

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

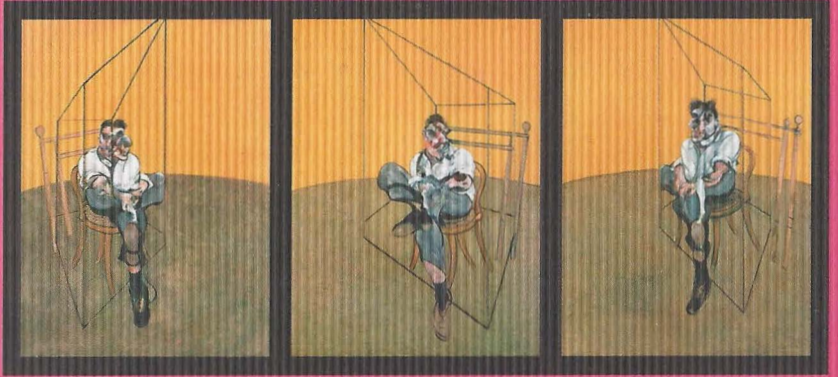
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

JUDITH BUTLER

ÇÖZ(ÜL)EN CİNSİYET

JUDITH BUTLER

ÇÖZ(ÜL)EN CİNSİYET



İngilizceden Çeviren: Barış Engin Aksoy



MONOKL

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



Judith Butler (1956)

Çöz(ül)en Cinsiyet

1956 ABD doğumlu filozof ve kuir teorisyeni. Hegel, tanınma ve arzu üzerine yaptığı doktorasını 1984'te Yale Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Judith Butler'ın felsefeye ilgisi Spinoza, Kierkegaard ve Nietzsche ile başladı. Sinagoglarda Yahudilik üzerinden dini ve felsefi araştırmalara katıldı. Üniversite eğitimiyle beraber dünyevi, toplumsal ve cinsel alanlara yöneldi. Hegel ile Foucault'dan üst düzeyde etkilenecek feminizm, cinsel fark, cinsiyet ve kurumlaşmış normlar ile aidiyetler üzerine çalıştı. Yapıtları toplumsal cinsiyet sorusuna tekrar ve tekrar dönerek, onun normalle ve normla ilişkisini sınıadı, onun performatif ve pratik doğasına vurgu yaptı. Butler için toplumsal cinsiyeti oluşturan biyolojik cinsiyet değil ama eylemler ve ifadelerdi; ki bunlar da son derece karmaşık toplumsal ve eleştirel süreçlerin ürünüydü. Her türlü cinsel öznellik ve özgürlük böylece arzunun ve tanınmanın akışkanlığında, karşılıklı eylem ve etkileşim alanlarında doğuyordu.

Judith Butler halen Kaliforniya Üniversitesi (Berkeley) Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde ve Eleştirel Teori Programı'nda dersler vermektedir. Ayrıca birçok feminist, kuir sivil toplum kurumu ve atölyesi ile yakın çalışmaktadır. Cinsellik ve toplumsal cinsiyet politikalarının yanı sıra savaş karşıtı sivil inisiyatiflere yönelik siyasetler de geliştirmekte ve uluslararası insan hakları alanında aktif tutumuyla öne çıkmaktadır. Butler'ın feminist teorisinin en önemli yapıtlarından sayılan *Cinsiyet Belası*, *Çatışan Feminizmler* ve *Kırılğan Hayat* Metis Yayınları tarafından basılmıştır.

- 1- **Ahmet Soysal** / *İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika*
- 2- **Jean-Luc Nancy** / *Demokrasinin Hakikati*
- 3- **Jean-François Lyotard** / *Pagan Eğitimler*
- 4- **Ahmet Soysal** / *Birlikte ve Başka I ve II*
- 5- **Thomas de Quincey** / *Immanuel Kant'ın Son Günleri*
- 6- **Jean-Luc Nancy** / *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans*
- 7- **Emmanuel Levinas** / *Maurice Blanchot Üstüne*
- 8- **Michel Henry** / *Marx'a Göre Sosyalizm*
- 9- **Arthur Machen** / *Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık*
- 10- **Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov** / *Yamuk Bakan Öyküler (seçki)*
- 11- **Marguerite Duras** / *Yıkmak Diyor Kadın*
- 12- **Giorgio Agamben** / *Dünyevileştirmeler*
- 13- **Hervé Le Tellier** / *Bar Sonatları*
- 14- **Alain Badiou** / *Sonlu ve Sonsuz*
- 15- **Alain Badiou-Barbara Cassin** / *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
- 16- **Alain Badiou** / *Tarihin Uyanışı*
- 17- **Dionys Mascolo** / *Aşk Üstüne*
- 18- **Peter Sloterdijk** / *Derrida, Bir Mısırlı*
- 19- **Ahmet Soysal** / *İtkisel Mantık*
- 20- **Jean-Luc Nancy** / *Gitmek/Yola Çıkış*
- 21- **Giorgio Agamben** / *Dispozitif Nedir? Dost*
- 22- **Felix Guattari** / *Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşüş*
- 23- **Robert E. Howard** / *Almuric*
- 24- **Christian Bobin** / *Eksik Parça*
- 25- **Juan Pablo Villalobos** / *Tavşan Deliğinde Fiesta*
- 26- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto Cilt I*
- 27- **Hervé Le Tellier** / *Aşktan Bu Kadar*
- 28- **Peter Ackroyd** / *Platon Günlükleri*
- 29- **Vladimir Jankélevitch** / *Ölümü Düşünmek*
- 30- **Jacques Lacan** / *Benim Öğrettiklerim*
- 31- **Bernard Stiegler** / *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*
- 32- **Giorgio Agamben** / *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*
- 33- **Ahmet Soysal** / *Uzun Çizgi*
- 34- **Giorgio Agamben** / *Gelmekte Olan Ortaklık*
- 35- **Gianni Vattimo-Santiago Zabala** / *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den*

- 36- **Antonio Negri** / *Sürgün*
- 37- **Jacques Lacan** / *Televizyon*
- 38- **Ahmet Soysal** / *Ruh Sorusu*
- 39- **Antonio Negri** / *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*
- 40- **Antonio Negri** / *Sanat ve Çokluk*
- 41- **A. Badiou, S. Zizek, J. L. Nancy, A. Soysal, G. Çıtak, I. Ergüden, J. Rogozinski, V. Çelebi, G. S. Tanyıldız, B. Stiegler** / *Direnışı Düşünmek*
- 42- **Hugh Howey** / *Silo: Wool 1*
- 43- **Maurice Blanchot** / *Bekleyiş Unutuş*
- 44- **G. Willow Wilson** / *Elif*
- 45- **Jean-Luc Nancy** / *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*
- 46- **Catherynne M. Valente** / *Ölümsüz*
- 47- **Péter Zilahy** / *Son Pencere - Zürafa*
- 48- **Jacques Lacan** / *Baba-nın-Adları*
- 49- **Jean-Luc Marion** / *Görünürün Kesişimi*
- 50- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto 2*
- 51- **Sarah Kofman** / *Ordener Sokağı, Labat Sokağı*
- 52- **Luis Fernando Verissimo** / *Borges ve Sonsuz Orangutanlar*
- 53- **Barış Acar** / *Proctustes'in Yatağı*
- 54- **Christian Bobin** / *Yerlerde Bir Aziz*
- 55- **Ahmet Soysal** / *Canlı Alev*
- 56- **Karl Ove Knausgaard** / *Kavgam Cilt I*
- 57- **Donald Barthelme** / *Kırk Öykü*
- 58- **Ahmet Soysal** / *Yolun Farkı*
- 59- **Alain Badiou** / *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*
- 60- **Slavoj Žižek** / *Bedensiz Organlar: Deleuze ve Neticeler Üstüne*
- 61- **Hugh Howey** / *Vardiya*
- 62- **Christian Bobin** / *Neşe-İnsan*
- 63- **Jacques Derrida** / *Bağışlamak*
- 64- **Henri Michaux** / *Sihir Diyarında*
- 65- **Isaac Asimov** / *Sonsuzluğun Sonu*
- 66- **Ballard, Bisson, Blumlein, Borges, Coyle, Crumb, Emshwiller, Filippo, Ford, Goss, Gunn, Kafka, Knight, Lethem, Mairowitz, Roth, Rucker, Scholz, Yellin** / *Kafkaesk Öyküler*

- 67- **Felipe Alfau** / *Locos: Bir Jestler Komedi*
- 68- **Jacques Ranciere** / *Suskun Söz*
- 69- **Michel Henry** / *Yaşam ve Felsefe: Söyleşiler*
- 70- **Etienne Balibar** / *Yurttaşlık*
- 71- **Ahmet Soysal** / *Nagarjuna'nın Düşüncesi*
- 72- **Giovanni Papini** / *Bitik Adam*
- 73- **Knut Hamsun** / *Gizemler*
- 74- **Karl Ove Knausgaard** / *Çocukluk Adası*
- 75- **Henry Marsh** / *Sakın Zarar Verme*
- 76- **John Barth** / *Yüzen Opera ve Yolun Sonu*
- 77- **Ta-Nehisi Coates** / *Dünyayla Benim Aramda*
- 78- **Jon Fosse** / *Sabahtan Akşama*
- 79- **Amy Leach** / *Öyle Şeyler Ki*
- 80- **Teju Cole** / *Hırsıza Her Gün Bayram*
- 81- **Ted Chiang** / *Geliş*
- 82- **Jim Dodge** / *Taş Kavşak*
- 83- **Czeslaw Milosz** / *Tutsak Edilmiş Akıl*
- 84- **Kobo Abe** / *Kumların Kadını*
- 85- **Philip Roth** / *Ölen Hayvan*
- 86- **Karl Ove Knausgaard** / *Karanlıkta Dans*
- 87- **Clarice Lispector** / *Yıldızın Saati*
- 88- **Clarice Lispector** / *Yaşam Suyu*
- 89- **Max Porter** / *Tüylü Bir Şeydir Şu Yas*
- 90- **Hugh Howey** / *Toz*
- 91- **Maurice Blanchot** / *Felaket Yazısı*
- 92- **Kobo Abe** / *Kanguru Defteri*
- 93- **Helen Macdonald** / *Atmacanın A'sı*
- 94- **Ahmet Soysal** / *Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant*
- 95- **Volkan Çelebi** / *Yaşamak ve Sen*
- 96- **Clarice Lispector** / *G.H.'ye Göre Çile*
- 97- **Mark Z. Danielewski** / *Yapraklar Evi*
- 98- **John Barth** / *Eğlence Evinde Kaybolanlar*
- 98- **Philip Roth** / *Aldatma*
- 99- **Karl Ove Knausgaard** / *Bahar Yağmurları*
- 100- **Şule Toptaş** / *Kırık Hayatlar Evi*
- 101- **Antoine Laurain** / *Kırmızı Defterli Kadın*
- 102- **Karl Ove Knausgaard ve Fredrik Ekelund** / *Eydeyken Deplasmanda*

- 103- **Kobo Abe** / *Başkasının Yüzü*
- 104- **Ahmet Soysal** / *Heidegger'de Zaman Üzerine*
- 105- **Karl Ove Knausgaard** / *Sonbahar*
- 106- **Karl Ove Knausgaard** / *Kış*
- 107- **Joseph Fink & Jeffry Cranor** / *Night Vale'e Hoş Geldiniz*
- 108- **Pierre Bourdieu** / *Heidegger'in Politik Ontolojisi*
- 109- **Georges Canguilhem** / *Normal ve Patolojik*
- 110- **Sally Rooney** / *Arkadaşlarla Sohbetler*
- 111- **Graeme Macrae Burnet** / *Kan İzlerinin Peşinde*
- 112- **Jacques Ranciere** / *Aisthesis – Sanatın Estetik Rejiminden Sahneler*
- 113- **Ahmet Soysal** / *Tanık Özne, Şankara ile Diyalog*
- 114- **Ahmet Soysal** / *Mistik Taç: Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé*
- 115- **Karl Ove Knausgaard** / *İlkbahar*
- 116- **Philip Roth** / *Sabbath'ın Tiyatrosu*
- 117- **Giorgio Agamben** / *İçeriksiz Adam*
- 118- **Alain Badiou** / *Deleuze: Varlığın Uğultusu*
- 119- **Francis Spufford** / *Altın Tepe*
- 120- **Karl Ove Knausgaard** / *Yaz*
- 121- **İlay Bilgili** / *Talan*
- 122- **Clarice Lispector** / *Yabancı Kalbin Yakınlarında*
- 123- **Fredrik Sjöberg** / *Sinek Kapanı*
- 124- **İnanç Avadit** / *Canavarın Kalbi*
- 125- **Ayla Yılmaz** / *Düşsel Pasajlar*
- 126- **Philip Roth** / *Amerika'ya Tuzak*
- 127- **António Lobo Antunes** / *Dünyanın Sonundaki Yer*
- 128- **Kobo Abe** / *Virane Harita*
- 129- **Maurice Blanchot** / *Kafka'dan Kafka'ya*
- 130- **Zahar Prilepin** / *Rusya'da Bir Başkaldırı*
- 131- **Ted Chiang** / *Nefes*
- 132- **Fredric Jameson** / *Zamanın Tohumları*
- 133- **Philip Roth** / *Arzu Profesörü*
- 134- **Jean-Luc Nancy** / *Ezersiz Ortaklık*
- 135- **Hasibe Özdemir** / *Bu Kardan Adam Olmaz*
- 136- **Şule Toptaş** / *Güzel Günleri Beklerken*
- 137- **Karl Ove Knausgaard** / *Son*
- 138- **Ta-Nehisi Coates** / *Su Dansçısı*

MonoKL
“Mono Kurgusuz Labirent”

YAZININ DOSTLUĞU
ile
DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Düşünce

Çöz(ül)en Cinsiyet
Judith Butler

Kitabın Özgün Adı:
Undoing Gender

© Routledge, 2004
© Monokl Yayınları, 2020

Bu kitabın hakları Kalem Ajans aracılığıyla alınmıştır.

Sertifika Numarası: 22834

ISBN: 978-605-06775-3-9

Birinci Basım: 2020 Ekim
İngilizceden Çeviren: Barış Engin Aksoy
Kitap Editörü: Volkan Çelebi
Baskı Hazırlık: Yeşim Ercan Aydın
Dağıtım: Arasta / Emek

Baskı: Optimum Basım San. Ve Tic. Ltd. Şti.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1
39295 Küçükçekmece-İstanbul
Sertifika Numarası: 41707

MonoKL Yayınları
Uğur Mumcu Mah. Serçe Sok. No:33 D:3
Kartal - İstanbul
e-posta: editor@monokl.net
www.monoklkitap.com

Judith Butler

ÇÖZ(ÜL)EN CİNSİYET

İngilizceden Çeviren: Barış Engin Aksoy



MONOKL

**Wendy için,
tekrar tekrar**

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	15
Giriş: Birlik/Uyum İçinde Hareket Etmek	17
1. Kendinden Geçmek: Cinsel Özerkliğin Sınırları Üzerine	35
2. Cinsiyet Düzenlemeleri	60
3. Birine Hakkını Vermek: Cinsiyet Değiştirme ve Transseksüellik Alegorileri	79
4. Toplumsal Cinsiyeti Tanı Olmaktan Çıkarmak	98
5. Akrabalık Hep Zaten Heteroseksüel midir?	128
6. Tanınma Özlemi	161
7. Encest Tabusunun Açmazları	183
8. Bedensel İtirafı	192
9. Cinsel Farkın Sonu?	206
10. Toplumsal Dönüşüm Meselesi	239
11. Felsefenin “Öteki”si (Başka’sı) Konuşabilir mi?	269
Kaynakça	287
Dizin	297

Teşekkür

Bu yazıların yayına hazırlanması ve derlenmesinde farklı safhalarda yardımları geçen Amy Jamgochian ve Stuart Murray'e teşekkür ederim. Şu son birkaç yılda sohbetiyle düşüncemi sayısız yönden çetrefil bir şekilde etkileyen Denise Riley'ye de teşekkürler. Cisimlenme (*embodiment*) ve maddiyat üzerine yazdığı tezle beni bu konular üstünde yeniden düşünmeye iten Gayle Salamon'a da teşekkür ederim.

"Kendinden Geçmek" adlı yazı 2002 baharında Oxford'da "Cinsel Haklar" üzerine düzenlenen Amnesty Dersleri'nin parçası olarak sunuldu ve Nicholas Bamforth'un bu sunuşlardan derlediği, Oxford'dan çıkacak kitapta yayımlanacak. İlk olarak *Studies in Gender and Sexuality* dergisinde [4:1 (2003)] yayımlanan "Şiddet, Yas, Siyaset" yazısından parçalar içeriyor. "Birine Hakkını Vermek" adlı yazı farklı bir biçimde *GLQ* (7, no. 4, 2001) dergisinde yayımlanmıştı. Gözden geçirme safhasında Vernon Rosario ve Cheryl Chase'in önerilerini de metne dahil ettim; sundukları önemli perspektifler için her ikisine de minnettarım. "Cinsiyet Düzenlemeleri" adlı yazı, University of Chicago Press'ten "Toplumsal Cinsiyet" üzerine çıkacak olan bir kitap için Gil Herdt ve Catharine Stimpson'ın isteği üzerine kaleme alındı. "Toplumsal Cinsiyeti Tanı Olmaktan Çıkarmak" adlı yazı, Paisley Currah ve Shannon Minter'in hazırladığı *Transgender Rights: Culture, Politics, and Law* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004) adlı kitapta da yer alıyor. "Akrabalık Hep Zaten Heteroseksüel Midir?" adlı yazı ilk olarak *differences* (vol. 13, no. 1, bahar 2002) dergisinde yayımlandı. "Tanınma Özlemi" adlı yazı ilk olarak *Studies in Gender and Sexuality* (vol. 1, no. 3, 2000) dergisinde yayımlandı; bazı kısımları da

Stephen Barber'ın hazırladığı *Regarding Sedgwick* (New York: Routledge, 2001) adlı kitapta "Kapasite" başlığı altında yayımlandı. "Ensest Tabusunun Açmazları" adlı yazı, Peter Brooks ve Alex Woloch'un hazırladığı *Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture* (New Haven: Yale University Press, 2000) adlı kitapta yayımlandı. "Bedensel İtiraf", 1999 baharında San Francisco'da düzenlenen American Psychological Division Toplantıları'nda (Division 39) sunuldu. "Cinsel Farkın Sonu?" adlı yazı farklı bir biçimde, Misha Kavka ve Elizabeth Bronfen'in hazırladığı *Feminist Consequences: Theory for a New Century* (New York: Columbia University Press, 2001) adlı kitapta yayımlandı. "Toplumsal Dönüşüm Meselesi"nin daha uzun bir versiyonu Lidia Puigvert ve Elizabeth Beck Gernsheim'in hazırladığı *Mujeres y transformaciones sociales* (Barcelona: El Roure Editorial, 2002) adlı kitapta İspanyolca olarak yayımlandı. "Felsefenin 'Öteki'si [Başka'sı] Konuşabilir Mi?" adlı yazı, Joan W. Scott ve Debra Keates'in hazırladığı *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science* (Princeton: Princeton University Press, 2002) adlı kitapta, ayrı bir versiyonu da *Women and Social Transformation* (New York: Peter Lang Publishing, 2003) kitabında yayımlandı.

Giriş: Birlik/Uyum İçinde Hareket Etmek

Burada bir araya gelen yazılar, odağında cinsel hayat ve toplumsal cinsiyetli hayata ilişkin kısıtlayıcı normatif kavrayışları dağıtmanın/ çözmanin/ sökmenin ne anlama gelebileceği sorusunun bulunduğı, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine son çalışmalarından bazılarını oluşturuyor. Ama aynı ölçüde, hem olumlu hem olumsuz yollardan *çözölme* deneyimi hakkında bu yazılar. Normatif bir toplumsal cinsiyet kavrayışının kimi zaman bir insanın kişiliğini dağıtması, yaşanılır bir hayata tutunma kapasitesini baltalaması mümkün. Kimi zamansa normatif bir kısıtlamanın ortadan kalkmasının kişinin kim olduğuna ilişkin önceki kavrayışını bozup, hedefinde daha fazla yaşanılabilirliğin bulunduğı görece yeni bir kavrayış doğurması mümkün.

Toplumsal cinsiyetin bir tür yapıp etme, bilmeden, istemeden, durmaksızın gerçekleştirilen bir faaliyet olması, otomatik veya mekanik olduğu anlamına gelmez. Aksine, sınırlılıklardan oluşan bir sahnede gerçekleştirilen bir doğaçlama pratiğidir toplumsal cinsiyet. Tek başına “yapılan” bir şey de değildir. Her zaman başkasıyla veya başkası için “yapılır” –o başkası hayali olsa bile. “Kendi” toplumsal cinsiyetimin benim yarattığım, hatta sahibi olduğum bir şey gibi görüldüğü zamanlar olabilir. Ama toplumsal cinsiyetimizi oluşturan terimler/koşullar/şartlar daha en başından bizim dışımızdadır, ötemizdedir, yaratıcısı tek bir kişi olmayan (ve yaratıcılık [authorship] mefhumuna temelden ters düşen) toplumsallığın içindedir.

Belli bir toplumsal cinsiyet olmak kişinin belli bir şekilde arzulayacağı anlamına gelmese bile toplumsal cinsiyet için kurucu rol oynayan bir

arzu vardır ve bundan dolayı toplumsal cinsiyetin yaşamını arzunun yaşamından ayırt etmenin çabuk veya kolay bir yolu yoktur. Toplumsal cinsiyet ne ister? Böyle konuşmak kulağa tuhaf gelebilir, ama varoluşumuzu oluşturan toplumsal normların bireysel kişiliğimizden kaynaklanmayan arzuların taşıyıcısı olduğunu fark ettiğimizde bu tuhafılık biraz azalacaktır. Bireysel kişiliğimizin yaşayabilirliğinin bu toplumsal normlara temelden bağlı olduğu gerçeği meseleyi daha da karmaşık hale getirir.

Hegelci geleneğe göre arzu ile tanınma birbirine bağlıdır; arzu her zaman tanınma arzusudur ve her birimizin toplumsal olarak yaşayabilir varlıklar haline gelmesinin tek yolu tanınma deneyimidir. Bu görüşte kendine özgü bir albeni ve doğruluk payı vardır ama birkaç önemli nokta da ıskalanır. İnsan olarak tanınmamızı sağlayan terimler toplumsal olarak eklenir ve değişime açıktır. Ve kimi zaman, bazı bireylere “insanlık” bahşeden terimler başka bazı bireyleri bu statüye erişim imkânından yoksun bırakan, insan ile insandan-az-olan arasında ayrım doğuran terimlerdir tam da. Hak sahibi olmaya uygun veya katılıma dayalı siyasi müzakerenin parçası olan insan modelinin nasıl anlaşıldığı konusunda çok kapsamlı sonuçları vardır bu normların. Hangi ırktan olduğuna, o ırkın okunaklılığına, morfolojisine, o morfolojinin tanınabilirliğine, cinsiyetine, o cinsiyetin algısal olarak doğrulanabilirliğine, etnik karakterine, o etnik karaktere dair kategorik anlayışa göre farklı farklı anlaşılır insan. Bazı insanlar insandan az görülür ve böyle sınırlanmış bir tanınmadan yaşanılır bir hayat çıkmaz. Bazı insanlar insan olarak bile görülmez; bu da başka türlü bir yaşanmaz hayat doğurur. Arzunun isteği kısmen tanınma elde etmekse, arzudan hayat bulduğu ölçüde toplumsal cinsiyet de tanınma isteyecektir. Ama halihazırda mevcut olan tanınma şemaları kişiyi tanınma bahşederek “çözen” ya da ondan tanınmayı esirgeyerek “çözen” şemalar olduğunda, tanınma da farklı farklı insan modellerinin üretildiği bir iktidar mahalli haline gelir. Yani toplumsal normlarla iç içe olduğu ölçüde arzu da iktidar meselesiyle ve tanınabilir insan niteliğine kimlerin sahip olup olmadığı sorusuyla bağlantılı içindedir.

Belli bir toplumsal cinsiyet olduğumda, yine insanlığın bir parçası olarak görülecek miyim? Beni de kapsamı içine alacak şekilde genişleyecek mi “insan”? Belli bir şekilde arzuladığımda yaşamam mümkün olacak mı?

Benim hayatıma yer olacak mı, toplumsal varoluş için bel bağladığım diğer insanlar için tanınabilir olacak mı bu hayat?

Anlaşırlılığı hâkim toplumsal normlar uyarınca tanınmanın bir sonucu olarak düşünürsek, tam olarak anlaşılır olmamanın getirdiği avantajlar vardır. Nitekim önümde korkunç seçenekler olduğunda, belli bir norm kümesi içinde tanınma arzumu olmadığında, sağ kalma anlayışım/hissim tanınma bahşeden bu normların pençesinden kurtulmaya bağlıdır. Aldığım bu mesafe toplumsal aidiyet hissime zarar verebilir pekâlâ, ama bu yabancılaşma olsa olsa başka bir yönden defterimi dürecektir olan normlar üzerinden anlaşılabilirlik hissi kazanmaktan daha iyidir elbet. Nitekim ortada yaşamamıza izin verebilecek normlara dönük bir arzu olsa bile, normlarla eleştirel bir ilişki geliştirme kapasitesi için onlarla aramızda belli bir mesafe olması, bu normlara duyulan ihtiyacı askıya alma veya erteleme kabiliyeti şarttır. Bu eleştirel ilişki, eylememi mümkün kılan norm veya idealleri ayakta tutmanın alternatif, azınlık bir versiyonunu eklemlendirme yönünde –her daim kolektif– bir kapasiteye de bağlıdır. Ben *yapmadan olamayan* biri isem, yapıp etmemin koşulları kısmen varoluşumun da koşullarıdır. Yapıp etmelerim bana yapılanlara, daha doğrusu normların beni nasıl yapıp ettiğine bağlı ise, “ben” olarak varlığımı sürdürme imkânım da bana yapılanlarla bir şeyler yapabilmeme bağlıdır. Dünyayı baştan yapıp yaratıcısı haline gelebileceğim anlamına gelmez bu. Bu tanrısal güç fantazisinde, önümüzde ve dışımızda duranın bizi hangi yollardan, daha en başından, her daim inşa ettiği yadsınır. Kuruluşuma dair bu koşulun yadsınmasından oluşmaz benim failliğim. Herhangi bir failliğim varsa, hiçbir zaman seçmemiş olduğum bir toplumsal dünya tarafından inşa edilmiş olmam sayesinde. Ortada failliğimi yaran bir paradoks bulunması failliğin imkânsız olduğu anlamına gelmez. Failliği mümkün kılan koşulun paradoks olduğu anlamına gelir, o kadar.

Sonuç olarak, “ben” kendini normlar tarafından inşa edilmiş ve onlara bağımlı halde bulur ama normlarla eleştirel ve dönüştürücü bir ilişkiyi sürdürecektir şekilde yaşamaya çalışır aynı zamanda. Kolay değildir bu, çünkü normu kendini tamamen tanınabilir bir “ben” kılacak şekilde cisimleştirmeyi bırakan “ben” bir ölçüde bilinmezleşir, yaşayamazlık tehlikesi, büsbütün dağılıp gitme tehlikesi altında kalır. İnsanı yeniden oluşturma

sürecinin başlaması için insandan belli bir uzaklaşmanın gerçekleşmesi gerekir. Bir nebze tanınabilirlik olmadan yaşayamayacağım hissine kapılabilirim. Ama beni tanınır kılan terimlerin hayatı yaşanmaz hale getirdiğini de hissediyor olabilirim. Eleştiri işte bu kavşaktan doğar, farklı yaşam biçimlerine imkân sağlamak amacıyla hayatı kısıtlayan terimlerin sorgulanması anlamına gelir; yani eleştirinin amacı başlı başına farklılığa övgü değil, özümseme modellerine karşı koyan bir hayatı barındırıp sürdürecektir olan daha kapsayıcı koşulların tesis edilmesidir.

Bu kitaptaki yazılar toplumsal cinsiyet ve cinsellik sorunsallarını sürdürme ve sağ kalma çabaları ile ilişkilendirme uğraşlarıdır. Son yıllarda ortaya çıkan, transcinsiyetle, transseksüellikle, interseksle ve bunlarla feminist ve kuir teori arasındaki karmaşık ilişkilerle ilgilenen hareketlerin bileşimi olan “Yeni Toplumsal Cinsiyet Siyaseti” benim düşüncemi de etkiledi.¹ Ancak birbirini takip eden muhtelif çerçevelerin birbirinin yerini aldığını düşünen ilerlemeci bir tarih anlayışına taraftar olmanın yanlış olduğu inancındayım. Feminizmden kuire, oradan da transa geçişin hikâyesini anlatmamız gerekmiyor. Çünkü bu hikâyelerin hiçbirisi geride kalmış değil; birbirleriyle eşzamanlı ve örtüşen bir şekilde gerçekleşmeye devam ediyorlar. Kısım, bu hareketlerin ve teorik pratiklerin her biri tarafından karmaşık yollardan ele alındıkça gerçekleşiyor bu hikâyeler.

İnterseks topluluğunun, cinsiyeti belirsiz veya hermafrodit anatomiyeye sahip bebekler ve çocuklar üzerinde bu bedenleri normalleştirmek adına zorla gerçekleştirilen yaygın ameliyatlara karşı çıkışını düşünelim. Bu hareket, ideal morfolojiler ve kısıtlanmış bedensel normlar gerektiren “insan” versiyonu üzerine eleştirel bir perspektif sunmaktadır. Dahası interseks topluluğunun zorla gerçekleştirilen ameliyatlara karşı çıkışında, interseks koşullara sahip bebeklerin insan morfolojisi sürekliliğinin bir parçası olduğuna, bu bebeklerin hayatlarının yaşanabilir olduğu ve olacağı, hatta gelişme fırsatları oluşturduğu varsayımıyla muamele görmesi gerektiğine dair bir anlayışa çağrı vardır. Yani idealleştirilmiş insan anatomisini idare eden/yöneten normlar kimin insan olup olmadığına, hangi

1 Washington D.C.’de bulunan The Human Rights Campaign ABD’de lezbiyen ve gey hakları için lobi faaliyeti yürüten başlıca kurumdur. ABD’de lezbiyen ve gey siyasetinin bir numaralı öncülüğüdür. Etkinlikleri ve yaygın olduğu düşünülmektedir. Bkz. www.hrc.org. Ayrıca bkz. The Intersex Society of North America, www.isna.org.

hayatların yaşanabilir olup olmadığına dair ayrıştırmacı (*differential*) bir anlayış üretmektedir. Bu ayrıştırma çok çeşitli maluliyetlerde de iş görmektedir (ama gözle görünmeyen maluliyetler [*invisible disabilities*] için başka bir norm iş başındadır).

Toplumsal cinsiyet normlarının buna koşut olarak gerçekleştirdiği işlemlerden birini *DSM 4*'teki Cinsel Kimlik Bozukluğu tanısında görmek mümkündür. Büyük ölçüde çocuklarda eşcinsellik başlangıcının emarelerini gözleme işlevini üstlenmiş bulunan bu tanıda, sırf belli bir toplumsal cinsiyetten olan birinin başka bir toplumsal cinsiyete ait özellikler göstermesine yahut başka bir toplumsal cinsiyet olarak yaşama arzusu duymasına dayanılarak "cinsiyet hoşnutsuzluğu"nın psikolojik bir bozukluk olduğu varsayılmaktadır. Böylece toplumsal cinsiyetli hayatların karmaşık yollardan biçimlendirilişini ve yaşanışını küçümseyen tutarlı bir model dayatılmaktadır. Gelgelelim cinsiyet değiştirme ameliyatı veya tedavisi için sigortadan destek arayan ya da hukuki statüsünü değiştirmek isteyen pek çok insan için bu tanının hayati bir rolü vardır. Sonuç olarak, insanlara tanı üzerinden transseksüellik atfedilmesinde patolojikleştirme söz konusudur, ama maruz kalınan bu patolojikleştirme süreci cinsiyet değiştirme arzusunu gerçekleştirmenin önemli yollarından birini oluşturmaktadır. Burada eleştirel soru şudur: dünya bu çatışmayı hafifletecek şekilde nasıl yeniden düzenlenebilir?

Son dönemde lezbiyen ve gey evliliklere arka çıkma amaçlı çabalar da, mevcut veya gözden geçirilmiş biçimiyle evlilik normuna aykırı cinsel düzenleri gayri meşru ve aşağı hale getirme tehlikesi doğuran bir norma da arka çıkılmaktadır. Lezbiyen ve gey evliliklere dönük homofobik tepki de kültürün tamamına yayılıp kuir hayatların hepsini etkilemektedir. Dolayısıyla burada baş gösteren eleştirel sorulardan biri şudur: evlilik normunu kuir cinsel hayatlar için tek veya en kıymetli toplumsal düzenleme olarak benimsemeden homofobiye nasıl karşı çıkılabilir? Keza akrabalığın şartları evlilik tarafından belirlendiğinde, akrabalık "aile"ye indirgendiğinde, evlilik bağına dayalı olmayan akrabalık bağları oluşturma çabalarının okunaklılığı ve yaşayabilirliği neredeyse tamamen ortadan kaybolmaktadır. Gerek cinselliğin gerekse akrabalığın düzenlenmesinde tek yol evlilik bağı olduğunda, cinsel azınlıklardan oluşan topluluklarda yaşayabilir bir

akrabalık oluşturan kalıcı toplumsal bağların tanınmaz ve yaşayamaz hale gelmesi tehlikesi doğmaktadır. Bu normla eleştirel bir ilişki kurmak, şu an evliliğe eşlik eden hak ve yükümlülüklerin bu bağdan koparılmasını gerektirir; böylece evlilik parçası olmak isteyenler için simgesel bir faaliyet olarak kalmaya devam ederken, akrabalık hakları ve yükümlülükleri bambaşka biçimler alabilecektir. Cinsel ve duygusal açıdan evlilik bağının dışında veya evlilikten uzak akrabalık ilişkileri içinde yaşayanların mahrem bağlarının kalıcılığı ve öneminin hukuki ve kültürel açıdan tanınması ya da –bir o kadar önemlisi– bu tür bir tanınma ihtiyacından azat olması için cinsel normlarda nasıl bir yeniden düzenleme gereklidir?

Bundan on yirmi yıl önce cinsiyet ayrımcılığının muhatabı zımnen kadınlar iken, çağımızdaki kullanımını anlamakta iş gören tek çerçeve bu değil artık. Kadınlara karşı –sadece ABD’de değil, küresel ölçekte yoksulluk ve okuryazarlık düzeylerindeki farkları göz önüne alırsak, bilhassa yoksul kadınlara ve beyaz olmayanlara karşı– ayrımcılık devam ettiğine göre, toplumsal cinsiyet ayrımcılığının bu boyutunun tanınması halen hayati önem taşıyor. Ama toplumsal cinsiyet bugün aynı zamanda cinsiyet kimliği anlamına geliyor; transcinsiyetçilik ve transseksüellik siyaseti ve teorisi içinde özellikle öne çıkan bir mesele bu. Transcinsiyet terimi diğer tarafla özdeşleşen veya başka bir toplumsal cinsiyet olarak yaşayan, hormon tedavisi görmüş görmemiş, cinsiyet değiştirme ameliyatı olmuş olmamış insanlara gönderme yapıyor. Transseksüel ve transcinsiyet insanlar arasında kendilerini erkek (dışiden erkeğe) veya kadın (erkekten dışıye) olarak tanımlayanlar olduğu gibi, ameliyat olmuş olsun olmasın, hormon tedavisi görmüş olsun olmasın, trans, trans erkek veya trans kadın olarak tanımlayanlar da var; bu toplumsal pratiklerin her biri farklı toplumsal yükler ve vaatler taşıyor.

“Transcinsiyet” teriminin gündelik dilde bu konumların tamamını kapsayacak şekilde kullanıldığı da oluyor. Transcinsiyetli ve transseksüel insanların maruz kaldığı patolojikleştirme ve şiddetin ölçüsü yine beyaz olmayan trans insanlar söz konusu olduğunda artış gösteriyor. Trans diye “yorumlanan” veya trans olduğu anlaşılan insanların maruz kaldığı taciz azımsanacak gibi değil. Brandon Teena, Matthew Shepard ve Gwen Araujo’nun hayatlarına mal olan şiddet sürekliliğinin bir parçasını oluşturu-

yor bu.² Dahası bu cinayetleri, interseks bebek ve çocukların maruz kaldığı, çoğu zaman bedenlerini ömür boyu sakat bırakan, travmaya uğratan, cinsel işlev ve haz bakımından fiziksel olarak kısıtlayan zorla “düzeltme” eylemleriyle bağlantı içinde düşünmek gerekir.

İnterseks ve transcinsiyet hareketleri zaman zaman birbirine ters düşen hareketler gibi görünse de (ilki istenmeyen ameliyatlara karşı çıkarırken, ikincisi kimi zaman elektif ameliyat çağrısında bulunur), doğal bir çiftbiçimliliğin ne pahasına olursa olsun tesis edilip korunması gerektiği ilkesine her ikisinin de kafa tuttuğunu görmek gerekir. İnterseks aktivistleri her bedenin, sağlık çalışanlarının kendi başlarına ayırt edip gün ışığına çıkarabileceği, doğuştan gelen bir “hakiki” cinsiyeti olduğu biçimindeki yanlış varsayımı düzeltmek için uğraş vermektedir. Toplumsal cinsiyetin zorla değil, tayin (*assignment*) veya seçim yoluyla belirlenmesi gerektiğini savunan interseks hareketi ile transcinsiyet ve transseksüel aktivizmi arasında bu noktada ortak bir öncül mevcuttur. Transseksüel aktivizmi istenmeyen, zorla gerçekleştirilen toplumsal cinsiyet tayinlerine karşı çıkarken daha fazla özerklik talebinde bulunmaktadır –bu noktada interseks talepleriyle de koşutluk içindedir. Gelgelelim özerkliğin tam olarak ne anlama geldiği sorusu her iki hareket için de karmaşıktır, zira kendi bedenini seçmenin her zaman önceden belirlenmiş ve seçimden önce orada olan yahut diğer azınlık faillerle birlikte eklemlendirilen normlar arasında gezinmek demek olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bireyler hangi beden ve toplumsal cinsiyete sahip olacakları ve sahip çıkacakları konusunda özbelirlenim için toplumsal destek kurumlarına bel bağladıklarına göre, özbelirlenimin makul bir kavram haline gelebilmesi için bu faillğe destek olan ve imkân sağlayan bir toplumsal dünya bağlamı şarttır. Öte yandan (ve bunun sonucu olarak) özbelirlenimin tatbik edilmesinin önkoşulunun da insanca yaşanabilir seçimlerin tesis edilip muhafaza edilmesini sağlayan kurumları değiştirmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda bireysel faillik toplumsal

2 Trans cinsiyetli olduğu için bir hafta öncesinde saldırıya ve tecavüze uğrayan Brandon Teena 30 Aralık 1993'te Falls City, Nebraska'da öldürüldü. Matthew Shepard “kadını” bir gey olduğu için 12 Ekim 1998'de Laramie, Wyoming'de öldürüldü (bir direğe bağlanıp dövülerek). Trans cinsiyetli bir kadın olan Gwen Araujo ise 2 Ekim 2002'de Newark, California'da kürtaj sonrası bir polis tarafından öldürüldü. Bu saldırıya uğradıktan sonra Sierra Dağları'nın eteğinde ölü bulundu.

eleştiri ve toplumsal dönüşüme bağlıdır. “Kendi” cinsiyet anlayışımızı kendimizin belirlemesi için, ortada bu toplumsal cinsiyet iddiasına destek olan ve imkân sağlayan toplumsal normlar olmalıdır. Bizim olana sahip çıkmak için bu “dış”a bağımlıyız. Benliğin kendine sahip çıkması için bu şekilde, toplumsallık içinde kendinden mahrum kalması şarttır.

Kuir teori ile interseks ve transseksüel aktivizmi arasında doğan gerilimlerden birinin odak noktasında cinsiyet tayini ve kimlik kategorilerinin arzu edilirliliği meselesi vardır. Kuir teorinin, tanım gereği, sabit cinsiyet tayini dahil tüm kimlik iddialarına karşı olduğu düşünüldüğünde, bu gerilim çok kuvvetli görünür. Ama ben kuir teorinin istenmemiş kimlik yasamalarına (*legislation*) karşı olma iddiasının kimliğin esnekliğine, hat-ta gericisi statüsüne dair önkabullerden daha önemli olduğunu öne süreceğim. Ne de olsa kuir teori ve kuir aktivizmi cinsel yönelimi ne olursa olsun herkesin homofobi karşıtı aktivizme dahil olabileceği, kimlik nişanelerinin siyasal katılım için önkoşul oluşturmadığı vurgusuyla ön plana çıkmıştır. Kimliklere düzenleme getirmek veya belli kimlik iddialarında bulunanlar için epistemolojik öncelik tesis etmek isteyenlere karşı çıkan kuir teori aynı şekilde, homofobi karşıtı aktivizmin katılım zeminini genişletmeye çalıştığı gibi, daha ziyade cinselliğin sınıflandırma üzerinden kolay kolay özetlenemediğini veya birleştirilemediğini öne çıkarma peşindedir. Dolayısıyla kuir teorinin tüm toplumsal cinsiyet tayinlerine karşı olduğu veya örneğin, sonradan bu tayini değiştirecek olsalar dahi, risklerin farkında olarak, toplum içinde iş görmek için pekâlâ böyle bir tayine ihtiyaç duyabilecek interseks çocuklar için bu tür tayinleri güvence altına almak isteyenlerin arzularına şüphe düşürdüğü sonucuna varmak doğru olmaz. Burada gayet makul bir varsayım söz konusudur: böyle bir role rıza göstermemiş çocukların herhangi bir hareket için kahraman olma yükünü üstlenmesi gerekmez. Bu bakımdan sınıflandırmanın da kendine özgü bir yeri vardır, anatomik özcülük biçimlerine indirgenmesi mümkün değildir.

Keza erkek veya kadın olmaya dönük transseksüel arzu da yerleşik kimlik kategorilerine uyum gösterme arzusu diye bir kenara atılmamalıdır. Kate Bornstein’ın belirttiği gibi, *bizatihi dönüşüm arzusu olabilir bu, dönüştürücü bir faaliyet olarak kimlik arayışı olabilir, arzunun kendisinin*

dönüştürücü bir faaliyet olmasının örneği olabilir.³ Bunların hepsinde sabit kimlik arzusu da iş başında olsa dahi, yaşanabilir bir hayat için değişken ölçülerde sabitliğin şart olduğunun farkına varmak hayati görünüyor. Nasıl ki tanınmasını sağlayacak herhangi bir kategorinin mevcut olmadığı bir hayat yaşanabilir değilse, bu kategorilerin getirdiği kısıtlamalarla yaşanmaz hale gelen bir hayat da kabul edilebilir bir seçenek değildir.

Bana göre tüm bu hareketlere düşen görev insanların nefes almasına, arzulamasına, sevmesine, yaşamasına izin veren norm ve adetler ile bizzat hi hayatın koşullarını kısıtlayan veya tahrip eden norm ve adetler arasında ayırım yapmakla ilgilidir. Normlar kimi zaman aynı anda her iki yönde, kimi zamansa belli bir grup için bir yönde, diğer bir grup için başka bir yönde iş görmektedir. En önemli nokta yalnızca bazı hayatlar için yaşanılır/yaşanabilir olanı tüm hayatlara dayatmaktan (*legislate*), keza bazı hayatlar için yaşanmaz olanı tüm hayatlara yasak etmekten imtina etmektir. Konum ve arzu farkları etik bir refleks olarak evrenselleştirilebilirliğe sınır getirir. Toplumsal cinsiyet normlarına dair eleştiri yaşanan hayatlar bağlamında konumlandırılmalı; yaşanılır hayat seçeneklerini azamileştiren nedir, katlanılmaz hayat, hatta toplumsal ölüm veya düpedüz ölüm ihtimalini asgariye indiren nedir sorusunu rehber edinmelidir.

Bence bu hareketlerin hiçbiri postfeminist değildir. Hepsi de feminizmde önemli kavramsal ve siyasal kaynaklar bulmuştur; feminizm bugün de bir yandan bu hareketlere zorluklar çıkarırken, diğer yandan önemli bir müttefik olarak iş görmeye devam etmektedir. Nasıl ki artık "toplumsal cinsiyet ayrımcılığı"nın şifresinin kadınlara karşı ayrımcılık olduğunu düşünmek mümkün değilse, kadınların yoksulluk ve okuryazarlık, istihdamda ayrımcılık, küresel çerçevede toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü, cinsel veya başka türlü şiddet gibi konularda farklı ölçülerde çektikleri ıstırapı hesaba katmayan bir toplumsal cinsiyet ayrımcılığı görüşü öne sürmek de aynı ölçüde kabul edilemez olacaktır. Kadınların maruz kaldığı yapısal tahakkümü diğer tüm toplumsal cinsiyet analizlerinin başlangıç noktası olarak gören feminist çerçeve, toplumsal cinsiyeti kendine özgü toplumsal ve fiziksel riskler taşıyan siyasal bir mesele haline getiren farklı yollarla yüz yüze gelmeyi reddederek kendi yaşayabilirliğini

tehlikeye atmaktadır. Toplumsal cinsiyetin küresel bağlamlarda, uluslararası oluşumlarda nasıl işlediğinin anlaşılması “toplumsal cinsiyet” teriminin önünde ne gibi sorunlar durduğunu görmek ve zımnen veya alenen bir tür kültür emperyalizmine hizmet eden sahte evrenselcilik biçimleriyle mücadele etmek bakımından hayati önem taşımaktadır. Feminizmin cinsel olsun olmasın kadına karşı şiddete her zaman karşı koymuş olması söz konusu diğer hareketlerle ittifakın zemini olarak iş görmelidir, zira bedenlere dönük fobik şiddet homofobi karşıtı, ırkçılık karşıtı, feminist, trans ve interseks aktivizm arasında bağ kuran parçalardan biridir.

Kamuoyunda trans hareketinin cinsel farkı yerinden etmeye ya da kendine mal etmeye çalışan bir girişim oluşturduğundan endişe eden feministler olmuştur, ama bana kalırsa feminizmin versiyonlarından sadece biridir bu –toplumsal cinsiyeti tarihsel bir kategori olarak ele alan, işleyişine dair anlayış çerçevelerinin çoğul olduğunu, zaman ve mekâna göre değiştiğini kabul eden görüşlerde karşı çıkılan bir feminizmdir bu. Transseksüellerin toplumsal dışılık konumundan bu konum küçük görüldüğü veya erkeklere tanınan ayrıcalıklardan yoksun olduğu için kaçmak istediğini düşünen görüş, dışiden-erkeğe (FTM) transseksüelliğin dışillik ve erillik üzerine tek bir anlayış çerçevesi üzerinden kesinkes açıklanabileceği varsayımına dayalıdır. Açıktan transcinsiyetli olarak yaşayanlar için ayrımcılık, işinden olma, aleni taciz ve şiddet riskinin arttığı unutulmaktadır. Erkek veya trans erkek olma ya da trans cinsiyetli olarak yaşama arzusunun arkasında dışılığı yadsıma güdüsünün yattığını düşünen görüşte, dışı anatomisiyle doğmuş olan herkesin gerçek anlamda (doğuştan gelen, simgesel olarak üstlenilmiş ya da toplumsal olarak tahsis/tayin edilmiş) dışılığa, ya sahip çıkılan ya yadsınan, ya kendine mal edilen ya haczedilen bir dışılığa sahip olduğu farz edilmektedir. Nitekim erkekten-dişiye (MTF) transseksüellik üzerine eleştirilerin odak noktası dışılığın “kendine mal edilmesi” olmuştur –sanki dışılık belli bir cinsiyete aitmiş, sanki cinsiyet ayrıca verili bir şeymiş, sanki toplumsal cinsiyet kimliği farz edilen anatomiden su götürmez bir şekilde çıkarsanabilirmiş ve çıkarsanmalıymış gibi. Oysa toplumsal cinsiyetin tarihsel bir kategori olarak anlaşılması, bedeni kültürel olarak biçimlendirme yollarından biri olarak anlaşılan toplumsal cinsiyetin sürekli yeniden inşaya açık olduğunun, (interseks hareketinde açıkça

görüldüğü gibi) “anatomi” ve “cinsiyet”in kültürel çerçevelendirmeden yoksun olmadığının kabul edilmesidir. Dişi bedenlere sanki doğal veya zorunlu bir özellikmiş gibi dişilik atfedilmesi, dişiliğe dişilik tayininin toplumsal cinsiyetin üretildiği mekanizmalardan birini oluşturduğu normatif bir çerçeve içinde meydana gelmektedir. “Eril” ve “dişil” gibi terimler fena halde değişkendir; her birinin toplumsal tarihleri vardır; anlamları kimin kimi ne amaçla tahayyül ettiğini belirleyen jeopolitik sınırlar ve kültürel kısıtlamalara bağlı olarak ciddi değişiklikler gösterir. Bu terimlerin tekrar etmesi başlı başına ilginçtir ama bu tekrar bir aynılığın değil, terimlerin toplumsal eklemlenmelerinin yinelenmelerine bağlı olduğunun işaretidir –ki bu da toplumsal cinsiyetin performatif yapısının boyutlarından birini oluşturur. Bu yüzden toplumsal cinsiyeti tayin eden terimler hiçbir zaman kesinkes yerine oturmaz, sürekli bir yeniden yapım süreci içindedir.

Ancak tarihsel ve performatif olan toplumsal cinsiyet kavrayışı ile cinsel farkın bazı versiyonları arasında gerilimler vardır; bu kitaptaki yazılardan bazılarında feminist teori içindeki bu ayrımı konu etmeye çalışıyorum. Cinsel farkın birincil bir fark olduğu görüşü birkaç cepheden eleştiriye maruz kalmıştır. Haklı olarak cinsel farkın ırk farkından veya etnik farktan daha önce gelmediğini, cinsel farkın içinde eklemlendiği ırksal ve etnik çerçeveler dışında anlaşılmasının mümkün olmadığını savunanlar vardır. Bir anne ve babanın ürünü olmanın tüm insanlar için hayati olduğunu öne sürenlerin haklı oldukları bir nokta olabilir. Peki sperm bağışlayanlar, tek gecelik ilişkiler[e girenler], hatta tecavüzcüler toplumsal anlamda “baba” mıdır sahiden? Bir anlamda veya belli şartlar altında öyle olsalar bile, kökenlerinde belli bir baba bulunmayan çocukların psikoza meyilli olduğunu varsayanlar için baba kategorisinde buharan yaratmaz mı bu? Üreme için bir sperm ve yumurtanın şart olması (ve öyle olmaya devam etmesi) –ki bu mânâda cinsel fark insanın kendi kökenlerine ilişkin oluşturabileceği her türlü anlatının esas parçalarından biridir– bu farkın bireyi diğer kurucu toplumsal kuvvetlere, örneğin bize varlık kazandıran ekonomik veya ırksal koşullara, evlat edinme koşullarına, yetimhanede geçirilen süreye kıyasla daha derinden şekillendirdiği anlamına gelir mi? Başlangıçta yatan bu cinsel fark fazla bir sonuç doğurur mu?

Üreme teknolojisini konu alan feminist araştırmalardan doğan pek çok etik ve siyasal perspektif feminizm çalışmalarını ateşlediği gibi, toplumsal cinsiyeti biyoteknoloji, küresel siyaset, insanın ve bizatihi hayatın statüsüyle ilişki içinde düşünmenin içerimlerini de belirginleştirmiştir. Anne bedeninin yerine ataerkil bir aygıt geçiren teknolojileri eleştiren feministler, bu teknolojilerin kadınların özerkliğinde sağladığı artışla da meşgul olmak zorundadır. Farklı seçenekler doğuran bu teknolojileri benimseyen feministlerin de, bu teknolojilerin ne gibi kullanımları olabileceğini, bu kullanımlardan bazılarında pekâlâ insanı mükemmelleştirme kaygısının, cinsiyet ve ırk ayıklamasının söz konusu olabileceğini görmeleri gerekir. Teknolojik yeniliklere cinsel farkın birincil niteliğini ortadan kaldırma tehlikesi doğuruyor diye karşı çıkan feministler heteroseksüel üremeyi doğallaştırma riski altındadır. Bu şartlar altında, cinsel fark doktrini ile hem homofobi karşıtı mücadeleler arasında hem de cinsiyet değişimine yardımcı olan teknolojiler için hak elde etme uğraşı veren interseks hareketi ve transcinsiyet hareketi arasında baş gösteren gerilimler vardır.

Teknolojinin bu mücadelelerin her birinde insanın –çocuğun insanlığı–nın yanı sıra çocuğu karında taşıyanların ve yetiştirenlerin, ebeveynlerin ve ebeveyn olmayanların da insanlığının– üretildiği ve yeniden üretildiği bir iktidar mahalli olduğunu görürüz. Keza toplumsal cinsiyet de okunaklı bir insanlığın üretimi ve muhafazasının önkoşullarından biri olarak kendini göstermektedir. Hep beraber Yeni Toplumsal Cinsiyet Siyaseti’ni oluşturan bu farklı hareketleri çapraz kesen müttefik bir düşünmenin gerçekleştirilmesi gerekiyorsa şayet, bu düşünme hiç şüphesiz bedensel çiftbiçimlilikle, teknolojinin kullanımı ve kötüye kullanımıyla, insanın ve bizatihi hayatın tartışmalı statüsüyle ilişkili olacaktır. Cinsel fark amaçları bakımından fallosantrik/fallus merkezli diye anlaşılan bir teknoloji karşısında ortadan kaybolmasın diye korunması gereken bir şeyse şayet, cinsel fark ile interseks ve transcinsiyetli aktivistlerin günbegün mücadele ettikleri normatif çiftbiçimlilikler arasında nasıl bir ayırım yapmamız gerekir? Teknoloji bazı insanların erişmek istediği bir kaynak, bazı insanların ise kurtulmak istediği bir dayatmadır. Teknolojinin dayatma mı, yoksa seçim konusu mu olduğu meselesi interseks aktivistler için önem taşımaktadır. Bazı trans insanlar düpedüz kişi olma hissiyatlarının belli bedensel değişimler getiren tekno-

lojiye erişim imkânına bağlı olduğunu savunurken, bazı feministler teknolojinin kişi yaratma görevini devralması, insanın teknolojinin bir etkisinden ibaret hale gelmesi gibi bir tehlikeden bahsetmektedir.

Keza maluliyet hareketlerinin ve interseks aktivizmin bedensel farkların daha geniş ölçüde tanınmasına dönük çağrılarında hayata yeniden kıymet verme yönünde bir çağrı mevcuttur her zaman. “Hayat” terimi sağcı hareketlerin elinde kadınların üreme özgürlüklerini sınırlandırmak amacıyla kullanıldığı için, hayata kıymet vermek için daha kapsayıcı koşullar tesis etme ve yaşanılır hayat için gereken koşulları oluşturma talebi ile kürtaj hakkı konusunda kadınların özerkliğini sınıflandırmaya dönük istenmeyen muhafazakâr talepler arasında belli yankılar oluşması mümkündür elbette. Ama burada “hayat” terimini sağcı gündemin eline bırakmamak önemli görünüyor, zira bu tartışmaların içinde insan hayatının ne zaman başladığına ve yaşanılır bir “hayat”ın nelerden oluştuğuna dair sorular bulunduğu anlaşılabacaktır. Mesele kesinlikle “yaşama hakkı”nın bu hakkı dilsiz embriyolar adına savunmak isteyen herkesi içerecek şekilde genişletilmesi değil, bir kadının hayatının “yaşanılabilirliği”nin bedensel özerkliğin icrasına ve bu özerkliği mümkün kılan toplumsal koşullara bağlı olduğunun anlaşılmasıdır. Dahası cinsiyet bozukluğu tanısının patolojikleştiren etkilerinin üstesinden gelmeye çalışanlarda örneğini gördüğümüz gibi, toplumsal (ve hukuki) destek ve koruma gerektiren özerklik biçimlerinden, failliğin toplumsal cinsiyetler arasında farklı farklı tahsis edilmesini idare eden normlara dönüşüm getiren biçimlerden bahsediyoruz; o yüzden kadının seçme hakkı bazı bağlamlarda yanlış bir tabir olmaya devam ediyor.

İnsanmerkezcilik eleştirileri insan hayatından bahsederken aynı anda hem insan hem canlı olan bir varlığa işaret ettiğimizi ve canlı varlıkların insanı aşan bir kapsamı olduğunu belirginleştirmiştir. “İnsan hayatı” terimi pek kullanışlı bir bileşim değildir aslında; zira “insan” terimi “hayat”ı nitelendirmekle kalmaz, “hayat” da insanı insan olmayanla ve canlı olanla ilişkilendirir, insanı bu ilişkiselliğin tam ortasında konumlandırır. İnsanın insan olması için insan olmayanla, dışında duran ama hayattaki birbirine dolanmışlık nedeniyle kendisiyle süreklilik gösterenle ilişki içinde olması gerekir. Kendisi olmayanla kurduğu bu ilişki insanı canlılığı bakımından kuran unsurdur, o yüzden tam da sınırlarını belirleme uğraşı içinde sınırla-

rını aşar insan. “Ben bir hayvanım” iddiasında bulunmak, insanın ayırık olmadığını insana özgü bir dilde kabul etmektir. Bu paradoks yaşanılır hayat meselesini insan hayatının statüsünden ayrı düşünmeyi zorunlu kılar, zira yaşanabilirlik insanın ötesine de uzanan canlı varlıklara ilişkindir. Ayrıca teknolojiye bağımlılık olmadan hayatın tam anlamıyla mümkün olduğunu düşünmek aptallık olur; yani hayvanlığı bakımından insan yaşamak için teknolojiye bağımlıdır. Bu anlamda insanın ve yaşanabilir hayatın statüsünü sorgularken sayborg çerçevesi içinde düşünüyoruz.

İnsanın bu şekilde yeniden düşünülmesi beraberinde hümanizme geri dönüşü getirmez. Frantz Fanon “siyahlar insan/erkek değil (*the black is not a man*)” iddiasında bulunurken, çağdaş eklenlenişi içinde insanın hiçbir siyahın insan olarak nitelendirilmesine izin vermeyecek ölçüde ırksallaşmış olduğunu gösteren bir hümanizm eleştirisi gerçekleştirir.⁴ Fanon bu formülasyonu bir erillik eleştirisi olarak da kullanır, siyah adamın kadınsılaştırıldığına işaret eder. Bu formülasyonun, “erkek” olmayan hiç kimse insan değildir gibi bir içerimi vardır; erillik ve ırksal ayrıcalığın insan mefhumuna dayanak oluşturduğuna işaret edilir. Günümüz araştırmacıları arasında Sylvia Winter gibi bu formülasyonu beyaz olmayan kadınları da içerecek şekilde genişleten ve insan kategorisinin içinde eklenlendiği ırkçı çerçeveleri sorgulayanlar olmuştur.⁵ Bu formülasyonlar insan kategorisinin inşasına gömülü iktidar farklarını açığa vururken, aynı zamanda terimin tarihselliğine, “insan” ın zaman içinde imal edilip pekiştirildiği gerçeğine dikkat çekmektedir.

Irka ilişkin iktidar farkının işleyişi, tarihselliğinin bir parçası olarak “insan” kategorisinin içindedir. Ama bu kategorinin tarihi bitmiş, “insan” temelli yakalanmış değildir. Bu kategorinin zaman içinde imal edilip geniş bir azınlık grubunu dışarıda bırakacak şekilde iş görüyor olması, yeniden eklenlendirilmesi sürecinde başlangıç noktasını tam da dışlanmış olanların söz konusu kategori içinde bu kategoriye hitap ettiği/konuştugu noktanın oluşturacak olması anlamına gelir. Fanon “siyahlar insan değildir” der; Fanon bunu söylerken konuşan kimdir peki? Bu sorunun sorulabili-

4 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, 8.

5 Sylvia Wynter, “Disenchanting Discourse: ‘Minority’ Literary Criticism and Beyond”, Abdul JanMohamed ve David Lloyd (Haz.), *The Novel and Context of Minority Discourse* içinde.

yor olması insanın kategorik tanımının ötesine uzandığı, bu sözde ve bu söz vasıtasıyla insan kategorisini farklı bir geleceğe açtığı anlamına gelir. “İnsan”ı inşa eden tanınma normları mevcutsa ve bu normların şifresini iktidarın gerçekleştirdiği işlemler oluşturuyorsa, “insan”ın geleceğine ilişkin mücadele bu tür normlar içinde ve vasıtasıyla iş gören iktidar üzerine mücadele olacaktır. Söz konusu iktidar dilde kısıtlayıcı biçimde, hatta diğer eklemlemendirme tarzlarında, bir yandan motorunu oluşturduğu eklemlemendirmeye diğer yandan son vermeye çalışan bir şey olarak baş gösterir. Bu ikili hareket normla mücadelenin eklemlendiği ifadede, imgede, eylemde karşımıza çıkar. Okunaksız, tanınmaz, hatta imkânsız addedilenler buna rağmen “insan” olarak konuşarak, insan terimini büsbütün mevcut iktidar farklarıyla kısıtlanmış olmayan bir tarihe açmaktadır.

Bu meseleler, bir sürü araştırmacı ve aktivisti bir araya getirip söz konusu acil ve karmaşık mevzuları kurcalamak için kapsamlı çerçeveler oluşturmalarını sağlayacak bir geleceğin gündemini oluşturmaktadır. Bu mevzularla akrabalık yapısında meydana gelen değişimler, eşcinsel evlilik üzerine tartışmalar, evlat edinme koşulları ve üreme teknolojisine erişim arasında bağlantılar bulunduğu bellidir. İnsanın nerede ve nasıl varlık kazandığına ilişkin yeniden düşünmede kısmen bir bebeğin ortaya çıkışının toplumsal ve psişik bağlamının yeniden düşünülmesi söz konusu olacaktır. Keza akrabalık düzeyinde meydana gelen değişimler de insanların doğup yetiştirildikleri toplumsal koşulların yeniden ele alınmasını gerektirmekte, toplumsal ve psikolojik analiz ve bu ikisinin kavuşma noktaları için yeni sahalara açmaktadır.

Bireyin psişik hayatının nüvesini oluşturan birincil bir cinsel fark anlayışı için psikanalizden destek arandığı oluyor. Ama psikanalizde cinsel fark sadece sperm ve yumurtanın anne ile baba arasında heteroseksüel çiftleşme gerektirdiği varsayımı ve sonrasında ilksel sahne ve ödipal senaryo gibi diğer psişik gerçeklikler üzerinden öne çıkıyor gibidir. Ama yumurta veya sperm başka bir yerden geldiğinde, “ebeveyn” denilen insana ilişik olmadığı yahut sevişen insanlar heteroseksüel veya doğurgan olmadığına, yeni bir psişik topografi gerekiyor gibi görünüyor. Pek çok Fransız psikanalist gibi üremenin anne ile baba arasındaki heteroseksüel çiftleşmenin evrensel sonucu olduğunu, bu gerçeğin insan özne için psişik

bir koşul oluşturduğunu farz etmek mümkündür elbette. Bu görüşün ucu heteroseksüel olmayan birliktelik biçimlerinin, üreme teknolojisinin ve çekirdek heteroseksüel evlilik dışı ebeveynliğin çocuk için zararlı, kültür için tehlikeli, insan için yıkıcı bulunup kınanmasına çıkar. Ama psikanalitik söz dağarcıklarının baba çizgisinin/soyunun, ulusal kültür aktarımının ve heteroseksüel evliliğin korunması amacıyla işe koşulması psikanalizin tek kullanım şekli olmadığı gibi, pek verimli veya zorunlu bir kullanım da değildir.

Psikanalizin kültürel uyumlanmaya dönük bir eleştiri ve cinselliğin kendisini düzenleyen toplumsal normlara hangi yönlerden oturmadığının anlaşılmasını sağlayacak bir teori olarak da iş görmesinin mümkün olduğunu hatırlamak gerekir. Dahası içimizdeki bir perdeye düşen yansımalar olarak değil bizatihi insan ilişkiselliğinin parçası olarak anlaşılması gereken fantazinin işleyişini kavramak için psikanalizden daha iyi bir teori yoktur. Bu içgörü ışığında, kendi bedenimizin veya bir başkasının bedeninin toplumsal cinsiyetli olarak deneyimlenmesinde fantazinin esas rol oynadığını anlamak mümkün olabilir. Son olarak psikanalizin, başkalarıyla ve kendi kendisiyle ilişkisinde geri dönüşü olmayan bir tevazu sahibi olan bir insan kavrayışına hizmet etmesi mümkündür. Hepimizin ve başkalarıyla ilişkilerimizin bilgi sahibi olamayacağımız bir boyutu vardır daima ve bu bilgisizlik varoluşun, hatta sağ kalabilirliğin koşullarından biri olarak hep bizimle kalır. Bizi, bir ölçüde, bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz şey hareket ettirir ve bu dürtü (*Trieb*) ne salt biyolojik ne salt kültürel olan, ikisinin birbirine kavuştuğu kesif mahaldir daima.⁶ Her zaman kendi elimden çıkmamış normlar tarafından inşa edildiğime göre, bu insanın hangi yollardan gerçekleştiğini anlamam gerekir. Açık ki duygulanım ve arzunun sahnelenışı ve yapılandırılışı normların en derinden bana ait olduğunu hissettiğim şeylere bulaşma yollarından biridir. Tam da kendim olmayı beklediğim noktada kendimden başka oluşum, normların toplumsallığının benim doğumum ve ölümümün ötesine uzanıyor oluşunun, kendime dair anlayışımı aşan bir zaman ve mekân uzamını ayakta tutuyor olmalarının sonucudur. Normlar en azından her zaman nihai veya yazgısal bir denetleme gücü göstermez. Arzunun tamamen belirlenmiş olmaması,

cinselliği hiçbir zaman düzenlemelerle kısıktırak yakalanan bir şey olarak görmeyen psikanalitik anlayışla örtüşür. Cinselliğin ayırt edici özelliği yer değiştirebilmesi, düzenlemeleri aşabilmesi, düzenlemelere yanıt olarak yeni biçimler alabilmesi, hatta tersine dönüp düzenlemeleri çekici hale getirebilmesidir. Bu mânâda cinselliğin şu veya bu düzenleyici iktidar işleminin “etkisi”ne indirgenmesi mümkün değildir. Cinsellik doğası gereği özgür ve serkeştir, demek değildir bu. Aksine tam da kısıtlamalardan oluşan bir saha içinde doğaçlama bir imkân olarak ortaya çıkar cinsellik. Ama bir mahfazanın “içinde” duran bir şey gibi bu kısıtlamaların “içinde” bulunan bir şey değildir: cinsellik kısıtlamalarla söner ama aynı zamanda hareketlenir ve tahrik olur, hatta bazen bu kısıtlamaların tekrar tekrar üretilmesini gerektirir/üretilmesine yol açar.

Buradan çıkan sonuç şudur: cinsellik bizi bir ölçüde kendi dışımızda kurar; tam anlamını ve amacını asla kesin olarak belirleyemediğimiz başka bir yerdir bizi harekete geçiren.⁷ Bunun tek bir nedeni vardır: normların hem işleyişi hem de çeperlerde dağılmaları vasıtasıyla kültürel anlamların taşındığı yollardan biridir cinsellik. Hangi toplumsal cinsiyet “olduğunuzun” ne tür bir cinselliğe “sahip olacağınızı” belirlemesi anlamında toplumsal cinsiyetin ürünü değildir cinsellik. Cinsiyetimizi belirtirken, cinselliğimizi açığa vururken bu mevzularda olağan yollardan konuşmaya çalışırız, ama hiç farkında olmadan ontolojik darboğazlara, epistemolojik açmazlara sürükleniriz. En nihayetinde ben bir toplumsal cinsiyet miyim? Belli bir cinselliğe “sahip” miyim?

Yoksa belli bir toplumsal cinsiyet olmak toplumsal cinsiyetini taşıması gereken “ben”i çözen bir şey midir, toplumsal cinsiyet her zaman başka bir yerden gelen ve benden öte bir şeye yönelen, kendi eserim olmayan bir toplumsallık içinde inşa edilen bir şey midir? Öyleyse şayet, toplumsal cinsiyeti olması veya toplumsal cinsiyetini taşıması gereken “ben”i çözer toplumsal cinsiyet ve bu çözülme “ben”in anlamı ve anlaşılabilirliğinin bir parçasıdır. Belli bir cinselliğe “sahip” olduğumu öne sürdüğümde, benim diyebileceğim, bir özellik olarak sahiplenebileceğim bir cinsellik orada beni bekliyor gibidir. Peki ya beni yoksun bırakan bir şeyse cinsellik? Tam

7 Bkz. Maurice Merleau-Ponty, *The Body in its Spatial Being*, *The Phenomenology of Perception* içinde, 154–73.

da benim olduğu ölçüde başka yerden yatırım alan, can bulan bir şeyse? Bu durumda, sahip olduğunu iddia ettiğı cinsellik cinselliğine “sahip” olan “ben”i çözen bir şey değil midir, bu “iddia” artık sırf kendi namına öne sürülebilir bir şey olmaktan çıkmaz mı? Bu iddiada bulunduğumda başkalarının benim üstümdeki iddialarına konu oluyor olmam, toplumsal cinsiyetin benim olmadan önce başkası için ve başkasından kaynaklı olması, cinsellikte “ben”in bir nevi yoksunlaşması, siyasal iddialarımın son bulması anlamına gelmez. Kendimizden çok daha fazlası için bu iddialarda bulunduğumuz anlamına gelir, o kadar.

1.

**Kendinden Geçmek:
Cinsel Özerkliğin Sınırları Üzerine**

Yaşanılır bir dünyayı oluşturan nedir, sorusu boş bir soru değildir. Sırf felsefecileri ilgilendiren bir soru da değildir. Hayatın farklı alanlarından insanların farklı dillerle sürekli sordukları bir sorudur. Bu soruyu soran herkes felsefeci olur, denmesine şahsen itirazım olmaz. Bana kalırsa, sadece kendi hayatımı katlanılır kılan nedir biçiminde kişisel bir soru sorduğumda değil, belli bir iktidar konumundan ve dağıtım adaleti (*distributive justice*) açısından, başkalarının hayatını katlanılır kılan nedir veya ne olmalıdır diye sorduğumuzda da etiğe ilişkin bir soru haline gelir bu. Bu soruya verdiğimiz yanıtın bir yerinde hem hayatın ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair, hem de insanı, insana özgü hayatı oluşturanın ne olup olmadığına dair belli bir görüşe bağlanıveririz. İnsana özgü hayatın değerli –ya da en değerlisi– olduğunu yahut değer sorununu düşünmenin tek yolu olduğunu varsaydığımızda insanmerkezcilik tehlikesi doğar. Ama bu eğilime karşı koymak için hem hayat hem insan sorusunu sormak, ikisini bir potada eritmemek gerekir belki de.

İnsan sorusuyla, kimin insan sayıldığı sorusuyla, bununla bağlantılı olarak hangi hayatların hayat sayıldığı sorusuyla ve birçoğumuzu yıllarca meşgul eden bir soruyla başlamak ve bitirmek istiyorum: yası tutulabilir bir hayatı oluşturan nedir? Uluslararası gey ve lezbiyen topluluğu içinde ne gibi farklar olursa olsun (ki epeyce var), hepimizin birini kaybetmenin ne olduğuna dair belli bir fikri olduğuna inanıyorum. Ortada bir kayıp olduğuna

göre bir zamanlar sahip olmuşuz, arzulamış ve sevmişiz, arzumuzun koşullarını bulmak için mücadele etmişiz gibi görünüyor. Son yirmi otuz yılda hepimizin AIDS yüzünden kaybettiği birileri oldu, ama canımızı yakan başka kayıplar, başka hastalıklar da var; dahası hepimiz bireysel olarak değilse bile topluluk olarak şiddete maruz kalıyoruz. Bu da siyasal olarak kısmen bedenlerimizin toplumsal incinebilirliği/kınlıganlığı zemininde inşa edildiğimiz anlamına geliyor; aynı anda kamusal olarak hem iddialı hem incinebilir olarak, arzu ve fiziksel incinebilirlik sahaları/alanları olarak inşa ediliyoruz.

Yasın ne zaman başarılı olduğunu, bir insan için tutulan yasın ne zaman tamamlandığını biliyor muyum, emin değilim. Ama bunun, o kişinin unutulduğu veya yerini başka bir şeye bıraktığı anlamına gelmediğine eminim. Böyle olduğunu düşünmüyorum. Ben yaşadığımız kaybın bizi değiştiren, muhtemelen sonsuza dek değiştiren bir kayıp olacağını kabullendiğimiz zaman yas tuttuğumuzu ve yas tutmanın, tam sonucunu önceden bilmenin mümkün olmadığı bir dönüşüme razı olmakla ilgili olduğunu düşünüyorum. Yani bir yanda kayıp diğer yanda kaybın dönüştürücü etkisi var ve bu etkinin önceden tasarlanması veya planlanması mümkün değil. Kayıp söz konusu olduğunda, örneğin bir tür Protestan etiğine başvurmak mümkün değil bence. "Bu kaybı şöyle şöyle yaşayacağım, sonucu da şu şu olacak; kendimi bu göreve adayacağım ve önümde duran yası çözüme kavuşturmaya çalışacağım" diyemiyorsunuz. Bence dalga dalga geliyor kayıp; güne bir amaçla, bir projeyle, bir planla başlıyorsunuz, ama önünüz kesiliyor. Kendinizi yerde buluyorsunuz. Nedenini bilmeden bitap düşüyorsunuz. Tasarladığınız plan projeden, bildiklerinizden daha büyük bir şey var. Sizi ele geçiren bir şey var, ama bu şey benlikten mi, dış dünyadan mı, yoksa ikisi arasındaki farkın belirlenemediği bir yerden mi geliyor? Bu gibi anlarda bizi avucuna alan, kendi kendimizin efendisi olmaktan çıkaran şey ne? Neye bağlanıyoruz? Bizi yakalayan ne?

Yaşadığımız şey geçici görünebilir ama bu deneyimde kim olduğumuzu da dair bir şey, başkalarıyla aramızdaki bağları belirginleştiren, bu bağların bir benlik hissi oluşturduğunu, kim olduğumuzu meydana getirdiğini, bu bağlar kaybolduğunda temel bir mânâda dengemizin kaybolduğunu gösteren bir şey açığa çıkıyor olabilir: kim olduğumuzu, ne yapacağımızı bilemez hale geliyoruz. Yasın bizi mahremiyete götürdüğünü, yalnızlaş-

tırdığını düşünen pek çok insan var ama bence toplumsallığın benlik için kurucu rol oynadığını açığa vuruyor yas, karmaşık bir siyasal topluluğu düşünmenin zeminini sunuyor.

Söz konusu ilişkilere “sahip” olduğumu ya da arkama yaslanıp belli bir mesafeden onları sıralayabileceğimi, şu şu arkadaşlığın, şu şu sevgilinin benim için ne anlama geldiğini açıklayabileceğimi söylemek doğru olmaz. Aksine yas, başkalarıyla ilişkilerimize anlatılması veya açıklanması her zaman mümkün olmayan biçimde, kendimize dair anlatmak isteyebileceğimiz bilinçli hikâyeyi çoğu zaman aksatan, özerk ve hâkim kendilik anlayışını zora sokan bir şekilde tabi olduğumuzu gösterir. Ne hissettiğime dair bir hikâye anlatmayı deneyebilirim ama hikâyeyi anlatmak isteyen “ben”in önünün hikâyenin ortasında kesildiği bir hikâye olması gerekir bunun. Hitap ettiğim kişiyle ilişkim “ben”in kendisine şüphe düşürür. Öteki [Başka] ile bu ilişki hikâyemi tam olarak mahvetmez, beni sessizliğe mahkûm etmez, ama sözlerimi çözülme emareleriyle doldurur her zaman.

Şunu kabul edelim, birbirimizi çözüp duruyoruz. Olan bu değilse kacırdığımız bir şey var demektir. Yasta bunun çok açık görünmesinin sebebi, arzuda durumun zaten böyle olmasıdır. Sapasağlam kalmıyoruz her zaman. Öyle olsun isteyebiliriz, bazen öyle olabilir ama öteki karşısında, dokunuşu, kokusu, hissi, dokunma ihtimali, o hissin hatırası karşısında ne yaparsak yapalım çözülmek, dağılıp gitmek de mümkün. O yüzden *kendi* cinselliğimizden veya *kendi* toplumsal cinsiyetimizden bahsettiğimizde (ki bahsediyoruz ve bahsetmeliyiz de), karmaşık bir şeyden bahsediyoruz aslında. Bunların ikisi de tam olarak sahip olunan şeyler değil, ikisi de *mahrum kalma yolları*, başkası için, hatta başkası sayesinde var olan şeyler. Burada özerk benlik anlayışı karşısında ilişkisel bir anlayışı öne çıkardığımı ya da özerkliği ilişkisellik üzerinden yeniden tarif etmeye çalıştığımı söylemek yeterli olmaz. “İlişkisellik” terimi tarif etmeye çalıştığım ilişkide mevcut olan yırtığı, kimlik için kurucu rol oynayan yırtığı diyor. O yüzden mahrumlaşmanın nasıl kavramsallaştırılacağı meselesine dikkatle yaklaşmak gerekiyor. Bunun yollarından biri kendi dışına çıkma/esrime/kendinden geçme (*ecstasy*) kavramından geçiyor.

Cinsel özgürlük hareketinin daha geniş tarihini anlatırken kendinden

geçme kavramına genellikle 60'lar ve 70'ler için yer veriyoruz ve 80'lerin

ortasına kadar varlığını sürdürdüğünü söylüyoruz. Ama kendinden geçme çok daha kalıcıdır, baştan beri bizimledir belki de. Kendinden geçmenin, esrimenin (*ec-static*) düz anlamı kendinin dışında olmaktır ve bunun birkaç anlamı olabilir: bir tutku vasıtasıyla kendinin ötesine geçmek, ama aynı zamanda öfke ve kederden *kendini kaybetmek*. Halen bir “biz”e hitap etmem ve kendimi de buna dahil etmem mümkünse eğer, ister cinsel tutku ister keder isterse siyasal öfke yüzünden belli yönlerden *kendinden geçmiş, esrimiş* halde yaşayan insanlara sesleniyorum. Bir bakıma asıl mesele, kendinden geçmiş olanların ne tür bir topluluk oluşturduğunu anlamak.

İlginç bir siyasal durum içinde yaşıyoruz; zira “haklar”dan bahsedildiğini duyduğumuzda bunları çoğu zaman bireylere ilişkin haklar olarak anlıyoruz yahut ayrımcılık karşısında korumacılığı savunurken bunu bir grup veya sınıf olarak yapıyoruz. Ve bu dil ve bu bağlam içinde kendimizi sınırlandırılmış, ayrık, tanınabilir, açık seçik varlıklar olarak, yasanın gözünde vatandaşlar olarak, aynılıkla tanımlanmış bir topluluk olarak sunmamız gerekiyor. Hukuki koruma ve hak elde etmek için bu dili kullanabilir olmamız gerekiyor. Ama kim olduğumuza dair hukuki tanımları yeterli tarifler gibi aldığımızda hata yapıyor olabiliriz. Bu dil insan ontolojisinin liberal versiyonlarına gömülü bir hukuki çerçeve içinde meşruiyet kazanmamızı sağlıyor olabilir ama onun bizi kendimizden koparan, başkalarına bağlayan, bizi coşturan, darmadağın eden, kendimizin olmayan hayatlara –zaman zaman kaçınılmaz biçimde, geri dönüşü olmayan biçimde– bulaştıran tutku, keder ve öfkeye hakkını vermesi mümkün değildir.

Bu tür bağlardan nasıl olup da siyasal bir topluluk yoğrulduğunu anlamak kolay değildir. Ben konuşuyorumdur, bir başkası adına, bir başkasına konuşuyorumdur, ama öteki [başkası] ile ben arasındaki farkın ortadan kaldırılması mümkün değildir. “Biz” derken bunun gayet sorunlu olduğuna işaret etmekten başka bir şey yapmıyoruz aslında. Bu sorunu çözüme kavuşturuyor değiliz. Sorun çözümsüz ve çözümsüz de olmalı belki. Örneğin devletten kanunlarını bedenimizden uzak tutmasını istiyoruz, kendi bedenini müdafaa ve bedensel bütünlük ilkelerinin siyasal ‘iyi’ler olarak kabul görmesi çağrısında bulunuyoruz. Gelgelelim toplumsal cinsiyet ve cinsellik beden üzerinden başkalarına maruz kalıyor/ifşa oluyor, toplumsal süreçlerin parçası oluyor, kültürel normlarla tescilleniyor,

toplumsal anlamları içinde kavranıyor. Beden bir yandan kesinlikle “bizim” olsa dahi, üstünde özerklik iddia etmemiz gereken bir şey olsa dahi, bir beden olmak başkalarına teslim olmak bir bakıma. Lezbiyenlerin, geylerin ve biseksüellerin cinsel özgürlük taraftarı iddiaları için olduğu gibi, transseksüellerin ve transcinsiyetlilerin kendi kendini belirleme iddiaları için de; interseks hareketinin zorla gerçekleştirilen tıbbi, cerrahi ve psikiyatrik müdahaleler karşısındaki iddiaları için de; ırkçı fiziksel ve sözlü saldırılar karşısında duran her türlü iddia için de; feminizmin üreme özgürlüğü iddiası için de geçerli bu. Özerkliğe, bilhassa bir tür bedensel özerklik anlayışına başvurmadan bu iddialarda bulunmak imkânsız değilse bile çok güç. Ama bedensel özerklik hayat dolu bir paradoks aslında. Böylesi iddialarda bulunmayı bırakalım demiyorum. Bırakmayalım, bırakmamalıyız. Bu iddialarda bulunurken gönülsüz veya stratejik olalım da demiyorum. Cinsel azınlıkların ve azınlık toplumsal cinsiyetlerin, en geniş tanımıyla kadınların, azınlık ırkların ve etnisitelerin korunmasını ve özgürlüklerini azamiye çıkarmak isteyen her hareketin normatif arzusunun bir parçasıdır bu iddialar – bilhassa diğer tüm kategorileri çapraz kestikleri ölçüde. Ama eklemlendirip savunmamız gereken başka bir normatif arzu da var mı? Bedenin tüm bu mücadeleler içindeki konumunun farklı bir siyaset kavrayışına kapı açması mümkün mü?

Beden demek fanilik demektir, incinebilirlik demektir, faillik demektir: ten ve deri bizi başkalarının bakışına, ama aynı zamanda dokunuşuna ve şiddetine maruz bırakır. Bütün bunların faili ve aracı da olabilir beden, yahut “yapmak” ile size bir şey “yapılması”nın ayırt edilemediği mahal. Kendi bedenlerimiz üstünde hak sahibi olmak için mücadele veriyoruz ama uğruna mücadele verdiğimiz bedenler hiçbir zaman tam olarak bizim değil aslında. Bedenin her zaman kamusal bir boyutu var; toplumsal bir fenomen olarak kamusal alanda inşa edilen bedenim hem bana ait hem değil. En başta başkalarının dünyasına teslim olan, onların damgasını taşıyan, toplumsal hayatın potası içinde oluşan beden ancak sonradan ve bir parça belirsizlikle benim olduğumu iddia ettiğim beden haline geliyor. Nitekim bedenimin beni yakınımda olmasını tercih etmediğim başka insanlarla (bu toplumsallık boyutunun sahane bir örneği metrodur) –isteyim dışında ve en başından– ilişkilendirdiği gerçeğini yadsımaya çalıştığım da,

bu alanın veya başkalarıyla birincil ve istem dışı fiziksel yakınlığın yadsınmasına dayalı bir “özerklik” anlayışı oluşturduğumda, özerklik adına tam da bedenselleşmenin toplumsal ve siyasal koşullarını yadsımış olmuyor muyum? Özerklik uğruna mücadele verirken başka bir şey için daha, her zaman topluluk [ortaklık] içinde olan, tam olarak öngörülmesi mümkün olmayan biçimlerde, her zaman net bir şekilde ayırt edilemeyen yollardan başkalarından izler taşıyan, başkalarında iz bırakan bir benlik kavrayışı için de mücadele vermem gerekmiyor mu?

Pek çok alanda özerklik uğruna mücadele verirken aynı zamanda, tanım gereği fiziksel olarak birbirine bağımlı olan, birbiri karşısında fiziksel olarak incinebilir olan varlıklardan oluşan bir dünyada yaşıyor olmanın bize dayattığı talepleri de göz önüne almanın bir yolu var mı? Bizi nerede ve ne zaman şiddete başvurduğumuzu dikkatle düşünmek durumunda bırakan bir topluluk tasavvuru değil mi bu –zira şiddet o birincil bağın, bedenler olarak birbirimizin dışında oluşumuzun, birbirimiz için oluşumuzun istismar edilmesidir her zaman?

Yas meselesine, kontrol edemediğimiz bir şeye maruz kaldığımız, kendimizi kaybettiğimiz, kendimizle bir olamadığımız o anlara geri dönersek, yas deneyiminin bedenselleşmiş hayatın temelinde yatan toplumsallığı, bedensel bir varlık olduğumuz için daha en başından teslim alınmış olduğumuzu, kendimizin ötesinde olduğumuzu, bizim olmayan hayatlarla iç içe olduğumuzu kavrama imkânı barındırdığını söylemek mümkündür. Cinsel azınlıklar için son derece çarpıcı olan, cinsellik ve toplumsal cinsiyet siyaseti alanında çalışan herkes için çok özgül bir siyasal perspektif doğuran bu durumun, çağımızdaki küresel durumu kavramayı sağlayacak bir perspektif sunması mümkün müdür?

Yas, korku, kaygı, öfke. 11 Eylül 2001 sonrası ABD’de şiddet her yanımızı sarmış durumda; şiddeti gerçekleştiren olduk, şiddete maruz kaldık, şiddet korkusu içinde yaşıyoruz, şiddetin daha fazlasını planlıyoruz. Şiddet dokunmanın en kötü biçimlerinden biri şüphesiz, insanın diğer insanlar karşısındaki incinebilirliğini en korkunç şekilde açığa vuran yollardan biri; şiddette kontrolümüz dışında başka birinin iradesine teslim oluyoruz, başka birinin istemli eyleminin hayatın kendisine son vermesi mümkün. Şiddet uyguladığımızda bir başkası üstünde eylemde bulun-

yoruz, başkalarını tehlikeye atıyoruz, başkalarına zarar veriyoruz. Bir bakıma hepimiz başkası karşısındaki bu incinebilirlikle, bedensel hayatın parçası olan incinebilirlikle birlikte yaşıyoruz ama belli toplumsal ve siyasal şartlar altında bu incinebilirlik iyiden iyiye şiddetleniyor. ABD’de hâkim olan tarz egemenlik ve güvenliğin arkasına destek koyarak bu incinebilirliği asgariye indirmek, hatta dışarıda bırakmak oldu; ama incinebilirliğin başka bir iş görmesi, başka bir ideale hizmet etmesi de mümkün. Hayatlarımızın başkalarına bağımlı olduğu gerçeğinin militarist olmayan siyasal çözüm iddialarına zemin oluşturmaları, bedensel incinebilirlik düşüncesinden uzaklaşmamanın nasıl bir siyaset anlamına geldiğini düşünmeye koyulurken gözetmemiz, hatta bağlı kalmamız gereken, ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir zemin oluşturmaları da mümkün.

Yas tutmanın, yasla oyalanmanın/yastan uzaklaşmamanın (*tarrying with grief*), yas tutmanın katlanılmaz görüntüsüne maruz kalmaya devam etmenin, yasa şiddet üzerinden çözüm aramaya kalkışmamanın bir getirisi var mı? Yas tutmayı uluslararası bağlarımızı düşünürken kullandığımız çerçevenin parçası olarak muhafaza etmenin siyasal alanda bir getirisi var mı? Bazılarının korktuğu gibi, kayıp duygusundan uzaklaşmadığımızda sadece edilgenlik ve güçsüzlük mü hissediyoruz? Yoksa insanın incinebilir olduğu anlayışına, birbirimizin fiziksel hayatlarından hep birlikte sorumlu olduğumuz anlayışına geri mi dönüyoruz? Bu incinebilirliğin dışarıda bırakılması, kovulması, kendimizi güvenceye almak için diğer tüm insanı kaygıların bir yana atılması, yolumuzu ve yönümüzü bulmak konusunda en önemli kaynaklardan birinin de ortadan kaldırılması demek oluyor şüphesiz.

Yas tutmak ve yas tutmanın siyaset için bir kaynak haline getirilmesi basit bir edilgenlik veya güçsüzlüğe teslim olmak değildir. Bu incinebilirlik deneyimi temelinde, askeri saldırılar, işgaller, aniden ilan edilen savaşlar ve polis şiddeti karşısında başkalarının yaşadığı incinebilirliği çıkarsamaktır daha ziyade. Hayatta kalmamızın tanımadığımız ve nihai denetim altında olmayan insanların elinde olmasının mümkün olması hayatın kırılan olduğu anlamına, dünya genelinde kırılan hayatları hangi toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerinin ayakta tuttuğunun siyaset tarafından yeniden düşünülmesi gerektiği anlamına gelir.

Burada daha genel bir insan kavrayışı, daha en başından başkasına teslim olduğumuza, daha en başından, bireyselleşmeden bile önce ve bedenselleşmiş olduğumuz için başkasına teslim olduğumuza dair bir kavrayış iş başındadır: bizi şiddet karşısında ama aynı zamanda bir ucunda varlığımızın ortadan kaldırılmasının/kalkmasının, diğer ucunda hayatımızın fiziksel dayanağının bulunduğu bir dizi dokunma karşısında incinebilir hale getirir bu.

Bu durumu “düzeltme”ye kalkışmak mümkün değildir. “Ben”in oluşumundan önce geldiği için bu incinebilirliğin kaynağını yakalamak da mümkün değildir. Daha en başından ifşa olduğumuz, tanımadığımız insanlara bağımlı olduğumuz bu durum tam da münakaşa edemeyeceğimiz bir durumdur. Bilgisiz ve bağımlı olarak dünyaya gelir, bir ölçüde öyle kalırız. Özerklik perspektifinden bu durumla münakaşa etmeyi deneyebiliriz, ama bu aptallık olabilir, hatta tehlikeli olabilir. Elbette kimileri için bu ilk sahnenin olağanüstü, sevgi dolu, kucak açan bir sahne olduğu, başlangıç evresinde hayatı destekleyen ve besleyen sıcak bir ilişki dokusu olduğu söylenebilir. Kimileri içinse terk edilmenin, şiddetin veya aç kalmanın sahnesidir bu; hiçliğe, gaddarlığa veya bakımsızlığa teslim olan bedenlerdir bunlar. Ama söz konusu sahne bu değerlerden hangisini alırsa alsın, bebeklik döneminin hiçbir zaman tam olarak geride bırakmadığımız zorunlu bir bağımlılık oluşturduğu gerçeği bakidir. Beden halen teslim olmuş bir şey olarak kavranmalıdır. Hayatların maruz kaldığı zulmü anlamanın bir parçası bu birincil incinebilirlik haliyle, ortada bir başkası olmadığında, hayatımız için herhangi bir dayanak olmadığında dahi –hatta tam da o zaman– başkasının dokunuşuna teslim olma haliyle münakaşa etmenin mümkün olmadığını anlamaktır tam da. Bu zulme karşı çıkmak için, hayatların farklı farklı destek gördüğünü ve muhafaza edildiğini, insanın fiziksel incinebilirliğinin dünya genelinde çok farklı bir dağılım gösterdiğini anlamak gerekir. Belli hayatlar ciddi koruma altında olacak, bu hayatların kutsallık iddialarının yürürlükten kalkması dahi savaş seferberliği için yeterli olacaktır. Diğerleri ise böyle hızlı ve öfkeli bir destek bulamayacak, “yası tutulabilir” hayatlar olarak bile görülmeyecektir.

Burada iş başında olan insan anlayışının ne gibi kültürel sınırları vardır? İnsan için kültürel çerçeve olarak kabul ettiğimiz bu hatlar kaybın kayıp

olarak ikrar edilmesine nasıl bir sınır getirir? Lezbiyen, gey ve biseksüel çalışmalar tarafından cinsel azınlıkların maruz kaldığı şiddetle ilişkili olarak sorulan bu soru, tacize, bazen cinayete hedef olan transcinsiyetli insanlar ve gelişim yıllarında normatif bir insan morfolojisi anlayışı adına birçoğunun bedenlerinin istemedikleri bir şiddetin damgasını yediği interseks insanlar tarafından da sorulan bir sorudur şüphesiz. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik merkezli hareketler ile fiziksel engelli insanları hor gören veya yok sayan normatif insan morfolojilerine ve kapasitelerine karşı çıkma çabaları arasındaki derin yakınlığın da zeminidir bu soru. Kültürel olarak geçerli insan anlayışlarının –şu an küresel düzlemde çarpıcı ve ürkütücü yollardan sahnelendiğini gördüğümüz anlayışların– altında yatan ırk ayrımı hesaba katıldığında, bu sorunun ırkçılık karşıtı mücadelelerle yakınlığın da parçası olması gerekir.

Peki şiddet ile “gerçekdışı” olan arasında, şiddet ile şiddet kurbanı olanlara ilişkin gerçekdışılık arasında nasıl bir ilişki vardır ve yası tutulabilir olmayan hayat mefhumu hangi noktada devreye girer? Söylem düzeyinde belli hayatlar hayat olarak görülüyor, insanileştirilemiyor bu hayatlar; hâkim insan çerçevelerinin hiçbirine uygun düşmüyorlar, insanlıktan çıkarılmaları öncelikle bu düzeyde meydana geliyor. Sonrasında bu düzey, kültürün içinde halihazırda iş başında olan insanlıktan çıkarma mesajını bir bakıma adresine teslim eden fiziksel şiddete yol açıyor.

Yani içinde bu tür hayatlar için herhangi bir çerçeve, herhangi bir hikâye, herhangi bir ad bulunmayan bir söylem mevcuttur demek yahut şiddet bu söylemin gerçekleşmesi veya uygulanmasıdır demek yeterli değil. Tam bir hayat olarak görülmeyenlere, hayatla ölüm arasında asılı yaşayanlara uygulanan şiddetin bıraktığı iz iz değil. Ortada bir söylem varsa bile, içinde herhangi bir hayatın, herhangi bir kaybın olmadığı, müşterek [ortak] bir fiziksel durumun olmadığı, müşterekliğimizi kavramaya zemin oluşturacak bir incinebilirliğin olmadığı, bu müştereklikte bir parçalanmanın olmadığı, sessiz ve melankolik bir yazı bu. Bunların hiçbirisi olay düzeyinde meydana gelmiyor. Bunların hiçbirisi meydana gelmiyor. Afrika’da son birkaç yılda AIDS yüzünden kaç hayat son buldu? Bu kayba dair medya temsilleri nerede, bu kayıpların oradaki topluluklar için ne anlam taşıdığına dair söylemsel uğraşlar nerede?

Bu bölüme başlarken, burada bir araya gelen birbiriyle bağlantılı hareketler ve araştırma tarzlarının, kendimize hangi yönde ilerlemeliyiz, ne tür değerleri gerçekleştirmeliyiz gibi sorular sorduğumuz noktada özerkliği normatif özlemlerinin bir boyutu olarak, gerçekleştirilecek değerlerden biri olarak düşünmeleri gerekebileceğine işaret etmiştim. Keza cinsiyet ve toplumsal cinsellik çalışmalarında, farklı toplumsal cinsiyeti olanlar ve her türlü cinsel azınlık için daha az baskıcı bir toplumsal dünya uğruna verilen mücadelelerde bedeninin oynadığı rol, tam da kendinden öte olmanın, geçirgen bir sınır olmanın, başkalarına teslim olmuş olmanın, kendimizi bizi bizden çıkaran bir arzu yörüngesi içinde bulmanın, ilelebet başkalarından oluşan, merkezini oluşturmadığımız bir saha içinde konumlanmanın değerini vurgulamaktır. Bedensel hayata, cinsel hayata ve toplumsal cinsiyetli olmaya (ki toplumsal cinsiyetli olmak bir ölçüde her zaman *başkaları için* toplumsal cinsiyetli olmaktır) özgü toplumsallık başkalarıyla etik olarak iç içe geçtiğimiz bir saha oluşturduğu gibi, birinci şahısın, yani ego perspektifinin yolunu şaşırtır. Beden olarak her zaman kendimizden başkayız, daha fazlayız. Bunun bir hak iddiası olarak ifade edilmesi her zaman kolay değil ama imkânsız da değil belki. Örneğin “birliktelik” in (*association*) bir lüks değil, özgürlüğün koşulları ve haklarından biri olduğuna işaret eder bu. Nitekim sürdürdüğümüz birliktelik türlerinin pek çok biçimi olması önemlidir. Human Rights Campaign örgütünün yaptığı gibi evlilik normunu bu hareketin yeni ideali olarak göklere çıkarmak olmaz.⁸ Evlilik ve aynı cinsiyetten insanlar arasında hayat arkadaşlığı (*domestic partnership*) elbette seçenekler arasında olmalıdır ama bunlardan birinin cinsel meşruluğun modeli olarak tesis edilmesi bedenin toplumsallığının makbul yollarla kısıtlanmasıdır tam da. Son yıllarda ikinci ebeveynlerin evlat edinmesine (*second parent adoption*) karşı zarar verici yargı kararlarının çıktığı düşünüldüğünde, akrabalık anlayışlarımızın heteroseksüel çerçevenin ötesine geçecek şekilde genişletilmesi hayati önem taşımaktadır. Ancak akrabalığın aileye indirgenmesi yahut topluluk ve arkadaşlık bağlarının hepsinin akrabalık ilişkilerinin türevi olduğu varsayımı yanlış olur.

8 The Human Rights Campaign ABD’de lezbiyen ve gey hakları için lobi faaliyeti yürüten başlıca kurumdur. Washington D.C.’de bulunan kurum ABD’de lezbiyen ve gey siyasetinin bir numaralı destekçisi ve cinsel eşitliği savunmaktadır. Bkz. www.hrc.org.

Bu kitapta yer alan “Akrabalık Hep Zaten Heteroseksüel Midir” adlı yazıda insanları birbirine bağlayan akrabalık bağlarının topluluk bağlarının yoğunlaşmasından fazlası veya eksiği olmayabileceğini, kalıcı ve münhasır cinsel ilişkilere dayalı olmayabileceğini, eski sevgililer, sevgili olmayanlar, arkadaşlar ve topluluk üyelerinden de oluşabileceğini savunuyorum. Akrabalık ilişkileri topluluk ile aile arasındaki sınırları aşar, kimi zaman arkadaşlığa da yeni bir tanım getirir. Bu mahrem birliktelik tarzları kendilerini ayakta tutan ilişki ağları ürettiklerinde geleneksel akrabalıkta bir “arıza” yaratır, akrabalığın merkezinde biyolojik ve cinsel ilişkilerin yattığı varsayımını yerinden ederler. Dahası akrabalık bağlarını düzenleyen, zorunlu bir egzogami üreten ensest tabusu arkadaşlar arasında veya topluluk ağları içinde illaki aynı şekilde işlemez. Bu çerçeveler içinde cinsellik artık münhasıran akrabalık kurallarıyla düzenlenmediği gibi, kalıcı bağların evlilik çerçevesi dışında konumlandırılması da mümkün hale gelir. Cinsellik her zaman bağlayıcı ilişkiler veya evlilik bağları anlamına gelmeyen bir dizi toplumsal eklemlenmeye açık hale gelir. Ama ilişkilerimizin hepsinin kalıcı olmaması veya kalıcı olmasının gerekmiyor olması yas karşısında bağışık olduğumuz anlamına gelmez. Aksine tekeşlilik sahası dışına çıkan cinsellik kalıcı bağları nerede bulduğumuz sorusunu yoğunlaştırıp farklı bir topluluk anlayışına açılmamıza neden olabilir; böylece ayrıksı, mahrem bir alanı aşan kayıplara duyarlı olmanın koşulu haline gelebilir.

Gelgelelim evlilik çerçevesi dışında yaşayanlar veya cinsellik için tekeşlilik ya da yarı-evlilik olmayan toplumsal örgütlenme tarzlarını sürdürülenler gitgide daha gerçekdışı görülmekte, yaşadıkları sevgi ve kayıplara “gerçek” sevgi ve kayıplardan daha azıymış gözüyle bakılmaktadır. İnsan mahremiyeti ve toplumsallığının bu bölgesinin gerçeklikten çıkarılması söz konusu ilişkilerin gerçeklik ve doğruluğunun yadsınması yoluyla meydana gelmektedir.

Kimin ve neyin gerçek ve doğru kabul edildiği sorusu görünüşte bir bilgi meselesidir. Ama Michel Foucault’nun açığa vurduğu gibi, aynı zamanda bir iktidar meselesidir. “Doğruluk” ve “gerçeklik” sahibi olmak veya taşımak toplumsal dünya içinde muazzam kuvvetli bir imtiyazdır, iktidarın ontolojiymiş gibi davranma yollarından biridir. Foucault’ya göre radikal bir eleştirinin öncelikli vazifelerinden biri “zor mekanizmaları ile

bilgi unsurları arasındaki” ilişkinin ayırt edilmesidir.⁹ Bu noktada bilinebilir olanın sınırlarıyla, belli bir kuvvet uygulayan ama herhangi bir zorunlulukta temellenmiş olmayan sınırlarla, ancak yerleşik ontolojiden uzaklaşıp belli bir emniyeti tehlikeye attığımızda yürünebilen veya sorgulanabilen sınırlarla yüz yüze geliriz: “Bilgi unsuru olarak var olan her şeyin bir yandan örneğin belli bir dönemde verili olan bilimsel söylem türüne özgü kurallar ve kısıtlamalara uyması, diğer yandan bilimsel geçerliliğe veya rasyonelliğe veya genel kabul görmüş olana vs. özgü zorlayıcı etkilere ya da teşviklere sahip olması gerekir.”¹⁰ Bilgi ve iktidar en nihayetinde birbirinden ayrılabilir değildir, beraber iş görürler, dünyayı düşünmek için bir dizi zımni ve belirgin ölçüt oluştururlar: “O yüzden asıl mesele bilginin ne olduğunu, iktidarın ne olduğunu, birinin diğerini nasıl bastırdığını veya kötüye kullandığını tarif etmek değildir; bir sistemin kabul edilebilirliğini oluşturanın ne olduğunu kavramamız için bilgi-iktidar ilişkisinin tarif edilmesi gerekir...”¹¹

Bu da *hem* nesne sahasını kuran koşullara *hem de* bu koşulların sınırlarına bakmak demektir. Sınırların bulunduğu yer koşulların yeniden üretilebilirliğinin güvence altında olmadığı, koşulların olumsal, dönüştürülebilir olduğu mahaldir. Foucault’nun tabiriyle, “burada aralıksız bir hareketlilik, esas bir kırılma, daha doğrusu aynı süreci çoğaltan unsur ile dönüştüren unsur arasında karmaşık bir etkileşim mevcuttur.”¹² Dönüşüm adına müdahalede bulunmak tam da yerleşik bilgi ve bilinebilir gerçeklik haline gelmiş olanı aksatmak ve tabiri caizse gerçekdışılığımızdan istifade ederek aksi takdirde imkânsız veya okunaksız olacak bir iddiada bulunmaktır. Bence gerçekdışı olan gerçeklik üstünde hak iddia ettiğinde veya gerçekliğin sahasında girdiğinde, hâkim normlar tarafından özümseme gitmesinden başka bir şey olabilir ve olmaktadır. Normların aksaması, kararsızlık göstermesi ve yeniden anlamlandırmaya açık hale gelmesi mümkündür.

9 Michel Foucault, “What is Critique?”, *The Politics of Truth* içinde, 50. Bu yazı David Ingram’ın hazırladığı *The Political* kitabında, benim “Critique as Virtue” adlı yazımla birlikte yeniden yayımlanmıştır.

10 “What is Critique?”, 52.

