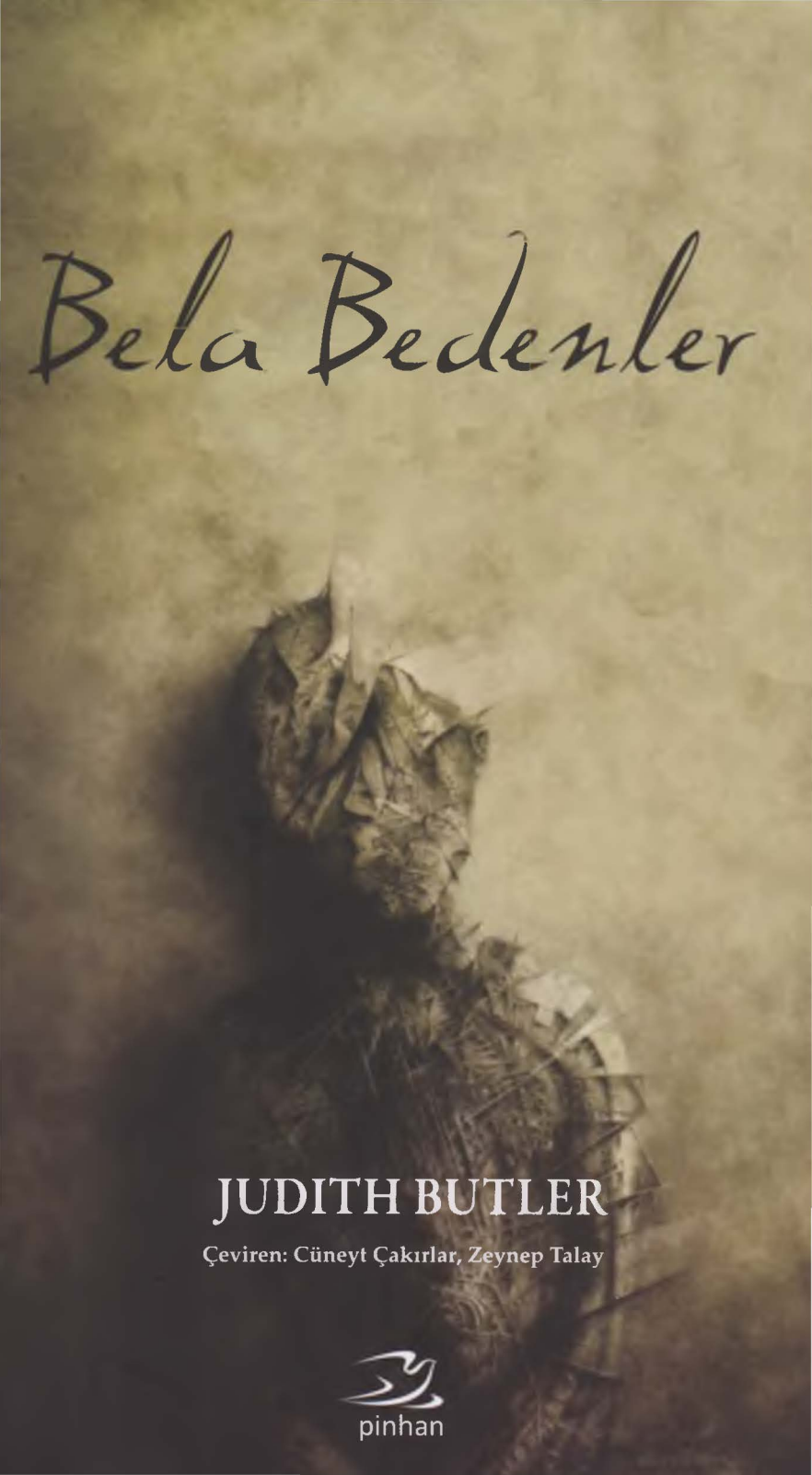
Bela Bedenler



JUDITH BUTLER

Çeviren: Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay

pinhan

Judith Butler, 24 Şubat 1956'da ABD'nin Ohio eyaletinde doğdu. İktidar, toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve kimlik konularında son dönemin en önemli kuramcılarından biri olarak kabul edilmektedir. Eserleri bugün alanında klasik sayılan yazar, feminizmin özellikle kadınları ortak ilgi ve karaktere sahip bir grup olarak kabul etmekle büyük bir yanlış yaptığını söyleyerek yepyeni bir ufuk açmıştır. Bu varsayımın farkında olmadan toplumsal cinsiyet rollerinin oluşturulması ve düzenlenmesi için bir alan yarattığını söyleyen Butler, böyle bir feminizmin sadece olasılıkları kısıtlamaya hizmet ettiğini savunur. Ona göre toplumsal cinsiyetin koşullara ve zamana göre farklılıklar gösteren bir akışkanlık olarak kabul edilmesi gerekir. Doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Judith Butler Kaliforniya Berkeley Üniversitesi'nde Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde ders vermektedir.

Cüneyt Çakırlar, 1979 yılında İstanbul'da doğdu. Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Kimya Mühendisliği Bölümünde tamamladı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler programından yüksek lisans derecesini aldı. Doktorasını University College London Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları programında bitirdi. Doktora tezini çağdaş sanat pratiklerinde toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ölüm temsilleri üzerine yazdı. 2009-2012 yılları arasında University College London, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi ve Koç Üniversitesi'nde queer estetik, film kuramı, ulusal sinemalar ve görsel kültür üzerine dersler verdi. UCL'de ders vermeye devam eden Çakırlar'ın çağdaş sanat yapıtlarının küresel seyahati üzerine yayınları vardır.

Zeynep Talay, 1979 yılında İstanbul'da doğdu. Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Turizm İşletmeciliği Bölümünde tamamladıktan sonra yine aynı üniversitede Kültürel İncelemeler Bölümünde yüksek lisans yaptı. Daha sonra İngiltere'deki Warwick Üniversitesi Felsefe Bölümünde tekrar yüksek lisans yapıp, doktorasını Polonya Bilimler Akademisi Felsefe Bölümünde tamamladı (2013). Doktora tezini Nietzsche, Musil ve Atay'ın 'özne' kavramı ve modernite deneyimi üzerine yazdı ve bu konularda akademik makaleler yayınladı. 'Philosophy, Literature and the Dissolution of the Subject: Nietzsche, Musil, Atay' [Felsefe, Edebiyat ve Öznenin Çözünümü] başlıklı tez çalışması 2014 yılında kitap olarak yayınlanacak. Şu an heykeltıraş ve bağımsız bir araştırmacı olarak hayatına Londra'da devam etmekte.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Judith Butler
Bodies That Matter

© Judith Butler
© Pinhan Yayıncılık, Mart, 2014
Türkçe çeviri © Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, 2013

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Mart, 2014
Son Okuma: Adem Beyaz
Kapak Görseli: Eric Lacombe
Kapak Tasarımı: Umut Özçelik
Dizgi: Meltem Çağlayan

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
1. Felsefe 2. Psikanaliz 3. Feminizm

Pinhan Yayıncılık: 61 Felsefe Dizisi: 17

ISBN: 978-605-5302-35-1

BELA BEDENLER

Judith Butler

Çevirenler:
Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay



PİNHAN

İÇİNDEKİLER

Giriş 7

I. Kısım 41

1. Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler [Bela Bedenler] 43
2. Lezbiyen Fallus ve Morfolojik İmgelem 87
3. Fantazmatik Özdeşim ve Cinsiyetin Üstlenilişi 137
4. Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları 173

II. Kısım 201

5. "Tehlikeli Geçiş": Willa Cather'in Eril İsimleri 203
6. Geçinme, *Queer*'leşme: Nella Larsen'ın Psikanalitik Cüreti 237
7. Gerçekle Münakaşa 265
8. Kritik *Queer* 313

GİRİŞ

Neden bedenlerimiz tende sonlanmalı ya da neden en azından tenin kavradığı diğer varlıkları içine almalıdır?

– Donna Haraway, *A Manifesto for Cyborgs*

Gerçekten beden beden olarak düşünülürse, olası bir bağımsız beden tahayyülü yoktur. Bedenin sistematikliğine dair düşünceler var, bedenin değer kodlamaları var. Beden, kendiliğinden, düşünülemez. Ve ben bedeni kesinlikle bu şekilde ele alamam.

– Gayatri Tchakravorty Spivak, "In a Word", Ellen Rooney ile söyleşi

Doğa yoktur, sadece etkileri vardır: doğasını bozma ya da doğal kılma.

– Jacques Derrida, *Donner Le Temps*

Bedenin maddesellik sorunsalı ile toplumsal cinsiyetin performatifliği arasında bağ kurmanın bir yolu var mıdır? "Cinsiyet" kategorisi bu tip bir ilişkide nasıl vücut bulur? Öncelikle, cinsel farklılığın çoğu zaman bir maddesel farklılıklar meselesi olarak ele alındığını düşünelim. Oysa cinsel farklılık asla herhangi bir şekilde söylemsel pratikler tarafından belirlenmiş ve şekillendirilmiş bir maddesel farklılıklar fonksiyonu değildir. Bunun da ötesinde, cinsel farklılıkların söylemsel sınırlamalardan ayrılamaz olduğunu iddia etmek, söylemin cinsel farklılıklara sebebiyet verdiğini iddia etmekle bir değildir. "Cinsiyet" kategorisi, en başından, normatiftir; bu tam da Foucault'nun "düzenleyici ideal" olarak belirlediği şeydir. Bu bağlamda, "cinsiyet" sadece bir norm olarak işlemez, ancak yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin bir

parçasıdır; bu, düzenleyici gücünün kontrol ettiği bedenleri üretme –sınırlama, dolaşıma sokma, farklılaştırma- gücüne sahip bir çeşit üretici tahakküm olarak açıklanabilir. Dolayısıyla "cinsiyet" maddeselleştirilmesi zorunlu olan bir düzenleyici idealdir ve bu maddeselleştirme ileri derecede düzene sokulmuş belli pratikler aracılığıyla vücut bulur (ya da bulamaz). Başka bir biçimde söylemek gerekirse "cinsiyet", zaman boyunca maddeselleşmesi mecburi kılınmış ideal bir yapıdır. Bu, bir bedenin değişmez koşulu ya da tek gerçeği değildir, fakat düzenleyici normların "cinsiyet"i maddeselleştirdiği ve bunu söz konusu normların mecburi yinelemesi aracılığıyla mümkün kıldığı bir süreçtir. Yinelemenin kaçınılmazlığı, bu maddeselleştirmenin asla tamamlanmadığına ve bedenlerin maddeselleşmenin zorunlu kılındığı normlarla asla tam uyum içinde olmadığına işaret eder. Elbette düzenleyici yasanın egemen gücünü sorgulamaya davet eden yeni eklemlemeler üreterek yasanın gücünün kendi aleyhine döndürülebildiği bir etki alanı yaratan şey, bu süreçte açığa çıkan istikrarsızlıklar ve yeniden maddeselleştirme olasılıklarıdır.

