

Judith Butler

Cinsiyet Belası

FEMİNİZM VE KİMLİĞİN ALTÜST EDİLMESİ



metis

Judith Butler

Cinsiyet Belası

Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi

(1956) Yüksek öğrenimini ve doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Butler'ın feminist kuram, felsefe ve güncel siyaset alanlarında pek çok makalesi ve kitabı bulunuyor. California Üniversitesi'nde Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat dalında profesör olarak görev yapan Butler'ın en önemli eseri olan *Cinsiyet Belası* feminist kuramın temel yapıtlan arasında yer alıyor. Butler'ın diğer eserlerinden bazıları şunlar: *Kırılgan Hayat* (Metis, 2005), *İktidarın Psikik Yaşamı* (Ayrıntı, 2005), *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma* (Agora, 2007).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Cinsiyet Belası
Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi
Judith Butler

Orijinal Basımı: Gender Trouble
Feminism and the Subversion of Identity
Routledge, 1999

© Judith Butler, 1999
Taylor & Francis Group LLC'ye dahil olan Routledge'in
yayımladığı İngilizce basımın lisanslı çevirisidir.
© Metis Yayınları, 2005, 2012
© Türkçe Çeviri: Başak Ertür, 2005

İlk Basım: Mayıs 2008
Dördüncü Basım: Temmuz 2014

Yayıma Hazırlayan: Özde Duygu Gürkan

Kapak Fotoğrafı: "Agnes ve Inez Albright",
Catherine Nicholson'ın izniyle.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-672-5

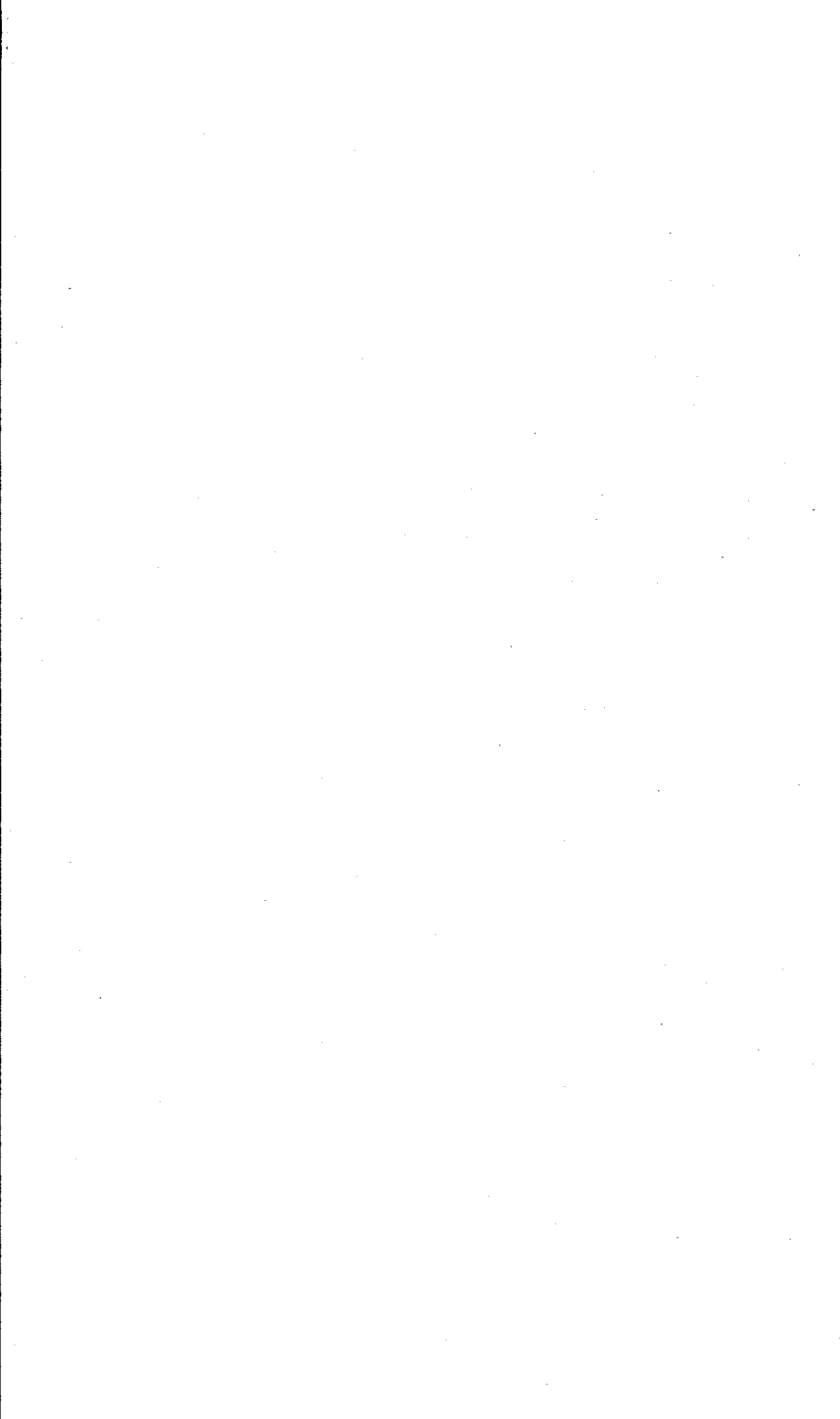
Judith Butler
Cinsiyet Belası

FEMİNİZM VE KİMLİĞİN ALTÜST EDİLMESİ

Çeviren:
Başak Ertür



metis



İçindekiler

Çeviriye Dair 9

Önsöz (1999) 11

Önsöz (1990) 33

Cinsiyetin / Toplumsal Cinsiyetin / Arzunun Özneleri

1. Feminizmin Öznesi Olarak "Kadınlar" 43
2. Cinsiyetin / Toplumsal Cinsiyetin / Arzunun
Zorunlu Düzeni 50
3. Toplumsal Cinsiyet: Günümüzdeki
Tartışmanın Döngüsel Yıkıntıları 53
4. İkiliği, Tekliği ve Ötesini Kuramsallaştırmak 61
5. Kimlik, Cinsiyet ve Töz Metafizikliği 65
6. Dil, İktidar ve Yer Değiştirme Stratejileri 77

Yasak, Psikanaliz ve Heteroseksüel Matrisin Üretimi

1. Yapısalcılığın Eleştirel Değiştokuşu 96
2. Lacan, Riviere ve Maskelenme Stratejileri 102
3. Freud ve Toplumsal Cinsiyet Melankolisi 122
4. Toplumsal Cinsiyet Karmaşıklığı ve
Özdeşleşmenin Sınırları 133
5. İktidar Olarak Yasağı Yeniden Formüle Etmek 141

Altüst Edici Bedensel Eylemler

1. Julia Kristeva'nın Beden Politikası 151
2. Foucault, Herculine ve Cinsel Süreksizlik Politikası 168
3. Monique Wittig: Bedensel Çözülme ve Kurgusal Cinsiyet 190
4. Bedensel Yazıtlar, Performatif Altüst Edişler 214

Sonuç:

Parodiden Siyasete 233

Dizin 243

Altüst Edici Bedensel Eylemler

1. Julia Kristeva'nın Beden Politikası 151
2. Foucault, Herculine ve Cinsel Süreksizlik Politikası 168
3. Monique Wittig: Bedensel Çözölme ve Kurgusal Cinsiyet 190
4. Bedensel Yazıtlar, Performatif Altüst Edişler 214

Sonuç:

Parodiden Siyasete 233

Dizin 243

Çeviriye Dair

Metnin orijinal dili olan İngilizcede "cinsiyet" sözü için iki ayrı kelime bulunuyor: *gender* ve *sex*. Bu iki kelime aslında gündelik ve resmi dilde hayli yaygın olarak birbirlerinin yerine kullanılan kelimeler; örneğin resmi dili İngilizce olan ülkelerde pasaport, ehliyet gibi belgelerde bizdeki "cinsiyet" in yerine "*sex*" ibaresini de, "*gender*" ibaresini de görmek mümkün. Fakat *sex* kelimesinin aksine *gender* kelimesi aynı zamanda Latince, Almanca, Yunanca gibi, şahıs zamirlerinin ve cins isimlerin "cinsiyetli" olabildiği diller söz konusu olduğunda "dilbilimsel cinsiyet/cins" anlamında, yani bir gramer terimi olarak da kullanılıyor. Bu tür dillerde bir cins ismin gramer kuralları gereği belirlenen "cinsiyet"i, aslında cins ismin adlandırdığı şeyin doğasına dair bir bilgi vermez. Örneğin pek çok dilde "sokak" kelimesinin *gender*'ının, yani cinsinin dışı olması sokakın dışı bir varlık olduğu anlamına gelmez.

Muhtemelen bu nüanstaki hareketle feminist kuramda, toplumsal ve kültürel olarak belirlendiği, toplumdan topluma ve tarihsel olarak değiştiği savunulan *gender* ile daha biyolojik addedilen *sex* arasındaki farkın vurgulanması sonucu iki terimin arası giderek açıldı. "Cinsiyet" dediğimiz şeyin birbirinden ayrıştırılabilecek iki ayrı kullanımının bulunmadığı Arapça, İbranice ve Türkçe gibi dillerde, kuramı aktarabilmek için *gender*'in karşılığı olarak "toplumsal cinsiyet" terimi üretildi ve literatüre yerleşti. Gerek Butler'ın bu kitapta gerçekleştirdiği tartışma, gerekse Türkçede karışıklık doğurmaması nedeniyle kitabın adında "cinsiyet" tercih edilmekle birlikte, elinizdeki çeviri boyunca *gender*'ı karşılamak için "toplumsal cinsiyet" kullanıldı. Bu kullanımın zorluk çıkardığı bir-iki nokta var. En önemlisi *gender* teriminin orijinal metinde hem "toplumsal cinsiyet" hem de "dilbilimsel cins" anlamında kullanıldığı yerler.

Anlamı korumak adına çeviride böyle bir ayrıma giderek *gender* için zaman zaman "toplumsal cinsiyet" tabiri yerine "cins" kelimesini kullanmak kaçınılmazdı; metni okurken bu ikisinin aslında aynı sözcüğü karşıladığını akıldan tutmak yararlı olabilir.

Metinde geçen kimi sözcüklerin Türkçede yerleşik karşılıkları bulunmadığı için orijinal dillerinde bırakıp altta dipnotla açıklamayı tercih ettik. "Homoseksüel" sözcüğü dilimizde olumsuz çağrışımlar yaptığı ve "zıtcinsel" de günlük dile yeterince yerleşmediği için metin boyunca homoseksüel-heteroseksüel veya eşcinsel-zıtcinsel sözcük çiftleri yerine eşcinsel-heteroseksüel çiftini kullandık, yalnızca Freud gibi eski psikanalitik bağlamlarda "homoseksüel" sözcüğünü koruduk.

Son olarak, Türkçe kuram ve çeviri diline sırasıyla "gösterge", "gösteren", "gösterilen" karşılıklarıyla yerleşen *sign*, *signifier*, *signified* terimlerinin *signify* (belirtme) ve *signification* (anlam, anlamlandırma) terimleriyle akrabalığını kitabın anlam dünyası gereği korumak istediğimiz için, bu akrabalığı yansıtan "im" (*sign*), "imleyen" (*signifier*), "imlenen" (*signified*), "imleme" (*signify*), "imlem" (*signification*) sözcük grubunu kullanmayı tercih ettik.

Başak Ertür

Önsöz

(1999)

Cinsiyet Belası'm bundan on yıl önce tamamladım ve dosyayı yayımlanması için Routledge'a gönderdim. Metnin bu kadar geniş bir okur kitlesi kazanacağını, feminist kurama yapılan kışkırtıcı bir "müdahale" teşkil edeceğini veya *queer** kuramın temel metinlerinden biri olarak sivrileceğini hiç tahmin etmiyordum. Metnin hayatı benim kastımı epey aştı, sanıyorum ki bunun sebeplerinden biri değişim halindeki alımlama bağlamıydı. Yazarken feminizmin belli bazı biçimleriyle mücadele ve muhalefet içinde olduğumu düşünsem de metni feminizmin bir parçası olarak görüyordum. İçkin eleştiri geleneğinin, yani ait olduğu düşünsel hareketin temel kelime dağarcığına yönelik eleştirel yaklaşımı kışkırtmayı hedefleyen bir geleneğin içinden yazıyordum. Böyle bir eleştirel yaklaşım gerekliydi, şimdi de gerekli. Ayrıca harekete daha demokratik ve kapsayıcı bir hayat vaat eden bir özeleştiri ile ona olduğu gibi balta vurmayı hedefleyen eleştiriler arasında ayırım yapmak önemliydi, şimdi de önemli. İki tür eleştiriye birbirine karıştırmak, ilkinin ikincisi sanmak mümkün elbette, ama umuyorum ki *Cinsiyet Belası* konusunda böyle bir karışıklık yaşanmayacaktır.

1989 yılında asıl derdim feminist edebiyat kuramında çok yay-

* Asıl anlamı "tuhaf", "acayip". LGBTT (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Travesti, Transseksüel) bireyler için kullanılan aşağılayıcı bir sözken eşcinsel ve trans hareketin özellikle daha genç kesimi tarafından sahiplenilmiş ve olumlu bir anlamla kullanıma girmiştir. Eşcinsel, biseksüel, travesti, transseksüel ve cinselliklerini hegemonik heteroseksist normların dışında deneyimleyen heteroseksüelleri kapsayan bir şemsiye tanımdır. Akademide yaygın olarak kullanımdadır. -ç.n.

gın olan heteroseksüel varsayımı eleştirmektir. Toplumsal cinsiyetin sınırlarına ve yerleşmiş standartlara uygunluğuna dair birtakım sanılara dayanan, toplumsal cinsiyetin anlamım erilliğe ve dişillığe dair basmakalıp fikirlerle sınırlı tutan görüşlere itiraz getirmeye çalıştım. Toplumsal cinsiyetin anlamını kendi pratiğinin önvarsayımlarıyla sınırlandıran her feminist kuramın feminizm içinde dışlayıcı toplumsal cinsiyet normları oluşturduğunu, bunların çoğu kez homofobik sonuçlar doğurduğunu düşünüyordum, şimdi de böyle düşünüyorum. Feminizmin belli toplumsal cinsiyet ifadelerini idealleştirip yeni hiyerarşi ve dışlama biçimleri üretmemeye dikkat etmesi gerektiği fikrindeydim, halen aynı fikirdeyim. Özellikle de kimi toplumsal cinsiyetli ifadelerin yanlış veya türev addedilmesini, diğerlerinin ise doğru/hakiki ve orijinal sayılmasını şart koşan hakikat rejimlerine karşı çıktım. Niyetim metnin okurları için model teşkil edecek yeni bir toplumsal cinsiyetli yaşam tarzının reçetesini vermek değildi. Metnin hedefi toplumsal cinsiyet için bir imkân sahası yaratmak, bunu da ne tür imkânların gerçekleştirilmesi gerektiğini dikte etmeksizin yapmaktı. "İmkân yaratmanın" neticede ne işe yarayacağı sorulabilir, fakat toplumsal dünyada "imkânsız", okunaksız, gerçekleştirilemez, gerçekdışı, gayrimeşru bir varlık olarak yaşamamanın ne anlama geldiğini kavramış bir insanın bu soruyu soracağını zannetmiyorum.

Cinsiyet Belası alışkanlık edinilmiş, şiddet içeren kimi sanıların toplumsal cinsiyetli hayatta neyin mümkün olabileceğini düşünmeyi hangi yollarla engellediklerini açığa çıkarmaya çalışıyordu. Metnin bir diğer hedefi ise azınlık konumundaki toplumsal cinsiyetli ve cinsel pratikleri gayrimeşru kılmak için bir hakikat söyleminin gücünden yararlanmaya yönelik tüm çabalara balta vurmaktı. Bu her azınlık pratiğinin hoşgörülmesi veya methedilmesi gerektiği anlamına gelmiyor, yalnızca haklarında herhangi bir sonuca varmadan önce üzerlerinde düşünebilmemiz gerektiği anlamına geliyor. Beni en çok kaygılandıran mesele bu tür pratiklerin karşısında yaşanan paniğin onları düşünülemez kılmasıydı. Mesela toplumsal cinsiyet ikiliklerinin çökmesi fikri, tanımını itibariyle imkânsız addedilmesini ve cinsiyet üzerine düşünmeye yönelik herhangi bir çabanın bulgusal verilerinin dışında tutulmasını gerektirecek denli korkunç, ürkütücü bir şey miydi?

Bu tür sanıların bazıları o zamanlar "Fransız Feminizmi" diye adlandırılan akımda mevcuttu, ayrıca edebiyat uzmanları ve kimi toplumsal kuramcılar arasında da son derece revaçtaydı. Cinsel fark köktenciliğinin esasında bulunduğunu düşündüğüm heteroseksizme karşı çıksam da, fikirlerimi ileri sürerken Fransız post-yapısalcılığından faydalandım. *Cinsiyet Belası*'nda yaptığım işin bir nevi kültürel çeviri olduğunu sonradan fark ettim. Post-yapısalcı kuramı ABD kökenli toplumsal cinsiyet kuramlarına ve feminizmin içinde bulunduğu siyasi zorluklara taşımıştım. Kimi çehreleriyle post-yapısalcılık toplumsal bağlama ve siyasi hedeflere kayıtsız, biçimci bir görünüm olsa da kuramın son zamanlarda Amerika'daki açılımları böyle olmamıştır. Zaten benim esas derdim post-yapısalcılığı feminizme "uygulamak" değil, bu kuramları bilhassa feminist bir yaklaşımla yeniden formüle etmektir. Post-yapısalcı biçimciliği savunanlardan bazıları, *Cinsiyet Belası* gibi çalışmalarda ona alenen verilen "tematik" yönelim karşısında duydukları rahatsızlığı dile getirirken, post-yapısalcılığı kültürel Sol'un içinden eleştirenler de post-yapısalcıların öncüllerinin siyaseten ilerici herhangi bir şeye vasıta olabileceği konusunda bütünüyle kuşkuda olduklarını ifade ettiler. Fakat iki değerlendirmede de post-yapısalcılık birleşmiş, saf ve yekpâre bir şeymiş gibi ele alınıyordu. Oysa son yıllarda post-yapısalcı kuram ya da kuramlar bütünü toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmalarında, sömürgecilik sonrası araştırmalarda ve ırk araştırmalarında kendine yer buldu. Önceki biçimciliğini yitirdi ve nakil olduğu kültürel kuram alanında yeni bir hayat kazandı. Benim çalışmalarımın veya Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Slavoj Žižek'in çalışmalarının kültürel araştırmalara mı yoksa eleştirel kurama mı dahil olduğuna dair tartışmalar sürüyor, ama belki de bu tür sorular basitçe bu iki girişim arasındaki katı ayrımın artık çöktüğünü gösteriyordur. Yukarıdakilerin tümünün kültürel araştırmalara ait olduğunu söyleyen kuramcılar da olacaktır, kendilerini her tür kuramın karşısında konumlandıran kültürel araştırmacılar da (ama Britanya'da kültürel araştırmaların kurucularından biri olan Stuart Hall'un böyle yapmadığına dikkat çekmek isterim). Öte yandan tartışmanın taraflarının bazen gözden kaçırdıkları bir nokta var ki o da kuramın, tam da kültürel uygulamaları nedeniyle çehre değiştirmekte olduğu. Kuramın yeni bir mekânı var artık, ta-

nımı gereği saf olmayan bir mekân, burada kuram kültürel çeviri içinde ve kültürel çevirinin ta kendisi olarak meydana çıkıyor. Bu ne tarihselciliğin kuramın yerini almasıdır, ne de kuramın genelleştirilmeye daha yakın iddialarının olumsal sınırlarını teşhir etmek üzere basitçe tarihselleştirilmesidir. Daha ziyade kültürel ufukların bulunduğu, çeviri ihtiyacının had safhada olduğu, üstelik çevirinin başarılı olup olmayacağını belirsiz olduğu yerde kuramın meydana çıkışıdır.

Cinsiyet Belası'nın kökü tuhaf bir Amerikan inşası olan "Fransız Kuramı"na dayanıyor. Bin benzemez kuramın sanki birlik teşkil ediyorlarmış gibi bir araya getirilmeleri ancak Amerika Birleşik Devletleri'nde olur. Kitap pek çok dile çevrildi, özellikle de Almanya'daki toplumsal cinsiyet ve siyaset tartışmaları üzerindeki etkisi büyüktü, buna rağmen Fransa'da diğer ülkelerden çok daha sonra yayımlanacak. Bunu belirtmemin sebebi, Fransızmerkezci olduğu söylenen bu metnin Fransa'dan ve Fransa'daki kuram hayatından epey uzakta olduğunu vurgulamak istemem. *Cinsiyet Belası*'nda birbiriyle pek az ilişkisi olan ve Fransa'daki okurlarının pek fazla bir arada okumadığı çeşitli Fransız entelektüellerini (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig) bağdaştırmacı (senkretik) bir tavırla bir arada okuyorum. Dolayısıyla metnin entelektüel anlamda her çiçekten bal alması onu tam anlamıyla Amerikalı bir metin yapıyor ve aslında Fransız bağlama yabancı kılıyor. Anglo-Amerikan sosyolojik ve antropolojik "toplumsal cinsiyet" araştırmaları geleneğini vurgulaması da cabası, ki bu gelenek yapısalcı yaklaşımdan türemiş olan "cinsel fark" söyleminden ayırılır. Metin ABD'de Avrupamerkezcilik riskini taşıyorsa, onu değerlendiren az sayıda Fransız yayıncıya göre de Fransa'da kuramı "Amerikanlaştırma" tehdidini taşıyor.¹

Tabii ki metnin kullandığı tek dil "Fransız Kuramı" değil. Metnin kaynağında feminist kuramla, toplumsal cinsiyetin inşa edil-

1. Metnin baskıya gittiği şu sırada (1999) kitabın çevirisini yayımlamayı düşünen bazı Fransız yayıncılar var, fakat bunun asıl sebebi Didier Eribon ve diğerlerinin metnin savlarını hemcins partnerliğinin yasal olarak tanınması üzerine tartışmalara taşımış olmaları. (*Cinsiyet Belası* Ekim 2006 tarihinde Fransa'da La Découverte tarafından yayımlanmıştır. -ç.n.)

mişliğine dair tartışmalarla, psikanaliz ile feminizmin ilişkisiyle, Gayle Rubin'in toplumsal cinsiyet, cinsellik ve akrabalık üzerine olağanüstü çalışmasıyla, Esther Newton'un *drag** üzerine yaptığı çığır açıcı incelemeyle, Monique Wittig'in müthiş kuramsal ve edebi eserleriyle, beşeri bilimlerdeki gey ve lezbiyen perspektiflerle olan uzun süreli bir haşır neşirlik yatıyor. 1980'lerde pek çok feminist, lezbiyenliğin feminizm ile lezbiyen-feminizmde buluştuğunu farz ediyordu, *Cinsiyet Belası* ise lezbiyen pratiğin feminist kuramın bir temsili olduğu fikrine karşı çıkarak bu iki terim arasında daha belalı ve sorunlu bir ilişki kurmayı hedefliyordu. Bu metinde lezbiyenlik kadın olmanın anlam ve önemine dönüşü temsil etmiyor, dişilliği kutsamak anlamına gelmiyor, kadınmerkezli bir dünyanın işaretini vermiyor. Lezbiyenlik bir dizi siyasi kanının erotik ifası değildir (cinsellik ile kanılar arasında çok daha karmaşık bir ilişki vardır ve sık sık birbirlerine ters düşerler). Daha ziyade metin şunları soruyor: Normatif olmayan cinsel pratikler bir analiz kategorisi olarak toplumsal cinsiyetin istikrarını nasıl tartışmaya açar? Nasıl oluyor da kimi cinsel pratikler "kadın nedir, erkek nedir?" sorusunu uyandırıyor? Toplumsal cinsiyet artık normatif cinsellik üzerinden pekişen bir şey olarak kavranmayacaksa, *queer* bağlamlara özgü bir toplumsal cinsiyet krizi bulunduğu söylenebilir mi?

Cinsel pratiğin toplumsal cinsiyeti istikrarsızlaştırabilecek güçte olduğu fikrine Gayle Rubin'in "Kadın Ticareti" makalesini okuyarak vardım, ardından normatif cinselliğin normatif toplumsal cinsiyeti kuvvetlendirdiğini göstermeye çalıştım. Özetle bu sistemde kişi, egemen heteroseksüel çerçevede kadın işlevi gördüğü ölçüde kadındır ve kişinin bu çerçeveyi sorgulaması da toplumsal cinsiyet çerçevesinde belli bir yere sahip olduğu hissini zayıflamasına yol açabilir. "Cinsiyet belası"nın bu metindeki ilk formülasyonunun bu olduğunu düşünüyorum. Bazı insanların "eşcinsel olurken" yaşadıkları dehşeti ve kaygıyı, toplumsal cinsiyetteki yerini kaybetme, görünürde "aynı" cinsiyetten biriyle yatınca kime dönüşeceğini bilememe korkusunu kavramaya çalıştım. Bu hem cinsellik hem dil düzeyinde deneyimlenen ontolojik bir kriz teşkil ediyor.

* Karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri bir tür performans olarak, teatral etki amacıyla giymek. -ç.n.

*Transgender** veya transseksüelliğin, lezbiyen ve gey ebeveynliğin, yeni *butch* ve *femme*** kimliklerin ışığında ortaya çıkan yeni toplumsal cinsiyet sınıflandırmalarını düşündüğümüzde bu mesele daha da sivriliyor. Örneğin çocuk sahibi olan bazı *butch* lezbiyenlerin "baba", diğerlerinin ise "anne" olmalarının sebebi nedir?

Ya Kate Bornstein'm ileri sürdüğü şu fikre ne demeli: Bir transseksüeli adlandırırken "kadın" veya "erkek" cins isimlerini değil, etken fiiller kullanmak daha doğru olacaktır, çünkü etken fiil daimi dönüşümün ta kendisi "olan" yeni kimliği belirteceği gibi, toplumsal cinsiyetli bir kimlik olmayı tartışmaya açan "iki aradalığı" da betimleyecektir. Ya da bir diğer paradoks: Bazı lezbiyenler *butch*'un "erkek olmak"la alakası olmadığını ileri sürseler de, bazıları *butch*'luğun, arzulanan erkek statüsüne giden bir yol olduğunda ısrar ediyorlar. Son yıllarda bu paradokslar iyice artmış ve bu kitabın öngöremediği türden bir cinsiyet belasının varlığına işaret etmeye başlamıştır.²

Peki toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasında vurgulamaya çalıştığım ilişki neydi? Niyetim cinsel pratik biçimlerinin belli toplumsal cinsiyetler ürettiklerini iddia etmek değildi elbette, daha ziyade normatif heteroseksüellik koşullarında toplumsal cinsiyeti zapturapt altına almanın kimi zaman heteroseksüelliği muhafaza etmenin bir yolu olarak kullanıldığını öne sürmekti. Cathrine MacKinnon aynı meseleyi farklı bir şekilde formüle ediyor. Yaklaşımları-

* Travestizmden transseksüelliğe geniş bir alanı kapsayan şemsiye terim. Cinsel kimliği veya toplumsal cinsiyet sunumu, biyolojik cinsiyetiyle ilişkilendirilen normlarla örtüşmeyen kişi. -ç.n.

** *Butch*: Erkeksi veya maço görünüm ve tavır. İngilizcede genel olarak erkekler için "sert erkek" anlamında kullanılabileceği gibi, eşcinsel jargonda özellikle lezbiyenler tarafından bir altkimlik olarak benimsenen bir tanımdır, erkeksi veya eril olarak algılanan görünüm ve tavrı olan lezbiyenleri niteler.

Femme: Kadınsı görünüm ve tavır. Eşcinsel jargonda kimi zaman eşcinsel erkekler için de kullanılmakla birlikte, özellikle lezbiyenler tarafından bir altkimlik olarak benimsenen bir tavidir, kadınsı veya feminen olarak algılanan bir tarzı sahip lezbiyenleri niteler. -ç.n.

2. Bu konuda iki kısa metin yazdım: "Afterword" (Sonsöz), *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender* içinde, Sally Munt (haz.), Londra: Cassell, 1998; ikinci metin de *Sexualities* dergisinin "Transgender in Latin America: Persons, Practices and Meanings" (Latin Amerika'da *Transgender*: Kişiler, Pratikler ve Anlamlar) başlıklı sayısına yazdığım Sonsöz, c. 5, no. 3, 1998.

mız yer yer örtüşse de birbirinden hayli farklı aslında. MacKinnon şöyle yazıyor:

Cinsiyetler arası eşitsizlik kişinin niteliği olarak durağanlaştırıldığında toplumsal cinsiyet biçimini alır; kişiler arasında bir ilişki olarak hareket ederken ise cinsellik biçimini alır. Toplumsal cinsiyet, erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliğin cinselleştirilmesinin katılaşmış halidir.³

Bu görüşte cinsel hiyerarşi toplumsal cinsiyeti üretir ve pekiştirir. Toplumsal cinsiyeti üretip pekiştiren şey heteroseksüel normatiflik değil, heteroseksüel ilişkilerin ardında yattığı iddia edilen toplumsal cinsiyet hiyerarşisidir. Oysa toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin toplumsal cinsiyeti üretip pekiştirdiğini ve etkin bir toplumsal cinsiyet mefhumunu gerektirdiğini söylemek, toplumsal cinsiyet toplumsal cinsiyete sebep olan şeydir demektir, yani formülasyon to-tolojiye varır. Bu durumda MacKinnon'ın toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin kendi kendini yeniden üreten mekanizmasının taslağını çizdiği de söylenebilir, ama tabii kendisi böyle yazmamış.

"Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi" toplumsal cinsiyetin üretilmesindeki koşulları açıklamaya yeter mi? Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi aşağı yukarı zorunlu olan bir heteroseksüelliğe ne ölçüde hizmet eder ve toplumsal cinsiyet normları heteroseksüel hegemonyayı kuvvetlendirmek uğruna ne sıklıkla asayişe tabi tutulur?

Çağdaş hukuk kuramcısı Katherine Franke, MacKinnon'ı hem feminist hem *queer* perspektiflerinden faydalanan yenilikçi bir yaklaşımla eleştiriyor; MacKinnon'ın toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin birincil olduğunu varsaydığını, böylece cinselliği düşünürken heteroseksüelliği önkabul alan bir modeli kabul ettiğini ileri sürüyor. Franke, MacKinnon'inkine alternatif oluşturan bir toplumsal cinsiyet ayrımcılığı modeli sunarak cinsel tacizin toplumsal cinsiyetin üretilişi için paradigmatik bir alegori olduğunu savunur. Her tür ayrımcılık taciz olarak kavranmamalıdır. Taciz edimi kişinin belli bir toplumsal cinsiyet "yapıldığı" bir edim olabilir. Toplumsal cinsiyeti dayatmanın başka yolları da vardır. Dolayısıyla Franke'e göre toplumsal cinsiyet ayrımcılığı ile cinsel ayrımcılık arasında geçici

3. Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, s. 6-7.

bir ayırım yapmak önemlidir. Örneğin istihdam edilme konumundaki eşcinsel şahıslar kabul gören toplumsal cinsiyet normlarına uygun "görünmedikleri" için ayrımcılığa maruz kalabilirler. Ayrıca eşcinsel şahısların maruz kaldığı cinsel taciz toplumsal cinsiyet hiyerarşisini kuvvetlendirmeye hizmet etmeyip toplumsal cinsiyet normatifliğini ilerletmeye yarayabilir pekâlâ.

MacKinnon cinsel tacizin güçlü bir eleştirisini sunarken başka türden bir kural koyuyor: Toplumsal cinsiyet sahibi olmak, heteroseksüel bir tabilik ilişkisine çoktan girmiş olmak demektir, demeye getiriyor. Analitik olarak bakıldığında MacKinnon'm kurduğu denklik kimi egemen homofobik argüman biçimlerini akla getiriyor. Bu görüşlerden birinde, erkek olan erkeklerin ve kadın olan kadınların heteroseksüel olmaları gerektiği savunulur, böylece toplumsal cinsiyetin cinsel olarak düzenlenmesi buyurulur ve olumlanır. Öte yandan tam da bu tür toplumsal cinsiyet düzenlemelerini eleştiren bir dizi görüş de mevcut (Franke'inki de bunlardan biri). Yani toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki ilişkiye dair cinsiyetçi ve feminist görüşler arasında önemli bir fark var: Cinsiyetçi yaklaşımda bir kadının ancak ve ancak, tabi oluşunun hazza dönüştüğü heteroseksüel birleşmede kadınlığını sergilediği iddia edilir (kadınların cinselleştirilmiş tabi kılınmalarında bir öz ortaya çıkıyor ve olumlanıyordur); feminist görüşte ise toplumsal cinsiyetin devrilmesi, tasfiye edilmesi veya had safhada muğlaklaştırılması gerektiği, çünkü toplumsal cinsiyetin her zaman kadınların tabi kılınmasının bir işareti olduğu savunulur. Feminist, cinsiyetçinin genel kabul gören betimlemesinin gücünü teslim eder, onun zaten güçlü bir ideoloji olarak işlemekte olduğunu kabul eder, buna rağmen ona karşı gelmeye çalışır.

Bu noktanın üzerinde uzun uzun duruyorum çünkü kimi *queer* kuramcılar toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasında analitik bir ayırım yapıyor ve aralarında nedensel veya yapısal herhangi bir bağlantıyı reddediyor. Bir perspektiften bakınca bu anlamlıdır: Yapılan ayırımla kastedilen şey heteroseksüel normatifliğin toplumsal cinsiyete düzen *getirmemesi*, kural *koymaması* gerektiğini, böyle bir düzene karşı çıkılması gerektiğini savunmaksa, bu görüşe katılıyorum.⁴ Fakat kastedilen şey (betimsel deyişle söylersek) toplumsal cinsiyetin herhangi bir cinsel düzenlemeye tabi olmadığıysa, bura-

da homofobinin işleyişinin tek olmasa da önemli bir boyutunun homofobiyle mücadele etmeye en hevesli kişilerce gözden kaçırıldığını düşünürüm. Bununla beraber toplumsal cinsiyeti altüst eden performansın cinselliğe veya cinsel pratiğe dair hiçbir şey göstermediğini teslim etmeliyim. Zira toplumsal cinsiyeti muğlaklaştırırken normatif cinselliğin huzurunu hiç bozmamak veya yönünü değiştirmemek de mümkün. Hatta kimi zaman toplumsal cinsiyet muğlaklığı, normatif olmayan cinsel pratiği zapt etmeye ve caydırmaya, böylece normatif cinselliği olduğu gibi korumaya bile yarayabilir.⁵ Dolayısıyla örneğin *drag* veya *transgender* ile cinsel pratik arasında hiçbir bağıntı kurulamayacağı gibi, "hetero-", "bi-" ve "homo-" eğilimlerin dağılımı ile toplumsal cinsiyet-bozanlık yapma ve cinsiyet değişikliği serüvenleri ilk akla gelen şekillerde eşleştirilemez.

Son yıllardaki çalışmalarımı çoğunlukla *Cinsiyet Belası*'nda dış hatlarıyla sunduğum performatiflik kuramını açmaya ve gözden geçirmeye adanmışım.⁶ Performatifliğin tam anlamıyla ne olduğunu söylemek zor, çünkü "performatiflik" denen şeyin ne anlama geldiği konusunda kendi görüşlerim bile zamanla, çoğunlukla getirilen fevkalade eleştiriler sayesinde değişti.⁷ Dahası, pek çok kişi "performatifliği" mesele edinip kendi formülasyonlarıyla sundu. Başlangıçta toplumsal cinsiyet performatifliğini nasıl okumam gerektiği konusundaki ipucunu Jacques Derrida'nın "Kanun Önünde" (Kafka) okumasından almıştım. Burada kanunu, yasayı bekleyen, yasanın kapısında oturan kişi beklediği yasaya belli bir kuvvet at-

4. *Cinsiyet Belası* maalesef Eve Kosofsky Sedgwick'in şaheser kitabı *Epistemology of the Closet*'tan (Dolabın Epistemolojisi) birkaç ay önce yayımlandı, dolayısıyla buradaki savlarımı öne sürerken Sedgwick'in kitabının ilk bölümündeki toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dair incelikli tartışmasından yararlanma fırsatım olmadı.

5. Beni bu noktaya Jonathan Goldberg ikna etti.

6. Yayımladığım ve çalışmalarım atıfta bulunan eserlerin aşağı yukarı tamamlanmış bir kaynakçası için Irvine'deki Kaliforniya Üniversitesi kütüphanesinden Eddie Yeghiayan'ın mükemmel çalışmasına bakabilirsiniz: <http://sun3.lib.uci.edu/indiv/scctr/Wellek/butler/>

7. Özellikle Bidy Martin, Eve Sedgwick, Slavoj Žižek, Wendy Brown, Sadiya Hartman, Mandy Merck, Lynne Layton, Timothy Kaufmann-Osborne, Jessica Benjamin, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Diana Fuss, Jay Presser, Lisa Duggan ve Elizabeth Grosz'a performatiflik kuramına yönelttikleri kavrayışlı eleştirileri için minnet duyuyorum.

feder. Yetkili bir merciin görünürde olmayan anlamı açıklayacağı beklentisi bu otoritenin atfedilmesini ve kurulmasını sağlayan şeydir: Beklenti nesnesini çağırır. Toplumsal cinsiyet konusunda da benzer bir beklentinin, toplumsal cinsiyetin ifşa edilebilecek bir öz olduğu fikrine dayanan ve beklediği fenomenin ta kendisini üreten bir beklentinin söz konusu olup olmadığını merak ediyordum. Öyleyse ilk kertede toplumsal cinsiyetin performatifliğinin bu metalepsisin etrafında döndüğünü söyleyebiliriz: Toplumsal cinsiyetli bir öz beklentisi, kendisinin dışında konumlandığı şeyi üretir. İkincisi, performatiflik tek seferlik bir edim değil, tekerrür ve ritüeldir, beden bağlamında doğallaştırılmasıyla etkilerini gösterir, bir bakıma, kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreç olarak kavranmalıdır.⁸

Bu doktrin pek çok önemli soruyla karşılandı, bunlardan birini burada özellikle belirtmek istiyorum. Toplumsal cinsiyetin performatif olduğu görüşüyle, toplumsal cinsiyetin iç özü addettiğimiz şeyin süregiden bir dizi edim üzerinden üretildiğini, bedenin toplumsal cinsiyetli stilizasyonu ile ortaya konduğunu göstermeye çalışıyordum. Kendimizdeki bir "iç" özellik sandığımız şey aslında beklentiyle ve belli bazı bedensel eylemler üzerinden ürettiğimiz bir şeydir, en uç anlamıyla, doğallaştırılmış bedensel hareketlerin halüsinogen etkisidir. Peki bu, ruhla ilgili "içte" addedilen her şeyin içinin boşalır ve içteliğin yanlış bir eğretilme olduğu anlamına mı gelir? *Cinsiyet Belası*'nın başlarında yer alan toplumsal cinsiyet melankolisine dair tartışmada içteki ruh eğretilmesinden açıkça yararlanmama rağmen, bu eğretilmeyi performatiflik üzerine düşüncelerime taşımamışım.⁹ Çoğu insanın kitabın ilk bölüm-

8. Performatifliğin ritüel boyutu mefhumu, Pierre Bourdieu'deki *habitus* kavramıyla ilişkidir, bunu ancak kitabı yazmayı bitirdikten sonra fark ettim. Bu örtüşmeyi açıklama yönündeki gecikmiş çabam için bkz. *Excitable Speech: A Politics of the Performative* adlı kitabımın son bölümü, New York: Routledge, 1997.

9. Metnin ilk yarısıyla ikinci yarısı arasındaki kopukluğu bana Jacqueline Rose gösterdi. Önceki bölümlerde toplumsal cinsiyetin melankolik inşası sorgulanıyor, sonraki bölümlerde ise psikanalitik başlangıç unutuluyor. Muhtemelen bu, son bölümün "mani" halini, yani Freud'un kaybın tekdibi olan melankolinin bir unsuru olarak tanımladığı bu ruh halini kısmen açıklayacaktır. Görünen o ki *Cinsiyet Belası* daha yeni ifade etmiş olduğu kaybı son sayfalarında unutup ve yadsıyor.

leriyle son bölümleri arasında sorunlu bir kopuş olarak gördükleri bu meseleyle hem *İktidarın Psikik Yaşamı*'nda, hem de psikanalitik konular üzerine son yıllarda yazdığım makalelerden bazılarında baş etmeye çalıştım. Ruhun tüm iç âleminin bir dizi stilize edimin sonucundan ibaret olduğunu söyleyemem, fakat halen ruh dünyasının "içselliğini" hiç sorgulamadan var kabul etmenin kayda değer bir kuramsal hata olduğu fikrindeyim. Tanıdığımız ve yitirdiğimiz insanlar dahil dünyanın çeşitli özellikleri kendiliğın "iç" özelliklerine dönüşürler elbette, fakat bu dönüşüm içselleştirme üzerinden gerçekleşir, Kleincıların iç dünya dedikleri şey tam da ruhun içselleştirmeleri sonucu kurulur. Dolayısıyla performatifliğe dair ruhsal bir kuram daha derinlemesine geliştirilmeyi bekliyor.

Bedenin maddeselliğinin bütünüyle inşa edilmiş olup olmadığı sorusu bu metinde cevap bulmasa da okurlar için bazı noktaları netleştireceğini umduğum sonraki çalışmalarımın odağında yer alıyor.¹⁰ Bazı akademisyenler performatiflik kuramını ırkla ilgili meselelere taşımanın mümkün olup olmadığını araştırdı.¹¹ Irka dair sınırların her zaman toplumsal cinsiyet konulu söylemin ardında yatığını, bunun aldığı çeşitli biçimlerin açığa çıkarılmasının önemli olduğunu, fakat ırk ile toplumsal cinsiyete basitçe birbirinin analojisi muamelesi yapılmaması gerektiğini vurgulamak isterim. Dolayısıyla bence sorulması gereken soru performatiflik kuramının ırk meselesine taşınıp taşınamayacağı değil, ırkla başa çıkmaya çalıştığında kuramın ne hale geleceğidir. Tartışmaların çoğu "inşa"nm statüsüne, ırkın toplumsal cinsiyetle aynı şekilde inşa edilip edil-

10. Bkz. *Bodies That Matter*, New York: Routledge, 1993. Ayrıca orada sorduğum soruların bazılarıyla çağdaş bilim araştırmaları arasında ilişki kuran ilginç bir eleştiri için bkz. Karen Barad, "Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality", *differences*, c. 5, no. 2, s. 87-126.

11. Saidiya Hartman, Lisa Lowe ve Dorinne Kondo'nun çalışmaları benim çalışmalarımı da etkiledi. Ayrıca şimdilerde "-mış gibi yapmak", "sanılmak" (*passing*) üzerine çoğu çalışma bu soruyu ele alıyor. *Bodies That Matter*'da Nella Larsen'in romanı *Passing* üzerine yazdığım deneme bu soruya cevap verme açısından başlangıç niteliğinde. Homi Bhabha'nın sömürgecilik sonrası öznenin mimetik bölünmesi üzerine çalışması benimkine çeşitli açılardan yakın elbette: Mizanlık kimliklerinin tahakküm koşulları altında nasıl üretildiğini ve bölündüğünü vurgulayan bir performatiflik mefhumu açısından, sömürgeleştirilenin sömürgeci "ses"i sahiplenmesi ve özdeşleşmenin bölünmüşlüğü son derece önemlidir.

mediğine odaklandı. Ben tek bir inşa açıklamasının işe yaramayacağı, bu kategorilerin her zaman birbirlerinin zemini olarak işledikleri ve çoğunlukla en kuvvetli ifadelerini birbirleri üzerinden buldukları görüşündeyim. Dolayısıyla ırksal toplumsal cinsiyet normlarının cinselleştirilmesini aynı anda pek çok açıdan yorumlamak gerekir. Üstelik böyle bir analiz toplumsal cinsiyetin münferit analiz kategorisi olarak gelip dayandığı sınırları aydınlatacaktır.¹²

Elinizdeki kitaba can katan bazı akademik gelenek ve tartışmaları sıraladıysam da niyetim bu kadar az sayfaya etraflı bir savunma sığdırmaya çalışmak değil. Fakat metnin üretim koşullarının bazen gözden kaçan bir yanı daha var: Metin sadece akademinin içinden gelmiyor, birbiriyle kesişen, parçası olduğum kimi toplumsal hareketlerden ve bu kitabı yazmadan önce on dört yıl boyunca ikamet ettiğim Amerika Birleşik Devletleri'nin doğu kıyısındaki lezbiyen ve gey cemaat bağlamından geliyor. Metin özneyi yerinden ediyor olsa da burada bir şahıs var: Pek çok toplantıya, bara, yürüyüşe gittim ve pek çok farklı türden toplumsal cinsiyet gördüm, bazılarının kesişme noktasında olduğumu kavradım ve kültürel uçlarında bulunan pek çok cinsellik biçimiyle karşılaştım. Önemli bir cinsel kabul ve özgürlük hareketinin içinde yolunu bulmaya çalışan pek çok insan tanıdım, umutları ve ihtilaflarıyla bu hareketin bir parçası olmanın keyfini ve hüsrânını yaşadım. Akademiye sığınmıştım ama o duvarların dışında da bir hayat yaşıyordum. *Cinsiyet Belası* akademik bir kitap olsa da benim için bir geçişle, Rehoboth Plajı'nda oturup hayatımın farklı yönlerini birleştirebilir miyim diye düşünürken başladı. Bunları otobiyografik bir üslupla yazmamın, olduğum özneyi yeniden konumlandırıldığını düşünmüyorum ama burada birinin olduğunu bilmek belki okuru bir ölçü teselli edecektir (mevzubahis şahsın dilde ifade ediliyor olmasının oluşturduğu sorunu şimdilik askıya alıyorum).

12. Kobena Mercer, Kendall Thomas ve Hortense Spillers'ın çalışmaları *Cinsiyet Belası*'ndan sonra bu mesele üzerine düşünmeme çok yardımcı oldu. Ayrıca yakında Frantz Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'indeki mimesis ve abartıya eğilen bir deneme yayımlamayı umuyorum. Berkeley Üniversitesi Retorik Bölümü'nde ABD'deki ırksallaştırılmış cinsellikler üzerine tezini bitiren Greg Thomas'a bu önemli kesişme noktasına dair kavrayışımı kıskırtıp zenginleştirdiği için çok teşekkür ederim.

Metnin halen akademi dışında da dolaşıyor olması yaşadığım en tatmin edici deneyimlerden biri. Metin hem Queer Nation'ın ilgisi- ni çekti, hem kendini *queer* olarak sunmanın teatrallığı konusunda- ki fikirleriyle Act Up* grubuna esin verdi, hem de Amerikan Psikanaliz Birliği ve Amerikan Psikoloji Birliği üyelerinin eşcinsellik üzerine inanç ve yaklaşımlarını yeniden değerlendirmelerine öna- yak oldu. Performatif toplumsal cinsiyet meseleleri görsel sanatlar- da, Whitney sergilerinde, Los Angeles'taki Otis Güzel Sanatlar Okulu'nda ve başka yerlerde farklı farklı şekillerde sahiplenildi. "Kadınlar" konusunda ve cinsellik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki konusunda kitaptaki kimi formülasyonlar Vicki Schultz, Katherine Franke ve Mary Jo Frug'un çalışmaları sayesinde feminist hukuk felsefesine ve ayrımcılığa karşı hukuki araştırmalara taşındı.

Bütün bunlara karşılık *Cinsiyet Belası*'nda aldığım kimi konum- ları kendi siyasi angajmanlarım nedeniyle gözden geçirmek duru- munda kaldım. Kitapta "evrensellik" iddiasını sadece negatif ve dış- layıcı bir biçimde değerlendiriyorum. İnsan haklarıyla ilgili hayli geniş bir dizi konuda cinsel azınlıkları temsil eden bir kuruluş olan Uluslararası Gey ve Lezbiyen İnsan Hakları Komisyonu'nda önce yönetim kurulu üyesi, ardından yönetim kurulu başkanı olarak ola- ğanüstü bir grup aktivistle çalışırken (1994-97) evrenselliğin aslın- da stratejik açıdan kullanışlı ve önemli olduğunu, üstelik tözel ol-mayan ve açık uçlu bir kategori olarak kullanılabileceğini öğren- dim. Orada evrensellik iddiasının öncelikle ve performatif olabi- leceğini, henüz var olmayan bir gerçekliği çağırabileceğini ve he- nüz buluşmamış kültürel ufukların birleşmesini mümkün kılabil- ceğini kavradım. Böylece evrenselliğin geleceğe yönelik kültürel çeviri emeği olarak da tanımlanabileceği görüşüne vardım.¹³ Daha yakınlarda, hegemonya kuramına ve kuramsal olarak aktif bir Sol için taşıdığı içerimlere dair Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek'le ortak kaleme aldığımız bir kitapta, kendi çalışmalarımı siyaset kuramıy-

*AIDS krizine son vermek amacıyla 1987'de New York şehrinde kurulmuş aktivist örgüt. 1990 yılında Act Up içerisinden bir grup eşcinsel aktivist, gey ve lezbiyenlere yönelik şiddetle mücadele etmek amacıyla Queer Nation örgütünü kurdu. -ç.n.

13. Evrensellik üzerine düşüncelerim sonraki yazılarımda, özellikle de *Excitable Speech*'in 2. bölümünde bulunabilir.

la ve yine evrensellik mefhumuyla ilişkilendirmeye sevk edildim.¹⁴

Düşüncelerimin kazandığı bir diğer pratik boyut ise hem akademik hem de klinik psikanalizle ilişkisi oldu. Şimdilerde bir grup ilerici psikanalistle yeni bir süreli yayın üzerine çalışıyorum. *Studies in Gender and Sexuality* adlı bu yayın cinsellik, toplumsal cinsiyet ve kültür üzerine klinik çalışmalar ile akademik çalışmalarını üretken bir diyalogda buluşturmayı hedefliyor.

Cinsiyet Belası'nın eleştirmenleri de sevenleri de üslubunun zorluğuna dikkat çekti. Tüketimi kolay olmayan bir kitabın akademik standartlara göre "popüler" olması kuşkusuz tuhaf, kimileri için de çıldırıcı bir şey. Bu gibi örnekler karşısında şaşırmanın ardında muhtemelen, okuyan kesimi azımsamamız, okurların karmaşık ve zorlu metinleri –özellikle de karmaşıklık yersiz olmadığına, zorluk da kesin gözüyle bakılan hakikatleri tartışmaya açmaya yaradığında, üstelik hakikatlere kesin gözüyle bakmanın ta kendisi baskıcı bir edimken– okuma yeti ve arzularım hafife almamız yatıyor.

Üslubun gayet girift bir mesele olduğunu, tekyanlı bir biçimde, bilinçli ve kasıtlı olarak kendimize bir üslup seçip onu denetim altında tutmamızın mümkün olmadığını düşünüyorum. Fredric Jameson bunu çok önceden Sartre üzerine yazdığı kitapta açıkça ortaya koymuştu. İnsan çeşitli üslupları kullanabilir elbette, fakat hangilerini kullanabileceği tümtüyle kendi seçimine kalmamıştır. Dahası, ne gramer ne de üslup siyaseten nötrdür. İdrak edilebilecek konuşmayı idare eden kuralları öğrenmek normalleştirilmiş dile alıştırmaktır, kurallara uymamanın cezası da idrak edilebilirliğini yitirmektir. Drucilla Cornell'm bana Adornovari bir biçimde hatırlattığı gibi: Sağduyu zerre kadar radikal değildir. Sıradan gramerin radikal görüşleri ifade etmek için en uygun araç olduğunu düşünmek hata olur, özellikle de gramerin düşünceye, hatta düşünülebilir olana dayattığı kısıtlamalar göz önünde bulundurulursa. Fakat grameri kıvrıp büken veya önermenin anlam ifade etmesinde şart olan özne-fiil gereklerini tartışmaya açan formülasyonlar belli ki bazıla-

14. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londra ve New York: Verso, 2000.

rını kızdırıyor. Böyle formülasyonlar okurlarına iş çıkarıyor ve okurlar bazen bu tür taleplerden rahatsız oluyor. Acaba rahatsız olanlar meşru bir "açık sözlülük" talebinde mi bulunuyor, yoksa entelektüel hayat tüketicileri olarak beklentileri karşılanmadığı için mi şikâyet ediyorlar? Bu gibi dilsel zorluk deneyimlerinin hiç mi değeri yok? Toplumsal cinsiyet Monique Wittig'in ileri sürdüğü gibi gramer normları üzerinden doğallaştırılıyorsa, bu demektir ki toplumsal cinsiyeti en temel epistemik düzeyde başkalaştırmak kısmen toplumsal cinsiyetin sunulduğu gramere karşı gelerek mümkün olacaktır.

Açıklık talep edilirken güya "açık" olan görüşleri devindiren hileler unutuluyor. Avital Ronell, Nixon'ın milletin gözünün içine bakarak "bir noktayı iyice açıklayayım" deyip ardından yalan söylemeye koyulduğu ânı hatırlatıyor. "Açıklık" kisvesinde dolaşıma giren nedir? Açıklığın gelişi ilan edildiğinde belli bir eleştirel kuşkuyla yaklaşmamanın bedeli ne olacaktır? "Açıklık" protokollerini kim oluşturuyor ve bunlar kimin çıkarına hizmet ediyor? Her tür iletişimin gereği olarak dargörüşlü şeffaflık standartlarında ısrar ettiğimizde neyi imkânsız kılmış oluruz? "Şeffaflık" neyi gizler?

Toplumsal cinsiyet normlarının şiddetine dair küçük yaşta fikir edinmeye başladım. Anatomik olarak anormal bir bedeni olduğu için Kansas bozkırlarında bir hastaneye kapatılıp ailesinden ve arkadaşlarından uzakta hayatının sonunu bekleyen bir dayı; bazen gerçek bazen hayali cinsellikleri yüzünden evlerini terk etmek zorunda bırakılan eşcinsel kuzenler; 16 yaşındaki kendi fırtınalı açılma sürecim ve yetişkin hayatımın yitirdiğim işler, sevgililer ve evlerle bezeli manzarası. Bütün bu süreçte maruz kaldığım kınama yoğun ve yaralayıcıydı, ama neyse ki beni hazzı kovalamaktan ve cinsel hayatımı meşru kılacak kabulü talep etmekten alıkoymadı. Bir yandan şiddetle asayişe tabi tutulan toplumsal cinsiyete öte yandan öylesine kesin gözüyle bakılıyordu ki tüm bu şiddeti görünür kılmak son derece zordu. Toplumsal cinsiyet ya cinsiyetin doğal bir tezahürü sayılıyordu, ya da hiçbir insan failin değiştiremeyeceği bir kültürel sabit. Ayrıca engellenen hayatın, "yaşandığı" söylenemeyecek hayatın, tutsak edilerek askıya alman ya da süregiden bir idam cezasına dönüşen hayatın nasıl bir şiddet olduğunu kavramaya başladım. Bu metindeki toplumsal cinsiyeti "doğallıktan çıkar-

ma"ya yönelik o inatçı çabanın kaynağında hem ideal cinsiyet morfolojilerinin içerdiği normatif şiddete karşı koyma arzusu, hem de doğal heteroseksüelliğe dair sıradan ve akademik cinsellik söylemlerinin beslediği yaygın varsayımların kökünü kurutma arzusu yatıyor. Doğallıktan çıkarma üzerine yazmamın sebebi basitçe dil oyunları yapmak veya kimi eleştirmenlerin zannettiği gibi "gerçek" siyasetin yerine teatral soytarlıkları geçirme arzusu değildi (sanki tiyatro ile siyaset hep birbirinden ayrıymış gibi). Yaşama, hayatı mümkün kılma ve mümkün olanı yeniden düşünme arzusuydu. Dayımın başka türlü bir ailenin, arkadaşların veya akrabaların refakatinde yaşayabilmesi için dünyanın nasıl bir yer olması gerekirdi? İdeal morfoloji adına insan bedenine dayatılan kısıtlamaları nasıl yeniden düşünmeliyiz ki norma uymayanlar yaşam içinde ölüme mahkûm edilmesinler?¹⁵

Cinsiyet Belası'ndaki toplumsal cinsiyet imkânlarının alanını genişletme çabasının ne işe yarayacağını soran okurlar oldu. Yeni toplumsal cinsiyet biçimlenimlerinin ne amaçla icat edileceğini, aralarından hangisini seçeceğimize nasıl karar vereceğimizi sordular. Soruları genellikle başka bir öncülü, yani metnin feminist düşüncedeki normatif veya kural koyucu boyuta hitap etmediği görüşünü içeriyordu. Bu eleştirel karşılaşmada "normatif" teriminin en az iki farklı anlamının olduğu açık, çünkü bu terim benim çoğunlukla belli tür toplumsal cinsiyet ideallerinin olağan şiddetini betimlemek için kullandığım bir kelime. "Normatif" sözünü genellikle "toplumsal cinsiyeti idare eden normlara özgü" anlamında kullanıyorum. Fakat "normatif" terimi aynı zamanda etik gerekçelendirmeye dair, etik gerekçelendirmenin nasıl yapıldığını ve hangi somut sonuçlara varacağını anlatan bir terim. *Cinsiyet Belası*'na yöneltilen önemli sorulardan biri şuydu: Toplumsal cinsiyetin nasıl yaşanması gerektiği konusunda, burada sunulan kuramsal betimlemeleri temel alarak nasıl yargıya varacağız? Toplumsal cinsiyetin "normatif" biçimlerine karşı çıkarken, bir yandan da toplumsal cin-

15. Kuzey Amerika Aracinsiyet Topluluğu'nun hayli önemli olan yayınlarına (Cheryl Chase'inkiler dahil) bakmanızı tavsiye ederim. Bu kuruluş cinsiyet anomalisi taşıyan bedenlerle doğan bebek ve çocukların maruz kaldığı ağır ve şiddetli toplumsal cinsiyet polisliğine kamunun dikkatini çekmek için her kuruluştan daha çok çalışmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. www.isna.org.

siyetli dünyanın nasıl bir yer olması gerektiğine dair belli bir normatif görüşe sahip olmamak mümkün değil. Yine de bu metindeki olumlu normatif görüşün (olduğu kadarıyla) "toplumsal cinsiyeti söylediğim şekilde altüst ederseniz hayat güzel olur" minvalinde bir kural biçimini almadığını ve alamayacağını ifade etmek isterim.

Bu tür kurallar koyanlar ya da hangi toplumsal cinsiyet ifadesinin altüst edici olup hangisinin olmadığına karar vermeye gönüllü olanlar yargılarını bir betimlemeye dayandırır. Toplumsal cinsiyet şu veya bu biçimde görünüm kazanır, ardından görünüme dayanarak bu görünümlere dair normatif bir yargıya varılır. Peki toplumsal cinsiyetin görünüm alanını koşullandıran nedir? Şöyle bir ayrım yapmak çekici gelebilir: Toplumsal cinsiyete dair *betimleyici* bir değerlendirme toplumsal cinsiyeti neyin idrak edilebilir kıldığına dair düşünmeyi içerir, toplumsal cinsiyeti mümkün kılan koşulları inceler; *normatif* bir değerlendirme ise hangi toplumsal cinsiyet ifadelerinin makul olup hangilerinin olmadığı sorusunu cevaplamaya çalışır, bu tür ifadeler arasında böyle bir ayrım yapabilmek için ikna edici sebepler sunar. Fakat neyin "toplumsal cinsiyet" sayılacağı sorusu bile zaten iktidarın yaygın normatif işleyişine işaret eden bir sorudur, yani "durum ne olacak"ın, "durum nedir" kisvesi altında kaçak işleyişine delil niteliğindedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet alanının betimlemesi hiçbir surette onun normatif işleyişinden önce gelmez ve ondan ayrı tutulamaz.

Derdim altüst edici olanı altüst edici olmayandan ayırmanın ne olduğu konusunda birtakım yargılarda bulunmak değil. Zaten böyle yargılara ne bağlamından bağımsız olarak ne de zaman içinde kalıcı olacak şekilde varılabileceğine inanıyorum ("bağlam" dediğimiz şey koyutlanan bir birliktir, zamanla değişerek özündeki birliksizliği teşhir eder). Eğretilmelerin zaman içinde katılaşıp kavram haline gelmeleri gibi, altüst edici performanslar da tekrar üzerinden, özellikle de "altüst etme"nin pazar değeri taşıdığı meta kültürü içinde tekrarları üzerinden etkisizleşmiş klişelere dönüşme tehlikesini taşır. Altüst ediciliğin kriterini belirleme çabası her zaman hüsrana uğrayacaktır ve uğramalıdır da. Öyleyse terimi kullanmanın kazandıracığı herhangi bir şey var mı?

Benim esas derdim şu tip sorular etrafında dönüyor: İdrak edilebilir bir hayat teşkil eden nedir, etmeyen nedir? Normatif toplum-

sal cinsiyete ve cinselliğe dair sanılar neyin "insani" ve "yaşanabilir" sayılacağını nasıl önceden belirler? Bir diğer deyişle normatif toplumsal cinsiyet sanıları insani olana ilişkin betimleme sahasının sınırlarını nasıl belirler? Sınır belirleyici iktidarı ne yolla görebilir ve ne yolla dönüştürebiliriz?

Cinsiyet Belası'nda toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş ve performatif boyutunu açıklamak için sunduğum *drag* tartışması tam anlamıyla bir altüst etme *örneği* değildir. Bunu altüst edici eylemin paradigması ya da siyasi failliğin bir modeli olarak görmek hata olur. Mesele bu değil. İnsan kadın gibi giyinmiş bir erkek veya erkek gibi giyinmiş bir kadın gördüğünü düşünüyorsa, bu algılardaki ikinci terimi toplumsal cinsiyet "gerçekliği" olarak görüyordur, yani, benzetmeyle devreye giren toplumsal cinsiyetin "gerçeklikten" yoksun olduğu, yanılmalı bir görünüm teşkil ettiği düşünülür. Görünürdeki bir gerçekliğin bir gerçektışıyla eşleştiği bu tür algılarda neyin gerçek olduğunu bildiğimizi düşünürüz ve toplumsal cinsiyetin ikincil görünümünü salt yapıntı, oyun, aldatma ve yanıl-sama addederiz. Peki algıyı bu şekilde kuran o "toplumsal cinsiyet gerçekliği" hissi nedir? Muhtemelen kişinin anatomisinin ne olduğunu bildiğimizi zannediyoruzdur (oysa bazen aslında bilmeyiz, nitekim anatomik betimleme düzeyinde mevcut olan çeşitliliği takdir etmediğimiz kesin). Veya bu bilgiyi kişinin giydiği kıyafetlerden ya da kıyafetleri nasıl giydiğinden çıkarıyoruzdur. Doğallaştırılmış bilgidir bu, kimi had safhada yanlış olan bir dizi kültürel çıkarıma dayanmasına rağmen. Gerçekten de *drag*'den transseksüellik örneğine geçtiğimizde bedeni örten ve ifade eden kıyafetlere bakarak sabit anatomiye dair bir yargıya varmak tümüyle imkânsızlaşıyor. Bu beden ameliyatsız, geçiş halinde veya ameliyatlı olabilir; üstelik bedeni "görmek" bile bizi doğru cevaba ulaştırmaz, kaldı ki *kişi hangi kategoriler üzerinden görür?* İnsanın sabit ve olağan kültürel algılarının yanıldığı, gördüğü bedeni kesin olarak okuyamadığı an, karşılaştığı bedenin bir erkeğe mi yoksa kadına mı ait olduğundan emin olamadığı andır. Tam da bu kategoriler arasında yalpalama hali, söz konusu bedenin deneyimini teşkil eder.

Kategoriler tartışmaya açıldığında toplumsal cinsiyetin *gerçekliği* de krize girer: Gerçeğin nasıl gerçektışından ayrılacağı belirsizleşir. İşte bu da "gerçek" addettiğimizin, toplumsal cinsiyete da-

ir doğallaştırılmış bilgi olarak başvurduğumuzun aslında değiştirilebilecek ve üzerinde oynanabilecek bir gerçek olduğunu kavramamıza sebep olur. Adı ister altüst edici, ister başka bir şey olsun. Bu kavrayış kendi başına bir siyasi devrim olmayabilir, fakat insanın neyin mümkün ve gerçek olduğuna dair görüşlerinde köklü bir değişim olmadıkça siyasi devrim mümkün değildir. Kimi zaman bu değişim, açıkça kuramsallaştırılmalarından önce ortaya çıkan ve bizi temel kategorilerimizi baştan düşünmeye iten bazı tür pratiklerin sonucu olarak gerçekleşir: Toplumsal cinsiyet nedir, nasıl üretilir ve yeniden üretilir, imkânları nelerdir? Bu noktada tortulaşmış ve şeyleştirilmiş toplumsal cinsiyet "gerçekliği" alanının farklı, üstelik daha az şiddet içeren bir şekilde yeniden kurulabileceği kavranır.

Metnin amacı *drag*'i hakiki olan ve model teşkil eden bir toplumsal cinsiyetin ifadesi sayıp göklere çıkarmak değil (*drag*'in kimi zaman maruz kaldığı aşağılamaya direnmek gayet önemli olsa da); toplumsal cinsiyete dair doğallaştırılmış bilginin, önleyici ve şiddet içeren bir biçimde gerçekliğin sınırlarını belirlediğini göstermek. Toplumsal cinsiyet normları (ideal ikibiçimcilik, bedenlerin heteroseksüel tamamlayıcılığı, birçoğu ırksal saflık kuralları ve mezleşmeye karşı tabularca onanan uygun ve uygunsuz erillik ile dişlilik idealleri ve hükümlerliliği) neyin idrak edilebilir bir biçimde insan olup neyin olmayacağını, neyin "gerçek" addedilip neyin edilmeyeceğini belirler, bedenlerin meşru ifade kazanabilecekleri ontolojik alanı oluştururlar. *Cinsiyet Belası*'nın olumlu bir normatif görevi varsa o da bu meşruiyetin yanlış, gerçekdışı ve idrak edilemez addedilmiş olan bedenleri de kapsayacak şekilde genişletilmesinde ısrar etmektir. *Drag* "gerçekliğin" genellikle varsaydığımız denli sabit olmadığını ortaya koyan bir örnek. Bu örneği kullanmaktaki amacım toplumsal cinsiyet "gerçekliği"nin zayıflığını teşhir ederek toplumsal cinsiyet normlarının icra ettiği şiddete karşı koymaktı.

Başka yerlerde olduğu gibi bu metinde de siyasi faillığın ne olduğunu, içinde şekillendiği iktidar dinamiklerinden yalıtılmayacağını göz önünde bulundurarak kavramaya çalıştım. Performatifliğin yinelenebilirliği bir faillik kuramıdır ama iktidarın onu mümkün kılan koşul olduğunu hesaba katmak zorundadır. Bu metin perfor-

matifliği toplumsal, ruhsal, bedensel ve zamansal boyutlarıyla yeterince açıklamıyor. Aldığım mükemmel eleştirilere cevaben *Cinsiyet Belası*'ndan sonra yazdığım kitaplarda performatiflik kuramını detaylandırmayı sürdürüyorum.

Son on yılda metinle ilgili başka kaygılar da dile getirildi, bunlara yayımladığım çeşitli çalışmalarla cevap vermeye çabaladım. Bedenin maddeselliği üzerine görüşlerimi *Bodies That Matter*'da (Önem Taşıyan/Maddeleşen Bedenler) yeniden değerlendirdim ve gözden geçirdim. Feminist analiz için "kadınlar" kategorisinin gerekliliği konusundaki görüşlerimi Joan W. Scott ile birlikte derlediğimiz *Feminists Theorize the Political* (Feministler Siyasal Kuramlaştırıyor, Routledge, 1993) içinde ve çok yazarlı *Çatışan Feminizmler*'de (Routledge, 1995; Metis, 2008) yer alan "Olumsal Temeller" başlıklı makalede gözden geçirerek dile getirdim.

Post-yapısalcılığın otobiyografik yazının ölümüne sebep olduğuna inanmıyorum, fakat "ben" in halihazırdaki dil üzerinden kendini ifade etmesinin zorluğuna dikkat çektiği doğru. Çünkü bu okuduğunuz "ben" kısmen kişilerin dildeki mevcudiyetlerini, dile gelirliliklerini idare eden gramerin bir sonucudur. Beni yapılandıran dilin dışında değilim ama bu "ben" i mümkün kılan dil tarafından da belirlenmiyorum. İşte bu kendini ifade etmenin açmazıdır bence. Anlamı da şudur: Beni asla senin için dile gelirliliğimi tesis eden gramerin dışında deneyimlemezsin. Bu gramer saydammış gibi davranırsam dilin tam da idrak edilebilmeyi kuran ve yıkan alanına dikkat çekmeyi başaramamış ve böylece burada size tarif ettiğim projemi baltalamış olurum. Fakat derdim meseleyi iyice zorlaştırmak değil, onsuz "ben" in görünüm kazanamayacağı bir zorluğa dikkat çekmeye çalışıyorum yalnızca.

Söz konusu zorluk psikanalitik bir perspektiften yaklaşıncaya başka bir boyut kazanıyor. *Cinsiyet Belası*'nın yayımlanmasını takiben "ben" in dildeki saydamsızlığını kavrama çabamı sürdürdükçe psikanalize daha çok yöneldim. Ruh kuramı ile iktidar kuramını kutuplaştırma yönündeki o bildik çabanın ters teptiğini düşünüyorum, çünkü cinsiyetin toplumsal biçimlerini baskıcı kılan şey tam da ürettikleri ruhsal zorluklardır. *İktidarın Psişik Yaşamı*'nda (Stanford, 1997; Ayrıntı, 2005) Foucault ile psikanalizi bir arada düşünmenin yollarını değerlendirmeye çalıştım. Ayrıca performatiflik

üzerine görüşümün yer yer iradeciliğe sapsmasını engellemek, bunu da daha genel bir faillik kuramını baltalamaksızın yapabilmek için psikanalize başvurdum. *Cinsiyet Belası*'nda bazen, toplumsal cinsiyet basitçe insanın kendi uydurduğu bir şeymiş gibi veya bir toplumsal cinsiyet sunumunun ruhsal içeriği derhal yüzeyinden okunabilirmiş gibi bir anlam beliriyor. Her iki koyutu da zaman içinde inceltmem gerekti. Dahası kuramımın performatifliği dilsel bir şey olarak kavramakla onu teatral bir şey olarak göstermek arasında gidip geldiği oluyor. Zamanla ikisinin kesinlikle ilişkili olduğu kanaatine vardım; söz edimini bir iktidar biçimi olarak yeniden değerlendirirken onun ille de hem teatral hem dilsel boyutlarını ele almak gerekiyor. *Excitable Speech*'te (Galeyana Gelen Konuşma) söz ediminin aynı anda hem bir performansla icra edildiğini (dolayısıyla teatral olduğunu, bir kitleye sunulduğunu, yorumlanmaya maruz kaldığını) hem de dilsel olduğunu, yani dilsel âdetlerle kurduğu ima edilen ilişki vasıtasıyla bir dizi sonuç ürettiğini göstermeye çalıştım. Söz edimlerine dair dilsel bir kuramın bedensel hareketlerle nasıl ilişkilendiğini merak ediyorsanız konuşmayı belli dilsel sonuçları olan bedensel bir edim olarak düşünün. Yani konuşma ne münhasıran bedensel sunuma, ne de dile aittir, söz ve eylem statüsü de zorunlu olarak muğlaktır. Bu muğlaklığın, cinsel kimliğini alenen açıklama pratiği açısından, söz ediminin isyankâr gücü açısından, gerek bedenlen baştan çıkarmanın gerekse yaralanma tehdidinin koşulu olarak dil açısmadan kimi sonuçları vardır.

Bu kitabı mevcut koşullarda yeniden yazsaydım *transgender* ve aracinsiyet (*intersex*) üzerine bir tartışmayı dahil ederdim. İdeal toplumsal cinsiyet ikibiçimciliğinin bu iki söylemde nasıl işlediğine, birbiriyle bağlantılı olan bu meselelerin ameliyatla müdahale konusuyla kurdukları farklı ilişkilere eğilirdim. Ayrıca ırksallaştırılmış cinsellik üzerine, özellikle de melezleşmeye karşı tabuların (ve ırklararası cinsel ilişkinin romantize edilmesinin) toplumsal cinsiyetin aldığı doğallaştırılmış ve doğallıktan çıkarılmış biçimler açısından nasıl temel nitelikte oldukları üzerine bir tartışmayı da dahil ederdim. Cinsel azınlıklar arasında, basit kimlik kategorilerini aşacak, biseksüelliğin yok sayılmasını reddedecek, kısıtlayıcı bedensel normların dayattığı şiddete karşı koyarak onu ortadan kaldıracak bir koalisyon kurulması konusunda hâlâ umudum var. Umuyorum

ki böyle bir koalisyon cinselliğin indirgenemez giriftliğine ve bu giriftliğin çeşitli söylemsel ve kurumsal iktidar dinamikleri açısından içerimlerine dayandırılır ve yine umuyorum ki kimse iktidarı hiyerarşiye indirgemekte, böylece iktidarın üretken siyasi boyutlarını reddetmekte fazla aceleci davranmaz. Kişinin cinsel azınlık statüsünü kabul ettirmesinin, hüküm sürmekte olan hukuk, siyaset ve dil söylemleri içinde hayli zor bir iş olsa da, varkalım için zorunlu olduğunu düşünüyorum. Siyasallaştırmak üzere kimlik kategorilerini seferber etmenin her daim taşıdığı tehlikelerden biri, kimliğin kişinin muhalefet ettiği iktidarın bir aracı haline gelmesidir. Fakat bu, kimliği kullanmamak ve kimlik tarafından kullanılmamak için yeterli sebep değil. İktidardan arınmış hiçbir siyasal konum yoktur, hatta belki de failliği, düzenleyici rejimleri kesintiye uğratma ve tersine çevirme potansiyeli olarak üreten şey bu arınmamışlığın ta kendisidir. "Gerçekdışı" addedilenler her şeye rağmen gerçeği ele geçirirler, el birliğiyle gerçekleşen bu performatif sürpriz hayati bir istikrarsızlık üretir. İşte elinizdeki kitap da cinsel uçlarda yaşayan veya yaşamaya çalışanlar için yaşanabilir bir hayatın imkânlarını artırmakta bazı başarılar kazanmayı sürdüren kolektif bir mücadelenin kültürel hayatının bir parçası olarak yazıldı.¹⁶

Judith Butler
Berkeley, California
Haziran 1999

16. Bu önsözü kaleme aldığım bahar 1999 dönemindeki destekleri ve dostlukları için Wendy Brown, Joan W. Scott, Alexandra Chasin, Frances Bartowski, Janet Halley, Michel Feher, Homi Bhabha, Drucilla Cornell, Denise Riley, Elizabeth Weed, Kaja Silverman, Ann Pellegrini, William Connolly, Gayatri Chakravorty Spivak, Ernesto Laclau, Eduardo Cadava, Florence Dore, David Kazanjian, David Eng ve Dina Al-Kassim'e teşekkür ediyorum.

Önsöz

(1990)

Toplumsal cinsiyetin anlamları konusundaki çağdaş feminist tartışmalar tekrar tekrar bir bela çıkacağı hissine, toplumsal cinsiyetin belirlenemezliği nihayetinde feminizmin yenilgisiyle sonuçlanacakmış gibi bir duyguya varıyor. Fakat belki de bela ille de bu kadar olumsuz bir değer taşıyamaz. Çocukluğumun egemen söyleminde bela çıkarmak asla yapılmaması gereken bir şeydi çünkü insanın *başını belaya sokardı*. İsyan ile azar aynı koşullara saplanıp kalmış gibi görünüyordu ki bu fenomen iktidarın örtük hilesine dair ilk eleştirel kavrayışıma sebep oldu: Yürürlükteki yasa insanı belayla tehdit ediyordu, hatta başına bela kesiliyordu, bütün bunları da onu beladan uzak tutmak için yapıyordu. Nitekim belanın kaçınılmaz olduğu sonucuna vardım, yapılması gereken iş de en iyi nasıl bela çıkarılacağını, belaya en iyi nasıl çatılacağını bulmaktı. Eleştirel sahnemde zamanla yeni muğlaklıklar belirdi. Kimi zaman belanın temelden esrarlı bir sorun için hüsnütabir olarak kullanıldığını fark ettim, bu sorun da dışı olan her şeyde bulunduğu iddia edilen gizemle bağlantılıydı genellikle. Beauvoir'ı okudum, eril bir kültür içinde kadın olmanın erkekler için bir gizem ve bilinemezlik kaynağı olmak anlamına geldiğini anlatıyordu. Ardından Sartre'ı okudum, tümüyle eril ve heteroseksüel addettiği arzuyu *bela* olarak tanımlayarak Beauvoir'ı haklı çıkarıyordu adeta. Arzunun eril öznesi için, bakışa akıl almaz bir şekilde bakışıyla cevap veren, bakışı tersine çeviren, eril konumun yerine ve otoritesine itiraz getiren bir dişil "nesne"nin aniden ortaya çıkması ve beklenmedik failliği belayı skandala dönüştürüyoruyordu. Eril öznenin dişil "Öteki"ye olan köklü bağımlılığı, eril öznenin özerkliğinin yanılısamadan ibaret ol-

duğunu açığa çıkarıyordu birdenbire. İktidarın diyalektik olarak tersine çevrilmesinin bu örneği pek ilgimi çekmemiştir, diğer örnekleri gayet ilginç gelse de. İktidar bana öznelere arasındaki bir alışverişten veya özne ile Öteki arasındaki daimi bir tersine çevirme ilişkisinden fazlasıymış gibi geliyordu; açıkçası iktidar toplumsal cinsiyete dair düşünmenin ikili çerçevesinin üretiminde de işliyormuş gibi görünüyordu. Şu soruları soruyordum: Hangi iktidar biçimlenimi özne ile Öteki'yi, "erkek" ile "kadın" arasındaki o ikili ilişkiyi ve bu terimlerin iç istikrarını inşa ediyor? Burada hangi kısıtlama işliyor? Bu iki terim toplumsal cinsiyeti ve arzuyu kavramsallaştırmanın heteroseksüel matrisine uyum sağladıkları müddetçe mi başa bela olmazlar? Varsayımsal heteroseksüelliğin epistemik rejiminin toplumsal cinsiyet kategorilerini ürettiği ve şeyleştirdiği açığa çıkarılırsa güya ontolojik olan bu kategorilerin öznelere ve istikrarı ne hale gelir?

İyi ama epistemik/ontolojik bir rejimi nasıl tartışmaya açabiliriz? Toplumsal cinsiyet hiyerarşisini ve zorunlu heteroseksüelliği destekleyen toplumsal cinsiyet kategorilerini belaya uğratmanın en iyi yolu nedir? "Kadınlık belası" tabirini düşünelim; kadınlara özgü isimsiz bir rahatsızlığın bu tarihi biçimleniminin ardında kadın olmanın doğal bir hastalık olduğu fikri yatar. Kadınların bedenlerinin tıbbi bir sorun olarak değerlendirilmesi son derece ciddi bir mesele, fakat bu aynı zamanda gayet gülünç bir terim, nitekim ciddi kategorilerin karşısında kahkaha atabilmek feminizm için elzemdir. Feminizm kuşkusuz kendine özgü ciddi oyun türleri gerektiriyor. *Kadınlık Belası* aynı zamanda Divine'ın başrolünde oynadığı bir John Waters filmi. *Saç Spreyi* filminde de esas oğlan/kız rolündeki Divine'ın *Kadınlık Belası*'ndeki kadın taklidi alttan alta, toplumsal cinsiyetin gerçek sanılan ısrarlı bir taklit biçimi olduğunu anlatır. Divine'm performansı toplumsal cinsiyetlere dair söylemin neredeyse her zaman üzerinden işlediği, doğal ile yapay, derinlik ile yüzey, iç ile dış arasındaki ayrımları istikrarsızlaştırır. *Drag* toplumsal cinsiyetin taklidi midir, yoksa toplumsal cinsiyetin tesis edilmesini sağlayan imleyici hareketleri dramatize mi eder? Kadın olmak "doğal bir olgu" mu kültürel bir performans mı teşkil eder? "Doğallık" bedeni cinsiyet kategorileri üzerinden ve içinde üreten, söylemsel olarak kısıtlanmış performatif edimlerce oluşturulmuş

olmasın? Divine bir yana, gey ve lezbiyen kültürlerdeki toplumsal cinsiyet pratikleri sıklıkla, orijinal ve hakiki cinsiyetin aslında performatif olarak inşa edildiğini belirgin kılan parodileştirici bağlamlarda "doğal"ı tema edinir. Başka hangi temel kimlik kategorilerinin –cinsiyet, toplumsal cinsiyet, beden ikiliği– doğal, orijinal ve kaçınılmazmış gibi duran üretimler olduklarını gösterebiliriz?

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu gibi temel kategorilerin aslında iktidarın belirli bir biçimleniminin sonuçları olduğunu ortaya koymak, Foucault'nun Nietzsche'yi yeniden formüle ederek "soykütük" adını verdiği eleştirel yaklaşım biçimini gerektirir. Soykütüksel bir eleştiri toplumsal cinsiyetin kökenlerini, dışı arzunun iç hakikatini, gözden ırak duran sahici veya otantik cinsel kimliği aramayı reddeder. Soykütük daha ziyade kurumların, pratiklerin, söylemlerin *sonuçları* olan, yaygın pek çok kaynaktan beslenen kimlik kategorilerini *köken* ve *neden* olarak adlandırmakta ne gibi siyasi hesaplar döndüğünü araştırır. Elinizdeki incelemenin hedefi de bu tür tanımlayıcı kurumlara, yani fallogosantrizme (fallus merkezli söz) ve zorunlu heteroseksüelliğe odaklanmak ve bunları merkezden kovalamaktır.

"Dişi" artık istikrarlı bir mefhum gibi görünmediğinden, anlamı "kadın"ınki denli sorunlu ve sabitlikten uzak olduğundan, üstelik iki terim de sorunlu imlemlerini ancak ilişkişel terimler olarak kazandıklarından, bu araştırma toplumsal cinsiyeti ve onun gerektirdiği ilişkişel analizi odak alıyor. Dahası, feminist kuramın kolları sıvayıp siyasete koyulması için ille de en başta birincil kimliğe dair soruların cevabını bulması gerekmez. Asıl sormamız gereken soru kimlik kategorilerinin radikal bir eleştirisinin hangi siyasi imkânları doğuracağıdır. Ortak nokta olarak kimlik artık feminist siyaset üzerine söylemi kısıtlamadığında siyasetin alacağı yeni şekil nedir? Ayrıca, feminist siyasetin temeli olarak ortak bir kimliği gösterme çabası, kimliğin siyasi inşası ve düzenlemesine yönelik radikal bir incelemeyi ne ölçüde engeller?

*

Elinizdeki metin toplumsal cinsiyet kategorilerinin birbirinden epey farklı söylemsel alanlarda eleştirel soykütüğünü çıkaran üç bölüme

ayrılıyor. "Cinsiyetin/Toplumsal Cinsiyetin/Arzunun Özneleri" başlıklı birinci bölümde, feminizmin öznesi olarak "kadınlar"ın statüsünü ve cinsiyet - toplumsal cinsiyet ayrımını yeniden değerlendiriyorum. Zorunlu heteroseksüellik ve fallogosantrizmi toplumsal cinsiyet söyleminin temel sorularını genellikle farklı şekillerde cevaplayan iktidar - söylem rejimleri olarak açıklıyorum: Dil cinsiyet kategorilerini nasıl inşa eder? "Dişil" dil içinde temsile direnir mi? Dil fallogosantrik midir (Luce Irigaray'ın sorusu)? Dişi ile cinseli örtüştüren bir dil içinde temsil edilen tek cinsiyet "dişil" midir (Monique Wittig'in iddiası)? Zorunlu heteroseksüellik ile fallogosantrizm nerede ve nasıl çakışır? Aralarındaki kırılma noktaları nelerdir? Çeşitli iktidar rejimlerini destekleyen kurgusal "cinsiyet" inşasını dilin kendisi nasıl üretir? Varsayımsal heteroseksüelliğin dilinde cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında ne tür süreklilikler olduğu farz edilir? Bu terimler ayrı ve birbirinden bağımsız mıdır? Ne tür kültürel pratikler cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında altüst edici süreksizlikler ve uyumsuzluklar üretip aralarında olduğu iddia edilen ilişkileri tartışmaya açar?