11 A.g.y., 52–3. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

12 A.g.y., 58.

Son yıllarda yeni toplumsal cinsiyet siyaseti kapsamında transcinsiyetli ve transseksüel topluluklarda yerleşik feminist ve lezbiyen/gey çerçevelere dönük pek çok meydan okumanın ortaya çıktığını gördük; interseks hareketi de cinsel haklar savunucularının kaygı ve taleplerini daha karmaşık hale getirdi. Bu kaygıların tam anlamıyla veya esasen siyasal olmadığını düşünen sol cenahtan insanlar siyasal alanı toplumsal cinsiyetli ve cinsel önkabulleri bakımından yeniden düşünme baskısı altında kaldılar. *Butch*, *femme* ve transcinsiyetli hayatların siyasal hayatın yeniden şekillendirilmesi ve daha adil, eşitlikçi bir toplum bakımından esas göndergeler olmadığı fikrinde, toplumsal cinsiyeti başka türlü olanların kamusal dünyada maruz kaldığı şiddet tanınmadığı gibi, bedenlenmenin siyaset alanında kimin geçerli/yaşayabilir bir özne olarak kabul edileceğini idare eden bir dizi tartışmalı norma işaret ettiği de görmezden gelinmektedir. Nitekim insan bedenlerinin deneyimlenmesinin belli bir ideallığa, deneyim için belli bir çerçeveye bağlı olduğunu, bunun hem kendi bedenimize hem başka bir bedene dair deneyim için geçerli olduğunu ve söz konusu ideallik ve çerçevenin toplumsal olarak eklemlendiğini göz önüne aldığımızda, bedenlenmenin ancak belli bir norm veya norm kümesiyle ilişki içinde düşünülebilir olduğunu görmek mümkündür. Dolayısıyla bedenlerin deneyimlenmesine aracılık eden normları yeniden şekillendirme mücadelesi bedenlerin nasıl olması gerektiğine ilişkin zorla dayatılan ideallere karşı çıkan engelli siyaseti için, interseks ve transcinsiyet hareketleri için hayati önem taşımaktadır. Normla kurulan bedenlenmiş ilişki dönüştürücü bir potansiyel taşır. Fantazinin her zaman bedenin mevcut haliyle sınırlı olmayan bir eklemlendirme için bedeni başlangıç noktası olarak aldığını kabul edersek, normun ötesinde yatan seçenekler ortaya koymak, hatta normun kendisi için farklı bir gelecek ortaya koymak fantazi çalışmasının bir parçasıdır. Normatif insan morfolojisini belirleyen bu normları değiştirmenin farklı türde insanlara farklı bir “gerçeklik” bahsettiğini kabul edersek, transcinsiyetli hayatların siyasal hayat üstünde en temel düzeyde, yani kimlerin insan sayılacağı ve “gerçek” insanlığın görünüşüne hangi normların yön vereceği noktasında potansiyel ve fiili bir etkisi olduğunu da kabul etmemiz gerekir.

Dahası fantazi, mümkün olanın eklemlenmesinin bir parçasıdır; bizi fiili ve mevcut olanın ötesine, imkânlar alanına, henüz gerçekleşmemiş veya

gerçekleşemez olana taşır. Sağ kalma mücadelesini kültürel fantazi hayatından ayırmak mümkün değildir; fantazinin –sansür, küçümseme veya başka yollarla– dışarıda bırakılması insanları toplumsal ölüme maruz bırakma stratejilerinden biridir. Fantazi gerçekliğin zıddı değil, dışarıda bıraktığı şeydir; bundan dolayı kendisini kurucu dışı olarak kuran gerçekliğin sınırlarını tanımlar. Mevcut olduğu yer ve zamanlarda fantazinin taşıdığı eleştirel vaat, neyin gerçeklik olup olmayacağını belirleyen olumsal sınırlara kafa tutmaktır. Kendimizi ve başkalarını başka türlü hayal etmemize imkan sağlar fantazi; gerçeği aşan mümkünatı belirler; başka bir yere işaret eder, vücut bulduğunda da o başka yeri buraya getirir.

Drag, butch, femme, transcinsiyetli, transseksüel kişilerin siyasal alana girişleri nasıl olmaktadır? Neyin gerçek olduğunu, neyin olması “gerektiğini” sorgulamamıza yol açtıkları gibi, çağımızın gerçeklik anlayışlarına yön veren normların nasıl sorgulanabileceğini, yeni gerçeklik tarzlarının nasıl tesis edilebileceğini de gösterirler. Yeni gerçeklik tarzları tesis eden bu pratikler kısmen bedenlenme sahnesi yoluyla meydana gelir; burada beden durağan ve olmuş bitmiş bir olgu olarak değil, bir yaşlanma süreci olarak, başkalaşırken normun ötesine geçen, normu yeniden şekillendiren ve mahkûm olduğumuzu sandığımız gerçekliklerin değiştirilemez olmadığını görmemizi sağlayan bir oluş tarzı olarak anlaşılmaktadır. Bana toplumsal cinsiyet seçeneklerinin artmasının nasıl bir faydası olduğunu soranlar oluyor. Onlara genelde şöyle yanıt veriyorum: Seçenek bir lüks değil, etmek kadar hayati. Sağ kalma sorusunun aciliyet taşıdığı insanlar için imkân düşüncesinin hafife alınmaması gerektiğini düşünüyorum. Hayat mümkün mü sorusunun cevabının evet olması önemli bir şeydir kesinlikle. Ancak bu yanıt çantada keklik görülemez. Kimi zaman yanıtı “hayır” olan ya da kimse için hazır bir yanıt veremediği ya da devam eden bir ıstırapın işaretidir bu soru. Bu soruya olumlu yanıt veren, verebilen pek çokları için bu yanıt zorlukla, gerçekliğin bu olumlu yanıtı mümkün kılacak şekilde yapılandırılması veya yeniden yapılandırılması koşuluyla elde edilmiştir.

Lezbiyen ve geyler için uluslararası haklar hareketinin ana görevlerinden biri, içsel bir hakikat değil cinsel bir pratik olarak homoseksüelliğin gerçekliğini anlaşılabilirliği bakımından toplumsal dünyanın tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak açıkça ve alenen öne sürmektir. Yani lezbiyen

ve gey hayatların gerçekliğini bir gerçeklik olarak öne sürmek bir şeydir; geyliğin alenen öne sürülmesinin neyin gerçeklik kabul edildiğini, neyin insan hayatı kabul edildiğini sorguladığını öne sürmekse çok farklı bir şeydir. Nitekim lezbiyen ve gey siyasetine düşen görev düpedüz gerçekliği yeniden inşa etmek, insanı yeniden kurmak ve neyin yaşanabilir olup olmadığı sorusuna aracılık etmektir. Bu tür bir çalışmanın karşı olduğu adaletsizlik nedir peki? Şöyle söyleyeyim: gerçekdışı addedilmek ve bu atfın ayrımcı bir muamele biçiminde deyim yerindeyse kurumsallaşması, insanın karşısında duran (ve onu kuran) öteki [başkası] haline gelmektir. İnsandışıdır, insan ötesidir, insandan az olandır burası, insanı görünürdeki gerçekliği içinde güvence altına alan sınırdır. Kopya addedilmek, gerçekdışı addedilmek zulme maruz kalmanın yollarından biridir ama mesele daha da derinlere uzanır. Zulüm görmek halihazırda bir tür özne olarak var olmak demektir, efendi öznenin gözle görünür ve zulüm gören ötekisi olarak, muhtemel veya potansiyel bir özne olarak oradasınızdır –oysa gerçekdışı olmak bambaşka bir şeydir. Zulüm görmek için önce anlaşılır hale gelmeniz gerekir. Kendinizi temelden anlaşılamaz (hatta kültürün ve dilin yasaları bakımından imkânsız) halde bulmak kendinizi henüz insanlığa erişim sağlayamamış halde, sürekli insan olmadığınız hissiyle *insanmış gibi* konuşur halde bulmaktır, dilinizin kof olduğunu, tanınmanın meydana gelmesini sağlayan normlar sizden yana olmadığı için herhangi bir tanınma gelmeyeceğini fark etmektir.

Toplumsal cinsiyetin nasıl yapıldığı meselesinin sırf kültürel bir mesele olduğunu ya da burjuva özgürlüğünü aşırıya vardırma ısrar edenlerin bir şımarıklığı olduğunu düşünüyor olabiliriz. Ama toplumsal cinsiyetin performatif olduğunu söylemek zevkli ve altüst edici bir gösteri oluşturma hakkında ısrar etmek değil, gerçekliğin yeniden üretilmesini ve tartışmaya açılmasını sağlayan gözcü ve sonuç doğuran yolları alegorileştirmektir (*allegorize*). Bunun toplumsal cinsiyet sunumlarının kriminalize edilmesi ve patolojikleştirilmesi, toplumsal cinsiyete ters düşen öznelerin alıkonması ve hapsedilmesi, transcinsiyetli öznelerin maruz kaldığı şiddetin şiddet olarak görülmemesi, bu şiddetin kimi zaman tam da bu tür özneleri şiddet karşısında koruması gereken devletlerden gelmesi bakımından doğurduğu sonuçlar vardır.

Ya yeni toplumsal cinsiyet biçimleri mümkünse? Bunun yaşam tarzları ve insan topluluğunun somut ihtiyaçları üstünde nasıl bir etkisi vardır? Kıymetli toplumsal cinsiyet seçeneklerini kıymetli olmayanlardan nasıl ayırabiliriz? Meselenin henüz mevcut olmayan toplumsal cinsiyetler için yeni bir gelecek oluşturmaktan ibaret olmadığını söylemek isterim. Aklımda olan toplumsal cinsiyetler uzun zamandır mevcut olan ama gerçekliğe yön veren terimlerden kabul görmemiş toplumsal cinsiyetler. Yani mesele hukuk, psikiyatri, sosyal teori ve edebiyat teorisi içinde, uzun zamandır yaşadığımız toplumsal cinsiyet karmaşıklığı için yeni bir meşrulaştırma lügatının geliştirilmesidir. Gerçekliğe yön veren normlar tarafından gerçek olarak kabul edilmedikleri için, bu toplumsal cinsiyet biçimlerine mecburen “yeni” diyeceğiz.

Mümkün olanın düşünülmesinin siyaset teorisi içinde nasıl bir yeri vardır? Sorun farklı mümkünat tarzları arasında ayırım yapılmasını sağlayacak bir normun olmaması mıdır, yoksa bunun sorun olarak görünmesi “mümkünat”ın kendisinin bir norm olarak kavranamayışından mı kaynaklanmaktadır? Mümkünat bir özlem, eşit dağıtılacağını umut edebileceğimiz, toplumsal olarak güvence altına alınabilecek, çantada keklik görülemeyecek bir şeydir –bilhassa fenomenolojik açıdan kavrandığında. Mesele, sanki birbirleriyle rekabet halindeki toplumsal cinsiyet temsilleri hakkında hüküm vermek için bir ölçü, ayar veya norm sunmamız gerekiyormuş gibi, yeni toplumsal cinsiyet normları buyurmak değildir. Burada yaşayabilmekle, nefes alabilmekle, hareket edebilmekle ilgili, “özgürlük felsefesi” denen alana ait bir normatif arzu iş başındadır. Mümkün hayat düşüncesi olsa olsa kendisinin mümkün olduğunu halihazırda bilenler için şımarıklıktır. Halen mümkün olma arayışı içinde olanlar için mümkünat bir zorunluluktur.

Spinoza her insanın kendi varlığını sürdürmenin peşinde olduğunu öne sürmüş, bu kendi kendini devam ettirme ilkesini (*conatus*) kendi etik ve siyaset anlayışının zemini haline getirmiştir. Arzunun her zaman tanınma arzusu olduğunu öne süren Hegel de bir bakıma Spinoza’nın bu düşüncesini geliştirir, kendi varlığını devam ettirmek için tanınma elde etmek ve sunmakla meşgul olmanın şart olduğunu söyler. Tanınabilir olmadığımızda, bizi tanınır hale getiren tanınma normları olmadığında varlığımızı sür-

dürmemiz mümkün değildir, mümkün varlıklar değildir; mümkünatın dışında kalırız. Tanınma normlarının içine doğduğumuz kültürel dünyada halihazırda mevcut olduğunu düşünüyor olabiliriz ama bu normlar değişmekte ve normlardaki değişimlerle birlikte tanınabilir insanın ne olup olmadığı da değişmektedir. Hegelci argümana Foucaultcu bir büküm verirsek: tanınma normları insan mefhumunu üretme ve ortadan kaldırma işini görür. Bilhassa lezbiyen ve gey hakları bağlamında uluslararası normların nasıl işlediğini göz önüne aldığımızda bunun doğru olduğunu görürüz: burada şiddetin belli türlerinin mazur görülemeyeceği, belli hayatların savunmasız ve korunmaya değer olduğu, belli ölümlerin yası tutulabilir ve kamusal tanınmaya layık ölümler olduğu vurgulanmaktadır.

Kendi varlığını sürdürme arzusunun tanınma normlarına bağlı olduğunu söylediğimizde, kişinin özerkliğinin, “ben” olarak zaman içinde varlığını sürdürmesinin, o “ben”i aşan, kendi dışında, tarihsel olarak değişim gösteren karmaşık bir normlar dünyasında konumlandırıan bir toplumsal norma temelden bağlı olduğunu söylemiş oluruz. Hayatlarımız, kendimizi devam ettirmemiz, düpedüz bu tür normlara ya da en azından bu normlar içinde gezinme, bu normların iş gördüğü sahadan faillik çıkarma imkânımıza bağlıdır. Varlığımızı sürdürme kabiliyetimiz bakımından kendi dışımızda olana, daha geniş toplumsallık sahasına bağımlıyızdır ve bu bağımlılık devamlılığımızın ve sağ kalabilirliğimizin zeminini oluşturur. “Hak” iddiasında bulunduğumuzda, ki bulunuyoruz ve bulunmalıyız, özerkliğimize yer açıyor değiliz aslında –özerklik derken, başkalarının dünyasına bağımlılık ilişkilerinden önce gelen, ayrı duran bir kendi kendini devam ettirme anlamında bireyselleşme halini kastediyorsak tabii. Normlarla veya Öteki’lerle giriştiğimiz müzakere biz dünyaya geldikten sonra başlıyor değil. Dünyaya gelmemiz için toplumsal dünyanın halihazırda orada olması, bizim için altyapı oluşturması gerekiyor. Yani varlığımızı devam ettirmeme dayanak oluşturan tanınma normları olmadan varlığımızı devam ettirmem mümkün değil: benim kendimi tahayyül etmeye başlayabilmem için mümkün olduğuma dair anlayışın önce başka bir yerden tahayyül edilmesi gerekiyor. Kendi üstüme dönüşlülüğüm (*reflexivity*) toplumsal dolayıma tabi olmakla kalmayıp, toplumsal olarak kurulan bir şey. Benden önce gelen ve beni aşan normların toplumsallığına

dayanmadan olduğum kişi olmam mümkün değil. Bu mânâda daha en baştan kendimin dışındayım, sağ kalmanın ve mümkünat alanına dahil olmanın koşulu da bu.

Cinsel hakların öne sürülmesi bu arkaplan ışığında özel bir anlam kazanıyor. Örneğin hak mücadelesine girdiğimizde sadece kendi şahsımıza ilişkin haklar için değil, *şahıs olarak görülmek* için de mücadele verdiğimiz anlamına geliyor. İkisi arasında bir fark var. Şahsımıza ilişkin veya ilişkin olması gereken haklar için mücadele verdiğimizde, bu şahıslığın hali hazırda kurulu olduğunu varsayabiliriz. Oysa sadece şahıs olarak görülmek için değil, bizatihi şahıslığın ne anlama geldiğine dair toplumsal bir dönüşüm yaratmak için mücadele verdiğimizde, bu hak iddiası insanı eklemlendiren toplumsal ve siyasal sürece müdahale etmenin yollarından biri haline gelir. Uluslararası insan hakları insan terimini sürekli yeniden tanımlanmaya ve yeniden müzakere edilmeye maruz bırakmaktadır. “İnsan”ı haklar uğruna seferber ettiği gibi, kullandığı insan kavrayışının kültürel sınırlarına rastgeldiğinde insanı yeniden yazmakta, yeniden eklemlendirmektedir – ki yapması gereken de budur.

Lezbiyen ve gey insan haklarında esas mesele bir bakıma cinselliktir. Cinsellik sahip olunan bir özellik, bir meyil veya eğilim kümesi değildir. Başkalarına eğilimli olma tarzıdır cinsellik –fantazi kipi de buna dahildir, hatta bazen sadece fantazi kipinde mevcuttur. Cinsel varlıklar olarak kendimizin dışında var olduğumuzu, daha en başından teslim olmuş, kısmen birincil bağımlılık ve bağıllık ilişkileri tarafından şekillendirilmiş olduğumuzu kabul ettiğimiz takdirde, kendimizin dışında, ötesinde varoluşumuz cinselliğin bir işlevi gibi görünür; cinsellik burada varoluşumuzun şu veya bu boyutu, anahtarı veya temeli değildir, Merleau-Ponty’nin vaktiyle işaret ettiği gibi varoluşumuzla hemhuduttur.¹³

Kişilik anlayışımızın tanınma arzusuyla bağlantılı olduğunu, arzunun bizi kendi dışımıza, tam olarak kendi tercihimiz olmayan ama her türlü tercih anlayışımızın ufkunu ve kaynağını oluşturan toplumsal normların alanına yerleştirdiğini savunmaya çalıştım. *Yani varoluşumuzun ek-statik, esrik, kendi dışında duran karakteri insan olarak varlığımızı sürdürme imkânı için elzemdir.* Bu anlamda cinsel hakların birbiriyle bağlantılı iki ek-stazi,

13 Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*.

esrime alanını, kendi dışımızda olmanın iki yolunu bir araya getirdiğini görebiliriz. Cinsel varlıklar olarak başkalarının dünyasına bağımlıyız, ihtiyaç, şiddet, ihanet, zorlantı, fantazi karşısında savunmasızız; başkalarına arzu yansıttığımız gibi, bizim üzerimize de arzu yansıtılıyor. Bir cinsel azınlığın parçası olmak, her şeyden önce, kamusal ve özel alanların korunmasına, şiddet karşısında bizi koruyan hukuki yaptırımlara, bize dayatılan istenmedik saldırganlıklar ve şiddet eylemleri karşısında muhtelif kurumsal önlemlere de bağımlı olduğumuz anlamına gelir. Bu anlamda, hayatımız ve arzumuzun varlığını sürdürmesi bizi insan olarak yaşayabilir kılan tanım normlarına bağlıdır. Dolayısıyla cinsel haklardan bahsederken sadece bireysel arzularımıza değil, bireyselliğimizin bağlı olduğu normlara da ilişkin olan haklardan bahsediyoruz. Yani hak söylemi bağımlılığımızın, var oluşumuzun başkalarının elinde oluşunun, başkalarıyla birlikte ve onlar için var oluşumuzun, başkaları olmadan var olamayışımızın ikrarıdır.

Birkaç yıl boyunca, San Francisco'da bulunan Uluslararası Gey ve Lezbiyen İnsan Hakları Komisyonu kurulunda görev yaptım. Transcinsiyetli ve interseks bireyler kadar HIV veya AIDS taşıyan insanlar da dahil olmak üzere cinsel azınlıklar için eşitlik ve adalet mücadelesi veren grup ve bireylerden oluşan geniş bir uluslararası koalisyonun parçası bu grup.¹⁴ Gruba gelen taleplerde cinsel azınlıklara dönük doğrudan şiddet eylemlerinin, bilhassa dünyanın dört bir yanında yerel polis veya hükümetler tarafından göz ardı edilen şiddet eylemlerinin sıklığı karşısında tekrar tekrar hayrete kapılmıştım. Açıkta gey olan veya gey olduğu farz edilen birinin, toplumsal cinsiyeti normlara uymayan birinin, cinselliği kamusal yasaklara meydan okuyan birinin, bedeni belli morfolojik ideallere uygun düşmeyen birinin kamusal görünüşünün ne tür bir kaygı doğurduğu konusunda düşünmek zorunda kalmıştım. Birini gey olduğu için öldüren, interseks olduğu için ölümlle tehdit eden, transcinsiyetli birini kamusal görünüşü yüzünden öldüren insanların eylemlerinin arkasında nasıl bir güdü yatıyor?

Ona göre yaşaması "gereken" cinsiyet normuna uymadığı için birini öldürme arzusu duymak veya düpedüz öldürmek hayatın koruyucu bir dizi norm gerektirdiğine, bu normların dışında olmanın, dışında yaşamının

14 Kurumun misyonu ve gerçekleştirdikleri üzerine daha fazla bilgi için bkz. www.iglhrc.org.

ölümüne susamak olduğuna işaret etmektedir. Şiddet tehdidinde bulunan kişi, sınıflandırılabilir olmayan böyle bir varlığın toplumsal dünya içinde yaşamasına izin verildiği takdirde dünya ve benlik anlayışının kökünden sarsılacağı yönünde kaygı dolu, katı bir inançla hareket eder. Söz konusu bedenın şiddet yoluyla olumsuzlanması düzen tazeleme, toplumsal dünyayı anlaşılabilir cinsiyet zemininde onarma, o dünyayı doğal veya zorunlu olmayan bir şey olarak düşünme davetini reddetme yönünde nafîle ve şiddet dolu bir çabadır. Muhtelif ülkelerde transseksüellerin, “dişil” olarak görülen gey erkeklerin veya “eril” olarak görülen gey kadınların maruz kaldığı ölüm tehditleri veya cinayetler bununla alakalıdır. İşlenen bu suçlar her zaman cezai suç olarak da tanınmamaktadır. Kimi zaman hükümetler ve uluslararası kurumlar tarafından kınanırken, kimi zaman yine aynı kurumlar tarafından insanlığa karşı işlenmiş okunaklı veya gerçek suçlar arasında sayılmamaktadırlar.

Bu şiddete karşı çıkarken ne adına karşı çıkıyoruz? Bu şiddetin alternatifi ne, toplumsal dünya için nasıl bir dönüşüm çağrısında bulunuyorum? Bu şiddet ikili toplumsal cinsiyet düzeninin doğallığını veya zorunluluğunu koruma, bunu kimsenin insan olarak kalıp da karşı çıkamayacağı doğal veya kültürel (yahut hem doğal hem kültürel) bir yapı haline getirme yönündeki derin bir arzudan kaynaklanıyor. İkili toplumsal cinsiyet normlarına sırf eleştirel bir bakış açısı benimseyerek değil, bu normları eleştirel biçimde cisimleştirerek karşı çıkıldığında ve bu stilize muhalefet okunaklı olduğunda, şiddet tam da bu okunaklılığı ortadan kaldırma, mümkünatını sorgulama, görüşünün aksine onu gerçekdışı ve imkânsız kılma yönünde bir talep olarak ortaya çıkıyor gibi. Yani basit bir bakış açısı farkı değil bu. O cisimlenmiş muhalefete şiddet yoluyla karşı çıkmak, söz konusu bedenin, kabullenilmiş dünya versiyonu karşısındaki bu kafa tutuşun düşünülmez olduğunu ve olması gerektiğini söylemektir. Neyin gerçek olarak görüleceğine dair sınırlar dayatma çabası olumsal olanın, kırılğan olanın, toplumsal cinsiyetli düzende temel bir dönüşüme açıklık barındıranın önünün kesilmesini gerektirir.

Bu tür bir analizden doğan etik bir soru vardır: anlaşılabilirlik çerçevemize şüphe düşüren bir farkla, bu farkın getirdiği meydan okumayı dışarıda bırakmaya çalışmadan nasıl karşı karşıya gelebiliriz? Bu meydan okumanın

doğurduğu kaygı içinde yaşamayı öğrenmek, epistemolojik ve ontolojik çapımızın doğurduğu emniyetin kaybolduğunu hissederken, insan adına, insanın geleneksel olarak varsayılandan başka bir şey olmasına izin vermeye razı olmak ne demek olabilir? Yani daha kapsayıcı, en nihayetinde şiddetin daha az olduğu bir dünya adına insanın yok edilip yeniden eklemlendirilişini benimsemeyi, bununla birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerekiyor – insanlığımızın tam olarak nasıl bir biçim aldığını, alacağını önceden bilmeksizin. Yani şiddetten kurtulmak adına insan permütasyonlarına açık olmamız gerekiyor. Adriana Cavarero'nun Arendt'ten esinle belirttiği gibi, Öteki'ne basit ve yanıtlanamaz bir soru yöneltiyoruz: "kimsin sen?"¹⁵ Şiddet soru sormayan, bilmek istemeyen bir tepkidir. Bildiğine arka çıkmak, onda bilinmezlik tehlikesi doğuran, onu dünyasının önkabullerini, bu önkabullerin olumsuzluğunu, değişebilirliğini baştan düşünmeye zorlayan şeyi ortadan kaldırmak ister. Şiddet içermeyen tepki ise Öteki karşısında onun bilinmezliğiyle birlikte yaşar, zira en nihayetinde bu sorunun açtığı bağın muhafaza edilmesi ortak noktamızın ne olduğunu –sanki insana tanımını veren şeyin ne olduğunu, gelecek hayatının nasıl olabileceğini bilmek için gereken tüm kaynaklara sahipmişiz gibi– önceden bilmekten daha kıymetlidir.

Ne gibi insan permütasyonlarının ortaya çıkabileceğini öngörmenin veya denetim altına almanın mümkün olmaması muhtemel tüm insan permütasyonlarına kıymet vermemiz gerektiği anlamına gelmez; belli değerlerin, demokratik ve şiddet içermeyen, uluslararası ve ırkçılık karşıtı değerlerin gerçekleşmesi uğruna mücadele veremeyeceğimiz anlamına gelmez. Mesele sadece şudur: bu değerler için mücadele vermek tam da insan tayfının ayrıntılarına inmek için kendi konumumuzun yeterli olmadığı, özne olarak kendi statümüzün –demokratik nedenlerle– şaşacağı, bilmediği şeylere maruz kalacağı kolektif bir çalışma içine girmek gerektiğini kabul etmek haline gelmektedir.

Mesele ne toplumun canlı uğraklarına toplumsal normların uygulanması, (Foucault'nun eleştirdiği gibi) düzenlenip tanımlanmaları, ne de toplumsal normları temellendirecek olan (toplumsal olan adına iş gör-seler dahi) toplumsallıkdışı meşrulaştırma mekanizmaları bulmaktır. Bu faaliyetlerin meydana geldiği ve gelmesi gereken zamanlar vardır: suç

15 Bkz. Adriana Cavarero, *Relating Narratives*, 20–29 ve 87–92.

işleyenleri yasadışı eylemlerinden dolayı yargılayıp normalleştirici bir prosedüre maruz bırakırız; kolektif bağlamlarda eylemimizin temellerini ele alırız, üstünde uzlaşabileceğimiz müzakere ve düşünme tarzları bulmaya çalışırız. Ama normlarla yaptıklarımız bunlardan ibaret değildir. Normlar yoluyla insan tarafından anlaşılabilir olanın sınırlarını belirleriz ve bunun her tür etik için, toplumsal dönüşüm kavrayışı için doğurduğu sonuçlar vardır. Bildiğimiz haliyle insan hayatını koruyup desteklemek için *önce* insanın temellerini bilmemiz gerektiğini iddia etmeye çalışabiliriz. Peki ya tam da insana ilişkin kategoriler, bu terimler içinde tanımlanıp korunması gerekenleri dışarıda bırakıyorsa? Ya insan kapsamında olması gerekenler, Batılı rasyonalizm biçimlerinin sunduğu akıl yürütme tarzları içinde, geçerlilik iddialarını gerekçelendirme tarzları içinde iş görmüyorlarsa? İnsanın ne olduğu bilgisine ulaşmış durumda mıyız? Bu bilgiye yaklaşmak için ne gerekiyor olabilir? Çok erken bilmekten yahut nihai veya kesin bir bilişten sakınmamız mı gerekiyor? İnsan sahasını elde var bir kabul ettiğimizde, insanın üretildiği, yeniden üretildiği, ortadan kaldırıldığı yollar üstüne eleştirel ve etik bir düşünme gerçekleştirememiş oluyoruz. Bu sorgulama etik sahasının tamamını oluşturmuyor ama sorumluluk sahibi bir etğin veya toplumsal dönüşüm teorisinin bu olmadan iş görebileceğini düşünemiyorum.

İnsan anlayışımızı gelecekteki eklemlendirmelere açık tutmak uluslararası insan hakları söylemi ve siyaseti bakımından olmazsa olmaz bir noktadır. İnsan mefhumunun ne olduğu önden kabul edildiğinde neler olduğunu tekrar tekrar görüyoruz: insan en baştan Batılı, çoğunlukla Amerikalı, dolayısıyla kısmi ve sınırlı olarak tanımlanıyor. İnsanı temel olarak yola çıktığımızda, insan haklarında söz konusu olan insan hali hazırda bilinen, çoktan tanımlanmış bir şey oluyor. Oysa insanın küresel bir hak ve yükümlülük kümesine temel oluşturması gerekiyor. Yerel olandan (tüm insanların kurulu ulus devletlere ait olduğu zannını yeniden dolaşıma sokmayan bir şekilde küresel olarak tasavvur edilen) uluslararasılığa nasıl geçileceği sorusu uluslararası siyasetin başlıca sorularından biri, ama uluslararası lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel, interseks mücadeleleri ve feminizm için bu soru özel bir biçim alıyor. Emperyalizm karşıtı yahut en azından emperyalist olmayan bir uluslararası insan hakları anlayışının insanın ne anlama geldiğini sorgulaması, farklı kültürel ortamlarda hangi

yollardan tanımlandığını görüp buradan dersler çıkarması gerekiyor. Yani insanın ne olduğuna ilişkin, hatta insan hayatının temel koşulları ve ihtiyaçlarına ilişkin yerel kavrayışların yeniden yorumlanması gerekiyor, zira insanın başka türlü tanımlandığı tarihsel ve kültürel şartlar mevcut. İnsanın temel ihtiyaçları ve dolayısıyla temel hakları muhtelif mecralar, sözlü ve icralı muhtelif pratikler yoluyla bilinir hale geliyor.

İndirgemeci bir görecilik insandan veya uluslararası insan haklarından bahsetmemizin mümkün olmadığını, zira bu terimlerin her zaman sadece yerel ve geçici anlamları olacağını, genellemelerin söz konusu anlamların özgüllüğüne zarar verdiğini söyleyecektir. Ben böyle düşünmüyorum. Hatta insandan ve uluslararasılıktan bahsetmeye, bilhassa insan haklarının mesela kadınlardan yana iş görüp görmediğini anlamaya, kadınların ne olup olmadığından bahsetmeye mecbur olduğumuzu düşünüyorum. Ama bu şekilde konuşup kadınlar adına toplumsal dönüşüm çağrısında bulunmak için, aynı zamanda eleştirel bir demokratik projenin parçası olmamız gerekiyor. Dahası kadın kategorisi ayrıştırıcı biçimde, dışlayıcı amaçlarla kullanılmış, kadınların hepsi bu kapsam içine alınmamıştır; kadınlar insan kategorisine büsbütün dahil edilmiş değildir. Her iki kategori de halen oluşum, gelişim halinde olduğu, tamamlanmış olmadığı için, en nihayetinde insanı oluşturanın ne olduğunu henüz bilmiyoruz, hiçbir zaman da kesin olarak bilemeyeceğiz. Bu da siyasette ikili bir yol izlememiz gerektiği anlamına geliyor: hayat koşulları için, siyasal hayatta cinsellik ve toplumsal cinsiyetin kurucu rolünü olumlayan yollardan hak iddiasında bulunmak için bu dili kullanmamız, ama aynı zamanda kullandığımız kategorileri eleştirel bir sorgulamaya tabi tutmamız gerekiyor. Ne ölçüde içerici ve tercüme edilebilir olduklarını, içerdikleri önkabulleri, insan olmanın ve toplumsal cinsiyetli olmanın ne olduğunu içermeleri ve açmaları için ne şekilde genişletilmeleri, yok edilmeleri veya yeniden şekillendirilmeleri gerektiğini öğrenmemiz gerekiyor. Bundan birkaç yıl önce Pekin’de gerçekleştirilen Birleşmiş Milletler konferansında “kadınların insan hakları” üzerine bir söylem oldu (ya da Uluslararası Gey ve Lezbiyen İnsan Hakları Komisyonu tabirini düşünelim); pek çok insan bunu bir paradoks olarak görüyor. Kadınların insan hakları? Lezbiyen ve gey insan hakları? Ama bu eşleştirmenin ne iş gördüğünü bir düşünelim.

İnsanı olumsal bir kategori olarak, geçmişte olduğu gibi bugün de değişken ve sınırlı, lezbiyen ve geyleri içeren veya içermeyen, kadınları içeren veya içermeyen bir insan nüfusunu tanımlayan, işleyişinde pek çok ırksal ve etnik ayrışmanın söz konusu olduğu bir kategori olarak icra ediyor bu eşleştirme. Bu tür grupların kendine özgü insan hakları olduğunu, kadınların insanlığını düşündüğümüzde söz konusu olan insanın erkeklik varsayımıyla iş gördüğünde taşıdığı anlamdan farklı bir anlama gelebileceğini söylüyor. Aynı zamanda bu terimlerin birbiriyle ilişki içinde, değişken tanımları olduğunu söylüyor. Irk konusunda da benzer bir iddiada bulunabiliriz şüphesiz. Hangi insan toplulukları insan olarak nitelendiriliyor, hangileri nitelendirilmiyor? Bu kategorinin nasıl bir tarihi var? Bu tarih içinde şu an hangi noktada bulunuyoruz?

Bu son süreçte ontolojinin, insan olmanın, toplumsal cinsiyetli olmanın, tanınabilir şekilde cinsel olmanın temel kategorilerinin ancak kendimizi bir kültürel tercüme sürecine maruz bıraktığımızda yeniden eklemlendirilebileceğini veya anlamlandırılabilirliğini söylemek isterim. Mesele yabancılığın yerleşik bir sözlüğe yedirilmesi misali, yabancı veya alışılmadık toplumsal cinsiyet veya insanlık anlayışlarının kendi anlayışımız içinde özümsemesi değildir. Kültürel tercüme en temel kategorilerimizden vazgeçme, yani bu kategorilerin mevcut bir *epistemenin* sınırlarına –bilinmeyene veya henüz bilinmeyene– rast geldiğinde nasıl ve neden parçalandıklarını, yeniden anlamlandırma gerektirdiklerini görme sürecidir aynı zamanda. İnsan mefhumunun ancak zaman içinde ve bir kültürel tercüme süreciyle, tercümenin kapalı, ayrık, birleşik kalan iki dil arasında meydana gelmediği bir süreçle inşa edileceğini fark etmek büyük önem taşıyor. *Çeviri her dili diğerini anlamak için değişmek zorunda bırakacak*, bu anlayış tanıdık, yerel ve halihazırda bilinir olanın sınırında etik ve toplumsal bir dönüşüme vesile olacaktır. Bir kayıp, bir yönsüzlük yaratacaktır ama insanın yeniden varlık kazanma fırsatı da buradadır.

Hayatı yaşanabilir kılan nedir sorusu, hayatın hayat olması için yerine getirilmesi gereken belli normatif koşullara ilişkindir. Yani hayatın burada en az iki anlamı vardır: ilki asgari biyolojik hayat biçimine gönderme yaparken, en başta müdahil olan diğeri insan hayatı bakımından yaşanabilir

bir hayatın asgari koşullarını belirler.¹⁶ Yaşanabilir bir hayat uğruna salt hayatın göz ardı edilebileceği anlamına değil, toplumsal cinsiyet şiddeti konusunda olduğu gibi, yaşayabilirlik koşullarını sürdürmek ve yeniden üretmek için insanların neye ihtiyacı olduğu sorusunu sormamız gerektiği anlamına gelir bu. Son olarak, her türlü yoldan yaşanabilir hayat imkânını kavramsallaştırmamızı ve kurumsal desteğini oluşturmamızı sağlayan siyaset nasıl bir siyasettir? Bunun ne anlama geldiği konusunda her zaman anlaşmazlıklar olacaktır, bu bağlılığın tek bir siyasal doğrultu gerektirdiğini öne sürenler yanılmaktadır. Ama bunun tek sebebi yaşamının hayatı siyasal olarak yaşamak, iktidarla ilişki içinde, başkalarıyla ilişki içinde, kolektif bir gelecek için sorumluluk üstlenerek yaşamak olmasıdır. Ancak gelecek için sorumluluk üstlenmek demek o geleceğin doğrultusunu önceden tamamen bilmek değildir, zira gelecek, bilhassa başkalarıyla birlikte ve başkaları için kurulan gelecek, belli bir açıklık ve bilmemezlik gerektirir; sonucunu hiçbir öznenin kesinkes öngöremeyeceği bir sürecin parçası olmak demektir. Aynı zamanda söz konusu rotaya ilişkin belli bir yarışma ve tartışmanın/çekişmenin iş başında olacağı ve olması gerektiği anlamına da gelir. Siyasetin demokratik hale gelmesi için çekişme iş başında olmalıdır. Demokrasi tek bir ağızdan konuşmaz; melodileri uyumsuzdur ve böyle olması şarttır. Öngörülebilir bir süreç değildir; bir tutku misali maruz kalınması gereken bir şeydir. Doğru yola önceden karar verildiğinde, topluluk içine girmenin bir yolunu bulup da orada kültürel tercümenin tam ortasında “doğru” olanı keşfetmeden herkes için doğru olanı dayattığımızda, hayatın kendisi dışarıda kalabilir. Doğru olan ve iyi olan, ihtiyaç duyduğumuz temel kategorilere rahat vermeyen gerilimlere açık kalmaktan, bildiklerimizin ve ihtiyaçlarımızın kalbinde yatan bilgisizliği bilmekten ve maruz kaldığımız süreçte sonucunun ne olacağını kesin olarak bilmeksizin hayat emaresini görmekten oluşuyor olabilir.

16 Bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 1–12.

2.

Cinsiyet Düzenlemeleri

“Düzenleme” terimi ilk bakışta insanları düzenli/düzgün hale getiren sürecin kurumsallaşmasına işaret ediyor gibidir. Nitekim düzenlemenin çoğul halde kullanılması, insanları düzenli hale getiren/düzene sokan hukuki aygıtları oluşturan somut yasalar, kurallar ve politikaların tanınmasıdır. Ama ben toplumsal cinsiyetin düzenlenme yollarını hepsini bu ampirik hukuki uğraklar bakımından anlamamanın yanlış olacağına inanıyorum, zira söz konusu düzenlemeleri yöneten normlar kendilerini cisimleştiren uğrakların ötesine geçmektedir. Öte yandan, ampirik uğraklar bu uğraklardan bağımsız meydana gelen bir iktidar işleminin örneğinden ibaretmiş gibi, toplumsal cinsiyetin düzenlenmesinden soyut haliyle bahsetmek de aynı ölçüde yanlış olacaktır.

Nitekim feminizm ve lezbiyen/gey çalışmaları içinde gerçekleştirilen en önemli çalışmalarda odak noktası fiili düzenlemeler olmuştur: hukuki, askeri, psikiyatrik ve diğer düzenlemeler. Bu çalışmalarda genellikle toplumsal cinsiyetin nasıl düzenlendiği, bu düzenlenmelerin nasıl dayatıldığı, dayatıldıkları özneler tarafından nasıl içselleştirildiği ve düzenlendiği gibi sorular sorulmaktadır. Ama toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi demek öylece bir düzenlemenin dış kuvvetine maruz kalması demek değildir.¹⁷ Toplumsal cinsiyet düzenlenişinden önce var olsaydı şayet, toplumsal cinsiyeti tema olarak alıp maruz kaldığı muhtelif düzenleme türlerini, bu maruziyetin hangi yollardan meydana geldiğini sıralayabilirdik. Ama bizim

17 Bkz. Carol Smart (haz.), *Regulating Womanhood*.

için sorun çok daha keskin. Ne de olsa: düzenlenişinden önce var olan bir toplumsal cinsiyet mi var, yoksa toplumsal cinsiyetli özne düzenlemeye maruz kalırken, o belli maruziyet biçiminin ürünü olarak mı ortaya çıkıyor? Maruz kalma süreci düzenlemelerin cinsiyeti ürettiği süreç değil mi?

Maruziyet ve düzenleme konusunda Foucaultcu araştırmalardan çıkan iki ikazı unutmamak gerekir: (1) düzenleyici iktidar önceden var olan bir özne üstünde iş görmekle kalmaz, o özneyi şekillendirir ve biçimlendirir de, dahası her hukuki iktidar biçiminin üretken bir etkisi vardır; (2) belli bir düzenlemeye maruz kalmak aynı zamanda onun tarafından özneleştirilmektir, tam da düzenlenme vasıtasıyla özne olarak varlık kazanmaktır. İkinci nokta ilkinin sonucudur, zira toplumsal cinsiyetin öznesini biçimlendiren düzenleyici söylemler tam da söz konusu özneyi gerektiren ve doğuran söylemlerdir.

Belli türde düzenlemeler daha genel bir düzenleyici iktidarın, toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi diye ayrıştırılan bir iktidarın örnekleri olarak anlaşılabilir. Bu noktada Foucault'ya bazı yönlerden karşıyım. Zira Foucaultcu anlayışa göre düzenleyici iktidarın belli genel tarihsel özellikleri vardır, diğer toplumsal ve kültürel normlar üstünde olduğu gibi toplumsal cinsiyet üstünde iş görür bu iktidar; yani toplumsal cinsiyet, iktidarın daha kapsamlı düzenleme işleminin bir örneğinden ibarettir. Toplumsal cinsiyetin bu şekilde düzenleyici iktidar içine alınmasına ben karşıyım, zira toplumsal cinsiyeti yöneten düzenleyici aygıtın kendisi toplumsal cinsiyete özgüdür. Toplumsal cinsiyet düzenlemesinin bizatihi düzenleyici iktidar için paradigmatik olduğunu değil, toplumsal cinsiyetin kendine özgü bir düzenleme ve disiplin rejimi gerektirdiğini ve oluşturduğunu söylemeye çalışıyorum.

Toplumsal cinsiyetin bir norm olduğu fikrinin biraz geliştirilmesi gerekiyor. Norm ile kural, norm ile yasa aynı şey değildir.¹⁸ Normlar toplumsal pratikler içinde zımni *normalleştirme* ölçütü olarak iş görürler. Bir normu içine gömülü olduğu pratiklerden analitik biçimde ayırmak mümkün olabilir, ama normun gerçekleştirdiği işlemi bağlamından koparma çabaları sonuç vermeyebilir. Normlar aşikâr olabilir de, olmayabilir de; toplumsal

18 Bkz. François Ewald, "Norms, Discipline, and the Law"; "A Concept of Social Law"; "A Power Without an Exterior"; ve Charles Taylor, "To Follow a Rule . . ."

pratik içinde normalleştirici ilke olarak iş gördüklerinde genellikle örtük, okunması güç halde kalırlar, en açık ve çarpıcı görünüşleri doğurdıkları etkilerdedir.

Toplumsal cinsiyetin bir norm olması, belli toplumsal failer tarafından her zaman ve sadece kırılğan biçimde cisimleştirildiğine işaret eder. Norm eylemin toplumsal anlaşılabilirliğine yön verir ama yön verdiği eylemle aynı şey değildir. Yön verdiği eylemlere kayıtsızmış gibi görünür norm; yani yön verdiği eylemlerden bağımsız bir statü ve etkiye sahipmiş gibi görünür. Norm anlaşılabilirliğe yön verir, belli türde pratiklerin ve eylemlerin tanınabilir hale gelmesini sağlar; toplumsal olana belli bir okunaklılık çerçevesi dayatır, toplumsalın alanında neyin görünür olup olmayacağını belirleyen parametreleri tanımlar. Normun dışında olmanın ne demek olduğu sorusu düşünce için bir paradoks oluşturur, zira toplumsal sahayı anlaşılır kılan ve bizim için normalleştiren unsur norm ise, normun dışında olmak bir bakıma halen normla ilişki içinde tanımlanmaktadır. Tam olarak eril veya dişil olmamak yine de sırf “tam eril” veya “tam dişil” ile ilişki içinde anlaşılmalıdır.

Toplumsal cinsiyetin bir norm olduğunu öne sürmek ortada dişillik ve erilliğe ilişkin normatif görüşler bulunduğunu söylemek değildir tam olarak –ki böyle normatif görüşler elbette mevcuttur. Toplumsal cinsiyet tam olarak ne “olduğumuz”, ne de “sahip olduğumuz” bir şeydir. Toplumsal cinsiyet aldığı ara –hormonal, kromozomal, psişik ve performatif– biçimlerle birlikte, eril ve dişil olanın üretilmesini ve normalleştirilmesini sağlayan aygıttır. Toplumsal cinsiyetin her zaman ve sadece “eril”-“dişil” matrisi anlamına geldiği varsayımı, hayati bir noktanın, yani bu tutarlı ikiliğin üretilmesinin olumsal olduğunun, bir bedeli olduğunun, bu ikiliğe oturmayan permütasyonların da en az normatif uğrağı kadar toplumsal cinsiyetin parçası olduğunun ıskalanmasıdır. Toplumsal cinsiyetin tanımını normatif ifadesine eşitlemek, normun toplumsal cinsiyetin tanımını kısıtlama gücünü farkında olmadan tahkim etmektir. Toplumsal cinsiyet eril ve dişil mefhumlarının üretilmesini ve doğallaştırılmasını sağlayan mekanizmadır ama bu terimlerin yapıbozuma uğratılmasını ve doğallıktan çıkarılmasını sağlayan aygıt olması da mümkündür pekâlâ. Nitekim normu yerleştirmeye çalışan aygıtın ta kendisinin bu yerleştirmenin altını

oyan biçimde iş görmesi, yerleştirmenin tanımı gereği deyim yerindeyse tamamlanmamış olması mümkündür. “Toplumsal cinsiyet” teriminin eril-lik ve dişillikten ayrı tutulması, eril-dişil ikiliğinin nasıl olup da toplumsal cinsiyetin semantik sahasının tamamını oluşturur hale geldiğinin açıklanmasını sağlayacak bir kuramsal perspektifin himaye edilmesidir. “Cinsiyet belası” veya “cinsiyet harmanı”, “transcinsiyet” veya “*cross cinsiyet*” dediğimizde, halihazırda toplumsal cinsiyetin bu doğallaşmış ikiliğin ötesine geçtiğine işaret etmiş oluruz. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetin eril/dişil, erkek/kadın ile bir tutulması toplumsal cinsiyet mefhumunun önüne geçmek istediği doğallaştırmanın icra edilmesidir.

Yani erkek-kadın ikiliğinin toplumsal cinsiyet sahasını anlamanın tek yolu olduğunda ısrar eden sınırlayıcı bir söylem, hegemonik uğrağı doğallaştıran, arızasını düşünülebilir olmaktan çıkaran *düzenleyici* bir iktidar işlemi gerçekleştirir.

Toplumsal cinsiyet çalışmaları içindeki eğilimlerden biri, ikili sistemin alternatifinin toplumsal cinsiyetlerin çoğaltılması olduğunu varsaymak olmuştur. Bu yaklaşım her zaman şöyle bir soru doğurur: kaç tane toplumsal cinsiyet olabilir, isimleri ne olacaktır?¹⁹ İkili sistemin bozulmasının bizi aynı ölçüde sorunlu bir toplumsal cinsiyet nicelleştirmesine götürmesi şart değildir oysa. Lacancı bir yoldan giden Luce Irigaray eril cinsiyetin (*sex*) “bir” cinsiyet olup olmadığının, yani sadece “tek” cinsiyet değil, aynı zamanda cinsiyet için nicel yaklaşımı doğuran “bir” olup olmadığı sorusunu sormuştur. Ona göre “cinsiyet” ne biyolojik ne toplumsal (dolayısıyla “toplumsal cinsiyet”ten farklı), ama adeta toplumsal ile biyolojik olanı ayıran çizginin üstünde var olan dilsel bir kategoridir. Dolayısıyla “bir olmayan cinsiyet” tam da sayı ile yakalanamayan dişiliktir.²⁰ “Transcinsiyet”in tam olarak üçüncü bir toplumsal cinsiyet değil, toplumsal cinsiyetler arasında bir geçiş tarzı, bir veya ikide direten normatifliğe indirgenebilir olmayan bir aralık ve geçiş figürü olduğunda ısrar eden yaklaşımlar da mevcuttur.²¹

19 Örneğin Randolph Trumbach ve Anne Fausto-Sterling’in çalışmalarına bakınız.

20 Bkz. Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*.

21 Bkz. Kate Bornstein, *Gender Outlaw*.

Simgesel Konumlar ve Toplumsal Normlar

Normların her zaman toplumsal normlar olduğunu savunan kuramcılar olmakla birlikte, Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığından destek alan Lacancı kuramcılar simgesel normların toplumsal normlarla aynı olmadığı ve belli bir toplumsal cinsiyet "düzenlemesi"nin psişenin en başından maruz kaldığı simgesel talep üzerinden meydana geldiği konusunda ısrarcıdır.

"Simgesel" terimi 1953 yılında Jacques Lacan için teknik bir terim haline gelmiş, terimin matematiksel (formel) ve antropolojik kullanımlarını kendine özgü bir şekilde birleştirmesini sağlamıştır. Lacancı tabirler üzerine bir sözlükte "simgesel" ile düzenleme meselesi açıktan ilişkilendirilir: "Oidipus kompleksinde arzuyu *düzenleyen* Yasa'nın alanıdır simgesel."²² Oidipus kompleksinin birincil veya simgesel bir ensest yasağından, ancak egzogami uyarınca aile içinde farklı "konumlar"ın tesis edildiği akrabalık ilişkileri bakımından anlaşılır hale gelen bir yasaktan türediği düşünülmektedir. Yani anne oğlan ve kız çocuğunun cinsel ilişki kurmadığı biridir, baba oğlan ve kız çocuğunun cinsel ilişki kurmadığı biridir, anne sadece babayla cinsel ilişki kuran biridir vb. Bu yasak ilişkileri aile üyelerinin her birinin işgal ettiği "konum"da kodlanmış durumdadır. Dolayısıyla böyle bir konumda olmak, en azından o "konum"un ne olduğuna dair simgesel veya normatif kavrayışa göre, bu tür üstü çizili bir cinsel ilişki içinde olmaktır.

Bu görüşün muazzam sonuçlar doğurduğu bellidir. Yapısalcılığın psikanalitik düşünce içinde bıraktığı miras gerek feminist film ve edebiyat teorisi gerekse farklı disiplinler içinden psikanalize dönük feminist yaklaşımlar üstünde ciddi bir etki yaratmıştır. Aynı zamanda feminizme dönük kuir eleştiriye, cinsellik ve toplumsal cinsiyet çalışmaları içinde ister istemez bölücü ve önemli etkiler doğurmaya devam eden eleştiriye de zemin hazırlamıştır. Bu kısımda Lacancı psikanalizde "simgesel"e dönüşen kültür mefhumunun çağımızın kültürel çalışmalar sahası içinde revaçta olan kültür mefhumundan çok farklı olduğunu, öyle ki bu iki girişimin çoğu

²² Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, 202, vurgu bana ait.

zaman devası olmayan bir karşıtlık içinde anlaşıldığını göstermeyi umuyorum. Diğer bir amacım da, değiştirilemez ve ebedi bir yasa alanı içinde “arzuyu düzenleyen” kuralları belirlemeye dönük iddiaların, toplumsal cinsiyetin toplumsal dönüşümünün hangi koşullar altında mümkün olduğunu anlamaya çalışan bir teori için sınırlı bir kullanımı olduğunu savunmak. Simgelele ilişkin diğer bir mesele de, enest yasağının kendi ihlalini güdülendiren unsurlardan biri olabilmesidir, ki bu da simgesel akrabalık konumlarının düzenleme yoluyla ürettikleri cinselliğin ta kendisinin bu konumları pek çok yönden bozguna uğrattığının işaretidir.²³ Son olarak, simgesel yasa ile toplumsal yasa arasındaki ayrımın en nihayetinde savunulabilir olmadığını, simgeselin kendisinin toplumsal pratiklerin tortulaşmış hali olduğunu ve akrabalıkta meydan gelen radikal değişimlerin psikanalizin yapısalcı önkabullerinin yeniden eklemlendirilmesini gerektirdiğini, böylece bizi psişe konusunda deyim yerindeyse kuir bir posyapısalcılığa taşıdığını göstermeyi umuyorum.

Enest tabusuna geri dönersek, ortaya çıkan soru şudur: bu yasakların ve konumların statüsü nedir? Lévi-Strauss *The Elementary Structures of Kinship* adlı kitabında enest tabusunun hiçbir şekilde biyolojinin gereği olmadığını, bütünüyle *kültürel* bir fenomen olduğunu açıkça belirtir. “Kültürel” derken Lévi-Strauss’un kastı “kültürel değişkenlik” veya “olumsallık” değil, kültürün “evrensel” yasalarına uygunluktur. Yani Lévi-Strauss’a göre kültürel kurallar (daha sonra Gayle Rubin’in savunduğu gibi) değiştirilebilir olmayan, evrensel kurallardır. Kültürün bu evrensel ve ebedi kural sahası –Juliet Mitchell’in tabiriyle “evrensel ve ilksel yasa”²⁴– Lacancı simgesel mefhumunun ve simgeseli gerek biyolojik gerekse toplumsal sahadan ayırma amaçlı sonraki çabaların zeminini oluşturmaktadır. Lacan’da kültür içinde evrensel olan kültürün simgesel veya dilsel kurallarıdır ve bunların akrabalık ilişkilerine dayanak oluşturduğu düşünülür. Zamirlerin –“ben”, “sen”, “biz”, “onlar”– gönderme yapma imkânının kendisi dil içinde ve dil olarak iş gören bu akrabalık tarzına bağlı gibidir. Burada kültürel olandan dilsel olana kayma söz konusudur; *The Elementary Structures*

23 Bkz. Vikki Bell, *Interrogating Incest*.

24 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, 370.

of *Kinship*'in sonlarına doğru Lévi-Strauss da bu kaymaya göz kırpar. Lacan'da simgesel, dilsel yapıların dilin aldığı toplumsal biçimlere indirgenebilir olmadığı anlayışına dayalı olarak tanımlanır. Yapısalcılığın terimleriyle söylersek, her türlü dil kullanımının toplumsallığını, yani iletişim kurma kabiliyetini mümkün kılan evrensel koşulları belirler simgesel. Bu hamle akrabalığa ilişkin simgesel açıklamalar ile toplumsal açıklamalar arasındaki ayrıma zemin hazırlar.

Yani norm ile Lacancı anlamda "simgesel konum" tam olarak aynı şey değildir; Lacan'ın pek çok seminerinin sonuna eklenen notlarda buna sınırlandırmalar getirilse de, simgesel konumun yarı-zamansız bir karakteri var gibidir. Simgesel konumun toplumsal konumla aynı şey olmadığı, örneğin simgesel konumların paradigmatik örneği olan simgesel baba konumunu babaların zaman içinde üstlendiği, simgesel konumu toplumsal olarak inşa edilmiş ve değiştirilmesi mümkün bir konum olarak almanın yanlış olduğu, Lacancıların hemen her zaman vurguladığı bir noktadır. Lacancı görüşte, toplumsal hayat üstünde toplumsal olarak okunaklı neden ve sonuçlara indirgenebilir olmayan, ideal ve bilinçdışı bir talep bulunduğu vurgulanır. Simgesel baba mahalli, babalığın toplumsal olarak yeniden örgütlenmesi taleplerine teslim olmaz. Aksine simgesel tam da akrabalık ilişkilerini ödipal sahneye belli bir mesafe içinde yeniden biçimlendirme ve yaşama amaçlı her türlü ütöpik çabaya sınır getiren şeydir.²⁵

Akrabalık üzerine incelemeler yapısal dilbilim incelemeleriyle birleştirildiğinde baş gösteren sorunlardan biri, akrabalık konumlarının temel dil yapıları düzeyine çıkarılması olmuştur. Dile girişi mümkün kılan, dolaşısıyla dil bakımından esas niteliği taşıyan konumlardır bunlar. Başka bir deyişle bu konumlar olmadan herhangi bir anlamlandırmanın meydana gelmesi yahut herhangi bir kültürel anlaşılabilirliğin güvence altına alınması mümkün değildir. Belli akrabalık kavrayışlarının zamansız hale getirilmesinin, sonrasında anlaşılabilirliğin temel yapıları düzeyine çıkarılmasının ne gibi sonuçları olmuştur peki?

25 Akrabalıkla ilişkisi içinde toplumsal-simgesel ilişkisi üzerine bkz. Michel Tort, "Artifices du père"; "Le Différend" (elimde olan yayımlanmamış metin); ve *Le nom du père incertain*.

Lévi-Strauss muhtelif akrabalık sistemlerini göz önüne aldığını iddia eder ama bunu yaparken kültürler-aşırı bir statü kazanan akrabalık ilkelere belirleme amacındadır. Yapısalcılığın dil veya akrabalık içinde bir “konum” dediği şey ile “norm” aynı değildir, zira norm toplumsal olarak üretilen ve değişken bir çerçevedir. Normlar ile simgesel konumlar aynı şey değildir. Dahası daha ziyade norm olarak görülmesi gerektiğini söylediğimizde onu simgesel konum olmaktan çıkarmış, toplumsal cinsiyetli hayat için ciddi sonuçlar taşıması muhtemel bir kuramsal şeyleştirme yoluyla üstü örtülmüş olumsal bir norm haline getirmiş oluruz. Yapısalcı fikriyat içinde buna şöyle bir iddiayla yanıt verilebilir: “Ama yasa böyle!” Böyle bir ifadenin nasıl bir statüsü vardır? “Yasa böyle!” ifadesi, yasanın uyguladığı söylenen kuvvetin ta kendisini ona performatif olarak atfeden bir ifade haline gelir. Yani “Yasa böyle” ifadesi yasaya bağlılığın, yasanın tartışmasız yasa olması arzusunun, psikanaliz teorisi içinde simgesel baba-ya, yani bizatihi psikanalizin yasasına dönük her türlü eleştiriye devre dışı bırakma amaçlı teolojik bir itkinin işaretidir. Dolayısıyla yasaya bahşedilen bu statü –haliyle– tam da fallusa bahşedilen statüdür; Lacancı şemada fallus sadece ayrıcalıklı bir “imleyen” değildir, bu imleyene yer verilen teorik teçhizatın karakteristik özelliği haline gelir. Başka bir deyişle simgesel yasanın tartışmasızlığına payanda vuran buyurgan kuvvetin kendisi o simgesel yasanın tatbik edilişidir, adeta tartışmasız ve tartışılmaz baba mahallinin bir diğer örneğidir. Lacancılar simgesele her zaman ve sadece karşı çıkışlar olduğunu hatırlatacaklardır ama bu karşı çıkışlar simgeselin kendisini alt edecek veya terimlerini kökten yeniden yapılandıracak nihai bir kuvvet uygulamaktan aciz kalır.

Simgeselin kendi otoritesine karşı çıkışların hepsinden sağ çıkmasında, teorinin otoritesi kendi totolojik savunmasını açığa vurur. Yani eril ve dişil olanın her türlü karşı çıkışın ötesinde duran ve karşı çıkışlara sınır oluşturan simgesel konumlar olduğunu vurgulamakla kalmayan, kendi betimleyici iddialarının otoritesine payanda vurmak için betimlediği otoritenin ta kendisine yaslanan bir teoridir bu.

Simgeselin toplumsal alandan ayrılması Yasa ile değişken yasalar arasındaki ayrıma önyak olur. Nihai bir otorite öngörmeyen, kaygı uyandırıcı bir toplumsal cinsiyet imkânları sahasına yer açan eleştirel bir pratiğin

yerinde duran simgesel, bu kaygıya son vermek için ortaya çıkar. Yerinden etmenin mümkün olmadığı ama hayali yollardan tekrar tekrar yerinden etmeye çalıştığımız bir Yasa'nın var olması, değişime dönük çabalarımızın sınırlanacağı, buyurgan toplumsal cinsiyet anlatısına karşı mücadelemizin önünün kesileceği, çürütülemez bir otoriteye boyun eğeceğimizi daha baştan biliyor olmamız anlamına gelir. İnsan pratiğinin simgeselin kendisini değiştirebileceğini düşünmenin salt iradecilik olduğuna inananlar vardır. Öyle midir peki? Arzunun temelden belirlenmiş olduğunu öne sürmeksizin temelden koşullu olduğunu kabul etmek de mümkündür; arzuyu mümkün kılan yapılar bulunduğunu kabul ederken, bu yapıların zamansız ve inatçı olduğunu, yineleyici tekrar ve yerinden etmelere boyun eğmediğini öne sürmemek mümkündür. Simgesel otoriteye karşı çıkmak illaki "ego"ya veya klasik liberal özgürlük anlayışlarına geri dönmek değildir; daha ziyade, zorunlu zamansallığı içinde normun yerinden edilmeye ve içerden saptırılmaya açık olduğunu vurgulamaktır.

Simgesel, cinsiyetin (*sex*) üstlenilişini düzenleyen alan olarak düşünülürken, cinsiyet de burada eril ve dişil konumlardan oluşan, farklılığa dayalı kümedir. Dolayısıyla Lacancı ve post-Lacancı çerçeveden doğan cinsel fark söylemi, sosyolojik söylemden türemiş olan toplumsal cinsiyet kavramına yabancıdır. Lévi-Strauss'un, Lacan'ın cinsel fark terimini kullanmasından yaklaşık altı yıl önce, 1947'de yayımlanan *The Elementary Structures of Kinship* kitabının Lacan'ı etkilediği açıktır.²⁶ Lévi-Strauss'un

26 Jean Laplanche ve J.-B. Pontalis *Vocabulaire de la Psychanalyse* (439-441) adlı kitaplarında "Symbolique" maddesinin altına şöyle yazarlar: "Öznelerarası gerçekliği yapılandıran simgesel düzen fikrini sosyal bilimlerin alanına bilhassa F. de Saussure'un öğrettiği yapısal dilbilim modelini temel alan Claude Lévi-Strauss sokmuştur. *The Course in General Linguistics*'te (1955) savunulan tez şudur: dilsel imlenen imleyene içsel olarak meydana geliyor değildir; anlam üretmesinin sebebi, farka dayalı karşıtlıklarla tanımlanan bir imlenen sisteminin parçası olmasıdır."

Lévi-Strauss'tan alıntı yaparlar: "Her kültür bir simgesel sistemler kümesi olarak düşünülebilir; bu sistemler öncelikle dilin meydana gelişini, evlilik kurallarını, ekonomik ilişkileri, sanatı, bilimi ve dini düzenlerler." Laplanche ve Pontalis'e göre, simgeselden istifade ederken Lacan'ın amacı bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olduğunu ortaya koymak ve bilinçdışının dilsel doğurganlığını göstermektir. Ama simgeselin ikinci kullanımı buradaki konumuzla daha doğrudan ilgilidir: "insan öznenin önceden kurulu bir düzene, Lévi-Strauss'un tarif ettiği mânâda simgesel bir düzene yerleştiğini göstermek."

Malcolm Bowie gibi diğer Lacancı yorumculardan ayrılan bu görüşe göre, önceden

kurduğu modelde, erkek ve kadın konumu belli cinsel mübadele (*exchange*) biçimlerini mümkün kılan şeydir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet üremeye dönük belli cinsel bağ biçimlerini sağlama alıp diğer biçimleri yasaklayan bir şekilde iş görür. Bu görüşe göre, toplumsal cinsiyet özneyi toplumsal olarak düzenleyen ve üreten, yasaklanan ve buyurulan cinsel ilişkilerin göstergesidir.

Lévi-Strauss'a göre, cinsel mübadeleye yön veren ve bu doğrultuda, cinselliğin bu şekilde düzenlenmesi zemininde, geçerli özne konumları üreten kurallar bu kurallara riayet eden ve bu konumları işgal eden bireylerden ayırdır. İnsan eylemlerinin bu tür yasalarla düzenlendiği ama bu yasaların tözünü ve hedefini dönüştürme gücünden yoksun olduğu fikri, düzenlediği içeriğe kayıtsız kalan bir yasa kavrayışının sonucu gibidir. Simgesel yasalarla düzenlenen bir toplumsal cinsiyet düşüncesinden toplumsal normlarla düzenlenen bir toplumsal cinsiyet kavrayışına geçiş, yasanın düzenlediği içeriğe karşı gösterdiği bu kayıtsızlığa nasıl karşı çıkar? Ve bu geçişle birlikte, bizatihi yasaya daha kökten biçimde karşı çıkma imkânı nasıl doğar?

Toplumsal cinsiyetin bir norm olması, bireylerin yakın düşmeye çalıştığı bir model olması demek değildir. Aksine, anlaşılır özne sahasını üreten bir toplumsal iktidar biçimidir toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ikiliğinin tesis edilmesini sağlayan bir aygıttır. Yön verdiği pratiklerden bağımsız görü-

kurulu bir düzen anlamında simgesel ile Lacan'ın imleyenle imlenen arasında keyfi bir ilişki bulunduğu yönündeki ısrarı arasında bir gerilim mevcuttur. Lacan "simgesel" terimini kimi zaman imlenenler olarak iş gören ayrık unsurları, kimi zamansa bu unsurların içinde iş gördüğü daha genel düzlemi tarif etmek için kullanıyor gibidir. Laplanche ve Pontalis "simgesel" terimini Lacan'ın, "bu düzeni kuran yasayı (*la loi*) tayin etmek için" de kullandığını öne sürerler. "Simgesel baba"nın veya "Baba Adı"nın dışarıda bırakılması, imgesel veya gerçek bir babaya indirgenebilir olmayan ve yasayı etkin kılan bu tür bir kuruluş uğrağıdır. Simgesel baba konumunu işgal eden kimse yoktur elbette; paradoksal biçimde yasaya gücünü veren de bu "yokluk"tur. Malcolm Bowie simgeselin simgesel yasanın yönetiminde olduğunu savunur (*Lacan*, 108), ama aynı zamanda şöyle der: "simgeselden genellikle hayranlık içinde bahsedilir sabitlik yerine hareketin, benzerlik yerine heterojenliğin alanıdır. Simgesel sonuna kadar toplumsal ve öznel arasındadır..." (92-93). Ama şu soru baki kalır: simgeselle tayin edilen "toplumsal" alan "Baba Adı"nın, baba için ayrılmış, (babanın değil mahallin) kaybolması durumunda psikoza yol açan simgesel bir mahallin yönetiminde midir, değil midir? Bu durum herhangi bir toplumsal düzenin anlaşılabilirliği konusunda nasıl bir toplumsallık-öncesi kısıtlama doğurmaktadır?

nen bir norm olarak toplumsal cinsiyetin ideal stüsü, bizatihi bu pratiklerin tesis ettiği bir etkidir. Yani pratikler ile altında iş gördükleri idealizasyonlar arasındaki ilişki olumsal olduğu gibi, idealizasyonun kendisinin sorgulanıp krize girmesi, bu yolla ideallik statüsünü kaybetmesi mümkündür.

Toplumsal cinsiyet ile doğallaşan uğrakları arasındaki mesafe tam da norm ile cisimleşmeleri arasındaki mesafedir. Yukarıda normun kendi cisimleşmelerinden analitik olarak bağımsız olduğuna işaret ettim ama bunun analitik bir kısa yoldan, normun zamansız ve değiştirilemez bir ideal olarak varlığını sürdürmesini güvence altına alan bir kısa yoldan ibaret olduğunun altını çizmek isterim. Aslında norm ancak toplumsal pratiklerde sahneye konduğu, bedensel hayatın günlük toplumsal ritüellerinde yeniden idealize edildiği ve tesis edildiği ölçüde varlığını sürdürür. Normun bağımsız bir ontolojik statüsü yoktur ama öylece uğraklarına indirgenmesi de kolay değildir; kendisi de cisimleşmeleri yoluyla, ona yaklaşmaya çalışan eylemlerle, bu eylemlerle ve bu eylemlerde yeniden üretilen idealizasyonlarla (yeniden) üretilir.

Cinselliğin Tarihi'nde (1. cilt) yasanın gerçekleştirdiği işlemlere özdeş olmayan bir toplumsal düzenleme aracı olarak normun on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığını savunan Foucault, norm söylemini tedavüle sokan isim olmuştur. Foucault'dan etkilenen sosyolog François Ewald birçok yazısında bu tespiti geliştirir.²⁷ Ewald normun eyleminin yasa sisteminin sırtından gerçekleştiğini ve normalleştirmede bir yasama artışı söz konusu olsa da, normalleştirmenin illaki yasaya karşıt olmadığını, önemli yönlerden yasadan bağımsız olduğunu savunur ("Norms", 138). Foucault normun çoğu zaman hukuki biçim altında kendini gösterdiğini, normatif olanın genellikle anayasalarda, kanunlarda, sürekli ve gürültülü yasama faaliyetinde ön plana çıktığını belirtir (Foucault, "Right of Death and Power Over Life"). Dahası normun yargı zanaatine ait olduğunu, iktidarla bariz bir ilişkisi olsa dahi, esas niteliğinin güç veya şiddet kullanımından ziyade, Ewald'ın dediği gibi, "iktidarın kendi stratejileri üzerine düşünmesini ve nesnelerini belirgin biçimde tanımlamasını sağlayan içkin bir mantık" olduğunu öne sürer. "Bu mantık, yaşamın ve yaşamının hem iktidar nesneleri olarak hem de 'yaşam'ın idaresini eline alıp biyosiyaset alanını yaratan iktidar olarak tahayyül edilmesini sağlar" ("Norms", 138).

27 Bkz. 2. dipnot.

Ewald'a göre buradan en az iki soru doğar: modernliğin norm mantığına iştirak edip etmediği sorusu ve normlar ile yasa arasındaki ilişkisinin ne olduğu sorusu.²⁸ Norm zaman zaman "kural"la eşanlamlı kullanılsa da, normların kurallara belli bir kısmı tutarlılık da kazandırdığı bellidir. Ewald ondokuzuncu yüzyılın başlarıyla birlikte kural ile norm arasında köklü bir değişim meydana geldiğini ("Norm", 140), kavramsal olarak normun sadece *kuralların tikel bir çeşidi* olarak değil, aynı zamanda *kural üretmenin bir yolu* ve sonrasında *bir değer biçme ilkesi* olarak da doğduğunu öne sürer.

Fransızcada *normalité* terimi 1834'te, *normatif* ise 1868'de baş gösterir; Almanya'da ondokuzuncu yüzyıl sonlarında normatif bilimlere ortaya çıkar (günümüzde Amerikan Siyaset Bilimi Derneği'nin toplantılarında kullanılan "normatif siyaset teorisi" başlığında varlığını devam ettirdiği söylenebilir); "normalleştirme" terimi 1920'de ortaya çıkar. Foucault da Ewald da terimin bürokratik ve disiplinler iktidarların gerçekleştirdiği normalleştirme işlemine karşılık geldiğini düşünür.

Ewald'a göre norm kısıtlamaları bir mekanizma haline getirir, yani Foucault'nun terimleriyle, hukuki iktidarın üretken hale geldiği hareketi mimler; hukuki olanın olumsuz kısıtlamalarını daha olumlu normalleştirme denetimlerine dönüştürür; yani bu dönüştürme işlemi norm icra eder. Dolayısıyla iktidarın hukuki bir kısıtlama olarak düşünülmesinden (a) örgütlü bir kısıtlama kümesi ve (b) düzenleyici bir mekanizma olarak düşünülmesine geçişi ve bu geçişin etkilerini mimler norm.

Normlar ve Soyutlama Problemi

Bu da bizi söylemin özne ürettiğini söylemenin (kültürel çalışmalar alanında her yerde varsayılan ama kendi başına nadiren incelenen bir şey) nasıl mümkün olduğu, ama daha doğrusu, söylem içinde bu üretimin nelerden etkilendiği sorusuna getirir. Foucault bireylerin disiplinin "ürünü"

28 Georges Canguilhem'in *Normal ve Patolojik* kitabında "normal" in tarihi üzerine gerçekleştirdiği önemli çalışmaya dikkat çekmek iyi olabilir. Ewald etimolojide normun matematiksel ve mimari prototiplerle bağlantılı olduğunu belirtir. Latince de norm T cetveline karşılık gelen sözcüktür; *normalis* de dikey demektir. Vitruvius norm sözcüğünü dik açı çizmek için kullanılan alete işaret etmek için, Cicero ise doğanın mimari düzenliliğini tarif etmek için kullanmıştır –Cicero'ya göre doğa yasanın normudur.

olduğunu söylerken, disipliner söylemin *bireyleri yönetmek ve kullanmakla* kalmayıp etkin biçimde *inşa ettiğini* de kasteder.

Norm bir ölçüdür, ortak bir ayar üretme aracıdır; normun uğraklarından/örneklerinden biri haline gelmek normu birebir karşılamak değil, bir ortaklık soyutlamasına tabi olmaktır. Bu sürece dair analizlerinde Foucault ve Ewald genellikle ondokuzuncu ve yirminci yüzyıla odaklanırken, Mary Poovey *Making a Social Body* adlı kitabında toplumsal alanda soyutlamanın tarihini on sekizinci yüzyıl sonları olarak belirler. Britanya’da, “nüfusun tüm veya önemli kesimlerini bir yekûn olarak temsil etme ve siyasal ve ekonomik alanlardan ayrı bir toplumsal alanın sınırlarını çizme yönünde ilk modern çabalar on sekizinci yüzyıl sonlarında görülmüştür,” der Poovey (8). Ona göre bu toplumsal sahanın ayırt edici özelliği niceliksel ölçümün devreye girmesidir: “Bu tür kıyas ve ölçümler bazı fenomenleri normatif hale getirir elbette; görünüşte sayıları fazla olduğu için, ortalamanın temsili oldukları için yahut diğer tüm fenomenlerin yöneldiği bir ideal oluşturdıkları için” (9).

Ewald ise daha dar bir tanım oluşturup hem normun tüm toplumsal fenomenleri düzenleme kapasitesini, hem de bu düzenleme içinde karşı karşıya olduğu içsel sınırları anlamaya çalışır (“Power”, 170-71). Şöyle der:

tam olarak nedir norm? Aynı anda hem bireyselleştiren, bitmek bilmez bir bireyselleştirmeyi mümkün kılan, hem de kıyaslanabilirlik doğuran ölçüdür. Norm gitgide daha ayrık, daha ufak alanların sınırsızca konumlandırılmasını sağladığı gibi, aynı zamanda bu alanların kimse için doğa oluşturacak bir kapsayıcılık göstermemesini sağlar, zira bu bireyselleştirici alanlar *belli bir ilişkinin*, her zaman başka ilişkiler bağlamında görülmesi gereken bir ilişkinin *ifadesinden/dışavurumundan ibarettir*. Nedir norm? Grubun salt kendi kendine atıfta bulunuşunda, dışsal bir gönderme ve düşeysellik olmadan tesis edilen bir kıyas, bir kıyaslanabilirlik ilkesidir, ortak bir ölçüdür. (“Norms”, 173, vurgu bana ait)

Ewald’a göre Foucault normalleştirme düşüncesine şöyle bir ilave yapar: “normatif bireyselleştirme dışsal değildir. Anormalin normalden farklı bir doğası yoktur. Norm veya normatif alanın dışı yoktur. Norm ötesine geçmeye kalkışabilecek her şeyi içine alır –hiçbir şeyin, hiç kimsenin,

gösterebileceği herhangi bir farkın dışsal olduğunu veya onu sahiden başka kılacak bir başkaliğa sahip olduğunu iddia etmesi mümkün değildir” (“Norm”, 173).

Bu görüş norma ilişkin her türlü karşıtlığın halihazırda normun içinde olduğuna ve normun işleyişi bakımından hayati rol oynadığına işaret eder. Nitekim analizimizin bu noktasında, Lacancı simgesel konum mefhumundan daha Foucaultcu bir “toplumsal norm” kavrayışına geçiş, normun kendisinin etkin biçimde yerinden edilmesi veya yeniden anlamlandırılması ihtimalini pek de kuvvetlendirmiyor gibidir.

Gelgelelim Pierre Macherey’in çalışmalarına baktığımızda, normların bağımsız ve kendi kendini ayakta tutan şeyler veya soyutlamalar olmadığını, eylem biçimleri olarak anlaşılması gerektiğini görmeye başlarız. Macherey “Normların Doğal Tarihine Doğru” başlıklı yazısında normların uyguladığı nedensellik türünün geçişli değil içkin olduğunu belirginleştirir ve bu iddia için Spinoza ve Foucault’ya başvurur:

Nitekim normu içkinliği üstünden düşünmek normun gerçekleştirdiği eylemi kısıtlayıcı bir eylem olarak, eylemin icrası öncesinde verili bir özneye uygulanan yasak anlamında bir “bastırma” biçimi olarak görmekten uzak durmaktır; yani öznenin bu tür bir denetimden kendini kurtarması veya kurtulması mümkündür: cinselliğin tarihi gibi deliliğin tarihi de bu tür bir “özgürleşme”nin normların eylemini bastırmak şöyle dursun pekiştirdiğini göstermektedir. Ama bu bastırma karşıtı söylemin barındırdığı yanılsamaları ifşa etmenin onlardan kurtulmak için yeterli olup olmadığı merak edilebilir: bu yanılsamaları başka bir düzeyde, naifliklerini kaybedip daha bilinen bir karakter kazandıkları, ama buna rağmen hedefler gördükleri bağlamla halen uyumsuz oldukları bir düzeyde yeniden üretme tehlikesi doğmuş olmuyor mu? (185)

Normun sadece kendi eylemlerinde ve bu eylemler vasıtasıyla ayakta kaldığını savunan Macherey, eylemi toplumsal müdahalenin sahası olarak belirlemiş olur: “Buradan bakıldığında, normun kendisini eyleminin doğurduğu sonuçlardan önce, bir şekilde onlarında arkasında ve onlardan bağımsız bir varlık olarak düşünmek mümkün değildir; *norm tam da etkileri üzerinden*, basit bir koşullandırma yoluyla gerçekliği sınırlandıran bir şekilde

değil, gerçekliğe mümkün olduğunca azami miktarda gerçeklik kazandıracak şekilde *eyleyişi bakımından düşünülmelidir*" (186, vurgu bana ait).

Yukarıda normun örneklerinden hiçbirine indirgenemeyeceğini söylemiştim ama şunu eklemek istiyorum: normun örneklenişlerinden büsbütün koparılması da mümkün değildir. Norm uygulandığı alana dışsal değildir. Norm kendi uygulama alanının üretilmesinden sorumlu olduğu gibi, Macherey'e göre (187), *kendi kendini de o sahanın üretimi esnasında üretir*. Norm etkin biçimde gerçeklik bahşeder; nitekim ancak tekrar eden bu gerçeklik bahşetme gücü sayesinde norm olarak inşa olur.

Toplumsal Cinsiyet Normları

Yukarıda geliştirilen norm anlayışına göre, toplumsal cinsiyet normlarının ürünü olan gerçeklik sahasının, idealleştirilmiş boyutlarıyla toplumsal cinsiyetin yüzey görünüşünün arkaplanını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Peki bu ideallerin tarihsel oluşumunu, zaman içindeki kalıcılıklarını, toplumsal cinsiyetle doğrudan ilgili görünmeyen toplumsal anlamların karmaşık kavuşum mahalli olmalarını nasıl anlamak gerekir? Toplumsal cinsiyet normları *yeniden üretildikleri* ölçüde, alıntılama esnasında normları değiştirme kapasitesi de taşıyan bedensel pratikler tarafından uyandırılır ve alıntılanırlar. Normun alıntılanma tarihine dair eksiksiz bir anlatı sunmak mümkün değildir: anlatısallık normun tarihini büsbütün örtmez ama açığa çıkardığı tek bir köken de yoktur.

O halde düzenlemenin önem taşıyan anlamlarından biri şudur: kişiler toplumsal cinsiyet tarafından düzenlenir ve bu tür düzenleme hepimiz için kültürel anlaşılabilirlik koşulu olarak iş görür. Toplumsal cinsiyet normundan uzaklaşmak, düzenleyici (tıbbi, psikiyatrik, hukuki vb.) iktidarların düzenleme heveslerinin gerekçesini desteklemek için hemen istifade edebilecekleri sıradışı örneği üretmektir. Ama şu soru baki kalır: Normdan uzaklaşmalar arasında hangileri normun süregelen otoritesinin bahanesi veya gerekçesinden başka bir şey oluşturur? Normdan uzaklaşmalar arasında hangileri düzenleyici sürecin kendisini aksatır?

İnterseks çocukları ameliyatla "düzeltme" meselesi söz konusu sorunun örneklerinden biridir. Kuraldışı birincil cinsel karakteristiklerle

doğan çocukların uyum sağlamaları, kendilerini daha rahat hissetmeleri, normallik kazanmaları için “düzeltilmeleri” gerektiği savunulmaktadır. Düzeltme ameliyatı kimi zaman aile desteğiyle ve normalleştirme adına gerçekleştirilmekte, tabiri caizse normun neşterine maruz kalanlar için ameliyatın fiziksel ve ruhsal bedeli ağır olmaktadır.²⁹ Bu tür bir düzenleyici toplumsal cinsiyet uygulamasının ürünü olan bedenler şiddet ve ıstırapın izlerini taşıyan, sancılı bedenlerdir. Toplumsal cinsiyetli morfolojinin ideallığı burada doğruca beden üzerine kazınır.

Yani toplumsal cinsiyet düzenleyici bir norm olmakla birlikte, başka türlü düzenlemelere yardımcı olması için de üretilen bir normdur. Örneğin, Catharine MacKinnon’ın muhakemesinin izinden giden cinsel taciz hukukunda, genellikle tacizin kadınların işyerinde sistematik olarak cinsel tabiliğe maruz kalmasından oluştuğu, erkeklerin genellikle tacizci, kadınlarınsa taciz edilen konumunda olduğu varsayılmaktadır. MacKinnon’a göre, kadınların daha temelde yatan cinsel tabiliğinin sonucu gibidir bu. İşyerinde karşılaşılan cinsel açıdan alçaltıcı davranışları kısıtlama amacı taşıyan bu düzenlemeler kendi içlerinde belli örtük toplumsal cinsiyet normları da taşımaktadır. Bir bakıma cinselliğin açıktan düzenlenmesi yoluyla toplumsal cinsiyet zımni olarak düzenlenmektedir.

MacKinnon’a göre toplumsal cinsiyet, kadınların erkekler tarafından tabi kılındığı düşüncesinin içinde bulunduğu hiyerarşik heteroseksüellik yapısının ürünüdür: “Cinsiyet eşitsizliği, kişinin özelliklerinden biri olarak dondurulmuş haliyle, toplumsal cinsiyet biçimini alırken, insanlar arası ilişki olarak devingen haliyle cinsellik biçimini almaktadır. Toplumsal cinsiyet cinselleşen kadın-erkek eşitsizliğinin pıhtılaşmış biçimi olarak ortaya çıkmaktadır” (*Feminism Unmodified*, 6-7).

Toplumsal cinsiyet cinselleşmiş eşitsizliğin pıhtılaşmış biçimi olduğunda, eşitsizliğin cinselleşmesi toplumsal cinsiyetten önce gelir, toplumsal cinsiyet onun etkisidir. Peki ama, öncesinde toplumsal cinsiyete dair bir kavrayış olmadan eşitsizliğin cinselleşmesini kavramsallaştırmak mümkün müdür? Ortada erkeklerle kadınların ne olduğuna dair bir fikir olmadan erkeklerin kadınları cinsel yönden tabi kıldığını iddia etmenin ne gibi bir anlamı olabilir? Oysa MacKinnon bu cinsellik biçiminin,

29 Bkz. Cheryl Chase, “Hermaphrodites with Attitude.”

dolayısıyla tabileştiren, sömürüye dayalı cinsellik biçiminin dışında bir toplumsal cinsiyet inşası olmadığını savunur.

Cinsel tacizin cinsel tabiyetin sistematik karakterine dair böyle bir analiz üzerinden düzenlenmesini öneren MacKinnon başka türlü bir düzenleme ortaya koyar: bir toplumsal cinsiyete sahip olmak halihazırda heteroseksüel bir tabiyet ilişkisine girmiş olmaktır; bu tür ilişkilerin dışında duran toplumsal cinsiyetli insanlar yok gibidir; tabiyete dayalı olmayan heteroseksüel ilişki yok gibidir; heteroseksüel olmayan ilişki yok gibidir; hemcinsler arası taciz diye bir şey yok gibidir.

Toplumsal cinsiyetin bu şekilde cinselliğe indirgenmesi, çağdaş kuir teori içinde yerini farklı ama birbiriyle örtüşen iki derde bırakmıştır. Bunlardan ilki cinselliği toplumsal cinsiyetten ayırma hamlesidir; buna göre belli bir toplumsal cinsiyete sahip olmak şu veya bu cinsel pratikle meşgul olmayı öngerektirmediği gibi, belli bir cinsel pratikle, sözelimi anal seksle meşgul olmak da belli bir toplumsal cinsiyetten olmayı öngerektirmez.³⁰ İkinci ve bununla bağlantılı hamle ise, toplumsal cinsiyetin hiyerarşik heteroseksüelliğe indirgenebilir olmadığını, kuir cinsellikler tarafından bağlamsallaştırıldığında farklı biçimler aldığını, heteroseksüel çerçevenin dışına çıkıldığında toplumsal cinsiyet ikiliğinin verili kabul edilemeyeceğini, toplumsal cinsiyetin kendi içinde istikrarsız olduğunu, transcinsiyetli hayatların cinsellik ile toplumsal cinsiyet arasında kurulabilecek herhangi bir nedensel belirlenim hattının çöküşüne kanıt oluşturduğunu öne sürmek olmuştur. Böylece toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki uyumsuzluk iki farklı perspektiften olumlanır; ilkinin amacı toplumsal cinsiyetle kısıtlanamayacak olan cinsellik seçeneklerini gösterip ikisini birbirine bağlayan argümanların nedensel indirgemeciliğini kırmak, ikincisinin amacı ise hegemonik heteroseksüellik biçimleri tarafından önden belirlenmiş olmayan toplumsal cinsiyet seçeneklerini göstermektir.³¹

30 Gayle Rubin'in "Thinking Sex: Towards a Political Economy of "Sex"" adlı yazısında öne sürdüğü, sonrasında Eve Kosofsky Sedgwick'in *Epistemology of the Closet* kitabında geliştirdiği bir konumdur bu.

31 Kendi çalışmalarımın da bu doğrultuda hareket ettiğine, Biddy Martin, Joan W. Scott ve Katherine Franke'in çalışmaları ve transcinsiyet teorisinin ortaya çıkışıyla yakın akraba olduğuna inanıyorum.

Cinsel taciz hukukunun toplumsal cinsiyeti heteroseksüellik içindeki tabiliğin cinselleşmesinin gizli etkisi olarak gören bir cinsellik görüşüne dayandırılmasının doğurduğu sorun, belli toplumsal cinsiyet ve cinsellik görüşlerinin bu akıl yürütme yoluyla pekiştiriliyor olmasıdır. MacKinnon'ın teorisinde toplumsal cinsiyet cinsel tabilik sahnesinde üretilirken, cinsel taciz de heteroseksüel tabiyetin açıktan tesis edildiği uğraktır. Böylece cinsel taciz toplumsal cinsiyet üretiminin alegorisi haline gelmektedir. Bana kalırsa cinsel taciz hukukunun kendisi toplumsal cinsiyeti bu şekilde üreten aygıt haline gelmektedir.

Hukukçu Katherine Franke'ye göre, bu görüşte toplumsal cinsiyet düzenlemesi hiç sorgulanmadığı gibi pekiştirilmektedir. Şöyle der Franke:

MacKinnon'ın çalışmalarında tarif ettiği dünyada mevcut olan yanlışlık erkeklerin kadınlara tahakküm uyguladığı gözlemiyle kapsanabilir değildir –bu gözlem çoğu durumda betimleme düzeyinde doğru olsa bile. Ortada çok daha sistematik bir sorun mevcuttur. Cinsiyetçiliği sadece erkeklerin kadınlara yaptığı bir şeye indirgediğimizde, cinsiyetçiliğe gücünü veren örtük ideoloji gözden kaybolur. ... Erkeklerin kadınları maruz bıraktığı tabiyet toplumsal cinsiyetli bedenler –dişi kadınlar ve eril erkekler– yaratan çok daha kapsamlı bir toplumsal pratiğin parçasıdır. (“What’s Wrong With Sexual Harassment?”, 761-62)

İnterseks kişilerin ameliyatla düzeltilmesi, ABD dahil olmak üzere pek çok ülkede “toplumsal cinsiyet hoşnutsuzluğu (gender dysphoria)” yaşayan insanların tıp ve psikiyatri tarafından patolojikleştirilmesi ve kriminalize edilmesi, toplumsal cinsiyet sıkıntısı yaşayan insanların sokakta veya işyerinde taciz edilmesi, istihdamda ayrımcılık ve şiddet, toplumsal cinsiyet ihlallerinin peşinden gelen toplumsal cezalar arasındadır. Dolayısıyla erkeklerden kadınlara yönelen cinsel tacizin heteroseksüel tabiyeti cinsellik ve toplumsal cinsiyetin tek sahnesi olarak varsayan bir gerekçeye dayanılarak yasaklanmasının kendisi toplumsal cinsiyet normlarının heteroseksüellik içinde üretilmesini ve muhafaza edilmesini sağlayan düzenleme araçlarından biri haline gelmektedir.³²

Bu yazının başında “düzenleme” meselesini anlamanın farklı yolları olduğuna işaret etmiştim. *Düzenleme düzenli hale getirme* işini yapar, ama

32 Jacqui Alexander'ın “Redrafting Morality” başlıklı önemli yazısına bakınız.

Foucault'nun belirttiği gibi, geç modern iktidar biçimleri içinde *disiplin ve gözetim* tarzlarından biridir aynı zamanda; yalnızca sınırlamak ve olumsuzlamakla kalmaz, dolayısıyla hukuki bir iktidar biçiminden ibaret değildir. Düzenlemeler normlar yoluyla iş gördükleri için, normun idealliğinin yeniden inşa edildiği, tarihselliği ve kırılğanlığının bir süreliğine devre dışı kaldığı hayati uğraklar haline gelirler. Bir iktidar işlemi olarak düzenlemenin hukuki bir biçim alması mümkündür, ama etki alanı hukuki boyutuyla sınırlı değildir. Bireyleri toplumsal olarak birbirinin yerini alabilir hale getiren kategorilere dayalı olduğu için *normalleştirme* sürecine bağlıdır düzenleme. Sosyal yardım hakkından kimlerin yararlanabileceğini yöneten kanunlar sosyal yardım alan kişi normunu etkin biçimde üretmekle meşguldür. Ordu içinde geylerin konuşmalarını düzenleyenler erkeğin veya kadının ne olacağına, konuşmanın ne olacağına, cinselliğin ne olup olmayacağına dair normun üretimi ve muhafazasıyla aktif biçimde meşguldür. Lezbiyen ve geylerin ve tek ebeveynlerin evlat edinme pratiğine ilişkin devlet düzenlemeleri söz konusu faaliyeti kısıtlamakla kalmayıp, ebeveynlerin nasıl olması (örneğin bir partnerleri olması) gerektiğine, meşru bir partnerin nasıl olması gerektiğine dair bir ideale atıfta bulunmakta ve destek oluşturmaktadır. Yani tek amacı belli faaliyetlere (cinsel taciz, sosyal yardım sahtekarlığı, cinsel konuşma) gem vurmak olan düzenlemelerin gerçekleştirdiği, çoğu zaman dikkat çekmeyen bir faaliyet daha vardır: kişilik parametrelerinin üretimi, yani oluşturdıkları hayatları aynı anda hem koşullandıran hem aşan –hem de kıran– soyut normlara göre kişiler üretmek.

3.

Birine Hakkını Vermek:**Cinsiyet Değiştirme ve Transseksüellik Alegorileri**

İktidarla, az çok ne olduğumuzu, ne olabileceğimizi belirleyen bir iktidarla, düzenleme iktidarıyla ilgili bir meseleden başlamak istiyorum.³³ Sadece hukuki veya pozitif anlamda iktidardan değil, yasayı hem şekillendiren hem aşan belli bir düzenleme rejiminin işleyişinden bahsediyorum. İnsanı ortaya çıkaran, insanın tanınmasını sağlayan, bir öznenin insan sevgisinin öznesi olmasını sağlayan anlaşılabilirlik koşullarının ne olduğunu sorduğumuzda, önkabul halini almış, onlar olmadan insanı düşünmenin mümkün olmadığı normlardan, pratiklerden oluşan anlaşılabilirlik koşullarını sormuş oluyoruz. O yüzden değişken anlaşılabilirlik düzenleri ile insanın oluşumu ve bilinirliği arasındaki ilişkiyi kurcalamak istiyorum. Dahası anlaşılabilirliğimizi yöneten yasalar olduğu gibi, anlaşılabilirliği kuvvetle tanımlayan bilme tarzları, doğruluk/hakikat kipleri de mevcuttur.

Foucault'nun hakikat siyaseti diye tarif ettiği şey budur: neyin hakikat sayılıp sayılmayacağını önceden sınırlandıran, dünyayı düzenli ve düzenlenebilir yollardan tertip eden, verili bilgi sahası olarak kabul edegeldiğimiz iktidar ilişkilerine ilişkin siyaset. Şu soruları sormaya başladığımızda bu noktanın önemini anlamak mümkün olacaktır: Kişi olarak kabul edilen nedir? Tutarlı bir toplumsal cinsiyet olarak kabul edilen nedir? Yurttaşın ayırt edici özelliği nedir? Kimin dünyası gerçek olarak meşrulaşmaktadır?

33 Bu yazının birazcık farklı bir versiyonu *GLQ* dergisinde yayımlandı. Vernon Rosario ve Cheryl Chase'in önerilerini metne dahil ettim; sundukları önemli perspektifler için her ikisine de minnettarım.

Öznel düzeydeki sorular ise: Özneye ilişkin anlamlar ve sınırların benim için önceden belirlendiği bir dünyada ben kim olabilirim? Ne olabileceğimi sormaya başladığımda hangi normlarla kısıtlanıyorum? Ve verili hakikat rejimi içinde yeri olmayan bir şey olmaya başladığımda neler oluyor? Foucault buna “hakikat siyaseti içinde öznenin boyun eğmeyi bırakması” der (“What is Critique?”, 39).

Bunu başka türlü de ifade edebiliriz: “çağın varlık düzeni içinde ben ne olabilirim?” Bu soru var olmamanın veya varlık sahası içinde var-olmayanın yerinde durmanın ne olduğu sorusuna tam olarak dokunmaz. Ne tam olumsuzlanarak ne de tam bir varlık olarak tanınarak yaşamının, nefes almanın, sevmeye kalkışmanın ne olduğu sorusuna. Anlaşılabilirlik ile insan arasındaki bu ilişki, tam da insanın anlaşılabilirliğin sınırlarında baş gösterdiği noktalarda kuramsal bir aciliyet taşır. Bu sorgulamanın adaletle önemli bir ilişkisi olduğuna işaret etmek istiyorum. Adalet sadece insanların nasıl muamele gördüğü veya toplumların nasıl inşa edildiğiyle ilgili bir mesele değildir. Kişinin ne olduğuna ilişkin, “kişilik” tahsisi için hangi toplumsal normların gözetilip ifade edilmesi gerektiğine ilişkin, canlılık sahibi ötekileri bedenlerinde belli bir normun tezahürünü görüp görmeyişimize bağlı biçimde kişi olarak tanıyıp tanımadığımıza ilişkin, ciddi sonuçlar doğuran kararlarla da ilgilidir. Bir kişiyi toplumsal cinsiyetli bir varlık olarak değerlendirmemizi sağlayan ölçüt, toplumsal cinsiyeti insanlığın önkabullerinden biri olarak ortaya koyan ölçüt, haklı veya haksız olarak, insanın tanınabilirliğini yönettiği gibi, kendimizi duygu, arzu ve beden düzeyinde, ayna karşısında, pencere önünde, psikologlara, psikiyatrilere, sağlık ve hukuk alanında çalışanlara toplumsal cinsiyetimizin ve dolayısıyla kişiliğimizin tanınamazlığı gibi gelen bir hissiyatla baş etmek için başvurduğumuzda, nasıl tanıyıp tanımadığımızı şekillendiren de bir ölçüttür.

Bir hukuk ve psikiyatri vakasını, doğum anında herhangi bir güçlük yaşanmadan oğlan olduğu düşünüldükten birkaç ay sonra kız olduğu belirlenen ve ergenlik döneminde erkek olmaya karar veren bir kişiyi ele almak istiyorum. Durumundan “Joan/John vakası” diye bahsedilen, BBC ve muhtelif popüler dergiler, psikoloji ve tıp dergileri tarafından kamuoyu gündemine taşınan David Reimer’ın hikâyesinden. Analizimin dayandığı belgeler şunlar: endokrinolog Dr. Milton Diamond imzalı bir makale,

Rolling Stone dergisinde çalışan gazeteci John Colapinto'nun yazdığı popüler bir kitap (*As Nature Made Him*), John Money'nin yayımladığı yazılar, Anne Fausto-Sterling ve Suzanne Kessler'ın çok önemli son kitaplarında sundukları eleştirel yorumlar.³⁴ David Reimer medyaya açıktan konuşup, Milton Diamond ve çalışma arkadaşlarının onun için seçtikleri takma ismin dışında yaşamayı tercih etmiştir. David çocukluğunun aşığıda ele alacağım bir noktasında "Brenda" olmuştur; o yüzden ona Joan veya John demek yerine kendi kullandığı ismi kullanacağım.

XY kromozomuyla doğan David'e sekiz aylıkken uygulanan fimozis (sünnet derisinin işlemeye engel olduğu bir durum) düzeltme ameliyatında penisi kazara yanmış ve kesilmiştir. Görece risksiz bir prosedürdür bu, ama David'in ameliyatını gerçekleştiren doktor anlaşılan daha önce kullanmadığı, meslektaşlarının beyanlarına göre gereği de olmayan, yeni bir makine kullanmıştır. Çalıştırmakta zorlandığı için makinenin gücünü artırıp penisin önemli bir kısmının yanıp gitmesine yol açmıştır. David'in haliyle şaşkınlık ve dehşet içindeki anne ve babası, kendi ifadelerine göre, ne yapacaklarına bilememişlerdir. Bu olaydan yaklaşık bir yıl sonra bir akşam televizyonda, transseksüel ve interseks ameliyattan bahseden, ameliyat olup doğum anında tahsis edilenden farklı bir toplumsal cinsiyet olarak sosyalleşmeye başlayan bir çocuğun normal bir gelişim göstereceğini, yeni toplumsal cinsiyete gayet güzel uyum sağlayıp mutlu bir hayat yaşayacağını öne süren John Money ile karşılaşılır. Money ile yazışan anne baba onu Baltimore'a davet ederler; Dr. John Money, Johns Hopkins Üniversitesi'nde muayene ettiği David'in kız olarak yetiştirilmesi yönünde güçlü bir tavsiyede bulunur. Anne baba da bu tavsiyeye uyar; David'in testislerini alan doktorlar vajina oluşturma ameliyatı için ön hazırlıklara başlarlar ama operasyon için yeni adıyla Brenda'nın biraz daha büyümesini beklemeye karar verirler. Brenda bir kız olarak büyür; kız olmaya uyum

34 Bkz. John Colapinto, "The True Story of John/Joan", ve *As Nature Made Him*; Suzanne Kessler, *Lessons from the Intersexed*; John Money ve Richard Green, *Transsexualism and Sex Reassignment*; Natalie Angier, "Sexual Identity Not Pliable After All, Report Says"; Milton Diamond ve Keith Sigmundsen, "Sex Reassignment at Birth". Ayrıca cinsiyet değişimi üzerine önemli perspektifler için, Kuzey Amerika İnterseks Derneği'nin (<http://www.isna.org/>) yayınladığı "Redefining Sex" adlı video kasete bakabilirsiniz. Bu tartışma üzerine harika bir genel değerlendirme için bkz. Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body*, 45-77.

sağlamasına destek olması amacıyla John Money'nin Cinsiyet Kimliği Enstitüsü'nde sık sık muayene edilir. Sekiz ila dokuz yaşlarında Brenda'da oyuncak bir makineli tüfek alma arzusu gelişmeye başlar. Dokuz ila on bir yaşlarında ise kız olmadığının farkına varmaya başlar. Bu farkına varma belli türde oyuncaklar alma arzusuyla çakışmış gibidir: yine silahlar ve kamyonlar. Perisi olmamasına rağmen ayakta işlemeyi seviyordur Brenda. Bir defasında okulda bu pozisyonda yakalanır, diğer kızlar böyle yapmaya devam ederse onu "öldüreceklerini" söylerler.

Aralıklarla Brenda'nın uyum sağlama sürecini gözleyen psikiyatri ekipleri bu noktada ona östrojen vermeyi teklif ederler ama o reddeder. Money onunla gerçek bir vajina sahibi olması hakkında konuşmaya çalışır, ama o reddeder; hatta çılgık çılgınlığa odayı terkeder. Money ona vajina resimleri/ fotoğrafları göstermiştir. Hatta doğum yapan kadın fotoğrafları gösterip, vajinası olursa Brenda'nın da doğum yapabileceği vaadinde bulunur. Yakın tarihli *But I'm a Cheerleader!*³⁵ filmine model olabilecek bir sahnede, Brenda ile erkek kardeşinden çiftleşiyormuş gibi yapmaları istenir. Bu talep karşısında çok korktuklarını, kafalarının karıştığını sonradan belirten kardeşler o dönemde bunu anne babalarına söylemezler. Brenda'nın eril faaliyetleri tercih ettiği, göğüslerinin büyümesinden hoşlanmadığı söylenmektedir. Bu niteliklerin hepsi Brenda'ya doktorlardan oluşan bir başka ekip tarafından, bu sefer Brenda'nın yaşadığı yerin hastanesinde görevli psikiyatrist ekibi tarafından atfedilmiştir. Cinsiyet değişiminde bir hata yapılmış olduğuna inanan, bölgede görevli psikiyatristler ve tıp çalışanları vakaya müdahil olmuş, en nihayetinde vaka cinsiyet kimliğinin hormonal bir zemini olduğuna inanan ve birkaç yıldır Money ile mücadele halinde olan Milton Diamond tarafından gözden geçirilmiştir. Brenda bu yeni psikiyatrist ve doktorların yolunu değiştirmesi önerisini kabul etmiştir. On dört yaşında David adında bir oğlan çocuğu olarak yaşamaya başlar. Bu noktada David erkeklik hormonu iğneleri istemeye ve yaptırmaya başlar; göğüslerini de aldırır. On beş ila on altı yaşları arasındayken David için Diamond'ın tabiriyle bir fallus yapılır. Söylendiğine göre David'de boşalma olmuyor, ama o bölgede belli bir cinsel haz oluyordur; çişini fallusun dip kısmından yapmaktadır. Beklenen işlevlerinin bir kısmına yalnızca

35 *But I'm a Cheerleader!* (1999, Universal Studios, Yönetmen: Jamie Babbit).

yaklaşan ve göreceğimiz gibi, David'i norma ancak ikircikli biçimde dahil eden bir fallus olmuştur bu.

David'in Brenda olduğu dönemde Money bu cinsiyet değişimi vaka-sının başarısını öven makaleler yayımlamaya devam etmiştir. Çok önemli bir vakadır bu, zira Brenda'nın tek yumurta ikizi olan bir erkek kardeşi vardır; Money her iki kardeşin de gelişimini takip edebilmekte ve genetik malzemelerinin özdeş olduğunu varsayabilmektedir. Her ikisinin de normal gelişim gösterdiğini, farklı toplumsal cinsiyetlere gayet güzel uyum sağladığını ısrarla vurgular Money. Ama kendisinin kayıt altına aldığı, çoğu yayımlanmayan sözlü görüşmeler ve sonrasında yapılan araştırmalar Money'nin samimiyetine şüphe düşürmektedir. Brenda hiç de mutlu değildir, "kız" davranışlarını benimsemeyi reddediyordur, Money'nin gerçekleştirdiği müdahaleci ve sürekli sorgulamalar karşısında dehşet ve öfkeye kapılıyordur. Gelgelelim yayımlanan hastane kayıtlarında Brenda'nın kızlığa "başarılı" bir şekilde uyum sağladığı söylenir, peşinden de belli ideolojik sonuçlar gelir. Brenda'yı sık sık gözlem altına alan John Money'nin Cinsiyet Kimliği Kliniği'nde varılan sonuca göre, Brenda'nın bir kız olarak gösterdiği başarılı gelişim, "doğum anında normal bir çocukta cinsiyet kimliği kapısının, tamamlanmamış cinsel organlarla doğan veya doğum öncesinde androjene fazla veya az maruz kalan bir çocukla aynı ölçüde açık olduğu, doğumdan sonraki dönemde de yaklaşık bir yıldan uzun süre açık kaldığı yönünde ikna edici kanıtlar sunuyor"dur (Money ve Green, 299). Nitekim medyada dişil ve eril olanın değiştirilebilir olduğunun, bu kültürel terimlerin sabit bir anlamı veya içsel bir kaderi olmadığını, önceden düşünüldüğünden daha esnek olduğunun kanıtı olarak kullanılır bu vaka. Kate Millett bile biyolojinin kader olmadığını savunurken bu vakaya atıfta bulunmuştur. Suzanne Kessler da Money ile birlikte toplumsal inşacılık tezini destekleyen yazılar yazar. Kessler sonrasında bu ittifaka son verecek ve cinsiyet tahsisinin/tayininin etik ve tıbbi boyutları üzerine en önemli kitaplardan biri olan, Money üzerine de sert bir eleştiri içeren *Lessons from the Intersexed*'i yazacaktır.

