğrenilen, eğitim sürecinde pekiştirilen ve faillerin bilinçlerine, eylemlerine, eğilimlerine hatta zevklerine kadar işleyen ekonomik, kültürel ve toplumsal alanlara yayılan bir aktarımı içermektedir. Ataerkil ideolojinin fail üzerindeki etkisini anlayabilmek için de bu noktanın vurgulanması yararlı olacaktır. Böylece toplumsal cinsiyetin kurulması sürecinde ailede başlayan yetiştirilme şeklinin ve okullardaki cinsiyetçi tutumların ya da kategorileştirmelerin ne derece önemli olduğuna dikkat çekilecektir.

Bourdieu'nün toplumsal hayat çözümlemelerinde hareket noktasının faillik anlayışı olduğu söylenebilir. Bu açıdan Bourdieu'nün kuramı ile Giddens'in kuramı arasında birçok benzerlik olduğu görülmektedir. Bourdieu de Giddens gibi yapı ve fail arasındaki karşılıklı etkileşime vurgu yapar. Ancak Bourdieu görüşlerini farklı bir kavramsallaştırma üzerine kurmuştur. Bourdieu yapı ve fail etkileşimi yerine *habitus* ve alan ilişkisinden bahseder ve görüşleri içinde toplumsal hayatın öğrenilen ve içselleştirilen yönü üzerine yoğunlaşır. Kendi sözleriyle devam edilecek olursa:

“Gerçekte dünyayla eyleyici arasındaki, zihinsel yapılarla toplumsal yapılar arasındaki ilişki, bir yandan toplumsal dünyanın yapılarının toplumsallaşma aracılığıyla içselleştirilmesi, öte yandan da toplumsal dünyanın bu yapıların hayata geçirilmesi aracılığıyla oluşturulması, bana evrensel bir geçerliliğe sahipmiş gibi görünüyor” (Bourdieu, 2006: 158).

Görüldüğü gibi Bourdieu'ye göre yapı ile fail arasındaki ilişki toplumsallaşma süresince failin içselleştirdiği yapıları eylemleri aracılığıyla yeniden üretmesi temelinde şekillenmektedir. Dolayısıyla egemenlik yapılarının da ancak içselleştirmeler temelinde anlaşılacağı söylenebilir. Bu noktada da Bourdieu -yine Giddens'in görüşlerine bezer bir şekilde- egemenlik ilişkilerinin sadece baskı ve engelleme ile işlemediğini, eşitsiz güç ilişkilerinin çok daha karmaşık bir etkileşimler ağında gizlendiğini belirtir. Egemen olanlar ile hükmedilenler arasındaki bu ilişkiyi Bourdieu şöyle açıklar:

“Egemenlik, baskı gücüne sahip eyleyiciler kümesinin (egemen sınıf) eyleminin doğrudan ve basit bir sonucu değil; egemen olanların (böylece, egemenliğin ancak içinden geçilerek uygulanabildiği alanın yapısı tarafından egemenlik altında tutulanların) her birinin tabi olduğu ve tüm diğer egemen olanlar tarafından

kendisine yöneltilen çapraz dayatmalar şebekesi içinde birbirini doğuran karmaşık bir eylemler bütününe dolaylı sonucudur” (2006: 53).

Görüldüğü gibi Bourdieu'nün çözümlemesi içinde, egemenliğin sadece baskının bir sonucu olmadığı ve karmaşık bir eylemler süreci içinde işlediği belirtilir. Bourdieu'ye göre, toplumsal hayattaki eşitsiz güç ilişkileri böylesi bir bakış açısıyla çözümlenmelidir. Bunun için de öncelikle sosyal teori içinde egemen olan yapı ve eylem ikiliği temelindeki öznelci ve nesnelci kutuplaşmayı aşmak gerekir.

Giddens, yapı ve eylem teorileri arasındaki ikiliğin yapının ikiliği kavramı ile aşılabileceğini belirtir; Bourdieu ise bu ikiliği aşmak için *habitus*, alan ve sermaye kavramlarını kullanır. Bourdieu'nün çözümlenmeleri içinde ne tamamen özgür bir özneye ne de yapının gölgesi konumuna indirgenen bireye yer vardır. Bourdieu'nün kuramı yapıyı olduğu kadar *habitus*'u da içeren bir bakış açısı üzerine kuruludur.

Bourdieu kuramıyla “*eyleyicilerin bünyesine ve eylemde buldukları durumların yapısına ya da daha doğrusu, bağıntılarına kazılı gizil güçlere*” dikkat çektiğini belirtir (2006: 9). Yapı ve eylem arasında yaratılan ikilikten kurtulmayı sağlayacak bakış açısını da şöyle ifade eder:

“Habitus, alan, sermaye gibi az sayıda temel kavramda yoğunlaşmış olan ve anahtarı nesnel yapılar (toplumsal alanların yapıları) ile katıştırılmış yapılar (habitus'ün yapıları) arasındaki çift yönlü bağıntıda bulunan bu felsefe, toplumsal eyleyicilerin, hele de entelektüellerin pratiği açıklamakta pek bel bağladıkları (özellikle de dar bir akılcılık adına, özerk ve güdülenimlerinin tümüyle bilincinde bir birey tarafından açıkça ortaya koyulmuş nedenlerin doğurmadığı her eylem ve tasarım akıldışı olarak değerlendirdiklerinde) dile kaydedilmiş antropolojik önvarsayımların kökten bir biçimde karşısında yer alır. Son derece etkin ve eyleyen biçiminde değerlendirdiği eyleyicileri (her ne kadar özne'neştirilmese de) yapının basit gölge-görüngülerine indirgemeyi reddederek, belli bir yapısalcılığın en aşırı savlarına da karşı çıkar... Bu eylem felsefesi, kendini ta en başından bilim söylemine araştırılmadan dahil edilen kimi patent altındaki kavramlarla (özne, güdülenim, edimci, rol vb.) ve her normal zihni oluşturan öğeler olarak görülen, toplumsal açıdan güçlü bir dizi karşıtlıkla (birey/ toplum, bireysel/kolektif, bilinçli/ bilinçdışı, çıkar güden/çıkarcı gütmeyen vb.) bağlarını kopararak kanıtlar” (Bourdieu, 2006: 9-10).

Bourdieu'nün de belirttiği gibi, kuramının anahtarı yapı ile eylem arasındaki çift yönlü ilişkide yer almaktadır. Giddens da benzer şekilde bu ilişkinin karşılıklı olduğunu belirtir. Ancak Bourdieu'nün çift yönlü olarak adlandırdığı ilişkide vurguladığı nokta bu ilişkinin refleksif yönüdür. Bourdieu refleksiviteyi Giddens'tan daha farklı anlamda kullanır.

“Giddens’in daha geniş spektrumlu refleksivite anlayışına karşılık Bourdieu’nün refleksivite anlayışı daha belirli/kısıtlı bir alan üzerinde vücut bulmuştur... Bourdieu i.in refleksivite... düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen düşünülmemiş düşünce kategorilerinin sistematik bir biçimde araştırılmasını gerektirir...Giddens’in bu konudaki bütün düşüncelerinin altında, her toplumsal aktörün (ister sıradan ister bilimsel) refleksif, yani kendisinin ve başkalarının eylemleri üzerinde düşünen...kendi eylem ve düşüncelerine açıklamalar getiren varlıklar olduğu” yazar (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 360, 361).

Giddens'a göre, failin bilgili karakteri ve pratik bilinç sayesinde fail toplumsal hayat hakkında birçok bilgiye sahiptir. Buna paralel olarak Giddens'ın refleksivite tanımı da failin kendi eylemleri hakkındaki bilgisini ve başkalarının eylemlerinin gözetimini içerir. Bourdieu'ye göre ise bu bilgi egemen değerler ve içselleştirmeler üzerine kurulu, yanlış bir bilgidir. Gündelik hayat içindeki eylemler bu yanlış bilgi üzerine kurulmaktadır. Bourdieu'ye göre failin başkalarının eylemleri üzerine bilgisi yanlış bilgidir çünkü *doxa* ve *habitus* bu bilgilerin geçerliliğini etkiler. Bütün bu bilgiler, öncelikle egemen değerler tarafından şekillenmiştir. Toplumsal hayat, içinde düşüncelerimizi düzenleyen, gerçekliği sorgulanmayan, itiraz kabul etmeyen ve toplumsal olarak üretilen *doxa* anlayışı üzerine kuruludur. *Doxa*, yanlış tanımayı ifade etse bile failer yaşayabilmek için *doxa*nın sunduklarına ihtiyaç duyar (Calhoun, 2007). Buna ek olarak failin toplumsal hayat içindeki konumunun, sınıfının, ekonomik durumunun, eğitim seviyesinin, kültürünün, cinsiyetinin, ırkının vb. failin olayları algılayışı üzerinde çok büyük etkisi vardır. Bourdieu'ye göre, “*gerçek bağlantısaldır*” ve failin bilgisi de toplumdan topluma değişebileceği gibi aynı toplumun farklı kesimleri arasında da farklılık gösterebilir (2006).

Bütün bu sınırlamalara rağmen Bourdieu faillerin “belirli bir özerklik sergileyen insanlar olarak görülmeleri” gerektiğini belirtir. Ona göre failer “kurallara indirgenemez, stratejiler geliştiren” mücadele eden varlıklardır (Kaya, 2005). Faillerin geliştirdiği stratejiler eylemlerinin bilgili niteliği ve failerin kapasiteleri ile yakından ilgilidir. Giddens, karşılıklı bilgi ve pratik bilinç sayesinde failerin, toplumsal karşılaşmalarda nasıl davranmaları gerektiğini bilmeleri üzerinde durur. Bourdieu de Giddens gibi failerin bilgili karakterine vurgu yapar. Ancak Bourdieu eğitimle elde edilen bilgiden çok tecrübeyle elde edilen bilgiyi ön plana çıkarır. Bourdieu’ye göre failer toplumsal hayata dair pratik bilgiye sahiptirler ve bu bilgi ile hareket ederler. Giddens ve Bourdieu’nün görüşlerinde failin çoğu zaman farkında olmadan ve söze dökemediği pratik donanımlara sahip olduğu vurgulanır. Bu açıdan Giddens’in sözel ve pratik bilinç, refleksif gözetim, karşılıklı bilgi gibi kavramları ile Bourdieu’nün *habitus* kavramı arasında benzerlikler olduğu söylenebilir. Ancak *habitus*, fail tarafından öğrenilen, failerin eğilimlerini, alışkanlıklarını belirleyen ve alanla mücadelede geliştireceği stratejiler üzerinde etkili olan unsurları da kapsayan bir kavramdır. Dolayısıyla failin bilinçli ve bilinçdışı eylemleri ile güdülerini, yönelimlerini de içerdiği; eylemin bireysel ve kollektif yönünü, üretim ve yeniden üretimi içeren bir sürece işaret ettiği içi daha geniş bir alanı kapsayan bir kavram olduğu söylenebilir (Tatlıcan ve Çeğin, 2007).

Bourdieu toplumsal hayatı bir oyuna benzetir. Toplumsal hayat sadece bir mücadele alanı değildir; stratejik bir oyun alanıdır. Ona göre, hiçbir oyun basitçe onu tanımlayan kurallar kavranarak anlaşılabilir. Toplumsal hayatı anlayabilmek için alan ve *habitus* arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmak gerekir. Her oyuncu, *habitus* sayesinde, diğer oyuncuların bir sonraki hareketini, sezgileriyle kavrama kapasitesine, yeteneğine sahiptir. Eylemin gerçekleştiği yer ise alandır. Toplumsal hayat oyunlara aktif katılımı gerektirir. Bu katılım üzerinde düşünmediğimiz bir katılımıdır. Bütün katılımcılar toplumsal hayat hakkında bilgiye sahiptirler. Alan ve *habitus* arasındaki karşılık ilişki bir yandan sınırlamaların, baskıların, engellemelerin bir yandan da mücadelenin söz konusu olduğu bir ilişkidir (Calhoun, 2007). Kendi sözleriyle ifade edilecek olursa Bourdieu:

“...toplumsal uzamı bir alan, yani hem gerçekliğini içinde bulunan eyleyicilere dayatan bir güç alanı hem de içinde bulunan eyleyicilerin güç alanı dahilindeki konumlarına göre farklı amaçlar ve yöntemlerle çatıştıkları ve böylece o alanın yapısının korunması ya da dönüştürülmesine katkıda buldukları bir mücadele alanı olarak” tanımlar (2006: 51).

Türk, Bourdieu'nün geliştirdiği kuramın, güç ve gücün gündelik hayattaki yansımalarını anlamak ve tartışmaların pratik boyutuna bakmak için oldukça elverişli olduğunu belirtir (2007). Ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkide de egemen değerlerin içselleştirilmesini ve bu süreçte toplumsallaşmanın, yetiştirilme tarzının etkisini anlamak açısından Bourdieu'nün alan ve *habitus* kavramlarının önemli bir role sahip olduğu görülmektedir. Bu bölümde öncelikle, alan ve *habitus* kavramlarının Bourdieu'nün kuramındaki yeri ele alınacak ve bu sürecin toplumsal cinsiyet üzerinde nasıl hayat bulduğu irdelenecektir. Buna ek olarak toplumsal cinsiyetin içinde taşıdığı değiştirme potansiyelinin hayat geçirilmesinde Bourdieu'nün mücadele ve strateji kavramları ile açıkladığı özgürlük sürecinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorgulanacaktır.

İkinci olarak da ataerkil ideolojinin içselleştirilmesinde ve toplumsal hayat içinde her alana yayılan niteliğinde büyük bir etkiye sahip, gizli işleyen güç ilişkileri üzerinde durulacaktır. Bu süreçte Bourdieu'nün “sembolik iktidar” ve “sembolik güç” kavramları merkezi kavramlar olmaktadır. Bu kavramlar gücün “kibar” bir formuna işaret etmektedir. Ataerkil ideolojinin yaptırımlarının doğal ve normal olarak sunulmasında, sembolik iktidarın faillerin rızaları ile yayılan bir süreci içermesinin büyük etkisi vardır. Bu açıdan sembolik şiddet, toplumsal cinsiyetlerin bu baskıları fark etmeden hatta çoğu zaman kendi istekleriyle ataerkil ideolojiyi nasıl yeniden- ürettiğini anlamakta önemli çözümler sunan bir kavramdır.

2.1. HABİTUS

Habitus, Bourdieu'nün, toplumsal çözümlerinde hâkim olan yapı ve eylem merkezli kutuplaşmayı aşmak için kullandığı bir kavramdır. Amacının, “hem eyleyiciyi feda etmeden özne felsefesinden kaçınmak, hem de yapının eyleyici üzerinde ve onun aracılığıyla yarattığı etkileri hesaba katmaktan vazgeçmeden yapı felsefesinden kaçınmak” olduğunu belirtir (Bourdieu, 2003: 111). Bourdieu, çözümlerinde

eylemi ne tamamen özgür bir failin amaçlarına ne de tamamen yapının belirleyiciliğine indirger. Ona göre eylem, yapının sınırlayıcılığı ile failin mücadele potansiyelini temsil eden zihinsel yapılarının diyalektik ve refleksif bir ilişkisinin sonucudur. Dolayısıyla toplumsal hayat içinde toplumsal yapılarla “zihinsel yapılar” karşılıklı bir ilişki içindedir. *Habitus* da bir yandan failin egemen yapılarla mücadelesine gönderme yapan bir yandan da eylemin toplumsal yönünü vurgulayan bir kavramdır (Tatlıcan ve Çeğin, 2007).

“Bourdieu’nün postyapısalcı habitusu, teorik mantıktan ziyade pratik mantığa – eğilimlerin oldukça esnek, ve çok duygulu olduğunu kabul eden bir mantığa-dayanır...Bourdieu... habitus kavramını failleri içeriden yöneten yapılaştırmacı bir mekanizma olarak tanımlar...Habitus en temelde, dışsal toplumsal yapıların içselleştirilmesiyle ortaya çıkar...Toplumsal failler, habitusun sürekli eğilimleri aracılığıyla mevcut kurumları pratik olarak içselleştirerek etkinleştirirler. Dolayısıyla habitus, belirli türde zeminler ve koşullardaki toplumsal deneyimlerimizin bir sonucu olması yanında, zihnimize taşıdığımız (sınıf, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi) sürekli eğilimler setini anlatır” (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 310, 315).

Giddens’in yapılaşma kuramında, yapının ikiliği kavramı merkezindeki açıklamaları ile *habitus* arasında benzerlikler vardır. Giddens da Bourdieu gibi toplumsal hayatın yapı ve eylem arasındaki etkileşimde hayat bulduğunu söyler. Metin içerisinde de belirtildiği gibi Giddens’a göre, failin eylemleri üzerinde bir yandan yapının sınırlayıcılığının izlerini bir yandan da failin özgürlük potansiyelin görmek mümkündür. Ancak Giddens bütün bu sürecin nasıl gerçekleştiğini açıklamaz. Bourdieu’nün *habitus* kavramı, yapının belirleyiciliğinin failin hayatına nasıl yayıldığını anlatarak bu boşluğu doldurur niteliktedir. Bourdieu’nun kuramı içinde *habitus*, “yapı-eylem, birey- toplum arasındaki dinamik kesişme alanı” olarak yer alır (Kaya, 2005: 5).

“Bourdieu’nün habitus kavramı temelde biz ve çevremizdeki dünya arasındaki ilişkilere işaret etmekte ve sadece hareketlerimiz ve konuşmalarımız değil, aynı zamanda düşünme tarzımız, eşyayı tasnif şeklimiz, dünya görüşümüz ve duygularımızı da etkilemektedir. Belki bilinçaltımızda yer edindiği için de tâbi olarak algılanmakta ve üzerinde hiç durulmamaktadır. Bireylerin habitusu aile

içindeki sosyalleşme, eğitim sistemi ve arkadaş çevresi tarafından şekillenir” (Yel, 2007: 565).