İkinci bölüm olan "Yasak, Psikanaliz ve Heteroseksüel Matrisin Üretimi"nde ayrı ve kendi içlerinde tutarlı toplumsal cinsiyet kimliklerini heteroseksüel bir çerçevede dayatmaya çalışan mekanizma olarak ensest tabusunu ele alıyorum ve ensest tabusuna dair yapısalıcı, psikanalitik ve feminist değerlendirmelerin seçici bir okumasını sunuyorum. Bir psikanalitik söylemde eşcinsellik istisnasız kültürel olarak idrak edilememe biçimleriyle bağdaştırılıyor, lezbiyenlik ise dişi beden cinsellikten sıyrılmasıyla ilişkilendiriliyor. Öte yandan burada psikanalitik kuramın karmaşık toplumsal cinsiyet "kimliklerini" açıklamada ne denli kullanışlı olabileceğini Joan Riviere'deki ve başka psikanalitik kuramlardaki kimlik, özdeşleşme ve maskelenme mefhumlarının analizi üzerinden araştırıyorum. Ensest tabusunu Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde sunduğu basıncı varsayım eleştirisine tabi tuttuğumuzda bu yasaklayıcı veya hukuki yapının bir yandan zorunlu heteroseksüelliği maşist bir cinsel ekonomi içinde konumlandığını, bir yandan da bu ekonomiye yönelik eleştirel bir meydan okumayı mümkün kıldığını görüyoruz. Psikanaliz katı ve hiyerarşik cinsel kuralları fiilen yürürlükten kaldıran türden bir cinsel karmaşıklığı olumlayan, temelcilik karşı-

tı bir girişim midir, yoksa kimliğin temellerine dair, asla teslim etmediği ama tam da bu hiyerarşilere yarayan bir dizi varsayımı mı muhafaza eder?

Son bölüm, "Altüst Edici Bedensel Eylemler", Julia Kristeva'da annenin bedeninin inşasına dair eleştirel bir değerlendirmeye açılıyor. Burada cinsiyet ve cinselliğin kültürel olarak idrak edilebilirliklerini idare eden örtük normların Kristeva'nın eserlerinde nasıl işlediğini göstermeye çalışıyorum. Kristeva'yı eleştirirken Foucault'dan yardım alıyorum, fakat Foucault'nun kendi eserlerinden bazılarını yakından incelediğimizde cinsel farklılık konusunda sorunlu bir kayıtsızlıkla karşılaşılıyor. Bununla beraber Foucault'nun cinsiyet kategorisine yönelttiği eleştiri, tekanlamlı cinsiyet belirlemek için tasarlanmış kimi çağdaş tıbbi kurguların düzenleyici pratiklerine dair önemli bir kavrayış sunuyor. Monique Wittig'in kuramsal ve edebi eserleri, kültürel olarak kurulmuş bedenlerin "çözülmesini" ifade ediyor ve morfolojinin kendisinin hegemonik bir kavramsal düzenin sonucu olduğunu ileri sürüyor. Bölümün son altbölümü olan "Bedensel Yazıtlar, Performatif Altüst Edişler"de Mary Douglas ve Julia Kristeva'nın çalışmalarından hareketle, bedenlerin sınır ve yüzeylelerinin siyasi olarak inşa edilmiş olduğuna eğiliyorum. Bedensel kategorileri doğallıktan çıkarma ve yeniden imlemeye yönelik bir strateji olarak bir dizi parodik pratik betimliyor ve öneriyorum. Bu pratikleri, beden, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerini kesintiye uğratan ve bunların altüst edici bir biçimde yeniden imlenip ikili çerçevenin ötesinde çoğalmalarına vesile olan toplumsal cinsiyet edimlerine dair performatif bir kurama dayandırıyorum.

Her metin kendi içinde yeniden inşa edebileceğinden daha çok kaynağa dayanır. Bu kaynakların metnin dilini ne yollarla tanımlayıp beslediklerini kavrayabilmek için metni baştan başa sökmek, çözmek gerekir, üstelik bu çözme sürecinin bir noktada sona ereceği kesin değildir. Önsöze çocukluğumla ilgili bir öyküyle başladım ama aslında olguya indirgenemeyecek bir masaldı bu. Zaten buradaki hedefim de toplumsal cinsiyet masallarının yanlış bir şekilde "doğal olgu" adı verilen şeyleri nasıl tesis edip dolaşıma soktukla-

rının izini sürmek. Buradaki denemelerin kökenlerini bulmak, bu metni mümkün kılan çeşitli anları belirlemek mümkün değil elbette. Metinler feminizm, toplumsal cinsiyete dair gey-lezbiyen perspektifler ve post-yapısalcı kuramın siyasi buluşmasını kolaylaştıracak şekilde derlendi. İşbu yazar-özneyi halihazırda seferber eden başlıca disiplinler mekanizma felsefedir, neredeyse hiçbir zaman başka söylemlerden ayrı bir şekilde belirmese de. İncelemem disiplinler hayatın eleştirel sınırlarındaki konumları olumlamayı hedefliyor. Mesele marjinal kalmak değil, başka disiplinler merkezlerden üreyen ve hep beraber bu otoriteleri çoklu biçimlerde yerinden eden her ağa ve marjinal alana katılmak. Toplumsal cinsiyetin giriftliği disiplinlerarası ve postdisipliner bir dizi söylem gerektiriyor, ancak bu yolla toplumsal cinsiyet araştırmalarının veya kadm araştırmalarının akademi içinde evcilleştirilmesine direnebilir, feminist eleştiri mefhumunu radikalleştirebiliriz.

Elinizdeki kitabın yazımı pek çok kurumsal ve bireysel destek sayesinde mümkün oldu. American Council of Learned Societies 1987 güzünde doktorasını yeni alan araştırmacılara sağladığı bursu verdi. Princeton'daki Yüksek Araştırma Enstitüsü'nün Sosyal Bilimler Fakültesi 1987-88 akademik yılında burs, konaklama ve kışkırtıcı tartışma ortamları sundu. George Washington Üniversitesi Fakülte Araştırma Bursu 1987 ve 1988 yazlarında araştırmamı destekledi. Joan W. Scott metnin yazım süreci boyunca son derece değerli ve derinlemesine eleştirileriyle büyük katkıda bulundu. Feminist siyasetin önkabullerini eleştirel bir biçimde yeniden düşünmeye olan adanmışlığıyla benim için zihin açıcı bir esin kaynağı oldu. Yüksek Araştırma Enstitüsü'nde Joan Scott'un yönetiminde düzenlenen "Toplumsal Cinsiyet Semineri"nin mümkün kıldığı kolektif düşünce sürecindeki kayda değer ve kışkırtıcı ayrılıklar görüşlerimi netleştirip detaylandırmama yardımcı oldu. Dolayısıyla Lila Abu-Lughod, Yasmine Ergas, Donna Haraway, Evelyn Fox Keller, Dorinne Kondo, Rayna Rapp, Carroll Smith-Rosenberg ve Louise Tilly'ye teşekkür ediyorum. 1985'te Wesleyan Üniversitesi'nde ve 1986'da Yale'de verdiğim "Toplumsal Cinsiyet, Kimlik ve Arzu" dersindeki öğrencilerimin, başka bir şekilde cinsiyetlendirilmiş dünyalar hayal etmeye gönüllü oldukları için bana büyük katkıları oldu. Ayrıca Princeton Kadın Araştırmaları Seminer Serisi, Johns

Hopkins Üniversitesi Beşeri Bilimler Merkezi, Notre Dame Üniversitesi, Kansas Üniversitesi, Amherst Koleji ve Yale Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde bana bu çalışmanın çeşitli bölümlerini sunma ve farklı pek çok eleştirel tepkiyle karşılaşma fırsatı sunulduğu için müteşekkirim. Israrlı radikalliği benim için son derece değerli olan Linda Singer'a, çalışmaları ve tam vaktinde gelen cesaretlendirici sözleri için Sandra Bartky'ye, editoryal ve eleştirel tavsiyeleri için Linda Nicholson'a ve keskin siyasi sezgileri için Linda Anderson'a teşekkür ediyorum. Ayrıca düşüncemi şekillendiren ve destekleyen bireylere, dostlarıma ve iş arkadaşlarıma teşekkür ediyorum: Eloise Moore Aggar, Inés Azar, Peter Caws, Nancy F. Cott, Kathy Natanson, Lois Natanson, Maurice Natanson, Stacy Pies, Josh Shapiro, Margaret Soltan, Robert V. Stone, Richard Vann ve Esti Votaw. Dosyayı hazırlamama yardımcı olan Sandra Schmidt'e incelikli çalışması için ve Meg Gilbert'a yardımları için teşekkür ederim. Ayrıca mizah duygusuyla, sabırla ve değerli editoryal rehberliğiyle bunu ve diğer projeleri teşvik eden Maureen MacGrogan'a teşekkür ediyorum.

Dur durak bilmez hayal gücü, zeki eleştirileri ve kışkırtıcı çalışmaları için Wendy Owen'a bir kez daha teşekkür ederim.

CİNSİYET BELASI

Cinsiyetin / Toplumsal Cinsiyetin / Arzunun Özneleri

Kişi kadın doğmaz, kadın olur.

– SIMONE DE BEAUVOIR

Doğrusu "kadınlar"ın var olduğu söylenemez.

– JULIA KRISTEVA

Kadının cinsiyeti yoktur.

– LUCE IRIGARAY

Bu cinsiyet mefhumunu kuran ... cinselliğin
konuşlandırılma tarzıdır.

– MICHEL FOUCAULT

Cinsiyet kategorisi, toplumu heteroseksüel
olarak kuran siyasal kategoridir.

– MONIQUE WITTIG

1. Feminizmin Öznesi Olarak "Kadınlar"

Feminist kuramda çoğunlukla, hem feminist çıkar ve amaçları söyleme dahil eden, hem de siyasi olarak temsil edilmesi hedeflenen özneyi oluşturan, kadınlar kategorisi üzerinden anlaşılan bir kimlik bulunduğu varsayıldı. Oysa *siyaset* ve *temsil* tartışmalı terimler. *Temsil* bir yandan kadınlara siyasi özneler olarak görünürlük ve meşruiyet sağlamayı hedefleyen siyasi süreç içindeki anahtar terim görevini görür; öte yandan kadınlar kategorisine dair bazı varsayılan hakikatleri ya açığa çıkardığı ya da çarpıttığı söylenen bir dilin normatif işlevidir. Feminist kuramda, kadınları tümüyle ya da yeterince temsil eden bir dilin geliştirilmesi, kadınların siyasi görünürlüğünü teşvik etmek açısından gerekli sayıldı. Kadınların yaşamlarının ya yanlış temsil edildiği ya da hiç temsil edilmediği

yaygın kültürel durum göz önünde bulundurulduğunda bu elbette çok önemli görünüyordu.

Son zamanlarda feminist kuram ile siyaset arasındaki ilişkinin ne olduğuna dair bu yaygın anlayışa feminist söylemin içinden meydan okunuyor. Kadınlar öznesinin kendisi artık istikrarlı ve kalıcı bir şey olarak anlaşılmıyor. "Özne"nin temsil edilecek nihai şey olarak, hatta özgürleşmenin nihai adayı olarak geçerliliğini sorgulayan pek çok yaklaşım var. Üstelik kadınlar kategorisini neyin oluşturduğu ya da neyin oluşturması gerektiği konusunda görüşler muhtelif. Siyasi ve dilsel "temsil" alanları, özneleri oluşturup biçimlendiren kriteri baştan belirliyor; bunun sonucunda temsil yalnızca özne olarak tanınabilene bahşediliyor. Bir başka deyişle, temsile kavuşabilmek için öncelikle özne olmanın gerekleri yerine getirilmeli.

Foucault hukuki iktidar sistemlerinin, sonrasında temsil ettikleri özneleri *ürettiklerine* işaret eder.¹ İktidarın siyasi mefhumları, görünüşe göre siyasi yaşamı tümüyle olumsuz açıdan düzenler – yani kısıtlamayla, yasakla, düzenlemeyle, denetimle ve hatta, bu siyasi yapıyla arasındaki ilişkiyi olumsal ve geri çekilebilir bir seçim edimiyle kurmuş olan bireylerin "korunması"yla. Oysa böyle yapılar tarafından düzenlenen özneler, tam da onlara tabi olmaları nedeniyle bu yapıların gereklerine uygun şekillerde biçimlendirilir, tanımlanır ve yeniden üretilirler. Bu analiz doğrusya eğer, kadınları feminizmin "öznesi" olarak temsil eden dil ve politikanın hukuki oluşumu, bizatihi belli bir temsiliyet politikasının söylemsel ürünü ve sonucudur. Dolayısıyla feminist özne, kurtuluşunu kolaylaş-

1. Bkz. Michel Foucault, "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar", *Cinselliğin Tarihi, 1. Cilt*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003; orijinal basımı: *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1978. Bu son bölümde Foucault hukuki ve üretici yasa arasındaki ilişkiyi tartışıyor. Foucault'daki yasanın üreticiliği mefhumu Nietzsche'nin güç istemi kavramıyla özdeş olmasa da açıkça Nietzsche'den geliyor. Foucault'nun üretici iktidar mefhumunu, burada Foucault'yu toplumsal cinsiyet meselelerine safiyane bir şekilde "uygulamak" niyetiyle kullanmıyorum. Üçüncü bölümün "Foucault, Herculine ve Cinsel Süreksizlik Politikaları" başlıklı ikinci altbölümünde gösterdiğim gibi, cinsel farklılığı Foucault'nun eserleri bağlamında değerlendirdiğimizde Foucault'nun kuramında merkezi bazı çelişkiler ortaya çıkıyor. Ayrıca kitabın son bölümünde Foucault'nun beden üzerine görüşlerinin bir eleştirisini sunuyorum.

tıracağı düşünülen siyasi sistemin ta kendisi tarafından söylemsel olarak kurulmuştur. Bu sistemin farklılığa dayalı bir tahakküm ekseninde toplumsal cinsiyetli özneler veya eril olduğu varsayılan özneler ürettiği kanıtlandığı takdirde, tüm bunlar siyasi bir sorun haline gelir. Durum buyken "kadınlar"ın kurtuluşu için eleştirmeksizin böyle bir sisteme başvurmak düpedüz kendi kendini baltalamak olacaktır.

"Özne" meselesi siyaset için, özellikle de feminist siyaset için hayati önem taşıyor, çünkü hukuki özneler istisnasız belli dışlayıcı pratikler yoluyla üretilir. Fakat bu pratikler siyasetin hukuki yapısının kurulmasıyla gözden kaybolur. Bir başka deyişle, öznenin siyasi inşası kimi meşrulaştırıcı ve dışlayıcı hedeflerle birlikte ilerler ve bu siyasi işlemler, hukuki yapıları onların temeli addeden bir siyasi analiz sayesinde gizlenip doğallaştırılır. Hukuki iktidar, sadece temsil ettiğini öne sürdüğü şeyi kaçınılmaz olarak "üretir". İşte bu nedenle siyaset, iktidarın bu çifte işlevini –hukuki ve üretici işlevler– mesele edinmelidir. Yani yasa, "yasa önündeki özne"² mefhumunu üretir, ardından da gizler; böylece yasa kendi düzenleyici hegemonyasını meşrulaştırmak için bu söylemsel oluşuma başvurarak onu kendi temelinde yatan doğallaştırılmış bir öncül olarak kullanır. Kadınların dil ve siyaset içinde nasıl daha etraflı bir biçimde temsil edilebileceklerini sorgulamak yeterli değildir. Feminist eleştiri "kadınlar" kategorisinin, feminizmin öznesinin, onu kurtuluşu götüreceği varsayılan iktidar yapılarının ta kendileri tarafından nasıl üretilip kısıtlandığını da kavramak zorundadır.

Feminizmin öznesi olarak kadınlar sorunu belki de, yasa "önünde/öncesinde" durup yasa içinde ya da yasa tarafından temsil edilmeyi bekleyen bir öznenin aslında var olmadığı olasılığını ortaya koyar. Belki de özne gibi, zamansal bir "önüneliğe/önceliğe" atıf da yasa tarafından, kendi meşruiyet iddiasının kurgusal temeli olarak kurulmuştur. Yasa önündeki öznenin ontolojik bütünlüğüne dair yaygın varsayım, doğal durum hipotezinin, yani klasik liberaliz-

2. Bu kitap boyunca yasa önündeki özneye yapılan atıfların çıkış noktası Kafka'nın "Kanun Önünde" adlı hikâyesi üzerine Derrida'nın yazdıklarıdır. Bkz. *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings* içinde, Alan Udof (haz.), Bloomington: Indiana University Press, 1987.

min hukuki yapıları açısından kurucu nitelikte olan o temelci masalın günümüzdeki izi olarak görülebilir. Tarihsel olmayan bir "önüneliğe/önceliğe" yapılan bu performatif atıf, yönetilmeye özgürce rıza gösteren ve böylece toplumsal sözleşmenin meşruiyetini sağlayan kişilere ilişkin toplumsallık öncesi bir ontolojiyi güvenceye alan temel öncül haline gelir.

Özne mefhumunu destekleyen temelci kurguların yanı sıra, *kadınlar* teriminin ortak bir kimliği ifade ettiği varsayımı da feminizm için siyasi bir sorun teşkil ediyor. Betimler ve temsil eder gibi görüldüğü kişilerin onayım alan, istikrarlı bir imleyen olmak bir yana, *kadınlar* çoğul haliyle bile belalı bir terim, bir mücadele alanı, bir kaygı sebebi haline geldi. Denise Riley'nin kullandığı başlığın işaret ettiği gibi, *Ben O İsim miyim?* sorusu tam da o ismin birden çok anlama gelebilmesinden kaynaklanır.³ Kişi kadın "olsa" bile, elbette bundan fazlasıdır da; terim yeterince kapsayıcı değildir. Yetersiz kalmasının sebebi toplumsal cinsiyeti verili bir "kişi"nin toplumsal cinsiyetiyle gelen teferruatı aşması değil, toplumsal cinsiyetin farklı tarihsel bağlamlarda ille de her zaman kesin ve tutarlı bir şekilde kurulmuş olmaması ve söylemsel olarak kurulmuş ırksal, sınıfsal, etnik, cinsel ve bölgesel kimlik halleriyle kesişmesidir. Sonuç olarak "toplumsal cinsiyet"i her zaman içinde üretilip süregeldiği siyasi ve kültürel kesişme noktalarından ayırarak değerlendirmek imkânsızlaşır.

Feminizm için evrensel bir temelin şart olduğu ve bu temelin de kültürlerarası bir kimlikte bulunması gerektiği yönündeki siyasi varsayım genellikle, kadınların ezilmesinin, ataerki ya da erkek egemenliğinin evrensel ya da hegemonik yapısı içinde kolayca ayırt edilebilecek tekil bir biçim aldığı görüşüne eşlik eder. Evrensel ataerki kavramı somut kültürel bağlamlardaki toplumsal cinsiyet kaynaklı ezilmeyi izah edemediği için son yıllarda pek çok eleştiriye tabi oldu. Evrensel ataerki kavramına dayanan kuramlarda çeşitli somut kültürel bağlamlara ancak, zaten başından beri varsayılan evrensel ilkenin "örneklerini" bulup göstermek için başvuruldu. Feminist kuramın bu biçimi, ezilmenin gayet Batılı mefhumlarını des-

3. Bkz. Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History*, New York: Macmillan, 1988.

teklemek için Batı-dışı kültürleri sömürüp kendine mal etme çabaları yüzünden eleştirildi. Ayrıca bir "Üçüncü Dünya", hatta "Şark" inşa etme ve üstü kapalı bir şekilde buradaki toplumsal cinsiyet kaynaklı ezilmeyi öze ilişkin olan, Batı-dışı bir barbarlıkla açıklama eğilimi yüzünden de eleştirildi. Feminizmin, kendi temsil iddialarını güçlendirmek için ataerki evrensel bir statü sağlama telaşı kimi zaman kestirme bir kanaate, kadınların ortak tabi kılınma deneyimini üretmekle sorumlu tutulan tahakküm yapısının kategori veya kurgu açısından evrensel olduğu kanaatine yol açtı.

Evrensel ataerki iddiası artık eskisi kadar rağbet görmese de o çerçevenin bir uzanımı olan ve yaygın olarak paylaşılan "kadınlar" mefhumunu yerinden etmek çok daha zor olmuştur. Dönen yığınla tartışmayı düşünelim: "Kadınlar" arasında onların ezilmesini öncelleyen bir ortaklık var mıdır, yoksa "kadınlar" arasındaki bağı kuran şey ezilmelerinden mi ibarettir? Kadın kültürlerinin hegemonik, maşist kültürlere tabi kılınmalarından bağımsız, kendilerine has bir özellikleri var mıdır? Kadınların kültürel ya da dilsel pratiklerinin özgüllüğü ve bütünlüğü hep daha egemen bir kültürel oluşuma karşı ve dolayısıyla onun terimleriyle mi tanımlanır? Erilden farklılaşmış olan ve "kadınlar"ın işaretlenmemiş, dolayısıyla varsayılan evrenselliği sayesinde farkıyla tanınabilecek "dişile özgü" bir alan var mıdır? Olsa bile, bu özgüllüğün tanınabileceği dışlayıcı çerçeveyi eril-dişil ikiliği kurar. Dahası, dişil olanın "özgüllüğü" böylece, diğer her açıdan tümüyle bağlamından koparılmış olur; bir yandan "kimliği" kurup bir yandan da tekil bir kimlik mefhumunu yalanlayan sınıf, ırk, etnisite ve tüm diğer iktidar ilişkileri eksenlerinden hem analitik hem de siyasi olarak tümüyle ayrı tutulmuş olur.⁴

Bana kalırsa feminizmin öznesinin varsayılan evrenselliği ve birliği, içinde işlediği temsili söylemin kısıtlamaları tarafından fiilen baltalanmaktadır. Kesintisiz bir kadınlar kategorisi olarak kavranan istikrarlı bir feminizm öznesi üzerinde vaktinden önce diretilmesi yersizdir ve kaçınılmaz olarak kategorinin çeşitli nedenlerle reddedilmesine yol açar. Kurtuluş amacıyla inşa edilse de, dışla-

4. Bkz. Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", *Sex and Scientific Inquiry* içinde, Sandra Harding ve Jean F. O' Barr (haz.), Şikago: University of Chicago Press, 1987, s. 283-302.

dığı alanlar bu kategorinin baskıcı ve düzenleyici sonuçlarını açığa çıkarır. Gerçekten de, feminizmin içindeki parçalanma ve feminizmin temsil ettiğini iddia ettiği "kadınlar"ın paradoksal bir biçimde feminizme muhalefet etmeleri, kimlik siyasetinin zorunlu sınırlarına işaret etmektedir. Feminizmin kendi inşa ettiği bir özneyi daha etraflı bir şekilde temsil etmeye çalışabileceği önermesinin olası ironik sonucu, kendi temsil iddialarının kurucu gücünü hesaba katmayı reddettiği için hedeflerine ulaşmayı başaramamasıdır. Kadınlar kategorisine yalnızca "stratejik" amaçlarla başvurarak bu sorun hafifletilemez, çünkü stratejiler her zaman, hizmetine koyuldukları amaçların ötesinde anlamlar taşır. Bu örnekte dışlamanın kendisini tam da bu tür, kastedilmeyen bir sonuç olarak değerlendirebiliriz. Temsili siyasetin gereği olarak istikrarlı bir özneyi dile getirmek zorunda kalan feminizm, hileli temsil suçlamasına karşı savunmasız kalır.

Önümüzdeki siyasi görev temsili siyaseti reddetmek değil elbette – sanki reddedebilirdik gibi. Dilin ve siyasetin hukuki yapıları günümüzdeki iktidar alanını kuruyor; dolayısıyla bu alanın dışında yer alan herhangi bir konum yok, yalnızca alanın kendi meşrulaştırıcı pratiklerinin eleştirel bir soykütüğünü çıkarmak mümkün. Bu anlamda eleştirinin çıkış noktası, Marx'ın deyişiyle *tarihsel şimdi*'dir. Yapmamız gereken şey ise çağdaş hukuki yapıların doğurduğu, doğallaştırdığı ve hareketsizleştirdiği kimlik kategorilerinin bir eleştirisini bu kurulu çerçeve içinde geliştirmektir.

Kültürel siyasetin bu ânı, yani kimilerinin "feminizm sonrası (postfeminist)" diye adlandırdığı bu dönem, feminizmin öznesini inşa etme emri üzerine feminist bir perspektiften düşünme fırsatını sunuyor belki de. Feminist siyasi pratik açısından, feminizmi başka temellerde yeniden canlandıracak bir temsili siyaset formüle edebilmek için, kimliğin ontolojik inşalarını radikal bir biçimde yeniden düşünmek şart görünüyor. Öte yandan feminist kuramı – dışladığı kimlik konumlarından ya da kimlik karşıtı konumlardan sürekli muhalefet gören– tek ve kalıcı bir temel inşa etme zorunluluğundan kurtaracak radikal bir eleştirinin vakti geldi belki de. Feminist kuramı özne olarak "kadınlar" mefhumuna dayandıran dışlayıcı pratikler, paradoksal bir biçimde feminizmin "temsili" iddialarının kapsamını genişletme hedefine ket vuruyor olmasın?²⁵

Belki de sorun bundan da ciddidir. Kadınlar kategorisini tutarlı ve istikrarlı bir özne olarak inşa etmek, toplumsal cinsiyet ilişkilerini istemeyerek de olsa düzenleyip şekleştirmek anlamına gelmez mi? Halbuki bu tür bir şekleştirme feminist amaçlara tümüyle zıt değil mi? Kadınlar kategorisi ne ölçüde yalnızca heteroseksüel matris içinde istikrar ve tutarlılık kazanmaktadır?⁶ İstikrarlı bir toplumsal cinsiyet mefhumu feminist siyasetin temelindeki ilke olarak geçerliliğini yitirdiyse eğer, belki de toplumsal cinsiyetin ve kimliğin şekleştirilmesiyle mücadelede kimliğin değişken inşasını hem metodolojik hem de normatif bir önkoşul, hatta siyasi bir hedef olarak görececek yeni bir feminist siyaset biçiminin vakti gelmiştir.

Feminizmin hukuki öznesi olarak geçerlilik kazanan şeyi üreten ve gizleyen siyasi işlemlerin izini sürmek, ancak kadınlar kategorisinin *feminist bir soykütüğünü* çıkarmakla olur. Feminizmin öznesi olarak "kadınlar"ı sorgulamaya yönelik böyle bir çaba esnasında, kadınlar kategorisine onu sorunsallaştırmaksızın başvurmanın, feminizmi temsili bir siyaset olarak *olanaksızlaştırdığı* ortaya çıkabilir. Öznenin konuşulmayan normatif koşullarını yerine getirmeyi başaramayan kişilerin dışlanmasıyla inşa edilen öznelere temsil etmenin ne anlamı olabilir ki? Temsil siyasetin tek odağı haline gel-

5. Nancy Cott'un kullandığı başlığın muğlaklığını hatırlayalım: *The Grounding of Modern Feminism* (Modern Feminizmin Temellendirilmesi/Olduğu Yere Bağlanması), New Haven: Yale University Press, 1987. Cott yirminci yüzyılın başlarında ABD'deki feminist hareketin "temellenmek" için kullandığı programın, nihayetinde kendisini "olduğu yere bağladığını" savunuyor. Cott'un tarihsel tezi örtük olarak şu soruyu ortaya koyuyor: Eleştirilmeksizin kabul edilen temeller "bastırılmış olanın dönüşü" gibi mi işler? Siyasi hareketlerin temelini oluşturan, dışlayıcı pratiklere dayanan sabit siyasi kimlikler tam da temelci hamlenin yarattığı istikrarsızlık nedeniyle tehlikeye düşebilir.

6. Bu kitapta *heteroseksüel matris* terimini bedenlerin, toplumsal cinsiyetlerin ve arzuların doğallaştırılmasını sağlayan kültürel idrak çerçevesi için kullanıyorum. Toplumsal cinsiyetin idrak edilebilirliğini belirleyen hegemonik söylemsel/epistemik modeli nitelemek amacıyla burada asıl olarak Monique Wittig'in "heteroseksüel sözleşme" mefhumundan ve biraz da Adrienne Rich'in "zorunlu heteroseksüellik" mefhumundan yararlandım. Bu modelde, zorunlu heteroseksüellik pratiği üzerinden karşıtumsal ve hiyerarşik bir şekilde tanımlanan istikrarlı bir toplumsal cinsiyetin ifade ettiği istikrarlı bir cinsiyetin (eril erkeği, dişil kadını ifade eder) şart olduğu, bedenlerin ancak bu koşulda tutarlı ve akla yakın olabileceği varsayılır.

diğinde hangi tahakküm ve dışlama ilişkileri farkında olmadan sürdürülür? Feminist özne kimliği feminist siyasetin temeli olmamalıdır, özellikle de özne bu temelin öne sürülmesiyle düzenli olarak gömülen bir iktidar alanının içinde meydana getiriliyorsa. Öne süreceğim sav paradoksal olabilir, ama belki de "temsil" ancak "kadınlar" öznesi hiçbir şekilde varsayılmadığında feminizm için anlamlı bir şey haline gelecektir.

2. Cinsiyetin / Toplumsal Cinsiyetin / Arzunun Zorunlu Düzeni

Kimliğe dayalı dayanışma inşa etmek uğruna "kadınlar"ın sorunsallaştırılmamış birliğine sık sık atıfta bulunulsa da, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım nedeniyle feminist özne bölünmeye uğrar. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım ilk başlarda "biyoloji kaderdir" ifadesine itiraz getirmek için kullanılmıştı, aynı zamanda da cinsiyet biyolojik anlamda ne denli geri çevrilemez görünürse görünsün toplumsal cinsiyetin kültürel olarak inşa edildiği, dolayısıyla ne cinsiyetin nedensel sonucu ne de onun kadar sabit bir şey olduğu savı için de kullanılmaktadır. Toplumsal cinsiyetin cinsiyete getirilen çoklu yorum olarak tanımlanmasına fırsat veren bu ayrım nedeniyle öznenin birliği zaten tartışmaya açık bir meseledir.⁷

Eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünüyse, toplumsal cinsiyetin herhangi bir cinsiyetten tek bir şekilde kaynaklandığı söylenemez. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını mantıksal olarak en uç noktasına çekersek, cinsiyetli bedenler ile kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyetler arasında kökten bir süreksizlik olduğu önermesine varırız. Şimdilik, istikrarlı iki cinsiyet olduğunu varsaysak bile bu, "erkekler" in inşasının erkek bedenlere mahsus olacağı, "kadınlar" m da yalnızca dişi bedenlere yorum getireceği anlamına gelmez. Dahası, cinsiyetler morfoloji ve kuruluş itibariyle sorunsuzca ikiliymiş gibi görünse

7. Yapısalcı antropolojide cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına ve bu formülasyonun feministler tarafından nasıl kullanılıp nasıl eleştirildiğine dair bir değerlendirmeyi bu kitabın ikinci bölümünün ilk kısmında bulabilirsiniz.

bile (ki bu da sorunsallaştırılacaktır), toplumsal cinsiyetin de ikiye sınırlı kalmasını varsaymamız için herhangi bir sebep yoktur.⁸ İkili bir toplumsal cinsiyet sistemini varsaymak, toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasında mimetik bir ilişki, bir yansılama ilişkisi olduğu, toplumsal cinsiyetin cinsiyeti aynaladığı ya da cinsiyet tarafından başka şekillerde kısıtlandığı inancını korumaktır. Oysa toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğini cinsiyetten tümüyle bağımsız bir şey olarak kuramsallaştırdığımızda toplumsal cinsiyetin kendisi yüzergezer bir yapıntı haline gelir; böylece *erkek* ve *eril*, erkek bedeni imlediği gibi pekâlâ dişi bedeni de imleyebilir, *kadın* ve *dişil* de, dişi bedeni imlediği kolaylıkla erkek bedeni imleyebilir.

Toplumsal cinsiyetli öznenin bu köklü bölünmesi yeni bir dizi sorunu ortaya koyar. Önce cinsiyetin ve/veya toplumsal cinsiyetin nasıl, hangi yollarla verildiğini sormadan "verili" bir cinsiyetten ya da "verili" bir toplumsal cinsiyetten bahsedebilir miyiz? Zaten "cinsiyet" nedir ki? Doğal mıdır, anatomik midir, kromozomlarla mı alakalıdır, yoksa hormonal midir? Peki feminist eleştirmen, bu tür "olguları" bizim için saptadıkları iddia edilen bilimsel söylemleri nasıl değerlendirmeli?⁹ Cinsiyetin tarihi var mıdır?¹⁰ Her bir cinsi-

8. *Berdache* (Kuzey Amerika yerli toplumlarında karşı cinsin cinsel kimliği ni ve toplumsal statüsünü üstlenen kişiler) üzerine ve Amerika yerlilerinin çoklu toplumsal cinsiyet düzenlemeleri üzerine ilginç bir araştırma için bkz. Walter Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston: Beacon Press, 1988. Ayrıca bkz. Sherry B. Ortner ve Harriet Whitehead (haz.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality*, New York: Cambridge University Press, 1981. *Berdache*, transseksüeller ve toplumsal cinsiyet ikiliği üzerine siyaseten duyarlı ve kıskırtıcı bir analiz için bkz. Suzanne J. Kessler ve Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Şikago: Chicago University Press, 1978.

9. Bilim tarihi ve biyoloji disiplinlerinde, cinsiyetin bilimsel temelini saptamakta kullanılan çeşitli ayrımcı prosedürlere ilişkin siyasi çıkarları değerlendiren çok sayıda feminist araştırma mevcut. Bkz. Ruth Hubbard ve Marian Lowe (haz.), *Genes and Gender*, c. 1 ve 2, New York: Gordian Press, 1978, 1979; *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* dergisinin feminizm ve bilim üzerine iki sayısı: c. 2, no. 3, Sonbahar 1987 ve c. 3, no. 1, İlkbahar 1988, özellikle de bu son sayıdaki (İlkbahar 1988) The Biology and Gender Study Group, "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology" makalesi; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press, 1986; Evelyn Fox Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007; Donna Haraway, "In the Beginning was the

yetin farklı bir tarihi veya tarihleri mi vardır? Cinsiyetin ikiliğinin nasıl tesis edildiğini anlatan bir tarih, ikili seçeneklerin değişken bir inşa olduğunu teşhir edebilecek bir soykütük mevcut mu? Cinsiyete dair doğal görünen olgular, çeşitli bilimsel söylemler tarafından başka birtakım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak mı üretilmişlerdir? Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de "cinsiyet" denen bu inşanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hatta belki de "cinsiyet" in aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı ortaya çıkar.¹¹

Böyle bir durumda, yani cinsiyetin kendisi toplumsal cinsiyetli bir kategoriye eğer, toplumsal cinsiyeti cinsiyetin kültürel yorumu olarak tanımlamak anlamsız olur. 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. Neticede toplumsal cinsiyetin kültürle olan ilişkisi neyse cinsiyetin de doğayla ilişkisinin o olduğu söylenemez. Toplumsal cinsiyet bir yandan da, "cinsiyetli doğa"nın ya da "doğal bir cinsiyet" in üretilmesinde ve bunların "söylemsellik öncesi", kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır. Cinsiyetin bu şekilde, katiyen inşa edilme-

Word: The Genesis of Biological Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 6, no. 3, 1981; Donna Haraway, *Primate Visions*, New York: Routledge, 1989; Sandra Harding ve Jean F. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry*, Şikago: University of Chicago Press, 1987; Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men*, New York: Norton, 1979.

10. *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault belli bir modern Avrupamerkezli bağlamda "cinsiyet" in tarihini yeniden düşünmenin bir yolunu sunuyor. Daha detaylı bir çalışma için bkz. Thomas Laqueur ve Catherine Gallagher (haz.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century*, Berkeley: University of California Press, 1987. Bu çalışma ilk olarak 1986 baharında *Representations* dergisinin 14. sayısı olarak yayımlandı.

11. Bkz. benim yazdığım "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault", *Feminism as Critique* içinde, Seyla Benhabib ve Durcilla Cornell (haz.), Basil Blackwell, dağıtım University of Minnesota Press, 1987.

miş bir şey olarak inşasına ikinci bölümde, Lévi-Strauss ve yapısalcılığı tartışırken yeniden eğileceğim. Şimdiden bariz olan şu ki, cinsiyetin iç istikrarını ve ikili çerçevesini fiilen sağlama almanın yollarından biri, cinsiyetin ikiliğini söylemsellik öncesi bir alana atfetmekten geçer. Cinsiyetin bu şekilde söylemsellik öncesi bir şeymiş gibi üretilmesi, *toplumsal cinsiyet* olarak belirtilen kültürel inşa mekanizmasının bir etkisi olarak anlaşılmalıdır. Peki toplumsal cinsiyet, söylemsellik öncesi bir cinsiyet varmış etkisi yaratan ve böylece söylemsel üretimin tam da bu işlemi gizleyen iktidar ilişkilerini dikkate alacak bir şekilde nasıl yeniden formüle edilebilir?

3. Toplumsal Cinsiyet: Günümüzdeki Tartışmanın Döngüsel Yıkıntıları

Ortada kişilerin *sahip olduğu* söylenebilecek "bir" toplumsal cinsiyet mi vardır, yoksa "ben erkeğim, ben kadını" sözlerinin ima ettiği gibi toplumsal cinsiyet kişinin *olduğu* söylenebilecek özsel bir nitelik midir? Feminist kuramcılar toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin kültürel yorumu olduğunu ya da kültürel olarak inşa edildiğini iddia ediyorlar. Peki, bu inşa nasıl bir tavır ya da mekanizmayla gerçekleşir? Toplumsal cinsiyet inşa edilmiş bir şeyse eğer, farklı bir şekilde inşa edilebilir mi, yoksa inşa edilmişliği faillik ve dönüşüm olasılığına meydan vermeyen bir nevi toplumsal determinizm mi ima eder? "İnşa" sözü kimi yasaların, evrensel bir cinsel farklılık ekseninde toplumsal cinsiyet farklarını ürettiğine mi işaret eder? Toplumsal cinsiyetin inşası nasıl ve nerede vuku bulur? Öncesinde onu inşa edecek bir insan bulunmayan bir inşayı neye yorabiliriz? Toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş olduğu görüşünü ele alan kimi değerlendirmelerde, toplumsal cinsiyet anlamlarının anatomik olarak farklılaşmış bedenlere işlendiği fikri belli bir determinizmle sunuluyor ve bu bedenler amansız bir kültürel yasanın edilgen alıcıları olarak kavranıyor. Toplumsal cinsiyeti "inşa" eden "kültür" böyle bir yasa ya da yasalar dizisi üzerinden kavrandığında toplumsal cinsiyet, eskiden "biyoloji kaderdir" formülasyonunda olduğu denli belirlenmiş ve sabitlenmiş oluveriyor. Bu sefer biyoloji değil, kültür kader oluyor.

Öte yandan, Simone de Beauvoir *İkinci Cins*'te "Kişi kadın doğmaz, kadın olur," diyor.¹² Beauvoir için toplumsal cinsiyet "inşa edilmiş"tir, fakat bu sözleri, bir şekilde bu toplumsal cinsiyeti üstlenen veya kendine mal eden, demek ki ilke olarak başka bir toplumsal cinsiyeti üstlenmesi de mümkün olan bir fail, bir *cogito* ima eder. Toplumsal cinsiyet Beauvoir'ın değerlendirmesinden çıkarıldığı denli değişken ve iradi midir? Buradaki "inşa" bir seçim biçimine indirgenebilir mi? Beauvoir'a göre kişinin kadın "olduğu" açıktır, fakat bu her zaman kültürel bir mecburiyet icabıdır. Yine açıktır ki bu mecburiyeti dayatan "cinsiyet" değildir. Beauvoir'm değerlendirmesinde, kadın olma edimini gerçekleştiren "kişi"nin ille de dişi olduğuna dair herhangi bir ifade yoktur. Beauvoir'ın "beden bir durumdur"¹³ iddiası geçerliyse eğer, kültürel anlamlarca zaten çoktan yorumlanmamış bir bedene atıfta bulunamayız; dolayısıyla cinsiyet, söylemsellik öncesi bir anatomik oluşallık olarak kavranamaz. Cinsiyetin tanımı itibariyle aslında hep toplumsal cinsiyet olageldiği ortaya konacaktır.¹⁴

İnşa'nın ne anlama geldiğine dair tartışma, özgür irade ile determinizm arasındaki geleneksel felsefi kutuplaşmaya saplanıp kalmış gibi görünüyor. Zira düşünce üzerindeki yaygın dilsel kısıtlamanın, tartışmanın terimlerini bir yandan oluşturup bir yandan da sınırladığından şüphelenilebilir. Bu terimler içinde "beden", ya üzerine kültürel anlamların işlendiği edilgen bir ortam olarak ya da temellükçü ve yorumlayıcı bir iradenin, kendine kültürel bir anlam belirlemede kullandığı araç olarak beliriyor. İki durumda da beden yalnızca, bir grup kültürel anlamla ancak haricen ilintili bir *araç* ya da *ortam*'miş gibi resmediliyor. Oysa "beden" in kendisi de bir inşadır, tıpkı toplumsal cinsiyetli öznelerin alanını teşkil eden sayısız "bedenler" gibi. Toplumsal cinsiyet işaretinden önce bedenlerin imlenebilir bir varoluşları olduğu söylenemez; dolayısıyla şöyle bir soru doğar: Beden ne ölçüde toplumsal cinsiyetin işaret(ler)i için-

12. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. E. M. Parshley, New York: Vintage, 1973; Türkçesi: *İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 1993.

13. *The Second Sex*, s. 38.

14. Bkz. benim yazdığım "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*", *Yale French Studies*, *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, no. 72, Kış 1986.

de ve üzerinden *varlık bulur*? Maddesel olmadığı açık olan bir iradenin canlandırıcı gücünü bekleyen pasif bir ortam ya da araç tanımından vazgeçtiğimizde bedeni nasıl yeniden kavrayacağız?¹⁵

Toplumsal cinsiyetin ya da cinsiyetin sabit mi serbest mi olduğu sorusu aslında analize kimi sınırlar getirmeyi ya da hümanizmin birtakım öğretilerini her toplumsal cinsiyet analizinin önkabulü olarak korumayı hedefleyen bir söylemin işlevidir. Müdahale edilemezmiş, değiştirilemezmiş gibi görünen her neyse –ki bu "cinsiyet" de olabilir, "toplumsal cinsiyet" de, "inşa"nın anlamının ta kendisi de– bize analizi ilerlettiğimizde hangi kültürel olasılıkları harekete geçirip hangilerini geçiremeyeceğimize dair bir ipucu verir. Toplumsal cinsiyete yönelik söylemsel analizin sınırları, kültür içinde tahayyül edilebilecek ve gerçekleştirilebilecek toplumsal cinsiyet biçimlenimlerini önvarsayar ve önlere. Bu demek değil ki her tür toplumsal cinsiyet olanağı açıktır; ama analiz sınırları, söylemsel olarak şartlanmış deneyimin kısıtlarını ima eder. Bu kısıtlar her zaman hegemonik bir kültürel söyleme göre belirlenir, söz konusu söylem de evrensel rasyonelitenin dili gibi görünen ikili yapıları esas alır. Yani kısıtlama, o dilin tahayyül edilebilir toplumsal cinsiyet alanı olarak kurduğu şeye içkindir.

Sosyal bilimciler toplumsal cinsiyetten analiz bir "faktörü" ya da "boyutu" olarak bahsederler. Öte yandan aynı terim [Türkçede yalnızca "cinsiyet"] biyolojik, dilsel ve/veya kültürel farklılığın "bir işareti" olarak bedenli kişiler için de kullanılır. İkinci tür kullanımlarda bu terim, (halihazırda) cinsel olarak farklılaşmış bir bedenin üstlendiği bir imlem olarak anlaşılabilir. Fakat bu durumda bile söz konusu imlem yalnızca başka, karşıt bir imlemlerle *ilişki içinde* var olur. Kimi feminist kuramcılar toplumsal cinsiyetin bireysel bir nitelik değil, "bir ilişki", hatta bir ilişkiler dizisi olduğunu iddia edi-

15. Sartre, Merleau-Ponty ve Beauvoir'inki gibi fenomenoloji kuramlarında *cisimleşme* sözünün ne kadar sıklıkla kullanıldığına dikkatinizi çekerim. Teolojik bağlamlardan ödünç alınarak kullanılan bu terim bedeni bir vücut bulma kipi olarak dile getirme ve böylece imleyen bir gayrimaddilik ile bedenin kendisininin maddeselliği arasındaki harici ve ikici ilişkiyi koruma eğilimindedir.

yor. Başkaları ise Beauvoir'ı takip ederek yalnızca dışıl toplumsal cinsiyetin işaretlenmiş olduğunu, öte yandan evrensel kişi ile eril toplumsal cinsiyetin çakıştığını, böylece kadınlar cinsiyetleri üzerinden tanımlanırken erkeklerin bedenden aşkın bir "evrensel kişi"liğin taşıyıcısı olarak yüceltildiğini öne sürüyor.

Tartışmayı iyice karmaşıklaştıran bir hamleyle Luce Irigaray kadınların kimlik söylemi içinde bir paradoks, hatta belki de çelişki teşkil ettiğini öne sürüyor. Kadınlar "bir" olmayan "cinsiyet"tir. Maşistliğin içine işlediği fallogosantrik bir dilde kadınlar *temsil edilemez* olanı teşkil eder. Bir başka deyişle, kadınlar düşünülemez cinsiyeti, dilsel bir olmayışı ve matlığı temsil eder. Tekanlamlı imleme dayanan bir dilde dışı cinsiyet kısıtlanamaz ve belirlenemez olmalıdır. Bu anlamda kadınlar "bir" olmayan, çoklu cinsiyettir.¹⁶ Kadınların Öteki olarak belirlendiğini öne süren Beauvoir'a karşı Irigaray hem öznenin hem de Öteki'nin, bütüncüleştirci hedefine dışıl olanı tümüyle dışlayarak ulaşan, kapalı ve fallogosantrik bir imleme ekonomisinin başlıca eril dayanakları olduklarını savunur. Beauvoir için kadınlar erkeklerin olumsuzudur, eril kimliğin kendisini farklılaştırırken karşısına aldığı eksiktir. Irigaray için ise aynı diyalektik tümüyle farklı bir imleme ekonomisini dışlayan bir sistem oluşturur. Mesele kadınların Sartreci imleyen-özne ile imlenen-Öteki çerçevesinde yanlış temsil edilmesinden ibaret değildir, imlemin yanlışlığı tüm temsil yapısının yetersizliğini gösterir. Dolayısıyla "bir" olmayan cinsiyet, Batı'ya özgü hegemonik temsil sistemine ve özne mefhumunun ta kendisini yapılandıran töz metafiziğine yönelik bir eleştiri için hareket noktası sağlar.

Töz metafiziği nedir ve cinsiyet kategorileri üzerine düşünüşümüzü nasıl besler? İlk kertede, özneye ilişkin hümanist yaklaşım, özsel olan ve olmayan kimi nitelikler taşıyan tözel bir kişiyi varsayma eğilimindedir. Hümanist feminist bakış açısına göre, toplumsal cinsiyet esasen önceden cinsiyetlendirilmiş bir töz ya da "nüve" olarak nitelenen, kişi denen birinin bir *özelliğidir*; söz konusu "kişi" evrensel bir akıl yürütme, ahlaki müzakere ya da dil ye-

16. Bkz. Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, çev. Cathrine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca: Cornell University Press, 1985. Orijinal basımı: *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Editions de Minuit, 1977.

tisine sahiptir. Ancak toplumsal cinsiyeti, belirlenebilir bağlamlarda toplumsal olarak kurulmuş özneler arasındaki ilişki olarak kavrayan tarihsel ve antropolojik konumlarca bu evrensel kişi kavrayışı toplumsal kuramın hareket noktası olmaktan çıkartılmıştır. İlişkisel ya da bağlamsal bakış açısına göre kişinin ne "olduğu", hatta toplumsal cinsiyetin ne "olduğu" her zaman, içinde belirlendiği inşa edilmiş ilişkilere bağlıdır.¹⁷ Değişken ve bağlamsal bir fenomen olarak toplumsal cinsiyet tözel bir varlığı değil, kültürel ve tarihsel açıdan özgül ilişki kümeleri arasındaki göreceli yakınsama noktasını ifade eder.

Buna karşılık, Irigaray dışı "cinsiyet" in dilsel bir *yokluk* noktası, tözün gramerle ifade edilmesinin imkânsızlığı olduğunu, dolayısıyla da o tözü maşist söylemin kalıcı ve temelci bir yanılması olarak teşhir eden bakış açısı olduğunu savunur. Irigaray'a göre bu yokluk eril imleme ekonomisi içinde bir yokluk olarak işaretlenmemiştir – ki bu sav Beauvoir'm (ve Wittig'in) dışı cinsiyetin işaretlenmiş, erkek cinsiyetin ise işaretlenmemiş olduğu yönündeki argümanını tersine çevirir. Irigaray'a göre dışı cinsiyet, özneyi erilliği içinde tanımlayan, bunu da içkin ve olumsuz olarak yapan bir "eksik" ya da "Öteki" değildir. Aksine, dışı cinsiyet tam da temsilin gereklerini bertaraf eder, çünkü ne "Öteki" ne de "eksik"tir, bu kategoriler yalnızca Sartreci özne için geçerli, yalnızca bu fallogosantrik şemaya içkindir. Dolayısıyla Irigaray'a göre dışı olan asla Beauvoir'm öne sürdüğü gibi *bir öznenin işareti* olamaz. Dahası verili herhangi bir söylem içinde, dışı olan, eril ile dışı arasındaki belirli, sabit bir *ilişki* üzerinden kuramsallaştırılamaz, çünkü söylem burada geçerli bir mefhum değildir. Çeşitlilik gösterdiklerinde bile söylemler aynı fallogosantrik dilin farklı kipleri olmaktan öteye geçmez. İşte bu yüzden dışı cinsiyet aynı zamanda "bir olmayan özne"dir. İmleyen ile imlenenin kapalı çemberini eril olanın oluşturduğu bir imleme ekonomisi içinde, eril ile dışı arasındaki ilişki temsil edilemez. İlginç bir paradoks ise, Beauvoir'm *İkinci Cins'te*

17. Bkz. Joan Scott, "Gender as a Useful Category of Historical Analysis", *Gender and the Politics of History* içinde, New York: Columbia University Press, 1988. Makalenin ilk yayımlandığı yer: *American Historical Review*, c. 91, no. 5, 1986.

erkeklerin kadın sorununa bir çözüm getiremeyeceklerini, çünkü buna kalkıştıkları takdirde davada hem yargıç hem de taraf olacaklarım savunarak tam da bu imkânsızlığın ilk işaretlerini vermiş olmasındır.¹⁸

Yukarıda söz edilen konumlar arasındaki ayrımlar mutlak değildir aslında; her biri hem "özne"nin hem de "toplumsal cinsiyet"nin, toplumsal olarak tesis edilen toplumsal cinsiyet asimetrisi bağlamındaki yerini ve anlamını sorunsallaştırır. Toplumsal cinsiyete yönelik olası yorumsal yaklaşımlar yukarıda değinilen seçeneklerle sınırlı değil. Bir yanda toplumsal cinsiyetin kişilerin ikincil bir niteliği olduğunu varsayan feminist konumlar, öbür yanda kişi mefhumunun, yani dil içinde bir "özne" olarak konumlandırılan bu mefhumun ta kendisinin hem maşist bir inşa hem de dışıl bir toplumsal cinsiyetin yapısal ve semantik olabirliğini fiilen dışlayan bir imtiyaz olduğunu savunan feminist konumlar, toplumsal cinsiyete yönelik feminist sorgulamanın sorunlu bir döngüsellığe saplanmış olduğunu gösteriyor. Toplumsal cinsiyetin anlamına dair (hatta üzerinde tartışılması gereken terimin *toplumsal cinsiyet* mi olduğu, yoksa *cinsiyet*'in, hatta belki de *kadınlar* ya da *kadın*'ın ve/veya *erkekler* ya da *erkek*'in söylemsel inşasının mı daha temel nitelikte olduğu konusunda) bu denli kesin anlaşmazlıkların bulunması, kimlik kategorilerinin radikal toplumsal cinsiyet asimetrisi bağlamında köklü bir biçimde yeniden düşünülmesi ihtiyacını doğuruyor.

Beauvoir'a göre kadın düşmanlığının varoluşsal analitiğinde "özne" zaten hep eril olagelmiş, evrensel olanla bir tutulmuş, kişi olmanın evrenselleştirici normlarının dışında duran, iflah olmaz bir şekilde "tikel", cisimleşmiş, içkinliğe mahkûm bir dışıl "Öteki"den kendisini ayırtmıştır. Çoğunlukla Beauvoir'ın kadınların varoluşsal özneler haline gelme haklarını ve dolayısıyla soyut bir evrenselliğin terimlerine dahil edilmelerini savunduğu düşünülse de, bir başka açıdan bakıldığında aldığı konum, soyut eril epistemolojik öznenin cisimsizleşmişliğine yönelik temel bir eleştiriye barındırmaktadır.¹⁹ Bu özne toplumsal olarak işaretlenmiş cisimliliğini yadsıyacak, dahası, o yadsınmış ve kötülenmiş cisimliliği dışıl ala-

18. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, s. xxvi.

19. Bkz. benim yazdığım "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*".

na yansıtarak böylece fiilen bedenini adını dışı koyacak ölçüde soyuttur. Bedenin dışı olanla bağdaştırılması sihirli birtakım karşılıklık ilişkileri üzerinden gerçekleşir. Sonuçta dışı cinsiyet bedeniyle sınırlı kalır, erkek bedeni ise tümüyle yadsınır ve paradoksal bir şekilde, görünürde mutlak bir özgürlüğün bedensel olmayan aracı haline gelir. Beauvoir'ın analizi alttan alta şu soruyu sormaktadır: Eril olanın cisimsizleşmiş bir evrensellikmiş gibi durması, dişil olanınsa yadsınmış bir bedensellik olarak inşası hangi değilleme ve yadsıma ediminin sonucudur? Burada toplumsal cinsiyet asimetrisinin karşılıklıktan yoksun terimleriyle yeniden formüle edilen efendi-köle diyalektiği, daha sonra Irigaray'ın hem varoluşsal özneyi hem de onun Ötekisini içeren eril imleme ekonomisi olarak tanımlayacağı şeyin ilk işaretini verir.

Beauvoir dışı bedenini, tanımlayıcı ve kısıtlayıcı bir öz değil, kadınların özgürlüğünün durumu ve araçsallığı olması gerektiğini öne sürüyor.²⁰ Beauvoir'ın analizini belirleyen cisimleşme kuramı açıkça, özgürlük ile beden arasındaki Kartezyen ayrımın eleştirilmeksizin yeniden üretilmesinin getirdiği sınırlara tabi. Önceden bunun aksini iddia etmeye çalıştıysam da, görünen o ki Beauvoir iki terim arasında bir sentez önerirken bile zihin-beden ikiciliğini sürdürüyor.²¹ Tam da bu ayrımı muhafaza etmesi, Beauvoir'ın gücü-

20. Bedenin hem bir "durum", hem de bir "araçsallık" olduğu yönündeki normatif ideal hem toplumsal cinsiyetle bağlantılı olarak Beauvoir tarafından, hem de ırkla bağlantılı olarak Frantz Fanon tarafından kabul görür. Fanon sömürgeleştirme analizini sonuca bağlarken bir özgürlük aracı olarak bedene döner, ki burada Kartezyen bir tavırla özgürlüğü kuşku yetisi olan bilinçle bir tutar: "Ey bedenim, beni hep sorgulayan bir adam kıl!" (Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press, 1967, s. 323; Türkçesi *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, çev. Mustafa Haksöz, İstanbul: Sosyalist, 1996; orijinal basımı *Peau noire, masques blancs*, Paris: Editions de Seuil, 1952.)

21. Sartre'in felsefesinde görülen bilinç ile beden arasındaki köklü ontolojik ayrım, devraldığı Kartezyen mirasın bir parçasıdır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "Efendi-Köle" bölümünün başında Hegel'in örtük olarak Descartes'ın ayrımını sorgulaması ilginçtir. Beauvoir'ın eril Özne ile dişil Öteki üzerine analizi açıkça Hegel'in diyalektiği çerçevesinde ve *Varlık ve Hiçlik*'teki sadizm ve mazoşizm üzerine bölümde Sartre'in bu diyalektiğe getirdiği okuma çerçevesinde konumlanmıştır. Bilinç ile bedenini "sentezi" olasılığına eleştirel yaklaşan Sartre ister istemez Hegel'in üstesinden gelmeye çalıştığı Kartezyen sorunsala geri döner. Beauvoir bedenini özgürlüğün aracı ve durumu, cinsiyetin de şeyleştirmeden ziyade

nü azımsadığı fallogosantrizmin bir semptomu olarak okunabilir. Platon'la başlayıp Descartes, Husserl ve Sartre ile devam eden felsefi gelenekte, ruh (bilinç, zihin) ile beden arasındaki ontolojik ayırım daima siyasi ve ruhsal tabi kılma ve hiyerarşi ilişkilerini destekler. Zihin bedene boyun eğdirmekle kalmaz, zaman zaman cisimliliğinden tümüyle azat olma fantazileri kurar. Kültürel olarak zihnin erillik ile, bedenin ise dişillik ile bağdaştırılması felsefe ve feminizm alanında ayrıntısıyla belgelendi.²² Dolayısıyla, zihin-beden ayırımının eleştirilmeksizin yeniden üretildiği her durum, bu ayırımın üretegeldiği, sürdürdüğü ve rasyonalize ettiği örtük toplumsal cinsiyet hiyerarşisi açısından yeniden değerlendirilmeli.

Beauvoir "beden"i söylemsel olarak inşa edip "özgürlük"ten ayırırken, zihin-beden ayırımının toplumsal cinsiyet eksenindeki işleyişini göstermeyi başaramaz, ki bu ayırımın tam da toplumsal cinsiyet asimetrisinin ısrarlı kalıcılığına bir açıklama getirebileceği varsayılır. Beauvoir açıkça, dişi bedenin maşist söylem içinde işaretilenmiş olduğunu, buna karşılık evrensel olanla çakışan eril bedenin işaretsiz kaldığını iddia eder. Irigaray ise hem işaretleyicinin hem de işaretlenenin maşist bir imlem kipi içinde var olageldiğini, bu imlem kipinin dişi bedeni imlenebilenler alanından sınır dışı ettiğini öne sürüyor. Hegelcilik sonrası bir ifadeyle, dişi beden "iptal edilir", ama muhafaza edilmez. Irigaray Beauvoir'm kadın "cinsiyettir" iddiasını tersine çevirerek kadının aslında ona atfedilen cinsiyet olmadığını, daha ziyade *encore* (ve *en corps*)* ötekilik kılığına bürünmüş eril cinsiyet olduğunu savunuyor. Irigaray'a göre fallogosantrizm dişi cinsiyeti bu şekilde imleyerek, kendi kendisini kamçılayan arzusuna dair hiç durmaksızın hayaller üretir. Fallogosantrizm, kadınlara başkalık ya da farklılık bahşeden ve kendisini

özgürlük kipi olan bir toplumsal cinsiyetin vesilesi olabileceği konusunda ısrar eder. İlk bakışta bu, beden ve bilincin bir senteziymiş gibi görünür, bilinç burada özgürlüğün koşulu olarak anlaşılır. Oysa şu sorunun cevabı verilmemiştir: Bu sentez beden ile zihin arasında yapılan ve kendisini teşkil eden ontolojik ayırımı, dolayısıyla da zihnin beden üzerindeki ve erilin dişi üzerindeki hiyerarşisini gerektirir ve sürdürür mü?

22. Bkz. Elizabeth V. Spielman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, c. 8, no. 1, İlkbahar 1982.

* *Encore* (İng. ve Fr.): bir kez daha; *en corps* (Fr.): bedende. Telaffuzları aynı. -ç.n.

kısıtlayan bir dilsel hamlede bulunmak yerine, dışıl olanı gölgede bırakıp onun yerine geçmek üzere isim koyar.

4. İkiliği, Tekliği ve Ötesini Kuramsallaştırmak

Beauvoir ile Irigaray toplumsal cinsiyet asimetrisini üreten temel yapılar konusunda hemfikir değiller; Beauvoir asimetric bir diyalektikteki başarısızlığa uğramış karşılıklılığa odaklanırken, Irigaray bu diyalektiğin ta kendisinin, maşist bir imleme ekonomisinin monolojik kurgusu olduğunu öne sürüyor. Irigaray maşist imleme ekonomisinin epistemolojik, ontolojik ve mantıksal yapılarını teşhir ederek feminist eleştirinin kapsamını genişletir belki ama, analizinin gücünü baltalayan şey tam da bunu küreselmiş gibi sunmasıdır. Cinsiyet farklılığının vuku bulduğu kültürel ve tarihsel bağlamlar silsilesini boydan boya kat eden, yekpare ve monolojik bir maşist ekonomi bulup çıkarmak mümkün mü? Toplumsal cinsiyete dayalı baskının farklı kültürlere özgü işleyişlerini tanıyamamak da, kültürel farklılıkları basitçe aym fallogosantrizmin "örnekleri" saymakla da kurtulamayacağımız bir nevi epistemolojik emperyalizm değil midir? "Öteki" kültürleri küresel fallogosantrizmin muhtelif uzanımları olarak *dahil etme* çabası bir tür kendine mal etme edimidir. O bütüncülleştirici kavrama meydan okuyabilme ihtimali olan farklılıkları aynılık işaretinin altında sömürgeleştiren bu edim, tam da fallogosantrizmin kendini yücelten hamlesini tekrarlama riskini taşır.²³

23. Gayatri Spivak sömürgeleştirici bir marjinalleştirme edimi olarak gördüğü bu tür ikili açıklamalara iğneli bir üslupla eğilir. Felsefi *cogito*'nun epistemik emperyalizmini niteleyen "bilme yetisine sahip tarihüstü kendiliğin özvarlığı"na yönelik bir eleştiride Spivak, siyaseti bilgi üretiminde konumlandırır; söz konusu üretim özenin kendini içinde bulduğu bilgi rejiminin idrak edilebilirliğini belirleyen uçları, kıyıları yaratıyor ve sansürlüyordur: "Benim için 'siyaset denen şey' marjinalliğe getirilen ve herhangi bir açıklamanın üretiminde örtük olan yasaktır. Bu açıdan bakıldığında birtakım ikili karşıtlıkların tercih edilmesi ... yalnızca bir entelektüel strateji değildir. Bu tercih her durumda (gerekli "afedersiniz ama"larla) merkezileştirme ve dolayısıyla marjinalleştirme olanağının koşuludur." (Gayatri Chakravorty Spivak, "Explanation and Culture: Marginalia", *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* içinde, New York: Routledge, 1987, s. 113.)

Feminist eleştiri maşist imleme ekonomisinin bütüncüleştirci iddialarını araştırırken bir yandan da feminizmin bütüncüleştirci hamlelerine özeleştirel yaklaşımını korumalı. Düşmanı biçim itibarıyla tekil bir şey olarak tanımlama çabası, farklı bir dizi terim sunmak yerine ezenin stratejisini eleştirmeksizin taklit eden bir tersine söylemdir. Aynı taktiğin hem feminist hem de antifeminist bağlamlarda benzer şekilde işleyebilmesi sömürgeleştirici hamlenin öncelikle ya da indirgenemez bir şekilde maşist olmadığma işaret ediyor. Örneğin ırka dayalı, sınıfsal ya da heteroseksist tabi kılma ilişkilerini de doğurabilir. Ayrıca burada yapmaya başladığım gibi ezilme çeşitlerini bir bir saymak, bunların toplumsal alandaki çakışmalarını tarif etmeyen yatay bir eksenle, ayrı ayrı sıralanmış bir şekilde var oldukları varsayımını içeriyor. Dikey bir model de aynı derecede yetersiz, çünkü ezilme biçimleri kestirme yoldan rütbelendirilip, nedensel olarak ilişkilendirilip "orijinallik" ve "türetilmişlik" düzlemlerine bölüştürülemez.²⁴ Gerçekten de, kısmen diyalektik kendine mal edişin emperyalist hamlesiyle yapılanan iktidar alanı cinsel farklılık eksenini aşar ve içine alır. Neticede ortaya çıkan şey, birbiriyle kesişen farkların bir haritasıdır, bu farklar ne fallogosantrizm ne de "başlıca ezilme koşulu" konumuna aday başka herhangi bir şey esas alınarak kestirme yoldan bir hiyerarşiye oturtulabilir. Öteki'yi diyalektik içinde kendine mal etme ve bastırma, salt maşist imleme ekonomilerine mahsus bir taktik değil, münhasıran olmasa da asıl olarak maşist alanı genişletme ve rasyonalize etme uğruna kullanılan pek çok taktikten biridir.

Özcülüğe dair günümüzdeki feminist tartışmalarda dişi kimliğin ve maşist baskının evrenselliği sorusu başka şekillerde soruluyor. Evrenselci iddialar ortak ya da paylaşılan bir epistemolojik bakış açısına dayandırılıyor. Bu görüş noktası örneğin baskıya dair ifade edilen bir farkındalık, ortak baskı yapıları veya kültürötesi olduğu iddia edilen dişlilik, annelik, cinsellik ve/veya *écriture feminine** yapıları olarak kavranıyor. Bölümün başında öne sürdüğüm

24. "Ezilme biçimlerinin rütbelendirilmesi"ne karşı bir sav için bkz. Cherríe Moraga, "La Güera", *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color* içinde, Gloria Anzaldúa ve Cherríe Moraga (haz.), Kitchen Table, New York: Women of Color Press, 1982.

gibi küreselleştirici hamle, "kadınlar" kategorisinin normatif ve dışlayıcı olduğunu, ayrıca bu kategori kullanıldığında işaretlenmemiş birer boyut olan sınıfsal ve ırksal ayrıcalıkların olduğu gibi kaldığını ileri süren kadınlardan çeşitli eleştiriler aldı. Bir başka deyişle, kadınlar kategorisinin tutarlılığı ve birliğinde ısrar edilmesi fiilen, somut "kadınlar" düzeninin inşa edildiği kültürel, toplumsal ve siyasi kesişme noktalarının çokluğunun reddine yol açmıştır.

"Kadınlar"ın içeriğinin ne olacağını önden varsaymayan koalisyon politikaları üretme yönünde kimi girişimlerde bulunulmuştur. Önerilen alternatif, farklı konumlardaki kadınların bir dizi diyalojik karşılaşma yoluyla yeni bir koalisyon çerçevesinde ayrı kimlikler dile getirmeleridir. Koalisyon politikası elbette hafife alınamayacak denli değerli; fakat bir koalisyonun, yani henüz meydana gelmekte olan ve kestirilemeyecek bir konumlar topluluğunun tam olarak nasıl bir biçim alacağı önceden belirlenemez. Koalisyon inşasını motive eden, demokratikleştirici olduğu aşikâr güdüye rağmen, koalisyon kuramcısı koalisyon yapıları için sonuçta fiilen birliği sağlayacak ideal bir biçimi *önceden* ileri sürmeye çalışıp kendini istemeden de olsa sürecin egemeni olarak konumlandırabilir. Aynı şekilde, bir diyalogun gerçek şeklinin ne olup ne olmadığını, neyin bir özne konumu teşkil ettiğini, en önemlisi de "birliğe" ne zaman varıldığını belirleme çabaları, koalisyonun kendini şekillendirme ve sınırlandırma dinamiklerine engel olabilir.

Bir hedef olarak koalisyon "birliği"nde önceden ısrar etmek, her ne pahasına olursa olsun dayanışmanın siyasi eylem için önkoşul olduğu varsayımını içerir. Peki böyle ısmarlama bir birlik talep eden siyaset ne tür bir siyasettir? Koalisyonun belki de kendi içindeki çelişkileri kabul etmesi ve bu çelişkilere el sürmeden eyleme geçmesi gerekir. Belki de diyalojik anlayış kısmen, sapmayı, kırılmayı, hizbi, parçalanmayı çoğunlukla dolambaçlı olan demokratikleşme sürecinin bir parçası olarak kabul etmeyi gerektirir. "Diyalog" mefhumunun kendisi kültüre özgü ve tarihe bağlıdır, konuşmacılardan biri bir sohbetin gerçekleştiğinden eminken öbürü sohbet edilmediğine kanaat getirmiş olabilir. Öncelikle, diyalojik olanak-

* İlk kez Hélène Cixous'nun "Medusa'nın Kahkahası" adlı denemesinde kullanılan bu terim dişil yazı, kadın yazısı anlamına gelir. -ç.n.

ları şartlandıran ve sınırlayan iktidar ilişkileri sorgulanmalıdır. Aksi takdirde, diyalog modeli, konuşan faillerin eşit iktidar konumlarında olduklarını, neyin "anlaşma", neyin "birlik" teşkil ettiğine ve ulaşılmaya çalışılacak hedeflerin de bunlar olduğuna dair aynı öngörülerle konuştuklarını farz eden liberal modele dönebilir. Bir "kadınlar" kategorisi olduğunu ve tamamlanması için içinin basitçe çeşitli ırk, sınıf, yaş, etnisite ve cinsellik bileşenleriyle doldurulması gerektiğini önden varsaymak hata olur. Bu kategorinin esas itibarıyla tamamlanmamış olduğunu varsaymak ise, çekişme halindeki anlamlara her daim açık bir alan hizmeti görmesine izin verecektir. Dolayısıyla kategorinin tanımı gereği tamamlanmamış olması, onu zorlayıcı olmaktan arındıran bir normatif ideal işlevi görebilir.

Etkili siyasi eylem için "birlik" şart mıdır? Saflardaki giderek tatsızlaşan parçalanmanın sebebi tam da birlik hedefi konusundaki aceleci ısrar olabilir mi? Kimi parçalanmaları baştan varsaymak, kadınlar kategorisinin "birliği"nin önkabul olarak alınmasını ya da arzulanmasını engelleyerek koalisyonun eylemesini kolaylaştırabilir. "Birlik" kimlik düzeyinde dışlayıcı bir dayanışma normu tesis eder mi? Ve bu norm da kimlik kavramlarının sınırlarını yıkan ya da tam da böyle bir yıkımı açık siyasi hedefi olarak gösteren bir dizi eylemi imkânsızlaştırır mı? Öyle ya da böyle, kavramsal düzeyde tesis edilen "birlik" hedefi ya da önkabulü olmadığında, kimliğin ifade edilmesinden başka amaçları olan somut eylemler bağlamında geçici birlikler oluşabilir. Feminist eylemlerin sabit, birleşmiş ve üzerinde anlaşılmış bir kimlikten yola çıkacağına dair zorunlu bir beklenti olmadığında bu eylemler çok daha çabuk başlayabilir ve kategorinin anlamının daima tartışmalı olduğunu düşünen kimi "kadınlar" açısından daha uygun olabilir.

Koalisyon politikasına bu tür bir temelsizlik karşıtı yaklaşımda, ne "kimlik" in bir öncül olduğu, ne de koalisyon topluluğunun aldığı şekil veya anlamın önceden bilinebileceği varsayılır. Kimlik halihazırdaki kültürel terimlerle ifade edildiğinde, siyasi eylemler içinde ve üzerinden ortaya çıkabilecek yeni kimlik kavramlarını daha oluşmadan engelleyen bir tanım oturtulmuş olur. Bu nedenle temelci taktik, mevcut kimlik kavramlarının dönüştürülmesini ya da genişletilmesini kendi normatif hedefi olarak alamaz. Dahası,

halihazırda yerleşmiş kimliklerin ifade edilmesine aracı olan, üzerinde anlaşılmuş kimlikler ya da diyalojik yapılar artık siyasetin temasını ya da konusunu oluşturmadığında, kimlikler onları kuran somut pratiklere bağlı olarak oluşacak ve yok olacaklardır. Kimi siyasi pratikler hedeflenen her neyse ona ulaşmak için olumsal bir temelde kimlik tesis eder. Koalisyon politikası ne genişletilmiş bir "kadınlar" kategorisi, ne de kendi içinde çoklu olup tüm giriftliğini bir seferde sunan bir kendilik gerektirir.

Toplumsal cinsiyet, bütüncüllüğü daima ertelenen, herhangi bir anda asla tam anlamıyla olduğu şey olmayan bir giriftliktir. Bu nedenle, açık bir koalisyon, mevcut amaçlara göre dönüşümlü olarak tesis edilip vazgeçilecek kimlikleri olumlayacak; tanımsal kapanımın normatif telosuna boyun eğmeksizin çoklu çakışma ve sapmalara izin verecektir.

5. Kimlik, Cinsiyet ve Töz Metafizigi

Peki "kimlik" deyince kastedilen şey ne olabilir? Kimliğin kendisiyle özdeş olduğu; değişmez, birleşik ve kendi içinde tutarlı bir halde zaman içinde süregittiği sanısını temellendiren şey nedir? Daha önemlisi, bu varsayımlar "toplumsal cinsiyet kimliği" üzerine söylemleri nasıl etkiler? "Kimlik" üzerine tartışmanın toplumsal cinsiyet kimliği üzerine bir tartışmadan önce gerçekleşmesi gerektiğini düşünmek yanlış olur; çünkü "kişiler" ancak toplumsal cinsiyetin idrak edilebilirlik standartlarına uygun bir şekilde cinsiyetlendiklerinde idrak edilebilir hale gelirler. Sosyolojik tartışmalarda kişi mefhumu geleneksel olarak faillik üzerinden kavranmaya çalışıldı, kişinin toplumsal görünürlük ve anlam kazanmasını sağlayan çeşitli rol ve işlevlere kıyasla bu faillige ontolojik öncelik atfedildi. Felsefi söylemde de, kişinin "içinde" bulunduğu toplumsal bağlam ile kişi olmayı tanımlayan yapı –ki bu bilinç, dil yetisi veya ahlaki mütalaa yetisi olabilir– arasında bir tür harici bağ olduğu varsayımından hareketle "kişi" mefhumuna dair birtakım analizler üretildi. Söz konusu literatüre burada eğilecek değilim, ama bu tür yaklaşımların öncüllerinden birini eleştirel olarak sorgulayıp tersyüz edeceğim. Felsefi değerlendirmelerde "kişisel kimliği" neyin oluş-

turduğu sorusu, kişinin zaman içinde sürekliliğini ya da kendiyile özdeşliğini sağlayan iç nitelik hangisidir sorusuna odaklandı. Bu değerlendirmedeki soru ise şu olacak: Toplumsal cinsiyetin oluşumunu ve bölünmesini sağlayan *düzenleyici pratikler* ne ölçüde kimliği, öznenin iç tutarlılığını, hatta kişinin kendisiyle özdeş statüsünü kurar? "Kimlik" ne ölçüde, deneyimi betimleyen bir özellikten ziyade normatif bir idealdir? Peki toplumsal cinsiyeti idare eden düzenleyici pratikler nasıl bir yandan da kültürel olarak idrak edilebilir kimlik mefhumlarını idare eder? Bir başka deyişle, "kişi"nin "tutarlılığı" ve "sürekliliği" kişi olmanın mantıksal ya da analitik özellikleri değildir, daha ziyade, toplumsal olarak tesis edilen ve sürdürülen idrak edilebilirlik normlarıdır. "Kimlik" onu istikrarlı kılan cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerinden güvenceye alındığı müddetçe, kişi gibi görünen, fakat kişilerin tanımlanmasını, kültürel olarak idrak edilmeyi sağlayan toplumsal cinsiyet normlarına uymayan, toplumsal cinsiyeti "tutarsız" ya da "süreksiz" olan varlıkların kültürel alanda belirmeleriyle "kişi" mefhumunun ta kendisi şüpheli bir mefhum oluverir.

"İdrak edilebilen" toplumsal cinsiyetler cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel pratik ve arzu arasında tutarlılık ve süreklilik ilişkileri kurup sürdüren toplumsal cinsiyetlerdir. Biyolojik cinsiyet, kültürel olarak kurulmuş toplumsal cinsiyet ve bu ikisinin cinsel pratik üzerinden tezahür eden cinsel arzudaki "ifadesi" veya "etkisi" arasında nedensel veya dışavurumsal bağlantılar kurmaya çalışan yasalar aynı zamanda, süreksizlik ve tutarsızlık görünümünü sürekli olarak yasaklar ve üretirler. Zira süreksizlik ve tutarsızlık görünümüleri ancak süreklilik ve tutarlılık normları sayesinde tasavvur edilebilir.

Foucault'nun ironiyle adlandırdığı gibi cinsiyetin bir "hakikati" olabileceği fikri tam da, tutarlı toplumsal cinsiyet normlarının matrisi üzerinden tutarlı kimlikler yaratan düzenleyici pratikler sayesinde üretilir. Arzunun heteroseksüelleştirilmesi "dişil" ile "eril" arasında münferit ve asimetrik karşıtlıkların üretilmesini gerektirir – burada "dişil" ile "eril", "dişi" ile "erkek" in dışavurumsal özellikleri olarak anlaşılır. Toplumsal cinsiyet kimliğini idrak edilebilir kılan kültürel matris bazı tür "kimliklerin", yani toplumsal cinsiyetin cinsiyetten kaynaklanmadığı, arzu pratiklerinin de cinsiyet ya da toplumsal cinsiyetten "kaynaklanmadığı" kimliklerin "var" olama-

masını gerektirir. Bu bağlamda "kaynaklanmak" cinselliğin şeklini ve anlamını belirleyip düzenleyen kültürel yasaların tesis ettiği siyasi bir gerektirme ilişkisidir. Gerçekten de bazı tür "toplumsal cinsiyet kimlikleri" kültürel olarak idrak edilebilirliğin normlarına uymadıkları için, o alan içinden bakıldığında göze ancak gelişimsel hatalar ya da mantıksal imkânsızlıklar gibi görünüyorlar. Fakat böyle kimliklerin var olmayı sürdürmesi, hatta çoğalması o idrak edilebilirlik alanının sınırlarını ve düzenleyici hedeflerini teşhir etmemiz, böylece idrak edilebilirlik matrisinin kendi terimleri içinde toplumsal cinsiyet düzensizliğinin rakip ve altüst edici matrislerini açmamız için önemli fırsatlar sunuyor.

Öte yandan, böyle düzen bozan pratikler üzerine düşünmeye başlamadan önce, "idrak edilebilirliğin matrisi"ni anlamak son derece önemli görünüyor. Tekil bir şey midir? Nelerden meydana gelir? Zorunlu heteroseksüellik sistemi ile cinsiyet kimliği kavramlarını oluşturan söylemsel kategoriler arasında var olduğu düşünülen o özel ittifak nedir? Eğer "kimlik" söylemsel pratiklerin bir etkisi ise cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel pratik ve arzu arasındaki ilişki olarak tasarlanan toplumsal cinsiyet kimliği ne ölçüde, zorunlu heteroseksüellik olarak tanımlanabilecek düzenleyici pratiğin bir etkisidir? Bu açıklamayla toplumsal cinsiyet temelli baskının yekpare nedeninin fallogosantrizm değil de zorunlu heteroseksüellik olduğunu ilan etmiş ve kendimizi bir diğer bütüncüleştirci çerçeveye tıkmış mı oluruz?

Fransız feminist ve post-yapısalcı kuramlar bütününde, hangi iktidar rejiminin cinsiyete dair kimlik kavramlarını ürettiği sorusuna verilen cevaplar muhtelif. Irigaray'inki gibi yalnızca tek bir cinsiyet olduğunu, onun da eril cinsiyet olduğunu ve kendini "Öteki"yi üretme esnasında ve bu vasıtayla açınıladığını iddia eden konumlar ile, örneğin Foucault'nunki gibi, ister eril ister dişil olsun cinsiyet kategorisinin yaygın bir düzenleyici cinsellik ekonomisi tarafından üretildiğini varsayan konumlar arasındaki ayrılığı düşünün. Wittig'in öne sürdüğü, zorunlu heteroseksüellik koşulları altında cinsiyet kategorisinin her zaman dişil olduğu (eril olanın ise işaretlenmeksizin kaldığı, dolayısıyla "evrensel" ile eşanlamlı olduğu) savını düşünün bir de. Paradoksal olsa da Wittig, heteroseksüel hegemonyanın kesintiye uğratılıp yerinden edilmesiyle beraber cinsi-

yet kategorisinin yok olacağı, daha doğrusu *dağılıp gideceği* konusunda Foucault ile hemfikirdir.

Sunduğum çeşitli açıklayıcı modeller, iktidar alanının nasıl dile getirildiğine bağlı olarak cinsiyet kategorisinin farklı şekillerde kavrandığına işaret ediyor. Bu iktidar alanlarının giriftliklerinden vazgeçmeksizin üretici güçleri üzerine kafa yormak mümkün müdür? Irigaray kendi cinsel farklılık kuramında bir yandan kadınların, Batı kültürünün geleneksel temsil sistemleri içinde yer alan bir "özne" modeliyle asla kavranamayacağını, zira kadınların temsilin fetişi olduklarını, dolayısıyla temsil edilemeyeceklerini ileri sürer. Tözler ontolojisine göre kadınlar asla "olamaz" çünkü onlar farklılık ilişkisidir; dışlanmışlıkları, tözler ontolojisi alanının kendi sınırlarını çizmesine vesile olur. Öte yandan kadınlar aynı zamanda, her daim eril olan öznenin basit olumsuzlaması ya da "Öteki"si olarak kavranamayacak bir "farklılık"tır. Önceden de belirttiğimiz gibi ne öznedirler, ne de öznenin Ötekisi; daha ziyade ikili karşıtlık ekonomisinden farklılıktırlar, bu ekonomi de eril olanın monolojik açılımına yarayan bir hiledir.

Ne var ki bu görüşlerin her birinin merkezinde, cinsiyetin hegemonek dil içinde bir *töz* gibi, yani metafizik anlamda kendiyile özdeş bir varlık gibi görüldüğü fikri yer alır. Cinsiyetin töz gibi görünmesini sağlayan şey, bir cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet "olmanın" temelde imkânsız olduğu gerçeğini gizleyen performatif bir dil ve/veya söylem oyunudur. Irigaray'a göre gramer asla toplumsal cinsiyet ilişkileri için doğru bir dizin olamaz, çünkü gramer toplumsal cinsiyetin tözel modelini, yani onu iki olumlu ve temsil edilebilir terim arasında ikili bir ilişki olarak belirleyen modeli destekler.²⁵ Tözel toplumsal cinsiyet grameri, erkekleri ve kadınları varsaydığı gibi, onların nitelikleri olarak erilliği ve dişilliği de varsayar. Dolayısıyla Irigaray'a göre bu gramer eril olanın tekanlamlı

25. Fallogosantrik söylemde kadınların temsil edilemezliği konusunda daha etraflı bir değerlendirme için bkz. Luce Irigaray, "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the Masculine", *Speculum of the Other Woman* içinde, çev. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985. Görünüşe bakılırsa Irigaray buradaki savım sonra *Sexes et parentés*'teki "dişil toplumsal cinsiyet" tartışmasında yeniden ele alıp kısmen değiştirir (bkz. bu kitapta 2. bölüm, n. 10).

ve hegemonik söylemini, yani fallogosantrizmi maskeleyen, altüst edici bir çokluk alanı olan dişili de böylece susturan bir ikiliğe örnek teşkil eder. Foucault'ya göre tözel cinsiyet grameri cinsiyetler arasında yapay bir ikili ilişki dayattığı gibi bu ikiliğin her iki terimine de yapay bir iç tutarlılık dayatır. Cinselliğin ikili düzenlemesi, heteroseksüel hegemonyayı, üreme hegemonyasını ve tıbbi-hukusal hegemonyayı kesintiye uğratan bir cinselliğin altüst edici çokluluğunu bastırır.

Wittig'e göre cinsiyete getirilen ikili kısıtlama, zorunlu heteroseksüellik sisteminin üreme odaklı hedeflerine hizmet eder. Wittig kimi zaman, zorunlu heteroseksüelliğin devrilmesiyle "kişi"nin cinsiyet zincirlerinden kurtulacağını, böylece gerçek bir hümanizmin başlayacağını iddia eder. Başka bazı yapıtlarında ise, fallogosantrik olmayan bir erotik ekonomi bolluğunun ve yayılmasının cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve kimlik yanılısalarını bertaraf edeceğini ileri sürer. Wittig'in kimi başka metinlerinde ise "lezbiyen", zorunlu heteroseksüellik sisteminin cinsiyete dayattığı ikili kısıtlamayı aşmayı vaat eden üçüncü bir toplumsal cinsiyet olarak belirir. "Bilişsel özne"yi savunusunda Wittig, hegemonik imlem ya da temsil kipleriyle hiçbir metafizik derdi yokmuş gibi görünür. Wittig'de kendi kaderini tayin etme niteliğiyle özne, sanki varoluşsal seçimin failinin lezbiyen adı altında ıslah edilmiş halidir: "Bireysel öznelerin ortaya çıkması için öncelikle cinsiyet kategorilerinin yok edilmesi gerekir ... cinsiyet kategorilerinin ötesinde olan bildiğim tek kavram lezbiyendir."²⁶ Wittig "özne"yi ataerkilliği kaçınılmaz olan bir Simgesel'in kurallarına göre istisnasız eril addedip eleştirmez; daha ziyade, eşdeğerli, dil-kullanıcısı bir lezbiyen özneyi onun yerine geçirmeyi teklif eder.²⁷

26. Monique Wittig, "One is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, c.1, no. 2, Kış 1981, s. 53. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 9-22, bkz 3. bölüm, n. 49.