Money'nin Brenda'ya yaklaşımı, erkeklikten kadınlığa geçiş yapmış transseksüellerin kız olmanın avantajları konusunda Brenda ile konuşmalarını sağlamak olmuştur. Brenda sayısız görüşmeye maruz kalmış, tekrar

tekrar kız gibi hissedip hissetmediği, ne gibi arzuları olduğu, geleceğe dair hayalinin ne olduğu, bir erkekle evlenmeyi hayal edip etmediği gibi sorularla karşılaşmıştır. Vakayla ilgilenen veya uyum başarısını ölçmek için vakayı gözlemleyen doktorların önünde soyunup cinsel organlarını göstermesi de istenmiştir.

Vaka basında ele alındığında, psikiyatristler ve doktorlar bu vakaya atıfta bulunurken, John Money'nin kliniğinin oynadığı rol, bilhassa kliniğin Brenda'yı kendi kuramsal inançlarının, erken çocukluk döneminde toplumsal cinsiyetin yansızlığına, toplumsal cinsiyetin değişebilirliğine, toplumsal cinsiyet kimliğinin üretiminde sosyalleşmenin birincil rolüne ilişkin inançlarının örneği olarak kullanmakta hiç zaman kaybetmemesi eleştiri konusu olmuştur. Aslında Money'nin inançları bunlarla sınırlı da değildir ama burada bu konuya girmeyeceğim. Eleştirel gözle bakanlara göre bu vaka bize başka bir şey göstermektedir. Onlara göre, David'in erkek olma yönünde derin bir itki duyduğu, kız olarak yaşamayı dayanılmaz bulduğu göz önüne alındığında, David'in köklü bir toplumsal cinsiyet hissi, ilk cinsel organlarıyla bağlantılı olan, sosyalleşmeyle hiçbir şekilde geri döndürülemeyecek içsel bir hakikat ve zorunluluk olarak orada duran bir cinsiyet hissi yaşadığını da düşünmek gerekiyordur. Colapinto ve Milton Diamond'ın görüşü bu yöndedir. Böylece Brenda/David vakası şimdilerde gelişimsel toplumsal cinsiyet teorisini tashih etmek ve tersine çevirmek için kullanılır olmuş, bu sefer Money'nin tezinin tersine çevrilmesine kanıt oluşturmaya, geri dönüşü olmayan bir şekilde anatomiye ve belirlenimci bir biyoloji fikrine bağlı, özsel bir toplumsal cinsiyet nüvesi anlayışına destek oluşturmaya başlamıştır. Nitekim Money'nin Brenda'ya uyguladığı zalimlik ile bir teori olarak toplumsal inşacılığın "zalimliği" arasında açık bir bağ kuran Colapinto, Money'nin 1970'lerin başlarında cinsel fark için biyolojik veya anatomik bir zemin bulunduğunu reddetmesinin, "o yıllarda gelişim gösteren, cinsel farkların biyolojik bir zemini olduğu fikrine onlarca yıldır karşı çıkmakta olan kadın hareketinin gözünden kaçmadığına" dikkat çeker. Money'nin yayımladığı yazıların "zaten modern feminizmin esas temellerinden biri olarak kullanılmış" olduğunu öne sürer Colapinto (69). Bu vakanın "kadınların özgürleşmesi için savaşanların temel iddialarından birine, alışıldık eril ve dişil davranış kalıplarının değiştirilebilir olduğu iddi-

asına güçlü bir dayanak oluşturduğunu” söyleyen *Time* dergisinin de Money’nin görüşlerini yanlış bir şekilde benimsediğini söyler Colapinto (69). Nitekim sonrasında, ameliyatla cinsiyet değiştiren bireylerin “normal” veya “tipik” bir kadın veya erkek olarak yaşamayı başaramadığından, normallığe hiçbir zaman ulaşamadığından bahseder; dolayısıyla normallığın tartışmasız değerini baştan verili kabul eder.

The New York Times gazetesinde (14 Mart 1997) Money’nin teorisinin çürütülüşü üzerine yaptığı haberde Natalie Angier, David’in hikâyesinin bir “alegori kuvvetine” sahip olduğunu öne sürmüştür. Nasıl bir kuvvettir bu? Sonuçlanmış bir alegori midir bu? Haber metninde Diamond’ın bu vakayı interseks ameliyata ve bunun uzantısı olarak transseksüel ameliyatın görece başarısına ilişkin argümana dayanak olarak kullandığını belirtir Angier. Diamond, örneğin interseks bebeklerin, yani karışık genital özelliklerle doğanların genellikle Y kromozomu taşıdığını, Y kromozomuna sahip olmasının çocuğun erkek olarak yetiştirilmesi gerektiği sonucuna varmak için yeterli bir zemin oluşturduğunu öne sürmüştür. Cheryl Chase’in belirttiği gibi, sırf fallusa kıyasla geçici bir vajina yolu/kanalı oluşturma’nın daha kolay olduğu düşünüldüğü için, interseks bebeklerin büyük çoğunluğu şu an dişi toplumsal cinsiyet tahsis etme amaçlı ameliyatlara maruz bırakılmaktadır. Diamond bu çocuklara eril cinsiyet tahsis edilmesi gerektiğini, zira Y kromozomunun var olmasının toplumsal erillik varsayımı için yeterli zemin oluşturduğunu savunmaktadır.

Kuzey Amerika İnterseks Derneği’nin kurucusu ve müdürü olan Chase, Diamond’ın tavsiyeleri hakkındaki şüphelerini dile getirmiştir. Kendisinin ve keza Anne Fausto-Sterling’in de savunduğu görüşe göre, çocuklara istikrarlı bir toplumsal kimlik oluşturmak amacıyla cinsiyet tahsis edilmesi gerekli olsa da, bedeni söz konusu cinsiyetin toplumsal imgesi uyarınca yeniden oluşturmak için ameliyata zorlamak toplumun işi değildir. Bu tür “düzeltme” çabaları çocuğun iğfal edilmesi olduğu gibi, toplumsal cinsiyetin anatomi düzeyinde tekil ve normatif yollardan taşınması gerektiği fikrine dayanak oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyet başka türlü bir kimliktir, anatomi ile karmaşık bir ilişkisi vardır. Chase’e göre olgunlaşan bir çocuk toplumsal cinsiyetini değiştirmeyi tercih edebilir, hatta hormon tedavisi veya ameliyatı tercih edebilir, ama bilgili bir seçime dayalı

olduğu ölçüde haklı kararlardır bunlar. Nitekim araştırmalara göre, bu tür cerrahi işlemler anne babanın bilgisi olmadan, çocukların bu durumdan hiç haberi olmadan, çocuğun rıza verme yaşına gelmesi beklenmeden gerçekleştirilmektedir. Bir bakıma en şaşırtıcı durum ise bu operasyonlar sonucunda tahrip edilip bırakılan bedenlerdir; gerçekleştirilen bu tahrip-ler sonradan, paradoksal biçimde, doktorların bu ameliyatların gerekçesi olarak kullandıkları “normal görünme” uğruna rasyonalize edilmektedir. Anne babaya çoğu zaman çocuğun normal görünmeyeceği, eli kulağında-ki toplumsal cinsiyet gelişimlerine ilişkin ergenlik öncesi kaygının mekânı olan soyunma odasında utanç yaşayacağı, bu ameliyatla çocuğun cinsel işlev ve hazzı büsbütün kaybetmesi mümkün olsa bile normal görünmesi-nin onun için daha iyi olacağı söylenmektedir. Yani Money gibi uzmanlar tam bir fallusun olmamasının çocuğun kız olarak yetiştirilmesi gereğine işaret ettiğini savunurken, Diamond gibileri ise Y kromozomunun varlığı-nın en önemli kanıt olduğunu, kalıcı erillik hislerinin buna delalet ettiğini ve bunun ortadan kaldırılamayacağını savunmaktadır.

Yani bir tarafta kadın veya erkek toplumsal kimliğinin zemini anatomi-nin görünüşüdür, başkalarının gözünden baktığımda onlara ve bana nasıl görüldüğüdür; diğer tarafta ise Y kromozomunun toplumsal cinsiyetli bir insanın hislerini ve kendine dair anlayışını zımnen yapılandırma şeklidir. Money dişi bedenın ameliyat yoluyla inşa edilmesinin kolaylığını savunur; dişilik her zaman cerrahi bir inşadan, bir çıkarmadan, bir kesip atmadan ibaretmiş gibi. Diamond ise erilliğin gözle görünmeyen ve zorunlu ısrar-ını savunur, toplumsal cinsiyet kimliğinin anahtar özelliği olarak iş gör-mesi için “görünmesi” gerekmeyen bir ısrardır bu. Diamond’ın interseks ameliyata ilişkin tavsiyelerine katılıp katılmadığını soran Angier’e şöyle cevap verir Chase: “İnsanı rahat bırakmayı akılları almıyor.” Ameliyat en nihayetinde “normal görünen” bir beden oluşturmak için mi gerçekleştirilmektedir sahiden? Geriye kalan tahribat ve yara izleri ameliyatların gerçek sonucunun bu olduğuna işaret etmiyor pek. Yoksa bu bedenlerin ömür boyu damgasını taşıdıkları tıbbi mekanizmaya maruz kalmalarının sebebi tam da “tasavvur edilemez” olmaları mı?

Burada ortaya çıkan başka bir paradoks var –başka bir vesileyle daha ayrıntılı bahsetmeyi umduğumu bir paradoks: interseksüellik ve transsek-

süellik üzerine tartışmalarda keskin makinelerin, bıçak/neşter teknoloji-
sinin yeri. David/Brenda vakası bir alegori ise yahut bir alegori kuvvetine
sahipse, interseksüellik (ki David interseksüel değildir) ve transseksüellik
(ki David transseksüel de değildir) üzerine tartışmaların birbiriyle buluş-
tuğu mahal gibi görünmektedir. Bu beden kendisiyle ilgili olmayan ama
tabiri caizse bedeni yakalayıp tasavvur edilebilir insanın sınırlarını sorgu-
layan bir anlatının gönderme noktası haline gelmektedir. Tasavvur edile-
bilir olmayan anlatısal yollardan tekrar tekrar tasavvur edilmekte, ama bu
anlatının dışında bir şey, tasavvur edilemezliğin inatçılığına işaret eden
dirençli bir uğrak kalmaktadır.

Diamond'ın tavsiyelerine rağmen Brenda/David vakası interseks ha-
reketini alevlendirmiş, interseks bebelere yapılan istenmeyen ameliyat-
ların zalimliğine, zorlayıcılığına ve kalıcı hasarına kamuoyunun dikkatinin
çekilmesi sağlanmıştır. Burada mesele karışık genital özellikleri olan bi-
reylerin, toplumsal olarak daha tutarlı veya normatif bir toplumsal cinsi-
yet versiyonuna dönüştürülmeleri gerekmeden, kabul görebilecekleri ve
sevilebilecekleri bir dünya hayal etmeye çalışmaktır. İnterseks hareketi,
çocukların önemli bir oranının kromozom çeşitliliği gösterdiği ve erkek
ile dişi arasındaki toplumsal cinsiyet çiftbiçimciliğinin insan gelişiminin
önkoşullarından biri olmasının gelişigüzelliği ve yanlışlığına işaret eden
bir süreğenliğin bulunduğu ortamda, toplumsal cinsiyet çiftbiçimliliği
idealinin toplum tarafından neden muhafaza edildiğini sorgulamaya çalış-
mıştır. Başka bir deyişle, bu ikili ilişkinin çatlaklarında yaşayıp nefes alan,
bu ilişkinin kapsayıcı olmadığını, zorunlu olmadığını gösteren insanlar
vardır. İç çeşitlilik gösteren transseksüel hareketi ameliyat yoluyla cinsiyet
değiştirme hakkını savunmuştur, ama Chase'in de altını çizdiği gibi, idea-
lize edilen toplumsal cinsiyet çiftbiçimciliğine dönük ciddi ve gitgide yay-
gınlaşan bir eleştiri transseksüel hareketi içinde de mevcuttur. Kendi top-
lumsal cinsiyet teorisinde transseksüelliğe dönüştürücü bir faaliyet olarak
yer açan Riki Wilchins'in çalışmalarında bunu görmek mümkündür; ama
belki en çarpıcı hali, kadından erkeğe veya erkekten kadına geçişin illaki
ikili toplumsal cinsiyet çerçevesi içinde kalmak olmadığını savunan Kate
Bornstein'in çalışmalarında mevcuttur. Belli yönlerden Simone de Beau-
voir'in mirasını günümüzde sahiplenilen Kate Bornstein olmuştur: Kadın

doğulmaz kadın olunur ise, oluş cinsiyetin vasıtasıdır. Peki ama David neden transseksüellik üzerine düşünmeye vesile olmuştur, diye sorulabilir.

David kendi tercihinin erkek olmak olduğunu öne sürmeye başlar, ama Y kromozomunun birincil nedensel kuvvet olduğuna inanıp inanmadığı belli değildir. Diamond David vakasında kendi teorisine dayanak bulur, ama David'in onunla aynı fikirde olup olmadığı belli değildir. David'in hormon dünyası hakkında bilgisi olduğu bellidir, hormon almak istemiştir, almıştır. Fallus inşasını transseksüel bağlamlardan öğrenmiş, kendisine fallus yapılmasını istemiş, yaptırmıştır; yani tam olarak örnek-lendirmeden belli bir transseksüel dönüşümün alegorisini oluşturmaktadır. Kendi görüşüne göre erkek olarak doğmuş, tıp müessesesi tarafından hadım edilmiş, psikiyatri dünyası tarafından kadınsılaştırılmış, sonrasında erkekliğine geri dönmesi sağlanmış bir erkektir o. Ama erkekliğine geri dönmesi için hormon tedavisine ve ameliyata gereksinim duyar –bunları ister ve istediğini alır. Transseksüellik alegorisini oluştururken amacı doğallık hissine kavuşmaktır. Ve bu dönüşüm vaka üstünde çalışan endokrinologlardan da destek görmüştür, zira onlara göre David'in görünüşü içsel bir hakikatle uyum içindedir artık. Money Enstitüsü *normalleşme* adına Brenda'yı kadınlık konusunda eğitmeleri için transseksüelleri görevlendirirken, endokrinologlar David'in genetik kaderini yeniden üstlenmesi için, *doğa adına*, transseksüelliğin cinsiyet değiştirme protokolünü salık vermektedir.

Money Enstitüsü Brenda'nın tam olarak kadına dönüşümünü alegorileştirmek için transseksüelleri görevlendirirken, endokrinologlar David'i daha okunaklı bir erkek yapacak olan fallusu oluşturmak için transseksüel ameliyatın benimsenmesi önerisinde bulunmaktadır. Şurası önemli görünüyor: anlaşılabilir toplumsal cinsiyeti yöneten normlar Money'e göre zorla dayatılabilen ve davranış üzerinden benimsenebilen normlardır; yani tezinin bir parçasını oluşturan toplumsal cinsiyet inşasındaki esneklik zor kullanılan bir uygulama gerektirir aslında. Endokrinologların savunduğu “doğa”nın da cerrahi ve hormon yoluyla belli bir yardıma ihtiyacı vardır; bu noktada anatomi ve biyolojiye doğadışı müdahale tam da doğanın gerektirdiği bir şeydir. Yani her iki durumda da, uygulanma tarzı birincil öncülü belli yönlerden çürütmektedir. *Esneklik tabiri caizse*

şiddetle dayatılır. Doğallık da yapay yoldan uygulamaya geçirilir. Toplumsal inşanın Money'nin projesiyle hiç ilgisi olmayan yollardan savunulması mümkündür ama burada amacım bu değil. Genetik belirleyicilere Diamond ve Sigmundsen'in vardığı müdahaleci sonuçlara götürmeyen yollardan başvurulması da mümkündür. Ama burada amacım bu da değil. Burada, bu doğal ve normatif toplumsal cinsiyet tedarikçilerinin vardıkları buyruklar başlangıç noktalarını oluşturan öncüllerin zorunlu bir sonucu olmadığı gibi, bu öncüllerin kendileri de herhangi bir zorunluluk taşımaz. (Örneğin toplumsal cinsiyet normatifliği hipotezinden yola çıkıp toplumsal cinsiyet inşası teorisinden ayrılmak ve Money'nin sunduğundan çok farklı bir toplumsal inşa izahatı sunmak pekâlâ mümkündür; genetik etmenlerden yola çıkmakla birlikte insanın toplumsal cinsiyetli özelliklerini anlamak için danışılabilecek tek "doğa" boyutunun bu olduğunu varsaymamak da mümkündür: "Y" kromozomu niye erkekliğin tek ve birincil belirleyicisi, diğer tüm etmenlere galebe çalan bir etmen olarak düşünülün ki?)

Size bu hikâyeyi ve toplumsal cinsiyet teorisinin birilerinin amaçları uğruna benimsenişini anlatırken maksadım hikâyenin elimizdeki halinin aslında her iki teze de kanıt oluşturmadığına ve başka türlü, toplumsal inşa teorisini veya toplumsal cinsiyet özcülüğünü ne olumlayan ne çürüten bir şekilde okunmasının mümkün olduğuna işaret etmek aslında. Burada Brenda/David'in kendi kendisinden haber veren ve kendine dair anlayışını ifade eden söylemin içinde geliştiği disipliner çerçevenin altını çizme umudundayım, zira insanlığının hem sorgulandığı hem öne sürüldüğü anlaşılabilirlik ızgarasını bu çerçeveye oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyetin hakikatine dair kanıtlar diye düşünülebilecek şeyleri göz önüne alırken şunları hatırlamak çok önemli görünüyor: Brenda/David çocukluk ve ergenlik dönemi boyunca psikolog ekiplerinin yoğun gözlemi altında kalmış, davranışları doktor grupları tarafından gözlenmiş, genital gelişimin ölçülmesi için kendisinden ve erkek kardeşinden doktor grupları önünde soyunmaları istenmiş, erkek kardeşiyle çiftleşme egzersizleri yapmasını, ikirciksiz cinsel organların "normallliği"ni gösteren resimlere/fotoğraflara bakmasını, bunun ne olduğunu bilmesini ve istemesini talep eden bir doktoru olmuştur. Brenda/David'in gerçek toplumsal cinsiyete dair hislerinden

bahsederken, şahsına ve bedenine uygulanan bilgi aygıtının da onun yanıt verdiği şeyin bir parçası olduğu hemen hiç hesaba katılmamaktadır.

Kendi kendisinden haber verme ve kendisini gözlemleme eylemi belli bir izleyiciyle, tahayyül edilen belli bir izleyiciyle ilişki içinde, sözlü ve görsel bir benlik resminin muhatabı olan bir izleyici karşısında meydana gelir. Büyük çoğunluğu Brenda'nın toplumsal cinsiyetinin hakikatini yıllardır insafsızca kurcalayanları muhatap alan söz edimleridir bunlar. Money'nin muhtelif müdahaleleri karşısında David'i savunan bir konumda duran Diamond, Sigmundsen, hatta Colapinto bile ona nasıl hissettiğini ve kim olduğunu sormakta, sunduğu söylem üzerinden toplumsal cinsiyetinin hakikatini belirlemeye çalışmaktadır. Brenda böylesine bir incelemeye maruz kaldığı, en önemlisi sürekli ve tekrar tekrar belli bir norma, çoğul bakışlar yoluyla aktarılan normalleştirici bir ideale, bedene uygulanan bir norma maruz kaldığı için, sürekli ortaya çıkan bir soru vardır: Bu kişi yeterince dişil midir? Bu kişi dişiliğe geçiş yapmış durumda mıdır? Dişillik burada doğru dürüst cisimleşmiş durumda mıdır? Düzgün işleyen bir cisimleşme midir bu? Bunu bilmek için ne gibi kanıtlara başvurulabilir? Burada bilgi sahibi olmamız gerekir şüphesiz. Bildiğimizi söyleyebilmemiz, bunu mesleki dergilerde aktarabilmemiz ve kararımızı, eylemimizi gerekçelendirebilmemiz gerekir. Başka bir deyişle bu uygulamalarda tutarlı kişiliği tesis eden toplumsal cinsiyet normunun başarıyla gerçekleşip gerçekleşmediği sorgulanmaktadır. Sorgulamaların ve incelemelerin bu doğrultuda, normu yürürlüğe sokma yolunda, şiddet dolu girişimler ve bu yürürlüğe sokma iktidarının kurumsallaşması olarak anlaşılması mümkündür.

Vakayı geçtiğimiz yıllarda yeniden gözden geçiren pediyatristler ve psikiyatristler David'in kendisine dair tarifini dayanak noktası olarak kullanmaktadır. Burada David'in erkek olduğu hissine dair anlatısı gerçekten erkek olduğu, Brenda iken dahi her zaman erkek olduğu teorisine destek oluşturmaktadır.

David görüşmelerde kendisi hakkında şunları söyler:

Daha ilk zamanlarda ufak tefek şeyler vardı. Olmam gerekene kıyasla ne kadar farklı hissettiğimi ve farklı olduğumu görmeye başladım. Ama bunun ne anlama geldiğini bilmiyordum. Ucube filan olduğumu düşünüyordum. ... Kendime bakıp böyle kıyafetleri sevmiyorum, bana

sürekli verilen oyuncakları sevmiyorum dedim. Erkeklerle takılmayı, ağaçlara tırmanmayı filan seviyorum; kızlar böyle şeyleri sevmiyorlar. Aynaya baktım ve omuzlarımın çok geniş olduğunu gördüm, yani dişi bir tarafım yoktu hiç. Sıskaydım o kadar, onun dışında hiçbir şey yoktu. Ama böyle böyle anladım. Erkek olduğumu anladım, ama kabul etmek istemedim. Arı kovanına çomak sokmak istemedim. (Diamond and Sigmundson, 299-300)

David'in kendisini nasıl tarif ettiğini okudunuz. Burada bana düşen görevin bir kısmı konu ettiğim şeyin yanı sıra burada taslağını çizdiğim kişiye, etrafında onca şey söylenmiş olan kişiye, kendisine dair tarifi ve kararları onca toplumsal cinsiyet kuramlaştırmalarına zemin oluşturmuş olan kişiye de hakkını vermek olduğuna göre, bu sözleri sunarken dikkatli olmam gerekiyor. Zira bu sözler anlamaya çalıştığım kişinin bir yönünü, o kişinin sözel uğrağının bir parçasını verebilir olsa olsa. Bu kişiyi sahiden anlamam mümkün olmadığına göre, bu kişiyi tanımadığıma, ona erişimim olmadığına göre, seçilmiş bazı sözleri, tamamını benim seçmediğim, benim için seçilmiş, söyleşilerde kayda geçirilip *Archives of Pediatric Adolescent Medicine* (Sayı 151, Mart 1997) gibi dergilerde bu kişi hakkında makaleler yayımlamaya karar vermiş olanlar tarafından seçilmiş sözleri okumakla yetinmek durumundayım. Yani elimde bu kişinin fragmanlarının, kişi dediğimiz bir şeyin dilsel fragmanlarının bulunduğunu söyleyebilirim: bu şartlar altında birine hakkını vermek ne demek olabilir? Mümkün müdür?

Bir yandan elimizde David'in kendine dair tarifi var; buna saygı duymak gerekir. Söz konusu bireyin anlaşılacak için kendine tedarik ettiği sözcüklerdir bunlar. Öte yandan bu kendilik tarifi halihazırda devam etmekte olan, halihazırda normlarla dolu, kendimizden bahsetmeye çalışırken bize belli bir meyil veren bir dilin içinde meydana gelmektedir. Dahası bir söyleşi bağlamında, Brenda'nın oluşumuna başından beri eşlik etmiş olan uzun ve müdahaleci gözlem sürecinin parçası olan bir söyleşi bağlamında söylenmiş sözlerdir bunlar. David'e hakkını vermek sözüne güvenmek ve ona kendi seçtiği isimle hitap etmek demektir şüphesiz; peki bu sözü ve bu ismi nasıl anlamak gerekir? Onun yarattığı bir söz müdür bu? Teslim aldığı bir söz müdür? "Ben" olarak, ancak bu dilin normları içinde bir ölçüde kendi kendini tarif etme yetkisi kazanması mümkün olan bir "ben"

olarak ortaya çıkışından önce ortalıkta dolaşan sözler midir bunlar? Bir dili konuşurken halihazırda konuşmakta olan bir dili konuşuruz, o dili tam olarak daha önce konuşulduğu gibi konuşmuyor olsak dahi. O halde David şunları söylerken konuşan nedir, kimdir: “Daha ilk zamanlarda ufak tefek şeyler vardı. Olmam gerekene kıyasla ne kadar farklı hissettiğimi ve farklı olduğumu görmeye başladım.”

Bu iddia bize David’in en azından ortada bir norm bulunduğunu, nasıl olması gerektiğine dair ortada bir norm bulunduğunu ve kendisinin bu norma oturmadığını anlamış olduğunu söyler. Buradaki örtük iddia, normun dışılık olduğu ve David’in bu norma uymadığıdır. Bir yanda norm vardır, dışarıdan dayatılan, başkalarının sahip olduğu bir dizi beklenti üzerinden aktarılan bir norm; diğer yanda ise duygu ve varlık dünyası –ve bunlar David için birbirinden ayrı alanlardır. Hissettikleri hiçbir şekilde normun ürünü değildir; norm onun için bir başkalıktır, başka bir yerde durmaktadır, kim olduğunun, kim haline geldiğinin, hissettiklerinin bir parçası değildir.

Ama David’e nasıl hitap edildiği hakkında bildiklerimiz göz önüne alındığında, David’e hakkını verme çabası içinde, kendisine baktığında, kendisini hissettiğinde, Brenda’nın Brenda olarak ne gördüğünü sorabilirim –isimlerin birbirine karışmasını mazur görün, burada değişkenlik hasil oluyor. Aynaya bakıp da orada adsız, ucube, normların arasında duran bir şey gördüğünde, bir insan olarak, normun kendini tesis ederken karşısına geçtiği ucubenin hayaleti değil midir Brenda? İnsanların onu sürekli çıplak görmek istemesine, ne olduğuna, neler hissettiğine, bunun normatif doğruyla aynı olup olmadığına dair sorular sormasına yol açan ne gibi bir sorun vardır Brenda’da? Bu kendi kendini görüş Brenda’nın nasıl görüldüğünden ayrı mıdır? Normların kendisinin dışında durduğuna emin gibidir o, ama normlar onun görme yolu, kendi görüşünün çerçevesi, kendi kendini görüş şekli haline gelmiş olamaz mı? Normun gerçekleştirdiği eylem sadece koyutladığı idealde değil, ilettiği anormallik ve ucubelik hissinde de yatıyor olamaz mı? David “Kendime bakıp böyle kıyafetleri sevmiyorum dedim” derken normun tam olarak nerede iş gördüğünü düşünelim. Kime hitap ediyordur David? Öyle kıyafetlerin sevilmemesi hangi dünyada, hangi koşullar altında yanlış toplumsal cinsiyet olmanın kanıtını oluşturur? Bu kimin için doğrudur? Ve hangi koşullar altında?

“Bana verilen oyuncakları sevmiyordum”; burada böyle bir sevmeme-nin kanıt olarak iş görebileceğini anlayan biri olarak konuşur Brenda. Brenda’nın bu “sevmeme”yi –teknik terimi kullanırsak– gender dysphoria’nın kanıtı olarak görmesinin, kendi deneyimi hakkında söylediği her şeyi hakiki bir toplumsal cinsiyeti doğrulayan veya yanlışlayan kanıtlar olarak kullananlar kişilerle muhatap olmasından kaynaklandığı varsayımı makul görünüyor. Brenda’nın belli oyuncaklardan, belli bebeklerden, belli oyun-lardan hoşlanmaması, Brenda’nın nasıl ve neyle oynamaktan hoşlandığı so-rusuyla ilişki içinde önemli olabilir. Ama bu tür hoşlanmamaların belli bir toplumsal cinsiyet olmayı doğrulayan veya yanlışlayan net kanıt sayıldığı dünya tam olarak nasıl bir dünyadır? Oğulları ipliklerle, kızları kamyonlar-la oynayan anne babalar toplumsal cinsiyet kimliği kliniklerine mi koştur-maktadır? Yoksa halihazırda iş başında olan muazzam bir kaygı, toplumsal cinsiyetin hakikati hakkında, şu veya bu oyuncağa, şu veya bu kıyafet eğili-mine, omuz genişliğine, vücut zayıflığına ilişkin bir kaygı mı iş başındadır? Net bir toplumsal cinsiyet kimliğinin bu darmadağın arzulardan, beden-in bu değişken ve değişmez özelliklerinden, kemik yapısından, yatkınlıktan, kılık kıyafetten oluşturulamayacağı sonucuna mı varmak gerekir?

Analizimden çıkan sonuç nedir peki? Buradaki toplumsal cinsiyetin doğru mu yanlış mı olduğunu söylemekte midir bize? Hayır. Peki David’in ameliyatla Brenda’ya dönüşmesi mi, yoksa Brenda’nın ameliyatla David’e dönüşmesi mi gerektiği sorusuna dair içerimleri var mıdır bunun? Hayır, yoktur. Burada bu soru hakkında nasıl bir yargıya varmam gerektiğini bil-miyorum, bu yargının bana düştüğünü de sanmıyorum. Adalet karar ver-memi mi gerektiriyor? Yoksa karar vermeden önce beklememi, çok fazla insanın alelacele yargıya vardığı bir durum karşısında belli bir erteleme uygulamamı mı gerektiriyor? Karara varmadan önce, karar vermenin bize düşüp düşmediğini belirlemeden önce birkaç meseleyi ele almak faydalı, önemli, hatta adil olamaz mı?

Bu doğrultuda, transseksüel ameliyatlarının gerçekleşmesi için büyük ölçüde toplumsal cinsiyet özcülüğü konumunun dillendirilmesi gerektiğini, toplumsal cinsiyetin değişken olduğuna dair bir anlayışla gelen biri-nin psikiyatristleri ve doktorları ameliyata ikna etmekte daha fazla zorluk yaşayacağını düşünelim. San Francisco’da kadından erkeğe geçiş yapmak

isteyenler doktorlara görünmeden önce toplumsal cinsiyet özcülüğü anlatısını tatbik etmektedirler; onlara yardımcı olan koçlar, ücret almadan meramınızı dile getirmenize yardımcı olan transseksüellik dramaturgları vardır. Brenda/David'in iki transseksüel ameliyat geçirdiği söylenebilir: ilki, penisin kesilmiş olduğu düşünüldüğünde toplumsal cinsiyetin ne olması gerektiğine dair farazi bir argümana dayalı iken, ikincisi toplumsal cinsiyetin ne olması gerektiğine, söz konusu kişinin davranışsal ve sözel göstergelerine dayalıdır. Her iki durumda da belli çıkarımlarda bulunulmuştur: ilkinde toplumsal cinsiyetin iş görmesi için bedenin belli bir şekilde olması gerektiğine işaret eden, ikincisinde ise toplumsal cinsiyetin iş görmesi için bedenin kendini belli bir şekilde hissetmesi gerektiğine işaret eden çıkarımlardır bunlar. David belli ki birinci gruptaki doktorların görüşlerine saygı duymamaya, kötü gözle bakmaya başlamış ve bu direncine destek olarak alaylı tabir edebileceğimiz bir fallus eleştirisi geliştirmiştir:

Doktor bana “(vajina ameliyatı olup kadın olarak yaşamadığın takdirde) çok zor olacak, sana sataşp duracaklar, çok yalnız olacaksın, kimseyi bulamayacaksın” dedi. Kendi kendime düşündüm, o zaman yaşıma da pek büyük değildi, ama tek umudumun bu olduğunu düşünüyorlarsa, insanların evlenip çocuk sahibi olmalarının, verimli bir hayat yaşamalarının tek nedeninin bacaklarının arasında duran şey olduğunu düşünüyorlarsa, bu insanların çok sığ olduğunu fark ettim.

İnsanlar hakkımda sadece bunu düşünüyorlarsa, bacaklarımin arasında duran şeye göre bana kıymet veriyorlarsa, zavallının biriyim demektir. (301)

David burada kendisi olan “ben” ile, olduğu kişi ile bacaklarının arasında ne olup olmadığına bağlı olarak kişiliğine bahsedilen değer arasında ayırım yapar. Bundan başka bir şey için sevilleceği, en azından sevilmesinin nedeninin penisi olmayacağı iddiasında bulunur. Doktorların “sığılı” karşısında zımnın “derinlik” gibi bir şey talep eder. Yani David yeni erkeklik statüsünü istemiş ve elde etmiş, yeni fallusunu istemiş ve elde etmiş olsa da, şu an sahip olduğu şeyden başka bir şeydir aynı zamanda; bu dönüşümden geçmiş olmasına rağmen, elde ettiği beden parçasına indirgenmeyi reddeder. “İnsanlar hakkımda sadece bunu düşünüyorlarsa” diye başlayan cümle normun işleyişine dair bilginin ve eleştirel bir karşılığın

ifadesidir. Bu parçayı istiyorum, o benim bir parçam ama bende bu parçayı aşan bir şey var. Kendisine bacaklarının arasında duran şeyle “kıymet verilmesini” istemez; yani insana nasıl kıymet verilebileceğine dair başka bir anlayışa sahiptir. O yüzden David’in arzusunu yaşamakta olduğunu, istediği anatomiye arzusunu yaşamak için elde ettiğini ama arzusunun ve kıymetinin karmaşık olduğunu söylemek mümkündür. Money’nin kendisine yönelttiği pek çok soruya –Penisin olmasını istiyor musun? Bir kızla evlenmek istiyor musun?– yanıt vermeyi reddetmesinin, Money’nin bulunduğu odada kalmayı reddetmesinin, bir süre sonra Baltimore’a gitmeyi dahi reddetmesinin sebebi de budur şüphesiz.

David’in yaptığı bir toplumsal cinsiyet normunu bir diğeriyle değiştirmek değildir tam olarak. (Normalleştirici, tıbbi bir konumdan) toplumsal cinsiyetli bir norma uygun yaşamayı başaramadığını söylemek ne kadar yanlışsa, (eleştirel bir konumdan) toplumsal cinsiyetli bir normu içselleştirdiğini söylemek de o ölçüde yanlış olur; zira kendi kıymetini belirleyecek olan unsurun anatomisi ile norm arasındaki uygunluğa indirgenebilir olmayan bir “ben”e başvuru olacağını çoktan tesis etmiştir o. Kendisinde başkalarının düşündüğünden daha fazlası olduğunu düşünür, bütün kıymetini bacaklarının arasında ne durduğuna göre ölçmez, kendisini tam bir zavallı gibi görmez. Normu aşan bir şey vardır ve David bunun tanınamazlığını tanır. Bilinebilir insanlıktan uzak olması bir bakıma eleştirel sözün koşulu olarak, kendi kıymetinin kaynağı, gerekçelendirilişi olarak iş görür. Söz konusu doktorların inandığı şey doğru ise kendisinin tam bir zavallı olduğunu söyler; tam bir zavallı filan olmadığını, kendisinde kazanan bir şey olduğunu ima eder.

Ama daha fazlasını da söyler David –ayrımın kendisinin mutlaklaştırılmasına karşı uyarıda bulunur, zira onun kıymetinin tamamı fallusundan kaynaklanmaz. Kim olduğu ile ne olduğu arasında, sahip olduğu fallus ile olması beklenen şey arasında bir ölçüşmezlik vardır (ki bu bakımdan fallusu olan herhangi birinden farkı yoktur); yani normla bir olmuş değildir, ama buna rağmen birisidir, konuşan, ısrar eden, hatta kendine gönderme yapan birisidir. Kendi kıymetini de bu mesafeden, insanlığının başlangıç noktası olması gereken norm ile kendi üstündeki sözlü ısrarı arasındaki bu ölçüşmezlikten çıkarır, kıymetini konuşur David. Ve kıymetini konuştuğu

noktada bu kişiye tam olarak içerik vermemiz mümkün değildir, yani tam olarak tanınabilir, harcanabilir, sınıflandırılabilir olmayışında doğar insanlığı. Bu önemlidir çünkü konuşmak ve bilinir olmak için anlaşılabilirliğe dahil olmasını isteyebiliriz, oysa o konuşmasıyla anlaşılabilirlik bahşeden normlar üzerine eleştirel bir perspektif sunar. Anlaşılabilirlik normlarını aşan bir anlayışın bulunduğunu gösterdiği söylenebilir David'in. Bu "dış"a kendisini kuşatan sorgulamaları reddederek, terimlerini değiştirerek, kaçabileceği yolları öğrenerek ulaştığı tahmininde bulunabiliriz. David'in kimliğini bilmek ve kavramak isteyenlere kendisini anlaşılmaz kılması, onunla ilgili bir şeyin kabul görmüş anlaşılabilirlik çerçevesinin dışında anlaşılır olduğu anlamına gelmektedir. Burada kişinin bir tür nüvesi bulunduğunu söylemek isteyebiliriz, yani toplumsal cinsiyetin anlaşılabilirliği üzerine, David'i kısıtlayan tikel söylemlere bağlı, hümanist bir varsayım doğar bu noktada. Ama bu bir söylem tarafından kınanan David'in başka bir söyleme, hümanizm söylemine taşınması demek olacaktır. Ya da öznenin konuşan, söylenebilir olanın ötesinde konuşan bir nüvesi olduğunu ve David'in konuşmasına damgasını vuranın bu anlaşılamazlık olduğunu, konuşma yoluyla ifşa olmayan, sözünde kendisinden bir parça, söylemin ötesinde bir benlik bırakan ötekinin anlaşılamazlığı olduğunu söyleyebiliriz.

Ama benim tercihim, gayet umut dolu ve beklenmedik biçimde "ben"e başvururken David'in kendi sevillebilirliği hakkında belli bir inançla konuştuğunu dikkatle göz önüne almamız yönündedir; insanların onu sadece bacaklarının arasında duran şey yüzünden seveceğini düşünenlerin "onlar" olduğunu söyler David. "Onlar"ın dediğine göre David sevimli olmayacak yahut ona sundukları şeyi almazsa sevimli olmayacaktır, sevilmesi için ihtiyaç duyduğu şey onlardadır, bu olmazsa David sevgisiz kalacaktır. Ama o bu söylemde sunulan şeyin sevgi olduğunu kabul etmez. Onların sevgi teklifini bir rüşvet olarak, tabiyete davet olarak görüp reddeder. Bize başka bir nedenden, onların anlamadığı bir nedenden dolayı sevilleceğini ve sevildiğini söyler ve bu nedenin ne olduğunu söylemez. Seksolojinin normlarının tesis ettiği akıl rejiminin ötesinde duran bir neden olduğu bellidir bunun. Sadece David'in başka bir nedeni umut ettiğini biliyoruz ve bu anlamda, bunun ne tür bir neden olduğunu, nasıl bir neden olabileceğini bilmiyoruz; onların bilgisinin sınırını oluşturur, hakikat siyasetini aksatır,

o varlık düzeni içinde boyun eğmeyişi söz konusu normun kapsamı dışında kalan bir sevgi imkânını tesis etmek için kullanır David. Kendisini bile bile normla ilişki içinde konumlandırır, ama normun gerekliliklerine uymaz. Belli bir “boyun eğmeme” riskine girer –bir özne midir David? Nereden bilebiliriz bunu? Bu anlamda David’in söylemi eleştirinin gerçekleştirdiği işlemi, Foucault’nun tam da hakikat siyaseti içinde öznenin boyun eğmeyişi diye tanımladığı eleştirinin işlemini devreye sokar. David’in anlaşılır ve dolayısıyla siyaset için değer taşımaz hale gelmesi demek değildir bu; anlaşılabilirliğin sınırlarında ortaya çıkar David, normların insanları sınırlandırma yolları üzerine bir perspektif sunar. Başka bir nedeni olduğunu, tabiri caizse onun başka bir neden *olduğunu* tam olarak kavramasak da anladığımız için, kaderini belirleyecek olan anlaşılabilirlik söyleminin sınırlarını görmemizi sağlar. David tam olarak yeni bir dünya işgal ediyor değildir, zira “ben”ini doğuran sözdizimi içinde dahi norm ile normun başarısızlığı arasında bir yerde konumlanmıştır. Ve en nihayetinde her ikisi de değildir o; anonim haliyle insandır, nasıl adlandıracağımızı henüz bilmediğimiz yahut her türlü adlandırmaya sınır çizen bir insan. Ve bu mânâda, bildiğimizi sandığımız şeyin sınırlarında konuşurken, insanın anonim –ve eleştirel– koşuludur David.

Not: Bu kitabın baskıya girdiği tarih olan 2004 Haziran’ında David Reimer’ın 38 yaşında hayatına son verdiği haberini aldım maalesef. New York Times gazetesinde çıkan ölüm ilanında (12/5/04) David’in erkek kardeşinin iki yıl önce öldüğü ve David’in karısından ayrılmış olduğu yazıyor. En nihayetinde David’in hayatını yaşanmaz kılanın ne olduğunu veya neden bu hayata son verme zamanının geldiğini hissettiğini bilmek güç. Ama onun için ve onun tarafından hep sorulan bir soru olmuş gibi görünüyor: toplumsal cinsiyeti içinde yaşamına devam etmesi mümkün müydü, değil miydi? Problemin onun toplumsal cinsiyeti mi olduğu, yoksa kalıcı bir ıstırap getiren “tedavi” mi olduğu belli değil. Kıymetli, tanınabilir, sürdürülebilir insan hayatının ne olduğuna yön veren normların onun hayatına devamlı veya sağlam biçimde destek olmadığı belli. Onun için hayat bir bahis, bir risk, cesaret dolu ve kırılğan bir başarı oldu.

4.

Toplumsal Cinsiyeti Tanı Olmaktan Çıkarmak

Son yıllarda *Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*'ndaki (DSM-IV) cinsiyet kimliği bozukluğu tanısının statüsü konusunda, özellikle bu tanının kitaplarda durması için sağlam nedenler olup olmadığı konusunda tartışmalar oldu. GLBQTI topluluğu içinde tanının kalmasını isteyenler belli bir durum için onay belgesi oluşturduğunu, geçiş için muhtelif tıbbi ve teknolojik araçlara erişimi kolaylaştırdığını savunuyorlar. Dahası bazı sigorta şirketleri cinsiyet değişiminin yüksek maliyetinin bir kısmını ancak değişimin "tıbben zorunlu" olduğunu belirleyebildikleri takdirde karşılıyorlar. Bu nedenlerden dolayı cinsiyet değiştirme ameliyatının veya hormon kullanımının "elektif cerrahi" olarak anlaşılmaması önem taşıyor. Bunun bir tercih olduğunu, hatta çarpıcı ve derin bir tercih olduğunu söylemek isteyebiliriz ama sigorta ödeneği için bunun tıbben koşullanmış bir tercih olması gerekiyor. Tıbben koşullanmış bir tercihin aslında ne olduğu üzerine uzun uzadıya düşünmek mümkün ama buradaki argüman açısından tanıyla koşullanmış olan ve olmayan tercihler arasında ayırım yapmak önem taşıyor. İkinci durumda geçiş tercihinin şunlardan bazılarını veya hepsini içermesi mümkün: başka bir toplumsal cinsiyet olarak yaşama tercihi, hormonal cerrahi tercihi, bir isim bulma ve beyan etme tercihi, toplumsal cinsiyet için yeni bir hukuki statü edinme tercihi, ameliyat olma tercihi. Bu geçiş psikologlar veya doktorlar tarafından zorunlu görüldüğü, yani gerçekleşmemesinin sıkıntı, uyumsuzluk ve başka ıstıraplar doğuracağı belirlendiği takdirde, geçiş tercihi söz konusu kişinin esenliğini göz

önüne alan tıp çalışanları tarafından benimsenmiş ve onaylanmış bir tercih olarak kavranıyor gibidir. Bu “tanı”nın muhtelif yollardan iş görmesi mümkündür ama bilhassa transfobik insanların elinde patolojikleştirme aracı olarak iş görebilmektedir ve görmektedir.

Cinsiyet kimliği bozukluğu (GID) tanısı konması belli bir yönden hasta, yanlış, arızalı, anormal bulunmak ve sırf tanının sonucu olarak belli bir damgaya maruz kalmaktır. Bundan dolayı tanının büsbütün kaldırılması gerektiğini, transseksüelliğin bir bozukluk olmadığını, öyle tasavvur edilmemesi gerektiğini, trans insanların bir tür kendi kendini belirleme pratiğiyle, bir özerklik uygulamasıyla meşgul biçimde düşünülmesi gerektiğini savunan aktivist psikiyatristler ve trans insanlar olmuştur. Yani bir yandan söz konusu tanı geçişi ekonomik açıdan kolaylaştıran bir yol sunduğu için değerli görülmektedir. Öte yandan insanın kendi cinsiyetini kendi belirleme imkânlarından biri olarak anlaşılması gereken bir şeyi zihinsel bozukluk olarak patolojikleştirmeye devam ettiği için bu tanıya şiddetle karşı çıkılmaktadır.

Yukarıda sunulan taslak, bu tartışmada hak sahibi olmaya ve mali destek kazanmaya çalışanlar ile transseksüellik pratiğini özerklik mefhumunda temellendirmeye çalışanlar arasında bir gerilim bulunduğunu göstermektedir. Hemen tereddüde kapılıp bu iki görüşün sahiden birbirine karşıt olup olmadığını sorabiliriz pekâlâ. Ne de olsa söz konusu tanının sigorta ödeneklerine,³⁶ tıbbi tedaviye ve hukuki statüye hak kazandırmasının aslında “trans özerkliği”ne katkı sağladığını savunmak mümkündür ve bunu savunanlar da olmuştur şüphesiz. En nihayetinde geçiş yapmak istiyorsam, hedefime ulaşmak için pekâlâ bu tanıya ihtiyacım olabilir ve hedefime ulaşmam tam da bir özerklik uygulamasıdır. Nitekim belli bir topluluğun yardımı veya desteği olmadan hiç kimsenin özerklik elde edemeyeceği savunulabilir, hele ki geçiş yapmak gibi cesaret isteyen, zor bir tercih söz konusu olduğunda. Ama o zaman da bu tanının, bireylerin toplumsal cinsiyet konusunda kendi kendilerini belirlemeleri için ihtiyaç duydukları “destek”in bariz bir parçası olup olmadığını sormamız gerekir. Ne de olsa bu tanıda trans özerkliğin altını oyan pek çok varsayım söz konusudur.

36 Bkz. Richard Friedman, “Gender Identity”. Ancak burada tanının bir patolojinin tarifi olduğu savunulur; yani Friedman’a göre sadece araçsal nedenlerle korunması gereken bir tanı değildir bu.

Tanı konan kişinin anlamadığı kuvvetlerin etkisi altında olduğunu varsayan psikolojik değerlendirme biçimlerine taraftar olunmaktadır. Böyle insanlarda hezeyan veya rahatsızlık bulunduğu varsayılmaktadır. Belli toplumsal cinsiyet normlarının tam olarak cisimleşmemiş olduğu, bir hata ve arıza meydana geldiği varsayılmaktadır. Anneler ve babalar hakkında, normal aile hayatının ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkında varsayımlar mevcuttur. Düzeltme, uyumlanma ve normalleş(tir)me dili varsayılmaktadır. Şu an inşa edilmiş haliyle dünyadaki toplumsal cinsiyet normlarına arka çıkılırken, mevcut normlara uymayan (ya da mevcut normların ne olduğuna ilişkin hâkim fantaziye uymayan) biçimlerde toplumsal cinsiyet üretme çabaları patolojikleştirilmektedir. İnsanlara rızaları dışında konulan, pek çok insanın, bilhassa kuir ve trans gençliğin iradesini kıran bir tanıdır bu.

Yani çok karmaşık bir tartışma gibi görünüyor bu; tanının kalmasını isteyenler bunu bir bakıma amaçlarına ulaşmalarına ve bu mânâda özerkliklerini gerçekleştirmelerine yardımcı olduğu için istiyorlar. Tanının ortadan kalkmasını isteyenler ise bunu patolojik olarak görülmedikleri, öyle muamele görmedikleri, dolayısıyla özerkliklerinin önemli yollardan pekiştirildiği bir dünya oluşabileceğini düşündükleri için istiyorlar. Bana kalırsa bireyi tek başına, toplumsal koşullardan azade, muhtelif toplumsal araçlara bağımlı olmayan bir varlık olarak tesis eden bir özerklik mefhumunun somut sınırlarıyla karşı karşıya geliyoruz burada. Özerklik dünya üzerinde toplumsal olarak koşullanmış bir şekilde yaşama yollarından biri. Söz konusu tanı gibi araçların imkânlar sağlaması mümkün ama kısıtlamalar getirmesi de mümkün ve çoğu zaman aynı anda ikisi birden geçerli olabiliyor.

İlk bakışta özerklik konusunda iki farklı yaklaşım mevcutmuş gibi görünüyor ama bunun soyut düzeyde yanıtlanacak felsefi bir problemden ibaret olmadığına dikkat çekmek gerekir. Bu görüşler arasındaki farkı anlamak için söz konusu tanının nasıl yaşandığı sorusunu sormamız gerekir. Bu tanıyla yaşamak ne demektir?³⁷ Bazı insanların yaşamasına, yaşanmaya değer

37 Bkz. Robert Pela, "Boys in the Dollhouse, Girls with Toy Trucks", 55. Pela'ya göre "Amerikan Psikiyatri Birliği eşcinselliği patolojikleştirme ve gey gençliğin maruz kaldığı kötü muameleyi devam ettirme amacı taşıyan zihin sağlığı kategorileri icat etmiştir –bilhassa cinsiyet kimliği bozukluğu bunlardan biridir". Shannon Minter'a atıfta bulunur Pela: "GID homofobinin bir başka ifadesidir." Ayrıca bkz. Katherine

hissettiren bir hayat elde etmesine yardımcı olmakta mıdır? Bazı insanların yaşamasına engel oluyor, onlara kendilerini damgalanmış hissettiriyor ve bazı durumlarda intihara önyak oluyor mudur? Bir yandan, tanının bilhassa maddi imkanları sınırlı olan, sigorta yardımı olmadan hedeflerine ulaşmaları mümkün olmayan trans insanlara getirdiği faydaların azımsanmaması gerekiyor. Öte yandan tanının bilhassa karşı koymak için gereken eleştirel kaynaklara sahip olmayan genç insanlar üstündeki patolojikleştirme gücünü de hafife almamak gerekiyor. Bu gibi durumlarda tanı yıpratıcı, hatta öldürücü olabiliyor. Kimi zaman ruhu öldürdüğü gibi, kimi zamanda intihara katkıda bulunan etmenlerden biri oluyor. Yani bu tartışmada bahisler yüksek, zira en nihayetinde bu bir ölüm kalım meselesi gibi görünüyor; bazıları için bu tanı hayat anlamına gelirken, diğerleri için ölüm demek oluyor gibi. Bazıları içinse ikircikli bir lütuf veya ikircikli bir bela gibi görünüyor.

Bu iki anlaşılır konumun nasıl ortaya çıktığını anlamak için, önce ABD’de bu tanıyı oluşturan unsurları, sonra da tarihini ve günümüzdeki kullanımlarını ele alalım. Cinsiyet bozukluğu tanısı DSM-IV’teki cinsiyet hoşnutsuzluğu tanımıyla aynı doğrultuda olmalıdır.³⁸ Bu tanım kümesi

Rachlin, “Transgender Individuals’ Experiences of Psychotherapy” Rachlin şuna dikkat çeker: “bireylerin tıbbi hizmet almak için psikoloji hizmetlerine para ve zaman harcamak zorunda kalmaları rahatsız edici olabilmektedir. İhtiyaç duyduklarını hissettikleri müdahalelere erişimleri belli bir kişinin onayına bağlı olduğunda o kişiyle konuşmak korkutucu olabilmektedir. Bu korku ve rahatsızlık terapist ile müşteri arasında tedavinin süreci ve sonucu üstünde etkisi olabilecek bir dinamik yaratmaktadır.” Ayrıca bkz. A. Vitale, “The Therapist Versus the Client”

- 38 Transseksüelliğin ilk olarak 1980’de DSM-III’de tanı olarak yer aldığını belirtelim. 1994 yılında yayımlanan DSM-IV’te transseksüellik yer almaz, ama cinsiyet kimliği bozukluğu (GID) başlığı altında ele alınır. Tanının şu anki haline göre transseksüel ameliyat ve tedavi için başvuranlarda “kuvvetli ve kalıcı bir karşı cinsiyet özdeşleşmesine, yani diğer cins olma arzusu veya ısrarına dair kanıtlar” görülmesi gerekiyor. Dahası “bu özdeşleşmenin diğer cins olmanın getireceği düşünülen kültürel avantajlara dönük bir arzudan ibaret olmaması”, “tahsis edilmiş cinsle ilişkin kalıcı bir rahatsızlık veya o cinsin toplumsal rolüne ilişkin bir uygunsuzluk hissi bulunduğu dair kanıtlar da olması gerekiyor”. “Bireyin aynı zamanda fiziksel bir interseks durumu mevcut olduğunda” bu tanı konulmuyor, “tanının konması için sosyal, mesleki veya diğer önemli alanlarda klinik açıdan önemli bir rahatsızlık veya aksaklık bulunduğu dair kanıtlar olması gerekiyor”. Daha fazla bilgi için bkz. <http://trans-health.com>, Sayı 4, Cilt 1, bahar 2002; bu tanı kategorisiyle ilgili pek çok önemli meseleyi etraflıca ve keskin bir şekilde ele alan önemli bir eleştiri için Whitney Barnes’ın aynı dergide yayımlanan ve beş parçadan oluşan (takip eden sayılarda yayımlanan) çalışmasına bakınız, “The Medicalization of Transgenderism”, Sayı 1, Cilt 1, yaz 2001.

en son 1994 yılında tashih edilmiştir. Ancak tanının tamamlanması için, psikolojik testlerin yanı sıra terapistlerden tanıyı koyan ve söz konusu bireyin yeni toplumsal cinsiyet kimliğinde mutlu mesut yaşayabileceğini taahhüt eden “mektuplar” alınması şarttır. 1994 tarihli tanım pek çok düzeltme sonucunda ortaya çıkmıştır ve muhtemelen Amerikan Psikiyatri Birliği’nin (APA) 1973 yılında eşcinselliği bir bozukluk tanısı olmaktan çıkarma, 1987 yılında da eski tanımın kalıntılarından olan “ego distonik eşcinsellik”i kaldırma kararı ışığında anlaşılmalıdır. GID tanısının önceki eşcinsellik tanısının gördüğü işin bir kısmını devraldığını, eşcinselliğin bir toplumsal cinsiyet kimliği sorunu olarak teşhis edilmesinin dolaylı yolu haline geldiğini savunanlar olmuştur. Böylece daha örtük biçimde olsa da APA’nın homofobi geleneğini devam ettirmiştir GID. Hatta eşcinselliği “düzeltme” amacı taşıyan NARTH (National Association of Research and Therapy of Homosexuality) gibi muhafazakâr gruplara göre, GID tanısı koyulan çocuklarda yetişkinlikte eşcinsellik görülme ihtimali yüzde 75’tir –onlara göre bariz bir anormallik ve trajedidir bu sonuç. Yani GID tanısı çoğu durumda eşcinsellik tanısıdır; tanıya iliştirilen bozukluk eşcinselliğin de bir bozukluk olarak kalmaya devam ettiğinin işaretidir.

Bu gibi grupların GID ile eşcinsellik arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırma biçiminin kendisi çok sorunludur. GID kalıcı karşı cins özellikleri algılanmasına dayalı olarak, yani “dişil” özellikler taşıyan oğlanlar ve “eril” özellikler taşıyan kızlar biçiminde anlaşıldığında, oğlan özelliklerinin kadınlara dönük, kız özelliklerinin ise erkeklere dönük arzu doğurduğu varsayımı baki kalır. Her iki durumda da heteroseksüel arzu varsayımı, karşıtların birbirini çektiği varsayımı mevcuttur. Ama bu eşcinselliğin toplumsal cinsiyetin tersine dönmesi biçiminde anlaşılması gerektiğini, “cinsel” kısmın ters dönse bile heteroseksüel kaldığını savunmaktır aslında. Bu kavramsallaştırmaya göre oğlan çocuğundaki oğlan özelliklerinin diğer oğlanlara dönük arzuya, kız çocuğundaki kız özelliklerinin diğer kızlara dönük arzuya yol açması çok nadir görülen bir durumdur. Dolayısıyla GID tanısı koyulanların yüzde 75’i ancak toplumsal cinsiyetin tersine dönmesi modeline göre anlaşılan bir eşcinsellik ve heteroseksüel arzu modeline göre anlaşılan bir cinsellik söz konusu olduğunda eşcinsel olarak düşünülmektedir. Oğlanlar yine her zaman kızları, kızlar yine her zaman oğlanları

arzulamaktadır. GID tanısı koyulanların yüzde 25'inin eşcinsel olmaması bu kişilerin toplumsal cinsiyetin ters dönmesi modeline oturmadıkları anlamına geliyor gibidir. Ama toplumsal cinsiyetin ters dönmesi modelinde cinsellik yalnızca heterocinsellik diye anlaşıldığı için, geri kalan bu yüzde 25 eşcinsel olacak, yani ters dönmüş heteroseksüellik diye anlaşılan eşcinsellik modeline uymayacaktır. Yani biraz şakayla karışık da olsa, GID tanısı koyulanların yüzde 100'ünün eşcinsel olduğu savunulabilir!

Sırf National Association of Research and Therapy of Homosexuality'yi sevk edeceği telaş yüzünden karşı koyamadığım bir espri bu, ama daha ciddi olursak, bu terimlerle düşünenlerin cinsellik ve toplumsal cinsiyet haritasını ne kadar yanlış tarif ettiğini dikkate almak gerekir. Toplumsal cinsiyet kimliği ile cinsel yönelim arasında en iyi ihtimalle muğlak bağıntılar mevcuttur: bir kişinin hangi toplumsal cinsiyet olduğuna dayanarak ne tür bir toplumsal cinsiyet kimliğine sahip olacağını, en nihayetinde hangi arzu doğrultularından gideceğini öngörmemiz mümkün değildir. John Money ve diğer "transpositionalistler" [konum-değiştirmeciler] cinsel yönelimin genelde toplumsal cinsiyet kimliğinin sonucu olduğunu düşünseler de, toplumsal cinsiyet kimliğinin cinsel yönelimin nedeni olduğunu veya cinselliğin kendisinden önce gelen bir toplumsal cinsiyet kimliğini zorunlu olarak referans aldığını varsaymak büyük bir hata olur. Göstermeye çalışacağım gibi, "dişil" ve "eril" özelliklerin ne olduğunu sorunsuz biçimde kabul etmek mümkün olsaydı dahi, buradan "dişil" olanın eril olana çekim duyduğu, "eril" olanın da dişil olana çekim duyduğu sonucu çıkmazdı. Bu sonucun çıkması için arzunun sırf heteroseksüel bir matris içinde anlaşılması gerekir. Ve bu matris heteroseksüellikteki bazı kuir geçişleri, örneğin kadınsı bir heteroseksüel erkeğin "birlikte kız" olabilmek için kadınsı bir kadın istemesini yanlış temsil edecektir. Yahut eril heteroseksüel kadınların, oğlanlarının kendileri için hem kız hem erkek olmasını istemesini. Aynı kuir geçişler lezbiyen ve geylerin hayatında da meydana gelmekte, örneğin butch-butth ikilisi lezbiyenliğe özgü bir eril homoseksüellik doğurmaktadır. Dahası, daha önce söylediğim gibi, biseksüellik de iki heteroseksüel arzuya –eril bir nesne isteyen dişil bir taraf yahut dişil bir nesne isteyen eril bir taraf– indirgenebilir değildir. Bu geçişler heteroseksüellik veya homoseksüellik içinde meydana gelen her

şey gibi karmaşıktır. Bu tür geçişler genelde dikkat çekilenden daha sık meydana gelmekte, transpositionalistlerin toplumsal cinsiyet kimliğinin cinsel yönelime öngörü oluşturduğu iddiasını gülünçleştirmektedir. Hatta kimi zaman toplumsal cinsiyet kimliği ile cinsel yönelim arasındaki uyumsuzluğun ta kendisi –tam da transpositionalist modelin yolunu kaybettiği nokta– bazı insanlar için en erotik ve heyecan verici unsur olmaktadır.

Bozukluğun homofobik amaçlar taşıyan araştırmacılar tarafından ele alınma tarzında, bu tür bir toplumsal cinsiyet değişiminin doğuracağı hasarın homoseksüellik olduğu gibi örtük bir önkabul mevcuttur; ama bunun bir bozukluk olmadığını, cross-gendered [karşı toplumsal cinsiyetli] hayatın çok geniş bir kapsamı olduğunu, bunlardan bazılarında başka bir toplumsal cinsiyet olarak giyinmenin, bazılarında başka bir toplumsal cinsiyet olarak yaşamının, bazılarında hormonların ve ameliyatın, çoğunda ise bunlardan biri veya daha fazlasının söz konusu olduğunu savunmak önemlidir. Bu bazen “nesne seçimi”nde değişiklik anlamına gelir ama bazen de gelmez. Trans erkek olup oğlanları istemek (ve erkek bir homoseksüel olmak), trans erkek olup kızları istemek (ve heteroseksüel olmak), trans erkek olup cinsel yönelimde çok özgül bir hayat geçmişi veya hikâyesi oluşturan bir dizi değişimden geçmek mümkündür. Tek bir kategoriyle kavranabilir olmayan yahut ancak belli bir süre kavranabilen bir hikâyedir bu. Hayat hikâyeleri oluş hikâyeleridir ve kategoriler kimi zaman bu oluş sürecini dondurma işini görür. Cinsel yönelimdeki kaymalar belli partnerlere yanıt olarak meydana gelebildiği için, trans olsun olmasın hayatlar her zaman tutarlı bir heteroseksüellik veya homoseksüellik biçiminde ortaya çıkmaz; biseksüelliğin anlamı ve deneyimi zaman içinde değişim gösterebilir, belli deneyimlerden ziyade başka deneyimleri yansıtan tikel bir tarih oluşturur.

Toplumsal cinsiyet hoşnutsuzluğu tanısı için bir hayatın zaman içinde aşağı yukarı belli bir şekil alması gerekir; toplumsal cinsiyete tanı koyulabilmesi için zamana dayanıklı olması şarttır.³⁹ Uzun bir süredir diğer

39 Tanının tarihi içinde, başından beri “cinsiyet hoşnutsuzluğu” yaşadığı düşünülenler ile zaman içinde bu sonuca varanları birbirinden ayırma amaçlı terminoloji değişiklikleri üzerine bir tartışma için bkz. “The Development of a Nomenclature”, Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association’ın hazırladığı *The Standards of Care for Gender Identity Disorders* içinde.

toplumsal cinsiyet olarak yaşamak istediğinizi göstermeniz gerekir; uzun bir süre diğer toplumsal cinsiyet olarak yaşamanızı sağlayacak olan uygulanabilir ve yaşanabilir bir planınız olduğunu kanıtlamanız da şarttır. Bu şekilde toplumsal cinsiyetin görece kalıcı bir fenomen olduğunu belirlemek ister bu tanı. Bir klinikten içeri girip de ancak Kate Bornstein'ın bir kitabını okuduktan sonra ne yapmak istediğinizin farkına vardığınızı, o ana dek bunun bilincinde olmadığınızı söylemek yeterli olmaz örneğin. Kültürel hayatın değişmiş olması, belli sözcüklerin yazılmış, değiş tokuş edilmiş olması, belli faaliyetlere katılmış, kulüplere gitmiş olmanız, belli yaşam tarzlarının sahiden mümkün ve arzulanır olduğunu görmüş olmanız, kendi imkânlarınızla ilgili bir şeylerin daha önce olmadığı ölçüde belirginleşmesi mümkün değil gibidir. Tanınabilir ve yaşanabilir bir hayatın ne olduğunu yöneten normların değişken olduğuna inandığınızı, yaşadığınız süre içinde bu normların kapsamını genişleten yeni kültürel çabalarda bulunulmuş olduğunu, bu sayede sizin gibi insanların kendilerine destek veren topluluklar içinde transseksüel olarak yaşamalarının pekâlâ mümkün olduğunu, tam da kamusal normlardaki bu değişim ve destek verici bir topluluğun varlığı sayesinde geçişin mümkün ve arzulanır olduğunu hissettiğinizi söylemeniz pek akıllıca olmayacaktır. Bu anlamda toplumsal cinsiyetli deneyimde meydana gelen değişimlerin toplumsal normlarda meydana gelen değişimlerin sonucu olduğu görüşüne açıktan destek vermeniz mümkün değildir, zira cinsiyet kimliği bozukluğunun tedavisi konusunda standartlaşmış Harry Benjamin kuralları için bu yeterli olmayacaktır. Nitekim GID tanısında olduğu gibi bu kurallarda da –“eril” ve “dişil”– toplumsal cinsiyet normlarını hepimizin aşağı yukarı “bildiği” ve sadece bu normların şu veya bu örnekte cisimleşip cisimleşmediğini anlamamız gerektiği varsayılmaktadır. Peki ya bu terimler gerçekleştirmeleri gereken betimleme işini artık yerine getirmiyorlarsa? Bir kişinin toplumsal cinsiyet deneyimini tanımlamak konusunda olsa olsa hantal bir şekilde iş görüyorlarsa? Bakım ve tanı ölçütlerinde kalıcı biçimde şu veya bu şekilde inşa olduğumuz varsayıldığında, bir oluş tarzı olarak toplumsal cinsiyete ne olur? İhtiyaç duyduğumuz hakları elde etmek için, arzuladığımız statüye kavuşmak için normlara boyun eğdiğimizde, zamanda durdurulup istemediğimiz bir düzenlilik ve tutarlılığa mı maruz kalırız?

Bu tanıya getirilmesi gereken güçlü eleştiriler olmakla birlikte –aşağıda metnin kendisine döndüğümde bunlardan bazılarını ayrıntılandıracağım– yerine geçiş ücretinin karşılanması ve hukuki statü edinilmesini sağlayacak bir dizi yapı hayata geçirilmeden tanının ortadan kaldırılması çağrılarında bulunmak da yanlış olur. Başka bir deyişle, fayda ve statü elde edilmesini sağlayan araç şu an bu tanı ise, aynı sonuçların elde edilmesini sağlayacak başka, kalıcı yollar bulmadan ondan öylece kurtulmamız mümkün değildir.

Bu ikilem karşısında bariz yanıtlardan biri, bu tanıya *stratejik* açıdan yaklaşma gereğini savunmaktır. Bu durumda tanının doğruluk iddialarının reddedilmesi, yani transseksüelliğe ilişkin sunduğu tanımın reddedilmesi, ama tanıdan salt bir araç olarak, hedeflere ulaşmanın vasıtası olarak istifade edilmesi mümkün hale gelir. Kişi ironik, alaycı veya gönülsüz bir şekilde tanıya boyun eğerken, geçiş arzusunun veya bu arzuyu gerçekleştirme kararlılığının “patolojik” bir tarafı olmadığını içeride bir yerde savunmaya devam edecektir. Ama bu noktada, tanıya boyun eğmekte aşağı yukarı bilinçli bir tabiyetin söz konusu olup olmadığını, öyle ki salt araçsal bir tavır benimsemeye çalışan kişinin sonunda tanının belli bir boyutunu içselleştirip içselleştirmediğini, kendini zihnen hasta veya normallikte “başarısız” olmuş biri gibi tasavvur eder hale gelip gelmediği sorusunu sormak gerekir.

Bu son argümana dayanak oluşturan daha önemli nokta çocuklar ve genç yetişkinlerle ilgilidir, zira bu tanı karşısında salt araçsal bir ilişkiyi koruyabilecek kişinin kim olduğu sorusunun yanıtı genellikle uyanık ve kavrayışlı yetişkinler, kim olduklarını ve kim olmak istediklerini anlamak konusunda başka söylemlere erişimi olan yetişkinler olmaktadır. Oysa çocuklar ve ergenler belli bir tanıya maruz kalmak karşısında salt araçsal bir ilişkinin sürdürülmesi için gerekli mesafeyi oluşturabilecek durumda mıdır her zaman?

Dr. Richard Isay’e göre bu tanıdan büsbütün kurtulma gereğinin birincil nedeni çocuklar üstündeki etkisidir. Tanının kendisi, der Isay, “herhangi bir zihinsel bozukluğu olmayan bir çocuğun özgüvenini zedeleyip duygusal hasara yol açabilmektedir”.⁴⁰ Isay gey oğlan çocuklarından pek

40 Richard Isay, “Remove Gender Identity Disorder from DSM”.

çoğunun çocuklukta “dişil” davranışı tercih ettiği, annesinin kıyafetleriyle oyun oynadığı, itiş kakışlı faaliyetleri reddettiği iddiasını kabul eder; ama burada sorunun bu özellikler değil, “anne babanın söz konusu davranışı düzeltme amaçlı, bu çocukların özgüvenini kötü etkileyen tembihleri” olduğunu savunur. Isay’ın önerdiği çözüm anne babanın, kendi tabiriyle “atipik toplumsal cinsiyet özellikleri”ne destek vermeyi öğrenmesidir. Isay’ın katkısı pek çok yönden önemlidir ama belirgin katkılarında biri söz konusu fenomen hususunda patolojikleştirici dili reddeden bir yenisinden kavramsallaştırma çağrısında bulunmasıdır: tipik toplumsal cinsiyet özelliklerine psikolojik normallik ölçütü gibi bir vasıf yüklenmesine, atipik özelliklerin anormalliğe indirilmesine karşı çıkar. Normallik dilinin yerine tipiklik dilini geçirir Isay. Isay’e karşı çıkan doktorlar, söz konusu bozukluğun sahiden bozukluk olduğunu ve çocuklarda görülen istikrarlı atipik toplumsal cinsiyet özelliklerinin bir “psikopatoloji”⁴¹ olduğunu vurguladıkları gibi, patolojikleştirme üstündeki bu ısrarın yanına bu bozukluktan mustarip olanlara dönük babacan bir kaygı da eklemekte, sigorta ödeneği ve diğer haklardan yararlanmak için bu tanının gerekli olduğuna atıf yapmaktadırlar. Nitekim hem tanının kitaplarda kalmasını sağlamak hem de bunun düzeltilmesi gereken bir patoloji olduğu görüşünü desteklemek için, yoksul, işçi sınıfından ve orta sınıftan trans adaylarının sağlık sigortası ve hukuki destek konusundaki tartışmasız ihtiyacından istifade etmektedirler. Yani nihai hedef olan geçişin gerçekleşmesi için bir araç veya vasıta olarak yaklaşıldığında dahi, bu tanının (a) tanı koyulanlar üstünde bir zihinsel rahatsızlık hissi yaratması, (b) tanının transseksüelliği bir patoloji olarak kavramlaştırma gücünü pekiştirmesi, (c) iyi finanse edilen araştırma enstitülerinde çalışan, transseksüelliği zihinsel patoloji sahası içinde tutma amacı taşıyanlar tarafından bir gerekçe olarak kullanılması mümkündür.

Tanıyı zihin sağlığı çalışanlarının elinden tamamen alıp patolojik etkisini hafifletmeyi amaçlayan çözüm önerileri de olmuştur. Jacob Hale bu meselede psikologların ve psikiyatristlerin aracılık etmemesi gerektiğini, tıbbi ve teknolojik kaynaklara erişim sağlanıp sağlanmayacağı, nasıl erişim sağlanacağı mevzusunun sadece müşteri ile doktor arasında kalan bir

41 Örneğin bkz. Friedman, “Gender Identity”

mesele olması gerektiğini savunur.⁴² Hale'e göre, diğer rekonstrüktif cerrahi operasyonlar için yahut hormon kullanımının uygun olduğu diğer durumlar için doktora gidiyoruz ve en eski fantazilerimiz veya çocuklukta ne gibi oyunlar oynadığımız hakkında bir sürü soruya cevap vermemiz gerekmiyor. Göğüs küçültme operasyonlarında veya menopoza dönük östrojen tedavisinde zihin sağlığının yerinde olduğuna dair bir belge gerekmiyor. Geçiş söz konusu olduğunda zihin sağlığı çalışanlarının şart koşulan müdahalesi sürece paternalist/vesayetçi bir yapı dahil ediyor ve tam da en başta hak iddiasına zemin oluşturan özerkliğin altını oyuyor. Terapistlerden, kabul gören toplumsal cinsiyet normlarıyla büyük ölçüde uyum içinde olan yerleşik toplumsal dünyaya psikolojik olarak entegre olup olamayacağınızı dert etmeleri isteniyor, ama size dönük şiddet ve ayrımcılık tehlikesi arttığında transcinsiyetli bir hayat yaşamak için yeterince cesur olup olmadığınızı veya yeterli topluluk desteğine sahip olup olmadığınızı söylemeleri istenmiyor. Terapistlere sizin toplumsal cinsiyeti yaşama tarzınızın toplumsal cinsiyet üstünde daha az sınırlamanın olduğu bir dünyanın oluşumuna katkıda bulunup bulunmayacağı, sizin bu önemli göreve hazır olup olmadığınız sorulmuyor. Terapistlerden tercihinizin operasyon sonrasında pişmanlık yaratıp yaratmayacağını öngörmeleri isteniyor ve burada arzunuzun ne kadar ısrarlı ve inatçı olduğu değerlendiriliyor ama toplumsal dünya ve tanının kendisi bu arzuları psişik bozukluk olarak küçülttüğünde bu ısrarlı ve inatçı arzulara ne olduğuna pek önem verilmiyor.⁴³

42 Jacob Hale, "Medical Ethics and Transsexuality". Ayrıca bkz. Richard Green: "Should sex change be available on demand?": "1969 yılında bu hiç mesele değildi, zira o dönemde üstesinden gelinmesi neredeyse mümkün olmayan zorluk cinsiyet değişiminin profesyonel onay almasıydı. Cinsiyet hastaları psikiyatri ve psikolojiye sevk istemeyen cerrahlar bulabiliyorlarsa, profesyonel olarak sevk edilenler ve kendi kendine gidenler için sonuçların nasıl olduğuna değinen araştırmalar yapılmamıştır. Bu durumda kendi kendine gidenler arasında başarı oranı daha düşük (veya başarısızlık oranı daha yüksek) çıkarsa, diğer yönlerden ehil yetişkinlerin böyle bir kendi kendini belirleme özerkliği olmalı mı, diye etik bir mesele ortaya çıkabilir." Sonrasında şu soruyu sorar Green: "kişinin bedeni üstündeki özerkliğinin de bir sınırı olmalı mıdır?" ("Transsexualism and Sex Reassignment, 1966-1999"). Green transcinsiyetli bireylerden bazılarının da artık mesleğe girmiş olmasını, tanı koyan ve sağlık sigortası tercihlerinde bulunanlar arasında yer almalarını övgüyle karşılar.

43 Tanının etiolojisi üzerine, operasyon sonrası pişmanlık hakkında ve cinsiyet değiştirme ameliyatının "başarı oranları" hakkında son psikolojik bulguları da içeren

Bu yazıya başlarken, tanı kalsın mı gitsin mi konusunda benimsenen görüşün, kısmen özerkliğin koşullarının nasıl tasavvur edildiğine bağlı olduğuna işaret etmiştim. Isay'ın sunduğu argümanlar içinde, tanının çocukların özerkliğini baltalamasının yanı sıra özerkliklerini patoloji gibi gördüğünü iddia eden bir argüman görürüz. Hale'in sunduğu argümanda ise, zihin sağlığı çalışanları tarafından kullanılmadığı zaman tanının kendisinin farklı bir anlam kazandığını görürüz. Ama şu soru baki kalır: zihin sağlığı alanında tahsil görmemiş tıp çalışanları zihin sağlığı çalışanlarının verdiği kararlardan daha kötü olmaması mümkün kararlar alırken, yine zihin sağlığı ölçütlerine mi başvuracaklardır? Gelgelelim Hale tanının, artık zihin sağlığı ölçütlerini içermeyecek şekilde yeniden tanımlanmasına dönük bir itkinin parçası olarak, tıp doktorlarına bırakılması gerektiğini savunuyorsa eğer, yeni bir tanı öneriyor yahut hiçbir tanı önermiyor demektir, zira *DSM-IV*'teki tanımın zihin sağlığı ölçütlerinden arındırılması mümkün değildir. Tanının tıp doktorlarına bırakılmasının iyi olup olmayacağı sorusuna cevap vermek için, tıp çalışanlarının eğilimlerinin bu sorumluluğu üstlenebilecek kadar güven verip vermediği, ilerici terapistlerin dünyasının tanı yoluyla insancıl ve başarılı bir geçiş için daha iyi bir fırsat sunup sunmadığı sorusunu sormak gerekiyor. Bu soruya sosyolojik olarak temellendirilmiş bir yanıtım bulunmuyor ama Hale'in önerisinin uygunluğunu değerlendirmeden önce bu sorunun peşinden gidilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu görüşün büyük faydası, hastaya tıp alanında tüketici özerkliğini kullanan bir müşteri olarak muamele etmesidir. Bu özerklik varsayıldığı gibi, geçiş sürecinin nihai hedefi ve anlamı olarak da ortaya konmaktadır.

Ama bu da tartışmada özerkliğin nasıl tasavvur edilmesi gerektiği, tanıda yapılacak düzeltmelerin tanının silinmesini isteyenler ile bilhassa mali desteğe ihtiyacı olanlar için taşıdığı araçsal değer yüzünden tanının kalmasını isteyenler arasında görünen açmazın etrafından dolaşmanın bir yolunu sunup sunamayacağı sorusunu doğurur. Bu tartışmada iki farklı özerklik kavrayışı iş başındadır. Tanıya büsbütün karşı olan görüş genellikle bireyci, hatta belki liberter iken, tanının kalmasını savunanların

görüşlerinde genellikle hürriyetin tatbik edilmesinin maddi koşulları olduğu yönünde bir kabul mevcuttur. Tanının içselleştirilmesinin veya zarar vermesinin pekâlâ mümkün olduğundan endişe eden görüş, özerkliğin psikolojik koşullarının baltalanabileceğine ve baltalandığına, bu ihlal edilmiş ve hasarlı benlik hissi tehlikesinin gençler için daha yüksek olduğuna işaret etmektedir.

Özerklik, hürriyet ve özgürlük birbiriyle bağlantılı terimlerdir ve belli türde hukuki korunma ve hakları ima ederler. Ne de olsa hürriyet arayışı Amerikan Anayasası'nda teminat altına alınmış durumdadır. Transseksüel ve transcinsiyetli bireylerin bu kimlik ve pratiğe özgü bir hürriyeti tatbik etmelerinin önünde duran kısıtlayıcı koşulların ayrımcı olduğunu savunmak mümkündür. "Tıbbi zorunluluk taşıyan" mastektomi ile "elektif ameliyat" olarak görülen mastektomi arasında ayırım yapan sigorta şirketleri, paradoksal biçimde, hürriyet anlayışını alçaltmış olurlar. İlki kimsenin isteyerek seçmediği, tıbbi şartlar, genellikle de kanser yüzünden bireylere dayatılan operasyonlar olarak tasavvur edilmektedir. Ama bu kavram-sallaştırmada dahi, muhtemel tedaviler arasında radyasyon/ışın tedavisi, kemoterapi, Arimidex, lampektomi/lumpektomi, kısmi ve toptan mastektomi gibi seçenekler varken, bilgilendirilmiş hastaların kanser karşısında nasıl bir yaklaşım gösterecekleri konusunda yapabilecekleri seçimler yanlış temsil edilmektedir. Kadınlar memeleri ve yeni bir kanser ihtimali konusunda ne hissettiklerine bağlı olarak tedavi konusunda farklı seçimler yapacaklardır; yapılan seçimler de çok geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Bazı kadınlar ne pahasına olursa olsun memelerini kaybetmemek için uğraşırken, diğerleri fazla zorlanmadan memelerinden vazgeçecektir. Bazıları rekonstrüksiyonu tercih edip muhtemel memeleri hakkında tercihler yaparken, bazıları bu yolu tercih etmeyecektir.

Yakınlarda San Francisco'da yaşayan biraz butch bir lezbiyenin bir göğsünde kansere rastlandı; doktoruna danışan kadın toptan mastektomi olmaya karar verdi. Kanserinin nüksetme ihtimalini asgariye indirmek istediği için diğer göğsünü de aldırmanın iyi bir şey olacağını düşünüyor-du. Göğüsleriyle kuvvetli bir duygusal bağ içinde olmadığı için bu tercihi yapmakta çok zorlanmamıştı: kendine dair toplumsal cinsiyetli veya cinsel anlayışının önemli bir parçası değildi göğüsleri. Sigorta şirketi ilk mas-

tektomi için para ödemeyi kabul etti, ama ikinci göğsün ameliyatı “elektif ameliyat” olduğundan, bunun için ödeme yaparlarsa elektif transseksüel ameliyatların karşılanması konusunda örnek oluşturabileceğinden endişe etti. Yani sigorta şirketi hem (kadını tıbbi nedenlerden dolayı diğer göğsünü aldirmek isteyen biri olarak düşünürsek) tıbbi karar almada tüketici özerkliğini sınırlandırmak, hem de (kadını muhtemel bir geçiş adayı olarak düşünürsek) özerkliği transseksüel bir operasyonun zemini olarak tanımamak istedi. Aynı dönemde yeni mastektomi olmuş bir arkadaşım rekonstrüktif cerrahi konusunda kendisi için ne gibi seçenekler olduğunu öğrenmek istemişti. Doktoru onu muhtelif teknolojiler ve bu seçeneklerin estetik avantajları konusunda bilgi alabileceği transseksüel müşterilere yönlendirdi. Meme kanserinden kurtulanlar ile transseksüeller arasında benim bildiğim kadarıyla herhangi bir işbirliği bulunmuyor, ama ana talepleri sigorta şirketlerinden birincil ve ikincil toplumsal cinsiyet özelliklerinin üretilmesi ve muhafaza edilmesinde özerkliğin rolünü tanımalarını istemek olan bir hareketin doğmasının gayet mümkün olduğunu görebiliyorum. Estetik ameliyat insanların kültürel ve toplumsal nedenlerle birincil ve ikincil toplumsal cinsiyet özelliklerini muhafaza etmek ve geliştirmek için giriştikleri diğer pratiklerle süreklilik içinde anlaşıldığı takdirde tüm bunların kulağa o kadar tuhaf gelmeyeceğini düşünüyorum. Penisini büyütme isteyen erkekler veya memelerini büyütme isteyen kadınlar belge almaları için psikiyatristlere gönderilmiyor sanıyorum. Mevcut toplumsal cinsiyet normları ışığında, meme küçültme ameliyatı isteyen bir kadının değil ama penis küçültme ameliyatı isteyen bir erkeğin psikolojik belgelendirmeye ihtiyaç duyabiliyor olması ilginç elbette. Östrojen alan kadınlarda veya Viagra alan erkeklerde herhangi bir zihinsel arıza bulunduğu sanısı yok. Bence bunun sebebi, “doğal” olanı geliştirme peşinde oldukları, kabul edilebilir normlar dahilinde düzeltme yaptıkları, hatta bazen geleneksel toplumsal cinsiyet normlarını olumlayıp pekiştirdikleri ölçüde bu insanların norm dahilinde iş görüyor olmasıdır.

Kanserli ve kansersiz memelerinin ikisinin birden alınmasını isteyen, neredeyse trans olan butch kadın mastektomi için sağlık yardımı alabilmesinin tek yolunun diğer memesinde de kanser olması veya kendi toplumsal cinsiyet arzularını tıbbi ve psikiyatrik değerlendirmeye maruz

bırakmak olduğunu anladı. Kendisini trans olarak görmüyordu ama GID ve sigorta ödeneği için kendisini trans olarak gösterebileceğini anladı. Re-konstrüktif meme ameliyatı elektif nedenlerle gerçekleştirildiğinde dahi bazen sağlık sigortası kapsamına alınıyor ama mastektomi sigorta kapsamında olan elektif ameliyatlardan değil. Sigorta dünyasında bir kadının daha az meme istemesi mantıklı görülürken, hiç meme istememesi mantıklı görülüyor anlaşılan. Hiç meme istememesi o kadının hâlâ kadın olmak isteyip istemediği sorusunu doğuruyor. Butch kadının memesini aldırma arzusu, cinsiyet bozukluğunun veya başka bir tıbbi aciliyetin işareti olmadığı sürece sağlıklı bir seçenek değil sanki.

Toplumsal anlamlarının ne olduğunu düşünürsek düşünelim, bu diğer tercihleri neden tercih olarak kabul ediyoruz peki? Toplum bir kadının memelerini büyütmesini veya küçültmesini önleme hakkı görmüyor kendinde; penis büyütme ameliyatlarını da işi yüzüne gözüne bulaştıran gay-rimeşru bir doktor tarafından yapılmadığı sürece sorun etmiyoruz. Saçını kestirmeye veya uzatmaya yahut rejim yapmaya karar veren hiç kimse (anoreksi tehlikesi olmadığı sürece) psikiyatriste gönderilmiyor. Oysa muhtelif tüm bedensel toplumsal cinsiyet göstergeleri anlamında ikincil toplumsal cinsiyet özelliklerini geliştirmeye dönük günlük alışkanlıkların bir parçasını oluşturuyor bu pratikler. Bedensel özellikler toplumsal cinsiyetin “göstergesi” ise şayet, toplumsal cinsiyet ile göstergeleri arasında bir fark var demektir. Toplumsal cinsiyet, nasıl okunması veya anlaşılması gerektiğini gösteren işaretler yoluyla anlaşılır kılınmaktadır. Bu bedensel göstergeler toplumsal cinsiyetli bedenın okunmasını sağlayan kültürel araçlardır. Bunlar da bedenseldir ve gösterge olarak iş görürler, o yüzden toplumsal cinsiyetli beden konusunda “maddi olarak” doğru olan ile “kültürel olarak” doğru olanı öylece birbirinden ayırmak mümkün değildir. Salt kültürel göstergelerin maddi bir beden ürettiğini değil, bu işaretler olmadan bedenın cinsel açıdan okunaklı hale gelmediğini ve bu işaretlerin indirgenemez biçimde aynı anda kültürel ve maddi olduğunu söylemek istiyorum.

DSM'deki Cinsiyet Kimliği Bozukluğu tanısına ilişkin bu farklı yaklaşımlarda özerkliğin hangi versiyonları iş başındadır peki? Ve özerkliği, bu tanının korunup korunmaması gerektiğine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan gayet makul anlaşmazlıkların düşünülmesini sağlayacak bir şekilde

nasıl tasavvur edebiliriz? GID tanısı koyulan bireylerin tamamı transseksüel değildir elbette, öyle olmak gibi bir arzuları da yoktur ama yine de bu tanının transseksüellerin emellerini daha ileriye taşımak için kullanılması onları da etkilemektedir, zira tanının kullanılması faydalı bir araç olma statüsünün pekiştirilmesi olmaktadır. Kullanılmaması gerektiğine işaret eden bir neden değildir bu, ama belli bir tehlikeye ve belli içerimlere işaret eder. Pekiştirilmiş bir tanının kullanıcılarının niyet veya kabul etmediği etkiler doğurması mümkündür. Bireylerin statü edinmek ve geçiş parasını karşılamak gibi önemli ihtiyaçlarını pekâlâ karşılayabileceği gibi, tıp ve psikiyatri kurumları tarafından tanının transseksüeller, trans gençlik, lezbiyen, biseksüel ve gey gençlik üstündeki patolojikleştirici etkisini genişletme yönünde kullanılması da mümkündür. Birey açısından bakıldığında, kişinin kendini ifade etme ve kendi kendini belirleme gücünü artıran bir araç olarak görülebilir bu tanı. Hatta hayatı yaşanılır kılan ve kişinin bedenli bir özne olarak serpilmesine zemin oluşturan bir geçiş için ihtiyaç duyduğu en temel araçlar arasında sayılabilir. Öte yandan kendine özgü bir hayata kavuşan bu tanının, patolojikleştirilmenin ıstırabını çekenler, tanıya iliştirilen damga yüzünden, daha doğrusu tanının pekiştirip ileriye taşıdığı damga yüzünden çocuk velayeti, istihdam, barınma gibi belli hak ve özgürlüklerden mahrum kalanlar için hayatı daha zorlaştırması da mümkündür. Böyle bir damganın ve böyle bir tanının var olmadığı bir dünyada yaşamak şüphesiz en iyisi olurdu ama henüz böyle bir dünyada yaşamıyoruz. Dahası psikolojik söylem ve kurumların, toplumsal cinsiyete ilişkin tıbbi yaklaşımların, statüye, mali yardım ve sağlık sigortası imkanlarına ilişkin meseleleri düzenleyen hukuk ve finans kurumlarının büyük çoğunluğunu toplumsal cinsiyet normlarını ihlal edenlerin zihin sağlığına ilişkin derin şüpheler yapılandırıyor.

Gelgelelim özgürlük açısından ortaya konması gereken önemli bir argüman bulunuyor. Özgürlüğün aldığı özgül biçimlerin bu zamanda insan seçeneklerini yöneten toplumsal koşullar ve toplumsal kurumlara bağlı olduğunu unutmamak gerekir. Transseksüelliğin bir tercih meselesi, bir özgürlük uygulaması olduğunu ve öyle olması gerektiğini iddia edenler elbette haklılar; keza psikoloji ve psikiyatri mesleklerinin çıkardığı muhtelif engellerin, temel insan özgürlüklerinden birinin baskılanmasını

sağlayan vesayetçi iktidar biçimleri olduğuna işaret etmekte de haklılar. Bu konulardan bazılarının altında cinsiyet dönüşümüne ilişkin liberter bir yaklaşım yatıyor. Harry Benjamin Uluslararası Cinsiyet Hoşnutsuzluğu Birliği'nin başkanı ve transseksüel ebeveynlerin hakları dahil olmak üzere transseksüel haklarının güçlü savunucularından biri olan Richard Green, bu meseleyi bir kişisel özgürlük ve mahremiyet meselesi olarak savunuyor. John Stuart Mill'den alıntı yapan Green'e göre Mill, "başka birine zarar vermediği sürece yetişkinlerin kendi bedenleriyle istediklerini yapabilmelerini şiddetle savunmuştur. Dolayısıyla şayet üçüncü toplumsal cinsiyet, transseksüel kişi yahut uzvunu kestirmek isteyen kişi, ameliyat sonrasında toplumsal sorumlulukları üstlenmeye devam edebilecek durumdaysa, ameliyat talepleri toplumun ilgilenmesi gereken bir mesele değildir".⁴⁴ "Felsefi" tabir ettiği bu iddiada bulunan Green, paranın kimin cebinden çıkacağı, toplumun kişisel özgürlük meselesi olarak savunulan bir prosedür için para ödemeye yükümlü olup olmadığı sorusunun bu iddiayla çatışma içinde olduğuna da dikkat çeker.

Bu alanda yazarlar arasında, sağcı Hristiyan söylemin içinden konuşanlar hariç olmak üzere, GID tanısını tamamen bağrına basıp da, "Bu tanıyı benden almayın! Lütfen beni patolojikleştirin!" diyen fazla insan görmüyorum. Cinsiyet kimliği bozukluğunun bir patoloji olduğunda ısrarcı olan pek çok psikiyatrist ve psikolog var elbette. South Carolina Üniversitesi'nde görev yapan, tanının kullanımını yoğunlaştırma ve kapsamını genişletme çabasını polemikçi bir siyasal muhafazakârlıkla birleştiren, hiç sermaye sıkıntısı çekmeyen, korkunç üretken bir nöropsikiyatri ve davranış bilimi profesörü de var: George Rekers.⁴⁵ Rekers esas olarak oğlanlarla, oğlanların erkek olmasıyla, erkeklerin de heteroseksüel evlilik bağlamı içinde güçlü babalar haline gelmesiyle ilgileniyor gibidir. GID'nin yükselişe geçmesini de ailenin çöküşüne, oğlanlar için güçlü baba figürlerinin ortadan kaybolmasına ve bunun neden olduğunu söylediği "arıza"ya bağlar. Oğlan çocuk-

44 Richard Green, "Transsexualism and Sex Reassignment."

45 Örneğin bkz. George A. Rekers, "Gender Identity Disorder", *The Journal of Family and Culture* içinde, düzeltilmiş hali için bkz. *Journal of Human Sexuality*, 1996 tarihli bir Christian Leadership Ministries yayını, www.leaderu.com/jhs/rekers. Rekers transseksüelliğe "deva" olarak Hristiyanlığa geçiş yapılmasını öneriyor ve *Handbook of Child and Adolescent Sexual Problems* adlı kitabında bu durumdan "mustarip" olup da "tövbe" edenler için psikolojik bir rehber sunuyor.

larında eşcinselliğin ortaya çıkışına duyduğu bariz ilgi, sunduğu tartışma-
da DSM'in 1994 tarihinde çıkardığı sonuca, GID gençliğin yüzde 75'inin
yetişkinlikte eşcinsel olduğu sonucuna atıf yapmasından bellidir. Ampirik
araştırma usulleri bağlamında sunulmuş "veriler"le dolu yığınla çalışma ya-
yımlanmıştır Rekers. Feci polemikçi bir tarzı olmasına rağmen, kendisini bir
bilim insanı ve ampirist olarak görmekte, ideolojik meyili kendisine karşı
çıkanlara atfetmektedir. Şöyle der Rekers: "erkek ve kadın rollerine ilişkin
radikal ideolojilerle kafası karışmış bir nesil olarak, sağlam bir erkek kimliği-
nin ve sağlam bir kadın kimliğinin uyumlu örnekleri olan erkek ve kadınlar
üzerine düzgün araştırmalara ihtiyacımız var."⁴⁶ Bu "düzgün araştırmalar"ın
amacı toplumsal cinsiyet normları ile patolojiler arasında net bir ayrım yap-
manın "aile hayatı ve toplumun geneli için" faydalarını göstermek olmalı-
dır. Bu doğrultuda, "literatürde dine dönüşün transseksüelliğin tedavisinde
olumlu terapötik etkileri olduğunu ... ve kilise nezaretinin tövbekâr eşcin-
seller üzerinde olumlu terapötik etkileri olduğunu gösteren öncül bulgu-
ların yayımlanmış" olduğunu da belirtir Rekers.⁴⁷ Rekers'ın kızlara görece
pek ilgi göstermemesi asıl derdinin ataerkil otorite olduğunun ve her türden
kadının eril iktidara ilişkin varsayımları bakımından nasıl bir tehlike oluştu-
rabileceğini göremeyişinin semptomudur bana kalırsa. Rekers'ın çalışmaları
bütünüyle erilliğin kaderine odaklanmıştır çünkü kırılğan ve yanılğan bir
inşa olan erilliğin doğru yolu bulmak için evliliğin ve istikrarlı aile hayatı-
nın toplumsal desteğine ihtiyacı vardır. Nitekim Rekers'a göre erillik kendi
başına kaldığında yalpalamaya meyillidir ve muhtelif toplumsal desteklerle
ayakta tutulmalıdır; yani erillik bu toplumsal örgütlenmelerin işlevlerinden
birdir ve bunlar dışında içsel bir anlama sahip değildir. Her halükârda tanı-
nın korunması, hatta güçlendirilmesi gerektiği yönünde şiddetli ve polemik
destek sunan Rekers gibi insanlar mevcuttur ve bu insanlar tanının güçlen-
dirilmesi için, bu sayede normallığe destek veren yapıların güçlendirilmesi
doğrultusunda son derece muhafazakâr siyasal nedenler sunmaktadır.

İroniktir, geçiş için tanıya ihtiyaç duyanlara getirdiği faydalarla birlikte
en başta bu tanıya ihtiyaç duyulmasını sağlayan da normallığe destek ve-
ren bu yapılardır tam da.

⁴⁶ Rekers, "Gender Identity Disorder"

⁴⁷ A.g.y.

Bu tarı altında ıstırap çekenlerin onsuz da pek umut olmadığını fark etmelerinde belli bir ironi mevcuttur yani. Mevcut şartlar altında pek çok kişinin, kendilerine koyulan tanının ellerinden alınacağından veya tanı için uygun bulunmayacaklarından endişe duymak için geçerli nedenleri vardır. Varlıklı olanlar FMT dönüşümünün –çifte mastektomi ve çok iyi bir falloplasti dahil olmak üzere– gerektirdiği on binlerce doları çıkarabilirler belki ama bu faturayı karşılamak çoğu insan için, bilhassa yoksul ve işçi sınıfından transseksüeller için mümkün olmayacaktır. En azından sosyalleştirilmiş sağlık hizmetinin büyük ölçüde komünist bir komplo diye anlaşıldığı ABD’de devletin veya sigorta şirketlerinin ortada ciddi ve kalıcı tıbbi ve psikiyatrik nedenler bulunduğunu belirlemeden bu operasyonlar için ödeme yapması gibi bir seçenek söz konusu olmayacaktır. Ortada bir çatışma olduğu belirlenmelidir; muazzam bir ıstırap olmalı; kişi ısrarlı bir şekilde kendini diğer toplumsal cinsiyet olarak tasavvur etmiş olmalı; uyum sağlama olup olmayacağını öngörmek amacıyla kişinin gün içinde diğer toplumsal cinsiyetin kıyafetlerini giydiği bir deneme süresi olmalı; kişinin zihninin dengeli olduğuna tanıklık eden terapi seansları ve mektuplar olmalıdır. Başka bir deyişle, özgürlük uygulaması gibi bir şeyin mümkün olduğu noktaya gelmek için kişinin, Foucault’nun tabiriyle, bir düzenleme aygıtına maruz kalması gerekir. Kişi etiketlere ve adlara, saldırılara, istilalara maruz kalmalı, normallik ölçülerine göre değerlendirilmeli ve sınavı geçmelidir. Bu kimi zaman kişinin söz konusu ölçütler hakkında uyanık hale gelmesi, makul bir aday olarak görünmek için kendini nasıl sunacağını bilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Terapistler de kimi zaman kendilerini bir açmaz içinde bulmaktadır; yardımcı olmak istedikleri biri için yazmaları istenen mektubu müşterilerinin istediği hayatın doğmasına yardım etmek adına söz konusu tanının diline göre yazmak zorunda olmaları onları korkunç rahatsız etmektedir.

Tanının etrafını çeviren düzenleyici söylem bir bakıma kendine ait bir hayat kazanmaktadır: istediğini elde etmek için bu dili kullanan hastayı sahiden tarif etmiyor olması, altına imzasını atıp tanıyı başkasına ileten terapistin inançlarını yansıtmıyor olması da mümkündür. Tanıya stratejik yaklaşımda, söylediklerine tam olarak inanmayan, var olan veya olması gereken gerçekliğin temsili olmayan bir dile imza veren bir dizi birey söz ko-

nusudur. Tanıyı istediğinizi elde etmek için kullanmanın bedeli, sahiden doğru olduğunu düşündüğünüz şeyi dil yoluyla söyleyememektir. Tabiri caizse özgürlüğün bedeli dili hakikatli kullanma iddiasının feda edilmesidir. Başka bir deyişle, belli bir özgürlük uğruna başka bir özgürlükten vazgeçilir.

Bu bizi tanının doğurduğu özgürlük çıkmazını ve özgürlüğün nasıl olup da özgül toplumsal araçlarla koşullanan ve eklemlenen bir şey olarak anlaşılabileceği sorununun anlamaya yaklaştırabilir. Söz konusu dönüşümü başlatmak için gereken araçları temin etmenin tek yolu, kendinizi size ait olmayan bir söylem içinde, sizi temsil ettiği edim esnasında ortadan kaldıran, sizi kim olduğunuzu, o noktaya nasıl geldiğinizi, bu hayattan ne istediğinizi tarif ederken kullanmak isteyebileceğiniz dilden mahrum bırakan bir söylem içinde nasıl sunacağınızı öğrenmektir. Tüm bunları yadsıyan bu söylem aynı anda, kendinizi tahrif etmeye razı olup bu tanının gelecekte daha pek çok insan üstünde sahip olacağı iktidara destek ve onay verdiğiniz takdirde istediğiniz hayata, bedene ve toplumsal cinsiyete sahip olabileceğiniz gibi bir vaadin, hatta şantajın taşıyıcısıdır. Tercihten yana, tanının karşısında konum aldığınız takdirde ise, bu kararın mevcut kaynakları karşılayacak durumda olmayanlar için, sigortası varsa bile bu tercihi elektif tedavi olarak sigorta kapsamında görülmeyecek olanlar için doğuracağı muazzam mali sonuçlarla yüzleşmek zorunda kalacaksınız gibi görünüyor. Şu an San Francisco'da olduğu gibi bu tür tedavi arayan şehir çalışanlarına sigorta desteği sunan bölgesel yasalar çıkarıldığında dahi geçilmesi gereken tanı testleri mevcut; yani tercihin bariz bir bedeli oluyor ve bu bedel kimi zaman hakikatin kendisi oluyor.

Mevcut düzen içinde yoksullara ve sigortasızlara bu alanda destek olmak için, sigorta kapsamını genişletme çabalarına destek olmamız ve AMA ile APA'nın kabul ettiği, DSM-IV'te derlenmiş tanı kategorileri dahilinde iş görmemiz gerekiyor gibidir. Tıp, sigorta ve hukuk alanında çalışanlar cinsiyet değiştirme teknolojilerine erişime ancak bir bozukluk söz konusu olduğu takdirde destek vermeye bağlı kaldıkları için, toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin mevzuların patolojikleştirilmesine son verilmesi ve elektif ameliyat ile hormon tedavisinin meşru elektif operasyonlar olarak kabul edilmesi çağrıları başarısızlığa yazgılı görünüyor. Bu yönde

çok kuvvetli ve meşru bir insani talep bulunduğuna işaret eden argümanların yetersiz kalacağı belli. Mantıklı ve sigorta şirketleri karşısında hak iddia edebilecek türde gerekçelendirmelerin bazı örnekleri şunlar: bu geçiş kişinin hayatının gelişip serpilmesine yardımcı olacak olan belli insani olanakları gerçekleştirmesini sağlayacak; kişinin korku, utanç ve felç halinden kurtulup kendine güveninin arttığı ve başkalarıyla yakın bağlar kurabileceği bir duruma gelmesini sağlayacak; muazzam bir ıstırap kaynağının yatışmasına yardımcı olacak; temelde yatan benlik hissinin ifadesi olan bir bedensel biçim üstlenme yönündeki temel insani arzuya gerçeklik kazandıracaktır. Minnesota Üniversitesi'nde Dr. Walter Bockting tarafından idare edilen klinik gibi bazı toplumsal cinsiyet kimliği klinikleri bu tür argümanlar öne sürmekte, bu konuda tercih yapmaya eğilimli insanlara transcinsiyet veya transseksüel olarak yaşamak, üçüncü cins olmak, söz konusu süreci ufukta sonu görünmeyen ve hiç de görünmeyebilecek bir oluş süreci olarak görmek gibi noktalarda destek verici terapötik bağlamlar sunmaktadır.⁴⁸ Ama bu klinik bile DSM-IV'e riayet eden sigorta şirketlerine gerekli malzemeleri sunmak zorundadır.⁴⁹

Tanıya stratejik yaklaşım yoluyla icra edilen özgürlük uygulaması bir parça özgürlüksüzlük getirmektedir, zira tanının kendisi teşhis ettiği kendi kendini belirleme kapasitelerini küçültürken, paradoksal biçimde kimi zaman kendi kendini belirlemeye yardımcı olmaktadır. Tanı stratejik olarak kullanılabildiğinde ve tanı koyulan bireyin seçim şansı olmayan bir durumdan mustarip olduğu yönündeki kendi sanısının altını oyduğunda, tanının kendi amaçlarına ters düşen bir şekilde kullanılması mümkündür. Öte yandan, testi geçmek için tanının diline boyun eğilmesi şarttır. Tanının belirtilen amacı bireyin başka bir toplumsal cinsiyetin normlarına uygun hayata başarıyla uyum sağlayıp sağlayamayacağını bilmek iken, GID'nin ortaya koyduğu asıl sınama bireyin tanının diline uyum sağlayıp

48 Bkz. Walter O. Bockting ve Charles Cesaretti, "Spirituality, Transgender Identity, and Coming Out" ve Walter O. Bockting, "From Construction to Context: Gender Through the Eyes of the Transgendered"

49 Kliniğin müşterilerine destek verici bir ortam sunmak için uğraş verirken, aynı anda tanıdan istifade ederek sağlık yardımı almalarını sağlama çabaları hakkında etkiileyici bir açıklama için bkz. Walter O. Bockting, "The Assessment and Treatment of Gender Dysphoria" Yine etkileyici bir diğer açıklama için bkz. Richard Green, "Transsexualism and Sex Reassignment, 1966–1999".

sağlayamayacağına ilişkin olmaktadır. Başka bir deyişle, asıl mesele hayatı başka toplumsal cinsiyet olarak idare eden normlara uyum sağlayıp sağlayamayacağınız değil de, bu normların ne olduğunu belirleyen *psikoloji söylemine* uyum sağlayıp sağlayamayacağınız olabilmektedir.