Bu durumda, toplumsal cinsiyet performatifliği kavramı maddeselleşme mefhumuyla nasıl ilişkilendirilebilir? İlk olarak, performatiflik tekil ve kasti bir "edim" olarak değil, aksine, yineleyici ve atıfsal bir pratik olarak anlaşılmalıdır, ki bu pratik sayesinde söylem etkileri üretir. Bu metnin devamında açıklık getirmeyi umduğum şey; "cinsiyet"in düzenleyici normlarının, bedenlerin maddeselliklerini kurmak ve daha spesifik olarak, bedenin cinsiyetini maddeselleştirmek ve heteroseksüel buyruğu sağlamlaştırma hizmetinde olan cinsel farklılığı maddeselleştirmek üzere, performatif bir biçimde işlemesidir.

Bu bağlamda, bedenin değişmezliğini, kontörlerini, hareketlerini kuran şey, tamamen maddesel olacaktır, ancak maddesellik tahakkümün sonucu ve onun en üretken etkisi olarak yeniden düşünülecektir. "Toplumsal cinsiyet"in, bu nokta itibariyle, "beden" ya da bedene atanmış cinsiyet

olarak düşünülen maddenin yüzeyine yüklenmiş kültürel bir yapı olarak anlaşılmasının imkanı olmayacaktır. Aksine, "cinsiyet"in kendisi kendi normatifliği içerisinde algılandığı andan itibaren, bedenin maddeselliği bu düzenleyici normun maddeselleştirilmesinden bağımsız olarak düşünülemeyecektir. Bu yüzden "cinsiyet", ne birinin sadece sahip olduğu bir şey, ne de birinin ne olduğunun değişmez tanımıdır: "cinsiyet", "biri"ni tam anlamıyla yaşayabilir kılan ve dolayısıyla bir bedeni, kültürel anlaşılırlık alanı içerisinde, hayat boyunca niteleyen normlardan biri olacaktır.[1]

Bedenlerin maddeselliğinin bu yeniden formüle edilişinde aşağıdaki meseleler esas alınacaktır: (1) bedenlerin önemini tahakküm dinamiğinin bir sonucu olarak tekrar biçimlendirmek, öyle ki bedenlerin önemi onların maddeselleştirilmesini ve bu maddesel sonuçların anlamlandırılmasını kontrol eden düzenleyici normlardan ayrılmaz olacak; (2) performatifliği öznenin ismini kendi koyduğu ve vücut buldurduğu bir "edim" olarak değil, aksine, düzenlediği ve sınırladığı fenomeni üreten söylemin yineleyici iktidarı olarak anlamak; (3) "cinsiyet"i, üzerine toplumsal cinsiyet yapısının sonradan geçirildiği bedensel bir töz olarak değil, bedenlerin maddeselleşmesini kontrol eden kültürel bir norm olarak yorumlamak; (4) bedensel bir normun var sayılma, sahiplenilme ve üste alınma sürecini, *öznenin kendisi tarafından* tecrübe edilen bir süreç olarak değil, aksine, öznenin, konuşan "ben"in, bir cinsiyeti sahiplenme sürecinden geçmiş olma koşuluyla vücut bulduğu bir süreç olarak yeniden düşünmek; (5) bir cinsiyeti "sahiplenme" sürecini, *özdeşim* sorunsalına, heteroseksüel buyruğun belirli cinsiyet özdeşimlerine imkan tanımasını ve diğerlerini önlemesini ve/veya reddetmesini sağlayan söylemsel araçlara bağlamak. Öznelerin şekillendiği, dışarda

1 Cinsiyet, açık bir biçimde, bedenlerin maddeselleşmiş hale gelmesini sağlayan tek norm değildir. Ayrıca cinsiyetin bedenler üzerindeki diğer normatif zorunluluklardan ayrı bir norm olarak işleyebilip işleyemediği belirsizdir. Bu mesele, metnin ilerleyen bölümlerinde daha açık bir şekilde tartışılacaktır.

bırakma yetisi olan bu matris, dışarı atılanların, henüz "özne" olmamışların, ancak öznenin alanının "kurucu dış"ını oluşturanların, nüfuz alanının eşzamanlı üretimini şart koşar. Dışkılanan [*abject*],[2] burada tam olarak öznenin/tâbi olanın, özne/tâbi olma statüsünden hoşlanmayanlar, ancak özne/tâbi olma alanının çevrelemesini gerektiren "yaşanamazın" göstergesi altındaki hayatlara sahip olanlar tarafından nüfuslandırılmış sosyal hayat bölgelerinin "yaşanamaz" ve "ikamet edilemez" yerlerini tanımlar. Bu ikamet edilemez alan, öznenin alanının tanımlayıcı sınırlarını kuracaktır; bu ürkütücü özdeşim alanı, özne alanının kendi özerklik ve hayat talebinin sınırlarını çizmesine karşı – ve bunun sonucu olarak – kurulacaktır. Bu bağlamda özne, dışlama ve dışkılamanın dayatması aracılığıyla kurulur, bu güç özneye "bir kurucu dış", kendini oluşturan inkar olarak zaten öznenin "içerisi"nde bulunan *dışkılanmış* bir dışarısı üretir.

Bir öznenin oluşumu "cinsiyet"in normatif fantazmasıyla bir özdeşim şart koşar, bu özdeşim bir dışkılama alanı üreten, öznenin belirmesinin şartı olan bir inkar aracılığıyla vücut bulur. Bu inkar, dışkılamanın değerliğini ve özne için tehditkar bir hortlak görünümüne bürünen statüsünü yaratır. Bunun da ötesinde verilmiş bir cinsiyetin maddeselleşmesi

2 Dışkılama ([*abjection*] Latincede *ab-jicere*) atmak, kovmak, sürmek anlamlarına gelir ve dolayısıyla failliğin farklılaştırıldığı bir faillik alanını varsayar ve üretir. Burada kovmak, özneyi kuran, ve dolayısıyla bu kurulumu zayıf olarak tesis eden, bir yadsımaya göndermede bulunan psikanalitik terim *Verwerfung*'u çağrıştırır. "Yadsıma" olarak çevrilen psikanalitik nosyon *Verwerfung*, biliçdışını ya da Lacancı kuramda gerçeğin kaydını üreten öncel gösterenin inkarı aracılığıyla toplumsallığı yaratırken, dışkılama nosyonu toplumsallığın koşulları dahilinde aşağılaşmış, bozulmuş ve kovulmuş bir statüyü tarif eder. Kuşkusuz, psikanalitik lügat içerisinde yadsınan şey tam da toplumsalın alanına tehditkar psikoz, yani öznenin çözünmesi/parçalanması, olmadan giremeyecek olan şeydir. Toplumsallık içerisindeki böylesi dışkılanmış alanların, öznenin kendi bütünlüğünü psikotik bir çözülme olasılığıyla tehdit eden şey olarak hayal ettiği yaşanamazlık alanını kuran bu tehdidi de ortaya çıkardığını öne sürmek istiyorum ("Bunu yapmaktansa ya da bu olmaktansa ölürüm!"). Bkz. "Forclusion" maddesi, Jean Laplanche ve J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), ss. 163-167.

temel olarak *özdeşimsel pratiklerin düzenlenmesiyle* ilgili olacaktır, şöyle ki, cinsiyetin dışlanmasıyla özdeşim ısrarla reddedilecektir. Ancak bu reddedilmiş dışkılama cinsiyetli öznenin kendinde, sanki sonuçları tam olarak kontrol edilemeyecek bir inkar içindeymiş gibi, yer eden varsayımlarını ifşa etmekle tehdit edecektir. Esas amaç, bu tehdit ve tahriki, daimi bir yenilginin *pathos*'una mahkum edilmiş sosyal normlarla sürekli bir mücadele olarak değil, sembolik meşruluk ve anlaşılırlığın koşullarını yeniden ifadelendirme savaşında eleştirel bir kaynak olarak ele almaktır.

Son olarak, siyasal söylemde cinsiyet kategorilerinin seferberliğine, bu kategorilerin etkin bir biçimde ürettiği ve örterek önlediği tutarsızlıkların elverdiği belli yollar aracılığıyla müdahale edilecektir. Kimlik kategorilerini harekete geçiren politik söylemler özdeşimleri politik bir amacın hizmetine yönelik olarak üretme eğilimi içinde olsalar da, belki de kimlik-bozumun ısrarcılığı da demokratik mücadelenin anlamlandırılmasında eşit derecede önemli olabilir. Bu, tam anlamıyla, feminist ve *queer* politikaların güç birliği içinde olduğu, cinsel farklılığın maddeselleştirdiği düzenleyici normlarla olan özdeşimi reddetmenin altını çizen pratikler aracılığıyla mümkün olacaktır. Bu tip kolektif kimlik-bozucu tavırlar bedenlerin sorunsallaştığı ve eleştirel bir kaygı konusu olarak belirdiği yeni kavramsallaştırmalara yol verebilir.

İNŞADAN MADDESELLEŞMEYE

Bazı toplumsal cinsiyet "inşa" modellerinin varsaydığı kültür ve doğa arasındaki ilişki, bir kültüre veya sosyal olanın herhangi bir aracılığına işaret eder; öyle ki, kendisi etkisiz bir yüzey olarak varsayılan bu aracılık doğayı doğrudan etkiler, sosyal olanın dışındadır ve onun diğer yarısıdır. Bu durumda, feministlerin ortaya attığı sorulardan biri, inşa eylemini bir çeşit damgalama veya yükleme olarak kabul eden söylemin

dolaysız bir biçimde erilci olup olmadığı ve anlamı doğuran penetre edici eylemi bekleyen etkisiz yüzey yapısının dolaysız bir biçimde ya da – belki de – gayet açıkça feminen olup olmadığıdır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tanımları dişil ve eril olanın konumlarıyla paralel olarak yapılabilir mi?[3]

Doğa kavramının bir tarihi olduğu için, doğanın boş ve yaşamdan yoksun bir sayfa olarak tahayyülünün, doğanın çoktan ölmüş olduğu ya da belki de tahakkümün teknolojik araçlarına bağlı olduğu düşüncesinin, kesinlikle modernist bir yaklaşım olduğunu göz önünde bulundurarak, diğer feminist akademisyenler doğa mefhumunun yeniden düşünülmesi gerektiğini tartıştılar. Hatta bazıları "doğa"yı birtakım karşılıklı ilişkiler dizisi olarak yeniden düşünmenin feminist ve ekolojik amaçlarla uyuştuğunu öne sürdüler (ve kimilerine göre bu tartışma Gilles Deleuze'ün fikirleriyle umulmadık bir bağ oluşturdu). Doğanın bu şekilde yeniden ele alınması, sosyal olanın doğal olanı tek yönde etkilediği ve onu parametre ve anlamlarıyla kuşattığı inşa modelinin sorgulanmasına sebebiyet verir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki radikal fark, feminizmin Beavoir tarzı versiyonlarına göre çok önemli olduğu halde, bu bakış, daha yakın yıllarda, doğal olanı, anlamlandırılmak, bilinmek ve değer kazanmak için sosyal olana ihtiyaç duyan ve anlaşılırlığın "öncesinde" olan bir konuma indirgemesiyle eleştirildi. Bu, doğanın bir tarihi olduğu ve bu tarihin sadece sosyal değil, bir de cinsiyetin bu kavram ve onun tarihçesiyle belirsiz bir ilişki içinde kendini konumlandırdığı gerçeğini göz ardı eder. "Cinsiyet" kavramının kendisi, iki cinsiyeti ayırt etmek için gereken kesin kriterin ne olduğu sorusuna dair bir tartışmalar dizisi üzerinden şekillenen problemli bir alana tekabül eder; cinsiyet kavramı yazılan yer ya da yüzeyin yapısı tarafından kaplanmış bir tarihe sahiptir. Yer ya da yüzey olarak belirlense de, doğal olan