27. Bu metnin ikinci bölümünde "Simgesel" mefumu üzerinde duruyorum. "Simgesel", akrabalığı, anlamlandırmayı ve psikanalitik yapısalcılığın terimleriyle cinsel farklılığın üretilmesini idare eden, ideal ve evrensel kültürel yasalar bütünü olarak kavranmalıdır. İdealleştirilmiş bir "babaerkil yasa" mefhumuna dayanan Simgesel'i Irigaray fallogosantrizmin egemen ve hegemonik söylemi olarak yeniden formüle etmiştir. Kimi Fransız feministler Fallus ya da babaerkil yasa tarafından idare edilen dile alternatif bir dil önererek Simgesel ile eleştirel

Kadınların "cinsiyet" ile özdeşleştirilmeleri, hem Beauvoir hem de Wittig'e göre kadınlar kategorisi ile kadın bedenlerinin görünürde cinselleştirilmiş özelliklerini örtüştürmek, dolayısıyla erkeklerin sahip olduğu farz edilen özgürlük ve özerkliği kadınlara bahşetmektir. İşte bu nedenle cinsiyet kategorisi yok edildiğinde, kadın düşmanı bir kapsamlama edimiyle kişinin –kendi kaderini tayin eden *cogito*'nun– yerine geçmiş olan bir nitelik, yani cinsiyet de yok edilmiş olacaktır. Bir başka deyişle, yalnızca erkekler "kişi"dir ve dişil olan dışında toplumsal cinsiyet yoktur:

Cins (*gender*), cinsiyetler (*sexes*) arasındaki siyasi karşıtlığın dilsel dizidir. Cinsi burada tekil olarak kullanıyorum, çünkü zaten iki cins yoktur, tek bir cins vardır: dişil. "Eril" ise bir cins değildir. Çünkü eril, eril olan değil, genel olandır.²⁸

Wittig cinsiyetin imhasını savunur, böylece kadınlar evrensel özne statüsü üstlenebileceklerdir. Cinsiyetin imhasına giden yolda "kadınlar"ın hem tikel, hem de evrensel bir bakış açısı üstlenmeleri gerekir.²⁹ Wittig'in lezbiyeni, özgürlük üzerinden somut evrensellik gerçeğe geçirebilen bir özne olarak, töz metafiziği öncülüne dayanan hümanist ideallerin normatif vaadini tartışmaya açmaz, aksine onaylar. Dolayısıyla Wittig'i Irigaray'dan farklı kılan, özcülük ile materyalizm arasında kurduğu, şimdilerde çok tanıdık olan karşıtlıklar³⁰ ve feminizmin çerçevesi olarak normatif hümanizm

bir mücadeleye girişirler. Kristeva, dilin özellikle anaç bir boyutu olarak "göstergeci" (*semiotic*) önerir. Ayrıca hem Irigaray hem de Hélène Cixous, *écriture feminine* ile ilişkilendirilmiştir. Fakat Wittig *écriture feminine* hareketine hep direnmiş, dilin yapısı itibarıyla ne kadın düşmanı ne de feminist olduğunu, daha ziyade geliştirilmiş siyasi hedefler için kullanılabilecek bir araç olduğunu iddia etmiştir. Açık ki dilden önce var olan bir "bilişsel özne"ye olan inancı, Wittig'in, dili özne oluşumunu önceleyen ve yapılandıran bir anlamlandırma alanı olarak değil, bir araç olarak kavramasını kolaylaştırıyor.

28. Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?", *Feminist Issues*, c. 3, no. 2, Sonbahar 1983, s. 64. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 59-67, bkz. 3. bölüm, n. 49.

29. "Hem tikel hem de evrensel bir bakış açısı üstlenilmeli, en azından literatüre dahil olmak için." (Monique Wittig, "The Trojan Horse", *Feminist Issues*, c. 4, no. 2, Sonbahar 1984, s. 68. Ayrıca bkz. 3. bölüm, n. 41.)

30. İngilizce çevirisi *Feminist Issues* başlığıyla yayımlanan *Questions Feministes* adlı süreli yayında genel olarak "materyalist" bir bakış açısı savunuluyor-

modelini olumlayan bir töz metafiziğine bağlılığıdır. Wittig radikal lezbiyen bir özgürleşme projesi benimsemiş ve "lezbiyen" ile "kadın" arasında ayırım yapmış olsa da bunları özgürlük olarak nitelendirmediği, henüz toplumsal olarak cinsiyetlendirilmemiş "kişi" savunuyla yapar. Bu hamleyle Wittig insan özgürlüğünün toplumsallık öncesi statüsünü onaylamakla kalmayıp cinsiyet kategorisinin ta kendisinin üretiminden ve doğallaştırılmasından sorumlu olan töz metafiziğini benimser.

Çağdaş felsefi söylem eleştirisinde töz metafiziği Nietzsche ile bağdaştırılan bir terim. Nietzsche üzerine bir yazısında Michel Haar, bazı felsefi ontolojilerin "Varlık" ile "Töz"e dair kimi yanılsamalara düştüklerini, bu yanılsamaların temelinde de, gramerdeki özne-yüklem formülasyonunun, kendisinden önce gelen töz-nitelik bazlı bir ontolojik gerçekliği yansıttığı inancı olduğunu öne sürüyor. Bu yapılar, diyor Haar, basitlik, düzen ve kimliği fiilen tesis eden o yapay felsefi yolları kurarlar. Fakat hiçbir surette şeylerin hakiki düzenini açığa çıkarmaz ya da temsil etmezler. Bu Nietzscheci eleştirinin bizim için öğretici yanı, toplumsal cinsiyet kimliğine dair popüler ve kuramsal düşünceyi büyük ölçüde belirleyen psikolojik kategorilere uygulandığında beliriyor. Haar'a göre töz metafiziğinin eleştirisi, psikolojik kişinin tözel bir şey olduğu fikrinin ta kendisine yönelik bir eleştiri içerir:

Mantığın tam da kendi soykütüğü sayesinde yok edilmesi, ona dayanan psikolojik kategorilerin de sonunu getirecektir. Tüm psikolojik kategoriler (ben, birey, kişi) tözel kimlik denen yanılsamadan türer. Fakat bu yanılsamanın kökünde de, yalnızca sağduyuyu değil, felsefecileri de aldatan bir batıl inanç yatar – dile, daha doğrusu gramer kategorilerinin hakikatine olan inanç. "Düşünme"nin öznesinin "ben" olduğuna Descartes'ı kesin olarak inandıran şey gramerdir (özne ve yüklem yapısı), oysa düşünceler "bana" gelir: Esasında gramere olan inanç basitçe, kendi düşüncelerinin "sebebi" olma istemini ifade eder. Özne, kendilik, birey, bunların tü-

du. Bu bakış açısına göre pratikler, kurumlar ve dilin inşa edilmişliği kadınların ezilmesinin "maddi temelleri" olarak görülüyordu. Wittig ilk editoryal ekibin içindeydi. Monique Plaza'yla birlikte Wittig cinsel farklılığın özcü bir mefhum olduğunu, çünkü kadınların toplumsal işlevinin anlamını onların biyolojik gerçekliğinden çıkarsadığını, dahası anaçlığı kadın bedenlerinin birincil imlemi olarak kabul ederek üreme odaklı cinselliğin hegemonyasını ideolojik olarak güçlendirdiğini öne sürüyordu.

mü yanlış kavramlardır, çünkü başlangıçta yalnızca dilsel bir gerçeklikleri olan kurgusal birlikleri töze dönüştürürler.³¹

Wittig, cins (*gender*) işareti olmaksızın kişilerin dil içinde imlenemeyeceğini göstererek alternatif bir eleştiriyi getirir. Fransızcadaki cins gramerinin siyasi bir analizini sunar. Wittig'e göre cins, kişileri belirtmekle, tabiri caizse "vasıflandırmakla" kalmayıp ikili toplumsal cinsiyetin evrenselleştirilmesini sağlayan kavramsal bir episteme oluşturur. Fransızcada kişi isimleri dışında her tür isme de cins atfedilir, ama Wittig analizinin sonuçlarının İngilizceyi de ilgilendirdiğini ileri sürer. "Cins İşareti"nin başında Wittig şöyle yazar:

Gramercilere göre cins işareti adlar ile ilgilidir. Cinsi işlevi açısından ele alırlar. Anlamını sorguladıklarında ise kimi zaman şakayla cinsin "kurgusal cinsiyet" olduğunu söylerler. ...kişi kategorileri söz konusu olduğunda cins iki dilde de [İngilizce ve Fransızca] aynı derecede mevcuttur. İkisi de varlıkların dilde cinsiyetlere bölünmesini sağlayan ilkel bir ontolojik kavrama geçit verir. Cins Varlığın doğasıyla ve aynı düşünce çizgisine bağlı bir alay ilkel kavramla uğraşan bir ontolojik kavram olarak her şeyden önce felsefeye aittir.³²

Wittig'e göre cins'in "felsefeye ait" olması, "felsefecilerin onarsız akıl yürütemeyeceklerini sandıkları, su götürmez addedip herhangi bir düşünceden, herhangi bir toplumsal düzenden önce doğada var olduğunu düşündükleri o malumu ilam eden kavramlar bütününe" ait olması demektir.³³ Toplumsal cinsiyete ilişkin yaygın söylemin, bükümlü bir nitelik olan "olma"yı toplumsal cinsiyetlere ve "cinsiyet"lere eleştirmeksizin atfetmesi de Wittig'in görüşünü doğruluyor. Bir kadın "olduğunu" ve heteroseksüel "olduğunu" sorsallaştırmaksızın iddia etmek, toplumsal cinsiyeti tözel addeden metafiziğin semptomudur. Hem "erkekler" hem "kadınlar" için bu iddia toplumsal cinsiyet mefhumunu kimlik mefhumuna tabi kılar ve kişinin bir toplumsal cinsiyet *olduğu*, üstelik cinsiyeti, ruhsal kendilik hissi ve o ruhsal kendiliğin başta cinsel arzu gibi dışav-

31. Michel Haar, "Nietzsche and the Metaphysical Language", *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, David Allison (haz.), New York: Delta, 1977, s. 17-8.

32. Monique Wittig, "The Mark of Gender", *Feminist Issues*, c. 5, no. 2, Sonbahar 1985, s. 4. Ayrıca bkz. 3. bölüm, n. 25.

33. A.g.y., s. 3.

rumları itibariyle öyle *olduğu* sonucuna varır. Bu feminizm öncesi bağlamda toplumsal cinsiyet (eleştirel değil) safiyane bir şekilde cinsiyet ile karıştırılır, cisimli kendiliğin birleştirici ilkesi olarak hizmet görür ve bu birliği bir "karşı cins"e karşı muhafaza eder. Söz konusu "karşı cins" in yapısının da cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında paralel ama karşıtlığa dayalı bir iç tutarlılığı muhafaza ettiği farz edilir. Bir dişinin "Kendimi kadın gibi hissediyorum" ifadesi ya da bir erkeğin "Kendimi erkek gibi hissediyorum" ifadesi, bu ifadelerdeki iddiaların anlamsız ve gereksiz olmadığı önkabulüne dayanır. Belli bir anatomi *olmak* sorunsal görünmeyebilir (gerçi ileride bu tasarımın da nasıl zorluklarla dolu olduğunu inceleyeceğiz), ama toplumsal cinsiyetli bir ruhsal mizaç ya da kültürel kimlik başarı addedilir. Bu nedenle "Kendimi kadın gibi hissediyorum" ifadesi, Aretha Franklin'in sözünü ettiği tanımlayıcı Öteki varsayıldığı ölçüde doğrudur: "Kendimi doğal bir kadın gibi hissetmemi sağlıyorsun."³⁴ Bu başarı karşıt toplumsal cinsiyetten farklılaşmayı gerektirir. Dolayısıyla kişi, öteki toplumsal cinsiyet olmadığı denli kendi toplumsal cinsiyetidir. Bu formülasyon toplumsal cinsiyetin ikilikle sınırlandırılmasını gerektirir ve sağlar.

Toplumsal cinsiyetin bir deneyim *birliğini*, yani cinsiyetin, toplumsal cinsiyetin ve arzunun birliğini ifade edebilmesi için cinsiyetin toplumsal cinsiyeti (toplumsal cinsiyet burada kendiliğin ruhsal ve/veya kültürel bir sıfatı olarak anlaşılır) ve arzu (arzu burada heteroseksüeldir ve dolayısıyla arzuladığı öteki toplumsal cinsiyetle karşıtlık ilişkisi içinde kendisini farklılaştırır) zorunlu kıldığı düşünülmalıdır. Dolayısıyla erkek ya da kadın, her iki toplumsal cinsiyetin de iç tutarlılığı ya da birliği, hem istikrarlı hem de karşıtlığa dayalı bir heteroseksüelliği gerektirir. Kurumsal heteroseksüel-

34. "You make me feel like a natural woman": Aretha'nın Carole King tarafından yazılmış olan bu şarkısı bir yandan da toplumsal cinsiyetin doğallaştırılmasına meydan okuyor. "Doğal bir kadın gibi" sözü, "doğallığa" ancak analogi ya da eğretilene yoluyla ulaşılabileceğine işaret eden bir sözdür. Bir başka deyişle: "Kendimi doğalın bir eğretilmesi gibi hissetmemi sağlıyorsun" ve "sen" olmasaydın doğallıktan çıkmış bir temel açığa çıkardı. Simone de Beauvoir'ın "Kişi kadın doğmaz, kadın olur" savının ışığında Aretha'nın iddiası üzerine daha etraflı bir tartışma içiniz bkz. benim yazdığım "Beauvoir's Philosophical Contribution", *Women, Knowledge, and Reality* içinde, Ann Garry ve Marilyn Pearsall (haz.), Boston: Unwin Hyman, 1989: 2. basım, New York: Routledge, 1996.

lik karşıtlığa dayalı, ikili bir toplumsal cinsiyet sistemi içinde toplumsal cinsiyet imkânlarının sınırını teşkil eden iki terimin de tekanlamlı olmasını gerektirir ve sağlar. Bu toplumsal cinsiyet kavrayışı cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında nedensel bir ilişki varsaymakla kalmayıp arzunun toplumsal cinsiyeti, toplumsal cinsiyetin de arzuyu yansıttığını ya da ifade ettiğini ileri sürer. Üçünün metafizik birliğinin bir hakikat olarak bilindiği ve karşı cinse yönelik farklılaştırıcı bir arzuyla, yani karşıtlığa dayalı heteroseksüellik biçimiyle ifade bulduğu varsayılr. İster cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında nedensel bir süreklilik kuran doğalcı bir paradigma biçiminde olsun, ister hakiki bir kendiliğin eşzamanlı ya da ardışık bir şekilde cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu üzerinden açığa çıktığını savunan otantik-dışavurumcu bir paradigma biçiminde olsun, Irigaray'ın deyişiyile "o eski simetri düşü" burada önkoşul olarak alınır, şeyleştirilir ve rasyonalize edilir.

Çizdiğim toplumsal cinsiyet taslağı bize toplumsal cinsiyete tözleştirici bakışın ardındaki siyasi nedenleri anlamamız için bir ipucu veriyor. Zorunlu ve doğallaştırılmış heteroseksüellik kurumu toplumsal cinsiyeti, eril terimin dişil terimden heteroseksüel arzu pratikleri yoluyla farklılaştırıldığı bir ikili ilişki olarak düzenler, çünkü zorunlu heteroseksüellik kurumu bunu gerektirir. İkiliğin karşıtlığa dayalı iki uğrağını farklılaştırma ediminin sonucunda iki terim de sağlamlaşır; cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzunun kendi iç tutarlılıkları sağlanır.

Söz konusu ikili ilişkiyi ve dayandığı töz metafiziğini stratejik olarak yerinden etmek de dişil ve erkek, kadın ve erkek kategorilerinin benzer şekilde ikili çerçeve içinde üretildiği önkabulünü gerektirir. Foucault örtük olarak bu tür bir açıklamayı kabul ediyor. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin son bölümünde ve *Herculine Barbin, Bir Ondokuzuncu Yüzyıl Hermafroditinin Yeni Keşfedilmiş Anıları*³⁵ adlı kitabına yazdığı kısa ama önemli önsözde Foucault cinsiyet kategorisinin bizzat kendisinin, cinsel farklılaşmanın katego-

35. Michel Foucault (haz.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, çev. Richard McDougall, New York: Colophon, 1980. Orijinal basımı *Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1978. Foucault'nun kitabın İngilizce çevirisine eklediği önsöz Fransızca versiyonunda yok.

rilendirilmesinden önce, tarihsel olarak özgül bir *cinsellik* kipine göre inşa edilmiş olduğunu ileri sürer. Cinsiyetin bir taktik olarak münferit ve ikili bir biçimde kategorilendirilmesiyle "cinsiyet" cinsel deneyimin, davranışın ve arzunun "bir nedeni" olarak koyutlanır ve mekanizmanın stratejik hedefi gizlenir. Foucault'nun soykütük çalışması görünürde "neden" olan şeyin aslen bir "sonuç" olduğunu teşhir eder; yani münferit cinsiyet kategorilerini cinselliğe dair herhangi bir söylemsel değerlendirmedeki temel ve nedensel işlevler konumuna yerleştirerek cinsel deneyimi düzenlemeye çalışan verili cinsellik rejiminin bir üretimi olduğunu gösterir.

Hermafrodit Herculine Barbin'in günlüklerine yazdığı önsözde Foucault, cinsiyetin bu şeyleştirilmiş kategorilerininin soykütüğünü çıkarmayı hedefleyen bir eleştirinin zaten, doğallaştırılmış heteroseksüelliğe dair tıbbi-hukuki söylemin izah edemeyeceği cinsel pratiklerin kaçınılmaz sonucu olduğunu ileri sürer. Herculine bir "kimlik" değil, kimliğin cinsel imkânsızlığıdır. Eril ve dişil anatomik unsurlar bu bedende bir arada mevcuttur fakat skandalın asıl kaynağı bu değildir. İdrak edilebilir bir şekilde toplumsal cinsiyetli kendilikler üreten dilbilimsel gelenekler Herculine'e gelince duvara toslar, çünkü Herculine cinsiyet/toplumsal cinsiyet/arzuyu idare eden kuralların çakışıp düzensizleşmelerine vesile olur. Herculine ikili bir sistemin terimlerini tertipleyip yeniden dağıtır, böylece terimler kesintiye uğrar, ikiliğin dışına taşarlar. Foucault'ya göre Herculine, mevcut haliyle toplumsal cinsiyet ikiliği içinde bir kategoriye sığdırılmaz; anatomik süreksizlik heteroseksüelliğin ve eşcinselliğin Herculine'de düzen bozucu bir şekilde çakışmasının nedeni değil vesilesidir. Foucault'nun Herculine'i sahiplenşi kuşku uyandırır da,³⁶ analizinde örtük olarak beliren ilginç bir inanç tespit edilebilir: (paradoksal bir şekilde, doğallaştırılmış bir "hetero"-seksüellik tarafından önlenen) cinsel heterojenliğin, cinsiyetin kimlikçi kategorilerini şekillendiren töz metafiziğine yönelik bir eleştiri içerdiği inancı. Foucault Herculine'in deneyimini "ortada kedi yokken sırtışların havada asılı kaldığı bir hazlar dünyası"³⁷ olarak tahayyül ediyor. Gülümseyişler, mutluluk, hazlar ve arzular burada

36. Bkz. 2. bölüm, 2. altbölüm.

37. Michel Foucault (haz.), *Herculine Barbin*, s. x.

bağlı oldukları kalıcı tözleri olmayan nitelikler olarak resmediliyor. Bu yüzergezer nitelikler, isimlerin (*res extensa*) ve sıfatların (asli ve tesadüfi niteliklerin) tözselleştirici ve hiyerarşikleştirici grameriyle kavranamayan cinsiyetlendirilmiş bir deneyimin mümkün olabileceği fikrini veriyor. Herculine'i gelişiğüz el okuyan Foucault kimliğinin kültürel olarak kısıtlanmış bir düzen ve hiyerarşi koyutlaması olduğunu, düzenleyici bir kurgu olduğunu teşhir eden, tesadüfi niteliklere dayalı bir ontoloji ileri sürüyor.

Eril bir niteliği olan bir "erkek"ten bahsedip bu niteliği söz konusu adamın yerinde ama tesadüfi bir özelliği olarak kavramak mümkünse eğer, dişil bir niteliği olan –bu artık her neyse– bir "erkek"ten bahsedip buna rağmen toplumsal cinsiyetin bütünlüğünü muhafaza etmek mümkündür. Fakat "erkek" ve "kadın"a birer kalıcı töz olarak öncelik tanımaktan vazgeçtiğimizde, uyumsuz kimi toplumsal cinsiyet özelliklerini, esas itibariyle sapasağlam olduğunu farz ettiğimiz bir toplumsal cinsiyet ontolojisinin ikincil ve tesadüfi nitelikleri konumuna itemeyiz artık. Kalıcı töz mefhumu, nitelikleri tutarlı toplumsal cinsiyet dizileri oluşturacak şekilde zorla sıralayarak üretilen kurgusal bir inşa ise, demek ki niteliklerin (dizisel ya da nedensel idrak edilebilirlik modellerine ters düşen) uyumsuz oyunu töz olarak toplumsal cinsiyeti, *erkek ve kadın*'ın isim olarak geçerliliğini sorgular.

Kalıcı bir töz ya da toplumsal cinsiyetli kendilik görünümü, yani psikiyatrist Robert Stoller'm "toplumsal cinsiyet esası"³⁸ dediği şey, niteliklerin kültürel olarak tesis edilmiş tutarlılık mefhumuna göre düzenlenmeleriyle üretilir. Sonuçta, bu kurgusal üretimin teşhir edilmesini mümkün kılan şey, birincil isimlerin ve ikincil sıfatların hazır çerçevesine asimile olmaya direnen niteliklerin serbest bırakılmış oyunudur. Uyumsuz sıfatların geriye dönük olarak işleyerek, niteledikleri söylenen tözel kimlikleri yeniden tanımladıklarım, böylece toplumsal cinsiyete dair tözel kategorileri, önceden dışladıkları olasılıkları içerecek şekilde genişlettiklerini öne sürebiliriz. Fakat eğer bu tözler, niteliklerin düzenlenmesiyle olumsal olarak yaratılan tutarlılıklardan ibaretse, tözler ontolojisinin yalnız-

38. Robert Stoller, *Presentations of Gender*, New Haven: Yale University Press, 1985, s. 11-4.

ca yapay bir etki değil, esas itibariyle gereksiz bir şey olduğu söylenebilir.

Bu anlamda *toplumsal cinsiyet* bir isim olmadığı gibi bir yüzergezer nitelikler kümesi de değildir, çünkü gördüğümüz gibi toplumsal cinsiyetin tözel etkisi performatif olarak üretilmiş ve toplumsal cinsiyeti tutarlı kılan düzenleyici pratikler gereği zorla var edilmiştir. Dolayısıyla miras aldığımız töz metafiziği söylemi içinde toplumsal cinsiyetin performatif olduğu ortaya çıkar, yani o imiş gibi yaptığı kimliği kuruyordur. Bu bakımdan toplumsal cinsiyet her zaman bir yapma edimidir, ama yapılandan önce var olduğu söylenebilecek bir özneye ait değildir. Toplumsal cinsiyet kategorilerini töz metafiziğinin dışında yeniden düşünme çabasında, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki iddiasını göz önünde bulundurmalıyız: "Yapma, eyleme, oluşma fiillerinin ardında bir 'varlık' yoktur: 'yapan' yalnızca yapıлана eklenen bir kurgudur – mesele yapılandan ibarettir."³⁹ Nietzsche muhtemelen bunu öngörmemişti ve tasvip etmezdi ama önermesinin doğal sonucu olarak diyebiliriz ki: Toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen "dışavurumlar", "ifadeler" tarafından performatif olarak kurulur.

6. Dil, İktidar ve Yer Değiştirme Stratejileri

Çoğu feminist kuram ve edebiyatta yine de yapılanın ardında bir "yapan" olduğu varsayıldı. Fail olmazsa failliğin olmayacağı, dolayısıyla toplum içindeki tahakküm ilişkilerini dönüştürmeye başlama potansiyelinin de olamayacağı ileri sürülüyor. Wittig'in radikal feminist kuramı özne meselesine dair kuramlar bütünü içinde muğlak bir yerde duruyor. Wittig bir yandan töz metafiziğine itiraz eder gibi görünüyor, bir yandan da failliğin metafizik merkezi olarak insan öznedenden, bireyden vazgeçmiyor. Wittig'in hümanizminde yapılanın ardında bir yapan olduğu bariz bir önkabul olsa da, kuramında toplumsal cinsiyetin maddi kültür pratikleri içindeki performa-

39. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage, 1969; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2006.

tif inşası ana hatlarıyla beliriyor ve "neden"i "sonuç"la karıştıran açıklamaların zamansallığı sorgulamıyor. Wittig ile Foucault'yu bağlayan (ve her ikisinin de kuramındaki Marksist şeyleştirme mefhumunun izlerini açığa çıkararak) metinlerarası bölgeye dair ipucu veren bir parçada Wittig şöyle yazıyor:

Materyalist feminist bir yaklaşım bize ezilmenin nedeni ya da kaynağı sandığımız şeyin aslında yalnızca ezenin dayattığı işaret olduğunu gösterir: "kadın miti" ve bu mitin kadınların gasp edilmiş bilinç ve bedenleri üzerindeki maddi etkileri ve tezahürleri. Yani bu işaret ezilmeden önce mevcut değildir ... cinsiyet "dolaysız bir veri", "duyumsanabilir bir veri" olarak görülür, "fiziksel özellikler" de doğanın bir parçası olarak. Fakat bizim fiziksel ve doğrudan bir algı olduğuna inandığımız şey aslında sofistike ve mitsel bir inşadan ibarettir, "hayali bir oluşum"dur.⁴⁰

Bu şekilde üretilen "doğa" zorunlu heteroseksüelliğin dikte ettiklerine uygun bir biçimde işlediğinden, Wittig'e göre eşcinsel arzunun belirmesi cinsiyet kategorilerini aşar: "Eğer arzu kendisini özgürleştirebilseydi, cinsiyetlere göre baştan belirlenen işaretlendirmeyele alakası olmazdı."⁴¹

Wittig "cinsiyet"ten kurumsallaştırılmış bir heteroseksüelliğin bir şekilde koyduğu bir işaret olarak bahsediyor, söz konusu kuruma fiilen muhalefet eden pratikler sayesinde silinebilen ya da belirsizleştirilebilen bir işaret. Elbette Wittig'in görüşü Irigaray'inkinden had safhada farklıdır. Irigaray için toplumsal cinsiyet "işareti" erilin hegemonik imleme ekonomisinin bir parçasıdır, ki bu ekonomi Batı felsefesi geleneğinde ontoloji sahasını belirlemiş olan ve kendi kendini açıklayan aynasallaştırma mekanizmaları üzerinden işler. Wittig'e göre dil, yapıları itibariyle değil, yalnızca uygulama-

40. Monique Wittig, "One is Not Born a Woman", s. 48. Wittig hem toplumsal cinsiyet "işareti" mefhumunu hem de doğal grupların "hayali oluşumu" mefhumunu Colette Guillaumin'den aldığını belirtir. Guillaumin'in ırk işareti üzerine yazdıkları Wittig'in toplumsal cinsiyet analizi için bir analogi niteliğindedir, bkz. "Race et nature: Système des marques, idée de group naturel et rapport sociaux", *Pluriel*, c. 11, 1977. "Kadın Miti" Beauvoir'ın *İkinci Cins*'inde bir bölümün başlığıdır.

41. Monique Wittig, "Paradigm", *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts* içinde, Elaine Marks ve George Stambolian (haz.), Ithaca: Cornell University Press, 1979, s. 114.

da kadın düşmanı olan bir araç ya da alettir.⁴² Irigaray'a göre başka bir dil ya da imleme ekonomisi imkânı toplumsal cinsiyet "işaretinden" (dişil açısından anlamı, diş cinsiyetin fallogosantrizmle silinmesinden ibaret olan bu işaretten) kurtulmak için tek fırsattır. Irigaray cinsiyetler arasındaki görünürde "ikili" olan ilişkinin aslında dişili tümüyle dışlayan maşist bir hile olduğunu teşhir etmeye çabalarlarken Wittig, Irigaray'ınki gibi konumların eril ile dişil arasındaki ikiliği yeniden sağlamlaştırdığını ve mitsel bir dişillik mefhumunu yeniden dolaşıma soktuğunu ileri sürer. Açıkça Beauvoir'ın *İkinci Cins*'teki dişillik miti eleştirisinden feyz alan Wittig "'dişil yazı' diye bir şey yoktur," der.⁴³

Belli ki Wittig dilin kadınları ikincil kılma ve dışlama gücünün farkında. Fakat bir "materyalist" olarak dilin "bir diğer maddesellik düzeni",⁴⁴ yani kökten dönüştürülebilecek bir kurum olduğunu düşünüyor. Wittig'e göre dil bireylerin seçimleri sayesinde sürdürülen, dolayısıyla seçim yapan bireylerin kolektif eylemleriyle zayıflatılabilecek olan, somut ve olumsal pratik ve kurumlar arasında yer alır. Dilsel bir kurgu olan "cinsiyet", der Wittig, kimliklerin üretimini heteroseksüel arzu eksenine kısıtlama amacıyla, zorunlu heteroseksüellik sisteminin üretip dolaşıma soktuğu bir kategoridir. Kimi çalışmalarında Wittig, erkek ve kadın eşcinselliğinin yanı sıra heteroseksüel sözleşmeden bağımsız başka konumların da cinsiyet kategorisini devirebileceklerini ya da kendi içinde çoğaltabileceklerini savunur. Fakat *Le Corps lesbien*'de (Lezbiyen Beden) ve diğer yerlerde genital olarak düzenlenmiş cinselliğe itiraz getirir ve kadınların ayırt edici nitelikte olduğu söylenen üreme işlevleriyle belirlenen dişil özneliği inşasına karşı çıkacak alternatif bir hazlar

42. Açık ki Wittig sözdizimini babaeril olarak örgütlenmiş bir akrabalık sisteminin dilde açınlanması ya da yeniden üretilmesi olarak kavramıyor. Wittig'in bu düzeyde yapısalılığı reddetmesi, dili toplumsal cinsiyet açısından nötr bir şey olarak kavramasına olanak veriyor. Irigaray'ın kitabı *Parler n'est jamais neutre* ise (Paris: Editions de Minuit, 1985) tam da Wittig'in burada örnek teşkil ettiği türden, dilin siyasi olarak ve toplumsal cinsiyet açısından nötr olduğunu iddia eden hümanist konumu eleştiriyor.

43. Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?", s. 63.

44. Monique Wittig, "The Straight Mind", *Feminist Issues*, c.1, no. 1, Yaz 1980, s. 108. Ayrıca bkz. 3. bölüm, n. 30.

ekonomisini savunur.⁴⁵ Hazların üreme ekonomisinin dışında çoğalmasa, dişillğe özgü bir erotik yayılma biçimine işaret eder, bu da genitelliğin üreme odaklı inşasına karşı bir stratejidir. Wittig'e göre *Lezbiyen Beden* bir bakıma Freud'un genital cinselliğın daha az kısıtlanmış ve daha yayılmış halde olan çocuk cinselliğından gelişimsel olarak üstün olduğunu savunduğı *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'nin saptırılmış/tersine çevrilmiş bir okuması olarak anlaşılabilir. Sadece "sapkın" –Freud "homoseksüel" için bu tıbbi sınıflandırmayı kullanır– genital norma ulaşmayı "başaramaz". Genitelliğe karşı yürüttüğü eleştirel mücadelede Wittig "saptırma/tersine çevirme"yi eleştirel bir okuma pratiğı olarak kullanarak, tam da Freud'un gelişmemiş cinsellik addettiğı özellikleri yüceltir ve böylece bir "genitellik sonrası siyasete"⁴⁶ önyak olur. Gerçekten de gelişme mefhumu tek bir şey olarak okunabilir, o da heteroseksüel matris içinde normalleşmedir. Yine de, Freud'u okumanın tek yolu bu mu? Wittig'in "saptırma/tersine çevirme" pratiğı acaba ne ölçüde tam da bozmaya çalıştığı normalleştirme modeline bağılı? Bir başka deyişle, eğer hegemonik cinsellik yapısına tek alternatif onun karşıtı olan daha dağınık, yayılmış ve antigenital bir cinsellik ise, bu ikili ilişki kendisini sürekli olarak yeniden üretmeye mahkûm olmaz mı? Karşıtlığa dayalı ikiliğı sekteye uğratmak mümkün mü?

Wittig'in psikanalizle zıtlaşması beklenmedik bir sonuç üretiyor: Wittig'in kuramı tam da üstesinden gelmeye çalıştığı, şimdi tümüyle "saptırılmış/tersine çevrilmiş" olan psikanalitik gelişme kuramını varsayıyor. Cinsiyetlere göre işaretlendirmeden önce var olduğu farz edilen çok biçimli sapıklık, insan cinselliğının telosu olarak yüceltiliyor.⁴⁷ Wittig'e "toplumsal cinsiyet işaretinin" vuku bulduğu *dilin* anlamını ve işlevini yeterince kuramsallaştırmayıp hafife aldığı yolunda feminist psikanalitik bir cevap verilebilir. Wittig söz konusu işaretleme pratiğini olumsal, son derece değışken, hat-

45. Monique Wittig, *The Lesbian Body*, çev. Peter Owen, New York: Avon, 1976; orijinal basımı *Le corps lesbien*, Paris: Editions de Minuit, 1973.

46. Bu deyim için Wendy Owen'a teşekkür ediyorum.

47. Wittig'in Freud'a karşı kullandığı "cinsel" ile "genital" arasındaki ayrımı Freud zaten zamanında yapmıştı. Örneğın bkz. "The Development of the Sexual Function", *Outline of a Theory of Psychoanalysis* içinde, çev. James Strachey, New York: Norton, 1979.

ta vazgeçilebilir bir şey olarak algılıyor. Oysa Lacancı kuramdaki birincil *yasak*, Foucault'daki *düzenleyici pratik* mefhumundan da, Wittig'deki heteroseksist baskı sisteminin materyalist değerlendirmesinden de daha kuvvetli ve daha az olumsuz bir şekilde işler.

Lacan'da ve Irigaray'ın Freud'u Lacan sonrası dönemde yeniden ele alışında cinsel farklılık, temelinde töz metafiziğini koruyan basit bir ikilik değildir. Eril "özne" kurgusal bir inşadır ve bu inşayı, ensesti yasaklayan ve heteroseksüelleştirici arzuyu daima yer değiştirmeye zorlayan bir yasa üretir. Dişil asla bir özne işareti değildir, asla bir toplumsal cinsiyet "niteliği" olamaz. Daha ziyade, ekşiğin imlenmesidir dişil, imleyen ise Simgesel'dir, yani fiilen cinsel farklılığı yaratan bir dizi farklılaştırıcı dilsel kuraldır. Eril dilsel konum Simgesel yasanın, yani Baba'nın yasasının kurucu yasaklarının gerektirdiği bireyleşme ve heteroseksüelleşmeye maruz kalır. Anneyi oğluna yasaklayarak aralarındaki akrabalık ilişkisini tesis eden ensest tabusu "Baba'nın adına" yürürlüğe konan bir yasadır. Benzer şekilde, kız çocuğunun annesine de babasma da duyduğu arzuyu reddeden yasa, kızın annelik simgesini üstlenmesini ve akrabalık kurallarını sürdürmesini gerektirir. Hem eril hem de dişil konumlar yasaklayıcı yasalar tarafından böylece tesis edilir. Bu yasalar kültürel olarak idrak edilebilen toplumsal cinsiyetleri üretirler, ama bunu sadece, imgesel alanda yeniden ortaya çıkan bilinçdışı bir cinselliği üreterek gerçekleştirirler.⁴⁸

İster Lacan'ın fallogosantrizmine karşı yazılmış olsun (Irigaray), ister Lacan'ın kuramının eleştirel bir biçimde yeniden açınlanması niteliğinde olsun feminist kuram cinsel farklılığı sahiplenildiğinde, dişil olanı töz metafiziğinin bir ifadesi olarak değil, imleme ekonomisini dışlama yoluyla temellendiren (eril) inkârın yol açtığı temsil edilemez yokluk olarak kuramsallaştırmaya çalışır. Bu sistemin içinde reddedilen/dışlanan olarak dişil, söz konusu hegemonek kavramsal düzenin eleştirilme ve kesintiye uğratılma olanağını teşkil eder. Jacqueline Rose⁴⁹ ve Jane Gallop⁵⁰ çalışmalarında

48. Lacancı konumun daha etraflı bir analizi için bu metnin ikinci bölümüne bakabilirsiniz.

49. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londra: Verso, 1987 (Metis'ten 2009 yılında yayımlanacak).

50. Jane Gallop, *Reading Lacan*, Ithaca: Cornell University Press, 1985; *The*

cinsel farklılığın inşa edilmişliğini, bu inşaya içkin olan dengesizliği ve aynı anda hem bir cinsel kimlik kurup hem de bu insanın zayıf temelini açığa çıkmasını sağlayan bir yaşaım ikili sonuçsallığını farklı açılardan vurgularlar. Wittig ve Fransa'daki diğer materyalist feministlerin görüşünde cinsel farklılık, şeyleştirilmiş bir dizi cinsiyetli kutbun düşünmeden yinelenmesidir, fakat bu eleştirilerde, had safhada önemli bir boyut olan bilinçdışı ihmal edilir. Bastırılmış cinselliğin mekânı olan bilinçdışı, özne söyleminde tam da tutarlılığın imkânsızlığı olarak yeniden ortaya çıkar. Rose'un açıkça gösterdiği gibi, ayrıştırıcı bir dişil-eril ekseninde tutarlı bir cinsel kimlik inşası başarısızlığa mahkûmdur.⁵¹ Bastırılmış olanın kasıtsızca yeniden ortaya çıkışıyla birlikte tutarlılığın sekteye uğraması, "kimlik" in inşa edilmişliğini açığa çıkardığı gibi kimliği inşa eden yaşaımın etkisiz olduğunu da gözler önüne serer (babaerki yasayı belirleyen bir ilahi irade olarak değil, kendine karşı başkaldırıların temelini hazırlayan, sürekli gaf yapan bir sakar olarak görmeliyiz).

Materyalist ve Lacancı (ve Lacan sonrası) konumlar arasındaki farklar, yasadın "önce" veya yasanın "dışında" bilinçdışı bir halde bulunan, geri kazanılabilecek bir cinsellik ya da yasanın "ardından" genitallik sonrası bir cinsellik olup olmadığı konusundaki normatif tartışmada ortaya çıkar. Normatif bir eğretilenme olan çok biçimli sapıklığın alternatif cinselliğe dair bu iki görüşü de nitelediğinin düşünülmesi paradoksaldır. Zira o "yasanın" ya da "yasalar" kümesinin sınırlarının nasıl belirleneceği konusunda herhangi bir ortakkanı yoktur. Psikanalitik eleştiri, normatif toplumsal cinsiyet ilişkileri matrisi içinde özne'nin –ve belki töz yanılması–nın da– inşasına dair bir açıklama sunmayı başarır. Varoluşçu-materyalist yaklaşımla Wittig öznenin –kişinin– toplumsallık ve toplumsal cinsiyetlilik öncesi bir bütünlüğü olduğunu varsayar. Öte yandan Lacan'

Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

51. "Psikanaliz ile toplumsal cinsiyete dair sosyolojik değerlendirmeler arasındaki ayrım (ki bu benim için Nancy Chodorow'un çalışmalarındaki temel açmazdır), sosyolojide normların içselleştirilmesinin aşağı yukarı başarılı olduğu varsayılırken psikanalizin temel öncülü, hatta başlangıç noktasının normların içselleştirilememiş olmasıdır. Bilinçdışı, kimliğin 'başarısızlığını' sürekli olarak açığa çıkarır" (Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, s. 90).

daki "babaerkil yasa", Irigaray'ın kuramındaki fallogosantrizmin monolojik efendiliği gibi, tektanrılı bir tekilliğin izlerini taşır, ki bu tekillik muhtemelen değerlendirmeyi yönlendiren yapısalcı varsayımların öngördüğü denli yek ve kültürel olarak evrensel değildir.⁵²

Tartışma meselesi olan başka bir şey de zamansal olarak kavranan, yani yasanın dayatılmasından önce, yasanın devrilmesinden sonra, ya da yasanın hükümlerliliği esnasında var olduğu söylenen, yasanın otoritesine sürekli meydan okuyan altüst edici bir cinsellik fikrinin ifade edilmesiydi. Burada Foucault'ya yeniden dönmekte fayda var; Foucault cinsellik ve iktidarın eşzamanlı olduklarını iddia eder ve böylece yasadan bağımsız olabilecek, altüst edici ya da özgürleştirici cinsellik koyutunu örtük olarak çürütmüş olur. Bu savı biraz daha ileri götürüp yasanın "öncesi" ile "sonrası"nın söylemsel ve performatif olarak tesis edilen zamansallık kipleri olduklarını, bu zamansallık kiplerine normatif bir çerçeve içinde başvurulduğunu, bu çerçeveye göreyse altüst etme, dengesizleştirme ya da yerinden etmenin gerçekleşebilmesi için cinsiyete getirilen hegemonek yasaklardan bir şekilde kurtulmuş olan bir cinsellik gerektiğini söyleyebiliriz. Foucault'ya göre yasaklar istisnasız ve ister istemez üretkendir, yani yasakların içinde ve yasaklar yoluyla temelini atıldığı ve üretildiği varsayılan "özne", iktidarın "dışında", iktidardan "önce" ya da "sonra" var olan bir cinselliğe ulaşabilecek bir konumda değildir. Yasa değil iktidar farklılaşmış ilişkilerin hem hukuki (yasaklayıcı ve düzenleyici) hem de üretici (kasıtsızca üretken) işlevlerini kapsamı altına alır. Dolayısıyla iktidar ilişkileri matrisi içinde ortaya çıkan cinsellik, yasanın basit bir yinelemesi ya da kopyası, eril kimlik ekonomisinin tekbiçimli tekrarı değildir. Üretimler başlangıçtaki hedeflerinden saparlar ve kültürel olarak idrak edilebilirliğin sınırlarını aşmakla kalmayıp o sınırları fiilen genişleten "özneler" in olabilirliklerini kasıtsızca seferber ederler.

52. Tekil yapısalcı "Yasa" mefhumunun akla açıkça Eski Ahit'teki yasaklayıcı yasayı getirmesi şartı değil herhalde. Böylece "babaerkil yasa" Fransız kuramının Nietzsche'yi sahiplenmesinden geçen bir post-yapısalcı eleştiriye maruz kalır. Nietzsche Yahudi-Hıristiyan "köle ahlakı"nın yasayı hem tekil hem de yasaklayıcı bir şey olarak tahayyül etmesinde kusur buluyor. Halbuki güç istemi kavramı, hem üretici hem de çoğul yasa olasılıklarına işaret eder, böylece tekil "Yasa" mefhumunun kurgusal ve baskıcı bir mefhum olduğunu fiilen açığa çıkarır.

Feminist bir norm olarak ileri sürülen genitallik sonrası cinsellik, Foucault'yu feminist ve/veya lezbiyen kurama mal etmeye çalışanlar dahil kimi feminist cinsellik kuramcılarının hatırı sayılır eleştirilerine maruz kaldı. Heteroseksüel inşalardan azat edilmiş, "cinsiyet" in ötesinde bir cinselliğe ilişkin bu ütopyacı mefhumun atladığı nokta, "özgürleştirilmiş" heteroseksüellik veya lezbiyenlik söz konusu olduğunda bile iktidar ilişkilerinin kadınlar açısından cinselliği inşa etmeyi çeşitli yollarla sürdürdüğüdür.⁵³ Fallik cinsellikten köklü bir biçimde farklılaştırılmış olan, dişile özgü cinsel haz mefhumu da aynı eleştiriye maruzdur. Irigaray'm yer yer giriştiği özgül diş anatomisinden özgül bir dişil cinsellik çıkarsama çabaları bir süredir özcülük karşıtı argümanların odağı haline gelmiş durumda.⁵⁴ Özgül bir dişil cinselliğin veya anlamın temeli olarak biyolojiye dönüş, feminizmin "biyoloji kader değildir" öncülünü boşa çıkarıyor. Fakat dişil cinselliğin biyoloji söylemiyle dile geti-

53. Bkz. Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger* içinde, Carole S. Vance (haz.), Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 267-319. Yine *Pleasure and Danger* içinde bkz. Carole S. Vance, "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality", s. 1-28; Alice Echols, "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics", 1968-83, s. 50-72; Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Pleasure and Passion", s. 401-10. Bkz. Amber Hollibaugh ve Cherríe Moraga, "What We're Rollin Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism" ve Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang", *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* içinde, Ann Snitow, Christine Stansell ve Sharon Thompson (haz.), Londra: Virago, 1984; *Heresies*, no. 12, 1981, cinsiyet konulu sayı; Samois (haz.), *Coming to Power*, Samois: Berkeley, 1981; Dierdre English, Amber Hollibaugh ve Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism", *Socialist Review*, no. 58, Temmuz-Ağustos 1981; Barbara T. Kerr ve Mirtha N. Quintanales, "The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference", *Conditions*, #8, c. 3, no. 2, 1982, s. 52-71.

54. Vulvanın "dokunan iki dudak" yapısının, penis hazdan mahrum bırakan penetrasyon edimiyle bu çifti "ayırmadan" önce kadınların yek olmayan ve oterotik hazzını teşkil ettiği iddiası Irigaray'm muhtemelen en tartışmalı savı olmuştur. Bkz. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Monique Plaza ve Christine Delphy'nin yanı sıra Wittig de Irigaray'm bu anatomik özgüllüğü yüceltmesinin, kadın bedenini "vajina", "klitoris" ve "vulva" gibi yapay "parçalara" ayırıp işaretleme üreme odaklı söylemi eleştirmeksizin yinelemek olduğunu savunur. Vas-sar College'daki bir konuşması sırasında vajinasının olup olmadığı sorulduğunda Wittig olmadığını söylemişti.

rilmesi ister salt stratejik nedenlere dayansın,⁵⁵ ister biyolojik özçü-
lûğe feminist bir dönüş niteliğinde olsun, kadın cinselliğinin cinsel-
liğin fallik örgütlenmesinden apayrı bir şey addedilmesi sorunlu.
Cinselliği kendilerine ait olarak görmeyi başaramayan ya da kendi
cinselliklerini kısmen fallik ekonominin terimleri içinde inşa edil-
miş bir şey olarak kavrayan kadınların, bu kuram çerçevesinde "er-
keğe özdeş" veya "aydınlanmamış" addedilip bir kalemde silinme-
si an meselesidir. Zaten Irigaray'm metninden, cinsellik kültürel
olarak mı inşa edilmiştir, yoksa yalnızca fallusun terimleri dahilinde
mi kültürel olarak inşa edilmiştir anlamak mümkün değil. Bir
başka deyişle, dişile özgü haz, kültürün öntarihi olarak ya da ütö-
pik geleceği olarak kültürün "dışında" mı yer alır? Eğer öyleyse
böyle bir mefhumun cinselliğin inşa koşullarım mesele edinen çağ-
daş mücadelelere ne gibi bir yararı dokunur?

Feminist kuram ve pratik içindeki cinsellik yanlısı hareket, cin-
selliğin her zaman söylem ve iktidarın koşullarına göre inşa edildi-
ğini ikna edici bir biçimde ileri sürdü. Burada iktidar kısmen hete-
roseksüel ve fallik kültürel geleneklerle bağlantılı bir şey olarak
kavranıyor. Lezbiyen, biseksüel ve heteroseksüel bağlamlarda da
aynı koşullara göre (belirlenen değil) inşa edilen bir cinselliğin or-
taya çıkması, işte bu nedenle indirgemeci anlamda bir eril özdeş-
leşme belirtisi *değildir*. Burada mesele fallogosantrizmi ya da he-
teroseksüel hegemonyayı eleştirme projesinin başarısızlığa uğra-
mış olması değildir – sanki feminist eleştirmen, cinselliğinin kültü-
rel olarak inşa edilmişliğinden siyasi bir eleştiriyle kurtulabilirmiş
gibi. Cinsellik mevcut iktidar ilişkileri içinde kültürel olarak inşa
edilmiş bir şeyse eğer, iktidarın "öncesindeki", "dışındaki" ya da
"ötesindeki" bir normatif cinsellik koyutu kültürel olarak imkânsız-
dır ve siyaseten pratiğe dökülemeyecek bir hayaldir. Üstelik bu ko-
yut somut ve güncel bir görevi, yani cinsellik ile kimliğin altüst
edici imkânlarını iktidarın terimleriyle yeniden düşünme işini erte-
ler. Böyle bir eleştirel yaklaşımda, iktidar matrisi içinde iş görme-
nin tahakküm ilişkilerini eleştirmeksizin yinelemekle aynı şey ol-
madığı farz edilir. Yasanın, onu pekiştiren değil yerinden eden bir

55. Tam da bu yorumu savunan, ikna edici bir argüman için bkz. Diana J. Fuss, *Essentially Speaking*, New York: Routledge, 1989.

tekrarının mümkün olduğu öne sürülür. "Eriil" in cinselliğın nedeni ve indirgenemeyecek anlamı vazifesini gördüğü "erile özdeş" bir cinsellik yerine, tam da cinselliğın iktidar alanı içinde kaçınılmaz olan "özdeşleşmelerin" altüst edici işleyişı yoluyla bu fallisizmin imkânlarını yeniden ortaya sürüp paylaştıran fallik iktidar ilişkileri çerçevesinde inşa edilmiş bir cinsellik mefhumu geliştirebiliriz. Eğer Jacqueline Rose'un ileri sürdüğü gibi "özdeşleşmeler" in fantazmatik olduğu ortaya çıkarılabilirse, fantazmatik yapısını sergileyen bir özdeşleşmeyi icra etmek mümkün olmalı. Kültürel olarak inşa edilmiş cinselliği kökten reddetmek mümkün değilse, geriye kişinin istisnasız içinde bulunduğu inşayı nasıl kabul edip "kuracağı" sorusu kalıyor. Yasanın basit bir taklidinden, yeniden üretiminden ve dolayısıyla pekiştirilmesinden (yani feminist kelime dağarcığından çıkarılması gereken anakronistik "erile özdeşleşme" mefhumundan) ibaret olmayan tekrar biçimleri var mıdır? Toplumsal cinsiyetli hayatı idare eden kültürel idrak edilirlık matrisleri —ortaya çıkmakta olan ve bazen birbiriyle çakışan bu çeşitli matrisler— arasmıda hangi toplumsal cinsiyet biçimlenimlerine olanak vardır?

Feminist cinsel kuram açısından iktidar dinamiklerinin cinsellikteki varlığının, heteroseksist veya fallogosantrik bir iktidar rejiminin basitçe pekiştirilmesi ya da kuvvetlendirilmesiyle katıyen aynı şey olmadığı açıktır. Ne sözde heteroseksüel geleneklerin eşcinsel bağlamlardaki "varlığı", ne de örneğın cinsel tarza dair tarihsel kimlikler olarak "*butch*" ve "*femme*" gibi eşcinsellere özgü, cinsel farklılığa dair söylemlerin çoğalması, aslen heteroseksüel olan kimliklerin asılsız temsilleri olarak açıklanabilir. Bunlar heteroseksist inşaların eşcinsel kimlik ve cinsellik içinde zararlı varlıklarını ısrarla sürdürmeleri olarak da kavranamaz. Heteroseksüel inşaların hem eşcinsel hem heteroseksüel cinsel kültürlerde tekrarı, toplumsal cinsiyet kategorilerini doğallıktan çıkarıp seferber etmenin en isabetli yolu olabilir pekâlâ. Heteroseksüel inşaların heteroseksüel olmayan çerçevelerde yinelenmeleri, sözde heteroseksüel orijinalin bütünüyle inşa edilmiş olduğunu gözler önüne serer. Dolayısıyla eşcinsel ile heteroseksüel arasındaki ilişki kopya ile orijinal arasındaki ilişki *değil*, kopya ile kopya arasındaki ilişkidir. Kitabım üçüncü bölümünün son altbölümlerinde ele aldığım gibi, "orijinal" in parodik tekrarı onun aslında doğal ve orijinal *fikrinin* bir parodisinden

ibaret olduğunu ortaya çıkarır.⁵⁶ Heteroseksist inşalar toplumsal cinsiyet inşa etmenin mevcut yegâne iktidar-söylem zemini olarak dolaşımda olsalar da şu soru geçerlidir: Onları yeniden dolaşıma sokma imkânları nelerdir? Toplumsal cinsiyet kurma olasılıklarından hangileri abartı, uyumsuzluk, iç kargaşa ve çoğaltma yoluyla tam da kendilerini seferber eden inşaları tekrar edip yerinden edebilir?

Heteroseksüel, eşcinsel ve biseksüel pratikler arasındaki ve içindeki muğlaklık ve tutarsızlıkların şeyleştirilmiş bir çerçeve olan ayırıcı ve asimetrik eril-dişil ikiliği çerçevesinde bastırılıp yeniden tanımlandıklarını göz önünde bulundurmalıyız. Ayrıca toplumsal cinsiyet kargaşasının bu kültürel biçimlenimlerinin söz konusu şeyleştirmelere müdahale etmeye, onları teşhir etmeye ve yerinden etmeye alan açması da dikkate değer. Bir başka deyişle, toplumsal cinsiyetin "birliği" toplumsal cinsiyet kimliğini zorunlu heteroseksüellik üzerinden tekbiçimli kılmaya çalışan düzenleyici bir pratiğin etkisidir. Bu pratiğin kuvveti, dışlayıcı bir üretim mekanizması üzerinden "heteroseksüellik", "eşcinsellik" ve "biseksüelliğin" görelî anlamlarının yanı sıra, onların çakıştığı ve yeniden anlamlandırıldığı altüst edici mevkileri de kısıtlamaya yeten bir kuvvettir. Heteroseksizmin ve fallogosantrizmin iktidar rejimleri, mantıklarının, metafiziklerinin ve doğallaştırılmış ontolojilerinin tekrarı sayesinde kendilerini kuvvetlendiriyor olsalar da, tekrarın kendisinin durdurulması gerektiği anlamına gelmez bu – sanki durdurulabilirmiş gibi. Eğer tekrar, kimliklerin kültürel olarak yeniden üretiminin mekanizması olarak süregitmek durumundaysa, hayli önemli bir soruyla karşı karşıyayız demektir: Ne tür bir altüst edici tekrar kimliğin düzenleyici pratiklerini tartışmaya açabilir?

Kendisini fiilen üretip düzenleyen iktidar ilişkilerinin ve söylemsel ilişkilerin matrisinden kurtulmuş bir "kişi", "cinsiyet" ya da

56. Frederic Jameson'ın parodi ile nazire arasında yaptığı ayrımı kullanırsak, eşcinsel kimlikleri pastiş olarak kavramak daha yerinde olacaktır. Jameson'a göre parodi, kopyası olduğu orijinale yönelik bir sempatiyi sürdürürken, pastiş "orijinal"ın olabilirliğini sorgular, toplumsal cinsiyet örneğinde de "orijinal"ın asla kopyalanamayacak fantazmatik bir ideali "kopyalamaya" yönelik başarısız bir çaba olduğunu ortaya çıkarır. Bkz. Frederic Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* içinde, Hal Foster (haz.), Port Townsend, WA: Bay Press, 1983.

"cinsellik" kavramından bahsetmek mümkün değilse eğer, inşa edilmiş bir kimlik çerçevesinde etkili tesyüz etme, altüst etme ya da yerinden etme edimlerini mümkün kılan şey nedir? Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin inşa edilmişlikleri *sayesinde* var olan olanaklar neler? Foucault cinsiyet kategorisini üreten "düzenleyici pratiklerin" kesin nitelikleri konusunda muğlaktır. Wittig ise insanın tüm sorumluluğunu cinsel üremeye ve onun aracı olan zorunlu heteroseksüelliğe atfeder. Oysa başka söylemler de, ille de aşikâr ya da birbiriyle tutarlı olmayabilen sebeplerle, bu kategorisel kurguyu üretmek için bir araya gelirler. Biyolojik bilimlere nüfuz eden iktidar ilişkileri kolay kolay azaltılamadığı gibi, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda ortaya çıkan tıp-hukuk ittifakı öngörülemeyecek kategorisel kurgular doğurmuştur. Toplumsal cinsiyeti inşa eden söylemsel haritanın giriftliği, bu söylemsel ve düzenleyici yapıların kendiliğinden bir araya gelip üretkenleşecekleri vaadini taşıyor. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dair düzenleyici kurgular muhtelif itirazlara maruz kalan anlam mevkileriye, inşalarının çokluluğu tekanlamlıymış gibi durmalarını engelleyebilir.

Bu proje geleneksel felsefi anlamıyla bir toplumsal cinsiyet *ontolojisi* ortaya koyarak kadın ya da erkek *olmayı* fenomenolojinin terimleriyle aydınlığa kavuşturmayı teklif etmiyor elbette. Burada, toplumsal cinsiyetin "varlığının" *bir sonuç* olduğu, onun ontolojik inşasının siyasi parametrelerini ayrıntılarıyla ortaya koyan bir soykütük araştırmasının nesnesi olduğu zannıyla yola çıkılıyor. Toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş olduğunu iddia etmek onun hayali ya da yapay olduğunu savunmak değildir, özellikle de "hayali" ve "yapay" terimleri, onları "gerçek" ve "otantik" in karşıtları olarak konumlandıran bir ikilik içinde kavranıyorsa. Toplumsal cinsiyet ontolojisinin bir soykütüğü olarak bu inceleme, bahsi geçen ikili ilişkinin akla yatkınlığının söylemsel olarak nasıl üretildiğini kavramayı hedefliyor ve toplumsal cinsiyetin kimi kültürel biçimlenimlerinin "gerçek" in yerini aldığını, kendilerini böyle isabetli bir biçimde doğallaştırmak suretiyle de hegemonyalarını pekiştirip kuvvetlendirdiğini öne sürmeye çalışıyor.

Beauvoir'ın ileri sürdüğü, "kişi kadın doğmaz, kadın *olur*" iddiasında bir doğruluk payı varsa eğer, *kadının* kendisi oluşum sürecinde olan bir terimdir, başladığı veya bittiği söylenemeyecek bir

oluş, bir inşa edıştır. Süregiden bir söylemsel pratik olarak müdahaleye ve yeniden anlamlandırılmaya açıktır. Toplumsal cinsiyet en şeyleştirilmiş şekillerini alırken bile o şekil almanın kendisi ısrarcı ve sinsi bir pratiktir, çeşitli toplumsal yollarla sürdürülür ve düzenlenir. Beauvoir'a göre, sanki kültürlenme ve inşa sürecini idare eden bir *telos* varmış gibi nihayet kadm olmak asla mümkün değildir. Toplumsal cinsiyet bedeninin tekrar tekrar stilize edilmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen bir dizi edimdir. Bu edimler zamanla birleşerek töz görünümünü, bir çeşit doğal varlık görünümünü üretir. Toplumsal cinsiyet ontolojilerinin siyasi bir soykütüğü, eğer başarılıysa, toplumsal cinsiyetin tözel görünümünü yapıbozuma uğratarak onu kurucu edimlerine ayıracak, toplumsal cinsiyetin görünümünün polisliğini yapan çeşitli kuvvetlerin kurduğu zorunlu çerçeveler içindeki yerlerini belirleyip bu edimleri izah edecektir. Doğal bir zorunluluk görünümü yaratan olumsal edimleri teşhir etme hamlesi, en azından Marx'tan bu yana kültürel eleştirinin bir parçası olageldi. Buna ek olarak yapmamız gereken iş, ancak toplumsal cinsiyetli görünümüyle idrak edilebilen özne anlayışının, olumsal toplumsal cinsiyet ontolojilerini kuran çeşitli şeyleştirmelerin zorla engellediği imkânlarla nasıl yer açabileceğini göstermektir.

Bundan sonraki bölümde cinsel farklılığa dair psikanalitik yapısalcı değerlendirmenin kimi yanlarını, cinselliğin burada ana hatlarıyla çizdiğim, düzenleyici rejimlere meydan okuma gücü çerçevesinde inşasını ve bu rejimlerin eleştirilmeksizin yeniden üretimindeki rolünü inceliyorum. Bu çalışmanın bütününde cinselliğin tekanamlılığını, toplumsal cinsiyetin iç tutarlılığı ve hem cinsiyet hem toplumsal cinsiyet için geçerli olan ikili çerçeve, eril ve heteroseksist baskının çakışan iktidar rejimlerini pekiştirip doğallaştıran düzenleyici kurgular olarak ele alıyorum. Son bölümde "beden" mefhumunu, imlenmeyi bekleyen hazır bir yüzey olarak değil, siyasi olarak imlenip sürdürülen bir dizi bireysel ve toplumsal sınır olarak değerlendiriyorum. Artık yatkınlıkların ve kimliğin iç "hakikati" olarak inandırıcılığını yitiren cinsiyetin, performatif ola-

* Metnin orijinalinde "to be"; yani "haline gelmek", "-e dönüşmek" anlamındaki "olmak" değil, durağan anlamıyla "olmak" kastediliyor. -ç.n.

rak yürürlüğe geçirilen bir imlem olduğunu (dolayısıyla "olmak" olmadığı), doğallaştırılmış içsellikten ve yüzeyinden azat edildiğinde toplumsal cinsiyetli anlamların parodik bir biçimde çoğaltılmasına ve altüst edici oyununa vesile olabileceğini göstereceğim. Yani bu metnin devamında, eril hegemonyayı ve heteroseksist iktidarı destekleyen o doğallaştırılmış ve şeyleştirilmiş toplumsal cinsiyet mefhumlarını altüst etme ve yerlerinden etme olanakları üzerinde düşünme, toplumsal cinsiyet belası çıkarma, fakat bunu ütöpik bir öte tasarlayan stratejiler üzerinden değil, kimliğin temel yanılısamları olan ve toplumsal cinsiyeti olduğu yerde tutmaya çalışan kurucu kategorilerin ta kendilerini seferber ederek, altüst edici bir kargaşaya sokarak ve çoğaltarak gerçekleştirme çabasına tanık olacaksınız.

Yasak, Psikanaliz ve Heteroseksüel Matrisin Üretimi

Heteroseksüel zihin kendisi için eşcinselliğin değil ensestin en büyük yasağı temsil ettiğini onaylamayı sürdürür.

Dolayısıyla, heteroseksüel zihnin düşüncesine göre eşcinsellik heteroseksüellikten başka bir şey değildir.

– MONIQUE WITTIG, "Heteroseksüel Zihin"

FEMİNİST KURAM zaman zaman bir köken, başlangıç ânı fikrine, kimilerinin "ataerki" dedikleri şeyden öncesine, kadınların ezilmesinin tarihinin olumsal olduğunu kanıtlamaya yarayacak hayali bir perspektifi mümkün kılan bir zamana atıfta bulunma eğilimi göstermiştir. Ataerki öncesi kültürler var mıydı, yapıları anaerkiel veya anasoylu muydu, ataerkinin bir başlangıcının olduğu, dolayısıyla da sonunun mutlaka geleceği gösterilebilir mi gibi konular tartışma konusu oldu. Bu tür irdelemelerin ardındaki eleştirel dürtü, anlaşılabilir bir biçimde, ataerkinin kaçınılmazlığı yönündeki antifeminist savm aslında *tarihsel* ve olumsal bir fenomeni şeyleştirip doğallaştırdığını göstermeyi hedefliyordu.

Ataerki öncesi bir kültür durumuna yönelmenin ardındaki niyet ataerkinin kendini şeyleştirmesini teşhir etmeyi belki, ama ataerki öncesi bu tasarının da aslında farklı bir şeyleştirme türü olduğu ortaya çıkmıştır. Yakın dönemde kimi feministler, feminizmin içindeki bazı şeyleştirilmiş inşalara dair kendine dönük eleştiriler sundular. "Ataerki" mefhumunun ta kendisi, toplumsal cinsiyet asimetrisinin farklı kültürel bağlamlarda farklı şekillerde ifade edildiğini görmezden gelen ya da indirgeyerek ele alan evrenselleştirici bir kavram haline gelme tehlikesini taşıyor. Feminizm ırksal ve sömürgeci baskıya karşı mücadelelerle iç içe olmayı hedeflediğinden,

farklı tahakküm biçimlenimlerini kültürötesi bir ataerki mefhumu altında toplayıp ikincil kılan sömürgeci epistemolojik stratejiye direnmesi giderek daha önemli hale gelmiştir. Ataerki yasasının baskıcı ve düzenleyici bir yapı olarak ifadesi de bu eleştirel perspektifle yeniden değerlendirilmelidir. Feminizm maşist iktidarın kendini şöyleştirici iddialarını çürütme niyetiyle hayali bir geçmişe atıfta bulunurken kadınların deneyimini siyaseten sorunlu bir şekilde şöyleştirmemeye dikkat etmelidir.

Baskıcı ya da tabi kılıcı yasa kendini gerekçelendirirken genellikle, yasanın getirilmesinden *önce* hayatın nasıl olduğuna, mevcut ve zorunlu biçimiyle yasanın nasıl olup da ortaya çıktığına dair bir hikâyeyi temel alır.¹ Kökenler bu şekilde üretilirken yasadan önceki durum zorunlu ve tekçizgisel bir anlatıyla tanımlanır, anlatı yasanın kuruluşuyla sona erer ve böylece onu gerekçelendirir. Yani köken hikâyesi, geri getirilemeyecek geçmişin tek ve yetkin bir anlatımıyla yasanın kuruluşunu tarihsel olarak kaçınılmaz bir şeymiş gibi gösteren anlatıdaki stratejik bir taktiktir.

Kimi feministler yasa öncesi geçmişte ütöpik bir geleceğin izlerini buldular; bunu yasanın yok edilmesine ve yeni bir düzenin kurulmasına yol açabilecek potansiyel bir altüst etme ve başkaldırı kaynağı olarak gördüler. Fakat bu hayali "önce" kaçınılmaz olarak

1. Bu sömestr, bir yandan bu bölümü yazarken bir yandan da Kafka'nın "Ceza Sömürgesi" üzerine ders veriyorum. Hikâyede çağdaş iktidar alanı için, özellikle de maşist iktidar için ilginç bir analogi oluşturan bir işkence aleti betimleniyor. Anlatı, bu aleti hayati bir parçası olduğu bir geleneğe yerleştirecek tarihi aktarma çabalarında tekrar tekrar bocalıyor. Kökenler bulunamıyor, kökenlere ulaşılmasını sağlayacak haritada zamanla okunamaz hale gelmiş. Tüm bunların açıklanabileceği kişiler aynı dili konuşmuyorlar ve tercüme olanağı da yok. Dahası, makinenin kendisi tam olarak tahayyül edilemiyor; parçaları idrak edilebilir bir bütün oluşturmuyor, dolayısıyla okur aletin bütünlüğüne dair ideal bir mefhum olmaksızın parçalanmışlığını tahayyül etmek zorunda bırakılıyor. Foucault'nun ileri sürdüğü, "iktidar" öyle dağılmış ve yayılmıştır ki varlığı artık sistematik bir bütünsellik halinde değildir fikrinin, edebiyata uyarlanmış hali gibi görünüyor. Derrida böyle bir yasanın sorunlu otoritesini Kafka'nın "Kanun Önünde" hikâyesi bağlamında sorgular (bkz. Jacques Derrida, "Before the Law", *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings* içinde, Alan Udoff (haz.), Bloomington: Indiana University Press, 1987). Derrida yasadan önceki bir zamanı özetleyen bir anlatıyla bu baskının katiyen gerekçelendirilemeyeceğini vurgular. Dahası, yasadan önceki bir zamana atıfla yasaya yönelik bir eleştiriyi dile getirmek de imkânsızdır.

yasanın bugünkü halini veya yasanın ötesindeki hayali geleceği meşrulaştırmaya yarayan bir tarih öncesi anlatı içinde yer alıyorsa, bu demektir ki söz konusu "önce" zaten başından itibaren bugünkü ve gelecekteki feminist veya antifeminist çıkarları gerekçelendiren birtakım uydurmalarla dolup taşmaktadır. Feminist kuramdaki bu "önce" koyutu, idealleştirilmiş bir geçmiş mefhumunu geçerli kılacak biçimde geleceği kısıtladığında ya da kültür öncesi bir otantik dişillik alanının şeyleştirilmesini kasıtsızca da olsa desteklediğinde siyasi bir sorun haline gelir. Atıfta bulunulan bu orijinal ya da sahicî dişillik, nostaljik ve dargörüşlü bir idealdir, günümüzde toplumsal cinsiyeti girift bir kültürel inşa olarak ele alacak bir değerlendirmeye duyulan ihtiyacı karşılamaz. Bu ideal kültürel olarak muhafazakâr hedeflere hizmet ettiği gibi, feminizmin içinde tam da idealin güya aşmaya çalıştığı türden bir parçalanmaya sebep olan dışlayıcı bir pratiktir.

Engels'in spekülasyonlarında, sosyalist feminizmde, yapısalcı antropoloji temelli feminist konumlarda, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini tesis eden an ve yapıların tarih ya da kültür içindeki yerlerini belirlemeye yönelik çeşitli çabalara rastlarız. Amaçlanan şey bu tür yapıları ya da kilit dönemleri yalıtarak, kadımların ikincil konuma itilmesini doğallaştıran ya da evrenselleştiren gerici kuramları çürütmektir. Baskının evrenselleştirici hamlelerini eleştirel olarak yerinden etmeye yönelik kayda değer çabalar niteliğindeki bu kuramlar, baskıya karşı daha etraflı bir mücadele yürüten çağdaş kuramsal alanın bir parçasıdır. Fakat toplumsal cinsiyet hiyerarşisine yönelik bu kuvvetli eleştirilerin, sorunlu normatif idealler içeren kurmacaları önkabul olarak alıp almadıkları sorusu üzerinde düşünmek gerekir.

Kimi feminist kuramcılar cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını desteklemek ve açıklamak için sorunsal doğa-kültür ayrımı da dahil olmak üzere Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisini sahiplendiler. Bu konuma göre doğal veya biyolojik bir dişi vardır, sonradan toplumsal olarak ikincil konumdaki "kadın"a dönüşür, yani sonuçta "cinsiyet" doğaya ya da "çiğ/ham"a tekabül ederken toplumsal cinsiyet kültüre ya da "pişmiş"e tekabül eder. Lévi-Strauss'un çerçevesi doğru olsaydı, o dönüşüme belirli şekillerde sebep olan akrabalığın değıştokuş kurallarını, yani kültürlerin o sabit meka-

nizmasını bulup çıkararak cinsiyetin toplumsal cinsiyete dönüşümünü takip etmek mümkün olurdu. Bu tür bir görüşte "cinsiyet" yasadan önce gelir, çünkü kültürel ve siyasi bir belirlenimi yoktur; kültürün "hammaddesini" oluşturur ve ancak akrabalık kurallarına tabi olmasıyla ve tabi olduktan sonra anlam kazanır.

Gelgelelim, buradaki madde olarak cinsiyet, kültürel imlemin aracı olarak cinsiyet kavramı söylemsel bir oluşumdur ve doğa-kültür ayrımıyla bu ayrımın desteklediği tahakküm stratejileri için doğallaştırılmış bir temel işlevi görür. Kültür ile doğa arasındaki ikili ilişki bir hiyerarşi ilişkisini destekler. Bu ilişkide kültür doğa üzerine serbestçe anlam "dayatır" ve böylece onu kendi sınırsız kullanımına mal edilecek bir "Öteki" kılar, imleyenin ideallliğini ve imlemin yapısını tahakküm modeli aracılığıyla sağlama alır.

Marilyn Strathern ve Carol MacCormack adlı antropologlar doğa-kültür söyleminde doğanın sıkça dişi olarak nitelendirilip, istisnasız erkek, etkin ve soyut addedilen bir kültür tarafından tabi kılınmaya muhtaç sayıldığını ileri sürdüler.² Kadın düşmanlığının varoluşsal diyalektiği gibi bu örnekte de akıl ile zihin, erillik ve faillikle bağdaştırılır; beden ile doğa ise, karşıtı olan eril bir özne tarafından imlenmeyi bekleyen dişilliğin dilsiz oluşsalığı olarak görülür. Kadın düşmanı diyalektikteki gibi maddesellik ile anlam birbirini karşılıklı dışlayan terimlerdir. Bu ayrımı inşa edip sürdüren cinsel politikalar, kültürün sorgulanmamış temeli niteliğindeki bir doğanın ve hatta doğal cinsiyetin söylemsel olarak üretilmesiyle fiilen gizlenir. Clifford Geertz gibi yapısalcılığı eleştirenler, yapısalcılığın evrenselleştirici çerçevesinin "doğa"nın kültürel biçimlenimlerinin çokluluğunu görmezden geldiğini ileri sürdüler. Doğanın tekil olduğunu ve söylemsellikten önce geldiğini varsayan analiz şu soruyu sormaz: Verili bir kültürel bağlamda ne, hangi amaçlarla "doğa" sayılır? İkciliğe ille de gerek var mıdır? Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiciliğiyle doğa-kültür ikiciliği birbirleri içinde ve sayesinde nasıl inşa edilip doğallaştırılırlar? Hangi toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine hizmet eder, hangi tabi kılma ilişkilerini şekleştirebilirler? Bir isimlendirme olarak cinsiyetin siyasi olması, "cinsiyetin",

2. Bkz. Carol MacCormack ve Marilyn Strathern (haz.), *Nature, Culture and Gender*, New York: Cambridge University Press, 1980.

o en ham olması gereken isimlendirmenin başından beri "pişmiş" olduğunu gösterir ve böylece yapısalcı antropolojinin merkezi ayrımları çöker.³

Anlaşılan o ki yasadan önce cinsiyetli bir doğa bulma çabasının kökleri, ataerkil yasanın aslında evrensel olarak geçerli ve her şeyi belirleyici nitelikte olmadığını düşünebilmeye yönelik daha temel bir projede yatıyor. Gerçekten de, var olan tek şey inşa edilmiş toplumsal cinsiyetse eğer, mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin eleştirel bir değerlendirmesi için alternatif bir epistemik çıkış noktası işlevi görebilecek bir "dışarı", epistemik dayanak noktası sağlayacak kültür öncesi bir "önce" yok demektir. Cinsiyeti toplumsal cinsiyete dönüştüren mekanizmayı bulup çıkararak toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğinin, doğa dışı ve zorunlu olmayan statüsünün tesis edileceği, ayrıca baskının kültürel evrenselliğinin de biyolojiye dayanmayan terimlerle ortaya çıkarılacağı düşünülüyor. Peki bu mekanizma nasıl formüle edilir? Onu dünyada bulmak mümkün müdür, yoksa yalnızca hayal ürünü müdür? Söz konusu mekanizmanın evrensel sıfatıyla nitelendirilmesi, evrensel baskının temelinde biyolojinin yattığını söyleyen konumdan daha mı az şeyleştiricidir?

"İnşa edilmişlik", toplumsal cinsiyet biçimlenimlerinin imkân kapsamını genişletmeyi hedefleyen siyasi projeye katkıda bulunabilir; ama bu ancak toplumsal cinsiyet inşasının mekanizması o insanın *olumsallığına* işaret ederse mümkündür. Diğer yandan, eğer bedenın yasa ötesindeki hayatı veya yasa öncesi bedenın geri kazanılması feminist kuramın normatif hedefi haline gelirse, böyle bir norm feminist kuramın odağını kaydıracak ve günümüzdeki somut kültürel mücadeleden uzaklaştıracaktır. İşte bu nedenle psikanaliz, yapısalcılık ve onların toplumsal cinsiyeti tesis eden yasaklarının statüsü ve gücü üzerine şimdi okuyacağımız altbölümler tam da bu yasa mefhumu üzerine odaklanıyor: Yasanın ontolojik statüsü nedir – işleyişinde hukuki, baskıcı ve indirgemeci midir, yoksa kültü-

3. Bu tür meselelerin daha etraflı bir incelemesi için bkz. Donna Haraway, "Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* içinde, New York: Routledge, 1990.

rel olarak yerinden edilmesinin yolunu kasıtsızca kendi kendine mi açar? İfade öncesi bir beden in ifade edilmesi ne ölçüde kendiyle performatif olarak çelişir ve yerine geçecek alternatifleri doğurur?

1. Yapısalcılığın Eleştirel Değiş tokuşu

Yapısalcı söylem Yasa'dan tekil olarak bahseder. Bu yaklaşım Lévi-Strauss'un ileri sürdüğü, "tüm akrabalık sistemlerini niteleyen evrensel bir düzenleyici değiş tokuş vardır" iddiasıyla uyum içindedir. *Les Structures élémentaires de la parenté* de (Akrabalığın Temel Yapıları) akrabalık ilişkilerini bir yandan pekiştirip bir yandan farklılaştıran değiş tokuş nesnesi *kadınlardır*, bir babasoylu klandan öbürüne evlilik kurumu yoluyla hediye olarak takdim edilirler.⁴ Gelin (hediye, değiş tokuş nesnesi) "bir im ve değer" teşkil ederek, yalnızca ticareti mümkün kılmak gibi *işlevsel* bir amaca hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda bu eylemle farklılaştırılan her klanın iç bağlarını ve kolektif kimliğini pekiştirmek gibi *simgesel* ya da *ritüelistik* bir amaca da yarayan bir değiş tokuş kanalı açar.⁵ Bir başka deyişle gelin, erkek grupları arasında ilişkisel bir terim işlevi görür; bir kimliği *olmadığı* gibi, bir kimlikle bir diğerini değiş tokuş da etmez. Eril kimliği, tam da onun yokluğunun mevkii olmak vasıtasıyla *yansıtır*. İstisnasız erkek olan klan üyeleri evlilik yoluyla, yani tekrar edilen bir simgesel farklılaştırma edimi yoluyla kimlik ayrıcalığına başvururlar. Egzogami belli tür erkekleri baba adına göre birbirlerinden ayırır ve birbirlerine bağlar. Kadınların ritüellerle ihraç edilmesi ve karşılığında ritüellerle ithal edilmesi yoluyla babasoyluluk güvenceye alınır. Eş olarak kadınlar *adın* üremesini güvenceye almakla (işlevsel hedef) kalmayıp erkek klan-

4. Gayle Rubin'in bu sürece ilişkin etraflı değerlendirmesi için bkz. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women* içinde, Rayna R. Reiter (haz.), New York: Monthly Review Press, 1975. Rubin'in yazısını ilerki sayfalarda daha etraflı değerlendireceğim. Rubin, Mauss'un *Essay on the Gift* adlı "hediye olarak gelin" mefhumunu kullanarak, değiş tokuş nesneleri olarak kadınların erkekler arasındaki toplumsal bağı etkili bir biçimde nasıl pekiştirip tanımladığını açıklıyor.

5. Bkz Claude Lévi-Strauss, "The Principles of Kinship", *The Elementary Structures of Kinship* içinde, Boston: Beacon Press, 1969, s. 496.

ları arasında simgesel bir münasebete neden olurlar. Baba adı de-ğiştokuşunun mevkii olarak kadınlar hem baba adının imidir, hem de değildir; imleyenden, taşıdıkları baba adının ta kendisinden dışlanırlar. Evlilikte kadın bir kimlik sayılmaz, çeşitli klanları birbirinden ayıran, hepsini ortak ama kendi içinde farklılaşan babasoylu bir kimliğe bağlayan ilişkisel bir terim sayılır yalnızca.

Lévi-Strauss'un akrabalık ilişkilerini aıklayışındaki yapısal sistemlilik insan ilişkilerini yapılandırıyormuş gibi görünen evrensel bir mantığa başvurur. Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönelmeler*'de, antropoloji insan hayatının analizine daha somut bir kültürel doku kazandırdığı için felsefeyi bıraktığını açıklar, ama yine de bu kültürel dokuyu, bütüncüleştirici bir mantıksal yapıya asimile eder ve böylece analizleri, terk ettiğini iddia ettiği o bağlamından kopuk felsefi yapılara geri dönmüş olur. Lévi-Strauss'un çalışmalarındaki evrensellik sanılarına dair (antropolog Clifford Geertz'in *Yerel Bilgi* kitabında yaptığı gibi) çeşitli sorular sorulabilir elbette, ama ben burada asıl olarak kimlikçi varsayımların evrensel mantıktaki yeri ile ilgili sorular soruyorum. Ayrıca bu kimlikçi mantığın, betimlediği kültürel gerçeklik içinde kadınların ikincil konumda olmalarıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu irdeliyorum. Değiştokuşun simgeselliği insanlara özgü evrensel bir nitelikse ve bu evrensel yapı "kimliği" erkeklere, ikincil ve ilişkisel bir "değillemeyi" ya da "eksiği" ise kadınlara bölüştürüyorsa, o zaman söz konusu mantık kendi çerçevesinden dışladığı bir ya da bir dizi konum tarafından tartışmaya açılabilir pekâlâ. Alternatif bir akrabalık mantığı nasıl bir Şey olabilir? Kimliki mantık sistemleri adlandırılmamış, dışlanmış, buna rağmen önkabul sayılan ve sonradan bu mantığın ta kendisi tarafından gizlenecek bir ilişki içinde olan, toplumsal olarak imkânsız kimliklerin inşasını ne ölçüde gerektirir? Burada hem Irigaray'ı fallo-gosantrik ekonominin sınırlarını belirlemeye itenin ne olduğu açığa çıkıyor, hem de feminizm içinde hatırı sayılır bir dürtü olan, fallo-gosantrizme yönelik etkili bir eleştirinin Lévi-Strauss'un tanımıyla Simgesel'in yerinden edilmesini ille de gerektirip gerektirmediğini sorgulayan post-yapısalcı dürtü anlaşılır hale geliyor.

Dilin *bütünselliği* ve kendi üzerine *kapanışı* yapısalcılık içinde hem varsayılr hem de sorgulanır. Saussure imleyen ile imlenen arasındaki ilişkiyi keyfi addetse de, bu keyfi ilişkiyi muhakkak ta-

mamlanmış bir dilsel sistemin içine yerleştirir. Bütün dilsel terimler yapıların dilsel bütünselliğini varsayar, herhangi bir terimin anlam taşıyabilmesi için bu bütünselliğin tamamının varsayılması ve örtük olarak çağrıştırılması gerekir. Dilin sistematik bir bütünsellik olarak belirlediği bu bir nevi Leibnizci görüş, imleyen ile imlenen arasındaki farklılık anını (bu keyfilik anını bütüncülleştirici bir alan içinde ilişkilendirip birleştirmek suretiyle) fiilen bastırır. Post-yapısalcı akım Saussure'den ve Lévi-Strauss'ta bulunan kimlikçi değiş-tokuş yapılarından ayrılarak bütünsellik ve evrensellik iddialarını çürüttüğü gibi, dilsel ve kültürel imlemin ısrarlı muğlaklığı ve açık uçluluğunu bastırmak için örtük olarak işleyen ikili yapısal karşılıklar varsayımını da çürütür.⁶ Neticede imleyen ile imlenen arasındaki uyumsuzluk dilin işlemekte olan, sınırsız *différance*'ı (ayırım) haline gelir ve tüm göndergeselliği potansiyel olarak sınırsız bir yer değiştirme kılar.

Lévi-Strauss'a göre eril kültürel kimlik babasoylu klanlar arasında bariz bir farklılaştırma edimiyle tesis edilir. Bu ilişkideki "fark" Hegelci bir farktır, yani aynı anda hem ayırım yapan hem de bağlayan bir fark. Fakat erkekler ile, erkeklerin arasındaki farklılaşmaya sebep olan kadınlar arasında tesis edilen "fark" diyalektiğin tümüyle dışımda kalır. Bir başka deyişle, toplumsal değiş-tokuşun farklılaştırıcı ânı erkekler arasında toplumsal bir bağ gibidir, aynı anda belirtilip bireyselleştirilen eril terimler arasında Hegelci bir birlik gibidir.⁷ Soyut düzeyde bu, farklılık içinde aynılıktır, zira her iki klan da benzer birer kimlik sahibidir: eril, ataerki ve babasoylu. Farklı isimler taşıyarak kendilerini her şeyi kapsayan eril kültürel kimlik içinde tikelletirirler. Peki kadınları önce bir babaadına sonra bir diğere bürenen değiş-tokuş nesnelere olarak belirleyen

6. Bkz. Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play", *The Structuralist Controversy* içinde, Richard Macksey ve Eugene Donato (haz.), Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964; "Linguistics and Grammatology", *Of Grammatology* içinde, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974; "Différance", *Margins of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass, University of Chicago Press, 1982.

7. Bkz. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, s. 480; "Değiş-tokuş -ve dolayısıyla egzogami kuralı- kendi içinde toplumsal bir değer taşır. Erkeklerin birbirine bağlanmalarına vesile olur."

ilişki nedir? Ne tür bir farklılaştırma mekanizması toplumsal cinsiyet işlevlerini bu şekilde bölüştürür? Lévi-Strauss'un Hegelci ekonomisinin icra ettiği aleni ve erkek dolayimli değilleme ne tür bir farklılaştırıcı *différance*'ı gerektirir ve dışlar? Irigaray'm ileri sürdüğü gibi bu fallogosantrik ekonomi asıl olarak asla görünür olmayan ama her zaman hem önkabul olarak alınan hem de yadsınan bir *différance* ekonomisine bağlıdır. Neticede babasoylu klanlar arasındaki ilişkiler homososyal arzuya dayanır (Irigaray bunu bir kelime oyunuyla "hommo-seksüellik" olarak adlandırır),⁸ yani bastırılmış ve dolayısıyla kötülünen bir cinselliğe, en nihayetinde erkek bağlarına dair olan ama heteroseksüel kadın değıştokuşu ve paylaşımı üzerinden vuku bulan, erkekler arasındaki bir ilişkiye dayanır.⁹

Fallogosantrik ekonominin homoerotik bilinçdışını açığa çıkaran bir pasajında Lévi-Strauss, ensest tabusu ile homoerotik bağların pekişmesi arasındaki bağlantıyı gösterir:

Değıştokuş –ve dolayısıyla egzogami kuralı– yalnızca değıştokuş edilen mallara tekabül etmez. Değıştokuş –ve dolayısıyla egzogami kuralı– kendi içinde toplumsal bir değer taşır. Erkeklerin birbirine bağlanmalarına vasıta olur.