Gelin şu dile bir bakalım. DSM'in GID faslı bu tanının iki kısmı olduğunu belirterek başlar. Birincisi, "diğer toplumsal cinsiyetle kuvvetli ve kalıcı bir özdeşleşme mevcut olmalıdır". Bunu tespit etmenin güç olduğunu düşünüyorum, zira özdeşleşmeler kendilerini her zaman oldukları gibi göstermezler: gizli fantaziye, rüya parçalarına yahut ham davranış yapılarına ait boyutlar olarak kalabilirler. Oysa herhangi bir kişinin psikik hayatında ne gibi özdeşleşmelerin işlerlikte olduğunun davranıştan okunabileceğini varsayan DSM bizden özdeşleşme konusuna biraz daha pozitivist yaklaşmamızı istemektedir. Diğer toplumsal cinsiyetle özdeşleşme diğer cins "olma arzusu" yahut "öyle olunduğu yönünde ısrar" diye tanımlanmıştır. Bu tabirdeki "yahut" önemlidir, zira diğer toplumsal cinsiyet olma arzusu duyan birinin –"diğer toplumsal cinsiyet"in ne olduğu sorusunu şimdilik askıya almamız gerekiyor, ama benim kafamda bu pek net değil– illaki bunda ısrarcı olması gerekmediğine işaret eder. Ortada iki ayrı ölçüt vardır. İkisi birlikte ortaya çıkmak zorunda değildir. Yani bunda ısrarcı olmayan birinin bu "olma arzusu"na sahip olduğunu belirlemenin bir yolu varsa şayet, bu arzu diğer toplumsal cinsle özdeşleşmenin meydana geldiği sonucuna varmak için yeterli bir zemin oluşturuyor gibidir. Diğer cins "olunduğu yönünde bir ısrar" varsa şayet, bu da, karşılandığı takdirde diğer cinsle özdeşleşmenin meydana geldiği sonucunu haklı çıkaran ayrı bir ölçüt olarak iş görmektedir. İkinci durumda kişinin diğer cins *olduğunda* ısrar ettiği bir söz edimi gereklidir; bu ısrar kişinin konuşmasında diğer cins olduğu iddiasında bulunması ve kendisine o diğer cinsi atfetmesi olarak anlaşılmaktadır. Yani bu "olma arzusu"nun ve "öyleyim ısrarı"nın belli ifadeleri iddia için geçerli bir kanıt olarak görülmemektedir. "Diğer cins olmanın getireceği düşünülen kültürel avantajlara dönük bir arzudan ibaret olmamalıdır bu." Burada bir durmak gerekir, zira tanıda belli bir cins olmanın getireceği kültürel avantajları düşünmeden toplumsal cinsiyet deneyimi yaşayabileceğimiz varsayılmaktadır. Mümkün müdür bu? Toplumsal cinsiyetin kültürel bir anlam matrisi dahilinde deneyimlendiği,

anlam ve önemini toplumsal dünyaya referansla kazandığı düşünüldüğünde, “cins” deneyimini toplumsal anlamlarından, bu anlamlar boyunca iş gören iktidardan ayırmamız mümkün müdür? “Cins” her insana uygulanan bir terim olduğuna göre, kendi “cins”imden temelde tekil bir şey gibi bahsetmek güçtür. Genel düzlemde mesele hiçbir zaman sadece “benim cinsim” veya “senin cinsin” değil de, “cins” kategorisinin kişisel üstlenilişlerini aşma tarzı ise, cinsin bu kültürel matris dışında algılanması ve bu kültürel matrisin de getirebileceği muhtemel avantajlar dışında anlaşılması mümkün değil gibidir. Nitekim kültürel avantajları, bir şeyi –herhangi bir şeyi– getirdiği kültürel avantajlar için yapıp yapmadığımızı düşünürken, yaptığımız şeyin bizim için avantajlı olup olmadığı, yani arzu ve özlemlerimizi besleyip beslemediği, tatmin edip etmediği sorusunu sormamız gerekir.

FTM’in tek sebebinin toplum içinde erkek olmanın kadın olmaktan daha kolay olması olduğuna işaret eden kaba analizler mevcuttur. Ama bu analizlerde *trans* olmanın bir biyo-cinsiyet, yani doğuştan gelen cinsin “sonucu” gibi görünen bir toplumsal cinsiyet içinde olmaktan daha kolay olup olmadığı sorusu sorulmaz. Tüm bu kararlarda toplumsal avantajın tek taraflı bir hakimiyeti olsaydı, kazanan muhtemelen toplumsal mutabakat olurdu. Öte yandan, geceleri sokakta şık kırmızı şallar ve dar etekler giymek istiyorsanız kadın olmanın daha avantajlı olduğu savunulabilir. Dünyanın bazı yerleri için bu doğrudur elbette ama biyo-kadınların, *drag*lerin, transcinsiyetlilerin ve trans kadınların hepsi, bilhassa fahişe diye görüldüklerinde, sokakta belli tehlikelere maruz kalmaktadır. Keza bir felsefe seminerinde ciddiye alınmak istiyorsanız erkek olmanın kültürel açıdan genel olarak daha avantajlı olduğu söylenebilir. Ama icraat olmadıktan sonra bazı erkekler için hiçbir avantaj yoktur; erkek olmak o icraat için yeterli bir koşul değildir. O yüzden cinsiyet değiştirmenin, getirebileceği kültürel avantajı göz önüne almadan düşünülebilir olduğundan şüpheliyim, zira getirebileceği kültürel avantaj belli türde arzuları olan ve belli kültürel fırsatlardan istifade edeceği bir konumda olmak isteyen birine getireceği avantaj olacaktır.

GID diğer cins olma arzusunun veya diğer cins olunduğu ısrarının kültürel avantaja gönderme olmadan değerlendirilmesi gerektiğinde ısrarcı olduğuna göre, bu tür arzuları oluşturan ve ayakta tutan kültürel kuv-

vetlerin bazılarını yanlış anlıyor olabilir. Öyleyse GID, cinsiyetin iktidar ilişkilerinden oluşan –görelî avantaj ve dezavantajın da parçası olduğu– kültürel matrisin dışında algılanmasının mümkün olup olmadığı gibi epistemolojik bir soruya da cevap vermek durumundadır.

Tanıya göre, kişiye tahsis edilen cinsiyet hakkında “kalıcı bir rahatsızlık” veya “uygunsuzluk” da mevcut olmalıdır, ki “yanılma” söyleminin devreye girdiği yer de burasıdır. Benim için şu veya bu toplumsal cinsiyetin uygun olduğu biçiminde doğru bir anlayışın mevcut olduğu yönünde bir varsayım mevcuttur burada. Sahip olacağım, sahip olabileceğim bir rahatlık vardır ve doğru norm olduğunda bu rahatlığa sahip olunabilir. Tanıda toplumsal cinsiyet normlarının görece sabit olduğu, meselenin doğru normu, bulunduğunuz yerde kendinizi uygun hissetmenizi, olduğunuz toplumsal cinsiyet olarak rahat hissetmenizi sağlayacak normu bulmak olduğu varsayılmaktadır. Ortada “sıkıntı” –evet, sıkıntı– yaşandığına dair kanıt olmalıdır. “Sıkıntı” yoksa, “bozukluk” olmalıdır. Bu noktada tüm bunların nereden geldiği sorulabilir: sıkıntının ve bozukluğun, iş yerinde veya belli günlük faaliyetlerde rahat hareket edememenin. Tanıda kişinin yanlış toplumsal cinsiyette olduğu için sıkıntı, rahatsızlık ve uygunsuzluk hissettiği, o kişi için geçerli bir seçenek olduğu takdirde farklı bir toplumsal cinsiyet normuna uyum sağlarsa kendisini çok daha iyi hissedeceği farz edilmektedir. Ama sabit ve kalıcı diye düşünülen toplumsal cinsiyet normlarında bir sorun olup olmadığı, bu normların sıkıntı ve rahatsızlık üretip üretmediği, kişinin iş görmesine engel olup olmadığı, bazı insanlar veya çoğu insan için ıstırap kaynağı doğurup doğurmadığı gibi sorular sorulmamaktadır. Keza bu normların hangi koşullar altında bir rahatlık veya aidiyet hissi sunduğu, hatta kişinin gelecek, hayat ve esenlik duyguları taşımasını mümkün kılan belli insani olanakların gerçekleşmesine mahal oluşturur hale geldiği sorusu da sorulmamaktadır.

Tanıda bir kişinin cross-gendered olup olmadığını belirlemek için ölçütler oluşturulması amaçlanmaktadır, ama bu ölçütlerin ifadesinde toplumsal cinsiyet normlarının çok katı bir versiyonu oluşturulur. Yalın bir betimleme dilinde toplumsal cinsiyet normlarına ilişkin şöyle bir açıklama sunulur (vurgular bana ait): “Oğlanlarda cross-gender özdeşleşme kadınlara özgü görülen faaliyetlerle çarpıcı bir meşguliyet biçiminde kendini

gösterir. Kız veya kadın kıyafetleri giymek yahut gerçek malzemelere erişim olmadığında *elde olan malzemelerden bu tür kıyafetler uydurmak* tercih ediliyor olabilir. Havlular, önlükler ve atkılar çoğu zaman uzun saç veya eteği temsil etmek için kullanılır.” Bu betimleme derlenmiş ve özetlenmiş bir dizi gözleme dayalı gibidir; birileri oğlanların böyle yaptığını görüp bildirmiş, başkaları da aynısını yapmış, bu raporlar bir araya getirilmiş ve gözlemlenebilir verilerden genellemeler türetilmiştir. Gözlemi yapan kimdir peki, nasıl bir gözlem çerçevesi söz konusudur? Bunu bilmiyoruz. Oğlanlarda bu özdeşleşmenin “işareti”nin “kadınlara özgü görülen faaliyetlerle” meşguliyet olduğu söyleniyor, ama bu işaretin neden meydana geldiği söylenmiyor. Oysa bu önemli görünüyor, zira gözlemin söz konusu teze kanıt olarak seçilmesi bu “işaret”in ne olduğuna bağlı.

Aslına bakarsanız, bu iddianın sonuçları iddianın kendisini baltalıyor gibi görünüyor, zira oğlanların bir dizi ikame ve doğaçlamayla meşgul olduğu söyleniyor. Kız veya kadın kıyafeti giymeyi tercih edebilecekleri söyleniyor ama bu tercihin fiilen bu tür kıyafetler giymek biçiminde tezahür edip etmediği söylenmiyor. Farz edilen zihinsel bir durumu veya içsel bir eğilimi betimliyor olabileceği gibi, pratikten de çıkarsanabilecek olan muğlak bir “tercih” anlayışı söz konusu. Pratiklerden çıkarsama da yorumu açık görünüyor. Oğlanların pratiklerinden birinin uydurmak olduğu, eldeki malzemeleri kadınsı kıyafetler haline getirmek olduğu söyleniyor. Kadınsı kıyafetlere “gerçek kıyafetler” deniyor; buradan da bu oğlanların meşgul olduğu malzemelerin gerçektışı ve “sahte” değilse bile gerçekten az, gerçekten başka olduğu sonucu doğuyor. “Havlular, önlükler ve atkılar çoğu zaman uzun saç veya eteği temsil etmek için kullanılır.” Yani burada hayal gücüne dayalı bir tür oyun, uydurma ve ikame etme süreci üzerinden bir malzemeyi başka bir şeye dönüştürme kapasitesi söz konusudur. Başka bir deyişle burada bir sanat pratiği, bir norma uyum sağlama eylemi diye adlandırılması güç bir pratik söz konusudur. Burada yapılan bir şey vardır, bir şeyden başka bir şey yapılır, bir şeyler denenir. Dahası burada bir uydurma/doğaçlama söz konusuysa, önceden yazılı bir senaryo da yok demektir.

Betimlemenin devamında bu oğlanların “tipik dişi bebekler” –“Barbie” adı geçiyor– ve “dişi fantezi figürleri”ne düşkün olduğuna vurgu yapılır ama toplumsal cinsiyet özdeşleşmesinin oluşumunda bebekler ve

fantazinin nasıl bir rolü olduğuna dair bir açıklama sunulmaz. Zira belli bir toplumsal cinsiyetin, hatta “tipik” bir şeyin düşkünlük yaratmasında, o tipik unsurla farklı türde ilişkiler söz konusu olabilir. O tipik unsur üstbe-lirlenmiş olduğu, birbiriyle çatışan arzuların mahalli haline gelmiş olduğu için düşkünlük uyandırıyor olabilir. DSM’de oynadığınız bebek olmak istediğiniz varsayılıyor, oysa onun arkadaşı, rakibi, sevgilisi olmak istiyor olabilirsiniz. Bunların hepsini birden istiyor olabilirsiniz. Bunlar arasında geçişler olması mümkün. Bebekle oynamak da karmaşık bir eğilim küme-sini ifade eden bir doğaçlama sahnesi olabilir. Bu oyunda bir norma uyum sağlamanın dışında başka bir şey söz konusu olabilir. Normun kendisiyle oynanıyor, norm inceleniyor, hatta çökertiliyor olabilir. Bu tür sorular so-rup bunların peşinden gitmek için, oyunu DSM’dekinden daha karmaşık bir fenomen olarak düşünmemiz gerekiyor.

DSM-IV’e göre kızların karşı toplumsal cinsiyetle özdeşleşme yaşadığını gösteren unsur, belli türde kıyafetler giymek konusunda anne babala-rıyla münakaşa etmeleridir. Bu kızlar anlaşılan oğlan kıyafetlerini ve kısa saçı tercih ederler, arkadaşları genellikle erkek çocuklardır, oğlan olma arzusu gösterirler ama tuhaftır, “yabancılar tarafından çoğu zaman oğlan zannedilirler”. Bir yabancı tarafından oğlan zannedilmenin nasıl olup da karşı toplumsal cinsiyetle özdeşleşmenin kanıtı olabildiğini düşünmeye çalışıyorum. Toplumdan gelen gelişigüzel toplumsal cinsiyet tahsisi kanıt olarak işliyor gibi; o yabancı söz konusu kızın psikolojik yapısı hakkında bir şeyler *biliyordur* ya da kız yabancıda böyle bir çağırmaya yol açmıştır sanki. DSM sonrasında kızın “erkek ismiyle çağrılmak isteyebileceğini” söyler. Ama burada bile kız kendisine önce erkek olarak hitap edildikten sonra bu hitabın doğruluğunu onaylayan bir isim üstlenmek istiyor gibi-dir. DSM’de sunulan dil yine kendi argümanlarının altını oyuyormuş gibi görünüyor, zira karşı toplumsal cinsiyetle özdeşleşmenin cinsiyet kimliği bozukluğunun bir parçası olduğu, yani tedavi edilebilecek psikolojik bir sorun olduğu iddia edilmek isteniyor. Her bireyin kendisine “tahsis edi-len cins” ile bir ilişki içinde olduğu ve bu ilişkinin ya rahatsızlık ve sıkıntı ya da rahatlık ve huzur olduğu tasavvur ediliyor. Oysa bu “tahsis edilen cins” mefhumu –doğumda “tahsis edilen” cins– bile cinsin toplumsal ola-rak üretilip aktarıldığını, bize sırf kendi hakkımızda mahrem bir düşünce

olarak değil, her birimizin bize tahsis edilen, genelliği ve gücü bakımından bizi aşan ama bunun sonucunda bedenlerimizde kendini örneklendiren bir toplumsal kategori konusunda gerçekleştirdiği eleştirel bir sorgulama olarak geldiğini ima ediyor. Toplumsal cinsiyeti aşağı yukarı sabit ve uzlaşımsal bir norm kümesi olarak tesis etmek isteyen DSM'in, sanki kendi amaçlarına ters düşmüş gibi, sürekli bunun aksi doğrultuda kanıtlar sunması ilginçtir. Nasıl ki doğaçlama ve ikame etme ile meşgul olan oğlanlar önceden tesis edilmiş normlara uyum sağlamaktan başka bir şey yapıyorsa, kızlar da toplumsal tahsisat hakkında, birisi onlara erkek diye hitap etmeye başlarsa neler olabileceğine ve bunun neleri mümkün kılabileceğine dair bir şeyler anlıyor gibidir. Bu gelişigüzel, tesadüfi çağırmayı benimseyen kızın önceden tesis edilmiş herhangi bir "bozukluk" konusunda kanıt sunduğu konusunda benim şüphelerim var. Daha ziyade, cinsin varlık kazanmasını sağlayan yolun kendisinin, tahsisat aracılığıyla, kızın faillik, oyun ve imkân hissini uyandıran yeniden tahsisat imkanları açtığına dikkat çeker. Atkılarla başka bir şeymiş gibi oyun oynayan oğlanlar nasıl ki kendilerini dekor ve doğaçlama dünyasına alıştırmaya başlamışlarsa, başka bir isimle çağırılma imkânını benimseyen kızlar da bu toplumsal dünya bağlamında kendilerini adlandırmanın doğurduğu imkânları kurcalamakla meşguldür. İçsel durumlarına dair kanıt sunmaktan ziyade belli türde eylemler gerçekleştiriyor, hatta toplumsal cinsiyetin oluşumu için esas olduğu anlaşılan pratiklere giriyorlardır.

DSM'de pek çok psikiyatristin yaptığı gibi bir tür şefkat söylemi sunuyor, bu tür bir bozuklukla yaşanan hayatın sıkıntı ve mutsuzluk doğurduğuna işaret ediliyor. DSM'in bu konuda kendine özgü bir anti-edebiyatı var: "küçük çocuklarda sıkıntı, kendilerine tahsis edilen cins konusunda belirtilen mutsuzlukla tezahür etmektedir." Burada mutsuzluğun tek kaynağı içsel bir arzu gibidir; bu tür çocuklar için herhangi bir toplumsal destek olmaması değil, mutsuzluklarını ifade ettikleri yetişkinler tarafından kendilerine tanı koyulması ve patolojikleştirilmeleri değil, mutsuzluk ifadesinin meydana geldiği konuşmanın toplumsal cinsiyet normu tarafından çerçevelendirilmesi değil. Sonrasında yatıştırılmaya aday hale gelen bir sıkıntıya tanı koyduğunu düşünen DSM, "toplumsal baskı"nın "bu tür bir çocukta aşırı bir yalıtılma"ya yol açabileceğinin de farkındadır.

DSM’de intihar bahsi geçmez ama transcinsiyetli gençlik için ergenlikteki akran baskısının zalimliğinin intihara yol açabildiğini biliyoruz. DSM’de genel olarak ölüm veya cinayet riskinden bahsedilmiyor; oysa 2002 yılında California’da, benim yaşadığım yere birkaç kilometre mesafede, bir gençlik partisine elbiseyle gelen Gwen Araujo’nun dövülerek ve boğularak öldürülmüş bedeni Sierra eteklerinde bulundu.

İntihar ve şiddet yoluyla ölümün gerçek meseleler olmaya devam ettiği bir dünyada yaşamının doğurduğu “sıkıntı”nın GID tanısının bir parçası olmadığı anlaşıyor. Örtmeceli bir tabirle “akranlardan gelen sataşma ve ret” üzerine kısa bir tartışmanın ardından, “çocukların sataşmalar yüzünden veya kendilerine tahsis edilen cinse uygun kıyafetler giyme baskısı yüzünden okula gitmeyi reddedebildiğine” dikkat çekiyor DSM. Bu noktada metnin dilinde, toplumsal normların baskısının olağan işleyişi aksatabileceğine dair bir anlayış var gibidir. Ama sonraki cümlede, çoğu zaman kişinin karşı toplumsal cinsiyetle ilgili kendi isteklerinden kaynaklanan kaygının “olağan faaliyetlere engel olduğu” ve toplumsal yalıtılmışlık durumu yarattığı iddiasıyla birlikte, toplumsal normların doğurduğu sıkıntı evcilleştirilir. Transcinsiyetli gençliğe dönük toplumsal şiddet olgusu için sataşma ve baskı örtmeceleri kullanılırken, bunun doğurduğu sıkıntı da isteklerin kendisinden kaynaklanıyormuş gibi görünen içsel bir sorun, bir kaygı emaresi, kişinin kendi kendisiyle meşguliyetinin emaresi haline getirilir. Nitekim burada dikkat çekilen “yalıtılmışlık” gerçek midir, yoksa destek toplulukları gözleme dahil edilmemekte midir? Ve ortada yalıtılmışlık olduğunda, bu bir patolojinin işareti midir? Yoksa bazı insanlar için, belli türde arzuları alenen ifade etmenin bedeli midir bu?

Ama en endişe verici nokta, tanının kendisinin toplumsal baskı olarak iş görmesi, sıkıntı yaratması, isteklere patoloji damgası vurması, kurumsal ortamlarda bu istekleri ifade edenlere dönük düzenleme ve denetlemeyi şiddetlendirmesidir. Nitekim transcinsiyetli gençliğe koyulan bu tanının tam da akran baskısı olarak, yükseltilmiş bir sataşma biçimi olarak, toplumsal şiddetin örtmeceli bir biçimi olarak işleyip işlemediği sorusunu sormak gerekir. Böyle işlediği, toplumsal cinsiyet normlarını temsil ettiği, mevcut normlara uyumlanma üretme amacı taşıdığı sonucuna varacak olursak da, tanının bulunduğu diğer şeylerle ilgili karmaşık meseleye nasıl

geri dönebiliriz? Tanı aynı zamanda bir tür toplumsal tanınma sunuyorsa, toplumsal tanınmanın aldığı biçim bu ise, sağlık sigortası kurumları dahil olmak üzere üçüncü şahısların kimi zaman arzulanan tıbbi ve teknolojik değişimler için para ödemeye razı olmasının tek yolu böyle bir toplumsal tanınma ise, tanıdan tamamen kurtulmak mümkün müdür sahiden? En nihayetinde karşı karşıya olduğumuz ikilem bir bakıma toplumsal tanınmayı sınırlandıran terimlerle ilgilidir. Zira bunu kişisel bir hak olarak gören liberter konumun ayartısını hissetsek dahi, kişisel haklar ancak toplumsal ve siyasal araçlarla korunabilir ve kullanılabilir. Bir hakkı öne sürmek ile o hakkı kullanma yetkisine sahip olmak aynı şey değildir; bu örnekte tanınabilir olan tek hak “bir bozukluk için tedavi görme ve düzeltilmesine dönük tıbbi ve hukuki yardımlardan faydalanma hakkı”dır. Bu hak ancak patolojikleştiren bir söyleme tabi olarak kullanılmaktadır ve bu söyleme tabi olunurken aynı zamanda belli bir güç, belli bir özgürlük kazanılmaktadır.

Tanının ıstırabın yatışmasına yol açtığı söylenebilir ve söylenmelidir; tanının yatıştırılması gereken ıstırabı şiddetlendirdiği de söylenebilir ve söylenmelidir. Toplumsal cinsiyet normlarının halen alışıldık yollarla eklemlendiği, normdan uzaklaşmaların şüpheli görüldüğü mevcut ve yerleşik toplumsal koşullarda özerklik bir paradoks olmaya devam etmektedir.⁵⁰ Cinsiyet değiştirme ameliyatının maliyetinin devlet tarafından karşılandığı bir ülkeye taşınmak, daha geniş bir topluluğun yüksek maliyetleri karşılayamayanlara yardım amacıyla sunduğu “transcinsiyet fonu”na başvurmak, hatta bireyler için “estetik ameliyat”ı kapsamına alan bir “burs”a başvuru yapmak mümkündür elbette. Trans insanların terapist ve tanı koyucu olmasına dönük hareketin faydaları oldu ve olacaktır şüphesiz. Bunların hepsi ortadan kayboluncaya kadar açmazın etrafından dolanmanın yollarıdır. Ama açmazın uzun vadede ortadan kalkması için toplumsal cinsiyet kimliği ile zihin sağlığı arasındaki ilişkiyi nasıl anladığımızı yöneten normların kökten değişmesi, böylece bir toplumsal cinsiyet

50 Yukarıda bahsi geçen konuşmasında Richard Green paradoksun özerklik ile tabiyet arasında değil, transseksüelliğin kendi kendine koyulan bir tanı olması gerçeğinde yattığına işaret eder. Şöyle der Green: “tanının hasta tarafından koyulduğu ve tedavinin hasta tarafından belirlendiği başka bir psikiyatrik ve tıbbi durum daha bulmak güçtür.”

oluşun insanın kişilik hissi için, esenlik hissi için, bedensel bir varlık olarak serpilip gelişme imkânı için ne kadar elzem olduğunun ekonomik ve hukuki kurumlar tarafından tanınması gerekiyor. Sizin olan üstünde hak iddia edebilmeniz için toplumsal dünyanın belli bir şekilde olması gerektiği gibi, sizin olanın da daha en başından sizin olmayana, özerkliği tuhaf biçimde elinizden alan ve dağıtan toplumsal koşullara bağımlı olduğu da anlaşılıyor.

Bu anlamda kendimizi yapabilmek için çözülmemiz gerekiyor: kim olduğumuzu yaratabilmek için daha büyük bir toplumsal varoluş dokusunun parçası olmamız gerekiyor. Elbette özerkliğin paradoksu bu, toplumsal cinsiyet düzenlemeleri toplumsal cinsiyetli failliği muhtelif düzeylerde ketleme işini gördüğünde iyice şiddetlenen bir paradoks. Bu toplumsal koşullar kökten değişinceye kadar özgürlük için özgürlüksüzlük gerekecek, özerklik ile tabiyet iç içe olacak. Özerkliğin mümkün olması için toplumsal dünyanın değişmesi gerekiyorsa eğer –kuruluşumuz itibarıyla yaderk olduğumuzun emarelerinden biri– bireysel tercih daha en başından hiçbirimizin dilediğince oluşturmadığı, kökten değişmiş bir toplumsal dünya bağlamı dışında hiçbir bireyin tercih edemeyeceği koşullara bağlı olacak demektir. Bu değişim kolektif ve dağınık, tek bir özneye ait olmayan, parça parça edimlerle gelmektedir; ama bu değişimlerin etkilerinden biri özne gibi eylemenin mümkün kılınmasıdır.

5.

Akrabalık Zaten Hep Heteroseksüel midir?

Gey evlilik ile gey akrabalık konusu ayrı şey değil ama ABD kamuoyunda bu ikisi birbirine karışıyor gibi: evliliğin heteroseksüel bir kurum ve bağ olduğunu ve olması gerektiğini işittiğimiz gibi, tanınabilir bir aile biçimi almadığı takdirde akrabalığın işlemediğini ya da akrabalık niteliği kazanmadığını da işitiyoruz. Bu görüşleri birbirine bağlamanın farklı yolları var. Bunlardan biri, cinselliğin üreme ilişkilerine hizmet edecek şekilde düzenlenmesi gerektiği; aile biçimine hukuki statüsünü veren, daha doğrusu bahsettiği bu hukuki statü yoluyla aile kurumunu güvence altına aldığı tasavvur edilen evliliğin ise bu kurumların birbirini ayakta tutmasını sağlayan dayanak noktası *olması gerektiği* iddiası.

Bu bağın önünde pek çok engel bulunuyor elbette; yurt içinde ve uluslararası düzlemde muhtelif biçimler alan engeller bunlar. Bir yandan, ABD’de mevcut olan hukuki kavrayışların kapsamını aşan, biçimselleştirelemeyen kurallara göre iş gören biyolojik olan-olmayan ilişkilere yaslanan ve çekirdek aile modeline uygun düşmeyen çok sayıda akrabalık ilişkisinin mevcut olduğunu ve varlığını sürdürdüğünü çeşitli sosyolojik yollarla göstermek mümkün. Akrabalığı hayatın yeniden üretimini ve ölümün taleplerini müzakere eden farklı türde ilişkiler tesis eden bir dizi pratik olarak anlayacak olursak, akrabalık pratikleri de insan bağımlılığının temel biçimleri –(bazılarını sayacak olursak) doğum, çocuk yetiştirme, duygusal bağımlılık ve destek ilişkileri, nesiller arası bağlar, hastalıklar ve ölüm– ile meşgul olmak için ortaya çıkan pratikler olacaktır. Akrabalık ta-

nımlayıcı bir fermanla topluluk ve arkadaşlıktan –veya devlet düzenlemelerinden– ayrı olduğu ilan edilen büsbütün özerk bir alan olmadığı gibi, David Schneider’ın sağlam bir şekilde savunduğu gibi, etnologların geçmişte denedikleri alışıldık yollardan biçimselleştirilip takip edilme kapasitesini kaybetmiş olduğu için “geride kalmış” veya “ölmüş” de değildir.⁵¹

Yakın tarihli sosyolojide akrabalığa ilişkin kavrayışlar evlilik varsayımından kopmuş durumdadır; örneğin Carol Stack kentli Afrikalı-Amerikalılarda akrabalık üzerine artık klasikleşmiş çalışması *All Our Kin*’de, akrabalığın bazıları biyolojik bağlarla akraba olan bazıları olmayan kadınlardan oluşan bir ağ içinde gayet iyi işlediğini göstermiştir.⁵² Nathaniel Mackey ve Fred Moten’ın akrabalık ilişkilerinin kölelik yoluyla sökülmesinin Afrikalı Amerikalıların hayatında süregelen bir “yaralı akrabalık” mirası bıraktığını gösteren yeni çalışmalarının odağında, kölelik tarihinin Afrikalı Amerikalıların akrabalık ilişkileri üzerinde devam eden etkisi vardır. Saidiya Hartman’ın savunduğu gibi “kölelik akrabalık makinesi içindeki hayalet” ise,⁵³ bunun sebebi Afrikalı Amerikalılarda akrabalığın aynı anda yoğun bir devlet gözetimi ve patolojikleştirme mahalli olmuş olması ve bunun süregelen bir toplumsal ve siyasal gayrimeşrulaştırma bağlamı içinde normalleşme baskılarına maruz kalmak gibi çifte bir açmaz doğurmuş olmasıdır. Sonuçta, akrabalık meselelerini mülkiyet ilişkilerinden (ve insanların mülk olarak tasavvur edilmesinden), “kan bağı” kurmacalarından ve bu bağları ayakta tutan ulusal ve ırksal çıkarlardan ayırmak mümkün değildir.

Kath Weston heteroseksüellik temelli aile bağlarının dışında ortaya çıkan ve bazı durumlarda aile biçimine olsa olsa kısmen yakınsama gösteren, evlilik içermeyen lezbiyen ve gey akrabalık ilişkilerine dair etnografik betimlemeler sunmuştur.⁵⁴ Antropolog Cai Hua ise Çin’deki Na kabilesi

51 Etnografik tariflerdeki heteroseksüellik ve evlilik bağı hakkındaki uygunsuz varsayımların akrabalık üzerine çalışmalarda yaklaşımı nasıl baltaladığına ilişkin önemli bir analiz için David Schneider’ın *A Critique of the Study of Kinship* adlı kitabına bakınız. Ayrıca bkz. Schneider, *American Kinship*. Bu eleştirinin bilhassa akrabalık sistemlerinde evlilik bağının taşıdığı önkabul statüsüyle ilişkisi içinde devam ettirilişi için John Borneman’ın “Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse” yazısında çağdaş feminist akrabalık çalışmaları üzerine sunduğu eleştirel değerlendirmeye bakınız.

52 Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*.

53 Saidiya Hartman, sohbət, bahar 2001.

54 Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*.

üzerine 2001 yılında sunduğu çalışmada, akrabalığı baba soyunun evlilik bağları yoluyla müzakeresi olarak gören Lévi-Straussçu görüşü çarpıcı bir şekilde çürütmüştür; Na kabilesinde akrabalık belirlemelerinde ne kocalar ne de babalar öne çıkmaktadır.⁵⁵

Gey evlilik konusundaki yasa tekliflerinde, evliliğin beraberinde getirdiği varsayılan haklardan olan evlat edinme hakları veya üreme teknolojilerine erişim hakkı çoğu zaman dışarıda bırakıldığı ölçüde, evlilik de akrabalık meselelerinden koparılmıştır. Bu teklifler Almanya ve Fransa'da sunulmuştur; ABD'de gey evlilik konusunda başarılı olan yasa tekliflerinin aile hukuku üzerinde her zaman doğrudan bir etkisi olmamaktadır, özellikle esas amaç ikili ilişkiler konusunda devletten "simgesel tanınma" elde etmek olduğunda.⁵⁶

Evlilik haklarına dönük talepte heteroseksüel olmayan birlikler için devletten tanınma elde etme amacı mevcuttur; yani devletin ayrımcılık yapmadan, cinsel yönelime bakmadan dağıtması gereken bir hakkı elinde tuttuğu düşünülmektedir. Human Rights Campaign'de tipik örneğini gördüğümüz anaakım lezbiyen ve gey hareketi içinde, devletin sunduğu teklifin normalleştirmenin şiddetlenmesine yol açma ihtimali genellikle sorun olarak görülmemektedir.⁵⁷ Gelgelelim akrabalığa ilişkin devam eden açmazların evlilik tartışmalarını hem koşullandırıldığını hem sınırlandırdığını göz önüne aldığımızda, devletin normalleştirme konusunda taşıdığı güçler iyice belirginleşmektedir. Simgesel bir evlilik vasfının veya evlilik benzeri düzenlemelerin tahsis edilmesi bazı bağlamlarda akrabalığa ilişkin veya çocuk sahibi olma, evlat edinme ya da hukuken eş-ebeveynlik için bireysel veya çoğul haklara ilişkin gerekliliklerin değiştirilmesine tercih

55 Cai Hua'nın *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China* kitabı için yazdığı tanıtım yazısında, Hua'nın babaların rollerinin "yadsındığı veya azaltıldığı" bir toplum keşfetmiş olduğunu belirten Lévi-Strauss, baba rolünün yine işlerlikte olabileceğini ama burada akrabalık pratiğini gerçekleştirenler tarafından inkâr edildiğini ima eder. Akrabalığın baba soyuna dayalı olmayan yollardan örgütlendiğini savunan metnin sunduğu meydan okumayı hafifleten bir yorumdur bu.

56 California ve diğer eyaletlerde yakınlarda kabul gören eviçi partnerlik (*domestic partnership*) yasasının çiftin eşit olarak paylaştığı ebeveynlik hakları konusunda açık hükümler sunduğunu anlıyorum ama eviçi partnerliğin tanınmasını müşterek ebeveynlik haklarından açıkça ayırma amacı taşıyan pek çok teklif mevcuttur.

57 Bkz. Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*.

edilir oluyor. Normatif, ikili, heteroseksüellik temelli aile biçimlerinden ayrılan ve evlilik yeminiyle sağlama alınan akrabalık çeşitleri hem çocuk için hem de insanın anlaşılabilirliğini muhafaza etmesini sağlayan sözümona doğal ve kültürel kanunlar bakımından tehlikeli görülüyor.

Fransa'da meydana gelen tartışmalarda, toplumsal inşa ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişkenliği üzerine ABD kökenli belli görüşlerin Fransa'daki akrabalık ilişkilerinin/soy bağının (*filiation*) tehlikeli bir şekilde "Amerikanlaşması"nın habercisi olarak görülüp hedef tahtasına oturtulduğunu bilmek önemli olabilir.⁵⁸ Bu yazı ileride, üçüncü kısımda ana hatları verilen bu eleştiriye bir yanıt verme çabasıdır; "Amerikanlaşma"yı savunma çabası olmayıp, akrabalık konusunda birinci dünya ülkelerinde ortaya çıkan ikilemlerin çoğu zaman akrabalıktaki değişkenliğin kendi ulusal projelerini bozan etkilerine ilişkin endişeleri konusunda birbirleri için alegoriler oluşturduğuna işaret etme amaçlıdır. Burada Fransa'da akrabalık ve evlilik üzerine çıkan tartışmayı sorgularken, hukuki birlik lehine olan argümanın tanınabilir akrabalık ilişkilerine dönük devlet normalleştirilmesiyle el ele gidebildiğini, bu durumun sözleşme haklarının kapsamını genişletirken akrabalığın baba soyuna dayalı olduğu varsayımını veya bunun dayanak oluşturduğu birleşik ulus projesini hiçbir şekilde aksatmadığını göstermeye çalışacağım.

Takip eden kısımda, bu çağdaş vaziyetin iki boyutunu, devletten hemcins çiftlere tanıma bahşetmesi beklenirken, devletin normatif akrabalık üzerinde halen uyguladığı düzenleyici denetime karşı çıkılmasını ele alacağım. Bu iki beyanda iki farklı devlet söz konusudur; zira bir alanda (evlilik) devlet müdahalesi isterken, diğer bir alanda (akrabalık) aşırı düzenlemenin acısını çekiyoruz. Evliliğe destek verilmesi alternatif akrabalık düzenlemelerinin yaşayabilir olduğunu ya da "çocuk"un farklı toplumsal

58 Cinsiyet ve toplumsal cinsellik konusunda Fransa-Amerika arası kültürel ilişkiler hakkında etraflı bir değerlendirme için, Eric Fassin'in bu konuda kendi görüşlerime pek çok yönden arkaplan oluşturmuş olan çalışmalarına bakınız: "Good Cop, Bad Cop: The American Model and Countermodel in French Liberal Rhetoric since the 1980s", yayımlanmamış yazı; "Good to Think: The American Reference in French Discourses of Immigration and Ethnicity", "Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologues", "Same Sex, Different Politics: Comparing and Contrasting 'Gay Marriage' Debates in France and the United States", yayımlanmamış yazı; "The Purloined Gender: American Feminism in a French Mirror"

biçimler altında esenlik sahibi olabildiğini savunmayı güçleştiriyor mu? Dahası, evlilik ve akrabalık yükümlülükleri dışında kalan cinsel pratiklerin çoğalmasını ifade etmeye ve desteklemeye dönük radikal proje ne oluyor bu durumda? Devlete dönüş radikal bir cinsel kültürün sonuna mı işaret ediyor? Devletin arzusunu elde etmekle gitgide daha çok meşgul olduğumuzda, bu seçenek gölgede kalmaya mı başlıyor?

Gey Evlilik: Devletin Arzusunu Arzulamak ve Cinselliğin Gölgede Kalması

Gey evlilik meselesinin yalnızca heteroseksüel çiftin değil, devletin hangi ilişki biçimlerini meşrulaştırması gerektiği sorusunun derin ve kalıcı yatırımlara konu olmasına dayalı olduğu bellidir.⁵⁹ Bu meşruiyet krizine farklı açılardan bakılabilir, ama biz şimdilik meşrulaştırmanın nasıl ikircikli bir armağan haline gelebildiğini düşünelim. Devlet tarafından meşrulaştırılmak orada sunulan meşruiyet terimlerine dahil olmaktır, kamusal ve tanınabilir kişilik hissizin en temelden o meşrulaştırma dağarcığına bağımlı hale gelmesidir. Bundan dolayı meşrulaştırmaya ilişkin sınırlandırma ancak belli bir dışlama yoluyla gerçekleşecek ama açıktan diyalektik bir dışlama olmayacaktır bu. Meşru mahrem birliktelik alanı gayrimeşruiyet alanlarının üretilmesi ve şiddetlendirilmesi yoluyla tesis edilmektedir. Ancak burada daha temel bir kapatma iş başındadır. Meşru olan ile olmayanın içkin tüm seçenekleri kapsadığını düşünürsek cinsel sahayı yanlış anlamış oluruz. Meşru olan ile olmayan arasında devam eden –ve hedefi gayrimeşru olanı meşru hale getirmek olan– mücadelenin dışında, daha az düşünülebilir olan, en nihayetinde meşruiyete dönüştürülebilirliği bakımından sahne almayan bir saha vardır. Gayrimeşru olan ile meşru olan arasındaki ayrımın dışında kalan, henüz bir alan, bir bölge, bir saha olarak düşünülmeyen bir sahadır bu; henüz ne meşrudur ne gayrimeşru, henüz açıktan meşruiyet söylemi içinde düşünülmüş olmayan bir sahadır. Nitekim meşruiyeti referans almayan, nihai arzusu olarak görmeyen bir

59 Kaliforniya eyaletinde 1999 yılında evliliğin sadece bir erkekle bir kadının dahil olabileceği bir sözleşme olduğunu bildiren Knight yasama inisiyatifi kabul edilmiştir. İnisiyatif oyların yüzde 63'ünü almıştır.

cinsel sahadır bu. Gey evlilik konusunda dönen tartışma bu tür bir mantıkla gerçekleşmektedir, zira tartışmanın evliliğin homoseksüelleri de kapsamına alacak şekilde genişletilmesi gerekip gerekmediği tartışmasına dönüşüverdiğini görüyoruz. Yani cinsel saha öyle bir şekilde sınırlandırılmış durumda ki, cinsellik halihazırda evlilik üzerinden, evlilik de meşruiyet konusunda bir tutamak noktası olarak düşünülüyor.

Gey evlilik veya bununla ilişkili hukuki birlikler söz konusu olduğunda, kutsayıcı yasanın kapsamı dışında kalan muhtelif cinsel pratiklerin ve ilişkilerin nasıl okunaksız, daha kötüsü yaşanamaz/savunulamaz hale geldiğini ve kamusal söylemde yeni hiyerarşilerin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu hiyerarşiler meşru ile gayrimeşru kuir hayatlar arasında bir ayrım dayattıkları gibi, gayrimeşruluk biçimleri arasında da zımni ayrımlar üretiyorlar. Mümkün olsa evlenecek olan kalıcı çift gayrimeşru ama müstakbel bir meşruluğa uygun addedilirken, evlilik bağının ve bu bağın gayrimeşru diye bile olsa tanınmış alternatif biçiminin kapsamı dışında iş gören cinsel failler ise hiçbir zaman meşruluğa tercüme edilmesi uygun olmayacak cinsel seçenekler oluşturmaya başlıyorlar. Evlilik tartışmasının kazandığı öncelik sonucunda siyaset alanında gitgide göz ardı edilen seçenekler bunlar. Zamansal koşulu gelecekteki muhtemel herhangi bir dönüşümün dışında bırakılmak olan bir gayrimeşruluk bahsedilen. Bu gayrimeşruluk için *henüz* meşru değil demekle kalmayıp, meşruluğun geri döndürülemez ve tersine çevrilemez geçmişi diyebiliriz: *hiçbir zaman olmayacak, hiçbir zaman olmamış olan*.

Burada belli bir normatif kriz doğuyor. Bir yandan, anlaşılabilen ve konuşulabilen cinselliğin sahasının sınırlarının nasıl belirlendiğini ortaya koymak önemli; bu sayede evlilik dışındaki seçeneklerin düşünülemezlik biçiminde gitgide dışarıda bırakıldığını ve düşünülebilirliğin şartlarının norma kimlerin ve nelerin dahil edileceğine ilişkin dar tartışmalar tarafından dayatıldığını görebiliyoruz. Öte yandan, en hayati, en radikal, en kıymetli statü olduğu ölçüde, düşünülemezlik statüsünün tadını çıkarma ihtimali de her daim mevcut. Cinsel düzlemde temsil edilemez olan bu cinsel seçeneklerin çağdaş cinsellik sahası içinde “yüce” olarak, saf direnişin sahası olarak, normatiflik tarafından özümsememiş bir saha olarak boy göstermesi mümkün oluyor. Peki böyle bir temsil edilemezlik

mahallinden siyaset nasıl düşünülebilir? Yanlış anlaşılmamak için aynı ölçüde acil bir soru daha soracağım: bu temsil edilemezlik mahallerini göz önüne almadan siyaset nasıl düşünülebilir?

Bambaşka bir dağarcık arzusu olabilir. Cinsel ilericiiliğin tarihinde yeni bir dil imkânı ve yeni bir varlık tarzı vaadi tekrar tekrar baş göstermiştir elbette. Ve bu açmaz ışığında insan bu hikâyenin tamamen dışında kalmak, ne meşru ne gayrimeşru bir yerde iş görmek isteyebilir. Ama eleştirel perspektifin, anlaşılır olanın sınırında iş gören perspektifin, apolitik olarak görülme tehlikesinin doğduğu noktadır burası. Zira bu anlaşılabilirlik söylemi üzerinden kurulan siyaset bizden gey evlilik konusunda lehte veya aleyhte bir tavır almamızı talep etmektedir; gerçekten normatif her siyaset felsefesi ve pratiğinin parçası olan eleştirel düşünüm ise, bizden bunun neden ve nasıl mesele haline geldiği sorusunu, bu noktada neyin anlamlı siyasal söylem vasfı taşıyıp taşımayacağını tanımlayan mesele haline geldiği sorusunu sormamızı talep etmektedir. İçinde bulunduğumuz şartlar altında “siyasal olma” ihtimalinin ta kendisi neden söylemsel olarak tesis edilmiş ikili karşıtlık içinde iş görme kabiliyetimize, soru sormama ve cinsel sahanın bu terimlerin kabul edilmesi yoluyla zorla sınırlandırıldığını bilmeme çabasına bağlıdır? Bu kuvvet dinamiği siyasalın çağdaş sahasını temellendirdiği, cinsel sahanın siyasal olandan zorla dışlanması yoluyla temellendirdiği için daha da güç kazanmaktadır. Gelgelelim bu dışlama kuvvetinin gerçekleştirdiği işlem iktidarın parçası değilmiş gibi, siyasal düşününün konusu değilmiş gibi itiraz alanı dışında konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla siyasallaşmak, tanınabilir biçimde siyasal yollardan eylemek ve konuşmak tam da siyasal sahanın kendisinin siyasal incelemeye maruz kalmayan bir şekilde dışarıda bırakılmasına dayalı olmaktadır. Eleştirel perspektifin yokluğunda siyaset en temelde tam da kendi işlem sahasını tesis eden kuvvet ilişkilerinin bilinmemesine –ve depolitize edilmesine– bel bağlamaktadır.

Bundan dolayı eleştirelilik kendi başına bir konum değildir, halihazırda sınırlandırılabilir bir saha içinde konumlandırılabilir bir mahal veya yer değildir; ama mecburi bir yanlışlık gereği mahallerden, sahalardan, alanlardan konuşmak durumunda kalırız. Eleştirinin işlevlerinden biri sınırlandırma eyleminin kendisini incelemektir. Cinsel sahanın nasıl ku-

bulduğunu düşünürken eleştirel olmamızı, eleştirelilik riskini göze almamızı öğütlerken, yersiz, sınırlanmamış, kökten serbest bir başkalığa yerleşebileceğimizi veya yerleşmemiz gerektiğini kastetmiyorum. Elde var bir kabul edilen koşulların sorgulanması zaman zaman mümkün olmaktadır; ama oraya bir düşünce deneyi, bir *epoché*, bir irade eylemi yoluyla varmak mümkün değildir. Oraya varmanın yolu tabiri caizse zemindeki yarığın, çatlağın kendisine maruz kalmaktır.

Anlaşılar cinsellik sahası içinde dahi, gerçekleşen işlemlere çapa oluşturan ikili karşıtlıkların, bu karşıtlık ilişkisinin söz konusu sahanın tamamını kapsamadığına işaret eden ara bölgelere ve melez oluşumlara izin verdiğini görüyoruz. Açık bir adı olmayan, birbirleriyle rahatsız ve bazen çatışmalı bir temasa giren meşrulaştırma pratiklerinin değişken ve bazen şiddet içeren hudutları yüzünden adlandırmanın kendisinin krize girdiği ara bölgeler, melez meşruluk ve gayrimeşruluk bölgeleri var nitekim. Bunlar insanın takılmayı tercih edebileceği yerler, işgal etmeyi seçebileceği özne konumları değil pek. İnsanın istemeden kendini bulduğu gayrimahaller bunlar; nitekim insan tanınabilir bir mânâda özne olmak için elinden geleni yaptığında bile, kendi kendini tanıma dahil olmak üzere tanımanın kırılğan, hatta ele geçmez olduğu gayrimahaller bunlar. Sözceleme mahalleri değil, topografide meydana gelen kaymanın işitilmesi şüpheli bir iddiayı doğurduğu yerler: henüz-özne-olmayan ve neredeyse tanınabilir olana ait iddianın doğduğu yerler.

Ortada böyle bölgeler olması ve bunların tam olarak seçenek olmaması, mevcut meşrulaştırma dağarcığı içinde hemen tutarlı bir görünüm vermeyen toplumsal pratiklerin, bilhassa cinsel pratiklerin meşruluk ile gayrimeşruluk arasındaki ayrımı zora soktuğunun işaretidir. Belirsiz bir ontolojinin, zor bir adlandırmanın mahalleridir bunlar. Hepimizin belirsiz ontoloji ve zor adlandırma mahallerinin peşinden gitmesi ve bunlara övgüler düzmesi gerektiğini savunacakmışım gibi görünüyebilir, ama aslında biraz farklı bir noktanın peşindeyim: siyasal bir iddia ortaya koymanın aciliyetinden dolayı cinsel saha içinde en okunaklı biçimde kendini gösteren seçeneklerin doğallaştırılmasına doğru gittiğimizde meydana gelen işleme, mümkün olanın dışarıda bırakılışına eğilmek istiyorum. Bu dışarıda bırakma işlemine farkında olmadan tekrar tekrar

gerçekleştirdiğimiz bir siyaset edimi olarak eğilmek farklı bir siyaset kavrayışına, kendi bilinçli aktivizminin sonucu olan dışarıda bırakmalara eğilen bir siyaset kavrayışına olanak sağlayacaktır. Gelgelelim bu zorlu arazi konusunda iki uçlu bir yaklaşımı muhafaza etmemiz gerekir, zira ne aktivizim sahasına istikrar kazandıran o dışarıda bırakmanın şiddeti, ne de temel düşünüm düzeyinde siper almış eleştirel felç yeterli olacaktır. Gey evlilik konusunda, eleştirel bir perspektifin muhafaza edilmesi ile siyasal açıdan okunaklı bir iddiada bulunmak arasındaki gerilimin korunması gitgide daha fazla önem taşır hale gelmektedir.

Burada maksadım gey evlilik ve akrabalık tartışmalarında –böyle bir ayrım en nihayetinde mümkünmüş gibi– siyasal olmaksızın eleştirel kalmak gerektiğini öne sürmek değil, ancak eleştirel bir anlayışı bünyesine dahil eden bir siyasetin özdeşleşimsellik ve dogmatik olmama iddiasını sürdürebileceğine işaret etmek sadece. Siyasal olmak tek ve kalıcı bir “duruş” benimsemekten ibaret değildir. Örneğin gey evlilikten yana mı yoksa karşı mı olduğunuzu söylemek her zaman kolay değildir, zira kendiniz için istemediğiniz bir hakkı o hakkı kullanmak isteyenler için güvence altına almak istiyor olabilirsiniz yahut gey evliliğe karşı seferber edilen homofobik söylemlere karşı çıkmak isterken gey evlilikten yana olmak istemiyor olabilirsiniz. Yahut lezbiyen ve gey insanlar için evliliğin en iyi seçenek olduğuna kuvvetle inandığımız için bunu yeni bir norm, geleceğin normu olarak tesis etmek istiyor olabiliriz. Yahut sadece kendimiz için değil herkes için evliliğe karşı olabiliriz; tarihsel yükü düşünüldüğünde evlilik ancak bir norm olarak kapsamını genişleterek (böylece seçenekleri dışarıda bırakarak) bir “seçenek” haline geldiği, mülkiyet ilişkilerinin de kapsamını genişleten ve cinselliğe ilişkin toplumsal biçimleri daha muhafazakâr hale getiren bir seçenek haline geldiği için, esas vazife en nihayetinde arkadaşlığın, cinsel temasların ve topluluğun toplumsal örgütlenişinin gözden geçirilip düzeltilmesi yoluyla devlet merkezli olmayan destek ve birlik biçimleri oluşturmak olabilir. İlerici bir cinsellik hareketi için, heteroseksüel olmayanlar için de evliliği bir seçenek hale getirmek isteyen bir hareket için dahi, evliliğin cinselliği tasdik etmenin veya meşrulaştırmanın tek yolu haline gelmesi gerektiği önerisi kabul edilemez bir muhafazakârlık taşır. Mesele evlilik değil hukuki sözleşmeler olduğunda, eviçi partnerlik

düzenlemelerini hukuki sözleşmeler biçiminde büyötmek olduğuunda bile, belli sorular doğar: Örneğin sağlık sigortasının zemini niçin evlilik veya hukuki sözleşmeler olmalıdır? Sağlık sigortası haklarını medeni durumu ne olursa olsun herkesin erişebileceği şekilde düzenlemenin yolları olamaz mı? Evliliği bu hakları güvence altına almanın bir yolu olarak savunduğumuzda, sağlık sigortası gibi önemli hakların medeni durum zemininde tahsis edilmeye devam edilmesi gerektiğini de olumlamış olmuyor muyuz? Evli olmayanlar, bekârlar, boşanmış olanlar, evlilikle ilgilenmeyenler ve tek eşli olmayanların oluşturduğu topluluk bakımından bunun nasıl bir etkisi olmaktadır; bir norm olarak evliliğin kapsamını genişlettiğimizde, cinsellik sahası tam da okunaklılığı içinde nasıl bir indirgemeye maruz kalmaktadır?⁶⁰

Gey evlilik konusunda görüşleri ne olursa olsun cinsellik çalışmaları alanında çalışanlardan gey evlilik tasarılarına karşı seferber edilen en homofobik argümanların birçoğuna yanıt vermelerinin beklendiği belli. Bu argümanların pek çoğu homofobik hissiyatın yanı sıra çoğu zaman –ister doğal ister “yapay”– üreme ilişkilerine dair korkulardan da besleniyor. Ya çocuk, o zavallı çocuk, bencil veya inatçı görünen bir toplumsal ilerlemeciliğe kurban olan çocuk ne olacak? Nitekim çoğu zaman birleştirilen iki mesele, yani gey evlilik ve gey akrabalık üzerine dönen tartışmalar diğer siyasal korkuların, teknolojiye, nüfusun yeni dağılımına, ulusun birliği ve aktarılabirliğine ilişkin korkuların, çocuk bakımını öne çıkaran feminizmin akrabalığı aile dışına, yabancılara açtığına ilişkin korkuların yoğun bir yer değiştirmeye maruz kaldığı mahaller haline gelmiştir. Fransa’da PACS (cinsel yönelimleri ne olursa olsun aralarında kan bağı olmayan herhangi iki birey için evliliğe alternatif oluşturan “sivil dayanışma sözleşmeleri”) üzerine dönen tartışmalarda, tasarının kabul edilmesi için en nihayetinde heteroseksüel olmayan çiftlerin evlat edinme ve üreme teknolojisine erişme haklarının engellenmesi gerekmiştir. Aynı tedbir yakınlarda Almanya’da da öne sürölüp kabul edilmiştir.⁶¹ Her iki durumda da, tartışmada çocuğun

60 Bkz. Sylviane Agacinski, “Questions autour de la filiation”, Eric Lamien ve Michel Feher ile gerçekleştirdiği söyleşi; nefis bir yanıt için bkz. Michel Feher, “Quelques Réflexions sur ‘Politiques des Sexes’”

61 Almanya’da yürürlüğe giren Eingetragene Lebenspartnerschaft yasasında (Ağustos 2001) bu anlaşmaya dahil olan iki bireyin gey olduğu ve yasanın onları uzun süreli

kültür aktarımı ve yeniden üretimi için yoğun bir mahâl olarak sahne aldığı görmek mümkündür; “kültür” burada beraberinde ırksal saflık ve tahakküme ilişkin zımni normlar taşımaktadır.⁶² Nitekim Fransa’da hukuken bir araya gelen gey insanların çocuk sahibi olması seçeneğinin “kültür” için doğurduğu tehdide karşı serzenişte bulunan argümanlar –bu tartışmada “sahip olma”nın ne anlama geldiği sorusunu askıya alacağım– ile göçmenlik meselelerine, Avrupa’nın ne olduğuna ilişkin argümanlar arasında bir dönüşüm olduğunu görmek mümkündür. Bu ikinci meselede, açıktan ve zımnen, esas Fransa’nın, Fransız kültürünün zemininin ne olduğu sorusu doğmakta, bu zemin de emperyal bir mantık uyarınca bizatihi kültürün zemini, kültürün evrensel ve değişmez koşulları haline gelmektedir. Tartışmaların odak noktasında kültürün ne olduğu ve kimlerin kültüre dahil edilmesi gerektiği sorularının yanı sıra, kültürün öznelinin nasıl yeniden üretilmesi gerektiği sorusu da vardır. Bu tartışmalar devletin statüsüne, bilhassa cinsel birliktelik biçimlerine tanıma bahşetme gücüne de ilişkindir. Nitekim gey evliliğe karşı çıkan argüman her zaman, açıktan veya zımnen, devletin ne yapması gerektiğine, ne sağlaması gerektiğine ve ne tür mahrem ilişkilerin devlet meşruiyetine uygun olması gerektiğine ilişkindir. Devleti heteroseksüel olmayan partnerlere tanıma sunmaktan alıkoyan bu arzu nedir; devleti bu tür bir tanımaya zorlama yönündeki arzu nedir? Tartışmanın her iki tarafı için de mesele sadece hangi arzu ilişkilerinin devlet tarafından tanınması gerektiği değil, aynı zamanda devleti kimlerin arzulayabileceği, devletin arzusunu kimlerin arzulayabileceği sorusudur.

bir destek ve sorumluluk ilişkisine yükümlü kıldığı açıkça belirtilmektedir. Yani yasa gey olduğu anlaşılan iki bireyi toplumsal evlilik biçimine yakınsayan bir duruma yükümlü kılmaktadır. Fransa’daki PACS sadece sözleşme hakkını mülk paylaşımı veya miras bırakma için bu sözleşmeye dahil olmak isteyen herhangi iki bireyi içerecek şekilde genişletirken, Almanya’daki düzenleme yeni-Hegelci bir tarzda sözleşmenin açıkça evliliğe yakın, devlet tarafından tanınmaya değer belli bir hayat tarzını yansıttığını gerektirmektedir. Bkz. Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, *Drucksache 14/5627*, 20 Mart 2001.

62 Lauren Berlant, *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* adlı kitabında ikna edici biçimde şunu savunur: “imtiyazları tehlike altına giren gerici kültürde ulusun değeri fiilen var olan ve çalışan bir yetişkin adına değil, hem yeni doğmuş hem tarih öncesi, müstakbel bir Amerikalı adına belirlenmektedir: bilhassa Amerikalı fetüs ve Amerikalı çocuk bu yatırıma maruz kalmaktadır”, 5.

Sorular daha da karmaşık aslında: Kimin arzusu devlet gözünde meşruluk arzusu olarak nitelendirilebilir? Kimin arzusu devletin arzusu olarak nitelendirilebilir? Devleti arzulayan kim olabilir? Devlet kimi arzuluyor olabilir? Kimin arzusu devletin arzusu olacak? Diğer taraftan –ki bu sadece spekülasyon, ama akademik çalışmalar bu tür spekülasyonların toplumsal mahalli olarak görülebilir belki– evlilik için “devlet meşruiyeti” istediğimizde istediğimiz şey ve başkaları için bu tanımanın kapsamını sınırlandırmak istediğimizde istemediğimiz şey karmaşık görünüyor. Devlet bir fantazinin sahicilik kazanmasını sağlayan araç haline geliyor: arzu ve cinsellik tasdik ediliyor, gerekçelendiriliyor, kamusal olarak tesis ediliyor, kalıcı, sürekli oldukları hayal ediliyor. Ve tam o noktada arzu ve cinsellik zapt edilip yerinden ediliyor, böylece kişinin “ne olduğu” ve ilişkisinin “ne olduğu” artık mahrem konular olmaktan çıkıyor. Nitekim, ironik bir şekilde, kişisel arzunun evlilik yoluyla belli bir anonimlik ve birbirinin yerine geçebilirlik kazandığı, adeta kamusal olarak dolayımlandığı ve bu anlamda meşrulaştırılmış kamusal bir seks haline geldiği söylenebilir. Ama dahası, evlilik en azından mantıksal olarak evrensel tanınmayı şart koşuyor: kimse sizin hastane kapısından girmenize engel olamaz; herkes sizin yas iddianıza saygı göstermek zorundadır; herkes sizin çocuk sahibi olmaya ilişkin doğal hakkınızı kabul etmek zorundadır; herkes sizin ilişkinizi ebediyet düzeyine çıkarılmış bir ilişki olarak görecektir. Yani evrensel tanınma arzusu evrenselleşmeye dönük bir arzudur, evrenselliğimiz içinde birbirimizin yerine geçebilir olma, tasdik edilmemiş bir ilişkinin تنها tikelliğini terk etme ve belki hepsinden öte, devletle kurulan o hayali ilişki içinde hem bir yer hem de takdis kazanma arzusudur. Yer ve takdis: bunlar kuvvetli fantaziler şüphesiz, gey evlilik teklifi söz konusu olduğunda da özel bir fantazmatik biçim kazanıyorlar. Devlet dini arzuların yeniden doluşıma girmesinin, kefaretin, aidiyetin, ebediyetin mahalli haline gelebiliyor. Ve bu fantazi devresinden geçtiğinde cinselliğe ne olduğu sorusunu sorabiliriz pekâlâ: Suçluluk duygusundan, sapkınlığından, süreksizliğinden, asosyallığından, hayaletimsiliğinden kurtulmuş mu oluyor cinsellik? Tüm bunlardan kurtuluyorsa şayet, bu olumsuzluk tam olarak nereye gidiyor? Bu kutsal bölgeye girmemiş veya girmeyecek olanlara yansıtılmıyorlar mı? Bu yansıtma da başkalarını ahlaken yargılama, toplumsal

aşğılama biçimini alıp meşru ve gayrimeşru cinsel düzenlemeler konusunda yeni bir hiyerarşi tesis etmenin vesilesi haline mi geliyor?

Zavallı Çocuk ve Ulusun Kaderi

Fransa'da medeni birliği (toplumsal dayanışma sözleşmeleri) evliliğe alternatif olarak tesis etmeye dönük teklifte aynı anda evlilikten kaçınma ve hukuki bağ oluşturma amacı mevcuttu. Ama üreme ve evlat edinmeye ilişkin meseleler yüzeye çıktığında bu teklif bir sınıra tosladı. Nitekim Fransa'da üremeye ilişkin kaygılar belirgin bir Fransız kültürünün yeniden üretimine ilişkin kaygılarla at başı gidiyor. Yukarıda işaret ettiğim gibi, Fransız kültürü ile evrenselcilik arasında zımni bir özdeşleşme görmek mümkün ve söz konusu olan ulus fantazisi bakımından bunun kendine özgü sonuçları oluyor. Bu tartışmayı anlamak için, bilhassa ebeveynleri heteroseksüel olmayan çocuk figürünün kültürel saflık ve kültürel aktarıma ilişkin endişeler için yüklü bir mahal haline geldiğini görmek önemli. PACS üzerine kopan gürültüde teklifin geçebilmesinin yolu bu tür ilişkilerde bireylere ortak evlat edinme haklarının yadsınması oldu. Nitekim Eric Fassin ve diğerlerinin de öne sürdüğü gibi, Fransa bağlamında en büyük skandal başlı başına evlilik değil, evlatlık haklarının değişmesidir.⁶³ Belli bir menzile dahilinde sözleşme ömrünün kapsamını genişletmek mümkündür ama evlatlık haklarının kapsamının genişletilmesi mümkün değildir. Açıkta gey insanlara evlat edinme haklarını yadsıma kararına eşlik eden kültürel yorumlar arasında, tanınmış Fransız felsefeci Sylviane Agacinski'nin homoseksüellerin aile oluşturmalarına izin vermenin "simgesel düzen"e aykırı olduğunu söylediğini duyduk.⁶⁴ Nasıl bir toplumsal biçim olursa olsun bunlar evlilik değil, aile değil; hatta Agacinski'ye göre bunlar tam anlamıyla "toplumsal" değil mahrem. Mücadele kısmen kelimeler üstünden, nereye nasıl uygulanacakları, esneklikleri ve ikirciklilikleri üstünden sürüyor. Ama daha özelde, belli adlandırma pratiklerinin insanca tanınabilir olanın sınırlarına ilişkin önkabulleri koruyup korumayacağı üzerine bir mücadele bu. Gelgelelim bu argüman yadsınması güç bir paradoksa daya-

63 Fassin, "Same Sex"

64 Agacinski, "Questions", 23.

nıyor. Zira belli insan ilişkilerini insanca tanınabilir olanın parçası olarak tanımak *istemediğinizde*, onları *halihazırda* tanımış oluyorsunuz, öyle veya böyle halihazırda anlamış olduğunuz bir şeyi yadsımaya çalışır oluyorsunuz. “Tanıma” mevcut olanı yadsıma çabası haline geliyor ve böylece tanımanın reddine araç oluyor. Böylece aykırı versiyonlarına karşı insana ilişkin normatif bir fantaziye destek çıkmanın yolu haline geliyor. Tanınabilir olanın sınırlarını savunmak, tanınabilirliğe yön veren normlara halihazırda kafa tutulmuş olduğunu anlamaktır. ABD’de homoseksüelliğin doğal olmadığına ilişkin muhafazakâr ve gerici polemikler duymaya alışkınız, ama Fransa’daki polemikte söylem tam olarak bu yolu izlemiyor. Örneğin Agacinski ailenin doğal bir biçim aldığını varsaymıyor. Ona göre devletin evliliği heteroseksüel olarak tanımakla sınırlı olmasının sebebi doğa veya doğanın kanunu değil, (bir doğa kanununa karşılık gelen ve onu tasdik eden) “simgesel düzen” diye bir şey. Devlet bu düzenin buyrukları uyarınca bu tür ilişkileri tanımayı reddetmek durumunda.

Agacinski’nin görüşünü birazdan ayrıntılarıyla ele alacağım; gey evliliğin akrabalık bakımından getirebileceği dönüşümlere en yüksek sesle karşı çıkan o olduğu için değil, bir süre önce bir meslektaşım bana Agacinski’nin *Le Monde* gazetesinde çıkan ve bir bakıma yanıt gerektiren bir baş makalesini göndermiş olduğu için.⁶⁵ Agacinski yazısında söz konusu dönüşümler gerçekleştiği takdirde Fransa’nın korkunç geleceğinin ABD menşeli belli bir kuir ve toplumsal cinsiyet teorisi olacağını belirliyor. Ayrıntılarına girmeyelim, *Le Monde*’un baş sayfasında benim adımın yaklaşan korkunç geleceğin işareti olarak geçtiği belli bir çağırma söz konusu. Benim görüşlerim lezbiyen ve gey insanlara devlet onaylı akrabalık düzenlemeleri oluşturma izni verildiği takdirde ortaya çıkabilecek korkunç geleceğe karşı uyarı mahiyetinde kullanıldığı için, burada nasıl bir açmazda olduğumu da göz önüne alın. Yani bir yandan yanıt verme ve bu suçlamaları çürütme talebi var; diğer yandan, hasmınızın tartışmayı çerçevelemek için kullandığı terimleri kabul etmemek hayati görünüyor –kaldı ki korkarım bu bir tartışma bile değil, son derece kamusal bir polemik ve korku tellallığı. İçine düştüğüm açmaz sadece benim açmazım değil. Agacinski’ye karşı çıkarken devlet meşruluğunu savunan bir konuma mı yerleşeceğim? Bunu mu arzuluyorum?

65 Agacinski, “Contre l’effacement des sexes”.

Bir yandan Agacinski'nin yanıldığını, söz konusu aile biçimlerinin geçerli toplumsal biçimler olduğunu, bu toplumsal biçimler ışığında mevcut anlaşılabilirlik çerçevesinin zora girmesinin ve yeniden eklemlendirilmesinin faydalı olacağını savunmak zor değil.⁶⁶ Ne de olsa Agacinski'nin görüşü meşru cinsel ilişkilerin heteroseksüel ve devlet onaylı bir biçim aldığını savunan ve bu modele uymayan, yaşayabilir ve önemli cinsel birlikteliklerin gerçekliğini ortadan kaldırmak için uğraşanların görüşüyle örtüşüyor ve bunu pekiştiriyor. Bir gerçekliği ortadan kaldırma işleminin birinin duygularını incitmekten ya da bir grup insana zarar vermekten öte sonuçları var elbette. Sevgilinizi görmek için hastaneye gittiğinizde onu göremeye-bileceğiniz anlamına geliyor. Sevgiliniz komaya girdiğinde belli vasilik haklarını üstlenemeyeceğiniz anlamına geliyor. Sevgiliniz öldüğünde naaşını almanıza izin verilmeyeceği anlamına geliyor. Çocuğunuz sizinle, yani biyolojik olmayan ebeveyniyle kaldığında, mahkemede biyolojik akrabaların hak iddialarına karşı çıkamayıp velayetini kaybedebileceğiniz anlamına geliyor. Birbirinizin sağlık sigortasından faydalanamayacağınız anlamına geliyor. Bunların hepsi çok önemli hak mahrumiyeti biçimleri; günlük hayatta meydana gelen ve ister istemez ilişkiye yük bindiren kişisel geri çekilmelerle birlikte daha da şiddetleniyorlar. Meşru olmama hissi bir bağı ayakta tutmayı güçleştirebiliyor; zaten gerçek olmayan, "mevcut" olmayan, hiç mevcut olma fırsatı bulamamış, hiç mevcut olmaması gereken bir bağ bu. Gerçek olmadığınızda zaman içinde kendinizi ayakta tutmak güç olabiliyor. Devlet meşruiyetinin yokluğu işte bu noktada psişe içinde yaygın, hatta ölümcül bir şekilde kendinden şüphe etme hissi olarak baş gösterebiliyor. Sevgiliniz olduğu hiç tanınmamış bir sevgiliyi kaybettiğinizde, gerçekten o kişiyi kaybetmiş oluyor musunuz? Bu bir kayıp mı, kamusal olarak yası tutulabilir mi? AIDS nedeniyle yaşanan kayıplar, her zaman tanınma mücadelesi içinde olan hayatlar ve aşkların kaybı düşünüldüğünde, kuir topluluğu içinde yaygın bir sorun haline gelmiştir bu şüphesiz.

66 *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* (özellikle bkz. 68–73) adlı kitabında hemcinsler arası evliliklerin geçerliliği aleyhine ve heteronormatif aile lehine sunulan Lacancı argümanlara dönük itirazının merkezini bu argüman oluşturuyor. Hemcinsler arası birliktelikler konusunda Jacques-Alain Miller'in şüpheciliğine ve diğer Lacancı şüphecilik biçimlerine karşı sunduğum bir başka argüman için bkz. "Competing Universalities", 136–81.

Öte yandan bu hasarları onarmak için devlet meşruiyetinin peşinden koşulması da beraberinde bir yığın yeni sorun, hatta gönül yarası getiriyor. Devlet meşruiyetinin şartları tanınma normları üstünde hegemonik bir denetimi sürdürdüğünde, yani devlet tanınma kaynakları konusunda tekel olduğunda, mahrem ilişkilerinizin devlet tarafından tanınmaması olsa olsa gerçeklik kaybı olarak deneyimlenebilir. Devlet tanınması dışında kendini mümkün, anlaşılır, hatta gerçek hissetmenin başka yolları yok mudur? Bunun başka yollarının olması gerekmez mi? Tarihi düşünüldüğünde lezbiyen ve gey hareketinin devlete dönmesi mantıklıdır: günümüzde gey evlilik için verilen mücadele bir bakıma AIDS'e karşı bir yanıt, bilhassa gey topluluğunun sözümona "hafifmeşrepliğini" yadsımaya çalıştığı, sağlıklı, normal ve tekeşli ilişkiler sürdürebilir olarak görüldüğümüz, mahcup bir yanıttır. Böylece Michael Warner'ın keskin biçimde sorduğu soruya geri dönmüş oluyoruz: mevcut olan meşruluk normları içinde tanınabilir olma itkisi, evlilik bağları ve tekeşlilik varsayımları dışında yapılandırılmış cinsel hayatları gayrimeşrulaştıran bir pratiğin parçası olmamızı mı gerektiriyor?⁶⁷ Kuir topluluğu böyle bir yadsımda bulunmaya hazır mı? Bunun ne gibi bir toplumsal sonucu olacak? Onsuz gerçek olmadığımızı ve gayrimeşru olduğumuzu vurguladığımız noktada nasıl olup da tanıma gücünü devlete veriyoruz? Tanınabilir olmamızı sağlayacak yahut tanınabilirlik şartlarını belirleyen mevcut rejimlere karşı çıkmak için kullanabileceğimiz başka kaynaklar yok mu?

İkilemin sahasını görmek mümkün: bir yandan, tanınma normları olmadan yaşamak psişik, kültürel ve maddi sonuçlar arasındaki ayrımların karışmasına yol açan ciddi ıstıraplar ve hak mahrumiyetleri yaratıyor. Öte yandan, çok kuvvetli bir siyasal talep olan tanınma talebi de, devlet meşruiyetinin sağladığı ve gerektirdiği tanınma normlarına eleştirel bir itiraz tesis etmediği takdirde, yeni ve haksız toplumsal hiyerarşi biçimlerine, cinsellik sahasının alelacele kapatılmasına, devlet iktidarını destekleme ve genişletmenin yeni yollarına sebep olabiliyor. Nitekim devletten tanınma talebinde bulunurken meşru tanınabilir cinsel düzenlemelerin alanını sınırlandırmış ve böylece devletin tanınma normlarının kaynağı olma rolünü pekiştirmiş, sivil toplum ve kültürel hayat içindeki diğer seçenekleri geri plana itmiş

67 Michael Warner, "Beyond Gay Marriage", içinde *Left Legalism/Left Critique*.

oluyoruz. Evliliği meşrulaştırıp evlilik dışı cinsel birliktelik biçimlerini gayrimeşrulaştıran normlara ya da evlilikle eleştirel bir ilişki içinde eklemendirilmiş normlara göre tanıma talep etmek ve elde etmek gayrimeşruluk mahallini kuir topluluğun bir bölümünden diğer bölümüne kaydırmak, daha doğrusu kolektif bir gayrimeşrulaştırmayı seçici hale getirmek oluyor. Bu pratiğin cinsellik bakımından ilerici, radikal demokratik bir hareketle uzlaşması çok güç, hatta imkânsız. Evlilik dışında duranların, tekeşli yaşamayanların, yalnız yaşayanların, evlilik dışında herhangi bir düzenleme içinde yaşayanların potansiyel meşruluk sahasından dışlanması nasıl bir anlamı olabilir? Burada bir şerh düşmek istiyorum: “devlet” derken, evlilikte meydana gelen “devlet meşruiyeti”nden bahsederken ne kastettiğimizi her zaman biliyor değiliz. Devlet basit bir birlik olmadığı gibi, parçaları ve işlemleri de her zaman birbiriyle koordinasyon içinde değil. Devlet yasa, iktidar da devlet iktidarına indirgenebilir değil. Devletin tek bir çıkar kümesiyle iş gördüğünü düşünmek ya da etkilerinin tek yönlü bir şekilde başarılı olduğunu düşünmek yanlış olur. Ben devletin kullanılabileceğini, devletten istifade edilebileceğini de düşünüyorum. Dahası, yasanın kısmi örneklerle uygulanmasının söz konusu olduğu sosyal politika alanı çoğu zaman yasanın zora girdiği, mahkemeye çıkarıldığı ve yeni akrabalık düzenlemelerinin meşruluk kazanma fırsatı yakaladığı mahal olabiliyor. Belli teklifler yoğun tartışma yaratmaya devam ediyor elbette: ırklararası evlat edinme, bekar erkeklerin, gey erkek çiftlerin, evli olmayanların, iki yetiştikten fazlasının bulunduğu akrabalık yapılarının evlat edinmeleri. Yani mahrem birliktelikler için devletten tanıma istemekle ve böylece devlet iktidarının *socius*’u kapsamına alacak şekilde genişlemesinin parçası olmakla meşgul olmak için nedenler var. Ama bu nedenler, hukuki sözleşme altına girerek tanıma ve hak arama nedenlerimize ağır basıyor mu? Sözleşmeler devlet otoritesi elde etme ve sözleşme altına giren bireyleri düzenleyici denetime tabi tutma konusunda farklı yollardan iş görmektedir –hele ABD ve Fransa bağlamlarında kesinlikle farklı yollardan. Ama Fransa’da sözleşmelerin bireysel hak sahipliği olarak tasavvur edildiğini, dolayısıyla devlet denetimine daha az bağlı olduğunu savunsak dahi, bireyleşme biçiminin ta kendisini devlet meşruiyeti ayakta tutmaktadır; devlet sözleşme sürecinin kendisinden görece elini çekmiş gibi görünse dahi, hatta tam da o yüzden.

Devletin normları bu farklı ulusal bağlamlarda böyle bambaşka yollar-
dan iş görüyor. ABD’de devlet tarafından tedarik edilen tanınma normları
mevcut toplumsal pratiği tarif etmek veya düzenlemek konusunda çoğu
zaman başarısız olduğu gibi, toplumsal itiraz ve dağılma yaşadığı bir uğ-
rakta akrabalığın ideolojik bir tarifini yansıtan ve tasvir eden bir normatif-
lik fantazisinin eklemlendiği mahal haline de geliyor. Dolayısıyla devlete
başvuru hem halihazırda devlet tarafından kurumsallaştırılan bir fantaziye
başvuru, hem de nihayet “toplumsal olarak ahenkli” hale gelme umudu
içinde mevcut toplumsal karmaşıklığa veda etmek oluyor gibi. Bu aynı
zamanda bizi nihayet ahenkli kılacak olan devlet gibi bir mahale yönebi-
leceğimiz anlamına geliyor, ki bu yönelme bizi devlet iktidarı fantazisine
bağlıyor. Jacqueline Rose’un ikna edici biçimde savunduğu gibi, “devlet
ancak ‘kısmen varolan bir şey’ olarak anlam taşıyorsa, bireylerin devletin
‘varolduğu veya varolması gerektiği’ne ilişkin inancına yaslanıyorsa, psi-
kanalizin ‘sanki’-fenomenler dediği fenomenlere tekinsiz bir benzerlik
göstermeye başlamaktadır.”⁶⁸ Devlet düzenlemelerinin amacı her zaman
mevcut olanı düzene sokmak değil, aynı zamanda toplumsal hayatı bazı
hayali yollardan tasvir etmektir. Devletin koyduğu şartlar ile mevcut top-
lumsal hayat arasındaki ölçülemezlik, devletin otoritesini kullanmaya de-
vam etmesi ve öznelere bahşetmesi beklenen ahengi örneklendirmesi
için bu mesafenin üstünün kapatılması gerektiği anlamına gelmektedir.
Rose’un anımsattığı gibi, “Engels’e göre, devlet temsil etmesi gereken
halka öylesine yabancı ve mesafeli hale geldiği için, gitgide artan bir ça-
resizlikle kendi yasalarının kutsallığı ve dokunulmazlığına bel bağlamak
zorunda kalmaktadır.”⁶⁹

Yani madalyonun iki yüzü var; ama benim amacım bu ikilemi bir taraf
lehine çözmek değil, her iki tarafı da gözetken eleştirel bir pratik geliştirmek.
Meşruluğun iki ucu keskin bir bıçak olduğunu savunacağım ben: siyasal
açıdan, anlaşılabilirlik ve tanınabilirlik iddiasında bulunmamız hayati önem
taşıyor; neyin anlaşılır ve tanınabilir bir birliktelik ve akrabalık sayılıp sayıl-
mayacağını yöneten normlarla eleştirel ve dönüştürücü bir ilişkiyi muhafaza
etmemiz de siyasal açıdan hayati önem taşıyor. Bu ikinci noktada bizatihi

68 Jacqueline Rose, *States of Fantasy*, 8–9.

69 A.g.y., 10.

meşruluk arzusuyla eleştirel bir ilişki de söz konusu. Bu normların devletten gelmesi gerektiği varsayımını da sorgulamamız, devletin içinde bulunduğumuz zamanda ne haline geldiğini, hatta bu zamanın bize getirdiklerini yadsımaya veya geri çevirmeye çalışan bir fantazinin eklemlendiği mahal haline geldiğini eleştirel bir şekilde düşünmeye başlamamız gerekiyor.

Fransa'daki tartışmaya geri dönecek olursak, yasalar hakkındaki tartışmanın aynı anda ne tür cinsel düzenlemelerin ve akrabalık biçimlerinin var olduğunun veya muhtemel olduğunun kabul edilebileceğine ve hayal edilebilirliğin sınırlarının ne olduğuna ilişkin bir tartışma olduğunu hatırlamak önemli görünüyor. PACS'a karşı çıkan veya en azından şüpheli görüşler öne süren pek çok kişiye göre, meşru cinsel birlikteliğin değişkenliği bizatihi kültürün statüsünü sorgulanır hale getirmiştir. Göçmenlik ve gey ebeveynliğin, halihazırda dönüşümden geçmiş ama bu dönüşümü yadsımaya çalışan bir kültürün temellerini sarstığı düşünülmektedir.⁷⁰

Bunu anlamak için "kültür" teriminin nasıl iş gördüğünü ve Fransa bağlamındaki tartışmalarda bu terimin kültürel olarak değişkenlik gösteren insan hayatı oluşumlarını değil, insan anlaşılabilirliğinin evrensel koşullarını tayin eden bir şekilde kullanıldığını göz önüne almamız gerekiyor.

Doğa Kanunu, Kültür Kanunu, Devlet Kanunu

Fransız felsefeci Agacinski bir Lacancı değil, psikanalist hiç değil ama Fransa'daki tartışmada öne çıkan yorumunda Lacan'ın pek çok takipçisinin ve Fransa dahil farklı yerlerde çalışan diğer psikanaliz pratisyenlerinin paylaştığı belli bir antropolojik inancın varlığını görüyoruz.⁷¹ Bu inanca göre bir erkekle bir kadının çocuk yapması ve çocuğun simgesel düzene girişi için bu ikili referans noktasına sahip olması kültürün kendisinin gereğidir; burada simgesel düzen gerçeklik hissimize ve kültürel anlaşılabilirliğe dayanak oluşturan ve düzen getiren bir dizi kuraldan oluşmaktadır.

70 Bkz. Catherine Raissiguier, "Bodily Metaphors, Material Exclusions: The Sexual and Racial Politics of Domestic Partnerships in France", *Violence and the Body* içinde.

71 Lévi-Straussçu konumu daha da şiddetle savunan isim Françoise Héritier olmuştur. PACS'a hararetle karşı çıkan konumu için bkz. "Entretien" ("aucune société n'admet de parenté homosexuelle" [hiçbir toplum homoseksüel ebeveyni kabul etmez] der Héritier). Ayrıca bkz. *Masculin/Féminin: La pensée de la différence* ve *L'Exercice de la parenté*.

Agacinski gey ebeveynliğin hem doğadışı olduğunu hem de kültür için tehdit oluşturduğunu söyler, zira ona göre çürütülemez biçimde biyolojik olan cinsel fark kültür alanında (üremede) hayatın temeli olarak anlam taşır: “Bu temel (cinsel farkın temeli) üremez; anne ve baba rolleri arasındaki fark budur. Hayat olması için ortada eril ve dişil olmalıdır.” Kültürün temeli olan bu hayat verici heteroseksüelliğin karşısında homoseksüel ebeveynliğin, doğadan ve kültürden ayrıldığı gibi, merkezinde tehlikeli ve yapay insan üretiminin bulunduğu ve bir tür şiddet veya yıkım olarak kendini gösteren bir pratiğin hayaleti vardır. Şöyle der Agacinski: “Homoseksüel birinin çocuk istemesinde belli bir ‘şiddet’ söz konusudur [Il faut une certaine ‘violence,’ quand on est homosexuel, pour vouloir un enfant] ... Çocuk sahibi olma konusunda mutlak bir hak bulunmadığını düşünüyorum, zira hak gitgide yapay bir çocuk üretimini beraberinde getirir. Çocuğun çıkarları uğruna, ikili kökeninin ortadan kaldırılması mümkün değildir.” Bu “ikili köken” çocuğun başlangıç noktasının değişmez biçimde bir erkek ve bir kadın, baba yerini işgal eden bir erkek ve anne yerini işgal eden bir kadın olmasıdır. “Doğal olan bu karışık köken,” der Agacinski, “aynı zamanda kültürel ve simgesel bir temeldir.”⁷²

Çocuğun kökeni için ikili bir referans noktası olarak ortada bir baba ve bir anne bulunması gerektiği argümanının altında, 1949 tarihli *The Elementary Structures of Kinship* kitabında gördüğümüz Lévi-Straussçu konumdan yankılar taşıyan bir dizi varsayım mevcuttur. Agacinski Lévi-Straussçu olmasa da, çerçevesinde kültüre ilişkin mevcut tartışma bağlamında yeniden canlandırılan ve seferber edilen bir dizi yapısalcı öncülden istifade etmektedir. Amacım mevcut tartışmanın terimleri için Lévi-Strauss’u sorumlu tutmaktan ziyade, bu görüşlerin yeniden canlanmasının çağdaş siyasal ufuk içinde nasıl bir amaca hizmet ettiği sorusunu sormak –1940’ların sonunda yaygınlaşan Lévi-Straussçu görüşlerin antropolojinin genelinde aşılmış gibi görüldüğü, Lévi-Strauss’un kendisinin dahi bu görüşleri aynı biçimde sahiplenmediği düşünüldüğünde.⁷³

72 Agacinski, “Questions”, 23; çeviri bana ait.

73 Lévi-Strauss da tartışmaya dahil olmuş, üzerinden elli yıldan fazla zaman geçmiş olan görüşlerinin mevcut konumuyla örtüşmediğini açıkça ortaya koymuş, mübadele teorisinin cinsel farka bağlanması gerekmediğine, her zaman biçimsel ve özgül bir ifadesi bulunması gerektiğine işaret etmiştir. Bkz. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* ve “Postface”, *L’Homme*.

Lévi-Strauss'a göre Ödipal drama bir gelişim uğrağı veya safhası olarak tasavvur edilmemelidir. Burada daha ziyade dilin doğuşunda iş başında olan bir yasak, ortaya çıkan öznelere için her daim doğadan kültüre geçişe önayak olan bir yasak söz konusudur. Nitekim anneyle cinsel birleşme-ye/birliğe yasak getiren engel zaman içinde varılan değil, bireyleşmenin önkoşulu olarak, kültürel anlaşılabilirliğin önvarsayımı ve dayanağı olarak bir bakıma *orada olan* bir engeldir. Koşulu olan bu engel veya yasak olmadan herhangi bir öznenin ortaya çıkması mümkün değildir; yolu önce bu kurucu yapıdan geçmeyen bir kültürel anlaşılabilirlik iddiası da mümkün değildir. Babaya ait olduğu için yasaktır anne; yani bu yasak temel niteliği taşıdığı ve anlaşıldığı takdirde, anne ile baba yasağın mantıken zorunlu özellikleri olarak mevcutlar demektir. Psikanaliz anne ile babanın fiilen mevcut olması gerektiğini söyler; konumlar veya hayali figürler olabilir bunlar ama bir şekilde yapısal olarak boy göstermeleri şarttır. Agacinski de böyle muğlak bir noktayı öne çıkarır ama o anne ile babanın mevcut olması gerektiği ve mevcudiyetlerinin çocuk tarafından kökeni bakımından esas olarak anlaşılması gerektiği konusunda ısrarcıdır.

Bu yasağın kültür kavrayışı için nasıl temel niteliği kazandığını anlamak için Freud'daki Oidipus kompleksinin Lacan'da başlangıçta duran bir dil ve özne yapısı haline gelişini takip etmek gerekir – bu bağlamda mümkün değil, ama daha önce muhtemelen fazlasıyla yaptım bunu.⁷⁴ Burada Oidipus'un gerek toplumsal cinsiyet oluşumları gerekse cinsel birliktelikler bakımından biraz kısıtlı sonuçlar doğuran ve kültürü zımnen bir bütün, kendi kendini ve biricik bütünlüğünü çocuk üretimi üzerinden yeniden üretme kaygısı taşıyan bir birlik olarak resmeden belli bir kültür kavrayışı tesis etmek için kullanılışının altını çizmek istiyorum. Örneğin her çocuğun psikotik olmayan bir şekilde ortaya çıkması için ortada bir anne ve bir baba bulunması gerektiğini savunan Agacinski, ilk bakışta çocuk yetiştirmenin tüm safhalarında bir anne ve bir babanın mevcut ve bilinir olması gerektiği gibi ampirik bir tespitte bulunmuyor gibidir. Agacinski'nin kastı daha düşünsel bir şeydir: ikisinden biri hiç ortada olmadığında ve hiç bilinmediğinde dahi, anne ve baba için en azından psişik bir gönderme noktası olmalı, erkek ve dişi ebeveyni geri kazanma yolunda anlatsal

74 Bkz. Judith Butler, "Competing Universalities".

bir çaba olmalıdır. Ama bu heteroseksüellik gibi toplumsal bir düzenleme olmadan da temin edilebilir olduğunda, Agacinski'nin lezbiyen ve geylerin evlat edinmesine karşı çıkmak için hiçbir nedeni kalmayacaktır. Yani simgesel yapı toplumsal düzenlemelere meşruluk kazandırırken, toplumsal düzenlemeler simgesel yapıyı ayakta tutup muhafaza ediyor gibidir. Agacinski'ye göre, çocuğu yetiştiren ebeveyn(ler) kim olursa olsun, çocuğun kökeni heteroseksüel birleşmedir ve bu kökenin simgesel bir önemi olacaktır.

Çocuğun heteroseksüellikte yatan kökeninin taşıdığı bu simgesel önemin kültür için esas olmasının nedeni şudur: çocuk simgesel bir konum üstlenme süreci üzerinden kültüre dahil oluyorsa, bu simgesel konumlar da Ödipalleşme sayesinde birbirinden ayrışiyorsa, çocuk kendisine açıktan cinsel nesne olarak yasak edilmiş ebeveyn konumlarıyla ilişkili bir konum aldığı noktada toplumsal cinsiyet edinecek demektir. Erkek çocuk annesine sahip olamayacağını, onun yerine ikame bir kadın bulması gerektiğini kabul ettiği ölçüde erkek olacak; kız çocuk ise annesine sahip olamayacağını kabul ettiği, bu kaybın yerine anneye özdeşleşmeyi geçirdiği, sonrasında babaya sahip olamayacağını kabul edip yerine eril bir nesne geçirdiği ölçüde kız olacaktır. Bu gayet sıkı Ödipalleşme şemasına göre toplumsal cinsiyete heteroseksüel arzusunun gerçekleşmesi yoluyla ulaşılmaktadır. Agacinski'nin konumunu yeniden oluşturma çabası içinde Freud'da (*Cinsellik Üzerine Üç Deneme* yahut *Ego ve İd*'de) gördüğümüzden çok daha katı biçimde ortaya koyulan bu yapı, sonrasında gelişim safhası statüsünden mahrum kalıp dil içinde bireyleşen bir öznenin kuruluş vasıtası olarak öne sürülmektedir. Kültürün parçası haline gelmek bu tabuya ilişkin toplumsal cinsiyet ayrıştırma mekanizmasından geçmek ve aynı anda hem normatif heteroseksüelliğe hem de ayrı bir toplumsal cinsiyet kimliğine ulaşmak demektir.

Ödipalleşmenin dilin ve kültürel anlaşılabilirliğin önkoşulu olarak görüldüğü bu versiyonu reddetmek için pek çok neden mevcuttur. Psikanaliz içinde bu şemaya karşı çıkan, Ödipal olanın muhtelif yollardan yeniden eklemelendirilmesine izin veren ama aynı zamanda Ödipallik-öncesi ile ilgili işlevini sınırlandıran pek çok versiyon da mevcuttur. Dahası yapısal antropolojinin bazı biçimlerinde kadın mübadelesini kültürün önkoşullarından

biri haline getirme ve bu egzogami buyruğunu Ödipal drama içinde iş gören enest tabusuyla özdeşleştirme arayışı olmuştur. Bu esnada yerini başka kültür teorileri almış, bu yapısalcı açıklamaya şüphe düşmüştür. Nitekim David Schneider, Sylvia Yanagisako, Sarah Franklin, Clifford Geertz ve Marilyn Strathern gibi antropologlar yapısalcılığın kendi modeline oturmayan akrabalık sistemlerini hesaba katamadığını açığa çıkarmıştır.⁷⁵ Bu teorilerde yapısalcılığın varsaydığından farklı mübadele tarzları öne çıkarılırken, yapısalcılığın iddialarının evrenselliği de sorgulanmaktadır. Judith Stacey ve Carol Stack gibi akrabalık üzerine çalışan sosyologlar ve Kath Weston gibi antropologlar da, kökenleri her zaman veya sadece enest tabusunda yatmayan kurallara göre iş gören muhtelif akrabalık ilişkilerini öne çıkarmıştır.⁷⁶

Kadınların mübadele edilmesi uyarınca tasavvur edilen yapısalcı cinsel fark açıklaması Fransa'daki mevcut tartışmalar bağlamında neden geri dönmüştür peki? Aralarında feminist olanların da bulunduğu farklı aydınlar neden cinsel farkın kültür için olduğu kadar aktarılabilirliği açısından da temel niteliğinde olduğunu, üremenin heteroseksüel evliliğin ayrıcalığı olarak kalması gerektiğini, heteroseksüel olmayan ebeveynlik düzenlemelerinin geçerli ve tanınabilir biçimlerine sınırlar getirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar?

Büyük ölçüde anakronistik bir yapısalcılığın bu bağlamda yeniden güç kazanışını anlamak için, Lévi-Strauss'ta enest tabusunun egzogami yoluyla üremeyi güvence altına aldığı gibi, zorunlu heteroseksüellik üzerinden eklemlenen zorunlu egzogami yoluyla "klan"ın birliğini muhafaza etme işini de gördüğünü hesaba katmak gerekir. Başka yerden gelen kadın buralı erkeklerin kendi türlerini yeniden üretmesini sağlar. Bu yolla

75 Schneider, *Critique ve American Kinship*; Sylvia Yanagisako, *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*; Sarah Franklin ve Susan McKinnon, "New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited", *Current Anthropology* ve Sarah Franklin ve Susan McKinnon (haz.), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* ve *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

76 Judith Stacey, *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age* ve *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late 20th Century America*; Stack, *All Our Kin*; Weston, *Families We Choose*.

kültürel kimliğin yeniden üretimini güvence altına alır. İkircikli “klan” terimi Lévi-Strauss için 1949’da “ilkel” bir grubun adı iken, 1999-2000’de, sınırların açılması ve yeni göçmenlerle kuşatılmış bir Avrupa bağlamında, ideolojik biçimde ulusun kültürel birliği uğruna iş görmeye başlamıştır. Böylece enest tabusu kültürün yeniden üretimine ve Fransa bağlamında, Fransız kültürü ile evrensellik arasındaki zımni özdeşleştirmenin yeniden üretimine dönük ırksal bir projeye el ele gider hale gelmiştir. “-Mış gibi”nin hizmetinde çalışan bir “yasa”dır bu, halihazırda ve geri dönüşü olmayan biçimde kuşatma altında olan bir ulus fantazisini güvence altına almaktadır. Bu anlamda simgesel yasaya yapılan başvuru, Fransız kültürel saflığına dönük tehdide, yeni göçmenlik kalıpları, ırklararası evlilik örneklerinin gitgide artması ve ulusal sınırların bulanıklaşması yoluyla meydana gelmiş ve gelmekte olan tehdide karşı bir savunmadır. Nitekim klan oluşumuna dair önceki teorisini *Irk ve Tarih* adlı kısa metninde yeniden tarif eden Lévi-Strauss’ta dahi, ırksal kimliğin yeniden üretilebilirliğinin kültürün yeniden üretimiyle bağlantılı olduğunu görürüz.⁷⁷ Kültürün yeniden üretimi konusunda Lévi-Strauss’un önceki çalışmalarında sunduğu açıklama ile kültürel kimlik ve ırkın yeniden üretimi konusunda daha sonraki düşünceleri arasında bir bağ var mıdır? Bu metinler arasında, günümüz Fransa’sında göçmenlikten duyulan korkular ile heteroseksüel olmayan akrabalığa düzen getirme arzuları arasında meydana gelen kültürel bağ okumamıza yardımcı olacak bir bağlantı var mıdır? Bilhassa günümüz Fransa’sı bağlamında, ailenin heteroseksüel olarak buyurulması üzerinden gerçekleşen kültür savunusu aynı anda Avrupa ırkçılığının yeni biçimlerinin bir uzantısı olduğu ölçüde, enest tabusunun ırklararası evliliğe dönük tabuyla beraber iş gördüğü söylenebilir.

Bu bağın Lévi-Strauss’ta bir öncüsü olduğunu görüyoruz, ki bu da günümüzdeki tartışma bağlamında teorisinin neden dirildiğini bir parça açıklıyor. Lévi-Strauss enest tabusunun kültürün zemini olduğu ve dışarıdan, yani klan dışından evliliği şart koştuğu argümanını öne sürerken, “klan” burada ırk üzerinden yahut daha özgül olarak, aktarılabilirliğini düzene sokarak saflığını muhafaza eden ırksal bir kültür önkabulü

77 Lévi-Strauss’un *Race et histoire* kitabında (19-26) sunduğu “etnosantrizm” tartışmasına bakınız.

üzerinden mi okunmaktadır? Evlilik klan dışında meydana gelmelidir. Dışarıdan evlilik olmalıdır. Ama dışarıdan evliliğin de bir sınırı olmalıdır; yani evlilik klan dışında olmalı ama kendine dair belli bir ırksal anlayış veya ırksal bir ortaklık dışında olmamalıdır. Yani ensest tabusu dışarıdan evliliği şart koşarken, ırklararası evliliğe dönük tabu ensest tabusunun şart koştuğu dışarıdan evliliğe sınır getirir. Böylece zorunlu bir heteroseksüellik ile yasaklanmış ırklararası evlilik arasında köşeye sıkışan, hâkim Avrupa beyazlığının kaygısı ve kimliğiyle doyurulmuş “kültür” adlı bir şey kendisini evrensellik içinde ve evrensellik olarak yeniden üretir.

Son yıllarda Lévi-Straussçu modele karşı çıkmanın pek çok başka yolu ortaya çıkmıştır elbette; günümüzün siyasi tartışmasında bu modelin tuhaf biçimde yeniden güç kazanması da antropologlara bir anakronizmin hayaletimsi belirişi olarak görünecektir şüphesiz. Bir kültür içinde başka türlü akrabalık düzenlemelerinin mümkün olduğu yönünde argümanlar ortaya çıkmıştır. Akrabalığın kimi zaman örneklendirdiği düzenleme pratiklerini açıklamanın da başka yolları vardır. Gelgelelim bu tartışmalar, kültür içinde akrabalığın birincil konumunu varsayan ve büyük ölçüde kültürün bölünmez ve ayrı bir bütünlük olduğunu varsayan akrabalık çalışmalarının içinde kalmaktadır. Pierre Clastres bundan birkaç yıl önce Fransa bağlamında gayet tartışma yaratan bir biçimde bu tespitte bulunmuş, akrabalık kurallarının herhangi bir toplum için anlaşılabilirlik kurallarını temin ettiğini söylemenin mümkün olmadığını, kültürün kendi ayakları üstünde duran bir kavram olmadığını, en temelden iktidar ilişkileriyle, kurallara indirgenebilir olmayan iktidar ilişkileriyle dolu olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁸ Ama kültürlerin kendi ayakları üstünde duran şeyler veya birlikler olmadığını, aralarındaki alışverişlerin, kendilerini ayırım içinde sınırlandırma tarzlarının kültürlerin eğreti ontolojisini oluşturduğunu ve bunun sonucu olarak iktidarla dolu olduğunu anlamaya başladığımız takdirde, alışveriş/mübadale sorununu da baştan aşağı yeniden düşünmek zorunda kalırız: artık baba soyuna dayalı klanın özkimliğini varsayan ve yeniden üreten kadın armağanları olarak değil,

78 Bkz. Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology and Archeology of Violence*. Lévi-Strauss sonrasında akrabalığa ilişkin antropolojik yaklaşımlar için bkz. Janet Carsten ve Stephen Hugh-Jones (haz.), *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*.

birincil ve kültür kurucu bir heteroseksüelliğe indirgenebilir olmayan, öngörülemezlik potansiyeli taşıyan ve çekişmeli bir dizi kendi kendini tanımlama pratiği olarak. Nitekim bu nokta ayrıntılandırıldığı takdirde, görevimiz David Schneider'ın akrabalığın bir tür *yapış* olduğu, önceki bir yapıyı yansıtan değil ancak sahnelenmiş bir pratik olarak anlaşılabilir olan bir yapış olduğu yönündeki önerisine kulak vermek olacaktır. Bu sayede her fiili toplumsal düzenlemenin arkasında pıhtılaşmış bir ilişki yapısının yattığı bir durumdan uzaklaşabileceğimize ve akrabalık kategorilerinin örüntülü ve performatif yapıp etme tarzları sayesinde işlerlik kazandığını, bu yolla dönüşüm ve kaydırma işlemlerine maruz kaldığını göz önüne alabileceğimize inanıyorum.

Pıhtılaştırılan, kimileri tarafından toplumsal değil simgesel diye görülen ve bu sayede bizatihi akrabalık sahasını kuran –ve nasıl görünürlerse görünsünler, ne yaparlar yapsınlar toplumsal düzenlemeleri şekillendiren– bir yapı olarak tasavvur edilen heteroseksüellik, akrabalığın her zaman çoktan heteroseksüel olduğu iddiasının zemini olmuştur. Bu yönerge uyarınca, heteroseksüel olmadan akrabalık şartları altına girenler ancak anne veya baba konumunu üstlendikleri takdirde anlamlı olacaklardır. Akrabalığın gösterdiği toplumsal değişkenliğin kurucu ve yaygın simgesel yasanın yeniden yazılmasında hemen hiç etkisi yoktur. Kurucu bir heteroseksüellik postülasının iktidarın işleyişinin –ve iktidarın fantazisinin, diye eklemek isterim– bir parçası olarak da okunması gerekir; bu sayede böyle bir temele başvurunun belli bir devlet ve ulus fantazisinin inşasında nasıl iş gördüğü sorusunu sormaya başlayabiliriz. Kültürü bir dizi işlem veya tercüme olarak kuran mübadele ilişkileri sadece veya öncelikle cinsel değildir, kültürel aktarım ve yeniden üretim mevzu bahis olduğunda cinselliği deyim yerindeyse mesele edinirler. Kültürel yeniden üretimin sadece veya temelden çocuk yoluyla meydana geldiğini söylemek istemiyorum. Sadece kültürün yeniden üretiminde çocuk figürünün erotize edilmiş mahallerden biri olduğuna, heteroseksüel üreme yoluyla güvenli bir kültür aktarımının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği –hem heteroseksüelliğin kültürün sadık aktarımına hizmet edip etmeyeceği, hem de kültürün kısmen bizatihi heteroseksüelliğin ayrıcalığı olarak tanımlanıp tanımlanmayacağı– sorusunu zınnen doğuran bir mahal olduğuna işaret etmek istiyorum.

Nitekim bu teorik düzeneğin tamamını sorgulamak heteroseksüelliğin kurucu normlarını sorgulamak olduğu kadar, “kültür”den kendine yeterli bir saha veya mütaka olarak bahsetmenin mümkün olup olmadığını da merak etmektir. Ben bunu yapıyorum, kamusal bir düşünme edimi içinde bu konumu işleme mücadelesi gösteriyor veya bunun semptomunu sunuyorum ama artık eskisi gibi bir anlama gelemeyen bir terim kullandığının farkındayım. Geride kalmış bir konumun yerini tutan, o konumu ve sınırlarını belirginleştirmek için kullanmak zorunda olduğum, ama kullanırken aynı zamanda askıya aldığım bir terim bu. Heteroseksüellik ile birlik ve zımmen kültürün saflığı arasındaki ilişki işlevsel bir ilişki değildir. Heteroseksüelliğin kültürün yeniden üretimini güvence altına aldığını ve baba soyunun kültürün yeniden üretimini zaman içinde kimliği yeniden üretelebilen bir bütün biçiminde güvence altına aldığını söylemek isteyebiliriz ama kendi kendini ayakta tutan ve çoğaltan bir bütünlük biçimindeki kültür fikri aynı zamanda heteroseksüelliğin doğallaştırılmasına dayanak oluşturmaktadır; yapısalcılığın cinsel farka yaklaşımının tamamı kültür tematiği üzerinden heteroseksüelliği güvence altına almayı amaçlayan bu hareketin simgesidir. Heteroseksüelliğin yekpare bir kültür tesis ettiği, yekpare kültürün de heteroseksüelliği yeniden tesis ettiği ve doğallaştırdığı bu döngüden çıkmanın bir yolu var mı peki?