Habitus kavramı bir yandan failin zihnindeki yapılara bir yandan da toplumsal yapılara gönderme yapar. Ancak failer çoğu zaman eylemleri üzerine düşünmezler bu nedenle eylemlerinin toplumsal birçok etken tarafından nasıl şekillendiğini göremezler. Aslında failin özgür olarak seçtiğini düşündüğü birçok eylemde toplumsallığın izlerini, içselleştirmelerin etkisini görmek mümkündür. Örneğin; bir spor kulübüne üye olan biri bu etkinliğin toplumsallaşma süreciyle olan ilişkisini göremez. Oysaki Bourdieu'nün kavramsallaştırması içinde düşünürsek, o kişinin seçtiği spor dalı, üye olduğu kulüp tesadüfen ya da tamamen özgürce seçilmemiştir. Yetiştirilme tarzının, beğenilerinin oluşmasında ailesinin, eğitim hayatının, arkadaşlarının çok büyük etkisi vardır. Yani Bourdieu'ye göre yüksek gelirli ailelerin çocuklarının tenis ya da golf gibi sporlara yönelmeleri tesadüf değildir. Toplumsallaşma süreci boyunca belirli sporlar, etkinlikler belirli sınıflar tarafından kabul görürken bazı spor dalları da onaylanmamakta, dışlanmaktadır. Bu etkinlikler sadece bireysel eylemler değil, içinde kuşaktan kuşağa geçen içselleştirmeleri, eğilimleri barındıran, aynı zamanda toplumsallık taşıyan eylemlerdir. *Habitus* bu ikili ya da diyalektik ilişkiyi anlatan bir kavramdır (Bourdieu, 2006).

Failer *habitus* sayesinde hem diğerlerinden farklı birçok zevke, alışkanlığa sahiptir hem de bütün bu alışkanlıklar diğerleriyle olan ilişkilerde yeniden üretilir. Bu süreçte *habitusun* özellikle öğrenilmiş gerçekliğe böylece de toplumsallığın yeniden-üretimine vurgu yaptığını belirtmek gerekir. Bourdieu yapının yeniden- üretiminde *habitus*'un rolünü şöyle açıklar:

“Kökeniyle bile –habitus edinilmiş olandır, habeo fiilinden gelir-...kendileri de birbirini izleyen kuşakların tarihsel işleyişinden çıkan toplumsal yapıların içselleştirilmesinden kaynaklanan pratik oluşum kalıplarının pratiklerini ve düşüncelerini devreye sokan...yapılanmış ve yapılandıran bir yapı olarak habitüs'tür ...Yapının yeniden üretimi ancak onu gerekliliğini habitus biçiminde içselleştirmiş olan ve bilinçli ya da bilinçdışı olarak yeniden üretici olmalarına karşın hâlâ üretici olmayı sürdüren eyleycilerin işbirliğiyle gerçekleşebilir” (Bourdieu, 2006: 158, 161).

Görüldüğü gibi Bourdieu *habitus*'u yapılandırılmış yapı olarak tanımlar. Ancak bu noktada yapının *habitus* üzerindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. *Habitus*'un öğrenilmiş, yapılanmış niteliği, toplumsal hayat arasındaki karşılıklı etkileşim içinde yapının sınırlamalarının, baskılarının, engellemelerinin –içselleştirilerek- yeniden üretilmesine neden olur. Öztimur *habitus*'un failleri üretici ve yeniden üretici konuma taşıyan ve bunun sonucu olarak faillerin zihinlerinde ve toplumsal ilişkilerinde ortaya çıkan yönünü şöyle açıklar:

“Habitus, aktörleri belli şeyleri yapmaya özendirir, eylemlerin oluşması için zemin hazırlar. Fakat eylemler bir taraftan habitustan ve yatkınlardan, diğer taraftan da toplumsal alanın sınırlandırmaları, talepleri ve fırsatlarının yönlendirilmesiyle oluşur. Habitus yetiştirme ve eğitim sürecinde edinilir. Dolayısıyla alışkanlık aktörlerin zihinlerindedir, fakat diğer taraftan da aktörlerin eylemlerinde ve birbirleriyle ilişkilerinde yaşama geçirilir” (2007: 584).

Faillerin yapıyı içselleştirmesinde yaptırımların baskı ile uygulanması yeterli olmayacaktır. Failler aynı zamanda yapıyı talep ederler, içselleştirirler ve yeniden üretirler. *Habitus* ve içselleştirmeler sayesinde fail, öncelikle zihninde toplumsal konumuna uygun olarak kendi statülerine uygun olan toplumsal rol kalıplarını bir “eğilimler seti” olarak öğrenip diğer faillerle, gruplarla ve kurumlarla olan ilişkilerinde bu kalıpları yeniden üretirler. Böylece de bilinçli olarak istenen, karar verilen bir süreç olmasa da yapı failin en sıradan eylemleriyle bile yeniden üretilmiş olur.

Bourdieu'nün *habitus* kavramı ile üretim ve yeniden üretimin iç içe geçtiği bir toplumsallığa vurgu yapması toplumsal hayatın devamlılığına ve bu süreçte failin zihnindeki içselleştirmelerin rolüne dikkat çeker. *Habitus* “sadece bireysel bir kapasite olmayıp aynı zamanda kollektivitenin bir başarısı” olarak görülür (Calhoun, 2007: 105). Bu da *habitusun* farklılaştırıcı ve bütünleştirici veya birleştirici yönünü ön plana çıkarır. *Habitus* bir yandan faillerin kendilerini diğerlerinden ayırmak için kullandıkları bir yandan da toplumsallaşma sürecinde, diğerleriyle etkileşimde kazanılarak egemen yapıların yeniden üretimine hizmet eden bir işleve sahiptir.

Habitus faillerin belirli davranışları sergilemesinde, belirli alışkanlıklara, eğilimlere dolayısıyla belirli yönelimlere sahip olmasında büyük bir role sahiptir. Bu da toplumsal alanlar arasındaki sınırları belirginleştirir. Özellikle egemen güçler kendi

değerlerini faillere benimsetirken failler arasındaki ortak yönelimlerden yararlanırlar. Benzer tavırlara veya yatkınlıklara sahip failler aynı toplumsal etkileşim grupları ya da benzer sınıflar içinde yer alacaklardır. Buna ek olarak *habitus*'un birleştirici işlevi egemenlerin diğerlerinden ayrılmasını kolaylaştırır. Örneğin; ortak beğenilere, zevklere ortak eğilimlere sahip egemen sınıf üyeleri aynı mekânlarda yemek yiyip aynı markalı kıyafetleri giyerek hem aidiyet duygularını pekiştirmiş olurlar hem de aralarındaki ortaklıkları yeniden üretirler, böylece diğerleriyle aralarındaki sınırları belirginleştirmiş olurlar. “Her *habitus* kendini devam ettirmenin yanında bir grubun üyelerinin paylaştığı ortak deneyimleri sağlar ve grubu tamamlayıp ona kimliğini kazandıran bir topografya üzerinde temellenir” (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 318).

Toplumsal hayatın içselleştirilmesinde *habitus* ve bütünleştirici işlevinin yeri çok büyüktür. *Habitus* belirli bir dönemde kazanılan ve bütün hayatı etkileyen bir yapıda olsa da durağan olmadığı unutulmamalıdır. “*Habitus* faaldir, çünkü kişinin sahip olduğu bir şeyden ziyade kişinin olduğu bir şeydir ve faillere belirli durumlarda nasıl davranacakları konusunda... toplumsal yetkinlik duygusu kazandırır” (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 316). *Habitus*'un öğrenilen, bir durumu değil de bir süreci içeren niteliği aidiyet duygusu tarafından pekiştirildiği söylenebilir. Bütün bu süreçte de *habitus*'un okul ve eğitimle kazanılan yönün ön planda olduğu görülmektedir.

Bourdieu'ye göre, bir toplumsal alan içindeki failler ya da bir sınıfın üyeleri belirli kurallara uydukları, belirli yaptırımları içselleştirdikleri ve ortak zevklere, eğilimlere sahip oldukları oranda bütüncül bir yapıyı paylaşırlar. Ancak aynı zamanda “aynı sınıfın bütün üyelerinin (hatta ikisinin bile) aynı düzen içerisinde aynı deneyimlere sahip olması imkânsızdır” (Corcuff, 2007: 376).

“Habitus yalnızca tekil karşısında kolektifin buldozeri değildir... Tekillik üzerine, artık yalnızca olumsuz değil, olumlu bir sorgulama karşısındaki bu tereddütlerin ötesinde, eğer çizilen bu yolun paradoksal gücü üzerine dikkatler toplanırsa, habitus müthiş bir meydan okuma taşıyıcısına dönüşür: Kolektifi ve tekili, tekil içerisinde kolektifi, gerçek bir kolektif tekil arasında düşünmek” (Corcuff, 2007: 376).

Giddens'in görüşleri içinde failin bilgililiğinin eylemin mücadele ya da değişim potansiyeli taşıyan yönü içinde analiz edildiği üzerinde metin içerisinde durulmuştu. Bu

bilgилilik çoğu zaman fail tarafından dile getirilemese de failin, toplumsal hayatta kazandığı tecrübelerle, bir kriz anında çözüm üretebilmesini sağlayan önemli unsurlardan biridir. Benzer şekilde Bourdieu de *habitus* sayesinde faillerin üretim gücüne sahip olduğunu vurgular. Ona göre, “*habitus*, hem bireyi şekillendiren hem de bireyce şekillendirilen karşılıklı bir durumdur. Birey habitusu sayesinde farklı ihtimaller karşısında çözüm üretme yeteneği kazanır” (Özsöz, 2007: 19). Toplumsallaşma sürecinin, içselleştirmelerin, eğitimin ve çevrenin *habitus* üzerindeki etkisi büyüktür ancak bu durumun failin üretici gücünü açığa çıkarmasını engellemediğini belirtmek gerekir. *Habitusun* farklılaşmaya neden olan niteliği failin egemen güçlerle mücadele potansiyelini koruyan bir işleve sahiptir.

“Habitus toplumsal yapının ve eylemin dinamik kesişimiyle ilgilidir ve eyleme geçmek için gerekli olan yönelimleri üretir...Habitus, zevk, beğeni farklılıkları sınıflararası tahakküm ilişkilerini yeniden üretir... Sonuçta habitus toplumsal farklılığı ve eşitsizliği etkileyen bir faktördür...Her toplumsal grup diğerlerinin habitusunu yargılama ve sınıflama eğilimindedir” (Öztimur, 2007: 585, 586).

Görüldüğü gibi habitus bir yandan toplumsal alanlar içindeki faillerin kendi aralarında bütünleşmesini bir yandan da diğer alanlardaki failleri dışlamaları ya da ötekileştirmeleri ve onlardan farklılaşmasını açıklayan bir kavramdır. Bourdieu bu süreci şöyle ifade eder:

“Habituslar ayrı ve ayırıştırıcı pratikler doğurur – bir işçinin yediği şey, özellikle de yeme biçimi, yaptığı spor ve yapma biçimi, siyasal kanaatleri ve bu kanaatleri ifade etme biçimi sanayici patronun bunlara tekabül eden tüketimleri ve etkinliklerinden sistematik olarak farklıdır; ancak bunlar aynı zamanda sınıflandırıcı şemalardır, farklı sınıfların ilkeleri, farklı görü ve ayırım ilkeleri, farklı zevklerdir. İyi ile kötü, güzel ile çirkin, saygın ile kaba vb. arasındaki ayrımları saptarlar ama bu ayrımlar özdeş değildir. Örneğin, aynı davranış ya da aynı eşya birisine saygın, diğerine fazla iddialı ya da gösterişli, bir üçüncüye de çok kaba görünebilir” (Bourdieu, 2006: 21, 22).

Habitus'un mücadeleye olanak veren yönü olsa da Bourdieu'nün görüşleri içinde ağır basan toplumsallık bu yönün açığa çıkarılmasını zorlaştırır. Bourdieu'ye göre “toplumsal alanda gerçeklik perdelenmiştir” (Kaya, 2007: 399). Bu perdelenmede

en büyük rol sahibi *habitus*dur. *Habitusun*, failer fark etmese de, bütün eylemelere işleyen yapısı failin toplumsal hayattaki gerçekleri görmesini zorlaştırır. Bourdieu faillerin eylemleri süresince farkında olmadan egemenlik yapılarını da yeniden ürettiğini böylece de hem yapının devamlılığının sağlanmış olduğunu hem de egemenliğin meşrulaştırıldığını belirtir.

2.1.1. Alan ve Mücadele

Giddens'in görüşleri içinde yapı ve fail etkileşimi merkezinde ele alınan egemenlik ilişkileri Bourdieu'nün kuramında alan ve mücadele temelinde anlatılır. Farklı kavramlar kullansalar da iki düşünürün de toplumsal hayattaki eşitsizlik ilişkilerinin üretim ve yeniden üretim sürecinde aynı noktaları vurguladığı söylenebilir. Her iki görüş içinde de egemenlik ilişkilerinin bir yandan sınırlayıcı, baskı altına alıcı yönü üzerinde durulurken bir yandan da failin mücadele gücüne dikkat çekilir. Ancak Bourdieu egemenlik ilişkilerini Giddens'dan farklı olarak içselleştirme ve toplumsallaşma süreci üzerinde durarak açıklar.

“Habitus, bireylerin toplumsal alanda konumlanışlarını (dispositions) anlatan ve bu konumlanışların toplumsal pratiği doğurduğunu söyleyen bir kavramdır. Bu kavram farklı toplumsal alanlarda yaşayan bireylerin sahip oldukları maddi ve sembolik sermayeyi artırma stratejisi ile davranırken yaptıkları şeylerin nasıl bireylerin kişisel deneyimleri haline dönüştüğünü ve yapılanmış çıkarlarla, tahakküm ilişkileri ile bağlantılı hale geldiğini anlatır (Sancar, 2009: 193).

Bu süreçte özellikle *habitus* ve alan ilişkisi merkezi öneme sahiptir. “Bir alan içinden güç ilişkileriyle yapılandırılmış bir toplumsal mevkiler sistemidir... Bourdieu farklı alanların oldukça özerk olabileceğini ve daha karmaşık toplumlarda birbirinden oldukça farklı çok alanlar olabileceğini savunur” (Wallace ve Wolf, 2004: 130).

Alan ve *habitus* arasındaki ilişki, tıpkı yapı ve fail arasındaki ilişkide olduğu gibi, alanın sınırlayıcılığı failin mücadele gücü arasında geçen bir ilişkidir. “Alan varlığını sürdürmek için *habitusu* şekillendirir. Çünkü bir alan, yeniden üretimi sağlayacak eyleyicilere ihtiyaç duyar ve bu eyleyiciler *habitusun* varlığı sayesinde etkin olurlar” (Özsöz, 2009: 19). Ancak alan, aynı zamanda faillerin stratejiler geliştirdiği, alanın sınırlamalarıyla mücadele ettiği bir yapıya olanak tanır.

“Alandaki özgül faydaları elde etmek için failler ve kurumlar kendi pozisyonlarına göre, oyunun kurallarına da uyarak mücadeleye girerler. Alanın hâkim unsurları, alanın işleyişini değiştirmenin aleyhlerine olacağını düşündükleri için koruma refleksleri ile kurulu yapıyı devam ettirmek isterler. Fakat bunlar ezilenlerin direniş muhalefetini her zaman hesaba katmak zorundadırlar” (Kaya, 2007: 407).

Bourdieu’ye göre, her alanın kendine özgü özerk bir yapısı olmasına rağmen bütün alanlar için geçerli olan bazı genel yasalar vardır. Mücadele ve çatışma her alan için geçerli olan unsurların başında gelir. “Her alanın kendine özgü habitus’u sermayesi, işleyişi, eylem mantığı, geleneği ve aktörleri vardır” (Kaya, 2005: 6). Mücadele, alandaki sermayeyi ya da egemenliği ele geçirmek için süren bir mücadeledir. Egemenler alanın kurallarını, yapılarını sürdürmek için, diğer failler ise egemenliği ele geçirmek, alanın kurallarını değiştirmek için mücadele eder. Failler mücadele edebilir, stratejiler üretebilir ancak bu mücadele sonucunda eşitsiz güç ilişkilerinde bir kırılma yaşanmayacaktır. Bu değişim sadece egemen olanlarla ezilenlerin yer değişmesi şeklinde gerçekleşecektir. Böylesi bir değişimin eşitsiz güç ilişkilerinin sarsılmasına mı yoksa devamlılığına mı hizmet edeceği tartışmalı bir konudur. Strateji kavramı eylem, habitus ve alan arasındaki bağı ifade etmektedir. Bourdieu’nün görüşleri içinde “eyleyenlerin strateji geliştirme potansiyeline sahip olduklarının belirtilmesi, onların toplumsal alandaki kuralların ve normların basit taşıyıcısı olmadığını hatırlatır” (Öztimur, 2007: 587). Ancak Bourdieu aynı zamanda failin stratejiler geliştirmesi üzerinde habitusun önemli bir etkisi olduğunu belirtir. Failin geliştirdiği stratejiler ile toplumsal hayat içinde edindiği tecrübelerin, failin öğrenme sürecinin çok büyük etkisi vardır.