Tabu egzogamik heteroseksüelliği üretir. Lévi-Strauss'ta egzogamik heteroseksüellik, daha doğal ve kısıtlanmamış bir cinsellikten yasakla damıtılan ensestsiz bir heteroseksüelliğe yapay yollardan erişmektir (*Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'sinde Freud da bu varsayımı paylaşır).

Bununla beraber, erkekler arasında tesis edilen karşılıklılık ilişkisi, erkekler ile kadınlar arasındaki kökten karşılıksızlık ilişkisinin ve kadınlar arasındaki, tabiri caizse, ilişkisizlik ilişkisinin koşulu-

8. Luce Irigaray, *The Speculum of the Other Woman*, çev. Gillian C. Gill, It-haca: Cornell University Press, 1985, s. 101-3 [*homme* (Fr.): erkek. –ç.n.].

9. Eve Sedgwick'in sunduğu edebi analiz (*Between Men: English Literature and Homosocial Desire*, New York: Columbia University Press, 1985), Lévi-Strauss'un betimlediği, akrabalık içindeki karşılıklılık yapıları ışığında değerlendirilebilir. Sedgwick romantik şiirde kadınlara gösterilen bol iltifatlı ilginin aslında erkeğin homososyal arzusunun hem saptırılması hem de açılınması niteliği taşıdığını iddia ediyor. Kadınlar şiirsel "değıştokuş nesnelere", keza aleni ve görünürdeki söylem nesnesi olarak erkekler arasındaki kabullenilmeyen arzu ilişkisini dolayımrlar.

nu oluşturur. Lévi-Strauss'un kötü bir üne sahip olan "simgesel düşünce'nin ortaya çıkması, kelimeler gibi kadınların da değiş tokuş edilmelerini gerektirmiş olmalıdır" iddiası, Lévi-Strauss'un geriye dönük şeffaf gözlemci konumundan bakarak, kültürün varsayılan evrensel yapılarından tümevarımla çıkarsadığı bir zorunluluk gibi durur. "Olmalıdır" burada çıkarım gibi görünür ama aslında performatif bir işlevi vardır; simgeselin ortaya çıktığı an, onun tanık olmuş olamayacağı bir an olduğu için Lévi-Strauss mecburi bir tarihe dair tahmin yürütür: Rivayet böylece emre dönüşür. Lévi-Strauss'un analizi Irigaray'ı "mallar bir araya gelip de" alternatif bir cinsel ekonominin hiç beklenmedik failliğini ortaya çıkarırlarsa ne olacağını düşünmeye itmiştir. Irigaray son eseri *Sexes et parentés*'de¹⁰ (Cinsiyetler ve Soykütükler), erkekler arasındaki karşılıklı değiş tokuşun inşasının nasıl cinsiyetler arasındaki karşılıksızlığı (bu ekonomi içinde dile getirilemeyecek bir karşılıksızlık) ve dışının, dışillığın ve lezbiyen cinselliğin adlandırılmazlığını gerektirdiği üzerine eleştirel bir yorum sunuyor.

Simgesel'den dışlanan bir cinsel alan varsa ve bu alan Simgesel'in erişiminin bütüncüleştireci değil hegemonik olduğunu teşhir edebilecek güçteyse, dışlanmış alanın bu ekonominin içindeki veya dışındaki yerini belirleyip bulunduğu yere göre bir müdahale stratejisi geliştirmek mümkündür. Yapısalcı yasayla ve cinsel farklılığın bu yasa çerçevesinde üretilmesini izah eden anlatıyla ilgili birazdan okuyacağımız değerlendirmede, yasanın varsayılan sabitliğine ve evrenselliğine odaklanıyorum. Ayrıca soykütük eleştirisi yoluyla yasanın kasıtsız ve kendini yenilgiye uğratan üretkenlik güçlerini serimlemeyi amaçlıyorum. "Yasa" bu konuları tekyanlı ve şaşmaz bir şekilde mi üretir? Yasa kendine etkili bir şekilde karşı çıkan cinsellik biçimlenimleri üretebilir mi, yoksa bu karşı çıkışlar kaçınılmaz olarak fantazmatik midir? Yasa'nın üretkenliği değişken, hatta altüst edici bir şey olarak tanımlanabilir mi?

Ensesti yasaklayan yasa, endogamiyi yasaklayan akrabalık ekonomisinin alanıdır. Lévi-Strauss ensest tabusunun, yapısalcı antro-

10. Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, Paris: Editions de Minuit, 1987; İngilizcesi *Sexes and Genealogies*, çev. Gillian C. Gill, New York: Columbia University Press, 1993.

poloji ile psikanaliz arasında kayda değer bir bağ kuracak denli önemli olduğunu savunur. Lévi-Strauss Freud'un *Totem ve Tabu*'sunun ampirik temeller açısından itibar kaybetmiş olduğunu kabul etse de, Freud'un tezinin çürütülmesinin aslında bu tezi destekleyen paradoksal bir kanıt olduğunu savunur. Lévi-Strauss'a göre ensest toplumsal bir olgu değil yaygın bir kültürel fantazidir. Arzu öznesinin heteroseksüel ve eril olduğunu varsayan Lévi-Strauss'a göre: "anneye ya da kızkardeşe duyulan arzu, babayı öldürme, oğulun tövbe etmesi; hiç kuşkusuz bütün bunlar tarihte belirli bir yer işgal eden herhangi bir olguya ya da olgular grubuna tekabül etmez. Muhtemelen daha ziyade kadim ve kalıcı bir hayali simgesel olarak ifade ederler."¹¹

Bilinçdışı ensest fantazisine dair psikanalitik kavrayışı olumlama çabasıyla Lévi-Strauss "bu hayalin sihri"ne, "insanların varlığından bihaber oldukları düşüncelerini şekillendirme gücü"ne atıfta bulunarak şöyle der: "Akla getirdiği edimler asla gerçekleştirilmemiştir çünkü kültür her zaman ve her yerde bunlara karşıdır."¹² Bu akıl almaz ifade yalnızca Lévi-Strauss'un inkâr gücüne (ensest edimleri "asla gerçekleştirilmemiştir"!) işaret etmekle kalmayıp, söz konusu yasağın etkili olduğunu varsaymanın ne denli zor olduğunu da gösterir. Yasağın var olması onun işliyor olduğu anlamına gelmez. Yasağın var olması daha ziyade ensest arzularının, eylemlerinin, hatta yaygın toplumsal pratiklerinin tam da o tabunun erotikleştirilmesi sonucu üretildiğine işaret eder. Ensest arzularının fantazmatik olması, bunların aynı zamanda "toplumsal olgular" olmadıkları anlamına gelmez. Sorulması gereken asıl soru şudur: Bu tür fantazmlar nasıl yasaklanmalarının bir sonucu olarak üretilir ve hatta kurulurlar? Dahası, burada Lévi-Strauss'un semptomatik bir biçimde ifade ettiği, yasağın etkili olduğu yönündeki toplumsal kanaat, ensest pratiklerinin hiçbir engele tabi olmaksızın çoğalabildikleri bir toplumsal alanı nasıl yadsımakta ve dolayısıyla açmaktadır?

Lévi-Strauss'a göre oğul ile anne arasında heteroseksüel ensesti yasaklayan tabu ve bu ensest fantazisi kültürün evrensel hakikat-

11. Lévi-Strauss burada ensesti hem fantazi *hem de* toplumsal pratik olarak çözümleme fırsatını kaçırıyor, ki bunlar birbirlerini karşılıklı dışlamaz.

12. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, s. 491.

leri konumundadır. Enstetöz heteroseksüellik, arzunun güya doğal ve yapaylık öncesi matrisi olarak nasıl kurulur ve arzu nasıl heteroseksüel erkeğin ayrıcalığı olarak tesis edilir? Hem heteroseksüelliğin hem de eril cinsel failliğin doğallaştırılması bu kurucu yapısalıcı çerçeve içinde hiçbir yerde gerekçelendirilmeyen ama her yerde varsayılan söylemsel inşalardır.

Lacan, Lévi-Strauss'tan özellikle enstet yasağı konusunda ve egzogami kuralının kültürün (Lacan'a göre kültür her şeyden önce bir dizi dilsel yapı ve imlemdir) yeniden üretilmesindeki yeri konusunda yararlanır. Lacan'a göre oğul ile anne arasındaki enstet birleşmeyi yasaklayan Yasa, akrabalık yapılarına, yani dil üzerinden vuku bulan bir dizi hayli düzenlenmiş libidinal yer değiştirmeye öna-yak olur. Toplu halde Simgesel'i oluşturan dilin yapıları, işlemele-rini sağlayan çeşitli konuşan faillerden ayrı bir ontolojik bütünlüğü korusalar da, kültüre adım atan her çocukla Yasa kendini yeniden dayatır ve bireyleştirir. Konuşma yalnızca tatminsizlik koşuluyla ortaya çıkar, tatminsizlik de enstet yasağıyla tesis edilir; orijinal *jouissance* (haz) öznenin temelini atan birincil bastırmayla yitirilir. Onun yerine, benzer şekilde imleyene yasaklanan ve o geri kazanı-lamayacak hazzı, imlediği şeyle geri kazanmaya çalışan im ortaya çıkar. Yasakla temeli atılan öznenin konuşmasının tek sebebi, arzu-nun yerini değiştirmek, onu geri getirilemeyecek hazzın metonimik olarak yerini dolduran şeylere yönlendirmektir. Dil tatmin edilme-miş arzunun kalıntısı ve alternatif başarısıdır, asla gerçekten tatmin etmeyen bir yüceltmenin muhtelif kültürel üretimidir. Dilin kaçıl-maz olarak imleyememesi ise dilin olabilirliliğini temellendiren ve göndergesel hamlelerini nafile kılan yasağın zorunlu sonucudur.

2. Lacan, Riviere ve Maskelenme Stratejileri

Lacancı yaklaşımla toplumsal cinsiyetin ve/veya cinsiyetin "varlı-ğını"* sorgulamak Lacan'ın dil kuramına amacını şaşırtmaktır. La-can Batı metafiziğinde ontolojiye öncelik verilmesine itiraz eder ve

* Burada kullanılan "being" sözcüğü İngilizcede hem "varlık" anlamına ge-lir, hem de "olmak" anlamına gelen "to be" fiilinin isme dönüştürülmüş halidir (bire bir çeviriyle, "olmaklık"). -ç.n.

"Varlık nedir? Neye aittir?" sorularının "'Varlık' babaerkil ekonominin imleme pratikleri üzerinden nasıl tesis ve tayin edilir?" sorusundan sonra geldiğini savunur. Bu anlayışa göre varlığın, değillenmenin ve aralarındaki ilişkinin ontolojik tanımı, babaerkil yasanın ve onun farklılaştırma mekanizmalarının yapılandığı bir dil tarafından belirlenir. Bir şeyin "varlık" niteliğini üstlenip bu ontolojik hamle tarafından seferber edilmesi ancak ve ancak Simgesel içinde, yani ontoloji öncesi bir imlem yapısı içinde gerçekleşebilir.

Dolayısıyla, cinsel farklılığı kendi idrak edilebilirliğinin önkoşulu kılan Yasa'nın yetki verici imlemi yani Fallus'un "varlığı" üzerine düşünmeksizin tek başına ontoloji üzerine düşünmek, varlığa dair bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Fallus "olmak" ve Fallus'a "sahip olmak" dil içinde birbirinden ayrı cinsel konumları, ya da konumsuzlukları (en doğrusu, mümkün olmayan konumları) belirtir. Fallus "olmak" Öteki'nin arzusunun "imleyeni" olmak ve bu imleyen gibi görünmektir. Bir başka deyişle, hem (heteroseksüelleştirilmiş) eril arzusunun nesnesi, Ötekisi olmaktır, hem de o arzuyu temsil etmek veya yansıtmaktır. Bu, dışıl bir başkalık içinde erilliğin sınıırım oluşturan bir Öteki değil, eril bir kendini açıklama ediminin zeminini oluşturan bir Öteki'dir. Yani kadınların Fallus "olmaları" şu anlama gelir: Fallus'un gücünü yansıtmak; o gücü gösterip imlemek; Fallus'u "cisimleştirmek/içermek"; Fallus'un duhul ettiği yeri sağlamak; Ötekisi, yokluğu, eksliği, kimliğinin diyalektik olumlaması "olma" yoluyla Fallus'u göstermek. Fallus'tan mahrum olan Öteki'nin Fallus *olduğunu* iddia ederek Lacan açıkça, bu dışıl sahip olmama konumunun elinde iktidar olduğunu, zira Fallus'a "sahip olan" eril öznenin Fallus'u olumlayabilmek ve böylece "genişletilmiş" anlamıyla Fallus olabilmek için Öteki'ye gereksinim duyduğunu ileri sürer.¹³

Bu ontolojik tanım varlık/olmaklık görünümünün veya etkisinin hep imlem yapıları üzerinden üretildiğini varsayar. Simgesel düzen, birbirini karşılıklı dışlayan iki konum –Fallus'a "sahip olmak" (erkeklerin konumu) ile Fallus "olmak" (kadınların paradoksal ko-

13. Fallus olmak, duhul ettiği yer olarak Fallus'u cisimleştirmek/içermektir, ama aynı zamanda anneye farklılaşmamış ilişkiyi nitelendiren bireyleşme öncesi *jouissance*'a geri dönme vaadini imlemektir.

numu)– üzerinden kültürel idrak edilirliliği yaratır. Bu konumların karşılıklı bağımlılığı, Hegel'in efendi-köle ilişkisini, aralarındaki başarısız karşılıklılık yapısını çağırıştırıyor, özellikle de, efendinin kendi kimliğini yansıma yoluyla tesis edebilmesi için köleye olan beklenmedik bağımlılığını.¹⁴ Fakat Lacan bu dramı fantazmatik bir alanda oynatıyor. "Olmak" ile "sahip olmak" arasındaki ikili ayrışım içinde yürütülen her kimlik kurma çabası, bu konumların fantazmatik inşasını temellendiren ve Simgesel ile gerçeğin bağdaşmazlığına damga vuran o kaçınılmaz "eksiğe" ve "kayba" geri döner.

Simgesel'in, gerçek içinde tam anlamıyla karşılığı bulunmayan, kültürel olarak evrensel bir imlem yapısı olarak kavranması akla şu soruyu getiriyor: Kültürlerarası olduğu iddia edilen bu imleme hadisesinde imleyen ne veya kimdir, neyi veya kimi imler? Nitekim bu soru öznenin yapısalcılık tarafından yerinden edilmesinden önceki geleneksel epistemolojik ikiliği önkabul olarak alan, yani özneyi imleyen, nesneyi ise imlenen addeden bir çerçeve içinde sorulur. Lacan ise tam da bu imlem düzenini tartışma konusu eder. Lacan'ın cinsiyetler arasındaki ilişki tanımında, konuşan "ben"in, baskının erilleştirilmiş bir sonucu olduğu ortaya çıkar; bu "ben" özerk ve kendi kendini temellendiren bir özneymiş gibi durur, fakat kimlik oluşumu sürecinde dışladığı cinsel konumlar onun ne denli tutarlı olduğunu tartışmaya açar. Lacan'a göre öznenin varlık bulması için –yani dil içinde kendi kendini temellendiren bir imleyenmiş gibi durmaya başlaması için– annenin (artık bastırılan) bedeniyle ilişkilendirilen bireyleşme öncesi ensest hazların bastırılması (birincil bastırma) şarttır.

Eril özne anlam yaratıyor ve dolayısıyla imliyormuş gibi görünür yalnızca. Öznenin görünüşte kendi kendini temellendiren özerkliği, hem temeli olup hem de onu her an temelsiz kılabilen olan bastırmayı gizlemeye çalışır. Fakat bu anlam kurma süreci kadınların eril iktidarı yansıtılmalarını ve hayali özerkliğinin gerçek olduğu konusunda ona sürekli güven vermelerini gerektirir. Kadınların er-

14. Lacan'ın, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini sahiplenmesi üzerine yazdıklarım için bkz. "Lacan: The Opacity of Desire", *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* içinde, New York: Columbia University Press, 1987, 1999.

il öznenin/imleyenin özerk iktidarını yansıtma yoluyla yolundaki bu talep özerkliğin inşası açısından temel önem kazandığında ve dolayısıyla işlevini geçersizleştiren bir kökten bağımlılığın temeli haline geldiğinde işler karışır. Dahası, reddedilse bile bu bağımlılık eril özne tarafından *aranan* bir şeydir, çünkü güvence veren im olarak kadın, annenin yer değiştirmiş bedenidir, bireyleşme öncesi *jouis-sance*'ı geri kazanma vaadidir, boş ama ısrarlı bir vaattir. Erillik ilişkisi işte burada, eril özerkliğin gerçek anlamda tanınıp kabul görmesi talebinde yatar, çünkü bu kabul aynı zamanda (ve kendisine rağmen) bastırma ve bireyleşme öncesindeki eksiksiz hazlara geri dönmeyi vaat ediyordu.

Kadınların Fallus "oldukları", yani kendi kendini temellendirmiş gibi görünen eril öznenin bu niteliğinin "gerçekliğini" yansıtma ya da temsil etme gücünü ellerinde tuttıkları ileri sürülüyor. Bu güç geri çekildiğinde ise eril özne konumunun kurucu yanılsamaları parçalanacaktır. Fallus, yani görünürdeki eril özne konumunun yansıtıcısı ve kefilisi "olmak" için kadınların tam da erkeklerin olmadığı şey haline gelmeleri, o şey "olmaları" ("mı gibi yapıları" anlamında "olmaları") ve tam da eksikleri vasıtasıyla erkeklerin temel işlevini tesis etmeleri gerekir. Dolayısıyla Fallus "olmak" her zaman, eril bir özne "için olmak"tır, eril özne de o "(başkası) için varlığı" tanımak yoluyla kendi kimliğini yeniden olumlayıp kuvvetlendirmeye çalışır. Lacan *erkeklerin kadınların* anlamını imlediği ya da *kadınların erkeklerin* anlamını imlediği fikirlerine kesin olarak itiraz eder. Fallus "olmak" ile Fallus'a "sahip olmak" arasındaki bölünme ve değiş tokuş Simgesel tarafından, babaerkil yasa tarafından tesis edilir. Başarısızlığa uğramış bu karşılıklı modelinin komik yanı, hem eril hem de dişil konumun imlenen olması, imleyenin ise her iki konumun da olsa olsa göstermelik olarak üstlenebileceği Simgesel'e ait olmasıdır.

Fallus *olmak* babaerkil yasa tarafından imlenmek, onun hem nesnesi ve aracı, hem de iktidarının yapısalıcı anlamda "imi" ve vadi olmaktır. Dolayısıyla babaerkil yasanın kendi iktidarını ve görünüm kipini genişletmekte kullandığı, kurulmuş veya imlenen değiş tokuş nesnesi olan kadınların Fallus oldukları, yani Fallus'un süregiden dolaşımının amblemi oldukları söylenir. Fakat bu Fallus "olma" durumu tatmin edici olmaktan uzaktır, çünkü kadınlar ya-

sayı asla tümüyle yansıtamazlar; kimi feministler bunun kadınların kendi arzularından vazgeçmelerini gerektirdiğini ileri sürer (aslında Freud'un dişilliğin temelinde yattığını ileri sürdüğü "çift dalga" bastırmaya tekabül eden çifte bir vazgeçiş söz konusudur).¹⁵ Böylece arzuları gasp edilmiş ve Fallus'un yaygın zorunluluğunun yansımaları, güvencesi olma arzusuna indirgenmiş olur.

Öte yandan erkeklerin Fallus'a "sahip oldukları", ama asla Fallus "olmadıkları" söylenir. Yani penis Yasa'yla eşdeğerli olmadığı gibi, onu asla tümüyle simgeleyemez. Dolayısıyla Fallus'a "sahip olma" konumunu doldurmaya yönelik herhangi bir çaba zorunlu olarak imkânsızdır, hatta bu imkânsızlık bir önkoşuldur. Sonuç olarak Lacan'a göre hem "olma" hem de "sahip olma" konumları nihayetinde komik başarısızlıklar olarak kavranmalıdır, üstelik bu konumlar tüm başarısızlıklarına rağmen söz konusu imkânsızlıkları tekrar tekrar ifade etmeye ve eyleme dökmeye mecburdurlar.

Peki bir kadın nasıl Fallus gibi, Fallus'u cisimleştiren/içeren ve olumlayan eksik gibi "görünür"? Lacan'a göre bunun yolu maskelenmeden geçer, maskelenme ise dişil konum açısından asli olan melankolinin etkisidir. Erken dönem metinlerinden olan "Fallus'un Anlamı"nda "cinsiyetler arası ilişkiler"den bahseder:

Diyelim ki bu ilişkiler olma ve sahip olma çevresinde döner. Bunlar bir imleyene, fallusa gönderme yaptıkları için çelişkili bir sonuç doğururlar: Bir yandan bu imleyendeki özneye gerçeklik bahşederken bir yandan da imlenecek ilişkileri gerçekdışı kılarlar.¹⁶

Bu cümlelerin hemen ardından Lacan eril öznenin "gerçeklik" görünümüne ve heteroseksüelliğin "gerçekdışılığına" atıfta bulunuyor gibi görünür. Ayrıca kadınların konumuna da atıfta bulunuyor gibidir (alıntıya müdahalemi köşeli parantez içine aldım): "Bu, bir

15. Freud dişillığe ulaşmanın iki aşamalı bir bastırma gerektirdiğini ileri sürdü: "Kız çocuğu"nun libidinal bağını önce annesinden babasına, ardından da babasından daha kabul edilebilir bir nesneye aktarması gerekir. Freud'un kuramına neredeyse mitsel bir şekil veren bir değerlendirme için bkz. Sarah Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, çev. Catherine Porter, Ithaca: Cornell University Press, 1985, s. 143-8; orijinal basımı *L'Enigme de la femme: La femme dans les textes de Freud*, Paris: Editions Galilée, 1980.

16. Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus", *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* içinde, Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose (haz.), çev. Jacqueline Rose, New York: Norton, 1985, s. 83-5. Bundan sonra bu

yandan korumak, öte yandan eksikliğini maskeleyerek için, 'sahip olma'nın yerine ikame edilen [bir ikame şarttır kuşkusuz, çünkü kadınların "sahip olmadığı" söyleniyor] bir 'mış gibi görünme'nin müdahalesinin sonucudur." Cümledeki üçüncü tekil şahsın dilbilimsel cinsi belirtilmemiş, ama görünüşe bakılırsa Lacan burada, belirleyici özelliği "eksik" olan, dolayısıyla maskelenmeye mecbur olan ve belirsiz bir anlamda korunmaya muhtaç olan kadınların konumunu tanımlıyor. Ardından da bu durumun bir sonucu olarak "her iki cinsiyetteki, cinsel birleşme edimi dahil tüm ideal ya da tipik davranış tezahürlerinin bütünüyle komediye dönüştüğünü" (84) söylüyor.

Lacan heteroseksüel komedi serimlemesinin devamında kadınların mecbur olduğu bu Fallus"muş gibi görünme" ediminin kaçınılmaz bir *maskelenme* olduğunu açıklıyor. Kayda değer bir terim bu, çünkü çelişkili anlamlara varıyor: Bir yandan, "olmaklığın/varlığın", yani Fallus'un ontolojik belirleniminin *maskelenme* olması, bütün varlığı bir görünme biçimine, -mış gibi görünmeye indiriyor gibidir, sonuç olarak da tüm toplumsal cinsiyet ontolojisi, görünümünün oyununa indirgenebilecektir. Öte yandan maskelenme, dişillik maskelenmeden *önce gelen* bir ontolojik tanımının olduğu, maske ardına gizlenen ve ifşa edilebilecek olan bir dişil arzu ya da talep bulunduğu, bunun da fallogosantrik imleme ekonomisinin nihayet kesintiye uğratılıp yerinden edilmesini vaat ettiği anlamına gelir.

Lacan'm analizinin muğlak yapısından hareketle tutulabilecek en az iki yol vardır. Maskelenme bir yandan bir cinsel ontoloji üretimi, kendisinin "varlık" olduğuna ikna eden bir görünüm olarak, öte yandan ise dişil arzunun reddi olarak okunabilir, ki buradaki arzu kendinden önce gelen ve fallik ekonomi tarafından temsil edilmeyen bir ontolojik dişillik öngörüyordur. Böyle bir yaklaşımla Irigaray, "maskelenme ... kadınların yaptığı şeydir ... böylece erkeğin arzusuna katılabilirler," ama ancak kendi arzularından vazgeçmek pahasına," diye yazar.¹⁷ İlk yol toplumsal cinsiyet ontolojisinin parodik bir inşa (ya da yapıbozum) olarak değerlendirilme-

yazıya yapılan göndermeler metnin içinde belirtilecek. (Türkçesi: *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, İstanbul: Afa, 1994. Çeviriden yapılan alıntılar yer yer değiştirilmiştir. -ç.n.)

17. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Editions de Minuit, 1977, s. 131.

sini içerecektir. Ayrıca "görünmek" ile "olmak" arasındaki güvenilmez ayrımın hareketli imkânlarını araştırmayı, cinsel ontolojinin Lacan'ın yalnızca kısmen izini sürdüğü "komik" boyutunu radikal-leştirilmeyi de beraberinde getirecektir. İkinci yol ise fallik ekonominin terimleri içinde bastırılmış olan her dişil arzuyu geri kazanmak ya da özgürleştirmek için feminist ifşa stratejilerini harekete geçirecektir.¹⁸

Muhtemelen bu alternatif yönler birbirlerini göründükleri denli dışlamıyorlardır, zira görünümler gitgide daha şüpheli hale geliyor. Lacan'da ve Joan Riviere'in "Bir Maskelenme Olarak Kadınsılık" başlıklı makalesinde maskelenmenin ne anlama geldiği konusundaki değerlendirmelerde, tam olarak neyin maskelendiğine dair hayli farklı yorumlar mevcut. Maskelenme, değillenmesi ve böylece bir eksiğe dönüştürülmesi gereken, ama yine de şu ya da bu biçimde görünmek zorunda olan bir dişil arzunun mu sonucudur? Fallus'muş gibi görünmek amacıyla bu *ekşiğin* reddedilmesinin mi sonucudur? Maskelenme heteroseksüelleştirilmiş bir dişillığın kesintisiz inşasını sekteye uğratabilecek biseksüel imkânları örtmek için dişillığı Fallus'un yansıması olarak inşa ediyor olmasın? Saldırganlığı ve misilleme korkusunu Riviere'in öne sürdüğü gibi baştan çıkarmaya ve flörte dönüştürür mü? Halihazırda mevcut bir dişillığı, eril özneye tabi kılınamayacak bir başkalık teşkil eden ve erilliğin zorunlu yenilgisini ifşa edebilecek bir dişil arzuyu gizlemek ya da

18. Maskelenme konusundaki feminist literatür oldukça geniş kapsamlı; buradaki çaba ise maskelenmenin ifade ve performatiflik sorunsalı açısından analiziyle sınırlı. Bir başka deyişle buradaki soru maskelenmenin sahici ya da otantik olarak kavranabilecek bir dişillığı örtüp örtmediği, ya da dişillığın ve onun "otantikliğine" dair tartışmaların üretilmesine vasıta olup olmadığıdır. Maskelenmenin feministlerce sahiplenilmesi üzerine daha etraflı bir değerlendirme için bkz. Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s*, Bloomington: Indiana University Press, 1987; "Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator", *Screen*, c. 23, no. 3-4, Eylül-Ekim 1982, s. 74-87; "Woman's Stake: Filming the Female Body", *October*, c. 17, Yaz 1981. Gayatri Spivak'ın maskelenme olarak kadın mefhumuna ilişkin Nietzsche ve Derrida'dan beslenen kışkırtıcı bir okuması için bkz. "Displacement and the Discourse of Woman", *Displacement: Derrida and After* içinde, Mark Krupnick (haz.), Bloomington: Indiana University Press, 1983. Ayrıca bkz. Mary Russo, "Female Grotesques: Carnival and Theory", Makale Taslağı, Yirminci Yüzyıl Araştırmaları Merkezi, Wisconsin Üniversitesi, Milwaukee, 1985.

bastırmak maskelenmenin başlıca görevi midir? Yoksa maskelenme dışılığın *ilk kez* tesis edildiği, erilin fiilen dışlanarak, dışıl toplumsal cinsiyetli bir konumun sınırları dışına yerleştirildiği dışlayıcı kimlik oluşturma pratiği midir?

Lacan yukarıda alıntılanan pasajın devamında şöyle yazar:

"Bu formülleştirme ne kadar paradoksal görünürse görünsün, diyeceğiz ki: Kadın fallus olmak, yani Öteki'nin arzusunun imleyeni olmak için dışılığının asli bir kısmını, yani tüm niteliklerini maskelenme yoluyla reddedecektir. Çünkü kadın, olmadığı şey için sevmeyi ve arzulanmayı bekler. Ama arzusuna gelince, arzusunun imleyenini aşk talebinin yöneldiği kişinin bedeninde bulur. Şüphesiz bu imleyici işlevi yüklenmiş organın fetiş değeri aldığını unutmamak gerekir." (84)

Eğer bu adı konmayan "organ", ki penis olsa gerek (gören de İbranicedeki adı anılmayası *Yahve* sanır), bir fetişse, neden Lacan'm sandığı gibi onu hemencecik unutalım ki? Peki reddedilmesi gereken "dışılığının asli kısmı" nedir? O adı konmayan ve reddedildiğinde bir eksik gibi görünen kısım mı yoksa? Yoksa kadının Fallus'muş gibi görünebilmesi için reddetmesi gereken şey eksiğin ta kendisi midir? Bu "asli kısmın" adlandırılmazlığı, her an unutmaya tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz erkek "organına" mahsus adlandırılmazlıkla aynı şey midir? Dışıl maskelenmenin esas olan bastırmayı kuran şey tam da bu unutkanlık olmasın? Olumluyan, dolaşısıyla Fallus olan eksik gibi görünmek uğruna varsayılan bir erillikten mi vazgeçilmiştir, yoksa olumluyan eksik olabilmek uğruna fallik bir imkân mı değillenmiştir?

Lacan şu cümlesiyle kendi konumuna biraz daha açıklık getiriyor: "Maske işlevi ... reddedilen aşk taleplerine çözüm getiren özdeşleşmelere hükmeder" (85). Bir başka deyişle maske, melankolinin kendine katma stratejisinin bir parçasıdır; kaybedilen nesnenin/Öteki'nin özellikleri üstlenilir ve kayıp da aşkın reddedilmesinin bir sonucudur.¹⁹ Maskenin bu redde hem "hükmetmesi" hem de

19. "Freud ve Toplumsal Cinsiyet Melankolisi" başlıklı bir sonraki altbölümde melankolinin asli anlamını, yadsınan yasın sonucu olmasını, enest tabusunda oynadığı rol açısından açıklamaya çalışıyorum, zira enest tabusu sebep olduğu kimi yadsınan kayıp biçimleri üzerinden cinsel konumları ve toplumsal cinsiyeti kurar.

"çözüm getirmesi" şu anlama gelir: Kendine katma stratejisi sayesinde bu reddin bizzat kendisi reddedilir, aslında iki kez yitirilmiş olan kişinin, melankolik massedilmesi yoluyla kimliğin yapısını ikiye katlayan bir çifte değillemedir bu.

Lacan'ın maske tartışmasıyla kadın eşcinselliği üzerine değerlendirmesini birleştirmesi ilginçtir. Lacan'ın iddiasına göre "gözlemlerin de gösterdiği gibi, dişil eşcinsellik yönelimi, aşk talebini güçlendiren bir hayal kırıklığının sonucudur" (85). Gözlemi kimin yaptığı ve neyin gözlendiği belirtilmemiş, ama Lacan'a göre söyledikleri malumu ilam niteliğinde. "Gözlem" yoluyla görülen şey eşcinsel kadim açısından kurucu nitelikte olan hayal kırıklığıymış. Buradaki hayal kırıklığı maskelenme yoluyla hükmedilen/çözüm getirilen reddi hatırlatıyor. Ayrıca her nasılsa kadın eşcinselin güçlenmiş bir idealleştirmeye, arzu pahasına izi sürülen bir aşk talebine tabi olduğu "gözleniyormuş".

Lacan "dişil eşcinsellik" üzerine yazdığı bu paragrafın devamında yukarıda kısmen alıntılanan şu cümleye yer veriyor: "Bu sözlerin doğruluğunu tartmak için maskenin işlevini, reddedilen aşk taleplerine çözüm getiren özdeşleşmelere hükmettiği ölçüde yeniden değerlendirmek gerekir." Eğer kadim eşcinselliği "gözlemlerin de gösterdiği gibi" bir hayal kırıklığının *sonucu* olarak kavranıyorsa, söz konusu hayal kırıklığının gözlemlenebilmesi için görünür olması, açıkça görünür olması gerek. Mademki Lacan kadın eşcinselliğinin hayal kırıklığıyla sonuçlanmış bir heteroseksüellikten kaynaklandığını farz ediyor (gözlemler öyle gösteriyormuş), öyleyse gözlemci heteroseksüelliğin, hayal kırıklığıyla sonuçlanmış bir eşcinsellikten kaynaklandığından da bir o kadar emin olamaz mı? "Gözlemlenen" şey eşcinsel kadimın maskesi midir? Eğer öyleyse bu maskede açıkça okunabilecek hangi ifade o "hayal kırıklığına", o "yönelime" ve arzunun (idealleştirilmiş) aşk talebi tarafından yerinden edildiğine kanıt teşkil eder? Lacan muhtemelen şunu söylüyor: Gözlemlerle açıkça görülen şey, lezbiyenin cinsellikten sıyrılmışlığıdır, arzunun yokluğu gibi görünen bir reddin bün-yeye katılmasıdır.²⁰ Oysa varılan bu sonucu heteroseksüelleşmiş ve

20. Kayda değer bir biçimde, metinde Lacan'ın lezbiyenlik tartışmasıyla fritlik tartışması bitişiktir, Lacan metonimi yoluyla lezbiyenliğin, cinselliğin red-

erkekleşmiş bir gözlem noktasının zorunlu sonucu olarak görebiliriz. Zira bu bakış açısına göre lezbiyen cinsellik, cinsellik denen şeyin reddedilmesidir, çünkü cinselliğin heteroseksüel olduğu farz edilmektedir ve burada heteroseksüel erkek olarak kurulan gözlemci açıkça reddediliyordur. Yoksa bu değerlendirme gözlemciyi hayal kırıklığına uğratan bir reddin mi sonucudur? Gözlemcinin yadsıyıp yansıttığı hayal kırıklığı, onu fiilen reddeden kadınların temel niteliği haline getirilmemiş midir?

Lacan o kendine has üslubuyla zamirleri geçiştirerek kimin kimi reddettiğini açıklamaktan kaçınıyor. Fakat okurlar olarak anlamamız beklenen şey, bu yüzgezer "ret" ile maske arasında kayda değer bir bağlantı olduğudur. Eğer her ret nihayetinde şimdiki ya da geçmişteki bir başka bağa olan sadakatse, reddetmek aynı zamanda muhafaza etmektir. Maske böylece kaybı örter, ama onu örterek bu kaybı muhafaza eder (ve değiller). Maskenin gördüğü çifte işlev, melankolinin çifte işlevidir. Maske bünyeye katma süreciyle üstlenilir. Bünyeye katma, melankolik bir özdeşleşmeyi bedenine içine ve üzerine işleyip sonra da onu kuşanmaktır. Bedenin, reddedilen Öteki'nin kalıbına sokularak imlenmesidir. Kendine mal etme yoluyla üzerinde hüküm kurulan her ret başarısızlığa uğrar ve reddeden reddedilenin kimliğinin bir parçası, onun ruhsal çöplüğü haline gelir. Nesnenin yitirilişi asla mutlak bir yitiriş değildir çünkü bu kaybı bünyeye katmak için genişleyen ruhsal/bedensel bir sınır içinde yeniden dağıtılır. Bütün bunlar toplumsal cinsiyetin bünyeye katılması sürecimi, melankolinin daha geniş yörüngesine yerleştirir.

Joan Riviere'in 1929 tarihli yazısı "Bir Maskelenme Olarak Kadınsılık"²¹ bir maskelenme olarak dişlilik mefhumu, saldırganlığı ve çatışmayı çözüme kavuşturmaya dair bir kuram çerçevesinde

dini teşkil ettiğini ileri sürüyor sanki. Metinde "reddin" nasıl işlediğine dair daha etraflı bir okuma yerinde olacaktır.

21. Joan Riviere, "Womanliness as a Masquerade", *Formations of Fantasy* içinde, Victor Burgin, James Donald ve Cora Caplan (haz.), Londra: Methuen, 1986, s. 35-44. Bu makale ilk olarak şurada yayımlanmıştır: *The International Journal of Psychoanalysis*, c. 10, 1929. Makaleye yapılan göndermelerde sayfa numaraları bu noktadan itibaren metnin içinde yer alacaktır. Ayrıca konuyla ilgili esaslı bir deneme için Stephen Heath'in aynı kitaptaki "Joan Riviere and the Masquerade" başlıklı makalesine bakınız.

ortaya atılır. Bu kuram ilk bakışta, Lacan'ın cinsel konumlar komedisi açısından ele aldığı maskelenme analizinden hayli uzak görünür. Riviere yazısına Ernest Jones'un kadın cinselliğinin heteroseksüel ve homoseksüel gelişimine dair tipolojisini saygıyla değerlendirerek başlar. Fakat Riviere'in odağı heteroseksüel ile homoseksüel arasındaki sınırları bulandıran ve örtük olarak Jones'un sınıflandırma sistemine karşı gelen "ara tipler"dir. Lacan'ın "gözlem"e yaptığı kolaycı atfı düşündüren bir ifadesinde Riviere, odağının bu "ara tipler" olmasını sıradan algıya ya da deneyime başvurarak gerekçelendirmeye çalışır: "Gelişimlerinde büyük ölçüde heteroseksüel olmalarına rağmen öteki cinsin kuvvetli özelliklerini açıkça sergileyen erkek ve kadınlara gündelik hayatta sık sık rastlanılır" (35). Aslında bu ifadede açık olan şey, bu nitelikler karışımının nasıl algılanacağını koşullandırıp yapılandıran sınıflandırmalardır. Açıktır ki Riviere kişinin kendi cinsiyetinin niteliklerini sergilemesinin ne demek olduğuna ve bu açık niteliklerin neden bir cinsel yönelimi ifade ettiğinin ya da yansıttığının düşünüldüğüne dair belirli fikirlerle yola çıkıyor.²² Riviere'in algısı ya da gözlemi, nitelikler, arzular ve "yönelimler" arasında bir bağıntı olduğunu farz etmekle kalmayıp tam da algı edimiyle bu birliği yaratır. Riviere'in toplumsal cinsiyet nitelikleri ile doğallaştırılmış "yönelim"²³ arasında koyutladığı birlik, Wittig'in cinsiyetin "hayali oluşumu" derken kastettiği şeyin bir örneğidir adeta.

22. Bu tür basit çıkarımları çürüten çağdaş bir yazı için bkz. Esther Newton ve Shirley Walton, "The Misunderstanding: Toward a More Precise Sexual Vocabulary", *Pleasure and Danger* içinde, Carole Vance (haz.), Boston: Routledge, 1984, s. 242-50. Newton ve Walton erotik kimlikler, erotik roller ve erotik edimler arasında bir ayrım yapıyor ve arzu tarzları ile toplumsal cinsiyet tarzları arasında ne gibi köklü süreksizliklerin var olabileceğini, toplumsal bağlamlarda sunulan bir erotik kimlikten erotik tercihleri çıkarsamanın mümkün olmadığını gösteriyorlar. Analizlerini yararlı (ve cesur) bulmama rağmen, bu tür kategorilerin kendilerinin söylemsel bağlamlara özgü olduklarından şüpheleniyorum ve cinselliğin bu şekilde "bileşenlerine" ayrılmasının, bu terimleri indirgemeci bir şekilde birleştirme çabalarını çürütmeye yarayan bir karşı strateji olmanın dışında anlam ifade edip etmediğinden emin değilim.

23. bell hooks cinsel "yönelim" mefhumunu zekice sorgulamıştır, bkz. *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston: South End Press, 1984. hooks bu terimin, arzu nesnesi olarak belirlenen cinsiyetin her üyesine karşı açık olma gibi yanlış bir çağrışım uyandıran bir şeyleştirme olduğunu öne sürüyor. hooks ta-

Gelgelelim Riviere karışık toplumsal cinsiyet niteliklerinin anlamım "çatışmaların etkileşiminde" (35) arayan psikanalitik bir değerlendirmeye başvurarak bu doğallaştırılmış tipolojileri sorgular. Riviere'in bu tür bir psikanalitik kuram ile "eril" olduğu söylenen niteliklerin bir kadımda bulunmasını "köklü ya da asli bir yatınlığa" indirgeyen bir kuramı karşılaştırıp zıtlıklarını gözler önüne sermesi kayda değerdir. Bir başka deyişle bu tür nitelikler ve heteroseksüel veya homoseksüel bir yönelim, kaygıyı bastırma hedefli çatışmaların çözüme kavuşturulması yoluyla edinilir. Kendi değerlendirmesiyle bir analogi kurmak için Ferenczi'ye gönderme yapan Riviere şöyle yazar:

Ferenczi ... homoseksüel erkeklerin homoseksüelliklerine karşı bir "savunma" olarak heteroseksüelliklerini abartıklarına işaret etmişti. Ben de erillik isteyen kadınların, kaygıdan ve erkeklerden gelmesinden korktukları cezadan kaçınmak için bir kadınsılık maskesine bürünebileceklerini göstermeye çalışacağım (35).

Homoseksüel erkeğin sergilediği iddia edilen "abartılı" heteroseksüellik biçiminin ne olduğu meçhul, fakat burada dikkate alınan fenomen belki de eşcinsel erkeklerin basitçe, heteroseksüel erkeklerden pek de farklı görünmeyebileceğidir. Bariz bir farklılaştırıcı tarzın veya görünümün olmayışının semptomatik bir "savunma" olarak teşhis edilmesinin tek nedeni, söz konusu eşcinsel erkeğin, analistin kültürel klişelerden alıp muhafaza ettiği homoseksüel fikrine uymamasıdır. Lacancı bir analiz şunu ileri sürebilir: Görünürde heteroseksüellik sayılan nitelikler her neyse, bunların eşcinsel erkekte "abartılması", Fallus'a yani beraberinde aktif ve heteroseksüelleştirilmiş bir arzuyu getiren özne konumuna "sahip olma" çabasıdır. Benzer bir biçimde "erillik isteyen kadınların ... maskesi" Fallus'a "sahip olmak"tan feragat çabası olarak yorumlanabilir, böylece kadın Fallus'u ele geçirmek için hadım ettiği erkeklerin ona uygulayacağı haklı cezadan kaçınacaktır. Riviere cezalandırılma korkusunu bir kadının erkeklerin, ya da daha kesin söylemek

nımlanan kişinin özerkliği konusunda kuşku uyandırdığı için terime itiraz ediyor, fakat bence "yönelimlerin" nadiren sabit olduklarını, belki de asla olmadıklarını vurgulamakta yarar var. Yönelimler elbette zamanla değişebilir ve hiçbir anlamda tekanlamlı olmayan şekillerde kültürel olarak yeniden formüle edilebilir.

gerekirse babanın yerini alma fantazilerinin sonucu olarak açıklar. İncelediği vakada, ki kimileri otobiyografik olduğunu düşünüyor, babayla arasındaki rekabet, bekleneceği gibi annenin arzusu için değil, babanın konuşmacı, okutman, yazar olarak; yani bir im-nesnesi, bir değiş tokuş maddesi değil imlerin kullanıcısı olarak kamusal söylemdeki yeri içindir. Bu hadım edici arzu, dil içinde bir özne gibi görünmek için "im olarak kadın" statüsünden vazgeçme arzusu şeklinde kavranabilir.

Eşcinsel erkek ile maskeli kadın arasında kurduğu analogi, Riviere'e göre erkek eşcinselliğiyle kadın eşcinselliği arasındaki bir analogi değildir. Dişillik "erillik isteyen", ama erilliğin kamusal görünümüne büründüğü için cezalandırılmaktan korkan bir kadın tarafından üstleniliyordur. Erillik ise, görünür bir dişilliği –başkalarından değil kendinden– saklamaya çalışan erkek eşcinsel tarafından üstlenilir. Kadın hadım etmek istediği eril dinleyicilerden kendi erilliğini gizlemek için kasten maskelenir. Fakat eşcinsel erkeğin bir "savunma" olarak, bilmeden "heteroseksüelliğini" (yani heteroseksüelmiş gibi görünmesini sağlayacak bir erilliği mi?) abarttığı çünkü kendi eşcinselliğini kabullenemediği söylenir (yoksa kendisi eşcinsel olsaydı bunu kabullenemeyecek olan kişi analist midir?) Bir başka deyişle eşcinsel erkek hadım etmenin sonuçlarını hem arzularak hem de bunlardan korkarak kendini bilinçdışı cezalandırır. Erkek eşcinsel, eşcinsel olduğunu "bilmez", ama görünüşe bakılırsa Ferenczi ve Riviere bunu gayet iyi biliyordu.

Peki Riviere, tanımladığı maskelenmiş kadının eşcinsel olup olmadığını biliyor muydu? Kurduğu analogide Ferenczi'nin eşcinsel erkeğinin karşılığı olarak koyduğu "erillik isteyen" kadın yalnızca eril bir özdeşleşme deneyimi açısından eşcinseldir, cinsel yönelim ya da arzu açısından değil. Riviere, fallik bir kalkanmış gibi kullandığı Jones'un tipolojisine bir kez daha başvurarak bir "savunma" formüle eder, maskelenen kadın tipi olarak belirlediği bir sınıf eşcinsel kadının aseksüel olduğunu ileri sürer: "Jones'un homoseksüel kadın sınıflandırmasındaki ilk grup kadınlar başka kadınlara ilgi duymazlar ama erilliklerinin erkekler tarafından 'tanınmasını' dilerler ve erkeklerle eşit olduklarını, bir başka deyişle, erkek olduklarını iddia ederler" (37). Lacan'da olduğu gibi lezbiyenlik burada da aseksüel bir konum, hatta cinselliği reddeden bir konum olarak an-

lamlandırılıyor. Ferenczi ile kurulan analoginin tam olması için, anlaşıldığı kadarıyla, Riviere'in betimlemesi –kadın eşcinselliğinin yapısal olarak "homoseksüel erkeği" yansıladığı düşünülmesine rağmen– *cinsellik olarak* kadın eşcinselliğine karşı bir "savunma" icra ediyor. Nitekim kadınlara duyulan cinsel arzuya ilgisi olmayan bu kadın eşcinselliği tanımını nasıl okumamız gerektiği açık değil. Riviere'e bakılırsa bu tuhaf tipolojik anormallik bastırılmış kadın eşcinselliğine ya da heteroseksüelliğine indirgenemez. Saklanan cinsellik değil öfkedir.

Getirilebilecek yorumlardan biri, maskelenen kadının erkekler arasındaki homoerotik değiş tokuşun bir parçası olarak, yani bir erkek olarak erkeklerle kamusal müzakereye, söyleme dahil olmak için erilliği dilediğidir. Eril homoerotik değiş tokuş tam da hadım olmayı imlediğinden, eşcinsel erkeğin "savunmalarını" harekete geçiren cezadan kadın da korkar. Kim bilir, maskelenme olarak dişlilik belki de erkek eşcinselliğinden kaçınma olarak anlaşılmalıdır – neticede erkek eşcinselliği, Irigaray'ın "hommo-seksüellik" tabiriyle belirttiği gibi hegemonik söylemin erotik önkabulüdür. Ne var ki Riviere maskelenen kadınların cinsel bir değiş tokuşta yer almak için değil, cinsel nesnesi olmayan (ya da varsa bile Riviere'in adını koymadığı) bir rekabete dahil olmak için eril özdeşleşmeler deneyimlediklerini düşünmemizi istiyor.

Riviere'in metni maskelenmede tam olarak neyin maskelendiği sorusunu yeniden değerlendirmenin bir yolunu sunuyor. Jones'un sınıflandırma sisteminin belirlediği sınırlı analizden uzaklaşan bir pasajda Riviere "maskelenme"nin bir "ara tip"ten fazlası olduğunu, her tür "kadınsılık" açısından merkezi bir rol oynadığını ileri sürer:

Bu noktada okur kadımsılığı nasıl tanımladığımı ya da hakiki kadınsılık ile "maskelenme" arasında sınırı nerede çizdiğimi sorabilir. Oysa ben bu ikisi arasında köklü ya da yüzeysel herhangi bir fark olmadığını, aynı şey olduklarını öne sürüyorum. (38)

"Joan Riviere ve Maskelenme" başlıklı yazısında Stephen Heath, Riviere'in taklitçilikten ve maskeden önce var olan bir dişlilik ko-yutlamayı reddetmesinin "otantik kadınsılık aslında böyle bir taklitçiliktir, maskelenmedir" fikrine işaret ettiğini savunur. Libido-

nun eril olarak nitelendirilmesine dayanarak Heath dişillığın libidonun inkârı olduğu, "temelde yatan bir erilliğin örtülmesi" olduğu sonucuna varır.²⁴

Dişillik eril bir özdeşleşmeye egemen olan/onu halleden bir maske haline gelir, çünkü varsayılan heteroseksüel arzu matrisinde eril özdeşleşme dışı bir nesneye, Fallus'a yönelik bir arzu üretecektir; dolayısıyla bir maske olarak dişillığe bürünmek kadın eşcinselliğinin reddedilmesini ortaya çıkarabileceği gibi, reddedilen dışı Öteki'nin abartıyla bünyeye katılmasını da içerebilir – aşkı, zorunlu heteroseksüelliğin ruhsal telkininden kaynaklanan melankolik ve olumsuz narsisizm çemberinde koruyup muhafaza etmenin tuhaf bir yoludur bu.

Riviere'in yazdıklarına, kendi fallisizminden, yani konuşma yaparken ve yazarken teşhir etme riskini aldığı fallik kimlikten korktuğu yorumu da getirilebilir,²⁵ zira fallisizmi kaleme aldığı bu makalenin kendisi fallisizmi bir yandan gizleyip bir yandan icra etmektedir. Sevmeyi kendine yasak bildiği nesneye dönüşerek hem inkâr edip hem icra etmeye çalıştığı şey belki de kendi eril kimliğinden ziyade onun imzası olan eril heteroseksüel arzudur. Hangi cinsiyet ya da toplumsal cinsiyetten olursa olsun özneler tarafından kadınlara duyulan arzunun kaynağını eril, heteroseksüel bir konuşma atfeden bir matrisin ürettiği zorluktur bu. Mümkün olan tüm cinselliğin "eril olan libidodan" kaynaklandığı varsayılır.²⁶

Bu noktada artık toplumsal cinsiyet ve cinsiyet tipolojisinin, yerini toplumsal cinsiyetin kültürel üretimine dair söylemsel bir açıklamaya bırakması gerek. Riviere'in analiz ettiği kadın eğer eşcinselliği olmayan bir eşcinselse, bunun nedeni muhtemelen böyle bir seçeneğin ona hiç tanınmamış olmasıdır; bu yasağın kültürel varlığı orada, konuşma yaptığı mekândadır, konuşmacı olarak Riviere'i ve büyük çoğunluğu erkek olan dinleyicilerini belirleyip farklılaştırmaktadır. Riviere hadım etme arzusunun anlaşılmasından korkar

24. Heath, "Joan Riviere and the Masquerade", s. 45-61.

25. Stephen Heath, Riviere'in yerleşik psikanalitik çevre tarafından tanınmak ve kabul edilmek için rekabet eden bir entelektüel kadın olarak karşı karşıya olduğu durumun, analiz ettiği kadınla Riviere arasında kuvvetli paralelliklere, hatta belki de nihai bir özdeşleşmeye işaret ettiğini ileri sürüyor.

26. Jacqueline Rose, *Feminine Sexuality* içinde, s. 85.

belki, ama yine de ortak bir arzu nesnesi için rekabet edildiğini inkâr eder, oysa Riviere'in inkâr etmediği eril özdeşleşme bu arzu nesnesi olmaksızın onayından ve asli iminden yoksun kalacaktır. Zira Riviere'in değerlendirmesinde saldırganlığın cinsellikten önce geldiği varsayımını görüyoruz. Eril özneyi hadım edip onun yerine geçme arzusu, yani rekabetten kaynaklandığı kabul edilen bu arzu, Riviere'e göre yer değiştirme edimiyle kendi kendini tüketir. Fakat şu soruyu sormak yararlı olacaktır: Buradaki saldırganlık hangi cinsel fantaziye hizmet eder ve hangi cinselliği geçerli kılar? Dil kullanıcısı konumunu işgal etme hakkı, analiz edilenin saldırganlığının görünürdeki amacıdır belki, ama yine de şunu sorabiliriz: Burada, konuşma içindeki bu konumu hazırlayan ve konuşan öznenin otoritesini, Fallik-Öteki olarak daima yeniden ortaya çıkarak fantazmatik bir biçimde olumluyan dişilin reddi yok mudur?

Öyleyse, kökleri halledilmemiş eşcinsel yatırımlara dayandırılan erillik ve dişillik mefhumlarının ta kendilerini yeniden düşünmek isteyebiliriz. Eşcinselliğin melankoliyle reddedilmesi/egemenlik altına alınması, hemcins arzu nesnesinin bünyeye katılmasıyla sonuçlanır ve karşıtlarını gerektiren, onları dışlama yoluyla tesis eden münferit cinsel "doğaların" inşasıyla yeniden ortaya çıkar. Biseksüelliğin birincil olduğunu ya da libidonun birincil niteliğinin erillik olduğunu varsaymak bu muhtelif "birincilliklerin" inşasına açıklama getirmek değildir. Kimi psikanalitik değerlendirmelerde dişillik erilin dışlanmasına dayandığı öne sürülür, burada eril biseksüel bir ruhsal bileşimin bir "parçası" olarak düşünülür. İkiliğin bir arada var olduğu varsayılır, bastırma ile dışlama işe karışıp bu ikilikten münferit olarak cinsiyetlendirilmiş "kimlikler" yaratır; neticede kimliğin zaten hep biseksüel yatkınlığa ait olageldiği, bu yatkınlığın bastırma ile bileşenlerine ayrıldığı bir durum ortaya çıkar. Kültürdeki ikili kısıtlama bir anlamda kendisini kültür öncesi biseksüellik gibi sunar, biseksüellik "kültüre" ayak basarak o bildiğimiz heteroseksüelliğe ayrılıyordur. Oysa cinsellik üzerindeki ikili kısıtlama, kültürün, bastırıyormuş gibi görüldüğü biseksüellikten hiçbir şekilde sonra gelmediğini daha baştan itibaren açıkça gösterir: Nitekim birincil biseksüelliği düşünülebilir kılan, idrak edilebilirlik matrisini oluşturan kültürdür. Ruhsal bir temelmış gibi ortaya konan ve sonraki bir tarihte bastırıldığı söylenen "biseksüel-

lik" söylemsel bir üretilir, her türlü söylemden önce geldiği iddia edilir, oysa normatif heteroseksüelliğin zorunlu ve üretken dışlayıcı pratikleri üzerinden meydana getirilir.

Lacancı söylem "bölünme" mefhumunu merkez alıyor. Bu, özneyi içsel olarak bölünmüş kılan ve cinsiyetlerin ikiliğini tesis eden birincil ya da temel bir ayrılımdır. Peki neden sadece ikiye ayrılmaya odaklanılıyor? Lacancı yaklaşımda bölünme her zaman yasanın bir *sonucu* olarak görülür, yasanın gelip üzerinde eylediği, önceden var olan bir koşul olarak değil. Jacqueline Rose, "her iki cins için de cinsellik temel bölünmesini baltalayan hileye eninde sonunda değinecektir,"²⁷ diye yazar, yani kimlik kandırmacasının, bastırma ile meydana getirilen cinsel bölünmeyi mutlaka baltalayacağını ileri sürer. İyi ama cinsel farklılık alanındaki konumların kendilerini inandırıcı bir biçimde tekanlamlıymış gibi sunmalarını engelleyen şey söylemsellik öncesi bir çiftelik değil midir? Rose'un şu sözleri hayli ikna edicidir: "Gördüğümüz gibi, Lacan'a göre söylemsellik öncesi bir gerçeklik yoktur ('Özel bir söylem aracılığı olmaksızın söylemsellik öncesi bir gerçekliğe nasıl dönülebilir ki?', SXX, s. 33), yani yasadan önce gelen, erişilebilecek, geri getirilebilecek bir mekân yoktur." Rose, Irigaray'ın dişil yazın için fallik ekonominin dışında bir yer belirleme çabasına yönelik dolaylı bir eleştiri niteliğinde olan şu sözleri ekler: "Ve dilin dışında dişil yoktur."²⁸ Eğer yasak cinselliğin "temel bölünmesini" yarattıysa ve bölünüşünün yapaylığı nedeniyle "bölünmenin" hileli olduğu sergilenbilirse, demek ki bölünmeye *direnen* bir bölünme vardır, yani her kopma çabasının baltalayan bir ruhsal çiftelik ya da içsel biseksüellik vardır. Bu ruhsal çifteliği Yasa'nın *sonucu* olarak ele almak Lacan'ın ulaşmaya çalıştığını söylediği amaçtır, ama aynı zamanda da kuramındaki direnç noktasıdır.

Kendine ideal olarak aldığı şey bir fantazm olduğu için her özdeşleşmenin başarısızlığa uğramaya mahkûm olduğunu iddia eden Rose bu konuda haklıdır kuşkusuz. Önceden belirlenmiş bir baba-oğul ya da anne-kız özdeşleşmesine ulaşma hedefli bir gelişme sürecini kural sayan her psikanalitik kuram, Simgesel ile gerçeği bir-

27. Jacqueline Rose, "Introduction-II", *Feminine Sexuality* içinde, s. 44.

28. A.g.y., s. 55.

birine karıştırma hatasını yapar; "özdeşleşmenin", Fallus "olmak" ve Fallus'a "sahip olmak" dramasının istisnasız fantazmatik oldukları gerçeğini teşhir eden o kritik örtüştürülemezlik noktasını algılayamaz.²⁹ Peki ama fantazmatik alanı belirleyen şey, yani Simgesel ile gerçeğin örtüştürülemezliğini düzenleyen kuralları koyan şey nedir? Bu dramın yalnızca kapitalizmin ileri safhalarda olduğu Batılı ülkelerde yaşayan hane sakinleri için geçerli olduğunu ve muhtemelen gelecekte, henüz tanımlanmamış bir çağda başka bir Simgesel rejimin cinsel ontoloji diline hükmedeceğini söylemek elbette yeterli olmayacaktır. Simgesel istisnasız fantazmatik bir şey olarak tesis edildiğinde "istisnasız", "kaçınılmaz olarak" dönüşü verir ve sonuçta ortaya çıkan cinsellik tanımı kültürel durağanlığı teşvik eden bir tanım olur.

Lacan'ı söylemsellik öncesini bir imkânsızlık olarak kavrayacak şekilde yorumlayan yaklaşım Yasa'yı aynı anda hem yasaklayıcı hem de üretken bir şey olarak kavramsallaştırabilen bir eleştiri vaat eder. Burada fizyolojiye ya da yatkınlığa dair bir dilin kullanılmaması iyiye alamettir, fakat ikili kısıtlamalar yine de cinselliği bir çerçeveye oturtup formüle etmeyi ve onun "gerçeğe" direnme biçimlerinin sınırlarını baştan belirlemeyi sürdürür. Dışlama bastırılanın alanının sınırlarını belirler, yani Yasa'nın ve onun tabi kıldıklarının sınırlarını çizmekte bastırmadan önce işler. Lacan'a göre bastırma, yasaklayıcı ve babaerkil Yasa vasıtasıyla bastırılanı yaratır, diye bir sav ortaya atılabilir, ama bu sav Lacan'ın yazılarında sık rastlanılan, *jouissance*'ın yitik doygunluğuna yönelik nostaljiyi açıklayamaz. O hazzın geri getirilemezliği yasaklayıcı yasa yoluyla şimdiden men edilen bir geçmişe işaret etmeseydi kayıp kayıp olarak kavranamazdı. Temellendirilmiş özne konumundan geçmiş bilemeyeceğimizi söylemek, geçmişin bu öznenin konuşmasında *fêlure*, süreksizlik, metonimik sürçme olarak yeniden ortaya çıkmadığı anlamına gelmez. Kant'a göre daha hakiki olan numenal

29. Rose, Moustapha Safouan'ın yazdıklarını, özellikle de simgesel ile gerçeğin örtüştürülemezliğini kavrayamaması açısından eleştirir. Bkz. Safouan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*, Paris: Editions de Seuil, 1976. Benimle Lacan'daki gelişmecilik karşıtı itkiyi tartıştığı için Elizabeth Weed'e teşekkür borçluyum.

gerçekliğin var olması gibi, *jouissance*'m yasa öncesi geçmişi konuşulan dil içinden bilinemez, ama bu, o geçmişin hiçbir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez. Şimdideki konuşmada metonimik sürçmenin işaret ettiği üzere geçmişin erişilemez olması, tam da o orijinal doyunluğun nihai gerçeklik olduğunu olumlar.

Sorulması gereken bir soru daha var tabii: Yasa'ya uymanın imkânsız olduğu ortaya çıkmışken, Simgesel'i Yasa'ya uymayı gerektiren bir biçimde yorumlayan ve Yasa'ya hiçbir esneklik tanımayan, daha esnek biçimlerde kültürel olarak yeniden formüle edilmesine izin vermeyen bir değerlendirme ne denli ikna edici? Simgesel'in öngördüğü biçimlerde cinsiyetlenme emri hep başarısızlıkla sonuçlanır ve kimi durumlarda da cinsel kimliğin fantazmatik niteliğini ortaya çıkarır. Simgesel'in mevcut ve hegemonik haliyle kültürel olarak idrak edilebilirliğin ta kendisi olma iddiası, bu fantazmaların ve çeşitli başarısız özdeşleşme dramlarının gücünü etkili bir biçimde pekiştirir. Bunun alternatifi özdeşleşmenin ulaşılabılır bir hedef haline gelmesi gerektiğini savunmak değil elbette. Yine de "başarısızlık", Yasa'nın önünde tevazu ve sınırlılık adeta romantize ediliyor, hatta neredeyse dinsel bir idealleştirmeye tabi kınıyor, Lacancı anlatı işte bu nedenle ideolojik açıdan şüphe uyandırıyor. Yerine getirilemeyecek hukuki buyruk ile "yasa önündeki" kaçınılmaz yenilgi arasındaki diyalektik, Eski Ahit'in Tanrısı ile ona karşılıksız itaat eden naçiz kulları arasındaki ilişkiyi çağırıştırıyor. Cinselliğin bu dinsel itkiyi, artık hem ihtiyaçtan hem de –cinselliği tümüyle gölgede bırakan bir tür kendinden geçme, aşkınlık olarak görülebilecek– arzudan farklı olan aşk talebi (ki "mutlak" bir talep addedilir) biçiminde cisimlendirmesi, Simgesel'in insan özneler için erişilemeyen ama her şeyi belirleyen ilah konumunu daha da inandırıcı ve geçerli kılıyor.

Lacancı kuramdaki bu dinsel trajedi yapısı, arzuların oyununa dair alternatif bir tahayyül geliştirmeye yarayacak herhangi bir kültürel siyaset stratejisini etkili bir şekilde baltalıyor. Simgesel emrettiği görevin başarısızlığını garanti ediyorsa, belki de amaçları Eski Ahit'teki Tanrı'ninkiler gibi tümüyle teleolojidişidir – bir hedefe ulaşmayı değil "öznenin" kendini "yasa önünde" yetersiz ve sınırlı hissetmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Elbette bu dramın bir de, kimliği gerçekleştirilenin daimi imkânsızlığının ortaya çıkmasıyla

beliren komik bir yanı vardır. Fakat bu komedi bile, üstesinden gelemediğini iddia ettiği Tanrı'ya köle olma durumunun tersinden ifadesidir.

Lacancı kuram bir tür "köle ahlakı" olarak anlaşılmalıdır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde ortaya koyduğu, Tanrı'nın, yani erişilemez olan Simgesel'in, kendi güçsüzlüğünü düzenli olarak tesis eden bir güç (güç istemi) tarafından *erişilmez kılındığı* düşüncesinden yola çıkarak Lacancı kuramı yeniden formül etmek nasıl olurdu?³⁰ Cinsiyetlenmiş öznenin, karşısında yenilgiye uğramak zorunda olduğu kaçınılmaz ve bilinemez otorite olarak babaerkil yasa tasvirini okurken, bu yaklaşımı besleyen teolojik güdüye ve ötesine işaret eden teoloji eleştirisine özellikle dikkat etmek gerek. Yenilgiyi garanti eden bir yasanın inşası, "Yasa"yı daimi bir imkânsızlık olarak inşa ederken kullandığı üretken güçleri inkâr eden bir köle ahlakından beklenir ancak. Peki tabi olmanın kaçınılmazlığını yansıtan bu kurguyu yaratan güç nedir? Gücü bu kendi kendini değilleyen çemberde tutmaktaki kültürel kazanç nedir? Ve bu güç, aslında onun kılık değiştirmiş ve kendini tabi kılmış hali olan yasaklayıcı yasanın tuzaklarından nasıl kurtarılıp geri alınır?

30. Nietzsche'nin köle ahlakı analizi için bkz. Friedrich Nietzsche, "Birinci Deneme", *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, a.g.y. Diğer kimi yazılarında olduğu gibi burada da Nietzsche Tanrı'nın güç istemi tarafından, kendi kendini aşağılayıcı bir edim olarak yaratıldığını ve güç istemini, kendi kendini tabi kılmaya yarayan bu inşadan kurtarmanın ancak Tanrı düşüncesini ve paradoksal bir biçimde insanın güçsüzlüğü düşüncesini üreten yaratıcı güçleri yeniden sahiplenme yoluyla mümkün olduğunu savunuyor. Foucault kitabı *Hapishanenin Doğuşu*'nu *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'ye, özellikle de "İkinci Deneme"ye ve Nietzsche'nin *Tan Kızılığı* kitabına dayandırmıştır. Üretici iktidar ile hukuki iktidar arasında yaptığı ayırımın kökleri de açıkça Nietzsche'nin iradenin kendini tabi kılmasına dair analizine dayanır. Foucault'ya göre hukuki yasanın inşası üretici iktidarın bir sonucudur, fakat üretici iktidar bu inşada kendini gizler ve tabi kılar. Foucault'nun Lacan'a ve baskıcı varsayıma yönelttiği eleştiri genel olarak hukuki yasanın çoklu belirlenmiş olmasına odaklanır.

3. Freud ve Toplumsal Cinsiyet Melankolisi

Irigaray dişillığın yapısı ile melankolinin "karşılıklı sağlama" yapıtlarını savunur,³¹ Kristeva da hem "Bellini'ye Göre Annelik" başlıklı makalesinde hem *Soleil Noir: Dépression et mélancolie* (Kara Güneş: Depresyon ve Melankoli) adlı kitabında anneliği melankoliyle bir tutar.³² Ne var ki toplumsal cinsiyetin heteroseksüel çerçeve içinde üretilmesinde eşcinselliğin melankoliyle inkâr/muhafaza edilmesini kavrama yönünde yeterli bir çaba gösterilmemiştir. Freud melankoliyi "benin biçimlenmesi" ile "karakter" açısından temel nitelikteki bir mekanizma olarak etraflıca ele alır ama melankolinin toplumsal cinsiyet açısından önemine ucundan değinmekle yetinir. *Ben ve İd* (1923) adlı kitabında Freud benin biçimlenmesinin başlangıçtaki yapısının yas yapısı olduğu üzerinde durur, nitekim 1917 tarihli denemesi "Yas ve Melankoli"de³³ bu tezin ilk izlerini görebiliriz. Freud'a göre kişinin sevdiği birini kaybetme deneyiminde ben ötekiyi benin yapısına katar, ötekinin niteliklerini üstlenir ve ötekiyi sihirli taklit edimleri yoluyla "hayatta tutar". Arzulanan ve sevilen ötekinin yitimi, ötekiyi kendiliğin yapısının içinde barındırmayı hedefleyen özel bir özdeşleşme edimi vasıtasıyla gi-

31. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, s. 66-73

32. Bkz. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Leon Roudiez (haz.), çev. Thomas Gora, Alice Jardine ve Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1980. *Soleil noir: Dépression et mélancholie*, Paris: Gallimard, 1987; İngilizcesi: *Black Sun: Depression and Melancholia*, çev. Leon Roudiez, New York: Columbia University Press, 1989. Kristeva'nın bu son metindeki melankoli okuması kısmen Melanie Klein'in yazılarına dayanır. Melankoli dışı özneye yönelik anne katli itkisidir ve dolayısıyla mazoşizm sorunuyla bağlantılıdır. Kristeva bu metinde birincil saldırganlık mefhumunu kabul ediyor, cinsiyetleri birincil saldırganlık nesnelere göre ve işlemeyi en derinden istedikleri cinayetleri işlemeyi ne şekilde reddettiklerine göre ayırıyor gibidir. Böylece eril konumu dışı yöneltilmiş sadizm olarak, dişil konumu ise içe yöneltilmiş mazoşizm olarak kavrar. Kristeva'ya göre melankoli "şehvetli bir hüznün"dür ve yüceltme yoluyla sanat icrasına bağlı görünmektedir. Yüceltmenin en yüksek biçimi, kaynağı olan acıyı merkez alıyordur. Neticede Kristeva kitabını, insan eyleminin trajik yapısını ifade eden büyük modernist yapıtları methederek ve çağdaş ruh parçalanmalarının acısını çekmektense onları olumlama yönündeki postmodern çabayı kınayarak aniden ve bir parça polemikle sona erdi-

derilir: "Yani aşk bene kaçarak, yok olmaktan kurtulur" (178). Bu basitçe anlık ya da ender bir özdeşleşme değildir, kimliğin yeni bir yapısı haline gelir; ötekinin niteliklerinin sürekli olarak içselleştirilmesi yoluyla öteki, benin bir parçası haline gelir.³⁴ Çiftdeğerli bir ilişkinin kayıp yoluyla sona erdiği durumlarda, o çiftdeğerlilik özleştirir ya da kendini aşağılamaya yatkınlık olarak içselleştirilir, ötekinin rolü artık ben tarafından oynanıp yönlendirilmektedir: "Nesneyle narsisistik bir özdeşleşme erotik yatırımın yerine konulur, sonuç olarak da sevilen kişiyle arada çatışma olmasına rağmen aşk ilişkisinden vazgeçmek gerekmez" (170). Freud daha sonra yitik aşkları içselleştirme ve sürdürme sürecinin benin ve "nesne seçiminin" oluşması açısından canalcı önemde olduğunu açıklar.

Ben ve İd'de Freud, "Yas ve Melankoli"de tanımlanan bu içselleştirme sürecine atıfla şöyle yazar:

Melankolinin acısını, [ondan mustarip olan kişilerde] yitik bir nesnenin ben içinde yeniden inşa edildiği, yani bir nesne yatırımının yerini özdeşleşmenin aldığı varsayımıyla açıklamamız mümkün olmuştu. O zamanlar bu sürecin tam anlamını kavrayamamıştık ve bunun ne denli sık görülen, tipik bir süreç olduğunu bilmiyorduk. O zamandan bu yana böyle bir yer değiştirmenin benin biçimlenmesinde önemli yer tuttuğunu ve karakter denilen şeyin oluşmasına çok önemli katkılarda bulunduğunu anlamış bulunuyoruz (18; Türkçesinde 89).

rir. "Bellini'ye Göre Annelik" metninde melankolinin rolüne dair bir tartışma için bu kitabın üçüncü bölümünün "Julia Kristeva'nın Beden Politikaları" başlıklı birinci altbölümüne bakabilirsiniz.

33. Freud'un yas ile melankoliyi ve bunların ben ve karakter oluşumu ile ilişkilerini ele aldığı, ayrıca Oidipal çatışmanın alternatif analizlerini tartıştığı metni için bkz. Freud, "The Ego and the Super-Ego (Ego-Ideal)", *The Ego and the Id*, çev. Joan Riviere, James Strachey (haz.), New York: Norton, 1963, ilk basımı: 1923. Türkçesi: "Ben ve Üstben (Ben İdeali)", *Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd* içinde, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2001, s. 89-97. Bana bu bölümü tavsiye ettiği için Paul Schwaber'e teşekkür borçluyum. "Yas ve Melankoli"ye yapılan sayfa referansları şu baskıya göredir: Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", *General Psychological Theory*, Philip Rieff (haz.), New York: MacMillan, 1976. Sayfa referansları bu noktadan sonra metnin içinde yer alacaktır.

34. İlginç bir "özdeşleşme" tartışması için bkz. Richard Wollheim, "Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism", *Freud: A Collection of Critical Essays* içinde, Richard Wollheim (haz.), Garden City: Anchor Press, 1974, s. 172-95.

Oysa "Ben ve Üstben (Ben İdeali)" üzerine bu bölümün devamında tanımlanan şey yalnızca "karakter" değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet kimliğinin edinilmesidir. "Belki de böyle bir özdeşleşme idin nesnelere terk etmesi için şarttır," ifadesiyle Freud melankolinin içselleştirme stratejisinin yasın işleyişine *karşı gelmediğini*, aksine belki de benin ötekilerle arasındaki asli duygusal bağlarım yitirdikten sonra varkalabilmesinin tek yolu olduğunu ileri sürer. Ardından Freud, "benin niteliğinin terk edilmiş nesne yatırımlarının bir izdüşümü olduğunu ve bu nesne seçimlerinin tarihçesini içerdiğini" iddia eder (19; 90). Ensest tabusunun, diğer işlevlerinin yanı sıra ben için bir aşk nesnesinin kaybına yol açtığını ve benin bu kaybı atlatmak için tabu olan arzu nesnesini içselleştirdiğini fark ettiğimizde, yitik aşkları içselleştirme sürecinin aslında toplumsal cinsiyet biçimlenmesiyle bir bağlantısı olduğu ortaya çıkıyor. Yasaklanmış bir heteroseksüel birleşme söz konusu olduğunda esirgenen şey nesnedir, arzunun kipi değil, böylece arzu o nesneden sapper, karşı cinsten başka nesnelere yönelir. Fakat yasaklanmış bir eşcinsel birleşme söz konusu olduğunda hem arzudan hem de nesneden feragat edilmesi gerekir, dolayısıyla arzu da nesne de melankolinin içselleştirme stratejilerine maruz kalır. Bu nedenle "erkek çocuğu ... babasıyla onunla özdeşleşme yoluyla hesaplaşır" (21; 91-2).

Oğlan çocuğu-baba özdeşleşmesinin ilk oluşumunda Freud özdeşleşmenin, öncesinde nesne yatırımı olmaksızın gerçekleştiğini ileri sürer (21; 91), bunun anlamı özdeşleşmenin yitik bir aşkın ya da oğulun babaya duyduğu yasak aşkın sonucu olmadığıdır. Fakat daha sonra Freud karakter ve toplumsal cinsiyet biçimlenmesinde süreci karmaşıklaştıran bir etken olarak birincil biseksüelliği koyutlar. Biseksüel bir dizi libidinal yatkınlığı koyutladıktan sonra artık oğlanın başlangıçta babasına duyduğu cinsel aşkı inkâr etmek için hiçbir sebep kalmamasına rağmen Freud bunu örtük olarak inkâr etmeyi sürdürür. Bununla beraber oğlan, annesine yönelik birincil bir yatırımı koruyordu, Freud biseksüelliğin oğlan çocuğun annesini baştan çıkarmak için sergilediği eril ve dişil davranışlarda belirdiğini yazar.

Freud oğlanın neden anneyi reddedip babaya karşı çiftdeğerli bir tutum alması gerektiğini açıklamak için Oidipal kompleksi öne sürer, hemen ardından da şöyle yazar: "Ebeveyn ile ilişkilerde gö-

rülen çiftdeğerliliğin tümüyle bu biseksüellikten kaynaklanması ve daha önce sunulduğu gibi özdeşleşmeden gelişen bir rekabet tutumuna bağlı olmaması da pekâlâ mümkündür" (23; 93). Peki böyle bir durumda çiftdeğerliliği koşullandıran şey nedir? Freud açıkça oğlanın yalnızca iki nesne seçeneği arasında değil, eril ve dişil olmak üzere iki cinsel yakınlık arasında da bir seçim yapmak zorunda olduğunu izah eder. Demek ki, çocuğun genellikle heteroseksüel yakınlığı seçmesinin nedeni babası tarafından hadım edilme korkusu değil, hadım edilme korkusudur – yani, heteroseksüel kültürlerde erkek eşcinselliğiyle bağdaştırılan "dişilleşme" korkusudur. Aslında ilk olarak cezalandırılması ve yüceltilmesi gereken şey anneye duyulan heteroseksüel şehvet değil, kültürel olarak kabul gören bir heteroseksüelliğe ikincil kılınması gereken eşcinsel yatırımdır. Oğlan çocuğunun dişilliği reddetmesinin ve babasına karşı çiftdeğerli tutumunun ardındaki sebep Oidipal rekabet dramından ziyade birincil biseksüellik ise, anneye yatırımın birincil olduğu ve dolayısıyla çocuğun birincil nesne yatırımının heteroseksüel olduğu savı gitgide inandırıcılığını yitirir.

Oğlan çocuğunun annesini reddetmesinin sebebi ne olursa olsun (acaba cezalandırıcı babayı bir rakip gibi mi yoksa kendisini arzu nesnesi olarak yasaklayan bir arzu nesnesi gibi mi kavramalı?), bu ret Freud'un toplumsal cinsiyetin "pekiştirilmesi/derlenmesi" dediği şeyin kurucu ânıdır. Annesini arzu nesnesi olarak yitiren oğlan çocuğu ya annesiyle özdeşleşerek kaybını içselleştirir ya da heteroseksüel bağının yönünü değiştirir. İkinci durumda babasına olan bağlılığını kuvvetlendirir ve dolayısıyla erilliğini "pekiştirir/derler". Pekiştirme/derleme eğretilemesinin işaret ettiği gibi erillik yakınlıklar, cinsel eğilimler ve hedefler halinde ruhsal sahnede parça parça bulunuyordur, fakat bunlar dağınık ve düzensizdir, yani başka her şeyi dışarıda bırakan heteroseksüel bir nesne seçimi tarafından henüz bağlanmamıştır. Öyle ki, oğlan çocuğu hem hedefi hem nesneyi geri çevirerek heteroseksüel yatırımdan tümüyle feragat ederse, anneyi içselleştirir ve erilliği eritip dağıtan, onun yerine dişil libidinal yakınlıkları pekiştiren/derleyen bir dişil üstben kurar.

Kız çocuğu için de Oidipal kompleks ya "olumlu" (hemcinsle özdeşleşme) ya da "olumsuz" (karşı cinsle özdeşleşme) olacaktır; ensest tabusu sebebiyle babanın yitirilmesinin sonucu ya yitik nes-

neyle özdeşleşmeye (erilliğin pekiştirilmesi/derlenmesi) ya da hedefin nesneden sapmasına varacaktır. İkinci durumda eşcinselliğe karşı heteroseksüellik kazanır ve bir ikame nesnesi bulunur. Kız çocuğundaki olumsuz Oidipal komplekse dair kısa paragrafının sonunda Freud, kız çocuğundaki eril ve dişil yatkınlıkların ne denli kuvvetli ya da zayıf olduğunun onun hangi özdeşleşmeye varacağını son kertede belirleyen etken olduğunu yazar. Freud'un eril ya da dişil yatkınlıkların tam olarak ne anlama geldiğine dair kararsızlığını bir ara cümle olarak yazdığı "—bu her ne anlama geliyorsa—" (22) ifadesiyle itiraf etmesi ise dikkat çekicidir.

Freud'u bile bocalatan bu birincil yatkınlıklar ne olabilir acaba? Bilinçdışı bir libidinal düzenlemenin özellikleri mi? Peki Oidipal çatışmanın sonucunda kurulan çeşitli özdeşleşmeler bu yatkınlıkların her birini tam olarak nasıl takviye eder veya dağıtır, çözer? "Dişilliğin" hangi yanı yatkınlığa dayanır ve hangi yanı özdeşleşmenin sonucudur? Peki biseksüel "yatkınlıkları" bir dizi içselleştirmenin *sonucu* ya da *ürünü* olarak kavramamız için bir neden var mı? Dahası, "dişil" ya da "eril" bir yatkınlığı baştan nasıl tanıyacağız? Bunu bize gösteren izler nelerdir ve "dişil" ya da "eril" bir yatkınlığı heteroseksüel nesne seçiminin önkoşulu olarak ne denli varsayarız? Bir diğer deyişle, babaya duyulan arzuyu dişil bir yatkınlığın kanıtı olarak görmemizin sebebi, birincil biseksüellik koyutlamasına rağmen heteroseksüel bir arzu matrisinden yola çıkmamız olmasın?

Freud'un biseksüelliği *yatkınlıklar* açısından kavramsallaştırması, bu yatkınlıkları da eril ve dişil olarak sınıflandırıp heteroseksüel hedeflere yönelmiş addetmesi şuna işaret eder: Freud'a göre *biseksüellik iki heteroseksüel arzunun tek bir ruhta aynı anda var olmasıdır*. Neticede eril yatkınlık asla bir cinsel aşk nesnesi olarak babaya yönelmiyordur, aynı şekilde, dişil yatkınlık da anneye yönelmiyordur (kız çocuğu annesine yönelmiş olabilir tabii, ama bu, yatkınlığının "eril" kısmından feragat etmesinden öncedir). Küçük kız anneyi bir cinsel aşk nesnesi olarak reddederek mecburen erilliğini de reddetmiş olur ve sonuç olarak da paradoksal bir biçimde dişilliğini "sabitleştirir". Dolayısıyla Freud'un birincil biseksüellik te-

zinde aslında eşcinsellikten eser yoktur ve yalnızca zitların çekimi söz konusudur.

Peki Freud bu tür yatkinlikların var olduğunu neyle kanıtıyor? İçselleştirmelerle edinilen dişlilik ile yatkinliktan ibaret olan dişlilik arasında bir ayırım yapmak mümkün değilse eğer, bir toplumsal cinsiyete özgü ilişkilerin aslında içselleştirmelerden kaynaklandığı sonucuna varmamızı önleyecek ne kalıyor? Yatkinlik eksenli cinsellikler ve kimlikler bireylere hangi temele dayanarak atfedilebilir ve "dişlilik" ile "erillğe" en başında yükleyebileceğimiz anlamlar nelerdir? İçselleştirme sorununu çıkış noktamız olarak alıp öncelikle içselleştirilmiş özdeşleşmelerin toplumsal cinsiyet oluşumundaki yerini değerlendirelim, ikinci olarak da içselleştirilmiş bir toplumsal cinsiyet yakınlığı ile içselleştirilmiş özdeşleşmelerdeki kendini cezalandırma eksenli melankoli arasındaki ilişkiyi ele alalım.

"Yas ve Melankoli"de Freud melankoliğin özeleştiril tutumlarını, yitirdiği aşk nesnesini içselleştirmiş olmasının sonucu olarak yorumlar. İlişkinin çiftdeğerli ve çözüme kavuşturulmamış olarak kalmasına rağmen, tam da yitirilmiş olması sebebiyle nesne benin "içine sokulur" ve kavga, sihirli bir biçimde, ruhun iki parçası arasındaki içsel bir diyalog olarak kaldığı yerden devam eder. "Yas ve Melankoli"ye göre yitik nesne benin içinde eleştiril bir ses ya da faillik olarak kurulu ve eskiden nesneye duyulan öfke tersine çevrilir, böylece içselleştirilmiş nesne artık ben'i azarlıyordu:

Melankoliğin kendine yönelik muhtelif suçlamalarını sabredip dinleyince, bu suçlamalardan en şiddetli olanların hastanın kendisi için aslında hiç de geçerli olmadığı, ama ufak değişikliklerle başka biri için, hastanın sevdiği, sevmiş olduğu ya da sevmesi gereken biri için geçerli olduğu izlenimini edinmek işten değildir. ... Kendine yönelttiği kınamalar aslında hastanın kendi ben'ine aktardığı, sevilen bir nesneye yönelik kınamalardır (169).