Antropoloji içinde artık akrabalığı kültürün zemini olarak konumlandırma doğrultusunda değil, diğer –kültürel, toplumsal, siyasal ve ekonomik– fenomenlerle karmaşık bağlantıları olan bir kültürel fenomen olarak tasavvur etme doğrultusunda çabalar görüyoruz. Örneğin antropologlar Franklin ve McKinnon’a göre akrabalık, “ulusal ve ulusaşırı kimliklerin siyasal oluşumlarıyla, emek ve sermayenin ekonomik hareketleriyle, ırk, cinsiyet ve tür tasniflerinin hiyerarşileriyle, bilim, tıp ve teknolojinin epistemolojileriyle” bağlantılı hale gelmiştir. Bunun sonucunda akrabalık üzerine etnografik çalışmalar artık “dijaspora kültürleri, küresel siyasal iktisadın dinamiği veya biyoteknoloji ve biyotıp bağlamlarında meydana gelen değişimler gibi konuları içerecek” şekilde değişmiştir.⁷⁹ Nitekim Eric Fassin’e göre, Fransa’daki tartışmada “simgesel düzen”e evlilikle akrabalık

79 Franklin ve McKinnon, “New Directions”, 17. Ayrıca bkz. Franklin ve McKinnon, *Relative Values*.

arasında zorunlu ve temelden bağ kuran bir şekilde başvurulmasını, hegemonik bir kurum olarak evliliğin tarihsel olarak dağılmasına –Fransa’da verilen adla *démariage*– verilmiş telafi niteliğinde bir yanıt olarak anlamak gerekir.⁸⁰ PACS’ın karşılaştığı muhalefet bu anlamda devletin belli bir evlilik ve ulus fantazisini, toplumsal pratik düzeyinde hegemonyasına hali hazırda ve geri dönüşü olmayan bir şekilde karşı çıkılmış bir fantaziye ayakta tutmasını sağlama çabasıdır.

Keza Franklin ve McKinnon’a göre akrabalık belli kaymaların hali hazırda iş başında olduğu, biyoteknoloji ve ulusaşırı göçlere ilişkin kaygıların odaklanıp yadsındığı bir mahaldir. Agacinski’nin konumunda bu en az iki bakımdan açıkça iş başında gibidir: Fransa’daki cinsel ilişkilerin ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin “Amerikanlaşması” konusunda açığa vurduğu korku bu ilişkilerin Fransa’ya özgü düzenini koruma arzusunun göstergesi iken, simgesel düzenin evrenselliliğine başvurması da Fransa’nın kendi ulusalçı projesini evrenselci bir projeyle özdeşleştirme hamlelerinden biridir elbette. Keza üreme biyoteknolojisinin abartılmasına dayalı olarak lezbiyen ve gey erkeklerin insan imal etmeye başlayacağından duyduğu korku da, “doğal olmayan” bu pratiklerin insanın toptan toplum mühendisliğine konu olmasıyla sonuçlanacağına işaret etmekte, bir kez daha homoseksüellik ile faşizmin yeniden güç kazanma potansiyeli arasında bağ kurmaktadır. Çağımızın kültürel hayatı içinde küresel ekonomide iş başında olan hangi teknolojik kuvvetlerin yahut insan genomu projesinin hangi sonuçlarının bu tür kaygılar doğurduğu merak edilebilir pekâlâ. Fakat böyle bir tehlike varsa şayet, bu toplumsal tehlikenin kaynağının, Iowa’da soğuk bir kış günü, içlerinden birinin yumurtlama döneminde kuru buzdan sperm çıkartan lezbiyenlerle özdeşleştirilmesi bir kaydırma, hatta halüsinasyon gibidir.

Franklin ve McKinnon’a göre akrabalık “artık tek ve sabit bir ‘doğal’ ilişki düşüncesinde temellenen bir şey olarak kavramlaştırılmamakta, çok sayıda muhtemel parçadan bir araya getirilen ve bunun bilincinde olan bir şey olarak görülmektedir”.⁸¹ Bu durumda, Franklin ve McKinnon’ın tarif ettiği bir araya getirme işlemini akrabalığın kendisinin bir tür yapıp etme

80 Fassin, “Same Sex”.

81 Franklin ve McKinnon, “New Directions”, 14.

olduğu, meydana gelişle birlikte o anlam kümesini canlandıran bir pratik olduğu tezi ışığında anlamak çok önemli görünüyor. Ama tanım böyle olduğunda, akrabalığı diğer müşterek pratiklerden ve mensubiyet pratiklerinden kesinkes ayırmak mümkün olabilir mi? Gevşek biçimde kalıcı ilişki tarzları diye nitelendiğinde akrabalığın nesne olarak özgüllüğü ortadan kaybolur. Akrabalık ilişkilerinin tamamı kalıcı değildir elbette ama akrabalık niteliği kazanan ilişkiler belli bir kalıcılık taşıyan bir norm veya uylaşım içine girer ve bu norm da kalıcılığını tekrar tekrar kurulmasından alır. Dolayısıyla bir normun kalıcı olması için durağan olması gerekmez; hatta kalıcı olacaksa durağan olması *mümkün değildir*. Doğallaşma eğilimi taşıyan ve doğa ile kültür arasındaki ilişkinin sonuca bağlanmasının imkânsızlığı yüzünden tekrar tekrar aksayan ilişkilerdir bunlar; dahası, Franklin ve McKinnon'ın terimleriyle söylersek, kültürün kökenini imlemenin yollarından biridir akrabalık. Ben şöyle diyeceğim: Lévi-Strauss'tan bize kalan akrabalık hikâyesi kültürün kökeni için bir alegoridir ve doğallaşma sürecinin, dahice ve sinsice bizatihi kültür adına gerçekleşen bir sürecin semptomlarından biridir. Dolayısıyla doğa/kültür ayrımı konusunda, hayvan, insan, makine, melez ve sayborg arasındaki ayrımlar oturaklı olmaktan çıktığında belli ki şiddetlenen tartışmaların akrabalık mahallinde boy gösterdiği de söylenebilir, zira kökten kültürelci bir akrabalık teorisi dahi kendini gözden düşmüş bir "doğa" karşısında çerçevelendirmekte, dolayısıyla aştığını iddia ettiği şeyle kurucu ve tanımsal bir ilişki içinde kalmaya devam etmektedir.

Örneğin küresel ekonomi bakımından, uluslararası evlat edinme ve donör dölleme siyasetini göz önüne aldığımızda, akrabalığın özgüllüğünü hemen kaybettiği görülebilir. Zira soy ilişkilerinin biyolojiye dayalı olmadığı yeni "aileler" in koşulu kimi zaman biyoteknoloji alanındaki yenilikler veya uluslararası meta ilişkileri ve çocuk ticareti olmaktadır. Bugün de yasama ve mahkeme kararları yoluyla müzakere edilecek yeni bir mülkiyet ilişkisi grubu olarak tasavvur edilen genetik kaynaklar üzerindeki denetim meselesi gündemdedir. Ama simgesel düzendeki arızanın hayırlı sonuçları da vardır elbette, zira insanları birbirine bağlayan akrabalık bağlarının topluluk bağlarının şiddetlenmesinden başka bir şey olmaması, kalıcı veya dışarıya kapalı cinsel ilişkilere dayalı olması da olmaması da, eski sevgi-

lilerden, sevgili olmayanlardan, arkadaşlardan ve topluluk üyelerinden oluşması da mümkündür. Yani bu anlamda akrabalık ilişkileri akrabalığın topluluktan ayırt edilebilirliğini şüpheye düşüren yahut farklı bir arkadaşlık kavrayışı gerektiren sınırlara doğru gitmektedir. Bunlar geleneksel akrabalıkta, tanımının merkezinde duran biyolojik ve cinsel ilişkileri yerinden ettiği gibi, cinselliğe akrabalıktan ayrı bir alan veren, kalıcı bağın evlilik çerçevesi dışında düşünülebilir olmasını sağlayan ve böylece akrabalığı aileye indirgenebilir olmayan bir dizi topluluk bağına açan bir “arıza” oluşturmaktadır.

Psikanalitik Anlatı, Normatif Söylem ve Eleştiri

Antropoloji içinde post-akrabalık çalışmaları diyebileceğimiz alanda gerçekleştirilen bu önemli çalışmalar psikanaliz içinde benzer biçimde yenilikçi çalışmalarla karşılık bulmamıştır maalesef; psikanaliz öznenin cinsel oluşumunu kuramlaştırırken kimi zaman halen heteroseksüel akrabalığa bel bağlamaktadır –ama burada da Ken Corbett gibi isimlerin bazı önemli çalışmaları mevcuttur.⁸² Oysa antropoloji alanında çalışan bazı araştırmacılar akrabalığın anlamını ve muhtemel biçimlerini açığa çıkardıkları gibi, akrabalığın her zaman kültürün tanımlayıcı uğrağı olup olmadığını da sorgulamışlardır. Katı biçimde tasavvur edilen Ödipalleşmeyi bizatihi kültürün koşulu haline getiren postülayı sorguladığımız takdirde, bu koparma gerçekleştikten sonra, psikanalize nasıl geri dönebiliriz? Oidipus’un kültür için olmazsa olmaz olmaması, Oidipus’a hiç yer olmadığı anlamına gelmez. Bu adla anılan kompleksin muhtelif kültürel biçimler alabildiği ve artık bizatihi kültürün normatif koşulu olarak iş göremeyeceği anlamına gelir, o kadar. Oidipus evrensel olarak iş görüyor olabilir de olmayabilir de, ama öyle olduğunu iddia edenler dahi ne şekillerde kendini gösterdiğini öğrenmek zorundadırlar, her zaman aynı şekilde kendini gösterdiğini savunamazlar. Oidipus’un evrensel olması –ki bu nokta konusunda bilimezci olduğumu itiraf ediyorum– kültürün koşulu olduğu tezini hiçbir şekilde doğru çıkarmaz. Bu tez Oidipus’un her zaman aynı şekilde, yani

⁸² Ken Corbett, “Nontraditional Family Romance: Normative Logic, Family Reverie, and the Primal Scene”, yayımlanmamış yazı, 11 Haziran 2000.

bizatihi kültürün koşulu olarak iş gördüğünü bilme iddiasındadır. Ama Oidipus geniş biçimde, yani arzusun üçgensel doğasının bir adı olarak yorumlandığında, şu gibi sorular öne çıkar: Üçgensellik ne gibi biçimler almaktadır? Heteroseksüelliği farz etmek zorunda mıdır? Oidipus'u kadın mübadelesi ve heteroseksüel mübadele varsayımı dışında anlamaya başladığımızda neler olur?

Psikanalizin, kültürün çürütülemez bir heteroseksüelliğe dayalı olarak anlaşıldığı gerici bir uğrakla münhasıran ilişkilendirilmesi gerekmiyor. Psikanalizin normatif akrabalık dışında veya normatif olan ile olmayan arası bir karışım içinde yaşayanların psişik hayatlarının anlaşılmasına katkıda bulunmak için peşine düşebileceği pek çok soru mevcut: Çocuğun gey ailelerde bilinçdışı olarak benimsediği homoseksüel aşk/sevgi fantazisi nedir? İlk ailelerinden ayrı düşen veya implantasyon ya da donör üzerinden döllenme yoluyla doğan çocuklar kendi kökenlerini nasıl anlamaktadır? Elllerinde ne gibi kültürel anlatılar vardır, bu koşullara ne gibi yorumlar getirmektedirler? Çocuğun kendi kökeni hakkında anlattığı hikâyenin, şüphesiz defalarca yeniden anlatılacak olan hikâyenin, insanın nasıl varlık kazandığına dair tek bir hikâyeye uyum göstermesi şart mıdır? Yoksa insanın tek bir hikâyeye, büyük harfli Kültür'ün hikâyesine indirgenebilir olmayan anlatı yapıları yoluyla ortaya çıktığını mı göreceğiz? Çocuğun anlatısal bir benlik anlayışı ihtiyacını bu anlatıların zaman içinde nasıl tahsis edildiğini ve aksadığını göz önüne almamızı sağlayacak şekilde düzeltmek için ne yapmamız gerekiyor? Ve Ödipalleşmenin varsayımı heteroseksüellik olmadığında, çocuk için ne gibi cinsiyet ayrışması biçimlerinin meydana geldiğini anlamaya nasıl başlayabiliriz?

Nitekim bu, psikanalize eleştiriden geçirmeden kabullendiği kendi kültür anlayışlarını yeniden düşünme fırsatı sunduğu gibi, yeni akrabalık düzenlemeleri ve cinsel birlikteliklerin de bizi kültürün kendisini yeniden düşünmeye itmesi için fırsat oluşturmaktadır. Bağlayan ilişkilerin kökünü heteroseksüel üremeye dayandırmayı bıraktığımızda, Agacinski gibi felsefecilerin destek verdiği doğa/kültür homolojisinin kendisi sarsılmaya meyleder. Aslında Agacinski'nin çalışmalarında da doğa ile kültür durağan kalmaz; zira heteroseksüel kökenleri buyuran simgesel düzen ise ve simgeselin toplumsal ilişkileri meşrulaştırdığı düşünülüyorsa şayet, Aga-

cinski'nin "gayrimeşru" toplumsal ilişkilerden endişe etmesi için ne gibi bir neden olabilir? Agacinski "gayrimeşru" toplumsal ilişkilerin simgeseli sarsma gücü olduğunu varsaymakta, böylece simgeselin toplumsaldan önce gelmediğine ve en nihayetinden ondan bağımsız olmadığına işaret etmektedir.

Gey ailelerin psikotik veya tehlikeli statüsüne dair kamusal iddialarda bulunan psikanaliz pratisyenlerinin kamusal söylemi şiddetle karşı çıkılması gereken bir şekilde kullandıkları açık görünüyor. Bu tür iddialar Lacancıların tekelinde değil. Jacqueline Rose ile gerçekleştirdiği bir söyleşide tanınmış Kleinci pratisyen Hanna Segal, "homoseksüelliğin ebeveyn çiftine karşı bir saldırı" ve "bir gelişim kesintisi" olduğu görüşünü tekrar eder. İki lezbiyenin bir erkek çocuk yetiştirdiği durum karşısında çileden çıkar Segal. "Yetişkin homoseksüellik yapısının patolojik olduğunu" düşündüğünü de ekler.⁸³ Ekim 1998'de gerçekleştirdiği bir kamusal konuşmada iki lezbiyenin bir erkek çocuğu yetiştirmesini onaylayıp onaylamadığı sorusuna yekten "Hayır" diye yanıt verir Segal. Segal'e, pek çok kişinin yaptığı gibi, lezbiyen ve gey ailelerin normal olduğunda ısrar ederek doğrudan yanıt vermek, tartışmanın normal/patolojik ayrımına odaklanması gerektiğini kabullenmek olur. Ama normallik salonuna giriş hakkı kazanmanın yahut söylemi tersine çevirip (homofobik kültür içinde "aklı başında" tek konum olarak) "patoloji" mize alkış tutmanın peşine düştüğümüz takdirde, tanımlayıcı çerçeveyi sorgulamamış oluruz. Ve bu çerçeveye dahil olduğumuz anda, bir ölçüde o çerçevenin terimleriyle tanımlanmaya başlarız; yani kendimizi normallik sınırları dahilinde tesis etmeye çalıştığımızda da, o sınırların geçirmez olduğunu varsayıp kendimizi normallüğün daimî dışı olarak konumlandırmaya çalıştığımızda da, o terimlerle tanımlanmış oluruz. Ne de olsa homoseksüellere evlilik hakkı *verilmemesi* gerektiğini çünkü homoseksüelliğin tanımı gereği

83 Hanna Segal, "Hanna Segal interviewed by Jacqueline Rose". Şöyle der Segal: "İşinin hakkını veren bir analist hastalığı *içeriden* bilir. 'Sen bana benzemeyen bir sapıksın' diye değil - 'Bu noktaya nasıl geldiğini az çok biliyorum, ben de yaşadım bunu, kışmen hâlâ yaşıyorum' diye hisseder. Tanrı inancı olan biriye şöyle diyecektir: 'Şükürler olsun, benim başıma gelmedi.'" Sonrasında şunları söyler: "Heteroseksüel ilişkilerin de bir o kadar sapkın veya narsisist olabildiğini savunabilirsiniz haklı olarak. Ama bu o ilişkilerin ayrılmaz bir parçası değildir. Heteroseksüellik şu veya bu ölçüde narsisist olabilir, çok arızalı olabilir vb. Homoseksüellikte bu ayrılmaz bir parçadır", 212.

“kurumların ve sabit modellerin dışında” olduğunu öne sürerken Agacinski bile lezbiyenlerin ve geylerin “bünyeleri gereği” tahrip edici olduğu iddiasından nasıl istifade edeceğinin farkındadır.⁸⁴

İki ucu keskin düşünmenin olsa olsa siyasal bir felç yaratacağını düşünüyor olabiliriz ama bu tür tartışmalarda tek bir konum almanın ne gibi sonuçlar doğurduğunu göz önüne alalım. Bu tartışmalarda sunulan terimlerle hemhal olduğumuzda, konum aldığımız an o çerçeveyi tasdik etmiş oluyoruz. Bu tür konuları düşünülebilir kılan terimleri değiştirme gücünü uygulamaya geçirme noktasında belli bir felcin işareti bu. Nitekim örneğin akrabalığın “aile”ye indirgenebilir olduğunu veya cinsellik sahasının evlilik biçimi uyarınca ölçülmesini reddettiğimizde tam da daha radikal bir toplumsal dönüşüm söz konusu oluyor. Zira nasıl ki evlilik çerçevesi dışında duran birey ve birliktelikler için evlat edinme ve hatta üreme teknolojilerine erişim haklarının güvence altına alınması gerekiyorsa, evlilik ve ailenin, hatta akrabalığın cinsel hayatı düşünmenin yegâne parametreleri olarak işaretlenmesi de ilerici cinsellik siyasetine ciddi bir darbe vurmaktır. Evlenmeye veya çocuk doğurmaya ya da yetiştirmeye iznimiz olup olmadığına dair bu tür tartışmalarla cinsel sahanın dışarıda bırakılması, ister “evet” ister “hayır” olsun her yanıtın alelacele yollardan gerçekliğin sınırlarını çizme doğrultusunda iş gördüğünün açık işaretidir. Bunların belirleyici meseleler olduğuna ve hangi tarafta durduğumuza karar verdiğimiz takdirde, temel bir kaybın, yasını bile tutamayacak ölçüde adlandıramadığımız bir kaybın yapılandığı bir epistemolojik sahayı kabul etmiş oluruz. Bu normlar bağlamında düşünülemez hale gelen cinsellik, akrabalık ve topluluk hayatı radikal cinsellik siyasetinin kayıp ufkunu oluşturur; biz de “siyasal” olarak yolumuzu yası tutulamaz olanın izinde buluruz.

6.

Tanınma Özlemi

Jessica Benjamin yakın dönem çalışmalarında öznelarası tanımanın olanaklılığını ortaya koymaya, böylece terapi söylemi için felsefi bir norm belirlemeye çalışıyor. Eleştirel sosyal teori ve klinik pratikte temellenmiş olması Benjamin'in çalışmalarının ayırt edici özelliği olmuştur hep. Frankfurt Okulu psikanalize güçlü bir teorik ilgi göstermiş, diğer metinlerin yanı sıra, Alexander ve Margarete Mitscherlich'in *The Inability to Mourn* adlı kitabını doğurmuştur; ama o günden beri, bu alanda eğitim görüp de psikanaliz pratiğiyle meşgul olan, teorik katkılarında eleştirel düşünme ve eleştirel içgörünün Benjamin'de olduğu gibi bir araya geldiği bir eleştirel kuramcı bulmak zor olmuştur. Benjamin'in felsefi mirasının merkezinde, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* (111-119) kitabında geliştirilen, Jürgen Habermas ve Axel Honneth'in çalışmalarında yeni anlamlar kazanan anahtar bir kavram, tanıma kavramı durur.⁸⁵ Kimi yönlerden Benjamin'in çalışmaları tanımanın mümkün olduğu, insan öznenin kendi kendini psişik olarak anlaması ve kabul etmesinin koşulu olduğu varsayımına dayalıdır.

Benjamin'in hemen her metninde tanımanın ne olduğunu hissettiren pasajlar mevcuttur. Özne basitçe kendini bir başkasına sunarak Öteki tarafından tanınıyor değildir. Tanıma daha ziyade, özne ile Öteki birbirlerinde kendi yansımalarını gördüklerinde, ama bu yansıma (söz gelimi içerici bir özdeşleşme yoluyla) birinin diğerine indirgenmesiyle veya Öteki'nin

85 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*.

başkalığını ortadan kaldıran bir yansıtmayla sonuçlanmadığında meydana gelen bir süreçtir. Benjamin'in Hegelci tanıma kavramını devralışında tanıma normatif bir idealdir, klinik pratiğe yön veren bir özelemdir. Tanıma, Öteki'ni kendimizden ayrı ama psişik olarak ortak yollardan yapılanmış bir şey olarak görmek demektir. Kimi yönlerden Habermas'ın izinden giden Benjamin için çok önemli bir nokta, iletişimin kendisinin tanımanın hem vasıtası hem örneği haline geldiği anlayışıdır. Tanıma ne gerçekleştirdiğimiz bir edimdir, ne de birbirimizi "gördüğümüz" ve "görüldüğümüz" olay olarak gerçeklik kazanır. İletişim yoluyla meydana gelir ama bu iletişim sırf sözel değildir; öznel hemhal oldukları iletişimsel pratik sayesinde dönüşürler. Bu modelin gerek sosyal teori gerekse terapi pratiği için bir norm sunduğu görülebilir. Benjamin'in her iki alana da üretken biçimde uzanan bir teori oluşturmuş olmasını takdir etmek gerekir.

Benjamin'in teorisinin ayırt edici katkılarında biri, öznelarasılığın nesne ilişkileriyle aynı olmadığı ve "öznelarasılık"ın nesne ilişkilerine dışsal bir Öteki mefhumu, karşılıklılığa dayalı psişik nesne inşasını aşan bir Öteki mefhumu ilave ettiği yönündeki ısrarıdır. Yani nesneyle kurulan psişik ve fantazmatik ilişki ne olursa olsun, bu ilişki tanımanın daha geniş dinamiği içinde anlaşılmalıdır. Nesneyle kurulan ilişki Öteki ile kurulan ilişkiyle aynı değildir, ama Öteki ile kurulan ilişki nesneyle kurulan ilişkinin anlaşılması için bir çerçeve sunar. Özne nesnelerle belli psişik ilişkiler oluşturduğu gibi, kendisi de bu psişik ilişkiler tarafından ve yoluyla oluşturulur. Dahası bu muhtelif biçimler zımnen, Öteki'nin onu psişik olarak temsil eden nesneden ayrılabilir ve ayrılamaz hale geldiği bir tanıma mücadelesi tarafından yapılandırılmıştır. Bu mücadelenin ayırt edici özelliği, Öteki ile iletişimsel bir pratik içine, tanımanın tek veya bir dizi olay olarak değil, devam eden bir süreç, psişik yıkım tehlikesi de doğuran bir süreç olarak meydana geldiği bir pratik içine girme arzusudur. Hegel tanımanın her zaman taşıdığı bir tehlike olarak "olumsuzlama"dan bahsederken, Benjamin bu terimi ilişkiselliğin ayrılmış boyutunu tarif etmek için muhafaza eder: Öteki ben değildir ve bu ayrımın doğurduğu belli psişik sonuçlar vardır. Bunlar olumsuzlama gerçeğiyle başa çıkmanın sorunlu yollarıdır ve elbette kısmen Freud'un saldırganlık kavrayışı ve Kleinci yıkım kavrayışlarıyla açıklanırlar. Benjamin'e göre insanlar Ötekilerle zorunlu bir olum-

suzlama zemininde psişik ilişkiler kurarlar, ama bu ilişkilerin hepsi yıkıcı olmak zorunda değildir. Olumsuzlamaya hâkim olup onu dağıtmaya çalışan psişik yanıt yıkıcı iken, bu yıkım tam da tanıma sürecinde işlenmesi gereken bir şeydir. Ayırt edici özelliği hem her şeye kadirlik hem de temas arzusu olduğu için insanın psişik hayatı, “nesneyle ilişki kurma ile dışsal [Ö]tekini tanıma” arasında salınıp durur.”⁸⁶

Benjamin bize bu salınım veya gerilimin insanın psişik hayatını temel- den veya kaçınılmaz olarak kuran şey olduğunu söyler bir bakıma. Gelgelelim nesne ilişkilerinin tanıma tarzlarına dönüşmesini, bu sayede nesnelerle ilişkilerimizin adeta Öteki ile ilişkimizin kapsamına alınmasını şart koşan bir norm altında da iş görüyor gibiyizdir. Bu dönüşümü başarıyla gerçekleştirmeyi başardığımız ölçüde, söz konusu gerilimi yukarıda bahsi geçen, daha akışkan bir iletişimsel pratik mefhumu bağlamında devreye sokuyor gibiyizdir. Benjamin “psişede bünyesi gereği sorunlu ve çatışmalı bir yapı”⁸⁷ bulunduğunda ısrarcıdır ve bu noktada geri adım atmaz. Ama psişenin çatışmalı karakteri düşünüldüğünde, tanımanın nasıl bir anlam kazanabileceğini ve kazanması gerektiğini anlamak güçleşir. Tanıma ister istemez ulaşmaya çalıştığımız normdur, terapi pratiğine yön vermesi gereken normdur ve aynı anda, dönüştürücü bir süreç haline geldiğinde, iletişimin aldığı ideal biçimdir. Fakat tanıma aynı zamanda sürekli yıkım tehlikesi doğuran ve bana kalırsa, tanımlayıcı veya kurucu bir yıkım tehlikesi olmaksızın tanıma olamayacak olan sürece verilen addır. Benjamin tanımanın yıkım tehlikesi taşıdığını açık açık ortaya koyar ama bana kalırsa, yıkımın ara sıra meydana gelen talihsiz bir durum, terapi ortamında tersine çevrilip aşılın, tanımanın esasını oluşturmadığı anlaşılan bir durum olduğu bir tanıma idealini muhafaza etmeye devam eder.

Benjamin’in projesini ben şöyle anlıyorum: psişik hayatta her şeye kadirlik ile temas arasındaki gerilim Benjamin’in tabiriyle zorunlu iken, bu gerilimle yaşamanın ve baş etmenin “bölünme” içermeyen, ama gerilimi canlı ve üretken tutan yolları vardır. Benjamin’e göre, beraberinde yadsıma getiren, ya kendimize destek çıkmak için nesneyi küçülttüğümüz ya da kendi saldırganlığımızı tanımanın psişik açıdan doğuracağı yaşanmaz

86 Jessica Benjamin, Afterword to “Recognition and Destruction”.

87 Benjamin, *The Shadow of the Other*, 2-3.

sonuçlardan kaçınmak için bu saldırganlığı nesneye yansıttığımız tarz-
daki bölünmeleri aşmaya hazırlıklı olmamız gerekir. Saldırganlık tanıma
sürecinde bir kırılma oluşturur ve Benjamin'in tabiriyle bu tür "arızalar"a
hazırlıklı olmamız gerekir; ama esas vazife bunlara karşı çalışmak ve tanı-
manın saldırganlık karşısında zafer kazanması için uğraş vermek olacaktır.
Gelgelelim bu umut verici formülasyonda dahi, tanımanın saldırganlıktan
başka bir şey olduğu yahut en azından tanımanın saldırganlık olmadan da
olabileceğini hissederiz. Yani Öteki ile ilişkinin nesne ilişkisine gerilediği
zamanlar olacaktır, ama Öteki ile ilişkinin yeniden tesis edilmesi mümkün
ve gereklidir. Bu aynı zamanda, yanlış tanımanın ara sıra meydana geldiği
ama, Lacan'ın savunduğunun aksine, psişik gerçekliğin kurucu veya aşıla-
maz bir özelliği olmadığı ve yanlış tanımadan muaf biçimde tasavvur edi-
len tanımanın zafer kazanması gerektiği ve dahası bunun mümkün olduğu
anlamına gelmektedir.

İlerleyen kısımda bu görüşün bana göre doğurduğu bazı sonuçları ve
bileşen parçalarını ortaya sereceğim. Zira yıkıcılığın tanımaya dönüşmesi
mümkünse şayet, buradan tanımanın yıkıcılığı geride bırakabileceği so-
nucu doğar. Bu doğru mudur peki? Dahası, tanıma sürecinin kendisinin
diğer üçgenleme biçimlerinin yadsınmasına dayalı olarak artık bir "üçün-
cü" oluşturduğu biçimindeki nitelendirme düşünüldüğünde, tanımada
varsayılan ilişki ikili bir ilişki midir? Ve üçgenlemeyi ödipalleşmeden ayrı
düşünmek mümkün müdür? Dahası ikili tanıma modeli, arzuyu ister is-
temez ikilik dışına çıkaran heteroseksüel, biseksüel ve gey arzular arası
yakınsamaları anlamamıza yardımcı olur mu? Örneğin transcinsiyette
cinsiyet ile arzu arasındaki özgül etkileşimi anlamaya çalışırken cinsiyetler
arası tamamlayıcılık içinde kalmak istiyor muyuz? Son olarak, öznedeki
belli bir bölünmenin başka bir tanıma versiyonu için fırsat ve itki haline
gelip gelemeyeceğini anlamak için Hegel'e dönüp bize Benjamin'in vurgu-
ladığından farklı bir benlik versiyonu sunduğunu göstereceğim.

Tamamlayıcılıktan Postödipal Üçgene

Benjamin'in çalışmaları zaman içinde, ikili bir ilişki varsayan tamamlayıcılık
vurgusundan uzaklaşıp üçlü ilişki barındıran bir vurguya ilerlemiştir. İkili-

ğın onunla ilişkili olarak kurulduğu üçüncü terim nedir peki? Benjamin'in önceki katkılarından beklenebileceği gibi, bu üçlü ödipalleşmeye indirgenbilir olmayacaktır. İkilik zımnen ve en nihayetinde bir üçüncüyle, yasaklanmış sevgi nesnesi olan ebeveynle ilişki içinde yapılandırılmış olmayacaktır. Üçüncü Benjamin'de farklı bir yoldan, yasak ve sonuçlarına değil, "bir heyecan örüntüsü içinde her iki partnere de" odaklanan bir yoldan ortaya çıkar. Üçüncü bu örüntüdür ve bir "eşyaratım"ın ürünüdür: "her iki partnerin de zihinsel denetimi dışında bir dolayım sahası, her ikisinin de ayak uydurduğu üçüncünün müziği çıkar karşımıza."⁸⁸ Nitekim üçüncü Benjamin için bir aşkınlık ideali, temsili aşan karşılıklı arzu için bir referans noktası oluşturur. Arzu uyandıran somut Öteki değildir; bir arzu ilişkisi içine giren, onu güdüleyen ve onu kurarken aynı anda aşan Öteki'nin Ötekisi'dir.

Benjamin *The Shadow of the Other* kitabında kendi konumunu Drucilla Cornell'inkinden veya Levinas'ın Öteki'nin aşkın veya tarifsiz olduğu anlayışından ilham alan herhangi bir konumdan dikkatle ayırır (93). Ama son yazılarında bu Öteki'nin psişik nesneye dışsal olduğunu ve Levinasçı konuma yakın düştüğünü kabul eder; böylece, önceden reddedilmiş seçeneklerle özdeşleşen bir eleştirmenin önünde ne gibi imkânlar açıldığını sahneye koyar belki de.

Üçlü ilişkiye gayet mutlu mesut bir yaklaşım tarzı oluşturuyor bu; en nihayetinde güvenilir, hatta arzulanır olup olmadığı konusunda şüphelerim olduğunu itiraf etmem gerekiyor. İlişkilerde ve bilhassa terapi ilişkisinde bir inanç edimi olarak etkileyici olduğuna şüphe yok. Ama bir inanç edimi olduğu için "tartışılması" zor. O yüzden ilerleyen kısımda bu mutluluk timsaline karşı çıkmaktansa, bazılarımızın halen işgal ettiği ikircilik saflarından birkaç yanıt sunmak istiyorum. Dahası üçgenlenme ve üçlü ilişki (bu ikisini birbirinden ayırmak gerekecek) konusunda coşkusu daha az bazı düşüncelerin mümkün olduğunu ve bunların bizi toplumsal cinsiyet için heteroseksist içerimler taşıyan Oidipus hapishanesine geri döndürmeyeceğini düşünüyorum. Son olarak, arzu hakkında düşünürken üçlü bir yapının, toplumsal cinsiyeti tamamlayıcılığın ötesinde düşünmek ve tamamlayıcılık doktrininin beraberinde getirdiği heteroseksist meyil tehlikesini azaltmak bakımından içerimler taşıdığına işaret edeceğim.

⁸⁸ Benjamin, "How was It for You?", 28.

Pek fallus düşkünü değilim, bu konuda görüşlerimi daha önce belirtmiştim,⁸⁹ o yüzden arzu ilişkilerinin tümü için üçüncü terim olarak fallusa geri dönüş önerisinde bulunmayacağım. Fallusun arzusun birincil veya ilksel uğrağı olduğunu koyutlayıp her arzusun ya özdeşleşme ya da baba imleyeninin mimetik yansıması yoluyla uzandığını söyleyen görüşü de kabul etmiyorum. İlerici Lacancıların hemen fallus ile penis arasında ayırım yaptığını ve “baba metaforu”ndaki babanın sadece metafor olduğu iddiasında bulunduğunu anlıyorum. Ama “fallus” ve “baba” terimlerinin güvenle kullanılmasını sağladığı söylenen ayırımın kendisinin üstesinden geldiği söylenen penis/fallus ve baba/anne tekabüllerine dayanmaya ve bu tekabülleri yeniden tesis etmeye devam ettiğini açıklamıyorlar. Altüst edici biçimde yeniden anlamlandırmanın belli bir gücü olduğuna inanıyorum ve fallusta saçılma yaratıp örneğin “dyke” baba gibi kullanımlar geliştirme çabalarına destek veriyorum. Fakat en yaygın ve kökten biçimde yeniden anlamlandırılması gereken terimler olarak penise veya babalığa ayrıcalık tanımanın yanlış olduğuna inanıyorum. Neden başka terimler değil de bu terimler? Bu terimlerin “ötekisi” burada sorgulanan sorudur elbette; Benjamin de psişik etkiler devresinin fallusun denetiminde olmadığı bir psişik tablonun teorik olarak tahayyül edilmesine yardımcı olmuştur. Peki fallik indirgemenin tehlikelerini anlamış olarak üçgenleme sorununu yeniden düşünecek donanıma sahip miyiz şu an?

Ödipallik öncesine dönüş arzuyu annesel olanla ilişki içinde yeniden düşünmek olmuştur elbette, ama bu dönüş bizi farkında olmadan ikiliğin diriltilmesiyle meşgul etmektedir: fallus yerine annesel olan, zira mevcut iki seçenek “baba” ile “anne”dir. Oysa arzu düzeyinde, hatta toplumsal cinsiyet ve akrabalık düzeyinde olup bitenleri daha karmaşıklştıracak farklı betimleme tarzları yok mudur? Bunlar Benjamin’in açıktan sorduğu sorulardır; fallusun önceliği üstündeki Lacancı feminist vurguya dönük eleştirisi de büyük ölçüde hem bu vurgunun muhtemel heteroseksüelliğinin hem de toplumsal cinsiyetin düşünülmesinde iş başında olan karşılıklı dışlama mantığının eleştirisidir. Benjamin’in “aşırı kapsayıcılık” mefhumunu kullanışında, ödipallik öncesi safhanın ayırt edici özelliği olan aşırı kapsayıcı özdeşleşmelerin, bir toplumsal cinsiyetle özdeşleşmenin diğerinin

89 Judith Butler, “The Lesbian Phallus”, *Bodies that Matter* içinde, 57–92.

reddedilmesini gerektirmediği özdeşleşmelerin ödipallik sonrasında geri kazanılabildiği ve geri kazanılması gerektiği içerimi mevcuttur.⁹⁰ Bu bağlamda birden fazla özdeşleşmenin aynı anda mevcut olabilmesine özen gösteren Benjamin, birbirini tutmayan bu tür özdeşleşmelerin yaratıcı bir gerilim içinde yaşanabileceği anlayışını da terapi pratiği için bir ideal olarak destekler. Dişil bir erkeğin bir kadını sevmesi, eril bir erkeğin bir erkeği sevmesi gibi görünüşteki paradoksların ödipal çerçeve içinde açıklanamayacağını da gösterir. Toplumsal cinsiyet özdeşleşmesinin her zaman arzu pahasına olduğu düşünüldüğü ölçüde, tutarlı toplumsal cinsiyetlerin şaşmaz biçimde heteroseksüel yönelimlere karşılık geldiği söylenebilir.

Ben bu hamlelere gayet sıcak bakıyorum, hele ki *Shadow of the Other*'in "Constructions of Uncertain Content" başlıklı 2. Bölüm'ünde savunuldukları halleriyle. Doğurduğu sonuçları beğenmekle birlikte "aşırı kapsayıcılık" doktrini hakkında hâlâ sorularım var, ama Benjamin'in bu kitapta (45-49) heteroseksist olmayan bir psikanaliz doğrultusunda çalıştığına inanıyorum. Ne var ki (a) üçgenlenmenin ödipalleşmenin ötesinde, hatta ödipal olanın tam da postödipal bir şekilde yerinden edilmesinin parçası olarak yeniden düşünülmesinin faydalı olabileceğini, (b) toplumsal cinsiyet çiftbiçimliliğinin önceliğine dair belli varsayımların Benjamin'in eleştirisinin radikalliğini sınırlandırdığını ve (c) aşırı kapsayıcılık modelinin farkın tanınmasınin koşulu haline gelemeyeceğini, çünkü bu modelin Öteki'ne ek-statik⁹¹ biçimde bulaşmış bir benlik mefhumuna, söz konusu Öteki'ni ne dışlayan ne içeren özdeşleşmeleri nedeniyle merkezini kendinde taşımayan bir benlik mefhumuna izin vermediğini düşünüyorum.

Önce ne gibi postödipal üçgenlenme seçenekleri bulunduğuna bakalım. Arzu yapısının hiçbir zaman sırf ikili olmadığına işaret eden Lacancı formülasyonu başlangıç noktası olarak almayı öneriyorum. Hem bu formülasyonun herhangi bir fallus göndermesi olmadan okunmasının, hem de Lacancı görüş alanını aşan doğrultulara gitmesinin mümkün olup olmadığını görmek istiyorum. Jean Hyppolite, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* üzerine yorumunda, "arzu arzusu" mefhumunu ortaya atarken, arzunun

90 Benjamin, *Like Subjects, Love Objects*, 54.

91 *Ecstasy* sözcüğünün etimolojik versiyonu olan *ek-stasis*'i kullanırken amacım, Heidegger'in yaptığı gibi, terimin asli anlamına, kendi dışında durmak anlamına işaret etmek.

kendi kendini yenileme (Spinozacı bir iddia), ama aynı zamanda Öteki için arzu nesnesi olma amacı taşıdığına işaret eder.⁹² Hyppolite'in bu formülasyonuna başka bir şekil veren Lacan ise genitif halini/iyelik kipini öne çıkarıp bir ikirciklilik üretir: "arzu Öteki'nin arzusudur" (vurgu bana ait).⁹³ Arzunun arzuladığı nedir? Hâlâ kendi kendini arzulamaya devam ettiği bellidir; nitekim arzulayan arzunun arzulanan arzudan farklı olduğu açık değildir. Asgari düzeyde aralarında eşseslilik bağlantısı vardır ama bu arzunun kendini ikilediği anlamına gelir; arzu kendi kendini yenileme peşindedir, ama bunun için kendini ikileyip olduğundan başka bir şey haline gelmek zorundadır. Arzu tek bir arzu olarak yerinde durmaz, kendi dışında bir biçim alıp kendinden başkalaşır. Dahası arzu Öteki'ni ister –ki Öteki burada arzunun genelleştirilmiş nesnesi olarak anlaşılır. Arzu aynı zamanda Öteki'nin arzusunu ister– ki Öteki burada bir arzu öznesi olarak tasavvur edilir. Bu son formülasyonda genitif/iyelik hali söz konusudur ve Öteki'nin arzusunun öznenin arzusu için model haline geldiğine işaret edilir.⁹⁴ Öteki'nin beni istemesini istiyor değilimdir; Öteki'nin arzusunu üstüme aldığım, kendi arzumu Öteki'nin arzusunu model alarak biçimlendirdiğim ölçüde istiyordur. Çeşit çeşit perspektif içinde sadece bir tanesidir bu elbette. Nitekim bu formülasyon üzerine başka okumalar mevcuttur, ödipal okuma da bunlara dahildir: Öteki neyi arzuluyorsa (üçüncü bir nesne) onu arzularım ama o nesne bana değil Öteki'ne aittir; yasak üzerinden tesis edilen bu eksiklik arzusunun temelidir. Başka bir ödipal okuma: Öteki'nin, arzusunun tasdik edilmiş nesnesi yerine beni istemesini isterim; artık arzunun yasak nesnesi olmak istemiyordur. Bu son formülasyonun tersi: bana yasak edilmiş olan kişiyi arzulayabilmek, dolayısıyla Öteki'nin Ötekiliğini ortadan kaldırmak ve bu anlamda Öteki'nin arzusuna *sahip olmak* istiyordur.

Bu konunun Lacan tarafından ifade edilme tarzı kısmen Lévi-Strauss'un kadınların mübadelesi üzerine teorisinden türemiştir elbette. Klannın erkek üyeleri kadın alıp vererek diğer erkek klan üyeleriyle simgesel bir ilişki tesis ederler. Kadınlar tam da Öteki tarafından istendikleri için

92 Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, 66.

93 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, 58.

94 Arzunun mimetik oluşumuna dair bu açıklamanın Lacancı formülasyonuna dair bir eleştiri ve radikalleştirme için bkz. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*.

“istenirler”. Yani değerleri mübadele değeri olarak kurulur ama Marx’ın bu terime dair anlayışına indirgenebilir olmayan bir mübadele değeridir bu. Kuir kuramcı Eve Sedgwick *Between Men* adlı kitabında, bu tür bir sahne içinde aslında arzulayanın kim olduğu sorusunu sormuştur. Maksudı ilk bakışta bir kadını arzulayan bir erkeğin ilişkisi gibi görünen şeyin aslında zımnen iki erkek arasında kurulan homososyal bir bağ olduğunu göstermektir. Sedgwick’in iddiası, “fallus” kardeşliğinde olduğu gibi homososyal bağın heteroseksüellik pahasına ortaya çıktığı değil, (homoseksüelden farklı olarak) homososyalın tam da heteroseksüellik üzerinden eklemlendiğidir. Bu argümanın hem heteroseksüelliğin ve homoseksüelliğin, hem de homososyal bağın simgesel doğasının (ve dolayısıyla Lacancı simgeselin) nasıl düşünüldüğü bakımından kapsamlı sonuçları olmuştur. Mesele biri fallusa sahipken diğerinin sahip olmaması değil, fallusun aynı anda heteroseksüel ve homoseksüel bir devre içinde dolaşıma girmesi, dolayısıyla sahne içindeki her “aktör”ün özdeşleşme konumlarının karışıyor olmasıdır. Kadını başka bir erkeğe göndermeye çalışan erkek kendisinin belli bir yönünü gönderir, kadını alan adam gönderen adamı da almış olur. Dolaşıma giren kadındır, ama en nihayetinde istenen o mudur, yoksa her iki erkeğin de arzusunun temsilcisi haline gelerek, o arzuların bulunduğu ve buluşmadığı mahal, muhtemel homoseksüel karşılaşmanın rölelendiği, askıya alındığı ve muhafaza edildiği mahal haline gelerek bir değeri mi örneklendirir kadın sadece?

Bu bahsi açmamın sebebi, heteroseksüellik ile homoseksüelliğin ne gibi derinlemesine ve belki kaçınılmaz yollardan birbiri üzerinden tanımlandığını okumanın bana mümkün görünmüyor olmasıdır. Örneğin, çoğu zaman hemcins duyulan arzusun kabullenilemeyişi heteroseksüel kıskançlığı ne ölçüde pekiştirmektedir?”⁹⁵ Bir erkeğin kadın sevgilisi başka bir adamı istiyordur, hatta ona “sahiptir”; ilk erkek bunu kendi zararına bir deneyim olarak yaşar. İlk erkeğin ödemesi gereken bedel nedir? Bu sahne de Öteki’nin arzusunu arzuluyor olduğunda, bu arzu sevgilisinin arzusu mudur (öyle olduğunu hayal edelim)? Yoksa sevgilisinin başka bir *erkek*le sevgili olması da ayrıcalık mıdır (öyle olduğunu hayal edelim)? Adam

95 Kıskançlık ile homoseksüel arzu arasındaki yer değiştirme üzerine bkz. Freud, “Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality”

sadakatsizliği yüzünden kadına öfkelenildiğinde, bu öfkenin nedeni kendisinin halihazırda bulunmuş olduğu feragati kadının reddetmesi midir? Bu okuma adamın bu sahnede kadınla özdeşleştiğine işaret edebilir ama bu özdeşleşmenin nasıl gerçekleştiği, en nihayetinde “dişil” bir özdeşleşme olup olmadığı belli değildir. Adam bu sahne içinde kadının konumu diye tahayyül ettiği konumu istiyor olabilir ama bu konumun ne olduğunu hayal eder? Adam kadının diğer erkeğe olumlu yanıt verdiğini hayal ediyor olsa bile, bu konumu dişil konum olarak gördüğünü varsayamayız. Kendi kıskançlık fantazisinin kalbinde kendi olumlu yanıtını buluyorsa, adamın kadını pasif eril homoseksüellik konumunda hayal ettiğini iddia etmek daha uygun olur. Son olarak, böyle bir durumda heteroseksüel tutku ile homoseksüel tutku arasında ayırım yapmak mümkün müdür sahiden? Ne de olsa adam kadını kaybetmiş durumdadır ve buna öfkeli; kadın onun gerçekleştiremediği veya gerçekleştirmeyeceği hedefi gerçekleştirmiştir ve öfkesinin nedeni budur.

Benjamin’in arzu ile özdeşleşmenin birbirini dışlayan bir ilişki içinde anlaşılması gerekmediği doğrultusundaki ısrarının bu tür eşzamanlı tutkulara alan açtığı belli. Ama heteroseksüelliğin homoseksüel tutkunun mahalli yahut homoseksüelliğin heteroseksüel tutkunun mecrası haline gelişini tarif edecek bir yol sunuyor mu bize Benjamin? İkili yapı, toplumsal cinsiyete dayatıldığında, “ikili” ilişkinin sırf bu ikisi arasında kalması uğruna iş gören güçlükleri göremeyen bir karşılıklılık varsayımına bağlanıyor gibidir. Benjamin gibi üçüncünün öznelerarası sürecin kendisi olarak, daha yaşanılır ve yaratıcı bir “olumsuzlama” halinde yıkımın “sağ kalışı” olarak devreye girdiğini öne sürmek söz konusu sahneyi tanımlı gereği olabileceğinden daha mutlu kılmaktır. Elbette birleşmenin ve yıkımın her ilişki için geçerli riskler olduğunu söyler Benjamin, ama bunlar ilişki içindeki “iki” benliğin aralarındaki dinamik ilişki sayesinde dönüştükleri bir tanıma seçeneğine ulaşmak için işlenecektir.

Peki üçüncü ile ne yapacaktır bu ikili? Bu noktada, kuir kuramda “kadın mübadelesi”ne getirilen yeni tarifi Lacancı feminizmin fallusun önceliğine ilişkin ısrarına geri dönüş olmadığına dikkat edelim. Öteki’nin arzusu mimetik olarak kendi konumumu fallusa sahip bir konum olarak yansıtacağından dolayı Öteki’nin arzusunu istiyor değilimdir. Erkek

olarak daha tam bir özdeşleşme uğruna başka erkeklerin istediğini istiyor da değildir. Heteroseksüelliğin homososyalliğe dönüştüğü üçgenlenme süreci başlarken, özdeşleşmeler alışıldık Lacancı konumların ya olabirliğini yadsıdığı ya da patoloji diye tarif ettiği bir karmaşıklık içinde çoğalır. Arzu ile özdeşleşmenin (heteroseksüel olduğu varsayılan) cinsel farkın oluşturduğu kaçınılmaz arkaplan ışığında birbirini dışlayan seçenekler olarak geliştikleri bir konfigürasyonda, benim tarif ettiğim aktörlerin olsa olsa beyhude bir çabayla, yenilgilerini çoktan ayarlamış bir simgeselle savaş halinde belli konumları işgal etmeye çalıştıkları düşünülebilir. Yani kendisini sevgilisinin konumunda başka bir adamla birlikte hayal eden erkek cinsel farkı “reddetme” çabası içindedir; önceden düzenlenmiş cinsel fark draması içinde arzu böylece bir kez daha ahlakçı biçimde patolojiye indirgenir. Bu tür bir yaklaşımın savunulamaz olduğu konusunda Benjamin’le aynı fikirde olduğumuza inanıyorum.

Tam olarak hangi noktada ayrılıyoruz peki? Öncelikle, yukarıda işaret ettiğim gibi, ilişkinin gönderme yaptığı üçüncüden ayrı düşünülmesi mümkün olmadığı gibi, üçüncünün de ilişki “süreci”nin kendisi olarak tarif edilmesi o kadar kolay değil. Üçüncünün ikilinin “dışında” bırakıldığını ya da ikilinin meydana gelmesi için ikilinin üçüncüyü dışarıda bırakması gerektiğini söylemek istemiyorum. Hayır, üçüncü hem kurucu bir tutku olarak ilişkinin içindedir, hem de kısmen gerçekleşmemiş ve yasaklanmış arzu nesnesi olarak “dışındadır”.

Aynı sahneyi kadının bakış açısından yeniden düşünüp karmaşıklaştıralım. Kadının biseksüel olduğunu ve “1 numaralı erkek”le ilişki yaşamaya çalıştığını, bu esnada kadınlara dönük, genellikle alta olma arzularını bir süreliğine ertelediğini hayal edelim. Bu kadın “üçüncü” olarak bir kadın yerine erkek (2 numaralı erkek) bulur ve “üstte” olan taraf olur. Diyelim ki ilişkide kız arkadaşının “üstte” olması 1 numaralı erkek açısından fazla “kuir” olduğu için ölümden beterdir. Yani erkek kadının başka bir adamı alta aldığı, muhtemelen adama anal penetrasyon yaptığını biliyor ve çeşitli nedenlerle öfkeden kuduruyordur. Kadın neyin peşindedir peki? Kadın biseksüelse şayet, şu an birkaç erkeği “beceren” bir biseksüel demektir. Ama aynı zamanda kıskançlık patlamasının ilişkiyi tehlikeye attığı bir sahne oluşturmakla da meşgul olabilir. “Yukarıdakilerden hiçbiri”nin

peşinden gitmek amacıyla ilişkiden kurtulmak için bunu yapıyor olabilir. Bu noktada kadının heteroseksüel faaliyetinin şiddetlenmesini (a) ilk sevgilisindeki kıskançlığı görüp onu daha da kuvvetli bir sahiplenmeye doğru ittirmenin, (b) ikinci sevgilisini alta alıp ilk sevgiliyle yasak olan arzuyu tatmin etmenin, (c) iki adamı karşı karşıya getirip, hiç de üstteki taraf olmadığı lezbiyen bir ilişki imkanına yer açmanın, (d) alttaki bir lezbiyen olmakla ilişkilendirdiği psikik tehlikeleri uzak tutmanın yolu olarak görmek mümkün olabilir mi? Bu arzulardan birinin diğerinin hizmetinde olmayabileceğine, dolayısıyla hangisinin gerçek ve sahici, hangisinin kamuflej veya hedef saptırma olduğunu söyleyemeyebileceğimize dikkat edelim. Nitekim bu karakter yaşadığı sekansın yerini alacak “gerçek” bir arzu bulamıyor olabilir, gerçek olan sekansın kendisi olabilir. Ama 2 numaralı erkeklerle yaşadığı ilişki dolaylı yoldan bu tutkuların kavuşma mahalli, anlık bir takımıydı olabilir; kadını anlamak için bu tutkuların eşzamanlı ve ahenksiz doğruluk iddialarının kabul edilmesi gerekiyor olabilir. Heteroseksüel bir ilişki yaşayan bir erkek ile bir kadının ilişkilerine arkadaşça son verip homoseksüel arzuların peşinden gitmeleri şehir merkezlerinde nadir rastlanan bir durum değildir elbette. Burada ne olduğunu yahut arkadaş olan gey bir erkekle bir lezbiyen yatmaya başladıklarında ne olduğunu bildiğim iddiasında değilim. Ama homoseksüel tutkularla heteroseksüel tutkular arasında belli bir çaprazlanma oluştuğunu, bunların bir örgünün iki ayrı hattı değil, birbirlerinin eşzamanlı vasıtaları olduğu varsayımı makul görünüyor.

Bunun en belirgin ifadesi transcinsiyet üzerine tartışmalarda ortaya çıkıyor bana kalırsa. Transcinsiyetli kişinin cinselliğinin homoseksüel mi, heteroseksüel mi olduğunu söylemek güçleşiyor. “Kuir” terimi tam da bu tür üretken/verimli karar verilemezlik anlarına hitaben yaygınlık kazandı ama belli tereddütlü cinsel yönelim anlayışlarının kurucu rol oynadığı bu kültürel oluşumları hesaba katmaya çalışan bir psikanalitik çaba görmedik henüz. Bunun en açık biçimi geçiş halindeki transseksüelleri düşündüğümüzde ortaya çıkıyor; burada kimlik edinilme sürecindedir ama henüz hedefe varılmış değildir. Daha da kuvvetli bir örneği: geçiş kalıcı bir süreç olarak anlayan transseksüeller. Bu örneklerde ikirciksiz bir şekilde toplumsal cinsiyetten bahsedemiyorken, cinsellik hakkında iddi-

alarda bulunmamızı sağlayacak gönderme noktasına sahip miyiz peki? Transseksüelliğin ortada olmadığı transcinsiyet söz konusu olduğunda, kalıcı edinimler olarak anlaşılması mümkün olmayan muhtelif çaprazlama yolları mevcuttur, ki burada cinsiyet çaprazlaması kısmen erotizasyonun koşulunu oluşturmaktadır. *Boys Don't Cry* adlı filmde⁹⁶, transcinsiyet hem bir erkek olarak özdeşleşmekle hem de bir kızı istemekle ilgili gibidir; yani kız olmaktan heteroseksüel bir erkek olmaya doğru geçiştir. Brandon Teena heteroseksüel bir erkek olarak özdeşleşir/kimliklenir, ama bu fantazinin çöktüğü, Brandon'ın tampon bulup kullanması gereken, sonrasında iz bırakmadan tampondan kurtulması gereken kimliksizleşme anları da görürüz. Özdeşleşme yeniden başlar; inanılır bir fantazi olarak, inanç uyandıran bir fantazi olarak günbegün yeniden düzenlenmek zorundadır. Sevgilisi olan kız durumdan habersiz gibidir ama fetişizme özgü bir bilmemedir bu, erotizasyonun müphem zeminidir. Kız bilmediğini iddia ederken dahi kız arkadaşının durumu bilip bilmediği belirsizliğini korur; bildiğini iddia ederken dahi bilip bilmediği belirsizdir. Nitekim filmin en nefes kesici anlarından biri, kız arkadaşının bile bile fantaziye yeniden çalıştırmasıdır. En nazik anlardan biri de, durumu bilen kızın artık fantaziye tam olarak giremez görüldüğü andır. Yadsıma fantaziye mümkün kıldığı gibi güçlendirir de; kimi zaman kabullenmeden bile sağ çıkabilecek ölçüde güçlendirir.

Keza Brandon'ın bedeninin sahne dışında kaldığını ve bu örtmenin fantaziye olanaklı kıldığını söylemek de mümkün değildir, zira beden sahneye dahil olur ama fantazinin tesis ettiği şartlar üzerinden. Burada basitçe anatominin "inkâr"ı değil, bedenin erotik bir şekilde konuşlandırılması, örtülmesi, karşılıklı bir erotik fantazi uğruna protez mahiyetinde uzandırılması söz konusudur. Dudaklar, eller, gözler, Brandon'ın bedeninin kız arkadaşı Lana'nın üstünde ve içinde uyguladığı kuvvet, kollar, ağırlık, itiş kuvveti. Hiç de "bedensizleşme"nin sahnesi değildir bu, hiç de "üzücü" değildir. Brandon kız arkadaşının arzusunu isterken istediği nedir? Brandon arzu öznesi konumundadır ama ışıklar açıkken sırt üstü uzanıp kız arkadaşından dildosunu emmesini istemez. Bu fazla "kuir" olacağı için belki, ama belki de her ikisi için de fantaziye mümkün kılan koşulları yok

edeceği için. Fantazinin bütün kuvvetiyle ortaya çıkması için, yadsıma koşulunun yerine getirilmesi için dildoyu karanlıkta çalıştırır. Evet, o konumu işgal eder, tam da o konumu fazla iyi işgal ettiği için filmde oğlanların zulmüne ve tecavüzüne maruz kalır. Brandon bir lezbiyen midir, yoksa erkek mi? Brandon kendisini erkek yaparak bu soruya istikrarlı bir şekilde yanıt verse de, Brandon'ın durumunu tanımlayan şey sorunun kendisidir bir bakıma. Kendisini bir erkek olarak yapması gerektiği için, bunun Brandon'ın lezbiyen olduğunun işareti olduğunu söylemek olmaz. Zira erkekler elbette kendilerini erkek olarak yaparlar; bir şekilde "yapılmadan" toplumsal cinsiyete dahil olan bir anatomi yoktur.

Sevişirken sadece dildosunu kullanarak kız arkadaşının içine giren, cinselliği bütünüyle heteroseksüellik tarafından programlanmış olduğundan dolayı kendisi için başka bir ilişkinin mümkün olmadığı lezbiyenin bir erkek ya da "erkek" olup olmadığını sormak daha mı kolay olurdu? Brandon ancak bir "erkek" olarak sevişebildiğini söylediğinde, sokakta değilse bile yatakta transcinsiyetli olduğunu söyleyebiliriz. Brandon'ın geçişinde kültürün kamusal normlarına yönelik sürekli bir meydan okuma söz konusudur, dolayısıyla transcinsiyet süreminde daha kamusal bir mahal işgal eder bu geçiş. Mesele sadece belli bir şekilde sevişebilmek değil, aynı zamanda eril toplumsal cinsiyet olarak görünmektir. Yani bu mânâda Brandon kesinlikle lezbiyen değildir; tecavüzün ardından geri adım atan film onu bu statüye geri döndürmek isterken, lezbiyenliğe geri dönüşe (ulaşmaya?) bir şekilde o tecavüzün önyak olduğunu ima etse de, tecavüzcülerin yapmak istediği gibi Brandon'ı anatomiyle "uzlaşan" bir "hakiki" dişil kimliğe geri döndürse de. Bu "uzlaşma"nın tek anlamı anatominin kabul edilebilir kültürel normlar uyarınca araçsallaştırılması, bu araçsallaştırmanın sonucu olarak bir "kadın" üretilmesi ve arzusunun kuir olmasına izin verilirken bile toplumsal cinsiyetin normalleştirilmesidir. Brandon'ın sırf yaşadığı türde cinsel ilişkiler yaşamak için meşru bir hak kazanmak amacıyla kamusal bir erkek olmak istediği gibi bir tahminde bulunulabilir ama bu tür bir açıklamada toplumsal cinsiyetin cinsellik için sadece araçsal olduğu varsayımı saklıdır. Oysa toplumsal cinsiyetin Brandon için kendine özgü hazları vardır, kendine özgü amaçlara hizmet eder. Bu özdeşleşme hazları arzusunun hazlarının ötesine geçer ve bu mânâda, Brandon sadece yahut öylece lezbiyen değildir.

Tanıma ve Tamamlayıcılığın Sınırları

Toplumsal cinsiyet karşılıklılığının burada bize yardımı olabilir mi? Benjamin şöyle diyor: “toplumsal cinsiyet karşılıklılığının eleştirisinin sonucu zorunlu bir paradokstur: birbirine karşıt dişillik ve erillik kategorilerini bozarken, aynı anda bu konumların kaçınılmaz biçimde deneyimi düzenlendiğini kabul etmektir.”⁹⁷ Bu ifadenin hemen öncesinde, “kadın-erkek karşıtlığıyla, bu ikilik içinde kadının negatif konumuyla başlamadığımız takdirde, en başta toplumsal cinsiyet kategorilerine yönelttiğimiz sorgulamanın zeminini baltalıyor muyuz,” diye sorar Benjamin. Neydi peki o sorular, doğru şekilde ortaya konmuşlar mıydı? Onca toplumsal cinsiyetli hayat kadın-erkek ikiliğini üstlenemezken, bu ikiliği varsaymakta haklı mıydık? Heteroseksüel ilişkiselliğin içinden geçen homoseksüel amaçları ‘üçüncü’ye gönderme sayesinde görebilmişken, bu ilişkiyi ikili bir ilişki olarak görmekte haklı mıydık? Bu soruları daha ziyade toplumsal cinsiyete ilişkin olarak sormamız gerekmiyor muydu? Normatif cinsiyetin tesis edilmesinin nasıl bir psişik maliyeti oluyor? Karşılıklılık varsayımı nasıl olup da tanıma gereği homoseksüel amaçların damgasını taşımayan, özgöndergesel bir heteroseksüel varsayıyor? Geçmişte sormadığımız bu sorular toplumsal cinsiyet ve cinsellik siyasetiyle meşgul, aynı anda feminist ve kuir bir psikanalizin önünde duran teorik mücadelenin parçasını oluşturmuyor mu?

Tanıma sunmak istiyorsak, tanımanın benlikleri içerici ve yıkıcı yönelimlerin ötesine, bizden farklı olduğuna işaret etmenin etik açıdan zorunlu olduğu başka bir benliğin anlaşılmasına taşıyan karşılıklı bir süreç olduğuna inanıyorsak, bu soruların bu şekilde sorulması önem taşıyor. Benjamin’in çalışmalarında iş gören tanıma normuyla hiçbir sorunum olmadığı, hatta bunun psikanaliz için uygun bir norm olduğunu düşündüğüm anlaşılıyordur umarım. Ama Benjamin’in tanıma başlığı altında nelerin mümkün olduğuna dair tariflerine savunulması mümkün olmayan bir umudun girmiş olduğundan şüpheleniyorum. Dahası, yukarıda işaret ettiğim gibi, bilhassa Benjamin’in tarif ettiği şekliyle aşırı kapsayıcılığın, reddedilmediği gibi içeri de alınmayan, ayrı bir Öteki’nin tanınmasının koşulu haline gelebileceği konusunda soru işaretleri taşıyorum.

97 Benjamin, *The Shadow of the Other*, 37.

Öncelikle olumsuzlama ile yıkım arasında Benjamin'in işaret ettiği gibi net bir ayrım yapmanın mümkün olup olmadığı sorusuna dönelim. Sonrasında Hegelci tanıma mefhumunu ek-statik yapısını öne çıkarıp yeniden düşünelim ve bunun aşırı kapsayıcılık modeliyle uyuşup uyuşmadığı sorusunu soralım. Bu modellerin hangi biçimler altında tanımayı kolaylaştırıp kolaylaştırmadığı gibi etik bir soru ışığında bu farklı modeller nasıl görünmektedir? Son olarak, benliğin kimlikle ilişkisi içinde düşünülmesi bakımından bu farklı tanıma mefhumlarının ne gibi içerimleri vardır?

Benjamin *The Bonds of Love* kitabının yayımlanmasından bu yana, "tanıma hareketi içinde olumsuzlamanın aynı ölçüde hayati bir uğrak olduğu"nu savunan bir konumda olduğunu açıkça belirtiyor. "Ötekiliğin kabul edilmesine dönük herhangi bir çağrının tanımanın kaçınılmaz olarak tahakküm biçiminde çöküşünü dışarıda bırakması da mümkün değildir."⁹⁸ Bu sözler Benjamin'in 1998 yılındaki konumunu temsil ediyor. Gelgelelim, o günden bu yana bu "kaçınılmaz çöküş"ten uzaklaşmış durumda Benjamin. Önceki konumunda olumsuzlamanın tanımanın önvarsayımı olduğu gibi bir iddia var gibiyken, bugünkü konumunda olumsuzlamanın tanımanın ara sıra başına gelen, ama hiçbir şekilde onu tanımlamayan, olumsal bir olay olduğu gibi bir ima var gibi görünüyor. Örneğin, "tanıma arıza çıkmasını beklemek gerektiğini", ama "yıkım"ın üstesinden gelinebileceğini söylüyor Benjamin: "sağ kalma daha sahici bir düzeyde mümkün hale gelinceye kadar devam eder yıkım". Yıkıcılığın aşılması olarak tanımlanan bu sahici düzeye verilen isimdir tanıma. Sonrasında, dışsallığın tanındığı bir "diyalojik" süreç olarak tarif edilir. Böyle bir durumda analist bir idealizasyon değildir, zira bu analistin hâlâ içsellikten kurtarılamaması olur. Analist ya ideal ya da zulmedici imgeyi delip geçen, "sahici" bir diyalojik karşılaşmaya ve Benjamin'in tabiriyle "öznelerarası uzam"ın yaratılışına işaret eden Öteki'dir.

Benim sorum şu: öznelerarası uzamın "sahici" tarzı içinde sahiden yıkımdan muaf olması mümkün müdür? Yıkımdan büsbütün muafsa şayet, artık psikanalizin işine yaramayacak şekilde psişenin de ötesinde midir? "Üçüncü" diyalojik karşılaşmanın müziği ya da ahengi olarak tanımlandığında, diğer "üçüncüler"e ne olur? Karşılaşmayı bozan çocuğa, kapıda

veya telefondaki eski sevgiliye, geri döndürülemez geçmişe, zapt edilemez geleceğe, beklenmedik koşulun ortaya çıkışının sırtında giden bilinçdisinin kendisine? Tüm bunlar olumsuzluklardır, diyalogun ahenkli müziği içinde büsbütün üstesinden gelinmesi, aşılması, çözülmesi mümkün olmayan “yıkım” kaynaklarıdır şüphesiz. O müzik nasıl bir uyuşmazlığı bastırır? Var olabilmek için neyi yadsır? Ya o müzik Mahler’in müziğiysese? İlişkide sorunun sadece tamamlayıcılığın, kendine ait olanı başkasına yansıtmanın, ayrı olarak görülmesi gereken başkasını içeri almanın işlevi olmadığını kabul ettiğimiz takdirde, en nihayetinde ikili bir yapı olarak kalan tanıma modelini ayakta tutmak da güçleşir. Ama Öteki arzusunun Öteki’nin arzusuna dönük arzu olabileceğini ve bu konumun envai çeşit ikircikli formülasyonunu kabul ettiğimiz takdirde, Öteki’ni tanımanın ikilinin hemen hiçbir zaman görüldüğü gibi olmadığı varsayımını gerektirdiğini düşünüyorum. İlişkiler esasen ikili olduğunda Öteki’nin arzusunun merkezinde kalmaya devam ederim ve narsisizm tanımı gereği tatmin olmuş olur. Oysa arzu izini sürmesi her zaman o kadar kolay olmayan rollerle iş gördüğünde, Öteki için kim olduğum tanımı gereği yerinden olma tehlikesi altında olacaktır. Sevilen Öteki’ni o Öteki mahallinde ikamet etmiş diğer tüm Ötekilerden ayrı bir şekilde bulmak mümkün müdür? Öteki’ni psişik yoğunlaşma ve kaydırmanın bütün tarihinden ya da egonun kendisini oluşturan terk edilmiş nesne ilişkilerinin çökeltisinden kurtarmak mümkün müdür? Yoksa Öteki’ni “tanıma”nın bir parçası da, onun ister istemez merkezinde benim durmadığım bir tarihle birlikte geldiğini tanımak mıdır? Her tanımada zorunlu olan tevazuunun ve sevgide söz konusu olan tanımanın bir parçası değil midir bu?

Benjamin’in şöyle diyebileceğini düşünüyorum: Öteki’nin tarihinin merkezinde olmadığımı tanıdığımda farkı tanırım. Ve bu tanımaya saldırganlıkla, aciz bir yıkımla karşılık vermediğimde, bizatihi farkı tanıyacak ve Öteki’nin bu ayırt edici özelliğini yıkıma dönüşmeyen bir “olumsuzlama” (ben-olmayan) ilişkisi içinde anlayacak bir konuma yerleşirim. Sağ çıkılan yıkımdır olumsuzlama. Ama bu yanıt, ikilinin bu sınırlı yapı içinde zapt edilmesi veya bastırılması mümkün olmayan bir şey biçiminde çözülmesinin zorunlu olduğuna dair bir tanımayı da beraberinde getiriyor bana kalırsa. İkili bir kazanım değil, bir önkabul. İş görmesini sağlamanın

güç olması kısmen tam da kendisine temelden kayıtsız olan bir psişik ufuk içinde elde edilmiş olmasından kaynaklanıyor. Olumsuzlama sağ çıkılan yıkım ise şayet, “sağ kalma”nın içeriği nedir? Bu formülasyon “yıkım”ın bir şekilde aşıldığı, hatta temelli aşıldığı iması taşır şüphesiz. Bu mümkün müdür peki – insanlar için? Yıkımın üstesinden temelli gelip ahenkli ikiliye ulaştığını iddia edenlere güvenecek miyiz? Ben şahsen ihtiyatlı olmaktan yanayım.

Yıkıcılığın sürekli bir tehlike olarak kendini öne sürdüğünü kabul etmek için saldırganlığın her zaman orada olduğunu, kim olduğumuz bakımından kurucu rol oynadığını öne süren bir dürtü teorisini kabul etmemiz şart değil. İnsanın psişik hayatının kalıcı ve çözülmez bir boyutudur bu tehlike. O yüzden, yıkıcılığı aşmaya çalışan herhangi bir terapötik norm kendini imkânsız bir öncülde temellendiriyor gibidir. Benjamin yıkım ile olumsuzlama arasında yaptığı ayırım yoluyla, yıkımdan olumsuzlama olarak sağ çıkmak gerektiği, bunun bitmek bilmez bir vazife olduğu gibi bir etik buyruk çıkarmak istiyor olabilir. Ama başvurduğu zamansal dinamizm kendini tekrar eden bir mücadelenin, yıkıcılıkla tekrar tekrar sahnelenmesi gereken bir meşguliyetin, arıza biçimlerinin beklendiği ve kaçınılmaz olduğu bir ilişkinin dinamizmi değildir; daha ziyade, gerilimi “kendi başına bir amaç” olarak muhafaza eden bir diyalogdur, başka bir deyişle yıkımın aşılmasının nihai amaç olduğu teleolojik bir harekettir bu.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nin efendi-köle üzerine olan kısmında tanıma mefhumunu öne sürerken, Öteki ile ilk karşılaşmayı kendini kaybetme olarak anlatır. “Özbilinç ... *kendinden çıkmıştır*. ... kendini kaybetmiştir, zira kendini *başka* bir varlıkta bulur” (111). Hegel’in burada, Öteki tarafından özümseme fantazisinin ilk veya ilkel bir deneyim oluşturduğu patolojik bir durumu tarif ettiği düşünülebilir. Ama daha fazlasını söyler Hegel. Bilinç her ne ise, benlik her ne ise, kendini ancak başkasında yansıma yoluyla bulacağına işaret eder. Kendi olmak için kendini kaybetmelidir, bu geçişi yaptığında da hiçbir zaman eski haline “geri dönmeyecektir”. Gelgelelim başkasında veya başkası olarak yansımanın bilinç için ikili bir anlamı olmaktadır, zira yansıma yoluyla bilinç kendini bir bakıma geri kazanacaktır. Ama yansımanın dışsal statüsünden dolayı, kendini kendine dışsal olarak geri kazanacak, dolayısıyla kendini kaybetmeye devam edecektir. Dolayısıyla

Öteki ile ilişki her zaman ikircikli olacaktır. Kendini bilmenin bedeli kendini kaybetmek olacaktır; Öteki kendini bilme imkanını hem doğurur hem baltalar. Ama benliğin hiçbir zaman Öteki'nden kurtulup kendine geri dönmediği, "ilişkiselliğinin" benliğin 'kim'liği bakımından kurucu hale geldiği açığa çıkar.

Bu son noktada Benjamin'le aynı fikirdeyim. Bu ilişkiselliği nasıl anladığımız konusunda ayrıldığımızı düşünüyorum. Bana göre, Hegel bize ek-statik, mecburen kendi dışında olan, kendine özdeş olmayan, en baştan ayrılmış bir benlik anlayışı vermiştir. Bu taraftaki benlik diğer taraftaki yansımasını göz önüne alır, ama aynı ölçüde diğer taraftadır, yansımış ve yansıtandır. Ontolojisi tam da geri dönüşü olmayan biçimde bölünmüş ve uzanmış olmaktır. *Tinin Fenomenolojisi*'nin akışı içinde ortaya çıkan her benlik ile önceki görünüşü arasında daima zamansal bir mesafe vardır; başkalıkla karşılaşma yoluyla dönüşüp daha önce hiç olmadığı bir benlik haline gelir, kendine geri dönmez. Fark benliği geri dönüşü olmayan bir geleceğe fırlatır. Bu bakımdan benlik olmak 'kim'liğinize belli bir mesafede olmaktır; kendi kendine özdeş olma (Hegel'in tabiriyle kendinden emin olma) ayrıcalığının tadını çıkarmak değil, daima kendi dışına, kendinden Başka olana atılmaktır. Bu benlik anlayışında, Benjamin'in çalışmalarında karşılaştığımız Hegel'den farklı bir Hegel'in öne çıktığına inanıyorum. "Kapsayıcı benlik" tabirindeki gibi bir "kapsama" metaforu bu Hegel için yetersiz kalır şüphesiz. Nedenini açıklamaya çalışacağım.

Benjamin "The Shadow of the Other Subject" başlıklı bölümde, dört feminist felsefeciyile birlikte yazmış olduğum *Feminist Contentions* kitabı üzerine belki yayımlanmış en önemli tartışmayı sunar. Benim dışlama gerektiren bir benlik anlayışını savunmamdan (102) ve "kapsama" için tamamlayıcı bir terimim olmamasından rahatsız olur. Öznenin dışlama üzerinden olduğu belli yollara itiraz ettiğime göre, dışlamanın aşılabacağı bir normatif ideali benimsememin makul olacağına işaret eder: "başkalığın benlik dışında, dışsallık alanında bir yer bulabilmesinin, benlikten ayrı bir tanıma kazanmasının tek yolu kapsamadır, yadsınanın kabul edilmesi, kısacası *sahiplenilmesidir*" (103). "Kapsama" "dışsal" olanın tanındığı sürecin adı olduğu için, burada metaforik bir sorun ortaya çıkar elbette. Ama bu metaforik bir güçlükten daha mı fazlasıdır; daha doğrusu, bu metaforik

güçlük daha sorunlu bir kuramsal meselenin ana hatlarını mı çıkarır? Benjamin “kapsama” terimini, *Belalı Bedenler* kitabımda ele aldığım olumsuz dışlama veya abjection [iğrençleştirme] biçiminin tamamlayıcı karşıtı olarak öne sürer ama “dışsal” terimini de Öteki’nin sahici diyalog şartlarında görünen boyutuna tahsis eder. Yani dışarı atma veya abjection veya yadsıma anlamında dışlama, Benjamin’in görüşünde, karşılıklı bir bölünme biçiminin, yadsınmış bir yansıtma yoluyla Öteki’ni büsbütün gölgede bırakan bir biçimin yörüngesi içinde kalır. Bu durumda, Öteki ancak artık “dışlanınadığında” “dışsal” olarak ortaya çıkar. Ama bu noktada Öteki’nin “sahiplenilmesi” mi söz konusudur, yoksa en başta Öteki’nin görünmesine izin veren bir sahihsizleşme mi meydana gelir? Laplanche olsa bu noktayı öne çıkarırdı; keza Levinas ve Drucilla Cornell de.⁹⁹ Tam da sahiplenme-sahip çıkmama mantığının ötesine uzanan hareket Öteki’ni öznenin narsisist döngüsünden çıkarır. Nitekim Laplanche’a göre başkalığın herhangi bir sahiplik meselesinin ötesinde ortaya çıktığı söylenebilir.¹⁰⁰

Hegel’deki ek-statik benlik mefhumunun kimi yönlerden benliğin varoluşunu sağlayan Öteki’nde ister istemez kendini kaybeden bu benlik mefhumundan yankılar taşıdığını öne süreceğim. Burada “benlik”, özerk biçimde kendi kendini belirleme kibrine karşılık gelen öznenen farklıdır. Hegel’de benlik Öteki’nden büyülenmenin, söz konusu benliği tehlikeye atan, başta gelen bir büyülenmenin damgasını taşır. Bu doğrultuda “Efendi ve Köle” kısmında iki özbilincin birbirini tanıdığı uğrak, “ölüm kalım mücadelesi” içinde her ikisinin de Öteki’ni, yani kendi yansımalarının koşulunu yok etme gücüne sahip olduklarını gördükleri uğraktır. Yani tanıma temel bir incinebilirlik uğrağında mümkün hale gelir; ihtiyaç da kendi kendinin bilincine varır. Bu uğrakta tanımanın işlevi yıkımı zapt etmektir elbette. Ama aynı zamanda benliğin kendine ait olmadığı, sonrasındaki herhangi bir ilişkiden önce Öteki’ne verilmiş olduğu ama Öteki’nin de bu benliğe sahip olmadığı anlamına gelir. Benlik ile Öteki arasındaki ilişkinin etik içeriği de bu karşılıklı ve temelde yatan “verilmişlik”tedir. Hegel’de benliğin Öteki’ni “içerir” hale geldiğini söylemek olsa olsa kısmen

99 Bkz. Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit*; Emanuel Levinas, *Otherwise Than Being*.

100 Bkz. Jean Laplanche, *Essays on Otherness*.

doğrudur. (Benjamin bu noktada “içerme” ile “içeri alma”yı birbirinden ayıracak, hatta karşı karşıya getirecektir.) Zira benlik her zaman kendine başkadır, dolayısıyla Ötekileri kendi kapsamı “içine alacak” bir “mahfaza” veya birlik değildir. Aksine, benlik kendini hep Başkası olarak bulur, kendine Başkalaşır; “içeri alma”nın zıddına işaret etmenin başka bir yoludur bu. Öteki’ni içeri almaz; geri dönüşü olmayan bir başkalık ilişkisi içinde kendini kendi dışına taşınmış bulur. Bir bakıma başkalıkla bu ilişkinin “ta kendisidir” benlik.

Benjamin benliğin “bölünmüş” ve “dışmerkezli” karakterini varsayan “postmodern” kavrayışlara zaman zaman değinse de, bu terimlerin tam olarak ne anlama geldiğini öğrenemeyiz. Önce bir benlik olduğunu, bu benliğin sonradan bölündüğünü söylemek olmaz; zira burada ana hatlarını çizdiğim benlik en baştan kendi ötesindedir ve bu ontolojik ek-statis üzerinden, Öteki ile arasındaki bu temel ilişki, kendini ikircikli bir şekilde kendi dışında kurulmuş bulduğu ilişki üzerinden tanımlanır. Bu modelin öznenin kendi kendine yeterliğine yahut tüm özdeşleşmenin içeri alıcı karakterine ilişkin iddialara karşı çıkmanın bir yolu olduğunu öne süreceğim. Ve bu mânâda Benjamin’in konumundan çok uzak olmadığını. Tam psikanalitik mânâda bir “bölünme” olmayabilir bu, ama psikanalizin bölünme mefhumunun dayandığı ve geliştirdiği bir ontolojik bölünmüşlük olabilir. Benliğin önce varolup sonra bölündüğünü varsaydığımızda, bölünme öncesinde benliğin ontolojik statüsünün kendi kendine yeterli olduğunu varsaymış oluruz (bunun Aristofanes’in sunduğu mitin ego psikolojisinin metapsikolojisi içinde diriltilmiş hali olduğu söylenebilir). Ama bu, ilişkiselliğin kendisinin ontolojik önceliğinin ve benliği zorunlu (ve etik açıdan sonuçlar taşıyan) birliksizliği içinde düşünmenin doğurduğu sonuçların anlaşılması değildir.

Benliği bu şekilde düşündüğümüzde, fiil biçimlerinin bu temel ilişkiselliği ifade etmeye ne kadar yaklaştığını da görebiliriz. Sağduyu şöyle sorular soracaktır: Ortada özdeşleşen bir benlik yok mu? Yas tutan bir benlik? Böyle bir benliğin var olduğu herkesin malumu değil mi? Ama burada alışıldık ve eleştirelilik öncesi gramer ihtiyaçları eleştirel düşüncenin gereklerine baskın çıkıyor gibidir. Zira benlikten bahsetmek gayet makuldür ama bölünme edimi öncesinde bu benliğin sağlam olduğuna emin

miyiz? Bölünme edimini “gerçekleştiren” bir özne üstünde ısrar etmek ne demektir? Öznenin en başta ayrı olduğu ve oluşumuna vesile olan bir şey yok mudur? Kendi kendini belirleyen bir faaliyet olarak anlaşılan öznenin oluşumuyla aynı zamanda meydana gelen bir bilinçdışı üretimi yok mudur? Kendini bölen benlik çoktan belli bir mesafede olan bir benlik ise şayet, bölünmenin böyle bir benlik içine ne anlam taşıdığını nasıl anlayabiliriz? Evet, benliğin bölündüğünü söylemek mümkün ve zorunludur, ama bu formülasyon öznenin tek bir bütün veya özerk olduğu sonucunu doğurmaz. Zira özne hem bölünmüş hem bölünense, ne tür bir bölünmenin başlangıçta durduğunu, ne tür bir bölünmenin olumsal bir psişik olay olarak yaşandığını ve bölünmenin bu farklı düzeyleri arasında (varsa şayet) nasıl bir ilişki olduğunu bilmek gerekir.

O halde, ilişkisellik üzerine Hegel’den türeyen perspektiflerden birinde benliğin tanıma aradığı ve başkasına tanıma sunduğu iddia edilirken, bir diğerinde tanıma sürecinin kendisinin benliğin her zaman çoktan kendi dışında konumlandığını açığa vurduğu iddiası vardır. Bu “postmodernliğe” özgü bir içgörü değildir, zira Alman İdealizmi’nden ve öncesindeki ortaçağ ekstatiklik [esriklik] geleneklerinden türemiştir. İlişkisel olan “biz”in bu ilişkilerden ayrı durmadığının ve kendimizi bu ilişkiselliğin gereği olan merkezsizleşme etkileri dışında düşünemeyeceğimizin kabul edilmesinden ibarettir. Dahası, bizi tanımlayan ilişkilerin ikili olmadığını, Öteki’nde içerilmeyen, Öteki’nin Ötekisi gibi bir şey oluşturan tarihsel bir miras ve gelecek ufkuna gönderme yaptığını göz önüne aldığımızda, ‘kim’liğimizin en temelde olsa olsa zaman zaman ve geçici olarak ikilik biçimi alan zamansal bir arzu zinciri içinde özne olmak olduğu sonucu çıkıyor gibidir. İlişkiselliğin düşünülmesinde ikili modelin yerinden edilmesinin heteroseksüel, homoseksüel ve biseksüel arzunun üçgenlenme yankılarının dikkate alınmasına ve cinsellik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye dair anlayışımızın karmaşılaşmasına da katkısı olacağını tekrar etmek istiyorum.

Toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerine felsefe ile psikanalizin çatlaklarında baş gösteren en önemli diyalogun başlatıcısı olduğu için Jessica Benjamin’e teşekkür etmemiz gerekiyor. Mesele ikimizden daha fazlası olduğunda birbirini tanımanın ne anlama gelebileceği üzerine yeniden düşünmeye başlayalım artık.

7.

Ensest Tabusunun Açmazları

Psikanaliz için biraz rahatsızlık yaratmasının yanı sıra, kendi rahatsızlık alanı olarak psikanalize içsel biçimde ortaya çıkan iki meseleye değinmek istiyorum: ensest ve normatif akrabalık. Bu ikisi en bariz biçimde ensest tabusu üzerinden, bir yanda tabunun neyi dışarıda bıraktığı, diğer yanda neyi başlattığı ve meşrulaştırdığı üzerinden birbiriyle ilişkilidir. Ensest ve akrabalık üzerine iki ayrı tespitte bulunmak istiyorum: biri çağımızda ensest üzerine dönen tartışmalarla ve ensestin kavramsallaştırılmasının mümkün olup olmadığı, mümkünse nasıl kavramsallaştırılabileceğiyle ilgili; diğeriye, heteroseksüel olduğu farz edilen bir biçim alan normatif akrabalık düzenlemelerinin tesis edilmesi ile ensest yasağı arasındaki ilişkiye dair. Ensest ve akrabalık meselesine ve aralarındaki ilişkiye geri dönmek bir teori ve pratik olarak psikanalizi pekâlâ tazeleyebileceğine işaret etme umudundayım. Psikanalitik teori bir yandan, oğlan çocuğunun annesine hayal edilen ve korkulan bir ensest sevgi duyduğu Ödipal dramının peşinden, çocuğu annesinden başka bir kadını sevmeye zorlayan bir yasağın geldiğini varsaymıştır. Kız çocuğun ensest tutkusu Freudçu külli-yatta daha az incelenmiş olsa da, kız çocuğun babasına duyduğu arzudan vazgeçmesinin sonucu anneyle özdeşleşme ve bir fetiş veya penis ikamesi olarak çocuğa dönüştür. Yapısal dilbilim bağlamında, cinsel konumların işgal edilmesi, eril-dişil ayrışması, heteroseksüelliğin temin edilmesi, bu birincil ensest tabusu yoluyla meydana gelir. Psikanaliz bize toplumsal cinsiyet ve cinselliğin normalleşmesi üzerinden giden bu yolu çizirken,

tarif edilen bu “gelişim”in hiçbir şekilde güvenli olmadığını başından beri vurgulamıştır. Sonuç olarak psikanaliz bize hem bu cinsel normalleşme dramasından bir parça, hem de bu dramadan kaçınılmaz sapışları verir ve belki de sahneye koyar.

Gelişim hikâyesinde enstest cezalandırılabilir bir fantazi olarak tarif edilir genellikle. Enstest üzerine çağdaş toplumsal tartışma bağlamında ortaya çıkan esas sorulardan biri, gerçek mi yoksa hayal ürünü mü olduğu ve ikisi arasındaki farkın epistemolojik açıdan nasıl belirlenebileceği sorusudur. Kimilerine göre epistemolojik açmazın yanıtı sahte anılar olup olamayacağı ve çoğu zaman ilk çocukluk dönemine atfedilen deneyimlere ilişkin birinci şahıs anlatıların ne ölçüde güvenilir olduğu sorusunda yatmaktadır. Kimilerine göreyse, enstestin “gerçekliği” meselesi hafıza tarihyazımı içindeki daha geniş sorularla bağlantılıdır: tarihsel “olaylar”ın içinde göründükleri yorum sahası dışında teyit edilemeyeceği ve bu doğrultuda, revizyonist tarihçiler karşısında –genellikle Avrupa Yahudilerinin yok edilmesinde örneğini bulan– travmatik olayların yadsınamazlığı gibi bir şeyin güvenle öne sürülüp sürülemediği gibi sorularla.

Travmanın tanımı gereği temsil ve hatta anımsama yoluyla yakalanabilir olmadığı argümanının hâkim olduğu travma çalışmalarının (Caruth, Felman, Laub) ortaya çıkmasıyla birlikte bu meseleler iyice karmaşık bir hal almıştır; burada travmanın tam da belleğin tamamını yanlışladığı ve anlatı yoluyla yeniden inşa çabalarının hepsinde arıza çıkaran gedik üzerinden bilinir olduğu söylenebilir.

Yani enstest söz konusu olduğunda mesele bellek, olay ve arzu arasındaki ilişkilere bağlıdır: bir hatıradan *önce gelen* bir olay mıdır enstest? Geriye dönük olarak bir olay koyutlayan bir hatıra mıdır? Hatıra biçimi alan bir dilek/istek midir? Aile içi bir suistimal pratiği olarak enstestin yaygınlığının altını çizmek isteyenler bunun bir olay olduğunu, bir hatıra olduğunda da bir olayın hatırası olduğunu vurgulama eğilimindedir. Bu kimi zaman dogmatik bir öncül biçimini almaktadır: travmatik ve gerçek olması için, enstestin bir olay olarak anlaşılması şarttır. Gelgelelim travma çalışmalarının yukarıda bahsi geçen konumu bu görüşü sarsar: travmanın işareti ve kanıtı olay şekli alan anlatı yapısına direnç göstermesidir tam da.

Gerçek dışı ithamlardan endişe edenler, bu tür gerçek dışı ithamların kamusal yaygınlık kazandığı bir dünyada yaşadığımızı inananlar psikanalitik bir perspektif lehine de aleyhine de konuşabiliyorlar. Örneğin ensestin ya terapinin doğurduğu bir hatıra, ya da daha sıklıkla, sahte hatıraya dönüşmüş bir dilek/istek olduğunu vurgulayabiliyorlar. Psikanalitik yaklaşımlardan birinde ensestin sırf bir dilek/istek mi olduğu yahut türev mahiyetinde, hatıraya dönüşmüş bir dilek/istek mi olduğu sorgulanıyor. Bu görüş ensest anlatısının tarihsel değil ama psişik bir olayla bağıntılı olduğuna ve bu iki olay düzleminin belirgin biçimde birbirinden ayrılabilir olduğuna işaret ediyor. Ama psikanaliz içinde üçüncü bir konum daha mümkün: burada travmanın anlatısallığa hasar verdiği, yani travmatik biçim aldığı ölçüde ensestin bir olay olarak geri alınabilir olmadığı, bir travma olarak ensestin hatırlanan veya anlatılabilir bir olay biçimi almasının mümkün olmadığı vurgulanıyor. Yani tarihsel gerçeklik iddiası ensestin olay yapısının tesis edilmesine dayalı değil. Aksine, ensestin bir olay şekli alamadığı durumlarda, bu eksiklik ensestin travmatik karakterine tanıklık ediyor. Bu “tanıklık”ın, olayın ampirik statüsünü belirleyen ölçütler altında iş gören bir mahkeme salonunda kanıtlanması güç olur elbette. Oysa ampirizm de travmadan hasar almadan çıkmaz.

Yani ensest travması muhtelif şekillerde, çocuğun bedenine uygulanan zalim bir dayatma olarak, istismar amacıyla çocuğun arzusunun kışkırtılması olarak, çocuğun deneyiminde veya çocukluğu mevzubahis olan yetişkinin belleğinde hiçbir şekilde temsil edilmesi mümkün olmayan olarak boy gösteriyor. Dahası, psikanaliz ensest fantazisini ve yasaklanmasını toplumsal cinsiyetli ayrışmanın (ve toplumsal cinsiyetin cinsel düzenlenişinin) meydana geldiği sürece atfettiği ölçüde, psişe içinde cinsel ayrışma için vazgeçilmez bir travmatik fantazi olarak ensest ile suistimal pratiği olarak görülmesi gereken, psişik ve cinsel gelişim için hiç de elzem rol oynamayan bir travma olarak ensest arasında ayrım yapmak da güçleşiyor.

Bu noktada ihtilaf yaratan tartışmalara girmek için bolca fırsat doğuyor. Psikanalitik bakış açısına göre (ki kesinlikle birleşik ve uyum içinde bir perspektifkümüsi değil bu), acil soru şu gibi görünüyor: yetişkin cinselliğine giden yolu hazırlayan ayrışma sürecinin bir parçası olarak ensest tabusunun ve doğurduğu travmatik sonuçların az çok genel kalıcılığını,

zorunlu ve kabul edilebilir olmayan yollardan travmatik olduğu belli olan ensest pratiklerine ilişkin iddiaları küçümsemeden nasıl açıklayabiliriz? Ensestin gerçekliğine ilişkin tüm iddiaları yadsınmış fantazinin semptomlarına indirgeme çabası da tüm ensest iddialarının doğru olduğunu varsayma çabası kadar kabul edilemezdir. Yapılması gereken, doğmakta olan çocuk cinselliğinin parçası olan ensest tutkuların, sıkı sıkıya yerinde tutulması gereken yasaklayıcı sınırları aşan ensest pratiği yoluyla istismar edildiğini anlamaktır. Dahası, söz konusu pratiğin doğurduğu travmayı anlamak için, acının psişik kaydını yadsımamak kadar, ampirik kanıtın veya anlatılabilir bir geçmişin yokluğunu bu travmanın sırf fantazi düzeyinde var olduğunun işareti olarak okumamak da önemli olacaktır. Travma teorisi travmanın çoğu zaman temsilin imkânsızlığına yol açtığı konusunda haklıysa, travmatik ensestin psişik ve toplumsal statüsüne ilişkin sorular konusunda doğrudan temsiline başvurarak karar vermek mümkün değildir. Bunun için eksiltinin, gediğin, yokluğun okuru haline gelmek gerekir; yani psikanalizin bozuk anlatıları okuma becerisini yeneden edinmesi gerekir.

Ortaya çıkan bu epistemolojik açmazlar kümesiyle ilişkili olarak iki noktayı tekrar etmek istiyorum. Birincisi, olay ile istek arasındaki ayrımın kimi zaman düşünüldüğü kadar belirgin olmadığını hatırlatmaktan ibaret. Ebeveyn-çocuk ensestinin ebeveyn tarafından çocuğa tek taraflı bir darbe gibi resmedilmesi şart değil, zira söz konusu darbe fantazi alanında da kayda geçmektedir. Hatta ensestin nasıl bir ihlal olduğunu anlamak –ve ihlal olan ensest durumları ile olmayanları birbirinden ayırmak– için, çocuğun bedeninin dışarıdan dayatmaya maruz kalan bir yüzey gibi resmedilmesi şart değil. Burada çocuğun arzusunun ensest tarafından istismar edildiği veya kışkırtıldığı ortaya çıktığı takdirde, ebeveyn-çocuk ensestini ihlal olarak anlamaktan uzaklaşacağımızdan korkuluyor elbette. Böylece çocuğun bedeninin edilgen bir yüzey olarak şeyleştirilmesi kuramsal düzeyde çocuk için bir başka yoksunluk oluşturuyor: psişik hayattan yoksunluk. Bunun başka türlü bir yoksunluk daha yarattığı söylenebilir. Ne de olsa ensestin ne tür bir istismar olabileceğini düşündüğümüzde, ensest sahnesinde istismar edilen çoğu zaman tam da çocuğun sevgisi oluyor. Bir yetişkinle travmatik ensest ilişki içindeki bir çocuğun sevgi ve arzusuna ne

olduğunu dikkate almadığımızda, o travmanın derinliğini ve psişik sonucunu tarif edememiş oluyoruz.

Olayın her zaman psişik olarak kayda geçtiği ve dolayısıyla olayın psişik sahnelenişinden ayrılmasının mümkün olmadığı sonucuna varmak isteyebiliriz: anlatım mümkünse şayet, anlatılan tam da bu ikisinin karışımı oluyor. Ama bu çözümde anlatılamaz olana, hikâyesi, raporu, dilsel temsili olmayana değinilmiyor. Ne olay ne hatıra olan travmanın istekle ilişkisi kolay kolay okunabilir değil. İhlalin ciddiyetini kabul etmek için – ki bu etik açıdan gerekli– özneyi “olay”ın tarihsel gerçekliğini kanıtlamaya zorlamak gerekmiyor. Zira tarihsel gerçekliğin koşullarına, yani tarihsel ve doğru olanın bilinebilir veya düşünülebilir hale geldiği mahale erişimin kaybolması tam da travmanın işareti olabilir.

Klinik açıdan bakıldığında, travmanın meydana gelmiş olup olmamasının önemli olmadığını iddia etmek her zaman mümkün, zira mesele anlatının gerçekliği hakkında hüküm vermeden psişik anlamını sorgulamak. Ama olayın gerçekleşmiş olduğuna dair belli bir bulanıklık tam da travmatik etkisinin parçası olduğunda, psişik anlam sorusunu “olay” sorusundan ayırabilir miyiz sahiden? Düşünülemez olan tam da yadsınan bir fantazi olabilir, bir ebeveynin (bile isteye) gerçekleştirdiği bir edim olabilir, tam da bunların olayda bir araya gelmesi olabilir.

Düşünülebilir, anlatılabilir, anlaşılabilir olanın sınırını oluşturan nedir? *Doğru diye düşünülebilir olanın sınırını* oluşturan nedir? Bu soruların psikanaliz tarafından sürekli sorgulanmış olmasının, tam da düşünülebilir diye kurulan alanın düşünülmesi güç veya imkânsız kalanın dışlanmasına (bastırılmasına veya dışarıda bırakılmasına) yaslandığını verili kabul eden bir analitik dinleme ve “okuma” biçimine dayanmasından kaynaklandığına inanıyorum.

Bu hiçbir şeyin düşünülmediği, hiçbir hikâye anlatılmadığı, hiçbir temsil oluşturulmadığı anlamına gelmiyor elbette; olay olmayan bu olaya ilişkin her türlü hikâye ve temsilin, bundan olay olarak bahsettiğimde gerçekleştirdiğim yanlış sözcük kullanımına (*catathresis*) maruz kalacağı anlamına geliyor sadece; bu hikâye ve temsilde söylenemeyen ama işaret edilen şeyi yahut söylenenin içinde söylenemez olanı okumak gerekiyor. Esas önemli olan, olup bitenlerin hakikatini bulmaya çalışmak yerine, bu

olmayışın hakikat meselesine ne yaptığını soran bir okuma biçimidir. Zira ihlal olduğunda söz konusu ihlalin etkilerinden biri tam da hakikatin bilinmesinin sonsuz uzak bir seçenek haline gelmesidir; ihlalin uyguladığı epistemik şiddet budur. O halde, hakikati doğrulama ısrarı tam da söz konusu şiddetin etkisini, yani hakikatin bilinebilirliğini kalıcı bir krize soktuğunu ıskalamaktır.

O yüzden “ensest bir ihlal olduğunda” şartını ekleyip duruyorum, olmadığı durumlar olabileceğini düşündüğüme işaret ediyorum. Neden böyle konuşuyorum? İllaki travmatik olmayan veya travmatik karakterini doğurduğu toplumsal utancın bilincinden dolayı edinen enestest biçimleri vardır muhtemelen diye düşündüğüm için. Ama beni en çok ilgilendiren nokta “ensest” teriminin aşırı kapsayıcı olması; terimin imlediği cinsel normallikten uzaklaşma diğer uzaklaşma türleriyle iç içe giriyor rahatlıkla. Enestestin güç ifade edilmesinin nedenlerinden biri utanç verici görülmesi ama ne ölçüde normatif egzogamik heteroseksüellikten diğer uzaklaşmalar gibi korkunç, tiksindirici, düşünülemez bir cinsel kuraldışılık olarak damgalanıyor enestest? Normatif olmayan cinsel mübadeleyi yasaklama işini gören yasaklar aynı zamanda heteroseksüel olduğu farz edilen akrabalık normlarının tesis edilmesi ve kollanması işini de görüyor. İlginçtir, normdan ayrılık olarak düşünülmesine rağmen, aralarında Linda Alcoff’un da bulunduğu bazı kuramcılar enestestin genellikle ailenin ataerkilliğine destek olan bir pratik olduğunu savunmaktadır. Ama psikanaliz ve bilhassa yapısalcı psikanaliz içinde, anne ve baba gibi konumlar enestest tabusunun ayrıştırıcı etkileri olarak düşünülmemektedir. Oysa enesteste karşı bir tabunun var olmasının kendisi bir aile yapısının halihazırda burada olduğunu varsayar, zira öncesinde bir aile kavrayışı olmadan kendi aile üyelerimizle cinsel ilişkilerin yasak oluşunu nasıl anlayabiliriz ki? Ama yapısalcılık içinde Anne ve Baba simgesel konumlarının ancak yasak yoluyla temin edildiği, yani Anne ve Baba konumlarının yasaklanmış endogamik cinsel ilişkiler kümesi üzerinden doğduğu düşünülüyor. Bazı Lacancı analistler bu konumları zamansız ve zorunlu konumlar, her çocuğun sahip olduğu veya dile giriş yoluyla edindiği psişik yer tutucular olarak görüyorlar.

Başka yerlerde peşinden gittiğim karmaşık bir soru bu ama bu konunun simgesel statüsünün toplumsal konumuna eşdeğer düşünülmediği-

ne, simgesel düzeyde tesis edilen kalıcı Anne/Baba ikiliğinin ebeveynlik ve aile yapısının gösterdiği toplumsal değişkenliği yansıtmadığına dikkat çekmek önemli. Ben akrabalığın kesinlikle toplumsal olmayan dilsel ve simgesel yollardan doğduğunda ısrar etmenin, akrabalığın olumsal bir toplumsal pratik olduğu noktasını iskaladığına inanıyorum. Bana göre, tam da olumsal kültürel normların idealizasyonu ve kemikleşmesi olmayan bir Anne ve Baba konumu yok. Dolayısıyla bu değişken normlara kültürün ve psişik sağlığın önkabulleri muamelesi yapılması, cinsel farkın psikanalizinin sosyolojik bağlamından büsbütün koparılması demek oluyor. Zaten hep evrensel bir kültür yasası içinde kodlanmış olanlar için mevcut olan normatiflik anlayışlarının da sınırlandırılması demek oluyor.

Yani ensest tabusunu simgesel aile yapısının temeli olarak sağlamlaştıran yasa, ensest tabusunun evrenselliği kadar zorunlu simgesel sonuçlarını da bildiriyor. Bu şekilde formüle edilen yasanın simgesel sonuçlarından biri tam da lezbiyen ve gey ebeveynlik biçimlerinin, bekâr anneli hanelerin, birden fazla anne veya babanın olabildiği karma aile düzenlemelerinin gerçeklikten çıkarılmasıdır; simgesel konumun kendisinin dağıldığı ve yeni toplumsal oluşumlar içinde eklemlendiği biçimlerdir bunlar.

Bana göre, bu yasanın kalıcı simgesel etkililiğine bağlı kalındığında, ensest pratiğinin meydana geldiğini tasavvur etmek imkânsız değilse bile güç hale geliyor. Ebeveyn veya ebeveynlerin psişik alanını heteroseksüel normatifiğe karşı çıkan yollardan tasavvur etmek de imkânsız değilse bile güç hale geliyor. Bu karşı çıkış egzogamik heteroseksüelliğin evrenselliğine ister (ensest yoluyla) içeriden isterse rakip (lezbiyen, gey, biseksüel ve tekeşli olmayan) toplumsal cinsellik örgütlenmelerinden geliyor olsun, etkin ensest tabusunun cinsel anlaşılabilirlik sahasını belirlediğini iddia eden bir şema içinde bu tür normdan uzaklaşmaların tanınması güçleşiyor. Ensest yasası ensesti yadsıyor bir bakıma; normla mesafe içinde ortaya çıkan cinsellik biçimleri de anlaşılamaz hale geliyor (hatta kimi zaman, analistler, yapısalcı tarzda, hercins ebeveynliğin bu şartlar altında yetişen çocuklarda psikoz riskini artırdığını savunduklarında, psikozu tetikleyen bir şey haline geliyor).

Psikanalistlerin kimi zaman başvurdukları bir argümana göre, heteroseksüel egzogamiye önyak olması gereken ensest tabusu hiçbir zaman

tam olarak işlemiyor ve olağan insan cinselliğinde rastlanan bir dizi sapkınlık ve fetişizm de simgesel yasanın cinsel hayatlarımızı tam olarak düzenleyemediğine tanıklık ediyor. Bu argümana göre söz konusu normun hiç kimse tarafından işgal edilmediğine ve psikanalizin hepimizi sapkın ve fetişist haline getirdiğine inanmamız gerekiyor. Bu yanıtta sorun şu: içinde kalınabilir olmasa dahi normun biçimi değişmeden kalıyor ve bu formülasyon hepimizi aynı ölçüde sapsmış kılarken, tek ve değişmez bir norm ile bu normdan sapışları koyutlayan kavramsal yapının dışına çıkmıyor. Başka bir deyişle, gey ebeveynlik veya biseksüelliğin tamamen anlaşılabilir kültürel oluşumlar olarak kabul edilmesi ve dolayısıyla sapkınlık konumundan kurtulması mümkün değil. Keza lezbiyen cinsellik gibi normdan sapışlar ile enest pratikler arasında olması gereken ayrımı yapmak da imkânsızlaşıyor.