“Stratejiler hiçbir zaman açıkça ifade edilmezler ve en etkin stratejiler, hiçbir çıkar yok görüntüsü etrafında gerçekleşir. Oyuncuların, oyunda ne tür çıkarları ve yatırımları olduğunu bildikleri gibi, oyundan beklentileri de bellidir... Strateji, pratik duyusun ve herbir sosyal oyunun özgül ürünüdür. Bu duyuş çocuklukta oyunlara katılım ile edinilmeye başlar. İyi oyuncu, oyunun istekleri ve gerektirdikleri noktasında ne yapılması gerektiğini bilendir. Oyun içinde, çokça değişen durumlara uyum sağlamak için sürekli yenilik ve yaratıcılık yapmak

gerekir. Bu sadece, mekanik bir bağıllıkla oyunun açıkça belirtilmiş, kodlanmış kurallarına uymakla gerçekleştirilemez” (Kaya, 2007: 403).

Failin geliştirdiği stratejilerin başarısı failin toplumsal hayattaki konumuna, tecrübesine veya deneyimlerine göre gerçekleşir. Giddens’in refleksif gözetim ve pratik bilinç kavramları ile açıkladığı sürecin failin geliştirdiği stratejilerdeki rolü çok önemlidir. Diğerlerinin eylemlerini, tepkilerini, egemen değerleri toplumsallaşma süreci boyunca öğrenen fail oyuna katılımında da bu davranış kalıplarını kullanır. Bourdieu’nün ifadesiyle “*Habitus*, harekete geçirilmeyi bekleyen bir zemberek gibi düşünülmelidir; aynı *habitus*, uyaranlara ve alanın yapısına göre, farklı hatta zıt pratikler ortaya çıkarabilir” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 216). Ancak “alan ile *habitus* arasındaki ilişki öncelikle bir koşullanma ilişkisidir: Alan *habitusu* yapılandırır” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 121). Dolayısıyla Öztimur’un da belirttiği gibi, “Bourdieu’nün teorisinde *habitusun* alana uyarlanma ihtimali, alanın *habitusun* etkisiyle değişmesi olasılığından daha fazladır” (Öztimur, 2007: 592).

Görüldüğü gibi alan ve *habitus* etkileşiminde toplumsal yönün ağır basması failin mücadele ya da direniş gücünü açığa çıkarmasını zorlaştırmaktadır. Ancak Bourdieu’nün görüşlerinin toplumsal hayattaki eşitsizliklerin devamlılığının ve dayanıklılığının sağlanması konusunda çok önemli çözümler getirdiği unutulmamalıdır. Özellikle *habitus* kavramı ile eşitsiz güç ilişkilerinin yeniden üretiminde içselleştirmelerin vurgulanması ataerkil ideoloji ile toplumsal cinsiyet arasındaki gizli egemenlik yapılarının görünür kılınması açısından büyük öneme sahiptir.

2.1.2. Ataerkil İdeoloji, Habitus ve Mücadele

Bourdieu’nün kuramının -özellikle *habitus* kavramının- feminist çözümler açısından yeni açılımlar sağladığı söylenebilir. *Habitus*, toplumsal cinsiyetler arasındaki ayrımın nasıl doğallaştırıldığı ve meşrulaştırıldığını açıklamaya ek olarak nasıl içselleştirildiğini açıklamak adına da güçlü çözümler sunmaktadır. Çünkü:

“Bourdieu’nün anladığı anlamda toplumsal cinsiyet, hem Foucault’nun tanımladığı tarzda, kendi arzularını ve isteklerini gerçekleştirme peşinde koşarken kendini toplumsal iktidar ilişkileri uzantısı olarak inşa eden cinsiyetlenmiş beden

anlayışından, hem de Butler'in eylem ve fiil olarak bedenin performansı biçiminde gerçekleşen toplumsal cinsiyet yaklaşımından beslenmiş bir tür sentezdir” (Sancar, 2009: 189).

Toplumsal cinsiyet ve *habitus* arasında bağ kurmak, toplumsal cinsiyetin öğrenilmiş yapısına dikkat çeker. Eylemin üreticisi olan *habitus*, toplumsal cinsiyet farklarının üretilmesi, içselleştirilmesi ve yeniden üretimi sürecinde de büyük bir role sahiptir. Sancar'ın da dikkat çektiği gibi, “cinsiyet de temel bir *habitus* 'tur” (Sancar, 2009: 193).

Bourdieu'nün *habitus* tanımı ataerkil ideoloji karşısında toplumsal cinsiyetin direnişine, mücadelesine yer bırakmayan bir niteliğe sahip gibi görünse de Bourdieu, *habitusun* kader olmadığını belirterek aslında değişimin mümkün olduğunu vurgular. Ona göre:

“Habitus, kimi zaman düşünülmediği gibi kader değildir. Tarihin ürünü olduğundan, sürekli olarak yeni deneyimlerle karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen, açık bir yatınlıklar sistemidir. Sistem dayanıklıdır, ama sarsılmaz değildir. Bununla birlikte, istatistiksel olarak insanların çoğunun, başlangıçta habituslarını şekillendiren durumlara uygun durumlara karşılaşmaya, yani yatınlıklarını pekiştirecek deneyimler yaşamaya mahkûm olduklarını da eklemem gerek” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 125, 126).

Görüldüğü gibi Bourdieu'ye göre değişim mümkündür ancak failer çoğu zaman alanın sınırlılıklarını değiştirmektense alana uyum sağlamayı seçerler. Dolayısıyla Bourdieu'nün görüşleri içinde toplumsal fail üzerinde egemenliğin söz konusu olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle “toplumsal normlar bedene nüfuz ederken meydana gelecek olan tutarsızlıklar, direnmeler, meydan okumalar Bourdieu'nün düşüncesinde ihmal edilmiştir” (Öztimur, 2007: 592). Layder de Bourdieu'nün mücadele ve direniş konusundaki çözümlerinin sınırlılığını şöyle betimler:

“Bourdieu'nün faillik ve habitus ile ilgili düşünceleri yapının üretimi ve yeniden üretimiyle ilişki içinde dikkatlice incelendiğinde, onun insan benliğinin tamamen toplumsal bir yaratı olduğunu düşündüğü açıkça görülüyor. Toplumsal güçlerin temas etmediği ve onlardan etkilenmeyen hiçbir benlik alanı veya kapasitesi yoktur... Benlik tamamen toplumsal olmakla kalmayıp, aynı zamanda grup (esasen

sınıf) çıkarlarının sürdürülmesine ayarlıdır. Bireyler ve gruplar, toplumsal konumlarının sonucu olarak, içinde yer aldıkları her tür etkinlik alanında birbirlerine karşı rekabet üstünlüğü sağlama mücadelesi içindedirler” (2006: 335).

Bourdieu'nün düşüncesi içinde toplumsal alanlar aynı zamanda rekabet ve mücadele alanları olarak görülür. Metin içerisinde bahsedildiği gibi bu alanlarda egemenliği ya da egemenlik kaynaklarını ele geçirmek için gruplar arasında sürekli bir mücadele durumu hâkimdir. Bu süreçte Bourdieu'nün sermayeyi de egemenlik kaynağı olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Ekonomik, kültürel ve toplumsal olmak üzere üç çeşit sermaye vardır ve failler toplum içinde değerli görülen maddi ve simgesel sermayeleri elde edebilmek için mücadele ederler (Kaya, 2005).

Bourdieu'nün bahsettiği anlamda egemenlik kaynaklarını, sermayeyi ele geçirme konusunda toplumsal cinsiyetler arasında eşitsiz bir dağılım olduğu söylenebilir. “Kadınlar, Bourdieu'nün terminolojisinde, toplumsal hiyerarşinin oluşumunda etkili olan sermaye karşısında edilgen bir konumdadırlar. Kadınlar, sermaye üreten, sermaye için mücadele eden toplumsal eyleyiciler olmaktan çok, elde edilmiş, kazanılmış sermayeyi devam ettiren nesnelere olarak kavranırlar” (Öztimur, 2007: 598). Kadınların yeniden üretici konumdan üretici konuma nasıl geçeceği konusunda ise farklı çözümler sunulmaktadır.

“Terry Lovell (2000), Bourdieu'nün terminolojisini kullandığı çalışmasında kamusal alanda kadınsı değerlerin ön planda olduğu iş kollarının popülerlik kazanmasının, bu alandaki eril tahakkümün değişmesine yol açabileceğini belirtir” (Öztimur, 2007: 598). Görüldüğü gibi Lovell, kadınların bu konumlarının değişmesi için ekonomik sermayeden pay almaları gerektiğini belirtir. Ekonomik sermayeden pay almaları kadınların toplumsal hayattaki ikincil konumlarında bir sapma yaratsa bile, kültürel ve toplumsal sermayenin yeniden üretiminde aldıkları konumu değiştirmeyeceği gibi ataerkil ideolojinin baskılarında da bir dönüşüm yaratmayacaktır. Çalışan bir annenin çocuğun bakımını ya da ev temizliğini üstlenmeye devam etmesinde olduğu gibi kadınlar çalışma hayatına girseler bile ev içindeki rol dağılımında bir değişiklik olmamaktadır. Ataerkil ideolojinin yaptırımlarının toplumsal hayatın sadece

ekonomik alanındaki dönüşümlerle değil daha köklü değişikliklerle kırılabileceği açıktır.

Bourdieu'nün alan ve mücadele hakkındaki görüşlerinin toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç dağılımını göz ardı ettiği söylenebilir. Bourdieu'nün kullandığı anlamda mücadele ve rekabet anlayışı daha en başta kadınların içine dâhil edilemeyeceği bir bakış açısına sahiptir. Bourdieu faillileri kendi çıkarları peşinde koşan varlıklar olarak betimler. Oysaki Layder bu görüşün sadece erkek için geçerli olduğunu belirtir. Ona göre:

“...kadınlar yaşadığı dünyalarını kesinlikle kendi çıkarları/ilgilerine göre ve kontrol edebilecekleri bir biçimde sürdürmezler. Dünyada bir fark yaratma yeteneğinin tamamlayıcı özelliğini oluşturan bu amaçlı faillik anlayışının gerçekte sadece... erkeklerin deneyimlerine uygun olduğu söylenebilir. Aksine, kadınlar çocukları, kocaları, hayat arkadaşları veya ebeveynlerine bakmak için çoğu kez çıkarları/ilgilerini bastırırlar” (Layder, 2006: 232).

Bourdieu'nün çözümlenmeleri ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet ilişkisine uyarlandığında birçok noktada çıkmaza girer. Bunun temelinde, farklı deneyimler yaşayan, farklı konumlarda yer alan kadın ve erkeğin mücadele alanlarının da farklı olacağının Bourdieu'nün kuramı içinde fark edilememesinin yattığı söylenebilir. Bourdieu'nün düşüncesi içinde “farklı alanlarda toplumsal cinsiyetin farklı bir *habitus*a büründüğü, bir alandan diğerine geçildiğinde bu alışkanlıklarda ne gibi sapmalar, değişimler, dönüşümler olduğu” tartışılmamıştır. “Özellikle, kadınların, geleneksel olarak onlara ait sayılan ev içi alandan çıkıp çalışmak için kamusal alana dâhil olduklarında, yani bugüne kadar kadınların alanı olmayan yerde eyledikleri zaman ne olmaktadır sorusu Bourdieu tarafından pek fazla ele alınmamıştır” (Öztimur, 2007: 593-594).

Bütün bunlardan hareketle toplumsal cinsiyetlerin ataerkil ideoloji karşısında mücadele etmesinin çok kolay olmadığı söylenebilir. *Habitus* ve alanın sınırlayıcılığının bu süreçte baskın bir etkisinin olduğunu belirtmek gerekir. Kadın ve erkeğin içselleştirmelerin, toplumsallaşmanın, eğitimin ve eşitsiz güç ilişkilerinin yayılan etkisiyle mücadele potansiyelini açığa çıkarmaları daha da zorlaşmaktadır. Bourdieu'nün *habitus* ve alan kavramları bu zorluklara dikkat çekse de mücadelenin

nasıl gerçekleşeceği konusunda yeterli bir açıklama sunmadığı söylenebilir. Bu açıdan kadın ve erkeğin alanın sınırlılıklarına karşı ya da sermaye elde etmek için geliştirdikleri stratejilerin farklılaşacağını göz önünde bulunduran bir bakış açısının gerekli olduğu görülmektedir. Buna ek olarak kadın ve erkeklerin geliştirdikleri stratejilerin kendi aralarında da değişeceği unutulmamalıdır. Farklı konumlarda ya da sınıflarda yer alan, farklı deneyimler yaşayan kadınların mücadele alanları da geliştirdikleri stratejiler de birbirinden farklı olacaktır. Her an değişen *habitus* ve ataerkil ideoloji etkileşimi bu noktada çok önemlidir. Bu karşılıklı etkileşimi ve bu etkileşimin toplumsal cinsiyetlerin eylemleri üzerine nasıl yansıdığını anlayabilmek için de Bourdieu'nün sembolik şiddet kavramsallaştırmasını, konu bağlamında kısaca açıklamak faydalı olacaktır.

2.2. SEMBOLİK İKTİDAR VE SEMBOLİK ŞİDDET

Bourdieu'nün görüşleri, toplumsal hayattaki egemenlik ilişkilerinin yeniden-üretimi üzerine yoğunlaşmaktadır. O, toplumsal hayattaki güç dengesizliklerinin sadece engelleme, baskı veya sınırlama ile sürdürülmediğini belirtir.

Bourdieu, egemenlik yapıları ile mücadele anında sadece fiziksel sınırlamalarla değil sembolik bir güce karşı, sembolik kaynaklardan hareket eden bir mücadelenin de söz konusu olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, “bütün toplumsal düzenlemelerin merkezinde iktidar için mücadele vardır. Mücadele maddi kaynaklarla olduğu kadar simgesel kaynaklarla da yürütülür” (Kaya, 2005: 29). Bourdieu sembolik kaynaklarla yürütülen bu mücadele alanını “sembolik iktidar alanı” olarak adlandırır.

“Sembolik iktidar bir dünya kurma/oluşturma gücüdür. Sembolik iktidar, sosyal dünyanın meşru bir versiyonunu empoze etmeye çalışır...kendisini sürekli kılmak ve meşrulaştırmak için bütün iktidarlar gibi şiddete başvurur. Sembolik şiddet tam da burada arşımıza çıkmaktadır. Bourdieu'nun kavramsal dünyasında sembolik şiddet, şiddetin görünmez ve kibar bir formudur... Sembolik şiddetin etkilerinden birisi de, iktidarın karizmaya, bir sihre, bir cazibeye dönüşmesidir” (Türk, 2007: 611-612).

Böylesi bir çözümlemede ilk göze çarpan, Bourdieu'nün kullandığı sembolik iktidar kavramı ile Gramsci'nin hegemonya kavramı arasındaki benzerliktir. Gramsci, egemen sınıfı “sivil toplumu kendi ahlakı, gelenekleri, dinsel ve politik pratikleri

doğrultusunda yönlendiren sınıf” şeklinde tanımlar. Ona göre, “egemen bir sınıfın kurulması bir dünya görüşünün (Weltanschauung) yaratılmasıyla eşdeğerdedir”. Egemenlik, sadece tahakkümle, baskıyla kurulamaz; egemenlik kültüre hâkim olmakla, hegemonya ile kurulabilir. Egemen sınıf, kendi dünya görüşünü bağımlı sınıfa kabul ettirirken fiziksel gücün, baskının yanında onların kendi rızalarını da kullanır (Swingewood, 1998: 246, 247).

Sembolik gücün yayılmasını kolaylaştıran yapılar konusunda da Bourdieu’nün Gramsci ile benzer görüşlere sahip olduğu söylenebilir. Bourdieu de meşru bir sembolik şiddet aracı olarak medyaya –özellikle televizyona- ve eğitime dikkat çekmektedir. Foucault’nun görüşlerinden hareket edecek olursak, böylesi bir egemenliğin olumlama ve normalleştirme süreci ile işleyeceği öngörülebilir. Üstelik Foucault’nun da belirttiği gibi gücün bu yönü baskı ile işleyen yönünden çok daha güçlüdür. İşte bu süreç Bourdieu’ye göre sembolik şiddetin hakim olduğu bir süreçtir. Görünürde uygulanan hiçbir baskı yoktur, ancak egemenlik yapıları, egemen değerler sürekli yeniden-üretilmektedir.

Bourdieu’ye göre, “sembolik iktidar gerçekliği biçimlendiren özel bir tahakküm ilişkisine; sembolik şiddet ise bu ilişkiyi kurmaya ve sürdürmeye yarayan ve görünmez bir şiddet formuna işaret etmektedir (Türk, 2007: 608). Sembolik şiddet faillerin kendi rızalarıyla ya da sembolik iktidarın sunduklarını doğal zannetmeleriyle –Bourdieu’nün deyimiyle yanlış anlamalarıyla- uygulanan bir şiddettir. Bu açıdan sembolik şiddet çok önemli bir güç kaynağıdır. Buna ek olarak sembolik iktidar ve sembolik şiddet *habitus*’un içselleştirilmesinin en etkili yollarından biridir (Wallace ve Wolf, 2004). Sembolik şiddet faillerin yaşam tarzlarına, alışkanlıklarına, kabullerine, inançlarına, değerlerine kadar yayılmıştır.

Sembolik şiddetin bu kadar güçlü olmasının nedeni de “tahakküm edilenlerin bu egemenliği sadece kafalarının içinde hissetmeyip, aynı zamanda kendilerini esir hale getiren hegemonya yapılarını sürekli olarak” yeniden üretmesidir (Yel, 2007: 516). Sembolik şiddet, “ona maruz kalanların ve aynı zamanda da çoğu kez onu uygulayanların sessiz suç ortaklığıyla ve her iki tarafın da onu uyguladıkları ya da ona maruz kaldıklarının bilincinde olmadıkları ölçüde uygulanan bir şiddet”tir (Özsöz, 2007: 36). Bu suç ortaklığı basit bir boyun eğiş temelinde şekillenmez. Failin eylemleri

üzerindeki gücünü de bu noktadan alır; sembolik şiddet failin kendi rızasıyla kabul ettiği hatta arzuladığı bir egemenlik yaratır.