Melankolik kişi nesnenin yitirilmiş olduğunu inkâr eder ve içselleştirme yitik nesneyi sihirli bir şekilde geri getirme stratejisi haline gelir. Bunun sebebi, kaybm acı vermesinin yanı sıra, nesneyle ilişkideki çiftdeğerliliğin, anlaşmazlıklar giderilinceye kadar nesnenin elde tutulmasını gerektirmesidir. Önceki makalesinde Freud yası, libidinal yatırımın nesneden çekilmesi ve yeni bir nesneye başarılı bir şekilde aktarılması olarak kavrar. *Ben ve İd*'de ise Freud

yas ile melankoli arasında yapmış olduğu bu ayrımı yeniden değerlendirir ve melankoliyle ilişkilendirilen özdeşleşme sürecinin "belki de idin nesnelere terk etmesi için şart" olabileceğini (19; 90) yazar. Bir başka deyişle, melankoli açısından tanımlayıcı nitelikte olan, yitik sevilenlerle kurulan özdeşleşme yas tutma için bir önkoşul haline gelir. Başlangıçta birbirleriyle karşıt oldukları düşünülen bu iki süreç artık yas tutma sürecinin birbirlerini tamamlayan birer parçası olarak kavranır.³⁵ Daha sonraları Freud kaybın içselleştirilmesinin telafi niteliğinde olduğunu söyler: "Eğer ben nesnenin özelliklerini üstlenirse, ide kendisini bir aşk nesnesi olarak sunar; idin kaybım, 'Bak, beni de sevebilirsin. Ben de o nesneye çok benziyorum,' diyerek gidermeye çalışır" (20; 90). Nesneden vazgeçmek tam anlamıyla yatırımın değillenmesi değildir, daha ziyade içselleştirilmesi ve dolayısıyla muhafaza edilmesidir.

Peki, benin ve yitik aşklarının daimi olarak barındığı ruhun tam olarak nasıl bir topolojisi vardır? Freud'un kavramsallaştırmasında, çeşitli ahlaki failikleri üstlenen ben ideali daima bene eşlik eder. Benin içselleştirilmiş kayıpları bu ahlaki tenkit merciinin birer parçası olarak yeniden kurulur, nesne dışarıdayken ona duyulan öfke ve suçlama içselleştirilmiştir. Kayıpla birlikte kaçınılmaz olarak artan öfke ve suçlama, içselleştirme edimiyle içe döndürülüp sürdürülür; ben içselleştirilmiş nesneyle yer değiştirir, böylece bu içselleştirilmiş dışsallığa ahlaki failik ve iktidar bahşetmiş olur. Neticede ben öfkesinden ve etkinliğinden feragat ederek bunları ben ideale aktarır, ben ideali ise kendisini geçindiren benin aleyhine işlemeye başlar; bir başka deyişle ben kendi aleyhine dönmenin bir yolunu inşa etmiş olur. Hatta Freud ben idealinin ahlaki aşırılıklara varabileceği konusunda bizi uyarır, en uç noktasında intihara sebep olabileceğini yazar.³⁶

35. Nicolas Abraham ve Maria Torok yas ile melankolinin bu şekilde örtüşürülmesine şerh düşmüşlerdir. Bkz. aşağıdaki n. 39.

36. Bir cezalandırma mekanizması olarak üstben ile (narsisistçe bir arzuya hizmet eden bir idealleştirme olarak) ben ideali arasında ayrım yapmak gerektiğini (ki bu Freud'un *Ben ve İd*'de kesinlikle yapmadığı bir ayrımdır) savunan bir psikanalitik kuram için şu kaynağa başvurulabilir: Janine Casseguet-Smirgell, *The Ego-Ideal: A Psychological Essay on the Malady of the Ideal*, çev. Paul Barrows, giriş yazısı Cristopher Lasch, New York: Norton, 1985; orijinal ismi *L'ide-*

Toplumsal cinsiyet kimliklerinin içselleştirilmesi de içsel ben idealinin inşa sürecine dahildir. Freud ben idealinin Oidipal komplekse bir çözüm niteliğinde olduğunu, dolayısıyla erilliğin ve dişillikğin başarılı bir biçimde pekiştirilmesinde işe yaradığını ifade eder:

Ama üstben, yalnız idin en eski nesne seçimlerinin bir kalıntısı değildir; aynı zamanda bu seçimlere karşı enerjik bir tepki oluşturma anlamı da taşır. Onun ben ile ilişkisi "Böyle (Baba gibi) *olmalısın*" uyarısıyla bitmez; "Böyle (Baba gibi) *olamazsın*" yasağını da içerir; yani onun her yaptığını yapamazsın, bazı şeyler de onun ayrıcalığı olarak kalmalıdır (24; 93).

Böylece ben ideali izin veren ve tabu koyan bir iç mercii hizmeti görür ve Freud'a göre işlevlerinden biri de arzuyu uygun şekillerde yeniden kanalize edip yücelterek toplumsal cinsiyeti pekiştirmektir. Anneyi ya da babayı aşk nesnesi olarak içselleştirmede zorunlu bir anlam sapması gerçekleşecektir: Anne ya da baba aşk nesnesi olarak yasaklandığı gibi, aynı zamanda da *yasaklayıcı* veya vermeyen bir aşk nesnesi olarak içselleştirilir. Ben idealinin yasaklayıcı işlevi böylece ebeveyne yönelik arzunun dışavurumunu engeller, hatta bastırır, ama bir yandan da bu aşkın *muhafaza edilebileceği* bir iç "mekân" yaratır. Oidipal ikileme getirilen çözüm ya "olumlu" ya da "olumsuz" olacağından karşı cinsten olan ebeveynin yasaklanması ya yitik ebeveynin cinsiyetiyle özdeşleşmeye ya da bu tür bir özdeşleşmenin reddine ve dolayısıyla heteroseksüel arzunun sapmasına neden olacaktır.

Bir dizi izin ve tabudan oluşan ben ideali, eril ve dişil özdeşleşmeleri düzenler ve belirler. Özdeşleşmeler nesne ilişkilerinin yerine geçtikleri ve kaybın sonucu oldukları için, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi bir tür melankolidir, yasaklanmış nesnenin cinsiyeti bir yasak olarak içselleştirilir. Bu yasak, münferit olarak cinsiyetlendirilmiş kimliği ve heteroseksüel arzunun yasağını onaylar ve düzenler. Oidipal kompleksin çözülmesi, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesini yalnızca ensenst tabusu üzerinden değil, ondan önce gelen eşcinsellik tabusu yoluyla da etkiler. Sonuç olarak kişi hemcins-

al du moi; Türkçesi: *Ben İdeali: "İdeal Hastalığı" Üzerine Bir Psikanaliz Denemesi*, çev. Nesrin Tura, İstanbul: Metis, 2005. Casseguet-Smirgell'in metni cinselliğe dair naif bir gelişimsel modeli baz alır, bu model eşcinselliği aşağıladığı gibi, feminizmle ve Lacan'la sürekli bir polemik içerisindedir.

si olan aşk nesnesiyle özdeşleşir, böylece eşcinsel yatırımın hem hedefini hem de nesnesini içselleştirmiş olur. Melankoliden kaynaklanan özdeşleşmeler çözüme kavuşturulmamış nesne ilişkilerini muhafaza etme yollarıdır. Hemcins ebeveynle toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi gerçekleştiğinde de çözümlenmeden kalan nesne ilişkileri istisnasız eşcinsel olanlardır. Hatta toplumsal cinsiyet bağı ne kadar sıkı ve istikrarlıysa orijinal kayıp o denli çözümsüz kalır, öyle ki katı toplumsal cinsiyet sınırları kaçınılmaz olarak, kabul edilmediği için çözümlenemeyen, orijinal aşkın yitikliğini gizleme işini görür.

Elbette ki her toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi eşcinsellik tabusunun başarılı bir şekilde uygulanmasına dayanmaz. Eğer dişil ve eril yatkinlikler bu tabunun etkili bir şekilde içselleştirilmesinin birer sonucuysa ve eğer hemcins nesnenin kaybına verilen melankolik cevap o nesneyi bünyeye katmak, hatta ben idealinin inşası yoluyla o nesne *olmak* ise, bütün bunlar toplumsal cinsiyet kimliğinin her şeyden önce bir yasağın içselleştirilmesi olduğuna işaret eder ve söz konusu yasağın kimlik açısından biçimlendirici nitelikte olduğu açıktır. Dahası, bu kimlik eşcinsellik tabusunun devamlı uygulanması yoluyla inşa edilir ve sürdürülür; tabu hem bedenün münferit cinsiyet kategorilerine uygun olarak stilize edilmesinde, hem de cinsel arzunun üretimi ve "yatkinliğinde" rol oynar. Yatkinliğe dair dil, edimle başlayıp (*yatkin olmak*) isimle sonlanır (*yatkinliklara sahip olmak*), dolayısıyla hatalı bir temelciliğe varır, yasağın etkileriyle duygulanımın sonuçları oluşturulur ya da "sabitlenir". Dolayısıyla yatkinlikler aslında ruhun birincil cinsel olguları değil, kültürün dayattığı bir yasanın üretilmiş etkileridir, bu yasayı dayatmada ben ideali de yeniden değer biçme edimleri vasıtasıyla kültürle işbirliği yapar.

Melankolide sevilen nesnenin kaybı ayrılık, ölüm ya da duygusal bir bağın kopması gibi çeşitli yollarla gerçekleşir. Fakat Oidipal durumda kayıp, bir dizi ceza eşliğinde gelen bir *yasak* tarafından dikte edilmiştir. Öyleyse toplumsal cinsiyet özdeşleşmesiyle gelen ve Oidipal ikileme "cevap veren" melankoli, yapısını ve enerjisini dışarıdan yürürlüğe sokulan bir tabudan alan içsel bir ahlaki direktifin içselleştirilmesi olarak kavranmalıdır. Freud bunu açıkça savunmasa da, eşcinsellik tabusunun enest tabusundan *önce gelme-*

si akla yatkındır; çünkü eşcinsellik tabusu Oidipal kompleksi mümkün kılan heteroseksüel "yatkınlıkları" yaratır. Encest içeren heteroseksüel hedeflerle Oidipal drama adım atan kız çocuğu ve oğlan çocuğu, onları münferit cinsel yönlere "yatkın kılan" yasaklara zaten çoktan maruz kalmışlardır. Dolayısıyla Freud'un varsayımında cinsel hayatın birincil ya da kurucu olguları olan yatkınlıklar aslında, içselleştirildiğinde münferit toplumsal cinsiyet kimliğini ve heteroseksüelliği üretilip düzenleyen bir yasanın etkileridir.

Hiçbir şekilde kurucu nitelikte olmayan bu yatkınlıklar, kendi soykütüğünü gizlemeyi hedefleyen bir sürecin sonuçlarıdır. Bir başka deyişle "yatkınlıklar" yürürlüğe konmuş birtakım cinsel yasakların tarihinin izleridir, anlatılmayan ve yasakların anlatılamaz kılmaya çalıştıkları bir tarihtir bu. Toplumsal cinsiyetin edinilmesine dair bir anlatı işe yatkınlıkları koyutlamakla başladığında, o anlatıyı yasağın kendi kendini güçlendirme taktiği olarak teşhir edebilecek olan başka bir anlatının çıkış noktasını fiilen devre dışı bırakır. Psikanalitik anlatıya göre yatkınlıklar bir yasak tarafından yönlendirilir, sabitlenir ve pekiştirilir, sonra da aynı yasak, gemlenmemiş eşcinsel yatırımların sebep olduğu huzursuzluğu yatıştırmak için kültür adına çıkar gelir. Yasaklayıcı yasayı anlatının kurucu âni olarak kabul eden bakış açısından anlatıldığında yasa hem cinselliği "yatkınlıklar" biçiminde üretiyor, hem de, dâhiyane bir şekilde, ilerki bir zaman diliminde yeniden ortaya çıkıp "doğal" görünen bu yatkınlıkları kültürel olarak kabul görebilecek egzogamik akrabalık yapılarına dönüştürüyordu. Sonradan yalnızca kanalize ettiğini ya da bastırıldığını iddia ettiği fenomeni aslında kendisinin ürettiğini gösteren soykütüğünü gizlemek için yasa üçüncü bir işlev görür: Kendini, ruhsal olgulardan yola çıkan bir nedensel ilişkiler anlatısında mantıksal sürekliliği sağlayan ilke olarak tesis eder. Yasanın bu biçimlenimi cinselliğin ve iktidar ilişkilerinin kültürel kökenlerine eğilecek daha radikal bir soykütük çıkarma imkânını ortadan kaldırır.

Freud'un nedensel anlatısını tersine çevirip birincil yatkınlıkları yasanın birer etkisi olarak düşünmek tam olarak ne anlama gelir? *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde Foucault baskıcı varsayımına yönelttiği eleştiride bu varsayımın, ontolojik bir bütünlük arz eden ve baskıcı yasadaki önce gelen orijinal bir arzu (Lacan'ın terminoloji-

sinde bu "arzu" değil, *jouissance*'dir) sanısına dayandığını ileri sürer.³⁷ Foucault'ya göre yasa, söz konusu arzuyu sonradan susturur ya da ikincil ve asla tatmin etmeyecek bir biçime ya da ifadeye dönüştürür (yer değiştirme). Foucault hem orijinal hem de bastırılmış olarak kavranan arzunun aslında her şeyi kendine tabi kılan yasanın bir etkisi olduğunu savunur. Neticede yasa kendi kendini güçlendirmeye yönelik stratejilerini rasyonalize edebilmek için bastırılmış arzu mefhumunu üretiyordur. Hukuki yasa bastırma işlevi gören bir şey değil, başka yerlerde olduğu gibi burada da üretici ya da doğurgan işlevleri olan bir söylemsel pratik olarak yeniden kavranmalıdır. Söylemseldir çünkü kendi teleolojik araç konumunu koruyabilmek için dilsel bir kurgu olan bastırılmış arzuyu üretir. Söz konusu arzu, bağlamsal çerçevesini yasanın kurduğu ölçüde "bastırılmış" sıfatını üstlenir; yasa "bastırılmış arzu"yu kendi tanımlar, geçerli kılar ve terimi dolaşıma sokar. Neticede "bastırılmış arzu" denen bu kendinden haberdar ve dilde ayrıntısıyla ifade bulmuş deneyim için gereken söylemsel alanı açan da yasanın ta kendisidir.

Enseste ve örtük olarak eşcinselliğe karşı tabu baskıcı bir emirdir, "yatkinlikler" mefhumuna yerleşmiş orijinal bir arzuyu varsa-yar; bu arzu başlangıçta eşcinsel olan libidinal yöneliminin bastırılmasıyla, yön değiştirmiş bir fenomen olan heteroseksüel arzuyu üretiyordur. Çocuk gelişimine dair bu üstanlatının yapısmada cinsel yatkinlikler söylemsellik öncesi, zamansal olarak birincil, ontolojik olarak münferit, bir amaçları ve dolayısıyla dilde ve kültürde belirmeden önce bir anlamları olan dürtüler olarak sahne alır. Kültürel alana girmesi arzuyu orijinal anlamından saptırır, sonuç olarak kültür içindeki arzu bir dizi yer değiştirme olmak zorundadır. Böylece baskıcı yasa etkili bir biçimde heteroseksüelliği üretir ve yalnızca olumsuz ya da dışlayıcı bir kod olarak değil, aynı zamanda bir onay ve en önemlisi bir söylem yasası olarak işler, (konuşulamaz olanın sınırlarını belirleyip alanını inşa ederek) konuşulabilir olanı konuşulamaz olandan, meşru olanı gayrimeşru olandan ayırır.

37. Bkz. Foucault, s. 81; Türkçe basımda s. 64.

4. Toplumsal Cinsiyet Karmaşıklığı ve Özdeşleşmenin Sınırları

Lacan'a, Riviere'e ve Freud'un *Ben ve İd* metnine dair yukarıda sunduğum analizler toplumsal cinsiyet özdeşleşmelerinin nasıl işlediği konusunda –hatta işleyip işlemedikleri konusunda– birbirine rakip değerlendirmeler sunuyorlar. Toplumsal cinsiyet karmaşıklığı ve uyumsuzluğu, kültürel olarak uyumsuz muhtelif özdeşleşmelerin çoğalıp çakışmasıyla açıklanabilir mi? Yoksa bütün özdeşleşmeler onları tartışmaya açan bir cinselliğin dışlanmasıyla mı inşa edilir? İlk durumda çoklu özdeşleşmeler, yer değiştiren ve kesişen özdeşleşmelerin hiyerarşik olmayan bir biçimlenişiyle gelerek herhangi bir tekanlamlı toplumsal cinsiyet yatkınlığının önceliğini tartışmaya açabilirler. Lacancı kavrayışta özdeşleşme Fallus'a "sahip olmak" ile Fallus "olmak" arasındaki ikili ayrışmada sabittir, sonuç olarak da ikilikteki dışlanan terim diğerine dadanır ve onun kendini tutarlıymış gibi göstermesine engel olur. Dışlanan terim, öznenin kendi kendini temellendirdiği, arzusunun kaynağını ve nesnesini bildiği iddialarına karşı çıkan dışlanmış bir cinselliktir.

Psikanalitik bir sorunsal olarak özdeşleşmeye eğilen feminist eleştirmenler çoğunlukla anneyle özdeşleşme sorununa odaklandılar, bundan yola çıkarak feminist bir epistemolojik konum geliştirmeye ve/veya bu özdeşleşmeden ve zorluklarından hareketle bir analık söylemi geliştirmeye çalıştılar. Bu yöndeki çalışmaların çoğu hayli önemli ve ne kadar etkili oldukları da açık, fakat bu yaklaşım ortaya çıkmakta olan feminist kuram kanonunda hegemonik bir konum işgal eder hale geldi. Dahası, toplumsal cinsiyetleri erile ve dişile ayırıp gey ve lezbiyen kültürlerine has o altüst edici, parodik çakışmaların yeterli bir biçimde tanımlanmasını engelleyen ikili, heteroseksist çerçeveyi destekliyor. Julia Kristeva'nın göstergeseli Simgesel'in anaç bir yaklaşımla altüst edilmesi olarak tanımlamasını bir sonraki bölümde ele alacağım, her ne kadar bu, analık söylemiyle hesaplaşma yönünde gayet kısmi bir çaba olsa da.

Şimdiye kadar değerlendirdiğim psikanalitik açıklamaların sonucunda hangi eleştirel stratejiler ve altüst etme kaynakları çıkar ortaya? Anlaşıldığı kadarıyla bilinçdışına bir altüst etme kaynağı

olarak başvurabilmenin koşulu, babaerkil yasayı, "kimliği" sabit ve fantazmatik bir mesele kılan katı ve evrensel bir determinizm olarak kavramaktır. Kimliğin fantazmatik içeriğini kabul etsek bile, fantazinin terimlerini sabitleyen yasanın tarihsel değişkenliğe ve olasılıklara tümüyle kapalı olduğunu varsaymamızı gerektiren herhangi bir sebep yoktur.

Kimliği önceden sabitleyen bir kurucu Simgesel Yasa bulunduğu görüşünü bir kenara bırakıp, kimliği oluşturan özdeşleşmelerin tarihini sabit ve kurucu bir Yasa'yı önkabul olarak almaksızın yeniden değerlendirmeyi deneyebiliriz. Babaerkil yasanın "evrensel" olduğu iddiasına antropolojik bir çerçeveden itiraz getirmek mümkün olsa da, verili herhangi bir tarihsel bağlamda yasanın koruduğu *anlamın* Lacancı değerlendirmenin kabul ettiğinden daha az tek anlamlı olduğunu, belirleyici etkisinin de daha az olduğunu dikte etmek önemli görünüyor. Bir özdeşleşmeler kümesinin, toplumsal cinsiyet bütünlüğüne dair kültürel olarak dayatılan standartlara ne açılardan uyup ne açılardan uyamadığını gösteren bir şema çıkarmak mümkün olmalı. Otobiyografik bir anlatıda kimliği oluşturan özdeşleşmeler kısmen anlatma esnasında yaratılır. Lacan kendi kökenlerimizin hikâyesini asla anlatamayacağımızı, çünkü dilin konuşan özneyi konuşmasının bastırılmış libidinal kökenlerine inmekten alıkoyacağını öne sürer. Bununla beraber Lacan'a göre babaerkil yasanın özneyi tesis ettiği kurucu an, anlatabileceğimiz, hatta anlatmamız gereken bir üsttarih işlevi görür; oysa öznenin kurucu anları, yani yasanın yürürlüğe konması konuşan öznenin, bilinç dışının olduğu denli önce gelir.

Özdeşleşmeye dair psikanalitik kuram kaynaklı bir diğer perspektife göre çoklu ve bir arada var olan özdeşleşmeler toplumsal cinsiyet biçimlenimleri içinde çatışmalar, çakışmalar ve yenilikçi uyumsuzluklar üretir, bütün bunlar da babaerkil yasaya göre yerleştirilmiş eril ve dişil konumların sabitliğini tartışmaya açar. Aslında (eril ve dişil konumlar içinde sabitlenmiş birincil ya da kurucu özdeşleşmelere son kertede indirgenemeyecek olan) çoklu özdeşleşmelerin mümkün olması Yasa'nın belirleyici olmadığına, hatta belki tekil bile olmadığına işaret eder.

Özdeşleşmelerin anlamı veya altüst edici imkânları konusundaki tartışma bu özdeşleşmelerin tam olarak nerede bulunduğunu he-

nüz açığa çıkaramadı. Özdeşleşmelerin muhafaza edildiği söylenen ruhsal iç mekânın bir anlam ifade edebilmesi için o iç mekânı başka bir ruhsal işlev daha gören, fantazi ürünü bir yer olarak kavramamız gerek. Nicolas Abraham ve Maria Torok'un fikirlerini paylaştığımı düşündüğüm psikanalist Roy Schafer "bünyeye katmanın" bir süreç değil fantazi olduğunu; nesnenin koyulduğu iç mekânın hayal edildiğini, dahası bu tür mekânları var edip şekleştirebilen bir dil içinde hayal edildiğini savunur.³⁸ Eğer melankoli yoluyla sürdürülen özdeşleşmeler "bünyeye katılıyorsa" şu soru cevabına henüz kavuşmamıştır: Bünyeye katılmış bu mekân nerede? Eğer gerçek anlamda beden içinde değilse, belki de bedenin *üzerindedir*, onun yüzeysel imlemidir, belki bedeni de bünyeye katılmış bir mekân *olarak* kavramak en doğrusudur.

Abraham ve Torok içe yansıtma sürecinin (nesnenin kaybını ve kaybın kabulünü içeren) yas tutma işine hizmet ettiğini ileri sürmüşlerdir.³⁹ Bünyeye katma ise daha ziyade melankoliye, nesnenin bir şekilde "bedende" sihirli bir biçimde hayatta tutulduğu, yası yadsındığı ya da askıya alındığı bir duruma özgü bir süreçtir. Abraham ve Torok'a göre yasa özgü biçimde kaybın içe yansıtılması *boş bir mekân* oluşturur; bu boş mekân mefhumunun düzenlamasına denk

38. Roy Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1976. Daha öncesinde Schafer'ın çeşitli içselleştirme türleri –içe yansıtma, bünyeye katma özdeşleşme– arasında yaptığı ayrımlar da dikkate değer, bkz. Roy Schafer, *Aspects of Internalization*, New York: International University Press, 1968. *İçselleştirme ve özdeşleşme* terimlerinin psikanalitik tarihi için bkz. W. W. Meissner, *Internalization in Psychoanalysis*, New York: International Universities Press, 1968.

39. Abraham ve Torok üzerine bu tartışma şu metni temel alıyor: "Deuil ou mélancholie, introjecter-incorporer, réalité métapsychologique et fantasme", *L'Écorce et le noyau* içinde, Paris: Flammarion, 1987; İngilizce çevirisi *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, haz., çev. ve Sunuş: Nicholas T. Rand, Şikago: University of Chicago Press, 1994. Bu tartışmanın bir kısmının bulunabileceği bir diğer İngilizce metin şudur: Nicholas Abraham ve Maria Torok, "Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia", *Psychoanalysis in France* içinde, Serge Lebovici ve Daniel Widlocher (haz.), New York: International University Press, 1980, s. 3-16. Ayrıca bkz. Nicholas Abraham ve Maria Torok, "Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology", *Trials of Psychoanalysis* içinde, Françoise Meltzer (haz.), Şikago: University of Chicago Press, 1987, s. 75-80 ve "A Poetics of Psychoanalysis: 'The Lost Object-Me'", *Substance*, c. 43, 1984, s. 3-18.

düşen boş ağız ise konuşmanın ve imlemenin koşulu haline gelir. Libidonun kaybedilen nesneden başka bir yöne kaydırılması, o nesneyi hem imleyen hem de onun yerini alan *kelimelerin* oluşturulmasıyla mümkündür; libidonun orijinal nesneden bu şekilde başka yöne kaydırılması özünde eğretilmeli bir eylemdir, kelimeler yokluğu temsil ve tasvir ederek aşarlar. İçe yansıtma yasin bir parçası olarak kavranır, kaybın *sihirli* bir biçimde çözülmesine işaret eden bünyeye katma ise melankolinin tanımlayıcı niteliğidir. İçe yansıtma eğretilmeli imlemin olabilirliğini temellendirirken, bünyeye katma eğretilme karşıtıdır, çünkü kaybı kesinlikle adlandırılmaz bir şey olarak muhafaza eder; yani bünyeye katma yalnızca kaybı adlandıramama ya da kabul edememe durumu değildir, aynı zamanda eğretilmeli imlem koşullarını da aşındırır.

Lacancı perspektifte olduğu gibi Abraham ve Torok'a göre de annenin bedeninin reddi Simgesel içinde imlemenin koşuludur. Abraham ve Torok daha da ileri giderek bu birincil bastırmanın bireyleşmeyi ve anlamlı konuşmayı mümkün kıldığını savunur; burada konuşma zorunlu olarak eğretilmelidir, yani gönderge, arzu nesnesi, daimi bir yer değiştirir. Bu kavrayışa göre annenin bedeninin bir aşk nesnesi olarak yitirilmesi kelimelerin kaynaklandığı boş mekânı kurar. Fakat bu kaybın inkâr edilmesinin –melankolinin– sonucu, yer değiştirmenin kelimelere varamamasıdır; buna karşılık anne bedeninin yeri beden içinde tesis edilir (ya da yazarların deyimiyle "şifrelenir") ve orada, beden ölü ve ölgünleştirici bir kısmı olarak ya da çeşitli fantazmlarca işgal edilmiş, ele geçirilmiş bir kısmı olarak sürekli ikamet etmeye başlar.

Toplumsal cinsiyet kimliğini melankolik bir yapı olarak ele aldığımızda, "bünyeye katma"yı toplumsal cinsiyet özdeşleşmesine varma yolu olarak değerlendirmek mantıklıdır. Gerçekten de yukarıdaki tabloya bakılırsa toplumsal cinsiyet kimliği, kendini bedende şifreleyen ve sonuç olarak ölü bedene karşı yaşayan bedeni belirleyen inkâr, yani kaybın inkârı üzerinden kuruluyordur. Eğretilme karşıtı bir eylem olarak bünyeye katma, kaybı beden *üzerinde* veya *içinde düzamlılaştırır*, böylece beden oluşsallığı gibi, beden "cinsiyeti" düzamlı hakikati olarak taşımasını sağlayan şey gibi görünür. Hazların ve arzuların belirli "erojen" bölgelerde konumlandırılması ve/veya yasaklanması, tam da beden yüzeyine yayı-

lan ve toplumsal cinsiyet ayrışımına yol açan bir melankolidir. Haz verici nesnenin kaybına o hazzın ta kendisinin bünyeye katılmasıyla çözüm getirilir, neticede toplumsal cinsiyet ayrıştırıcı yasanın zorunlu etkileri üzerinden haz hem belirlenir hem de yasaklanır.

Ensest tabusu eşcinsellik tabusundan daha kapsayıcıdır elbette, fakat heteroseksüel kimliğin kurulmasına araç olan heteroseksüel ensest tabusu söz konusu olduğunda kayıp göğüslenilir ve yas olarak taşınır. Heteroseksüel kimliğin kurulmasına araç olan eşcinsel ensest yaşağı söz konusu olduğunda ise kayıp melankolik bir yapı üzerinden sürdürülür. Freud'a göre heteroseksüel nesnenin kaybı o nesnenin yer değiştirmesiyle sonuçlanır ama heteroseksüel hedef yer değiştirmez; öte yandan eşcinsel nesnenin kaybı *hem* hedefin *hem de* nesnenin kaybını gerektirir. Bir diğer deyişle, nesnenin yitirilmesinin yanı sıra arzu da tümüyle yasaklanmıştı: "O kişiyi asla yitirmedim ve o kişiyi asla sevmedim, hatta o tür bir aşkı asla duymadım." Melankoliyle muhafaza edilen aşk, inkârın bütüncülleştirici işleyişi sayesinde daha da güvenli bir şekilde korunur.

Irigaray Freud'un eserlerinde melankolinin yapısı ile gelişmiş dişillığın yapısının birbirine hayli benzediğini öne sürer. Bu iddiasıyla Irigaray, tümüyle gelişmiş bir dişillığe özgü olan "çift dalga" bastırmaya, yani hem nesnenin hem hedefin inkârına gönderme yapar. Küçük kızın hadım edilmişliğini fark etmesi "hiçbir temsilin zaptedemeyeceği bir 'kayıp' sürecini" başlatan şeydir.⁴⁰ Dolayısıyla melankoli kadınlar için psikanalitik bir normdur, kadının penise sahip olma arzusuna dayanır, ama tabii var olduğu iddia edilen bu arzu artık hissedilemez ve bilinemez bir haldedir.

Irigaray alaycı birçok alıntıyla donattığı okumasında, cinselliğe ve dişillığe dair Freud'un metinlerine açıkça sinmiş olan gelişmeci iddiaları çürütmekte haklıdır. Ayrıca yine Irigaray'ın gösterdiği gibi Freud'un kuramını, Freud'un beyan ettiği amaçları aşan, tersyüz eden, yönlerini değiştiren şekillerde okumak mümkün. Hem toplumsal bir tabunun zorunlu kıldığı hem de gelişimsel evrelerden geçerken sahiplenilen bir ret olarak eşcinsel yatırımın, arzunun ve hedefin reddi, o hedefi ve nesneyi kalıcı bir inkâr yoluyla tesis edilen bedensel mekâna veya "şifre"ye hapseden melankolik bir yapı-

40. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, s. 68

ca yol açar. Eğer eşcinselliğin heteroseksüel inkârı melankoliyle sonuçlanıyor ve melankoli de bünyeye katma üzerinden işliyorsa, yadsınan eşcinsel aşkı muhafaza etmenin yolu, karşıtığa dayalı olarak tanımlanmış bir toplumsal cinsiyet kimliği geliştirmektir. Bir başka deyişle yadsınan erkek eşcinselliği, artmış veya pekişmiş bir erillikle sonuçlanır, bu durumda dişlilik düşünülemez ve adlandırılmaz bir şey olarak korunur. Buna karşılık heteroseksüel arzunun kabul edilmesi, birincil bir nesneden ikincil bir nesneye geçilmesine, yani tam da Freud'un olağan yasın niteliği addettiği türden bir libidinal kopmaya ve yeniden bağlanmaya yol açar.

Heteroseksüel arzuyu düşünülemez bulan bir eşcinsel de pekâlâ bu heteroseksüelliği melankolik bir bünyeye katma yapısı üzerinden, ne kabul edilmiş ne de yası tutulmuş olan bir aşkla özdeşleşme ve bu aşkı cisimleştirme üzerinden sürdürebilir. Fakat burada da açığa çıktığı gibi, birincil eşcinsel bağın tanınmasını engelleyen heteroseksüel ret, eşcinselliğe karşı kültürel olarak uygulanan bir eşcinsellik yasağınca dayatılır, oysa melankolik eşcinsel örneğinde bu yasağın heteroseksüel paraleli yoktur. Bir başka deyişle heteroseksüel melankoli kültürel olarak tesis edilir ve karşıtığa dayalı arzular üzerinden ilişkilenen istikrarlı toplumsal cinsiyet kimliklerinin bedeli olarak sürdürülür.

Peki melankolinin bünyeye katmaya yol açışını uygun bir biçimde ifade edebilmek için yüzey ve derinliğe dair nasıl bir dil kullanılmalı? Bu soruya psikanalitik söylem içinden bir ön cevap vermek mümkün, fakat daha etraflı bir kavrayış için bu kitabın son bölümünde yaptığım gibi toplumsal cinsiyeti, içsel sabitliğe sahip olduğu görünümünü performatif olarak kuran bir icra gibi görmek gerekiyor. Fakat şimdilik, bünyeye katmanın fantazi olduğu savı, bir özdeşleşmenin bünyeye katılmasının bir düzanlamlılaştırma fantazisi olduğunu ya da *düzanlamlılaştırıcı bir fantazi* olduğunu öne sürer.⁴¹ Bedenin bu şekilde düzanlamlılaştırılması, tam da me-

41. Bkz Schafer, *A New Language of Psychoanalysis*, s. 177. Burada ve *Aspects of Internalization* başlıklı daha önceki çalışmasında Schafer içselleştirilmiş mekânların aslında fantazmatik inşalar olduklarını, süreç olmadıklarını açıklıyor. Bu görüş Nicolas Abraham ve Maria Torok'un öne sürdüğü, "Bünyeye katma yalnızca, beni yatıştıran bir fantazidir" ("Introjection-Incorporation", s. 5) tezine ilginç bir şekilde uyuyor.

lankolik yapısı sayesinde kendi soykütüğünü gizler ve kendini "doğal olgu" kategorisi altında sunar.

Düzanlamlaştırıcı bir fantaziyi sürdürmek ne anlama gelir? Eğer toplumsal cinsiyet farklılaşması ensest tabusunu ve ondan önce gelen eşcinsellik tabusunu takip ediyorsa, bu demektir ki bir toplumsal cinsiyet "olma" durumuna gelmek zahmetli bir *doğallaşma* sürecidir, bedensel haz ve uzuvların toplumsal cinsiyetli anlamlar temelinde farklılaştırılmasını gerektirir. Hazların peniste, vajinada ya da memelerde yattığı veya onlardan kaynaklandığı söylenir fakat bu tür tanımlar, zaten belirli bir toplumsal cinsiyete özgü olarak inşa edilmiş veya doğallaştırılmış bedenlere tekabül eder. Bir başka deyişle, bedenin kimi kısımlarının algılanabilir birer haz odağı haline gelmelerinin nedeni tam da toplumsal cinsiyeti belli olan bir bedenin normatif idealine tekabül ediyor olmalarıdır. Bir anlamda hazlar toplumsal cinsiyetin melankolik yapısı tarafından belirlenir, kimi organlar haza duyarsızlaştırılır, kimileri ise canlandırılır. Hangi hazların yaşayıp hangilerinin öleceği çoğunlukla hangilerinin toplumsal cinsiyet normlarının matrisi içinde gerçekleşen kimlik oluşumunun meşrulaştırıcı pratiklerine hizmet edip hangilerinin etmediğine bağlıdır.⁴²

Genellikle transseksüeller cinsel hazlar ile bedensel uzuvlar arasında kökten bir süreksizlik olduğunu iddia ediyorlar. Çoğu zaman haz namına istenilen şey, kişinin belki de gerçekte sahip olmadığı bedensel uzuvların, çıkıntı veya deliklerin hayali katılımını gerektirir, ya da benzer şekilde haz, abartılan ya da azımsanan bir dizi uzvu hayal etmeyi gerektirebilir. Arzunun hayali statüsü elbette

42. Bu açıkça Monique Wittig'in *Lezbiyen Beden* adlı kitabının kuramsal temelidir. Wittig bu metinde heteroseksüelleştirilmiş kadın bedeninin bölmelere ayrıldığını ve cinsel soğukluğa itildiğini ileri sürüyor. Wittig'e göre bu bedenin lezbiyen sevişmeyle parçalanıp yeniden birleştirilme süreci bir tür "tersine çevirme" icra eder, böylece güya bütünleşmiş bedenin aslında tümüyle parçalanmış olduğu, erotizminden arındırıldığı ve "gerçek anlamda" parçalanmış bir bedenin ise bedenin tüm yüzeylerinden cinsel haz alabileceği ortaya çıkar. Önemli bir nokta, bu bedenlerin üzerinde sabit hiçbir yüzeyin olmamasıdır, çünkü siyasi bir ilke olan zorunlu heteroseksüellik neyin bütün, tamamlanmış ve anatomik olarak münferit bir beden sayılacağı belirler. Wittig'in anlatısı (ki aynı zamanda bir karşı-anlatıdır bu) bedensel bütünlüğe dair kültürel olarak inşa edilmiş bu tür mefhumları tartışmaya açar.

transseksüel kimlikle sınırlı değildir; arzunun fantazmatik doğası, bedenın aslında arzunun temeli ya da nedeni değil, *vesilesi* ve *nesnesi* olduğunu ortaya çıkarır. Arzunun stratejisi kısmen, arzulayan bedenın şekil değiştirmesini de içerir. Hatta belki de arzulayabilecek için, tahayyülün toplumsal cinsiyetli kuralları içinde arzulayabilecek bir bedenın gereklerine uyan, farklılaşmış bir bedensel bene⁴³ inanmak gerekir. Arzunun bu hayali koşulu, içinden veya üzerinden işlediği fiziksel bedeni her zaman aşar.

Zaten hep kültürel bir im olagelen beden, vesilesi olduğu hayali anlamlara sınır getirir, ama hayali bir inşadan asla tümüyle bağımsız değildir. Fantazisi kurulan bedeni kavrayabilmek için onu gerçek beden denen şeyle ilişki içinde değil, ancak "düzanlamlı" ve "gerçek" sıfatları üzerinde hak iddia eden, kültürel olarak kurulmuş başka bir fantaziyle ilişki içinde düşünmek gerekir. "Gerçek"ın sınırları bedenlerin doğallaştırılmış bir şekilde heteroseksüelleştirilmeleri süreci dahilinde üretilir, burada fiziksel olgular neden görevi görür, arzular da bu fizikselliğin engellenemez sonuçlarını yansıtır.

Arzunun gerçekle örtüşürülmesi, yani bedenın uzuvlarının – "düzanlamıyla" penisin, "düzanlamıyla" vajinanın– haz ve arzuya neden olduğu inancı tam da melankolik heteroseksüellik sendromuna özgü bir düzanlamlılaştırıcı fantazidir. Melankolik heteroseksüelliğin temelindeki yadsınmış eşcinsellik, cinsiyetin malumu ilam eden anatomik oluşsalığı biçiminde yeniden ortaya çıkar; burada "cinsiyet" anatominin, "doğal kimliğin" ve "doğal arzunun" bulanık birliğini adlandırıyorur. Kayıp inkâr edilip bünyeye katılır ve bu dönüşümün soykütüğü tümüyle unutulup bastırılır. Bede-

43. Bedenin yüzeyinin yansıtılmış olduğu fikrini Freud'un kendisi "bedensel ben" kavramıyla kısmen ele alır. Freud'un "Ben her şeyden önce bedenseldir" (*The Ego and the Id*, s. 16; *Ben ve İd*, s. 86) savı, ben gelişimini belirleyen bir beden kavramı olduğuna işaret eder. Freud yukarıdaki cümlesini şöyle sürdürür: "[beden] yalnızca bir yüzey varlığı değil, bir yüzeyin yansıtılmasıdır da". Freud'un görüşüne dair ilginç bir değerlendirme için bkz. Richard Wollheim, "The Bodily Ego", *Philosophical Essays on Freud* içinde, Richard Wollheim ve James Hopkins (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982. "Deri ben" konusunda kışkırtıcı, ama maalesef cinsiyetlenmiş bedenle ilgili kendi içerimlerini ele almayan bir değerlendirme için bkz. Didier Anzieu, *Le moi-peau*, Paris: Bordas, 1985; Türkçesi: *Deri-Ben*, çev. Nesrin Tura Demiryontan, İstanbul: Metis, 2008.

nin cinsiyetlenmiş yüzeyi böylece doğal(laştırılmış) bir kimliğin zorunlu imi olarak ortaya çıkar. Eşcinselliğin yitimi reddedilir, aşk ise bedeninin uzuvlarında sürdürülür veya şifrelenir, cinsiyetin sözde anatomik oluşsalığında düzanlamlılaştırılır. Burada genel düzanlamlılaştırma stratejisi bir unutkanlık biçimi halini alır, düzanlamlılaştırılmış bir cinsel anatomi söz konusu olduğunda hayali olan unutulur, onunla beraber tahayyül edilebilecek eşcinsellik de unutulur. Melankolik heteroseksüel erkek örneğinde, adam başka bir erkeği hiç sevmemiştir, *erkektir* ve gerekirse bunu kanıtlayacak ampirik olgulara başvurabilir. Fakat anatominin düzanlamlılaştırılması hiçbir şeyi kanıtlamadığı gibi, hazzı eril kimliğin imi olarak yüceltilen organla düzanlamlılaştırarak sınırlandırır. Babaya duyulan aşk peniste muhafaza edilir, nüfuz edilemez bir inkârla güvenceye alınır ve bu daimi inkâr, artık penisi merkez alan arzunun yapısı ve görevi haline gelir. Gerçekten de nesne-kadın heteroseksüel erkeğin asla eşcinsel arzu hissetmemiş olduğunun imi olduğu gibi, bu arzunun kaybının yasını da tutmamış olduğunun imi olmalıdır. İm-kadın kesintisiz bir heteroseksüelliği kutsal ilan eden bir tarih uğruna, heteroseksüellik öncesi tarihi başarılı bir şekilde yerinden etmeli ve gizlemelidir.

5. İktidar Olarak Yasağı Yeniden Formüle Etmek

Lévi-Strauss'a, Freud'a ve heteroseksüel matrise dair bu değerlendirmeye Foucault'nun temelciliğe yönelttiği soykütük eleştirisi kılavuzluk ediyor. Ancak psikanalizin hukuki yasası olan bastırmanın, denetlemeye çalıştığı toplumsal cinsiyetleri nasıl üretip çoğalttığına dair daha kesin bir kavrayışa ihtiyacımız var. Kimi feminist kuramcılar cinsel farklılığı açıklamak için psikanalitik kurama yönelmişlerdir, çünkü Oidipal ve Oidipal-öncesi dinamikler toplumsal cinsiyetin birincil inşasının nasıl olageldiğini kavramanın bir yolunu sunarlar. Hiyerarşik ve ikili toplumsal cinsiyet konumlarına yasak koyan ve onay veren enest yasağı, toplumsal cinsiyetin çeşitli kültürel biçimlenimlerini kasıtsız olarak doğuran üretici bir güç olarak yeniden kavranabilir mi? Enest tabusu Foucault'nun baskıcı varsayma yönelttiği eleştiriye tabi midir? Bu eleştiri feminist bir yaklaşımla yoğurulduğunda neye benzeyecektir? Böyle bir

eleştiri heteroseksüel matrisin cinsiyete/toplumsal cinsiyete getirdiği ikili kısıtlamaları bozma projesini seferber edebilir mi? Lévi-Strauss, Lacan ve Freud'a dair en etkili feminist okumalardan biri kuşkusuz Gayle Rubin'in 1975'te yayımlanan "Kadın Ticareti: Cinsiyetin 'Siyasal İktisadı' Üzerine Notlar" başlıklı makalesidir.⁴⁴ Bu yazıda Foucault'ya herhangi bir gönderme bulunmasa da Rubin başarılı bir şekilde Foucaultcu bir eleştirinin zeminini hazırlar. Rubin'in sonraki radikal cinsel kuram çalışmalarında Foucault'yu sahiplendiğini göz önünde bulundurursak⁴⁵ bu önemli makalenin Foucaultcu bir çerçeve içinde nasıl yeniden yazılabileceğini geriye dönük olarak sorabiliriz.

Foucault'nun yasaklayıcı yasanın kültürel açıdan üretken imkânlarına dair analizi açıkça, Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda ortaya koyduğu ve Marcuse'nin de *Eros ve Uygarlık*'ta yeniden yorumladığı yüceltme kuramından yola çıkar. Hem Freud hem Marcuse yüceltmenin üretken etkilerini tanımlayarak kültürel eser ve kurumların yüceltilmiş Eros'un birer etkisi olduğunu ileri sürerler. Freud cinselliğin yüceltilmesinin genel bir "huzursuzluğa" yol açtığını düşünse de, Marcuse Platoncu bir tavırla Eros'u Logos'a tabi kılar ve yüceltme ediminin insan tininin en tatmin edici ifadesi olduğunu ileri sürer. Bu yüceltme kuramlarını kökten terk eden Foucault ise orijinal bir arzu koyutlamaksızın üretici bir yasanın var olduğunu savunur; yasanın işleyişi iktidar ilişkilerine batmışlığını başarılı bir şekilde gizleyen, kendi soykütüğüne dair anlatsal bir açıklamanın inşası yoluyla meşrulaştırılıp pekiştiriliyordur. Öyleyse enest tabusu birincil yatkinlikleri bastırmak yerine, "birincil" ile "ikincil" yatkinlikler arasındaki ayrımı etkili bir şekilde oluşturuyor, böylece de meşru heteroseksüellik ile gayrimeşru eşcinsellik arasındaki ayrımı tanımlayıp yeniden üretiyor demektir. Gerçekten

44. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", bkz. 2. bölüm, n. 4. Buradan itibaren bu makaleye yapılan göndermelerin sayfa numaraları asıl metinde parantez içinde belirtilecek.

45. Bkz. Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger* içinde, s. 267-319. Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins*'i üzerine 1979'da düzenlenen konferansta Rubin'in iktidar ve cinsellik üzerine sunduğu bildiri, lezbiyen cinselliğin inşa edilmişliği üzerine kendi düşüncelerimde önemli bir değişikliğe sebep olmuştur.

de, ensest tabusunu öncelikle üretici etkileri olan bir şey olarak kavransak eğer, "özne"nin temelini atan ve arzusunun yasası olarak süregiden yasak, kimliğin, özellikle de toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşturulmasını sağlayan araç haline gelir.

Ensest tabusunun hem yasak hem de izin olduğunu vurgulayan Rubin şöyle yazar:

ensest tabusu toplumsal birer hedef olan egzogami ve ittifakı, biyolojik birer olay olan cinsellik ve üremeye dayatır. Ensest tabusu cinsel seçenek evrenini izin verilen ve yasaklanan cinsel partnerleri içeren kategorilere böler (173).

Her kültür kendini yeniden üretmeye çalıştığından ve akraba grubunun kendine has toplumsal kimliğinin korunması gerektiğinden egzogamiyle birlikte onun önkabulü olan egzogamik heteroseksüellik de tesis edilir. Dolayısıyla ensest tabusu aynı akraba soyunun üyeleri arasında cinsel birleşmeyi yasakladığı gibi eşcinselliğe karşı bir tabu da içerir. Rubin şöyle yazar:

ensest tabusu kendisinden önce gelen, daha belirsiz bir eşcinsellik tabusunu önkabul olarak alır. *Kimi* heteroseksüel birleşmeleri hedef alan yasak, heteroseksüel *olmayan* birleşmelere karşı bir tabuyu varsayar. Toplumsal cinsiyet yalnızca bir cinsiyetle özdeşleşme değildir, aynı zamanda cinsel arzunun öteki cinsiyete yönlendirilmesini gerektirir. Cinsel işbölümü toplumsal cinsiyetin her iki tarafında da rol oynar – onları erkek ve kadın olarak, dahası heteroseksüel olarak yaratır. (180)

Rubin özellikle Lacancı biçimiyle psikanalizin, Lévi-Strauss'un akrabalık ilişkileri tanımını tamamladığını düşünür. Rubin'e göre bilhassa "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi", yani biyolojik erkek ve dişileri münferit ve hiyerarşili toplumsal cinsiyetlere dönüştüren düzenli kültürel mekanizma, aynı anda hem kültürel kurumlar (aile, "kadın değiş tokuşu"nun biçimlerinden artakalanlar, mecburi heteroseksüellik) tarafından emredilir, hem de bireyin ruhsal gelişimini yapılandırıp harekete geçiren yasalar tarafından aşılır. Dolayısıyla Oidipal kompleks enseste karşı kültürel tabuyu örnekleyip yürürlüğe sokar, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi ve bununla bağlantılı olan heteroseksüel yatkınlıkla sonuçlanır. Rubin bu denemesinde ayrıca biyolojik erkek veya dişinin toplumsal cinsiyetli bir erkek veya kadına dönüşmesinden önce "her çocuğun insanın ifade

edebileceği tüm cinsel imkânları barındırdığını" (189) savunur.

"Yasadan önce" bir cinsellik bulup onu birincil biseksüellik ya da ideal ve kısıtsız çokbiçimlilik olarak tanımlama çabası yasanın cinsellikten önce geldiğini ima eder. İlksel bir doygunluğa getirilen kısıtlama olarak yasa, ceza öncesi bir dizi cinsel imkânı yasaklar ve bazı başkalarına izin verir. Fakat Foucaultcu baskıcı varsayım eleştirisini ensest tabusuna, bu paradigmatik baskıcı yasaya uyguladığımızda yasanın *hem* izin verilen heteroseksüelliği *hem de* kural çiğneyen eşcinselliği ürettiğini görebiliriz. Bunların ikisi de birer *sonuçtur*, yasadan hem zamansal hem de ontolojik olarak sonra gelirler, yasadan önce gelen bir cinsellik olduğu yanılsaması ise yasanın kendi yarattığı bir şeydir.

Rubin denemesinde cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrıma bağlılığını koruyor, sonradan yasa adına baştan yaratılan, yani "toplumsal cinsiyet"e dönüştürülen bir "cinsiyet" in münferit ve önce gelen ontolojik gerçekliğini varsayıyor. Toplumsal cinsiyet edinmeye dair bu anlatı olayların zamansal olarak belli bir şekilde sıralanmasını gerektirir, bu da anlatıcının yasadan önce geleni de sonra geleni de "bilecek" bir konumda olduğunu varsaymaktır. Ne var ki anlatı yasadan sonra gelen, yasanın sonucu olan ve dolayısıyla gecikmiş ve geriye dönük bir bakış açısından yola çıkan bir dil içinde gerçekleşir. Eğer bu dil yasa tarafından yapılanıyorsa ve yasa da dil içinde örnekleniyor, hatta icra ediliyorsa bu demektir ki betimleme veya anlatı kendi dışında olanı –yani yasadan önce geleni– bilemez, üstelik bu "önce"yi betimlemesi her zaman "sonra"ya hizmet edecektir. Bir diğer deyişle anlatı, tanımı (dilselliği) itibarıyla dışında kaldığı bir "önce"ye erişebildiğini iddia eder, dahası "önce"nin tarifi "sonra"nın terimleriyle gerçekleşir ve dolayısıyla yasayı incelterek yokluğunun mekânına sokmaya tekabül eder.

Rubin Oidipal evre öncesindeki çocuk için sınırsız bir cinsel imkânlar evreninin var olduğunu iddia etse de birincil biseksüellik tezini kabul etmez. Rubin'e göre biseksüellik, her iki cinsiyetten ebeveynin de ortalıkta oldukları ve çocuğun bakımıyla doğrudan ilgilendikleri, böylece dişillığın reddinin hem erkekler hem kadınlar için toplumsal cinsiyetin önkoşulu olmaktan çıktığı türden çocuk yetiştirme pratiklerinin sonucudur (199). Rubin "akrabalıkta devrim" yapmak gerektiğinden bahsederken kadın değiş tokuşunun im-

hasını kasteder; bu değiştokuşun izlerini bugün heteroseksüelliğin kurumsallaştırılmasında bulabileceğimiz gibi, cinselliği ve toplumsal cinsiyet kimliğini heteroseksüel terimlerle onaylayıp inşa eden, süregiden ruhsal normlarda (ruhun kurumsallaştırılmasında) da görebiliriz. Rubin'e göre heteroseksüellik zorunlu olmaktan çıkıp da biseksüellik ve eşcinsellik için kültürel davranış ve kimlik imkânları oluştuğunda toplumsal cinsiyetin kendisi ortadan kalkacaktır (204). Toplumsal cinsiyet, biyolojik bir çokcinselliğin kültürel dönüşüme uğrayıp kültürün emrettiği bir heteroseksüellik haline gelmesiye ve bu heteroseksüellik, hedeflerine ulaşabilmek için münferit ve hiyerarşili toplumsal cinsiyet kimliklerini harekete geçiriyorsa, Rubin'e göre bunun anlamı heteroseksüelliğin zorunlu niteliğinin çökmesiyle toplumsal cinsiyetin de çökeceğidir. Rubin'in analizinin merak uyandıran ama aydınlığa kavuşturulmamış içerimleri, toplumsal cinsiyetin tümüyle imha edilip edilemeyeceği ve "çöküşünün" ne anlamda kültürel olarak hayal edilebilir bir şey olduğu sorularıdır.

Rubin'in savı yasanın başarılı bir şekilde devrilebileceği ve ideal olarak, farklı cinsiyetlendirilmiş bedenlerin toplumsal cinsiyet ayırımına bakılmaksızın kültürel olarak yorumlanabileceği fikrine dayanır. Zorunlu heteroseksüellik sistemlerinin değişebileceği, hatta değişmiş olduğu ve eskiden kalma muhtelif biçimiyle kadın değiştokuşunun ille de heteroseksüel değiştokuşu belirlemediği ortadadır; bu anlamda Rubin, Lévi-Strauss'un artık iyice kötü bir üne sahip olan artzamansız yapısalcılığının kadın düşmanı içerimlerini dikkate alır. Peki ama Rubin'i toplumsal cinsiyetin basitçe zorunlu heteroseksüelliğin bir işlevi olduğu ve o zorunluluk ortadan kalktığında beden alanının artık toplumsal cinsiyetli terimlerle işaretlenmeyeceği sonucuna vardırıran nedir? Rubin'in alternatif bir cinsel dünyayı çoktan tahayyül etmiş olduğu ortada, bunu da çocuk gelişiminin ütöpik bir aşamasına, yasanın iflası ya da dağılması "sonrasında" yeniden ortaya çıkmayı vaat eden bir yasa "öncesine" atıfla yapıyor. Böyle bir "önce"yi bilme ya da söz konusu etme imkânına yöneltlen Foucaultcu ve Derridacı eleştirileri kabul edersek, toplumsal cinsiyet edinmeye dair bu anlatıyı nasıl gözden geçirip düzeltebiliriz? Enstest tabusundan önce gelen ideal cinsellik koyutlamasını reddettiğimizde ve bu tabunun kültürel olarak sürekli ol-

duğu öncülünü kabul etmediğimizde geriye toplumsal cinsiyet tanımını için cinsellik ile yasa arasında nasıl bir ilişki kalır? Hem mevcut toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hem de toplumsal cinsiyet kimliklerinin cezalandırıcı üretiminin baskıcı olduğunu ileri sürebilmemiz için yasadan önceki daha mutlu bir duruma başvurmamız şart mı?

Cinselliğin Tarihi'nin birinci cildinde Foucault'nun baskıcı var sayıma getirdiği eleştiri şu savları içeriyor: (a) yapısalcı "yasa" *iktidarın* bir oluşumu olarak, özgül bir tarihsel biçimlenim olarak kavranabilir ve (b) yasanın, bastırıldığı söylenen arzuyu ürettiği ya da doğurduğu söylenebilir. Bastırmanın nesnesi, kendine nesne bildiği *arzu* değil, iktidarın kendisinin çoklu biçimlenimleridir, bu çoğulluğun ta kendisi hukuki ya da baskıcı yasanın sözde evrenselliğini ve zorunluluğunu yerinden edecektir. Bir başka deyişle, arzu ve arzunun bastırılması hukuki yapıların pekiştirilmesi için birer vesiledir; arzu ritüel niteliğinde bir simgesel hamle olarak imal edilir ve yasaklanır, böylece hukuki model kendi iktidarını icra etmiş ve pekiştirmiş olur.

Ensest tabusu hem ensest arzularını yasakladığı hem de zorunlu özdeşleşme mekanizması üzerinden belli bazı toplumsal cinsiyetli öznellikleri inşa ettiği söylenen hukuki yasadır. Peki bu yasanın evrensel ya da zorunlu olduğuna bizi temin eden şey nedir? Elbette ensest tabusunun evrenselliğini olumlamaya ya da yalanlamaya çalışan antropolojik tartışmalar olduğu gibi,⁴⁶ evrensellik iddiasının toplumsal süreçlerin anlamına dair ne ifade ettiği ya da herhangi bir şey ifade edip etmediği üzerine ikincil bir tartışma da sürüyor.⁴⁷ Bir yasanın evrensel olduğunu iddia etmek onun farklı kültürlerde aynı şekilde işlediğini ya da toplumsal hayatı tektaraflı olarak belirlediğini iddia etmek değildir. Bir yasaya evrensellik atfetmek aslında bu yasanın toplumsal ilişkiler için egemen bir çerçeve olarak işlediğini söylemekten ibaret olabilir. Gerçekten de bir yasa-

46. Ensestin determinist bir açıklaması için bkz. (ya da iyisi mi bakmayınız) Joseph Shepher (haz.), *Incest: A Biosocial View*, Academic Press, Londra, 1985.

47. Bkz. Michele Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 5, no. 3, 1980.

nın toplumsal hayatta evrensel olarak var olduğunu iddia etmek, onun söz konusu toplumsal biçimin her yönünde var olduğunu iddia etmek değildir asla; basitçe her toplumsal biçimde bir yerlerde var olduğu ve işlediği anlamına gelir.

Buradaki amacım bildiğimiz anlamıyla enest tabusunun işlemediği kültürlerin olduğunu göstermek değil, daha ziyade işlediği yerlerde bu tabunun hukuki statüsünün yanı sıra üretkenliğinin de altını çizmek. Bir diğer deyişle söz konusu tabu kimi biçimleriyle cinselliği yasaklayıp dikte etmekle kalmaz, aynı zamanda çeşitli ikame arzu ve kimlikler de üretir, bunlar bir anlamda "ikame" olmalarının dışında hiçbir şekilde önceden kısıtlanmamışlardır. Foucaultcu eleştiriyi enest tabusunu da kapsayacak şekilde genişletirsek, hem tabu hem de anneye/babaya duyulan orijinal arzu Lacan'ın basmakalıp evrenselliğine direnen şekillerde tarihselleştirilebilir. Tabunun anneye/babaya duyulan arzunun yanı sıra bu arzunun zorunlu olarak yer değiştirmesine de yol açtığı ve bunu sürdürdüğü savunulabilir. Böylece sonsuza dek bastırılan ve yasaklanan "orijinal" cinsellik mefhumu, sonradan ona getirilen yasak işlevini gören yasanın ürettiği bir şey haline gelir. Eğer anne orijinal arzunun nesnesiyse, ki bu kapitalizmin ileri safhalarda olduğu ülkelerde yaşayan pek çok kişi için geçerli olabilir, o halde bu, söz konusu kültürel bağlamın koşullarında üretilmiş ve yasaklanmış bir arzudur. Bir başka deyişle bu birleşmeyi yasaklayan yasa onu davet eden yasayla aynıdır ve hukuki enest tabusunun baskıcı işlevini üretici işlevinden yalıtılmak artık mümkün değildir.

Elbette psikanalitik kuram enest tabusunun üretken işlevini her zaman kabul etmiştir; heteroseksüel arzuyu ve münferit toplumsal cinsiyet kimliğini üreten şey budur. Psikanaliz ayrıca enest tabusunun toplumsal cinsiyeti ve arzuyu ille de her zaman kastedilen biçimlerde üretmediği konusunda da nettir. Örneğin olumsuz Oidipal komplekste enest yasağı karşı cins ebeveyn söz konusu olduğunda hemcins ebeveyne kıyasla açıkça daha güçlüdür ve yasaklanan ebeveyn özdeşleşilen figür haline gelir. Peki enest tabusunun hem hukuki hem de üretken olarak kavranması çerçevesinde bu örneği nasıl yeniden betimleyebiliriz? Tabu konusunda özdeşleşilen figür haline gelen ebeveyne duyulan arzu, aynı iktidar mekanizması tarafından hem üretilir hem de yadsınır. Ama ne amaçla? Eğer

ensest tabusu münferit toplumsal cinsiyet kimliklerinin üretimini düzenliyor ve bu üretim heteroseksüelliğin yasaklanmasını ve onaylanmasını gerektiriyorsa, eşcinsellik, bastırılmış kalmak için üretilmesi gereken bir arzu olarak ortaya çıkar. Bir diğer deyişle heteroseksüellik başlı başına bir toplumsal biçim olarak sağlamlığını koruyabilmek için idrak edilebilir bir eşcinsellik kavramını *gerektirdiği* gibi, bu kavramın kültürel olarak idrak edilemez kılınarak yasaklanmasını da gerektirir. Psikanalizde biseksüellik ve eşcinsellik birincil libidinal yatkinlıklar olarak görülür, heteroseksüellik ise onların zamanla bastırılmasına dayanan meşakkatli bir inşadır. Bu doktrin altüst edici bir imkân taşıyor gibi görünse de, hem biseksüelliğin hem de eşcinselliğin psikanalitik literatürdeki söylemsel inşası, bunların kültüröncesi olduğu iddiasını fiilen çürütür. Biseksüel yatkinlıklara dair dille ilgili yukarıda sunduğum tartışma bunun bir örneğidir.⁴⁸

Simgesel'in "dışında" olduğu söylenen ve altüst etmenin mevkii olarak hizmet gören biseksüellik aslında bu kurucu söylem çerçevesinde bir inşadır, bir yandan tümüyle "içinde" olan bir "dışındalık" inşası; kültürün ötesindeki bir imkân değil, reddedilen ve imkânsız olarak yeniden betimlenen somut bir kültürel imkândır. Mevcut kültürel biçim koşulları içinde "düşünülemez" ve "söylenemez" olarak kalan şey ille de bu biçim içindeki idrak edilebilirlik matrisinden dışlanan şey değildir; aksine marjinalleştirilendir, dehşetle karşılanan ya da en azından iznin esirgendiği kültürel imkândır. Sağlam bir heteroseksüel olarak toplumsal kabul görme şansını kaybetmek, kişinin olası toplumsal kimliğini yitirmesi ve çok daha az tasvip edilen bir toplumsal kimlik edinmesi anlamına gelebilir. Dolayısıyla aslında "düşünülemez" olan tümüyle kültürün içindedir, ama *egemen* kültürden tümüyle dışlanmıştır. Biseksüelliğin ya da eşcinselliğin kültürün "öncesi" olduğunu varsayıp ardından da bu "önceliği" söylemsellik öncesi bir altüst edişin kaynağı olarak gösteren kuram, çiftdeğerli bir şekilde hem savunup hem sakındığı

48. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, çev. James Strachey, New York: Basic Books, 1962, s. 7.

o altüst edişi kültüre dahil olmaktan fiilen meneder. Kristeva örneğinde de ileri süreceğim gibi, böylece altüst edişin kendisi yalnızca gerçeklikten çıkarılmış ve başka kültürel pratiklere asla tercüme edilemeyecek bir estetik kipte akla getirilebilecek nafile bir edim haline gelir.

Lacan ensest tabusunda arzunun (gereksinimin aksine) bu yasa üzerinden kurulduğunu savunur. Simgesel'in koşulları dahilinde "idrak edilebilir" bir varoluş, arzunun hem kurumsallaştırılmasını hem de tatminsiz bırakılmasını gerektirir, ki bunlardan ikincisi anenin bedeniyle bağlantılı olan *orijinal/başlangıç ânındaki* arzu ve ihtiyacın bastırılmasının zorunlu sonucudur. Ulaşılmaz bir şey olarak arzuya musallat olan bu tam haz, yasadan önceki hazzın geri getirilemeyecek hatırasıdır. Lacan yasadan önceki hazzın yalnızca fantazisi kurulan bir şey olduğu, arzunun sonsuz fantazmlarında nüksettiği konusunda açıktır. Peki orijinal hazzı düzenlamıyla geri getirmekten men edilmiş bu fantazm ne anlamda, düzenlamalı bir libidinal duruma tekabül eden veya etmeyen bir "orijinal" fantazisinin oluşturulmasıdır? Bu tür bir sorunun cevabına Lacancı kuram içinde kalarak karar vermek ne derece mümkündür? Yer değiştirme veya ikame ancak bir orijinalle ilişki içinde kavranabilir, oysa bu örnekte orijinal asla geri getirilemeyecek ve bilinemeyecektir. Bu spekülasyon başlangıç ânına dair hep geriye dönük bir konumdan spekülasyon yapılır, böylece köken veya orijinal, bir ideal niteliğini üstlenir. Haz dolu "öte"nin onaylanması özünde değiştirilemez olan bir Simgesel düzene başvurarak gerçekleşir.⁴⁹ Yani Simgesel'in, arzunun, cinsel fark kurumunun dramını aslında, kültürel olarak idrak edilebilirliğin sınırları dahilinde neyin düşünülüp neyin düşünülmeceğini belirlerken iktidar kullanan, kendine yeten bir imleme ekonomisi olarak okumalıyız. Kültürden "önce" gelenle kültür "esnasında" olan arasındaki ayrımı seferber etmek kültürel imkânları

49. Peter Dews *Logics of Disintegration* adlı kitabında Lacan'ın Lévi-Strauss'tan aldığı Simgesel kavramını kayda değer ölçüde daraltarak kullandığını söyler: "Lévi-Strauss uyarlamasında Lacan, Lévi-Strauss'un çoklu 'simgesel sistemlerini' tek bir simgesel düzene dönüştürür, anlam sistemlerinin güç ilişkilerini destekleme veya maskeleme imkânlarını o da gözden geçirir." (*Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londra: Verso, 1987.)

daha baştan engellemenin bir yoludur. "Görüngüler düzeni", yani bu hikâyenin temelindeki zamansallık her ne kadar özneye bölünme, arzuya ise *fêlure* getirerek anlatının tutarlılığını sarssa da, zamansal serimleme düzeyinde bir tutarlılığı yeniden tesis eder. Geri kazanılamaz bir başlangıç ânı ile daima yerinden edilen bir şimdi arasındaki ayrım üzerinde dönen bu anlatısal strateji neticede kaçınılmaz olarak gecikmiş bir altüst ediş adına o orijinali geri getirmek için elinden geleni yapar.

Altüst Edici Bedensel Eylemler

1. Julia Kristeva'nın Beden Politikası

Kristeva'nın dilin göstergesel boyutuna dair kuramı ilk bakışta, Lacancı öncülleri yalnızca sınırlarını göstermek için kullanıyor ve dil içinde babaerkil yasayı altüst etmenin dişile özgü bir alanını öne sürüyor gibidir.¹ Lacan'a göre babaerkil yasa, dilsel imlemin tamamını, yani "Simgesel" terimiyle anılan şeyi yapılandırır ve böylece kültürün evrensel bir örgütleyici ilkesi haline gelir. Yasa anlamlı dili ve dolayısıyla anlamlı deneyimi mümkün kılar, bunu da çocuğun anne bedenine duyduğu kökten bağımlılık da dahil olmak üzere birincil libidinal dürtüleri bastırma yoluyla sağlar. Dolayısıyla Simgesel, anne bedeniyle olan birincil ilişkinin reddiyle mümkün hale gelir. Bastırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan "özne" baskıcı yasanın taşıyıcısı ya da destekçisi haline gelir. İlk dönemdeki bağımlılığa özgü libidinal kaos artık yek bir fail tarafından tümüyle kısıtlanmıştır. Failin dilini yasa yapılandırır, bu dil de (akla hep anne bedeniyle kurulan birincil ilişkideki libidinal çokluluğu getiren) çoklu anlamları bastırıp yerlerine tekanlamlılığı ve münferit anlamları koyarak dünyayı yapılandırır.

Kristeva, kültürel anlamın mümkün olabilmesi için anne bedeniyle olan birincil ilişkinin bastırılması gerektiğini varsayan Lacancı anlatıya meydan okur. Kristeva'ya göre "göstergesel" dilin, birincil anne bedeninin vesile olduğu bir boyutudur, bu boyut Lacan'ın ilk öncülünü çürüttüğü gibi, Simgesel içinde daimi bir altüst etme

1. "Julia Kristeva'nın Beden Politikası" başlıklı bu altbölüm ilk olarak *Hypatia* dergisinin Fransız Feminist Felsefe özel sayısında yayımlanmıştır, bkz. *Hypatia*, c. 3, no. 3, Kış 1989, s. 104-18.

işlevi görür. Kristeva'ya göre göstergesel, bu orijinal libidinal çokluluğu kültürün terimleri dahilinde, daha doğrusu çoklu anlamların ve semantik kapanımsızlığın hâkim olduğu şiirsel dil içinde ifade eder. Aslında şiirsel dil anne bedeninin dilin koşulları dahilinde geri getirilmesidir, babaerkil yasayı kesintiye uğratma, altüst etme ve yerinden etme potansiyelini taşır.

Lacan'a yönelttiği eleştiriye rağmen Kristeva'nın altüst etme stratejisi şüphe uyandırıyor. Kristeva'nın kuramı, tam da yerinden etmeye çalıştığı babaerkil yasanın istikrarına ve yeniden üretilmesine bağlı görünüyor. Kristeva Lacan'ın babaerkil yasayı dilde evrenselleştirme çabalarının sınırlarını başarılı bir şekilde teşhir etse de, göstergeselin Simgesel'e daima tabi olduğunu, özgüllüğünü her tür meydan okumaya dayanıklı bir hiyerarşi içinde kazandığını kabullenir. Göstergeselin babaerkil yasayı altüst etmeye, yerinden etmeye ya da kesintiye uğratmaya yaradığını kabul ettik diyelim, peki Simgesel kendi hegemonyasını hep yeniden dayatıyorsa bu terimlerin ne anlamı olabilir ki?

Bu bölümde sunacağım Kristeva eleştirisinde, göstergeselin etkili bir altüst etme kaynağı olduğu yönündeki savın bazı adımlarını tartışma konusu ediyorum. Öncelikle, hem Kristeva hem de Lacan'ın kabul ediyor gördükleri, anne bedeniyle olan birincil ilişkinin geçerli bir inşa olup olmadığı açık değil, dahası Kristeva'nın ya da Lacan'ın dilsel kuramına göre bu ilişkinin bilinebilecek bir deneyim olup olmadığı da meçhul. Göstergesele özgü çoklu dürtüler söylemsellik öncesi bir libidinal ekonomi kurarlar, bu ekonomi zaman zaman kendini dil içinde belli etse de dil öncesi bir ontolojik statüyü korur. Dilde, özellikle de şiirsel dilde tezahür eden bu söylemsellik öncesi libidinal ekonomi, kültürel altüst edişin mevkii haline gelir. Kristeva altüst etmenin bu libidinal kaynağının kültürün terimleri dahilinde sürdürülemeyeceğini, kültür içinde varlığı korunduğu takdirde psikoza ve kültürel hayatın arızalanmasına yol açacağını söylediğinde ise ikinci bir sorun doğar. Çünkü Kristeva böylece göstergeselin özgürleştirici bir ideal olduğunu kâh savunmuş kâh reddetmiş olur. Bir yandan bize göstergeselin dilin düzenli olarak bastırılan bir boyutu olduğunu söylerken bir yandan da bunun asla tutarlı bir biçimde sürdürülemeyecek bir dil türü olduğunu kabul eder.

Kristeva'nın görünürde kendi kendini bozguna uğratan kuramını değerlendirmek için bu libidinal çokluluğun dilde nasıl tezahür ettiğini ve oradaki geçici ömrünü neyin koşullandırdığını sormamız gerekiyor. Üstelik Kristeva anne bedenini tanımlarken kültürden önce gelen bir dizi anlam taşıdığını ileri sürüyor. Böylece kültür mefhumunu babaerkil bir yapı olarak korumaya alıp anneliği esası itibariyle kültür öncesi bir gerçeklik olarak sınırlandırıyor. Anne bedenini tanımlarken kullandığı doğalcı betimlemelerle anneliği fiilen şeyleştirerek kültürel inşasına ve değişkenliğine dair herhangi bir analizin önünü kapıyor. Biz ise söylemsellik öncesi bir libidinal çokluluğun mümkün olup olmadığını sorarken bir yandan da, Kristeva'nın söylemsellik öncesi anne bedeninde keşfettiğini iddia ettiği şeyin aslında belirli bir tarihsel söylemin üretimi olabileceği, yani kültürün sırrı ve birincil nedeni değil de bir *sonucu* olabileceği ihtimalini değerlendireceğiz.

Kristeva'nın birincil dürtüler kuramını kabul etsek bile, bu tür dürtülerin altüst edici etkilerinin babaerkil yasanın hegemonyasını göstergesel yoluyla geçici ve nafile bir şekilde sekteye uğratmaktan fazlasına yarayıp yaramayacakları belli değildir. Burada, Kristeva'nın siyasi stratejisinin başarısızlığa uğramasının sebebinin kısmen, dürtü kuramını büyük ölçüde eleştirmeksizin sahiplenmesi olduğunu göstermeye çalışacağım. Dahası, dil içindeki göstergesel işleve dair tanımlarının titiz bir incelemesi bize Kristeva'nın tam da göstergesel düzeyde babaerkil yasayı yeniden yürürlüğe koyduğunu gösterecek. Sonuçta çıkan tablo, Kristeva'nın bize asla sürdürülebilir bir siyasi pratik haline gelemeyecek bir altüst etme stratejisi sunduğudur. Bu bölümün son kısmında dürtüler, dil ve ataerkil ayrıcalık arasındaki ilişkiyi daha etkili bir altüst etme stratejisine hizmet edebilecek şekilde yeniden kavramsallaştırmanın bir yolunu sunacağım.

Kristeva'nın göstergesel tanımı bir dizi sorunlu adımla ilerler. Kristeva dürtülerin dilde ortaya çıkmadan önce birtakım hedefleri olduğunu, dilin bu dürtüleri istisnasız ya bastırdığını ya da yüceltiğini ve bu tür dürtülerin yalnızca, Simgesel alandaki imlemin tekanlamlı gereklerine itaat etmeyen dilsel ifadelerde tezahür ettiğini varsayar. Daha ileri giderek, çoklu dürtülerin dilde ortaya çıkışlarını görmek için göstergesele, Simgesel'den ayrı olan bu dilsel

anlam alanına bakmanın yeterli olduğunu söyler, burada göstergesel şiirsel konuşmada tezahür eden anne bedenidir.

Kristeva eski kitaplarından *La révolution du langage poétique*'de (Şiirsel Dilde Devrim, 1974) dürtülerin heterojenliği ile şiirsel dilin çokanlamlı imkânları arasında zorunlu bir nedensel ilişki bulunduğunu ileri sürer. Lacan'dan farklı olarak Kristeva bu kitabında, şiirsel dilin birincil dürtülerin bastırılmasına dayanmadığını savunur. Aksine dürtülerin şiirsel dil vesilesiyle dilin olağan, tekanlamlı terimlerini kırdıklarını ve böylece çoklu ses ve anlamların bastırılmaz heterojenliğini ortaya çıkardıklarını iddia eder. Kristeva şiirsel dilin kendine özgü bir anlam kipliği olduğunu, bu kipliğin tekanlamlı adlandırmanın gereklerini yerine getirmediğini ileri sürerek Lacan'ın Simgesel ile dilsel anlamın bütünü arasında kurduğu denklige itiraz etmiş olur.

Aynı eserde Kristeva kendini şiirsel işlev üzerinden dilde belli eden özgür ya da yatırılmamış bir enerji olduğunu varsayar. Örneğin "dürtülerin dilde birbirlerine karışmalarında ... şiirsel dilin ekonomisini göreceğiz" ve bu ekonomide "yek özne artık yerini bulamaz" gibi iddiaları vardır.² Bu şiirsel işlev reddedici veya bölücü bir dilsel işlevdir, anlamları kırar ve çoğaltır; tekanlamlı imlemin çoğaltılması ve imhası üzerinden dürtülerin heterojenliğini icra eder. Dolayısıyla hayli farklılaşmış ya da çokanlamlı bir dizi anlam yaratma itkisi, dürtülerin bastırılmasına dayanan Simgesel'in hükmüne karşı dürtülerin intikamıymış gibi görünür. Kristeva göstergeseli dürtülerin çokluluğunun dildeki tezahürü olarak tanımlar. Israrcı enerjileri ve heterojenlikleriyle dürtüler imleyici işlevi sekteye uğratırlar. Dolayısıyla 1974 tarihli bu çalışmasında Kristeva göstergeseli "birincil süreçler[in] kipliğiyle bağlantılı ... imleyici işlev" olarak tanımlar.³

Desire in Language (Dilde Arzu, 1977) adlı derlemedeki denemelerinde Kristeva göstergeseli ilişkin tanımını psikanalitik terimlere daha etraflı bir biçimde oturtur. Simgesel'in bastırıldığı ve gös-

2. Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, çev. Margaret Walker, sunum: Leon Roudiez, New York: Columbia University Press, 1984, s. 132. Metnin orijinali *La Révolution du langage poétique*, Paris: Editions du Seuil, 1974.

3. A.g.y., s. 25

tergeselin dolaylı olarak işaret ettiği birincil dürtüler artık *anaç dürtüler* olarak kavranıyordur. Bunlar yalnızca anneye ait dürtüler değil, aynı zamanda (kız ya da erkek) bebeğin bedeninin anneye bağımlılığını nitelendiren dürtülerdir. Bir diğer deyişle "anne bedeni", münferit bir arzu öznesi ya da nesnesini değil bir süreklilik ilişkisini belirtir; yani aslında, arzudan ve arzunun gerektirdiği öznesne ikiliğinden önce gelen o *jouissance*'ı belirtir. Simgesel, annenin reddedilmesine dayanır; göstergesel ise şiirsel konuşmada annenin bedenini ritm, ses benzerliği, tonlama, ses oyunları ve tekrar yoluyla temsil eder, yeniden sunar ve geri getirir. Bebeklerin "ilk ekolalileri" ve "psikotik söylemdeki dil uydurmaları" anne-bebek ilişkisinin sürekliliğinin tezahürüdür. Bu ilişki, ensest tabusunun dayatılmasından benzer şekilde etkilenen bebek ile annenin ayrılmalarından/bireyleşmelerinden önceki bir heterojen itki sahasıdır.⁴ Anne ile bebeğin tabunun sonucu olarak birbirlerinden ayrılmasının dilsel ifadesi sesin anlamdan kopmasıdır. Kristeva'nın deyişle, "bir sesbirim anlamın belirleyici unsuru olarak Simgesel dile aittir. Ama aym sesbirim ritimli, tonlamalı tekrarlara da dahil olur; dolayısıyla içgüdüsel dürtünün bedenine yakın bir göstergesel konuda kalabilmek için anlamdan özerkleşme eğilimi gösterir."⁵

Kristeva göstergeseli tanımlarken onun Simgesel'i yok ettiğini ya da aşındırdığını ileri sürer; göstergeselin, mesela bir çocuğun ses çıkarmaya başlaması gibi anlamdan "önce", ya da bir psikotiğin imlemek için kelime kullanmaktan vazgeçmesi gibi anlamdan "sonra" geldiğini söyler. Eğer Simgesel ve göstergesel dilin iki ayrı kipliği olarak kavranıyorsa ve göstergeselin genellikle Simgesel tarafından bastırıldığı düşünülüyorsa, bu demektir ki Kristeva için dil Simgesel'in hegemonyasını sürdürdüğü bir sistemdir. En azından göstergesel harf yutma, tekrar, salt ses, sınırsız bir şekilde imleyen imge ve eğretilmelerle anlam çoğaltma üzerinden Simgesel'in imleme sürecini sekteye uğratmadığı zamanlar böyledir. Simgesel ki-

4. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, s. 135. Bkz. 2. bölüm, n. 32. Kitap şu iki farklı kaynaktan derlenen denemelerden oluşuyor: *Polylogue*, Paris: Editions du Seuil, 1977 ve Σημειωτική: *Recherches pour une sémanalyse*, Paris: Editions du Seuil, 1969.

5. A.g.y., s. 135

pinde dil, anneye bağımlılık ilişkisinin kopmasına dayanır, böylece soyut (dilın maddeselliğinden soyutlanmış) ve tekanlamlı bir hale gelir; bu en çok sayısal veya tümüyle formel akıl yürütmede belirgindir. Göstergesel kipinde dil annenin bedenini, her türlü münferit ve tekanlamlı imleme direnen o dağınık maddeselliği şiirsel olarak geri kazanma uğraşı içindedir. Kristeva şöyle yazar:

Her şiirsel dilde örneğin ritmik kısıtlamaların, işi bir ulusal dilin belli gramer kurallarını ihlal etmeye vardırmasının yanı sıra ... daha yeni metinlerde bu göstergesel kısıtlamalara (ritm, Simgeci eserlerde sesli harflerin tınısı, aynı zamanda da sayfa üzerindeki grafik konumlanım) sözdiziminde geri getirilemeyecek birtakım atlamalar, yutmalar eşlik ediyor; öyle ki, sözcenin anlamını kesinleştirmeyi mümkün kılacak olan yutulmuş sözdizimi kategorisini (nesne ya da fiil) yeniden kurmak imkânsızlaşıyor.⁶

Kristeva'ya göre bu kesinleştirilemezlik dildeki içgüdüsel anın ta kendisidir, dilin sekteye uğrattıcı işlevidir. Dolayısıyla şiirsel dil tutarlı imleyici öznenin çözümlü dağılarak birincil sürekliliğe, annenin bedenine dönmesini ifade eder:

Simgesel işlev niteliğindeki dil kendini içgüdüsel dürtüleri ve anneye süregiden ilişkiyi bastırma pahasına kurar. Şiirsel dilin oturmamış ve kuşku uyandıran öznesi ise (ki onun için kelime asla salt im değildir) aksine bu bastırılmış, içgüdüsel, anaç unsuru yeniden etkinleştirme pahasına kendini sürdürür.⁷

Kristeva'nın burada şiirsel dilin "özne"sinden bahsetmesi biraz uygunsuz kaçır çünkü bir yandan da şiirsel dilin özneyi aşındırdığını ve yok ettiğini savunur; burada özne Simgesel'in katılımcısı olan, konuşan bir varlık olarak kavranıyordu. Kristeva, Lacan'ın izinden giderek anneye ensest birleşmeye yönelik yasağın öznenin kurucu/temel yasası olduğunu savunur, bu temelle anneye sürekli bağımlılık ilişkisi kopar, kırılır. Yasaklayıcı yasa özneyle birlikte tekanlamlı imleyen imler sistemi olan Simgesel alanını, yani dil alanını da yaratır. Nitekim Kristeva, "şiirsel dil, onun oluşum halindeki, kuşku uyandıran öznesi için enseste eşdeğerdir," sonucuna varır.⁸ Simgesel dilin, kendi kurucu yasası karşısında kırılması ya da tıpkı bunun gibi, dilin kendi içgüdüselliklerinden kaynaklanan bir kı-

6. A.g.y., s. 134. 7. A.g.y., s. 136. 8. A.g.y.

rılmaya uğraması, libidinal heterojenliğin dilde patlak vermesinden ibaret değildir, aynı zamanda benin bireyselleşmesinden önceki bir hali, yani annenin bedenine bedensel bağımlılık halini belirtir. Dolayısıyla şiirsel dil her zaman, libidinal bağımlılık ve dürtülerin heterojenliğini barındıran annenin alanına dönüşü ifade eder.

"Bellini'ye Göre Annelik" başlıklı metninde Kristeva, annenin bedeni tutarlı ve münferit kimliğin kaybını imlediği için, şiirsel dilin psikozun eşiğinde dolandığını ileri sürüyor. Bir kadının dildeki göstergesel ifadeleri söz konusu olduğunda ise, anneye, anaç olana dönüş söylemsellik öncesi bir eşcinselliği imliyordur ve Kristeva'nın bunu da psikozla ilişkilendirdiği açıktır. Kristeva şiirsel dilin Simgesel'e ve dolayısıyla dilsel iletişim normlarına katılımı sayesinde kültürel olarak sürdürüldüğünü teslim etse de, aynı şekilde eşcinselliğin de psikotik olmayan bir toplumsal ifadeye kavuşabileceğini göremez. Kristeva'nın eşcinselliğin psikotik doğasına dair görüşünü kavramamızı sağlayacak kilit nokta bence Kristeva'nın Simgesel ile heteroseksüelliğin eşuzamlı oldukları yönündeki yapısal varsayımı kabul etmesidir. Nitekim Kristeva'ya göre eşcinsel arzu yatırımına ulaşmak ancak, şiirsel dil ya da doğurma edimi gibi Simgesel dahilinde onaylanan yer değiştirmeler üzerinden mümkündür:

Kadın doğurarak annesiyle temasa geçer, kendi annesine dönüşür, kendi annesidir; ikisi de aynı sürekliliğin kendini farklılaştırmasından ibarettir. Böylece kadın anneliğin eşcinsel yönünü gerçekleştirmiş olur, bu da onu aynı anda hem içgüdüsel belleğine daha yakın, hem kendi psikozuna daha açık, hem de dolayısıyla toplumsal, simgesel bağa karşı daha deşilleyici kılar.⁹

Kristeva'ya göre doğurma edimi bireyselleşmeden önceki o sürekli ilişkiyi başarılı bir şekilde yeniden kurmaz çünkü bebek istisnasız ensest yasağına maruz kalır ve münferit bir kimlik olarak tecrit edilir. Annenin kız çocuğundan ayrılması durumunda sonuç ikisi için de melankolidir, çünkü ayrılma asla tümüyle tamamlanmaz.

Ayrıliğin tanınmasını ve birincil nesneye bağlanmış libidonun yer deşitirerek yeni bir ikame nesneye yönelmesini içeren yasin

aksine melankoli bir yas tutamama halini adlandırır, kayıp basitçe içselleştirilir ve bu anlamda *reddedilir*. Bedene olumsuz bir bağlılık geliştirmek yerine annenin bedeni bir değilleme olarak içselleştirilir, böylece kız çocuğunun kimliğinin kendisi bir kayıp, nitelici bir yoksunluk veya eksik haline gelir.