3 Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *Woman, Culture, and Society* içinde, der. Michele Rosaldo ve Louise Lamphere (Stanford: Stanford University Press, 1974), ss. 67-88.

değersiz olan şeklinde de yorumlanır, daha da ötesi, değerini sosyal karakterini edindiği ana paralel olarak üstlenir, bu da doğanın doğal olandan feragat ettiği andır. Bu bakış açısına göre, doğal olanın sosyal inşası, doğal olanın sosyal olan tarafından geçersiz kılınmasını gerektirir. Bunun, açıklanan yoruma dayandığını kabul ettiğimiz noktada, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı eşit şekilde darbe yer; eğer toplumsal cinsiyet varolan kültürün varsaydığı cinsiyetin göstergesiyse – ve bu tartışmanın geleceği için "sosyal" ve "kültürel" olanın kolay olmayan bir yer değiştirme eylemi içinde olmasına izin verirsek – sosyal karakterini bir defa toplumsal cinsiyet tarafından belirlenmiş olarak kabul ettikten sonra, eğer herhangi bir şey varsa, "cinsiyet"ten geriye kalan nedir? Söz konusu olan "varsayım"ın anlamıdır; "varsayılacak" yer, "Bakirenin Varsayımı"nda olduğu gibi daha yüksek bir alana çekilir. Eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetin varsaydığı sosyal anlamlardan oluşuyorsa, cinsiyet sosyal anlamları eklemlenen özellikler olarak *çoğaltmaz*, aksine üstlendiği bu sosyal anlamlar tarafından *yeri doldurulur*; bu varsayım süresince cinsiyetten feragat edilir ve toplumsal cinsiyet, cinsiyete karşı devamlı bir olumsuzlama ilişkisindeki bir kavram olarak değil, "cinsiyet"i, onun toplumsal cinsiyette şekil bulan ya da materyalist bir bakış açısıyla bu eylemi, bütünüyle bir şekil bulamamaya dönüştürebilen [*de*substantiation] tüm belirtilerini sahiplenen ve yerini değiştiren bir kavram olarak belirir.

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı radikal dilbilimsel inşacılık nosyonu ile beraber ele alındığında, sorun daha da zor bir hal alır, şöyle ki, toplumsal cinsiyetin önceleyeni olarak kabul edilen "cinsiyet"in kendisi bir varsayıma dönüşür, bir inşa, dil sınırları içinde sunulan, dili önceleyen, inşayı önceleyen bir inşa haline gelir. İnşanın önceleyeni olarak varsayılan bu cinsiyet algısı, var sayılmanın sonucu olarak, tam da bu varsayımın bir yansıması, inşanın inşası haline gelir. Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin sosyal inşasıysa ve bu "cinsiyet"e onun inşasının aracılığı dışında ulaşmanın bir yolu yoksa, sadece

cinsiyetin toplumsal cinsiyet tarafından kavrandığı değil, bu "cinsiyet"in doğrudan bir ulaşımın olmadığı dilöncesi bir alanda önceyi kapsayan bir şekilde oluşturulan kurgu gibi bir şey, hatta belki de bir fantezi haline geldiği ortaya çıkar.

Ancak "cinsiyet"in bütünüyle ortadan kalktığını, doğru olanın ötesinde ve karşısında bir kurgu olduğunu, gerçekliğin ötesinde ve karşısında bir fantezi olduğunu iddia etmek doğru mudur? Ya da eğer "cinsiyet" bir kurguysa, onun şartlarıyla yaşıyorsak ve onsuz hayatın kendisi düşünülemiyorsa, tüm bu karşıtlıkların tekrar ele alınması gerekmez mi? Ayrıca, "cinsiyet" bir fanteziyse, bu fantezinin tam da kültürel anlaşılırlığın sahasını oluşturan fantazmatik bir alan olduğu söylenebilir mi? Bu yerleşik karşıtlıkların yeniden düşünülmesi alışılmış anlamıyla "inşacılığın" tekrar ele alınmasını gerekli kılar mı?

Radikal inşacı konum kendi teşebbüsünü aynı anda çürüten ve onaylayan bir öncül üretmeye yönelir. Böyle bir kuram "cinsiyet"i, üzerini etkilediği bir yer veya alan olarak ele alamazsa, bu, cinsiyetin inşa edilmediği varsayımıyla sonuçlanır ve dolayısıyla kuram, inşa bağlamında açıklanamaz kalanı elde olmaksızın çevreleyen dilbilimsel inşacılığın sınırlarını kabullenir. Aynı zamanda, cinsiyet zoraki bir öncül, bir kurguysa, toplumsal cinsiyet üzerinde etki eden bir cinsiyeti varsaymaz, aksine, toplumsal cinsiyet, söylem-öncesi bir "cinsiyet"in yanlış terimini üretir, ve inşanın anlamı her şeyin sadece ve daima dil olduğu dilbilimsel birciliğin anlamına dönüşür. Bunu, birçoğumuzun dinlemekten yorulduğu bir tartışma takip eder: (1) inşacılık, dilbilimsel inşanın üretici ve belirleyici olarak anlaşıldığı dilbilimsel birciliğin konumuna indirgenir. Bu varsayımı üreten düşünürlerin "her şey söyleme dairse, beden nerede?" dediği duyulabilir, ya da (2) inşa temsili bir şekilde bir özneyi varsayan sözlü bir edime indirgendiğinde, bu varsayımın sınırları içinde çalışan düşünürler "eğer toplumsal cinsiyet inşa edilmişse, inşa eden kimdir?" sorusunu sorabilir, hatta (3) bu sorunun en uygun şekilde formüle edilmiş hali şöyledir: "Eğer özne inşa edil-

mişse, inşa eden kimdir?". İlk tartışmada, inşa, nesnesi olan her şeyi sadece üretmekle kalmayıp aynı zamanda düzenleyen tanrısal bir aracılığın yerini alır; inşa, bu bağlamda, adını koyduğu nesneyi vücuda getiren ve bütünüyle kuran ilahi bir performatif, ya da, aynı anda isim veren ve yürürlüğe sokan bir çeşit geçişli belirlemedir. Bu inşa görüşüne göre, bir şeyin inşa edilmiş olması, onun bu süreçte yaratılmış ve belirlenmiş olması demektir.

İkinci ve üçüncü tartışmalarda, dilbilgisinin cazibesinin hüküm sürdüğü görülür; ve düşünür sorar: İnşa sürecine kılavuzluk eden bir insan failliği [*agency*], ya da isterseniz bir özne, olmamalı mıdır? İnşacılığın ilk versiyonu insan failliğinin bir parodisini üreterek inşanın determinist bir biçimde işlediğini öngörüyorsa, ikinci versiyon inşacılığı kendi toplumsal cinsiyetini araçsal bir edim üzerinden kuran iradi bir öznenin varsayımı olarak algılar. Burada inşa manipüle edilebilir bir çeşit oyun olarak görülür, ayrıca bu, sadece bir özne öngören bir mefhum değil, inşacılığın bir soru haline getirmeye çalıştığı hümanizmin iradi öznesini tam olarak düzelten bir kavram şeklinde anlaşılır.

Toplumsal cinsiyet bir inşaysa, bu inşayı harekete geçiren ya da canlandıran bir "ben" veya bir "biz" olmalı mıdır? Bir etkinlik veya inşa süreci, onu başlatan ve canlandıran bir aracı öngörmeksizin nasıl tahayyül edilebilir? Böyle bir özne olmaksızın, inşanın motivasyon ve gidişatını nasıl oluşturabiliriz? Buna cevaben, sorunu farklı bir ışık altında ele almak için dilbilgisine belli bir şüpheyle yaklaşılması gerektiğini öne süreceğim. Eğer toplumsal cinsiyet inşa edilmişse, bu onun "evvel zaman"ın herhangi bir mekansal veya zamansal algısında, inşanın öncülü olan bir "ben" veya bir "biz" tarafından kurulması gerektiği anlamına gelmez. Açıkçası, konuşan öznelerin vücut bulduğu ayırt edici ilişkilerin toplumsal cinsiyetleşmeden ibaret olduğu yerde, toplumsal cinsiyete boyun eğmeyen, tâbi olmayan bir "ben" veya bir "biz"in varolabildiği şüphelidir. Toplumsal cinsiyete tâbi olmuş ancak toplum-

sal cinsiyet tarafından özneleştirilmiş olarak "ben", toplumsal cinsiyetleşme sürecinin ne öncüsü ne de takipçisidir; o, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin matrisinin sınırları içinden ve bu matrisin kendisiymiş gibi belirir.

Bu bizi inşacılığın, failliği önlediğini, öznenin failliğini engellediğini, kendini sorunsallaştırdığı özneyi öngörürken bulduğunu iddia eden ikinci itiraza geri döndürür. Öznenin kendisinin toplumsal olarak cinsiyetlenmiş ilişkiler matrisinin içinden ve bu matrisin kendisi olarak üretildiğini iddia etmek özneden kurtulmak anlamına gelmez, sadece onun ortaya çıkış ve işleyişinin sonuçlarının sorgulanmasına işaret eder. Kesin bir dille söylemek gerekirse, toplum cinsiyetlenme "aktivitesi" bir insan edimi veya ifadesi, kasıtlı bir sahiplenme olamaz ve kesinlikle bir maske takma meselesi *değildir*; ilk olarak bu, tüm iradenin mümkün kılındığı, kültürel koşullara imkan tanıyan bir matristir. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin matrisi "insan"ın ortaya çıkışının öncesidir. Anne karnındaki bebeği cinsiyetsiz bir nesneden [*it*] bir kız [*she*] ya da erkek [*he*] özneye dönüştüren tıbbi çağırma [*interpellation*] göz önünde bulundurulduğunda (her ne kadar yakın zamanda sonogram geliştirilmiş olsa da), bu isimlendirme eylemi süresince, toplumsal cinsiyetin çağırması aracılığıyla dil ve akrabalık alanının içine itilen kız çocuk "kızlaştırılır". Ancak kız çocuğunun bu "kızlaştırılma" süreci burada son bulmaz, aksine, bu kurucu çağırma çeşitli otoriteler tarafından, bu doğallaştırılmış etkiyi kabul ettirmek için çeşitli zaman aralıkları süresince yinelenir. İsim verme ani bir sınır çizmedir ve aynı zamanda bir normun sürekli empoze edilişidir.