Sembolik şiddetin görünmez ve rızaya dayalı niteliği sayesinde, toplumsal hayat içinde hiçbir zaman eşitsiz güç ilişkilerinden doğan şiddet ya da baskı olduğu anlaşılmaz. Egemen olanlar, egemenliklerini kolayca dayatabilmektedirler. Bourdieu'ye göre, şaşırtıcı olan da -kriz durumları dışında- sembolik güce sınırlamaya ya da bu eşitsizliklerin meşrulaştırılmasına dair bir sorun yaşanmamasıdır (2006). Ancak sembolik şiddet ve *habitus* ilişkisi düşünüldüğünde failerin bu çeşit bir egemenliğe karşı çıkmayıları daha iyi anlaşılacaktır.

Güç alanı içinde egemen olanların çıkarları buna ek olarak baskıları ve çoğu zaman gizli işleyen sınırlamaları sembolik şiddet aracılığıyla yeniden üretilir. *Habitus* ve sembolik şiddet arasındaki karşılıklı etkileşim bu süreci hızlandıran en önemli etkidir. Sembolik şiddet sayesinde güç alanı ve bu alan içindeki egemenlik yapıları ezilenlerin *habitus*'larının derinliklerine kadar işlemiştir. Benzer şekilde, “egemenlik altındakilerin *habitus*unu oluşturan yapılarla egemenlik ilişkilerinin yapısı arasındaki uyum” sayesinde “egemenlik altında olan birey, egemen olanı egemenlik ilişkilerinin ürettiği ve bundan dolayı da egemen olanın çıkarına uygun olan kategoriler aracılığıyla algılar” (Özsöz, 2007: 33). Yani sembolik şiddet ve *habitus* arasında refleksif bir ilişki söz konusudur. Failler zaten en baştan (*habitus*'un etkisiyle) egemen yapıların, değerlerin etkisi altındadırlar. Bu egemenlikleri o kadar içselleştirmişlerdir ki karşı çıkmaları imkânsız hale gelmiştir. Diğer yandan failerin *habitus*ları ve egemen değerler arasındaki ilişkide sembolik şiddetin çok önemli bir rolü vardır.

Habitus ve sembolik şiddet arasındaki karşılıklı ilişkide Bourdieu'ya göre bir çeşit yanlış anlaşılma egemendir. Sembolik şiddetin temelinde de ezilenlerin yanlış anlamının gücünden zarar görmeleri yatmaktadır. Egemen olanlar bütün eylemlerini ortak çıkar etrafında topladıklarını iddia ederler. Ezilenlere doğal, meşru, evrensel ve normal olarak sunulan bu süreç aynı zamanda bütün toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretildiği bir süreçtir (Özsöz, 2007).

2.2.1. Ataerkil İdeoloji ve Sembolik Şiddet

Ataerkil ideolojinin sınırlamaları, engellemeleri metin içerisinde de belirtildiği gibi, sadece baskıyla zorla işlemez. Sembolik şiddet, bu yaptırımların benimsenmesinde ve içselleştirilmesinde fark edilmeyen, fark edilse bile çoğu zaman karşı çıkılmayan, rıza gösterilen süreçlere dikkat çeker. Görünürde ezilenler üzerinde uygulanan fiziksel bir şiddetin olmaması failin bu egemenlikle mücadele etmesini zorlaştırır.

Sembolik şiddet sadece ataerkil ideolojinin egemenliğini sürdürmeye hizmet etmez. Sembolik şiddet sayesinde toplumsal cinsiyetler arasında egemenlik kimin elinde olursa olsun her iki cinsiyet tarafından da sürekli yeniden üretilen bir sistem yaratılır. Ataerkil ideolojinin yaptırımları *habitus* ile toplumsallaşma sürecinde öğrenilir ve sembolik şiddet sayesinde failin eylemleriyle yeniden üretilerek toplumsal hayata yayılır. Sembolik şiddet, failerin mücadele ederken de, egemenken de, ezilirken de ataerkil ideolojiyi yeniden üretmelerini sağlar. Bu süreçte de en önemli rol doğallaştırma ve olumlama işlevleri ile ön plana çıkan okul, din kurumları, aile, medya vb. sembolik şiddet araçlarıdır.

Sembolik şiddetin gizli işleyen yapısı failin bilinçli olmasa da eylemleriyle ataerkil ideolojiyi yeniden üretmesini sağlar. Bilinçli değildir çünkü fail bu eylemler üzerine düşünmez, hesap yapmaz ya da egemen yapıları sorgulamaz. Toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini ele alırken bu eşitsizliğin üretimine ek olarak sembolik şiddet araçlarıyla nasıl doğallaştırıldığını da ele almak gerekir. Arendt, “iktidardan (power), zor (force) ve kuvvetten (strenght) farklı olarak” şiddetin her zaman araçlara ihtiyaç duyduğunu belirtir (Arendt, 2003: 10). Ataerkil ideolojinin içselleştirilmesinde de kullanılan en önemli sembolik şiddet aracı, bütün yaptırımların doğal ve normal olarak sunulmasıdır. Bu açıdan *habitus* ile sembolik şiddet arasında bir çeşit ortaklık olduğu ya da işbirliğine gidildiği söylenebilir.

Sembolik şiddet bu doğallaştırma süreci boyunca *habitus* ve alan etkileşiminden yararlanır. Ataerkil ideoloji, failerin toplumsallaşma sürecinde algı kategorileri veya *habitus* şemaları sayesinde benimsetilir. Failerin, diğer failerle, gruplarla, kurumlarla ilişkilerinde de ataerkil ideolojinin egemen değerlerine uyması beklenir. Sonuçta da

ikna etmeye bile gerek olmadan bu yaptırımlar kabul edilmiş, yeniden üretilmiş ve kuşaktan kuşağa aktarılmış olur (Bourdieu ve Wacquant, 2003).

Bourdieu, “şiddet olarak algılanmadığı için uygulanabilen şiddetinin tanınmasını yanlış tanıma” diye adlandırır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 167). Bourdieu’nün bahsettiği anlamda yanlış tanıma sembolik şiddet ve *habitus* etkileşimine işaret etmektedir. Sembolik şiddetin gücü, sorgulanmadan kabul edilmesinde gizlidir. Bunun nedeni de faillerin algılarına ve eylemlerine işleyen yapısıdır. “Tahakküm etkisi neredeyse her zaman, belirleyenler ile onları o şekilde oluşturan algı kategorileri arasındaki uyumla ortaya çıkar” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 167). *Habitus* sayesinde failin zihnine ve eylemlerine kazınan bu yanlış tanıma şemaları failin egemenlik altında olduğunu fark edememesine neden olur.

Sembolik şiddet araçları bu süreçte -yanlış tanıma ile de bağlantılı olarak- egemenliği, ödölmüş ya da olumlu bir süreçmiş gibi gösterir. Failler, sembolik şiddet tarafından yaratılan bir çeşit hile ile ataerkil ideolojinin baskılarını, engellemelerini olumlu olarak algılar. Firestone’un verdiği örneklerle bu durumu biraz açmak yararlı olacaktır: “Kendi cinslerine gösterilen saygıyı, (ör.: Hanımlara şapka çıkarmak gerekir!) kişisel olarak kendilerine gösterilen saygı sanan kadınlar. Kendilerine rastgele Canım, Balım, Tatlım... Meleğim, Kraliçem, Prensesim, Bebeğim, Hayatım denip durduğunda aşağılandıklarını fark etmeyen kadınlar” (Firestone, 1993: 161).

Bu örneklerdeki kadınlar erkeklerin onlara canım, şekerim vb. derken aslında farketmeden onları sömürdüklerini, onları kullandıklarını Firestone’un deyiimiyle onları aşağıladıklarını anlayamazlar. Bunun nedeni sembolik şiddetin kendisini olumlu bir şeymiş gibi gösteren yapısıdır. Kadınların duydukları bu güzel sözler aslında gerçekleri gizleyen süslü kelimelerden başka bir şey değildir. Bu sözleri duyduktan sonra kadınların kendilerini biricik ya da özel hissetmeleri de ikincil konumlarını yeniden üretmelerini kolaylaştırır. Sembolik şiddetin “şiddetin kibar formu” olarak adlandırılmasının nedeni de bu olumlama sürecidir. Firestone sevginin, aşkın, romantizmin erkek egemenliğinin kadınları kendi durumlarının farkına vordırmamak için kullandıkları kültürel birer araç olduklarını belirtirken de benzer bir şeyden bahsetmektedir (Firestone, 1993). Bourdieu’nun teorisi içinde devam edecek olursak, ekonomik, toplumsal, kültürel ve sembolik sermayeden pay almak için mücadele eden

kadınlar para, isim, prestij ya da statü kazanmak için evlenmek isteyebilir. Sonuçta da evlenen kadın bütün bu sermayelerden pay alacaktır, evlendiği erkek sayesinde. Ancak biraz daha derinlemesine incelediğimizde evlendikten sonra kadınların başka bağımlılıkların içine gireceği, başka alanların sınırlamalarına maruz kalacağı görülecektir.

Ezilenler egemenliğin ellerinde olmadığını, engellendiklerini, sınırlandıklarını bilirler ancak yine de değişimi istemezler. Bu noktada sembolik şiddetin ataerkil ideolojinin baskıları, engellemeleri karşısında faillerin boyun eğmek ya da mücadele etmek dışında bütün bu yaptırımları kabul edişine de dikkat çeken bir kavram olduğunu belirtmek gerekir. Bu açıdan sembolik şiddet aracılığıyla ataerkil ideoloji karşısında ezilen ve egemen taraflar arasında bir tür suç ortaklığı kurulduğu söylenebilir.

Ataerkil ideoloji karşısında kadının konumu incelerken rıza göstermesinin sabır ve uyum süreçleri ile bağlantılı olduğu görülecektir. Kadın toplumsallaşma süreci boyunca uyumlu olmayı öğrenir. Alanın sınırlılıklarıyla mücadele etmek yerine alana uyum sağlama olasılığı daha yüksek olan fail gibi, kadın da ataerkil ideoloji ile mücadele etmek yerine çoğu zaman uyumlu olmayı seçer. Simone de Beauvoir kadın ve uyum ilişkisini şöyle açıklar:

“Uyum, kadın dünyasının temel taşlarından biridir: bu kavram, kısıtlısızlık içinde yetkinliği, her ögenin bütüne bakılarak doğrulanmasını ve bu ögenin hiçbir şey yapmadan bütüne katılmasını içermektedir” (1981: 38).

Kadının toplumsal hayat içindeki yeniden üretici konumunun da temelinde kadının hiçbir şey yapmadan bütüne katılması yatmaktadır. Kadının ataerkil ideoloji ile mücadele etmek yerine ona boyun eğmeyi seçmesinde bir çeşit kaderciliğin ve sabrın egemen olduğu görülür. “Günlük yaşamında mutfakta ona sabrı ve edilginliği öğretir; tam bir simya bilimidir mutfak işi; ateşim, suyun keyfine uymak, şekerin erimesini beklemek, mayanın tutmasını, çamaşırın kurumasını, meyvelerin olgunlaşmasını beklemek gerekir” (de Beauvoir, 1981: 9).

Buna ek olarak kadın mücadele etse bile ataerkil ideolojinin nasıl değişeceğini görmesi çok zordur. İçine doğduğu, içinde büyüdüğü toplumsal değerlerin alternatifini bulması hatta hayal etmesi bile kolay değildir. “...Çocukluğundan beri

alinyazısı erkeğe bağlı,... istese de istemese de bağımlı olacağına göre, bir takım zorbalardan –ananın, babanın, kocanın, koruyucunun- sözünü dinlemektense...köleliğini gönül rızasıyla kabullenmeyi seçer, o zaman bu kölelik özgürlük gibi gelecektir kendisine” (de Beauvoir, 1981: 75). Üstelik kadının bu kabullenmeyi seçisini eğitim seviyesi ya da ekonomik durumuna bağlamanın da her zaman doğru olmadığı görülmektedir. Örneğin; iyi eğitim almış, iyi bir işi olan evli bir kadın kendisini tanımlarken önce kadın olduğunu eğer çocukları varsa da daha sonra anne olduğunu belirtir. Ekonomik alandaki özgürlüğü onun kadın olarak ataerkil ideoloji karşısında ya da anne olarak toplumsal hayatın birçok alanında güç ilişkileri ile mücadele ettiği gerçeğine işaret eder. Ancak bu noktada önemli olan kadının anne olmaktan şikâyet etmemesidir. Ekonomik alanda yaşadığı egemenlik ilişkilerinden şikâyet etse de anne olarak yaşadığı sınırlamaları ya da eşitsizlikleri kabul ettiği görülür. Mesleği, eğitimi onun anneliğinin önüne geçemez. Dolayısıyla kadınların çoğunun mücadele etmek yerine birçok egemenlik ilişkisinin içine kendi isteğiyle, rızasıyla girdiği söylenebilir.

2.3. DEĞERLENDİRME

Ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimini anlamak için öncelikle toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç ilişkisi üzerinde durmak gerekir. Feminist teori, erkeğin kadın üzerindeki egemenliğinin toplumsal hayat içindeki diğer egemenlik biçimleriyle olan bağlantılarına dikkat çekerek ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminin merkezine kadınların ezilmesini yerleştirmiştir. Bu bakış açısının, ataerkil ideolojinin baskı altına alan yapısı hakkında önemli çözümler sunsa da toplumsal cinsiyetler arasındaki ayrımı, ötekileştirmeyi gidermek adına bir ilerleme yaratamayacağı söylenebilir. Buna ek olarak ataerkil ideoloji karşısındaki güç ilişkisini sadece kadının erkek tarafından ezildiği bir ilişkiye dayandırmak toplumsal cinsiyetlerin mücadele potansiyelini de sınırlı bir açıdan görmeye neden olacaktır.

Giddens’in failin mücadele potansiyeline yaptığı vurgunun feminist teori içinde girilen birçok sınırlılıktan kurtulma adına önemli hareket noktaları sunacağı görülmektedir. Öncelikle Giddens, eşitsiz egemenlik ilişkileri içinde gücün değişen yapısını ön plana çıkararak güçlü ve zayıf arasında tek taraflı değil karşılıklı bir etkileşim olduğunu belirtmektedir. Kadın ve erkek arasındaki etkileşimde de benzer bir noktadan hareket etmek toplumsal cinsiyet çözümleri içinde girilen birçok ikilikten

kurtulmaya yardım edebilir. Buna ek olarak ataerkil ideolojinin yayılan niteliğini görmek açısından da Giddens'in güç hakkındaki görüşleri önemli çözümler sunmaktadır. Ancak Giddens'in failin her durumda açığa çıkmayı bekleyen mücadele potansiyeli, ataerkil ideoloji karşısında kadının mücadele alanlarını göstermekte yetersiz kalmaktadır. Bunun en önemli nedeni Giddens'in yapıyı üretim ve yeniden üretim sürecinin iç içe geçtiği bir sistem olarak görmesidir. Oysaki bu görüş ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet ilişkisine uyarlandığında bazı çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Kadın ve erkeğin ataerkil ideoloji karşısında yeniden üretici konumdan üretici konuma geçmesi Giddens'in betimlediğinden daha karmaşık süreçler içinde ilerlemektedir.

Bourdieu'nün görüşlerinin ataerkil ideolojinin dayanaklılığının temellerini ortaya koymak adına Giddens'in görüşleri içinde bırakılan boşlukları doldurmaya yardım edeceği söylenebilir. Bu açıdan özellikle toplumsallaşma sürecinde öğrenilen ve içselleştirilen değerlere yapılan vurgu, kadın ve erkeğin ataerkil ideoloji karşısında üretici konuma geçemeyişlerinin nedenlerini anlamayı kolaylaştırır. Ancak yine de Bourdieu'nün görüşlerinin de toplumsal cinsiyetlerin içinde taşıdığı mücadele potansiyelini nasıl hayata geçirebileceği sorusunun cevabını vermekte yetersiz kaldığı görülmektedir.

Giddens eşitsiz güç dağılımında egemenlik kaynaklarına erişimin önemli bir kırılma noktası yaratacağını belirtir. Egemenlik kaynaklarına ulaşmak ve bu egemenliği korumak için de eğitim alanı temel uğraklardan olmaktadır. Bir önceki bölümde incelendiği gibi kadınların egemenlik kaynaklarına ulaşım konusunda yaşadığı sınırlılıkta, kadınların eğitimi konusunda yaşanan zorlukların büyük payı vardır. Bu açıdan eğitimin, kadının kültürel sermayeden pay almasını sağlayarak, kadın ve erkek arasındaki eşitsiz güç dağılımını ortadan kaldırmak adına atılacak önemli bir adım olacağı söylenebilir. Ancak bu süreçte Bourdieu'nün görüşlerinin başka bir noktaya dikkat çektiği görülmektedir. Metin içinde de belirtildiği gibi eğitim aynı zamanda birçok eşitsiz güç ilişkisinin devamlılığına hizmet eden, sembolik şiddet araçlarından biridir. Dolayısıyla eğitimin hem bir mücadele alanı hem de ataerkil ideolojinin yeniden üretim aracı olarak ele alınabileceği söylenebilir. Örneğin, okullar toplumsal cinsiyet ayrımlarının pekiştirilmesinde, kadın ve erkek arasındaki kategorileştirmenin

yayılmasında ön plana çıkan sembolik şiddet araçlarıdır. Öyleyse eğitimin tek başına toplumsal cinsiyetlerin özgürlüklerine hizmet edemeyeceğini belirtmek gerekir.