Öyleyse iddiaya göre eşcinselliği psikotik kılan şey, onun gerek babaerki yasadan gerekse (zayıf da olsa) dişil "ben"nin, anne bedeninden ayrılmaya verilen melankolik tepkiyle temellenmesi sürecinden tamamen kopmuş olmasıdır. Dolayısıyla Kristeva'ya göre kadın eşcinselliği psikozun kültürde zuhur etmesidir:

Eşcinsel-anaç yön bir sözcükler girdabıdır, anlamın ve görmenin tümüyle yokluğudur; duygudur, yer değiştirmedir, ritmdir, sestir, ani bir parlıttır ve tehlikeye atılmaktan koruyan bir siper olarak annenin bedenine yapışma fantazisidir ... bir kadın için, aslen yitik olsa da hemen buracık-taymış gibi görünen bir cennettir.¹⁰

Fakat kadınlar için eşcinsellik şiirsel dilde tezahür eder, şiirsel dil ise aslında Simgesel'in koşulları dahilinde sürdürülebilecek olan, doğurmak hariç tek göstergesel biçimidir. Öyleyse Kristeva'ya göre açık eşcinsellik kültürel olarak sürdürülebilecek bir etkinlik olmaz çünkü enest tabusunun dolayimsız bir ihlalini oluşturur. Peki ama neden böyle?

Kristeva kültürün Simgesel'le eşdeğerli olduğu, Simgesel'in tümüyle "Babanın Yasası" tarafından kapsandığı ve sadece Simgesel'e bir ölçüde katılımda bulunan etkinlik türlerinin psikotik olmadıkları varsayımlarını kabul eder. Demek ki Kristeva'nın stratejik görevi ne Simgesel'in yerine göstergeseli getirmek, ne de göstergeseli Simgesel'e rakip bir kültürel imkân olarak ortaya koymaktır, daha ziyade, Simgesel dahilindeki, onu göstergeselden ayıran sınırların görünür hale gelmesine izin veren deneyimleri geçerli kılmaktır. Doğurmak nasıl içgüdüsel dürtülerin toplumsal bir teleolojinin amaçları doğrultusunda yatırımı olarak kavranıyorsa, benzer şekilde şiirsel üretim de dürtü ile temsil arasındaki bölünmenin kültür çerçevesinde ifade edilebilecek bir biçimde var olduğu yer olarak anlaşılır:

Konuşmacı bu sınıra, toplumsallığın bu gereğine ancak "sanat" adı verilen özgül, söylemsel bir pratik sayesinde ulaşabilir. Bunu bir kadın da ya-

10. A.g.y., s. 239-40.

pabilir; (bizim toplumumuzda, *özellikle*) doğurma edimini teşkil eden bölünmüş simgeleştirme (dil ile içgüdüsel dürtünün, "simgesel" ile "göstergesel" in eşiği) gibi tuhaf bir yolla bu sınıra ulaşır.¹¹

Dolayısıyla Kristeva'ya göre şiir ve annelik, babaerkilliğin onayını alan kültür içinde, annenin alanına has o heterojenliği ve bağımlılığı psikotik olmayan bir şekilde deneyimlemeye izin veren ayrıcalıklı pratiklerdir. Bu *poesis* edimleri içgüdüsel bir heterojenliği ortaya çıkarırlar, bu heterojenlik de Simgesel'in bastırılmış temelini teşhir eder, tekanlamlı imlemenin hükmüne meydan okur ve bütün bunların zorunlu temeliymiş gibi duran öznenin özerkliğini dağıtır. Dürtülerin heterojenliği kültürel düzeyde altüst edici bir yerinden etme stratejisi olarak işler, dilin içindeki bastırılmış çokluluğu salıvererek babaerkil yasanın hegemonyasını yerinden eder. Tam da babaerkil yasa içinde ve üzerinden yeniden sunulması, temsil edilmesi gerektiğinden, içgüdüsel heterojenlik ensest tabusunu tümüyle hiçe sayamaz ve Simgesel'in en kırılgan bölgelerinde kalması gerekir. Babaerkil yasayı yerinden etmeye yönelik şiirsel-anaç pratikler, sözdizimi kurallarına boyun eğerek o yasaya her zaman ucundan da olsa bağlı kalırlar. Dolayısıyla Simgesel'in tümüyle reddedilmesi imkânsızdır ve Kristeva'ya göre herhangi bir "özgürleşme" söylemi söz konusu bile olamaz. Ama unutmayalım ki Kristeva yasaklayıcı babaerkil yasanın kültür açısından kurucu nitelikte olduğu yönündeki yapısalcı varsayımı ciddi bir şekilde sorgulamıyor. Nitekim Kristeva'ya göre babaerkilliğin onayladığı kültürü altüst edebilecek kaynak kültürün başka bir versiyonunda değil, ancak ve ancak kültürün bastırılmış içinde, gizlenmiş temelini oluşturmuş dürtü heterojenliğinde yatıyor.

Kristeva'nın heterojen dürtüler ile babaerkil yasa arasında koytuğudığı bu ilişki, psikoza dair son derece sorunlu bir görüş üretir. Bir yandan kadın eşcinselliğini kültürel olarak idrak edilemeyecek, özü itibariyle psikotik bir pratik olarak tanımlarken, bir yandan da anneliği libidinal kaosa karşı zorunlu bir savunma olarak şart ko-

11. A.g.y., s. 240. Şiirsel yaratıcılık sürecini tanımlamak için kullanılan üretilen eğretilmelerinin son derece ilginç bir analizi için bkz. Wendy Owen, "A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath", doktora tezi, Yale Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, 1985.

şar. Kristeva bu iddiaları açıkça ileri sürmez, ama yasaya, dile ve dürtülere dair görüşlerinin içerimleri bunlardır. Örneğin Kristeva'ya göre şiirsel dil ensest tabusunu kırar ve bu nedenle her an psikozun eşiğindedir. Anne bedenine geri dönüş ve dolayısıyla benin bireyselliksizleşmesi olarak şiirsel dil kadınlar tarafından dile getirildiğinde özellikle tehditkâr bir hal alır. Bu durumda şiirsel, ensest tabusuna başkaldırdığı gibi, eşcinsellik tabusuna da meydan okur. Yani şiirsel dil kadınlar için hem anneye bağımlılığın yer değiştirmesidir hem de bu bağımlılık libidinal olduğundan, yer değiştirmiş eşcinselliktir.

Kristeva'ya göre dişil eşcinsel arzunun dolayumsuz yatırımının psikozu yol açtığı su götürmez bir gerçektir. Bu nedenle kişi bu dürtüyü ancak bir dizi yer değiştirmeye tatmin edebilir: annenin kimliğini bünyeye katarak –yani, kişinin kendisinin anne olmasıyla– ya da anneye bağımlılığa özgü dürtü heterojenliğini dolaylı olarak gösteren şiirsel dil vasıtasıyla. Eşcinsel arzunun toplumsal olarak onay alan ve dolayısıyla psikotik olmayan yer değiştirmeleri olarak hem annelik hem de şiir, gerektiği gibi kültürlenerek heteroseksüelliğe dahil olan kadınlar için melankolik birer deneyim teşkil ederler. Heteroseksüel şair-anne eşcinsel yatırımın yer değiştirmiş olmasının bitimsiz acısını çeker. Ne var ki bu arzunun doyurulması, Kristeva'ya bakılırsa, psikozla kimliğin çözülmesine, dağılmasına yol açacaktır. Buradaki varsayım kadınlar için heteroseksüellik ile tutarlı kendiliğin ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduklarıdır.

Lezbiyen deneyimin bu şekilde, geri getirilemez bir kendilik yitiminin mahalli olarak kurulmasına ne gibi bir anlam vermeliyiz? Kristeva açıkça heteroseksüelliğin hem akrabalık hem de kültür için bir önkoşul olduğunu düşünüyor. Sonuç olarak da lezbiyen deneyimi, babaerkilliğin onayını taşıyan yasaları kabul etmeyen psikotik bir alternatif olarak tanımlıyor. İyi ama lezbiyenlik neden psikoz olarak kuruluyor? Hangi kültürel perspektiften hareketle lezbiyenlik bir kaynaşma, kendilik yitimi ve psikoz mahalli olarak inşa ediliyor?

Kristeva, lezbiyeni kültürün "Öteki"si olarak sunup lezbiyen konuşmayı da psikotik bir "sözcükler girdabı" olarak niteleyerek lezbiyen cinselliği özünde idrak edilemez bir şey olarak inşa eder. Lezbiyen deneyimi bir taktik olarak yasa adına bertaraf edip indir-

geyen Kristeva böylece babaerkil-heteroseksüel ayrıcalığın yürün-
gesine yerleşmiş olur. Kristeva'yı bu kökten tutarsızlıktan koruyan
babaerkil yasa, lezbiyenliğin bir akıldışılık mahalli olarak inşasını
üreten mekanizmanın ta kendisidir. Burada dikkate değer bir nok-
ta, lezbiyen deneyimin bu tarifinin dışarıdan geliyor olması ve do-
layısıyla bize lezbiyen deneyimin kendisinden çok, korkuyla dolu
bir heteroseksüel kültürün kendi içindeki eşcinsel imkânlarla karşı
kendini korumak için ürettiği fantazilere dair bilgi vermesidir.

Kristeva lezbiyenliğin bir kendilik yitimini belirttiğini iddia eder-
ken bize bireyleşmenin gerektirdiği bastırmaya dair psikanalitik bir
hakikati aktarıyormuş gibidir. Demek ki eşcinselliğe "gerileme"
korkusu aslında kültürel onay ve ayrıcalığı tümüyle kaybetme kor-
kusudur. Kristeva bu kaybm kültürden *önceki* bir mekânı belirttiğini
iddia etse de, onu yeni veya varlığı henüz tanınmamış bir kültü-
rel biçim olarak görmememiz için hiçbir sebep yoktur. Bir başka
deyişle Kristeva, babaerkilliğin onayladığı yasalara dair kendi sı-
nırlı görüşlerinin geçerliliği açısından lezbiyenliğin teşkil ettiği so-
runlara eğilmektense, lezbiyen deneyimi kültürlenmeden önce ge-
len gerilemeli bir libidinal durum olarak açıklamayı tercih eder.
Lezbiyenin psikotik olarak inşasında kodlanmış olan korkunun
kaynağı gelişimin gerektirdiği bir bastırma mıdır, yoksa kültürel
olarak meşruiyet yitirme, dolayısıyla kültürün dışına veya öncesine
değil de kültürel *meşruiyetin* dışına itilme, hem kültürün içinde ka-
lıp hem de kültürel olarak "yasa-dışı" bırakılma korkusu mudur?

Kristeva hem anne bedenini hem de lezbiyen deneyimi, onay
almış olan, ama aldığı onayı yitirmekten korktuğunu kabul edeme-
yen bir heteroseksüellik konumundan tasvir eder. Babaerkil yasayı
şeyleştirerek kadın eşcinselliğini inkâr ettiği gibi, bir yandan da
kültürel bir pratik olarak anneliğin çeşitli anlam ve imkânlarını red-
deder. Zira Kristeva *kültürel* altüst etmenin imkânlarıyla ilgilenmi-
yordur, çünkü ona göre altüst ediş kültürün yüzeyinin altından bir
yerden gelip er ya da geç geldiği yere geri döner. Göstergesel ba-
baerkil yasayı atlatabilen bir dil imkânı olsa da, bu imkânın yasa-
nın içinde, hatta yasanın alanının aşağısında kalması kaçınılmazdır.
Dolayısıyla şiirsel dil ve annelik hazları, babaerkil yasayı belli sı-
nırlar dahilinde yerinden ederler, başta isyan edip sadece geçici
olarak altüst ettikleri şeye sonunda teslim olurlar. Kristeva, altüst

etmenin kaynağını kültürün dışında bir yere havale ederek onun etkili, hatta gerçekleştirilebilir bir kültürel pratik olma imkânını yok eder. Babaerkil yasanın ötesindeki haz, ancak kaçınılmaz imkânsızlığı ile birlikte hayal edilebilir.

Kristeva'nın altüst etme kuramının öncülü onun dürtüler, dil ve yasa arasındaki ilişkiye dair sorunlu görüşüdür. Dürtülerin altüst edici çokluluğunu koyutlaması epistemolojik ve siyasi kimi sorular uyandırıyor. Öncelikle, eğer bu dürtüler yalnızca dilde veya halihazırda Simgesel olarak belirlenmiş kültürel biçimlerde tezahür ediyorlarsa, Simgesel-öncesi ontolojik statülerini nasıl oluyor da doğrulayabiliyoruz? Kristeva temel çokluluklarıyla şiirsel dilin bu dürtülere ulaşmamızı sağladığını ileri sürüyor, fakat bu yeterince tatminkâr bir cevap değil. Madem şiirsel dilin çoklu dürtülerin önceden var olmalarına dayandığı söyleniyor, bu dürtülerin var olduğu koyutunu da döngüsel bir şekilde şiirsel dile başvurarak gerçeklelendiremeyiz. Dilin var olabilmesi için öncelikle dürtülerin bastırılması gerekiyorsa ve yalnızca dil içinde temsil edilebilir olana anlam atfedebiliyorsak, dilde ortaya çıkmalarından önce dürtülere anlam atfetmemiz mümkün değildir. Benzer şekilde, dürtülere, bu dürtülerin dile dönüşmelerini kolaylaştıran ve dilin kendisine de açıklama getiren bir nedensellik atfetmek dilin sınırları dahilinde mümkün ya da akla yatkın değildir. Bir başka deyişle, bu dürtüleri ancak sonuçları içerisinde ve sonuçları aracılığıyla "neden" olarak biliriz, bu anlamda da dürtülerle sonuçlarını bir tutmamamız için ortada hiçbir sebep yoktur. Bu demektir ki ya (a) dürtüler ve temsilleri eşuzamlıdır, ya da (b) temsilleri dürtülerin kendilerinden önce mevcuttur.

Bana kalırsa (b) şıkkını ele almamız önemli, çünkü Kristeva'nın söylemindeki içgüdüsel nesnenin, bu söylemin bir inşası olmadığını nereden bileceğiz? Hangi temele dayanarak bu nesneyi, bu çoklu sahayı, imlem öncesinde konumlandırıyoruz? Şiirsel dilin, kültürel olarak ifade edilebilir bir hale gelmek için Simgesel'e katılması gerekiyorsa ve Kristeva'nın kendi kuramsal metinleri de Simgesel'i temsil eder nitelikteyse, bu alanın ikna edici bir "dışını" nerede bulacağız? Üstelik, annelik dürtülerinin "biyolojik kader" in parçası addedildiklerini ve "simgesel olmayan, babaerkil olmayan nedenselliğin" tezahürleri olduklarını öğrendiğimizde¹² Kristeva'nın

söylemsellik öncesi bir bedensel çokluluğu koyutlaması artık iyice sorunlu hale geliyor. Bu Simgesel-öncesi, babaerki olmayan nedensellik Kristeva'ya göre göstergesel, *anneliğe dair* bir nedenselliklidir; daha kesin söylemek gerekirse, annelik içgüdülerine dair teleolojik bir kavrayıştır:

Maddesel zorlanma, kendini sürdürmek için birleşen veya bölünen bir türe ait bir anının spazmı, yaşam-ölüm biyolojik döngüsünün ebedi devri dışında hiçbir anlamı olmayan bir dizi işaret. Bu dil öncesi, temsil edilemez anıyı nasıl kelimelere dökebiliriz? Herakleitos'un akışı, Epikuros'un atomları, Kabalacı, Arap ve Hint gizemcilerinin fırlayan tozu ve halusinojen madde kullananların yaptığı nokta çizimler – bunların hepsi Varlık kuramından da, logos ve yasalarından da daha iyi birer eğretilenidir.¹³

Burada, annenin bastırılmış bedeni yalnızca çoklu dürtülerin mevki değil, aynı zamanda biyolojik bir teleolojinin taşıyıcısı olarak beliriyor. Anlaşıldığı kadarıyla bu teleoloji, Batı felsefesinin ilk aşamalarında, Batı-dışı dinsel inanç ve pratiklerde, psikotik ya da psikotiğe yakın durumlarda üretilen estetik temsillerde, hatta avangard sanatsal pratiklerde kendini belli ediyor. İyi ama neden bu gibi çeşitli kültürel ifadelerin hepsinin aynı annelik heterojenliği ilkesini açığa vurduklarını varsayalım ki? Kristeva basitçe bu kültürel anların her birini aynı ilkeye tabi kılıyor. Neticede göstergesel, (Kristeva'nın tuhaf bir biçimde Herakleitos'un akışıyla *karşıt* adettiği) logosu yerinden etmeye yönelik her kültürel çabayı temsil eder hale geliyor (burada logos tekanlamlı imleyeni, özdeşlik yasasını temsil ediyor). Kristeva'nın göstergesel ile Simgesel arasında kurduğu karşıtlık, çelişmezlikle suçlanamayacak bir çokluluk ilkesi ile o çokluluğun bastırılmasına dayanan bir özdeşlik ilkesi arasındaki metafizik kavgaya gelip dayanır. Kristeva'nın her yerde savunduğu çokluluk ilkesinin özdeşlik ilkesiyle son derece benzer bir biçimde işliyor olması gariptir. Dikkat ederseniz "ilkel" ve "Doğulu" her şey gayet gelişigüzel bir biçimde anne bedeni ilkesine tabi kılınır. Kristeva'nın tasviri Şarkiyatçılık suçlamasına davetiye çıkarmanın yanı sıra kayda değer bir soru uyandırır: Acaba çokluluk ironik bir şekilde tekanlamlı bir imleyiciye mi dönüşüvermiştir?

Annelik dürtülerine dilde ya da kültürde kurulmalarından önce teleolojik bir amaç atfetmesi Kristeva'nın siyasi programına dair bazı şüpheler uyandırır. Babaerkil yasanın hegemonyasına meydan okuyan göstergesel ifadelerde altüst edici ve sekteye uğraticı bir potansiyel gördüğü açıktır, fakat bu altüst etmenin tam olarak nasıl bir şey olduğu belirsizdir. Eğer yasanın inşa edilmiş bir temele dayandığı, bu temelin altında anneliğin bastırılmış alanının bulunduğu düşünülüyorsa, kültürün koşulları dahilinde bu keşfin sonucu olarak ortaya hangi somut kültürel seçenekler çıkar? Görünüşe göre anneliğin libidinal ekonomisiyle bağlantılı olan çokluluk, babaerkil imleyenin tekanlamlılığını bozma gücüne sahip olduğu gibi, çelişmezlik yasasına sıkı sıkıya tabi olmayan başka kültürel ifadeleri de mümkün kılabilir. Peki bu sekteye uğraticı etkinlik bir imlemler sahasının açılması mıdır, yoksa doğal ve "babaerkillik öncesi" bir nedenselliğe bağlı işleyen biyolojik bir arkaizmin tezahürü müdür? Kristeva bunlardan ilkinin doğru olduğuna inansaydı (ki inanmıyor), babaerkil yasanın genişleyen bir kültürel imkânlar sahası uğruna yerinden edilmesini isterdi. Fakat bunun yerine bir annelik heterojenliği ilkesine dönmeyi salık veriyor, bu heterojenliğin de aslında kapalı bir kavram olduğunu, hem tekçizgisel hem de tekanlamlı bir teleoloji tarafından kısıtlanmış olduğu ortaya çıkıyor.

Kristeva doğurma arzusunu tür arzusu olarak, sürekli tekrar halindeki bir metafizik gerçek olan kolektif ve arkaik dışı libidinal dürtünün parçası olarak görür. Böylece Kristeva anneliği şeyleştirir, bu şeyleştirmeyi de göstergeselin sekteye uğraticı potansiyeli olarak savunur. Neticede, evrensel imlemin temeli olarak kavranan babaerkil yasa onun kadar tekanlamlı bir imleyence, anne bedeni ilkesince yerinden ediliyor; bu ilke "çoklu" tezahürlerine rağmen teleolojisi itibariyle kendiyile özdeş kalıyor.

Kristeva annelik içgüdüsünün babaerkil yasadan önce gelen bir ontolojik statüsü olduğunu düşündüğü için bu yasanın kendisinin, *bastırdığı* söylenen arzunun *nedeni* olabileceği fikrini değerlendirmeyi başaramaz. Bu arzular belki de babaerkillik öncesi bir nedenselliğin tezahürü değil, anneliğin aslında acil akrabalık ihtiyaçları gereği tekrarlanan bir toplumsal pratik olduğunun kanıtıdır. Kristeva Lévi-Strauss'un görüşünü, yani kadın değiş tokuşunun akrabalık bağlarının pekiştirilmesinde bir önkoşul olduğunu kabul eder. Fa-

kat ona göre bu değiştokuş annenin bedeninin bastırıldığı kültürel andır, dişi bedeninin annenin bedeni *olarak* zorunlu kültürel inşasını üreten bir mekanizma değil. Nitekim kadın değiştokuşunun kadınların bedenine zorunlu bir üreme yükümlülüğü dayattığını iddia edebiliriz. Gayle Rubin'in Lévi-Strauss okumasına göre "akrabalık ... cinselliğin şekillendirilmesi"ne yol açar, öyle ki doğurma arzusu, üreme amaçlarına ulaşabilmek için bu tür arzular gereksinen ve üreten toplumsal pratiklerin bir sonucudur.¹⁴

Öyleyse Kristeva hangi temele dayanarak dişi bedene kültürde ortaya çıkmasından önce bir annelik teleolojisi atfediyor? Soruyu bu şekilde sormak daha şimdiden Simgesel ile göstergesel arasındaki ayrımı tartışmaya açmaktır ki Kristeva'nın anne bedeni kavrayışı tam da bu ayrıma dayanır. Anne bedeninin başlangıçtaki imleminin, imlemenin kendisinden önce geldiğini düşünür; dolayısıyla Kristeva'nın çerçevesinde anneliğin kültürel değişkenliğe açık bir imlem olarak değerlendirilmesi imkânsızdır. Kristeva'nın savma göre annelik dürtüleri açıkça dilin istisnasız bastırıldığı ya da yüceltiği birincil süreçleri teşkil ederler. Bu savı daha kapsayıcı bir çerçeveye oturtmak mümkün olabilir: Dilin, hatta *söylemin* hangi kültürel biçimlenimi söylemsellik öncesi libidinal çokluluk fikrini üretir ve bunu hangi amaçlarla yapar?

Kristeva babaerkil yasayı yasaklayıcı ya da baskıcı bir işlevle sınırlı tuttuğundan duygulanımsallığı üreten babaerkil mekanizmaları kavramayı başaramaz. Göstergeseli bastırıldığı söylenen yasa aslında göstergeseli yönlendiren ilke olabilir pekâlâ, dolayısıyla "annelik içgüdüğü" gibi görünen şey de aslında doğalcı bir sözdağarcıyı yorumlanan, kültürel olarak inşa edilmiş bir arzu olabilir. şayet bu arzu, arzunun heteroseksüel üretimini ve yeniden üretimini gerektiren bir akrabalık yasasma göre inşa ediliyorsa, o halde doğalcı duygulanım sözdağarcığı bu "babaerkil yasa"yı başarılı bir biçimde görünmez kılıyor demektir. Kristeva için babaerkillik öncesi bir nedensellik olan şeyin de aslında, doğal veya anneliğe mahsus bir nedensellik kisvesine bürünmüş *babaerkil* nedensellik olduğu ortaya çıkacaktır.

14. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", s. 182, bkz. 2. bölüm, n. 4.

Anne bedeninin ve bu bedenin içgüdülerine dair teleolojinin kendiyile özdeş ve ısrarcı bir metafizik ilke olarak –kolektif, cinsiyete özgü bir biyolojik mizaç arkaizmi olarak– tasviri dışı cinsiyetin tekanamlı bir kavrayışına dayanır. Hem köken hem nedensellik olarak tasavvur edilen bu cinsiyet saf doğurganlık ilkesiymiş gibi durur. Nitekim Kristeva dışı cinsiyeti *poesis*'le bir tutar, yani Platon'un *Şölen*'inde aynı anda hem bir doğum edimi hem de şiirsel tasavvur olarak yüceltilen o yapma etkinliğiyle eşit addeder.¹⁵ Peki dışı üretkenliği hakikaten neden olunmamış bir neden midir? Tüm insanlığı ensest tabusunun gücüne tabi kılan ve dile dahil eden anlatıyı başlatan şey de o mudur? Kristeva'nın bahsettiği babaerkillik öncesi nedensellik, birincil bir dışı haz ve anlam ekonomisine mi işaret eder? Bu nedenselliğin sırasını tersine çevirip göstergesel ekonomiyi daha önceki bir söylemin üretimi olarak kavrayabilir miyiz?

Cinselliğin Tarihi'nin birinci cildinin son bölümünde Foucault cinsiyet kategorisini "kurgusal bir birlik ... [ve] nedensel bir ilke" olarak kullanmamamız gerektiği uyarısını yapıyor ve kurgusal cinsiyet kategorisinin nedensel ilişkileri tersine çevirdiğini, böylece arzusunun yapısına ve anlamına "cinsiyet" in sebep olduğunu düşünmemize yol açtığını ileri sürüyor:

"cinsiyet" mefhumu yapay bir birlik çerçevesinde anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranışları, duyumları ve hazları bir araya toplamayı sağladı ve bu hayali birliğin nedensel ilke, her yerde hazır ve nazır anlam ... biçiminde işlemesini mümkün kıldı: Cinsiyet böylece yegâne imleyen ve evrensel imlenen olarak işleyebildi.¹⁶

Foucault'ya göre beden bir söylem içinde belirlenip bu yolla bir doğal ya da asli cinsiyet "fikri" ile donatılmadan önce dikkate değer herhangi bir şekilde "cinsiyetlendirilmiş" değildir. Bedenin söylem içinde anlam kazanması ancak iktidar ilişkileri bağlamında gerçek-

15. Platon, *Şölen*'de (209a), "ruhun ... doğurganlığı"nın şaire has bir yeti olduğunu yazar. Dolayısıyla şiirsel yaratılar üreme arzusunun yüceltilmesi olarak kavranır.

16. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 1. cilt, s. 114 (çeviride ufak değişiklikler yapılmıştır).

leşir. Cinsellik iktidarın, söylemin, bedenlerin ve duygulanımsallığın tarihsel olarak özgül bir örgütlenmesidir. Bu anlamda Foucault'ya göre cinsellik yapay bir mefhum olan "cinsiyet"i üretir; cinsiyet mefhumu da kendi yaratılışından sorumlu iktidar ilişkilerini etkili bir biçimde yaygınlaştırır ve gizler.

Foucault'nun çerçevesi bize Kristeva'nın dışı bedene dair görüşlerinden kaynaklanan kimi epistemolojik ve siyasi zorlukları çözenin bir yolunu sunuyor. Kristeva'nın söylemden önce gelen, dürtülerin yapısında kendi nedensel kuvvetini gösteren bir anne bedeni savma karşı Foucault kuşkusuz annenin bedeninin söylemsellik öncesi bir şey olarak söylemsel inşasının bir taktik olduğunu, bu taktik vesilesiyle annenin bedeni fikrini üreten iktidar ilişkilerinin gelişip gizlendiğini savunurdu. Bu açıdan bakıldığında artık annenin bedeni tüm imlemin gizli temeli, kültürün tamamının örtük nedeni olarak kavranmaz. Daha ziyade dışı bedenden, anneliği kendiliğinin özü ve arzusunun yasası olarak üstlenmesini talep eden bir cinsellik sisteminin etkisi ya da sonucu olarak kavranır.

Foucault'nun çerçevesini kabul edersek anneliğin libidinal ekonomisini tarihsel olarak özgül bir cinsellik örgütlenmesi olarak yeniden tanımlamamız gerekir. Dahası, kendisi iktidar ilişkilerine bulanmış olan cinsellik söylemi, söylemsellik öncesi anne bedeni fikrinin hakiki temeli haline gelir. Kristeva'nın formülasyonu tümüyle tersyüz olmuştur: Simgesel ve göstergesel artık anneliğin libidinal ekonomisinin bastırılmasını veya tezahürünü takip eden dil boyutları olarak yorumlanmaz. Daha ziyade, bu ekonominin kendisi annelik kurumunun kadınlar için zorunlu kılınmasını yaygınlaştıran ve gizleyen bir şeyleştirme olarak kavranır. Annelik kurumunu sürdüren arzular babaerkillikten ve kültürden önce gelen dürtülermiş gibi gösterildiklerinde bu kurum dışı bedenin değişmez yapılarında kalıcı bir meşruiyet kazanır. Üstelik dışı bedenin her şeyden önce üreme işlevi açısından nitelendirilmesini hem onaylayan hem de gerektiren, babaerkil olduğu bariz yasa, dışı bedene doğal zorunluluğunun yasası olarak işlenmiştir. Kristeva, anneliğin biyolojik zorunluluğu yasasını, babaerkil yasadan önce var olan altüst edici bir işlem olarak gösterip himayesi altına alarak onun görünmezliğinin sistemli ve düzenli olarak üretilmesine, dolayısıyla da kaçınılmaz olduğu yanılıgısına katkıda bulunmuş olur.

Kristeva değerlendirmesini babaerkil yasanın *yasaklayıcılığıyla* sınırlandırdığından, babaerkil yasanın kimi arzuları ne yollarla doğal dürtüler biçiminde *ürettiğini* açıklayamaz. Zaten, Kristeva'nın dile getirmeye çalıştığı dişi bedenin kendisi, baltalayacağı söylenen yasa tarafından üretilmiş bir inşadır. Gelgelelim Kristeva'nın babaerkil yasayı kavrayışına yönelttiğim bu eleştiriler, Kristeva'nın öne sürdüğü, kültür ya da simgeselin aslında kadın bedenlerinin reddine dayandığı yönündeki genel savı hiçbir surette geçersizleştirmez. Yine de, imlemin dişil bir ilkenin inkârına veya bastırılmasına dayandığını iddia eden her kuramın o dişilliğin, onu bastıran kültürel normların gerçekten dışında olup olmadığını değerlendirmesi gerektiğini düşünüyorum. Bir başka deyişle, bana kalırsa dişil olanın bastırılması, baskıcı fail ile bastırılan öznenin ontolojik olarak ayrı olmalarını gerektirmez. Dahası bastırmanın, sonradan inkâr ettiği nesneyi ürettiğini düşünebiliriz. Bu üretim pekâlâ baskıcı failin kendisinin bir açılımını olabilir. Foucault'nun açıkça ortaya koyduğu gibi baskı mekanizması kültürel olarak çelişkili bir girişimdir; aynı anda hem yasaklayıcı hem üreticidir ve "özgürleşme" sorunsalını iyice vahimleştirir. Babaerkil yasanın zincirlerinden kurtulmuş dişi beden aslında bu yasanın bir diğer cisimleşmesi olduğu ortaya çıkabilir pekâlâ, altüst ediciymiş gibi görünmesine rağmen bu yasanın kendi kendini güçlendirip çoğaltmasına hizmet ediyor olabilir. Ezenin ezilen adma özgürleşmesini önleyebilmek için yasayı tüm giriftliği ve sinsiliğiyle değerlendirmeli, yasanın ötesinde hakiki bir beden var olduğu yanılığından kurtulmalıyız. Yasayı altüst etmek mümkünse, ancak yasanın içinden, yani yasa kendine karşı gelerek kendinin beklenmedik permütasyonlarını ürettiğinde ortaya çıkan imkânlar üzerinden mümkündür. Kültürel olarak inşa edilmiş beden o zaman özgürleşecektir, ama bu özgürleşme onun "doğal" geçmişine ya da orijinal hazlarına değil, kültürel imkânların açık geleceğine kavuşması anlamına gelecektir.

2. Foucault, Herculine ve Cinsel Süreksizlik Politikası

Foucault'nun soykütük eleştirisi, cinselliğin kültürel açıdan marjinal olan biçimlerini kültürel olarak idrak edilemezlermiş gibi gösteren Lacancı ve yeni Lacancı kuramları eleştirmenin bir yolunu su-

nuyor. Özgürleştirici Eros fikrinin yaşattığı hayal kırıklığıyla yazan Foucault, cinselliği iktidarın tümüyle nüfuz ettiği bir şey olarak kavrar ve yasadan önce veya sonraki bir cinselliğin var olduğunu iddia eden kuramlara eleştirel yaklaşır. Oysa Foucault'nun kendi metinlerinde cinsiyet kategorilerini ele alışını ve cinselliğin iktidar rejimini eleştirdiği yerleri değerlendirdiğimizde, aslında onun kuramının da teslim etmediği bir özgürleşme ideali barındırdığını ve sürdürdüğünü görürüz, her ne kadar Foucault'nun kendi eleştirel mekanizması içinde bu ideali barındırmak gittikçe zorlaşsa da.

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde ileri sürdüğü cinsellik kuramıyla, bir on dokuzuncu yüzyıl Fransız hermafrodit olan Herculine Barbin'in günlükleri için yazdığı kısa ama önemli önsöz yazısı arasında kimi açılardan çelişkiler vardır. Herculine'e doğumunda "dişi" cinsiyet verilmiş. Yirmili yaşlarının başında, doktorlara ve rahiplere bazı itiraflarda bulunmasının ardından yasal olarak cinsiyetini "erkek"e döndürmek durumunda kalmış. Kitapta Foucault'nun bulduğunu iddia ettiği günlüklerle beraber Herculine'in "hakiki" cinsiyetine hangi temellere dayanarak karar verildiğine dair tıbbi ve yasal belgeler de yer alıyor. Bir de Alman yazar Oscar Panizza'nın hicivli bir öyküsü var. Kitabın İngilizce çevirisine yazdığı önsözde Foucault hakiki cinsiyet mefhumunun şart olup olmadığını sorguluyor. Bu soru ilk bakışta *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin sonlarına doğru ortaya koyduğu, "cinsiyet" kategorisinin eleştirel soykütüğünün devamıymış gibi görünüyor.¹⁷ Oysa günlüklere ve önsöze bakınca Foucault'nun Herculine'e dair değerlendirmesinin *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildindeki cinsellik kuramına ters düşüğünü görmek mümkün. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde cinselliğin iktidarla eşuzamlı olduğunu söylese de, Herculine'in cinselliğini hem inşa eden hem de kınayan somut iktidar ilişkilerine dikkat etmeyi başaramaz. Hatta Herculine'in hazlar dünyasını "kimliksizliğin mutlu muğlaklığı" (xiii), cinsiyet ve kimlik kategorilerinin

17. Michel Foucault (haz.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, çev. Richard McDougall, New York: Colophon, 1980. Orijinal basımı: *Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1978. Yaptığım tüm göndermeler metnin İngilizce ve Fransızca versiyonlarındadır.

ötesinde bir dünya olarak romantikleştirir. Herculine'in kendi oto-biyografik yazılarında yeniden ortaya çıkan, cinsel farklılığa ve cinsiyetin kategorilerine dair söylem bizi, Foucault'nun romantikleştirerek kendine mal ettiği ve dolayısıyla reddettiği metnin alternatif bir okumasına götürür.

Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildinde Foucault "cinsiyet" in tekanlamlı (kişi olduğu cinsiyettendir, diğerinden değil) inşasının (a) cinsiyetin toplumsal olarak düzenlenip denetlenmesi uğruna üretildiğini, (b) birbirinden farklı ve kopuk çeşitli cinsel işlevleri gizleyip yapay olarak birleştirdiğini ve (c) söylem içinde bir *nedensel* miş gibi durduğunu, her türlü duyumu, hazzı ve arzuyu cinsiyete özgü bir halde üreten ve idrak edilebilir kılan bir "iç öz" müş gibi gördüğünü ileri sürer. Bir başka deyişle bedensel hazlar, cinsiyete özgü olduğu söylenen bu öze nedensel olarak indirgenebildikleri gibi, söz konusu "cinsiyet" in tezahürleri ya da işaretleri olarak yorumlanabilir hale gelirler.¹⁸

"Cinsiyet" in hem tekanlamlı hem de nedensel bir şey olarak yanlış inşasına karşı Foucault "cinsiyet" i köken değil *sonuç* olarak ele alan bir tersine-söylem geliştirdi. Bedensel hazların birincil ve süregelen nedeni ve imlemi olarak kavranan "cinsiyet" in yerine, (iktidar ilişkilerini gizleyerek sürdürme stratejisinin bir parçası olarak "cinsiyet" gibi hatalı bir kavramı üreten) açık ve girift bir tarihsel söylem ve iktidar sistemi olarak "cinsellik" i koymayı önerdi. İktidarı hem sürdürüp hem gizlemenin bir yolu iktidar ile cinsiyet arasında dışsal ya da keyfi bir ilişki kurmaktan geçer; burada iktidar bastırma ve tahakküm olarak kavranıyordu, cinsiyet ise salıverilmeyi veya kendini otantik bir biçimde ifade edebilmeyi bekleyen, cesur ama önu kesilmiş bir enerji olarak. Bu hukuki model kullanıldığında, şu iki varsayım geçerlidir: Birincisi, iktidar ile cinsellik ontolojik olarak birbirinden ayrıdır; ikincisi, iktidar, esasında sapa-

18. "'Cinsiyet' mefhumu yapay bir birlik çerçevesinde anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranışları, duyumları ve hazları bir araya toplamayı sağladı ve bu hayali birliğin nedensel ilke, her yerde hazır ve nazır anlam ... biçiminde işlemesini mümkün kıldı: Cinsiyet böylece yegâne imleyen ve evrensel imlenen olarak işleyebildi." Foucault, bkz. bu bölümde n. 16.

sağlam, kendine yeterli ve iktidarın kendisinden başka olan bir cinselliği, her zaman ve yalnızca zapt etmek veya özgürleştirmek için işler. "Cinsiyet" bu biçimde özelleştirildiğinde, iktidar ilişkilerinden ve kendi tarihselliğinden ontolojik olarak muaf tutulmuş olur. Sonuç olarak cinselliğin analizi çöküntüye uğrayarak "cinsiyet" in analizine dönüşmüştür, "cinsiyet" kategorisinin tarihsel üretimine dair herhangi bir araştırma ise bu tersine dönmüş, yanıltıcı nedensellik tarafından önlenir. Foucault'ya göre "cinsiyet" *cinsellik*'in terimleri içinde yeniden bağlamsallaştırılmalıdır ve hukuki iktidar, kendi üretkenlik mekanizmasını gizleyen doğurgan bir iktidar tarafından üretilmiş bir inşa olarak yeniden tasavvur edilmelidir:

cinsiyet kavramı temel bir tersine çevirmeyi olası kıldı; iktidarın cinsellik ile olan ilişkilerinin temsiline tersine çevrilmesini sağladı; böylece cinsellik, *iktidarla olan temel ve olumlu ilişkisi çerçevesinde değil* de, iktidarın elinden geldiğince tahakkümü altına almaya çalıştığı özgül ve indirgenemez bir aciliyete kök salmış gibi görünmeye başladı. (154; 114)*

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde kurtuluşçu veya özgürleşmeci cinsellik modellerine açıkça karşı çıkar, çünkü bu modeller bir kategori olarak, yani iktidar ilişkilerinin esrarengiz bir "sonucu" olarak "cinsiyet" in tarihsel üretimini hesaba katmayan bir hukuki modele uyuyorlardır. Foucault'nun görünürde feminizmle olan sorunu da bu noktadan kaynaklanır: Feminist analiz çıkış noktası olarak cinsiyet kategorisini ve dolayısıyla (Foucault'ya göre) toplumsal cinsiyet üzerindeki ikili kısıtlamayı alırken, kendi projesi, "cinsiyet" kategorisinin ve cinsel farklılığın bedensel kimliğin zorunlu özellikleri olarak nasıl söylem içinde inşa edildiği üzerine bir incelemedir. Foucault'ya bakılırsa feminist özgürleşmeci modeli yapılandıran hukuki yasa modelinde, özgürleşmenin öznesinin, yani bir anlamda "cinsiyetlendirilmiş bedenin" eleştirel bir yapıbozuma tabi tutulmasına gerek olmadığı varsayılır. Foucault'nun hapisane reformu için çabalayan kimi hümanistler hakkında söylediği gibi, özgürleştirilen suçlu özne, hümanistin başta farz ettiğinden çok daha derin bir tutsaklık yaşıyor olabilir. Cinsiyetlendirilmiş olmak Foucault'ya göre bir dizi toplumsal düzenlemeye tabi olmaktadır, aynı zamanda da bu düzenlemeleri yöneten yasanın hem kişinin cin-

* Metnin Türkçesini alıntılarken bazı değişiklikler yapılmıştır. -ç.n.

siyetinin, toplumsal cinsiyetinin, hazlarının ve arzularının biçimlendirici ilkesi olarak hem de kendini yorumlamanın yorumbilgisel ilkesi olarak yerleşmesidir. Nitekim cinsiyet kategorisinin düzenleyici olması kaçınılmazdır ve kategoriye bir önkabul olarak alan her analiz o düzenleyici stratejiyi bir iktidar-bilgi rejimi olarak eleştirmeksizin yaygınlaştırır ve daha da meşrulaştırır.

Herculine Barbin'in günlüklerini hazırlayıp yayımlatarak Foucault açıkça, hermafrodit ya da cinslerarası bir beden, cinsiyete göre kategorilendirmedeki düzenleyici stratejileri örtük olarak nasıl teşhir edip yalanladığını göstermeye çalışmıştır. Foucault "cinsiyet" in birbiriyle zorunlu bir ilişkisi olmayan bedensel işlevlerle anlamları birleştirdiğini düşündüğünden, "cinsiyet" in ortadan kalkmasıyla bu çeşitli işlevlerin, anlamların, organların, bedensel ve fizyolojik süreçlerin de güzel güzel dağılıp gideceklerini ve hazlarının, ikili bir ilişki içindeki tekanlamlı cinsiyetlerin dayattığı idrak edilebilirlik çerçevesinin dışında çoğalacağını öngörür. Herculine' in ikamet ettiği cinsel dünya Foucault'ya göre bedensel hazların, birincil nedenleri ve nihai anlamları olarak derhal "cinsiyet" i imlemedikleri bir dünyadır; "sırıtışların kedi yokken havada asılı kaldığı" bir dünyadır (xiii). Bunlar kendilerine dayatılan düzenlemeyi açıkça aşan hazlardır; işte burada Foucault'nun, tam da *Cinselliğin Tarihi*'ndeki analiziyle yerinden etmeye çalıştığı özgürlükçü söyleme kapılıp gittiğini görürüz. Foucault'nun özgürlükçü cinsel politika modeline göre "cinsiyet" in devrilmesi sonucu birincil cinsel çokluluk serbest kalacaktır, bu mefhum psikanalizde koyutlanan birincil çok biçimlilikten ya da Marcuse'nin sonradan araçsal kültür tarafından bastırılan orijinal ve yaratıcı biseksüel Eros mefhumundan pek uzak değildir.

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde aldığı konumla *Herculine Barbin*'in önsözünde aldığı konum arasındaki kayda değer fark, aslında *Cinselliğin Tarihi*'nde çözülmemiş bir gerilim olarak zaten mevcuttur (bu metinde çeşitli düzenleyici stratejilerin dayatılmasından önce var olmuş olan kuşaklararası cinsel muhabbetin "kırsal" ve "masum" hazlarından bahseder [31; 31]). Foucault bir yandan söylem ile iktidarın girift etkileşimleri tarafından üretilme-

miş olan, kendi içinde bir "cinsiyet" in var olmadığını savunmak ister; oysa görünüşe bakılırsa belli herhangi bir söylem-iktidar ilişkisinin etkisi olmayan, *kendi içinde* bir "hazların çokluğu" vardır. Bir başka deyişle, Foucault söylemsellik öncesi libidinal çokluluk fikrine başvurur, bu da "yasadan önceki" bir cinselliği, hatta "cinsiyet" in zincirlerinden kurtulmayı bekleyen bir cinselliği fiilen varsaymaktır. Öbür yandan Foucault resmen ve ısrarla cinsellik ile iktidarın eşuzamlı olduklarını ve cinselliğe evet diyerek iktidara hayır dediğimizi zannetmememiz gerektiğini söyler. Hukuksallık ve özgürleşmecilik karşıtı "resmi" Foucault, cinselliğin her zaman iktidar matrisleri içinde konumlanmış olduğunu, söylemsel veya kurumsal belirli tarihsel pratikler içinde üretildiğini veya inşa edildiğini, yasadan önceki cinsellik mefhumunun özgürleşmeci cinsel politikaların ürettiği aldatıcı ve işbirlikçi bir kuruntu olduğunu ileri sürer.

Herculine'in günlükleri bize Foucault'yu kendine karşı okuma fırsatım sunuyor, daha doğrusu belki de, bu tür bir özgürleşmecilik karşıtı cinsel özgürlük çağrısının yapısı gereği barındırdığı çelişkiyi teşhir etmemize olanak sağlıyor. Metin boyunca Alexina adıyla hitap edilen Herculine kendi hayatının hikâyesini haksız mağduriyet, hilekârlık, hasret ve kaçınılmaz tatminsizlikle dolu bir hayat olarak anlatır. Küçük bir kızken bile diğer kızlardan farklı olduğunu aktarır. Bu fark hikâye boyunca kâh kaygıya kâh Herculine'in kendisini fazlasıyla önemsemesine sebep olur; hikâyede yasa bariz bir aktör haline gelmeden önce bu fark örtük bir bilgi olarak mevcuttur. Herculine günlüklerinde anatomisinden doğrudan bahsetmez, fakat Foucault'nun Herculine'in kendi metniyle beraber yayımladığı tıbbi raporlara bakılırsa Herculine'in küçük bir penis ya da büyükçe bir klitoris olarak tanımlanabilecek bir çıkıntıya sahip olduğu, vajina olması beklenen yerde doktorların deyişiyle bir "çıkılmaz yol" bulunduğu, dahası Herculine'in belirgin kadın göğüslerine sahip olmadığı söylenebilir. Ayrıca tıbbi belgelerin tam olarak açıklamadığı bir ejakülasyon yetisi de var gibidir. Herculine anatomisinden açıkça bahsetmez, fakat içinde bulunduğu zor durumu doğal bir hata, metafizik bir yersiz yurtsuzluk, doyurulamaz bir arzu hali, radikal bir tekbaşınalık olarak anlatır, intiharından önce tüm bunlar topyekûn bir öfkeye dönüşür, öfkesi önce erkeklere, sonunda da mevcut haliyle dünyaya yönelir.

Herculine okuldaki kızlarla ve manastırdaki "annelerle" ilişkisini, sonradan sevgilisi olan Sara ile yaşadığı o en tutkulu bağı eksilteli bir biçimde aktarır. Önce suçluluk duygusuyla yanıp kavru lan, sonra da ne olduğu belirtilmeyen bir genital rahatsızlığın eziyetini çeken Herculine sırrını bir doktora ve sonra da bir rahibe açıklar, itirafları sonucu Sara'dan ayrılmak durumunda kalır. Yetkililer onun yasal olarak bir erkeğe dönüşmesini uygun görürler ve bunu sağlarlar, artık Herculine yasal olarak erkek kıyafetleri giyinmeye ve toplumdaki çeşitli erkek haklarını kullanmaya mecburdur. Duygusal ve melodramatik bir tonla yazılmış olan bu günlükler intiharla sonuçlanan bir daimi kriz hissini anlatır. Alexina'nın yasal olarak bir erkeğe dönüşmeden önce "cinsiyet" kategorisinin hukuki ve düzenleyici baskılarından fiilen bağımsız olan hazları yaşamakta özgür olduğunu ileri sürebiliriz. Zaten Foucault da bu günlüklerin tam da, tekanlamlı cinsiyet yasasının dayatılmasından önceki düzenlenmemiş hazlar alanına ışık tuttuğunu düşünüyor gibidir. Fakat Foucault'nunki yanlış bir okumadır, çünkü bu hazların yaygın fakat tam olarak ifade edilmemiş yasaya nasıl zaten hep gömülü olduklarını, hatta nasıl tam da karşı geldikleri söylenen yasa tarafından üretildiklerini göz ardı eder.

Herculine'in cinselliğini "cinsiyetin" dayatılmasından ve beraberinde gelen kısıtlamalardan evvelki ütöpik bir haz oyunu olarak romantikleştirme itkisine, cazip de olsa direnmeliyiz. Bununla beraber Foucaultcu diğer bir soruyu sormamız halen mümkündür: Hangi toplumsal pratik ve âdetler bu biçimiyle cinselliği üretir? Bu sorunun cevabını ararken şunları da kavrama fırsatının doğduğunu düşünüyorum: (a) iktidarın üretkenlik yetisini, yani düzenleyici stratejilerin sonradan boyun eğdirdikleri öznelere nasıl ürettiklerini ve (b) iktidarın cinselliği üretmesinin bu otobiyografik anlatı bağlamındaki özel mekanizmasını. Çoklu cinselliği metafizik olarak şeyleştirmekten vazgeçtiğimizde ve Herculine örneğinde de Herculine'in cinsel dünyasındaki tutkulu öpücükleri, dağınık hazları, engellenmiş ve itaatsiz heyecanları üreten ve düzenleyen somut anlatı yapılarına, siyasi ve kültürel âdetlere eğilirse cinsel fark sorununa yeni bir ışık tutmuş oluruz.

Herculine ve sevgilileri arasındaki cinselliği üreten çeşitli iktidar matrislerinin arasında kadın eşcinselliği âdetlerinin bulunduğu

açıktır. Manastır ve ardındaki dini ideoloji bu âdetleri hem teşvik eder hem de kınar. Herculine hakkında bildiğimiz bir şey onun okuduğu, hem de çok okuduğudur; aldığı on dokuzuncu yüzyıl Fransız eğitimi sayesinde klasiklerin yanı sıra Fransız Romantizmi de okumuştur, kendi anlatısı da yerleşik birtakım edebi geleneklere uyar. İşte tam da bu gelenekler hem Foucault'nun hem de Herculine'in tümüyle gelenek dışı saydıkları o cinselliği üretir ve bizim için yorumlarlar. Metindeki çeşitli arzu ve acıları üreten aslında o romantik ve duygusal imkânsız aşk anlatıdır, tıpkı kara bahtlı azizleri konu eden Hıristiyan efsaneleri, intihara meyilli androjenlere dair Yunan mitleri ve elbette ki İsa figürünün ta kendisi gibi. İster yasadan "önceki" çoklu bir cinsellik olsunlar, ister yasadan "sonraki" gayritabii bir itaatsizlik, bu konumlanmalar istisnasız olarak cinselliği üreten, ardından da metnin "dışındaki" cüretkâr ve isyankâr bir cinselliği biçimlendirme yoluyla bu üretimi gizleyen bir söylemin "içinde"dirler.

Metin insanda sürekli olarak, Herculine'in kızlarla olan cinsel ilişkilerini, biyolojik çifteliğindeki eril unsura atıfla açıklama arzusu uyandırır. Madem Herculine bir kızı arzuluyor, öyleyse herhalde hormonal veya kromozomal yapılarda ya da deliksiz bir penisin anatomik varlığında, sonradan heteroseksüel yeti ve arzuyu üreten, daha münferit, eril bir cinsiyetin kanıtlarını bulabiliriz, diye düşündürüyor. Hazlar, arzular, edimler – bunlar bir bakıma biyolojik bedenden kaynaklanmazlar mı? Üstelik bu kaynaklanmanın bir yandan o beden tarafından nedensel olarak zorunlu kılındığını, öbür yandan da o bedenin cinsiyete özgülüğünü ifade ettiğini düşünmemiz gerekmez mi?

Belki de Herculine'in hermafrodit bir bedeni olduğu için, birincil cinsel niteliklerinin tasvirini toplumsal cinsiyet kimliğinden (yani sürekli değişse ve pek açık olmasa da toplumsal cinsiyetine dair kendi hissiyatından), arzusunun yönelimselliği ve nesnelere dair kavramsal olarak ayırmaya çalışmak özellikle zordur. Herculine'in kendisi yer yer bedeninin, toplumsal cinsiyetine dair kafa karışıklığının da, itaatsiz hazlarının da *nedeni* olduğunu varsayar, sanki bunların ikisi de şeylerin doğal/metafizik düzeninin bir şekilde dışında kalan bir özün sonucu ve tezahürüymüş gibi. Oysa Herculine'in kaide dışı bedenini onun arzusunun, dertlerinin, ilişkileri-

nin ve itirafının nedeni olarak kavramaktansa, günlüklerde tümüyle metinselleştirilmiş bu bedeni, tekanlamlı cinsiyet üzerine hukuki söylemin ürettiği çözümsüz çiftdeğerliliğin bir imi olarak okuyabiliriz. Tekanlamlılığın yerine Foucault'nun istediği gibi bir çokluluk keşfetmiyoruz, yasaklayıcı yasanın ürettiği bir çiftdeğerlilikle karşılaşılıyor, bazı şeylerin güzel güzel dağılıp gitmesini sağlama-sına rağmen Herculine'in intiharıyla sonlanan ölümcül bir çiftdeğerlilikle.

Herculine'in kendini sergilediği, itiraf üzerinden bir nevi kendini ürettiği anlatısını izlediğimizde cinsel yatkınlığının zaten başından beri çiftdeğerli olduğunu, cinselliğinin, üretimindeki çiftdeğerli yapıyı tekrarladığım görürüz: bir yanda manastırdaki geniş ailesinden çeşitli "kız kardeşlerinin" ve "annelerinin" sevgisini kazanmaya çalışması yönündeki kurumsal emir, öbür yanda bu sevgiyi fazla ileri götürmesine karşı mutlak bir yasak. Foucault kasıtsız olarak, Herculine'deki "kimliksizliğin mutlu muğlaklığını" mümkün kılan şeyin tarihsel anlamda özgül cinsellik oluşumu olduğunu, yani Herculine'in "neredeyse yalnızca kadınların bulunduğu bir ortamdaki tecrit edilmiş varoluşu" olduğunu ima eder. Foucault'nun tanımıyla bu "tuhaf mutluluk" manastırın âdetleri gereği aynı anda "hem mecburi hem de yasaktır". Yani Foucault'nun burada ileri sürdüğü görüş açıkça, erotikleştirilmiş bir tabu tarafından yapılandırılmış olan bu eşcinsel ortamın "kimliksizliğin mutlu muğlaklığını" örtük olarak teşvik ettiği. Foucault Herculine'in kadın eşcinselliği âdetlerinin uygulanmasına katıldığı imasını ardından hızla geri çeker ve söz konusu olanın çeşitli kadın kimliklerinden ziyade "kimliksizlik" olduğunda ısrar eder. Çünkü Herculine'in "kadın eşcinsel" söylemsel konumunu işgal etmesi, Foucault'nun cinsiyet kategorisini devreye sokması anlamına gelecektir – yani tam da Foucault'nun, Herculine'in anlatısının bizi reddetmeye ikna etmesini istediği şeyi.

Belki de Foucault iki şeyi birden söyleyebilmek istiyordur; nitekim kimliksizliğin eşcinsel bağlamlarda üretildiğini, yani eşcinselliğin cinsiyet kategorisini alaşağı etmeye vasıta olduğunu örtük olarak ileri sürer. Örneğin Herculine'in hazlarını tasvir ettiği şu satırlarda Foucault aynı anda hem cinsiyet kategorisine başvurur, hem de onu reddeder: Okul ve manastır "cinsel kimliksizliğin, birbirine

benzer tüm o bedenlerin arasına karışıp kaybolunca keşfedip uyardığı hazları besler" (xiv). Burada Foucault bedenler arasındaki benzerliğin onların "kimliksizliklerinin mutlu muğlaklığını" koşullandığını varsayar ki bu hem mantıksal ve tarihsel açıdan kabul etmesi zor bir formülasyondur, hem de Herculine'in yeterli bir betimlemesi değildir. Manastırdaki genç kadınların cinsel oyununu koşullandıran şey benzerliklerine dair farkındalıkları mıdır, yoksa eşcinselliği yasaklayarak bu itaatsiz hazları zorunlu itiraf kipinde üreten yasanın erotikleştirilmiş varlığı mıdır? Nitekim Herculine kendi cinsel farklılık söylemini görünürde eşcinsel olan bu bağlamda bile sürdürür: Arzuladığı genç kadınlardan farkını belirtir ve farklı olmaktan hoşlanır, ama bu fark basitçe heteroseksüel arzu matrisinin yeniden üretilmesi değildir. Herculine bu ilişkilerde toplumun itaatsizlik olduğunu, eril ayrıcalığı kendi deyişiyile "gasp ettiğini" ve bu ayrıcalığı yinelerken bile ona karşı geldiğini bilir.

Anlatıda gasp sözünün geçmesi, Herculine'in kendini kaçınılmaz olarak uzak hissettiği kategorilere katılımı ima ettiği gibi, aynı zamanda da bu tür kategorilerin cinsiyetin varsayılan sabitliğiyle nedensel veya anlamsal olarak ilişkilendirilmediklerinde edindikleri doğallıktan çıkarılmış ve akışkan imkânlarla işaret ediyor. Herculine'in anatomisi cinsiyet kategorilerinin dışına düşmez, daha ziyade kategorilerin kurucu unsurlarını karıştırıp yeniden dağıtır. Gerçekten de niteliklerin serbest oyunu, cinsiyetin kalıcı tözel bir kaide olduğu, çeşitli niteliklerin de ona bağlı kaldığı varsayımının yanılığın ortaya koyar. Dahası, Herculine'in cinselliği, heteroseksüel erotik ilişki ile lezbiyen erotik ilişki arasındaki ayrıma meydan okuyan, onların muğlak çakışma ve yeniden dağılım noktalarını vurgulayan bir dizi toplumsal cinsiyet sınır ihlalidir.

Bu noktada sormamız gereken bir soru var sanki: Söylemsel olarak kurulmuş cinsel muğlaklıklar düzeyinde bile cinsel kategorilerin serbest oyununa kısıtlamalar getiren, "cinsiyet"e dair, hatta cinsiyetin "iktidar"la ilişkisine dair kimi sorunlar yok mudur? Bir diğer deyişle bu oyun, ister söylemsellik öncesi bir libidinal çokluluk, ister söylemsel olarak kurulmuş bir çokluluk olarak kavransın, ne denli serbesttir? Foucault'nun cinsiyet kategorisine getirdiği ilk itiraz, bu kategorinin ontolojik olarak birbirinden hayli farklı bir dizi cinsel işlev ve unsura hileyle birlik ve tekanamlılık dayattığı yö-

nündedir. Neredeyse Rousseaucu sayılabilecek bir hamleyle Foucault yapay bir kültürel yasa ile onun indirgeyip çarpıttığı, pekâlâ *doğal* heterojenlik olarak kavranabilecek bir şey arasında ikili karşıtlık inşa eder. Herculine'in kendisi cinselliğinden "doğanın akla karşı bu bitimsiz mücadelesi" diye bahseder (103). Oysa bu birbirinden hayli farklı "unsurlara" bir göz attığımızda onların "işlevler", "duyumlar", hatta "dürtüler" olarak tümüyle tıbbileşmiş olduklarını görürüz. Dolayısıyla Foucault'nun başvurduğu heterojenlik, onun tam da baskıcı hukuki yasa olarak konumlandığı tıbbi söylem tarafından oluşturulmuştur. Peki Foucault'nun el üstünde tuttuğu bu heterojenlik nedir ve ne işe yarar?

Foucault cinsel kimliksizliğin eşcinsel bağlamlarda desteklendiğini iddia ediyorsa, heteroseksüel bağlamları da kimliğin kurulduğu bağlamlar olarak tanımlıyor demektir. Genelde cinsiyet kategorisini ve kimlik kategorisini düzenleyici bir cinsel rejimin ürünü ve aracı olarak kavradığını biliyoruz, fakat söz konusu düzenlemenin üremeye mi yoksa heteroseksüellikle mi ilgili olduğu, ya da büsbütün başka bir şey mi olduğu açık değil. Cinselliğin bu şekilde düzenlenmesi erkek ve kadın kimliklerini ikili bir simetrik ilişki içinde mi üretir? Eşcinsellik cinsel kimliksizlik üretiyorsa, o zaman eşcinselliğin kendisi artık kimliklerin *benzer* olmalarına dayandırılmaz ve dolayısıyla artık bu şekilde tarif edilmemelidir. Öte yandan eşcinsellik gerçekten *adlandırılmaz* bir libidinal heterojenliğin yerini belirtiyorsa, o zaman burada söz konusu olan kendi adını söyleyemeyen veya söylemeye cesaret edemeyen bir aşk olmasın? Bir başka deyişle, eşcinsellik üzerine yalnızca tek bir röportaj veren ve kendi yapıtlarında itiraf anma her zaman direnmiş olan Foucault ne hikmetse Herculine'in itirafını bize hiç çekinmeden didaktik bir kipte sunar. Yoksa bu kendi hayatıyla Herculine'in ki arasında süreklilik veya paralellik olduğunu varsayan, yer değiştirmiş bir itiraf mıdır?

Kitabın Fransız basımının kapak yazısında Foucault Plutarkhos'un meşhur kişilerin *paralel* hayatlar sürdürdükleri, hayatlarının bitimsiz hatlar izleyerek nihayet sonsuzlukta birleştikleri yönündeki fikrine atıf yapar. Foucault bu hayatlardan bazılarının sonsuzluk yolundan saptıklarını ve bilinmezlik içinde gözden yitip asla geri getirilememek üzere kaybolduklarını yazar. Bunlar, büyük insanlar-

dan oluşan ebedi bir topluluğa varan "düz"* çizgiyi izlemektense yoldan saparak tümüyle geri getirilemez olma tehlikesini taşıyan hayatlardır. "Yani Plutarkhos'un söylediğinin tam tersine," der Foucault, "hiçbir kuvvetin yeniden bir araya getiremeyeceği paralel noktalarındaki hayatlardır bunlar." Buradaki metinsel gönderme açıkça Herculine (sonradan edindiği ve ilginçtir, kadın ismi gibi biten erkek ismi) ile Alexina (Herculine'in kadinkenki ismi) arasındaki ayrılığadır. Aynı zamanda da Herculine ile sevgilisi Sara'ya yapılan bir göndermedir, zira bu ikisi kelimenin gerçek anlamıyla birbirlerinden ayrılırlar ve yollarının da ayrıldığı aşikârdır. Fakat belki de Herculine bir anlamda Foucault'nun kendisiyle de paraleldir, hiçbir şekilde "düz" olmayan, yoldan sapan iki hayat çizgisinin olabileceği gibi paralel. Gerçekten de, Herculine ile Foucault arasında düzanlamıyla bir paralellik olmasa bile, özellikle cinsiyet kategorilerindeki kullanımıyla düzanlamlıya muhalefetleri açısından birbirlerine paralel olabilirler pekâlâ.

Foucault önsözde bir anlamda birbirlerine "benzer" bedenlerden bahsederek Herculine'in bedeninin hermafrodit bir beden olarak ayrılığını görmezden geldiği gibi, Herculine'in kendisini anlatırken arzuladığı kadınlara hiç benzemediğini belirtmesini de dikkate almamış olur. Nitekim Herculine Sara'yla yaşadığı bir cinsel deneyimden bahsederken sahiplenme ve galibiyet dilini kullanır, "O andan itibaren artık Sara bana aitti...!!!" (51) sözleriyle Sara'yı sonsuza dek mülkü ilan eder. Foucault'nun eşcinsellik konulu tek röportajında, görüşmeyi yapan James O'Higgins "Amerika'da entelektüel çevrelerde, özellikle de radikal feministler arasında erkek eşcinselliği ile kadın eşcinselliğini birbirinden ayrı tutma eğiliminin giderek arttığını" söyler. O'Higgins'in savına göre bu görüşte olanlar iki tür karşılaşmada fiziksel olarak çok farklı şeyler gerçekleştiğini, lezbiyenler tekeşliliği tercih ederken geylelerin ise genellikle etmediğini savunmaktadır. Foucault buna cevaben röportajda köşeli parantezler içinde belirtildiği üzere "[Kahkaha atar]" ve der ki, "Bunun karşısında tek yapabileceğim şey gülmekten patlamak olur".¹⁹

* Burada kullanılan *straight* sözcüğü İngilizcede aynı zamanda heteroseksüel anlamına gelir. -ç.n.

19. "Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality", çev. J. O'Hig-

Aynı gülmekten patlama tepkisinin, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'in (*Les mots et les choses*) önsözünde bahsettiği gibi Borges okumasını takip ettiğini hatırlayabiliriz:

Bu kitabın ilk çıkış noktası Borges'teki bir pasajdır, o pasajı okuduğumda patlattığım kahkaha düşüncemin tüm bildik nirengi noktalarını paramparça etmiş ... var olan şeylerin vahşi bolluğunu evcilleştirmekte kullanmaya alıştığımız tüm düzenli yüzeyleri ve düzlemleri kırıp geçmişti, sonrasında da uzun süre Aynı ile Öteki arasındaki kadim ayrımımızı ihlal etti ve çökertmekle tehdit etti.²⁰

Söz konusu pasaj evrensel kategoriler ile tikel örnekler arasındaki Aristotelesçi ayrımı allak bullak eden Çin ansiklopedisindedir. Tabii bir de ailesini, ya da Foucault'ya göre *aile*'yi, katlederek yok eden, böylece akrabalık kategorilerini ve dolayısıyla cinsiyet kategorilerini tam anlamıyla deşilleyen Pierre Rivière'in "kırıp geçen kahkahası" var.²¹ Bataille'm artık meşhur olan kahkahasını da unutmayalım, Derrida'nın *L'écriture et la différence*'ta (Yazı ve Fark) anlattığı gibi bu kahkaha Hegel'in diyalektiğinin kavramsal tahakkümünden kaçıp kurtulan o fazlalığı belirtir.²² Öyleyse Foucault, O'Higgins'in sorusu tam da yerinden etmeye çalıştığı ikiliği, yalnızca diyalektiğin mirasına değil aynı zamanda cinsiyet diyalektiğine de musallat olan o tatsız Aynı ile Öteki ikiliğini geri getirdiği için kahkaha patlatır. Elbette bir de Medusa'mn kahkahası var; Hélène Cixous'ya göre bu kahkaha taşlaştırmacı bakışın kurduğu dingin yüzeyi paramparça eder ve Aynı ile Öteki diyalektiğinin cinsel fark-

gins, ilk basımı *Salmagundi*, c. 58-59, Güz 1982-Kış 1983, s. 10-24; yeniden basımı *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Lawrence Kritzman (haz.), New York: Routledge, 1988, s. 291.

20. Michel Foucault, *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage, 1973, s. xv; Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge, 1994, s. 11. (Buradaki alıntı İngilizce basım esas alınarak yeniden çevrilmiştir -ç.n.)

21. Michel Foucault (haz.), *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, Editions Paris: Gallimard, 1973; Türkçesi: *19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti: Annemi Kız Kardeşimi Erkek Kardeşimi Katleden Ben Pierre Rivière*, çev. Erdoğan Yıldırım ve Alev Özgüner, İstanbul: Ayrıntı, 2007.

22. Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy, A Hegelianism without Reserve", *Writing and Difference* içinde, çev. Alan Bass, Şikago: University of Chicago Press, 1978; orijinal basımı *L'écriture et la différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967.

lılık ekseninde gerçekleştiğini açığa çıkarır.²³ Herculine'in kendisi de bilinçli olarak Medusa efsanesini çağrıştıracak bir şekilde, "bakışı[n]ın, karşılaşmaları donduran soğuk sabitliği" hakkında yazar.

Aynı ile Öteki diyalektiğinin yanlış bir ikilik olduğunu, fallogosantrizmin metafizik ekonomisini, yani aynıının ekonomisini pekiştiren bir simetrik fark yanılması olduğunu ortaya koyan kişi elbette Irigaray'dır. Irigaray'ın görüşünde hem Öteki hem Aynı eril olarak işaretlenmişlerdir; Öteki, eril öznenin olumsuz açılanımından başka bir şey değildir, sonuç olarak dişil cinsiyet temsil edilemez – yani bu imleme ekonomisi içinde bir olmayan cinsiyettir. Dişil cinsiyet aynı zamanda, Simgesel'e özgü tekanlamlı imlemin ele geçiremediği, tözel bir kimlik olmayıp sadece ve her zaman, onu yok kılan ekonomiyle olan belirlenmemiş bir ilişki olduğu için de "bir olmayan"dır. "Bir" değildir çünkü hazlarıyla ve imleme kipiyle çoklu, yayılmış, dağılmıştır. Kimbilir, belki de Herculine'in görünürdeki çoklu hazları, çokdeğerliliğiyle ve tekanlamlı imlemin indirgeyici çabalarına boyun eğmeyi reddedişiyle dişilin işareti olabilecek niteliktedir.

Herculine'in kahkahayla metinde iki kez beliren ilişkisini de unutmamalıyız tabii; ilki kendisine gülünmesinden duyduğu korkudan (23), ikincisi ise doğal anormalliğini öğrenmesine rağmen bunu yetkili mercilere bildirmediğini öğrendiğinde saygısını yitirdiği doktora yönelttiği küçümsemeden doğar (71). Öyleyse Herculine için kahkaha ya rezil olmayı ya da küçümsemeyi belirtir, iki konunun da lanetleyici bir yasayla ilişkili olduğu, aracı ya da nesnesi olarak böyle bir yasaya tabi olduğu açıktır. Herculine bu yasanın yargı alanı dışına düşmez; sürgünlüğünü bile bir tür ceza olarak kavrar. Daha ilk sayfada Herculine, "benden kaçman bu dünyada yerim işaretlenmemişti [*pas marquée*]," diye yazar ve böylece önceden beri var olan bir dışlanmışlık, tiksiniçlik duygusunu ifade eder. Bu duygu daha ileride önce Herculine bir "köpeğe" veya "köleye" benzetilebilecek sadık evlat veya sevgili konumundayken bilecek, sonunda da Herculine tüm insanların alanından kovulduğunda ve kendi kendini sürdürdüğünde ölümcül bir şekilde ifade bulacak-

23. Bkz. Hélène Cixous, "The Laugh of Medusa", *New French Feminisms* içinde.

tır. İntiharından önceki tecritinde Herculine iki cinsiyetin de çok üstünde olduğunu iddia eder, fakat öfkesi en çok erkeklere yöneliktir; Sara'yla ilişkisinde erkeklerin "unvan"larını gaspetmeye çalışmıştır, şimdiyse onları bir şekilde aşkı kendisine yasaklamakla suçlar.

Anlatının başlangıcında Herculine birbirine "paralel" olan, tek cümlelik iki paragraf sunar. Bunlardan yitirdiği babasını melankoliyle bünyesine katmış olduğunu, bu olumsuzluğu kendi kimliğine ve arzusuna yapısal olarak yerleştirerek terk edilmenin öfkesini ertelediğini anlatır. Herculine bize annesi tarafından aniden, habersizce terk edildiğini anlatmadan önce, bir kimsesiz çocuklar yurdunda belirtilmeyen nedenlerden ötürü birkaç yıl kaldığını anlatır. "Anne sevgisinin beşiğinden mahrum kalmış zavallı yaratıklardan" bahseder. Sonraki cümlede bu kurumdan "acı ve ıstırap sığınağı" olarak bahseder, bir sonraki cümlede de "anne[si]nin şefkat dolu sevgisinden ... ani bir ölümün ayırdığı" (4) babasından söz eder. Böylece Herculine aniden annesiz kalan başkalarına duyduğu acıma vasıtasıyla kendi terk edilmişliğini iki kez saptırır, aynı zamanda da bu sapma üzerinden bir özdeşleşme kurar; kurduğu özdeşleşme sonradan, anne kucağından mahrum kalmış baba ile kızın düştükleri ortak durum olarak yeniden belirir. Arzu sapmaları anlamsal olarak bileşmiş ve karışmıştır, zira Herculine art arda bilumum "anneye" âşık olur, sonra gider çeşitli annelerin "kızlarına" âşık olur, ki bu da annelik denen şeyi rezil etmektir. Kendi haline bırakılmış, kendi kendini besleyen melankolik bir yapının bölünmüş sonucu olarak Herculine herkesin hayranlık ve heyecan nesnesi olmakla, horgörü ve terk nesnesi olmak arasında gider gelir. Melankoli Freud'un ileri sürdüğü gibi karşılıklı suçlamayı kendine yöneltmeyi içeriyorsa ve bu karşılıklı suçlama bir tür olumsuz narsisizm (sırf kendini azarlamak suretiyle olsa da kendiyile meşgul olma hali) ise, Herculine'in sürekli olarak olumsuz ile olumlu narsisizmin arasındaki karşıtlığa düştüğünü düşünebiliriz. Aynı anda hem dünyadaki en terk edilmiş ve ihmal edilmiş yaratık olduğunu beyan eder, hem de kendini yakınına gelen herkesi cazibesıyla büyüleyen, üstelik tüm kadınlar için herhangi bir "erkek"ten çok daha iyi olan biri olarak sunar (107).

Herculine başlarda kimsesiz çocuklar yurdundan "acı sığınağı" olarak söz eder, anlatısının sonunda aynı mekâna figüratif olarak

döner: "mezar sığmağı". O ilk sığmağın hayalet babayla büyümlü bir paylaşım ve özdeşleşmeye vesile olması gibi, ölüm sığmağı da Herculine'in ölümün kavuşturacağını umduğu babasını barındırıyordu. Herculine, "Mezarı görmek beni hayata yeniden bağıyor," diye yazar. "Kemikleri ayaklarımın altında [*là à mes pieds*] yatan kişiye tanımsız bir şefkat duymamı sağlıyor" (109). Fakat terk eden anneye karşı bir tür dayanışma olarak formüle edilen bu sevgi, terk edilmişliğin öfkesinden hiç de arınmamıştır: Herculine'in "ayaklar[ınm] altındaki" babası daha öncesinde şişirilerek erkeklerin bütünü haline gelmişti, yani Herculine'in çok üstünde olduğu, hükmettiğini iddia ettiği (107) ve küçümseyici kahkahasını yönelttiği erkeklerin tamamı oluvermişti. Daha öncesinde, kaide dışılığını keşfeden doktorla ilgili, "Keşke toprağın otuz metre altında olsaydı!" diye yazar (69).

Herculine'in buradaki kararsızlığı Foucault'nun "kimliksizliğin mutlu muğlaklığı" kuramının sınırlarına işaret ediyor. Herculine, Foucault'nun onu koyacağı yeri önceden görmüş gibi "imkânsız bir rüyanın oyuncağı" olup olmadığını merak eder (79). Cinsel yatkinliği başından itibaren kararsız, çiftdeğerlidir ve önceden ileri sürdüğüm gibi, bir yanda manastırdaki geniş ailesinden çeşitli "kızkardeşlerinin" ve "annelerinin" sevgisini kazanmaya çalışması yönündeki kurumsal emir, öbür yanda bu sevgiyi fazla ileri götürmesine karşı mutlak bir yasakla üretilmiş cinselliği, üretiminin çiftdeğerli yapısını yineler. Cinselliği yasanın dışında değildir, yasanın çiftdeğerli üretimidir, buradaki *yasak* mefhumunun kapsamı psikanalitik alandan kurumsal alana uzanır. Herculine'in itirafları ve arzuları aynı anda hem tabi olma hem karşı gelmedir. Bir başka deyişle, ölümün, terkin veya her ikisinin de yasakladığı aşk, yasağı tam da koşulu ve hedefi sayan bir aşktır.

Herculine yasaya boyun eğip hukuken onaylanmış bir özne olarak "erkek" olur, fakat sonradan ortaya çıkar ki bu toplumsal cinsiyet kategorisi Herculine'in Ovidius'un *Dönüşümler*'ine atıflarla ifade ettiğinden daha az akışkandır. Herculine'in çokdilli söylemi, toplumsal cinsiyetten önce var olduğu veya bir toplumsal cinsiyeti bırakıp diğerine geçtiği söylenebilecek "kişi" mefhumunun geçerliliğine meydan okur. Ötekiler tarafından fiilen ayıplanıp suçlu bulunmadığında kendini ayıplar ve suçlu bulur (hatta kendisinin "yargıç" olduğunu söyler [106]), böylece hukuki yasanın, toplumsal cinsiyet

değişimini belirleyen ampirik yasadan çok daha etkili olduğunu ortaya koyar. Herculine bu yasayı asla cisimleştiremez, zira anatominin simgesel yapılarında yasanın kendini doğallaştırmasına vesile olamaz. Yasa basitçe onun yokluğunda doğal olan bir heterojenliğe getirilen kültürel dayatma değildir; yasa kendi "doğa" mefhumuna itaati şart koşar ve meşruiyetini bedenlerin ikili ve asimetrik olarak doğallaştırılmasından alır, söz konusu doğallaştırma sürecinde Fal-lus elbette penisle özdeş değildir, bununla beraber penisi doğallaştırılmış aracı ve imi olarak kullanır.

Herculine'in hazları ve arzuları hukuki bir yasanın dayatılmasından önce gelişip serpilen o kırsal masumiyet değildir asla. Ayrıca Herculine erilliğin imleme ekonomisinin tümüyle dışıma da düşmez. Yasanın "dışındadır" fakat yasa bu "dışı" kendi içinde barındırır. Aslında Herculine yasayı ehil bir özne olarak değilse de cisimleştirir. Çünkü yasanın –sadakat gereği– ancak kendi kendini yenilgiye uğratacak türden isyanlar yaratma yetisine ve tümüyle tabi kılındıkları için yaratılışlarının yarasını yinelemekten başka çaresi olmayan türden özneler meydana getirme becerisine örnek teşkil eder.

Sonsöz Niyetine Bilimsel Olmayan Hamiş

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde kimlik arayışını, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru psikanaliz dahil cinsel bilimlerin ilerlemesiyle net bir ifadeye kavuşan hukuki iktidar biçimleri bağlamına yerleştirir. Sonradan, *Hazların Kullanımı*'nin (*L'Usage des plaisirs*) başında cinsiyetin tarihyazımına dair bu yaklaşımını gözden geçirerek düzeltir ve özne oluşumundaki baskıcı/üretken kuralları eski Yunan ve Roma metinlerinde keşfetmeye çalışır; kimlik etkilerinin düzenleyici üretimini teşhir etme yönündeki felsefi projesi hep sürmüştür. Hücre biyolojisindeki son gelişmeler, kimliğe dair bu tür bir soruşturmanın çağdaş bir örneğini teşkil ediyor ve Foucaultcu eleştirinin halen geçerli olabileceğini, kasıtsız da olsa, teyit ediyor.

Cinsiyetin tekanlamlılığını soruşturabileceğimiz yerlerden biri 1987'nin sonlarında Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'ndeki araştırmacıların cinsiyetin gizli ve kesin belirleyicisi olan bir ana gen keşfettiklerini iddia etmeleri üzerine çıkan tartışmadır. Y kromozom-

munda belli bir DNA dizisi oluşturan ana gen, Dr. David Page ve meslektaşları tarafından son derece sofistike bir teknolojiyle keşfedilmiş ve "TBE", yani testis belirleyici etken olarak adlandırılmıştı. Dr. Page bulgularını yayımladığı *Cell*'de (no. 51) "iki biçimli tüm cinsel niteliklerin dayandığı ikili anahtarı"²⁴ keşfettiğini iddia etmişti. Gelin bu keşifle öne sürülen iddiaları değerlendirelim ve cinsiyetin kesinleştirilebilirliğine dair bu rahatsız edici soruların neden halen sorulduğunu kavramaya çalışalım.

Page'in "İnsandaki Y Kromozomunun Cinsiyeti Belirleyen Bölgesi Bir Parmak Proteini Kodlar" başlıklı makalesine göre, aralarında XX kromozomlarına sahip olup tıbben erkek olarak belirlenmiş kişilerle XY kromozomlarına sahip olup tıbben dişi olarak belirlenmiş kişilerin bulunduğu hayli alışılmadık bir grup insandan DNA örnekleri alınmış. Page bize bu insanların cinsiyetlerinin tam olarak neye dayanarak kromozomal bulguların aksine belirlendiğini açıklamıyor, bu durumda bize belirlemelerin, bariz birincil ve ikincil nitelikler açısından uygun olduğunu farz etmek düşünüyor. Page ve meslektaşlarının kullandıkları hipotez şöyle: Olağan mikroskopik koşullarda gözle görülmeyen, erkek cinsiyeti belirleyen bir DNA şeridi olmalı ve bu şerit bir şekilde olağan yeri olan Y kromozomundan ayrılarak başka bir kromozoma, insanın bulmayı beklemediği bir yere geçmiş olmalı. Ancak (a) bu saptanamaz DNA dizisini varsayarsak ve (b) yer değiştirebileceğini kanıtlarsak, XX bir erkeğin neden saptanabilir bir Y kromozomuna sahip olmadığını ve buna rağmen yine de erkek olduğunu kavrayabiliriz. Benzer şekilde, dişilerdeki Y kromozomunun şaşılasi varlığını açıklayacak tek olgu o DNA dizisinin bir şekilde yanlış yerde olmasıdır.

Page ve araştırmacılarının bu bulguya varabilmek için kullandıkları havuz kısıtlıdır fakat araştırmalarını kısmen, insan nüfusu-

24. Anne Fausto-Sterling'in alıntısı, "Life in the XY Corral", Kadın Araştırmaları Uluslararası Forumu, c. 12, no. 3, 1989, Feminizm ve Bilim: Ruth Bleier'in Anısına özel sayı, Sue V. Rosser (haz.), s. 328. Bu altbölümde bundan sonraki tüm göndermeler Fausto-Sterling'in makalesine ve onun gönderme yaptığı iki makaleye: David C. Page ve diğ., "The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein", *Cell*, no. 51, s. 1091-1104; Eve Eichler ve Linda Washburn, "Genetic Control of Primary Sex Determination in Mice", *Annual Review of Genetics*, no. 20, s. 327-60.

nun aşağı yukarı yüzde onunun XX-dişi ve XY-erkek kategorilerine cuk diye oturtulamayacağı spekülasyonuna dayandırılır. Dolayısıyla "ana gen"in keşfini, cinsiyet belirlenimi ve dolayısıyla da cinsiyet farkı açısından eski kromozomal kriterlerin sağladığından daha kesin bir temel addederler.

Fakat ne yazık ki DNA dizisinin keşfedildiği yönündeki iddialara gölge düşüren ve bir türlü çözülmeyen bir mesele vardı. Erkekliği belirlediği söylenen DNA şeridinin tıpkısının dişilerin X kromozomlarında da mevcut olduğu bulundu. Bu ilginç bulgu karşısında Page, belki de belirleyici olanın, gen dizisinin erkeklerde *var* olmasına karşın dişilerde *yok* olması değil, erkeklerde *etkin*, kadınlarda ise *edilgen* olması olduğunu iddia etti (Aristoteles yaşıyor!). Bu iddia hâlâ varsayımsaldır, ayrıca Anne Fausto-Sterling'e göre Page ve meslektaşlarının *Cell*'deki makalelerinde belirtmemeyi seçtikleri bir olgu, gen örneklerinin alındığı bireylerin cinsiyetlerinin anatomik bünyeleri ve üreme yapıları açısından pek de kesin olmadığıdır. Fausto-Sterling "XY Ağılında Yaşam" başlıklı makalesinde şöyle yazar:

inceledikleri dört XX erkeğin hepsi kısırdı (sperm üretmiyorlardı), spermelerin öncüsü olan tohum hücreleri taşımayan küçük testisleri vardı. Ayrıca hormon düzeyleri yüksek, testosteron düzeyleri düşüktü. Herhalde dış cinsel organları ve testislerinin olması nedeniyle erkek olarak sınıflandırılmışlardı. ... Benzer şekilde ... iki XY dişinin de dış cinsel organları normaldi, fakat yumurtalıklarında tohum hücresi yoktu. (328)

Açıktır ki bu örneklerde cinsiyetin bileşenleri, cinsiyet kategorisinin genellikle işaret ettiği gibi kolayca teşhis edilebilecek bir tutarlılık veya birlik arz etmez. Böyle bir tutarsızlık Page'in savını da zora sokar, çünkü bu insanların XX erkekler ve XY dişiler *olduklarını* neden daha baştan kabul etmemiz gerektiği açık değildir, özellikle de sorgulanan şey tam da erkek ve dişi olarak belirleme işiyken ve bu konuda dış cinsel organlara başvurarak zaten örtük olarak karara varılmışken. Dış cinsel organlar cinsiyet belirlemek veya tayin etmek için yeterli bir kriter olsaydı, deneylerle ana gen araştırmaya zaten gerek kalmazdı.