Enest tabusu tarafından tesis edilen normların yasakladığı ya da en azından gerçeklikten çıkardığı sevgi biçimleri var olduğu ölçüde, gerek homoseksüellik gerekse enest bu tür biçimler arasında yer almaktadır. İlkinde bu gerçeklikten çıkarma meşru bir sevginin tanınmamasına, ikincisinde ise travmatik olabilecek bir dizi karşılaşmanın tanınmamasına yol açmaktadır –gerçi her enest biçiminin illaki travmatik olmadığına dikkat çekmek önem taşıyor (örneğin erkek kardeş ile kız kardeş arasındaki enest on sekizinci yüzyıl edebiyatında kimi zaman tertemiz resmedilir). Amaç normatif olmayan bir cinsellik biçimini ister meşrulaştırmak ister gayrimeşru kılmak olsun, hayati betimlemeleri baştan dışarıda bırakmayan bir teorik çerçeveye sahip olmamız çok önemli görünüyor. Zira belli cinsellik biçimlerinin tanımları gereği anlaşılır olmadıklarını ya da var olmayacaklarını söylediğimizde, psikanalizin aydınlığa kavuşturması gereken yadsıma türlerini kullandığımız teorik dilin kendisi içinde çoğaltma tehlikesine yol açmış oluruz.

Yapısalcı psikanaliz içinde Lévi-Strauss'un analizini temel niteliğinde görenler için, enest tabusu heteroseksüelliğe dayalı bir normatif akrabalık üretmekte, bu akrabalık ilişkileri kümesini çapraz kesen ve karıştıran sevgi biçimlerini sevgi ve arzu sahası dışında bırakmaktadır. Enest söz konusu olduğunda, sevgisi istismar edilen bir çocuğun o sevgiyi sevgi olarak geri kazanması veya kabul etmesi bir daha mümkün olmayabilir. Bunlar

aynı anda kabullenme arızaları da olan ıstırap biçimleridir. Ve sevginizi kabullenememek, ne kadar acı verici olursa olsun, kendi melankolisini, yasın baskılanmış ve ikircikli alternatifini üretir. Yaşanılır olacak ve olması gereken toplumsal ilişkilerin sınırlarını bozan ama yaşamaya devam eden bir sevginin yapısalcı konuma göre kültürel anlaşılabilirliğin koşullarını oluşturan akrabalığı feshettiği diğer yollar nedir peki? Burada başka türlü bir yanlış sözcük kullanımı veya uygunsuz konuşma devreye giriyor. Zira ensest tabusunun özneyi heteroseksüel normatiflik içine yerleştirmesi gerekiyorsa ve kimilerinin savunduğu gibi, bu yerleştirme simgesel veya kültürel olarak anlaşılabilir bir hayatın olanaklılık koşulu ise, homoseksüel sevgi anlaşılır olanın içinde anlaşılabilir olarak baş göstermektedir: sevgi isminde yeri olmayan bir sevgi olarak, akrabalık içinde konum olmayan bir konum olarak.

Ensest tabusu ensest olmayan bir sevginin bu anlamda dışarıda bırakılması işini gördüğünde, gölgemsi bir sevginin, ontolojik olarak askıya alınmış bir tarzda dışarıda bırakılmasına rağmen varlığını sürdüren bir sevginin alanı üretilmektedir. Yaşanılır olanın dışında ve sevgi sahasının dışında yaşamakla ve sevmekle meşgul bir melankoli doğmaktadır.

O halde, ensest yaşağını kimi zaman bir ihlale karşı koruma olarak, kimi zaman da bizatihi ihlalin aracı olarak yeniden düşünmek gerekir. Ensest tabusunun ihlali, sadece çoğu zaman rıza kapasitesi şüpheli olanların istismar edilmesini içerdiği için değil, normatif akrabalıktaki sapmayı, tam da bu terimlerin gözden geçirilmesini ve genişletilmesini zorlamak için akrabalık sınırlarına karşı işletilmesi de mümkün olan bir sapmayı açığa vurduğu için rahatsız edicidir. Psikanaliz teorisi ve pratiği içinde heteroseksüel akrabalık normlarını kuramsallaştırmanın zemini olarak muhafaza ettiği takdirde, bu normların kültürel anlaşılabilirlikle hemhudut olduğunu kabul ettiği takdirde, o da bu melankolinin kültürel düzeyde üretilmesini sağlayan araç haline gelmektedir. Yok, ensestin tabu olduğunda, dolayısıyla var olamayacağına ısrar ettiği takdirde, psişik ıstırap karşısında nasıl bir analitik sorumluluk kaybı meydana gelmektedir? Bunların ikisi de birlikte yaşamamız gereken hoşnutsuzluklardan değildir kesinlikle.

8. Bedensel İtiraf

Bu yazıda belli bir edime, günah çıkarma/itiraf edimine odaklanarak dil, beden ve psikanaliz arasındaki ilişkiyi ele alma önerisinde bulunacağım.¹⁰¹ Bunun basit bir edim olmadığını biliyorsunuzdur sanırım; klinik ortamla merkezi ilişkisi olan bir edimdir bu bence. Terapistin ofisi popüler kültürde çoğu zaman günah çıkarmak için gidilen yer olarak karşımıza çıkar. Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* kitabının birinci cildinde psikanaliz günah çıkarma odasının tarihsel akrabası olarak tarif edilir, psikanaliz takipçileri arasında da kabul gören bir görüştür bu.¹⁰²

Modern siyasal iktidarın örgütlenişinde Hristiyanlık kurumlarından bazı unsurlar muhafaza edilip yeniden dolaşıma sokulur; yani Foucault'nun "pastoral/kırsal iktidar" tabir ettiği iktidarın bir parçası geç modern kurumlarda varlığını sürdürür. Foucault bu terimle, başkalarının ruhlarının bakımını üstlenen ve görevleri bu ruhları etik olarak geliştirmek, başkalarının vicdanını bilip yönetmek olan bir insan sınıfının ortaya çıkışını kasteder. Foucault'ya göre Hristiyanlıktaki papaz (*pastor*) mefhumunda, bu kişinin papazlık yaptığı kişi hakkında kesin bilgi sahibi olduğu ve söz konusu bilginin ona uygulanması yoluyla kişinin idare edildiği ve denetlendiği fikri zımnen mevcuttur. Yani pastoral iktidar ruh idaresinin

101 Bu yazı 1999 Bahar'ında San Francisco'da düzenlenen American Psychological Division Meetings (Division 39) kapsamında sunulmuştur.

102 Shoshana Felman'ın *The Scandal of the Speaking Body* kitabında psikanalizde beden-dil ilişkisine dair farklı bir yaklaşıma rastlamak mümkündür. Bu konu üzerine daha fazlası için bu kitaba yazdığım önsöze bakabilirsiniz.

meydana gelmesini sağlayan iktidar biçimidir. Başkasının ruhunu gerçekten bilme ve o ruhu iyi vicdana ve selamete yöneltecek konumda olma iddiası kuvvetli bir iddiadır; ancak iyi eğitilmiş belli kişiler bu iddiada bulunabilecek konumdadır. Ruhları bu şekilde idare edilen kişiler kendileri hakkındaki bilgiyi kabul ederek papazın kendilerinin kim olduğu hakkında yetkin bir hakikat söylemine sahip olduğunu kabul eder ve kendileri hakkında yine bu hakikat söylemi üzerinden konuşmaya başlarlar.

Cinselliğin Tarihi: 1. Cilt'teki Foucault'ya göre, bu tür otorite yüklü söylemlerle denetlenmemiz günah çıkarma üzerinden meydana gelmektedir. Ne düşündüğümüzü veya ne yaptığımızı söyleriz ve sonrasında bu malumat yorumlanmamızı sağlayan malzeme halini alır. Pastoral iktidarı kullanan kişinin otorite yüklü söylemi, bizi tabiri caizse açığa vurur. Günah çıkarmada aslında bastırılmış olmadığımızı gösteririz çünkü gizli içeriği gün ışığına çıkarırız. "Cinsellik bastırılıyor" postülası aslında cinselliği açığa vurmanızı isteyen bir planın hizmetindedir. Dayatılan ifşaat zorlantısı cinselliğin bastırılmış olduğu tezine dayalıdır ve bu tezdten istifade eder. Foucault'ya göre cinselliğin bastırılmış olduğunu söylememizin tek nedeni onu gün ışığına çıkmaya zorlamaktır. Yani cinselliğin bastırılmış olduğu düşüncesi itirafa zemin hazırlar ve bize en fazla keyif veren şey de itirafıdır anlaşılan.¹⁰³

Neden peki? Her şeyi başka bir insan önünde cesaretle ve güçlkle arzumuzdan bahsedip onun ne yanıt vereceğini bekleyecek şekilde ayarlamamızın sebebi ne olabilir? Foucault analisti hüküm verecek olan ve denetim uygulamaya çalışan, analizanı normalleştirici bir yargıya maruz bırakmak için itiraf koparmaya çalışan serinkanlı bir yargıç ve "uzman" olarak tasavvur eder. Foucault pastoral iktidar açıklamasından daha sonra vazgeçmiş, sonraki çalışmalarında geç antik çağda günah çıkarmanın tarihine geri dönerken sadece düzenleme ve denetim hizmetinde uygulanmadığını görmüştür. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self" (1980) başlıklı derslerinde önceki konumuna dair bir "özeleştir" (161) sunar¹⁰⁴ ve Seneca'nın yazılarında itirafın rolünü yeniden düşünür.

103 Bkz. Michel Foucault, "The Subject and Power", 208-28.

104 Foucault'nun itiraf ve bastırma üzerine daha önceki görüşleri üzerine daha etraflı bir izahat için bkz. *History of Sexuality*, 1. Cilt, 1. Bölüm.

Foucault burada itirafı “derin arzular”ın (167) ifşa edilmesiyle ilgili değil, konuşma yoluyla “saf bilgiyi ve yalın bilinci gerçek bir yaşam tarzı içinde dönüştürme” (167) amaçlı bir çaba olarak gören bir izahat bulduğunu iddia eder. Bu uğrakta, Foucault’ya göre, “hakikat gerçekliğe mütekabiliyet üzerinden değil, ilkelere içsel ve bir söylem içinde geliştirilmesi gereken bir kuvvet olarak tanımlanmaktadır” (167). İtiraf burada, Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildinde geliştirdiği bastırma hipotezi olmadan iş görür. Burada bastırmacı kurallarla sesi kısılan herhangi bir arzu yoktur; sadece benliğin başka birinin mevcudiyeti ve konuşması yardımıyla kendini söylem içinde kurduğu bir işlem vardır. Şöyle der Foucault: “benlik kendimizin çok karanlık bir parçası gibi keşfedilmesi veya deşifre edilmesi gereken bir şey değildir. Aksine benliğin keşfedilmesi değil hakikatin kuvvetiyle kurulması gerekir. Kuvvet efendi söyleminin retoriksel niteliğinde yatar ve bu retoriksel nitelik kısmen kendi yaşam tarzı içinde doğru bildiği ilkelere ne kadar uzak olduğunu açıklamak durumunda olan müridin ifşaatına bağlıdır” (168).

Kilise babalarından John Cassian’dan bahsederken, günah çıkarmanın “daimî bir söze dökme” (178) olarak inşa edildiğini ele alır Foucault. Bu söze dökmenin amacı insanın kendisine olan bağlılığını insanın ötesinde bir şeye, Tanrı’ya bağlılığa dönüştürmektir. Bu mânâda, “söze dökme kendini feda etmeye dönüktür,” der Foucault (179). Foucault’ya göre, günah çıkarmada söz konusu olan feda etme Cassian için arzudan ve bedenden vazgeçmektir. Şöyle der: “bu fedayı salt yaşam tarzında köklü bir değişim olarak değil, şöyle bir formülün sonucu olarak anlamamız gerekir: gerçek bir beden ve gerçek bir varoluş olarak ortadan kaybolduğunda ya da kendini yok ettiğinde hakikatin tezahürü olacaksın, ancak da o zaman” (179). Günah çıkarmanın bu versiyonunda irade öznesinin büsbütün reddedilmesi ama söze dökme yoluyla gerçekleştirilen, dolayısıyla iradenin kendisini askıya alan bir söze dökme biçimi olarak anlaşılan bir reddetme söz konusudur.

O halde Foucault’nun pastoral iktidarın tahakküm ve denetim amaçlarıyla tanımlandığına ilişkin daha önceki iddiası günah çıkarmanın bu versiyonu için kimi yönlerden hedefi ıskalar. Kendinden vazgeçmenin iktidarın zorlamasıyla, bir zapt etme stratejisi olarak okunması mümkündür ama

arzusunu ve gerçekleştirdiği şeyi yanlış okumak olur bu. Mesele arzuları meydana çıkarmak ve kamu önünde hakikatlerini ifşa etmek değil, söze dökme ediminin kendisi vasıtasıyla kendimizin hakikatini oluşturmaktır. İlki bastırma hipotezine dayalıdır; ikincisinde ise sözlü ifadenin performatif kuvveti öne çıkarılır. Daha sonra gelen izahatta günahı çıkaran tarafın rolü de biraz farklıdır: “en belli belirsiz düşünce hareketlerinin sürekli söze dökülmesi yoluyla yorumcu rolü üstlenilir”, zira bu “belli belirsiz hareketlere” eğilen yorumcunun amacı önceden varolan bir hakikatin farkına varmak değil, benliğin kendi kendisinden ayrılmasına önyak olmaktadır. Bu mânâda fedanın amacı, hatta benliğin ilahi bir ışık altında yeniden inşa edilmesinin amacı, “benliğin sınırları belirsiz bir yorum sahası biçiminde açılması”nı gerektirir (180).

Foucault’nun pastoral iktidara ilişkin önceki izahatının kısmi veya yanlış olduğu ortaya çıktığına göre, psikanaliz de halen pastoral iktidarın varisi olarak belirlenmeye devam ettiğine göre, pastoral iktidarın psikanaliz içinde varlığını sürdürmesini nasıl anlamak gerekir? Pastoral iktidar içinde günahı çıkartan kişinin rolünün artık kendi iktidarını pekiştirme arzusu tarafından değil, söze dökme süreci yoluyla bir geçiş veya dönüşüme önyak olma arzusu tarafından yönlendirildiği düşünülür; benliği yoruma açan ve fedanın peşinden başka türlü bir benlik inşasına açan bir süreçtir bu.

Fakat Foucault pastoral iktidarın varisi olarak psikanalizin itirafı kendi denetim ve iktidarını güçlendirmek için kullanmaya çalıştığı konusunda yanılıyorsa şayet, bir kişinin diğer kişinin açığa çıkarmakta bu kadar zorlandığı arzuları dinlemek için bu kadar uğraşmasının sebebi ne olabilir? Diğer insanların itiraflarına şahit olanların güdüsü basit bir sadizm değilse şayet, bu tür bir dinlemenin amacını nasıl açıklayabiliriz? Ve mesele “olup bitenlerin hakikati”ni bulmak ve analizanın diline bir dizi içsel veya dışsal olayın mukabili olarak muamele etmek değilse şayet, bu mübadelede dilin gördüğü iş nedir?

Psikanaliz sadece arzuyu dinlemez elbette. Çoğu terapist ve analistin, ofisleri bağlamında söylenen sözlerin hakikatini bildirmekle meşgul olmadığını söylemek de adil görünüyor. Hatta anlam bulmak hakikat bulmaktan çok farklı olabilir; anlamlara ulaşmanın bir yolu iletişimin önünü

kesebilecek yargı türlerini askıya almak olabilir. İtiraf bana ele alınması gereken önemli bir nokta gibi görünüyor; sadece psikanalitik ortam içinde kişinin arzusunun veya eyleminin ne olduğuna dair bir iletişim oluşturduğu için değil, konuşmanın kendisi başka bir edim olduğu, analitik ortamın sahası içinde –söz konusu olan bir eylemse– eyleme belli bir gerçeklik bahşeden ve aynı zamanda dinleyici olarak analisti arzu sahnesine dahil eden bir edim olduğu için de.¹⁰⁵ Analizan analiste bir arzudan bahsetmeye çalışırken, konuşma esnasında başka bir arzu devreye girer. Zira konuşma gerçekleştirildiğinde, analizan analistin bilmesini arzular, söylenenler karşısında belli bir tepki bekler veya böyle bir tepkiden korkar. Böylece itiraf halihazırda varolan bir arzuyu veya halihazırda gerçekleştirilmiş bir eylemi analistin önüne getirmektense arzuyu ve eylemi değiştirir, ikisi de analist için ifade edildikten sonra eskisi gibi olmaktan çıkar.

Gelin itirafı belki biraz daha çarpıcı hale getirelim. Foucault'nun önceki çalışmalarında tasavvur ettiğine göre, analitik sahnede herkes kendi kaçamak arzularını konuşma fırsatı bulur, cinsellik hakkında konuşma izni vardır. Belki istemeden psikanalitik bir tespit de bulunup en keyif verici olanın cinsellik hakkındaki bu konuşma olduğunu iddia eder Foucault: söze dökme cinselliğin sahnesi haline gelir. Benim sorum buradan doğuyor: cinsellikten bahsetmenin keyfi cinsellikle mi, yoksa konuşmakla mı ilgili bir keyiftir? Bu ikisi keyfin iki farklı biçimiye şayet, aralarında bir ilişki olabilir mi? İtirafın içeriği nedir? Bir eylem mi, bir arzu mu, bir kaygı mı, itiraf biçiminin merhem görevi gördüğü daimî bir suçluluk duygusu mu? İtiraf başlarken genellikle bir eyleme odaklanır, ama eylem itiraf arzusunun kaynağını gizliyor olabilir. Ama biz günahı çıkartan kişinin ortada konuşmada ifşa edilmeyi bekleyen bir eylem bulunduğu varsayımından başlayalım. Analizan itirafın içeriğinin bir eylem, bir arzu eylemi, cinsel bir edim olduğunu hayal ederek konuşur ama bu konuşma yeni vasıta haline gelir; zira edim yeni bir edim yahut eski edim için yeni bir hayat haline gelir. Artık eylemi gerçekleştirmekle kalmamış, onu söze de dökmüşüzdür ve o konuşmadaki bir şey, başkası önünde ve dolaylı olarak başkasına hitap eden bir konuşma, tanıma farz eden ve isteyen bir konuşma ilk edimi kamusallaştırır, bilinir kılar, sahiden gerçekleşmiş hale getirir. Dolayısıyla

105 Foucault, *Religion and Culture*.

psikanalitik ortamda gerçekleşen itiraf konuşması itiraf edilen bedensel edimden farklı bir bedensel edim haline gelir; peki iki edim arasında devamlılığını koruyan nedir? Divandaki beden ile eylemi gerçekleştiren beden aynıdır, ama divanda o eylem sözel olarak aktarılır; beden yine eyler ama bu sefer bedensel konuşma eylemi vasıtasıyla. Eylemin konuşulması söz konusu eylemi analist ile analizan arasında harekete mi geçirir? Peki ya beden? Eylemin göndergesidir beden; faaliyetleri bildirilen, aktarılan, iletilendir. Ama itirafta beden bir kez daha eyler, eylemde bulunma kapasitesini gösterir ve fiilen söylenenlerden ayrı olarak, aktif bir şekilde, cinsel olarak orada olduğunu beyan eder. Konuşması bedeninin şimdiki hayatı olur; eylem konuşulması yoluyla daha gerçek hale gelirken, telaffuz edildiği anda tuhaf biçimde geçmiş, tamamlanmış, geride kalmış hale de gelir. Belki bu yüzden itiraflar hemen her zaman iş iştenden geçtikten sonra gelir, konuşmacının kelimelere dökmenin kimi zaman beraberinde getirdiği nesne kaybına hazır olduğu ana ertelenirler.

Bir itirafta bulunacak olmak aynı zamanda bir süredir alıkonmuş bir sözünüz olması demektir elbette. Bir itirafta bulunacak olmak bu itirafın henüz gerçekleşmemiş olması demektir, neredeyse kelimelere dökülmüş halde orada olması ama konuşmanın gemlenmiş olması ve konuşmacının ilişkiden bir şekilde geri çekilmiş olması demektir. Ama aynı zamanda bu kelimelerin henüz analist için icra edilmemiş olması, kelimelerin henüz malzeme olarak sunulmamış olması da demektir. Söz konusu kelimeler, aktardıkları eylem, henüz başka bir perspektife, kelimeleri ve eylemleri yeniden yoruma tabi tutabilecek bir perspektife maruz bırakılmamış olduğu için, başlangıçta söz konusu eylemlere yatırılmış fazlasıyla yüklü anlamın anlamı öznelarası biçimde kurulmuş bir olay haline gelmemiştir henüz. Sır analitik sahnenin öznelarasılık faraziyesini aşındırır, ama yeni bir olay haline gelmesi, ancak itirafın sırrı açığa vurması şartıyla analiz için malzeme halini alan bir olay haline gelmesi de mümkündür. Dahası itiraf gerçekleştiğinde öncesindeki gecikme payının suçluluk duygusu ve pişmanlık için yeni bir neden haline gelmesi de mümkündür.

Sofokles'in *Antigone* oyununda, Antigone'nin yasayı ihlal edip kardeşi Polynices'i gömdüğünü Creon karşısında itiraf ettiği an üzerinden başka

bir görüş sunacağım ben.¹⁰⁶ Antigone'nin Polynices'le ilişkisi yoğun, hatta ensest anlamlarla üstbelirlenmiş bir ilişkidir ama işlediği suç tam olarak cinsel bir suç değildir. Creon'un, Polynices'i gömen herkesi ölüme mahkûm eden kararına itaatsizlik ettiği için suçludur. Suçlu olmasının bu büyük ve kamusal suç tarafından üstü örtülen başka nedenleri de var mıdır peki? İti-rafta bulunurken suçunu artırır mı Antigone, yapabileceğinden dahası fazlası için suçlu hale mi gelir? İtirafı aslında suçluluğunu şiddetlendirir mi?

Hatırlayacaksınız, Antigone bize Creon'un egemenliğine karşı geldiği, söz konusu bedenin gömülmesini açıktan herkese yasaklayan bir emir olarak bildirilen fermanın iktidarına kafa tuttuğu edimle takdim edilir.¹⁰⁷ Antigone Creon'un otoritesini alaya alır; suçu işleyenin kendisi olduğunu inkâr etmeyi reddederek ona söz düzleminde karşı çıkar: "Ben yaptım diyorum, inkâr etmiyorum" (43), "Evet, itiraf ediyorum" ya da "Bendim diyorum" –kendisine başka bir otoriteden yöneltlen bir soruya böyle karşılık verir, böylece bu başkasının kendisi üstündeki otoritesini teslim eder. "Yaptığımı inkâr edecek değilim" –"İnkâr etmiyorum", beni inkâra zorlayamazsınız, ötekinin diliyle inkâra zorlanmayı reddediyorum ve inkâr etmeyeceğim şey de eylemim–, bu eylem Antigone'nin mülkü haline gelir, ancak zoraki itirafı reddettiği sahne bağlamında anlamlı hale gelen bir mülktür bu. Başka bir deyişle, "Yaptığımı inkâr edecek değilim" sözü bir inkârı reddetmektir ama tam olarak edimi sahiplenmek değildir. "Evet, ben yaptım *diyorum*" sözü edimi sahiplenmektir, ama aynı zamanda bu sahiplenme içinde başka bir eylemde bulunmaktır, eylemini beyan etme edimini gerçekleştirmektir, eskisini çiftleyen ve onun yerini alan yeni bir suça teşebbüstür.

Antigone'nin eylemi daha en başından ikirciklidir aslında, erkek kardeşini gömerek meydan okuduğu edim kadar, Creon'un sorusuna cevap veren sözel edimdir de; yani dil içinde bir edimdir. Edimin dil içinde ilan edilmesi bir bakıma edimin tamamlanmasıdır; Antigone'yi "kibir" denilen eril fazlalık içine alan uğraktır bu. İlginçtir, Antigone'nin Creon'a

106 İtirafın ne "yaptığına" dair çok ilginç bir inceleme için bkz. Peter Brooks, *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*.

107 Sofokles'in *Antigone*'sine yapılan göndermelerin hepsi Loeb Library Series versiyonudur. Takip eden tartışmanın bazı bölümleri *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* adlı kitabımda sunduğum argümanın tekrarıdır.

şiddetle karşı durduğu düşünülen bu uğrakta en az iki sorun vardır. Birincisi, Creon'a benzemeye başlar Antigone. Her ikisi de eylemlerini kamu önünde sergilemenin ve edimleri için kamusal tanınma elde etmenin peşindedir. İkincisi, Antigone Creon'a ve Creon'un önünde konuşur ve böylece Creon itirafın niyet edilmiş dinleyicisi, müstakbel dinleyicisi, itirafı alması gereken kişi haline gelir. Yani Creon'a şiddetle karşı çıkarken bile onun varlığına ihtiyaç duyar Antigone. Creon gibi midir Antigone? İtirafı yoluyla kendini Creon'a daha mı sıkıca bağlar?

İlk eylem yeterince kötüdür. Yasayı ihlal edip kardeşini gömmüştür. Bunu daha yüksek bir yasa adına, farklı bir gerekçelendirme zemini adına yapmıştır, ama bu yasanın tam olarak ne olduğunu belirginleştiremez. Ama itirafa başladığında, dolayısıyla dil içinde eylemeye başladığında, güdülerinde bir kayma meydana geliyor gibidir. Konuşmasında kendi egemenliğinin vurgulanması gerekirken, başka bir şey açığa çıkar. Dili eylemini üstlenmek, "erkeksi" ve meydan okuyan bir özerklik öne sürmek için kullanır, ama bu edimi ancak karşı çıktığı iktidarın normlarını cisimleştirerek gerçekleştirebilir. Bu sözel edimlere gücünü veren şey tam olarak o iktidar haline gelmeden cisimleştirdikleri iktidarın normatif işlemidir.

Yani Antigone'nin erkeksi denilen şekilde davranmasının sebebi sadece yasaya meydan okuması değil, aynı zamanda yasaya karşı gerçekleştirdiği edimde yasanın sesini benimsemesidir. Antigone fermana itaat etmeyi reddedip eylemi gerçekleştirmekle kalmaz, eylemi kendisinin gerçekleştirdiğini inkâr etmeyi reddederek tekrar eder ve böylece faillik retoriğini Creon'dan kendi üstüne geçirir. Antigone'nin failliği tam da Creon'un emrini yerine getirmeyi reddetmesi yoluyla ortaya çıkar, ama bu reddin dili tam da reddedilen egemenliğin –Creon egemenliğin modelidir ne de olsa– terimlerini özümser. Creon Antigone'nin eylemlerine onun sözünün yön vermesini bekler, Antigone de ona karşılık verir, onun egemen söz edimine kendi egemenliğini öne sürerek yanıt verir. Üstlenme olumladığı edimi yineleyen bir edim haline gelir, itaatsizlik edimini dil içinde kabul ederek genişletir. Ama paradoksal biçimde, bu kabul ediş tam da icra edildiği anda özerkliğin feda edilmesini gerektirir: Antigone başkasının, karşı çıktığı kişinin sesini üstlenerek kendini öne sürer; yani özerkliğini karşı koyduğu kişinin buyurgan sesini üstlenerek kazanır –içinde söz

konusu otoritenin aynı anda hem reddedilişinden hem özüksenişinden izler taşıyan bir üstlenmedir bu.

Devlete açıktan meydan okumasında Antigone'nin güdüleri hakkında başka bir şey daha görürüz. Creon'a meydan okurken, gömdüğü kardeşi gibi olur Antigone. Kardeşinin meydan okuyan edimini tekrar eder; böylece kardeşine sadakatini olumlarken kendisini kardeşinin yerini alabilecek kişi olarak konumlandırır ve dolayısıyla kardeşinin yerine geçen, belki ona yerleşen bir tekrar sunar, kendini şiddetle onun yerine geçirerek belki ona sadakat adına kardeşini fetheder. Erkekliği fethederek erkeklik üstlenir, ama erkekliği ancak idealize ederek fetheder. Gerçekleştirdiği edim bir noktada Polynices'le rekabetini ve ona karşı üstünlüğünü tesis eder gibidir. Şöyle sorar: "And yet how could I have gained greater glory [*kleos*] than by placing my brother in his grave? [Kardeşimi mezarına yerleştirmekten daha büyük bir şeref olabilir mi?]"

Yani yaptıklarını kardeşine duyduğu daimî sevgiden dolayı yaptığını düşünüyorsak, kendi ağzından çıkan sözler eyleminin görünür amacını şüpheyi düşürür. Eylemin definle başladığı, itirafla şiddetlendiği söylenebilir. Ve görünüşte suçluluk duygusu içermeyen bu itirafla birlikte Antigone hem kendi iktidarını üstlenir, hem de idam fermanını imzalar. Yasaya meydan okuyor gibidir ama aynı zamanda kendini yasanın ölüm cezasına teslim eder. Sonunun ölüm olduğu belli olan bu yola neden girer? Eylemi ve sözleriyle neden bu en ölümcül cezayı arar?

Freud "Criminals From a Sense of Guilt" başlıklı yazısında, yasaklanmış olduğu için yanlış davranışlarda bulunan hastalardan ve "bu davranışların gerçekleştirilmesinin yapan kişiye zihinsel bir rahatlama getirdiğinden" bahseder.¹⁰⁸ Hasta söz konusu edimle birlikte bir rahatlama yaşıyor gibidir çünkü "hissettiği suçluluk duygusu en azından bir şeye bağlanmış olur". Freud "suçluluk duygusunun yanlış davranıştan önce mevcut olduğunu, o davranıştan doğmadığını, aksine –yanlış davranışın suçluluk duygusundan doğduğunu" savunur. Sonrasında bu "müphem suçluluk duygusu"nun, var olma nedenini bilmeyen bu suçluluk duygusunun "Oidipus kompleksinden çıkarılabileceğine, babayı öldürmek ve anneye cinsel ilişkiye girmek gibi iki büyük suçu işleme niyetine bir yanıt olduğuna" dik-

108 Sigmund Freud, "Criminals from a Sense of Guilt", s. 332.

kat çeker. Sonra da “bugün miras kalmış bir zihinsel kuvvet gibi görünen insanlığın vicdanı Oidipus kompleksiyle bağlantı içinde edinilmiştir”. Bu nokta Freud’un, suçluluk duygusundan dolayı yanlış davranışlarda bulunanları “sönük suçlular” diye tasnif eden Nietzsche’ye atıfta bulunduğu nadir anlardan biridir ama bu bağlantı başka bir yazının konusu olabilir.

Burada ilginç olan, Freud’un iki büyük suç işleme niyetinin –babayı öldürmek, anneye yatmak– Oidipus’tan türediğini varsaymasıdır; oysa kendisi de Oidipus’tan türemiş olan Antigone’de belki başka türlü bir cürüm niyeti, karşılığında ölümün uygun ceza olarak görüldüğü müphem bir suçluluk duygusu üreten bir cürüm niyeti iş başındadır. Bildiğimiz gibi Antigone “en kıymetli kardeşi” için bu suçu işlediğini haykırırken bir açmaz içindedir, zira Polynices dışında, yine öldürülmüş olan Eteocles ve kendi annesi Jocasta’nın oğlu olan Oidipus da Antigone’nin erkek kardeşleridir. Antigone erkek kardeşini seviyordur ve onu defneder. Peki ama kimdir bu erkek kardeş? Erkek kardeşi olarak Polynices, yine ölmüş ve usulünce gömülmemiş olan erkek kardeş –Oidipus– tarafından üstbelirlenmiş midir? Antigone erkek kardeşini seviyordur, hatta “onun yanında yatmak” istediğini söyler ve bu yüzden, onunla sonsuza dek birlikte olmak için, “zıfaf odası” da dediği ölümün peşinden koşar. Ensestten doğmuş bir çocuktur Antigone ama ensestin onun arzusunda nasıl bir yeri vardır? Ve tam da işlediği suç o cürüm niyetini deyim yerindeyse nasıl perdeler? Ortada başka bir suç, bir suç hayaleti, bir suç önsezisi, müphem bir suçluluk duygusunun tanıklık ettiği, işlenmemiş bir suç mu vardır? Ve söz konusu suçluluk duygusu, Antigone’nin Polynices’i defnetme suçunu işlemesinde ve sonrasında kendisine ölüm cezası getireceğini bildiği bir itirafta bulunarak bu eylemi ikilemesinde gizlenmeye devam ettiği gibi, aynı zamanda kendini bilinir kılıyor değil midir? Ölüm cezasını getiren Antigone’nin kendi suçluluğu mudur, yoksa babasının suçluluğu mu? Her ikisi benzer şekilde lanetlenmiş olduğuna göre, en nihayetinde bunları birbirinden ayırmak mümkün müdür? Ceza günahın bedelini ödemenin bir yolu mudur, yoksa Antigone’nin nihayet kültürel tabudan kurtulduğu, ebediyen erkek kardeşleriyle yatabildiği fantazmatik bir senaryo mu üretir?

Bu bölüme itirafın, bilhassa analiz sahnesinde gerçekleştiğinde, bildirdiği arzuyu değiştiren bir edim olduğuna odaklanarak başladım ama

yazıyı bitirirken, itirafın “konuyu değiştirdiği”, meseleyi söz konusu yanlış davranış olmaktan çıkardığı gibi, yaptığımız herhangi bir eylemden çıkarsanabilir olmayan bir suçluluk duygusunu örtmek ve rasyonalize etmek işini de görebildiğine dikkat çekmek istiyorum. Antigone’nin itirafı ne yaptığını açığa vurur ama arzusunu şeffaf biçimde açığa çıkarmaz. Bu itiraf Creon’un kendisi için hazırladığı cezaya boyun eğmesini sağlayan, böylece ölüme doğru gidişini hızlandıran bir araçtır. Suçluluktan muaf bir meydan okuma gibi görünse de, aslında itici gücünü müphem bir suçluluk duygusunun oluşturduğu intihar niteliğinde bir edim gibidir. Yani bu itiraf geriye dönük olarak cezalandırılma arzusunu, suçluluktan ilelebet kurtulma arzusunu açığa vuran bir dizi sonuç doğurur. Bu durumda itirafın Creon’u bekliyor veya çağırıyor olabileceğini bilmenin analist için ne kadar önemli olduğunu düşünelim.

Foucault’nun itirafın her zaman ve sadece analist için ruhumuzun hakikatini denetleme, o hakikat üzerinde otorite kazanma fırsatı olduğunu düşünürken yanıldığına şüphe yok. Ama belki de analistin papaz ve yargıı gibi, analizanın faaliyetinin de kaçınılmaz ve yineleyen bir cezalandırmaya yol açan bir itiraf gibi yansıtıldığı bir analizden duyulan korku hakkında bir şeyler dile getiriyordu Foucault. Elbette tam da bu analiz fantazisinin analitik sahneye getirilmesi, yatırımlarının, bilhassa savunma yatırımlarının yorumlanması gerekiyor. Analist Creon değil, ama Creon’dan gelecek ceza beklentisinin itiraf arzusunu yapılandırıyor olabileceği fikri en azından Foucault’nun tasavvur ettiği itiraf arzusu için doğru muhtemelen. Suçtan bahsetme ediminin kendisi başka bir edimdir, yeni bir eylemdir, cezalandıran bir yasaya ya meydan okuyan ya da boyun eğen ama yasa fantazisini düşünceye tabi tutmayı henüz bilmeyen bir eylemdir. Kendini ifade etmeyi itiraf gibi gören kişi için, Antigone’de olduğu gibi, suçluluğun cezasının harfiyen gerçekleşeceği ve dışsallaşacağı yönünde bir beklenti olması mümkündür. Suçluluk duygusu eyleminden ve itirafından önce var olan bir psişik cezalandırma biçimidir ve analiste yansıtılan hüküm tehlikesinde daha da belirgin hale gelir. Ama şurası açık görünüyor: konuşma itiraf olarak yapılandırıldığı ölçüde, bedeninin mahküm edilip edilmeyeceği sorusu doğar. O müphem suçluluktan doğan itiraf kendisinin suçlanması dan korkan ve bu suçlamayı çağırان bir konuşma biçimi olacaktır. Tam da

bu yüzden, kendisini günah çıkartıcı, hatta Creon konumunda bulan bir analistin bu onuru reddetmesi ve bu konuşmayı ölümcül sonuçları kimi zaman çok kesin görünen lanetin ortadan kalkması için bir yardım çağrısı olarak görmesi gerekir.

Söz Edimleri ve Aktarım Üzerine Bir Not

Analitik konuşma retoriğe meyillidir; analizde söylenenlerin her zaman veya yalnızca ne demeye çalışıldığı bakımından değil, aynı zamanda deyişin ne dediği, konuşma tarzının ne dediği, sözcük seçiminin ne dediği bakımından da değerlendirilmesini kastediyorum. Bu her zaman alengirli bir iştir elbette, zira analizan bir düzeyde niyetlerinin gözetilmesini ister, oysa analist söz ediminin tarzına, söz ediminin sonucuna, zamanlamasına veya perdesine dikkat çektiğinde saygısızlık yapmadan niyetin gözetilmesinin söz konusudur. Konuşmanın retorik boyutlarına odaklanan analist maksadı aşan, kimi zaman maksada ters düşen anlamlar bulur; ben analitik konuşmaya verilen bu yanıtın istemediği bir şey yapma, analistin maksadını aşan, kimi zaman bu maksada ters düşen etkiler doğurma tehlikesi içerdiğini düşünüyorum.

Yani aktarım bağlamında gerçekleşen bir söz ediminin bir içerik iletmeye çalıştığı ama aynı zamanda söylenen içerikle ilişkisi olan veya olmayan başka bir anlam kümesi sergilediği veya sahnelediği söylenebilir. Sözün “içeriği” veya yüzey anlamıyla nasıl ilgilenmek gerektiği konusunda farklı görüşler mevcut elbette. Ama bir nokta açık görünüyor: içeriğin, kastedilen anlamın büsbütün aşılması mümkün değildir, zira söz konusu içeriğin telaffuz edilme şekli veya bu telaffuzun gördüğü iş muhtemelen o içerik üzerine bir yorum olacaktır, içeriği beraberinde taşıyan maksat üzerine bir yorum olacaktır. Dolayısıyla kastedilen anlam, iletişim tarzı ve kasıtsız etkiden oluşan konfigürasyonun belli bir birlik olarak düşünülmesi gerekir –söz edimine ait bu boyutların her biri farklı ilişkiler içinde birbirinden ayrı düştüğünde dahi.

Söz ediminin bu bağlamda bilhassa önem kazanan boyutlarından biri, konuşmanın bedensel bir edim olmasıdır. Konuşma bir seslendirmedir; gırtlak gerekir, ciğerler gerekir, dudaklar gerekir, ağız gerekir. Söylenenler

bedenin içinden geçmekle kalmayıp, belli bir beden sunumu oluştururlar. Ağzın neye benzediğinden bahsetmiyorum; gerçi bilhassa müşterinin analistle yüz yüze oturduğu bazı terapi seanslarında bunun da önemi olabilir. Konuşma bedeninin sesle öne sürülmesidir, mevcudiyetinin belli bir tarzda öne sürülmesidir. Ne kastediyorsam onu söylerim: ama burada bir beden vardır ve o beden olmadan söyleyiş de olmaz –hayatın aşağılayıcı da olabilecek, verimli de olabilecek gerçeklerinden biri. Bedenin koşul olduğunu örten, aktarılan anlamlar cisimleşmemiş bir zihinden gelip cisimleşmemiş başka bir zihne hitap ediyormuş gibi yapan konuşma tarzları da vardır elbette. Ama bu yine deyim yerindeyse beden yapmanın, cisimleşmemiş olarak beden yapmanın yollarından biridir.

Cinsel itiraflar söz konusu olduğunda, konuşmacı genellikle bedeninin ne yaptığı veya neye maruz kaldığı hakkında bir şeyler söyler. Söyleyiş aktardığı edimin bir parçası haline gelir, zira söyleyiş de bedeninin bir şeyler yapma yollarından biridir elbette. Söyleyişin de bedensel bir eylem olduğu söylenebilir. Eyleminden bahseden beden ile o eylemi gerçekleştiren beden aynıdır, yani söyleyişte bedeninin sunulduğu söz konusudur, suçluluğun belki söyleyişin kendisinde cisimleşmesi söz konusudur. Konuşmacı geçmişten bir dizi olayı aktarıyor olabilir ama daha fazlasını yapar: konuşurken o eylemi gerçekleştirmiş olan bedeni sunar ve aynı anda başka bir eylem gerçekleştirir, bedeni eylem halinde sunar. Ve burada zımni bir retorik soru, o konuşmanın kabul görüp görmeyeceği sorusu söz konusudur, ama konuşma bedeninin bir eylemi olduğu için buna bir soru daha eklenir: o bedeninin kabul görüp görmeyeceği sorusu.

Dolayısıyla aktarımın dilin nasıl mübadele edildiğine dair bir mesele olduğu bellidir; ama konuşulan bir şey olduğu için, otururken veya kıpırdamadan yatarken dahi bedenlerin bir mübadeleyi nasıl düzenlediğine dair bir meseledir her zaman. Konuşulan sözler, tuhaftır, bedensel sunuşlardır: mütereddit veya şiddetli, ayartıcı veya ketum, ya da aynı anda ikisi birden. Divan bedeni oyun dışına atmaz, ama bedeni belli bir edilgenliğe, bir maruziyete ve alıcılığa mecbur bırakır; bu da bedeninin o konumda muhafaza edebileceği her edimin konuşma aracılığıyla gerçekleşeceği anlamına gelir.

Aktarım bir sevgi biçimiyse şayet, ya da en azından sevgiyle kurulan belli bir ilişkinin cereyan etmesiye şayet, bunun dilde meydana gelen bir

sevgi olduğu da söylenebilir. Bu dilin bedenini yerini aldığı anlamına gelmez, zira bu tam olarak doğru değildir. Konuşulan söz bedensel bir edim olduğu gibi, aynı anda beden için belli bir kapsamlama (*synecdoche*) oluşturur. Seslendiren gırtlak ve ağız bütünün dramasını sahneleyen beden parçası haline gelir; bedenini alıp verdiği şey bir dokunuş değil, bedensel bir mübadelenin psişik hatlarıdır, temsil ettiği bedeni işe koştan bir psişik hattır. Bu maruz kalma anı olmadan, maksadımızdan daha fazlasını açığa çıkardığımız bir an olmadan, aktarım da olmaz. Ve bu açığa çıkarmanın bile isteye gerçekleştirilmesi de mümkün değildir elbette, zira her zaman niyetle belli bir eleştirel mesafe içindedir. Bunu psikanalitik pratiğin nüvesinde bulunan itiraf olarak görmek mümkündür: her zaman kastettiğimizden daha fazlasını veya farklı bir şeyi gösteririz ve bu bilgisiz parçamızı diğer kişiye bunu bize önceden öngöremeyeceğimiz yollardan geri göndermesi için teslim ederiz. Bu itiraf uğrağı psikanalizin kendi içinde mevcutsa şayet, Foucault'nun önceki çalışmalarında işaret ettiği gibi illaki başkasının denetimine açık hale geldiğimiz bir uğrak değildir bu. Foucault'nun Cassian'ı anlatırken farkına vardığı gibi, söze dökme beraberinde belli bir mülksüzleşme getirir, benlikle bağların kopuşunu getirir, ama bu yüzden bağlılığın toptan feda edilmesini değil. “İlişkisel” uğrak konuşmayı yapılandırır hale gelir, öyle ki başka birine, başka birinin önünde, bazen başka birine rağmen konuşuruz. Dahası önceliği içinde benlik böyle bir uğrakta keşfediliyor değil, konuşma yoluyla, sohbetin akışı içinde başka bir şekilde geliştiriliyordur. Bu konuşma sahnelerinde her iki muhatap da söylediklerinin bir ölçüde kontrolleri dışına çıktığını, ama kontrolsüz olmadığını anlarlar. Söylemek yapmanın bir biçimiyse şayet, yapılan şeyin bir parçası da benlikse şayet, sohbet birlikte bir şeyler yapmanın ve başka türlü olmanın yollarından biridir; bu mübadele esnasında bir şeyler gerçekleştirilecektir ama neyin veya kimin yapılacağını önceden bilmek mümkün değildir.

9.

Cinsel Farkın Sonu?

Milenyumun zamana, keza feminizmin zamanına çentik atmak için önemli bir yol olduğuna emin değilim. Ama feminizmin hangi noktada olduğunun hesabını çıkarmak her zaman önem taşıyor, bu düşünme çabası ister istemez arızalı olsa bile. Hiç kimse feminizm üzerine küresel bir görüş sunabilecek bir bakış açısına sahip değil. Tartışmasız kalacak bir feminizm tanımı içinde duran kimse yok. Feministlerin her yerde kadınlar için daha sahici bir eşitlik peşinde olduğunu, toplumsal ve siyasal kurumlarda daha adil bir düzenleme peşinde olduğunu söylemek yanlış olmaz sanırım. Ama ne kastettiğimizi ve nasıl hareket edebileceğimizi düşünmeye başladığımızda, kullanmamız gereken terimlerin güçlüğüyle karşı karşıya kalıyoruz. Eşitliğin erkeklere ve kadınlara birbirinin yerine geçebilir şekilde muamele edilmesi gerektiği anlamına gelip gelmediği konusunda farklılıklar beliriyor. Fransa'daki Parity hareketinin savunduğuna göre, kadınların mevcut siyasal şartlar altında maruz kaldığı toplumsal dezavantajlar düşünüldüğünde, eşitliğin uygun bir tanımı değil bu. Adalet konusunda, adaletin hangi yollardan elde edilmesi gerektiği konusunda tartışmalar olacağı da kesin. "Adil muamele" ile aynı şey mi adalet? Eşitlik kavrayışından ayrı bir şey mi? Özgürlükle ilişkisi ne? Arzulanan özgürlükler hangileri, nasıl değer görüyorlar; cinsel özgürlüğün tanımı ve anlamlı bir uluslararası formülasyona kavuşup kavuşamayacağı konusunda kadınlar arasında ortaya çıkan ciddi anlaşmazlıklarla ne yapacağız?

Bu münakaşalı bölgelere kadının ne olduğuna, nasıl “biz” diyeceğimize, bunu kimin ve kim adına söyleyeceğine ilişkin devam eden soruları da ekleyelim. Feminizm tam bir keşmekeş içinde, anlamlı bir gündeme önayak olacak terimleri sabitleştiremez halde gibi görünüyor. Feminizmin ırk meselelerine ve Avrupalı-Amerikalı versiyonunu koşullandıran küresel eşitsizlik koşullarına dikkat göstermediğine ilişkin eleştiriler hareketin geniş kapsamlı birleştirici gücü konusunda şüpheler doğuruyor. ABD’de cinsel taciz doktrininin, muhafazakâr sağın işyerinde cinsellik konusundaki zulmedici incelemelerinde suistimal edilmesi solcu feministler için ciddi bir halkla ilişkiler sorunu yaratıyor. Nitekim feminizm ile Sol arasındaki ilişki de netameli meselelerden bir diğeri, zira günümüzde kadınların girişimcilik potansiyelini gerçekleştirme odaklı, hareketin daha önceki, ilerici safhasına ait kendini ifade etme modellerini gasp eden *business* dostu feminizm biçimleri mevcut artık.

Bu durum insanı umutsuzluğa sevk edebilir ama ben bunların bu yüz-yıl başının çözüme kavuşmamış meseleleri arasında en ilginç ve bereketlilerinden olduğuna inanıyorum. Feminizmin ortak bir öncül kümesi varsa-yıp sonrasında bu öncüllerden mantıksal biçimde oluşturabileceğimiz bir programı yok. Aksine, kastını daha da belirgin kılma ve çatışan yorumları, kimliğini oluşturan o bastırılmaz demokratik kakafoniye müzakere etme çabası içinde kendi öncüllerine eleştirel bir dikkat yöneltmek ileren bir hareket bu. Demokratik bir girişim olarak feminizmin, en temel bazı noktalarda herkesin uzlaşabileceği sanısından vazgeçmesi, başka bir deyişle en kıymetli değerlerimizden her birinin çekişmeye konu olduğu ve çekişmeli siyaset alanları olarak da kalacağı anlayışını benimsemesi gerekmiştir. Bu söylediklerimden feminizmin dayandığı hiçbir zemin olamayacağı, kendi üstüne düşünümün içinde kaybolup gideceği, bu dönüşlü hareketin ötesine uzanıp dünyayla aktif bir meşguliyet içine giremeyeceği gibi bir anlam çıkabilir. Aksine, bu içsel anlaşmazlık biçimleri tam da angaje siyasal pratikler içinde ortaya çıkmaktadır. Ve bu hareketin tam da anlaşmazlığı birliğe dönüştürme arzusuna karşı konulması sayesinde canlı kaldığının altını önemle çizmek isterim.

Feminist teori toplumsal bir hareket olarak feminizmden asla tam olarak ayrı değildir. Ortada bir hareket olmasa feminist teorinin herhangi bir

içeriği olmazdı; muhtelif doğrultuları ve biçimleriyle hareket de her zaman teori ediminin içinde olmuştur. Teori akademiyle sınırlı kalmayan bir faaliyettir. Ne zaman bir imkân tahayyül edilse, ne zaman kolektif bir öz-düşünüm meydana gelse, ne zaman değerler, öncelikler ve dil üzerine bir münakaşa çıksa, orada teori meydana gelir. İçkin eleştiriden duyulan korkuyu aşmanın önemli bir değer içerdiğine ve temel mevzularda birbiriyle çatışan yorumları evcilleştirmeden barındırabilen bir hareket üretmenin demokratik değerinin muhafaza edilmesi gerektiğine inanıyorum. Ben ikinci dalgaya geç katılan biri olarak feminizme, küresel bağlamda üzerine uzlaşılabilir, tartışmasız bir öncül bulunmadığı sanısıyla yaklaşıyorum. Dolayısıyla, pratik ve siyasal nedenlerden dolayı, anlaşmazlıkların susturulmasından elde edilebilecek bir değer yok. Ortada duran sorular şunlar: bu anlaşmazlıkları sürdürmenin en iyi yolu ne, onları en üretken biçimde sahnelemenin yolu ne, kim olduğumuz sorusunun indirgenemez karmaşıklığını kabul eden bir şekilde davranmanın yolları neler?

Bu yazıda, birbirleriyle çatışma içine girmiş bir grup terimi ele almaya çalışacağım: cinsel fark, toplumsal cinsiyet ve cinsellik terimlerini. Yazının başlığı, farz edilen olgusalılığı içinde yahut feminizmin sorularına faydalı bir kuramsal giriş olarak "cinsel fark"ın sonunun geldiğini ilan ettiğime işaret ediyor olabilir. Bu başlığı şüpheli bir soruya, toplumsal cinsiyet veya cinsellik üzerine çalışan kuramcılara sık sık yöneltilen bir soruya, hem anlamak istediğim hem de bir yanıt önerdiğim bir meydan okumaya atıfla seçtim. Amacım tartışma kazanmak değil, bu terimlerin onları kullananlar için neden bu kadar önemli olduğunu ve birbirleriyle çatışma içine girdiklerinde hissedilen bu zorunlulukları nasıl uzlaştırabileceğimizi anlamaya çalışmak. Burada bir başkası yerine belli bir çerçevenin kullanılması için öne sürülen teorik nedenler kadar, bu terimlerin değişen bağlamlarda zaman zaman açıp zaman zaman kapattığı kurumsal imkânlarla da ilgileneceğim.

Cinsel farkın sonu mu, diye sorarken amacım böyle bir son için çağrı da bulunmak değil. Hatta bu çerçevenin veya "gerçeklik" in artık peşinden gitmeye değer olmadığını düşünmemin nedenlerini sıralamak gibi bir niyetim de yok. Cinsel farkın yapılandırıcı gerçekliğinin pek çok kişi için istemekle ortadan kalkacak veya karşı çıkılacak, hatta hakkında makul bir şekilde iddialar öne sürülebilecek bir şey olmadığını düşünüyorum. Bu

düşünme imkânının, dil imkânının, dünya içinde bir beden olma imkânının zorunlu bir arkaplanı daha ziyade. Bu gerçekliği mesele etmek isteyenler de kendi argümanlarını mümkün kılan yapının ta kendisiyle tartışma içine giriyorlar. Bu soruna bazen gülümsemeyle kayıtsız bir yanıt veriliyor: cinsel farktan kurtulabileceğinizi sanıyorsunuz ama bu kurtulma arzusunun ta kendisi cinsel farkın kalıcı kuvveti ve etkinliğine kanıt oluşturuyor, o kadar. Cinsel farkı savunanlar psikanaliz tarafından geliştirilen meşhur dişil “itiraz”a küçümseyici biçimde değiniyorlar, böylece daha ifade edilmeden yok ediliyor itiraz. Dişillik mefhumuna karşı çıkmak tam bir dişil edim, karşı çıkmaya çalıştığı şeyin kanıtı olarak okunabilecek bir itiraz. Cinsel fark –bizi baştan yenilgiye uğratan bir çerçeve gibi mi düşünülmeli? Cinsel fark hilafına söylenebilecek her şey, söylediklerimizin cinsel fark tarafından yapılandırıldığının dolaylı bir kanıtı. Cinsel fark birincil bir mânâda, her anlamlandırmanın koşulunu oluşturan birincil ayrışmalara veya yapısal kadere musallat olan bir şey olarak mı orada duruyor?

Irigaray cinsel farkın bir olgu olmadığını, herhangi bir sert kaya olmadığını ve Lacancı tabirle inatçı “gerçek” olmadığını açıklığa kavuşturur. Aksine, bir sorudur cinsel fark, zamanımız için bir soru. Bir soru olarak da askıda kalır, çözülmeden kalır, henüz bir iddia biçiminde formüle edilmemiş ve hiçbir zaman da edilmeyecek olandır. Cinsel farkın mevcudiyeti olgu ve yapı biçimini almaz, bizde merak uyandıran bir şey olarak varlığını sürdürür, tam olarak açıklanmadan ve açıklanamaz olarak kalır. Cinsel fark, Irigaray’ın *The Ethics of Sexual Difference* kitabında ısrarla vurguladığı gibi,¹⁰⁹ zamanımız için bir soru ise, diğer sorular gibi bir soru değil, daha ziyade dil içinde bilhassa yoğun bir çözümsüzlük uğrağıdır, dilin çağdaş ufkunu bizim ufkumuz olarak mimleyen bir sorudur. Drucilla Cornell’de olduğu gibi Irigaray’ın aklında olan etik de cinsel farkın sonucu olan bir etik değil, bizatihi cinsel farkın terimlerinin ortaya koyduğu bir sorudur: bu başkalık nasıl geçilebilir? Geçilmeden nasıl geçilebilir, terimlerini evcilleştirmeden? Soruda daima askıda kalana nasıl duyarlı olabiliriz?

Yani Irigaray cinsel fark konusunda olumlu veya olumsuz bir görüş sunmak yerine, cinsel farkın ortaya koyduğu soruyu yahut cinsel farkın varlığını oluşturan, çözümsüzlüğü bizim için, kendimizi bu soruyu sorarken

109 Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*. 3.

bulan bizler için, hakkında bu soru sorulanlar için belli bir tarihsel yörünge oluşturan soruyu düşünmek için bir yol önerir. Bu durumda olumlu olumsuz argümanlar bu sorunun ayak dirediğinin, statüsü ebedilik olmayan, Irigaray'a göre *bu zamanlara* ait olan bir direnişin göstergeleri olacaktır. Irigaray'ın modernliğe yönelttiği bir sorudur bu, onun için modernliğin işareti olan bir soru. Yani belli bir zaman sorunsalını başlatan, yanıtı gelecek olmayan, bir çözümsüzlük zamanı açan ve bu çözümsüzlük zamanını bizim zamanımız olarak işaretleyen bir sorudur bu.

Pek çoğumuz için feminizm adına üzücü bir zamanda, hatta belki yenilginin zamanında yaşadığımızı düşünüyorum. Bir arkadaşım bana bugün bir feminist teori dersi verecek olsan ne öğrettirdin diye sorduğunda, kendimi feminist teorinin feminizme karşı çıkılan yerlere yanıt vermekten başka bir görevi olmadığını söylerken buldum. Bu karşı çıkışlara yanıt vermek derken, terimlerin ve bağlılıkların savunmacı bir şekilde tahkim edilmesinden, kendimize zaten bildiğimiz şeyleri hatırlatmaktan değil, bambaşka bir şeyden, yeniden eklemlendirme talebine, krizden doğan bir talebe boyun eğmek gibi bir şeyden bahsediyorum. Teorik paradigmalara ve yeğlenen terminolojilere tutunmak, feminizmi cinsel fark zemininde savunmak ya da bu mefhumu toplumsal cinsiyetin iddialarına, cinselliğin, ırkın iddialarına veya kültürel çalışmaların şemsiye iddialarına karşı savunmak hiç mantıklı değil bana kalırsa. Irigaray ile başladım çünkü onun cinsel farkı temelci olmayan bir şekilde kullandığını düşünüyorum. Cinsel fark verili değil, bir öncül değil, üstüne feminizmin bina edileceği bir temel değil; halihazırda karşılaşmış ve tanımış olduğumuz bir şey değil, feminist sorgulamayı teşvik eden *bir soru* daha ziyade, tam olarak ifade edilemeyen, ifadenin gramerini zora sokan ve neredeyse daimî olarak sorgulanmaya açık kalan bir şeydir.

Irigaray cinsel fark sorusundan bizim zamanımız için bir soru olarak bahsederken modernliği kastediyor gibidir. İtiraf edeyim, ben modernliğin ne olduğunu bilmiyorum ama pek çok aydının bu terim konusunda heycana kapıldığını, savunmakla veya yermekle meşgul olduğunu biliyorum. Modernliğe ters düştüğü ya da postmodern olduğu düşünülenler şöyle niteleniyor: "akıl, özne, özgünlük, evrensellik, ilerlemeci tarih görüşü gibi terimleri sorgulayan veya çürüten" kişi. Bu tür genellemelerde hep dikkatimi çeken bir nokta, "sorgulamanın" (sözgelimi, "canlandırma" yerine)

“çürütme” anlamına geldiği varsayımı; sorunun kendisinin statüsüne de pek düşünsel hareket alanı tanınmıyor. Bu tür terimlerin sorgulanması, artık kullanılamaz oldukları anlamına mı geliyor? Teorik postmodernizmin süperegosunun bize bu tür terimleri yasak ettiği yahut artık tükenmiş ve bitmiş olduklarının ilanı anlamına geliyor? Yoksa sadece, bu terimler artık tam olarak eskisi gibi iş görmüyorlar mı?

Bundan birkaç yıl önce Leo Bersani’nin *Homos* adlı kitabını tartışma fırsatı bulmuştum. Bersani’nin lezbiyenlerin kadın olduğunu söyleyip söyleyemeyeceği hususunda artık emin olmadığını fark etmiş, kendimi hiç kimsenin bu sözcüğün kullanımını yasaklamadığı konusunda onu teskin eder halde bulmuştum. Bu tür terimlerin kullanımı konusunda şahsen hiçbir rahatsızlık duymuyorum; bu yazının ilerleyen bölümlerinde evrensellik terimlerini *aynı anda* hem sorgulamaya hem kullanmaya devam etmenin nasıl mümkün olabileceği üzerine düşüneceğim. Örneğin özne mefhumunun artık verili olmaması, farzedilmiş olmaması, bizim için hiçbir anlamı olmadığı, artık telaffuz edilmemesi gerektiği anlamına gelmiyor. Aksine, bu terimin bel bağladığımız bir yapıtaşından, siyasal argüman için sorgulanmamış bir öncülden ibaret olmadığı anlamına geliyor, o kadar. Aksine, özne terimi teorik ilginin nesnesi haline gelmiş durumdadır, hakkında bir izahat sunmak durumunda olduğumuz bir şeydir. Bu da beni, bu terimlerin artık temelci bir tarzda olmasa bile devrede kalmaya devam ettiği modern/postmodern ayrımı üzerinde konumlandırıyor sanırım.

Modernliğe ait tüm anahtar terimlerin kadınların dışlanmasına, beyaz olmayanların dışlanmasına dayalı olduğunu, sınıf çizgileri ve kuvvetli sömürgeci çıkarlarla dövülmüş olduğunu savunanlar oluyor. Ama Paul Gilroy’un *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness* adlı kitabında izlediği yolu takip edip, bu dışlamalara karşı mücadelenin çoğu zaman tam da modernliğin bu terimlerini benimsediğini, bunu tam da hem modernliğe girişi başlatmak hem de modernliğin parametrelerini dönüştürmek amacıyla yaptığını eklemek de önemli. Özgürlük daha önce hiç gelmediği bir anlama gelmeye başlıyor; adalet tam da önceki tarifinde içerilemeyen kucaklamaya başlıyor.¹¹⁰

110 Gilroy’un konu üzerine çalışmalarına dair daha etraflı bir tartışma için, bu kitapta yer alan “Felsefenin ‘Öteki’si Konuşabilir Mi?” adlı yazıya bakabilirsiniz.

Nasıl ki dışlayıcı bir modernliğin terimleri ilerici kullanımlar için benimsendiyse, ilerici terimlerin de gerici amaçlarla benimsenmesi mümkün. Siyasal hareketlerin akışı içinde kullandığımız, sağ tarafından veya kadın düşmanı amaçlarla benimsenmiş olan terimler bundan dolayı stratejik olarak yasaklanmış değiller. Bu terimler hiçbir zaman bütünü ve nihai biçimde tek bir kullanıma bağlanmış değiller. Yeniden benimsemede asıl vazife çoğu zaman gölge düşürülmüş bu terimlerin beklenmedik ilerici bir imkâna açık olduğunu örneklendirmektir; bu terimler hiç kimsenin malı değildir; bilinçli kullanımlarını aşan bir hayatları ve amaçları vardır. Defolu mal gibi, zulmün tarihine fazla bağlı bir şey gibi görülmemeleri gerekir ama siyasal bağlamlar içindeki muhtelif kullanımlarından damıtılabilecek saf bir anlama sahipmiş gibi de görülmemeleri gerekir. Bana göre asıl vazife, modernliğin terimlerini dışlayageldiklerini kucaklamaya mecbur bırakmaktır, ki burada kucaklamanın gördüğü iş yeni kabul gören terimin evcilleştirmesi veya bertaraf edilmesi değildir; bu terimler mevcut siyasal topluluk anlayışı için sorunlu kalmaya devam etmeli, bu anlayışın evrensellik iddiasının sınırlarını açığa vurmali ve bizi parametrelerini kökten bir şekilde yeniden düşünmeye itmeli. Bir terimin dışlanagelmış bir siyasal topluluğun parçası haline gelmesi bu terimin o topluluğun ahengi için bir tehlike olarak ortaya çıkması ve topluluğun terimi yok etmeden bu tehlikeden sağ çıkmasıdır. Sonrasında bu terim o siyasal topluluk için farklı bir zamansallık açacak, beklenmedik bir gelecek tesis edecek, topluluğun alışlageldik sınırlarını koruma peşinde olanlarda kaygı uyandıracaktır. Temelcilikten muaf bir modernlik mümkünse şayet, iş gördüğü anahtar terimlerin önceden güvence altına alınmış olmadığı, siyaset için bütünüyle öngörülmesi mümkün olmayan bir gelecek biçimi, bir umut ve kaygı siyaseti varsayan bir modernlik olacaktır bu.

Açık bir geleceği kapatma arzusu bir kayıp tehlikesi, şeylerin nasıl olduğuna (ve olması gerektiğine) dair katiyeti kaybetme tehlikesi doğurup kuvvetli bir arzu haline gelebiliyor. Ancak geleceği ve kaygının siyasal potansiyelini kapatma arzusunun kuvvetini hafife almamak gerekir.¹¹¹ Belli soruları sormanın tehlikeli görülmesinin nedenlerinden biri budur. Bir kitap okuduğunuzu ve şöyle düşündüğünüzü hayal edin: burada soru-

¹¹¹ Bu nokta için Homi Bhabha'ya teşekkür ederim.

lan soruları soramam çünkü bunları sormak siyasal kanaatlerime şüphe düşürmek olacak, siyasal kanaatlerime şüphe düşmesi de bu kanaatlerin dağılmasına yol açabilir. Bu noktada düşünme korkusu, hatta soru korkusu siyasetin savunması olarak ahlakileştirilir. Siyaset belli bir anti-entelektüalizm gerektiren bir şey haline gelir. Sorulan sorular zemininde bağlı bulunduğunuz siyaseti yeniden düşünmeye rıza göstermemek hem hayat hem düşünce pahasına dogmatik bir duruşu tercih etmektir.

Bir terimi, feminizm gibi bir terimi sorgulamak, nasıl iş gördüğünü, ne gibi yatırımlar taşıdığını, hangi amaçları gerçekleştirmek istediğini, ne gibi değişimlere maruz kaldığını sormaktır. Terimin hayatının değişebilir olması kullanıma engel değildir. Bir terimin sorgulanabilir hale gelmesi artık kullanılamayacağı, sadece *halihazırda nasıl hâkim olacağımızı bildiğimiz* terimleri kullanabileceğimiz anlamına mı gelir? Bir terim hakkında soru sormak neden kullanıma karşı bir yasak olarak düşünülür? Neden bazen bir terim temel niteliğini kaybedecek olursa yaşayamayacağımızı, sağ kalamayacağımızı, dili kullanamayacağımızı, kendi adımıza konuşamayacağımızı hissediyoruz? Temelci sabitleme nasıl bir teminat getirir ve nasıl bir dehşetin önüne geçer? Temelci tarzda terimler, özne ve evrensellik gibi terimler varsayıyor ve varsayımları “gereken” anlam da buyruk biçimi alan *ahlaki* bir anlam olabilir mi, diğer bazı ahlaki yasaklar gibi, bizde en çok dehşet uyandıran şeye karşı bir savunma olabilir mi? Terimleri sorgulamamızı, soru işareti altında tuttuğumuz terimleri yaşama riskini almamızı önleyen bir tür ahlaki zorlantı içinde felç olmuyor muyuz?¹¹²

Temel ve yöntem tutkularının kimi zaman çağdaş siyasal kültürün analizine engel olduğunu göstermenin bir yolu olarak, siyasal mücadeleye teorik bir zemin kazandırma çabalarının çoğu zaman tam da çağdaş siyasal kültür içinde yer alan belli anahtar siyasal imleyenlerin seyrine ters istikamette görünüşünü ele almak istiyorum. Benim için en kafa karıştırıcı olanı, bir yandan feminizmle diğer yandan lezbiyen ve gey çalışmalarıyla ilişkili olarak “toplumsal cinsiyet” teriminin statüsü oldu. Kuir çalışmalarıyla meşgul olan arkadaşlarımdan gey ve lezbiyen çalışmaları için önerilen yöntemlerden birinde, feminizmin inceleme nesnesinin *toplumsal cinsiyet*

¹¹² Burada sunulan tartışmanın bir kısmı *Excitable Speech* adlı kitabımda yer alan “Implicit Censorship and Discursive Agency” yazısında mevcuttur.

olduğu, lezbiyen ve gey çalışmalarının “esas” nesnesinin ise *seks ve cinsellik* olduğu anlayışının kabul edildiğini öğrendiğimde belki safça şaşırdım. Buna göre toplumsal cinsiyetin cinsellikle karıştırılmaması gerekiyor, ki bu kulağa doğru geliyor; ama sonrasında Vatikan’ın, kadınların statüsüne ilişkin Birleşmiş Milletler Sivil Toplum Örgütleri (STÖ) platformundan toplumsal cinsiyetin çıkarılması gerektiği çünkü bunun homoseksüelliğin kod adından ibaret olduğu beyanını duyduğumda nasıl şaşırdığımı hayal edebilirsiniz!¹¹³ Feminist teori içinde en yakın çalışma arkadaşlarımdan bazılarının toplumsal cinsiyet mefhumunu küçümsemeleri de endişelerimi artırıyor. Toplumsal cinsiyet yerine cinsel farkın tercih edilmesi gerektiğini, “cinsel fark”ın temel bir farka, toplumsal cinsiyetin ise sadece inşa ürünü veya değişken bir etkiye işaret ettiğini iddia ediyorlar.

1995 yılında Pekin’de düzenlenen Kadınların Statüsü Üzerine Birleşmiş Milletler Toplantısı akademik bağlılıkların yüz yüze olduğu başka bir zorluğu ortaya koydu. Bilhassa uluslararası insan hakları alanındaki evrensel iddiaların statüsü nedir? Pek çok feminist evrenselin her zaman belli bir epistemolojik emperyalizmin paravanı olduğu, kültürel doku ve farklılığa duyarsız olduğu sonucuna varmış olsa da, uluslararası insan hakları içinde cinsel özerklik hakları ve bununla bağlantılı cinsel yönelim hakları için evrensellik iddiasında bulunmanın retorik gücü tartışılmaz görünüyor.

Önce BM bağlamında toplumsal cinsiyetin şaşırtıcı kullanımına bakalım. Vatikan toplumsal cinsiyet teriminin eşcinselliğin kod adı olduğunu ilan etmekle kalmamış, dişilik ile annelik arasında doğal ve ilahi olarak düzenlenmiş bir zorunluluk biçiminde bir bağı güvence altına alma çabası içinde platform dilin cinsiyet kavramına geri dönmesi çağrısında da bulunmuştur. 1995 Nisan’ının sonlarında, Pekin’de düzenlenecek olan STÖ buluşmalarının –“prepcom” adı verilen– hazırlık safhasında üye ülkelerden bazıları Katolik Kilisesi’nin rehberliği altında “toplumsal cinsiyet” sözcüğünü Eylem Platformu’ndan kaldırıp yerine “cinsiyet” sözcüğünü geçirmeye çalışmıştır. Prepcom komitesinde yer alanlardan bazıları bu hamle için, “kadınların elde ettiği kazanımları ortadan kaldırma, gözümüzü korkutma ve ilerlemenin önünü kesme amaçlı, aşağılayıcı ve alçaltıcı bir

¹¹³ “La Chiesa si prepara alle guerre dei 5 sessi”, *La Repubblica*, 20 Mayıs 1995, 11.

girişim” demiştir.¹¹⁴ Bu ifadenin devamı şöyledir: “Bizi kadınları ve kızları tanımlamaya, sınırlandırmaya ve fiziksel cinsel özelliklerine indirgemeye çalışan ‘biyoloji yazgıdır’ kavramına geri döndüremeyeceksiniz. Buna izin vermeyeceğiz –ne evlerimizde, ne iş yerlerimizde, ne topluluklarımızda, ne ülkelerimizde, hele ki dünyanın dört bir yanındaki kadınların insan hakları, adalet ve önderlik söz konusu olduğunu gözlerini çevirdikleri Birleşmiş Milletler’de asla.” İfadede şuna dikkat çekiliyor:

“Toplumsal cinsiyet” sözcüğünün anlamı “cinsiyet” sözcüğünden ayrılarak gelişmiş, kadınların ve erkeklerin rolleri ve statülerinin toplumsal inşanın ürünü ve değişime tabi olduğunu gerçeğini ifade eder hale gelmiştir. Mevcut bağlamda “toplumsal cinsiyet” sözcüğü kadınların yaşam döngülerimiz boyunca üstlendikleri çok sayıda rolü, ihtiyaçlarımızın, kaygılarımızın, becerilerimizin, yaşam deneyimlerimizin ve özlemlerimizin çeşitliliğini tanı-maktadır “toplumsal cinsiyet” kavramı çağdaş toplumsal, siyasal ve hukuki söyleme gömülü durumdadır. BM sisteminin kavramsal planlanışına, diline, belgelerine ve programlarına entegre edilmiştir. Toplumsal cinsiyet perspektiflerinin BM faaliyetlerinin tüm boyutlarına nüfuz etmiş olması önceki konferanslarda kabul görmüş önemli bir bağlılıktır ve 4. dünya konferasında da yeniden onaylanmalı ve pekiştirilmelidir.¹¹⁵

Bu tartışma *New York Times*’da yazan Russell Baker’ı, toplumsal cinsiyet (*gender*) teriminin cinsiyet (*sex*) kavramının yerini böylesine almasıyla birlikte yakında erotik hayatlarımızdan bahsederken acaba biriyle “seks” değil de “gender” yaptığımızı mı söyleyeceğiz diye sormaya itmiştir.

BM tartışmasında toplumsal cinsiyet homoseksüelliğin kod adı olarak şiddetlenirken, kuir teori ve feminizm çok farklı bir istikamete doğru gidiyordu –en azından görünüşte. Yöntem konusunda duyarlı olan kuir kuramcılarının önerdiği analogi, feminizmin toplumsal cinsiyetle, lezbiyen ve gey çalışmalarının ise cinsiyet ve cinsellikle ilgili olduğunu söyleyen analogi, yukarıdaki tartışmadan çok uzak görünüyor. Ama ilginçtir, toplumsal cinsiyet birinde homoseksüelliğin yerinde dururken, diğerinde ise tam tersi gibi görünmektedir.

114 “IPS: Honduras Feminists and Church”, Interpress Service, 25 Mayıs 1995.

115 *Report of the Informal Contact Group on Gender*, 7 Temmuz 1995.

Maksadım akademik tartışmanın bu terimlerin çağdaş siyasal kullanımlarıyla maalesef ahenksiz olduğuna değil, toplumsal cinsiyete mesafe alma çabasının birbirine pek çok yönden karşıt iki siyasal harekete işaret ettiğine dikkat çekmek. Uluslararası tartışmada Vatikan'ın "toplumsal cinsiyet" teriminin kullanımını kınamasının sebebi ya (1) homoseksüelliğin kod adı olması, ya da (2) homoseksüelliğin diğer toplumsal cinsiyetler arasında bir diğeri gibi görünmesine olanak sağlayıp, eril, dişil, biseksüel ve transseksüel kategorileri arasında yer alması, yahut daha muhtemel olanı, eril-dişil ikiliğinin büsbütün yerine geçmesi tehlikesini doğurmasıdır. Vatikan'ın korkusu –ki bu konuda Anne Fausto-Sterling'e atıfta bulunuyorlar¹¹⁶– homoseksüelliğin beraberinde toplumsal cinsiyetlerde çoğalma yaratacak olmasıdır. (*La Repubblica*'nın iddiasına göre, ABD'de toplumsal cinsiyet sayısı beşe çıkmıştır: eril, dişil, lezbiyen, homoseksüel ve transseksüel.) Homoseksüelliğin toplumsal cinsiyette çoğalma yarattığı görüşü, homoseksüellerin bir şekilde kendi cinsiyetlerinden uzaklaştıkları, homoseksüel olurken erkek veya kadın olmayı bıraktıkları ve bildiğimiz anlamıyla toplumsal cinsiyet ile homoseksüellik arasında köklü bir uyumsuzluk bulunduğu fikrine dayalı gibidir; hatta bu uyumsuzluk öyle bir uyumsuzluktur ki, homoseksüellik kendi kendisinin toplumsal cinsiyeti haline gelmeli, böylece eril-dişil ikiliğini büsbütün yerinden etmelidir.

İlginçtir, kuir çalışmaları feminizmden ayrı bir yöntem haline getirmek isteyenlerle Vatikan'ın paylaştığı ortak bir önkabul var gibidir: Vatikan cinselliğin heteroseksüelliğin üreme gayesi ve zorunluluğunu yerinden etmesi tehlikesinden korkarken, kuir teori ile feminizm arasındaki yöntem ayrımını kabul edenler cinselliğin toplumsal cinsiyeti aşıp yerinden edebileceği vaadini sunmaktadırlar. Bilhassa homoseksüellik toplumsal cinsiyeti arkada bırakmaktadır. Bu ikisi birbirinden ayrılabilir olduğu gibi, Biddy Martin'in ustalıklı işaret ettiği gibi,¹¹⁷ birbirini karşılıklı dışlayan bir gerilim içinde, kuir cinselliklerin toplumsal cinsiyetin ötesinde yatan ütöpik bir hayata özlem duydukları bir gerilimin içinde varlığını sürdürmektedir. Vatikan'ın amacı cinsiyeti ıslah çabası içinde toplumsal cinsiyeti

¹¹⁶ Bkz. Anne Fausto-Sterling, "The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough".

¹¹⁷ Biddy Martin, "Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary".

ortadan kaldırmakken, yöntem odaklı kuir teorinin amacı cinselliği ön plana taşıma çabası içinde toplumsal cinsiyeti ortadan kaldırmaktır. Vatikan'ın korkusu cinselliğin cinsiyetten ayrı düşmesidir, zira burada doğal olduğu farz edilen üreme gayeleriyle sınırlanmış olmayan bir cinsel pratik anlayışı doğar. Ve bu mânâda Vatikan toplumsal cinsiyetten korkarken cinselliğin cinsiyetten ayrı düşmesinden ve dolayısıyla kuir teoriden korkuyor gibidir. Kuir metodoloji ise cinsellik üzerinde, hatta *The Lesbian and Gay Studies Reader*'daki tabirle "cinsellik ve cinsiyet" üzerinde ısrarcıdır. Bu tür anlayışlar toplumsal cinsiyetin de içini boşaltmaktadır ama sırf toplumsal cinsiyet feminizmi ve farz edilen heteroseksüelliğini temsilen orada durduğu için.¹¹⁸

Her iki bağlamda da tartışmalar terminoloji hakkında, STÖ toplantılarında "toplumsal cinsiyet" teriminin platform diline girmesine izin verilip verilemeyeceği, "cinsel yönelim" teriminin BM konferans kararlarının nihai dilinin parçası olup olmayacağı hakkında olmuştur. (İlk sorunun yanıtı 'evet' iken, ikincisinin yanıtı 'hayır' olmuş ama cinsel özerkliğe ilişkin dil kabul edilebilir sayılmıştır.) Toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, hatta evrensellik gibi terimler tam da ne anlama gelecekleri noktasında kamusal olarak tartışılmış, 1995 Temmuz'unda "toplumsal cinsiyet" in ne anlama geldiğine dair bir anlayış oluşturmak üzere özel bir BM toplantısı düzenlenmiştir.

Ben toplumsal cinsiyete dair herhangi bir yalın tanımın yeterli olmayacağını, terimin kamusal kültür içindeki gezintilerini takip edebilmenin katı ve uygulanabilir bir tanım bulmaktan daha önemli olduğunu düşünüyorum. "Toplumsal cinsiyet" terimi farklı çıkarların çekiştiği bir mahal haline gelmiş durumdadır. Toplumsal cinsiyetin çoğu zaman feminizmin siyasal boyutunu bertaraf etmenin bir yolu olarak algılandığı ABD örneğini düşünelim: burada toplumsal cinsiyet, feminist çerçeve dışında veya basit kendikendini üretimler, imal edilmiş kültürel etkiler olarak çalışılabilecek inşalar olarak anlaşılan eril ve dişilin söylemsel bir işaretinden ibaret hale geliyor. Feminizme karşı polemiğe girmeyi reddederek akademik alanı meşrulaştırma yolları olarak iş gören toplumsal cinsiyet çalışmalarının

118 Henry Abelove, Michele Aina Barale ve David M. Halperin (haz.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*.

doğuşunu düşünelim; “feminizm”in aşılmasının, feminist amaçlara ancak Komünist amaçların gerçekleşmesi şartıyla ulaşılabilir olduğunu düşünen Marksist devlet ideolojisinin aşılmasıyla bağlantılı olduğu Doğu Avrupa’da toplumsal cinsiyet çalışmaları programlarının ve merkezlerinin doğuşunu düşünelim.

Toplumsal cinsiyet sahasına içsel olan bu mücadele yetmezmiş gibi, akademi içinde Anglo-Avrupalı bir teorik perspektifin sunduğu meydan okuma da terimin fazla sosyolojik bir şekilde tasavvur edilmesinin değerine şüphe düşürmektedir. Toplumsal cinsiyet tam da toplumsal inşacı bir erillik ve dişillik görüşünü desteklediği, cinsel farkın *simgesel* statüsünü ve dişil olanın siyasal özgüllüğünü azımsadığı için, toplumsal cinsiyete cinsel fark adına karşı çıkmaktadır. Burada Naomi Schor, Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz ve diğerlerinin terime yönelttiği eleştiriler var aklımda.

Bu arada, cinsel farkın kuir teori içinde hâkim olan bazı paradigmalarda istenmediği de bellidir. Nitekim kuir teori feminizmin anakronizmini ortaya koymaya çalışırken dahi, feminizm net biçimde toplumsal cinsiyete bağlı bir proje olarak tarif edilmektedir. Eleştirel ırk çalışmaları içinde ise bir terim olarak cinsel farktan çok az bahsediliyor, bana kalırsa.¹¹⁹

Peki nedir bu cinsel fark? Basit bir olgusalılık olmadığı gibi, olgusallığın etkisinden de ibaret değildir. Psşik iken aynı zamanda henüz geliştirilmemiş bir mânâda toplumsaldır. Psşik yapının toplumsal iktidar dinamikle-

119 Feminizm anahtar rol oynarken, “kadınlar” ve hatta “kadıncı” kavramları çoğu zaman merkezde dururken –Kimberlé Crenshaw ve Mari Matsuda’nın çalışmaları– daha yaygın vurgu, ırksallaştırılma üzerinden yapısal olarak tabi ve marjinal konuma itilenlerin epistemolojik bakış açısı üzerindedir. Bu tabileştirmenin toplumsal karakterine yapılan vurgu neredeyse mutlak niteliğindedir –ırksallaşmanın psşik etkilerini ayırt etmeye çalışan ve “ırklı” hale gelmenin muazzam psşik etkiler doğuran bir çağırma olarak temsil edildiği bazı psikanalitik girişimler hariç. Bu son mesele bence çağdaş ırk çalışmaları içinde meydana gelen Fanon’a geri dönüş hareketinde çarpıcı bir şekilde görünmektedir. Burada vurgu sınırlı mânâda toplumsal değildir; toplumsal olarak eklemlenmiş bir imgesel, ırksal beklentilerin aynalanma yoluyla üretimi, görsel yabancılaşma ve ırksal imleyenin bedeni delip geçen işleyişi üzerindedir. Cinsel fark, örneğin Rey Chow’un çalışmalarında olduğu gibi işin içine girdiğinde, amaç Fanon’un ırkçılığa gösterdiği direnişin kadın düşmanı sonuçlar doğurduğuna dikkat çekmektir. Homi Bhabha daha yakınlarda, beyaz eril öznenin Fanoncu bir analizini yaparken, yarılmanın homofobik bir paranoya olarak, başlıkla kurulmuş tehlike altındaki ve dışsallaştırıcı ilişkinin aynı anda homoseksüelliği ve cinsel farkı dışarı attığı bir paranoya olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmiştir.

rine nasıl dahil olduğunu anlamaya çalışan yakın tarihli pek çok çalışma yapılmıştır. Bu bitişme veya ayrılmayı nasıl anlamak gerekir, bunun cinsel farkın kuramlaştırılmasıyla ilgisi nedir?

Cinsel farkın toplumsal cinsiyet karşısında, toplumsal cinsiyetin cinsellik karşısında, cinselliğin toplumsal cinsiyet karşısında teorik öncelik taşıdığına ilişkin tartışmaların hepsini çapraz kesen başka türlü bir sorun bulunduğu, cinsel farkların ortaya koyduğu bir soruna, biyolojik, psişik, söylemsel ve toplumsal olanın nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemenin daimî güçlüğüne işaret etmek istiyorum. Vatikan'ın derdi toplumsal cinsiyet dilinin yerine cinsiyet dilini geçirmekse, bunun sebebi Vatikan'ın cinsel farkı yeniden biyolojikleştirme isteği, yani kadının toplumsal kaderinin üreme olduğuna ilişkin biyolojik açıdan dar anlayışı yeniden tesis etme isteğidir. Oysa, örneğin Rosi Braidotti'nin cinsel farka geri dönülmesi yönündeki ısrarı Vatikan'ın geri dönüş çağrısından farklıdır; Braidotti'ye göre cinsel fark ne biyolojiye ne de kültüre veya toplumsal inşaya indirgenebilir olmayan bir fark olduğuna göre, cinsel farkın ontolojik düzlemini nasıl anlamak gerekir? Belki mesele tam da cinsel farkın ontolojik açıdan belirlenmesi her daim güç olan bir şekilde kayda girmesidir.¹²⁰ Cinsel fark ne tam olarak verili ne de tam olarak inşa edilmiştir, her ikisinden bir parça taşır. Bu "kısmilik" herhangi bir net "taksim" e izin vermez; bu durumda cinsel fark bir kesişim olarak iş görür, ama örtüşen ve bulanıklaşan terimlerin eril veya dişil olması inşa sorunsalı kadar önemli değildir belki de; inşa edilen ister istemez inşadan önce gelir, bu önceki uğrağa ancak inşa yoluyla erişilebilir olsa dahi.

Anladığım kadarıyla cinsel fark, biyolojik olan ile kültürel olan arasındaki ilişkiye dair bir sorunun ortaya konduğu ve tekrar doğduğu, tekrar doğması gerektiği ve tekrar doğabildiği ama tam anlamıyla yanıtlanabilir olmadığı mahaldir. Bir sınır kavram olarak anlaşıldığında cinsel farkın birbirine indirgenebilir olmayan ama en nihayetinde birbirinden ayrık da olmayan psişik, somatik ve toplumsal boyutları vardır. Cinsel fark orada salınım halinde midir, herhangi bir nihailik anlayışı olmayan bu terimlerin yeniden eklemlendirilmesini gerektiren bir tür salınan sınır mıdır?

¹²⁰ Benim için bu fikir *Psychoanalysis and Feminism: A Critical Dictionary* adlı kitapta Debra Keates'in yazmış olduğu cinsel fark maddesinden doğdu.

Dolayısıyla bir şey değil, bir olgu değil, bir önkabul değil, daha ziyade asla tam olarak ortadan kaybolmayan –ama asla tam olarak da görünmeyen– bir yeniden eklemlendirme talebi midir?

Cinsel fark hakkında böyle bir düşünme tarzının toplumsal cinsiyete dair anlayışımıza etkisi nedir? Toplumsal cinsiyet derken, doğal olanın mahalli, doğal olanın kendisinin sabit ve müzakere edilemez görüldüğü mahal –tam da Vatikan’ın “cinsiyet”e yeniden kazandırmak istediği özellik– olarak cinsel farkın toplumsal olarak görünen, müzakere edilebilir, inşa edilmiş görünen kısmını mı kastediyoruz (yani toplumsal cinsiyet cinsel fark içinde toplumsallığın aşırı ucu mu)? Vatikan’ın projesi de toplumsal cinsiyeti sıfırdan, ya kültürün kaynaklarından ya da olağanüstü bir iradede üretme projesi kadar gerçekleştirilemez bir proje mi? Kuir çaba toplumsal cinsiyete baskın çıkma veya onu başka, kendisinin olmayan, mesela feminist bir incelemenin nesnesi olarak aşılmış geçmişe havale etme çabası mı? Cinsel farkı cinsellikten kökten ayrılabilir bir şey olarak susturma çabası değil mi bu? Toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi her zaman heteroseksist normatifliğin gördüğü işlerden olmuştur ve toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasında köklü bir ayırmada ısrarcı olmak homofobik iktidarın gerçekleştirdiği bu işlemi analiz etme fırsatını kaçırmaktır.¹²¹

121 Toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki ayırıcı ilişkinin bu şekilde anlaşılmasının doğurduğu teorik güçlükleri başka bir yazıda ortaya koymuştum. Ama o argümanın ana hatlarını kısaca özetlemeye çalışacağım. “Cinsiyet ve cinsellik” lezbiyen ve gey çalışmalarının esas nesnesi olarak sunulup nesnesi “toplumsal cinsiyet” olarak tarif edilen feminizmle analoji kurulduğunda, bana göre bu tarifi kapsama girmeyen pek çok feminist araştırma olacaktır. Feminizmin büyük kısmı, cinsel ilişkiler ile toplumsal cinsiyet ilişkilerinin –arasında herhangi bir nedensel bağlantı olmasa dahi– önemli bakımlardan yapısal bağlantı içinde olduğu konusunda ısrarcıdır. Feminizmin sırf toplumsal cinsiyete odaklanmak diye nitelenmesi feminizmin yakın tarihini de önemli yönlerden yanlış temsil etmektedir. Radikal feminist cinsellik siyasetinin tarihi feminizmin ayırt edici niteliğinden silinmektedir:

1. toplumsal cinsiyetin ırktan daha merkezi bir rol oynamadığı yahut toplumsal cinsiyetin sömürge konumsallığından ya da sınıftan daha merkezi bir rol oynamadığı feminist çerçeveler içinde geliştirilmiş olan ırkçılık karşıtı muhtelif konumlar –sosyalist feminizm, postkolonyal feminizm, Üçüncü Dünya feminizmi hareketlerinin tamamı– feminizmin merkezi veya esas odak noktası olmaktan çıkar;

2. MacKinnon’ın toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dair izahatı feminizm için paradigmatic olarak görülür. MacKinnon’a göre toplumsal cinsiyet, her daim heteroseksüel olduğu farzedilen bir toplumsal cinsellik düzenlemesi içinde tabilik ve tahakküm konumlarını yansıtan ve kurumsallaştıran “kadın” ve “erkek” kategorileridir;

Çok farklı cephelerden toplumsal cinsiyeti menfur feminist amaçlarla ilişkilendirme çabası başka doğrultularda da devam etmektedir. Antiemperyalist söylemi rahatsız edici biçimde kendine mal eden Vatikan daha da ileri gidip, toplumsal cinsiyetin Batı feminizmi içindeki yozlaşmış kanallardan ithal edilmiş olduğunu, çoğu zaman “gelişmekte olan ülkeler” terimiyle değiştirilebilir bir şekilde kullanılan “Üçüncü Dünya ülkeleri”ne dayatıldığına işaret etmiştir.

Toplumsal cinsiyetin 1995 BM konferansında bazı feminist örgütlenmeler için toplanma noktası haline geldiği bellidir ama asıl Honduraslı bir kadın grubu Eylül ayında düzenlenen konferansa Honduras hükümetini temsilen aşırı muhafazakâr bir Hristiyan delegasyonun atanmasına itiraz ettiğinde çok gerginlik yaratan bir mesele halini almıştır. Latin Amerika Piskoposluk Konseyi’nin başkanı olan Oscar Rodriguez’in başını çektiği girişimin “Batılı” diye etiketlenen belli bir feminizm türüne karşı çıkma çabası, Honduras’ta sesini çıkarmaktan çekinmeyen Kadın Hakları Merkezi dahil olmak üzere ülke içinde tabandan gelen hareketlerin karşı çıkışıyla karşılaşmıştır.¹²² Burada kiliseyle bağlantılı devlet aygıtı kendi ülkesindeki kadınları güçsüz kılmak için antikültürel bir emperyalist dili benimsemektedir. Halen adı konmamış olan bu feminizm biçimi, Pekin’in “ölüm kültürü” olan ve “anneliği kölelik olarak” gören bir feminizmi temsil edeceği iddiasının yanı sıra, Pekin konferansındaki kaygıların yanlış bir

MacKinnon’ın çalışmalarına dönük güçlü feminist karşı çıkış teklif edilen feminizm tanımının dışında kalır;

3. toplumsal cinsiyet cinsiyete (ve kimi zaman cinsiyet tahsisine) indirgenir, sabit veya “verili” kılınır ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının çekışmeli tarihi gözden uzağa itilir;

4. cinselliğin düzenlenmesinde toplumsal cinsiyetin normatif işleyişi yadsınır;

5. toplumsal cinsiyet normlarına dönük cinsel karşı çıkış her iki çerçeve içinde de ahaliz “nesnesi” olmaktan çıkar, zira tam da lezbiyen ve gey çalışmalarına ilişkin bu yöntemsel iddianın ayrı tutmak için didindiği analiz alanlarını çapraz kesip bulandırır.

Feminizmin ne olduğuna dair düşünsel açıdan ayakta tutulamaz olan bu formülasyon, toplumsal cinsiyet kategorisinden istifade eden feministler ile cinsel fark çerçevesi içinde kalan feministler arasındaki önemli farkları görünmez kılmaktadır. Toplumsal cinsiyete ilişkin beyaz feminist bir kaygının yalıtılabilir bir analiz kategorisi olduğunu kabul edecek olursak, siyah feminizmin tarihini, projesinin her yöne yayılan kesişimselliğini nasıl anlayabiliriz?

feminizmi temsil ettiğini de öne sürmüştür. (Vatikan da kendi ataerkilliğini savunan mektubunda, kadının saygınlığının özüne sadık kalan bir feminizm ile anneliği ve cinsel farkı yok etmek isteyen bir feminizm arasında ayrım yapmaya çalışmıştır.) Hem Rodriguez hem de Vatikan “doğal olmayan toplumsal cinsiyetler”i, homoseksüelleri ve transseksüelleri de hedef almıştır. Kadın Hakları Merkezi (CDM) ise anneliği yok etmek gibi bir dertlerinin olmadığına, annelerin suistimal edilmesine son verilmesi için savaş verdiklerine, Pekin konferansında odak noktasının “doğal olmayan toplumsal cinsiyetler” değil, “kadınların ekonomik statüsüne ilişkin yapısal ayar planlarının etkileri ve kadına karşı şiddet” olduğuna işaret ederek yanıt vermiştir. Honduras’ı temsil eden Hristiyan grubun kürtaja da yüksek sesle karşı çıktığına, “doğal olmayan” toplumsal cinsiyetler, anneliğin yok edilmesi ve kürtaj haklarının desteklenmesi arasında net çizgiler çizdiğine dikkat çekmek gerekir.

En nihayetinde toplumsal cinsiyetin platform dili içinde kalmasına izin verilmiş ama lezbiyen “parantez içinde” kalmıştır. Nitekim San Francisco’da bazı delegelerin toplantılara parantez içinde “lezbiyen” yazan tişörtler giyerek hazırlandığını gördüm. Parantezlerin amacı ortada tartışmalı bir dil olduğuna, terimin uygun kullanımı konusunda bir uzlaşma olmadığına işaret etmektir elbette. Sözcüğün gücünü hafifletme, kabul edilebilirliğini sorgulama amacı taşısalar da, terimi ayrımcılığı artırılmış bir tabir, tam da sorgulanabilirliğinden dolayı bir tür aşırı görünürlük kazanmış bir tabir olarak sunarlar.

“Lezbiyen” terimi sonradan bu parantez içi biçimini kaybedip dilin büsbütün dışında kalmıştır. Ama bu stratejinin başarısı terimin diğer dilsel mahallerde yeniden belirlediği şüphesini körüklemekle kalmış gibidir: toplumsal cinsiyet sözcüğü üzerinden, annelik söylemi üzerinden, cinsel özerklik vurguları üzerinden, hatta –hak ihlallerinin zemini olarak anlaşılan bir şekilde– “diğer statü” tabiri üzerinden; “diğer statü” –doğrudan adlandırılabilir olmayan ama tabirin eğikliği/muğlaklığı sayesinde lezbiyenleri tayin eden bir statüdür: “öteki” olan statü, burada konuşulabilir olmayan, burada konuşulamaz hale getirilmiş statü, statü olmayan bir statü.

Bu uluslararası toplantının söylemsel çerçevesi içinde, lezbiyen haklarının dahil edilmesinin hangi vesileyle doğadışı toplumsal cinsiyetin

üretimi, anneliğin yok edilmesi ve bir ölüm kültürünün (tahminen ya-şam-karşıtlığının –tercihten yana olmanın tanıdık sağcı tercümesi) do-ğuşuyla ilişkilendirildiğini sorusu hayati görünüyor. Lezbiyen haklarına bu zeminde karşı çıkanların (ki başka zeminlerde karşı çıkanlar da vardı) ya lezbiyenlerin anne olmadıklarını, ya da anne olsalar bile anneliğin yok edilmesine katkıda bulunduklarını varsaydıkları belli. Öyle olsun.

Ama bana kalırsa asıl önemlisi, birbirinden kolay kolay ayrılabilir ol-mayan birçok meselenin bu sahnede aynı anda iş başında olduğunu gö-rüyoruz. Toplumsal cinsiyetin homoseksüelliğin kod adı olduğu, lezbiyen teriminin yeni bir toplumsal cinsiyetin, anneliğin yok edilmesine yol aç-a-cak olan ve üreme haklarına ilişkin feminist mücadelelerle bağlantılı bir toplumsal cinsiyetin ortaya atılması olduğu sanısı indirgenemez biçimde aynı anda hem homofobik hem kadın düşmanıdır. Dahası, kilise-devlet ittifakının öne sürdüğü, ABD delegasyonunda da yankı bulan argüman, cinsel hakların Batı'nın bir dayatması olduğu argümanı, Latin Amerika'da kadınların konferansta temsil edilmesine dönük tabandan gelen kadın hareketinin iddialarını çürütmek ve zapt etmek için kullanılmıştır. Yani burada kadın hareketi üzerindeki kilise-devlet ideoloji iktidarının tam da bu tür hareketlerden üstlenilmiş bir antiempyralist söylem aracılığıyla artırıldığını görüyoruz.

Toplantılarda, cinsel özerklik iddialarının önünü kesme amacıyla gele-neksel etnik saflıkları ıslah edip savunmaya çalışan bir kilise-devlet ittifakı karşısında, üreme haklarına, evlilik içinde istismarı uzak tutma haklarına ve lezbiyen haklarına destek olan bir dil arayışındaki feministler arasında bir ittifak oluşmuştur.

Cinsel yönelim konusundaki örgütlenmenin her iki konferansta da Va-tikan'ın farz ettiği gibi "toplumsal cinsiyet" terimini kendisine siper etme-miş olması önemlidir; bir terim olarak sahip olduğu tüm o hukuki ve tıbbi tuhaflığa rağmen "cinsel yönelim" ve "lezbiyen" terimleri, Uluslararası Gey ve Lezbiyen İnsan Hakları Komisyonu'nun kadınlara karşı insan hak-ları ihlallerinin zeminleri arasına dahil etmeye çalıştığı dil haline gelmiştir.

BM konferansında dil konusunda bir mutabakata varılmış olması dik-kat çekici görünüyor. Dil retorik açıdan önemli çünkü söz konusu mese-le konusunda hâkim olan uluslararası mutabakatı temsil ediyor ve hem

hükümet kurumları hem de sivil toplum örgütleri tarafından muhtelif ülkelerde konferansın Eylem Platformu'nun 96. paragrafındaki ifade tarzıyla tutarlı politikalara önyak olmak için kullanılması mümkün:

Kadınların insan hakları, cinsel sağlık ve üreme sağlığı dâhil, cinsellikleriyle ilgili konularda kontrol sahibi olma, baskı, ayrımcılık ve şiddete maruz kalmadan özgürce ve sorumlulukla karar verme hakkını kapsar. Kadınla erkek arasında, cinsel ilişki ve üremeye yönelik konulardaki eşit ilişki, kişinin bütünlüğüne tam saygı duymak dâhil, karşılıklı saygı, anlayış ve cinsel davranış ile onun sonuçlarına ilişkin sorumluluklarının paylaşılmasını gerektirir.

Son olarak, BM dilinin kendisinin statüsünü sorgulamak önemli görünüyor; uluslararası oybirliğinden değil mutabakattan oluşması gereken, evrensel kabul görebilir olan iddiaların, evrensel farz edilen hakların neler olduğu konusunda mutabakatı temsil etmesi gereken bir dildir bu. "Evrensel" terimine nelerin dahil olabileceğinin bir "mutabakat"a bağlı olduğu düşüncesi, evrenselliğin gücünü bir miktar frenler gibidir ama belki de öyle değildir. Söz konusu süreçte evrensel hak diline nelerin dahil olup olmayacağı konusunun tek seferde nihai olarak kararlaştırılmadığı, gelecekte alacağı şeklin bugünden tam olarak öngörülmesinin mümkün olmadığı varsayımı mevcuttur. BM müzakereleri evrenselliğin sınırlarının ne olacağına dair bu mutabakatı eklemlendiren ve yeniden eklemlendiren kamusal ritüelin mahalli haline gelmiştir.

"Evrensel"in anlamının kültürel olarak değişkenlik gösterdiği anlaşılmakta, "evrensel"in özgül kültürel eklemlenimleri kültür-aşırı bir statüsü olduğu iddiasına ters düşmektedir. Evrensele hiçbir atıfta bulunmamak gerektiği yahut evrenselin bizim için imkânsızlık haline geldiği anlamına gelmez bu. Evrenselin parantez içine alınması, her zaman aynı olmayan kültürel koşullar altında eklemlendiği ve terimin tam da evrensellik düzeyine çıkmadığı kesin olan bu kültürel koşullar yoluyla bizim için anlam kazandığı mânâsına gelir, o kadar. Evrensel bir tavır benimsenmesi yönündeki her buyruğun yüz yüze geleceği bir paradokstur bu. Zira bir kültür içinde evrensel olarak bahşedildiği düşünülen belli bir hak kümesinin başka bir kültür içinde evrenselleştirilebilirliğin sınırına işaret etmesi mümkündür: "şu şu insanlara şu şu hakları tanıyacak olursak, bildiğimiz

anlamıyla evrenselin temellerini sarsmış olacağız.” “Evrensel”in çekişmeli bir terim olduğu, muhtelif hükümetlerin ve muhtelif anaakım insan hakları gruplarının lezbiyen ve gey insanların “insan” kategorisine dahil edilip edilmemesi gerektiği ve varsayılan haklarının evrensel olarak düşünülen hak kapsamını yöneten mevcut uzlaşılara oturup oturmadığı konusunda şüphelerini dile getirdikleri lezbiyen ve gey insan hakları alanında bu nokta bana bilhassa net görünüyor.

Vatikan’ın lezbiyen haklarının dahil edilmesi fikrini “insan karşıtı” bulması benim için şaşırtıcı değil. Belki de doğrudur. Lezbiyenin evrenselin diyarına kabul edilmesi insanın en azından mevcut biçimi içinde çözülmesi demek olabilir ama insanın alışıldık sınırların ötesinde tahayyül edilmesi de olabilir.

Burada evrensellik kavramı üzerine bina yapılacak bir temel olmadığı gibi, ileri gitmemizi sağlayan bir varsayım da değildir; insanın onun üzerinden tanımlandığı “başka”nın kendisini insan içine alma tehlikesi doğurmasıyla skandal yaratan bir terim haline gelmiştir. Bu anlamda, bu daha radikal kullanımıyla “evrensellik”, temel olarak kabul edilegelmiş temellere karşı iş görür, bu temelleri yok eder. “Evrensellik” bir temalcilik karşıtlığı halini alır. Evrenselliğin kapsamını belirleyen mevcut uzlaşmalar tam da böyle bir iddianın önüne çıkarken belli bir hak kümesinin evrensel olduğunu iddia etmek, hem bir evrensel kavramını yok etmek, hem de bu kavramı “kuran dış”ın ne olduğunu ortaya koymak, bunu yaparken de *mevcut* bir norm içinde özümseme ediminin tam tersini gerçekleştirmektedir. Bu tür bir iddianın evrenselliğin kendisinin kökten biçimde yeniden eklemlendirilmesini kışkırtma ve talep etme gibi üretken bir risk içerdiğinin, evrenseli tabiri caizse parantez içine, ne olduğu ve önceden tam olarak belirlenmiş olmayan bir gelecekte neleri içerebileceği konusunda önemli bir bilgisizlik anlayışına zorladığının altını çizmek isterim.

Evrenselden dışlanmış olmak ama onun terimleri içinde iddiada bulunmak belli bir performatif çelişki ortaya koymaktır. Aptalca ve bindiği dalı kesen bir hamle gibi görünebilir, böyle bir iddia olsa olsa alay konusu olabilir mi gibi; yahut bu bahis diğer yönde, tarihsel evrensellik ölçütlerinin demokrasinin geleceğe dönük hareketine uygun biçimde tahsis edilmesi ve geliştirilmesi yönünde iş görebilir. Evrenselin henüz eklemlenmemiş

olduğu iddiasında, “henüz değil”in evrensellik anlayışına uygun olduğu ısrarı vardır: evrensel tarafından “gerçekleştirilmeden” kalan, evrenseli esastan kuran şeydir. Evrensel tam da *mevcut* formülasyonuna karşı çıkışlar yoluyla eklemelenmeye başlar ve bu karşı çıkışlar evrenselin kapsamına girmeyenlerden, fail konumunu işgal etme hakkı olmayan ama buna rağmen evrenselin kendilerini de içermesini talep edenlerden doğar. Dışlanmış olanlar bu anlamda evrenselleşmenin olumsal sınırını oluştururlar. Bu sefer “lezbiyen”den düşen parantezler “öteki statü”ye, konuştuğumuz haliyle dile öteki kalanın statüsüne tahsis edilir. Bu ötekilik konuşulabilir olanı tesis eder, sınırlarına musallat olur ve her zaman tespit edilebilir olmayan ikameler yoluyla konuşulabilir olana dahil olma tehlikesi doğurur. Homoseksüellik BM diline toplumsal cinsiyet yoluyla girmiş değildir, ama cinsel özgürlük böyle bir terim haline gelmiş, lezbiyenleri ve heteroseksüel kadınları bir süreliğine bir araya getiren, özerkliğe değer atfeden ve herhangi bir biyolojik kader anlayışına geri dönüşü reddeden bir başlık olmuştur. Kadın öznenin cinsel özgürlüğünün evrenselliğin altında yatan hümanizme meydan okuması, halen “biçimsel” evrensellik kavrayışlarımızın altında yatan, ataerkil heteroseksüel aile gibi toplumsal biçimleri ele alabileceğimize işaret eder. Bana göre insanın kendine yabancı, hatta canavarımsı hale gelip başka bir düzlemde insana yeniden ulaşması gerekiyor. Bu insan “bir” olmayacak, nihai bir biçime sahip olmayacak; cinselliğin toplumsal örgütlenişi için doğal veya zorunlu sonuç doğurmayan bir şekilde cinsel farkı sürekli müzakere eden bir insan olacak. Bunun kalıcı ve ucu açık bir soru olacağına ısrar ederken, cinsel farkın ne olduğu konusunda herhangi bir karar vermeyip, bu soruyu ucu açık, sorunlu, çözülmemiş, müsait bırakmaktan bahsediyorum.