Kadının erkek karşısındaki ikincil konumunun devamlılığını sağlayan bir diğer etken de kadının ekonomik sermayeden pay almamasıdır. Bu açıdan kadının çalışma hayatına girmesi, ekonomik olarak erkeğe olan bağımlılığında bir kırılma noktası yaratabilir. Ancak çalışma hayatı, içerisinde başka egemenlik ilişkilerinin, sınırlamaların ya da engellemelerin söz konusu olduğu bir toplumsal alandır. Çalışan erkek ve kadın bu alanın sınırlılıkları ile mücadele etmek zorundadır. Üstelik buna ek olarak çalışan kadınların ev işleri, yemek, çocuk bakımı gibi onların ikincil konumlarını yeniden üreten rollerden de uzaklaşmadığı görülmektedir. Böylece kadınların çalışarak daha önceki sınırlamalardan kurtulmadığı gibi, çalışma hayatı gibi ikinci bir toplumsal alanın sınırlılıklarını da alarak mücadele potansiyellerinin açığa çıkmasını daha da zorlaştırdıkları söylenebilir.

Ataerkil ideolojinin egemenliğine karşı kadınların strateji geliştirebileceği alanlardan biri de aşk, sevgi ya da evlilik gibi ikili ilişkilerin söz konusu olduğu alanlardır. Kadınlar zengin ve statü sahibi bir erkeğin eşi ya da sevgilisi olarak, ekonomik rahatlığa veya prestije sahip olabilirler. Ancak romantizmin egemen olduğu aşk ilişkisi aynı zamanda birçok sembolik şiddet aracının söz konusu olduğu buna ek olarak kadının çoğu zaman kandırılmasına neden olan bir etkileşimdir. Benzer şekilde aile ve evlilik kurumu da ataerkil ideolojinin eşitsiz güç ilişkilerinin üretildiği, pekiştirildiği ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı bir toplumsal alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki eşitsiz rol dağılımı, birbirinin karşıtı olarak kurulan kadınlık ve erkeklik tanımlamaları aile içinde öğretilmektedir. Benzer şekilde erkekler de güçlü, arzu eden ve aktif tanımlarına uygun olarak toplumsal hayat içinde bu konumlarını sürdürmek için mücadele etmektedirler. Sonuç olarak ailenin de toplumsal cinsiyet özgürlüğüne ya da ataerkil ideoloji ile mücadeleye olanak sağlamaktan çok ataerkil ideolojinin baskılarını, engellemelerini yeniden üreten bir alan olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Toplumsal hayat içinde kadınların bir yandan ataerkil ideolojinin engellemeleri ile bir yandan da erkeklerin sınırlamaları ile mücadele ettikleri bir yapının hakim olduğu söylenebilir. Buna ek olarak kadınların kendi aralarında da birçok güç

eşitsizliğine maruz kaldığı görülmektedir. Benzer şekilde erkekler de sınıfsal, ırksal, ekonomik, kültürel ya da cinsel farklılıklar nedeniyle bir yandan ataerkil ideolojinin baskılarıyla mücadele ederken bir yandan da içselleştirmelerin, *habitusun* etkisiyle toplumsal hayat içindeki egemen konumlarını devam ettirmek için ataerkil ideolojinin baskılarını yeniden üreterek kısır bir döngünün içine girmektedirler. Bütün bu çelişkililerin nedeni, toplumsal ilişkiler içinde ataerkil ideoloji ile mücadele ve ataerkil ideolojinin yeniden üretiminin iç içe geçmesidir. Bu nedenle çoğu zaman kadın ve erkek ataerkil ideoloji karşısında üretici konuma geçemezler. Kadın ve erkeğin yeniden üretici konumlarını değiştirmelerinin tek yolu da ataerkil ideolojinin engellemelerini açığa çıkarmaktır. Bu çalışmada bunun sadece kuramsal açıklamalarla ortaya konulamayacağı buna ek olarak kuramsal tartışmalarda öne sürülen iddiaların bir uygulama alanı ile sınanması gerektiği düşünülmektedir.

Gündelik hayata, failin eylemlerine nasıl yansıdığı ancak bir uygulama alanı yardımıyla açığa çıkarabilir. Teori ve pratik arasındaki etkileşim araştırmanın öne sürdüğü savların kuvvetlenmesi açısından da büyük önemi vardır. Ancak bu süreçte, çalışmanın bir uygulama alanı ile ilişki içinde ele alınmasının kendi içinde bazı riskler taşıdığı unutulmamalıdır. Böylesi bir analizin pratiğe bir çeşit ispat görevi yüklenmesi tehlikesini içinde barındırdığı düşünülebilir. Bu sınırlılığı ortadan kaldırmak adına, bu çalışmada kuramsal alan ile uygulama alanı arasında bir sentez kurulmaya çalışılacak, bütüncül, birbirini tamamlayan bir bakış açısı benimsenecektir.

Araştırmanın amacı ile uyum içersinde olması açısından, seçilecek olan uygulama alanının, bir yandan ataerkil ideolojinin baskılarını görünür kılmaya yardımcı olabilecek, bir yandan da toplumsal cinsiyetin içinde taşıdığı özgürlük potansiyelini açığa çıkarabilecek bir alan olması gerekir. Bu açıdan sanat, bu imkânı verebilecek alanların başında gelmektedir. Çünkü sanat, ortak kabullerimizi, sınırlarımızı aşabileceğimiz, ötekileştirmeleri yok edebileceğimiz, toplumsal kimliklerimizden sıyrılıp toplumsal cinsiyetsizleşebileceğimiz, yersiz yurtsuz olabileceğimiz, özgür olabileceğimiz bir alandır. Sanat, toplumsal cinsiyetin sınırlılıklarına karşı failin mücadele edebileceği, stratejiler üretebileceği bir alandır. Ayrıca, rahatsız edici, yüzleşmeci belki de aykırı bir alandır ancak gündelik hayat içindeki kısıtlamaları eylemlerimizle nasıl yeniden- ürettiğimizi görebileceğimiz, gizli ilişkileri görünür

kılabilecek bir alandır. Bu nedenle çalışmanın uygulama alanı olarak 3. bölümde de fotoğraf çözümlenmesi yapılması uygun görülmüştür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FOTOĞRAFLARLA GERÇEKLIĞİ SORGULAMAK

Bu çalışmada ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet arasındaki etkileşim iki merkezde ele alınmaktadır. Çalışmanın kuramsal kısmında öncelikle, bu ilişkinin bir yandan sınırlayıcı ve baskı altına alıcı bir yandan da özgürleştirici bir etkiye sahip olduğu vurgulanmaktadır. Böylece ataerkil ideolojinin baskıları sorgulanırken toplumsal cinsiyetin içinde taşıdığı özgürlük potansiyelini görünür kılmamanın da yolları açığa çıkarılabilecektir. İkinci olarak da ataerkil ideolojinin yeniden üretiminde failerin gündelik hayat içindeki içselleştirmelerinin rolü üzerinde durulmaktadır. Bu içselleştirmeler ataerkil ideolojinin sağlamlığı ve toplumsal hayatın her alanına yayılan yapısı hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Judith Lorber, toplumsal cinsiyet çözümlemelerindeki en zor alanlardan birinin eşitsiz güç ilişkilerini, ataerkil ideolojinin kadın ve erkek üzerindeki etkilerini görünür kılmak olduğunu belirtir (1994). Toplumsal cinsiyetlerin içinde taşıdığı özgürlük potansiyelini açığa çıkarmanın yolu ataerkil ideolojinin sınırlamalarını, baskılarını görünür kılmaktan geçer. Ancak Lorber'ın da belirttiği gibi bu, toplumsal cinsiyet çözümlemelerindeki en zor alanlardan biridir. Toplumsal cinsiyetler arasındaki egemenlik ilişkilerinin toplumsal hayatın diğer alanlarındaki güç ilişkileri ile iç içe geçen yapısı ve içselleştirmeler, *habitusun* toplumsallaşma süreci içinde aktarılan niteliği toplumsal cinsiyetlerin bu eşitsizliği fark etmesini zorlaştırır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet çözümlemelerinde kuramsal çalışmaların bir uygulama alanı ile tamamlanmasının yadsınamaz bir önemi vardır. Böylece bütün bu sınırlamaların failin gündelik hayatına, eylemlerine nasıl yansıdığını göstermeye yardım edecektir. Ancak bu süreçte, teori ve pratik arasında bütüncül, birbirini tamamlayan bir bakış açısı benimsenmelidir. Bu çalışmada da pratiğe bir çeşit ispat görevi yüklenmesinden ziyade kuramsal alan ile uygulama alanı arasında bir sentez kurulmaya çalışılacaktır.

Araştırmanın amacı düşünüldüğünde seçilecek olan uygulama alanının egemen güçlere karşı direnişe olanak verebilecek bir alan olması beklenmektedir. Bu çalışmada

uygulama alanı olarak sanatın seçilmesinin de nedeni budur. Sanat, eşitsiz güç ilişkilerini görünür kılarak onları sorgulayabilecek alanların başında gelmektedir.

Sanatçı görünenin ardında gizlenen ilişkileri açığa çıkarabilecek, yapıtlarına yansıtabilecek bir güce sahiptir. Sanat toplumsal gerçekliğin içinde gelişir ancak sanatçı bu gerçekliği sorgulama gücünü içinde taşır. “Sanat kaçınılmaz olarak var olanın bir parçasıdır ve ancak var olanın parçası olarak var olana karşı konuşur” (Marcuse, 1997: 40). Oruç Aruoba’nın da belirttiği gibi;

“Sanatçı, sınırsız, olağanüstü duyarlılığın bir aracısıdır; doğayı duyar, sezinleyerek saptar ve kendi yapıtına çevirir. O, yazgının hem kurbanı hem de yorumcusudur” (2010: 4).

Sanatçının doğayı yorumlaması sadece yeniden üretimin söz konusu olduğu bir süreç değildir. Sanatın toplumsal hayattaki egemenlik ilişkileri karşısında bir çeşit özerkliği olduğu söylenebilir. Bu nedenle sanat bir yandan toplumsal gerçekliğin yansıtıcısı olma görevini üstlenirken bir yandan da – özerkliği sayesinde- toplumsal gerçekliğin sorgulanmasına yardım eder. Başka bir deyişle “sanat verili olanın yasası altında durur ve aynı zamanda bu yasayı çiğner” (Marcuse, 1997: 21). Marcuse, sanatın değişim potansiyeli taşıyan, özerk yönü hakkında şunları söyler:

“...Estetik biçiminin gücüyle, sanatın toplumsal ilişkiler karşısında büyük ölçüde özerk olduğunu ileri sürüyorum. Özerkliğinde sanat hem bu ilişkilere başkaldırır hem de aynı zamanda onları aşar. Böylelikle sanat başat bilinci, sıradan deneyimi devirir” (1997: 9).

Görüldüğü gibi sanat toplumsal hayattan beslense de bütün bu ilişkilere başkaldırma başka bir deyişle değişim potansiyelini de içinde barındırır. Üstelik çoğu zaman bunu yine sanatı kullanarak yapar. Bu çalışmada da gündelik hayattan beslenen sanatın ataerkil ideolojinin sınırlamalarına karşı bir çıkış olanağı sağlayıp sağlamadığı irdelenecektir.

Uygulama alanının sanat olarak seçilmesinin bazı riskler taşıdığı unutulmamalıdır. Öncelikle bütün bu süreç boyunca -toplumsal gerçekliği eleştirirken bile- sanatın toplumsal hayattan beslenmesi sanatçının nesneliliği konusunda bazı tartışmaların gündeme gelmesine neden olabilir. Sanatçı değişim potansiyelini hayata geçirirken de

toplumsal etkenlerin, *habitusun*, alanın, içselleştirmelerin etkisini içinde taşımaktadır. Toplumsal hayattaki değişimler, dönüşümler sanatçıyı da sanatı da derinden etkiler. Sanatçının eğitimi, alışkanlıkları, düşünceleri, ailesi, yaşadığı sosyal çevre ve egemen ideolojiler bakış açısı üzerinde çok büyük bir etkiye sahiptir.

Bütün bunlar sanatçının tarafsız bir bakış açısı benimsemesini zorlaştırır. Ancak öznellik olarak görülen bu süreçlerin illaki araştırmayı sınırlayan, çelişkili bir durum yaratmak zorunda olmadığını belirtmek gerekir. Aksine bu etkilerin farkında olmak, çözümlerinin gerçek ile bağımlı güçlendirecektir. Bu çalışmada da sanatçının, ürettikleri üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulacaktır. Öznellik, araştırma sürecinde kaçınılacak, uzak durulacak ya da yok sayılacak bir nitelik olarak değil aksine gerçeklik hakkında ipuçlarını barındıran kuramsal çözümlerini tamamlayıcı en önemli unsurlardan biri olarak ele alınacaktır. Bu çalışmada uygulama alanı olarak fotoğraf çözümlerini yapılacaktır.

Fotoğraf bir yandan gerçekliği olduğu gibi aktardığı için tarafsız, nesnel bir belge niteliğine sahiptir. Bu açıdan diğer sanat dalları arasında kurgunun, hayalin, öznelğin geri planda olduğu ender alanlardan biri olarak görülür. Ancak fotoğraf aynı zamanda bir yeniden üretim sürecidir.

“Tarafsız olduğu sanılan merceğe, gerçekliği sayısız değişikliğe uğratma yeteneğine sahiptir; çünkü görüntünün özellikleri, her seferinde, fotoğrafı çeken kişinin görme biçimi ve ortaklarının istekleri tarafından belirlenir” (Freund, 2008: 9).

Barret’in da vurguladığı gibi “fotoğraflar yalan söylemez ama yalancılar fotoğraf çekebilir” (2009: 205).

Fotoğraf ve fotoğrafçı ilişkisi – tıpkı yapı ve fail ilişkisinde olduğu gibi- bir yandan sanatçının siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal durumların, sanat akımlarının, egemen ideolojilerin etkisi altında olduğu bir yandan da kendi içindeki özgürlük potansiyelini, direniş noktalarını harekete geçirdiği bir süreçte işler.

Baudrillard fotoğrafçılığın bir yok olma sanatı olduğunu söyler. Ona göre gölge gibi takip etmek ötekini ortadan kaldırır (akt. Gane, 2008). Baudrillard’ın bahsettiği gibi fotoğraf üretimden çok yeniden üretimin ön planda olduğu bir sanattır. Ancak bu süreçte fotoğrafçının tamamen yok olduğunu, fotoğrafın anın belirlenmişliğinin etkisi

altında olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Fotoğraf aynı zamanda gerçekliğin seçildiği bir süreçte işler. Berger bu süreci şöyle ifade eder:

“Fotoğraflar çoğu zaman sanıldığı gibi mekanik kayıtlar değildir. Her bir fotoğrafa baktığımızda, ne denli az olursa olsun, fotoğrafçının sınırsız görünüm olanakları arasından o görünümü seçtiğini fark ederiz. Rastgele aile fotoğraflarında da böyledir bu. Fotoğrafçının görme biçimi konuyu seçişinde yansır.” (2008: 10).

Bakmak, seçim yapmaktır. Fotoğrafçı gerçekliğin içindeki sonsuz görünümünden birini seçer ve çerçeve içine alır. Fotoğrafçı, Badrillard’ın deyimiyle gölge, bir yandan gerçekliğin sınırları içinde kalmıştır ancak diğer yandan içindeki özgürlük potansiyeli ile gerçekliği yeniden kurma yeteneğini saklı tutar.

Yukarıda belirtilen araştırma kapsamı çerçevesinde, hangi fotoğrafların kullanılacağı konusunda kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır. Konunun ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşimi üzerine yoğunlaşması, analiz edilecek fotoğrafların toplumsal cinsiyet merkezli olacağı yönünde bir izlenim yaratmaktadır. Ancak toplumsal cinsiyet merkezli fotoğraflar toplumsal rollerin, konumların üzerine yoğunlaşacaktır. Bu da bakış açısının ister istemez taraflı olmasını doğurur. Oysaki çözümlenelerde toplumsal cinsiyetin merkez olduğu fotoğraflar yerine gündelik hayatın ön planda olduğu fotoğrafların kullanılması, ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet etkileşiminin gündelik hayatın kendi akışı içinde nasıl yeniden üretildiğini ortaya çıkarmaya imkân verecektir. Böylece fotoğraf çözümleneleri üzerinden, toplumsal hayat içinde gizlenen, içselleştirilen ilişkilere, etkileşimlere ve ataerkil ideolojiye dair yeni bakış açıları ortaya çıkarılabilecektir.

Barrett’a göre, “kuram, sanat eleştirisinin, sanat öğretiminin, sanat yapıtının ve sanat sergilemenin tamamına nüfuz eder” (2009: 193). Bu çalışmada da kuramsal alanın çözümleneler üzerindeki etkisini belirtmek gerekir. Terry Barrett, *Fotoğrafi Eleştirmek İmgeleri Anlamaya Giriş* (2009) adlı kitabının Önsöz’ünde, bir fotoğrafı, bir imgeyi değerlendirmenin en iyi yollarından birinin onu gözlemek ve üzerine düşünüp konuşmak olduğunu söyler. Bu çalışmada da benzer bir yol izleneceği söylenebilir. Çalışmada, gözlem ve fotoğraflar üzerine düşünüp konuşmak ile başlayıp, analiz, çözümlenme ile sonuçlanacak bir süreç planlanmaktadır.