Bu tip atıf ve çağırmalar "insan" olarak nitelediğini uyarlayan, sınırlayan ve koruyan bu söylem ve tahakküm alanına katkıda bulunur. Bunun en iyi örneğini tam olarak toplumsal cinsiyetini kazanmamış gözüken dışkılanmış varlıklarda görürüz; bir sorun olarak beliren, tam da onların insanlığıdır. Elbette toplumsal cinsiyet inşası dışlayıcı araçlar vasıtasıy-

la işler, öyle ki, insan sadece "insan olmayan" üzerinden ve ona karşı üretilmez, aksine, kültürel eklemleme olasılıklarını yok sayan bir dizi engelleme ve kökten reddetme üzerinden üretilir. Dolayısıyla, insan olan öznelerin inşa edildiğini iddia etmek yetmez, çünkü insanın inşası daha fazla ve daha az "insan olan", insan olmayan, insan aklıyla düşünülemeyen gibi sınıflandırmaları üreten farklara dayalı bir işlemdir. Bu dışlanmış alanlar "insan olan"ı onun kurucu dışı olarak sınırlar ve bu sınırları onların yıkım ve yeniden eklemlenmelerinin tükenmeyen olasılıklarıymış gibi sürekli taciz eder.[4]

Çelişkili bir biçimde, öznenin inşasını mümkün kılan ortadan kaldırma ve dışlama şekillerinin sorgulanması artık ne inşacılık, ne de özcülüktür. Söylem tarafından inşa edilen bir "dışarı"nın varlığından söz edebilsek de, bu mutlak bir "dışarı" kavramına, söylemin sınırlarını aşan ve ona karşı duran ontolojik bir orada olma haline işaret etmez;[5] kurucu bir "dışarısı" olarak – düşünülebildiği noktada – o, en ince sınırlarında ve sınırlarıyla, sadece söz konusu söylemle ilişkisi üzerinden düşünülebilir. Dolayısıyla inşacılık ve özcülük arasında süregelen tartışma yapıbozumun esas iddiasını bütünüyle atlar, bu iddia asla "her şey söylem üzerinden inşa edilmiştir" olmadığına göre; yapıbozumun özü nerede ve ne zaman kurulmuş olursa olsun dışlamayı, ortadan kaldırmayı, zorlama yoluyla engellemeyi, dışkılama ve onun tutarsız meşruluğu dahilindeki yıkıcı sonuçlarını reddeden bir çeşit söylemsel monizm (bircilik) veya dilbilimciliğe aittir.

4 Dışlama, dışkılama ve "insan"ın yaratılışı sorunsallarına yönelik farklı yaklaşımlar için bkz. Julia Kristeva, *Powers of Horror An Essay on Abjection*, İng. çev. Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982); der. John Fletcher ve Andrew Benjamin, *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva* (New York ve Londra: Routledge, 1990); Jean- Francois Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, İng. çev. Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby (Stanford: Stanford University Press, 1991).

5 Sözbilimsel göndergesellik sorununun bedenlere atıfta bulunma problemiyle nasıl bağlantılandırıldığına ve bu durumda "gönderim"in ne anlama gelebileceğine dair provokatif bir okuma için bkz. Cathy Caruth, "The Claims of Reference," *The Yale Journal of Criticism*, 4:1 (Sonbahar 1990): ss. 193-206.

Ayrıca özneyi kuran ve destekleyen bir toplumsal cinsiyet ilişkileri matrisinden söz etmek özneyi tekil ve belirleyici bir şekilde kendisinin sonucuymuş gibi üretmek için harekete geçmiş olan tek bir matrisi iddia etmek demek değildir. Bu, söz konusu "matris"i kendisinin tekrar düşünülmesi gereken dilbilgisi kurallarına dair bir formül aracılığıyla özne konumunda kurgulamak anlamına gelir. Öyle ki, söylemin ve öznenin yerlerini değiştirse de, "söylem özneyi kurar/inşa eder" önermesi dilbilgisel düzenlemenin özne konumunu içerir. İnşa terimlerin böyle basit bir biçimde yer değiştirmesinin ötesinde bir anlama tekabül etmelidir.

Bakış açılarını yapısalcı bir çizgide tutan inşa savunucuları ve eleştirmenleri vardır. Bunlar çoğu zaman özneyi kuran, Kültür veya Söylem veya Tahakküm gibi kişisel olmayan güçleri inşa eden yapıların varolduğunu iddia ederler ve bu kavramlar, "insan olan"ın yerinden çıkarılmasının ardından öznenin dilbilimsel alanını doldurur. Bu bakış açısına göre, öznenin dilbilimsel ve metafiziksel yeri, bu yeri işgal eden kimseler vardiyalı olarak değişse de, korunur. Sonuç olarak, inşa hâlâ öncül bir özne tarafından başlatılan tek taraflı bir süreç olarak anlaşılır; bu, etkinliğin olduğu yerde irade sahibi bir öznenin gizli olduğu varsayımını, yani öznenin metafiziksel varsayımını kuvvetlendirir. Bu görüşe göre, söylem veya dil veya sosyal olan kişiselleştirilir ve bu kişiselleştirme sürecinde öznenin metafiziği tekrar doğrulanır.

Bu ikinci bakış açısına göre, inşa bir etkinlik değildir, tersine bir defa gerçekleşmiş ve sonuçları kesin bir biçimde sabitlenmiş bir edimdir. Dolayısıyla inşacılık determinizme indirgenir ve bu, insan failliğinin aracılığının ortadan kalkmasına ve yerinden edilmesine işaret eder.

Bu görüş Foucault'yu tahakkümü "kişileştirdiği" için eleştiren yanlış okumaya dair bilgi verir; eğer tahakküm dilbilgisi kurallarına bağlı ve metafiziksel bir özneymiş gibi yanlış inşa edildiyse ve hümanist söylemin sınırları dahilindeki bu metafiziksel alan insan olanın ayrıcalıklı alanı haline geldiyse,

tahakküm insanı etkinliğin kaynağı şeklinde niteleyip yanlış bir yere oturtarak belirir. Ancak eğer Foucault'nun tahakküm tanımı öznenin dilbilgisi ve metafiziğinin bozumu ve yıkımı şeklinde okunursa ve eğer tahakküm öznenin oluşum ve devamlılığını düzenliyorsa, kendi sonucu olan "özne"ye dayandırılarak açıklanamaz. Artık bu noktada, inşa ne bir özne ne de ona bağlı bir eylem olmadığı için ve sadece "özneler"in ve "eylemler"in bir araya gelerek ortaya çıkardığı bir yinelenme olduğu için "inşa" kavramının öznenin dilbilgisel alanına ait olduğu iddiasına yer yoktur. Eylem halinde bir tahakküm yoktur, sürekliliği ve değişkenliğinde tahakkümün varolduğu yinelenen bir eylem hali vardır.

İnşa mefhumlarının yerine önermek istediğim, bir yer veya alan olarak değil, *madde ismini verdiğimiz sınır, değişmezlik ve yüzey kavramlarından bir sonuç üretmek için zaman boyunca sabitleştirilmiş olan bir maddeselleşme* süreci olarak, madde kavramına geri dönmektir. Maddenin her zaman maddeselleştirildiği tartışması, bence, Foucaultcu bağlamda düzenleyici tahakkümün üretici ve tabii ki maddeselleştirici sonuçlarıyla ilişkilendirilerek düşünülmelidir.[6] Dolayısıyla sorun artık "Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin belli bir yorumu olarak ve bunun aracılığıyla nasıl kurulur?" tartışmasından (cinsiyetin "sorunsallaşma/maddeselleşme" problemini kuramsallaştırılmamış bir halde bırakarak) çıkar ve aksine, "Cinsiyetin kendisi hangi düzenleyici normlar aracılığıyla maddeselleştirilir" sorusuna dönüşür. Bununla birlikte cinsiyetin maddeselliğine verili bir şey olarak yaklaşmak cinsiyetin kendisinin ortaya çıkışının normatif koşullarını nasıl varsayar ve doğrular?

6 Foucault iktidarın hukuki ve üretken modellerinin arasındaki ayrıma değinmiş olsa da bkz. *The History of Sexuality Volume One*, İng. çev. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978) [Eserin Türkçe çevirisi *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003], bu iki modelin birbirini varsaydığını öne sürmüş oldum. Öznenin üretimi – özneleşmesi/tâbi olması [*assujetissement*]— onun düzenlenişinin bir aracıdır. Bkz. Judith Butler, "Sexual Inversions", *Discourses of Sexuality* içinde, der. Domna Stanton, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), ss. 344-361.

Bu durumda inşa, ne tek bir eylemdir ne de bir özne tarafından başlatılan, belirli bir sonuçlar dizisine giden nedensel bir süreçtir. İnşa sadece zamanın *içinde* vuku bulmaz ancak inşanın kendisi normların yinelenmesiyle işleyen zamansal bir süreçtir; cinsiyet bu yineleme sürecinde hem üretilir hem de bozulur.[7] Yineleyici ve törensel bir pratiğin ayrışmış sonucu olarak, cinsiyet kendi doğallaştırılmış sonucunu edinir; fakat bu yineleme aracılığıyla bu tip inşalarda normdan kurtulan ve onu aşan, kesinlikle tanımlanamayan veya bu normun yineleyici gücü tarafından sabitlenemeyen kurucu tutarsızlıklar üzerinden yollar ve çatlaklar açılır. Bu tutarsızlık tam da yineleme sürecinde inşayı *bozucu* bir olasılıktır, "cinsiyet"in sabitleştirildiği koşulları hiçleyen bir güçtür, "cinsiyet" normlarının doğrulanışını üretici potansiyeli olan bir krize dönüştüren bir olasılıktır.[8]

Radikal inşacı düşüncenin kimi formülasyonlarının, zorlayıcı bir şekilde sürekli yinelenen bir kızgınlığa yol açtığı görülebilir, çünkü inşacı, dilbilimsel bir idealist olarak anlaşıldığında, inşacı düşünce, bedenlerin gerçekliğini, bilimin ko-

7 Burada mesele, performatifliği basit bir biçimde edimlerin bir tür yinelenişi olarak, sanki "edimler" zaman içinde tekrarlanırken dokunulmaz ve kendisinin özdeşi olarak korunabilirlermiş ve "zaman" edimlerin dışında anlaşılabilirmiş gibi, tanımlama meselesi değildir. Aksine edim, bir tekrar, bir toplanma, ve tam da edime benzer statüsü dahilinde engellenen geçmişin donuşudur. Bu bağlamda edim, daima belleğin geçici bir iflasıdır. Bu noktadan itibaren, her edimin bir tekrar, hatırlanamayanın, düzeltilemez olanın, tekrarı olarak tanımlandığı ve dolayısıyla öznenin yıkılışının rahatsız edici hayaleti haline geldiği Lacancı tartışmadan faydalanacağım. John Searle ve J. L. Austin'in söz edimi kuramlarına cevaben formüle edilmiş Derridacı tekrarlanabilirlik nosyonu, her edimin kendisinin bir ezber olduğunu, mevcut bir edim tarafından içerilen ve herhangi mevcut bir edimi "mevcudiyet"inden sürekli bir biçimde kovan önceki bir edimler zincirine atıftan ibaret olduğunu söyler. Egemenlik fantezisinin hizmetinde bir tekrar (yani özneyi inşa eden veya öznenin kurucu ve inşa edici edimleri olduğu söylenen edimlerin tekrarlanması) ile, bu fanteziyi kıran ve ona sınırlar koyan tekrar-dürtüsü [*repetition-compulsion*] arasındaki farka ilişkin detaylı yorumlar için, 9 numaralı dipnotumdaki kaynaklara başvurulabilir.