Rosi Braidotti’nin *Metamorphoses* Kitabına Yanıt

Metamorphoses Braidotti’nin feminist teori alanındaki üçüncü büyük kitabı; ilk ikisi *Patterns of Dissonance* ve *Nomadic Subjects* adlarını taşıyor. İki ciltten oluşan kitabın ikinci cildi yakında Polity Press’ten çıkacak. Kitabın ayrıntılarına girmeden önce, bu çalışmanın ne başarmaya çalıştığına bakalım. Braidotti beden ve oluş üzerine Deleuzecü bir perspektif ile

cinsel fark ve Kadın oluş üzerine feminist bir perspektifi bir araya getirmeye çalışır; felsefi ve kültürel film eleştirisi alanında ve bilhassa bedenler, makineler ve hayvanların özgül üretim ve tüketim bağamları içinde birbirine karışma şekilleri üzerine bir çalışmaya imza atar. Aynı zamanda devamlı bir Irigaray savunusu olduğu gibi, Irigaray okurlarını onu başka türlü okumaya yöneltmeye çalışan pedagojik bir uğraştır bu kitap. Psikanalitik perspektife dönük bazı Deleuzecü itirazlara rağmen, öznenin kendi psikik bünyesine denk düşmediğinin ve bilinçdışı amaçların kültürel ve toplumsal yapılandırılışının altını çizen psikanalitik bir özne izahatından da istifade eder metin. Psikanalizin belli türde psikik ıstırapların tedavisi olarak kullanımının devam etmesine dönük bir inanç da mevcuttur. Bu metni okumadan önce Deleuze ile Lacan'ı bir araya getirmenin güç olacağını, yahut her iki yazarı da cinsel farkın önceliğinde ısrar eden feminist bir okumaya tabi tutmanın külfetli olacağını, yahut tüm bu yüksek teorisinin popüler filmler üzerine kültürel açıdan usta işi bir analizle bir araya getirilmesinin güç olacağını düşünenler haklılar şüphesiz. Ama metin görüşler arasında belli bir bağdaştırma yakalamayı başarıyor ve bu bağdaştırma bir olumlama teorisinin, Hegel'le ilişkilendirilen olumsuzluk mantıklarına karşı çıkma peşinde olan, özneye ilişkin liberal bir ontolojiye bel bağlamayan bir aktivizmin imkânına işaret eden bir teorisinin hizmetine koşuluyor.

Metinde teknoloji üzerine teknoloji öncesi bir geçmişe başvuruyu reddeden, karmaşık ve uyanık bir eleştiri de sunulmaktadır. Braidotti hayatın cinsel farkta yatan kökenine dair felsefi bir yaklaşımın bedensel ve üreyen hayata dönük teknolojik müdahaleler için somut etik içerimleri olduğuna inanmaktadır. Hümanizmin hayvan, insan ve makine arasında muhafaza ettiği ayrımların çöküşünü benimserken, bedeni *her yönde* üretip dönüştürebileceğimiz düşüncesine karşı ikazda bulunur. Metnin ifade edilen görevi ve bu metnin olayı diyebileceğimiz şey dönüşümdür, ama Braidotti'nin tasavvur ettiği haliyle nomadolojinin ya da metamorfoz çalışmasının, düpedüz şekil değiştirmenin herhangi bir sınır olmadan meydana gelebilen sonsuz bir görev olduğunu düşünmek yanlış olur. Bedenle ve beden yoluyla iş gören dönüşüm tarzları mevcuttur ama Braidotti'ye göre bedensel hayatın üstesinden gelmeye veya bedensel farkın parametrelerini aşmaya çalışan başka tarzlar da vardır. Braidotti etik ve siyasal zeminlere dayanan bir şekilde

bu ikinci grubun karşısında konum alır. Örneğin “dönüşüm”ün cinsel farkın aşılması olarak tasavvur edilmesi, eril hakimiyet ve özerklik biçimlerini yeniden tesis etme ve böylece cinsel farkı ve dişil olana özgü simgesel sahayı – özgül simgesel geleceği– ortadan kaldırma fırsatı olarak kullanılması, fallo-gosantrizmin amaçlarına uygun düşmektedir. Keza bedenın somatofobiyle, bedensel hayattan büsbütün kaçma çabasıyla işbirliğine giden bir şekilde teknolojik olarak yeniden oluşturulmasına en ufak bir paye verilmesine de karşı çıkar Braidotti. (Braidotti için fark ve beden dönüşümün hem koşulları, hem de bizatihi vasıtası ve aracı olarak kalır, normatif anlamda dönüşümün beden ve fark olmadan meydana gelmesi mümkün değildir.)

Braidotti’nin dönüşüme ilişkin görüşü belli bir felsefi mirasla ilişki kurduğu gibi, kendi felsefi katkısının da en önemli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Bedenlenme konusunda sunduğu, aynı anda bir aktivizm teorisi veya aktivist bir teori de olan izahat aynı anda hem felsefi hem siyasal olarak iş görmekte, dönüşümü aynı anda her iki yoldan birden tasavvur etmektedir. Bazı postyapısalcılık eleştirmenleri konumlanmış ve birleşik/yekpare bir özne olmadan “faillik” de olmayacağını savunurken, Braidotti faaliyetin, olumlamanın ve koşulları dönüştürme kapasitesinin kendisinin çoğul olarak kurulmuş ve birkaç yönde hareket eden bir öznenen türediğini gösterir. Braidotti Spinoza’dan Deleuze’e uzanan, belli bir psikanaliz yorumunun da dahil olduğu ve Nietzsche ile de belli yakınlıklar gösterebilen bir hat takip ederken, yaşama isteminin, yaşamın olumlanışının çoğulluğun oyunu vasıtasıyla meydana geldiğini savunur. Dönüşümü doğuran da çoğul etkilerin dinamik etkileşimidir. Çoğul olarak kurulmuş bir failin dağınık veya saçılmış olduğunu iddia edenler için, Braidotti’ye göre çoğulluğun/çokluğun birbiri üstünde iş gören ve yeni yaşam imkânları doğuran kuvvetler oyununu anlamının bir yolu olduğunu söylemek gerekir. Çokluk failliğin ölümü değil, bizatihi koşuludur. Çoklu kuvvetlerin nasıl etkileşime girdiğini ve hayatın dinamizmini nasıl ürettiğini anlayamadığımız takdirde eylemin nereden geldiğini de yanlış tasavvur etmiş oluruz.

Dönüşüm bazıları önemli bir şekilde bilinçdışı olan, bedensel yoldan iş gören kuvvetlerin oyununun ürünüdür, öyle ki yaratıcılık meydana geldiğinde ve yeni bir şey doğduğunda, bu bilen öznenen önce gelen ama özneye büsbütün dışsal olmayan bir faaliyetin sonucudur. Beni kuran ben-

den önce gelen bir şeydir ve bu paradoks bilince indirgenebilir olmayan bir özne kavrayışının ifadesidir. Burada, sanki özne sadece eylem başlatıcısıymış ve onun üzerinde muhtelif yollardan eylemde bulunulmuyormuş gibi, efendi bir öznenen –belli bir eylem rotasını bilen ve buna karar veren liberal bir birey– bahsetmiyoruz. Öznenin cinsel farkta üretiliyor olması, Braidotti'ye göre, diğer bedenlerin kendi üstünde eylem bulunmasıyla belli bir dönüşüm imkânı üreten bir bedenin söz konusu olduğu anlamına geliyor gibidir. Bu bir hayat tetiklemedir, hayata ayartmadır; hayatın kendisinin açıklamaya çalıştığımız dinamik dönüşümden ayrı bir şey olarak anlaşılması mümkün değildir.

Bu felsefi görüşün bilhassa dönüşümün dinamik küresel ağlar bağlamında neye benzeyebileceğini bilmek isteyenler için taşıdığı küresel ve kültürel bir önem vardır. Mesela Marksist bir tarzda, toplumsal dünyanın bütünleyici ve bütünlenmiş etkilerden oluşan bir toplam olduğunu söyleyenler karşısında Braidotti bence bu durağanlığa karşı çıkacak, dönüşüm imkânlarının muhtelif ağlarda, teknolojik ve ekonomik ağlarda nasıl koşullandığını ve üretildiğini bilmek isteyecektir. Ama burada bir kez daha bu dönüşümün meydana gelmesinin, bedensel süreçleri dönüşümün koşulu ve mahalli olarak anlamamız koşuluyla mümkün olduğunu anlamamız gerekir. Braidotti'ye göre bedensel süreçlerin cinsel fark üzerinde özgülleştirilmesi gerekir. Cinsel fark da hayatın kendisinin koşulu olarak bir-olmayana değer vermeye başlayan müstakbel bir simgeselin adıdır.

Bir bakımdan ve tam olarak farkında olmadan, Braidotti'nin konumunun karşı olduğu metinlerin bazıları benim elimden çıkmış bulunuyor. Braidotti gibi ben de feminist postyapısalcılığın bir versiyonunu, onunkilerle örtüşen bağlılıkları bulunan ama farklı metinler ve farklı sorun-sallarla iş gören bir feminist yapısalcılığı temsil etmeye başladım. Post-yapısalcılık yekpare bir blok değildir; birleşik bir olay veya metin kümesi değil, Ferdinand de Saussure, Fransız Hegel, varoluşçuluk, fenomenoloji ve dilsel biçimciliğin muhtelif biçimlerinin ertesinde ortaya çıkan bir dizi farklı yapıttır. Braidotti'nin yaptığı gibi, benim kimi zaman eksiklik teolojisi içinde kaldığımı, kimi zaman Hegelci mânâda olumsuzun emeğine odaklandığımı ve bundan dolayı melankoli, yas, vicdan, suçluluk, dehşet vb. üzerine düşüncelerle meşgul olduğumu söylemenin doğru olduğunu

düşünüyorum. Soykırım'ın psişik mirasını taşıyan Yahudi bir kız erken yaşta felsefe okumaya başladığında, bilhassa şiddet dolu şartlar altında felsefeye yöneldiğinde sonucun bu olduğunu düşünme eğilimindeyim. Sık sık sağ kalmaya ilişkin sorularla ilgilenmemin sebebi de, kendi toplumsal cinsiyetimin veya kendi cinselliğimin –bu terimler en nihayetinde ne anlama gelirse gelsin– toplumsal şiddetin muhtelif biçimleri karşısında beni bağışık kılacağına güvenememiş olmamdır belki de. Sağ kalma ile olumlama aynı şey değildir, ama sağ kalma olmadan olumlama da olmaz (intihara meyleden belli edimleri olumlayıcı olarak okumadığımız takdirde). Gelgelelim, sağ kalma olmadan özne için hiçbir şey olamazsa da, sağ kalma yeterli değildir.¹²³ Braidotti acıyı, ıstırapı ve sınırlılığı ele alırken, bunların ötesine uzanan yolu bulmaya, edilgenliği aşarken hakimiyet veya denetim biçimi almayan belli bir aktivizmle meşgul olmaya yönelir. Güçlüğün, hatta tehlikenin içinde –yeni beden teknolojileri, küresel iletişim ağları, ulusaşırı göç ve yerinden edilme kalıpları– hem olumlama hem dönüşüm imkânları bulma ısrarı üzerinden şekillenen hoş bir zanaattir bu.

Zorunlu göç konusunda benim sormak zorunda kalacağım sorular şunlar olurdu sanırım: Göçe mecbur kalanlar kaybın hangi biçimlerini yaşıyorlar? Artık ülkesinde evi olmayan, henüz yeni bir ülkede de evi olmayan, askıda kalmış bir yurttaşlık bölgesinde yaşayanlar ne tür uyumsuzluklar yaşıyorlar? Devam eden sömürgeleştirme ne gibi acı ve ıstırap biçimleri alıyor? Şu an işgal altında olan Filistinliler için kesinlikle söz konusu olduğu gibi, evinden uzaklaştırılmak nasıl bir şeydir?

Braidotti'nin bu ıstırap sahnelerini salt ıstırap diye geçiştirmeyeceğini, bu çatlama ve hareket mahallerini yöntemli bir şekilde yeni imkânların koşulları olarak belirlemeye çalışacağını düşünüyorum. Bu anlamda, onun gerçekleştirdiği eleştirel okuma tarzı muhtemel dönüşüm mahallerini belirlemeye çalışırken, tuzak veya çıkmaz gibi görünen durumları açmanın ve orada olumlama için yeni bir toplumsal koşul bulmanın peşindedir. Çatlamış bir durum veya bir yerinden edilme durumu elbette ıstırapın mahalli olabilir, ama yeni bir faillik imkânının mahalli de olabilir. Yakınlık ve mahremiyetin insan iletişiminin koşulları olarak kaybolmasına hayıfla-

123 Primo Levi'nin *Moments of Reprieve* adlı metninde sağ kalma ile olumlama arasındaki fark tekrar tekrar sahnelenir.

nabiliriz ama küresel ağların beraberinde getirdiği dönüşüm imkânlarını ve küresel ittifak imkânlarını da göz önüne alabiliriz.

Bu metinde, neyin nasıl dönüştürülmesi gerektiğine dair ayrıntılı bir gündem içeren bir dönüşüm programı yok bana kalırsa. Metin daha ziyade kendi okuma pratiği içinde, hareketli ve bereketli olana dair bitmek bilmez arayışı içinde dönüşüm çalışmasını örneklendiriyor. Braidotti bir yandan toplumsal süreçlerin pis işlerini çoktan yapıp bitirdiklerini, bizim de bu önceki etkinliğin cansız sonuçları olarak yaşayıp gittiğimizi düşünen bir solun kötümser tahminlerine karşı çıkıyor. Diğer yandan, bedeni yadsıyan veya cinsel farkı reddeden, böylece ona göre hayatın kendisinin çokluğun oyununu gerektirdiğini anlayamayan –genellikle fallogosantrik efendiliği model alan– faillik biçimlerine de karşı çıkıyor.

Braidotti'nin konumu ile benimki arasında çözüme kavuşmamış bazı meseleler var elbette. Diğerleri gibi bu metnin de devam eden eleştirel bir sohbetin parçası olarak görüleceği umuduyla bu meseleleri soru biçiminde ifade etmeye çalışacağım.

Cinsel Fark

Braidotti'ye göre kuramcıların cinsel farkı reddetmesinin yaygın bir nedeni, kadınlığın kendisinin terimin alçaltıcı bir anlamıyla ilişkilendirilmesidir. Braidotti terimin bu alçaltıcı kullanımından hoşlanmaz ama terimin kendisinin farklı bir geleceğe açılableceğini düşünür. Bu pekâlâ doğru olabilir. Ama bu çerçeveye karşı çıkanların bu yüzden kadınlığı küçülttüğünü veya alçalttığını yahut kadınlığın ancak alçaltıcı bir anlama sahip olabileceğine inandığını söylemek adil olur mu? Bu çerçeveyi benimsemeyenlerin bu yüzden kadınsı olana karşı, hatta kadın düşmanı olduğunu söylemek adil olur mu? Bana göre gelecek simgesel kadınlığın çoklu olanaklar taşıdığı, bizzat Braidotti'nin iddia ettiği gibi, 'bir' şey olma ya da tekil bir norma, fallogosantrik yollardan tasarlanmış bir norma uyum gösterme talebinden kendini kurtardığı bir simgesel olacaktır. Ama bu dişil çokluğun ortaya çıkması için cinsel fark hakkında düşünme çerçevesinin ikili olması mı gerekir? Cinsel fark çerçevesinin kendisi neden ikiliğin ötesine, çokluğa taşınamaz olsun?

Butch Arzu

Yukarıdaki tespitin kuyruğu olarak şunu düşünelim: Kadınları seven, hatta “dişilik” diyebileceğimiz şeyi seven ama bu sevgisini kadınlar kategorisi üzerinden veya dişilliğin bir permütasyonu olarak anlamamanın yolunu bulamayan kadınlar olabilir.¹²⁴ Butch arzu kimilerinin dediği gibi “kadınların arzusu”nun bir parçası olarak deneyimlenebilir ama erkeklerde bulunmayan bir tür erillik olarak deneyimlenmesi, yani adlandırılıp yorumlanması da mümkündür. Bu arzu ve toplumsal cinsiyet meselesine yaklaşmanın pek çok yolu mevcuttur. Hemen butch topluluğunu suçlayıp düpedüz kadın karşıtı olduklarını/olduğumuzu veya birincil bir dişiliği inkâr etmiş olduğumuzu söylemek mümkündür ama bu durumda butch olanların büyük ölçüde (ama münhasıran değil) dişil olana derinden, hatta ölümcül bir çekim duyması ve bu anlamda dişil olanı seviyor olması gibi bir açmazla baş başa kalırız.

Braidotti’nin referans çerçevesini genişletip, butch arzuya ilişkin bu olumsuz yargının, dişil olan fazla dar biçimde fallogosantrizmin bir aracı olarak tanımlandığında neler olduğunun bir örneğini teşkil ettiği; yani bu tanımın terimlerinin muhtemel dişiliğin tüm kapsamını içermediği ve butch arzunun dişil arzunun permütasyonlarından biri olarak tarif edilmesinin doğru olacağı söylenebilir. Bu görüşte dişiliğe dair daha açık bir izahat, fallogosantrik görüşe ters düşen bir izahat arayışı vardır. Arzulayan özneye kendinden nefret etme veya kadın düşmanlığı gibi psikolojik bir yönelim atfetmekle yetinen ilk konuma kıyasla ikincisi daha iyidir. Ama butch arzuda erillik iş başında ise şayet, yani o arzu bu isim yoluyla anlamlı hale geliyorsa şayet, kadınlarda erilliğin ortaya çıkmasının mümkün olduğu ve eril ile dişil olanın cinsiyeti farklı bedenlere ait olmadığı gerçeğinden niye imtina edelim? Cinsel farkın cinsel fark dilinin yeterli olmayabileceği bir kıyısında olamaz mıyız; bir bakıma, çoklu kuvvetler tarafından kurulmuş ve çoklu kuvvetler kuran bir beden anlayışının sonucu değil midir bu? Söz konusu arzu inşası ikili çerçeveyi aşıyor veya terimlerini bozuyorsa, Braidotti’nin başka vesilelerle kabul ettiği çoklu kuvvetler oyununun bir örneği olamaz mı bu?

124 Bkz. Judith Halberstam, *Female Masculinities*.

Deleuze

Braidotti benim Deleuze'ü reddettiğim iddiasına dayanak olarak 1987 tarihli kitabım *Subjects of Desire*'a atıfta bulunuyor ama Deleuzecü olduğumu iddia eden insanlardan her yıl bir sürü yazı ve yorum aldığımı bilmesi iyi olabilir. Bu onun için korkunç bir fikir olabilir ama benim çalışmalarımın da nüvesinde Spinoza'nın *conatus* kavramının yattığını düşünmesini isterim. Braidotti gibi ben de kurumsallıktan çıkarılmış bir felsefeden (bir "azınlık" felsefeden) yanayım, ben de yeninin, diyalektiğin başarısızlığından doğan ve diyalektiği aşan imkânların peşindeyim. Ama çok iyi bir materyalist olmadığımı itiraf etmem gerek. Ne zaman beden hakkında yazmaya kalksam, yazı dil hakkında oluyor. Bedenin dile indirgenebilir olduğunu düşündüğüm için değil, hayır. Dil bedenden doğar, bir tür emisyon oluşturur. Beden dilin yalpaladığı yerdir; büyük ölçüde bilinçdışı kalan şekillerde kendi imlerini, kendi imleyenlerini taşır beden. Deleuze'ün aksine psikanalize karşı değildir Braidotti. Deleuze'e göre psikanalizin merkezinde eksiklik sorunu var gibidir, bense daha ziyade olumsuzluk sorununa odaklanıyorum. Deleuze'e karşı çıkmamın nedenlerinden biri, çalışmalarında olumsuzun en ufak bir kaydına rastlamamış olmamdır; olumsuzluğa karşı manik bir savunma önerdiğinden korkuyordum. Braidotti Deleuze ile psikanaliz arasında yeni bir bağlantı kurup Deleuze'ü başka türlü okunabilir hale getiriyor. Ama bilinçdışını reddeden Deleuze ile haklı olarak bilinçdışında ısrar eden bir psikanalizi nasıl bağdaştırıyor?

Konuşma, Bedenler ve Performatiflik

Bana göre performatiflik sadece söz edimleri ile ilgili değildir. Aynı zamanda bedensel edimlerle de ilgilidir. İkisi arasında karmaşık bir ilişki vardır; *Bodies That Matter* kitabımda buna "chiasmus" demiştim. Bedensel hayatın, dilin koşulu ve dili faaliyete geçiren koşul olarak iş görmesine rağmen tam olarak temsil edilmesi mümkün olmayan bir boyutu vardır her zaman. Ben genel olarak Shoshana Felman'ın *The Scandal of the Speaking Body* adlı kitabında öne sürdüğü görüşü takip ediyorum: burada Lacan'ın izinden giden Felman, dile bedenin yol açtığını, dilin bedensel amaçlar

taşıdığını ve dilin onu belli bilinçli amaçları gerçekleştirmek için kullananlar tarafından her zaman anlaşılmayan bedensel eylemler gerçekleştirdiğini savunur. Terapi durumu için olduğu kadar, vesile olduğu dil kuramlaştırması bakımından da aktarımın öneminin burada yattığını düşünüyorum. Bir şey söylüyoruz ve söylediğimizle bir şey kastediyoruz, ama aynı zamanda konuşmamızla bir şey yapıyoruz ve ne yaptığımız, dilimizle birbirimiz üstünde gerçekleştirdiğimiz eylem ile bilinçli olarak aktarmaya çalıştığımız anlam aynı şey değil. Bedenin imleme edimleri bu anlamda öznenin niyetlerini aşar.

Heteroseksüellik

Heteroseksüelliğe karşı olduğumu söylemek yanlış olur. Ben heteroseksüelliğin sadece heteroseksüellere ait olduğunu düşünmüyorum, o kadar. Dahası heteroseksüel pratikler ile heteroseksüel normlar aynı değil; heteroseksüel normatifik beni endişelendiriyor ve eleştirilerime konu oluyor. Heteroseksüelliğin pratiğini yapanların heteroseksüel normatifik üzerine türlü türlü eleştirel ve komik perspektife sahip olduğuna şüphe yok. Heteroseksüel bir melankoliyi, yani heteroseksüellik içinde toplumsal cinsiyet normlarının pekiştirilmesi olarak ortaya çıkan bir homoseksüel bağ reddini aydınlatmaya çalışırken (“Ben bir kadını, o yüzden bir kadın istemiyorum”), belli sevgi biçimlerine koyulan yasağın özne hakkında ontolojik bir hakikat olarak tesis edildiğini göstermeye çalışıyorum: “Ben bir erkeğim” cümlesi “Ben bir erkeği sevemem” yasağının şifrelenmiş hali olduğu için, ontolojik iddia yasağın kendisinin kuvvetini taşıyor. Ama bu ancak melankoli koşullarında meydana geliyor ve tüm heteroseksüelliğin bu şekilde yapılanmış olduğu veya bazı heteroseksüellerde homoseksüellik konusunda bilinçdışı bir retten ziyade düz bir “kayıtsızlık” bulunamayacağı anlamına gelmiyor. (Bu noktayı Eve Kosofsky Sedgwick’ten alıyorum.) Önce homoseksüel sevginin geldiği, sonrasında bu sevginin bastırıldığı ve heteroseksüelliğin bunun sonucu olarak ortaya çıktığı bir gelişim modelini desteklediğimi de kastetmiyorum. Bu izahatın Freud’un kendi postülalarının sonucu gibi görünmesi ilgimi çekiyor ama.

Örneğin Braidotti'nin, bir çocuğun her zaman arzusu başka bir yere dönük bir anneye âşık olduğu ve bu üçgenlenmenin arzulayan öznenin koşulu olarak anlamlı olduğu görüşüne tamamen katılıyorum. Ödipalleşmeye ilişkin formülasyonu bu ise, ikimiz de ödipalleşmeyi reddetmiyoruz demektir; gerçi o ödipalleşmeyi eksiklik üzerinden *okumayacaktır*, ben ise yasağı zorunlu heteroseksüelliğe dair izahatıma dahil ediyorum. Freud'un *Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme*'de sorduğu soru, heteroseksüelliğin nasıl meydana geldiği sorusu, ancak çocukta heteroseksüel yönelimi verili kabul eden bir model uyarınca mantıklıdır. Başka bir deyişle, önce gelen bir homoseksüellik meselesi ancak birincil bir heteroseksüellik tezi kapsamında ortaya çıkar, zira heteroseksüelliğin nasıl tesis edildiğine dair bir izahat verilmesi gerekecektir. Bu gelişim şemalarıyla eleştirel bir ilişki kurarken amacım, heteroseksüel yönelimler teorisinin önkabulünün bu teoriyi yıkacak olan şey, yani içinden doğduğu heteroseksüellik öncesi bir erotik geçmiş olduğunu göstermektir. Adına ödipalleşme dediğimiz bir üçgensellik varsa, bu ancak bir dizi yasak veya sınırlama zemininde ortaya çıkmaktadır. Üçgenselliğin şüphesiz arzusunun bir koşulu olduğunu kabul ediyorum ama aynı zamanda kabul etmekte sıkıntı yaşıyorum. Bu sıkıntı onun işleyişinin bir göstergesi şüphesiz, zira psikanalitik açıdan bakıldığında arzuya güçlük getiren şey bu. Ama benim en çok ilgimi çeken nokta, ödipalleşmeyi birincil veya evrenselleştirilmiş bir heteroseksüellik tezin-den ayırmak.

Mimesis

Braidotti Londra Çağdaş Sanatlar Enstitüsü'nde "ironik mimesis eleştiri değildir" deyişini içeren bir sanat eseri bulduğunu ve bunun çok hoşuna gittiğini söyler. Bu ifade doğru mu acaba? Luce Irigaray'ın *The Speculum of the Other Woman* kitabında icra ettiği eleştirel mimesis de dahil mi bu görüşe? Braidotti Irigaray'ın dil felsefesine onun gölgesi olarak, terimlerine sızmak için, perdelenen dişili açığa çıkarmak için ve eril felsefenin kendi kendini temellendiren otoritesine şüphe düşüren, bozguncu bir yazı sunmak için dahil olan parçasından vazgeçmek ister mi? Bu tür mimesis niçin eleştirel olmasın? Bu türden mimesisin olsa olsa köle ahlakıyla, otoritenin

terimlerinin kabul edilip pekiştirilmesiyle sonuçlandığını düşünmek yanlış olur bence. Irigaray bu terimlerle başka bir şey yapar. Onları çevirir; kadınlar için daha önce orada olmayan bir yer türetir; belli söylemlerin iş gördüğü dışlamaları açığa vurur; bu yokluk mahallerinin hareketlendirilebileceğini gösterir. Ortaya çıkan ses efendi söylemini “yankılar” ama bu yankı yine de ortada bir ses olduğunu, belli bir ifade gücünün ortadan kaldırılmamış olduğunu, kendi ortadan kaldırılışını gerçekleştirmesi gereken sözcükleri aynaladığını ortaya koyar. Varlığını sürdüren ve sağ kalan bir şey vardır; efendinin sözcükleri, konuşurken, naklederken efendinin ortadan kaldırıcı etkilerini baltalayan kişi tarafından konuşulduğunda farklı bir ses çıkarırlar.

Anglo-Avrupalı Ayrımı

Braidotti feminist teorisinin Avrupa’da Amerikan feminizminin hegemonyasına tabi olduğunu savunmaktadır; burada beyaz kadınların teorisine de gönderme yaptığını sanıyorum. Ona göre, göçmenlik, Avrupa’daki yeni ırkçılıklar, üreme teknolojisinin etiği ve çevre siyaseti dahil olmak üzere kilit meselelerle meşgul olmak için Avrupalı bir feminizmin savunulması önem taşır. Amerikalı feministlerin ve daha genel düzeyde kuramcılarının sahip oldukları birinci dünya ayrıcalıklarını kendi kendini şişiren bir suçluluk duygusuna veya kendi kendini silme yönünde yapmacık çabalara dönüştürmeden hesaba katmaları çok güç. Teori konumundan doğar ve Avrupa’da konumun kendisi kriz halindedir; zira Avrupa Birliği’ne kimin ait olup olmadığı, (bilhassa Belçika, Fransa ve Hollanda’da) göçmenliğe ilişkin kurallar, İslami toplulukların, Arap ve Kuzey Afrikalı halkların kültürel etkileri konusundaki münakaşalarda tartışılan konu tam da Avrupa’nın sınırlarıdır. Ben bir Amerikalıyım, ama Avrupa felsefesinde eğitim aldım. Bundan daha yirmi otuz yıl önce, kendini Avrupalı Yahudi olarak düşünen bir ailenin parçasıydım ve anlamadığım birkaç dilde konuşan, İngilizceyi de ağır aksanlarla konuşan yetişkinlerin yanında büyüdüm. Alman İdealizmi üzerine çalışmak için Almanya’ya gittiğimde, büyükannem benim ait olduğum yere “geri döndüğümü”, bunun iyi bir şey olduğunu düşünmüştü. Onun erkek kardeşleri Prag’da eğitim görmüştü ve orada bir

Alman-Yahudi mirası bulunduğunu biliyordu. Halen pek çok Pazar gününü Benjamin ve Scholem okuyarak geçiriyorum; (Derrida üzerinden izi sürülebilecek) bu miras benim için Amerikan sosyolojisi veya antropolojisinden daha önemli olabilir. Uzun yıllar Avustralya'da yaşamış olsa da anadilinin İtalyanca olduğunu bildiğim Braidotti'nin İngilizce konuştuğunu duyuyorum ve İngilizcesinin benimkinden daha hızlı olduğunu farkındayım. Bunun üzerine düşündüğümde, Amerikan feminist topluluğu içinde benden daha fazla arkadaşı olduğunu tahmin ediyorum.

Almancam çok kötü değil; Habermasçılarla tartışarak ne kadar zaman geçirdiğimi söylesem çoğu insan inanmaz. Aramızda transatlantik bir değiş tokuş var: iki taraf da karşıya geçiyor. Braidotti bu sürecin ne olduğunu, ikamet ettiğimiz çoklu konumların yeni dönüşüm mahalleri ürettiğini göstermemize yardımcı oldu. O çift kutuplu Avrupalı/Amerikalı ayrımına kolayca geri dönebilir miyiz artık? Afganistan ve Irak'a karşı yürütülen savaşların ilerici Amerikalıların birçoğunda Avrupa Solu'na dönük bir özlem yarattığı belli; gerçi naif biçimiyle bu özlem bugünlerde Avrupa'da ulusal egemenliğin yeniden şahlandığını ve yeni göçmenlerin karşılaştığı yaygın kurumsal ırkçılığı unutmaya eğiliminde. Gelgelelim feminizm içinde Amerikan sahnesinin hegemonik işleyişine işaret etmek için Avrupalı/Amerikalı ayrımına ihtiyaç olduğuna şüphe yok. Ama bugün manzaranın dışında kalan feminizmleri, madun mekânlardan, "gelişmekte olan" ülkelerden, güney yarımküreden, Asya'dan, ABD ve Avrupa içindeki yeni göçmen topluluklarından doğan feminizmleri düşünmek daha önemli olabilir.

Amerikan feminizmi toplumsal cinsiyetle meşgul olmanın işareti ise, "Amerikalı" tabiri sosyolojik olanla, toplumsal inşa teorisiyle el ele gibidir ve fark doktrini çarpıcılığını kaybetme tehlikesi altındadır. Ama belki en önemli vazife beden üzerine tartışmaları düşündürmektir, zira kültürel inşanın hem cinsel farkı hem bedensel süreci silip attığı fikri doğru olabilir de, olmayabilir de. "Dürtü" kültür ile biyolojinin kavuşması ise, beden adına konuşanlar ile kültür adına konuşanlar arasında üretken bir değiş tokuş imkânı yaratıyor gibidir. Ve fark heteroseksüel normatifliğin kod adı değilse şayet, farkın her kimlik postülasının tutarlılığını bozan şey olarak anlaşıldığı bir şekilde eklemlendirilmesi gerekir. Yeni toplumsal cinsiyet siyaseti çiftbiçimliliğin idealleştirilmesine karşı ise, cinsel farkın kendisinin

birincilliğine de karşı mıdır? Beden teknolojileri (cerrahi, hormonal, atletik teknolojiler) yeni toplumsal cinsiyet biçimleri üretiyorsa, bu tam da bir beden içinde daha tam olarak ikamet etmek için midir, yoksa tehlikeli bir siliniş mi oluşturmaktadır? Bu soruları açık tutup geniş koalisyonlar içinde teorik ve siyasal çalışmalar yapmak hayati görünüyor. Çizdiğimiz çizgiler karşıya geçiş davetleridir ve her göçebe öznenin bildiği gibi, karşıya geçiş kim olduğumuzu kuran şeydir.

10.

Toplumsal Dönüşüm Meselesi

Feminizm toplumsal cinsiyet ilişkilerinin toplumsal dönüşümüyle ilgilidir. Bazıları “toplumsal cinsiyet” sözcüğünü tercih etmese dahi, bu nokta üstünde hepimiz anlaşabiliriz muhtemelen. Gelgelelim feminizm ile toplumsal dönüşüm arasındaki ilişkinin ne olduğu meselesi zorlu bir sahaya açılmaktadır. Bu ilişkinin bariz olması gerektiği düşünülebilir ama durumu karartan bir şey vardır. Bu sorunun muhatabı olan bizlerden, hiç de elde var kabul edilmemesi gereken neyi halihazırda varsaydığımızı belirginleştirmemiz istenmektedir. Toplumsal dönüşüm farklı farklı tahayyül edilebilir. Feminizmin dönüştürdüğü dünyanın nasıl olacağı veya olması gerektiğine dair bir fikrimiz olabilir. Toplumsal dönüşümün ne olduğuna veya neyin bir dönüşüm tatbiki sayılacağına dair bambaşka fikirlerimiz olabilir. Ama aynı zamanda teori ile dönüşüm süreci arasında ilişki konusunda, teorinin kendisinin, etkilerinden biri dönüşüm olan dönüştürücü bir faaliyet olup olmadığı konusunda da bir fikrimiz olması gerekir.

Takip eden kısımda teorinin kendisinin dönüştürücü olduğunu savunacağım, bunu önden belirteyim. Ama toplumsal ve siyasal dönüşüm için teorinin yeterli olduğunu düşündüğüm zannedilmesin. Teori dışında, toplumsal ve siyasal düzeylerde eylemler, süregelen bir emek ve kurumsallaşmış pratik içeren müdahalelerin de meydana gelmesi gerekir, ki bunlar teori faaliyetiyle aynı şey değildir. Ancak tüm bu pratiklerde teorinin önkabul olduğunu eklemek isterim. Toplumsal dönüşüm ediminde hepimiz alaylı filozoflarız; belli bir dünya görüşümüz, neyin doğru, neyin adil, neyin

korkunç olduğuna, insan eyleminin ne olduğuna ve olabileceğine, hayatın zorunlu ve yeterli koşullarının ne olduğuna dair önkabullerimiz var.

Feminist araştırmanın muhtelif odak noktalarını oluşturan pek çok soru var; bunlardan hiçbirini esas veya tanımlayıcı odak olarak belirlemek istemem. Ancak hayat meselesinin bazı yönlerden feminist teorisinin ve bilhassa feminist felsefenin büyük kısmının merkezinde durduğunu söylemek isterim. Hayata ilişkin soru farklı şekillerde sorulabilir: İyi hayat nedir? Nasıl bir iyi hayat tasavvuru söz konusu olmuştur ki kadınların hayatları bu kavramsallaştırmaya dahil edilmemiştir? Kadınlar için iyi hayat nedir? Ama hepsi de önem taşıyan bu sorulardan önce gelen başka bir soru var belki: sağ kalma sorusu. Sağ kalma ile ilişkisi içinde feminist düşüncenin ne olabileceğini düşündüğümüzde farklı bir soru kümesi ortaya çıkmaktadır: Kimlerin hayatı hayat sayılmaktadır? Yaşamak kimlerin ayrıcalığıdır? Hayatın ne zaman başlayıp bittiğine nasıl karar veririz ve hayatı hayata karşı nasıl düşünürüz? Hayat hangi koşullar altında ve hangi yollardan varlık kazanmalıdır? Ortaya çıkan hayatın bakımını üstlenen kimdir? Çocuğun hayatıyla ilgilenen kimdir? Solmakta olan hayatın bakımını üstlenen kimdir? Annenin hayatıyla ilgilenen kimdir ve en nihayetinde bu hayatın değeri nedir? Ve toplumsal cinsiyet, tutarlı toplumsal cinsiyet ne ölçüde yaşanılır bir hayat temin etmektedir? Toplumsal cinsiyeti kabul görmüş normlar uyarınca yaşamayanlar ne gibi bir ölüm tehdidi ile karşı karşıyadır?

Feminizmin her zaman yaşam ve ölüme ilişkin sorular üstünde düşünülmüş olması, feminizmin her zaman bir ölçüde ve bir bakıma felsefi olması demektir. Feminizmin hayatı nasıl örgütlediğimiz, hayata nasıl değer atfettiğimiz, hayatı şiddet karşısında nasıl koruduğumuz, dünyayı ve kurumlarını nasıl yeni değerler benimsemeye ittiğimiz sorularını sorması, felsefi arayışlarının bir bakıma toplumsal dönüşüm amacıyla bir olduğu anlamına gelir.

Toplumsal cinsiyetler arasındaki ideal ilişkinin ne olması gerektiğini, bir norm ve deneyim olarak toplumsal cinsiyetin ne olması gerektiğini, eşitlik ve adaletin nelerden oluştuğunu ortaya serebilseydim her şey daha kolay olurdu. Düşünceme yön veren normları öğrenmiş olur, kendim için belirlediğim amaçları gerçekleştirip gerçekleştirmediğimi değerlendire-

bilirdiniz. Ama işler benim için o kadar kolay değil. Zorluk bendeki inatçılıktan veya müphemlik isteminden doğuyor değil. Yaşamak için, iyi yaşamak için ve toplumsal dünyamızı hangi yönde dönüştüreceğimizi bilmek için normlara ihtiyacımız olmakla birlikte, kimi zaman bize şiddet uygulayan ve toplumsal adalet nedeniyle karşı çıkmamız gereken normlarla kısıtlanmış da olmamız biçimindeki çifte hakikatten doğuyor bu zorluk. Bu noktada belki bir kafa karışıklığı var, zira pek çok kişi şiddete karşı çıkışın *norm adına*, bir şiddetsizlik normu adına, bir saygı normu adına, hayatın kendisine dönük saygıyı yöneten ve gerektiren bir norm adına gerçekleşmesi gerektiğini söyleyecektir. Ama normatifliğin şöyle bir çift anlamı olduğunu düşünelim. Bir yandan bizi yönlendiren amaç ve özlemlere, bizi eylemlere ve birbirimizle konuşmaya iten kaidelere, yönümüzü belirleyen ve eylemlerimize doğrultu veren müşterek önkabullere gönderme yapar normatifik. Diğer yandan normalleştirme sürecine, belli normlar, fikirler ve ideallerin bedenli hayata hâkim oluşuna, normal “erkekler” ve “kadınlar” için zora dayalı ölçütler sunuşuna. İşte bu ikinci mânâda “anlaşılır” hayatın, “gerçek” erkekler ve “gerçek” kadınların normların yönetiminde olduğunu görürüz. Ve bu normlara karşı geldiğimizde, halen yaşıyor olup olmadığımız veya yaşamamız gerekip gerekmediği, hayatlarımızın değer taşıyıp taşımadığı veya değerli hale gelip gelemeyeceği, toplumsal cinsiyetlerimizin gerçek olup olmadığı veya öyle görülmesinin mümkün olup olmadığı belirsizdir.

İyi bir Aydınlanma düşünürü bu noktada kafa sallayacak ve normalleştirmeye dönük itirazın itiraz edilen normdan farklı bir norm adına gerçekleştiğini söyleyecektir. Ama aynı eleştirmenin normalleştirme ile normatifik arasındaki ilişkinin ne olduğunu da ele alması gerekecektir. Zira biz insanları neyin bağladığından, ortak bir bağ bulma çabası içinde ne gibi konuşma ve düşünme biçimleri aradığımızdan bahsederken, toplumsal olarak tesis edilmiş ilişkilere, zaman içinde oluşmuş ve ancak norma uymayan hayatları dışarıda bırakarak bize bir “ortaklık” duygusu veren ilişkilere ister istemez başvuruyor olabiliriz. Bu anlamda “norm”u bizi bağlayan şey olarak görürüz ama “norm”un ancak bir dışlama stratejisi yoluyla birlik yarattığını da görürüz. Bu sorunu, normdaki bu ikiliği düşünmemiz şart olacak. Ama bu yazıda önce toplumsal cinsiyeti ne tür

normların yönettiği sorusundan ve bilhassa bu normların hayatı nasıl kısıtladığı ve mümkün kıldığı, neyin yaşanabilir bir mevcudiyet olup olmayacağını nasıl önden tayin ettiği sorusundan başlamak istiyorum.

Bu sorulara toplumsal cinsiyete ilişkin kendi teorimi ilk defa sunduğum metni, *Cinsiyet Belası*'nı gözden geçirerek cevap vermek istiyorum. Bu toplumsal cinsiyet teorisini açıkça şiddete ilişkin sorular ve toplumsal cinsiyet şiddeti sahnesinin toplumsal sağ kalmanın oluşturacağı bir geleceğe dönüşmesi imkânı üzerinden ele almak istiyorum. İkincisi, normların bu ikiliği doğası ele alırken, onlarsız yapamayacağımızı ve biçimlerinin verili veya sabit olduğunu varsaymamız gerekmediğini göstermek istiyorum. Nitekim onlarsız yapamayacak olsak dahi, normları olduğu gibi kabul etmenin de mümkün olmadığı ortaya çıkacak. Yazının sonlarına doğru bu paradoksun peşinden gidip feminist teorinin siyasal bahisleri olarak gördüğüm noktaları aydınlatmak istiyorum.

Cinsiyet Belası ve Sağ Kalma Meselesi

Bu metni yazdığımda bugünkünden biraz daha gençtim ve akademi içinde güvenli bir konuma sahip değildim. Metni birkaç arkadaşım için yazdım, yüz bilemediniz iki yüz kişi okur diye düşünüyordum. O zamanlar iki amacım vardı: ilki, feminist teoride yaygın olduğunu düşündüğüm bir heteroseksizmi ifşa etmek; ikincisi, toplumsal cinsiyet normlarına belli bir mesafe içinde yaşayanların, toplumsal cinsiyet normlarının düzensizliği içinde yaşayanların kendilerinin yaşanılır hayatlar yaşadıklarını, dahası belli türde bir tanıma hak ettiklerini anlayabilecekleri bir dünya hayal etmekte. Daha açık konuşayım. Cinsiyet belasından bir şeylerin hümanist bir ideale göre anlaşılmasını ve saygınlık kazanmasını istiyordum, ama bunun aynı zamanda feminist ve sosyal teorinin toplumsal cinsiyeti düşünme tarzını –temelden– sarsmasını ve cinsiyet belasının heyecan verici bulunmasını, cinsiyet belasının ne tür bir arzu olduğunun, uyandırdığı arzunun, aktardığı arzunun anlaşılmasını istiyordum.

Bu iki nokta üzerinde yeniden düşünmeye çalışacağım çünkü her ikisi konusunda da fikrim değişti ve bu da beni değişim meselesini yeniden düşünmeye itiyor.

Öncelikle: feminist teori. Feminist teorideki heteroseksizmi ne olarak anlıyordum, şimdi nasıl anlıyorum? O dönemde cinsel fark teorisini bir heteroseksüellik teorisi olarak anlıyordum. Monique Wittig dışında Fransız feminizminin de kültürel anlaşılabilirliği eril ile dişil arasındaki temel farkı varsaymakla kalmayıp yeniden üreten bir şey olarak gördüğünü düşünüyordum. Teori Lévi-Strauss'tan, Lacan'dan, Saussure'den türemişti ve bu efendi figürlerden çeşitli kopuşların izini sürmek mümkündü. Ne de olsa Julia Kristeva Lacan'ın semiyotik olana hiç yer bırakmadığını söylemiş, bu alanı sırf simgesele eklenti olarak değil, onu dağıtmanın yolu olarak sunmuştu. Cixous da dişil yazımı imi Lévi-Strauss'un *The Elementary Structures of Kinship*'in sonunda hayal edemediği şekillerde gezdirmenin bir yolu olarak görüyordu. Irigaray ise "malların bir araya gelişi"ni hayal etmiş, hatta alttan alta, dudakları aralarındaki farkın ayırt edilemeyeceği ölçüde birbirine dolanmış kadınlar arasında bir tür homoerotik sevginin teorisini yapmıştır (burada farkın ayırt edilememesi "aynı olmak" ile eşdeğer değildir). O zamanın "doruk noktası", bu Fransız feministlerin dil ve kültür için temel niteliği taşıdığı düşünülen bir bölgeye girip dilin cinsel fark yoluyla ortaya çıktığını öne sürdüklerini görmektir. Buna göre, konuşan özne cinsiyetlerin ikiliğiyle ilişki içinde ortaya çıkıyor; kültür, Lévi-Strauss'un ana hatlarını çizdiği gibi, kadınların değiş tokuş edilmesi üzerinden tanımlanıyor, erkeklerle kadınlar arasındaki fark temel değiş tokuş düzeyinde, iletişimin kendisine olanak sağlayan bir değiş tokuş düzeyinde tesis ediliyordu.

Bu teorinin içinde çalışanlar için yarattığı ve yaratmaya devam ettiği heyecanı anlamak için, feminist çalışmaların şu veya bu disiplin içindeki yahut hayatın şu veya bu alanındaki kadın "imgeleri"nin analizinden uzaklaşıp kültürel ve insani iletişimin temelinde yatan cinsel farkın analizine yönelmesiyle birlikte meydana gelen ani değişimi anlamak gerekir. Birdenbire temel olmuştuk. Birdenbire beşerî bilimlerin hiçbiri bizsiz ilerleyemez hale gelmişti.

Temel haline geldiğimiz gibi, o temeli de değiştiriyorduk. Yeni bir yazım, yeni bir ifade edilebilirlik, ataerki bir simgeselin sınırları altındaki ifade edilebilirlik türlerine meydan okuma vardı. Armağan olarak kadınların bir araya gelmesinin yeni yolları, ittifak ve kültürel üretimin yeni tarzları, şiirsel tarzları da ortaya çıkmıştı. Sanki ataerki teorisinin ana hatları önü-

müzde duruyordu, biz de ona müdahale edip onun terimlerinin dışında kalan yeni mahremiyet, ittifak ve ifade edilebilirlik biçimleri üretiyor ama aynı zamanda kaçınılmazlığına, bütünleyicilik iddiasına karşı çıkıyorduk.

Kulağa hoş geliyordu ama pek çoğumuz için bazı sorunlar doğurdu bu durum. Öncelikle, gerek ataerkil gerekse feminist tarzda kültür modeli cinsel farkın sabit olduğunu varsayıyor gibiydi; oysa cinsiyet belasını cinsel farkın kendisiyle mücadele olarak görenlerimiz vardı. Kendisinin kadın olup olmadığını soran pek çok kişi vardı; bazıları bu soruyu kategoriye dahil edilmek için, bazılarıysa söz konusu kategori içinde olmanın alternatifi olup olmadığını öğrenmek için soruyordu. “*Am I That Name?*” adlı kitabında Denise Riley eksiksiz biçimde bu kategoriye dahil olmak istemediğini söylerken, Cherrie Moraga ve diğerleri de butch-femme kategorilerini kuramsallaştırmaya başlamıştı; bir butch için söz konusu olan erillik türlerinin halihazırda iş başında olan bir cinsel fark tarafından mı belirlendiği, yoksa cinsel farkı mı sorguladığı sorgulanıyordu.¹²⁵

Femme önemli bir soru doğuruyordu: kültürde halihazırda işlerlikte olan bir erillikle ilişki içinde tanımlanmış, değiştirilmesi mümkün olmayan normatif bir yapının parçası olan bir dişilik miydi bu, yoksa o normatif yapıya karşı bir meydan okuma mı oluşturunuyordu, yapının en kutsal terimleri içinden doğan bir meydan okuma mıydı? Butch ve femme gibi terimler heteroseksüel erillik ve heteroseksüel dişiliğin basit kopyaları olarak değil de, bu terimlerin varsayılan anlamlarının zorunlu bir statüsü olmadığını açığa vuran el koymalar olarak ortaya çıktığında neler oluyordu? Nitekim *Cinsiyet Belası*’nın yaygın biçimde aktarılan tespitlerinden biri şu oldu: butch ve femme gibi kategoriler daha ilksel bir heteroseksüelliğin kopyaları değildi; sözde ilklerin, heteroseksüel çerçevedeki erkekler ve kadınların da benzer şekilde inşa edildiğini, performatif olarak tesis edildiğini gösteriyorlardı. Yani sözümona kopya bir kökene atıfla açıklanıyor değil, kökenin de en az kopya kadar performatif olduğu anlaşılıyor. Performatiflik hâkim ve hâkim olmayan toplumsal cinsiyet normlarını eşitler. Ama bu performatif kazanımlardan bazıları doğa konumunu veya simgesel zorunluluk konumunu talep etmektedir; bunu da ancak performatif olarak tesis edildiklerini görünmez kılarak yaparlar.

125 Bkz. Hollibaugh Moraga, “What We’re Rolling Around in Bed With”.

Performatiflik teorisine geri döneceğim ama şimdilik, yüksek yapısalcı feminist teori ile postyapısalcı cinsiyet belası arasındaki bu yarığa dair izahatımın nasıl yeni bir şekil aldığını açıklayacağım.

Öncelikle, cinsel farktan cinsiyet belasına, daha doğrusu cinsel farktan kuir teoriye (aynı şey değil, zira “cinsiyet belası” kuir teorisinin uğraklarından biri sadece) geçiş üzerine sunduğum izahatta, dil ve kültür içine doğuşun koşulunu oluşturan bir kategori olarak cinsel fark ile norm olarak kendini gösteren sosyolojik bir kavram olarak toplumsal cinsiyet arasında bir gidiş geliş vardır. Cinsel fark ile kadın ve erkek kategorileri aynı şey değildir. Kadınlar ve erkeklerin toplumsal normlar olarak mevcut oldukları, cinsel fark perspektifinden bakıldığında cinsel farkın içeriklenme tarzları oldukları söylenebilir. Örneğin benimle cinsel farkın sadece biçimsel bir karakteri olduğunu, cinsel fark kavramının kendisinden toplumsal cinsiyetin sahip olabileceği toplumsal roller ve anlamlar konusunda herhangi bir sonuç çıkmadığını tartışan pek çok Lacancı oldu. Nitekim bazıları cinsel farkı muhtemel her türlü semantik anlamdan arındırıp semantiğin kendine ait veya zorunlu bir semantik içerikten yoksun olan yapısal imkânıyla yan yana getirmektedir. Hatta eleştiri imkânının, sadece cinsel farkın belli kültürel ve toplumsal uğraklarda/örneklerde nasıl somutlaştığını değil, kendi örneğine/uğrağına indirgenişini de anlamaya başladığımızda ortaya çıktığını savunmaktadırlar; zira bu temel bir hatadır, ayrımın kendisinin temelinde yatan açıklığı kapatma yoludur.

Bana gelen yanıtlardan bir tanesi bu ve kaynağı da biçimci Lacancılar: Joan Copjec, Charles Shepherdson, ama aynı zamanda Slavoj Žižek. Ancak ortaya serdiğim yörüngede açıktan veya zımnen sorun gören daha güçlü, feminist bir argüman daha var. Belki en canlı, en inandırıcı ifadesini, son çalışmasını bu kitabın “Cinsel Farkın Sonu?” adlı bölümünde ele aldığım Rosi Braidotti’de bulan bir argüman bu.¹²⁶ Şöyle bir argüman: cinsel fark çerçevesini muhafaza etmemiz gerekiyor çünkü ataerkil tahakkümün devam eden kültürel ve siyasal gerçekliğini ön plana taşıyor, çünkü toplumsal cinsiyet konusunda ne gibi permütasyonlar meydana gelirse gelsin bunların içinde meydana geldikleri çerçeveye büsbütün meydan

¹²⁶ Rosi Braidotti ile gerçekleştirdiğim söyleşiye de bkz. “Feminism By Any Other Name”

okumadığını, zira söz konusu çerçevenin müdahale edilmesi daha zor olan simgesel bir düzeyde varlığını sürdürdüğünü hatırlatıyor bize. Örneğin Caron Anne Tyler gibi eleştirmenler, bir kadın için ihlalcı toplumsal cinsiyet normlarına dahil olmanın bir erkek için olduğundan her zaman farklı olacağını ve *Cinsiyet Belası*'nda toplum içindeki bu çok farklı iktidar konumları arasında yeterince kuvvetli bir ayrım yapılmadığını savunmuştur.

Sorunun psikanalizle, ödipalleşmenin yeri ve anlamıyla ilgili olduğuna işaret edenler de olmuştur. Çocuğun arzuya girişi üçgenlenme yoluyla ve anne baba olarak iş gören heteroseksüel bir çift olsun veya olmasın, çocuk yine de babasal ve annesel bir kalkış noktası belirleyecektir. Bu heteroseksüel ikilik çocuk için simgesel bir anlam taşıyacak, arzuya biçim verilmesini sağlayan yapı haline gelecektir.

Aslında burada birlikte düşünülmesi gereken önemli alternatifler var. Bu alternatiflerin uzlaştırılabilir olduğunu veya uzlaştırılması gerektiğini söylemiyorum. Birbirleriyle zorunlu bir gerilim içinde duruyor olabilirler; şu an feminist ve kuir teoriyi yapılandıran, aralarındaki kaçınılmaz gerilimi üreten ve onları münakaşalı bir diyaloga mecbur bırakan bu zorunlu gerilim olabilir. Cinsiyetler arasındaki ayrımın zorunlu olduğunu biyolojik bir zeminde savunan kuramcılar (Alman feminist Barbara Duden'in eğilimi bu yönde¹²⁷) ile cinsel farkın dil ve kültürü doğuran temel bir bağlantı noktası olduğunu savunanlar (yapısalcılar ve cinsiyet-belası-yaşamayan postyapısalcılar) arasında ayrım yapmak önemli. Ama burada yapılması gereken bir ayrım daha var. Yapısalcı paradigmayı sırf dil ve toplum içinde erkeklerle kadınlar arasında devam eden güç farkını gösterdiği ve bu farkın içinde yaşadığımız simgesel düzenin tesisinde ne kadar derinden iş gördüğünü anlamamızı sağladığı için faydalı bulanlar var. Bu grup içinde de, söz konusu simgesel düzeni kaçınılmaz görenler ve bu nedenle ataerkiyi kaçınılmaz bir kültür yapısı olarak tasdik edenler ile cinsel farkın kaçınılmaz ve temel olduğunu, ama ataerki biçimine karşı çıkılabilir olduğunu düşünenler arasında bir fark olduğunu düşünüyorum. Rosi Braidotti ikinci grubun içinde yer alıyor. Onunla bu kadar faydalı söyleşiler gerçekleştirmiş olmamızın sebebini burada görebilirsiniz.

¹²⁷ Bkz. Barbara Duden, *The Woman Beneath the Skin*.

Cinsel farkın illaki heteroseksist olup olmadığını anlamaya çalıştığımızda sorun çıkıyor. Öyle mi peki? Bu yine hangi versiyonu kabul ettiğinize bağlı. Ödipalleşmenin önkabulünün heteroseksüel ebeveynlik veya iş başında olabilecek her türlü ebeveynlik düzenlemesini aşan heteroseksüel bir simgesel olduğunu iddia ettiğinizde konu aşağı yukarı kapanmış oluyor. Ödipalleşmenin heteroseksüel arzu ürettiğini ve cinsel farkın ödipalleşmenin bir işlevi olduğunu düşünüyorsanız, konu yine kapanmış gibi görünüyor. Bir de Juliet Mitchell gibi, şu an bu meseleyi dert edinen, ama *Psycho-analysis and Feminism* kitabında ataerkil simgesel düzenin değiştirilebilir bir kural kümesi değil, “ilksel yasa” (370) olduğunu ilan etmiş olanlar var.

Kadınlar ve erkekler diye anlaşılan sosyolojik toplumsal cinsiyet kavramlarının cinsel farka indirgenebilir olmadığı noktasını anlıyorum. Ama yine de cinsel farkın simgesel bir düzen olarak işlediği anlayışı beni endişelendiriyor. Böyle bir düzenin toplumsal değil de simgesel olması ne demektir?¹²⁸ Ve cinsel farkın simgesel bir düzeyde ayarlanmış ve sınırlanmış olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, feminist teorinin toplumsal dönüşümü düşünme vazifesine ne olur? Bu fark simgeselse, değiştirilebilir mi? Lacancılar bu soruyu sorduğumda bana genellikle simgeseldeki değişimlerin çok çok uzun zaman aldığını söylüyorlar. Ne kadar beklemem gerekecek, merak ediyorum. Ya da bana “Roma Söylevi”nden birkaç pasaj gösteriyorlar; işlerin en nihayetinde değişebileceği umudu için bu pasajlara mı tutunmamız gerekiyor diye düşünüyorum. Dahası, şunu sormam gerekiyor: cinsel farkın simgesel düzeyde semantik içerikten yoksun olduğu doğru mu gerçekten? Bu mümkün mü? Ya bu yaptığımız, cinsel farkın toplumsal anlamını soyutlayıp onu bir simgesel mertebesine, yani toplumsal-öncesi bir yapı mertebesine çıkarmaktan başka bir şey değilse? Cinsel farkın toplumsal çekişmenin ötesinde kalmasını sağlama yollardan biri değil mi bu?

Tüm bunlardan sonra cinsel farka neden itiraz etmek istediğim merak edilebilir; oysa toplumsal cinsiyet üzerine önceki teorimin kalıcı varsayımı toplumsal cinsiyetin özdeşleşme pratikleri ve performatif pratikler yoluyla karmaşık bir şekilde üretildiği ve toplumsal cinsiyetin kimi zaman

¹²⁸ *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* adlı kitabımda bu meseleyi daha etraflıca ele alıyorum.

düşünüldüğü kadar belirgin veya tekanlamlı olmadığı şeklindeydi. Toplumsal cinsiyetin bir şekilde orada, bedeninde, bir nüve veya içsel bir öz olarak, yadsıyamadığımız bir şey olarak, doğal olsun olmasın verili muamelesi gören bir şey olarak duran bir hakikat olduğunu iddia eden özcülük biçimlerine karşı mücadele etmeye çalışıyordum. Cinsel fark teorisi doğal özcülüğün iddialarının hiçbirini öne sürmüyor. Cinsel farkın en azından bir versiyonunda, her özdeşliğin içindeki “fark”ın birleşik bir özdeşlik kategorisine imkân vermediği savunuluyordu. Bu bakımdan, *Cinsiyet Belası*’nın yüzleşmesi gereken iki farklı türde meydana okuma mevcuttu; şimdi bu mevzuların birbirinden ayrılması gerektiğini görüyorum ve sonraki çalışmalarımda da bunu yapmaya başladığımı umuyorum. Yine de, ataerkil tahakkümü iyi tarif ettikleri için benimsediğimiz çerçevelerin bizi pekâlâ o tahakkümü kaçınılmaz veya birincil, hatta diferansiyel iktidarın diğer işlemlerinden daha birincil olarak görmeye itebileceğinden endişe ediyorum hâlâ. Simgesel toplumsal müdahaleye açık mı? Cinsel fark hâkim hali heteroseksüellik olan kurumsallaşmış biçimine başkalık içinde mikalıyor sahiden?

Ben ne hayal etmiştim? Ve aradan geçen zamanda toplumsal dönüşüm ve siyaset meselesi nasıl bir değişime uğradı?

Cinsiyet Belası drag üzerine bir tartışmayla son buluyor, hatta son bölümde “Parodiden Siyasete” başlığını taşıyor. Geçiş çözmek için bu bölümü dikkatle inceleyen eleştirmenler oldu: parodiden siyasete nasıl geçiyoruz? Metnin siyaseti küçülttüğünü ve parodiye indirgediğini düşünenler var; drag’in direniş veya daha genel düzeyde siyasal müdahale ve katılım için bir model haline geldiğini iddia edenler var. O yüzden tartışma yaratan bu kapanışı, muhtemelen fazla hızlı yazdığım bir metni, geleceğini o dönemde öngörmemiş olduğum bu metni tekrar ele alalım.

Neden drag? Eh, bunun biyografik nedenleri var; ABD’de geçen gençlik yıllarım olsa olsa gündüzlerini Hegel okuyarak, akşamlarını ise zaman zaman drag bar haline gelen gey barlarda geçiren bir bar lezbiyeni (*dyke*) diye tarif edilebilir. Tabiri caizse hayatın içinde olan akrabalarım da vardı ve bu “oğlanlar”la önemli bir özdeşleşme olmuştu. Yani oradaydım, toplumsal ve siyasal bir mücadelenin ortasında kültürel bir uğrak yaşıyordum. Ama yine bu uğrakta belli bir örtük toplumsal cinsiyet kuramlaştırmasını da

deneyimledim: bu “erkekler”den bazılarının dişiliği benim yapabileceğimden, yapmak istediğimden, yapmak isteyeceğimden çok daha iyi yapabildiğini fark ettim hemen. Böylece olsa olsa özelliğin aktarılabilirliği denebilecek şeyle yüz yüze geldim. Zaten hiçbir zaman bana ait olmadığını anladığım dişilik belli ki başka bir yere ait oluyordu ve bu dişiliğe seyirci olmak beni daha mutlu ediyordu, cisimleşmesi olmaktansa seyircisi olmak beni her zaman çok daha mutlu etmişti ve edecekti. (Bu arada, biraz kötü niyetli eleştirmenlerin söylediği veya ima ettiği gibi, bedensiz hale geldiğim anlamına gelmiyor bu.) Nitekim ister cinsel fark isterse cinsiyet belası çerçevesini benimseyelim, hiç kimsenin deneyim düzeyinde yaşanmaz bir saldırı/ihlal olarak yaşanan bir toplumsal cinsiyet normunu zorla işgal etmek durumunda kalmaması gerektiği idealinden hiçbirimizin şaşmayacağını umuyorum. Başka bir yerden dayatılan toplumsal kategorilerin, başlangıçta ve zorunlu olarak seçilmemiş olmaları anlamında her zaman “ihlal” olup olmadıkları hakkında teorik tartışmalara girebiliriz. Ama imkân sağlayan ihlaller ile ketleyen ihlaller arasında ayırım yapma kapasitesini kaybetmiş olduğumuz anlamına gelmiyor bu. Toplumsal cinsiyet normları ihlal olarak iş gördüklerinde, ancak bedelini ödemeye razı olarak reddedilen bir çağırma olarak işliyorlar: işinizi, evinizi, arzu, hatta hayat beklentilerini kaybederek. Hapsedilmenin ve kapatılmanın hâlâ muhtemel sonuçlar arasında yer aldığı bir dizi yasa, ceza kanunu ve psikiyatri kaidesi de mevcut. Toplumsal cinsiyet hoşnutsuzluğu pek çok ülkede hâlâ işe alımı önlemek veya çocuğunuzu elinizden almak için kullanılıyor. Sonuçlar çok ciddi olabiliyor. Önemli uğraklar olsalar da bunlara sırf oyun veya eğlence demek yeterli olmayacak. Toplumsal cinsiyetin hiçbir zaman oyun, haz, eğlence ve fantazi olmadığını söylemek istemiyorum –zaman zaman kesinlikle öyle. Aradığınız haz, cisimleştirdiğiniz fantazi, icra ettiğiniz toplumsal cinsiyet yüzünden ciddi hak mahrumiyetlerine ve fiziksel şiddete maruz kalabildiğiniz bir dünyada yaşamaya devam ettiğimizi söylemek istiyorum sadece.

Birkaç önerme ortaya koyarak devam edeceğim izninizle:

(A) Kültürel fantazi düzeyinde iş gören şey en nihayetinde maddi hayatın örgütlenme yollarından ayrılabilir değildir.

(B) Toplumsal cinsiyet performanslarından biri gerçek diğeri yanlış bulunduğu ya da toplumsal cinsiyet sunumlarından biri sahici diğeri

sahte görüldüğünde, bu yargıları belli bir toplumsal cinsiyet ontolojisinin koşullandırdığına, toplumsal cinsiyet performansının bu ontolojiyi (toplumsal cinsiyetin *ne* olduğuna dair izahat) krize sokup söz konusu yargıları sarstığına veya imkânsızlaştırdığına emin olabiliriz.

(C) Burada altı çizilmesi gereken nokta, drag'in toplumsal cinsiyet normlarını altüst etmesi değil, aşağı yukarı zımnen, hangi tür bedenler ve cinselliklerin gerçek ve hakiki sayılıp sayılmayacağını belirleyen verili gerçeklik mefhumlarıyla, zımni ontolojik açıklamalarla yaşıyor olmamızdır.

(D) Ontolojik önkabullerin bireylerin bedenleşmiş hayatı üzerindeki bu diferansiyel etkisinin ciddi sonuçları vardır. Drag işte (1) bu ontolojik önkabul kümesinin iş başında olduğuna ve (2) yeniden eklemlendirilme-ye açık olduğuna işaret edebilir.

Kimin ve neyin gerçek ve hakiki görüldüğü sorusu görünüşte bir bilgi meselesidir. Ama Foucault'nun açığa çıkardığı gibi, aynı zamanda bir iktidar meselesidir. "Hakikat" ve "gerçeklik" sahibi olmak veya taşımak toplumsal dünya içinde muazzam güçlü bir imtiyazdır, iktidarın ontoloji kılığına girme yollarından biridir. Foucault'ya göre eleştiriye düşen başlıca görevlerden biri, "zor mekanizmaları ile bilgi unsurları arasındaki" ilişkinin ayırt edilmesidir.¹²⁹ Burada bilinebilir olanın sınırlarıyla, belli bir kuvvet uygulayan ama herhangi bir zorunlulukta temellenmiş olmayan sınırlarla, ancak güvenli ve erişilebilir ontolojimizi tehlikeye atarak sorguladığımız sınırlarla karşı karşıya geliriz: "Bir şeyin bilgi unsuru olarak mevcut olabilmesi için, bir yandan belli bir dönemde verili olan bir bilimsel söylem tarzının özelliği olan kural ve kısıtlamalar kümesine uygun düşmesi, diğer yandan bilimsel geçerlilik taşıyana, rasyonel olana, genel kabul görmüş olana vb. özgü zorlama etkilerine veya sadece teşviklere sahip olması şarttır" (52). Bilgi ve iktidar en nihayetinde birbirinden ayrılabılır değildir; birlikte iş görüp dünyanın düşünülmesi için ince ve bariz ölçütler tesis ederler: "Dolayısıyla mesele bilginin ne olduğunu, iktidarın ne olduğunu, birinin diğerini nasıl bastırdığını veya suistimal ettiğini tarif etmek değildir; bir sistemin kabul edilebilirliğini oluşturanın ne olduğunu kavrayabilmek için bilgi-iktidar rabitasının tarif edilmesi gerekir" (52-53).

¹²⁹ Michel Foucault, "What is Critique?", 50.

İktidar ile bilgi arasındaki bu ilişkiyi toplumsal cinsiyetle ilişki içinde düşündüğümüzde, toplumsal cinsiyetin örgütlenişinin nasıl olup da dünyanın nasıl yapılandığına ilişkin bir önkabul olarak işler hale geldiği sorusunu sormamız gerekir. Toplumsal cinsiyet konusunda salt epistemolojik bir yaklaşım yoktur, kadınların bilme yollarının ne olduğunu veya kadınları bilmenin ne demek olabileceğini sormanın kolay bir yolu yoktur. Aksine kadınların nasıl “bildiği” veya “bilindiği”ne dair söylemler tam da “kabul edilebilir” kategorizasyonun terimlerinin tesis edildiği noktada halihazırda iktidar tarafından düzenlenmektedir.

Bundan dolayı Foucault’ya göre eleştirmene düşen görev ikilidir: iktidar ve bilginin dünyayı “sistemler için [kendine özgü] kabul edilebilirlik koşulları” taşıyan, aşağı yukarı sistematik bir düzene koyma işini gördüğünü göstermek ve “ortaya çıkışına işaret eden kırılma noktalarının izinden gitmek”.¹³⁰ Yani anlaşılır şeyler sahasını doğuran bilgi-iktidar rabitasını ya- lıtıp teşhis etmek yeterli olmayacaktır. Bu sahanın kendi kırılma noktasına rast gelişinin, süreksizlik uğraklarının ve vaat ettiği anlaşılabilirliği kurmayı başaramadığı mahallerin izini sürmek gerekir. Yani nesne sahasını kuran koşullara olduğu kadar bu koşulların sınırlarına, kendi olumsuzluklarına ve dönüşebilirliklerine işaret ettikleri noktaya da bakmak gerekir. Foucault’nun tabiriyle, “şematik olarak söylersek, aynı süreci çoğaltan şey ile dönüştüren şey arasında daimî bir hareketlilik, esastan bir kırılma, daha doğrusu karmaşık bir etkileşim söz konusudur” (58).

Bunun toplumsal cinsiyet için anlamı şudur: toplumsal cinsiyet terimlerinin nasıl tesis edildiğini, doğallaştığını ve önkabul mahiyetinde tesis edildiğini anlamak kadar, ikili toplumsal cinsiyet sistemine itiraz edilen ve meydan okunan, kategorilerin tutarlılığının sorgulandığı, toplumsal cinsiyetin toplumsal hayatının esnek ve dönüşebilir olduğunu gösteren noktaların izini sürmek de önemlidir.

Drag performans yönelişim toplumsal cinsiyetin nasıl icra edildiğinin yanı sıra, kolektif terimlerle nasıl yeniden anlamlandırıldığını da düşünme çabasıydı kısmen. Örneğin drag performansçılar genellikle topluluk halinde yaşarlar ve aralarında *Paris is Burning* filminde gördüğümüz türde

130 Foucault üzerine burada sunduğum tartışmanın bir kısmı “Virtue as Critique” adlı yazıma koşturur.

kuvvetli ritüel bağlar vardır; beyaz olmayan topluluklar içindeki azınlık toplumsal cinsiyetlerin toplumsal bağları yeniden anlamlandırabildiğinin ve anlamlandırdığının farkına varmamızı sağlayan bir filmidir bu.¹³¹ Yani hayatın maddi koşullarını örgütlediği gibi, tanınmayı mümkün kılan süregelen topluluk bağları da üreten, aynı zamanda şiddet, ırkçılık, homofobi ve transfobiye uzak tutan bir kültürel fantazi hayatından bahsediyoruz burada. Bu şiddet tehdidinin içinde yaşadığımız kültürün temeli hakkında söylediği bir şey vardır; hiçbirimizin yaşadığı kültürle aynı olmasa da, pek çoğumuzun yaşadığı kültürden çok farklı olmayan bir kültürdür bu. Bu kültürü –anlıyorsak şayet– anlamamızın bir sebebi var; bu film güzelliğinden, trajedisinden, dokunaklılığından ve cesaretinden dolayı hareket ediyor. Verdiği haz bir bakıma kültürel sınırları aşıyor, çünkü –beyaz olmayanlar için daha da güçlük yaratan– şiddet tehdidi, yoksulluk tehdidi ve sağ kalma mücadelesi de her zaman aynı şekilde olmasa bile bu sınırları aşıyor. Sağ kalma mücadelesinin kültürel fantazi hayatından ayrılabilir olmadığına dikkat çekmek gerek. O hayatın bir parçası bu mücadele. Fantazi kendimizi ve başkalarını başka türlü hayal etmemize imkân sağlar. Gerçeği aşan mümkünatı tesis eder fantazi; işaret eder, başka bir yere işaret eder, cisimleştiğinde de o başka yeri buraya getirir.

Böylece siyaset konusuna geri dönmüş oluyorum. Drag, hatta drag'den daha büyük ölçüde transcinsiyet siyasal sahaya nasıl girer? Bana kalırsa neyin gerçek olduğunu, neyin gerçek olması gerektiğini sorgulamamıza yol açtığı gibi, bize çağdaş gerçeklik mefhumlarının nasıl sorgulanabileceğini ve yeni gerçeklik tarzlarının nasıl tesis edilebileceğini de göstererek. Fantazi bilişsel bir egzersizden, zihin sahnesine yansıttığımız içsel bir filminden ibaret değildir. Fantazi ilişkiselliği yapılandırır ve bedenlenmenin stilizasyonunda devreye girer. Bedenlerde bunlar mekânsal verili unsurlarmış gibi ikamet edilmez. Mekânsal oldukları gibi zaman içinde de hareket halindedir bedenler: yaşlanır, şekil değiştirir, (etkileşimlerine bağlı olarak) anlam değiştirirler, tarihselliklerinin, kurucu geçmişlerinin, şimdilerinin ve geleceklerinin parçası haline gelen görsel, söylemsel ve dokunsal ilişkiler değişir.

Beden, oluş kipinde olmanın ve her daim başka türlü oluş imkânı içinde yaşamının sonucu olarak, normu bambaşka şekillerde işgal ede-

131 *Paris Is Burning* (1990, Fox Lorber, Yönetmen: Jennie Livingston).

bilendir, normu aşabilendir, normu yeniden işleyebilendir, sınırlarına tabi olduğumuzu düşündüğümüz gerçekliklerin dönüşüme açık olduğunu açığa vurabilendir. Bu cismani gerçekliklerde faal biçimde ikamet edilir ve bu "faaliyet" norm tarafından büsbütün sınırlanmış değildir. Kimi zaman norma uyum göstermenin koşulları ile norma direnişin koşulları aynıdır. Norm toplumsal sağ kalışı aynı anda güvence altına alan ve tehdit eden bir şey olarak görüldüğünde (yaşamak için norma ihtiyacınız vardır; normu yaşadığınız takdirde sizi ortadan kaldırabilir), uyum göstermek ile direniş normla kurulan bileşik ve paradoksal bir ilişki haline gelir, bir ıstırap biçimi ve muhtemel bir siyasallaşma mahalli olur. Yani normun nasıl cisimleştirileceği sorusu çoğu zaman sağ kalma meselesiyle, hayatın kendisinin mümkün olup olmayacağı sorusuyla bağlantılıdır. Sağ kalmanın kendisini acil bir mesele olarak yaşayanlar için mümkünata dair düşüncenin ne iş gördüğünü hafife almamak gerektiğini düşünüyorum.

Meselenin siyasallığının ve siyasal olmaya devam edişinin bir yüzü budur. Ama daha fazlası da vardır, zira drag örneğinde amaç gerçekliğin oluşturulma yollarını sorgulamamızı sağlamak ve gerçek veya gerçekdışı diye anılmanın hem bir toplumsal denetim biçimi, hem de insanlıktan çıkaran bir şiddet biçimi olabildiğini düşünmekti. Nitekim şöyle diyebilirim: gerçekdışı diye anılmak ve bu anılmanın ayrıştırıcı bir muamele biçimi olarak deyim yerindeyse kurumsallaşması, insanı oluşturan başkalık haline gelmektir. İnsanlık dışıdır, insanın ötesidir, insandan az olandır, görünürdeki gerçekliği içinde insanı güvence altına alan sınırdır. Yani kopya olarak, gerçekdışı olarak anılmak zulme maruz kalma yollarından biri olabilir. Ama durumun bundan daha derinlere uzandığını düşünelim. Zira zulme maruz kalmak halihazırda bir tür özne olarak mevcut olduğunuz anlamına gelir, efendi özne için mümkün veya muhtemel bir özne olarak, görünür ve zulme maruz kalan öteki olarak oradasınızdır. Oysa gerçekdışı diye anılmak bambaşka bir şeydir. Zira zulme maruz kalmak için önce anlaşılır olmanız gerekir. Temelden anlaşılmaz olduğunuzu (nitekim kültür ve dilin yasalarının sizi bir imkânsızlık olarak gördüğünü) görmek henüz insanlığa erişemediğinizi görmektir. Kendinizi her zaman ve sadece sanki insanmış gibi ama insan gibi hissetmeden konuşur bulmaktır. Dilinizin

içinin boş olduğunu ve hiçbir tanıma gelmeyeceğini çünkü tanımaya imkân sağlayan normların sizden yana olmadığını görmektir.

Toplumsal cinsiyetin performatif ise, toplumsal cinsiyetin gerçekliği performansın bir etkisi olarak üretiliyor demektir. Neyin gerçek olup olmayacağını, neyin anlaşılır olup olmayacağını yöneten normlar olsa da, performatiflik alıntı pratiğine başladığı anda bu normlar sorgulanmakta ve yinelenmektedir. Halihazırda mevcut olan normlar alıntılanır elbette ama alıntı yoluyla bu normların önemli ölçüde yersiz yurtsuzlaşması mümkündür. Normatif beklentiye ters düşen bir bağlamda ve cisimleşme biçiminde meydana geldiklerinde doğal ve zorunlu olmadıklarının açığa çıkması da mümkündür. Yani toplumsal cinsiyet performansı yoluyla, gerçekliği yöneten normların nasıl alıntılandığını gördüğümüz gibi, gerçekliğin yeniden üretilme ve bu yeniden üretim esnasında değiştirilme yollarından birini de kavrarız. Drag örneğinde mesele sadece haz verici ve altüst edici bir gösteri üretmek değil, gerçekliğin hangi göz alıcı ve önemli yollardan yeniden üretildiğine ve gerçekliğe nasıl itiraz edildiğine dair bir alegori oluşturmaktır.

Toplumsal cinsiyetli şiddetin gerçeklikten çıkarılmasının belli toplumsal cinsiyet sunumlarının nasıl ve neden kriminalize edildiğini ve patolojikleştirildiğini, toplumsal cinsiyete ters düşen özneler için kapatılma ve hapis tehdidinin nasıl doğduğunu, transcinsiyetli öznelere dönük şiddetin neden şiddet olarak tanınmadığını, bu şiddetin zaman zaman neden tam da bu tür özneleri şiddetten koruması gereken devletlerden geldiğini anlamak bakımından içerimleri vardır.

Peki ya yeni toplumsal cinsiyet biçimleri mümkünse; bunun yaşam tarzlarımız ve insan topluluğunun somut ihtiyaçları üstünde nasıl bir etkisi vardır? Toplumsal cinsiyet imkânının değer taşıyan biçimleri ile taşımayanlarını nasıl ayırt edeceğiz? Sunduğum argümanların doğurduğu anlaşılır sorular oldu bunlar. Meselenin henüz mevcut olmayan toplumsal cinsiyetler için yeni bir gelecek üretmekten ibaret olmadığını söyleyerek cevap vermek isterim. Aklımda olan toplumsal cinsiyetler uzun bir süredir mevcut ama gerçekliği yöneten terimlerin içine kabul edilmiş değiller henüz. Mesele her zaman yaşadığımız toplumsal cinsiyet karmaşıklığı için hukuk içinde, psikiyatri içinde, sosyal teori ve edebiyat teorisi içinde yeni

bir meşrulaştırma lügatı geliştirmektir. Gerçekliği yöneten normlar bu biçimlerin gerçek olduğunu kabul etmediği için, bunlara mecburen yeni diyeceğiz. Ama bunu yaparken farkındalıkla gülümseyeceğimizi umut ediyorum. Burada iş başında olan siyaset kavrayışında sağ kalma meselesi, toplumsal cinsiyetlerinin ve arzularının normatif olmadığını anlayanların dışarıdan şiddet görme tehdidi olmadan, dahası intihara veya intiharımı bir hayata yol açabilen o yaygın gerçekdışılık hissi olmadan yaşayıp serpilebilecekleri bir dünyanın nasıl yaratılacağı meselesidir. Son olarak, siyasi kuramlaştırma içinde mümkünata dair düşünmenin nasıl bir yeri olduğunu sormak istiyorum. “Ama sen sadece toplumsal cinsiyet karmaşıklığını mümkün kılmak istiyorsun” diye bir itiraz gelebilir. Ama bu bize hangi biçimlerin iyi veya kötü olduğunu söylemiyor; ölçü, ayar, norm sunmuyor. Oysa burada normatif bir özlem var; yaşayabilmekle, nefes alabilmekle, hareket edebilmekle ilgili bir özlem bu ve özgürlük felsefesi diye anılan şeyin bir parçası olduğuna şüphe yok. Mümkün bir hayat düşüncesi olsa olsa kendilerinin halihazırda mümkün olduğunu bilenler için lükstür. Hâlâ mümkün olmayı arayanlar için mümkünat bir zorunluluktur.

Normlardan Siyasete

“Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri” yazısında normun ne olduğuna ve en nihayetinde neyin “normatif” olduğuna dair anlayışın bu terimlerin doğduğu sosyal teorinin türüne bağlı olduğunu savunmuştum. Normlar bir yandan iktidarın düzenleme veya normalleştirme işlevine işaret ediyor gibidir ama başka bir açıdan, normlar tam da bireyleri birbirine bağlayan, etik ve siyasal iddialarına zemin oluşturan şeydir. Yukarıda sunduğum analizde kısıtlayıcı normların uyguladığı şiddete karşı çıkarken bir şiddetsizlik biçimine başvuruyor gibiyim. Buradan, normların hem kabul edilemez kısıtlamalar olarak, hem de bu kısıtlama işleminde kabul edilemez olanın ne olduğunu göstermeye çalışan her eleştirel analizin parçası olarak iş görebildiği sonucu çıkıyor gibi. Normların bu ikinci anlamı, normları topluluk imkânının, hatta insanlarda müşterek olabilecek her türlü anlayışın olanaklılık zemini olarak belirleyen Jürgen Habermas’ın çalışmalarıyla ilişkilidir. Habermas’ın tutunduğu mânâda bu müştereklik olanağının

var olduğunu kabul edemediğimiz durumda, örneğin toplumsal cinsiyetli şiddet karşısında güçlü siyasal iddialarda bulunmamızın önü kesilmiş mi oluyor?

Olgular ile Normlar Arasında adlı kitabında sunduğu argümanı düşündüğümüzde, Habermas'ın toplumsal failer ve konuşmacılar için müşterek bir anlayış sunmak noktasında normlara bel bağladığı bellidir: "Sözleri için geçerlilik iddiasında bulunan katılımcılar dünya üzerindeki bir şey konusunda birbirleriyle anlaşmaya varmaya çalışırlar ... dilin günlük kullanımı sadece veya öncelikle temsili (veya olgu bildiren) işlevlerine bağlı değildir; burada dilin ve dil-dünya ilişkilerinin tüm işlevleri sahneye çıkar, geçerlilik iddialarının yelpazesi doğruluk iddialarından daha fazlasını içerir" (16). Devamında şöyle der Habermas: "dilsel ifadelerin anlamını ve ifadelerin geçerliliğini açıklarken, dil mecrasıyla bağlantılı olan idealizasyonlara temas ederiz" (17). Dilin kalbinde yatan bu idealizasyonlar olmasaydı toplumsal failerin apayrı iddiaları arasında yönümüzü belirlememizi sağlayacak kaynaklardan yoksun olacağımızı açıkça belirtir Habermas. Nitekim müşterek bir idealizasyon kümesi varsayımı eylemimize düzen getiren ve onu önceden düzenleyen, aynı zamanda birbirimizle ve ortak bir gelecekle ilişki içinde kendimize düzen getirmeye çalışırken hesaba kattığımız unsurdur: "Karşılıklı anlayışı bir eylem koordinasyonu mekanizması haline getiren iletişimsel eylem kavramıyla birlikte, eylemlerini geçerlilik iddialarına dönük yönlendiren failerin karşı-olgusal önkabulleri de toplumsal düzenlerin inşası ve korunması için doğrudan önem taşımaya başlar; zira bu düzenler normatif geçerlilik iddialarının tanınması yoluyla mevcut olur" (17, vurgu bana ait).

Burada eylemi ortak iyiye yönelten ve "ideal" bir alana ait olan normların Ewald'ın kastettiği anlamda tam olarak toplumsal olmadığını görebiliyoruz. Normlar burada değişken toplumsal düzenlere ait değildir, Foucault'nun kastettiği anlamda bir "düzenleyici ideal" kümesi de değildir, dolayısıyla toplumsal iktidarın ideal hayatının parçası değildir. Aksine, her toplumsal düzenin koşulu olan ve o düzene tutarlılık veren bir akıl yürütme sürecinin parçası olarak iş görürler. Ama Habermas'ın herhangi bir toplumsal düzenin "düzenli" olma niteliğini zorunlu bir iyi olarak kabul etmeyeceğini biliyoruz. Bazı düzenler haklı olarak düpedüz bozulmalıdır.

Nitekim toplumsal cinsiyet anlaşılabilirliğinin düzeni pekâlâ böyle bir düzen olarak nitelendirilebilir. Peki ama burada normun toplumsal olarak bütünleme işlevi ile baskıcı toplumsal koşullar altında “bütünleşme”nin değeri arasında ayrım yapmanın bir yolu var mıdır? Başka bir deyişle, düzeni muhafaza ettiği söylendiğinde normun bünyesi gereği muhafazakâr bir işlevi yok mudur? Ya düzenin ta kendisi dışlayıcıysa ve şiddet içeriyorsa? Habermas’la birlikte şöyle yanıt verebiliriz: şiddet günlük dilde zımnî işlediğini ortaya çıkardığımız normatif idealizasyonlara ters düşer. Peki ama norm toplumsal olarak bütünleyici ise, “düzeni” şiddet içeren yollardan elde edilmiş ve muhafaza edilen bir toplumsal düzeni bozacak doğrultuda nasıl iş görebilir? Norm böyle bir düzenin parçası mıdır, yoksa sadece farazi bir mânâda mı “toplumsal”dır, yaşanan ve müzakere edilen toplumsal dünyada örneklenmeyen bir “düzen”in mi parçasıdır?

Habermasçı tespit bu tür normlar varsayılmadığında mutabakat veya ortak yönelim içinde yaşama umudunun kaybolduğu yönündeyse, buradaki “ortaklık” tam da ortak olmayanın, ortaklığın dışında duranın veya onu içeriden bozanın veya bütünlüğüne meydan okuyanın üretilmesiyle tesis ediliyor değil midir? “Ortak” olanın değeri nedir? Bilmemiz gereken nokta, aramızdaki farklara rağmen hepimizin aynı rasyonel müzakere ve gerekçelendirme kavrayışına yöneldiği midir? Yoksa tam da “ortak” olanın bizim için artık orada olmadığını, belki hiçbir zaman orada olmadığını, farkla ilişkili olarak geniş ve kendi kendini sınırlayan yaklaşımın bu çok-kültürcülük çağında kültürel tercümeğe düşen görev olmakla kalmayıp şiddetsizliğe giden en önemli yol olduğunu mu bilmemiz gerekiyor?

Mesele ne toplumsal normları yaşanan toplumsal örneklerle uygulamak ya da onları düzenlemek ve tanımlamak (Foucault’nun eleştiri konusu) ne de toplumsal normları temellendirmek için (“toplumsal” adı altında iş görüyor olsalar dahi) toplumsallıkdışı gerekçelendirme mekanizmaları bulmaktır. Bu faaliyetlerin her ikisinin de meydana geldiği ve meydana gelmesi gereken zamanlar vardır. Yasadışı eylemlerden dolayı suçlular hakkında hüküm veriyoruz ve böylece onları normalleştirici bir prosedüre tabi tutuyoruz; eylem zeminlerini kolektif bağlamlar içinde düşünüp üzerinde uzlaşabileceğimiz müzakere ve düşünme tarzları bulmaya çalışıyoruz. Ama normlarla yaptıklarımız bunlardan ibaret değil. İnsani

olarak anlaşılabilir olanın alanı normlara başvuru yoluyla sınırlandırılıyor ve bu sınırlandırmanın her türlü etik bakımından ve toplumsal dönüşüme dair her türlü kavrayış bakımından sonuçları var. Şöyle demek mümkün: “Bildiğimiz haliyle insan hayatını koruyup destekleyecek şekilde hareket etmek için insanın temellerini bilmemiz gerekiyor.” Peki ya tam da insan kategorileri kendi terimleri içinde iş görmesi gerekenleri, batılı rasyonalizm biçimlerinin sunduğu akıl yürütme tarzlarını ve gerekçelendirici “geçerlilik iddiaları”nı kabul etmeyenleri dışladıysa? “İnsan”ın ne olduğunu hiç öğrenebildik mi? Bu bilgiye ulaşmak için ne gerekiyor olabilir? İnsanı çok erken bilmekten sakınmalı mıyız? Nihai veya kesin bir bilişten sakınmalı mıyız? İnsan sahasını elde var kabul ettiğimizde, insanı üreten, yeniden üreten, bozan önemli yollar hakkında eleştirel –ve etik– olarak düşünemeyiz. Etiğin sahası bu sorgulamadan ibaret değildir ama bu sorgulama olmadan iş gören “sorumluluk sahibi” bir etik veya toplumsal dönüşüm teorisi düşünemiyorum.

Bu yazıya bir kapanış tartışması sunma babında, “insan” mefhumunu gelecek eklemlendirmelere açık tutma zorunluluğunun eleştirel bir uluslararası insan hakları söylemi ve siyaseti projesi için esas olduğuna işaret etmek istiyorum. “İnsan” mefhumu önkabul olduğunda şunu tekrar tekrar görüyoruz: batılı, çoğu zaman Amerikalı, dolayısıyla sınırlı bir şekilde önden tanımlanıyor. Şöyle bir paradoks doğuyor: insan haklarında söz konusu olan “insan” halihazırda bilinir, halihazırda tanımlanmış durumda ama bu “insan”ın uluslararası bir hak ve yükümlülük kümesinin zemini olması gerekiyor. Yerelden uluslararası olana nasıl geçeceğimiz sorusu uluslararası siyaset için önemli bir soru ama uluslararası feminizm için kendine has bir biçim alıyor. Ve antiemperyalist ya da en azından emperyalist olmayan bir uluslararası insan hakları kavrayışının insan derken neyin kastedildiğini sorgulaması ve insanın kültürel mahallerde farklı yollardan ve araçlarla tanımlanışından ders çıkarması gerektiğine işaret etmek istiyorum. Yani “insan”ın ne olduğuna, hatta insan hayatının temel koşulları ve ihtiyaçlarının ne olduğuna ilişkin yerel kavrayışların yeniden yoruma tabi tutulması gerekiyor, zira “insan”ın farklı tanımlandığı veya yeniden anlamlandırıldığı, temel ihtiyaçlarının ve dolayısıyla temel haklarının da farklı tanımlandığı tarihsel ve kültürel şartlar mevcut.

Siyaset Olarak Yeniden Anlamlandırma

“Yeniden anlamlandırma” siyasal bir pratik oluşturur mu ya da siyasal dönüşümün bir parçasını oluşturur mu? Bu stratejilerin hem sağ hem sol siyasetçiler tarafından kullanılabileceği söylenebilir pekâlâ. “Çokkültür-cülük”ün, “küreselleşme”nin sağcı ve solcu çeşitleri olduğunu görüyoruz. ABD’de “müşfik” sözcüğünün “muhafazakâr” sözcüğüyle ilişkilendirilmesi birçoğumuza iğrenç bir “yeniden anlamlandırma” gibi görünmüştü. Gayet haklı olarak, Nasyonel Sosyalizm’in “sosyalizm”in yeniden anlamlandırılması olduğuna işaret edilebilir. Doğrudur. O halde yeniden anlamlandırmanın bir siyaset olmadığı, siyaset için kâfi olmadığı, yeterli olmadığı açık görünüyor. Nazilerin demokrasinin dilini ve kaygılarını demokrasiye karşı kullanarak yahut Haitili devrimcilerin demokrasinin terimlerini demokrasiyi yadsıyanlara karşı kullanarak iktidarı ele geçirdiğini savunmak mümkündür. Yani “benimseme-üstlenme” hem sağın hem solun kullanımına açıktır, illaki hayırlı etik sonuçlar doğuracak diye bir şey yoktur. “Kuir”in kuir tarafından kendine mal edilmesi, ABD’de ırkçı söylemin rap tarafından benimsenmesi, “büyük hükümete hayır” sloganının solcularca üstlenilmesi vb. söz konusudur. Yani kendi başına mal etmek çok farklı sonuçlara, bazılarını benimseyebileceğimiz bazılarından dehşete düşebileceğimiz sonuçlara gebedir. Peki radikal demokrasi siyasetinin hizmetinde olan bir kendine mal etme nasıl iş görebilir?

Yeniden anlamlandırma bir siyaset olarak mı iş görür? Burada şu noktaya işaret etmek istiyorum: evrenselliğin sahasını genişletirken, adaletin içerimleri konusunda daha bilgili hale gelirken, hayat için daha fazla imkân oluştururken –ki “hayat”ın kendisi de gerici ve ilerici takipçileri olan tartışmalı bir terim– neyin insan olduğuna, neyin evrensel olduğuna, uluslararası siyasetin anlamı ve esasının ne olabileceğine dair halihazırda yerleşik olan uzlaşımlarımızın yetersiz olduğunu varsaymamız gerekiyor. Radikal demokratik bir dönüşüm için, temel kategorilerimizin daha kapsayıcı ve kültürel grupların tamamına karşı daha duyarlı hale gelecek şekilde genişletilebileceğini ve genişletilmesi gerektiğini bilmemiz gerekiyor. Bir toplum mühendisinin uzak mesafeden herkesi kendi kategorisine dahil etmenin en iyi yolunu tasarlaması anlamına gelmiyor bu. Kategorinin

kendisinin çok farklı doğrultularda yeniden işlenmesi gerektiği, maruz kaldığı kültürel tercümelerin sonucu olarak yeniden ortaya çıkması gerektiği anlamına geliyor. Beni siyasal olarak harekete geçiren ve kendisine yer açmak istediğim nokta, bir öznenin –bir şahıs, bir kolektif– bir ön izin mevcut değilken, ortada buna açıkça imkân veren bir uzlaşım yokken, yaşanabilir bir hayata hakkı olduğunu iddia ettiği noktadır.

Öncesinde sahip olmadıkları hakları isteyen faşistler de bulunduğunu söyleyenler olabilir. “Yaşanabilir hayat” diye düşündüğünüz şey ırkçılığa, kadın düşmanlığına, şiddete veya dışlamaya dayalı olduğunda, bu hayat için hak talebinde bulunmak iyi bir şey olmasa gerek. Buna katılıyorum elbette. Örneğin apartheid rejimi devrilmeden önce, bazı Güney Afrikalı siyahlar oy vermek üzere oy kabinlerine gelmişlerdi. O dönemde oy vermelerine izin verilmiyordu. Öylece kalkıp gelmişlerdi. Bir ön izin mevcut değilken, ortada buna açıkça imkân veren bir uzlaşım yokken performatif bir şekilde oy verme hakkına başvurmuşlardı. Öte yandan, Hitler’in de yerel veya uluslararası anayasal veya hukuki emsali olmayan belli bir hayat türü için hak talebinde bulunduğu söylenebilir. Ama bu iki başvuru arasında argümanım açısından hayati önem taşıyan bir ayrım mevcuttur.

Her iki durumda da söz konusu özneler mevcut kanunun kendilerine tanımadığı haklara başvuruda bulunmuşlardır; gerçi her iki durumda da “mevcut kanun”un birbirleriyle tam olarak uyuşmayan uluslararası ve yerel versiyonları mevcuttur. Apartheid’a karşı olanlar mevcut uzlaşımın sınırlı değillerdi (ama bu örnekte açıkça yerel uzlaşım karşısında uluslararası uzlaşımın başvurusu ve onu alınıyorlardı). Almanya’da faşizmin ortaya çıkışı ve devamında savaş sonrası Almanya’da anayasal hükümetin ortaya çıkışı da mevcut uzlaşımın sınırlı değildi. Yani bu iki siyasal fenomende de yenilik söz konusuydu. Ama şu sorunun cevabını vermiyor bu: hangi eylem haklıdır, hangi yeniliğin değeri vardır, hangisinin yoktur? Bu soruya cevap vermek için danışacağımız normların kendilerinin yeniden anlamlandırmadan türetilmesi mümkün değildir. Radikal demokratik bir teori ve pratikten türetilmeleri gerekir; dolayısıyla yeniden anlamlandırmanın bu şekilde bağlamsallaştırılması gerekir. Daha az şiddet içeren bir geleceğin nasıl olacağı, daha kapsayıcı bir halkın nasıl olacağı, kültürel özgüllükleri ve toplumsal anlamları içinde anlamaya çalıştığımız evrensellik

ve adalet iddialarının asli mânâda gerçekleşmesini sağlayacak olanın ne olduğu konusunda asli kararlar vermemiz gerekir. Bu bağlamda doğru ve yanlış davranış biçimleri konusunda karar verirken şu soru hayatidir: ne gibi topluluk biçimleri yaratılmış, bunlar ne tür bir şiddet ve dışlama yoluyla yaratılmıştır? Hitler dışlamanın şiddetini yoğunlaştırmaya çalışmış, apartheid-karşıtı hareket ise ırkçılık ve dışlamanın şiddetine karşı çıkmaya çalışmıştır. İşte bu zeminde birini ayıplarken diğerini tasvip etmekten yanayım. Tanınabilir insanlığın parçası olarak düşünölmeyenleri insan topluluğı içine taşımak için ne gibi kaynaklara sahip olmamız gerekir? Yaşayabilir hayatı ayakta tutan normları haklarından mahrum bırakılmış toplulukları içerecek şekilde genişletmeye çalışan radikal demokratik bir teori ve pratiğı düşen vazife budur.

Yaşayabilir hayatı ayakta tutan normların kapsamını genişletme çağrısıyla bitirmiş görünüyorum; o halde normlar ile hayat arasındaki ilişkiyi yeniden ele alayım, zira şu ana kadar incelemelerimin hayati bir parçası oldu bu ilişki. Hayat meselesi siyasal bir meseledir ama sırf siyasal değildir belki de. “Yaşam hakkı” meselesi kürtajın yasallaşması üzerine dönen tartışmaları etkilemiştir. Bu tür haklardan yana olan feministlere “yaşam-karşıtı” denmiş, onlar da buna “kimin yaşamı?” sorusuyla karşılık vermişlerdir. “Yaşam” ne zaman başlar? Yaşamın ne olduğu ya da daha basiti, yaşamın ne zaman başladığı sorusunu uluslararası düzlemde feministlere yöneltecek olsanız, bambaşka görüşlerle karşılaşacağınızı düşünüyorum. Bundan dolayı, uluslararası düzlemde düşünöldüğünde kadın hareketlerinin hepsi bu konuda birleşmiş değildir. “Yaşam” ne zaman başlar sorusundan sonra “insan” yaşamı, “insan” ne zaman başlar sorusu gelir; burada bilen kimdir, bilecek donanıma veya hakka sahip olan kimdir, kimin bilgisi öter burada, kimin bilgisi iktidar olarak iş görür? Feministler annenin yaşamının da aynı ölçüde önemli olması gerektiğini savunmuştur. Yani bir hayata karşı diğeri söz konusudur. Feministler her çocuğın istenmesi gerektiğini, yaşanabilir bir hayat şansına sahip olması gerektiğini ve öncesinde karşılanması gereken yaşam koşulları bulunduğunu savunmuştur. Anne sağlıklı olmalıdır; çocuğın beslenme şansı kuvvetli olmalıdır; ortada bir gelecek fırsatı, yaşanabilir ve kalıcı bir gelecek fırsatı olmalıdır, zira geleceğı olmayan bir insan yaşamı insanlığını kaybeder ve yaşamını da kaybetmesi mümkündür.

“Yaşam” teriminin feminizm içinde ve feminizm ile hasımları arasında bir çekişme mahalli olarak, oturmamış bir terim olarak, soruna ilişkin farklı dini ve felsefi kavrayışları olan farklı ulus devletler bağlamında anlamları farklı şekillerde çoğalan ve tartışılan bir terim olarak işlediğini görüyoruz. Nitekim bana karşı çıkanlar arasında, “yaşayabilir hayata destek olan normların kapsamının genişletilmesi”ni öncelikli bir değer olarak kabul etmenin, tanımlarınıza bağlı olarak, “doğmamış çocuk”a her şeyden çok değer verilmesi gerektiği sonucuna yol açabileceğini savunanlar olabilir pekâlâ. Benim görüşüm ve vardığım sonuç bu değil.

Bu sonuca karşı oluşum “yaşam” teriminin ne anlama geldiğini, ne gerektirdiğini, ne talep ettiğini biliyormuşuz gibi kullanılmasıyla ilgilidir. Bir hayatı yaşanabilir kılanın ne olduğunu sorduğumuzda, hayatın hayat olması için yerine getirilmesi gereken belli normatif koşulları soruyoruz. Yani hayatın en az iki anlamı var: asgari biyolojik yaşam biçimine gönderme yapan ilki ve başlangıçta devreye giren, insan hayatı bakımından yaşanabilir bir hayat için asgari koşulları tesis eden diğeri.¹³² Bu salt yaşamın “yaşanabilir hayat” uğruna göz ardı edilebileceği anlamına gelmiyor; toplumsal cinsiyet şiddeti konusunda olduğu gibi, insanların yaşayabilirliklerinin koşullarını muhafaza etmeleri ve yeniden üretmeleri için neye ihtiyaç duydukları sorusunu sormamız gerektiği anlamına geliyor. Ve muhtemel her yoldan hem yaşanabilir hayat imkânını kavramsallaştırdığımız, hem de bunun kurumsal dayanağını oluşturduğumuz bir siyaset nasıl olabilir? Bunun ne anlama geldiği konusunda her zaman anlaşmazlıklar olacaktır, bu bağlılığın tek bir siyasal doğrultu gerektirdiğini iddia edenler yanılacaktır. Ama bunun tek nedeni yaşamının siyasal olarak yaşamak, iktidarla ilişki içinde, başkalarıyla ilişki içinde, kolektif bir gelecek için sorumluluk üstlenme edimi içinde yaşamak olmasıdır. Ama gelecek için sorumluluk üstlenmek doğrultusunu önceden tamamen bilmek değildir, zira gelecek, bilhassa başkalarıyla ve başkaları için gelecek, belli bir açıklık ve bilmeyiş gerektirir. Belli bir mücadele (*agonism*) ve çekişmenin iş başında olacağı ve olması gerektiği anlamına da gelir. Siyasetin demokratik olması için bu şarttır.

Demokrasi tek bir ağızdan konuşmaz; nağmeleri zorunlu olarak ahenksizdir. Öngörülebilir bir süreç değildir demokrasi; maruz kalınma-

132 “Çıplak hayat” üzerine bkz. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*.

lıdır, bir tutku gibi maruz kalınmalıdır. Doğru yola önceden karar verildiğinde veya topluluk içine girip “doğru” olanı kültürel tercümenin ortasında keşfetmenin yolunu bulmadan herkes için doğru olanı dayattığımızda, hayatın kendisi dışarıda kalıyor olabilir. “Doğru” olan ve “iyi” olan ihtiyaç duyduğumuz en temel kategorilere musallat olan gerilimlere açık olmayı sürdürmek, bildiklerimizin ve ihtiyaç duyduğlarımızın tam kalbindeki bilgisizliği bilmek ve hayatın –ve imkânlarının– işaretini tanımak olabilir.

Anzaldúa ve Spivak ile Öznenin Ötesinde

ABD’de özne kategorisinin temel niteliğini sorgulamanın farklı yolları oldu ve oluyor. Özne kategorisinin temelciliğinin sorgulanması kategoriden büsbütün vazgeçilmesi değildir. Dahası, kullanışlılığının, hatta zorunluluğunun yadsınması da değildir. Özneyi sorgulamak bildiklerimizi tehlikeye atmak ve bunu tehlikenin heyecanı için değil, özneler olarak halihazırda şüphe altında olduğumuz için yapmaktır. Kadınlar olarak halihazırda ciddi şüphelere maruz kalıyoruz: sözcüklerimiz anlam taşıyor mu? Rıza gösterebilecek durumda mıyız? Erkekler gibi akıl yürütebiliyor muyuz? Evrensel insan topluluğunun parçası mıyız?