Gözlem aşamasında fotoğrafın ne hakkında olduğu, nerede ve ne zaman çekildiği ve fotoğrafta nelerin yer aldığı üzerinde durulacaktır. Fotoğrafta olanların bilgisi, imgeleri, konuyu, fotoğrafçının bakış açısını anlamak ve sonuçta yapılacak çözümlemenin tutarlılığı açısından çok büyük öneme sahiptir. Buna ek olarak bu betimleme aynı zamanda *alanın* betimlemesidir. Bourdieu, sanat sosyolojisi ile ilgilenenlerin işe araştırılacak olan sanat *alanını* tanımlayarak başlaması gerektiğini belirtir. *Alan* incelenen şeyin üstüne inşa edileceği bir nesnedir/kavramdır, bir özel arenadır. *Alan*, habitus, toplumsal konum ve içselleştirme arasındaki diyalektiğin üzerine yükseldiği zemini oluşturur. Bu açıdan gözlem ve betimleme, Bourdieu'nun kavramsallaştırması içinde ifade edersek *alanın* tanımlanması, çalışmanın en can alıcı noktalarından biridir (Göker, 2007). Ancak fotoğrafın asıl meselesini anlamak için gözlem ve betimlemenin yeterli olmayacağı açıktır. Fotoğraftaki her ayrıntı, her imge aslında bir koddur. Bu açıdan fotoğrafçıyla izleyicinin bir çeşit ortaklık içinde olduğu söylenebilir. Fotoğrafçının bakış açısı, gerçeklik hakkındaki yorumu fotoğrafta kullandığı fotoğraftaki renk seçimi, netlik, kadraj ve ışık ayarları ile izleyiciye aktarılmaya çalışılır. Kuşkusuz bu noktada izleyicinin eğitimi, toplumsal konumu, cinsiyeti gibi değişkenlerin büyük bir etkisi vardır. Karadağ'ın da belirttiği gibi, “gerçeğin yarattığı etkinin şiddeti, gerçeğin ne ölçüde algılandığı ile doğru orantılıdır” (Karadağ, 2004: 25). Bu süreçte fotoğrafçının kullandığı kodlar, semboller yol gösterici olacaktır. Bu ipuçları aynı zamanda yorumlama sürecini de kolaylaştıran etkenlerdir.

Çözümlemenin zeminini gözlem ve betimleme oluştursa da fotoğraf ile asıl aktarılmak istenen görünenin ardında gizlidir. İşte tam bu noktada devreye yorum girer. “Fotoğraflamak, daha yakından izleyebilmemiz için zamanı yakalamanın bir yoludur” (Price, 2004: 233). Çözümlemeye giden yolda uğranacak en önemli durak, yorum aşamasıdır. Yorum, Berger'in görme- görülme işlemini aktarırken bahsettiği gibi, “sizin her şeyi nasıl gördüğünüzü benzetmeyle ya da doğrudan açıklama çabanızla, onun her şeyi nasıl gördüğünü anlama çabanızdır” (Berger, 2008: 9). Yorum, görünenin ardındakini empati ve anlama yoluyla ortaya çıkarma çabasını içinde barındırır, böylece de pratiğin anlamlandırılmasına yardım eder. Yorum gösterilen ile anlatılmak istenen arasında bağ kurulmasını sağlar. Ancak bütün bu yorumlama sürecini basit bir keşif ya da yeniden-üretim süreci olarak görmemek gerekir. Barrett yorumu şöyle tanımlar:

“Yorumlamak, bir fotoğrafın betimlenmiş tüm niteliklerini hesaba katmak ve bu nitelikler arasında anlamlı ilişkiler kurmaktır...Yorumlamak fotoğrafın meselesi, anlamı, hissi, tonu ve ruh hali hakkında konuşmaktır.... Yorumcular anlamı keşfetmekten ya da açmaktan ötesini yaparlar” (2009: 67).

Yorumlama, birçok etkenin dâhil olduğu karmaşık bir süreçte işler. Bu süreç, anlama çabasını içinde barındırır. “Her fotoğraf tek başına bir öyküdür” (Karadağ, 2004: 70) ve Dilthey’in anlama konusunda söylediği gibi, yorumun her aşamasında bir dünya açığa çıkar (Swingewood, 1998).

Yorum konusunda üzerinde durulması gerek bir diğer konu da yorum odağı, yorumun dayanacağı bakış açısı olacaktır. Yorum ile perspektif arasındaki bağ, yapılacak çözümlenin en güçlü yanlarından birini oluşturur. Fotoğrafları incelerken durduğunuz yer, bakış açınız ve bu çalışmada olduğu gibi yanınızdan ayırmadığınız kuramsal bilgileriniz yorumunuzun yönünü, yolunu çizecek en önemli unsurlar olacaktır. Bakış açısı yorum süresince sahip olunan en önemli stratejidir. Ancak unutulmamalıdır ki; her yorum bir seçimi gerektirir; olasılıklar arasından bir seçim. Yorum, fotoğrafı incelerken benimsenen bakış açısına göre değişecektir ve çoğu zaman gözden kaçsa da bu süreç bir dışarıda bırakma alanında işler. Price’ın da belirttiği gibi, “çerçeve içerdiklerinden daha fazlasını dışlar” (2004: 195). Bourdieu’nün sözleriyle devam edilecek olursa:

“Her saf, kendisini ötekine karşı çıkararak konumlandığından, bizatihi kendi kendisine oluşturduğu edim dahilinde kendi kendisine dayattığı sınırları fark edemez” (2006: 63).

Örneğin; feminist bir perspektif feminist bir yorum doğuracaktır. Benzer şekilde imgelerden, sembollerden hareket eden bir bakış açısı semiyotik bir yorum ile sonuçlanacaktır. Bütün bu sonuçlar, analiz açısından, -çoğunlukla fark edilmeyen- bir sınırlılık yaratır. Bu çalışmada ise bu sınırlılıktan uzaklaşmak amacıyla, bakış açısı bir saf seçimi yerine, kuramsal alanda olduğu gibi, farklı görüşlerin sentezi merkezinde şekillenecektir. Bu açıdan zaman, mekân ve güç konusundaki analizler, gündelik hayat sosyolojisi ve feminist teori arasında kurulan bağdan beslenen bir bakış açısı benimsenecektir.

Çalışmanın sosyolojik bir çalışma olduğunu göz önünde bulundurarak, fotoğraf çözümlerinde biçimden ziyade içeriğe dayalı bir yorumdan hareket edileceğini belirtmek gerekir. Bu çalışmada gündelik hayatın akıp giden yapısı içinde çoğu zaman fark edilmeyen, toplumsal cinsiyet içselleştirmeleri açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu da fotoğraflarda kullanılan mekânlar, yer alan kültürel öğeler, imgeler ve kodlar ile gündelik hayat pratiği arasında bağ kurulmasına yardım eden fotoğraf yorumları sayesinde olacaktır.

Araştırmada çözümlenecek fotoğraflar Faruk Akbaş'ın *Maçahel* adlı çalışmasından seçilecektir. Artvin'in Borçka ilçesinde yaptığı fotoğraf çekimi ve görüşmeleri kapsayan beş yıllık çalışması gündelik hayatın akışı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu fotoğrafların toplumsal cinsiyet merkezinde çözümlenmesi, kadın ve erkeğin toplumsal hayat içinde nasıl sınırlamalara maruz kaldığı, içselleştirme süreçlerini ve bu engellemelere karşı gelip gelemedikleri hakkında bize önemli veriler sağlayacaktır. Böylece teorik çerçevede sunulan tartışmaların ve bakış açısının toplumsal hayat içinde yer bulup bulamadığı sorgulanacaktır.

Fotoğraf yorumları, çalışmanın kuramsal alanının merkezi olan faillik ve sembolik şiddet kavramları temelinde ilerleyecektir. Faillin direniş gücünün Faruk Akbaş'ın fotoğraflarındaki kadın ve erkeğin yaşamında ne kadar yansıtıldığı ya da bu fotoğraflardaki hayatın böylesi bir direnişe, özgürlüğe olanak verip vermediği irdelenecektir. Bu bölümdeki fotoğraf çözümlerini toplumsal cinsiyetlere genel bir bakışı içermektedir. Fotoğraflarda kullanılan imgeler ya da verildiği düşünülen gizli mesajlardan çok gündelik hayat eylemleri üzerinde durulacaktır. Çözümlenmelerdeki asıl odak noktası Giddens ve Bourdieu'nün faillik konusundaki görüşlerinin en sağlam basamaklarının bile toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda nasıl sınırlı kaldıkları olacaktır.

Bu süreçte öncelikle Maçahel'deki kadın ve erkeğin eylemleri üzerine yoğunlaşılacak ve direnişe, değişime olanak veren bir noktanın olup olmadığı açığa çıkarılacaktır. Fotoğraflardan hareketle, Maçahel'deki gündelik hayat içinde kadın ve erkeğin konumları, toplumsal rolleri üzerinde durulacak ve toplumsal cinsiyetlerin ataerkil ideoloji karşısında özgürlük potansiyellerini harekete geçirebilecekleri bir çıkış noktalarının olup olmadığı sorgulanacaktır. Toplumsal cinsiyetlere dair sarsılmaz ve

doğal kabul edilen birçok kanı irdelenecektir. Buna ek olarak Giddens'in grüşleri içinde yapı ve fail arasındaki karşılıklı ilişkinin en önemli uğrağı olan, failin en zor anlarda bile saklı tuttuğu özgürlük potansiyeli üzerine yeni tartışma alanları açılacağı söylenbilir.

3.1. DİRENİŞE AÇILAN BİR KAPI

Çalışmanın amacına uygun olarak failin özgürlük potansiyeli gündelik hayatın içindeki rutinlerde, pratiklerde, eylemlerde aranacaktır. Üretim ve yeniden üretim sürecinin i içe geçen yapısından hareketle değişim potansiyelinin tam da bu kendini tekrar eden yapıda filizlendiği anlamına gelir. Direnişe açılan kapı da baskının ya da sembolik şiddetin en yoğun hissedildiği ve bütün bu sürecin en gizli işlediği yerde aranmalıdır.

Ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyetler üzerindeki bütün kısıtlamalarının tek bir noktadan hareket ettiğini söylemek doğru olmayacaktır. Ancak çalışmanın kuramsal alanında da vurgulandığı gibi ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyetler arasında yarattığı ayrımın, başka bir deyişle ötekileştirmenin bütün bu sınırlılıkların temel odağı olduğu görülmektedir. Toplumsal cinsiyetler arasındaki ayrımın en kesin sınırlarla ayrıldığı alan ise toplumsal işbölümüdür. Toplumsal işbölümü kadın ve erkeğe çocukluğundan itibaren aktarılan ve öğretilen ayrımların hayata geçirildiği ve çoğu zaman fark edilmeden yeniden üretildiği bir alandır.

Genel olarak bakıldığında bir bölgede -özellikle de Maçahel gibi çok geniş bir alana yayılan bir bölgede- çekilen fotoğraflar üzerinden bütün toplumsal hayata dair bir çözümlenme yapmanın mümkün olmayacağı düşünülebilir. Ancak Faruk Akbaş'ın ve ekibinin Maçahel projesi, gündelik hayatın birçok alanı hakkında bilgi barındırmaktadır. Fotoğraflar cami, okul, ev, yayla gibi çok çeşitli mekânlarda çekilmiş ve üretim, toplayıcılık, aile ve müzik gibi farklı konulara odaklanmıştır. Böylesi bir çeşitlilik birçok kaynaktan beslenen çok yönlü bir bakış açısına da olanak sağlar.



(Akbaş, 2011; 6).

“Maçahel, Türkiye’de Artvin iline ve Gürcistan’ın Acaristan Özerk Cumhuriyeti’ne yayılan ve toplam on sekiz köyden oluşan vadi ve tarihsel bölgenin adıdır. Vadiye Maçahela veya Maçahela Vadisi de denir. Maçahel’in Gürcistan tarafında kalan bölümünde (Aşağı Maçahel) on iki, Türkiye tarafında kalan bölümünde (Yukarı Maçahel) altı köy yer alır... Maçahel, kuzey rüzgârlarına karşı Kafkas Dağları ile korunan, güneyden gelen rüzgârları da Karçal Dağlarının kestiği bir yerde, Karadeniz’e dik yamaçlarda kuruludur” (Akbaş, 2011: 10, 18).

Maçahel’in coğrafyasının toplumsal hayatı zorlaştırdığı görülmektedir. Bölgenin dağlarla çevrili olması ve hava şartlarının her mevsim sert oluşu kadın ve erkeğin



(Akbaş, 2011; 11).

öncelikle doğanın sınırlamaları ile mücadele etmesine neden olur. Özellikle kış aylarında kar bütün yolları kapatır ve ulaşım kesilir.

Yukarıdaki fotoğrafta da görüldüğü gibi, hastalık ya da ölüm gibi durumlarda köylüler kendi imkânlarıyla hareket ederler. Bu nedenle Maçahel’de ambarların çok yaygın olduğu söylenebilir.

Örneğin; aşağıdaki fotoğraflarda yer alan evler yaşam alanı değil depo işlevi görmektedir. Buralarda fındık, mısır ya da karayemiş gibi yiyecekler saklandığı gibi yakacak ya da hayvan yemi olarak kullanılmak üzere otlar da saklanmaktadır.



(Akbaş, 2011; 166).

Bütün bunlardan hareketle kış aylarının Maçahelliler için çok kolay geçmediği söylenebilir. Böylesi bir toplumsal hayat içinde de toplumsal cinsiyetlerin direniş için bir aralık ya da direnişe açılan bir kapı bulması – Giddens’in deyimiyle failin, özgürlük potansiyelini açığa çıkarabilecek bir seçenek bulması- çok kolay olmayacaktır. Ancak genel olarak fotoğraflara bakıldığında en önemli ortak noktanın Maçahelli kadın ve erkeklerin genellemeleri sarsan bir toplumsal hayat sürdükleri görülecektir. Faruk



(Akbaş, 2011; 100).

Akbaş'ın fotoğraflarında yer alan kadın ve erkeklerin kendilerine sunulan eylemlerin, evrensel kabul edilen rollerin ötesine geçtikleri söylenebilir.

Ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyetler karşısındaki yaptırımlarının devamlılığını, doğallaştırılmasını sağlayan en önemli etken kadın ve erkek arasında yaratılan ayrımlardır. Kadının zayıf, narin, kırılğan, duygusal; erkeğin ise güçlü, sağlam, dayanıklı olarak tanımlanması ataerkil ideolojinin baskılarının içselleştirilmesine, yayılmasına ve devamlılığına hizmet eder. Bu ayrımların en açık görüldüğü alan da toplumsal iş bölümüdür. Akbaş'ın fotoğraflarından yola çıkarak Maçahel'de kadın ve erkek arasındaki işbölümünün farklı olduğu, iş bölümünün toplumsal cinsiyetler arasındaki ayrımlar üzerine şekillenmediği görülmektedir. Kadın ve erkek ev içinde de dışında da aktif rol oynamaktadırlar.

Kırsal kesimlerde kadınların tarlalara gitmesi, ekinin ekilmesinde ya da toplanmasında rol alması yaygın olarak görülür. Hatta Karadeniz Bölgesi'ndeki toplumsal hayata bakıldığında erkeklerin çalışmadığı, aile geçimini sağlayan birçok işte kadınların çalıştığı söylenebilir. Bu açıdan kadınların çoğu zaman fiziksel güç gerektiren işleri de üstlendiği görülmektedir. Maçahel'de de kadın ve erkek arasındaki iş bölümünde cinsiyetlerin zayıflığı/güçlülüğü, narinliği vb. toplumsal olarak konulan ayrımlar ön planda değildir. Ancak Karadeniz'deki diğer yerlerden farklı olarak burada kadın ve erkek her işte ortaklaşa hareket etmektedir. Tarladan, yayladan ya da dağdan ekinin toplanması, toplanan ekinin kurutulması, yakacak ya da hayvan yemi olarak kullanılan otların, yaprakların toplanması, hayvanların otlatılması gibi her işte kadın ve erkek birlikte çalışmaktadır.



(Akbaş, 2011; 133).

Örneğin; fotoğrafta görüldüğü gibi, bölgedeki tarımın önemli ürünlerinden olan mısır ayıklanırken bütün aile birlikte çalışır. Mısırın toplanmasından satılmasına kadar geçen çoğu aşamada kadın ve erkeğin birlikte çalıştığı görülmektedir.

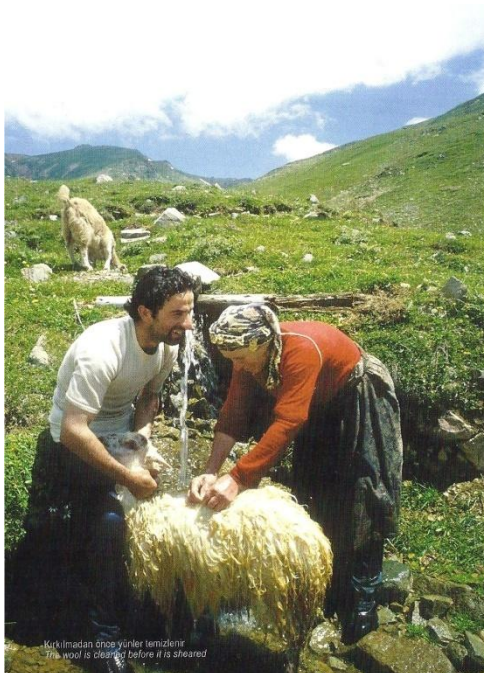


(Akbaş, 2011; 30).