8 "The Subject of Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, der. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow (Chicago: Northwestern University Press, 1983).

nuyla ilişkisini, doğumun, yaşlanmanın, hastalığın ve ölümün gerçeğini yalanlar. Düşünür, bir inşacının somatofobikliğinden şüphelenmekte ve soyutlanmış bir inşacının en azından cinsel olarak farklılaşmış parçaların, eylemlerin, kapasitelerin, "inşa"yla ilişkilendirilmeden düşünülebilecek hormonal ve kromozomal farklılıkların varolabileceğini kabul etmesine dair bir güvence aramakta hiç de haksız değildir. Bu noktada, bu metnin muhatabı olan okuyucuya mutlak bir rahatlama sağlamayı arzulasam da, kimi kaygılarım sürmekte. "Cinsiyet"in ve "maddeselliğinin" inkar edilemezliğini "kabul etmek", her zaman, "cinsiyet"in herhangi bir şeklini ve bir "maddesellik" oluşumunu kabul etmek demektir. Bu kabul edişin ortaya çıktığı söylem – evet, bu kabullenme her zaman vuku bulacaktır – tam da kabul ettiği fenomenin kendisine şekil veren bir söylem değil midir? Söylemin oluşturucu olduğunu iddia etmek, onun kabullendiği şeyi öncelediğini, ona sebebiyet verdiğini, ya da onu etraflıca düzenlediğini iddia etmek anlamına gelmez; aksine, aynı zamanda ötesinde bir oluşumdan bahsedilemeyecek has bir beden göndermesinin varolmadığını iddia etmek anlamına gelir. Bu bağlamda, cinsiyetlenmiş bedenlere göndermede bulunan dilbilimsel kapasite inkar edilmez, ancak "göndergeselliğin" [*referentiality*] anlamının kendisi başkalaşır. Felsefi terimlerle konuşacak olursak, betimleyici bir önerme her zaman bir dereceye kadar performatiftir.

Cinsiyetle ilişkili olarak, eğer biri cinsiyetin veya bedenin maddeselliğini kabul ediyorsa, tam da bu kabulleniş, söz konusu cinsiyetin maddeleşmesini – performatif olarak – harekete geçirir mi? Daha da ötesi, bu cinsiyetin –konuşma ve yazıda ortaya çıkma ihtiyacı duymayan çok daha belirsiz aracılarla işaret edilebilecek – yinelenen teslimiyeti [*concession*] nasıl bu maddesel sonucun çöküşünü ve ürününü kurar?

Mütevazı düşünür "cinsiyet"in *kimi kısımlarının* inşa edilmiş olduğunu kabul edebilir, ancak kimi diğer kısımları aynı şekilde algılamayı kesinlikle olası bulmaz ve böylece düşünür kendini sadece inşa edilmiş olanla olmayan

arasında çizgi çekmek zorunluluğu altında hissetmekle kalmaz, bir de kendini bu cinsiyetin inşayı gözetmeksizin nasıl farklı kısımlara ayrıldığını açıklarken bulur. Ancak böylesine görünen kısımlar arasında sınır çizilirken, "kurulmamış olan" bir defa daha anlamlandırıcı pratikler aracılığıyla sınırlandırılmış olur ve böylece cinsiyetin kimi kısımlarının inşacılığın zararlarından korunması anlamına gelen tam da bu sınır bu defa da inşa-karşıtının kendi inşası aracılığıyla tanımlanır. İnşa sıradan bir nesneyi hedefleyen, o oluşmadan kararlaştırılmış ve *kademeler halinde* gerçekleşen bir şey midir? Ya da belki de biz tartışmanın her iki tarafını da anlamlandırmanın, "atıfta bulunduğumuz"u ayırma ve sınırlamanın, "göndermelerimiz" bu öncül sınırlamayı daima varsayarken – ve çoğu zaman gizlerken – zorunlu bir uygulaması üzerinden mi okuyoruz? Gerçekten de dolaylı ya da dolaysız böylesi söylem-dışı bir nesneye atıfta bulunmak her zaman söylem-dışının öncül sınırlamasını gerektirecektir. Dolayısıyla söylem-dışı sınırlandırıldığınca tam da kendini özgürleştirmenin yollarını aradığı söylem tarafından şekillendirilecektir. Bütün tanımlamalarda kuramsallaştırılmamış bir varsayım olarak betimlenen bu sınırlama bizim atıfta bulunduğumuz nesnenin kendisinin ne olup ne olmayacağını kapsayan ve onu dışarıda bırakan, ona karar veren bir sınır belirler. Bu hudut belirleme sadece yok ederek kurabileceği; herhangi bir şeyi ancak belirli bir kritere, bir seçicilik ilkesine uyması için zorlayarak engelleyebileceği için bazı normatif baskı ve şiddetleri içerecektir.

"Cinsiyet" sınırları içine dahil edilecek ve edilmeyecek olan, dışlamanın aşağı yukarı zımni işleyişi tarafından düzenlenecektir. Heteroseksüel matris içinde yer alan ikili farklılaşmalar aracılığıyla "cinsiyetler"i bölen ve ilişkilendiren yapısalcı yasanın değişmezliğini sorgulayacak olursak, bu sorgulama, söz konusu sınırın dış bölgelerinden (bir "konum" üzerinden değil, aksine hegemonik koşulların kurucu dışı vasıtasıyla oluşan söylemsel olasılıklar üzerin-

den) hayata geçecektir ve bu, dışlanmış olanın, heteroseksüel sembolik düzenin mantık sınırları içinden, bozucu dönüşünü meydana getirecektir.

Bu metin, böyle bir bozucu yıkıcılığın izini sürecek, ancak inşacı toplumsal cinsiyet tahayyüllerine yöneltilmiş birbiriyle ilişkili iki soruya cevaben, tek başına inşacılığı savunmak amacıyla değil, kendi sınırlarını kuran yok edip dışladıklarını sorgulamak amacıyla, dolaylı bir şekilde yol alacaktır. Bu eleştiriler materyalizm ve idealizm arasındaki, teslim alınmış dilbilgisine gömülü bir dizi metafiziksel karşıtlığı varsaymaktadır ki, bu karşıtlıklar, ilerde tartışacağım üzere, cinsiyetin maddeselleşme sürecinde işleyen söylemsel performatifliğin post-yapısalcı yeniden yazılışı aracılığıyla eleştirel olarak yeniden tanımlanacaktır.

ATIFSALLIK OLARAK PERFORMATİVİTE

Lacancı bir yaklaşımla, bir kişinin bir "cinsiyet"i edindiği söylendiği anda, dilbilgisi kurallarıyla bu tabir hangi "cinsiyet"i edineceği sorusuyla kalkıp aranmaya başlayan, düşünen "birinin" varlığına dair, "edinme"nin hayli düşünülmüş iradi bir tercihle anında benzeştirildiği, bir beklenti yaratır. Ancak bu "edinim" heteroseksüelliğin düzenleyici bir aygıtı, "cinsiyet"in zoraki üretimiyle kendini yineleyen bir aracı tarafından *mecburi kılınıyorsa*, cinsiyet "edinim"i başlangıcı itibariyle kısıtlanmış olur. Eğer bir *faillik* söz konusuysa, bu, çelişkili bir biçimde, düzenleyici yasanın söz konusu kısıtlanmış sahiplenilişiyle ortaya çıkan olasılıklarda, bu yasanın maddeselleştirilmesi, normatif taleplerin zoraki sahiplenilişi ve onlarla olan zoraki bir özdeşimle kendini gösterir. Cinsiyetlenmiş bu bedenin yaratılışı, doğuşu, dolaşımı, anlamlandırılması yasaya uygun bir dizi eylem halinde icra edilmeyecektir, aksine bunlar harekete geçirilmiş bir eylemler dizisi, maddesel sonuçlar üreten yasanın atıfsal bi-

rikimi ve gizlenişi, bu sonuçların yaşanan gerekliliği ve bu gerekliliğe dair yaşanmakta olan mücadeleden ibaret olacaktır.

Dolayısıyla performatiflik, tek bir "eylem" değildir çünkü o her zaman bir norm veya normlar dizisinin yinelenmesidir ve eylem benzeri bir statü edindiği ölçüde bir yineleme olduğu gerçeğini gizleyip farklı gösterebilir. Bununla birlikte, bu eylem öncelikli olarak teatral ve temsili bir eylem değildir; görünüşteki temsili olma hali onun tarihselliği gizli kaldığı ölçüde üretilir (ve bunun tersine, temsili oluş durumu tarihselliğinin tam bir ifşasının imkansızlığı göz önünde bulundurulduğunda belli bir kaçınılmazlık kazanır). Söz edimleri teorisine göre bir performatif, adlandırdığını üreten ya da meşrulaştıran söylemsel bir pratiktir.[9] Performatifin İncil'deki yorumlarına göre, "Işık olsun!" sözünde görüldüğü gibi, performatif, bir olgunun, *öznenin gücü ve onun iradesi* aracılığıyla vücuda gelmesi sonucunda ortaya çıkar. Performatifi eleştirel olarak yeniden yorumlarken Derrida, bu gücün önceleyici bir irade fonksiyonu olmadığını ancak daima türetilmiş olduğunu belirtir:

> Eğer performatif bir söz ediminin formülasyonu "kodlanmış" veya yinelenebilir bir söz edimini tekrarlamamışsa ya da başka bir deyişle, bir toplantıyı başlatmak, bir gemiyi karaya çıkarmak ya da bir evliliğe niyetlenmek için beyan ettiğim formül yinelenebilen bir modele uyacak şekilde tanımlanamamışsa veya bir şekilde bir "atıf" olarak belirlenememişse, böyle performatif bir söz edimi muvaffak olabilir mi? ...böyle bir

9 Bkz. J. L. Austin, *How to Do Things With Words*, der. J.O. Urmson ve Marina Sbisa (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955), ve *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961), ss. 233-252; Shoshana Felman, *The Literary Speech-Act: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, İng. çev. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1983); Barbara Johnson, "Poetry and Performative Language: Mallarme and Austin," *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980), ss. 52-66; Mary Louise Pratt, *A Speech Act Theory of Literary Discourse* (Bloomington: Indiana University Press, 1977); ve Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İng. çev. G.E.M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958), 1. Bölüm.

> tipolojide, niyet kategorisi ortadan kalkmayacak; bu kategori kendine ait bir konuma sahip olacaktır, ancak, tüm söz edim sistemini [*l'énonciation*] ve sahnesini artık bu konumdan yönetemeyecektir.[10]

Ne dereceye kadar söylem otoritenin kaidelerine atıfta bulunmak yoluyla isimlendirdiklerine neden olma yetkisini kazanır? Bir özne, kadın/erkeğin şartlandırıldığı ve harekete geçirildiği atıfsal uygulama belirsiz kaldığı derecede, kendi söylemsel sonuçlarının sorumlusu olarak belirebilir mi? Bu, kadın/erkeğin anlamının yaratıcısı olarak öznenin üretiminin, tamamen bu belirsiz atıfsallığın bir sonucu olduğu anlamına gelebilir mi? Daha da ötesi, eğer bir özne cinsiyet normlarına tâbi olarak, cinsiyet normlarının varsayımını gerektiren bir tâbiyet aracılığıyla varlığını kazanıyorsa, bu "varsayımı" bu tip bir atıfsallığın belirteci olarak okuyabilir miyiz? Başka türlü söylemek gerekirse, cinsiyet normu bir norm olarak atıfta bulunulduğu derecede varlık gösterir, ancak aynı zamanda gücünü mecburi kıldığı atıflar aracılığıyla üretir. Nasıl olur da bizler cinsiyet normlarının "atıfta bulunma" eylemini bu tip normlarla bir yakınlık kurma ya da "özdeşleşme" süreci olarak okuyabiliriz?