Gloria Anzaldúa *Borderlands/La Frontera* adlı kitabını hem İspanyolca ve İngilizce, hem de yerli Kızılderili lehçelerinde yazmış, kitabını okumaya çalışan okurları bu dillerin hepsini okumak durumunda bırakmıştır. Akademik yazı ile akademik olmayan yazı arasındaki sınırı açıkça aşar Anzaldúa, sınırdan yaşamanın, farklı bir dizi kültürel projeyle ilişkili olarak sınır halinde yaşamanın değerini öne çıkarır. Toplumsal dönüşüm için “birleşik” öznenin ötesine geçmek gerektiğini söyler. Toplumsal dönüşümden yanadır, hayatı boyunca bunun için mücadele vermiş, üniversitede ders vermiş, hareketler içinde mücadele etmiştir. Anzaldúa’nın “akademisyen feministler” grubuna ait olduğunu mu söyleyeceğiz? Onu bu grubun dışında tutmak saçma olur.¹³³ Yapıtları akademi içinde okunuyor. Zaman zaman California Üniversitesi’nde ders veriyor. Farklı hareketlerle, bilhassa ABD’de sağlık hizmetlerinin eksikliğinden, emek pazarı içinde sömürden

¹³³ Anzaldúa’nın eleştirel söylemi üzerine nefis bir tartışma için bkz. Norma Alarcón, “Anzaldúa’s Frontera: Inscribing Gynetics”.

ve çoğu zaman göçmenlikle ilgili meselelerden sıkıntı yaşayan Latin Amerikalı kadınlar için sürdürülen hareketlerle birlikte mücadele veriyor. Örneğin kendisinin birleşik bir özne olmadığını söylerken modernliğin ikili karşıtlıklarını kabul etmiyor, bir Chicana olarak kendisini tanımlayan unsurun tam da sınırları aşma kapasitesi olduğunu söylüyor. Başka bir deyişle, Meksika sınırından ABD'ye geçiş yapmak zorunda kalmış ve kendisi için kurmaca yapıtlarını yazdığı jeopolitik imgelemi bu sınırın oluşturduğu bir kadın o. Kendisini oluşturan karmaşık kültürel gelenekler ve oluşumlarla mücadele veriyor: Chicana, Meksikalı, lezbiyen, Amerikalı, akademisyen, yoksul, yazar, aktivist. Tüm bu çizgiler tek bir hatta bir araya mı geliyor, yoksa tam da aralarındaki ölçülemezliği ve eşzamanlılığı kimliğinin anlamı olarak, kültürel olarak sahnelenen ve hayatının karmaşık tarihsel şartlarının ürettiği bir kimlik olarak mı yaşıyor Anzaldúa?

Anzaldúa bizden toplumsal dönüşüm kapasitemizin tam da dünyalar arasında dolayım oluşturma, kültürel tercümeyle meşgul olma, dil ve topluluk deneyimi yoluyla bizi biz yapan çeşitli kültürel bağlantı kümelerine maruz kalma kapasitemizde yattığını düşünmemizi ister. Ona göre öznenin birleşik değil "çoklu" olduğu söylenebilir, kastettiği noktayı anlamının bir yolu bu olabilir. Ama bence daha radikal bir nokta söz konusudur. Anzaldúa bizden bildiklerimizin kıyısında kalmamızı, kendi epistemolojik kesinliklerimizi sorgulamamızı, bu tehlike ve başka türlü bir bilme ve yaşama tarzına açıklık yoluyla insanı tahayyül etme kapasitemizi genişletmemizi ister. Farklılıkları çapraz kesip daha kapsayıcı bir hareket oluşturacak ittifaklar içinde iş görebilir olmamızı ister bizden. Yani ancak tercüme, sürekli tercüme kipinde mevcut olduğumuz takdirde, kadınlara ve hatta topluma dair çokkültürlü bir anlayış üretme şansımız olduğunu savunur. Birleşik özne ne olduğunu çoktan bilen, söyleşiye nasıl girdiyse öyle çıkan, ötekiyle karşılaşma esnasında kendi epistemolojik kesinlikliklerini tehlikeye atamayan ve dolayısıyla yerinde kalan, yerini koruyan, mülkiyet ve mıntıkanın timsali haline gelen, *ironik bir şekilde, kendini dönüştürmeyi özne adına reddeden* kişidir.

Gayatri Chakravorty Spivak'ın görüşü de buna benzer ama Anzaldúa çoklu bir özne mefhumunu savunurken, Spivak kendisinin çatlak bir özne mefhumu olduğunu söylerdi, söylemiştir. Nitekim Spivak'a göre, beyaz ol-

mayan kadınların birinci dünya emperyalizminin küresel siyasi ve ekonomik çerçevesi içinde yaşadığı zulmü anlamak için, “kadınlar” diye birleşik bir kategorinin tutmayacağı, tarif edici olamayacağı, bu kategorinin krize maruz kalması ve çatlaklarını kamusal söyleme ifşa etmesi gerektiğinin farkına varmak şarttır. Spivak yapıtları boyunca tekrar tekrar şu soruyu sorar: haklarından mahrum bırakılmış olanların seslerini duymanın yanı sıra bu sesleri kendi yapıtımızda “temsil etmek” ne demektir? Bir yandan, haklarından mahrum bırakılmış olanlara sesleri yokmuş muamelesi yapıp kendimizi onların sesi tayin etmek mümkündür. Amerikalı feminist Catherine MacKinnon bundan birkaç yıl önce, Viyana İnsan Hakları Forum’unda “Bosnalı kadınları temsil ettiği” beyanında bulunduğunda bunun çok sorunlu bir örneğini görmüştük bence. MacKinnon Bosnalı kadınların sesleri olmadığını düşünmüş olabilir ama konumlarını kendine mal edip sömürgeleştirme çabası bu kadınlardan gelen net bir kamusal muhalefetle karşılaştığında yanıldığını anlamıştı.

“Terbiye”, “modernlik”, “ilerleme” ve “aydınlanma” adına gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetlerinin ve sömürgeci yayılmanın, “beyaz adamın yükü” nakaratının tarihi düşünüldüğünde, yoksulların, yerli halkların ve haklarından ciddi ölçüde mahrum bırakılmış olanların akademi içinde “temsil”inin tepeden bakan ve sömürgeci bir çaba olup olmadığı, temsili mümkün kılan kültürel tercüme koşullarını ikrar edip etmediği, aydının iktidar ve ayrıcalığını ikrar edip etmediği, tarih ve kültür içinde örneğin yoksulluk ile akademik yazı arasında bir karşılaşmayı mümkün kılan bağları ikrar edip etmediği gibi sorular feministlerin de sorması gereken sorulardır.

Spivak aynı zamanda bir aktivist olan, Spivak sayesinde eserleri en azından İngilizce konuşulan akademi içinde görünürlük kazanan kurmaca yazarı Mahasweta Devi’nin eserlerini çevirmiştir. Devi bir kabile kadını olarak, kabile kadınları için ve onlar hakkında yazar ama yazısının akışı içinde tam da “kabile”nin ne olduğunu belirlemek karmaşık bir hal alır. Devi’nin sesi birinci dünyaya içinde benden okur olarak yanıt vermem istenen bir çeviri aracılığıyla, Spivak’ın sunduğu çeviri aracılığıyla ulaşır. Spivak bu yazıya, Devi’nin Güney Asyalı kabile yazısına basitçe “kabile” yazısı demenin ya da “kabilese” olanın temsili olarak alınmasının mümkün

olmadığını vurgular çünkü bu yazıda aynı zamanda ve kabilesel olan vasıtasıyla söz konusu olan bir uluslararasılık vizyonu mevcuttur. Devi'nin hikâyelerinde kadınlar kısmen toprak sömürüsü ve gaspından dolayı ıstırap halindedir çünkü geliştiriciler emeğin geleneksel araçlarını sistematik bir şekilde ortadan kaldırmakta veya sömürmektedir. Bu anlamda yerel bir hikâyedir bu. Ama söz konusu geliştiriciler küresel sermaye içindeki daha geniş cereyanlarla da bağlantılıdır. Spivak'ın dediği gibi, "Üçüncü Dünya burjuvazisi ile Birinci Dünya göçmenleri arasında kuvvetli bağlantı, hatta suç ortaklığı görmezden gelinemez".¹³⁴

Yakından okuduğumuzda Devi'nin kabilesel olan ile küresel olan arasında bağlantılar, yaşayan bağlantılar kurduğunu, yazar olarak kendisinin ikisi arasında bir geçiş mecrası olduğunu görürüz. Ancak bunun yumuşak bir geçiş olduğunu düşünmemek gerekir, zira temsilin kendisinde meydana gelen bir kopuş yoluyla meydana gelmektedir. Devi bana Spivak üzerinden ulaşır ama bu Spivak'ın onu yazdığı değil, yazarlığın kendisinin yarılmış olduğu anlamına gelir; fakat bu çeviriden, uzun vadeli küresel sağ kalma imkânlarının, uzun vadeli radikal çevre siyaseti imkânlarının ve siyasal bir pratik olarak şiddetsizliğin evrensel adı altında geçen cisimsiz bir "akıl"a değil, kutsal olanın anlamının işlenmesine bağlı olduğunu savunan bir siyasal vizyon doğar. Dolayısıyla şöyle der Spivak: "geniş çaplı zihin değişiminin salt akıl zemininde gerçekleşmesi pek mümkün değildir. Örneğin şiddetsizlik adına harekete geçmek için, ne kadar uzaktan da olsa, insan hayatının 'kutsallığına' dair bir kanaate bel bağlarız" (199). Spivak Devi için "filozof" adını uygun görür ve radikal düşünce ve aktivizm için şöyle bir tavsiyede bulunur: "Dünyanın ilk ekolojik filozoflarından (her iki tarafta da) ağır ve özenli bir zihin değişimi yoluyla "sevgi" adını hak eden etik tekilliği öğrenmeyi öğrenmemiz gerektiğine şüphem yok –yasaları, üretim tarzlarını, eğitim sistemleri ve sağlık hizmetlerini değiştirme amaçlı zorunlu kolektif çabalara ilave olarak. Benim aktivist/gazeteci ve yazar Mahasweta [Devi]'den çıkardığım ders bu oldu" (201).

Spivak'a göre madun kadın aktivist batılı özne parametrelerinin ve modernliğin tarihsel yörüngesinin dışında bırakılmıştır. Yani kabile kadını büyük ölçüde tarihsel ilerlemenin gözlemcisidir. Keza Afro-Karayip yazı

134 Bkz. Mahasweta Devi, *Imaginary Maps: Three Stories*, Giriş, 198.

gelenegini düşündüğümüzde, bu yazıların modernlik geleneklerinin içinde mi olduğu, yoksa her zaman ve farklı yollardan “tarih dışında” yaşamının ne olduğuna ilişkin yorumlar mı olduğu sorusunu sorabiliriz pekâlâ. Bundan dolayı modernlikle eleştirel bir ilişki kurmanın zorunlu olduğunu düşündüğüm bellidir herhalde.

Batı ve batılı değerler adına uygulanan şiddete, ABD ve Avrupa’da şu gibi sorularla harlanan kamusal şüpheciliğe şahit olduk: İslamiyet modernliğini yaşamış mıydı? İslamiyet modernliğe ulaşmış mıydı? Bu sorular hangi bakış açısından mümkün hale gelir, hangi çerçeve içinde makuldür? Bu soruları soran kendi sorusunun koşullarını biliyor mudur? Klasik Yunan metinlerinin Arapça çevirileri olmasaydı, bu metinlerden bazıları sonsuza dek kaybolmuş olacaktı. Dünyanın dört bir yanındaki Müslüman şehirlerdeki kütüphaneler olmasaydı, batılı değerlerin tarihi nakledilmiş olmayacaktı. Arapların modernlikle ilgisi olup olmadığını sorguladığımızda unutilan noktanın tam da kültürel tercümenin koruyucu işlevi olması manidardır.

Bu soruyu soruyorsak belli ki kendi modernliğimizi, ortaya çıkışının ve korunuşunun koşullarını bilmiyoruz. Daha doğrusu, “modernlik” dediğimiz şeyin bir unutkanlık ve kültürel silme biçimi olduğunu gösteriyoruz. En önemlisi, batılı değerleri korumak adına uygulanan şiddeti görüyoruz ve bu şiddetin korumayı amaçladığımız değerlerden biri, yani kültürel olarak daha karmaşık ve melez bir dünyada yaşamaya razı olursak kaybolacağından korktuğumuz “batılı-lık”ın işaretlerinden biri olup olmadığını sormamız gerekiyor. Tüm şiddetin sorumlusu batı değil elbette ama acı çektiğinde veya bir zarara uğrayacağını öngördüğünde gerçek ve hayali sınırlarını korumak için şiddeti buyur ediyor batı.¹³⁵

ABD’de yaşayan bizler, örneğin bir kolektifin şiddet karşısında incinebilirliği konusunda, sol gazetecilik ve karşı medya haricinde önemli bir kamusal söylem olup olmayacağı konusunda biraz şüpheliyiz. Bu konuyu iyi biliyoruz, neredeyse hep bildiğimiz bir konu bu; kapitalizmin doğuşu da şiddete açık olduğumuz konusunda herhangi bir bulanıklık yaratmış değil. Su geçirmez görünmek, incinebilirliğin kendisini inkâr etmek gibi

135 Bu konular üzerine daha etraflı bir tartışma için bkz. Butler, *Precarious Life: Powers of Violence, and Mourning*.

bir seçenek mevcut. Şiddet kullanma seçeneği mevcut. Ama belki de ne ölümden korktuğumuz, ölüm korkusundan toplumsal olarak ölü hale geldiğimiz, ne de şiddete başvurup başkalarını öldürdüğümüz veya onları düz anlamda ölüm korkusuna dayalı bir toplumsal ölüm hayatına maruz bıraktığımız bir şekilde yaşamamanın bir yolu vardır. Belki bu diğer yol be-densel incinebilirliği tam olarak ortadan kaldırmaksızın korumanın kolektif yollarının bulunduğu bir dünya gerektiriyordur. Böyle bir dünyanın inşası için bazı normlar şüphesiz faydalı olacaktır ama bunlar hiç kimsenin sahibi olmadığı, normalleştirme veya ırksal ve etnik asimilasyon yoluyla değil süregelen siyasal emeğin kolektif mahalleri haline gelerek iş görmek zorunda olan normlar olacaktır.

11.

Felsefenin “Öteki”si [Başka’sı] Konuşabilir mi?

Bu yazıyı bir zamanlar felsefe tarihinde eğitim almış biri olarak yazıyorum ama şimdilerde daha ziyade eğitimin ancak kırılarak kendini gösterdiği disiplinlerarası bağlamlarda yazı yazıyorum. Bu ve mutlaka başka nedenlerden dolayı okuyacağınız yazı bir “felsefe makalesi”, hatta felsefe içinde bir makale olmayacak; felsefe “üzerine” olabilir ama felsefi olarak tanınıp tanınmayacağı kesin olmayan bir perspektiften. Bunun için beni bağışlayacağınızı umuyorum. Burada sunacağım şey tam olarak bir argüman değil, sıkı sıkıya örülmüş de değil, şu an felsefe kurumu içinde hâkim olan kavrayışlılık ölçütlerine uyup uymadığını da söyleyemeyeceğim. Bunun baştan niyet etmediğim belli bir önemi, hatta felsefi bir önemi olabilir pekâlâ. Yıllardır felsefe kurumu içinde yaşıyor, yazıyor veya çalışıyor değilim; kendime şu soruyu sormayalı da bir o kadar zaman geçti: ortaya koyduklarım konusunda bir felsefeci neler düşünür?

Bu sorunun söz konusu kurum içinde çalışanlar, bilhassa doktor adayları ve genç öğretim üyeleri için sıkıntı yarattığını anlıyorum. Bilhassa felsefe bölümü içinde iş bulmaya çalışan ve yaptığı çalışmanın sahiden gerçek anlamda felsefi olduğunu belirlemeye çalışan biri için bunun gayet makul bir endişe olduğunu belirtebiliriz. Meslekten felsefecilerin sahiden bu tür yargılarda bulunmaları gerekiyor; felsefe bölümlerinin dışında duran bizler de kimi zaman bu yargıları ıstıyoruz. Bu yargı genellikle şöyle bir biçim alıyor: “Şunu şunu anlayamıyorum ya da şurada şurada argüman görmüyorum, çok ilginç ama kesinlikle felsefe ‘değil’ bu.” Bu yargılar

neyin meşru bilgi sayılıp sayılmayacağına karar veren bir otoritenin ağzından dile getiriliyor. Biliyormuş gibi görünen, bilginin verdiği güvenceyle hareket eden biri tarafından. Böyle bir durumda olmak, neyin sayılıp sayılmadığını açıklıkla bilebilmek etkileyici şüphesiz. Hatta bu tür kararlar verip bunlara bağlı kalmanın felsefecilere düşen sorumluluklardan biri olduğunu söyleyenler bile olabilir.

Eyvallah, ama ben bu kurum içinde, Pierre Bourdieu'nün tabiriyle "ritüelleşmiş felsefe kurumu" içinde belli bir mahcubiyetin doğmuş olduğuna işaret etmek istiyorum. Bu mahcubiyet "felsefe" teriminin kendi kurumsal parametrelerini tanımlayıp muhafaza edenleri artık kendi kontrolü altında tutamamasından kaynaklanıyor. Amerikan Felsefe Derneği'ne aidatlarını ödeyen, çeşitli iktidar düzeylerinde bu komite yapısına dahil olanlar, "felsefe" sözcüğünün kendi gerçekleştirdikleri, tanımlayıp muhafaza etmeyi ödev ve ayrıcalık olarak gördükleri akademik faaliyeti hiçbir şekilde yansıtmayan ilim türlerini adlandırmak için kullanıldığını görünce afallamış, şaşırılmış, hatta belki infiale kapılmışlardır. Felsefe kendini ikilemiş durumdadır. Hegel'in terimleriyle söylersek, felsefe kendini kendi dışında bulmuş, kendini "Öteki"nde kaybetmiş durumdadır ve kendini kendi adı altında gezinen kepaze yansımasından nasıl kurtaracağını, kurtarıp kurtaramayacağını merak etmektedir. Gerçek anlamda felsefe –gerçek bir anlamı varsa şayet– Öteki biçimindeki bu kepaze görünüşünden kendine geri dönüp dönemeyeceğini merak etmektedir. Kamusal olarak değilse bile, yıllık toplantıların gerçekleştiği Hilton Otelleri'nin koridorlarında ve barlarında, başına dadanan hayaletimsi ikizi yüzünden, kendi adının yanlış kullanımı yüzünden kuşatma altında mı olduğunu, mallarına el mi konulduğunu, mahvolmakta olup olmadığını merak etmektedir.

Maksadım kendimi bu hayaletimsi ikiz olarak takdim etmek değil ama benim felsefe üzerine olan ama felsefeye ait olmayan yazım da sonuç olarak biraz hayaletimsi görünebilir. En başından beri felsefe kurumuna belli bir mesafede duran bir perspektiften yazdığımı ortaya koyacağım izninizle. Felsefenin en nihayetinde daimî bir başlangıç olduğunu iddia etmiş olan Edmund Husserl'in izinden gidip kendi başlangıçlarımdan, mütevazı ve sıkıntılı olduğu şüphe götürmeyecek olan başlangıçlarımdan bahsedeceğim. On iki yaşındayken eğitim alanında çalışan bir doktora

adayı bana büyüyünce ne olmak istediğimi sormuştu. Ya felsefeci ya da palyaço olmak istediğimi söylemiştim ve bunun büyük ölçüde dünyayı hakkında felsefe yapmaya değer bulup bulmadığıma ve ciddiliğin bedelinin ne olabileceğine bağlı olduğunu o zamanlar anlamıştım sanıyorum. Felsefeci olmak istediğime emin değildim, bu şüphenin hiçbir zaman ortadan kaybolmadığını da itiraf edeyim. Felsefe kariyerinin değeri hakkında şüphelere kapılmak o kişinin felsefeci *olmaması* gerektiğinin şaşmaz bir işareti olabilir. Nitekim kasvetli iş piyasasını düşünüp felsefe kariyerinin ya da felsefeci olmanın değeri hakkında şüpheleri olduğunu söyleyen bir öğrenciyle karşılaşırsanız, bir öğretim üyesi olarak onu hemen piyasanın başka bir bölümüne yönlendirirsiniz şüphesiz. Felsefeci olmanın değeri hakkında en ufak bir şüphesi olan kesinlikle başka yere gitmelidir. Felsefeci olmanın değeri hakkında şüpheli olmanın belli bir *değeri* olduğunu, felsefenin kurumsallaşmasına karşı çıkışın her zaman pazarlanabilir olmayan ama yine de ortaya çıkan, felsefenin mevcut pazar değerlerinin karşısında duran diyebileceğimiz, başka türlü bir değer taşıdığını düşünmüyorsak tabii. Neyin felsefe olarak kabul edilip edilmemesi gerektiğini kesin olarak bilmemenin kendisi belli bir felsefi değer taşıyor olabilir mi? Ve bu değeri, felsefi olan ile olmayanı keskin bir şekilde birbirinden ayıran yeni bir ölçüt haline getirmeden adlandırıp tartışmak mümkün olabilir mi?

Takip eden kısımda, felsefeyle pek kurumsallaşmış olmayan bir şekilde tanıştığımı ve kurumsallaşmış felsefe hayatıyla aramdaki bu mesafenin kimi yönlerden benim için ve keza beşerî bilimlerin alanında felsefi konular üzerine çalışan pek çok günümüz araştırmacısı için bir misyon haline geldiğini göstermeyi umuyorum. Felsefe dışında meydana gelen felsefi çalışmaların birçoğu felsefi metinlerin retoriksel ve edebi boyutlarını ele alıp, bu retoriksel ve dilsel özelliklerin nasıl bir felsefi değer taşıdığı veya nasıl bir felsefi değeri sahnelediği sorusunu serbestçe sorabiliyor. Metnin değişkenlik gösterebilen türü, argümanlarını oluşturma tarzı ve sunum tarzının argümanın kendisini şekillendirme tarzı, kimi zaman söz konusu argümanı zımnen sahneleyişi, kimi zamansa felsefi metnin açıktan beyan ettiği argümanın tam tersini sahneleyişi felsefi bir metnin retorik boyutları arasında yer alıyor. Günümüzde kıta felsefesinde gerçekleştirilen çalışmaların önemli bir kısmı felsefe bölümleri dışında ve kimi zaman bilhassa zengin

ve kıskırtıcı yollardan edebi okumalarla birlik içinde gerçekleştiriliyor. Paradoksal biçimde, çağdaş kültür araştırmaları ve siyaset üzerine kültürel çalışmalar felsefeye yeni bir can kazandırmış durumda; bu çalışmalarda felsefi kavramlar tür olarak felsefi olmayan ama kültür araştırmaları sahasını beşerî bilimlerde felsefi düşünme için hayati bir saha olarak tesis eden toplumsal ve edebi metinleri şekillendiriyor. Bunu felsefeyle kendi ilişkimi ve Hegel'e yönelişimi anlatarak belirginleştirmek istiyorum. Yazının sonlarına doğru, modernlik projesi içindeki tanınma mücadelesi konusunda günümüz akademisinde Hegel'in nasıl bir yer tuttuğunu ele alacağım.

Felsefeyle hiç mi hiç kurumsallık içermeyen bir şekilde, vaktinden önce ve kendi kendine öğrenme biçiminde tanıştım. Bu sahnenin en iyi özeti için, evdeki sancılı aile dinamiklerinden saklanmak için annesinin içinde Spinoza'nın *Etik*'inin (1934 Elwes çevirisi) de bulunduğu üniversite kitaplarının depolanmış olduğu bodruma sığınmış bir genç düşünebilirsiniz. Duygularım azıtmış durumdaydı; ne olduklarını ve ne işe yaradıklarını bilirimsem bu duyguları daha baş edilebilir hale getirmeyi öğrenebilirdim diye Spinoza'ya yöneldim. Metnin ikinci ve üçüncü bölümlerinde büyük bir zenginlik buldum sahiden. İnsanların duygusal durumlarının *conatus*'un birincil ısrarından çıkarsanışı insan tutkularının en derin, saf ve aydınlatıcı izahatı gibi gelmişti bana. Şeyler varlıklarını korumaya çalışıyorlardı. Benim için, umutsuzlukta dahi varlığını sürdüren bir dirimsellik biçimine işaret ediyordu bu sanırım.

Spinoza'da bilinçli ve süreğen bir varlığın kendi düşünümlerine, gelecekteki devamlılık ve hayat imkânının azalışına mı, yoksa artışına mı işaret ettiklerine göre duygusal yollardan yanıt verdiği fikrine rastladım. Bu varlık varlığını sürdürmenin yanı sıra, bu süreğenlik imkânını yansıtan bir temsiller dünyasında yaşamayı ve en nihayetinde hem kendi hayatının hem başkalarının hayatlarının değerini yansıttığı bir dünyada yaşamayı arzuluyordu. "On Human Bondage, or the Strength of the Emotions" başlıklı bölümde şöyle der Spinoza: "Hiç kimse olmayı, davranmayı ve yaşamayı, yani fiilen varolmayı istemedikçe mutlu olmak, iyi davranmak ve iyi yaşamak isteyemez." (XXI. Önerme, s. 260)¹³⁶ Devamında ise: "Arzu insanın özüdür, yani insanın kendi varlığını sürdürme çabasıdır."

¹³⁶ Spinoza, *Etika*, s. 260, Kabalcı çevirisi, 2013 (çev. Çiğdem Dürüşken).

Spinoza'nın bu doktrininin daha sonra Hegel üzerine gerçekleştireceğim akademik çalışma için esas rol oynayacağını o dönemde bilmiyordum, ama Hegel'in, arzu her zaman tarunma arzusudur ve tanınma devam eden ve yaşanabilir bir hayatın koşuludur savının erken modern dönemdeki öncülüdür bu. Spinoza'nın hayat arzusunun umutsuzluk duygularında ham halde bulunabileceği yönündeki ısrarı, Hegel'in daha çarpıcı iddiasına, "olumsuzla oyalanma"nın olumsuzluğu varlığa dönüştürebileceği, tartışmasız geri döndürülemezlikleri içinde dahi bireysel ve kolektif yıkım deneyimlerinden olumlu bir şeylerin doğabileceği iddiasına yol açmıştır.

Spinoza'ya rastladığım dönemde Kierkegaard'ın *Ya/Ya Da* kitabının ilk İngilizce basımına da rastladım, üniversiteye gelinceye kadar Hegel'den uzak durdum. Kierkegaard'da ne kastettiğini tam olarak söylemeyen bir yazılı sesi okumaya çalıştım; hatta söylemesi gerekenin dil içinde aktarılabilir olmadığını söyleyip duruyordu bu ses. Dolayısıyla felsefi metinlerle ilk karşılaşmalarımdan birinde okuma meselesi gündeme geldi, metnin retorik yapısı dikkatimi çekti. Mahlas kullanan bu yazar açıksözlü değildi, konuşanın kim olduğunu hiçbir zaman söylemiyordu, yorum güçlüğünden kaçmama da izin vermiyordu. *Ya/Ya Da*'nın birbiriyle savaş halindeki iki perspektiften yazılmış iki kitaptan oluşması da bu sıradışı üslup numarasını pekiştiriyordu; bu yazar her kimse, tek bir yazar olmadığı kesindi. Aksine kitabın iki cildinde, tanıma gereği doğrudan söylem yoluyla serimlenemez görünen bir psişik bölünmüşlük sahneleniyordu. Kierkegaard yazısının retoriksel ve türsel boyutlarını anlamadan bu yapıtı anlamak mümkün değildi. Önce metnin edebi biçimini ve retoriksel durumunu göz önüne alıp sonrasında bunlardan felsefi hakikatini çıkarmak gerekiyor değildi. Aksine, felsefi noktanın, inanç meseleleri söz konusu olduğunda suskunluğun üzerine çıkmanın mümkün olmadığına ilişkin noktanın, dil yoluyla kendi başarısızlık anına, dilin kendi sınırını gösterdiği ve bu "gösterme"nin basitçe sınırlarının beyan edilmesi olmadığı ana getirilmeden çıkarılması mümkün değildi. Kierkegaard'a göre dilin sınırlarının doğrudan beyan edilmesine güvenmemek gerekiyordu; beyan kipinin kendisinin alaşağı edilmesi şarttı.

Benim için felsefe Kierkegaard ve Spinoza olmuştu ve ilginçtir, bunlar annemin kitaplarıydı, 1950'lerin başlarında Vassar'daki bir lisans dersi için satın alınmış ve belki okunmuş kitaplardı bunlar. Bulduğum üçüncü

kitap, Schopenhauer'in *The World as Will and Representation* kitabı babama aitti. Onunla birlikte Kore'ye kadar gitmişti; savaşa ara verilen o tuhaf dönemde orduda dışçı olarak çalışmıştı babam. Kitabı ona annemden önceki bir sevgilisi vermişti anlaşılan, ilk sayfaya kadının ismi kazınmıştı; kadının kitabı nereden bulduğunu, neden babama verdiğini, kitaba sahip olmanın veya onu okumanın babam için ne anlama geldiğini bilmem mümkün değil. Ama babamın sevgilisinin veya bir arkadaşının bir ders aldığını, felsefe kurumunun ona bu kitabı sunduğunu varsayıyorum; ben de ergenlik sancıları çekerken, dünyayı benimkinden büyük bir yapı ve anlam taşıyan bir yer olarak düşünmemi sağlayan, arzu ve istem meselesini felsefi bir mercek altına yerleştiren ve düşüncede tutku dolu bir berraklığın örneği olan bir dönemde buldum bu kitabı.

Yani bu kitapların bana felsefe kurumunun yan ürünleri olarak ama kurumsallık taşımayan bir biçimde ulaştığı söylenebilir. Birileri bu kitapların çevrilip yaygınlaştırılması gerektiğine karar vermiş, anne babamın veya yakınlarının aldığı dersler için birileri bu kitaplardan buyurmuş, sonrasında rafa kaldırılmışlar, yaşadığım banliyö evinin duman altı bodrumunu süsleyen görsel ufkun parçası olarak yeniden ortaya çıkmışlardı. O bodrumda, suratım asık, moralim bozuk, yeterince müzik dinledikten sonra, kimse giremesin diye kapıyı kilitlemiş oturuyordum. O karanlık ve havasız odada, sigaramın dumanı içinden, bende okuma, felsefe okuma arzusu uyandıran bir kitap görmüştüm.

Felsefenin bana geliş yollarından ikincisi sinagog oldu; ilk yol ergenlik sancısından doğduysa, ikincisi Yahudilerin kolektif etik ikilemlerinden doğdu. Sinagogda ders almayı liseden önce bırakacaktım ama her nasılsa devam etmeye karar verdim. Derslerde daha ziyade ahlaki ikilemler, insan sorumluluğuna ilişkin meseleler, bireysel kararlar ile kolektif sorumluluklar arasındaki gerilim, Tanrı, Tanrının var olup olmadığı, bilhassa toplama kamplarını hesaba kattığınızda Tanrının en nihayetinde ne işe yarayabileceği üstünde duruluyordu. Ben disiplin sorunu yaşayan bir öğrenci olarak görülüyordum ve bir tür ceza olarak, hahamla bir dizi Yahudi felsefe yazısına odaklanan bir özel ders almam gerekti. Bana Kierkegaard'ın yazısını hatırlatan, sunulan yazıyı belli bir suskunluğun şekillendirdiği, yazının iletmek istediğini tam olarak iletemediği veya aktaramadığı, ama bu başa-

rırsızlığın işaretinin dilin doğrudan temsil edemediği bir gerçekliği aydınlattığı yazı örneklerine rastladım. Yani felsefe salt retorikle ilgili bir sorun değildi, gayet doğrudan bir şekilde bireysel ve kolektif ıstırapla ve ne gibi dönüşümlerin mümkün olduğu sorusuyla bağlantılıydı.

Kurumsal felsefe kariyerime Yahudi eğitimi bağlamında, 2. Dünya Savaşı'nda kendi aile üyelerim dahil olmak üzere Yahudilerin kitlesel olarak imha edilişinin doğurduğu etik ikilemlerin bizatihi etiğin düşünüleceği sahneyi oluşturduğunu düşünen bir Yahudi eğitimi bağlamında başladım. O yüzden üniversiteye başladığımda Nietzsche okumayı kabullenmem zor oldu, Yale'de geçen lisans yıllarımın büyük bölümünde onu genellikle küçük gördüm. Bir arkadaşım beni Paul de Man'ın *İyi ve Kötünün Ötesinde* üzerine verdiği derse götürdüğünde, hem çekildiğimi hem itildiğimi hissettim. Hatta ilk girdiğim dersten çıktığımda ayaklarımın altındaki zeminin düpedüz kaybolduğunu hissettim. Dengemi bulmak için bir tırabzana tutundum. Telaş içinde, de Man'ın kavrama inanmadığını, felsefe ihtimalinin kendisini yok ettiğini, kavramları çözüp metaforlara dönüştürdüğünü, felsefeyi teselli gücünden yoksun bıraktığını ilan ettim. O derse geri dönmedim ama ara sıra diğer dersleri dinledim. O dönemde de Man'ın seminerlerine katılanların gerçekten felsefeci olmadığına karar verdim mağrur mağrur, yani bugün düşündüğüm hamlenin ta kendisini gerçekleştiriyordum. Metinleri bilmediklerine, ciddi soruları sormadıklarına karar verip kıta felsefesinin 30 metre mesafede, Connecticut Hall'daki daha muhafazakâr kanadına geri döndüm, karşılaştırmalı edebiyatı felsefeden ayıran mesafe olabileceğinden çok daha fazlaymış gibi davranıyordum. de Man'ı reddettim, ama zaman zaman sınıfının arka sıralarında oturuyordum. O dönemin yapıbozumcuları bana hâlâ şüpheli gözlerle bakıyorlar: neden de Man'ın derslerinde yoktum? Orada değildim ama çok uzakta değildim, zaman zaman oradaymış gibi görünmeden oradaydım. Bazen de erkenden dersten çıkıyordum.

Liseden Bennington College'a, oradan Yale'e geçiş kolay olmadı, felsefe alanına kimi yönlerden hiç alışamadım. Genç bir insan olarak felsefeye nasıl yaşamalı sorusunu sormanın bir yolu olarak rastlamıştım ve felsefi metinler okumanın ve felsefi düşünmenin hayatla ilgili mevzularda bana zorunlu bir rehberlik sunabileceği fikrini ciddiye almıştım. Kierkegaard'ın,

bir kişi kendi öğretilerine göre hareket etmeyi akıl etse, felsefenin acayip bir komedi haline gelebileceği tespitini ilk okuduğumda infiale kapılmıştım. Bir şeyin doğru olduğunu bilmek ile bu bilgiye uygun davranmak arasında nasıl böyle ironik ve kaçınılmaz bir mesafe olabilir? Sonrasında Max Scheler hakkında anlatılan hikâyeyi duyduğumda yine infiale kapıldım: etik üzerine çalışmalarını sürdürürken nasıl böyle etik olmayan bir hayat yaşayabil-diği sorusuna, Berlin yolunu işaret eden tabelanın doğru yönü göstermek için Berlin'e gitmesi gerekmediğini söyleyerek yanıt vermişti Scheler. Felsefenin hayattan koparılabilir olması, hayatın bütünüyle felsefe tarafından düzenlenmemiş olabilmesi bana çok tehlikeli bir seçenek gibi gelmişti. Ancak yıllar sonra anladım ki felsefi kavramsallaştırmanın hayatın zorluğunu büsbütün ortadan kaldırması mümkün değildi ve bu post-idealist içgörüyü barışmam beraberinde üzüntü ve kayıp duygusu getirdi.

Fakat felsefe ile hayat arasındaki ilişkiye dair kendi inancım, doğru olsun olmasın, felsefenin varoluşsal ve siyasal ikilemlere gönderme yaptığı yönündeydi ve idealizminin yarattığı hayal kırıklığı felsefenin disipliner tanımlarına girişim kadar afallatıcı olmamıştı. Bu giriş 1977 yılında lise-deyken, Case Western Reserve Üniversitesi'nde takip ettiğim bir felsefe-yeye giriş dersinde meydana geldi. Öğretmenim şimdi Albert Einstein Tıp Fakóltesi'nde biyoetikçi olarak çalışan Ruth Macklin idi. Macklin bize Platon ve Mill üzerine, John Rawls'un adalet üzerine erken tarihli bir yazısı üzerine dersler verdi; belirgin biçimde analitik bir yaklaşımı vardı, o dönemde anlamadığım, nasıl adlandıracağımı bile bilmediğim bir şeydi bu. O ilk dersi kör topal takip ettikten sonra, Macklin'den bir ders daha almaya karar verdim: ders ahlak felsefesi üzerineydi, Russell'dan Moore'a, Stevenson'dan Phillipa Foot'a genellikle İngiliz düşünürlerin etik argü-manlar ve ifadelerde kullanılan "iyi" sözcüğü'nün farklı anlamlarını sorgu-ladıkları metinler okudum. O yılın, lisedeki son yılımın sonunda başarılı oldum ama üniversiteye girerken kendi felsefe versiyonumun yansımasını herhangi bir kurumsal biçim altında bulamayabileceğimi anlamıştım.

Fulbright bursuyla Hans Georg Gadamer ile birlikte çalışmak, Alman idealizmi üzerine çalışmak için Almanya'ya gittikten sonra, yüksek lisans öğrencisi olarak Yale'e döndüm ve üniversite içinde siyasal olarak aktif olmaya, Foucault diye birinin kitaplarını okumaya, felsefe ile siyaset ara-

sındaki ilişkiye dair sorular sormaya ve feminist felsefeyle, bilhassa toplumsal cinsiyet meselesine ilişkin felsefi bir yaklaşımla ilginç ve önemli bir şeyler yapmanın mümkün olup olmadığını açıktan sorgulamaya başladım. Aynı dönemde kıta felsefesi bağlamında başkalık mesesi benim için önem kazandı. Arzu ve tanıma sorunuyla da ilgileniyordum: bir arzu hangi koşullar altında tanınma arayabilir ve bulabilirdi? Gey ve lezbiyen çalışmaları alanına yönelişimle birlikte bu soru benim için kalıcı bir soru haline geldi. Bu soru ve “Öteki” meselesi, Simone de Beauvoir için olduğu gibi benim için de, tabilik ve dışlama hakkında siyasal olarak düşünmenin başlangıç noktası gibi görünmeye başladı: bugün felsefenin Öteki’si hakkında sorular sorarken olduğu gibi sorguladığım terimi işgal ettiğimi hissettim ve bu yüzden Ötekiliğe dair anlayışın modern kaynağına yöneldim: Hegel’e.

Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* kitabında arzu ve tanıma üzerine gerçekleştirdiğim tez çalışmam, çok daha erken yaşta kafamı meşgul etmiş olan meselelerden bazılarını konu ediniyordu. *Fenomenoloji*’de arzu (paragraf 168) özdeşünüm için elzemdir ve yolu karşılıklı tanıma dramasından geçmeyen bir özdeşünüm olamaz. Yani tanınma arzusunda, arzu Öteki’nde kendi yansımalarını arar. Aynı anda hem Öteki’nin başkalığını olumsuzlamaya çalışan (benimle yapısal benzerliğinden dolayı benim yerimdedir Öteki, benim birleşik mevcudiyetime tehdit oluşturur), hem de kendini o olmaktan ve ona yakalanmaktan korktuğu Öteki’ne ihtiyaç duymanın açmazında bulan bir arzudur bu; bu kurucu tutkulu bağ olmadan tanınma da olamaz nitekim. Bilinç kendini kaybolmuş, Öteki’nde kaybolmuş, kendi dışına çıkmış halde bulur, kendini öteki olarak, daha doğrusu Öteki’nde bulur. Dolayısıyla tanınma ötekinde kaybolmuş olduğumuz, biz olan ve olmayan bir başkalıkta ve onun tarafından üstlenilmiş olduğumuz içgörüsüyle birlikte başlar. Tanınmada güdü kendini orada bulma arzusudur, ki burada yansıma en nihayetinde her şeyinize el konması değildir. Nitekim bilinç kendini geri kazanmaya, daha önceki bir zamana geri dönmeye çalışır, ama başkalıktan önceki bir benliğe geri dönüş olmadığını, olsa olsa bu geri dönüşün imkânsızlığında temellenen müstakbel bir şekil değişiminin mümkün olduğunu görür.

Yani “Efendi ve Köle” faslında tanımanın güdüsü tanınma arzusudur, tanımanın kendisi de arzunun gelişmiş bir biçimidir: artık başkalığın basitçe tüketilmesi veya olumsuzlanması değil, kendimizi Öteki’nde bul-

maya çalışıp da yansımanın mahrum kalmanın ve kendini kaybetmenin işareti olduğunu fark ettiğimiz tedirgin edici bir dinamiktir.

O perspektiften konuşmamın mümkün olmadığını biliyorum, ama kurumsal felsefe şu an kendini bu tuhaf açmaz içinde bulmuş olabilir. Karşısında adına “felsefe” denen, açıkça “felsefe olmayan”, o disiplinin protokollerine uygun hareket etmeyen, şeffaf görünen mantıksal sıkılık ve berraklık ölçütlerini karşılamayan bir şey vardır. “Şeffaf görünen” diyorum, çünkü beşerî bilimlerden gelen ödenek başvurularını değerlendiren pek çok komitenin parçası oldum ve pek çok felsefecinin benimseyip uyguladığı berraklık pratiğinin beşerî bilimlerde çalışan diğer araştırmacıların kafasını epey karıştırdığını gördüm. Nitekim berraklık ölçütleri dışı kapalı bir disiplinin parçası haline geldiğinde artık aktarılabilir olmuyorlar ve sonuç da, paradoksal biçimde, iletilmesi mümkün olmayan bir berraklık oluyor.

Kendisi olmayan bu kurumsallaşmış “felsefe”nin doğurduğu bir paradoks daha var: felsefenin bizzat belirlediği hududun dışında kalan ikinci bir felsefe doğuruyor, öyle ki bu hayaletimsi ikizini farkında olmadan felsefenin kendisi üretmiş görünüyor. Dahası, ABD’de dil ve edebiyat bölümlerinde felsefe diye tatbik edilen şey “felsefe”nin anlamını oluşturmaya başlamış durumda, dolayısıyla felsefe disiplini kendini yerini tuhaf bir şekilde ikizine kaybetmiş halde görüyor olmalı. Ve kendini bu ikilenmiş felsefe anlayışından ayırmaya çalıştıkça da, diğer felsefenin onu zapt etmesi gereken hududun dışındaki hakimiyetini iyice pekiştiriyor. Felsefenin artık kendine geri dönmesi mümkün değil, zira o dönüşü işaret edebilecek hudut tam da felsefenin kurumsal konumu dışında üremesini sağlayan koşul.

Şüphesiz felsefenin ikiden fazla versiyonu var; Hegelci dil nitelemelerimi yanlış bir ikilikle sınırlandırmaya zorluyor beni. Kurumsal felsefe bir süredir kendine özdeş değil –daha önce hiç özdeş olduysa tabii– ve felsefe hudutları dışındaki hayatı muhtelif biçimler alıyor. Ama her birine bir şekilde öteki dadanmış, hatta saplanmış durumda.

Yale Felsefe Bölümü’nde feminist felsefe üzerine ders vermeye başladığımda, sınıfın/amfinin arkasında halinden rahatsız birkaç figür, volta atan, söylediklerimi dinledikten sonra aniden çıkıp giden, bir iki hafta sonra geri dönüp aynı ritüeli tekrarlayan yetişkinler dikkatimi çekti. Tereddütler içinde de Man’ın seminerlerine katıldığında ben nasıl davran-

dıysam onlar da öyle davranıyorlardı. Bu figürlerin anlattıklarını felsefe başlığı altında anlatmama öfkelenen siyaset kuramcıları olduğu anlaşıldı. Tam olarak gelip oturamıyorlardı ama çıkıp gidemiyorlardı da. Neler söylediğimi bilmeleri gerekiyordu ama söylediklerimi işitecek kadar yakına da gelemiyorlardı. Mesele kötü felsefe dersi vermem veya felsefeyi iyi öğretmemem değil, derslerimin felsefe olup olmadığı idi.

Bugün felsefenin ne olması gerektiği sorusuna bir yanıt önerecek değilim; açıkçası bu konu hakkında artık belirgin görüşlerim olmadığını düşünüyorum. Felsefeden ayrılmış olduğum için değil, bence felsefe önemli bir şekilde kendinden ayrılmış, kendine Ötekileşmiş ve adının resmi sınırları dışında gezinmesinden infiale kapılmış olduğu için. Bunu feminist felsefe pratiğine başladığımda anladım. Birkaç yıl öncesinde New School for Social Research'teki yüksek lisans öğrencilerinin "Feminist Felsefe Felsefe Midir?" başlıklı bir konferans düzenlediğini öğrenince dehşete kapılmıştım. Feminist düşünceden şüphe edenlerin sorduğu soruydu bu ve şimdi feminizmin genç pratisyenleri tarafından ciddi ciddi alıntılanıyordu. Feminist felsefenin felsefe olduğunu ve sonrasında feminist felsefenin felsefenin en geleneksel sorunlarıyla meşgul olduğunu göstermek isteyenler olabilir. Ama bence bu yanlış sorunun reddedilmesi gerekiyor. Doğru soru "felsefe" terimindeki bu ikilenmenin nasıl mümkün olduğuyla, böylece kendimizi felsefenin felsefe olup olmadığı sorusunu sorduğumuz bu tuhaf totoloji içinde nasıl bulduğumuzla ilgili olmalıdır. Terimin kurumsal ve söylemsel yörüngesine baktığımızda felsefenin artık kendine özdeş olmadığını –daha önce hiç özdeş olduysa– ve ikilenmesinin artık aşılabilir bir sorun olarak başına bela olduğunu söylemekle yetinmeliyiz belki de.

Bir süre bu meseleyle ilgilenmek gerekmediğini düşündüm çünkü toplumsal cinsiyet teorisi üzerine yayınlar yaptıktan sonra konuşma yapmam için ve "teori" diye bir şey hakkında konuşmam için edebiyat bölümlerinden pek çok davet aldım. Adına "teorisyen" denilen bir şey olmuştum anlaşılan, bu nazik davetleri seve seve kabul ederken biraz da şaşırdım ve "teori" denilen bu girişimin ne tür bir pratik olması gerektiğini anlamaya başladım. Gittiğim yerlerde yemek masasında oturup şarabımı yudumlar-ken, "Evet evet, teorinin hali" diyor, sonra bu "teori"nin ne olması gerektiğini bana tam olarak söyleyebilecek bir yardımsever çıkar mı acaba diye

endişeli gözlerle etrafıma bakıyordum. Edebiyat teorisi okumuştum, kendi çalışmalarımın da raflarda bu başlık altına yerleştirildiğini gördüm. Daha ilk zamanlardan böyle bir pratik olduğunu anlamıştım (Wellek, Fletcher, Frye, Bloom, de Man, Iser, Felman gibi isimleri düşünüyordum), ama kendi yaptığım şeyin “teori” olduğuna, bu terimin felsefenin yerini alabileceği ve alması gerektiğine emin değildim. Bu noktada felsefe yapmıyor olmanın rahatsız olmamaya başladım çünkü edebiyat dünyası retorik yapıları, eksilteleri, metaforik yoğunlukları okumama, edebi okumalar ile siyasal ikilemler arasındaki muhtemel bağlantılar üzerine spekülasyon yapmama izin veriyordu. Ne zaman “teori” sözcüğü kullanılsa kaygı nöbetleri yaşamaya devam ettim, hâlâ da, parçası olduğumu, belki o terimden ayrılamaz olduğumu biliyorken dahi, belli bir rahatsızlık hissediyorum.

Ancak bu kafa karışıklığının bana özgü olmadığını anladım. Bugünlerde muhtelif yayınevlerinin kataloglarını elime alıp da “felsefe” adı altında yer alan yazarlardan bazılarının çalışmalarının felsefe bölümlerinde öğretilmediğini görünce biraz şaşıyorum. Bunlar arasında kıta felsefecileri ve denemecilerinin önemli bir kısmının yanı sıra, edebiyat kuramcıları, sanat ve medya çalışmaları alanında, etnik ve feminist çalışmalar alanında çalışanlar da var. Johns Hopkins Beşerî Bilimler Merkezi’nde, Cornell İngilizce Bölümü’nde, Northwestern Almanca Çalışmaları’nda Hegel ve Kant üzerine yazılan tezlerin sayısı; son on yılda Derrida, Levinas, Agamben, Balibar, Kofman, Irigaray, Cixous ile birlikte çalışmak için Fransa’ya giden veya Alman İdealizmi ve Frankfurt Okulu geleneğini öğrenmek için Almanya’ya gitmeye devam eden genç araştırmacıların sayısı dikkatimi çekiyor. Schelling ve Schlegel kardeşler üzerine en ilginç çalışmalar şu an kültür ve edebiyat kuramcıları tarafından gerçekleştiriliyor; Peter Fenves gibi bir araştırmacının Kant ve Kierkegaard üzerine olağanüstü çalışmaları karşılaştırmalı edebiyat ve Alman Dili çalışmaları alanından geliyor. Foucault üzerine felsefi açıdan en önemli çalışmalardan bazıları da antropoloji felsefecisi olan Paul Rabinow gibi araştırmacılar tarafından gerçekleştiriliyor.

Pek çok yönden felsefenin kendisini sınırlandıran kapıların dışına taşan seyahatlerinin örneğini oluşturan Walter Benjamin gibi bir ismin sıradışı disiplinlerarası hayatını düşünelim. Benjamin’in bu tür dersler açılan felsefe bölümlerinde (ki bu noktada bunlardan yaklaşık bir düzine vardır tahmi-

nen) “Frankfurt Okulu” başlığı altında okutulmasını bekleyebilirsiniz, ama dilinin zorluğu ve estetik meşgalelerinden dolayı çoğunlukla felsefe derslerinden çıkartılan yapıtları İngiliz Dili, karşılaştırmalı edebiyat, Fransız Dili ve Alınan Dili bölümlerinde baş gösteriyor. Bundan birkaç yıl önce, solcu İngiliz dergisi *New Formations* ile görünüşte post-ideolojik olan *Diacritics* dergilerinin aynı dönemde Benjamin’in çalışmaları üzerine özel sayılar yayımlamaları dikkatimi çekmişti; şimdi *Critical Inquiry* dergisinin son sayısı da bu kervana katılmış durumda. Benjamin’in yazısı felsefi değil mi? Felsefeci Jay Bernstein şiddetle bunun tam aksini savunuyor. Yoksa felsefe burada tartışma konusu edilen, saçılmış bir biçim altında, kültür analizi üzerinden, maddi kültürün ele alınması üzerinden ya da başarısız olmuş veya tersine dönmüş teolojik yapılar ışığında, vecizelerden yoğun göndermelere uzanan bir dil içinde ya da Marksizm’in ardından, edebi okumalar ve teori biçiminde mi kendini gösteriyor? Benjamin’in yapıtının disiplinlerarası yörüngesinde, tarihin anlamı, dilin göndergeselliği, şiirin tutamadığı sözler, estetik biçimlere içsel olan teoloji ve topluluk ve iletişim koşulları gibi meselelerin nerede bulunabileceğine dair bir varsayım mevcuttur.

Bunlar düpedüz felsefi kaygılardır ama argümantasyon biçimine indirgenebilir olmayan ve çizgisel serimleme tarzına nadiren uyan çeşitli yollarla, analiz, okuma ve yazma biçimleriyle peşinden gidilen kaygılardır. Yazısını o çizgisel argüman kalıbına döken bir kitap yazılsa Benjamin’in felsefi hale gelebileceğini söyleyenler olacaktır. Çizgisel argümantasyona karşı çıkışın kendisinin felsefi bir anlam, aklın gücü ve görünüşünü, zamansallığın ileriye doğru hareketini sorgulayan bir anlam taşıdığını öne sürenler de olacaktır. Maalesef ikinci tür argümanı kabul edenlerin çoğu felsefe alanı dışında kalan beşerî bilimlerdenidir.

Örneğin Luce Irigaray’ın yapıtlarına baktığımızda, başkalık sorunu üzerine Hegel, Beauvoir ve Freud’a, ama aynı zamanda Merleau-Ponty ve Levinas’a da dayanan, felsefe tarihine derinlemesine gömülmüşken aynı zamanda bu tarihin dışıl olanı dışlayışına karşı çıkan ve en temel terimlerini yeni bir eklemlenmeye zorlayan feminist bir sorgulama görürüz. Bu çalışmanın felsefe olmadan okunması mümkün değildir, zira metni felsefedir, ama pek çok felsefe bölümü için felsefe kanonuna dahil edilmesi de mümkün değildir.

Neyin felsefeye ait olup olmadığı sorusunun merkezinde kimi zaman felsefi metnin bu retorikselliği meselesi, metnin retorikselliği olup olmadığı, bu retoriksel boyutların metnin felsefi karakteri bakımından esas olarak alınıp alınmaması gerektiği sorusu vardır. Felsefi geleneğin kapsamını çağdaş kültür siyasetine ve siyasal adalete ilişkin meselelere, yerli veya çağdaş toplumsal hareketler içinde ortaya çıkan meselelere dokunan bir şekilde genişletme yollarından bazılarının kurumsal felsefeden çıkış ve daha geniş bir kültürel söyleşiye giriş için zemin hazırladığını da görebiliriz.

Ütopik pragmatizmi ve DuBois'nın vizyonuna bağlılığıyla felsefi kaygıları ABD'deki Afrikalı Amerikalı siyasetinin ön planına taşıyan Cornel West'in muazzam etki yaratan felsefi çalışmalarını ne yapacağız örneğin? West'in yuva olarak bellediği yer dini bir okul ve din olmuştur. Kurumsal felsefe içinde kendine bir yuva bulamaması o felsefenin sınırlılıkları hakkında bir şey söylüyor mudur? West'in çalışmaları kimi yönlerden günümüzün ırksal eşitlik ve saygınlık mücadeleleri için Amerikan pragmatizmi geleneğinin önemini devam ettiğini göstermektedir. Bu çalışmanın felsefi boyutunu katışık kılan unsur, söz konusu geleneğin ırk ilişkileri bağlamına taşınması mıdır? Öyleyse eğer, tam da böyle bir katışıklıkla hemhal olmayan bir felsefe için en ufak bir umut kalmış mıdır?

Keza tanıdığım feminist felsefecilerden neredeyse hiçbiri artık felsefe bölümlerinde çalışmıyor. İçinde yazılarımın yayımlandığı ilk feminist felsefe antolojilerinin (*Feminism as Critique, Feminism/Postmodernism*) kadrosuna baktığımda, hepsi de Alaisdair MacIntyre, Peter Caws ve Jürgen Habermas gibi isimlerin öğrencisi olan Drucilla Cornell, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Linda Nicholson, Iris Marion Young isimlerini görüyorum. Bu isimlerin hepsinin geçtiğimiz on yılın bir noktasında birincil adreslerinin felsefe bölümleri olmadığı zamanlar oldu; benim gibi halen başka yerlere sığınmış olanlar var. Hepimiz kendimize başka disiplinlerde talihli yuvalar bulduk: hukuk, siyaset bilimi, eğitim, karşılaştırmalı edebiyat, İngiliz Dili. Zamanımızın belki en önemli Avustralyalı feminist felsefecisi olan Elizabeth Grosz'un yolu da son yıllarda karşılaştırmalı edebiyat ve kadın çalışmaları bölümlerinden geçti. Kadın çalışmaları, bilim çalışmaları veya eğitim [bilimleri] bölümlerinde felsefeyle bağları olmadan çalışan pek çok feminist felsefeci için de aynısı geçerli. Bu alanlarda çalışan en

nüfuzlu insanlardan çoğunun değilse bile bazılarının birincil veya tek kurumsal yuvaları felsefe değil artık. Burada mesele, bu kişilerin icra ettikleri felsefenin bir ölçüde felsefe disiplini dışında kalıp bir kez daha “felsefe dışı felsefe” hayaletini doğurmalarından ibaret değil. Tuhaftır, sürekli diğer sahalarla temas halinde olan ve felsefenin diğer beşerî bilimlere yaptığı disiplinlerarası seyahatlerin meydana geldiği güzergahı tesis eden felsefi katkılar bunlar. Disiplinler arası söyleşilerde bulunan, Fransız ve Alman Dili, İngiliz Dili ve karşılaştırmalı edebiyat, bilim çalışmaları ve kadın çalışmaları bölümlerinde felsefe çalışmalara ilgi uyandıran felsefeciler bunlar.

Felsefe bilişsel bilim ve bilgisayar biliminde olduğu kadar, tıp etiği, hukuk ve kamu yönetiminin uygulamalı etik sahası için elzem olan alanlarında da disiplinlerarası temaslarda bulunmuştur elbette. Ama beşerî bilimler söz konusu olduğunda büyük ölçüde münzevi, bölgesine bağlı, korumacı ve gitgide içine kapalı olmuştur. Bu kaidenin istisnaları da vardır elbette; örneğin Rorty, Clavel, Nefhamsa, Nussbaum, Appiah ve Braidotti’nin çalışmalarında sanatlarla, edebiyatla disiplinleri çapraz kesen ortak bir kaygı kümesi oluşturmuş kültürel meselelerle etkin bir şekilde meşgul olmanın yollarını görürüz. Dahası, bu isimlerin hepsinin hududu aşp daha geniş bir söyleşiye geçiş yaparken kendi disiplini içinde belli bir bedel ödediğini de belirtmek isterim.

Felsefenin beşerî bilim disiplinleri içindeki mevcudiyeti sırf felsefecilerin tabiri caizse raydan çıkarılmış olmasının ürünü değildir. Kimi yönlerden, kültürel açıdan en önemli felsefe tartışmaları her zaman felsefenin kurumsal duvarları dışında çalışan araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Nitekim yüksek edebiyat teorisinin hâkim olduğu zamanın ardından ortaya çıkan, John Guillory’nin edebi biçimcilik diye anladığı şeyin, teorisinin dağılıp gitmesi değil somut kültür çalışmalarına yönelmesi olduğu, bu sayede günümüzde daha geniş kültürel ve toplumsal fenomenler üzerine çalışmalarda teorik metinlerin ortaya çıktığını gördüğümüz söylenebilir. Teorinin Tarihselcilikte yerinden edilmesi değil, aksine teorisinin kendisinin tarihselleştirilmesidir bu; öyle ki buranın teorisinin yeni hayat mekânı haline geldiği söylenebilir. Teori ile felsefeyi yine birleştirdim ama en keskin kültürel analizlerin birçoğunda felsefenin merkezi bir yeri olduğunu düşünelim. Nitekim saflığını kaybeden felsefenin beşerî bilimlerde aynı ölçüde canlılık kazandığını belirtmek isterim.

Örneğin *The Black Atlantic* adlı kitabıyla son beş yıl içinde hem Afrikalı Amerikalı hem de diaspora çalışmaları üstünde derin etki yaratan İngiliz sosyolog ve kültürel çalışmalar pratisyeni Paul Gilroy'un çalışmaları ele alalım. Kitabın ilk doksan sayfası Hegelci modernlik kavramıyla ilgilidir. Gil Roy burada Afrika kökenli halkların Avrupa modernliğinden dışlanması modernliğin reddedilmesi için yeterli bir neden olmadığını savunur, zira modernliğin terimleri dışlayıcı Avrupa merkeziliğin elinden alınıp daha içerici bir demokrasinin hizmetine koşulmuştur ve bu halen mümkündür. Gilroy'un incelikli tarih yazımında, "insan"ın varlık kazanmasını sağlayan karşılıklı tanıma koşullarının eşitlik ve karşılıklılık söyleminin varsaydığı jeopolitik alanın ötesine uzandırılmasının mümkün olup olmadığı sorusu söz konusudur. Hegel bize o tuhaf efendi-köle sahnesini, serflik ile köleliğin tarifi arasında gidip gelen sahneyi vermişti, ama Hegelci karşılıklı tanıma projesinin köleliğin tarihi ve diaspora etkileri üzerinden yeniden anlatılabileceğini ancak W. E. B. DuBois, Orlando Patterson ve Paul Gilroy'un çalışmalarıyla birlikte anlamaya başladık.

Gil Roy kölelik perspektifinin "hem ticari kâr arayışına adanmış plan-tasyon toplumlarındaki iktidar ve tahakküm dinamiklerine hem de Aydınlanma projesinin evrensellik fikri, anlamın sabitliği, öznenin tutarlılığı ve elbette tüm bunların genellikle bağlandığı temel etnosantrizm gibi merkezi kategorilerine ilişkin ayrık bir görüş gerektirdiğini" savunur (55). Devamında beklenmedik olanı yapıp modernlik projesini bir kenara atmanın büyük bir hata olacağını savunur. Habermas'a atıfla, Avrupalı modernlik projesinin tamamen dışında bırakılmış olanların dahi sürecin haklı bir parçası olmak için modernliğin teorik cephanesinden bazı esas kavramları üstlenemediğine dikkat çeker. "Adını hak eden bir modernlik kavramı," der Gil Roy, "örneğin köleleştirilen halkların isyanları yoluyla eklemlenen radikalizm çeşitlerinin batılı Devrimler Çağı'nın ideolojilerini seçici bir şekilde nasıl kullandıklarına, sonrasında bunları sömürgecilik karşıtı ve kesinlikle kapitalizm karşıtı toplumsal hareketlere nasıl aktıktıklarına ilişkin bir analize katkıda bulunmalıdır" (44).

Gil Roy modernliğin anahtar terimlerinin toptan reddedilmesine ve ona göre siyasal iradenin felç olmasına yol açan, postmodern tabir ettiği şüphecilik biçimlerine karşı çıkar. Ama sonrasında Habermas'a da mesa-

fe alır ve Habermas'ın kölelik ile modernlik arasındaki ilişkiyi hesaba katmadığına dikkat çeker. Habermas'ın bu başarısızlığının Kant'ı Hegel'e tertih etmesine atfedilebileceğini belirtir. Şöyle der Gil Roy: "Habermas, köleliğin kendisinin modernleştirici bir kuvvet olduğunu, yani hem efendiyi hem köleyi önce özbilince sonra ayılmaya götürdüğünü, her ikisini de doğru, iyi ve güzel olanın ortak bir kökeni olmadığı şeklindeki nahoş farkındalıkla yüzleşmeye zorladığını savunan Hegel'in izinden gitmez" (50).

Gil Roy sonrasında örneğin Frederick Douglass'ı "siyahi bir lehçede efendi-köle" olarak okurken, çağdaş siyah feminist kuramcı Patricia Hill Célène'i de Hegelci projeyi ırksallaştırılmış bir bakış açısı epistemolojisine doğru genişletme çabası kapsamında okur. Bu ve diğer örneklerde, Avrupa merkezci söylemin terimlerinden dışlanagelmiş olanların bu söylemi kullanışlı biçimde ellerine aldıklarını ve bunun peşinden gelen tashihlerin modernliğin etnosantrik olmayan biçimde yeniden düşünülmesi bakımından köklü sonuçlar doğurduğunu vurgular. Gilroy'un siyah özcülük biçimlerine, bilhassa Aframerkezciliğe şiddetle karşı çıkışı da aynı noktanın başka bir açıdan öne sürülmesidir.

Gilroy'un çalışmalarından çıkan en ilginç felsefi sonuçlardan biri, felsefe içindeki güncel tartışmalara terimlerini yerinden etme tehlikesi doğuran kültürel ve tarihsel bir perspektif getirmesidir. Aydınlanma projesine dair tarifinin belli anahtar özelliklerini muhafaza ederken dahi Habermasçı projenin hiperrasyonalizmini reddeden Gilroy, her türlü siyasal konum alışı retorik bir jسته indirgeyen şüphecilik biçimlerini de reddeder. Sunduğu kültürel okumada her türlü kültürel metnin retorik boyutuna eğilir ve daha radikal bir demokratik modernlik burcu altında uğraş verir. Dolayısıyla Gilroy'un konumu Aydınlanma projesini savunanlar ile kötöleyenler arasındaki tartışmaları yeniden gözden geçiren bir konum olarak dikkate alınmaya değer bence.

Peki felsefe ve sosyoloji bölümlerinin birlikte, kölelik ve sonuçları bağlamında felsefi ve kültürel modernlik sorununda uzman birini arayan iş ilanları verdiğini sık görüyor muyuz? Verdiğim örnek pek çok felsefeci için ikna edici olmayacak, zira ABD'nin dört bir yanındaki pek çok bölümde Hegel herhangi bir dersin parçası olarak okutulmuyor, kimi yerlerde açıkça felsefe tarihi dışında bırakılıyor. Hegel'in nasıl bir direnç uyandırdığı malum

elbette: nüfuz edilmez görünen bir dili var, çelişmezlik yasasını reddediyor, spekülasyonları temelsiz ve ilkece doğrulanabilir değil. Şu sorunun felsefe duvarları içinde sorulduğunu işitmiyoruz: Hegel'in yazısı felsefenin okunabilirliğini yöneten hangi protokollere göre okunaksız hale geliyor? Nasıl oluyor da bunca kişi tarafından okunuyor ve günümüzde gerçekleştirilen araştırmaların önemli bir kısmını şekillendirmeye devam ediyor? Çelişmezlik yasasına karşı nasıl bir argüman öne sürüyor, bu argüman nasıl bir retorik biçim alıyor? Argümanı yapılandıran retorik biçimi anladığımızda bu argümanı nasıl okumamız gerekir? Ve Hegel'in çalışmalarından çıkan doğrulanabilirlik eleştirisi nedir? Bu soruların sorgulamak istediği ölçütler Hegel'i yadsırken bu ölçütlere başvuran felsefeciler tarafından *elde var* kabul edildiği için, bu soruların başka yerlerde, beşerî bilimlerde, Alman Dili, tarih ve sosyoloji bölümlerinde, İngiliz Dili ve karşılaştırmalı edebiyat bölümlerinde, Amerikan çalışmaları ve etnik çalışmalarda ele alındığını görüyoruz.

Keza bir felsefe bölümünün Alman Dili bölümüyle birlikte, Kant, Hegel, Goethe, Hölderlin dahil olmak üzere Alman romantizmi alanında çalışan birini aradığını en son ne zaman duydunuz? Ya da bir felsefe bölümünün Fransız Dili bölümüyle birlik olup, yirminci yüzyıl Fransız düşüncesi üzerine çalışan birini aradığını ne zaman duydunuz? Felsefe bölümlerinin Afrikalı Amerikalı çalışmaları veya etnik çalışmalarla birlik olduğu birkaç örneğe rastlamış olabiliriz, ama bu sık gerçekleşen, yeterince sık gerçekleşen bir durum değil şüphesiz.

Felsefenin beşerî bilimlere girip orada kendini ikileme ve felsefe mefhumunu kendi kendine yabancılaştırma yollarından sadece biri bu. Felsefi olanın kurumsal dışlamalarının ürettiği bu bereketli topraklarda yaşadığımız için müteşekkîr olmalıyız sanırım: hayli hoş dostlar, daha iyi şarap, disiplinleri aşan beklenmedik onca sohbet, bölüm hudutlarını aşan, geride kalanlar için hayati bir sorun oluşturan onca sıradışı düşünce hareketi. Efendinin bakışına karşılık verip sahip olmaması gereken bir bilinci açığa vuran, böylece efendiye kendi kendisi için Öteki haline geldiğini gösteren kölenin efendiyi nasıl şaşırttığını hatırlayacaksınız. Efendi kendi kendini kontrol edemiyor olabilir, ama Hegel'e göre bu kendilik kaybı topluluğun başlangıcıdır; şu an içinde bulunduğumuz durum da, felsefenin kültürün kumaşı içindeki pek çok iplikten biri olma konumuna yaklaşması dışında bir tehlike oluşturmuyor olabilir.

KAYNAKÇA

- Abelove, Henry, Michele Aina Barale ve David Halperin (haz.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993.
- Agacinski, Sylviane. "Contre l'effacement des sexes". *Le Monde*, 6 Şubat 1999.
- . "Questions autour de la filiation". Eric Lamien ve Michel Feher ile söyleşi. *Ex æquo* (Temmuz 1998): 22–24.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Çev. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998; Türkçesi: *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Alarcon, Norma. "Anzaldua's Frontera: Inscribing Gynetics". *Chicana Feminisms: A Critical Reader* içinde, Gabrielle Arredonda, Aida Hurtada, Norman Kahn, Olga Najera-Ramirez ve Patricia Zavella (haz.). Durham, N.C.: Duke University Press, 2003.
- Alexander, Jacqui. "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago". *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, Mohanty, Russo Torres (haz.). Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-IV*. Gözden geçirilmiş basım. Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 2000.
- Angier, Natalie. "Sexual Identity Not Pliable After All, Report Says". *New York Times*. 3 Mayıs 2000, section C.
- Anzaldua, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1967.
- Barnes, Whitney. "The Medicalization of Transgenderism". <http://trans-health.com>, sayı 1, cilt 1 (Yaz 2001) ile başlayan beş parçalık dizi.

- Bell, Vikki. *Interrogating Incest: Feminism, Foucault, and the Law*. Londra: Routledge, 1993.
- Benhabib, Seyla ve Drucilla Cornell (haz.). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge, 1997; Türkçesi: *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*, çev. Feride Evren Sezer, İstanbul: Metis, 2017.
- Benjamin, Jessica. *The Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1998.
- . "How Was It For You?' How Intersubjective is Sex?" Division 39 Keynote Address, American Psychological Association. Boston, Nisan 1998. Yazarın dosyası.
- Benjamin, Jessica. *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- . Afterword to "Recognition and Destruction: An Outline of Intersubjectivity". *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition* içinde. Hillsdale, N.J.: Analytic Press, 1999.
- . *Bonds of Love*. New York: Random House, 1988.
- Berlant, Lauren. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1997.
- Bersani, Leo. *Homos*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Bockting, Walter O. "From Construction to Context: Gender through the Eyes of the Transgendered". *Siecus Report* (Ekim/Kasım 1999).
- . "The Assessment and Treatment of Gender Dysphoria". *Direction in Clinical and Counseling Psychology*, 7, ders 11 (1997): 11.3–11.22.
- Bockting, Walter O. ve Charles Cesaretti. "Spirituality, Transgender Identity, and Coming Out". *Journal of Sex Education and Therapy*, 26, no. 4 (2001): 291–300.
- Borneman, John. "Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse". *American Ethnologist* 23, no. 2 (Mayıs 1996): 215–235.
- Bornstein, Kate. *Gender Outlaw*. New York: Routledge, 1994.
- Borsch-Jacobsen, Mikkel. *The Freudian Subject*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Bowie, Malcolm. *Lacan*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991; Türkçesi: *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost, 2007.

- Braidotti, Rosi. "Feminism By Any Other Name". Judith Butler ile söyleşi. *differences*. "More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory" üzerine özel sayı (Kış 1995).
- . *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, İngiltere: Polity Press, 2002.
- . *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press, 1994; Türkçesi: *Göçebe Öznelere*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif, 2017.
- . *Patterns of Dissonance*. Cambridge, İngiltere: Polity Press, 1991.
- Brooks, Peter. *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1998; Türkçesi: *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan, 2014.
- . *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990; Türkçesi: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008.
- . *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. The Wellek Library Lectures. New York: Columbia University Press, 2000; Türkçesi: *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul: Kalcı, 2008.
- . "Virtue as Critique". *The Political* içinde, David Ingram (haz.). Oxford: Basil Blackwell, 2002.
- . *Precarious Life: Powers of Violence, and Mourning*. New York: Verso, 2004; Türkçesi: *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2005.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek (haz.). *Contingency, Hegemony, and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londra: Verso, 2000; Türkçesi: *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil, 2009.
- Canguilhem, Georges. *The Normal and the Pathological*. Çev. Carolyn Fawcett ve Robert S. Cohen. New York: Zone Books, 1989; Türkçesi: *Normal ve Patolojik*, çev. Perge Akgün, İstanbul: Monokl, 2019.
- Caruth, Cathy (haz.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- . *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

- Carsten, Janet ve Stephen Hugh-Jones (haz.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1995.
- Cavarero, Adriana. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. Çev. Paul A. Kotman. Londra: Routledge, 2000.
- Chase, Cheryl. "Hermaphrodites with Attitude: Mapping the Emergence of Intersex Political Activism". *GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies* 4, no. 2 (Bahar, 1998): 189–211.
- Clastres, Pierre. *Archeology of Violence*. Çev. Jeanine Herman. New York: Semiotext(e), 1994; Türkçesi: *Şiddetin Arkeolojisi*, çev. Sarp Tuna, İstanbul: Nora, 2018.
- . *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Çev. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1987; Türkçesi: *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı, 2000.
- Cohen-Kettenis, P. T. ve L. J. G. Gooren. "Transsexualism: A Review of Etiology, Diagnosis, and Treatment". *Journal of Psychosomatic Research* 46, no. 4 (Nisan 1999). 315–33.
- Colapinto, John. "The True Story of John/Joan". *Rolling Stone*. 11 Aralık 1999: 55ff.
- . *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised as a Girl*. New York: Harper-Collins, 2000; Türkçesi: *Doğanın Yarattığı Gibi*, çev. Zerrin Koltukçuoğlu, İstanbul: Aykırı, 2002.
- Corbett, Ken. "Nontraditional Family Romance: Normative Logic, Family Reverie, and the Primal Scene". *Psychoanalytic Quarterly* 70, no. 3 (2001): 599–624.
- Cornell, Drucilla. *The Philosophy of the Limit*. New York: Routledge, 1992.
- Devi, Mahasweta. *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*. Çev. Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Routledge, 1995.
- Diamond, Milton ve Keith Sigmundsen. "Sex Reassignment at Birth: A Long-Term Review and Clinical Implications". *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine* 151 (Mart 1997): 298–304.
- Duden, Barbara. *The Woman Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth-Century Germany*. Çev. Thomas Dunlap. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londra: Routledge, 1996; Türkçesi: *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, çev. Umut Yener Kara ve Turgay Sivrikaya, ? : Isık, 2019.
- Ewald, François. "A Concept of Social Law". *Dilemmas of Law in the Welfare State* içinde, Gunter Teubner (haz.). Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

- . "A Power Without an Exterior". *Michel Foucault, Philosopher*, Timothy Armstrong (haz.). New York: Routledge, 1992.
- . "Norms, Discipline, and the Law". *Law and the Order of Culture*, Robert Post (haz.). Berkeley: University of California Press, 1991.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove, 1967; Türkçesi: *Siyah Deri, Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: Versus, 2009.
- Fassin, Eric. "'Good Cop, Bad Cop': The American Model and Countermodel in French Liberal Rhetoric since the 1980s". Yayımlanmamış yazı.
- . "'Good to Think': The American Reference in French Discourses of Immigration and Ethnicity". *Multicultural Questions*, Christian Joppke ve Steven Lukes (haz.). Londra: Oxford University Press, 1999.
- . "Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologues". *Genèses* 32 (Ekim 1998): 156–169.
- . "Same Sex, Different Politics: Comparing and Contrasting 'Gay Marriage' Debates in France and the United States". Yayımlanmamış yazı.
- . "The Purloined Gender: American Feminism in a French Mirror". *French Historical Studies* 22, no. 1 (Kış 1999): 113–139.
- Fausto-Sterling, Anne. "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough". *The Sciences* 33, no. 2 (Temmuz 2000): 20–25.
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic, 2000.
- Feher, Michel. "Quelques Réflexions sur 'Politiques des Sexes'". *Ex Aequo* (Temmuz 1998): 24–25.
- Felman, Shoshana. *The Scandal of the Speaking Body*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Felman, Shoshana ve Dori Laub. *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, 1992.
- Foucault, Michel. "What is Critique?" *The Politics of Truth*, Sylvère Lotringer ve Lysa Hochroth (haz.). New York: Semiotext(e), 1997. Aslen 27 Mayıs 1978 tarihinde French Society of Philosophy'de verilmiş, sonrasında *Bulletin de la Société française de la philosophie*'de (84, no. 2, 1990) yayımlanmış bir ders.
- . *The History of Sexuality, Volume One*. Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon, 1978; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003.
- . *Religion and Culture*, Jeremy Carrette (haz.). New York: Routledge, 1999.

- . "The Subject and Power". *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow (haz.). Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Franke, Katherine. "What's Wrong with Sexual Harrassment?" *Stanford Law Review* 49 (1997): 691-772.
- Franklin, Sarah ve Susan McKinnon (haz.). *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2002.
- Franklin, Sarah ve Susan McKinnon. "New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited". *Current Anthropology* 41, no. 2 (Nisan 2000): 275-279.
- Freud, Sigmund. "Certain Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia, and Homosexuality". *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. Vol. 18, James Strachey vd. (haz.). Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953-1974.
- . "Criminals from a Sense of Guilt". *Standard Edition*. Vol. 14.
- . "The Ego and the Id". *Standard Edition*. Vol. 19.
- . "Instincts and their Vicissitudes". *Standard Edition*. Vol. 14.
- . "The Three Essays on the Theory of Sexuality". *Standard Edition*. Vol. 7.
- Friedman, Richard. "Gender Identity". *Psychiatric News*, 1 Ocak 1998.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973; Türkçesi: *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost, 2010.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Green, Richard. "Transsexualism and Sex Reassignment, 1966-1999". Harry Benjamin Uluslararası Cinsiyet Disforisi Derneği başkanlık konuşması. <http://www.symposion.com/ijt/greenpresidential/green00.htm/>
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çev. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. 2 cilt. Çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1982; Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 2019.
- Hale, Jacob. "Medical Ethics and Transsexuality". Harry Benjamin Derneği'nin Cinsiyet Disforisi Üzerine 2001 Uluslararası Sempozyum'unda yapılan sunuş.
- Harry Benjamin Uluslararası Cinsiyet Disforisi Derneği. *The Standards of Care for Gender Identity Disorders*, 6. baskı. Düsseldorf: Symposion Publishing, 2001.
- Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Spirit*. Çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2010.

- Héritier, Françoise. "Entretien". *La Croix* (Kasım 1998).
- . *L'Exercice de la parenté*. Paris: Gallimard, 1981.
- . *Masculin/Féminin: La pensée de la difference*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Çev. Joel Anderson. Cambridge, MA: Polity Press, 1995; Türkçesi: *Tanınma Üzerine Mücadele*, çev. Özgür Aktok, İstanbul: İthaki, 2016.
- Hua, Cai. *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China*. Çev. Asti Hustvedt. New York: Zone Books, 2001.
- Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*. Çev. Samuel Cherniak ve John Heckman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974.
- Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*. Çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.
- . *This Sex Which is Not One*. Çev. Carolyn Burke ile birlikte Catherine Porter. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.
- Isay, Richard. "Remove Gender Identity Disorder from DSM". *Psychiatric News*. 21 Kasım 1997.
- Kessler, Suzanne. *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2000.
- Kierkegaard, Søren. *Either/Or*. Çev. Walter Lowrie. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Çev. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- Laplanche, Jean. *Essays On Otherness*. Çev. John Fletcher. Londra: Routledge, 1999.
- Laplanche, Jean ve J.-B. Pontalis. *The Vocabulary of Psycho-analysis*. Çev. Donald Nicholson-Smith. New York: Norton, 1973.
- Levi, Primo. *Moments of Reprieve*. New York: Penguin, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being*. Çev. Alphonso Lingis. Boston: M. Nijhoff, 1981.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Gözden geçirilmiş basım. Rodney Needham (haz.). Çev. James Harle Bell, John Richard von Sturmer ve Rodney Needham. Boston: Beacon, 1969.
- . "Ethnocentrism". *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987.
- . "Postface". *L'Homme* 154–55. "Question de Parenté" üzerine özel sayı (Nisan-Eylül 2000): 713–20.
- . *Claude. Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987.
- Macherey, Pierre. "Towards a Natural History of Norms". *Michel Foucault, Philosopher içinde*, Timothy Armstrong (haz.). New York: Routledge, 1992.

- MacKinnon, Catharine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. New York: Routledge, 1987.
- Martin, Biddy. "Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary". *differences* 6, sayı 2-3 (1994): 100-125.
- Merleau-Ponty, Maurice. "The Body in its Sexual Being". *The Phenomenology of Perception* içinde. Çev. Colin Smith. New York: Routledge, 1967.
- Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. New York: Vintage, 1975.
- Mitscherlich, Alexander ve Margarete Mitscherlich. *The Inability to Mourn*. Çev. Beverly Placzek. New York: Grove Press, 1975.
- Money, John ve Richard Green. *Transsexualism and Sex Reassignment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.
- Moraga, Hollibaugh. "What We're Rolling Around in Bed With". *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carole S. Vance (haz.). Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Nicholson, Linda (haz.). *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- Pela, Robert. "Boys in the Dollhouse, Girls with Toy Trucks". *The Advocate*. 11 Kasım 1997.
- Poovey, Mary. *Making a Social Body: British Cultural Formation, 1830-1964*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Rachlin, Katherine. "Transgender Individuals' Experience of Psychotherapy". Ağustos 2001 tarihli American Psychological Association toplantısında yapılan sunuş. http://www.symposion.com/ijt/ijtvo06no01_03.htm/
- Raissiguier, Catherine. "Bodily Metaphors, Material Exclusions: The Sexual and Racial Politics of Domestic Partnerships in France". *Violence and the Body* içinde, Arturo Aldama (haz.). New York: New York University Press, 2002.
- Rekers, George A. "Gender Identity Disorder". *The Journal of Family and Culture* 2, no. 3, 1986. Gözden geçirilmiş hali: *Journal of Human Sexuality* 1, no. 1 (1996): 11-20.
- . *Handbook of Child and Adolescent Sexual Problems*. Lexington: Simon and Schuster, 1995.
- Riley, Denise. "Am I That Name?" *Feminism and the Category of "Women" in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Rose, Jacqueline. *States of Fantasy*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Towards a Political Economy of 'Sex'". *Pleasure and Danger* içinde, Carol Vance (haz.). New York: Routledge, 1984.
- Schneider, David. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

- . *American Kinship: A Cultural Account*, 2. basım. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Çev. E. F. J. Payne. 2 cilt. New York: Dover, 1969; Türkçesi: *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos, 2005.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.
- . *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Segal, Hanna. "Hanna Segal interviewed by Jacqueline Rose". *Women: A Cultural Review* 1, no. 2 (Kasım 1990): 198–214.
- Smart, Carol (haz.). *Regulating Womanhood: Historical Essays on Marriage, Motherhood and Sexuality*. Londra: Routledge, 1992.
- Sofokles. *Antigone*. Loeb Library Series. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Spinoza, Benedict de. *On the Improvement of Understanding, The Ethics, Correspondence*. Çev. R. H. M. Elwes, New York: Dover, 1955.
- Stacey, Judith. *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*. Boston: Beacon Press, 1996.
- Stacey, Judith. *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late 20th Century America*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Stack, Carol. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper and Row, 1974.
- Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Strathern, Marilyn. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, 1992.
- Taylor, Charles. "To Follow a Rule . . ." *Bourdieu: Critical Perspectives*, Craig Calhoun vs. (haz.). Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Tort, Michel. "Artifices du père". *Dialogue—recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*. No. 104 (1989): 46–59.
- . *Le nom du père incertain: la question de la transmission du nom et la psychanalyse*. Work carried out at the request of the Service of Coordination of Research, Ministry of Justice, Paris, 1983.
- Vitale, A. "The Therapist Versus the Client: How the Conflict Started and Some Thoughts on How to Resolve It". *Transgender Care içinde*, G. Israel ve E. Tarver (haz.). Philadelphia: Temple University Press, 1997.
- Warner, Michael. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. New York: Free Press, 1999.

- . "Beyond Gay Marriage". *Left Legalism/Left Critique*, Wendy Brown ve Janet Halley (haz.). Durham, N.C.: Duke University Press, 2002.
- Weston, Kath. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Wright, Elizabeth (haz.). *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Wynter, Sylvia. "Disenchanted Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond". *The Nature and Context of Minority Discourse* içinde, Abdul JanMohammed ve David Lloyd (haz.). Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Yanagisako, Sylvia. *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

DİZİN

11 Eylül 2001, 40

A

Abelove, Henry, 217

Agacinski, Sylviane, 137, 140-142,
146-149, 155, 158-160

Agamben, Giorgio, 59, 262, 280

AIDS, 36, 43, 53, 142, 143

Aktarım, 203-205, 234

Akrabalık, 15, 21, 22, 31, 44, 45, 64-
67, 128-132, 136, 137, 141, 144-
146, 150, 152, 153-158, 160, 166,
183, 188, 190, 191

Alarcón, Norma, 263

Alcoff, Linda, 188

Alexander, Jacqui, 77

American Philosophical Association/
Amerikan Felsefe Derneği/
Kurumu, 270

American Political Science

Association / Amerikan Siyaset
Bilimi Derneği/Kurumu, 71

American Psychiatric Association/
Amerikan Psikiyatri Derneği/
Kurumu, 100, 102

Angier, Natalie, 81, 85, 86

Antigone (Sofokles), 197, 198

Anzaldúa, Gloria, 263

Apartheid, 260, 261

Appiah, Kwame Anthony, 283

Araujo, Gwen, 22, 23, 125

*Archives of Pediatric Adolescent
Medicine*, 91

Arzu, 18, 19, 24, 25, 36, 39, 44, 50, 53,
80, 102, 103, 119, 120, 124, 138,
139, 164-173, 177, 182, 184, 190,
194, 196, 212, 232, 242, 247, 272,
273, 274, 277

Ayırım(cılık), 22, 25, 27, 38, 49, 77,
108, 110, 130, 224

B

Babbitt, Jamie, 82

Baker, Russell, 215

Balibar, Etienne, 280

Barale, Michèle Aina, 217

Barnes, Whitney, 101

Beauvoir, Simone de, 87, 277, 281

Bell, Vikki, 65

Benhabib, Seyla, 282

- Benjamin, Harry, 104, 105, 114
 Benjamin, Jessica, 161-167, 170, 171, 175-182, 237
 Benjamin, Walter, 280, 284
 Bernstein, Jay, 281
 Bersani, Leo, 211
 Bhabha, Homi, 212, 218
 Bockting, Walter O., 118
 Beden, 20, 23, 26-29, 32, 36, 38-44, 47, 48, 53, 54, 70, 74, 75, 77, 80, 85-87, 90, 93, 94, 108, 112-114, 117, 118, 124, 125, 127, 173, 180, 185, 186, 192, 194, 197, 198, 202-205, 209, 218, 226-234, 249, 250, 252, 268
 Bellek, 184
 Bilgi, 32, 45, 46, 56, 79, 90, 94, 111, 192-194, 250, 251, 270
 Borneman, John, 129
 Bornstein, Kate, 24, 25, 63, 87, 105
 Borsch-Jacobsen, Mikkel, 168
 Bourdieu, Pierre, 270
 Bowie, Malcolm, 68, 69
Boys Don't Cry, 173
 Braidotti, Rosi, 218, 219, 226-233, 235-237, 245, 246, 283
 Butch arzu, 232
 Butch-femme kimlikler, 47, 48, 244
But I'm a Cheerleader, 82
- C-Ç**
 Canguilhem, Georges, 71
 Carsten, Janet, 152
 Caruth, Cathy, 184
 Cassian, John, 194, 205
 Cavell, Stanley, 246
 Cavarero, Adriana, 55
 Caws, Peter, 182
 Cesaretti, Charles, 118
 Chase, Cheryl, 15, 75, 79, 85-87
 Chow, Rey, 218
 Cicero, 71
 Cinsellik, 17, 20, 33, 34, 38, 40, 43-45, 52, 57, 64, 75-77, 102, 103, 131, 133, 135-137, 139, 143, 144, 160, 172, 174, 175, 182, 189, 190, 193, 196, 207, 208, 214, 217, 219, 220
 Cinsiyetin toplumsal dönüşümü, 16, 24, 56, 57, 65, 160, 239, 240, 247, 248, 250, 263, 264
 Cinsiyet değişimi, 28, 81, 82, 83, 98, 104, 108
 Cinsel fark, 16, 26-28, 31, 68, 84, 147, 150, 154, 171, 189, 206, 208-210, 214, 218-222, 226-229, 231, 232, 237, 242, 244-249
 Cinsel mübadele, 69, 188
 Cinsel taciz, 75-78, 207
 Cinsel kimlik bozukluğu (GID), 21, 99-103, 105, 112-115, 118-121, 125
 Cinsel Kimlik Enstitüsü, 82
 Cixous, Hélène, 243, 280
 Clastres, Pierre, 152
 Cohen-Kettenis, P.T., 109
 Colapinto, John, 81, 84, 85, 90
 Collins, Patricia Hill, 290
Conatus, 50, 233, 272
 Copjec, Joan, 245
 Corbett, Ken, 157
 Cornell, Drucilla, 165, 180, 209, 280, 281, 282
 Crenshaw, Kimberlé, 218
 Çeviri/Tercüme, 58, 265, 266, 272

D

- de Man, Paul, 275, 278, 280
- Deleuze, Gilles, 226-228, 233
- Demokrasi, 59, 225, 259, 262, 284
- Derrida, Jacques, 237, 280
- Devi, Mahasweta, 265, 266
- Devlet meşruluğu, 141
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)*, 21, 97, 101, 106, 112, 115, 117-119, 123-125
- Diamond, Milton, 80-82, 84-91
- Dil, 38, 58, 65-68, 117, 123, 134, 148, 149, 198, 199, 208, 209, 217, 222, 220, 233-235, 243, 245, 246, 256, 264, 273, 278, 281
- Domestic partnership (evçi partnerlik, hayat arkadaşlığı), 130, 136
- Douglass, Frederick, 285
- Drag, 48, 120, 248, 250-254
- DSM-IV, Bkz. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*
- DuBois, W.E.B., 282, 284
- Duden, Barbara, 246

E

- Ecstasy (esrime, kendi dışında durma), 37, 38, 52, 53, 167, 168
- Egemenlik, 41
- Eleştirel ırk çalışmaları, 218
- Ensest, 64, 65, 183-186, 188-190, 198, 201
- Ensest tabusu, 16, 45, 65, 150-152, 183, 188-191

- Eşitlik, 53, 206, 240, 282, 284
- Evlat edinme, 27, 31, 44, 78, 130, 137, 140, 144, 149, 158, 160
- Evlilik, 21, 22, 31, 32, 44, 45, 68, 114, 128-134, 136-140, 143, 144, 151, 152, 155, 157, 159, 169, 223
- Ewald, François, 61, 70-72, 256

F

- Fanon, Frantz, 30, 218
- Fantazi, 47, 48, 52, 53, 139, 173, 184-187, 249, 252
- Fassin, Eric, 131, 140, 154, 155
- Fausto-Sterling, Anne, 63, 81, 85, 216
- Fallus, 28, 67, 82, 83, 85, 86, 88, 94, 95, 166, 167, 169, 170
- Felsefe, 120, 182, 230, 269-271, 273-276, 278-283, 285, 286
- Feher, Michel, 137
- Felman, Shoshana, 184, 192, 233, 280
- Feminizm, 20, 25, 26, 28, 39, 56, 60, 64, 84, 137, 170, 206-208, 210, 213, 215-218, 220-222, 236, 237, 239, 240, 243, 258, 262, 279
- Feminist felsefe, 179, 240, 277-279, 282
- Fenves, Peter, 280
- Fetişizm, 173, 190
- Foucault, Michel, 45, 46, 51, 55, 61, 70-73, 78-80, 97, 116, 192-196, 202, 205, 250, 251, 256, 257, 276, 280
- Franke, Katherine, 76, 77
- Frankfurt Okulu, 161, 280, 281
- Franklin, Sarah, 150, 154-156
- Fraser, Nancy, 282

Freud, Sigmund, 16, 32, 148, 149,
162, 168, 200, 201, 234, 235, 281
Friedman, Richard, 99, 107

G

Gadamer, Hans Georg, 276
Geertz, Clifford, 150
Gerçeklik, 31, 45-49, 74, 118, 143,
146, 162, 185, 189, 190, 196, 205,
250, 252, 253, 254
Gilroy, Paul, 211, 284, 285
Gooren, L.J.G., 109
Göç, 230
Green, Richard, 81, 108, 114, 118,
126
Grosz, Elizabeth, 218, 282
Guillory, John, 283

H

Habermas, Jürgen, 161, 162, 237, 255-
257, 282, 284, 285
Halberstam, Judith, 232
Hale, Jacob, 107, 108
Halperin, David M., 217
Harry Benjamin Uluslararası Cinsiyet
Disforisi Derneği, 114
Hartman, Saidiya, 129
Hegel, G.W.F., 18, 50, 51, 138, 161,
162, 164, 176, 178, 179, 180, 182,
227, 229, 248, 270, 272, 273, 277,
278, 280, 281, 284, 285, 286
Heidegger, Martin, 167
Héritier, Françoise, 146
Homoseksüellik/Eşcinsellik, 103, 104,
135, 159, 170, 190, 216, 226, 234, 235
Honneth, Axel, 161

Hua, Cai, 129, 130
Hugh-Jones, Stephen, 152
Human Rights Campaign, 20, 44, 130
Husserl, Edmund, 270
Hyppolite, Jean, 167, 168

I-İ

İnterseks, 20, 23, 24, 26, 28, 29, 39,
43, 47, 53, 56, 74, 77, 81, 85-87, 101
Intersexed Society of North
America, 20
İrk, 18, 27, 28, 30, 39, 43, 58, 151,
154, 207, 210, 218, 282
İrkçılık, 26, 43, 55, 151, 218, 236, 237,
252, 259, 260, 261
İrigaray, Luce, 63, 209, 210, 227, 235,
236, 243, 280, 281
Isay, Richard, 106, 107, 109
İncinebilirlik, 36, 39, 41, 42, 180
İnsan kategorisi, 30, 31 57
İnsan Genomu Projesi, 155
İnsan Hakları, 52, 53, 56-58, 214, 215,
223-225, 258, 265
İletişim, 66, 162, 163, 195, 196
İletişimsel eylem, 256
İslamiyet, 267
İtiraf/günah çıkarma, 192-202, 204,
205, 210, 233, 271

K

Kadınların Statüsü Üzerine Birleşmiş
Milletler Toplantısı, 214
Kant, I., 280, 285, 286
Kayıp, 35, 36, 41-43, 45, 58, 142, 160,
212, 276
Keates, Debra, 16, 219

Kessler, Suzanne, 81, 52
 Kıskançlık, 169-171
 Kierkegaard, Søren, 273-275, 280
 Kişilik, 52, 78, 80, 127, 132
 Klein, Melanie, 159, 162
 Knight Yasama İnisiyatifi, 132
 Kofman, Sarah, 280
 Kölelik, 129, 221, 284, 285
 Kristeva, Julia, 243
 Kültür, 21, 26, 32, 64, 65, 68, 138,
 146-154, 156-159, 189, 213, 217,
 224, 237, 243, 244-246, 253, 265,
 272, 280-283
 Kürtaj, 29, 222, 261

L

Lacan, Jacques, 63-69, 73, 142, 146,
 148, 159, 164, 166-171, 188, 209,
 227, 233, 243, 245, 247
 Lamien, Eric, 137
 Laplanche, Jean, 68, 69, 180
 Laub, Dori, 184
 "lezbiyen", BM müzakerelerinde
 kategori olarak , 224
 Lezbiyen ve gey çalışmaları, 213-215,
 220, 221
 Levi, Primo, 230
 Levinas, Emmanuel, 165, 180, 280,
 281
 Lévi-Strauss, Claude, 64-69, 130, 146-
 148, 150-152, 156, 168, 190, 243
 Livingston, Jennie, 252

M

Macherey, Pierre, 73, 74
 MacIntyre, Alasdair, 282

Mackey, Nathaniel, 129
 MacKinnon, Catharine, 76-77, 220,
 221, 265
 Macklin, Ruth, 276
 Maluliyet hareketleri, 29
 Martin, Biddy, 76, 216
 Marx, Karl, 169
 Matsuda, Mari, 218
 McKinnon, Susan, 150, 154, 155, 156
 Melankoli, 191, 229, 234
 Meme kanseri, 111
 Merleau-Ponty, Maurice, 33, 52, 281
 Meşruluk, 135, 139, 143, 144, 146,
 149
 Mill, John Stuart, 114
 Miller, Jacques-Alain, 142
 Millett, Kate, 83
 Mimesis, 235
 Minter, Shannon, 15, 100
 Mitchell, Juliet, 65, 247
 Mitscherlich, Alexander ve
 Margarete, 11
 Modernlik, 212, 265, 267, 272, 284,
 285
 Money, John, 81-86, 88-90, 95, 103
 Moraga, Cherrie, 244
 Moten, Fred, 129

N

National Association of Research
 and Therapy of Homosexuality,
 102, 109
 Nasyonel Sosyalizm, 259
 Nicholson, Linda, 282
 Nietzsche, Friedrich, 201, 228, 275
 Nomadoloji, 22

Normlar, 18-25, 29, 31-33, 38, 46-56,
60, 61, 64, 67, 69, 71, 73-75, 77, 78,
80, 88, 91, 92, 96, 97, 100, 15, 108,
111, 115, 118, 119, 121, 124-126,
138, 141, 143, 144-146, 154, 160,
174, 188-191, 199, 234, 240-242,
244-246, 249, 250, 254-258, 260-
262, 268

O-Ö

Olumsuzlama, 78, 162, 163, 170, 176-
178, 277

Ontoloji, 135, 250

Ödipal kompleks, 31, 66, 148, 149,
150, 157, 158, 164-168, 183, 235,
246, 247

Özne kategorisi, 263

Özdeşleşme, 101, 119, 121-123, 140,
149, 161, 166, 167, 169, 170, 171,
173, 174, 181, 183, 247, 248

Özerklik, 23, 29, 39, 40, 42, 51, 99,
100, 109, 110, 126, 127, 199, 214,
222, 223, 228

P

Pacts of Civil Solidarity (PACS),
137, 138, 140, 146, 155

Paris is Burning, 251

Pastoral iktidar, 192-195

Patterson, Orlando, 284

Peirce, Kimberley, 173

Pela, Robert, 100

Performatif, 27, 49, 62, 67, 153, 195,
225, 233, 244, 245, 247, 254, 260

Pontalis, J.-B., 68, 69

Poovey, Mary, 72

Psikanaliz, 31, 32, 64, 65, 67, 145,

146, 148, 149, 157-159, 161, 167,
175, 176, 181-192, 205, 209, 227,
228, 233, 246

R

Rabinow, Paul, 280

Rachlin, Katherine, 101

Raissiguier, Catherine 146

Reimer, David, 80, 81, 97

Rekers, George, 114, 155

Bastırma hipotezi, 194, 195

Riley, Denise, 15, 244

Rodriguez, Oscar, 221, 222

Rorty, Richard, 283

Rosario, Vernon, 15, 79

Rose, Jacqueline, 145, 159

Rubin, Gayle, 65, 76

S-Ş

Saldırganlık, 53, 162, 164, 177

Saussure, Ferdinand de, 68, 229, 243

Scheler, Max, 276

Schneider, David, 129, 150, 153

Scholem, G., 237

Schopenhauer, Arthur, 274

Schor, Naomi, 218

Scott, Joan W., 16, 76

Sedgwick, Eve Kosofsky, 16, 76, 169,
234

Segal, Hanna, 159

Seneca, 193

Shepherdson, Charles, 245

Sigmundsen, Keith, 81, 89, 90

Smart, Carol, 60

Sofokles, 197, 198

Spinoza, 50, 73, 168, 228, 233, 272, 273

Spivak, Gayatri Chakravorty, 263-266
 Stacey, Judith, 150
 Stack, Carol, 129, 150
 Strathern, Marilyn, 150
 Simgesel, 22, 26, 64-69, 73, 130, 140,
 141, 146, 174, 149, 151, 153, 154,
 156, 158, 159, 168, 169, 171, 188-
 191, 218, 228, 229, 231, 242, 244,
 246, 247, 248
 Suçluluk duygusu, 139, 196, 197,
 200-202
 Şiddet, 22, 25, 26, 40-43, 47, 53-55,
 75, 90, 125, 135, 147, 188, 230, 240,
 241, 252-257, 260, 261, 267, 268

T

Tanırma, 131, 135, 138, 143, 144, 161-
 164, 170, 175-180, 182, 196, 242,
 254, 277, 284
 Taylor, Charles, 61
 Teknoloji, 28, 29, 30-32, 87, 98, 107,
 111, 117, 126, 130, 137, 154, 155,
 160, 227, 228-230
 Teena, Brandon, 22, 23, 173
 Transcinsiyet, 20, 22, 23, 26, 28, 39,
 43, 47-49, 53, 63, 76, 108, 110, 118,
 120, 125, 126, 164, 172-174, 252,
 254
 Transseksüellik, 20-22, 26, 79, 87, 88,
 94, 99, 101
 Travma, 23, 184, 185-188, 190
 Trumbach, Randolph, 63
 Toplumsal cinsiyet, 15-18, 20-28, 33,
 38, 40, 43, 47-50, 54, 58-64, 67-70,
 74-77, 79, 81, 84-95, 98-100, 102-
 105, 107, 108, 111-113, 115-127,

131, 141, 148, 149, 155, 165-167,
 174, 175, 182, 183, 208, 213-218,
 220-222, 226, 232, 234, 237-240,
 242, 244-251, 254, 255, 257, 262,
 277, 279

Toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi,
 60, 61, 220

Toplumsal cinsiyet disforisi, 61, 75,
 77, 127, 255

Tyler, Carol Anne, 246

U

Uluslararası Gey ve Lezbiyen İnsan
 Hakları Komisyonu, 35, 53, 57, 223

V

Vatikan, 214, 216, 217, 219, 220-223,
 225

Vitale, A., 101

Vitruvius, 71

W

Warner, Michael, 130, 143

West, Cornel, 282

Weston, Kath, 129, 150

Wilchins, Riki, 87

Wittig, Monique, 243

Wynter, Sylvia, 30

Y

Yanagisako, Sylvia, 150

Yas, 15, 36, 40, 41, 45, 139, 181

Yasa, 41, 61, 65, 67, 69-71, 130, 138,
 199, 202

Yaşanabilirlik, 20, 21, 23, 25, 30, 49,
 58, 59, 105, 242, 260-262, 273

Yapısalcılık, 188

“Yeni Toplumsal Cinsiyet Siyaseti,”

20, 28, 47, 237

Yeniden anlamlandırma, 46, 58, 166,

259, 260

Young, Iris Marion, 282

Z

Zizek, Slavoj, 245

Hayat meselesinin bazı yönlerden feminist teorinin büyük kısmının merkezinde durduğunu söylemek isterim. Hayata ilişkin soru farklı şekillerde sorulabilir: İyi hayat nedir? Nasıl bir iyi hayat tasavvuru söz konusu olmuştur ki kadınların hayatları bu kavramsallaştırmaya dahil edilmemiştir? Kadınlar için iyi hayat nedir? Ama hepsi de önem taşıyan bu sorulardan önce gelen başka bir soru var belki: sağ kalma sorusu. Sağ kalma ile ilişkisi içinde feminist düşüncenin ne olabileceğini düşündüğümüzde farklı bir soru kümesi ortaya çıkmaktadır: Kimlerin hayatı hayat sayılmaktadır? Yaşamak kimlerin ayrıcalığıdır? Hayat hangi koşullar altında ve hangi yollardan varlık kazanmalıdır? Ve toplumsal cinsiyet, tutarlı toplumsal cinsiyet ne ölçüde yaşanılır bir hayat temin etmektedir? Toplumsal cinsiyeti kabul görmüş normlar uyarınca yaşamayanlar ne gibi bir ölüm tehdidi ile karşı karşıyadır?

*

Peki ya yeni toplumsal cinsiyet biçimleri mümkünse; bunun yaşam tarzlarımız ve insan topluluğunun somut ihtiyaçları üstünde nasıl bir etkisi vardır? Aklında olan toplumsal cinsiyetler uzun bir süredir mevcut ama gerçekliği yöneten terimlerin içine kabul edilmiş değiller henüz. Mesele her zaman yaşadığımız toplumsal cinsiyet karmaşıklığı için hukuk içinde, psikiyatri içinde, sosyal teori ve edebiyat teorisi içinde yeni bir meşrulaştırma lügatı geliştirmektir. Gerçekliği yöneten normlar bu biçimlerin gerçek olduğunu kabul etmediği için, bunlara mecburen yeni diyeceğiz. Ama bunu yaparken farklılıkla gülümseyeceğimizi umut ediyorum. Burada iş başında olan siyaset kavrayışında sağ kalma meselesi, toplumsal cinsiyetlerinin ve arzularının normatif olmadığını anlayanların dışarıdan şiddet görme tehdidi olmadan, dahası intihara veya intiharınımsı bir hayata yol açabilen o yaygın gerçektirlik hissi olmadan yaşayıp serpilebilecekleri bir dünyanın nasıl yaratılacağı meselesidir.



JUDITH BUTLER



monokledebiyat
@/monoklekitap

KDV'den muaftır.
49 TL