Maçahel'in dik yamaçları, yüksek dağları düşünülürken ekinlerin toplanması ya da çobanlık gibi işlerde erkeklerin çalışacağı tahmin edilecektir. Oysaki fotoğraflarda görüldüğü gibi kadın ve erkek bütün bu işlerde de birlikte hareket eder. Benzer şekilde çobanlık gibi

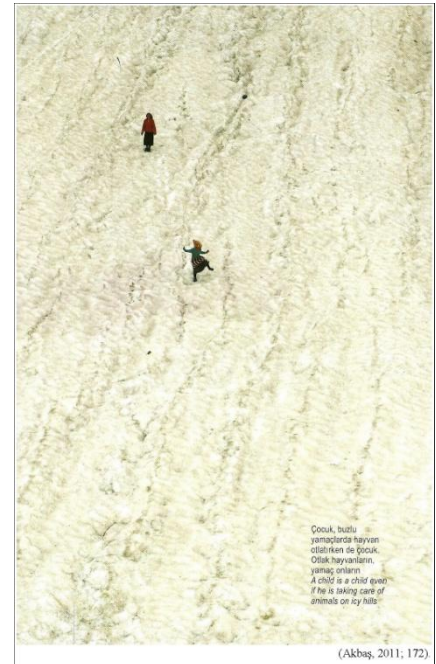
erkek işi olarak görülen bir alanda kız çocukları ya da genç kızlar da görev almaktadır.

Coğrafi konumun ve hava şartlarının en zor olduğu durumlarda bile hayvanları otlatan ya da



(Akbaş, 2011; 16).

çobanlık yapan kız çocuklarını görmek Maçahelliler için şaşırtıcı değildir. Düz yaylalarda baharda



Çocuk, bu düz yaylalarda hayvanları otlatan bir çoban. Oğlak hayvanlarını, yemiyor otlatıyor. A child is a child even if he is taking care of animals on hay hills.

(Akbaş, 2011; 172)

hayvan otlatan kadınlar olduğu gibi kışın en soğuk zamanlarında tehlikeli, dik yamaçlarda çobanlık yapan çocukları görmek de mümkündür.

Kadın işi olarak görülen birçok işte de erkeklerin çalıştığı görülür. Otların toplanması, koyunların yünlerinin temizlenmesi, iplik yapılması gibi kadınla özdeşleştirilebilecek işlerde de erkek ve kadının birlikte çalıştıkları görülmektedir.

Bütün bu durumlar işbölümü hakkındaki cinsiyet temelli çözümlerinin çoğunu sarsan niteliktedir. Maçahel'deki gündelik hayat içinde evrensel olduğu düşünülen kabullerden hareket ederek kadın ve erkek alanı ya da kadın/erkek işi ayrımı yapmak



(Akbaş, 2011; 119).

mümkün değildir.

Wollstonecraft, kadınların zayıflığı ve erkeklere bağımlılığı yönündeki algıyı şöyle özetlemektedir:

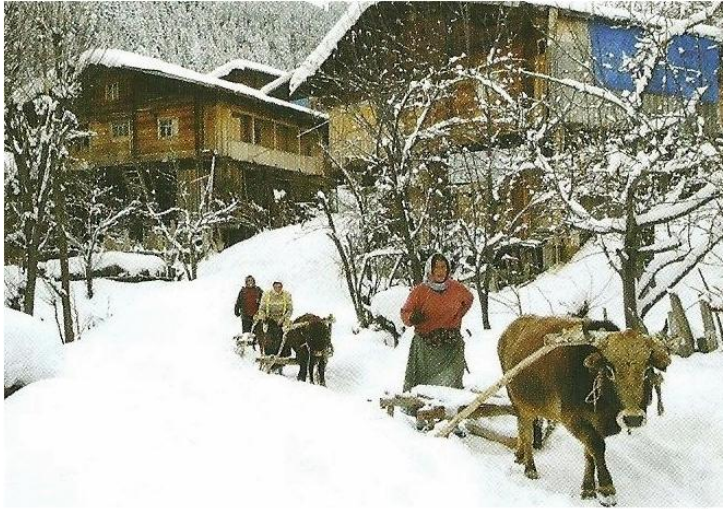
“Genellikle Hanımlar adıyla anılan kadınlara topluluk içinde karşı çıkılmaz ve kol kuvvetlerini kullanma izni verilmez; bu koşullarda insanın ancak olumsuz özellikler kazanması beklenebilir. Böyle kadınların herhangi bir erdem edinmeleri bekleniyorsa da, bunlar ancak sabır, uysallık, yumuşak başlılık ve esneklik olabilir... Ayrıca kadınlar genellikle kendi hemcinsleriyle beraber vakit geçirdiklerinden, çok nadiren gerçekten tek başlarına kaldıklarından, tutkulardan ziyade hislerin esiridirler” (2007: 90).

Oysaki Akbaş'ın fotoğraflarına yansıyan kadın profili Wollstonecraft'ın betimlediği narin, uysal, erkeğe bağımlı kadın profilinden çok uzaktır. Kadınların ev dışındaki hayatta da yer almaları, üstelik bunu erkek alanı olarak kabul edilen bir alana girerek yapmaları ataerkil ideolojinin yaptırımları karşısındaki önemli direniş noktalarından biridir.



(Akbaş, 2011; 72).

Fotoğraflarda da görüldüğü gibi kadınlar mevsimin ve coğrafyanın bütün zorluklarına rağmen dağda çalışmayı sürdürürler. Şehirdeki çoğu kadın geceleri tek başına dışarıya çıkmaya korkarken, Akbaş'ın fotoğraflarındaki kadınların zor hava şartları altında, ağır yüklerle, tek başlarına dağlara çıkmasının kadının zayıflığı ve erkeğe bağımlılığı yönündeki genel kanının eksikliği yönünde önemli bilgiler sunduğu söylenebilir.



(Akbaş, 2011; 179).



(Akbaş, 2011; 1).

Fotoğraflardaki kadınlar, tarih boyunca erkeklerin alanı olarak görülen bir alana, ‘cesaretin’ alanına girmektedirler. Üstelik kadınlar evin dışında yalnız çalışmaktadır. Kadınların yalnız çalışmaları -özellikle de Maçahel gibi zor doğa şartlarının egemen

olduğu bir bölgede- kadınların zayıflığı ve bağımlılığı üzerindeki birçok algıyı

değiştirebilecek bir serbestlik alanı, direniş odağı sunmaktadır. Bu açıdan da kadınlar hakkındaki birçok

genellemeyi yıktıkları söylenebilir.



(Akbaş, 2011; 154).

Buna ek olarak fotoğraflara yakından bakıldığında kadınların bu eylemleri erkeklere benzeyerek yapmadıkları, erkeklere ait olduğu düşünülen bir alanda onlara benzemeden ayakta durdukları görülecektir. Kadınlar dağda çalışmaya giderken erkek gibi giyinmek ya da saçlarını şapkalarla saklamak yerine gündelik hayat içinde giydikleri eteklerini, başörtülerini çıkarmadan çalışırlar.



(Akbaş, 2011; 159).

Yandaki fotoğrafta kadının üzerinde *porka* denilen geleneksel bir kıyafet bulunmaktadır (Akbaş, 2011). Fotoğrafta ilk dikkati çeken şey kıyafetteki renklerdir. Bu fotoğrafta daha net görülebileceği gibi Maçahel’de kadınlar coğrafi koşulların ve mevsim şartlarının tüm zorluğuna rağmen kendilerinden

ödün vermeden gündelik hayatın içinde yer alırlar. Kadınların renkli hatta süslü denilebilecek kıyafetleri, bir yandan kışa bir yandan da toplumsal cinsiyet üzerindeki birçok ön kabule karşı çıkış şeklinde yorumlanabilir.

3.2. İÇSELLEŞTİRMELER

Toplumsal alanlar içinde, eşitsiz güç ilişkilerini aileden daha iyi saklayabilecek ve içselleştirmelerin aileden daha güçlü olduğu başka bir kurum bulmak çok zordur. Aile bir yandan kadınların ikincil konumunu pekiştirirken bir yandan da kadınların bu durumu görmelerini engelleyen bir alandır. Dolayısıyla *habitus* ve sembolik şiddet etkileşiminin en açık görüldüğü alandır. Kadın ve erkek fark etmese de ataerkil ideolojinin bütün yaptırımlarını ailede öğrenir ve toplumsal hayatın diğer alanlarına yayar. Maçahel’deki aile yapısına bakıldığında bu aktarımın çok daha hızlı olacağı görülecektir.

Maçahel geniş ailelerin ve geleneksel aile yapısının hakim olduğu bir alandır.



(Akbaş, 2011; 91).

Aile içinde cinsiyetler arasındaki farklılıklar yeniden üretilir ve kuşaktan kuşağa aktarılır. Özellikle de Maçahel’deki gibi geniş ailelerin söz konusu olduğu durumlarda *habitusun*

bütünleştirici ve farklılaştırıcı yönünü görmek çok daha kolaydır.

Fotoğraftaki aile Maçahel'deki aile yapısını anlamak açısından en iyi örneklerden biridir. Duvarda asılı olan silah, fotoğraftaki eşyalar ve bir arada olan geniş



(Akbaş, 2011; 83).

aile toplumsal hayat üzerinde etkili olan geleneksel kalıplar adına önemli ipuçları vermektedir. Genel olarak kız çocuklarının toplum içindeki konumlarını kurarken en çok

etkilendikleri alanın aile olduğu açıktır. Maçahel'deki çocuklar bütün zamanlarını



Maçahel'in bebekleri, kök boyasıyla süslenmiş ahşap başlıklarda büyür
In Maçahel, babies sleep in wooden cribs decorated with root paint

(Akbaş, 2011; 85).

aileleriyle iç içe geçirmektedirler. Gündelik hayat içinde anne ve babası çalışan ve zamanlarının büyük bir bölümünü kreşte geçiren çocuklar düşünüldüğünde Maçahel'deki çocukların hayatında ailelerinin ne kadar belirleyici olduğunu anlamak daha kolay olacaktır. Çocuklar, toplumsal cinsiyetlerin rol dağılımlarını ya da toplumsal konumlarını aile içinde anne ve babalarının davranışlarını ya da alışkanlıklarını gözlemleyerek öğrenirler.

Bu öğrenme süreci çocuğun doğumundan ölümüne kadar devam eden bir süreçtir. Maçahel'deki ailelerde

çocuklar annesinin büyüdüğü beşikte ya da benzerinde, aynı masalları dinleyerek ya da aynı ninnilerle uykuya dalarlar. Bütün bu masalların ortak noktası ideal kadın ve ideal erkek örnekleriyle dolu olmasıdır. Aynı masalları dinleyerek büyüyen kadınlar Firestone'un da belirttiği gibi prenslerinin kalbini çalabilmek için cam ayakkabının içine girmeye çalışarak hayatlarını geçirirler. Beyaz gelinlik hayalleriyle büyüyen, evcilik oynarken bile yemek yapan, çocuk bakan kız çocukları için büyüdüklerinde evlenmemek gibi bir seçenek yoktur. Bu içselleştirmeler nedeniyle, aile ve evlilik kurumları toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsizliklerin en açık görüldüğü alanlar olmalarına rağmen genellikle sorgulanmazlar. Bunun nedeni, *habitusun* aileyi normal, doğal ve evrensel bir kurum olarak kurmasıdır (Firestone, 1993).

Günümüzde bu durumun değiştiği ya da çekirdek ailelerde bu durumla daha az karşılaşıldığı düşünülebilir. Ancak değişen şey evliliğe duyulan istek ya da failerin kendilerini aile kurmak zorunda hissetmeleri adına daha az bir arzu duymaları değildir. Geçmişte “yaşın geçiyor, evde kalacaksın!” şeklinde söylemlerle zorunluluk olarak sunulan evlilik, günümüzde yerini “biyolojik yaşın geçiyor, çocuk sahibi olamayacaksın” gibi söylemlere bırakmıştır. Sonuçta söyleniş biçimi değişse de çocuk sahibi olmak veya aile kurmak üzerine var olan baskı değişmemiştir. Bu noktada da ataerkil ideolojinin yayılmasındaki en etkili araç olan sembolik şiddet ön plana çıkar. Toplumsallaşma süreci boyunca doğal, olağan ve hatta zorunlu olarak gösterilen evlilik ya da aile kurumları egemenliğin sadece baskı ya da zorlama yoluyla değil rıza gösterme veya ödüllendirme yoluyla da sağlandığını göstermektedir.

Ailede başlayan bu süreç eğitim hayatında da devam etmektedir. Özellikle okul, kadın ve erkek ayrımının *-habitusun* bütünleştirici ve farklılaştırıcı işlevleri ile- yeniden üretiminin en açık görüldüğü alanlardan biridir. Okul aileden sonra ataerkil ideolojinin yayılmasında en büyük role sahip olan kurumdur. Okul içinde sınıflardaki oturma düzeninden derslerdeki gruplanmalara kadar her şey toplumsal cinsiyetler arasındaki ayırmadan hareket eder. Aile içindeki rollerde kadın ve erkeğin kesin sınırlarla ayrıldığını gören çocuklar okullardaki bu ayrımlarla cinsiyetler arasındaki ötekileştirmeyi pekiştirir. Böylece toplumsal cinsiyetler arasındaki bu ayrıma alışır ve bu ayrımı içselleştirir. Sonuç olarak da ataerkil ideolojinin beslendiği en önemli kaynak olan toplumsal cinsiyet ayrımı normalleştirilmiş olur.



(Akbaş, 2011; 105).

Fotoğrafta da görüldüğü gibi derslerdeki etkinliklerde bile kız ve erkek öğrenciler farklı gruplarda toplanırlar. Benzer bir durum okullardaki beden eğitimi derslerinde görülmektedir.

Beden eğitimi derslerinde birbirini ötekileştiren tanımlamalarla farklı spor dallarına yönlendirilen ya da derslerdeki



(Akbaş, 2011; 104).

etkinliklerde/ yarışlarda farklı gruplarda yer alan kız ve erkek öğrenciler toplumsal hayatın diğer alanları içinde de benzer konumları yeniden üretirler.

Doğumundan itibaren erkek ve kız çocukları arasında yapılan ayırım aynı zamanda onların kendi aralarında da bütünleşmesini sağlayan birleştirici bir unsurdur. Ataerkil ideolojinin de baskılarını gizleyen, meşrulaştıran ve yayan en önemli unsurlardan biri *habitusun* bu bütünleştirici işlevidir. Bu işlev sayesinde hükmedilenlerin kategorileştirilmesi, homojen bir grupmuş gibi görünmesi kolaylaşmaktadır. Üstelik *habitusun* bütünleştirici işlevi sadece ataerkil ideolojiye çıkar sağlamaz. Bu durum aynı zamanda failerin de istediği bir durumdur. Çünkü bir yere ait olma duygusu failin kendini güvende hissetmesine neden olur.



(Akbaş, 2011; 80).

Ezeli ve ebedi görünen aile ya da evlilik kurumlarına failerin sorgulamadan katılmalarının hatta buna can atmalarının nedeni yaygın olanın dışında olmanın zorluğudur. Maçahel'de geleneksel aile yapısının yaygın olmasının en önemli nedeni de budur. Maçahel gibi geniş

ailelerin söz konusu olduğu topluluklarda evlenme ve aile kurma yönündeki baskılar daha yoğun hissedilmektedir. Belirli bir yaşa gelmiş birisinin evlenmemesi durumda meraklı gözlerle ya da sorgulayan bakışlarla karşılaşıacağı söylenebilir. Zaten evliliğin bir ödül olarak sunulduğu düşünüldüğünde failin evlenmediği takdirde toplumsal hayat içinde görünmez ya da sembolik baskılarla karşılaşılması şaşırtıcı olmayacaktır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Toplumsal hayat güç ve egemenlik ilişkilerinin hâkim olduğu bir yapıya sahiptir. Sosyal teori bütün bu sınırlılıklar içinde dahi failin bir çıkış bulabileceğini vurgular. Bu anlayış içinde toplumsal hayatın üretim ve yeniden üretimi iç içe geçiren yapısının failin özgürlük potansiyelini hayata geçirmesini engellemediği savunulur. Bu çalışmanın temel amacı da sosyal teorinin faile sunduğu özgürlük potansiyelinin ataerkil ideoloji karşısındaki kadın ve erkek için de geçerli olup olmadığını sorgulamaktır. Bu açıdan çalışma süresince toplumdaki güç ve egemenlik ilişkileri içinde faile direnme ya da özgürlük imkânı veren teoriler toplumsal cinsiyet merkezinde incelenmiştir. Sosyal teoride yapı ve fail arasında kurulan denge bu araştırmada, feminist teori ve yapılaşma kuramı arasında kurulmaya çalışılmıştır. Bu dengenin temelindeki karşılıklı etkileşim ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi anlamak için de temel öneme sahiptir. Böylesi bir bakış açısı feminist teorinin girdiği çıkmazlardan kurtulmasına yardım edecek yeni yollar sunar.

Feminist teorinin en önemli sınırlılığı, ataerkil ideoloji karşısında toplumsal cinsiyetlerin durumunu ele alırken çözümü sadece kadın merkezinde bulmaya çalışmasıdır. Ataerkil ideoloji ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bu çalışma içinde, ataerkil ideoloji ve kadın merkezinde değil ataerkil ideoloji ve fail merkezinde ele alınmıştır. Böylece sadece kadının değil erkeğin de ataerkil ideoloji karşısındaki durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak toplumsal cinsiyet araştırmalarında özellikle kadınların kendi rızaları ile ataerkil ideolojinin birçok yaptırımını kabul etmelerinin göz ardı edildiği görülmektedir. Kuramsal alanda sembolik şiddet kavramına yapılan vurgu tam da bu eksikliğe dikkat çekmektedir. İçselleştirmeler ve rıza kavramları üzerinde durmak ataerkil ideolojinin yapısı anlamak açısından çok önemli bilgiler sunmaktadır.