Biraz daha ileri gidecek olursak, psikanalize göre cinsiyetlenmiş beden düzenleyici şemalar tarafından yönetilen özdeşimsel uygulamalar aracılığıyla hangi ölçüde korunur? Özdeşim burada bilinçli varlığın kendini bir diğeri üzerinden modellediği taklide dayanan bir etkinlik değil; aksine, egonun ilk defa belirdiği özümseyici bir tutkudur.[11] Freud'a göre

---

10 Jacques Derrida, "Signature, Event, Context," *Limited, Inc.* İçinde, der. Gerald Graff, İng. çev. Samuel Weber ve Jeffrey Mehlman (Evanston: Northwestern University Press, 1988), s. 18.

11 Bkz. Michel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, İng. çev. Catherine Porter (Stanford: Stanford University Press, 1988). Borch-Jacobsen özdeşimin egoyu nasıl öncelediğine ve kurduğuna dair ilginç bir teori öne sürerken, özdeşimin herhangi bir libidinal deneyimin öncesinde varolduğunu iddia eder. Ben bu noktada özdeşimin kendisinin tutkulu ve libidinal bir asimilasyon olduğu konusunda ısrar ediyorum. Özdeşimin mimetik ve imitatif modelleri arasında önem arz eden ayrımı için bkz. Ruth Leys, "The Real

"ego her şeyden önce bedensel bir egodur", bizim hayali bir morfoloji olarak tekrar tanımlayabileceğimiz bu ego daha da ötesi, "bir yüzeyin yansımasıdır."[12] Biraz daha ileri giderek, bu hayali morfolojinin sosyal-öncesi veya sembolik-öncesi bir eylem olmadığını, ancak kendisinin, anlaşılır morfolojik olasılıkları üreten düzenleyici şemalar üzerinden ayarlandığını öne süreceğim. Bu düzenleyici şemalar zaman-ötesi strüktürler değil, tersine, maddeleşen/sorunlaşan bedenleri üreten ve alt eden anlaşılırlığın tarihsel olarak yeniden düzenlenebilecek kriterleridir.

Eğer bedensel bir egonun, tutarlı bir kontör algısının formülasyonuna ve uzamsal sınırın sabitlenmesine özdeşime dayalı pratikler aracılığıyla erişiliyorsa, ve psikanaliz bu özdeşimlerin hegemonik işleyişini belgeliyorsa, psikanalizi heteroseksüel matrisin bedensel morfogenez düzeyindeki telkini üzerinden okuyabilir miyiz? Lacan'ın sembolik yasanın "varsayımı" ya da ona "erişim" olarak tanımladığı, yasaya bir tür *atıfta bulunma* olarak okunabilir ve dolayısıyla "cinsiyet"in maddeselleştirilmesi sorununu performatifliğin atıfsallık olarak yeniden işleme sokulmasıyla bağlantılandırmak için bir fırsat sunar. Lacan sembolik yasanın Cinsiyetlendirilmiş konumların özne tarafından varsayılmasının öncesinde yarı-otonom bir statüye sahip olduğunu iddia etse bile bu normatif konumlar, yani "cins(iyet)ler", sebep oldukları yakınlaşmalar üzerinden bilinirler. Dolayısıyla, bu normların gücü ve gerekliliği (sembolik bir fonksiyon olarak

---

Miss Beauchamp: Gender and the Subject of Imitation," *Feminists Theorize the Political*, der. Judith Butler ve Joan Scott (New York: Routledge, 1992), ss. 167-214; Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins* (New York: Routledge, 1992), ss. 262-270; Mary Ann Doane, "Misrecognition and Identity", *Explorations in Film Theory: Selected Essays from Cine-Tracts*, der. Ron Burnett (Bloomington: Indiana University Press, 1991), ss. 15-25; ve Diana Fuss, "Freud's Fallen Women: Identification, Desire, and 'A Case of Homosexuality in a Woman'", *The Yale Journal of Criticism* 6:1, 1993, ss. 1-23.

12 Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, der. James Strachey; İng. çev. Joan Riviere (New York: Norton, 1960), s. 16. [Eserin Türkçe çevirisi *Ben ve İd*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011].

"cinsiyet" bir tür buyruk ya da emir olarak anlaşılacaktır) işlevsel olarak yasanın ayarlanmasına ve atfına dayanır; yasa, uyarlanmadan, yasa olamazdı, onu dini bir inanç temelinde olumlayanlar için hükmedici bir yasa olarak kalırdı. Eğer cinsiyet, yasaya başvurulmasıyla (ona atıfta bulunulması ile) aynı şekilde varsayılıyorsa – bu analoji metnin ilerleyen bölümlerinde desteklenecektir – "cinsiyetin yasası", yasa olarak yinelendiği, mukaddem ve uyarlanamaz bir ideal ve bir yasa olarak üretildiği ölçüde, hükmettiği farz edilen atıflar aracılığıyla, kuvvetlendirilecek ve idealleştirilecektir. Lacan'da "varsayım"ın anlamını atıf olarak okursak, yasa artık atfının öncesinde olan sabitlenmiş bir formda verili olmaz; özne tarafından icra edilmiş fani uyarlamaları önceleyen ve aşan olarak, atıf aracılığıyla, üretilir.

Böylece Lacan'da sembolik yasa, Nietzsche'nin Tanrı nosyonu üzerinden tasarladığı eleştiriyle aynı türden bir eleştiriye tâbi tutulabilir. Bu öncel ve ideal güce eklenen güç, tam da bu eklemeden türetilir ve saptırılır.[13] *Paris Yanıyor* filminde bir dereceye kadar dramatize edilen, cinsiyetin sembolik yasasının gayrı meşruiyetine dair olan bu sağduyudur: aynada yansıtılan ideal, bu yansımanın bir ideal olarak sürdürülmesine bağlıdır. Sembolik, psikozsuz ihlal edilemeyen bir güçmüş gibi belirse de, cinsiyetin sınırlarını psikoz tehdidi, dışkılanma, psişik yaşanamazlık vasıtasıyla temin eden normatifleştirici buyruklar dizisi olarak yeniden düşünülmelidir. Dahası bu "yasa" ancak "dişil" ve "eril" olarak isimlendirilen farklılaştırılmış atıfları ve uyarlamaları mecbur kıldığı ölçüde bir yasa olarak kalabilir. Cinsiyetin sembolik yasasının varsayımının öncesinde ve varsayımından bağımsız ayrı bir ontolojiye sahip olduğu varsayımı, yasaya atıfta bulunmanın onun üretimi ve uyarlanmasında ibaret olduğu nosyonuyla bozulur. Sembolik tarafından "zorlanan", kendi hileli gücünü tekrarlayan ve

13 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, İng. çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), bölüm 20. [Eserin Türkçe çevirisi *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Say Yayınları, İstanbul, 2013].

pekiştiren yasaya yapılan atıftır. Yasaya, onu farklı bir şekilde üretmek için, "atıfta bulunmak", gücünü tekrarlamak ve atamak amacıyla yasaya "atıfta bulunmak", heteroseksüel matrisi ifşa etmek ve onun gerekliliğinin etkilerini yerinden etmek ne anlama gelir?

Bu birikim süreci, ya da *maddeselleşme* diyebileceğimiz şeyin süreci bir tür atıfsallık, varoluşun iktidara atıf üzerinden edinilişi, "Ben"in oluşumunda iktidarla öncel bir suç ortaklığı tesis eden atıf olacaktır.

Bu bağlamda cinsiyetin performatifliği anlamına gelen faillik, karşı çıktığı düzenleyici normlardan bağımsız varolan herhangi bir iradi özne nosyonuna karşı olacaktır. Özneleşmenin/Tâbi olmanın [*assujetissement*] paradoksu tam olarak, bu normlara direnen öznenin bu normlar tarafından üretildiği, hatta muktedir kılındığıdır. Bu kurucu sınırlama, faillik olasılığını engellemese de, failliği iktidarla dışardan bir muhalefet ilişkisi olarak değil, iktidara içkin, yineleyici ve yeniden eklemleyici bir pratik olarak konumlar.

Performatifliğin yeniden formüle edilişinin bir sonucu olarak, (a) toplumsal cinsiyet performatifliği düzenleyici cinsel rejimlerin zoraki ve yineleyici pratiğinden ayrı olarak kuramsallaştırılamaz, (b) bu söylem/iktidar ilişkileri tarafından koşullandırılan faillik açıklaması iradicilik ya da bireyselcilikle, ve tüketicilikle, birleştirilemez, ve hiçbir koşulda seçim yapan bir özneyi varsaymaz, (c) heteroseksüellik rejimi cinsiyetin "maddeselliğini" çevreleyerek ve sınırlayarak işler ve bu "maddesellik" kısmen heteroseksüel hegemonyanın düzenleyici normlarından oluşan normların maddeselleşmesi aracılığıyla şekillendirilir ve korunur, (d) normların maddeselleşmesi onların varsayıldığı ve sahiplenildiği özdeşime dayalı süreçleri gerekli kılar, ve bu özdeşimler bir öznenin oluşumunu önceler ve muktedir kılar, ancak asla bir özne tarafından icra edilmezler, (e) inşacılığın limitleri, dışkılanmış ve meşruiyetten kovulmuş bedenlerin "beden" olarak sayılmayı başaramadığı bedensel hayatın sınırlarında ifşa

edilir. Eğer cinsiyetin maddeselliği söylem içerisinde tahdit ediliyorsa, bu sınırlama dışlanmış ve meşruiyetten kovulmuş bir "cinsiyet" alanı üretecektir. Dolayısıyla bedenlerin nasıl ve ne noktaya kadar inşa edilmedikleri hakkında düşünmek, ve dahası maddeselleşmeyi başaramayan bedenlerin, normu maddeleştirerek maddeleşen/sorunlaşan bedenler olarak nitelendirilecek bedenler için, nasıl zorunlu bir "dışarısı", hatta zorunlu bir destek sundukları, onların nasıl ve ne noktaya kadar inşa edildikleri hakkında düşünmek kadar önemlidir.

Heteroseksüel hegemonyanın geçerli bir beden olma vasfını kazanan şeyin oluşumunda gördüğü işlevi anlamak adına, bedenler meselesini düzenleyici normlar tarafından yönetilen bir tür maddeleşme olarak nasıl düşünebiliriz? Normun bedensel oluşumda maddeselleşmesi, bir dışkılanmış bedenler alanını, tamamen insani olma vasfını kazanmayı başaramayarak düzenleyici normları kuvvetlendiren bir deformasyon sahasını nasıl üretir? Bu dışlanmış ve dışkılanmış alan, sembolik hegemonyaya, maddeleşen/sorunlaşan bedenler olma, "yaşam" olarak tanınan yaşam biçimleri olma, korumaya, tasarruf etmeye, yasını tutmaya değer yaşamlar olma vasfını kazanacak şeylerin radikal olarak yeniden tahayyül edilmesini mecbur edecek ne tür bir zorluk sunabilir?