Dahası, bu örnekte hipotezin nasıl formüle edildiğine, denendiğine ve onaylandığına baktığımızda farklı türden bir sorunla karşı-

laşıyoruz. Dikkat ederseniz Page ve iş arkadaşları cinsiyet belirlenimini erkeklik belirlenimiyle ve testis belirlenimiyle örtüştürüyorlar. Genetikçiler Eva Eicher ve Linda L. Washburn *Annual Review of Genetics*'teki makalelerinde, cinsiyet belirlenimi konusundaki literatürde yumurtalık belirleniminin hiç değerlendirilmediğini ve dişiliğin hep erkekliği belirleyen etkenin yokluğu açısından veya o etkenin edilgen varlığı açısından kavramsallaştırıldığını ileri sürüyorlar. Yumurtalık belirlenimi yok veya edilgen sayılarak tanımı itibariyle bir araştırma nesnesi olmaktan diskalifiye ediliyor. Eicher ve Washburn ise onun etkin *olduğunu* ve kültürel bir önyargının, hatta cinsiyete dair ve neyin böyle bir araştırmayı değerli kılacağına dair bir dizi toplumsal cinsiyetli varsayımın cinsiyet belirlenimi konusundaki araştırmaları çarpıtıp sınırlandırıldığını savunuyorlar. Fausto-Sterling, Eicher ve Washburn'den alıntı yapıyor:

Kimi araştırmacılar, testis dokusu indüksiyonunu* etkin (gen güdümlü, baskın) bir olay, yumurtalık dokusu indüksiyonunu ise edilgen (kendiliğinden) bir olay olarak sunmak suretiyle Y kromozomunun testis belirleniminde rol oynadığı yönündeki hipotezi gereğinden fazla vurguladılar. Oysa yumurtalık dokusu indüksiyonunun, testis dokusu indüksiyonu denli, daha doğrusu herhangi bir hücre farklılaşması süreci indüksiyonu denli etkin ve genetik güdümlü bir gelişimsel süreç olduğu ortadadır. Yumurtalık dokusunun farklılaşmamış eşeyssel bezden indüksiyonunda rol oynayan genler hakkında neredeyse hiçbir şey yazılmamıştır. (325)

Benzer şekilde, bir bütün olarak embriyoloji dalı da çekirdeğin hücre farklılaşmasında oynadığı merkezi role odaklandığı için eleştirilmiştir. Feminist eleştirmenler moleküler hücre biyolojisinin çekirdekmerkezci varsayımlarını tartışmaya açmışlardır. Tümüyle farklılaşmış bir hücrenin çekirdeğinin, bütün haldeki ve düzgün oluşmuş yeni bir organizmanın gelişiminin esası veya yönetici unsuru olduğunu kanıtlamaya çalışan bir araştırma yönelimi yerine, çekirdeği, anlam ve denetimini yalnızca bulunduğu hücre bağlamında kazanan bir şey olarak yeniden kavramaya yönelik bir araştırma programı öneriliyor. Fausto-Sterling'e göre "sorulması gereken soru farklılaşma esnasında hücre çekirdeğinin nasıl değiştiği değil, di-

* İndüksiyon'un embriyolojideki anlamı büyüyen bir dokunun başka dokuların gelişmesini etkilemesi. -ç.n.

namik çekirdek-sitoplazma etkileşimlerinin nasıl değiştiğidir" (323-4).

Page'in araştırmasının yapısı moleküler hücre biyolojisindeki genel eğilimlere tam tamına uymaktadır. İncelediği bireylerin, mevcut cinsiyet kategorilerinin betimleme gücüne örtük olarak karşı koyduklarını göz önünde bulundurmaya peşinen reddeden bir çerçeve kullanır; peşine düştüğü soru "ikili anahtar"ın nasıl başladığıdır, bedenlerin ikili cinsiyete göre betimlenmelerinin eldeki iş için yeterli olup olmadığı değil. Dahası "ana gene" odaklanması dışılığın, erkekliğin varlığı veya yokluğu açısından, ya da en iyi ihtimalle erkeklerde istisnasız etkin olacak bir edilgenliğin varlığı açısından kavranması gerektiğini ima eder.* Bu iddia elbette yumurtalıkların cinsiyet farklılaşmasına olan etkin katkılarının hiçbir zaman ciddi bir biçimde değerlendirilmemiş olduğu bir araştırma bağlamında öne sürülür. Varacağımız sonuç cinsiyet belirlenimine dair geçerli ve kanıtlanabilir iddialarda bulunulamayacağı değil, erkeklerle kadınların görece statülerine ve toplumsal cinsiyetin ikili ilişkisine dair kültürel varsayımların cinsiyet belirlenimi konusundaki araştırmaların çerçevesini ve odağım belirledikleridir. "Cinsiyet" in kültürel anlamlarını edinmeden önceki halini saptamaya çalışan biyomedikal araştırmalarda toplumsal cinsiyetli anlamların, hipotez ve akıl yürütme biçimlerinin çerçevesini oluşturduğunu fark ettiğimizde cinsiyeti toplumsal cinsiyetten ayırma işi epey zorlaşıyor. Üstelik, biyolojinin kullandığı dilin başka türden dillere iştirak ettiğini ve keşfedip tarafsızca betimlemiş gibi yaptığı nesnelereki kültürel tortulaşmayı yeniden ürettiğini fark ettiğimizde iş daha da karmaşıklaşıyor.

Anatomisi itibariyle cinsiyeti muğlak olan bir XX bireyin erkek olduğuna karar verirken Page ve diğerlerinin gönderme yaptıkları şey, cinsel organları cinsiyetin nihai "imi" sayan, tamamen kültürel bir uzlaşım değil midir? Bu örneklerdeki süreksizliklerin tek bir belirleyiciye başvurarak çözümlenemeyeceği ve muhtelif unsur, işlev, kromozomal ve hormonal boyuttan oluşan bir kategori olarak cinsiyetin doğal karşıladığımız ikili çerçeveye göre işlemediği ile-

* İngilizcede *master*, efendi diye adlandırılan gen Türkçede *ana* olarak karşılandığından dilimizde bu iddiayı aktaramıyoruz. —ç.n.

ri sürülebilir. Burada mesele sırf normal cinsel hayat adma ileri sürülen iddiaları göreceleştirmek uğruna istisnalara, acayip olana başvurmak değildir. Öte yandan, Freud'un *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de söylediği gibi, bize cinsel anlamların sıradan ve doğal karşılanan dünyasının nasıl kurulduğuna dair ipucu veren şey istisnadır, tuhaf olandır. Ancak ve ancak bilinçli bir şekilde doğallıktan çıkarılmış bir konumdan baktığımızda doğallık görünümünün kendisinin kurulmuş bir şey olduğunu görebiliriz. Cinsiyetli bedenlere, onların bir cinsiyet ya da öbürü olduğuna, bedenlere içkin olduğu söylenen veya bu şekilde cinsiyetli olmaktan kaynaklandığı söylenen anlamlara dair önkabullerimiz, bu bedenler alanını bizim için kültürel uzlaşımlara göre doğallaştırıp dengede tutan kategorilere uyum göstermeyen örnekler nedeniyle aniden ve kayda değer bir biçimde altüst olur. Dolayısıyla tuhaf olan, tutarsız olan, "dışa" düşen, doğal saydığımız cinsel kategorileştirme dünyasının inşa edilmiş olduğunu, dahası, pekâlâ farklı bir biçimde inşa edilebileceğini kavramamızı mümkün kılar.

Foucault'nun sunduğu analizi –yani cinsiyet kategorisinin düzenleyici ve üreme odaklı bir cinsiyet sisteminin hizmetinde inşa edildiğini– derhal kabul etmeyebiliriz belki, fakat Page'in dış cinsel organları, yani üreme odaklı cinselliğin simgeselleştirilmesi açısından asli olan anatomik kısımları cinsiyet tayininin kuşku götürmez ve *a priori* belirleyenleri olarak göstermesi hayli ilginçtir. Page'in incelemesinin, (bu örnekte) birbiriyle çelişen iki söylem tarafından köşeye sıkıştırıldığını savunmak mümkün: Bunlardan biri dış cinsel organları cinsiyetin kesin imi sayan, bunu da üreme uğruna yapan kültürel söylem, diğeri de eril ilkenin etkin ve teknedensel olduğunu, hatta neredeyse kendi kendini yarattığını kanıtlamaya çalışan söylemdir. Görünene bakılırsa cinsiyeti tek seferde ve nihai olarak belirleme, cinsiyetlerden biri değil de öteki olarak belirleme arzusunun kaynağı cinsel üremenin toplumsal örgütlenmesidir; yani üremenin cinsiyetli bedenlerin açık, kuşku götürmez kimlik ve konumlarının birbirlerine göre inşa edilmesi yoluyla örgütlenmesidir.

Üreme odaklı cinsellik çerçevesinde erkek bedeni genellikle etkin fail olarak konumlandırıldığından, Page'in incelemesindeki sorunlardan biri üreme söylemi ile eril etkinlik söylemini, yani kültür içinde genellikle birlikte işlemekle beraber bu örnekte birbirinden

ayrılmış olan bu iki söylemi uzlaştırmaktır. Nitekim Page'in sonsöz olarak etkin DNA dizisinde karar kılması ve böylece üreme söylemine nazaran eril etkinlik ilkesine öncelik tanınması ilginçtir.

Öte yandan, Monique Wittig'in kuramına bakılırsa bu öncelik yalnızca görünümünden ibarettir. Cinsiyet kategorisi zorunlu heteroseksüellik sistemine aittir, zorunlu heteroseksüellik sistemi de açıkça zorunlu cinsel üreme sistemi üzerinden işler. Wittig'in görüşünde, ki şimdi buna eğileceğiz, "eril" ile "dişil", "erkek" ile "dişi" *yalnızca* heteroseksüel matris içinde var olabilirler; dahası bunlar heteroseksüel matrisi gizleyen ve böylece radikal bir eleştiriden koruyan doğallaştırılmış terimlerdir.

3. Monique Wittig: Bedensel Çözülme ve Kurgusal Cinsiyet

Dil toplumsal bedenin üzerini
katman katman gerçeklikle kaplar.

– MONIQUE WITTIG

Simone de Beauvoir *İkinci Cins*'te "kişi kadın doğmaz, kadın *olur*," diye yazmıştı. Tuhaf, hatta anlamsız bir söz bu, kişi başından itibaren kadın değilse sonradan nasıl kadın olabilir ki? Ayrıca bu olma işini yapan "kişi" kim? Bir noktada toplumsal cinsiyeti haline geliveren bir insan mı var? Bu insanın toplumsal cinsiyeti her neyse o olmadan önce toplumsal cinsiyeti olmadığını varsaymak mümkün müdür? Kişi nasıl bir toplumsal cinsiyet "olur"? Toplumsal cinsiyet inşasının uğrağı veya mekanizması nedir? Belki de asıl sorulması gereken soru şu: İnsan özneyi toplumsal cinsiyetli özneye dönüştüren bu mekanizma kültürel sahneye ne zaman çıkar?

Zaten hep toplumsal cinsiyetli olagelmemiş insanlar var mıdır? Görünüşe göre toplumsal cinsiyet işareti bedenleri insan bedeni olarak "geçerli" kılar; yeni doğmuş bir bebeğin insanlaştığı an "kız mı oğlan mı?" sorusunun cevaplandığı andır. İki toplumsal cinsiyetten birine sığmayan bedenler insani alanın dışına düşerler, insanlıktan çıkarılmış ve tiksiniç olanın alanını oluştururlar, insan da bu alanın karşıtı olarak kurulur. Madem toplumsal cinsiyet halihala-

zırda hep var ve insan olarak geçerli olanın sınırlarını önceden belirliyor, toplumsal cinsiyet sanki bir hamışmış veya sonradan akla gelen bir kültürel düşünceymiş gibi, toplumsal cinsiyeti haline gelen bir insandan nasıl söz edebiliriz?

Elbette Beauvoir'm bu sözlerle söylemek istediği, kadınlar kategorisinin değişken bir kültürel muvaffakiyet olduğu, kültürel bir alan içinde üstlenilen veya girilen bir anlamlar dizisi olduğu, kimşenin toplumsal cinsiyetle doğmadığı, toplumsal cinsiyetin her zaman edinildiğidir. Bununla beraber Beauvoir kişinin bir cinsiyetle, bir cinsiyet olarak, cinsiyetli doğduğunu, cinsiyetli olmakla insan olmanın eşzamanlı ve eşzamansız olduğunu, cinsiyetin insanın analitik bir niteliği olduğunu; cinsiyetli olmayan bir insanın olmadığını; cinsiyetin zorunlu bir nitelik olarak insanı geçerli kıldığını olumlamaya hazır. Fakat Beauvoir'a göre cinsiyet toplumsal cinsiyete neden olmaz ve toplumsal cinsiyetin cinsiyeti yansıttığı veya ifade ettiği düşünülmemelidir. Aksine, cinsiyet değişmeksizin olgusaldır, toplumsal cinsiyet ise edinilmiştir; cinsiyet değiştirilemez –en azından Beauvoir öyle zannediyordu– fakat toplumsal cinsiyet, cinsiyetin değişken kültürel inşasıdır, cinsiyetli bir bedenin vesile olduğu sayısız ve açık kültürel anlam imkânlarıdır.

Beauvoir'm kuramı radikal görünen, kendisinin öngörmediği sonuçlara varıyordu. Mesela cinsiyet ve toplumsal cinsiyet birbirlerinden kökten ayrı şeylerse, belli bir cinsiyet olunca belli bir toplumsal cinsiyet haline gelineceği sonucuna varmak mümkün değildir; bir başka deyişle, "kadın"ın ille de dişil bedenin kültürel inşası olması gerekmediği gibi, "erkek"in de eril bedenleri yorumlaması şart değildir. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının bu radikal formülasyonu cinsiyetli bedenlerin farklı toplumsal cinsiyetlere vesile olabileceğine, üstelik toplumsal cinsiyet sayısının genelde olduğu gibi ikiyle sınırlanmasının şart olmadığına işaret eder. Cinsiyet toplumsal cinsiyete sınır getirmiyorsa eğer, bu demektir ki belki de cinsiyetin görünürdeki ikiliğince hiçbir anlamda kısıtlanmamış olan toplumsal cinsiyetler, yani cinsiyetli bedeni kültürel olarak yorumlamanın farklı yolları vardır. Toplumsal cinsiyet kişinin –olağmeyip– dönüştüğü bir şeyse, varılacak bir diğer sonuç toplumsal cinsiyetin kendisinin bir tür oluş süreci veya etkinlik olduğudur. Yani gramerdeki anlamıyla isim olarak, tözel bir şey veya durağan

bir kültürel işaret olarak kavranmamalı, bir tür kesintisiz ve tekrarlanan eylem olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal cinsiyet ne nedensel ne de dışavurumsal olarak cinsiyete bağlıysa, cinsiyetin görünürdeki ikiliğinin dayattığı ikili sınırların ötesinde çoğalabilecek türden bir eylemdir. Toplumsal cinsiyet bir tür kültürel/bedensel eylemdir; çeşitli şimdiki zaman ortaçları, yani gramerin toplumsal cinsiyet üzerindeki ikili ve tözelleştirici kısıtlamalarına dirençli, yeneden imlenebilecek, geniş kapsamlı kategoriler oluşturup bunları çoğaltan yeni bir sözdağarcığı gerektirir. Böyle bir projenin imkânsız, beyhude, ütöpik bir proje olmaktan çıkıp kültürel olarak tasavvur edilebilir bir hale gelmesi nasıl mümkündür?

"Kişi kadın doğmaz." Monique Wittig'in aynı başlığı taşıyan ve *Feminist Issues* (1:1) dergisinde yayımlanan bir makalesinde bu sözün yankısını buluyoruz. Peki Beauvoir'ın ne tür bir yankısı ve temsili/yeniden sunumudur bu? Wittig'in iki iddiası hem Beauvoir'ı çağırıştırıyor hem de onu Beauvoir'dan ayrı konumlandırıyor. Bunlardan birincisi cinsiyet kategorisinin ne değişmez ne de doğal bir şey olduğu, daha ziyade doğa kategorisinin üreme odaklı cinselliğe yarayacak şekilde siyasi olarak kullanımından ibaret olduğu iddiasıdır. Bir diğer deyişle insan bedenlerinin erkek ve dişi olarak ikiye ayrılmasının tek sebebi bu ayrımın heteroseksüelliğin ekonomik ihtiyaçlarını karşılaması ve heteroseksüellik kurumuna doğal bir görünüm vermesidir. Dolayısıyla Wittig'e göre cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında herhangi bir ayrım yoktur; zaten "cinsiyet" kategorisinin kendisi *toplumsal cinsiyetli* bir kategoridir, tümüyle bir siyasi yatırım alanıdır, doğallaştırılmıştır ama doğal değildir. Wittig'in pek akla yatkın görünmeyen ikinci iddiası ise şudur: Lezbiyen, kadın değildir. Wittig'e göre kadın yalnızca, erkekle ikili ve karşıtlığa dayalı bir ilişkiyi sabitleştiren ve pekiştiren bir terim olarak var olabilir, bu ilişki de heteroseksüelliktir. Lezbiyen ise heteroseksüelliği reddettiğinden artık karşıtlığa dayalı bu ilişkinin terimleri dahilinde tanımlanmıyordu. Wittig'in iddiasına göre lezbiyen, kadın ile erkek arasındaki ikili karşıtlığı aşar, ne kadındır ne erkek. Dahası, lezbiyenin cinsiyeti yoktur, cinsiyet kategorilerinin ötesindedir. Bu kategorileri lezbiyenlik vesilesiyle reddederek onların olumsal kültürel kuruluşlarını ve heteroseksüel matrisin geçerliliğine dair örtük ama kalıcı varsayımı teşhir eder. Dolayısıyla Wittig'e

göre şunları söylemek mümkündür: Kişi kadın doğmaz, kadın olur; üstelik kişi dışı doğmaz, *dişi olur*; daha da radikal, kişi isterse ne dişi ne eril, ne kadın ne erkek olur. Nitekim lezbiyen üçüncü bir toplumsal cinsiyetmiş gibi görünür, ya da birazdan göstereceğim gibi lezbiyenlik, sabit siyasi betimleme kategorileri olarak hem cinsiyeti hem toplumsal cinsiyeti kökten sorunsallaştıran bir kategoridir.

Wittig dildeki "cinsiyet" ayrımının zorunlu heteroseksüelliğin siyasi ve kültürel işleyişini güvenceye aldığını savunur. Heteroseksüellik *ilişkisi* alışıldık anlamda ne karşılıklı ne de ikilidir; "cinsiyet" halihazırda hep dışıdır ve yalnızca tek bir cinsiyet vardır: dişil olan. Eril olmak "cinsiyetli" olmak değildir; "cinsiyetli" olmak her zaman için bir tikelleşme ve görelileşme biçimidir, oysa erkeklerin bu sisteme katılımları evrensel kişi biçimindedir. Neticede Wittig için "dişi cinsiyet" başka bir cinsiyeti ima etmez, "eril cinsiyet" gibi "dişi cinsiyet" de yalnızca kendini ima eder, adeta cinsiyetin ağına düşmüş, Beauvoir'ın içkinlik çemberi dediği şeye tutsak kalmıştır. "Cinsiyet" bedenin siyasi ve kültürel bir yorumudur, dolayısıyla geleneksel cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı geçersizdir, toplumsal cinsiyet cinsiyetin ayrılmaz bir parçasıdır ve cinsiyetin aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olmuş olduğu ortaya çıkar. Wittig bu zorunlu toplumsal ilişkiler dizisi içinde cinsiyetin kadınlara ontolojik olarak tümüyle sirayet etmiş olduğunu, kadınların cinsiyetleri *olduklarını*, buna karşılık cinsiyetin zorunlu olarak dişil olduğunu ileri sürer.

Wittig'in kavrayışında "cinsiyet", kadınları, geyleleri ve lezbiyenleri ezen bir imlemler sistemi tarafından söylemsel olarak üretilmiş ve dolaşıma sokulmuştur. Wittig bu imleme sistemine katılmayı da, sistemin içinde reformist veya altüst edici bir konum edinmenin işe yarayabileceğine inanmayı da reddeder; Wittig'e göre sistemi kısmen kabul etmek, onu tümüyle kabul etmek ve olumlamaktır. Sonuç olarak Wittig'in belirlediği siyasi görev, cinsiyete dair tüm söylemi devirmek, hatta "toplumsal cinsiyeti" –veya "kurgusal cinsiyeti"– (özellikle de Fransızcada) insanların ve nesnelerin temel bir niteliği olarak tesis eden gramerin kendisini devirmektir.²⁵ Kura-

25. Wittig'in belirttiği gibi, "Fransızcayla karşılaştırıldığında İngilizce neredeyse cinsiz (*genderless*) olmasıyla bilinir, Fransızca ise hayli cinsli bir dil ola-

mıyla ve edebi yapıtlarıyla Wittig bedenlerin ve cinselliklerin cinsiyete başvurmaksızın köklü bir şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunur. Cinsiyete başvurmamak, dilsel cins matrisinde söz haklarını düzenleyip paylaştıran zamir farklılaştırmalarına da başvurmamak demektir.

Wittig "cinsiyet" gibi söylemsel kategorileri toplumsal sahaya zorla dayatılan soyutlamalar olarak görür, bunlar ikinci sınıf, şeyleştirilmiş bir "gerçeklik" üretenlerdir. Bireylerin, nesnel bir deneyim verisi addedilen cinsiyete dair "doğrudan bir algıları" varmış gibi görünse de, Wittig böyle bir nesnenin şiddetle şekillendirilerek böyle bir veriye dönüştürüldüğünü, bu şiddetli şekillendirme ediminin tarih ve mekanizmasının nesnede görünmez hale geldiğini öne sürer.²⁶ Yani "cinsiyet" bir şiddet sürecinin yarattığı gerçeklik etkisidir ve etkinin kendisi şiddet sürecini gizler. Görünen tek şey "cinsiyettir", dolayısıyla "cinsiyet" nesnenin nedensiz bütünlüğü olarak algılanır, oysa nedensiz olarak algılanmasının tek sebebi nedeninin ortadan kaybolmuş, görünmezleşmiş olmasıdır. Wittig bu konudaki konumunun sezgiye aykırı olduğunu fark eder, zaten amacı sezgilerin siyasi olarak nasıl beslendiklerini aydınlatmak, teşhir etmek ve bu sürece meydan okumaktır:

Cinsiyet doğal bir düzene ait "dolayimsız bir veri", "duyumsanabilir bir veri", "fiziksel özellikler" olarak anlaşılıyor. Oysa fiziksel ve doğrudan bir algı olduğuna inandığımız şey son derece karmaşık ve mitik bir inşadır; fiziksel özellikleri (bunlar kendi başlarına diğer tüm özellikler denli nötr olmakla beraber toplumsal bir sistemce işaretlenmişlerdir), içinde al-

arak görülür. İngilizcede cins işaretlerinin cansız nesnelere, şeylere veya insan olmayan varlıklara uygulanmadığı doğrudur. Fakat kişi kategorileri söz konusu olduğunda iki dil de aynı derecede cins barındırır." ("The Mark of Gender", *Feminist Issues*, c. 5, no. 2, Güz 1985, s. 3. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 76-89, bkz. 3. bölüm, n. 49).

26. Wittig'in kendisi bu savı ileri sürmese de cinsiyetli öznelere –örneğin kadınlara, lezbiyenlere, eşcinsel erkeklere– uygulanan şiddeti, Wittig'in kuramı üzerinden, şiddetle inşa edilmiş bir kategorinin şiddetle dayatılması olarak açıklayabiliriz. Bir diğer deyişle, bu bedenlere karşı işlenen cinsel suçlar onları fiilen "cinsiyetlerine" indirger ve kategorinin kendisindeki indirgemeyi yeniden olumlayıp yürürlüğe koyar. Söylem yazıyla veya sözle sınırlı olmayıp toplumsal eylemi de, hatta şiddet içeren toplumsal eylemleri de kapsadığından tecavüzü, cinsel şiddeti, eşcinsellere uygulanan fiziksel şiddeti, cinsiyet kategorisinin eyleme dönülmesi olarak kavramalıyız.

gılandıkları ilişkiler ağı üzerinden yeniden yorumlayan "hayali bir oluşum" dur.²⁷

"Fiziksel özellikler" dilin uzağında, toplumsal bir sistem tarafından işaretlenmemiş bir halde *varmış* gibi görünürler. Oysa bu özellikleri cinsiyet kategorilerinin indirgeyici işleyişini yeniden üretmeyecek bir biçimde adlandırmanın mümkün olup olmadığı meçhuldür. Sayıca çok olan bu özellikler, cinsiyet kategorisinin içinde dile geldiklerinde toplumsal anlam ve birlik kazanırlar. Bir başka deyişle "cinsiyet", aslında birbiriyle süreksiz olan bir grup niteliğe yapay bir birlik dayatır. Hem *söylemsel* hem *algısal* bir şey olarak "cinsiyet", tarihsel açıdan olumsal bir epistemik rejim, fiziksel bedenlerin içinde algılandıkları içilişkileri zorla şekillendirerek algıyı biçimlendiren bir dil belirtir.

Algısal olarak algılanan bedenden önce gelen bir "fiziksel" beden var mıdır? Bu soruya cevap vermek imkânsız. Sadece niteliklerin cinsiyet kategorisinin altında toplanmasına değil, aynı zamanda "özellikler" in kendi içlerinde bir ayrıma maruz bırakılmasına da şüpheyle yaklaşılmalıdır. Penisin, vajinanın, memelerin ve diğerlerinin cinsel organlar olarak *adlandırılmaları* hem erojen bedenin bu organlarla sınırlandırılması, hem de bir bütün halindeki bedenin parçalara ayrılmasıdır. Yani cinsiyet kategorisinin bedene dayattığı "birlik" aslında bir "birliksizliktir", bedenin parçalara ve bölmelere ayrılmasıdır, erojenliğin indirgenmesidir. Öyleyse Wittig'in *Lezbiyen Beden*'de cinsiyetli bedeni imha edip parçalayarak cinsiyet kategorisini "devirme" işini metinsel olarak icra etmesine şaşmamalı. "Cinsiyet" bedeni parçalara ayırdığından, "cinsiyet" i devirmeye yönelik lezbiyen bir girişimde tahakküm modeli olarak hedef alınan şey, bedeni neyin cinsiyetli bir beden olarak "birleştirip" tutarlı kıldığını dikte eden ve cinsiyete göre fark gösteren bedensel bütünlük normlarıdır. Wittig kuramsal ve edebi yazılarında, çoğunlukla olumlu idealler olarak düşünülen beden "bütünlüğü" ve "birliği" nin aslında parçalanmaya, kısıtlanmaya ve tahakküme hizmet ettiğini gösterir.

27. Monique Wittig, "One is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, c. 1, no. 2, Kış 1981, s. 48. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 9-20, bkz. 3. bölüm, n. 49.

Dil "toplumsal gerçeği" yaratma gücünü, konuşan öznelere düzsöz edimleri vasıtasıyla edinir. Wittig'in kuramında iki düzey gerçeklik, iki ontoloji düzeni varmış gibi görünür. Toplumsal olarak kurulmuş ontoloji, toplumsallık ve söylemsellik öncesi daha temel bir ontolojiden kaynaklanıyordu. "Cinsiyet" söylemsel olarak kurulmuş (ikinci sınıf) bir gerçekliğe aitken, söylemselin kendisinin nasıl kurulduğunu açıklayan toplumsallık öncesi bir ontoloji de vardır. Wittig konuşan öznenin önce gelen bir dizi evrensel imleme yapısının bulunduğu ve bunların öznenin hem kendisinin hem de konuşmasının oluşumunu tertiplelediği yönündeki yapısalci varsayımı açıkça reddeder. Wittig'e göre heteroseksüel ve zorunlu nitelikte, tarihsel açıdan olumsal yapılar vardır ve bunlar tam ve yetkin konuşma hakkını erkeklere verirken dişilerden esirgerler. Oysa toplumsal olarak kurulan bu asimetri, birleşmiş ve eşit kişilerin toplumsallık öncesi ontolojisini başka bir kılığa sokar ve ihlal eder.

Wittig'e göre kadınların görevi yetkin, konuşan özne konumunu –bir anlamda ontolojik temellere dayanan bu "haklarını"– üstlenmek, hem cinsiyet kategorisini hem de onun kökeni olan zorunlu heteroseksüellik sistemini devirmektir. Wittig'in görüşünde dil zaman içinde tekrarlanan bir dizi edimdir, bu edimlerin ürettiği gerçeklik etkileri yanlış algılanarak "olgu" addedilir. Sürekli tekrarlanan cinsel farkı adlandırma edimlerini bir bütün olarak ele aldığımızda, bunların doğada böyle bir bölünme olduğu zannını yarattıklarım görürüz. Cinsiyeti "adlandırmak" bir tahakküm ve zorlama edimidir, kurumsallaştırılmış bir performatif edimdir, bedenlerin cinsel fark ilkelerine göre söylemsel/algısal inşalarını şart koşarak toplumsal gerçekliği yarattığı gibi yasalarını da belirler. Sonuç olarak, der Wittig, "kendimizi halihazırda kurulu olan bir doğa fikrine bedenen ve zihnen her özelliğimizle harfî harfine uymak zorunda hissederiz ... 'erkek' ve 'kadın' doğal birer olgu değil, siyasi birer kategoridir".²⁸

Kategori olarak "cinsiyet", bedenlerin toplumsal biçimlenimi olarak "cinsiyeti" mecbur kılar. Dil "toplumsal bedenin üzerini katman katman gerçeklikle kaplar" ama gerçeklik katmanlarını kaldırıp atmak kolay değildir. Cümlelerin devamında Wittig dilin böylece top-

28. A.g.y., s. 17.

lumsal bedeni "damgalayıp şiddetle şekillendirdiğini" yazıyor.²⁹ Wittig'e göre, beşeri bilim söylemlerinde iyice aşıkâr olan "hetero zihniyet", "hepimizi, lezbiyenleri, kadınları ve eşcinsel erkekleri ezer" çünkü bu söylemler "toplumu, üstelik her toplumu kuran şeyin heteroseksüellik olduğunu varsayarlar".³⁰ Söylemin ezici hale geldiği an, konuşan öznenin konuşabilmek için, onu ezen mekanizmanın bir parçası haline gelmesini gerektirdiği andır, yani konuşan öznenin kendi imkânsızlığını veya idrak edilemezliğini varsaymasını gerektirdiği andır. Wittig varsayımsal heteroseksüelliğin söylem içinde bir tehdit bildirmek için işlediğini ileri sürer: "Ya hetero olacaksın ya hiç olmayacaksın."³¹ Wittig'e göre kadınlar, lezbiyenler ve eşcinsel erkekler zorunlu heteroseksüelliğin dil sistemi içinde konuşan özne konumunu üstlenemezler. Sistem içinde konuşmak, konuşma imkânından mahrum kalmaktır, dolayısıyla bu bağlamda konuşmaya kalkışmak bile başlı başına bir performatif çelişkidir, kendisini savlayan bir dilin içinde "ol"amayan bir kendinin dilsel savıdır.

Wittig sözünü ettiği dil "sistemine" devasa bir güç atfediyor. Kavramların, kategorilerin ve soyutlamaların, örgütlediklerini ve yorumladıklarını iddia ettikleri bedenlere fiziksel ve maddesel şiddet uygulayabileceklerini öne sürüyor: "Bilim ve kuramların beden ve zihinlerimiz üzerinde madden ve fiilen eyleme güçleri hiç de soyut bir güç değildir, bu gücü üreten söylem öyle olsa bile. Bu güç tahakküm biçimlerinden biridir, Marx'ın deyişiyle tahakkümün ifadesidir. Ben ise tahakküm uygulamalarından biri demeyi tercih ederim. Ezilen herkes bu güçle tanışmış ve baş etmek durumunda kalmıştır."³² Dilin bedenler üzerinde işleme gücü cinsel ezilmenin hem ardındaki neden, hem de ötesine giden yoldur. Dilin işleyişi ne büyüü ne de engellenemez bir işleyiştir: "Dil karşısında gerçeğin belli bir plastikliği, yörgülabilirliği vardır: Dilin gerçek üzerindeki eylemi plastik bir eylemdir."³³ Dil, gerçek üzerinde eyleme

29. Wittig, "The Mark of Gender", s. 4.

30. Monique Wittig, "The Straight Mind", *Feminist Issues*, c. 1, no. 1, Yaz 1980, s. 105. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 21-32, bkz. 3. bölüm, n. 49.

31. A.g.y., s. 107. 32. A.g.y., s. 106.

33. "The Mark of Gender", s. 4.

gücünü düzsöz edimleri vasıtasıyla üstlenir ve değiştirir. Düzsöz edimleri tekrarlandıkça yerleşmiş pratikler haline gelir, en nihayetinde de kurumlaşırlar. Evrensel adına ve evrensel olarak konuşan özneyi erkekle özdeşleştirip dişi konuşmacıyı "tikel" ve "yanlı" olarak tanımlayan dilin asimetrik yapısı belli dillere veya dilin kendisine içkin bir şey değildir. Asimetrik konumların erkeklerin veya kadınların "doğalarından" kaynaklandığı da düşünülemez, çünkü Beauvoir'ın gösterdiği gibi böyle bir "doğa" yoktur: "Erkeklerin evrensellik yetisiyle doğmadıklarını, kadınların da doğar doğmaz tikelliğe düşmediklerini kavramamız gerekiyor. Erkekler evrenseli kendilerine mal etmişler ve kendilerine mal etmeyi hâlâ, her an sürdürürler. Bütün bunlar kendiliğinden olmaz, olabilmesi için yapılması gerekir. Yani bir edimdir, bir sınıfın diğerine karşı işlediği suç edimidir. Kavram, felsefe ve siyaset düzeyinde ifa edilen bir edimdir."³⁴

Irigaray "öznenin halihazırda hep eril olduğunu" söylese de, Wittig "özne"nin tümüyle erile mahsus olduğu fikrine karşı çıkar. Ona göre dilin tam da yoğrulabilirlik özelliği özne konumunun eril olarak belirlenip sabitlenmesine karşı direnç gösterir. Hatta Wittig'e göre mutlak bir konuşan özne haline gelmek "kadınların" siyasi hedefi olmalıdır, bu hedefe ulaşıldığında "kadınlar" kategorisi tümüyle ortadan kalkacaktır. Bir kadın birinci tekil şahıs "ben"i kullanamaz çünkü bir kadın olarak konuşmacı "tikeldir" (görelî, yanlı, bakış açılı) ve "ben"in kullanımı evrensel insan adına, evrensel insan olarak konuşma yetisini varsayar: "Görelî bir özne tasavvur edilemez, görelî bir özne asla konuşamaz."³⁵ Her konuşma ediminin dili bir bütün olarak varsayıp dile bir bütün olarak gönderme yaptığı fikrini esas alan Wittig, konuşan özneyi "ben" diyerek "dili tümüyle yeniden kendine mal eden, yalnızca kendisinden yola çıkan, bütün dili kullanma gücüne sahip olan" biri olarak tasvir eder. Konuşan "ben"in bu mutlak temellenişi Wittig'in değerlendirmesinde tanrısal boyutlara ulaşır. "Ben" deme ayrıcalığı egemen bir kendilik, mutlak bir tamlık ve güç merkezi oluşturur; konuşmak "yüce öznellik edimini" oluşturur. Öznel(1)eşmek, cinsiyeti ve dolayısıyla da dişili fi-

34. "The Mark of Gender", s. 5.

35. A.g.y., s. 6.

ilen devirmektir: "Hiçbir kadın kendi nezdinde tam bir özne olmasızın, yani toplumsal cinsiyetsiz, evrensel ve bütün olmasızın ben diyemez."³⁶

Wittig metnine dilin ve "varlığın" doğasma dair hayli şaşırtıcı bir akıl yürütmeyle devam ediyor; bu akıl yürütme Wittig'in siyasi projesini geleneksel ontoteoloji söylemi içinde konumlandırıyor. Wittig'in görüşünde dilin birincil ontolojisi her insana öznellik oluşturma konusunda aynı fırsatı tanır. Konuşma üzerinden öznellik oluşturmaya çalışan kadınların yapmaları gereken şey, onları deforme ederek kısmi veya görelî varlıklar kılan cinsiyet şeyleştirmelerini üzerlerinden kolektif olarak atmaktır. Dayatılan cinsiyet şeyleştirmelerinden kurtulmak "ben" sözünü tümüyle dillendirmeyi gerektirdiğinden kadınların toplumsal cinsiyetlerinden *konusarak* kurtulduklarını söyleyebiliriz. Cinsiyetin toplumsal şeyleştirmeleri daha önceki bir ontolojik gerçekliği, yani cinsiyetle gelen işaretten önce tüm şahısların öznellik beyan etmek suretiyle dil kullanma açısından sahip oldukları fırsat eşitliğini maskeler veya çarpıtır. Konuşmada "ben" dilin bütününe varsayar ve potansiyel olarak her konumdan, yani evrensel olarak konuşabilir. "Toplumsal cinsiyet ... bu ontolojik olgu üzerinde onu geçersiz kılmak için işler," diye yazan Wittig'e göre buradaki "ontolojik olgu" birincil bir ilke olan evrensel eşit erişim ilkesidir.³⁷ Ancak eşit erişim ilkesinin kendisi, konuşan varlıkların, cinsiyetli varlıktan önce gelen bir Varlık'ta birlik içinde oldukları yönünde ontolojik bir varsayıma dayanır. Wittig'e göre toplumsal cinsiyet "Varlık'ın bölünmesine ulaşmaya çalışır" oysa "varlık olarak Varlık bölünmemiştir".³⁸ Burada kesin bir "ben" beyanının varsaydığı şey sadece dilin bütünü değil aynı zamanda varlığın birliğidir.

Wittig'in burada kendini (belki başka hiçbir metninde olmadığı kadar) içinde konumlandığı geleneksel söylem mevcudiyet, Varlık, kökten ve kesintisiz tamlık peşindeki felsefi arayış söylemidir. Tüm imlemin sürekli işler haldeki bir *différance*'a dayandığını öngören Derridacı konumdan farklı olarak Wittig, konuşmanın her şeyin kesintisiz birliğine, aynılığına dayandığını ve hitap ettiğini söyler. Bu temelci kurgu Wittig'in mevcut toplumsal kurumlara yönelt-

tiği eleştirinin çıkış noktasıdır. Gelgelelim bu noktada sormamız gereken hayli önemli sorular var: Varlığa, otoriteye ve evrensel özneliğe dair bu zan olumsal nitelikteki hangi toplumsal ilişkilere hizmet eder? Otoriter özne mefhumunu gasp etmenin ne gibi bir değeri olabilir? Özneyi ve evrenselleştirici epistemik stratejilerini merkezdeki konumlarından etmeye çabalamak daha yerinde bir girişim olmaz mı? Wittig "hetero zihniyeti" kendi bakış açısını evrenselleştirmekle eleştiriyor, fakat kendisi de o hetero zihniyeti evrenselleştirdiği gibi, egemen söz edimlerini temel alan kendi kuramının varabileceği totaliter sonuçları göz önünde bulunduramıyor.

Siyasi açıdan değerlendirildiğinde, varlıkların bölünerek (Wittig'in görüşünde bu, ontolojik tamlık/doluluk alanına yöneltilmiş bir şiddettir) evrensel ve tikel olarak ikiye ayrılmaları bir tabiyet ilişkisi oluşturur. Tahakküm, tüm kişilerin dilsellik öncesi bir varlık içindeki birincil birliğinin inkârı olarak kavranmalıdır. Tahakkümün içinde gerçekleştiği dil, toplumsalı yoğuran eylemiyle ikinci sınıf, yapay bir ontoloji, bir fark, eşitsizlik ve dolayısıyla hiyerarşi yanılması yaratır. Ardından bu yanılma toplumsal gerçekliğe dönüşür.

Toplumsal cinsiyeti bölücü bir ilke, birlik fikrine bile direnen bir tabi kılma aracı olarak görmesine rağmen, Wittig'in (toplumsal) cinsiyetlerin başlangıçta birlik içinde olduğuna dair Aristophanes tarzı bir mite hiç başvurmaması paradoksaldir. Dikkate değer bir biçimde romanlarında *çözülme*, ayrışma eksenli bir anlatsal strateji kullanır, bize ikiliğin kendisinin olumsal bir şey olduğu açığa çıkıncaya kadar cinsiyetin ikili formülasyonunun bölünerek çoğaltılması gerektiğini anlatır. Niteliklerin veya "fiziksel özelliklerin" serbest oyunu asla mutlak bir imha değildir çünkü toplumsal cinsiyetin çarpıttığı ontolojik saha süregiden bir tamlık/doluluk alanıdır. Wittig'in "hetero zihniyete" yönelttiği eleştirilerden biri onun "farklılık" düşüncesinden kurtulamadığıdır. Wittig Deleuze ve Guattari'yle geçici bir ittifak kurarak "eksik" ve "değilleme" ekonomisine dayalı bir bilim olduğu gerekçesiyle psikanalize karşı çıkar. "Paradigma" başlıklı daha eski bir denemesinde Wittig ikili cinsiyet sisteminin devrilmesiyle *pek çok* cinsiyetin bulunduğu bir kültürel sahanın doğabileceğini belirtir. Bu metinde Wittig *Anti-Oedipus*'a gönderme yapar: "Bizce bir veya iki değil pek çok cinsiyet vardır

(bkz. Guattari/Deleuze), ne kadar birey varsa o kadar cinsiyet vardır.³⁹ Bununla beraber cinsiyetlerin sınırsızca çoğalmasa mantıken cinsiyetin değillenmesine varır. Cinsiyet sayısı mevcut birey sayısı ile eşitse cinsiyet genele uygulanabilen bir terim olmaktan çıkar: Kişinin cinsiyeti tamamen tekil bir özellik olur, artık kullanışlı ve ya betimleyici bir genelleme işlevi göremez.

Wittig'in kuram ve edebiyatındaki imha, devirme ve şiddet eğretilmelerinin sorunlu bir ontolojik statüsü vardır. Dilsel kategoriler gerçekliği "şiddetli" bir biçimde şekillendirip gerçeklik adına toplumsal kurgular yaratsalar da, bu toplumsal kurgulara ölçüt getiren daha hakiki bir gerçeklik, bir ontolojik birlik sahası var gibidir. Wittig "soyut" kavram ile "maddesel" gerçeklik arasında ayırım yapmayı reddeder, kavramların dilin maddeselliği içinde biçimlenip dolaşıma girdiklerini ve toplumsal dünyayı inşa ederken dilin *maddesel* bir şekilde işlediğini savunur.⁴⁰ Öte yandan bu "inşalar" evvelki bir ontolojik sahayı, bir radikal birlik ve tamlık alanını baz alarak değerlendirilecek çarpıtma ve şeyleştirme olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla inşalar söylem içinde güçlenen kurgusal fenomenler oldukları ölçüde "gerçek"tirler. Bu inşaları güçsüzleştirmenin yolu da örtük olarak dilin evrenselliğine ve Varlık'ın birliğine başvuran düzsöz edimlerinden geçer. Wittig'e göre "bir edebi eserin savaş makinesi olarak", hatta "kusursuz bir savaş makinesi ola-

39. Monique Wittig, "Paradigm", *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts* içinde, Elaine Marks ve George Stambolian (haz.), Ithaca: Cornell University Press, 1979, s. 119. Oysa Wittig'in özerkliği ve evrenselliğiyle konuşan özneyi yüceltecek bir dil kullanımını kabul etmesiyle, Deleuze'ün konuşan "ben"i dilsel iktidarın merkezi olmaktan çıkarma çabaları arasındaki farka dikkat etmemiz gerekir. İkisi de psikanalize eleştirel yaklaşımlar da, Deleuze'ün güç istemi üzerinden sunduğu özne eleştirisi, konuşan öznenin göstergesel/bilinçdışı tarafından yerinden edildiği Lacancı ve post-Lacancı psikanalitik söylemle paralellikler taşır. Wittig'e göre cinsellik ve arzu bireysel öznenin kendi belirlediği ifadeleridir, oysa hem Deleuze'e göre hem de Deleuze'e psikanalitik camia içinden muhalefet edenlere göre arzu özneyi zorunlu olarak yerinden eder. Deleuze'e göre "Bir özne gerektirmek şöyle dursun, arzu birisi 'ben' deme gücünden mahrum kalmadığı müddetçe mümkün değildir". Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Hammerjam, New York: Columbia University Press, 1987, s. 89.

40. Wittig birkaç farklı yerde bu içgörünün kaynağı olarak Mihail Bahtin'in eserlerini gösterir.

rak işlemesi mümkündür".⁴¹ Savaşta ki başlıca strateji kadınların, lezbiyenlerin ve geylerin –"cinsiyet"le özdeşleştirilerek tikelleştirilmiş tüm bu insanların– konuşan öznenin konumunu ve evrensel bakış açısını ele geçirerek üstlenmeleridir.

Tikel ve görelî bir öznenin cinsiyet kategorisinden nasıl konuşarak kurtulacağı sorusu Wittig'in Djuna Barnes,⁴² Marcel Proust⁴³ ve Natalie Sarraute⁴⁴ ile ilgili çeşitli değerlendirmelerine yön verir. Tüm bu örneklerde savaş makinesi hiyerarşik toplumsal cinsiyet bölünmesine, evrensel ile tikel ayrımına doğrultulmuştur, hedef bu terimlerin evvelki ve asli birliklerinin geri getirilmesidir. Kadınların bakış açısını evrenselleştirmek, aynı zamanda kadınlar kategorisini imha ederek yeni bir hümanizme imkân vermektir. Dolayısıyla imha her zaman bir onarma işidir, çünkü imha edilen şey, aksi halde birlik içinde olacak bir ontolojiye yapay bölünmeler getiren bir dizi kategoridir.

Edebi eserler bu ontolojik bolluk alanına erişim açısından ayrıcalıklıdır. Biçim ile içerik arasındaki ayrılık soyut, evrensel düşünce ile somut, maddesel gerçeklik arasındaki yapay felsefi ayrım tekabül eder. Wittig kavramların maddesel gerçeklikler olduklarını göstermek için Bakhtin'e başvurur, dilin birliğini, biçim ile içeriğin ayrılmazlığını göstermek için ise daha genel olarak edebi dile başvurur: "edebiyat sayesinde ... kelimeler bütün halde bize geri gelirler";⁴⁵ "dil görünür, duyulur, dokunulur, tadılır kelimelerden oluşan bir cennettir."⁴⁶ Edebi eserlerin Wittig'e sağladığı imkânlardan

41. Monique Wittig, "The Trojan Horse", *Feminist Issues*, Güz 1984, s. 47. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 68-75. Bkz. 3. bölüm, n. 49.

42. Bkz. "The Point of View: Universal or Particular?", *Feminist Issues*, c. 3, no. 2, Güz 1983. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 59-67. Bkz. 3. bölüm, n. 49.

43. Bkz. Wittig, "The Trojan Horse".

44. Bkz. Monique Wittig, "The Site of Action", *Three Decades of the French New Novel* içinde, Lois Oppenheimer (haz.), Urbana: University of Illinois Press, 1986. Ayrıca *The Straight Mind and Other Essays* içinde, s. 90-100. Bkz. 3. bölüm, n. 49.

45. Wittig, "The Trojan Horse", s. 48.

46. "The Site of Action", s. 135. Bu denemede Wittig toplumdaki "birinci" sözleşmeyle "ikinci" sözleşme arasında ayrım yapıyor: Birinci sözleşme, dilin tümüyle ve münhasıran herkese ait olduğu "güvencesini veren" kelimeleri kullanarak birbiriyle konuşan öznelerin arasındaki radikal karşılıklılık sözleşmesidir

en önemlisi, zorunlu anlam sistemlerinde eril ile evrenseli örtüştürüp dişili istisnasız tikelletiren zamirlerle oynayabilmek, deneyler yapabilmektir. *Les Guérillères*'de⁴⁷ (Gerillalar) bütün *il-ils* (eril üçüncü tekil ve çoğul şahıs zamirleri) kullanımlarını eleyerek genelin, evrenselin yerine *elles*'i (dişil üçüncü çoğul şahıs zamiri) koyar. "Bu yaklaşımın hedefi," der Wittig, "dünyayı dişilleştirmek değil dildeki cinsiyet kategorilerini hükümsüz kılmaktır."⁴⁸

Cüretkârlığının bilincinde olan bir emperyalist stratejiyle Wittig, zorunlu heteroseksüellik düzenini imha etmenin tek yolunun evrensel ve mutlak bakış açısını üstlenmek, böylece dünyayı fiilen lezbiyenleştirmek olduğunu ileri sürer. *Lezbiyen Beden*'deki *j/e* kullanımı lezbiyeni tesis etmek içindir, bölünmüş bir özne olarak değil, lezbiyene karşı semantik ve sözdizimsel bir saldırıda bulunan "dünyaya" karşı dilsel savaş açabilecek egemen özne olarak. Wittig'in derdi "kadınların" veya "lezbiyenlerin" birey olarak haklarının varlığına dikkat çekmek değildir, daha ziyade küreselleştirici heteroseksist epistemeye, eşit kapsam ve güçteki bir zıt söylemle karşı koymaktır. Burada mesele bir dizi karşılıklı dilsel ilişki içinde kabul gören bir birey olmak uğruna konuşan özne konumunu üstlenmek değildir; konuşan özne bireyden fazlası haline gelir, "dünya" denen bütün bir dilsel sahaya kendi kategorilerini dayatan mutlak bir perspektife dönüşür. Wittig'e göre zorunlu heteroseksüelliğin epistemik hegemonyasına ancak ve ancak onunla boy ölçüşebilecek ebatlardaki bir savaş stratejisi başarıyla meydan okuyabilir.

Wittig'e göre konuşmak ideal anlamıyla kudretli bir edimdir, aynı anda hem egemenlik beyanıdır hem de öteki konuşan öznelere-

(135). İkinci sözleşmede ise kelimeler, başkaları üzerinde tahakküm eksenli güç uygulama, hatta bir hak ve toplumsal yeti olan konuşmadan başkalarını mahrum bırakma işini görürler. Karşılıklılığın bu "düşük" biçiminde bireyselliğin kendisi silinir çünkü hitap edilen kişiye onun konuşmacı olma potansiyelinin dışlandığı bir dilde hitap ediliyordur. Wittig denemeyi şöyle bitirir: "Toplumsal sözleşme cenneti sadece edebiyatta vardır, orada şiddetleri sayesinde eğretilemeler 'ben'in bir ortak paydaya indirgenmesine karşı gelebilir, beylik sözlerin sıkı örülmüş kumaşını yırtabilir, onların bir zorunlu anlam sistemi halinde örgütlenmelerini sürekli olarak önleyebilirler" (139).

47. Monique Wittig, *Les Guérillères*, çev. David LeVay, New York: Avon, 1973. İlk basımı aynı adla, Paris: Editions du Minuit, 1969.

48. Wittig, "The Mark of Gender", s. 9.

le eşitlik ilişkisi belirtir.⁴⁹ Dilin bu ideal veya birincil "sözleşmesi" örtük bir düzeyde işler. Dilin imkânı ikilidir: Kişilerin hakiki ve kapsayıcı evrenselliğini beyan etmek için kullanılabilir, ya da bazı kişilerin konuşmaya yetkin olup diğerlerinin, evrensel bakış açısından dışlanmış olduklarından konuşmalarının yetkinliğini yitirmeksizin "konuşamadıkları" bir hiyerarşi kurabilir. Fakat konuşmayla olan bu asimetrik ilişkiden önce gelen ideal bir toplumsal sözleşme vardır, buna göre her birinci-şahıs söz edimi konuşan öznelersindeki mutlak bir karşılıklılığı önvarsayar ve olumlar – ideal konuşma durumunun Wittig'deki hali budur. Söz konusu ideal karşılıklılığı çarpıtıp gizleyen *heteroseksüel sözleşme* Wittig'in son zamanlardaki kuramsal çalışmalarının odağı haline geldi,⁵⁰ ama bu konu önceki kuramsal denemelerinde de zaten hep mevcuttu.⁵¹

Sözü edilmese de her zaman işler haldeki heteroseksüel sözleşme, aldığı ampirik görünümlerden herhangi birine indirgenemez. Wittig şöyle yazıyor:

Var olmayan bir nesneyle, bir fetişle, ideolojik bir biçimle karşı karşıyayım; etkileri dışında gerçeklikte kavranamadığı gibi, zihinlerde var olarak insanların bütün hayatlarını ve eyleme, hareket etme, düşünme biçimlerini etkiliyor. Yani uğraştığımız nesne hem imgesel hem gerçek.⁵²

Lacan'da olduğu gibi Wittig'in kendi formülasyonunda da, idealleştirilmiş heteroseksüelliğin heteroseksüellikle iştigal edenlerin bedenleri üzerindeki denetimi nihai surette imkânsızdır ve kendi imkânsızlığı nedeniyle tökezlemeye mahkûmdur. Wittig, ancak heteroseksüel bağlamlardan radikal bir kopuşun –yani lezbiyen veya

49. 1987'de Columbia Üniversitesi'nde sunduğu "Toplumsal Sözleşme Üzerine" başlıklı bildiri de Wittig, birincil dilsel sözleşme kuramını Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramının çerçevesine yerleştiriyor ("On the Social Contract", *The Straight Mind and Other Essays* içinde, Beacon Press, Boston, 1992, s. 33-45). Kendisi bunu açıkça belirtmese de Wittig toplumsallık öncesi (heteroseksüellik öncesi) sözleşmeyi iradenin birliği açısından kavlıyor görünür, yani Rousseau'daki romantik anlamıyla, genel bir irade olarak. Wittig'in kuramının ilginç bir kullanımı için bkz. Teresa de Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation", *Theatre Journal*, c. 40, no. 2, Mayıs 1998 ve "The Female Body and Heterosexual Presumption", *Semiotica*, c. 3-4, no. 67, 1987, s. 259-79.

50. Wittig, "On the Social Contract".

51. Bkz. Wittig, "The Straight Mind" ve "One is Not Born a Woman".

52. Wittig, "On the Social Contract", s. 40-1.

gey olmanın- heteroseksüel rejimi devirebileceğine inanıyor görünür. Fakat bu siyasi sonuca varabilmemiz için heteroseksüelliğe her türlü "katılımın" heteroseksüel baskıyı tekrarlamak ve pekiştirmek olduğunu düşünmemiz gerekir. Heteroseksüellik tam da baştan başa yerinden edilmesi gereken total, bütüncül bir sistem olarak kavrandığından onu yeniden imlemenin mümkün olduğu reddedilir. Heteroseksist iktidara dair bu denli bütüncüleştiren bir yaklaşımın varıp varacağı siyasi sonuç ya radikal konformizm ya da radikal devrimdir.

Heteroseksüelliğin bir sistem olarak bütünlük içinde olduğu varsayımı Wittig'in hem heteroseksüel pratiğe dair anlayışını, hem de eşcinsellik ile lezbiyenliği kavrayışını had safhada sorunsallaştırıyor. Wittig'in kavrayışında eşcinsellik, heteroseksüel matrisin radikal anlamda "dışında" bir şey olarak, heteroseksüel normlarca zerre kadar koşullanmamıştır. Şimdilerde çeşitli lezbiyen ve gey söylemler eşcinselliğin bu şekilde arındırılmasına, modernizmin bir nevi lezbiyen versiyonu olan bu yaklaşıma karşı çıkıyorlar; lezbiyen ve gey kültür, heteroseksüel kültürel biçimlenimlerle altüst edici veya yeniden imleyici bir ilişki içinde olmakla beraber daha geniş heteroseksüellik yapılarının bir parçası olarak, o yapıların içine yerleşmiş bir kültür olarak kavlıyorlar. Wittig'in yaklaşımı istemli veya seçime dayalı bir heteroseksüelliğin mümkün olabileceğini reddeder; oysa heteroseksüellik mecburi veya farazi bir şey olarak sunulsa bile bu, her heteroseksüel edimin mutlak düzeyde belirlenmiş olduğu anlamına gelmez. Dahası Wittig hetero ile gey arasında yaptığı bu kökten ayrımla aslında, kendisinin hetero zihniyetin bölücü felsefi hamlesi olarak nitelendirdiği ayrımcı ikiciliği tekrar etmiş olur.

Wittig'in heteroseksüellik ile eşcinsellik arasında yaptığı kökten ayrım bence basbayağı yanlış bir ayrım, çünkü heteroseksüel ilişkiler içinde ruhsal eşcinsellik yapıları olduğu gibi gey ve lezbiyen cinsellikte ve ilişkilerde de ruhsal heteroseksüellik yapıları mevcuttur. Dahası, hem eşcinsel hem hetero cinselliği inşa edip yapılandıran başka iktidar-söylem merkezleri de vardır; cinselliği biçimlendiren tek zorunlu iktidar gösterisi heteroseksüellik değildir. Wittig'in heteroseksüel sözleşmenin normu ve standardı olarak betimlediği tutarlı heteroseksüellik ideali imkânsız bir idealdir, ken-

disinin de belirttiği gibi bir "fetiş"tir. Meseleye şöyle bir psikanalitik açıklama getirilebilir: Bu imkânsızlık, aslında halihazırda hep heteroseksüel olagelmemiş bir bilinçdışı cinselliğin karmaşıklığı ve direnişi sayesinde açığa çıkar. Bu anlamda heteroseksüellik, cisimlendirilip somutlaştırılmaları yapıları gereği imkânsız olan normatif cinsel konumlar sunar, bu konumlarla tam ve tutarlı olarak özdeşleşmenin asla başarılabilmesi ise heteroseksüelliğin zorunlu bir yasa olmanın yanı sıra kaçınılmaz bir komedi olduğunu ortaya çıkarır. Alternatif bir gey/lezbiyen perspektif olarak benim sunmak istediğim görüş bu, yani heteroseksüelliğin hem zorunlu bir sistem hem de bünyesi gereği bir komedi olarak kavranışı.

Zorunlu heteroseksüellik normu elbette Wittig'in tanımladığı kuvvet ve şiddetle işliyor, fakat ben normun *yalnızca* bu şekilde işlemediğini savunuyorum. Wittig'in kavrayışında normatif heteroseksüelliğe siyasi direniş stratejileri hayli doğrudan stratejiler. Buna göre yalnızca, üremeyi cinselliğin amacı veya telosu sayan aile sınırları dahilinde heteroseksüel bir ilişki içinde olmayan cisimli kişiler cinsiyet kategorilerine etkin bir biçimde karşı koyarlar, ya da en azından bu kategoriler dizisinin normatif önkabullerine ve amaçlarına boyun eğmezler. Wittig'e göre lezbiyen veya gey olmak cinsiyetinin ne olduğunu bilmez hale gelmektir, cinsiyeti imkânsız bir kimlik kategorisi kılan bir kategoriler kargaşası ve bolluğuyla iştigal etmektir. Wittig'in önerisi özgürleştiriciymiş gibi görünür belki ama cinsiyet kategorilerine sahip çıkıp yeniden dolaşıma sokan, böylece eşcinselliğe özgü cinsel kimlikleri çoğaltan kimi gey ve lezbiyen kültür söylemlerini hiçe sayar. *Queen*, *butch*, *femme*, *girls* gibi laflar ve parodik bir biçimde sahiplenilen *dyke*, *queer*, *fag* gibi kelimeler* cinsiyet kategorilerini ve eşcinsel kimliği aşağılamak üzere kurulmuş kategorileri yeniden dolaşıma sokar ve dengeleştirir. Tüm bu terimlerin "hetero zihniyetin" semptomları olduğu, ezen tarafından algılandığı biçimiyle ezilenin kimliği ile özdeş-

* *Queen*: Efemine erkek eşcinsel. *Girls*: İngilizcede kızlar. *Dyke*: İngilizcede günlük konuşmada eşcinsel kadın anlamında kullanılan aşağılayıcı söz, seviçi. Olumsuz çağrışımlarından arındırmak için LGBTT camia tarafından benimsenmiştir. *Fag*: İngilizcede günlük konuşmada eşcinsel erkek anlamında kullanılan aşağılayıcı söz, ibne. Olumsuz çağrışımlarından arındırmak için LGBTT camia tarafından benimsenmiştir. -ç.n.

leşmek olduğu düşünülebilir. Bununla beraber, *lezbiyen* tarihsel anlamlarından kısmen kurtarılmış bir terimdir, üstelik parodik kategoriler cinsiyetin kendisini doğallıktan çıkarma hedefine hizmet ederler. Mahalledeki gey lokanta tatil için kapandığında sahipleri dışarı astıkları duyuruda "Kızcağız çok çalıştı, biraz dinlenmesi lazım," yazmışlardı. Dişilin bu örnekte olduğu gibi geyletce sahiplenilmesi, kullanılabileceği yerlerin sayısını artırdığı gibi, imleyen ile imlenen arasındaki keyfi ilişkiyi ortaya koyar, imi ise dengesizleştirir ve hareketlendirir. Dişile buradaki gibi sahip çıkılması "sömürgeleştirici" midir? Bence hayır. Böyle bir suçlama dişilin kadınlara ait olduğunu varsayar, bu da haliyle şüpheli bir varsayımdır.

Lezbiyen bağlamlarda *butch* kimlik görünümünü alacak şekilde erillikle "özdeşleşmesi", lezbiyenliğin basitçe heteroseksüellik çerçevesine asimile edilmesi değildir. Bir *femme* lezbiyen, erkeğinin kadın olmasını tercih ettiğini söylemişti, burada "kadın olmak" "erilliği" *butch* kimlikte bağlamsallaştırıyor ve yeniden anlamlandırıyor. Sonuçta bu örnekteki erillik (onu böyle adlandırmak mümkünse) kültürel olarak idrak edilebilen bir "dişi beden" zemininde vurgu kazanıyor. Arzu nesnesi olan şey tam da bu uyumsuz birlik-telik ve bu birlikteliğin içerdiği ihlalin yarattığı cinsel gerilimdir. Bir başka deyişle *femme* lezbiyen arzusunun nesnesi (ki elbette tek bir nesnesi yoktur) ne bağlamından koparılmış dişi bedendir, ne de münferit ama giydirilmiş bir eril kimlik, daha ziyade iki unsurun da erotik etkileşime girerek dengesizleşmeleridir. Benzer şekilde bazı heteroseksüel veya biseksüel kadınlar "figür" ile "zemin" arasındaki bu ilişkinin tam tersini, yani kadınlarının erkek olmasını tercih edebilirler pekâlâ. Bu durumda "dişil" kimlik algısı "erkek beden" zeminine konmuş olur, fakat bu vesileyle her iki unsur da iç istikrarlarını ve birbirlerinden ayrıklıklarını yitirirler. Toplumsal cinsiyetli arzu alışverişlerine dair bu yaklaşım elbette çok daha karmaşık hale gelebilir, zira eril ile dişil arasındaki oyun, zemin ile figürün tersyüz edilmesi, bütün bunlar had safhada karmaşık ve yapılandırılmış bir arzu üretimine varabilir. Hem cinsiyetli beden "zemin", hem de *butch* veya *femme* kimlik "figürü" yer değiştirip tersyüz olarak türlü türlü erotik kargaşa çıkarabilirler. İkisinin de "gerçek" olduğunu iddia etmek mümkün değildir, fakat cinsel ilişkinin dinamizmine bağlı olarak ikisi de inanç nesnesi haline gelebilir. *Butch*

ile *femme*'ın heteroseksüel ilişkinin "sureti" veya "kopyası" olduğu fikri, kendi içlerinde uyumsuz olan ve onları mümkün kılan hegemone kategorileri yeniden anlamlandırmaları açısından karmaşık olan bu kimliklerin erotik anlam ve önemini azımsar. *Femme* lezbiyenler heteroseksüel sahneyi çağrıştırebilirler ama aynı zamanda da onu yerinden ederler. Hem *butch* hem *femme* kimlikte sorgulanan şey orijinal veya doğal kimlik mefhumunun ta kendisidir; hatta bu soru bizzat bu kimliklerde cisimleşerek onların erotik önemini kaynaklarından biri haline gelir.

Wittig *butch/femme* kimliklerin anlamını ele almaz, fakat ortaya koyduğu kurgusal cinsiyet fikriyle cinsiyetli bedenler, toplumsal cinsiyetli kimlikler ve cinsellikler arasında bulunduğu varsayılan doğal veya orijinal bir toplumsal cinsiyet tutarlılığının sahteliğine işaret eder. Wittig cinsiyeti kurgusal bir kategori olarak betimlediğinde örtük olarak ifade bulan fikirlerden biri, "cinsiyet" in muhtelif bileşenlerinin pekâlâ ayrışabileceğidir. Bedensel tutarlılık böylece çöktüğünde cinsiyet kategorisi betimleyici işleyişini artık herhangi bir kültürel alanda sürdüremez. Eğer "cinsiyet" kategorisi tekrarlanan *edimler* üzerinden tesis ediliyorsa bu aksinin de geçerli olduğu, yani bedenlerin kültürel sahadaki toplumsal eylemlerinin, kategoriye kendi verdikleri gerçeklik iktidarını geri çekebilecekleri anlamına gelir.

İktidarın geri çekilebilmesi için, geri alınabilecek bir iradi işlem olarak kavranması gerekir; nasıl ki Locke'taki veya Rousseau'daki toplumsal sözleşmenin önkabulü, yönettiği kişilerin rasyonel seçimi veya kasti iradesiyse, heteroseksüel sözleşmenin de bir dizi seçimle sürdürüldüğünün düşünülmesi gerekir. Oysa iktidarı iradeye indirgemeyip klasik liberal ve varoluşsal özgürlük modelini reddettiğimizde, iktidar ilişkilerini iradenin imkânlarını bizzat sınırlandırıp oluşturan unsurlar olarak kavramamız mümkün olur, ki bence doğru yaklaşım budur. Dolayısıyla iktidar ne geri çekilebilir ne de reddedilebilir, ancak ve ancak yeniden konuşlandırılabilir. Bana kalırsa, iktidarı topyekûn aşmak gibi imkânsız bir fantazi yerine, iktidarın altüst edici bir biçimde ve parodiyle yeniden konuşlandırılması gey ve lezbiyen pratiğin normatif odağı haline gelmelidir.

Wittig açıkça lezbiyenliğin heteroseksüelliği topyekûn reddetmek olduğunu düşünüyor, oysa bence o ret bile bir bağlılıktır, do-

layısıyla lezbiyenlik en nihayetinde, aştığı söylenen koşullara köklü bir şekilde bağımlıdır. Cinsellik ve iktidar eşzamlılırsa ve lezbiyen cinsellik başka cinsellik türlerinden ne daha az ne daha fazla inşa edilmiş bir cinsellikse, demek ki cinsiyet kategorisinin zincirlerinin kırılmasıyla ulaşılabilecek bir sınırsız haz vaadi yoktur. Heteroseksüel inşaların gey ve lezbiyen cinsellikler içinde bulunmaları ve yapılandırıcı bir rol oynamaları, gey ve lezbiyen cinselliği *belirledikleri* anlamına gelmediği gibi, gey ve lezbiyen cinselliklerin bu inşalardan türediği veya onlara indirgenebileceği anlamına da gelmez. Heteroseksüel inşaların eşcinselliğe özgü bir şekilde konuşturulmasının güçsüzleştirici ve doğallıktan çıkarıcı etkilerini düşünelim. Söz konusu normların varlığı, reddedilemeyecek bir iktidar mevki oluşturmakla kalmayıp bir yandan da parodik mücadele için ve zorunlu heteroseksüelliği doğallık ve orijinallik iddialarından eden gösteriler için alan açabilirler ve açmaktadırlar da. Wittig cinsiyetin ötesinde bir konum savunuyor, böylece kuramını sorunlu bir varlık metafiziğine dayanan sorunlu bir hümanizme saphıyor. Öte yandan Wittig'in edebi eserlerine baktığımızda, kuramsal denemelerinde açıkça savunduğundan farklı bir siyasi stratejiyi icra ettiğini görüyoruz. *Lezbiyen Beden* ve *Gerillalar*'da siyasi dönüşümü dile getirmekte kullanıldığı anlatı stratejisiyle, yeniden konuşlandırma ve yeniden değer biçme gibi taktiklere sıkça başvurur ve böylece hem aslen ezici olan terimlerden yararlanır hem de onları meşrulaştırıcı işlevlerinden eder.

Wittig'in kendisi bir "materyalist" olsa da, kuramsal çerçevesinde bu terim özel bir anlam taşıyor. Wittig "hetero" düşünceyi nitelendiren maddesellik-temsil kopuşunun üstesinden gelmek istiyor. Materyalizm ne fikirlerin maddeye indirgenmesidir ne de kuramın, dar anlamıyla iktisadi altyapısının bir yansıması olduğu görüşü. Wittig'in materyalizminde toplumsal kurum ve pratikler, özellikle de heteroseksüellik kurumu eleştirel analizin temeli olarak alınır. "Hetero Zihniyet" ve "Toplumsal Sözleşme Üzerine"de⁵³ Wittig heteroseksüellik kurumunu erkek-egemen toplumsal düzenlerin kurucu temeli olarak görür. "Doğa" ve maddesellik alanı aslında bu toplumsal kurumlarca heteroseksüel sözleşmenin siyasi çıkarlarını

53. Wittig, "The Straight Mind" ve "On the Social Contract".

desteklemek için üretilen fikirler, ideolojik inşalardır. Bu anlamda Wittig doğayı zihinsel bir temsil olarak kavrayan klasik idealistlerdendir aslında. Zorunlu anlamlardan oluşan bir dil, siyasi bir strateji olarak cinsel tahakkümü ilerletmek ve zorunlu heteroseksüellik kurumunu rasyonalize etmek amacıyla doğanın bu temsilini üretir.

Beauvoir'ın aksine Wittig doğayı direngen bir maddesellik, ortam, yüzey veya nesne olarak görmez; Wittig'e göre doğa toplumsal denetim amacıyla üretilen ve sürdürülen bir "fikir"dir. *Lezbiyen Beden*'de dil bedenün uzuvlarını tekrar tekrar biçimin (ve biçimsizliğin) yeni toplumsal biçimlenimlerine sokarak bedenün görünürdeki maddeselliğinin aslında ne denli esnek olduğunu gösterir. "Doğa" fikrini dolaşıma sokmak suretiyle, münferit olarak cinsiyetlendirilmiş bedenleri doğallaştırılmış bir mefhum olarak üreten sıradan ve bilimsel diller gibi Wittig'in kendi dili de bedenleri alternatif bir biçimde bozup yeniden şekillendirir. Wittig'in amacı doğal beden fikrinin bir inşa olduğunu teşhir etmek ve heteroseksüelliğin iktidarına karşı koymak amacıyla bedenleri yapıbozuma uğratarak yeniden inşa edecek bir dizi strateji önermektir. Bedenlerin şekli ve biçimi, birleştirici ilkesi, bileşenleri her zaman siyasi çıkarların nüfuz ettiği bir dil tarafından belirlenir. Wittig'e göre önümüzdeki siyasi görev, temsil ve üretimin aracı olan *dili* ele geçirmek, bedenler alanını istisnasız inşa eden bu aracın bedenleri yapıbozuma uğratmakta ve cinsiyetin ezici kategorilerinin dışında yeniden inşa etmekte kullanılmasını sağlamaktır.

Toplumsal cinsiyet imkânlarının çoklulaşmasının, toplumsal cinsiyetin ikili bir biçimde şeyleştirilmesini teşhir edip kesintiye uğrattığını kabul ettik diyelim, peki altüst edici icra nasıl bir şeydir? Ne anlamda altüst edicidir? *Lezbiyen Beden*'de sevişme, partnerlerin bedenlerini kelimenin gerçek anlamıyla parçalayan bir edim olarak beliriyor. *Lezbiyen* cinselliği teşkil eden, üreme matrisinin dışındaki bu edimler dizisi, bedenün kendisini tutarsız bir nitelikler, hareketler ve arzular merkezi olarak üretiyor. *Gerillalar*'da da "kadınlar" ile onları ezenler arasında aynı türden bir parçalanma, hatta şiddet ortaya çıkıyor. Wittig bu metinde kendini açıkça "dişillığe özgü" haz, yazı veya kimlik gibi mefhumları savunanlardan uzakta konumlandırıyor; "yuvarlağı" tutup da amblem yapanlarla neredeyse alay ediyor. Wittig'e göre asıl iş ikiliğin dişil tarafını erile ter-

cih etmek değil, kurucu kategorilerini lezbiyenliğe özgü bir şekilde ayırıştırıp parçalayarak ikiliği olduğu gibi yerinden etmektir.

Lezbiyen Beden'de parçalanma, *Gerillalar*'da da şiddetli mücadele düzenlenmiş gibi görünüyor. Wittig'in metinleri içerdikleri şiddet ve kuvvet kullanımı nedeniyle eleştirildi, ne de olsa şiddet ve kuvvet kullanımı da yüzeysel olarak değerlendirildiklerinde feminist hedeflere karşıt görünen mefhumlar. Fakat Wittig'in anlatı stratejisinde dışılın erilden farklılaşma veya dışlanma stratejisi üzerinden tanımlanmadığını göz önünde bulundurmalıyız. Bu tür bir strateji, mevcut değerlere yeniden değer biçerek olumlu değer alanını artık kadınların temsil etmesini sağlar, böylece hiyerarşiyi ve ikicilikleri pekiştirir. Dışlayıcı bir farklılaştırma süreci üzerinden kadın kimliğini pekiştiren bir stratejinin aksine, Wittig'in önerdiği strateji tam da aslen eril alana aitmiş gibi görünen "değerlere" sahip çıkmak ve onları yeniden konuşlandırmaktır. Buna Wittig'in eril değerleri asimile ettiği, hatta "erkeklerle özdeşleştiği" yönünde bir itiraz getirilebilir elbette, fakat "özdeşleşme" mefhumunun söz konusu edebi üretim bağlamında aldığı hal, aynı terimin eleştirel olmayan kullanımından kat be kat karmaşıktır. Şu da önemli ki Wittig'in metninde şiddet ve mücadele yeniden bağlamsallaştırılmış, baskıcı bağlamlarda sahip olduğu anlamları yitirmiştir. Durum ne basitçe "koşulların tersine dönmesinden" ve kadınların erkeklere şiddet uygulayarak hale gelmesinden ibarettir, ne de eril normların basitçe içselleştirilmesinden ve kadınların kendilerine şiddet uygulayarak hale gelmesinden. Metnin şiddetinin hedef aldığı şey cinsiyet kategorisinin kendiyile özdeşliği ve tutarlılığıdır, yani bedeni duyarsızlaştırmaya kalkışan cansız bir inşadır. Cinsiyet kategorisi normatif heteroseksüellik kurumunu kaçınılmaz gösteren doğallaştırılmış bir inşa olduğundan, Wittig'in metinsel şiddeti bu kuruma yöneliktir, bunun birincil sebebi de heteroseksüel olması değil zorunlu olmasıdır.

Dikkate almamız gereken bir diğer nokta, cinsiyet kategorisinin ve doğallaştırılmış heteroseksüellik kurumunun birer *inşa* olmaları, toplumsal olarak kurulmuş ve toplumsal olarak düzenlenen birer fantazi, "fetiş" olmaları, *doğal* değil *siyasi* birer kategori olmaları (yani böyle bağlamlarda "doğala" yapılan atfın her zaman siyasi olduğunu kanıtlayan birer kategori olmaları). Dolayısıyla parçalanmış beden, kadınlar arasındaki savaşlar *metinsel* şiddettir, halihazırda

bedenin imkânlarına yönelik bir şiddet türü olan inşaların yapıbozumudur.

Tabii şunu sormak mümkün: Cinsiyet kategorisiyle tutarlı kılınan beden parçalara ayrıldığında, kaotikleştirildiğinde geriye ne kalır? Parçalanmış beden tekrar bir araya getirilebilir mi? Bu inşanın tutarlı bir biçimde yeniden bir araya konmasını gerektirmeyecek faillik imkânları var mı? Wittig'in metni cinsiyeti yapıbozuma uğratar ve cinsiyetin belirttiği sahte birliği çözenin, ayrıştırmanın bir yolunu sunar, aynı zamanda da birçok farklı iktidar merkezinden kaynaklanan dağınık bir tür bedensel faillik icra eder. Kişisel ve siyasi failliğin kaynağı bireyin içinden gelmez, bedenler arasındaki, kimliğin daima yer değiştirdiği karmaşık kültürel alışveriş içinden ve üzerinden gelir. Zaten kimliğin inşası, parçalanması, yeniden dolaşıma girmesi hep dinamik bir kültürel ilişkiler sahası bağlamında gerçekleşir. Öyleyse Beauvoir için olduğu gibi Wittig için de kadın *olmak*, kadın *haline gelmektir*, fakat bu süreç hiçbir anlamda sabit olmadığından ne *erkek* ne de *kadın* sözlerinin tam olarak tanımlayamadığı bir varlık haline gelmek de mümkündür. Bu ne androjen figürü, ne varsayımsal bir "üçüncü cins", ne de ikiliğin *aşılması*'dir. Daha ziyade, ikiliğin önkabul olarak alındığı ve anlamsız hale gelinceye dek çoğaltıldığı bir içeriden altüst etme sürecidir. Kimlik kategorilerinin ötesinde bir deneyim, eski kategorilerin enkazından yenilerini yaratmaya yönelik erotik bir mücadele, kültürel sahada beden olmanın yeni biçimleri ve yepyeni betimleme dilleri sunmak: Wittig'in edebiyatının gücü işte buradan gelir, dilsel iddiası budur.

Beauvoir'ın "kişi kadın doğmaz, kadın olur" sözüne cevaben Wittig kişinin (herhangi birinin mi?) kadın olacağına lezbiyen olabileceğini iddia eder. Görünen o ki Wittig'in savunduğu lezbiyen feminizm kadınlar kategorisini reddederek, heteroseksüel kadınlarla kurulabilecek herhangi türden bir dayanışmanın önünü kesiyor, üstelik feminizmin zorunlu mantıksal veya siyasi sonucunun lezbiyenlik olduğu yönünde örtük bir varsayım içeriyor. Elbette bu tür ayrılıkçı reçetecilikler artık geçerliliğini, uygulanabilirliğini yitirdi. Yine de bu konunun siyaseten makbul olduğunu farz edelim, peki cinsel "kimlik" meselesine karar vermek için hangi kriterleri kullanacağız?

Lezbiyen olmak bir *edim* ise, heteroseksüelliğe veda etmekse, heteroseksüellikteki *kadın* ile *erkek*'in zorunlu anlamlarına karşı koyan bir kendi kendini adlandırma edimiyse, lezbiyen ismini eşit derecede zorlayıcı bir kategori haline gelmekten alıkoyan ne? Lezbiyen neye denir? Bilen var mı? Lezbiyenin biri, heteroseksüel ekonomiyle eşcinsel ekonomi arasındaki Wittig'in savunduğu kökten ayrılığı yalanlıyorsa artık lezbiyen değil midir? Peki performatif bir cinsellik edinimi olarak kimliği temellendiren şey de bir "edim" ise bazı tür edimlerin diğerlerine nazaran daha kurucu, daha temel nitelikte olduğunu mu düşünmeliyiz? Söz konusu edim "hetero zihniyet"le gerçekleştirilebilir mi? Lezbiyen cinselliği "cinsiyet", "kadınlar", "doğal bedenler" kategorilerine olduğu gibi "lezbiyen" kategorisine de getirilen bir itiraz olarak kavrayabilir miyiz?

İşin ilginç, Wittig eşcinsel bakış açısı ile figüratif dil arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ileri sürüyor, sanki eşcinsel olmak "gerçek"i inşa eden zorunlu sözdizimine ve semantiğe karşı koymak demekmiş gibi. Gerçek'ten dışlanan eşcinsel bakış açısı (varsa böyle bir şey) gerçeğin bir dizi dışlamayla, görünmeyen marjinle, belirmeyen yoklukla kurulmuş olduğunu kavrayabilir pekâlâ. Durum buyken aym dışlayıcı yollarla bir gey/lezbiyen kimlik inşa etmek; sanki bu kimliğin inşası için, dışlanan tam da dışlanması üzerinden hep önvarsayılmıyormuş, hatta *gerekmiyormuş* gibi bunu yapmak ne trajik bir hata! Böyle bir dışlamanın, tam da üstesinden gelmek istediği kökten bağımlılığı yerleştirmesi paradoksaldir: Lezbiyenlik artık heteroseksüelliği *gerektirecektir*. Kendini heteroseksüellikten kökten bir dışlama içinde tanımlayan bir lezbiyenlik, kısmen ve kaçınılmaz olarak lezbiyenliği de kuran heteroseksüel inşaları bizzat yeniden imleme yetisinden kendini mahrum bırakır. Böyle bir lezbiyen strateji sonuçta zorunlu heteroseksüelliği tüm eziciliğiyle, baskıcılığıyla pekiştirmiş olur.

Kimlik kategorilerini tümüyle kendine mal edip yeniden konuşlandırmak, bunu da sırf "cinsiyete" karşı koymak için değil de, birden çok cinsel söylemin "kimlik" mahallinde çakışmasını ifade etmek, böylece her ne biçim almışsa bu kategoriyi daima sorunlu kılmak için yapmak daha sinsî ve etkili bir strateji gibi görünür.

4. Bedensel Yazıtlar, Performatif Altüst Edişler

Garbo cazibeli, parıltılı, ihtişamlı rollere soyduğunda, bir adamın kollarına süzülerek girip erir gibi çıktığında, arkaya attığı başının ağırlığını ... boynunun o ilahi hatlarına bıraktığında hep bir tür "drag" içindeydi. Oyunculuk sanatı ne göz kamaştırıcı şey! En nihayetinde bir *taklitçilik* işi, alta yatan cinsiyet hakiki olsun olmasın.

– PARKER TYLER, "The Garbo Image",
Esther Newton'un *Mother Camp* adlı kitabından alıntı.

Hakiki cinsiyet, münferit toplumsal cinsiyet ve özgül cinsellik kategorileri pek çok feminist kuram ve siyaset açısından sabit birer referans noktası işlevi gördü. Bu tür kimlik inşaları kuramın ortaya çıkmasında ve siyasetin şekillenmesinde epistemik çıkış noktaları oldu. Feminizmde siyaset "kadınların" çıkarlarını, perspektiflerini ifade etmek için şekillendirilir ya da öyle olduğu söylenir. Peki acaba çıkarları ve epistemik bakış açıları siyasi ifadelerinden önce gelen ve bunları haber veren, "kadımlar"a verilmiş siyasi bir şekilden söz edilebilir mi? Bu kimlik nasıl şekil almıştır? Cinsiyetli beden morfolojisini ve sınırını kültürel yazıtın temeli, yüzeyi veya mevkii sayan siyasi bir şekillendirmeye olmasın? Bu mevkinin sınırlarını "dişi beden" olarak belirleyen nedir? Toplumsal cinsiyetin ve zorunlu cinsellik sistemlerinin üzerinde işledikleri sağlam temel, "beden" veya "cinsiyetli beden" midir? Yoksa "beden" in kendisi, stratejik çıkarları bu bedenin cinsiyet işaretleri tarafından sınırlanmış ve kurulmuş bir halde kalmasını gerektiren siyasi kuvvetler tarafından mı şekillendirilmiştir?

Görünüşe göre cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı da cinsiyet kategorisi de, bedenin cinsiyetli anlamını/imlemini edinmesinden önce var olan bir "beden" genellemesini önvarsayıyor. Bu görüşe göre çoğunlukla pasif bir ortam görünümünü alan beden, onun "dışında" addedilen kültürel bir kaynağın işlediği yazıtlarla imlenir. Oysa bedenin kültürel olarak inşa edilmişliğine dair her kuram, pasif ve söylemden önce gelen bir şey gibi gösterilen "bedene" şüpheli-

le yaklaşmalı, onu fazlasıyla genel bir inşa olarak sorgulamalıdır. Bu tür genellemelerin, on dokuzuncu yüzyılda dirimselci biyolojilerin ortaya çıkmasından önce gelen Hıristiyan ve Kartezyen öncüllerine göre "beden" süreduran, hiçbir şeyi imlemeyen, daha doğrusu, cismani bir boşluğu imleyen maddedir, düşmüşlük halidir: aldanmadır, günahdır, cehennem ve ebedi dişillikğin ön uyarısı niteliğindeki eğretilmeler bütünüdür. Hem Sartre'ın hem Beauvoir'ın yazdıklarında "beden" yer yer, ancak aşkın bir bilincin atfedebileceği anlamı bekleyen lal bir oluşsalık olarak gösterilir, buradaki aşkın bilinç de Kartezyen anlayışla tümünden gayrimaddi addedilir. Peki, böyle bir ikiliği oluşturup önümüze süren nedir? "Bedeni" imlem açısından etkisiz sayıp bir kenara ayıran, imlemi de tümünden cisimsiz bir bilincin işi olarak gösteren, daha doğrusu bu bilinci tümünden cisimsizleştiren edim olarak gösteren nedir? Zihin-beden ikiliğini kültür-doğa olarak yeniden betimleyen yapısalcı çerçeveye uyarlanmış fenomenolojide bu Kartezyen ikilik ne denli önvarsayılr? Toplumsal cinsiyet söylemi açısından bakarsak, bu sorunlu ikilikler bizi ikicilikten ve ikiciliğin örtük hiyerarşisinden kurtarmasını beklediğimiz tanımlarda bile ne derece işlemektedir? Dış hatlarıyla beden, toplumsal cinsiyet imlemlerinin işlendiği yegâne temel veya yüzey olarak işaretlenmesi, değerden yoksun, oluşsalıktan ibaret sayılması, imlem öncesi addedilmesi nasıl sağlanır?

Wittig kültürel olarak özgül bir epistemik *a priori*'nin "cinsiyet" in doğallığını kurduğunu ileri sürüyor. Peki "beden" in neyse, nasıl görünüyorsa o olan, malumu ilam eden, soykütüğü çıkarılamayacak bir veri olarak kabul edilmesi hangi esrarengiz yolla mümkün olmuştur? Beden Foucault'nun soykütük temalı denemesinde bile bir yüzey, kültürel yazıtın sahnesi olarak belirir: "Beden olayların işlenmiş yüzeyidir."⁵⁴ Soykütüğün amacı "tarihin bedene tümüyle nakşedilmiş olduğunu teşhir etmektir". Fakat cümlelerin devamında Foucault "tarihin" hedefinin –ki bunu açıkça Freud'un "medeniyet" modeline göre kavrar– "bedenin yok edilmesi" oldu-

54. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon, Donald F. Bouchard (haz.), Ithaca: Cornell University Press, 1977, s. 148. Parantez içindeki sayfa göndermeleri bu metnedir.