Feminist teorinin bir diğer sınırlılığı da toplumsal cinsiyetlerin özgürlük potansiyellerini hayata geçirmesi için önerdiği çözümlerde yer almaktadır. Genel olarak bakıldığında ataerkil ideolojinin baskılarının temelinde kadın ve erkek arasında yaratılan ayrımların hatta ötekileştirmelerin olduğu görülmektedir. Bu ayrımın aktarılmasında ise en büyük rol ailededir. Çocuklar aile içindeki rollerde ve

işbölümünde kadın ve erkek arasındaki farklılaşmayı öğrenir ve içselleştirirler. Özellikle Maçahel gibi geleneksel aile yapılarında bu farklılıklar çok daha net sınırlarla çizilmiştir. Aile içinde toplumsallaşma sürecinde kadın ve erkek arasındaki ayrımları öğrenen çocuklar okulda bu farklılaşmayı pekiştirirler. Çoğu zaman fark edilmese de okul ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyetler üzerindeki sınırlamalarının en yoğun olduğu kurumlardan biridir. Ailede kadın ve erkek arasında yaratılan ayrım okulda derslerdeki dağılıma hatta oturma düzenine kadar yayılmıştır. Beden eğitimi vb. derslerde kız çocuklar güç gerektirmeyen oyunlara ya da el işi, ev ekonomisi gibi derslere yönlendirilirken erkek çocuklar yarışa, rekabete yönelik oyunlara yönlendirilir. Böylece kadın ve erkek arasındaki ayrımlar içselleştirilmiş ve normalleştirilmiş olur.

Aile içinde aktarılan ayrımları eğitim hayatında normalleştiren kadın ve erkek çalışma hayatı boyunca da bu ayrımları pekiştirir. Bu durumun en açık görüldüğü alan da toplumsal iş bölümüdür. Kadınların ev içi alanla erkeklerin ise kamusal alanla özdeşleşmesinin kadının ikincil konuma hapsolması sonucunu doğurmuştur. Oysaki Maçahel fotoğrafları incelendiğinde Maçahel'deki gündelik hayatta kadın ve erkek arasındaki iş bölümünün cinsiyet farklılığından hareket etmediği görülecektir. Böylesi bir durum kadınların bağımlılığı üzerine yapılan tartışmaların birçoğunu yeni sorgulamalara açar niteliktedir.

Kadınların erkek işi olarak nitelendirilen işlerde yer alması üstelik bu süreçte kadın kimliklerinden ödün vermemeleri ataerkil ideoloji karşısındaki en güçlü direniş noktalarından birini sunar. Ancak fotoğraflardan hareketle Maçahel'deki gündelik hayatın diğer alanlarına baktığımız zaman bu direniş noktalarının hayata geçirilmediği görülmektedir. Kadınlar erkek işi denilen işlerde, erkeklerin alanı olarak görülebilecek birçok alanda aktif görev alırlar ancak aile yapısına ve ev içindeki görev dağılımına bakıldığında başrollerde yine kadınların olduğu görülecektir. Mutfakta, çocuk bakımında ya da ev işlerinde erkekleri görmek mümkün değildir. Dolayısıyla Maçahel'deki işbölümü toplumsal cinsiyetlerin ataerkil ideoloji karşısında direnişe geçebilecekleri önemli hareket noktaları sunsa da faillerin hala toplumsal cinsiyet ayrımlarının, ataerkil ideolojinin baskılarının ve içselleştirmelerin etkisi altında oldukları görülmektedir.

Maçahel fotoğraflarından hareketle ataerkil ideoloji karşısında özgürlük adına bir kırılma yaratılabilir ancak bu kırılmanın ataerkil ideolojiyi değiştirmeye yetmeyeceği açıktır. Ancak bu çalışma toplumsal cinsiyetlerin özgürlüğü adına yapılan tartışmaların ne kadar sınırlı bir alanda sürdürüldüğünü gözler önüne sermektedir. Bu çalışma ile birlikte, Maçahel'deki gündelik hayat akışından hareketle toplumsal cinsiyetlerin özgürlüğü adına yeni tartışma alanları açılacağı söylenebilir. ,

KAYNAKÇA

- Akbaş, F. (2011) *Maçahel*, Say Yayınları: İstanbul.
- Aliağa, J. (2009) “Judith Butler” *Haksız Tahrik* içinde (Derly. A. Sönmez), Amargi, İstanbul, ss. 71- 90.
- Althusser, L. (2006) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (Çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları: İstanbul.
- Althusser, L. (2008) *Yeniden Üretim Üzerine* (Çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları: İstanbul.
- Arendt, H. (2003) *Şiddet Üzerine* (Çev. B. Peker) İletişim Yayınları: İstanbul.
- Aslan, H. (15.01.2012) “Tekel Direniş Sokağındaki Kadın Fotoğrafçılar”,
http://www.belgeselfotografatolyesi.net/fotograf_yazilari.html
- Baker, U. (2009) *Yüzeybilim Fragmanlar*, Birikim Yayınları: İstanbul.
- Barret, T. (2009) *Fotoğrafi Eleştirmek İmgeleri Anlamaya Giriş* (Çev. Y. Harcanoğlu), Hayalbaz Yayınları: İstanbul.
- Barthes, R. (2005) *Göstergebilimsel Serüven* (Çev. M. Rifat ve S. Rifat), YKY: İstanbul.
- Bauman, Z. (1999) *Sosyolojik Düşünmek* (Çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Benjamin, W. (2007) *Pasajlar* (Çev. A. Cemal), YKY: İstanbul.
- Berger, J. (2008) *Görme Biçimleri* (Çev. Y. Salman), Metis Yayınları: İstanbul.
- Boyne, R. (1998) *Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayrım* (çev. Karadağ, A. B.), Sel Yayıncılık: İstanbul.
- Bourdieu, P. ve L. J. D. Wacquant, (2003) *Düşümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (Çev. N. Ökten) İletişim Yayınları: İstanbul.
- Bourdieu, P. (2006) *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine* (Çev. H. U. Tanrıöver), Hil Yayınları: İstanbul.

- Bourdieu, P. (2007) *Sanatın Kuralları Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı* (Çev. N. K. Sevil), YKY: İstanbul.
- Butler, J. (2010) *Cinsiyet Belası* (Çev. B. Ertür), Metis Yayınları: İstanbul.
- Butler, J. (2007) *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma* (Çev. O. Akınhay), Agorakitaplığı: İstanbul.
- Calhoun, C. (2007) “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları” (çev. G. Çeğin,) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, Derly: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan, ss 77- 129, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Callinicos, A. (2005) *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış* (Çev. Y. Tezgiden), İletişim Yayınları: İstanbul.
- Chomsky N. ve M. Foucault (2005) *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet* (Çev. T. Birkan), BGST Yayınları: İstanbul.
- Corcuff, P. (2007) “Habitustan Hareketle Kollektife Meydan Okuyan Tekil” (çev. A.Z Ünal), *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde Derly: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan, ss 367- 395, İletişim Yayınları: İstanbul.
- de Beauvoir, S. (1971) *Kadın: Genç Kızlık Çağı* (Çev. B. Onaran), Payel Yayınevi: İstanbul.
- de Beauvoir, S. (1979) *Kadın: Evlilik Çağı* (Çev. B. Onaran), Payel Yayınevi: İstanbul.
- de Beauvoir, S. (1981) *Kadın: Bağımsızlığa Doğru* (Çev. B. Onaran), Payel Yayınevi: İstanbul.
- Deleuze, G. (1995) *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (Çev. T. Altuğ), Payel Yayınevi: İstanbul.
- Dellaloğlu, B. F. (2007) *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları: İstanbul.
- Donovan, J. (2007) *Feminist Teori* (Çev. A. Bora, M. Ağduk Gevrek ve F. Sayılan), İletişim Yayınları: İstanbul.
- Erkman-Akerson, F. (2005) *Göstergebilimine Giriş*, Multilingual: İstanbul.

- Erzen, J. N. (2004) *Fotoğraf Notları*, Say Yayınları: İstanbul.
- Falzon, C. (2001) *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi* (Çev. H. Arslan), Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Firestone, S. (1993) *Cinselliğin Diyalektiği* (Çev. Y. Salman), Payel Yayınevi: İstanbul.
- Foucault, M. (2006) *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi: Ankara.
- Foucault, M. (2001) *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (Çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi: Ankara.
- Freund, G. (2007) *Fotoğraf ve Toplum* (Çev. Ş. Demirkol), Sel Yayıncılık: İstanbul.
- Game, A. (1998) *Toplumsalın Sökümü: Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru* (çev. M. Küçük), Dost: Ankara.
- Gane, M. (2008) *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik* (Çev. A. Utku ve S. Toker), De Ki: Ankara.
- Giddens, A. (1999) *Toplumun Kuruluşu* (Çev. H. Özel), Bilim ve Sanat Yayınları: Ankara.
- Giddens, A. (2000) *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* (Çev. Ü. Tatlıcan), Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Giddens, A. (2001) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori: Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar* (Çev. T. Birkan.) Metis Yayınları: İstanbul.
- Giddens, A. (2003) *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi* (Çev. Ü. Tatlıcan ve B. Balkız), Paradigma Yayınları: İstanbul.
- Giddens, A. (2009) *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi* (Çev. Ü. Tatlıcan), İletişim Yayınları: İstanbul.
- Giddens, A. (1984) "Bilinç, Benlik ve Toplumsal Karşılaşmalar" (Çev. Ü. Tatlıcan), *The Constitution of Society* içinde, University of California Press, s. 41- 92.
- Guiraud, P. (1994) *Göstergebilim* (Çev. M. Yalçın), İmge Kitabevi: Ankara.
- Günçikan, B. (2008) *Gölgenin Kadınları*, Agorakitaplığı: İstanbul.
- Hartmann, H. (2006) *Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği* (Çev. G. Aygen), Agorakitaplığı: İstanbul.

- İmançer, D. (22.06.2010) “Türk Sinemasında Suskun Kadın İmgesi”,
<http://yordam.manas.kg/ekitap/pdf/Manasdergi/sbd/sbd12/sbd-12-17.pdf>
- İmançer, D. ve Z. Özel (01. 10. 2010) “Göstergebilimsel Çözümleme”
<http://www.ifod.org/ifod/e-dergi/makaleler/gostergebilimsel-cozumleme-2.html>
- İnce, G. (25.10.2009) “Sanat, Kadın ve Canan Şenol”,
<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalEklerDetay&CategoryID=42&ArticleID=960793>
- Kant, I. (2000) *Fragmanlar* (Çev. O. Aruoba), Altıkırkbeş: İstanbul.
- Karadağ, Ç. (2004a) *Görme Kültürü: Fotoğrafın Derin Anlamı*, Doruk: Ankara.
- Karadağ, Ç. (2004b) *Fotoğrafçıyla Diyaloglar*, Doruk: Ankara.
- Kaya, A. (2007) “Pierre Bourdieu’nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde Derly: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan, ss. 397- 420, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Kılıç, A. (22.06.2010) “Yaratan Kadın, Toplumsal Değerler ve Başkaldırı: Claudel, Jale, Muhittin, De Beauvoir, Woolf vd. Anısına”,
www.10aralik.org.tr/pdf/aylin_kilic_01.pdf
- Kohlhagen, N (2003) *Dünyayı Değiştiren Kadınlar* (Çev. O. Deniztekin), Varlık Yayınları: İstanbul.
- Layder, D. (2006) *Sosyal Teoriye Giriş* (Çev. Ü. Tatlıcan), Küre Yayınları: İstanbul.
- Mahmood, S. (2001), “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”, *Culturel Anthropology* 16(2), ss. 202-236.
- Marcuse, H. (1997) *Estetik Boyut* (Çev. A. Yardımlı), İdea: İstanbul.
- Matara, B. (15.01.2012), “İmge-Gerçeklik ve Fotoğraf”,
<http://www.fotografya.gen.tr/issue-5/birsel.html>
- McNay, L. (1999) “Gender, Habitus and the Field Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity”,
www.sis.zju.edu.cn/wyxyzy/conference/researchgroup/download/Bourdieu_habitus_field_gender.pdf

- Özdemir, B. (15.01.2012), “Fotoğrafın Toplumsal Kullanımı”,
<http://www.beyhanozdemir.com/showarticle.asp?article=5>
- Öztimur, N. (2007) “Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları”, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde Derly: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan, ss 585- 595, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Öztürk, Ş. (22.06.2010) “Pierre Bourdieu’s Theory Of Social Action”,
www.sosbil.aku.edu.tr/dergi/VI2/sozturk.pdf
- Price, M. (2004) *Fotoğraf: Çerçevadaki Gizem* (Çev. A. Koş ve K. Koş), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Ramazanoğlu, C. (1998) *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri* (Çev. M. Bayatlı), Pencere Yayınları: İstanbul.
- Reich, W. (1994) *Dinle Küçük Adam* (Çev. Y. Sezgin), Jupiter Yayınları: İstanbul.
- Ritzer, G. (1998) *Toplumun McDonaldlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme* (Çev. Ş. S. Kaya), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Ritzer, G. (2000) *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Yeniden Büyülemek: Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi* (Çev. Ş. S. Kaya), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Sancar, S. (2009) *Erkeklik İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, Metis Yayınları: İstanbul.
- Segal, L. (1992) *Ağır Çekim Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler*, (Çev. V. Ersoy), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Slater, P. (1998) *Frankfurt Okulu* (Çev. A. Özden) Kabalcı Yayınevi: İstanbul.
- Slattery, M. (2007) *Sosyolojide Temel Fikirler* (Yayına Hazırlayan: Ü. Tatlıcan ve G. Demiriz), Sentez Yayıncılık: Bursa.
- Sontag, S. (2005) *Başkalarının Acısına Bakmak* (Çev. O. Akınhay), Agora: İstanbul.
- Sönmez, A. (Ed.) (2009) *Haksız Tahrik*, Amargi: İstanbul.
- Swingewood, A. (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Çev. O. Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları: Ankara.
- Sewell, W. H. Jr. (1992) “A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation”, *The American Journal of Sociology*, sayı 98, No:1.,ss. 1-29.
- Şaylan, G. (2006) *Postmodernizm*, İmge Kitabevi: Ankara.

- Şimşek, A. (15.01.2012), “Bakmanın ve Görülenin İmgeleminde Mehmet Özer Fotoğrafçılığı”,
http://www.belgeselfotografatolyesi.net/fotograf_yazilari.html
- Taş, K. (2011) “Anthony Giddens’in Sosyal Teorisi ve Metodolojisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C:8, ss: 11-24.
- Tatlıcan, Ü. ve G. Çeğin (2007) “Bourdieu ve Giddens: *Habitus* ve Yapının İkiliği”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde Derl G. Çeğin, E. A. Arlı ve Ü. Tatlıcan), ss: 303- 366, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Telli, A. (15.01.2012), “İmgenin Başat Ögesi Olarak Görsellik”,
http://www.belgeselfotografatolyesi.net/fotograf_yazilari.html
- Temizyürek, M. (15.01.2012), “Göz Görmez Bilinç Görür”,
http://www.belgeselfotografatolyesi.net/fotograf_yazilari.html
- Togay, A. (15.01.2012), “ Bu Fotoğraf Nasıl Çekildi? Aynadan Taşan Hayat”,
<http://www.kontrastdergi.com/bu-fotograf-nasil-cekildi.phtml>
- Türk, B. H. (2007) “Sihirden Nefret Eden Bir İlüzyonist: Bourdieu, Gelenek ve İdeoloji”, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde Derly: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan, ss: 605-626, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Yaygın, M. (2009) *Fotoğraf İdeolojisi Algıda Gerçeğin Bozumu*, Kalkedon: İstanbul.
- Yel, A. M.(2007) “Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, iktidar, Modernlik” *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde Derly: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan, ss: 559- 580, İletişim Yayınları: İstanbul.
- Yengin, D. ve B. Ekim (2011) “Vernacular Creativity and New Media: Stockphoto”, *The Turkish Journal of Design Art and Communication*, C: 1, Sayı: 1, ss: 51-57.
- Yıldırım, E. (1997) “Disiplinsel Güç ve Organizasyonlar”,
<http://iibf.kocaeli.edu.tr/ceko/armaganlar/nusretekin/5/03.pdf>
- Wallace, A. R. ve A. Wolf (2004) *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (Çev. L. Elburuz ve M. R. Ayas) Punto Yayıncılık: İzmir.

Wharton, A. S. (16.09.2010) "Structure and Agency In Socialist- Feminist Theory",
Gender and Society, S: 5, No: 3, s.s 373-389,
<http://www.jstor.org/pss/189846>

Wollstonecraft, M. (2007) *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (Çev. D. Hakyemez),
Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

Woolf, V. (1994) *Orlando* (Çev. S. Akar) Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

Woolf, V. (2009) *Kendine Ait Bir Oda* (Çev. S. Öncü), İletişim Yayınları: İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : AYBEN SONER
Doğum Yeri ve Tarihi : MERZİFON 11.09.1986

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ
Yüksek Lisans Öğrenimi : ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ
Bildiği Yabancı Diller : İNGİLİZCE

Bilimsel Faaliyetleri :

<u>Etkinlik Türü</u>	<u>Katılım Türü</u>	<u>Etkinlik Adı</u>	<u>Konusu</u>	<u>Yeri</u>	<u>Tarihi</u>
Sempozyum	Konuşmacı	4. Uluslararası Bir Bilim Kategorisi Olarak 'Kadın': Edebiyat, Dil, Kültür, Sanat, Peyzaj ve Tasarım Çalışmalarında Kadın Sempozyumu	"Yapı ve Fail İlişkisinden Hareketle Ataerkil İdeoloji Ve Toplumsal Cinsiyet Etkileşimini Anlamak"	İnönü Üniversitesi Kongre Merkezi	4 -6 Mayıs 2011
Conference	Oral Presentation	ESA 2011 Conference (International Conference)	“Understanding the Interaction Between Patriarchal Ideology and Gender from the Structure/ Agency Relationship”	Geneva / Switzerland	2011

İletişim

e-posta Adresi : aybensoner@gmail.com

Tarih : 09.08.12