METNİN GÜZERGAHI

Bu araştırmanın odağını oluşturan metinler, çeşitli yazı geleneklerinden geliyorlar: Platon'un *Timaeus*'u, Freud'un "Narsizm Üzerine"si, Lacan'ın yazıları, Willa Cather'ın hikayeleri, Nella Larsen'ın *Geçinme* [*Passing*][14] isimli romanı, Jennie Livingston'ın *Paris Yanıyor* isimli filmi, güncel cinsellik kuramları üzerine denemeler ve radikal demokrasi kuramları

14 Ç.n.: İngilizce "passing" kelimesini, tam olarak aynı anlamı vermese de Türkçeye "geçinme" olarak çevirdik. Novellada ana karakterler siyahi olmalarına rağmen çok koyu tenli olmadıkları için "beyazmış gibi" davranıp, beyazların bulundukları ortamlarda bulunabiliyorlar.

üzerine metinler. Bu seçkinin geniş bir tarihsel yelpazeye sahip olması, her birinin ait olduğu bağlamlarda tek bir heteroseksüelleştirici emperatifin olduğunu öne sürmek anlamına gelmiyor. Ancak bu bağlamların her birinde, cinsiyetlendirilmiş bedenin alanını sabitleme çabası aracılığıyla üretilen istikrarsızlık, söylemsel anlaşılırlığı sarsar. Burada mesele, sadece, cinsiyetin tartışılmamış alanını söylem üzerinden ortaya çıkarmanın zorlukları üzerine konuşmak değildir. Asıl mesele, "cinsiyet"in heteroseksüel ikili sistem içerisindeki tartışılmayan statüsünün sembolik sistemi temin ettiği ve bunun tartışılmasının sembolik anlaşılırlığın limitlerinin nerede ve nasıl kurulduğunu sorgulamasıdır.

Kitabın birinci bölümünün odağı cinsiyetlendirilmiş morfolojilerin düzenleyici şemalar tarafından üretimini sorunsallaştırmaktır. Bu bölüm boyunca iktidar ilişkilerinin "cinsiyet"in ve onun maddeselliğinin oluşumunda nasıl işlediğini göstermeye çalışacağım. Bu bölümde yer alan ilk iki deneme, bedenleri sınırlandıran iktidar ilişkilerinin izini sürmek için iki farklı soykütüksel çabaya tekabül eder: Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler belirli klasik gerilimlerin çağdaş kuramsal pozisyonlar içerisinde nasıl üstlenildiğini ortaya çıkarmaktadır. Metin, kısaca Aristoteles ve Foucault'yu ele alır ve daha sonra Irigaray'ın *Timaeus*'taki *chora*'yı ele aldığı Platon okumasına yeni bir okuma sunar. *Chora*, maddeselliğin ve dişilliğin, ampirik olanın herhangi bir nosyonunun öncesinde ve o nosyonu oluşturucu bir maddeselliği şekillendirmek için birbirine karıştığı bir sahadır. "Lezbiyen Fallus ve Morfolojik İmgelem" isimli denemede, normatif heteroseksüelliğin maddesellik ve imgesel olan arasında bocalayan bir bedensel sınırı nasıl biçimlendirdiğini göstermeye çalışacağım. Bu iki yazı, bedenin maddeselliğine itiraz etmek için yazılmadı; tam tersine, her ikisi de bedenin maddeselliğinin hangi normatif koşullar altında çerçevelendiği ve biçimlendiği, ve özellikle cinsiyetin farklılıklara dayalı kategorileri aracılığıyla nasıl şekillendirildiği sorularını masaya yatırma çabala-

rının parçalı ve birbiriyle kesişen iki ayrı yolunu oluşturuyor.

"Lezbiyen Fallus" tartışmasında, morfogenez sorunsalını dert edinen başka bir dizi soru belirmektedir: özdeşimler Freud'un bedensel ego olarak tanımladığı şeyi üretme ve bozma işlevlerini nasıl üstlenirler? Beden, yansıtılmış bir fenomen olarak, yalnızca yansımanın ortaya çıktığı bir kaynak değildir, aynı zamanda daima dünyada varolan bir fenomendir, üzerinde hak iddia eden "Ben"den bir yabancılaşmadır. Kuşkusuz, cinsiyetin üstleniminin, sınırlandırılmış belirli bir maddeselliğin varsayımının ta kendisi, bu bedene şekil verme halidir, bir dizi özdeşimsel yansıma aracılığıyla vuku bulan bir morfogenezdir. Olunan bedenin bir dereceye kadar kendi cinsiyetlendirilmiş sınırlarını kısmen speküler ve dışsallaştırıcı koşullar altında kazanan bir beden olduğu, özdeşim süreçlerinin cinsiyetlendirilmiş maddeselliğin şekillenmesinde önem arz ettiğini gösterir.[15]

Freud'un ve Lacan'ın yeniden okunması kitabın üçüncü bölümünde, "Fantazmatik Özdeşim ve Cinsyetin Üstlenilişi"nde, devam eder. Burada sosyal ve politik öneme sahip iki mesele ortaya çıkar: (1) eğer özdeşime dayalı projeksiyonlar sosyal normlar tarafından düzenleniyorsa ve bu normlar heteroseksüel emperatifler olarak yorumlandırılıyorsa, normatif heteroseksüellik cinsiyetin bedensel maddesinin sınırlarını çizen formdan kısmen sorumludur; ve (2) açık bir biçimde, normatif heteroseksüelliğin, bedensel sınırların üretimi ve bedensel anlaşılırlığa sınırlar belirleme hususlarında işlev gören tek düzenleyici rejim olmadığı düşünülürse, başka hangi düzenleyici üretim rejimlerinin bedenlerin maddeselliğini belirlediği sorusunu sormak anlamlıdır. Burada ırkın sosyal regülasyonu, cinsel farklılıktan ya da cinsellikten tamamen basitçe ayrılabilecek bir diğer iktidar sahası olarak ortaya çıkmaz, ancak bunun meselemize eklenişi heteroseksüel

15 Bu kitabın "Lezbiyen Fallus" isimli ikinci bölümünde, "Ayna Evresi"ndeki speküler modelin sınırlı ve fallogosantrik göndermelerinin altını çizen Lacan eleştirisine detaylı bir şekilde değineceğim.

empertaifin şu ana kadar tarif ettiğim monolitik işleyişini alt üst eder. Sembolik – düzenleyici idealliğin kaydedildiği alan – aynı zamanda daima ırksal bir endüstridir, *ırksallaştırıcı* çağırmaların yinelenen pratiğidir. Irkçılığı önceden verili bir ırkı temel alan bir ayrımcılık olarak anlayan bir modeli kabul etmektense, "ırk"ın kısmen ırkçılığın tarihinin bir etkisi olarak üretildiğini, onun sınırlarının ve anlamlarının zaman içinde sadece ırkçılığa değil, ona olacak muhalefetlere de hizmet edecek biçimde inşa edildiğini öne süren güncel kuramları takip edeceğim.[16] Irksal farklılığı cinsel farklılığın türetici etkilerine (sanki cinsel farklılık ırksal farklılıktan sadece bağımsız değil, aynı zamanda ondan bir şekilde zamansal ve ontolojik anlamda daha öncelmiş gibi) indirgeyen iktidar modellerini reddederek, üremeyi ve cinsiyetlendirici pratikleri sadece heteroseksüel emperatifin başlatılmasını sağlayan pratikler olarak değil, ırksal ayrımın sınırlarının temin edildiği ve tartışıldığı pratikler olarak yeniden düşünmek önem taşımaktadır. Zorunlu bir heteroseksüelliğin ırksal saflığın hegemonik formlarının sürdürülmesinin hizmetinde işlediği o kesişim noktalarında, homoseksüellik tehdidi belirgin bir karmaşıklık kazanır.

Irkçılığı, homofobiyi ve kadın düşmanlığını paralel ve analojik ilişkiler olarak kuracak bir iktidar modeline direnmek önemlidir. Bunların soyut ya da yapısal olarak birbirine denk oldukları iddiası, inşalarının ve detaylandırılışlarının özel tarihlerini görmezden gelmekle kalmaz, bu iktidar vektörlerinin

16 Bkz. Michael Omi ve Howard Winnant, *Racial Formation in the United States: From 1960s to the 1980s* (New York: Routledge, 1986); Anthony Appiah, "The Uncompleted Argument Du Bois and the Illusion of Race," *"Race", Writing and Difference*, der. Henry Louis Gates, (Chicago: University of Chicago Press, 1986), ss. 21-37; Colette Guillaumin, "Race and Nature: The System of Marks," *Feminist Studies* 8:2 (Sonbahar 1988): ss. 25-44; David Lloyd, "Race Under Representation," *Oxford Literary Review* 13 (İlkbahar 1991): ss. 62-94; Sylvia Wynter, "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond," *The Sature and Context of Minority Discourse*, der. Abdul R. JanMohammed ve David Lloyd (New York: Oxford University Press, 1990), ss. 432-469.

kendilerini eklemleme amacıyla birbirlerini gerektirdiği ve harekete geçirdiği durumları üzerine düşünmeyi de geciktirir. Kuşkusuz, bu nosyonları ve birbiriyle olan ilişkilerini, iktidarı jeopolitik boyutları ve kesişen dağılımının çağdaş uzantıları dahilinde etraflıca yeniden kavramadan düşünmek mümkün olmayacaktır.[17] Bir yandan, bir iktidar vektörünü diğerine göre ön planda tutan herhangi bir analiz hiç kuşkusuz diğerlerini görmezden geldiği ya da onların değerini düşürdüğü, ve kendi inşasının işleyebilmesi için ötekilerin dışlanmasına bağımlı olduğu yönündeki eleştirilere hassas bir hale gelecektir. Diğer yandan, bütün iktidar vektörlerini içeriyor gibi görünen herhangi bir analiz, herhangi bir yazarın çağdaş tahakkümün karmaşıklıklarını tamamen temsil edebileceği ve açıklayabileceği varsayımını içeren epistemolojik bir emperyalizm riskini taşır. Hiçbir yazar ya da metin böyle bir düşünceyi sunamaz, ve böylesi bir resim sunduklarını iddia edenler ise tam da bu iddiadan ötürü şüpheli bir hale gelirler. Mimetik fonksiyonun başarısızlığı kendine has politik kullanımlara sahiptir çünkü metinlerin üretimi dünya olarak tanınan şeyi yeniden şekillendirmenin bir yoludur. Metinler yazarlarının ya da onların dünyalarının tümünü yansıtmaz, onlar kısmi provokasyonlar olarak bir oku(n)ma alanına girerler, okunabilirlik kazanmak için bir dizi öncel metne gereksinim duymalarının yanı sıra, kendilerine ait temel sahayı sorgulayan bir dizi sahiplenmeyi ve eleştiriyi de (en azından) başlatırlar.