ğunu yazar (148). Tarihin bir *Entstehung* (tarihsel olay) olan nak-şetme, işleme vasıtasıyla bir yandan imha edip bir yandan korudu-ğu şey tam da çoklu yönelimsellikleriyle kuvvet ve itkilerdir. "Da-ima parçalanmaya tabi bir hacim" olarak beden her an kuşatma altındadır, bizzat tarih tarafından imhaya maruz kalır. Tarih ise, bedenin tabi kılınmasını gerektiren bir imleme pratiğinin değerler ve anlamlar yaratma sürecidir. Konuşan öznenin ve imlemlerinin üretilebilmesi için bu bedensel imha şarttır. Beden yüzey ve kuvvetten dem vuran bir dille betimlenir; tahakküm, yazıt ve yaratılıştan ibaret "yekpare bir drama" vasıtasıyla zayıflatılır (150). Burada söz konusu olan şu ya da bu tür bir tarihin olagelişi değil, asli ve baskıcı hareketiyle "tarih" in ta kendisidir (148).

Foucault, "İnsandaki hiçbir şey –bedeni bile– kendini tanıması-na veya başkalarını kavramasına temel oluşturacak kadar istikrarlı değildir," (153) diye yazar, ama bir yandan da bedene etki eden "yekpare bir drama" olarak kültürel yazıtın sabitliğine işaret eder. Tarihsel bir imlem kipi olan değer yaratımı, Tıpkı Kafka'nın "Ceza Sömürgesi"nde üzerine yazı yazdığı bedeni imha eden işkence aleti gibi, bedeninin imhasını gerektiriyorsa, o zaman bu yazıt işleme eyleminden önce gelen bir beden var olması gerekir, bu beden de istikrarlı ve kendiyile özdeş olmalı, kurbanlık imhaya tabi olmalıdır. Nietzsche'de olduğu gibi Foucault'da da kültürel değerler beden üzerine işlenen bir yazıtın sonucu olarak ortaya çıkar, beden burada bir ortam, hatta boş sayfa olarak kavranıyordur; fakat yazıtın imleyebilmesi için bu ortamın kendisi imha edilmelidir – yani tümüyle yeniden değerlendirilerek yüceltilmiş bir değerler alanına taşınması gerekir. Aman bilmez bir yazıt aleti olarak tarih ve "kültür"ün ortaya çıkabilmesi için imha edilip şekil değiştirmesi gereken ortam olarak beden, işte bu kültürel değerler mefhumunu çevreleyen eğretileme dünyasında yer alır.

Kültürel olarak işlenmesinden önce var olan beden fikrine tutunan Foucault'nun, imlem ve biçimden önce maddeselliğin geldiğini varsaydığı söylenebilir. Maddesellik ile imlem arasındaki ayrım, Foucault'nun tanımladığı şekliyle soykütük araştırmaları açısından kendi tanımıyla temel nitelikte olduğundan ayrımın kendisi soykütük incelemesinden muaf tutulur. Herculine analizinde Foucault yer yer, söylemsellik öncesinde çokluluk gösteren, beden yüzeyi-

ni aşan bedensel bazı kuvvetlerin bulunduğu, bunların "tarihin" cilvesi olarak kavranan bir iktidar rejiminin dayattığı düzenleyici kültürel tutarlılık pratiklerini kesintiye uğrattığı fikrindeymiş gibi görünür. Genel akışı kesintiye uğratacak şeyin kaynağının kategorilerin ortaya çıkmasından önceki bir durumda yattığı varsayımını reddettik diyelim, beden sınırlarının belirlenmesini bir imleme pratiği olarak açıklayacak bir soykütük çıkarmak yine de mümkün olabilir mi? Bedenin sınırlarının çizilmesini başlatan ne şeyleştirilmiş bir tarihtir, ne de bir özne. İşaretlendirmeye sebep olan şey, dağınık ve etkin yapılandırmasıyla toplumsal alandır. Beden için bir toplumsal mekân ve bedenin toplumsal mekânı, bu imleme pratiğinin sonucu olarak, idrak edilebilirliği belirleyen bazı düzenleyici çizelgeler dahilinde oluşur.

Mary Douglas *Saflık ve Tehlike*'de "beden" in dış hatlarının belli kültürel tutarlılık kodları yerleştirmeye çalışan işaretler tarafından çizildiğini ileri sürer. Bedenin sınırlarını kuran her söylem, hangi sınırların, duruşların ve ilişki biçimlerinin uygun olduğunu belirleyen, böylece bedenleri neyin teşkil ettiğini tanımlayan kimi tabuları yerleştirip doğallaştırmaya hizmet eder:

ayırma, temizleme, sınır çizme ve ihlalleri cezalandırmaya ilişkin fikirlerin esas işlevi, bünyesi gereği düzensiz olan bir deneyime düzen dayatmaktır. Bir düzen görünüşünün yaratılması da ancak dahili ile harici, üst ile alt, kadın ile erkek, yandaş ile karşı olan arasındaki ayrımın abartılmasıyla mümkün olur.⁵⁵

Douglas bünyesi gereği kuralsız olan doğa ile kültürel yollarla dayatılan düzen arasındaki yapısalcı ayrımı açıkça benimsiyor. Yine de, sözünü ettiği "düzensizliği" *kültürel* bir kuralsızlık ve keşmekeş olarak yeniden betimlemek mümkün. Doğa-kültür ayrımının ikili niteliğinin kaçınılmaz olduğunu varsayan Douglas bu tür ayrımların biçimlendirilebilir hale geldikleri veya ikili çerçevelerinin ötesinde çoğaldıkları alternatif bir kültür biçimlenimine işaret edemez. Yine de Douglas'ın analizi toplumsal tabuların bedenin sınırlarını nasıl bir ilişki üzerinden kurup koruduklarını kavramak için bir çıkış noktası olabilir. Douglas bedenin sınırlarını teşkil ede-

55. Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Metis, 2007, s. 27, ufak değişikliklerle alıntılanmıştır.

nin asla salt maddesel olmadığına, yüzeyin, derinin tabular ve aslında öngörülen ihlaller tarafından düzenli ve sistemli bir şekilde imlendiğine işaret eder; hatta analizinde bedenın sınırları bizatihi toplumsalın sınırları haline gelir. Douglas'ın görüşüne post-yapısalcı bir yaklaşımla sahip çıkarsak bedenın sınırlarını toplumda hegemonek olanın sınırları olarak kavrayabiliriz. Douglas'ın savunduğu üzere çeşitli pek çok kültürde,

dahil olunması gerekenin sembolik olarak bozulmasını ya da ayrı tutulması gerekenin dahil olmasını cezalandıran ve bizatihi fikirlerin yapısında var olan kirlilik güçleri [vardır]. Buradan hareketle denilebilir ki, kirlilik, kozmik ya da toplumsal yapı çizgilerinin açık bir şekilde tanımlandığı durumlar dışında gerçekleşmesi muhtemel olmayan bir tehlike türüdür.

Kirleten bir insan her zaman haksızdır. Bu davranışıyla, yanlış bir duruma yol açmış ya da geçilmemesi gereken bir çizgiyi geçmiştir ve bu yer değişimi başka birisini tehlikeye sokar.⁵⁶

Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media'da (Arzunın Kontrolü: AIDS, Pornografi ve Medya) Simon Watney AIDS'li kişiyi çağdaş "kirleten insan" inşası olarak tanımlar.⁵⁷ Hastalığın "eşcinsel hastalığı" olarak tanımlanması bir yana, medyanın hastalığa gösterdiği isterik ve homofobik tepki aslında tümüyle stratejik bir inşa içerir: Eşcinselin, bir sınır ihlali olarak görülen eşcinsellik nedeniyle edindiği kirlenmişlik statüsü ile eşcinsel kirlenmenin özgül bir kipliği olarak görülen hastalık arasında sürekliliğin hesaplı inşasıdır bu. Hastalığın bedensel sıvı alışverişiyle bulaşması, sansasyon meraklısı homofobik imleme sistemlerinin kurduğu görsellikte, geçirgen bedensel sınırların toplumsal düzen açısından teşkil ettiği tehlikelere işaret eder. Douglas, "İnsan bedeni, sınırları belirlenmiş her sistemi simgeleyebilen bir modeldir. Sınırları, tehdit altındaki ya da bıçak sırtındaki her türlü hududu temsil edebilir,"⁵⁸ diye yazar. İlerleyen sayfalarda Foucault'dan beklenecek bir soru sorar: "Neden özellikle bedenın uçları güç ve tehlike yüklü görülmektedir?"⁵⁹

56. A.g.y., s. 143-4.

57. Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

58. Douglas, s. 146. 59. A.g.y., s. 152.

Douglas tüm toplumsal sistemlerin uçlarda savunmasız olduklarını, bu nedenle de tüm uçların tehlikeli addedildiğini ileri sürer. Beden toplumsal sistemi veya açık sistemlerin çakıştığı bir mekânı temsil eden bir unsur, düzenlemeye tabi olmayan herhangi tür bir geçirgenlik kirlenmenin ve tehlikenin mevziini teşkil eder. Erkekler arasındaki anal ve oral seks hegemonik düzenin onaylamadığı türden bedensel geçirgenlikleri açıkça kurduklarından, hegemonik bakış açısından bakıldığında erkek eşcinselliği bir tehlike ve kirlenme mevziidir, üstelik AIDS'in kültürel varlığından önce ve bağımsız olarak da böyledir. Benzer şekilde, AIDS riskleri düşük de olsa lezbiyenlerin "kirlenmişlikleri" bedensel alışverişlerindeki tehlikeyi vurgular. Gelgelelim hegemonik düzenin "dışında" olmanın pis ve düzensiz bir doğa durumu "içinde" olmak anlamına gelmediği dikkate değer bir nokta. Paradoksal bir biçimde, homofobik imleme ekonomisi içinde eşcinsellik neredeyse her zaman *hem* gayrimedeni, *hem* gayritabii olarak tasavvur edilir.

Kararlı bedensel hatların inşası, bedensel geçirgenliğin ve geçirmezliğin mevzilerinin sabitliğine bağlıdır. Hem eşcinsel hem heteroseksüel bağlamlarda, bazı yüzey ve delikleri erotik imleme açıp diğerlerini kapatan cinsel pratikler beden sınırlarını yeni kültürel hatlar doğrultusunda fiilen yeniden çizer. Erkekler arasında anal seks veya Wittig'in *Lezbiyen Beden*'inde olduğu gibi beden uzularının tümünden parçalanarak yeniden birleşmesi buna örnek teşkil eder. Douglas "bedeni (fiziksel ve toplumsal) bozulmadan muhafaza etme arzusunun ifadesi olan bir cinsel kirlenme türünden"⁶⁰ bahsederek doğallaştırılmış "beden" mefhumunun, bedeni kendi istikrarlı sınırları sayesinde münferit kılan tabuların bir sonucu olduğunu ileri sürer. Dahası bedendeki çeşitli delikleri kollayan töreler toplumsal cinsiyetli alışverişin, konumların ve erotik imkânların heteroseksüel bir inşasını varsayıyordu. Dolayısıyla bu tür alışverişlerin düzenlemeden muaf tutulmaları, serbest bırakılmaları neyin beden sayılacağını belirleyen sınırları baltalar. İşte bu nedenle bedensel sınırların hangi düzenleyici pratikler içinde inşa edildiğinin izini süren eleştirel araştırma tam da münferit oluşuyla "bede-

60. Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike*, s. 174, çeviride ufak bir değişiklik yapılmıştır.

nin" soykütüğünü çıkarmak olacaktır, bu da Foucault'nun kuramını daha da radikalleştirir.⁶¹

Korkunun Güçleri'ndeki tiksiniçlik tartışmasında Kristeva yapısalcı bir mefhum olan sınır oluşturucu tabunun, dışlama yoluyla münferit bir özne inşa etmek açısından ne denli kullanışlı olduğuna dikkat çeker.⁶² "Tiksiniç" bedenden atılanı, dışkı olarak boşaltılanı, kelimenin gerçek anlamıyla "Öteki" kılınanı belirtir. Yabancı unsurların dışı atılmasıymış gibi görünür ama aslında bu dışı atma edimi yabancıyı fiilen tesis eder. "Ben-değil" in tiksiniç olarak inşası sayesinde bedenin sınırları tesis edilir, bunlar aynı zamanda öznenin ilk dış hatlarıdır. Kristeva şöyle yazar:

*bulantı sütün kaymağından uzak durmama neden olur, onu bana uzatan anne ve babadan beni ayırır. "Ben" o unsurdan, onların arzularının iminden hiç istemiyorum; "ben" dinlemek istemiyorum, "ben" onu özümlemeyeceğim; "ben" onu dışarı atıyorum. Fakat yiyecek "benim" için bir "öteki" olmadığından, "ben" yalnızca onların arzularında olduğumdan, kendimi kovuyorum, kendimi tükürüyorum, kendimi kurduğumu iddia ettiğim hareketle kendimi dışarı atıyorum.*⁶³

Bedenin sınırı gibi iç ile dış arasındaki ayrımı da kurmanın yolu, aslen kimliğin parçası olan bir şeyin dışarı çıkarılıp yeni bir değerlendirilmeye tabi tutularak pisletici bir ötekiliğe itilmesidir. Cinsiyetçiliği kavramak için Kristeva'ya başvuran Iris Young'ın ileri

61. Foucault'nun "İtaatsizliğe Önsöz" başlıklı denemesi (*Language, Counter-Memory, Practice* içinde), Douglas'taki enest tabularınca kurulan bedensel sınırlar mefhumuyla karşılaştırmak açısından hayli ilginç bir metin. Aslen Georges Bataille şerefine yazılan bu deneme itaatsiz, ihlal edici hazların eğretilmeli "kirine" ve yasak deliklerin kirle, toprakla kaplı mezarı çağrıştırmasına eğilir. Bkz. s 46-8.

62. Kristeva, Mary Douglas'ın çalışmasını *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme* başlıklı kitabının kısa bir altbölümünde ele alıyor (çev. Nilgün Tural, İstanbul: Ayrıntı, 2004; İngilizcesi: *Powers of Honnor: An Essay on Abjection*, çev. Leon Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982; orijinal basımı *Pouvoirs de l'horreur*, Paris: Editions de Seuil, 1980). Douglas'm içgörülerini kendi Lacan okumasıyla harmanlayan Kristeva şöyle yazar: "Pisletme simgesel sistemden kovulandır, toplumsal rasyonaliteden kaçandır, çünkü toplumsal rasyonalite toplumsal bir kümenin dayandığı mantıksal düzendir, bu düzen sonradan bireylerin geçici yığılmasından farklılaşır ve özetle bir *sınıflandırma sistemi* veya *yapısı* teşkil eder." (İngilizce metinde s. 65.)

63. A.g.y., s. 3.

sürdüğü gibi, cinsiyetçilik, homofobi ve ırkçılık, yani bedenleri cinsiyetleri, cinsellikleri ve/veya renkleri nedeniyle reddetmek bir "dışarı püskürtme" edimidir, bunu takip eden "geri püskürtme"* edimi ise kültürde hegemonik olan kimlikleri cinsiyet/ırk/cinsellik bazlı farklılaştırma eksenlerine göre kurar ve pekiştirir.⁶⁴ Young'ın Kristeva okuması, "Öteki"nin veya bir dizi Ötekinin dışlama ve tahakküm yoluyla tesis edilmesine dayanan "kimliklerin" iğrenmenin işleyişiyle nasıl pekiştiğini gösteriyor. Öznenin "iç" ve "dış" dünyalarını bölerek kuran şey toplumsal düzen ve denetim amacıyla muhafaza edilen incecik bir sınırdır.

İçin fiilen dışa dönüştüğü dışkı geçitleri iç ile dış arasındaki sınırı bulanıklaştırır, dışkılama işlevi böylece başka kimlik farklılaştırma türleri için model teşkil eder. Neticede Ötekilerin boklaşması bu şekilde olur. İç ve dış dünyaların birbirinden tümüyle ayrı kalabilmeleri için tüm beden yüzeyinin imkânsız bir geçirmezlik kazanması gerekir. Yüzeylerinin mühürlenmesi öznenin kesintisiz sınırını teşkil edecektir, fakat tam da korktuğu şey olan dışkısal pislik her halükârda bu mührü kıracaktır.

İç ile dış arasındaki mekânsal ayrıma ilişkin güçlü eğretilmeler bir yana, "iç" ve "dış" korkulan ve arzulanan bir dizi fantaziye ifade kazandırıp olanak tanıyan dilsel terimlerdir. Anlam ifade edebilmeleri için aracı bir sınıra atıf yapmaları şarttır, bu sınırın hedefi istikrarlı olmaktır. Sınırın istikrarını, tutarlılığını büyük ölçüde belirleyen şey, özneyi onaylayıp tiksiniçten farklılaşmaya zorlayan kültürel düzenlerdir. Dolayısıyla "iç" ile "dış", tutarlı özneyi istikrarlı kılan ve pekiştiren ikili bir ayırım ortaya koyar. Bu özne sarsıldığında, terimlerin anlamı ve zorunluluğu yer değiştirmeye tabi olur. "İç

* Burada "dışarı püskürtme" olarak karşıladığım kelimenin aslı *expulsion*, fiil kökü *expel*, Latince *expellere*: *ex*- 'dışarı' + *pellere* 'itmek'; yani dışa atma, kovma, tart etme anlamına geliyor. "Geri püskürtme" olarak karşıladığım kelimenin aslı ise *repulsion*, fiil kökü *repel*, Latince *repellere*: *re*- 'geri' + *pellere* 'itmek'; fakat *repulsion* kelimesinin İngilizcedeki öncelikli anlamı iğrenme, tiksiniçme. -ç.n.

64. Iris Marion Young, "Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism and Homophobia", Fenomenoloji ve Varoluşsal Felsefe Cemiyeti Toplantıları'nda sunulan bildiri, Northwestern Üniversitesi, 1988. Şurada yayımlanmıştır: *Crises in Continental Philosophy*, Arleen B. Dallery, Charles E. Scott ve Holley Roberts (haz.), Albany: SUNY Press, 1990, s. 201-14.

dünya" bir topos ifade etmemeye başladığında, benzer şekilde kendiliğin iç sabitliği ve toplumsal cinsiyet kimliğinin iç mevkii kesinliklerini yitirir. İçselleştirme betimlemeyle yeniden inşa edilebilecek bir süreç veya mekanizma olmadığından buradaki asıl soru, bu kimliğin *nasıl içselleştirildiği* değildir. Daha ziyade şudur: İçsellik eğretilmesi ve ayrışık iç-dış ikiliği kamusal söylemdeki hangi stratejik konumdan hareketle ve hangi nedenlerle yerleşmiştir? "İç mekân" hangi dilde belirginleşmiş, figürleşmiştir? Bu ne tür bir figürleşmedir ve hangi beden figürü üzerinden imlenir? Beden gizli derinliğinin görünmezliğini kendi yüzeyinde nasıl belirginleştirir?

İçsellikten Toplumsal Cinsiyet Performatiflerine

Hapishanenin Doğuşu'nda Foucault içselleştirmeye dair dili, suçluları tabi kılıp özneleştiren disiplin rejimine hizmet etmesi açısından sorgular.⁶⁵ Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde psikanalizde cinsiyetin "iç" hakikatine inanıldığını ileri sürmüş ve bu inanca itiraz getirmişti, *Hapishanenin Doğuşu*'nda ise içselleştirme doktrinini kriminoloji tarihi bağlamında, başka sebeplerle eleştirir. Bu metni Foucault'nun, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki içselleştirme doktrinini yazıt modeline dayanarak yeniden yazma çabası olarak okumak mümkün. Foucault'ya göre mahpuslar bağlamında kullanılan strateji arzularını bastırmak değildir, bedenlerinin adeta özleri, tarzları, zorunluluklarıymış gibi yasaklayıcı yasayı imlemeye zorlanması hedeflenir. Bu yasa düzenlamıyla içselleştirilmez ama bünyeye katılır, sonuç olarak yasayı üzerlerinde ve içlerinde imleyen bedenler üretilmiş olur; yasa kendilerinin özü, ruhlarının anlamı, vicdanları, arzularının yasası olarak bedende tezahür eder. Aslında yasa hem ayan beyan açıktır hem de örtüktür çünkü tabi kıldığı ve özneleştirdiği bedenlerin dışında bir şeymiş gibi görünmez asla. Foucault şöyle yazar:

65. Buradan itibaren yazdıklarımın bir kısmını önceden iki ayrı bağlamda yayımladım: "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse", *Feminism/Postmodernism* içinde, Linda J. Nicholson (haz.), New York: Routledge, 1989 ve "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, c. 20, no. 3, Kış 1998.

Ruhun bir yanılsama veya ideolojik etki olduğunu söylemek yanlış olur. Aksine ruh vardır, bir gerçekliğe sahiptir ve cezalandırılanların üzerinde uygulanan bir iktidarın işlemesi yoluyla beden *etrafında, üzerinde veya içinde* daima üretilir. (italikler benim)⁶⁶

Bedenin "içinde" olduğu düşünülen iç ruh figürü bedenin *üzerine* yazıt olarak işlenerek imlenir, aslında öncelikle yokluğu, kudretli görünmezliği üzerinden imlenlense de. Yapılandırıcı iç mekân etkisi, bedenin hayati ve kutsal bir kapanım olarak imlenmesi yoluyla üretilir. Ruh tam da bedende eksik olan şeydir, yani beden kendini imleyici bir eksik olarak sunar. Beden *olan* bu eksik, ruhu görünmesi mümkün olmayan şey olarak imler. Öyleyse bu anlamda ruh iç-dış ayrımına karşı gelerek onu yerinden eden bir yüzey imlemidir, bedenin *üzerine* toplumsal bir im olarak işlenmiş bir iç ruhsal mekân figürüdür ama öyle olduğunu hiç durmaksızın inkâr eder. Foucault'nun deyişiyle kimi Hıristiyan tasvirlerinde ileri sürüldüğü gibi ruh bedene veya beden içinde tutsak değildir, daha ziyade "beden ruha hapsolmuştur".⁶⁷

Ruh içi süreçleri bedenin yüzey politikası üzerinden yeniden tanımlamak toplumsal cinsiyetin de yeni bir tanımına tekabül edecektir: varlık ile yokluğun bedenin yüzeyindeki oyunu üzerinden fantazi figürlerinin disiplinler bir biçimde üretimi, toplumsal cinsiyetli bedenin bir dizi dışlama ve inkâr yoluyla, imleyici yokluklar üzerinden inşası. Peki beden politikasının *aşikâr ve örtük* metnini belirleyen nedir? Toplumsal cinsiyetin bedensel stilizasyonunu, bedenin fantazisi kurulan ve fantazi ürünü olan figürasyonunu üreten yasaklayıcı yasa nedir? Enstest tabusunu ve ondan önce gelen eşcinsellik tabusunu toplumsal cinsiyet kimliğinin üretici anlarından doğan, idealleştirilmiş ve zorunlu bir heteroseksüelliğin kültürel olarak idrak edilebilir çerçevesinde kimliği üreten yasaklar olarak ele almıştık. Toplumsal cinsiyetin bu disiplinler üretimi onu hatalı bir biçimde istikrarlı kılar ve bu da cinselliğin üreme alanı içindeki he-

66. Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1979, s. 29. Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge, 1992. (Buradaki alıntı İngilizce baskın esas alınarak yeniden çevrilmiştir. -ç.n.)

67. A.g.y., s. 30.

teroseksüel inşasına ve düzenlemesine yarar. Tutarlılığın inşası heteroseksüel, biseksüel, gey ve lezbiyen bağlamlarda bol bol bulunan toplumsal cinsiyet süreksizliklerini gizler; toplumsal cinsiyetin ille de cinsiyetten kaynaklanmadığı, arzunun veya daha genel olarak cinselliğin de toplumsal cinsiyetten kaynaklanmadığı, bedensel imlemin bu boyutlarının birbirini ne ifade ettiği ne de yansıttığı durumları gözden uzak tutar. Bedenler alanının düzeninin bozulması ve parçalara ayrılmasıyla heteroseksüel tutarlılığa dair düzenleyici kurgu kesintiye uğrar, dışavurumsal model tanımlayıcı kuvvetini yitirir. Böylece düzenleyici idealin aslında tanımladığını iddia ettiği cinsel alanı düzenleyen gelişimsel bir yasa olduğu, bir norm ve bir kurgu olduğu ortaya çıkmış olur.

Oysa özdeşleşmeyi bir fantazinin veya bünyeye katma ediminin icrası olarak kavrayan görüşe bakarsak tutarlılığın arzulandığı, istendiği, idealleştirildiği, üstelik bu idealleştirmenin bedensel bir imlemin sonucu ve etkisi olduğu açıktır. Bir başka deyişle, edimler, bedensel hareketler ve arzu bir iç nüve veya töz etkisini üretir, ama bunu beden *yüzeyinde*, kimliğin düzenleyici ilkesine işaret etse de onu asla açıktan göstermeyen imleyici yoklukların oyunu vasıtasıyla üretir. Bu tür edim, bedensel hareket ve icralar genellikle *performatiftirler*, yani dışavuruyormuş gibi yaptıkları öz veya kimlik aslında bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen *üretimlerdir*. Toplumsal cinsiyetli beden *performatif* olması demek, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsü olmaması demektir. Aynı zamanda da şu anlama gelir: Bu gerçeklik eğer bir iç öz olarak üretilmişse, demek ki bu cinselliğin ta kendisi apaçık kamusal ve toplumsal bir söylemin, bedenin yüzey politikaları üzerinden fantazinin düzenlenmesinin, iç ile dışı birbirinden farklılaştıran ve böylece öznenin "bütünlüğünü" tesis eden toplumsal cinsiyet sınır kontrolünün etkisi ve işlevidir. Yani edimler ve bedensel hareketler, ifade ve icra edilen arzular içeride düzenleyici bir toplumsal cinsiyet nüvesi olduğu yanılsamasını yaratır; bu yanılsama cinselliği üreme odaklı heteroseksüelliğin mecburi çerçevesi içinde düzene tabi tutmak amacıyla sürdürülür. Arzunun, bedensel hareketin ve edimin "nedeni" eyleyenin "kendisinde" konumlandırılabilirse, tutarlı görünen toplumsal cinsiyeti üreten siyasi düzenlemeler ve disiplinler pratikler başarılı bir şekilde

de gözden uzaklaştırılır. Toplumsal cinsiyet kimliğinin siyasi ve söylemsel kökeni yerinden edilip psikolojik bir "nüve"ye dayandırıldığında, toplumsal cinsiyetli öznenin siyasi kuruluşuna ve sahip olduğu cinsiyetin veya hakiki kimliğin ifade edilemez içselliği hakkındaki kurgusal fikirlerine dair bir analiz engellenmiş olur.

Toplumsal cinsiyetin iç hakikati bir uydurmaysa ve hakiki toplumsal cinsiyet denen şey bedenlerin yüzeyine kurulan ve işlenen bir fantazyise, toplumsal cinsiyetler ne hakiki ne de sahte olabilirler, daha ziyade birincil ve istikrarlı kimliğe dair bir söylemin hakikat etkileri olarak üretilmişlerdir. Antropolog Esther Newton *Mother Camp: Female Impersonators in America* başlıklı kitabında taklitçiliğin yapısının toplumsal cinsiyetin inşasındaki temel üretici mekanizmalardan birini gözler önüne serdiğini ileri sürüyor.⁶⁸ Aynı şekilde ben de *drag*'in iç ve dış ruhsal mekânlar arasındaki ayrımı tümüyle altüst ettiğini ve hem dışavurumcu toplumsal cinsiyet modelini hem de hakiki toplumsal cinsiyet kimliği mefhumunu alaya aldığımı düşünüyorum. Esther Newton şöyle yazıyor:

En karmaşık haliyle [*drag*] "görünüm yanılısamadır" diyen çifte bir tersyüz etmedir. *Drag* şöyle der: [Newton'un tuhaf kişileştirmesiyle] "Benim 'dış' görünümüm dişil, ama 'iç' [bedenimin içindeki] özüm eril." Aynı anda bir de tam karşıtı olan tersyüz etmeyi simgeleştirir: "Benim 'dış' görünümüm [bedenim, toplumsal cinsiyetim] eril ama 'iç' özüm [kendim] dişil."⁶⁹

İki hakikat iddiası birbirleriyle çelişir ve böylece tüm toplumsal cinsiyet imlemi icralarını hakikat ve sahtelik söyleminden çıkarırlar.

Drag, *cross-dressing** ve *butch/femme* kimliklerinin cinsel tarz olarak benimsenmesi gibi kültürel pratiklerde, orijinal veya birincil toplumsal cinsiyet mefhumu sıklıkla parodileştirerek ele alınır. Feminist kuramda bu tür parodili kimlikler iki biçimde kavranmıştır: ya kadınları aşağıladıkları düşünülmüş (*drag* ve *cross-dressing* örneklerinde), ya da heteroseksüellik pratiği içindeki cinsel rol ste-

* Karşı cinsle bağdaştırılan kıyafetleri giymek. Travestizmi ve *drag*'i de kapsayan daha genel bir terimdir. -ç.n.

68. Bkz. "Role Models" başlıklı bölüm, Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, University of Chicago Press, 1972.

69. A.g.y., 103.

reotiplerinin eleştirmeksizin sahiplenilmesinden ibaret oldukları düşünülmüştür (özellikle de *butch/femme* lezbiyen kimlikleri örneğinde). Oysa bana kalırsa "taklit" ile "orijinal" arasındaki ilişki bu eleştirinin müsaade ettiğinden çok daha karmaşıktır. Dahası bu ilişki bize birincil özdeşleşme –yani toplumsal cinsiyete başta atfedilen anlamlar– ile ardından gelen toplumsal cinsiyet deneyimi arasındaki ilişkinin yeni bir çerçeveye nasıl oturtulabileceğine dair ipuçları verir. *Drag* performansı performansçının anatomisi ile performansı yapılan toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım üzerinde oynar. Aslında bedensel imlemin üç olumsal boyutuyla karşı karşıyayız: anatomik cinsiyet, toplumsal cinsiyet kimliği ve toplumsal cinsiyet performansı. Performansçının anatomisi halihazırda toplumsal cinsiyetinden ayrıysa ve her ikisi de performansın toplumsal cinsiyetinden ayrıysa bu demektir ki performans yalnızca cinsiyet ile kendisi arasında değil, aynı zamanda cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ile kendisi arasında da uyumsuzluğa işaret eder. *Drag* birleşmiş bir "kadın" resmi yaratsa da (ki onu eleştirenlerin karşı çıktığı budur), bir yandan da düzenleyici heteroseksüel tutarlılık kurgusu vasıtasıyla yanlış bir biçimde aynı kefeye konup bir birlik olarak doğallaştırılan toplumsal cinsiyetli deneyimlerin aslında ayrı olduklarını ortaya koyar. *Drag*, toplumsal cinsiyeti taklit ederek, toplumsal cinsiyetin taklide dayalı yapısını ve olumsallığını örtük olarak açığa çıkarır. Gerçekten de, performansın hazzının, baş döndürücülüğünün kaynağı kısmen, kültürel olarak şekillendirilmiş olsa da genelde doğal ve zorunlu addedilen nedensel birliklere rağmen, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin tamamen olumsal olduğu bilincidir. Heteroseksüel tutarlılık yasasının yerine, cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin birbirlerinden ayrı olduklarını teslim eden ve üretilmiş birliklerinin ardındaki kültürel mekanizmayı dramatize eden bir performans görürüz ki böylece bu iki terim doğallıktan çıkarılmış olur.

Burada savunulan toplumsal cinsiyet parodisi mefhumu bu tür parodik kimliklerin taklit ettiği bir orijinali varsaymaz. Zaten söz konusu olan şey tam da orijinal mefhumunun parodisidir; psikanalitik anlayışta toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi nasıl bir fantazinin fantazisi olarak, zaten hep bir "figür" olan bir Öteki'nin figürünün üstlenilmesi olarak kuruluyorsa, toplumsal cinsiyet parodisi de,

toplumsal cinsiyetin kendini benzettiği orijinal kimliğin, aslında kökeni olmayan bir taklit olduğunu ortaya koyar. Daha kesin söylemek gerekirse, taklitmiş gibi yapan bir üretilimdir. Bu daimi yer değiştirme kimlikleri akışkan kılar, yeniden imlenmeye, bağlamsallaştırılmaya belli bir ölçüde açık tutar; parodik çoğaltma, hegemonik kültürü de, onu eleştirenleri de doğallaştırılmış veya özcü toplumsal cinsiyet kimliği iddialarından mahrum bırakır. Parodik tarzda üstlenilen toplumsal cinsiyet anlamları bariz bir biçimde hegemonik, kadın düşmanı kültürün bir parçası olsalar da, parodiyle yeniden bağlamsallaştırılmalarıyla doğallıktan çıkarılarak seferber edilmiş olurlar. Orijinalin anlamını fiilen yerinden eden bu taklitlerin taklit ettikleri şey orijinallik mitinin ta kendisidir. Toplumsal cinsiyet kimliğini, belirleyici neden işlevi gören orijinal bir özdeşleşme yerine, uzlaşım sal anlamların kişisel/kültürel tarihi olarak yeniden tasavvur edebiliriz; uzlaşım sal anlamlar yan al olarak başka taklitlere atıfta bulunan ve onlarla beraber birincil ve içsel bir toplumsal cinsiyetli kendilik yan ılsamasını inşa eden veya bu inşa mekanizmasının parodisini yapan bir dizi taklit pratiğine maruz kalırlar.

Frederic Jameson "Postmodernizm ve Tüketim Toplumu" başlıklı makalesinde orijinal mefhumunu alaya alan taklidin parodiye değil de pastişe özgü olduğunu ileri sürer:

Pastiş tıpkı parodi gibi tuhaf veya benzersiz bir stilin taklididir, stilistik bir maske takmak, ölü bir dilde konuşmaktır: ama nötr bir taklit pratiğidir, parodideki art niyet, alaycı itki, kahkaha onda yoktur; taklit edilenin yanında komik kaçacağı *normal* bir şeyin mevcut olduğu yönündeki o örtük his de yoktur. Pastiş içi boşaltılmış, mizahını yitirmiş parodidir.⁷⁰

Ancak "normallik" hissini yitirilmesi de kahkahaya vesile olabilir, özellikle de "normalin", "orijinalin" aslında bir kopya olduğu, hem de başarısızlığa uğraması kaçınılmaz olan bir kopya, kimsenin hayata geçirmeyi *başaramayacağı* bir ideal olduğu ortaya çıkarsa. Burada kahkahanın kaynağı orijinalin zaten başından beri türev olduğunu fark etmektir.

70. Frederic Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Hal Foster (haz.), Port Townsend, WA: Bay Press, 1983, s. 114.

Kendi başına parodi altüst edici değildir, kimi türden parodik tekrarları gerçek anlamda sekteye uğratici ve hakikaten belalı kılının ne olduğunu, ayrıca hangi tekrarların evcilleştirilip kültürel hegemonyanın araçları olarak yeniden dolaşıma sokulmaya elverişli olduklarını kavramanın bir yolu olmalı. Edimlerin bir tipolojisini çıkarmak yeterli olmayacaktır kuşkusuz, çünkü parodik yerinden etme, parodik kahkaha, altüst edici karmaşaların gelişebileceği bir bağlama ve alımlamaya bağlıdır. Hangi bağlamda hangi performans iç-dış ayrımını tersyüz edip bizi toplumsal cinsiyet kimliğine ve cinselliğe dair psikolojik önvarsayımları köklü bir biçimde yeniden düşünmeye zorlayabilir? Hangi bağlamda hangi performans bizi eril ile dişilin yerini ve istikrarını yeniden değerlendirmeye zorlayabilir? Ayrıca ne tür bir toplumsal cinsiyet performansı, doğallaştırılmış kimlik ve arzu kategorilerini yerinden oynatacak bir şekilde bizzat toplumsal cinsiyetin performatifliğini icra ederek göz önüne serebilir?

Eğer beden bir "varlık" değil de değişken bir sınırsa, geçirgenliği siyasi düzenlemeye tabi olan bir yüzeyse, toplumsal cinsiyet hiyerarşisine ve zorunlu heteroseksüelliğe ait kültürel sahada bir imleme pratiğiye, toplumsal cinsiyet denen ve beden "iç" imlemini bedenin yüzeyinde kuran bu bedensel icrayı kavramamız için geriye hangi dil kalıyor? Sartre olsa buna "var olma stili" derdi herhalde, Foucault ise "varoluş stilistiği". Ben de önceki bir Beauvoir okumamda toplumsal cinsiyetli bedenlerin envai çeşit "ten stili" olduklarını ileri sürmüştüm. Tüm bu stiller asla baştan sona bireyin kendince oluşturulmamıştır çünkü stillerin de bir tarihi vardır, bu tarihler imkânları koşullandırır ve kısıtlar. Mesela toplumsal cinsiyeti bir *bedensel stil*, tabiri caizse bir "edim" olarak, hem kasıtlı hem performatif bir edim olarak düşünün ("*performatif*" burada teatral ve olumsal bir anlam inşasını belirtir).

Wittig toplumsal cinsiyeti "cinsiyetin" işleyişi olarak kavrar, "cinsiyet" ise beden "iç" kültürel bir im olmasını, tarihsel olarak sınırlandırılmış imkânlara boyun eğerek maddeleşmesini ve bunu bir veya iki kez değil daima sürdürülen ve tekrarlanan bir bedensel proje olarak gerçekleştirmesini mecbur kılan bir emirdir. Fakat "proje"

mefhumu bütün bunların kökeninde bir irade varmış hissini uyarıyor. Oysa toplumsal cinsiyet kültürel varkalımı hedefleyen bir projedir, dolayısıyla toplumsal cinsiyet performansının her zaman ve çeşitli biçimleriyle nasıl bir zorlama altında gerçekleştiğine işaret etmesi açısından *strateji* terimi buraya daha uygun. Zorunlu sistemler içinde bir varkalım stratejisi olarak toplumsal cinsiyet performansının bariz birtakım cezai sonuçları vardır. Münferit toplumsal cinsiyetler, bireyleri çağdaş kültürde "insanlaştıran" şeylerden biridir, toplumsal cinsiyetini doğru bir şekilde icra etmeyenleri de düzenli bir biçimde cezalandırırız. Toplumsal cinsiyetin ifade ettiği veya dışsallaştırdığı bir "öz" ya da ulaşmaya çalıştığı nesnel bir ideal olmadığı gibi, toplumsal cinsiyet denen şey bir olgu değildir, zira muhtelif toplumsal cinsiyet edimleri toplumsal cinsiyet fikrini yaratır. Yani bu edimler olmasaydı toplumsal cinsiyet de olmazdı. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, yaratılışını sürekli ve düzenli olarak gizleyen bir inşadır; münferit ve kutupsal toplumsal cinsiyetleri kültürel kurgular olarak icra etme, üretme ve sürdürme yönündeki kolektif sözleşme, bu üretimler ne kadar inandırıcıysa o denli gizli kalır. Anlaşmanın üzerini örten bir diğer unsur bunlara inanmamanın getirdiği cezalardır, böylece inşa bizi zorunluluğuna ve doğallığına inanmaya "iter". Çeşitli bedensel stiller vasıtasıyla somutlaşan tarihsel imkânlar, aslında cezai düzenlemeye tabi olan ve zorlama altında kâh cisimleştirilip kâh engellenen kültürel kurgulardan ibarettir.

Toplumsal cinsiyet normlarının tortulaşması sonucu, "doğal cinsiyet" veya "gerçek kadın" gibi tuhaf fenomenlerin yanı sıra yaygın ve ikna edici toplumsal kurguların ortaya çıktığını göz önüne alalım. Bu tortulaşma zamanla bir dizi bedensel stil üretmiştir ve şeyleştirilmiş biçimleriyle bu stiller, bedenlerin ikili bir ilişki içinde olan cinsiyetler halindeki doğal biçimlenimleri gibi görünür. Stiller icra ediliyorsa ve onları yaratıyormuş gibi görünen tutarlı toplumsal cinsiyet sahibi özneleri üretiyorsa, nasıl bir performans "neden" gibi görünenin aslında bir "sonuç" olduğunu ortaya koyabilir?

Peki toplumsal cinsiyet hangi anlamlarda bir edimdir? Ritüel niteliğindeki başka toplumsal dramalar gibi toplumsal cinsiyet aksiyonu da *tekrar edilen* bir performans gerektirir. Söz konusu tekrar, halihazırda toplumsal olarak tesis edilmiş bir dizi anlamın aynı

anda hem yeniden icrası hem de yeniden deneyimidir; ayrıca meşrulaştırılmalarının sıradan ve ritüelleştirilmiş biçimidir.⁷¹ Belli bir toplumsal cinsiyet stiline uyarak bu imlemleri icra eden bedenler bireysel bedenler olsa da, bu "eylem" kamusal bir eylemdir. Bu eylemlerin zamansal ve kolektif boyutları vardır, kamusal nitelikleri de önemsiz değildir. Performansın, toplumsal cinsiyeti ikili çerçevesiyle sınırlı tutmak gibi stratejik bir hedefi vardır – bu hedef bir özneye atfedilemez, daha ziyade özneyi kuran ve pekiştiren bir şey olarak kavranmalıdır.

Toplumsal cinsiyeti, eylemlerin kaynağındaki kararlı bir kimlik olarak veya bir faillik merkezi olarak değil de zaman içerisinde zayıf bir inşayla kurulan, *edimlerin stilize tekrarı* üzerinden dış mekânda tesis edilen bir kimlik olarak tasavvur etmeliyiz. Toplumsal cinsiyet etkisi bedenin stilizasyonu üzerinden üretilir, dolayısıyla muhtelif türden bedensel jestin, hareketin ve stilin kalıcı toplumsal cinsiyetli kendilik yanılması oluşturmalarının gündelik yolu olarak kavranmalıdır. Bu formülasyon toplumsal cinsiyet kavrayışını tözel kimlik modeli temelinden kopartır ve toplumsal cinsiyeti kurulu bir *toplumsal zamansallık* olarak kavramayı gerektirecek bir kimlik modelinde temellendirir. Şunu da göz önünde bulundurmalıyız: Toplumsal cinsiyet iç süreksizliğe sahip edimlerce kuruluysa, bu demektir ki *töz görünümü* işte tam da budur, inşa edilmiş bir kimliktir, aktörler dahil toplumdaki sıradan seyircilerin inandıkları ve inanç halinde icra ettikleri performatif bir başarıdır. Toplumsal cinsiyet aynı zamanda asla tümüyle içselleştirilemeyecek bir normdur; "iç", bir yüzey imlemdir ve toplumsal cinsiyet normları son kertede fantazmatiktir, cisimlendirilmeleri imkânsızdır. Toplumsal cinsiyet kimliğinin temeli kesintisiz görünen bir kimlik değil de edimlerin zaman içindeki stilize tekrarıysa, uzamsal bir eğretilenme olan "temel" yerinden oynayacak ve stilize edilmiş bir biçimlenim, hatta zamanın toplumsal cinsiyetli bir biçimde bedenselleştirilmesi olduğu açığa çıkacaktır. Böylece kalıcı toplumsal cin-

71. Bkz. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca: Cornell University Press, 1974. Ayrıca bkz. Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Thought", *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* içinde, New York: Basic Books, 1983.

siyetli kendiliğın aslında, tözel kimlik temeli idealine ulaşma hedefiyle tekrarlanan, fakat yer yer süreksizleşmeleriyle bu "temel"ın zamansal ve olumsal temelsizliğini ele veren edimlerce yapılandırılmış olduğu ortaya çıkacaktır. Toplumsal cinsiyet dönüşümünün imkânları tam da bu tür edimlerin arasındaki keyfi ilişkide, tekrarı başarısızlığa uğrama olasılığında, kalıcı kimlik denen fantazmatik etkinin siyaseten zayıf bir inşa olduğunu teşhir eden bir biçim-sizlikte veya parodik tekrarda mevcuttur.

Toplumsal cinsiyet niteliklerinin dışavurumsal değil de performatif olmaları, bu niteliklerin ifade ettikleri, dışavurdukları veya ortaya koydukları söylenen kimliği aslında fiilen oluşturdukları anlamına gelir. Dışavurum ile performatiflik arasındaki fark hayati önemdedir. Toplumsal cinsiyet nitelikleri ve edimleri, bir bedenın kültürel imlemini gösterme veya üretme biçimleri performatifse, bir edimin veya niteliğın ölçüsü olabilecek, önceden var olan bir kimlik yok demektir; hakiki ya da sahte, gerçek ya da çarpık toplumsal cinsiyet edimleri ortadan kalkacak, hakiki toplumsal cinsiyet kimliği koyutlamasının da düzenleyici bir kurgu olduğu açığa çıkacaktır. Toplumsal cinsiyet gerçekliğinin sürdürülen toplumsal performanslar üzerinden yaratılması, öz cinsiyet, hakiki veya kalıcı erillik ya da dişillik gibi mefhumların ta kendilerinin de, toplumsal cinsiyetin performatif niteliğini gizleyen ve toplumsal cinsiyet biçimlenimlerini erkek egemenliğinin ve zorunlu heteroseksüelliğın kısıtlayıcı çerçevelerinin ötesinde çoğaltmaya yönelik performatif imkânları gözden uzak tutan stratejinin birer parçası olarak kuruldukları anlamına gelir.

Toplumsal cinsiyetler ne hakiki ne sahte, ne gerçek ne görüntüsel, ne orijinal ne türev olabilirler. Fakat bu niteliklerin inanılır taşıyıcıları olarak toplumsal cinsiyetler aynı zamanda kökten ve bütünüyle *inanılmaz* kılmabilirler.

Sonuç:

Parodiden Siyasete

YOLA SPEKÜLATİF BİR SORUYLA, feminist siyasetin kadınlar kategorisinde bir "özne" olmaksızın işleyip işleyemeyeceği sorusuyla çıkmıştım. Burada söz konusu ettiğim, adlarına temsili taleplerde bulunmak için stratejik veya geçici olarak kadınlara atıfta bulunmanın bir anlam ifade edip etmemesi değil. Feminist "biz" her zaman yalnızca fantazmatik bir inşadır, belli amaçları vardır elbette, fakat iç karmaşıklığının ve belirlenemezliğinin inkârı üzerine ve tabanının bir kesiminin dışlanması üzerine kuruludur, her ne kadar bu dışladığı kesimi temsil etmeyi hedefliyor olsa da. Yine de "biz" in güçsüz veya fantazmatik konumu umutsuzluğa sebep olmamalı, en azından *yalnızca* umutsuzluğa sebep olmamalı. Kategorinin kökten istikrarsız olması feminist siyasi kuramın *temelindeki* kısıtlamaları tartışmaya açar ve yalnızca toplumsal cinsiyetlerin ve bedenlerin değil, siyasetin kendisinin de farklı bazı biçimlenimlerini mümkün kılar.

Kimlik politikaları üzerine temelci akıl yürütme, siyasi çıkarların ayrıntılandırılması ve ardından siyasi eyleme geçilebilmesi için öncelikle bir kimliğin mevcut olması gerektiğini varsayar. Benim savım ise "yapılanın ardında bir yapanın" olmasının şart olmadığı, daha ziyade "yapanın" yapılan içinde ve yapılan vasıtasıyla değişken bir biçimde inşa olduğudur. Bu görüş, kendiliğin edimler üzerinden kurulduğunu öne süren varoluşsal kurama dönüş değildir, çünkü varoluşsal kuram hem kendilik hem de edimleri için söylemsellik öncesi bir yapı olduğunu savunur. Beni ilgilendiren mesele ise, kendiliğin ve edimlerinin birbirlerinin içerisinde ve birbirleri aracılığıyla söylemsel olarak değişken inşasıdır.

"Failliğin" yerini belirleme sorunu genellikle "öznenin" olabirliği, geçerliliğiyle ilişkilendirilir; burada "öznenin", müzakere etmeye çalıştığı kültürel sahadan önce gelen, istikrarlı bir varlığı olduğu düşünülür. Kültürel olarak inşa edilmiş olsa bile özne faillik sahibidir, faillik genellikle kendi üzerine düşünce yetisi olarak algılanır ve kültür içindeki yerleşikliğine rağmen dokunulmadan kaldığı varsayılır. Böyle bir modelde özne "kültür" ve "söylem"e *batıp bulanmıştır*, ama yine de onlar tarafından kurulmamıştır. Önceden var olan öznenin çeşitli koşullara tabi oluşuna ve bulanmışlığına ilişkin bu görüş, tümüyle kültür ve söylemce *belirlenmemiş* bir faillik noktası oluşturmak için şart addedilmiştir. Yine de, bu yöndeki akıl yürütme hatalı varsayımlar içerir: (a) failliğin yalnızca söylemsellik öncesi bir "ben"e atıfla kurulabileceği varsayımı (bu "ben" söylemsel bir çakışmanın göbeğinde bulunsa bile) ve (b) söylem tarafından *kurulmuş* olmanın söylem tarafından *belirlenmiş* olmak anlamına geldiği ve belirlenimin de faillik imkânını engellediği varsayımı.

Pek çok koşulla sınırlandırılmış veya büyük ölçüde konumlandırılmış bir özneyi savunan kuramlarda bile, öznenin karşıtlığa dayalı bir epistemolojik çerçevede söylemsel olarak kurulmuş ortamıyla karşılaştığı görülür. Kültüre batıp bulanmış özne, inşalarıyla müzakere etmeye çalışıyordur, bu inşalar kendi kimliğinin yüklemeleri (*predicate*) olsa da. Örneğin Beauvoir'da toplumsal cinsiyetini icra eden, toplumsal cinsiyeti haline gelen bir "ben" vardır, fakat daima toplumsal cinsiyetiyle bağlantılı olan bu "ben" yine de tümüyle toplumsal cinsiyetiyle özdeşleştirilemeyecek bir faillik noktasıdır. Bu *cogito* asla tümüyle müzakere etmeye çalıştığı kültürel dünyadan değildir, onu kültürel yüklemelerinden ayıran ontolojik mesafe ne kadar kısa olursa olsun. Irk, cinsellik, etnisite, sınıf ve bedensel yeterlik gibi yüklemeleri ayrıntılandıran feminist kimlik kuramları hep listenin sonunda utanç ifade eden bir "vs." ile kapanır. Sıfatların çizdiği bu yatay hat vasıtasıyla söz konusu kuramlar konumlandırılmış bir özneyi her yönüyle kavramaya çalışır fakat başarısızlığa uğrarlar ve özne hep eksik kalır. Bu eğitici bir başarısızlıktır: Bu tür cümlelerin sonunda sıklıkla görülen o sabrı taşmış "vs."den nasıl bir siyasi dürtü çıkarsamalıyız? Bu ibare tükenmişliğin işareti olduğu gibi imlem sürecinin sınırlandırılmazlığının da

işaretidir. Bir ektir (*supplément*), kimliği bir hamlede toptan konumlamaya yönelik tüm çabalara eşlik etmesi gereken fazlalıktır. Öte yandan bu sınırlandırılmaz *vesaire*, feminist siyasi kuram için yeni bir çıkış noktası sağlar.

Kimlik bir imlem süreci üzerinden ortaya konuyorsa, halihazırda hep imlenmiş olmakla birlikte birbirine kenetlenmiş çeşitli söylemler içinde dolaştıkça imlemeyi sürdürüyorsa, demek ki faillik sorunu imlemden önce var olan bir "ben"e atfla çözülemez. Bir başka deyişle, "ben"i ileri sürmeyi mümkün kılan koşulları oluşturan imlem yapısıdır, bu zaminin meşru ve gayrimeşru kullanımlarını düzenleyen kurallardır, zaminin idrak edilebilirliğe ilişkin hangi kurallara göre dolaşımda olacağım belirleyen pratiklerdir. Dil, içine bir kendilik döküp bu kendiliğin yansımasını çıkarsayacağım bir *dış ortam veya araç* değildir. Sonradan Marx'ın, Lukács'ın ve çeşitli çağdaş özgürleşme söylemlerinin benimsediği Hegelci kendini tanıma modeli, kendi dünyasını (dili de dahil) bir nesne olarak karşılayan "ben" ile kendini o dünyada bir nesne olarak buluveren "ben" arasında bir eşitlik kurulabileceğini varsayar. Oysa özne-nesne ikiliği, ki burada Batılı epistemolojik geleneğe aittir, tam da çözmeye çalıştığı kimlik sorunsalını koşullandırır.

"Ben" ile bu benin "ötekisini" bilebilirlik ve faillik meselelerinin nerede ve nasıl belirleneceğine karar verecek olan bir epistemolojik karşılaşma içinde kuran söylemsel gelenek hangisidir? Epistemolojik bir özne ileri sürüldüğünde, tam da bu öznenen ne koşullarda söz edilebileceğini belirleyen ve failliğini önceden düzenleyen kural ve pratikler analizden ve eleştirel müdahaleden muaf tutulduğu için ne tür faillikler engellenmiş olur? Epistemolojik çıkış noktasının hiçbir surette kaçınılmaz olmadığını sıradan dildeki gündelik kullanımlar naif ve yaygın bir biçimde olumluyor (antropolojik araştırmalarca etraflıca belgelendiği gibi), çünkü bu tür kullanımlarda özne-nesne ikiliği yabancı ve olumsuz, hatta şiddet içeren bir felsefi dayatma olarak beliriyor. Epistemolojik kiple bağlantılı olan, kendine mal etmeye, araçsallığa ve mesafelendirmeye dair dil aynı zamanda "ben"i "Öteki"ye karşı konumlandırın ve bu ayrım gerçekleştirildikten sonra da Öteki'nin bilebilirliği ve geri kazanılabilirliğine dair bir dizi yapay soru üreten bir tahakküm stratejisine aittir.

Kimliğe dair çağdaş felsefi söylemlerin epistemolojik bir mirası olan bu ikili karşıtlık, mevcut bir dizi imleme pratiği içinde yer alan stratejik bir hamledir. Bu hamleyle "ben" söz konusu karşıtlık içinde ve onun üzerinden kurulur, ikiliği kuran söylemsel mekanizmanın gizlenmesiyle de söz konusu karşıtlık bir zorunluluk olarak şekleleştirilmiş olur. Kimliğin *epistemolojik* açıklamasını bir yana bırakıp sorunsal *imlem* pratikleri çerçevesinde ele alan açıklamaya yönelirsek, epistemolojik yaklaşımın kendisini de olası ve olumsal bir imleme pratiği olarak değerlendiren bir analizi mümkün kılmış oluruz. Dahası, *faillik* sorununu yeniden formüle etmiş, imlem ve yeniden imlemin nasıl işlediği sorununa dönüştürmüş oluruz. Başka bir deyişle, kimlik olarak imlenen şey zaman içinde belli bir anda imlenmiş ve ardından da şeylere dair dilin durağan bir parçası olarak öylece kalakalmış değildir. Elbette, kimliklerin durağan ve tözel gibi görünmeleri *mümkün*; hatta epistemolojik modeller genellikle bu görünümü kuramsal çıkış noktaları olarak alır. Fakat tözel "ben" ancak ve ancak kendi işleyişlerini gizleyip etkilerini doğallaştırmaya çalışan bir imleme pratiği vasıtasıyla böyle görünür. Dahası, tözel kimlik niteliğini edinmek çetin bir iştir, çünkü bu tür görünümler kuralların yarattığı kimliklerdir, kimliğin kültürel olarak idrak edilebilir pratiklerini koşullandırıp kısıtlayan kuralların sürekli ve tekrar tekrar gündeme getirilmesine dayanırlar. Gerçekten de kimliği bir *pratik* olarak ve bir imleme pratiği olarak kavramak, kültürel olarak idrak edilebilen öznelere, dilsel dünyanın yaygın ve gündelik imleme edimlerine sızan kurallara tabi bir söylemin etkileri olarak kavramaktır. Soyut bir düzeyde ele alındığında dil idrak edilebilirliğin ısrarla yaratılmasını ve sorgulanmasını sağlayan açık bir im sistemine karşılık gelir. Dilin tarihsel olarak özgül düzenlemeleri olan söylemler kendilerini çoğul halde sunarlar, zamansal çerçeveler içinde bir arada var olurlar ve özgül kipliklerde çeşitli söylemsel imkânlar hasıl eden, önceden kestirilemeyecek, kasıtsız çakışmalar oluştururlar.

Bir süreç olarak imlem kendi içinde, epistemolojik söylemin "faillik" dediği şeyi barındırır. İdrak edilebilir kimliği yöneten kurallar, yani idrak edilebilir "ben" iddiasını mümkün kılan ve kısıtlayan, kısmen toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve zorunlu heteroseksüellik matrisleri uyarınca yapılandırılmış olan kurallar *tekrar* üye-

rinden işler. Aslına bakılırsa, öznenin kurulmuş olduğu söylendiğinde bunun basit bir anlamı vardır: Özne, kimliğin idrak edilebilir şekilde ortaya çıkmasını yönlendiren belli kurallara bağlı söylemlerin bir sonucudur. Özne, onu yaratan kurallar tarafından *belirlenmez* çünkü imlem *kurucu bir edim değil, daha ziyade düzenlenmiş bir tekrarlama sürecidir*, bir yandan kendini gizlerken öbür yandan tözelleştirici etkileri üzerinden kurallarını dayatır. Bir anlamda, bütün imlemler tekrarlama zorlantısının yörüngesinde gerçekleşir; dolayısıyla "faillik" de bu tekrara getirilecek bir çeşitleme imkânında yer alır. İmlemi idare eden kurallar kısıtlama getirmenin yanı sıra kültürel olarak idrak edilebilirliğin alternatif alanlarını, örneğin hiyerarşik ikiciliklerin katı kurallarına meydan okuyan yeni toplumsal cinsiyet imkânlarını ortaya koymayı mümkün kılıyorsa, demek ki kimliği altüst etmek ancak ve ancak tekrarlayan imleme pratiklerinin *içinde* mümkündür. Belli bir toplumsal cinsiyet *olma* emri zorunlu birtakım başarısızlıklara sebep olur, ürettiği çeşitli tutarsız biçimlenimler çokluluklarıyla emri aşar ve hiçe sayarlar. Dahası belli bir toplumsal cinsiyet olma emrinin kendisi söylemsel yollarla ifade bulur: iyi anne olma, heteroseksüel olarak arzulanır bir nesne olma, ehil bir işçi olma, kısacası farklı bir dizi talep karşısında pek çok güvenceyi aynı anda imleme. Bu tür söylemsel emirlerin bir aradalığı veya çakışması karmaşık bir yeniden biçimlenimi ve yeniden konuşlandırmayı mümkün kılar; böyle bir çakışmanın ortasında eyleme imkân veren merci, aşkın bir özne değildir. Çakışmadan önce gelen veya bu çatışmalı kültürel sahaya girmesinden önce "bütünlük" teşkil eden bir kendilik yoktur. Olan tek şey, ortadaki aletleri ele alma edimidir ve "ele almayı" mümkün kılan da ortada duran aletin ta kendisidir.

Toplumsal cinsiyetin imleme pratikleri arasında altüst edici bir tekrar teşkil edebilecek olan nedir? Geçmişte ileri sürdüğüm gibi (burada "ben" felsefi sonuç janrına hâkim grameri kullanıyor"um", ama aslında bu "ben"i kullanan ve mümkün kılan gramerin ta kendisi, burada kendini dayatan "ben" onu aynı anda hem mümkün kılan hem de kısıtlayan felsefi grameri tekrar etse de, yeniden konuşlandırsa da ve –eleştirmenlerin takdirine göre– ona meydan okusa da durum bu), örneğin cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımında cinsiyet "gerçek" ve "olgusal" olanmış gibi durur, toplumsal cinsiyetin

bir kültürel yazıt olarak üzerine işlendiği maddesel veya bedensel zeminmiş gibi görünür. Oysa toplumsal cinsiyet bedene, Kafka'nın "Ceza Sömürgesi"nde işkence için kullanılan yazıt aletinin suçlunun tenine idrak edilemez bir şekilde kendini işlediği gibi işlenmiş değildir. Sorulması gereken soru, bu yazıtın kendi içinde hangi anlamı taşıdığı değildir; alet ile beden arasındaki bu buluşmayı hangi kültürel mekanizmanın düzenlediği, ritüel niteliğindeki bu tekrara nasıl müdahale edilebileceğidir. "Gerçek" ve "cinsel olarak olgusal" denilen şeyler bedenlerin benzemeye zorlandığı ama asla başaramadığı fantazmatik inşalardır, töz yanılısamalarıdır. Öyleyse fantazmatik ile gerçek arasındaki gediği teşhir ederek gerçeğe, aslında fantazmatik olduğunu kabul ettiren nedir? Acaba bu, doğallaştırılmış kimlikleri pekiştirme emrinin tümüyle kısıtlamadığı bir tekrarın mümkün olmasını sağlayabilir mi? Bedensel yüzeyler doğal olan *olarak* icra edildikleri gibi, doğalın performatif statüsünü açığa çıkararak uyumsuz ve doğallıktan çıkarılmış bir performansın mevkii de olabilirler.

Parodi pratikleri ayrıcalıklı ve doğallaştırılmış bir toplumsal cinsiyet biçimlenimi ile, sonradan türemiş, fantazmatik ve mimetik görünen –tabiri caizse başarısız bir kopya gibi olan– toplumsal cinsiyet biçimlenimi arasındaki ayrımı yeniden işleyip pekiştirmeye yarayabilir. Parodi bir umutsuzluk politikasını, marjinal toplumsal cinsiyetlerin doğalın ve gerçeğin alanından görünüşte kaçınılmaz olarak dışlanmalarını olumlayan bir politikayı geliştirmek için kullanılmıştır elbette. Yine de "gerçeğe" dönüşme ve "doğal" cisimlendirme konusundaki başarısızlık bana kalırsa bütün toplumsal cinsiyet icralarının kurucu başarısızlığıdır, çünkü bu ontolojik mahaller temel itibarıyla içinde durulması mümkün olmayan yerlerdir. İşte bu nedenle orijinali, otantiği ve gerçeği birer sonuç olarak kuran parodik pratiklerin pastiş etkisinde altüst edici bir kahrkaha vardır. Toplumsal cinsiyet normlarının kaybı, toplumsal cinsiyet biçimlenimlerinin çoğalmasıyla, tözel kimliğin dengesinin bozulmasıyla ve zorunlu heteroseksüelliğin doğallaştırıcı anlatılarının baş kahramanlarını –"erkek" ve "kadın"– yitirmeleriyle sonuçlanacaktır. Toplumsal cinsiyetin parodik tekrarı aynı zamanda toplumsal cinsiyet kimliğinin inatçı bir derinlik ve iç töz olduğu görüşünün bir yanılısama olduğunu da açığa çıkarır. İncelikli ve siyaseten dayatılmış bir

performansın sonucu olan toplumsal cinsiyet adeta bir "gösteri"dir; bölünmelere, kendine dönük parodiye, özeleştiriyeye ve "doğalın" abartılı bir şekilde sergilenmesine (ki bu abartının ta kendisi onun aslen fantazmatik olduğunu ortaya çıkarır) açık olan bir gösteridir.

Genellikle feminist siyaset açısından temel nitelikte oldukları varsayılan, yani feminizmi bir kimlik siyaseti olarak seferber edebilmek için şart addedilen kimlik kategorileri feminizmin açacağı kültürel imkânları önceden sınırlar ve kısıtlar. Kültürel olarak idrak edilebilen "cinsiyet"i üreten örtük kısıtlamalar doğallaştırılmış temeller olarak değil üretken siyasi yapılar olarak kavranmalı. Kimliğin bir *sonuç* olarak, yani *üretilmiş* bir şey olarak yeniden kavramsallaştırılması kimlik kategorilerini temel nitelikte ve sabit addeden konumlarca alttan alta engellenen kimi "faillik" imkânlarını mümkün kılar. Kimliğin bir sonuç olmasının anlamı, onun ne kaderin emriyle belirlenmiş ne de tümüyle yapay ve keyfi olduğudur. Kimliğin *kurulmuşluğunun* bu iki karşıt hat üzerinden yorumlanması hatalıdır ve kültürel inşaya dair feminist söylemin hangi şekillerde özgür irade ile belirlenimcilik arasındaki o gereksiz ikiciliğe saplanıp kaldığını gösterir. İnşa failliğinin karşıtı değildir, failliğinin zorunlu sahnesidir, failliğinin ifade bulduğu ve kültürel olarak idrak edilebilir hale geldiği terimler bütününe ta kendisidir. Feminizmin asıl görevi inşa edilmiş kimliklerin dışında bir bakış açısı kurmak değildir; bu kuruntu kendi kültürel konumunu tekzip eden, böylece kendini küresel bir özne olarak tanıtan bir epistemolojik modelin inşasıdır, yani tam da feminizmin eleştirmesi gereken emperyalist stratejileri kullanan bir konumdur. Esas görev bu inşaların mümkün kıldığı altüst edici tekrar stratejilerinin yerlerini bulmak, kimliği kuran, dolayısıyla da ona yönelik itirazları mümkün kılan tekrar pratiklerine katılarak yerel müdahale imkânlarını olumlamaktır.

Bu kuramsal incelemenin hedefi kimliği kuran, düzenleyen ve düzenini bozan imleme pratiklerinde siyasi olanı bulmaktır. Öte yandan, bu tür bir çabanın sonuç verebilmesinin tek yolu siyasi mefhumunun kapsamını genişleten bir dizi soruyu devreye sokmaktan geçer. Toplumsal cinsiyetin alternatif kültürel biçimlenimlerinin üzerini örten temeller nasıl sarsılabilir? Kimlik siyasetinin "öncüllerini" zayıflatmanın ve fantazmatik boyutlarıyla sergilemenin yolu nedir?

Üstlendiğim görev cinsiyetin ve genel olarak bedenlerin doğallaştırılmasının eleştirel bir soykütüğünü çıkarmayı gerektirdi. Ayrıca lal, kültür öncesi, imlenmeyi bekleyen beden figürünün yeniden değerlendirilmesini gerektirdi. Bu beden figürü dile ve kültüre girmek için eril imleyenin onu deşerek üzerine yazıtını işlemesini bekleyen dişil figürüyle karşılıklı sağlama yapar. Zorunlu heteroseksüelliğin siyasi analizi cinsiyetin ikili inşasını, hiyerarşik bir ikilik olarak inşasını sorgulamayı gerekli kılıyor. Toplumsal cinsiyetin icra edildiği yönündeki bakış açısı da, toplumsal cinsiyet kimliğinin çeşitli "dışavurum" biçimleriyle dışsallaştırıldığı söylenen içsel bir derinlik olarak ne denli sabit olduğuna dair çeşitli sorular üretiyor. Arzunun birincil heteroseksüelliğini varsayan örtük insanın, birincil biseksüellik görünümünü kazandığında bile olduğu gibi kaldığını gördük. Ayrıca cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımında, bu formülasyonun "cinsiyeti" söylemsellik öncesi addetmesinde, cinselliğin kültürden önce geldiğini varsaymasında ve özellikle de cinselliği söylemsellik öncesi olarak kuran kültürel inşada dışlama ve hiyerarşi stratejilerinin ısrarla yer aldıklarını gördük. Son olarak, yapının yapılandan önce geldiğini varsayan epistemolojik paradigmanın hem kendi yerelliğini hem de yerel müdahalenin koşullarını yadsıyan küresel ve küreselleştirici bir özne kurduğunu gördük.

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ve zorunlu heteroseksüelliğin bu "sonuçları" feminist kuram veya siyasete baz alındığında yanlış bir tanımla temel addedilmiş olurlar; dahası bu metaleptik yanlış tanımlı mümkün kılan imleme pratikleri, toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelik feminist eleştirinin görüş alanının dışında kalmış olur. Bu imlem alanının tekrarlama pratiklerine girmek seçim konusu değildir, çünkü oraya girecek olan "ben" zaten hep içeridedir: Failliğin ve gerçekliğin, idrak edilmelerini sağlayan söylemsel pratiklerin dışında imkânı yoktur. Mesele tekrar etmek veya etmemek değil, nasıl tekrar etmek gerektiğidir, daha doğrusu, tekrar etme ve toplumsal cinsiyeti büyük ölçüde çoğaltma vasıtasıyla tam da bu tekrarı mümkün kılan toplumsal cinsiyet normlarını *yerinden etmektir*. Üzerine siyaset inşa edebileceğimiz bir toplumsal cinsiyet ontolojisi yoktur, çünkü toplumsal cinsiyet ontolojileri hep yerleşik siyasi bağlamlar içinde normatif emir işlevi görürler, neyin idrak edilebilir cinsiyet sayılacağını belirlerler, cinsellik üzerindeki üre-

me odaklı kısıtlamaları dile getirir ve pekiştirirler, cinsiyetli veya toplumsal cinsiyetli bedenlerin kültürel olarak idrak edilebilirliğe kabullerinin yasa hükmündeki gereklerini belirlerler. Dolayısıyla ontoloji bir temel değildir, kendini zorunlu bir zemin olarak siyasi söyleme sokan ve alttan alta işleyen normatif bir emirdir.

Kimliğin yapıbozumu siyasetin yapıbozumu değildir, daha ziyade kimliğin ifade bulduğu terimlerin kendilerini siyasi kılan bir girişimdir. Bu tür bir eleştiri feminizmin bir kimlik politikası olarak ifade edildiği temelci çerçeveyi tartışmaya açıyor. Söz konusu temelciliğin iç paradoksu, temsil etmeyi ve özgürleştirmeyi umduğu "öznelere" varsayması, sabitleştirmesi ve kısıtlamasıdır. Yapmamız gereken iş her imkânı bir imkân olması nedeniyle yüceltmek değil, *halihazırda* mevcut olan ama kültürel olarak idrak edilemez veya imkânsız addedilen kültürel alanlarda mevcut olan imkânları yeniden betimlemektir. Artık kimlikleri siyasi kıyasın öncülleri olarak sabitlemekten ve siyaseti bir dizi hazıryapım öznenin çıkarlarından türeyen bir dizi pratik olarak kavramaktan vazgeçersek, siyasetin yeni bir biçimlenimi eskisinin enkazından mutlaka doğacaktır. Böylece cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin kültürel biçimlenimleri çoğalabilir ya da daha doğrusu mevcut çoklulukları idrak edilir kültürel hayatı kuran söylemler içinde ifade edilebilir hale gelir, cinsiyetin ikililiğini yalanlayabilir ve esasen gayritabii olduğunu teşhir edebilir. "Gayritabiiyle" uğraşmakta kullanılabilecek başka hangi yerel stratejiler toplumsal cinsiyetin doğallıktan çıkarılmasına vesile olabilir?

Dizin

- Abraham, Nicolas, 135-6
Ahlakın Soykütüğü Üstüne
(Nietzsche), 77, 121, 222
AIDS, 23n, 218-9
akrabalık, 81, 96-102, 141-50, 164-5
Am I That Name? / Ben O İsim miyim?
(Riley), 46
Anti-Oedipus (Deleuze ve Guattari),
200
Anzieu, Didier, 140n
ataerki, 91-2
Aynı-Öteki ikiliği, 180-2
- Barnes, Djuna, 202
bastırma, 131-2, 154-5, 165-7
Bataille, Georges, 180
beden: ve cinsiyet ikiliği, 50-52; de-
ğişken bir sınır olarak, 89-90, 221-
2; inşası, 55-6, 61, 211-2, 219-20;
ve yazıt, 214-8, 222-4; anaç, 151-
68; geçirgenliği, 218; tekrar bir ara-
ya getirilmesi, 212-3; yüzey olarak,
214-21
bedensel ben, 140n
bedensel stiller/tarzlar, 228-9
"Bellini'ye göre Annelik" (Kristeva),
122, 157
ben ideali, 128-30
Ben ve İd (Freud), 122-6, 127-31
berdache, 51n
"Bir Maskelenme Olarak Kadınsılık"
(Riviere), 109-21
"birlik", 63-5
biseksüellik, 87, 117-8, 124-32, 148-
50, 224
Borges, Jorge, 180
boş mekân, 135
butch/femme kimlikleri, 16, 86, 206-8,
225-6
"Ceza Sömürgesi" (Kafka), 92n, 216,
238
"Cins İşareti" (Wittig), 72
cinsel farklılığa dair psikanalitik açık-
lamalar, 77-83, 91-150
Cinselliğin Tarihi, Birinci Cilt (Fou-
cault), 74, 131, 146, 166, 169-72,
184, 222
Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme
(Freud), 80, 99, 189
cinsiyet ikiliği, 61-2, 66-77, 198-213
cinsiyet: kategorisi, 50-3; "kurgusal",
72, 79, 190-213; ve genetik, 184-
90; toplumsal cinsiyet karşısında,
50-3, 66-77, 93-4, 190-216; ve kim-
lik, 66-77; proje olarak 228-9
Cixous, Hélène, 180
Corps lesbien, Le/Lezbiyen Beden
(Wittig), 79-80, 195, 203, 209-11,
219
Cott, Nancy F., 39, 49n
- de Beauvoir, Simone, 43, 54, 57-60,
79, 190-2, 212, 228
de Lauretis, Teresa, 204n
de Saussure, Ferdinand, 97
Deleuze ve Guattari, 200
Derrida, Jacques, 45n, 92n, 98n, 180
Descartes, René, 59n, 60, 71
Desire in Language / Dilde Arzu (Kris-
teva), 154-5
Dews, Peter, 149n

- différance*, 98-9, 199
 dil: ve kültür, 102; ve toplumsal cinsiyet, 71-3; şiişsel, 151-62; ve kimlik, 234-8; ve iktidar, 77-90
 Douglas, Mary, 217-9, 216n, 220n
drag, 15, 19, 28-9, 34, 214, 225-6
 düzenlanımlılaştırma, 138-41
- écriture feminine*, 62
 Eicher, Eva, 187
 Engels, Friedrich, 93
 ensest tabusu, 99-102, 129, 132-3, 137-8, 141-9, 160
 epistemoloji ve kimlik, 234-6
Eros ve Uygarlık (Marcuse), 142
 eşcinsellik: Foucault'nun görüşleri, 132, 179-80; Freud'un görüşleri, 129-32; Lacan'ın görüşleri, 110-1; Kristeva'nın görüşleri, 157-63; ve melankoli, 122-32; Riviere'nin görüşleri, 111-6; tabu olarak eşcinsellik, 129-32, 136-7, 218-20; Wittig'in görüşleri, 67-77
 "evrensellik", 23
- fallogosantrizm, 56-7, 60, 81, 99
 Fallus, 102-21
 Fausto-Sterling, Anne, 186-90
Fêlure, 119, 150
 Feminizm: içerisindeki tartışmalar, 61-5; temelci çerçevesi, 241; ve ataerki, 91-2; ve siyaset, 233-41; ve cinsel farklılık, 79-90; feminizmin "öznesi" olarak kadınlar, 43-50, 62-5, 233-41
 Ferenczi, Sandor, 113-5
 Foucault, Michel: cinsiyet kategorisi üzerine, 66, 67, 75-6, 166-7, 172-84; soykütük üzerine, 215-6; eşcinsellik üzerine, 132, 179-80; yazıt üzerine, 222-4; baskıcı varsayım üzerine, 132, 146-7
 Franklin, Aretha, 73
 Freud, Sigmund, 80, 101, 106n, 122-32, 123n
 Gallop, Jane, 81
- Garbo, Greta, 214
 Geertz, Clifford, 94, 97
 genetik ve cinsiyet 184-90
 göstergesel, 151-68
Guérillères, Les/Gerillalar (Wittig), 203, 209-11
 Guillaumin, Colette, 78n
- Haar, Michel, 71, 72n
Hapishanenin Doğuşu (Foucault), 222
 hazların çoğaltılması, 80
Hazların Kullanımı (Foucault), 184
 Heath, Stephen, 111n, 115-6
 Hegel, G.W.F., 59n, 180
Herculine Barbin, Bir 19. Yüzyıl Hermafroditinin Yeni Keşfedilmiş Anı-ları (Foucault), 74-6, 168-70, 172-9, 181-4
 heteroseksüel matris, 49n, 88-9, 91-150
 "Heteroseksüel Zihin" (Wittig), 91
 heteroseksüellik, zorunlu, 67-9, 74, 78-9, 87-8, 190-3, 196-7
 hooks, bell, 112n
 Husserl, Edmund, 60
 hücre biyolojisi, 184-190
Hüzünlü Dönenceler (Lévi-Strauss), 97
- Irigaray, Luce, 56-7, 59-61, 67-8, 78-9, 83-5, 84n, 99-100, 118, 137
- iç mekân, 135-41, 121-2
 içselleştirme, 21, 123-4, 126-9, 135n, 222
İkinci Cins (de Beauvoir), 54, 57-61, 79, 190
 iktidar: ve cinsiyet kategorisi, 68, 205-8; ve dil, 77-90; iktidar olarak yasak, 141-150; ve irade, 208
 "İnsandaki Y Kromozomunun Cinsiyeti Belirleyen Bölgesi Bir Parmak Proteini Kodlar" (Page), 185
- Jameson, Fredric, 87n, 227
 "Joan Riviere ve Maskelenme" (Heath), 115

- Jones, Ernest, 112
jouissance, 102, 105, 119-20, 132, 155
- "Kadın Ticareti: Cinsiyetin 'Siyasal İktisadi' Üzerine Notlar" (Rubin), 142-6
- kadınlar: ve Fallus "olmak", 102-8, 118; kadın kategorisi, 44-50, 63-5, 212-4; değiştokuş nesnesi olarak, 96-102; feminizmin "öznesi" olarak, 43-50, 63-5, 233-41
- Kafka, Franz, 45n, 92n, 216, 238
- Kant, Immanuel, 120
- kategorilerin yeniden konuşlandırılması, 214-41
- Kelimeler ve Şeyler* (Foucault), 180
- kimliğin "bünyeye katılması", 110-6, 222-5
- kimlik: kategorisi, 65-6; inşası, 224-8; siyaseti, 233-41
- "Kişi Kadın Doğmaz" (Wittig), 192-3
- kişi, evrensel kavranışı, 56-7
- Klein, Melanie, 122n
- Korkunun Güçleri* (Kristeva), 220
- "köle ahlakı", 83n, 121
- Kristeva, Julia: tiksiniçlik üzerine, 220-1; Lacan üzerine, 151-2, 154-5; lezbiyenlik üzerine, 157-63; ve anne bedeni, 151-68; melankoli üzerine, 122; şarkiyatçı olarak, 164; bastırma üzerine, 154-5, 164-6; Simgesel üzerine, 152, 154-60
- kromozomlar, 51, 184-90
- L'écriture et la différence*/Yazı ve Fark (Foucault), 180
- Lacan, Jacques: Kristeva'nın görüşleri, 151-2, 154-5; ve lezbiyen cinsellik, 110-2; ve Yasa, 102, 106, 118-20; ve maskelenme, 107-121; Fallus üzerine, 103-7; cinsel farklılık üzerine, 80-3; Simgesel üzerine, 104, 118-21, 151-2, 154
- Leibniz, Gottfried, 98
- Les Structures élémentaires de la parenté*/Akrabalığın Temel Yapıları (Lévi-Strauss), 96-102
- Lévi-Strauss, Claude, 96-102, 141-5
- lezbiyenlik: ve beden, 79-80, 209-11, 214-22; ve kimlik, 86, 207-8; Lacan'ın görüşleri, 110-2; ve heteroseksüelliğin devrilmesi, 145, 201-5; ve öznellik, 68-70; kadın kategorisine karşı, 69-70, 212-3
- Locke, John, 208
- MacCormack, Carol, 94
- Marcuse, Herbert, 142, 172
- Marx, Karl, 48, 89, 197, 235
- maskelenme, 107-21
- maşist imleme ekonomisi, 61-2
- melankoli, 109n, 122-32, 122-3n
- Mother Camp: Female Impersonators in America* (Newton), 214, 225
- Newton, Esther, 112n, 214, 225
- Nietzsche, Friedrich, 71, 77, 121, 216, 222
- Oidipal kompleks, 124-32, 141-50
- Owen, Wendy, 80n, 159n
- özne, 43-50, 62-5, 81-6, 199-204, 219-20, 233-41
- Page, David, 185-90
- Panizza, Oscar, 169
- "Paradigma" (Wittig), 200
- parodi, 86-7, 225-8, 237-41
- pastiş, 87n, 227, 238
- performatiflik, 222-41
- Platon, 60, 142, 166
- Pleasure and Danger* (Vance), 84n, 112n
- Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*/Arzunun Kontrolü: AIDS, Pornografi ve Medya (Watney), 218
- politika/siyaset: ve "varlık", 199-200; koalisyon politikası, 63-5; feminist, 43-50, 233-41; kimlik siyaseti, 233-9
- "Postmodernizm ve Tüketim Toplumu" (Jameson), 227
- Proust, Marcel, 202

- Révolution du langage poétique, La/*
Şiirsel Dilde Devrim (Kristeva),
154
- Riley, Denise, 46
- Riviere, Joan, 108-21
- Rose, Jacqueline, 81-2, 86, 118
- Rubin, Gayle, 84n, 96n, 142-5, 165
- Saflık ve Tehlike* (Douglas), 217, 219n
- Sarraute, Natalie, 202
- Sartre, Jean-Paul, 55n, 60, 215, 228
- Schafer, Roy, 135
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 19n
- Sexes et parentés* / Cinsiyetler ve Soy-
kütükler (Irigaray), 100
- Simgesel, 69n, 97-100, 104, 118-21,
154-60
- Soleil noir: Dépression et mélancolie /*
Kara Güneş: Depresyon ve Melan-
koli (Kristeva), 122
- soykütük, feminist, 52, 215, 240
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 61n,
108n
- Stoller, Robert, 76
- Strathern, Marilyn, 94
- Şölen* (Platon), 166
- taklit, 86, 225-8
- taklitçilik, 225-31
- tekrar, 86-7, 228, 237-9
- temsile ilişkin sorunlar, 43-50
- tiksiniç, 220-1
- toplumsal cinsiyet: kategorisi, 50-3;
inşası, 53-5, 85-90, 224-8; inanıl-
mazlığı, 231; dilde, 72-4; devrilme-
si, 144-5, 200-4; performatif ola-
rak, 214-41; düzenleyici olarak, 66-
77, 87-8; cinsiyet karşısında, 50-3,
66-77, 93-4, 190-213
- toplumsal cinsiyette özdeşleşme, 85-6,
129-41
- "Toplumsal Sözleşme Üzerine" (Wit-
tig), 204n, 209
- Torok, Maria, 135-6
- Totem ve Tabu* (Freud), 101
- töz metafiziği, 68-72, 78, 81
- transseksüellik, 28
- Tyler, Parker, 214
- Uygarlığın Huzursuzluğu* (Freud), 142
- Vance, Carol S., 84n, 112n
- "Varlık", 71, 102-8, 228
- Walton, Shirley, 112n
- Washburn, Linda L., 187, 185n
- Watney, Simon, 218
- Wittig, Monique: ve de Beauvoir, 192-
3; ve cinsiyet kategorisi, 67-74, 78-
94, 192-8, 204-10; ve heteroseksü-
el sözleşme, 78-9, 196-7, 204-8; ve
Lacan, 81-3; ve dil, 190, 196-205,
209-13; materyalist olarak, 78-81,
201-2, 209
- "XY Ağılında Yaşam" (Fausto-Ster-
ling), 186
- yapısalcılık, 96-102
- "Yas ve Melankoli" (Freud), 122-3,
127
- yas, 122-32
- Yasa, 102, 106, 118-20
- yasa, babaerkil, 69n, 83, 134-5, 167-8
- yatkınlıklar, cinsel, 126-32
- Yerel Bilgi* (Geertz), 97
- Young, Iris Marion, 220-1

Judith Butler

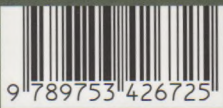
Cinsiyet Belası

1990'da yayımlandığında feminist kuramda ve toplumsal cinsiyet araştırmalarında çığır açan, queer kuramın ncu metinlerinden sayılan Cinsiyet Belası nihayet Türkçede.

Judith Butler'ın cinsiyetin ne ölçüde "doğal" olduğunu sorgulayarak cinsiyetin performatif yapısına dair kışkırtıcı savını ilk kez ortaya koyduğu bu metin, birbiriyle bağlantılı pek çok tartışmayı birden barındırıyor: Feminist düşünce ve hareketin temeli olarak görülen "kadın" kimliği hangi varsayımlarla mümkündür, ne ölçüde tutarlı ve istikrarlıdır? Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında belirli bir süreklilik varsaymak kimlik politikalarına nasıl kısıtlamalar getirir? Cinsel farklılığın oluşumuna dair yapısalcı psikanalitik değerlendirme, Freud'un melankoli kuramıyla harmanlanarak yeniden ele alındığında ortaya nasıl bir tablo çıkar? Beden yüzeyindeki toplumsal cinsiyet iz ve imlerinin uyumsuz, çakışan, çatışan, kargaşaya yol açan türden birliktelikleri yoluyla "cinsiyet belası" ıkarmak, toplumsal cinsiyetin hüküm süren kısıtlamalardan bir nebze olsun özgürleşmek mümkün müdür?

Lvi-Strauss, Freud, Lacan, Irigaray, Wittig ve Kristeva'nın metinlerine yaratıcı bir eleştirel okuma getiren, Foucaultcu yaklaşımından Foucault'nun kendi metinlerini bile muaf tutmayan Butler'ın bu başyapıtının yalnızca muhafazakâr çevrelerde değil, özgürlükçü oluşumlarda da karşımıza çıkan homofobi ile mücadele için sağlam bir araç olacağını mit ediyoruz.

Metis Kadın Araştırmaları
ISBN-13: 978-975-342-672-5



Metis Yayınları
www.metiskitap.com