17 Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Value" ve "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledgc, 1987); ve "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, der. Cary Nelson ve Lawrence Goldberg (Urbana: University *of* Illinois Press, 1988); Tejaswini Niranjana, *History, Post Structuralism, and the Colonial Context* (Berkeley: University of California Press, 1992); Chandra Talpade Mohanry, "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" ve "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Third World Women and the Polities of Feminism*, der. Mohanty, Ann Russo, ve Lourdes Torres (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 1-80; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

Çağdaş iktidar ilişkilerini, karmaşıklıkları ve birbirilerine eklemlenişleri dahilinde düşünmeye dair bu ihtiyaç, imkansızlığı içerisinde bile, yadsınamaz bir biçimde önemini sürdürmektedir. Ancak bir metnin içgörüsünün radikal karakterini koşullandıran tam da onun parçalılığı olduğu için, aynı kriterleri her kültürel ürüne empoze etmek hatalı olacaktır. Heteroseksüel matrisi ya da heteroseksüel hegemonyayı bir çıkış noktası olarak almak bir darlık riskini de beraberinde getirir ancak bu riski onun bir iktidar biçimi olan hegemonyasını ve özerkliğini terk ederek alır. Bu, metnin içinde, ama belki de en başarılı bir biçimde metnin çeşitli sahiplenilmelerinde, vuku bulacaktır. Kuşkusuz, bir yazar, üzerinde geçici bir otorite sürdürdüğü bir yazı alanından daha büyük ve daha az hükmedilebilir bir yazı alanında yazar ve verili bir işin asla bilinçli bir şekilde hitap etmeye niyetlenmediği alanlarda beklenmedik sahipleniliş halleri en etkili sahiplenmelerden sayılabilir. İktidarın karmaşıklıkları içerisinde hareket edebilmenin politik sorunsalı, "Fantazmatik Özdeşim ve Cinsiyetin Üstlenilişi"nın sonuna doğru ele alınacak ve bu tartışma *Paris Yanıyor* isimli filmin okumasına yer verdiğim "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları" adlı dördüncü bölümde, ve daha sonra "Geçinme, *Queer*'leşme: Nella Larsen'ın Psikanalitik Cüreti" isimli altıncı bölümde devam edecektir.

Kitabın ikinci bölümünde, önce, paternel semboliğin toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin yıkıcı bir biçimde yeniden bölgeselleşmesine nasıl müsaade ettiğini ele aldığım, Willa Cather'ın eserlerinden bir seçkinin okuması üzerinde duracağım. Cinselliğin tamamen toplumsal cinsiyetten ayrılabilir olduğu argümanına karşı, Cather'ın hikayeciliğinin, başka türlü konuşulamayan bir arzuya imkan tanımak adına belli bir toplumsal cinsiyet ihlalini icra ettiğini öne süreceğim. Cather'in hikayeciliğinin kısa okuması, özellikle "Tommy the Unsentimental", "Paul's Case" ve *My Ántonia*'dan bazı bölümlerin okumaları, paternel yasanın yeniden imlenebilirliği sorununu

ele almakta ki bu sorun isimlerin ve uzuvların çapraz-özdeşim [*cross-identification*] ve arzu alanları olarak işleyişlerini bozar. Cather'da isim, toplumsal cinsiyet ve bedensel bütünlüğün eş zamanlı olarak homoseksüelliğin sapan ve onu ifşa eden geleneksel nosyonlarının istikrarsızlaştırılmasına etki eder. Bu tür bir metinsel kurnazlık Eve Kosofsky Sedgwick'in "dolap epistemolojisi" olarak ustaca analiz ettiği şeye bir örnek teşkil eder.[18] Ancak Cather'da toplumsal cinsiyetin söylemsel artikülasyonu, lezbiyen arzunun anlatımı ve anlatılabilirliği ile bağlantılandırılır ki Cather'ın hikayeciliği Segwick'in ona ilişkin öne sürdüğü cinselliğin toplumsal cinsiyetten ayrılmasını zımnen sorgular.[19]

Nella Larsen'ın *Geçinme*'sinin okuması, semboliğin toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş ve ırksal emperatiflerin bir vektörü olarak yeniden tanımlanmasının, cinsel farklılığın bir bakıma ırksal farklılıkların öncesinde varolduğu savını nasıl sorunsallaştırdığını ele alıyor. Larsen'in metninde "*queer*"leşme kelimesi hem ırksal hem de cinsel endişeleri bir araya getirir ve cinsel düzenlemenin ırksal sınırların düzenlenmesi aracılığıyla nasıl işlediğini ve ırksal ayrımların toplumsal olarak tehlikeli belli cinsel ihlallerin karşısında bir savunma olarak nasıl işlediğini soran bir okuma ortaya çıkarır. Larsen'in romanı semboliği ırksal biçimde eklemlenmiş bir cinsel normlar dizisi olarak yeniden kuramsallaştırmaya, bu normların tarihselliği, çatışma ve yakınlaşma alanları ve yeniden eklemlenmelerinin sınırlarını ele almaya dair bir yol sunar.

Eğer performatiflik, söylemin tekrar aracılığıyla etkiler üretme gücü olarak yorumlanıyorsa, bu üretimin limitlerini, bu üretimin meydana gelmesini sağlayan sınırlandırmaları nasıl anlayacağız? Bunlar, toplumsal cinsiyet ve ırkın yeniden anlamlandırılabilmesinin [*resignifiability*] limitleri midir,

18 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press, 1990.

19 Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others," *South Atlantic Quarterly* 88:1, Kış, 1989; ss. 53-72.

yoksa toplumsal olanın dışarısında yer alan limitler midir? Bu "dışarı"yı söylemsel olarak detaylandırılmaya sürekli direnen bir şey olarak mı anlayacağız, yoksa özel politik yatırımlar aracılığıyla kurulan (ve yeniden kurulan) değişken bir sınır olarak mı?

Slavoj Žižek'in *İdeolojinin Yüce Nesnesi*'nde sunduğu yenilikçi politik söylem kuramı, Lacan'daki cinsel farklılık sorununu politik gösterenlerin performatif özellikleriyle ilişkili olarak ele alır. Bu eserin okuması ve bunu takip eden "*queer*"in yeniden anlamlandırılması üzerine olan deneme, psikanalitik bakış açısının, politik performatifler ve demokratik muhalefete dair bir teori için, faydaları ve limitleri üzerine araştırmalar olarak görülebilir. Žižek, performatifler olarak ele aldığı politik gösterenlere dair bir kuram geliştirir. Bu gösterenler fantazmatik kuşatma alanları haline gelerek grupları/ iştirakçıları [*constituency*] politik olarak harekete geçiren güce etki eder. Žižek'in politik performatif formülasyonunda merkezi olan şey, sembolikleşmeye direneni belirlemeyi başaramayan söylem analizinin eleştirisidir ki bu başarısızlığı Žižek "bir travma" ve "gerçek" olarak addeder. Öğretici ve yenilikçi olmasına rağmen bu kuram, kadınların söylemde bir "leke" olarak işlev gördüğü, kültürün süreğen ve itiraz edilemez bir yapısı olan heteroseksüel matrisi farkında olmadan tesis eden sorunsallaştırılmamış bir cinsel antagonizmaya dayanır. Dolayısıyla bu yapıyı sorgulamaya çalışanlar gerçekle tartışırlar, tüm tartışmaların dışarısında olan şeyle, tüm söylemi koşullandıran ve sınırlandıran ödipalleşmenin travmasıyla ve zorunluluğuyla.

Žižek'in söylemin performatif karakterini politik hareketlenme gücüyle bağlantılandırması şüphesiz çok kıymetlidir. Performatiflik kuramını hegemonya kuramıyla açıkça ilişkilendirmesi de (Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un radikal demokrasi kuramlarında da yer alacaktır bu), psikanaliz aracılığıyla şekillenen bir ideolojik fantezi kuramına erişim üzerinden politik hareketlenmeye dair bir anlayış sunar. Bu kuramla

eleştirel bir şekilde ilişkilenerek, performatifliğin atıfsallık ve yeniden-anlamlandırma olarak nasıl düşünülebileceğini, psikanalizin ne heteroseksüel normu ne de onun kadın düşmanı sonuçlarını somutlaştıran bir hegemonya kuramı içerisinde açıklayıcı gücünü nasıl sürdürebileceğini ele alacağım.

Son bölümde, "*queer*"liğin muhalif pratiklerinin sadece atıfsal politikaya bir örnek olarak değil, dışkılanmanın politik faillik içerisinde bir tür yeniden işletilişi olarak da anlaşılabileceğini ve bunun atıfsallığın neden çağdaş politik bir vaadi olabileceğine dair bir açıklama sunabileceğini öne süreceğim. "*Queer*"liğin kamusal ifadesi, eşcinselliğin dışkılanmasını karşı koyma ve meşruiyet olarak yeniden anlamlandırmak gayesiyle, performatifliği atıfsallık olarak icra eder. Bunun, *queer*'in muhalif olumlamasının, alt etmeye çalıştığı önceki anlamını diyalektik olarak yeniden tesis ettiği bir "karşı-söylem" olması gerekmediğini öne sürüyorum. Bu, dışkılanmanın, söz konusu kelimenin tarihini yeniden yazmak ve onu zorlayıcı bir yeniden anlamlandırma kışkırtmak çabası dahilinde, politikleştirilmesidir. Böylesi bir strateji, AIDS ile hayatta kalmanın daha kolay hale geldiği, *queer* hayatların daha açık, kıymetli, desteklenmeye değer olduğu, tutkunun, hasarın, hüznün, özlemin yaşamsızlık ve katı bir dışlanmanın kavramsal düzenine sabitlenmeden tanındığı, bir cemaat yaratmak adına önemlidir, hayatidir. Eğer bu çalışmanın "normatif" bir boyutu varsa, bu boyut tam da sembolik alanın radikal yeniden-anlamlandırılmasına yardım etmeyi, atıfsal zinciri dünyada kıymetli ve kıymet verilen beden olarak tanınanın anlamını genişletmenin daha olası olduğu bir geleceğe saptırmayı içerir.

Semboliği bu tür bir yeniden-anlamlandırmaya yatkın olacak biçimde değiştirmek için, onu, sözde kalıcı bir yapı olarak değil, anlamlandırmanın zamansallaşmış regülasyonu olarak düşünmek zorunludur. Semboliği, düzenleyici söylemin zamansal dinamiği açısından yeniden düşünme pratiği, toplumsal cinsiyetin Anglo-Amerikan okumalarına karşı,

"cinsiyet"in statüsünü sözbilimsel bir norm olarak ele almak için, Lacancı cüreti ciddiye alacak, ancak bu normativiteyi bir "düzenleyici ideal" olarak Foucaultcu terimlerle yeniden yorumlayacaktır. Bu proje, toplumsal cinsiyetin Anglo-Amerikan açıklamalarından da faydalanarak, psikanaliz içerisindeki heteroseksüelleştirici normun yapısal sabitliğine ve durağanlığına, psikanalitik bakış açısında bariz bir biçimde kıymetli olanı reddetmeksizin, itiraz edecektir. Cinsiyet, hiç kuşkusuz, düzenleyici bir idealdir, bedenlerin zoraki ve farklılıklara dayalı maddeselleşmesidir ki bu arta kalanını, dışarısını, "bilinçdışı"nı üretecektir. Her oluşturucu hareketin kendi dışlamalarına gereksinim duyduğu ve onları tesis ettiği üzerindeki bu ısrar, hem bastırma hem de yadsımaya dair psikalanalitik lügatını ciddiye alır.

Bu bağlamda Foucault'nun baskıcı hipotezi sadece hukuki bir durum olarak açıklamasına katılmadığımı söylemeliyim. Bu açıklama, "bastırma"nın üretken iktidarın bir modalitesi olarak nasıl işlediğine işaret etmez. Psikanalizi Foucaultcu bir yeniden yorumlamaya, Foucault böyle bir olasılığı reddetmiş olsa dahi, tâbi tutmanın bir yolu olabilir.[20]

20 Foucault, psikanalizin şeklen hukuki, yani olumsuzlayıcı, düzenleyici ve kısıtlayıcı olan baskıcı bir yasayı koruduğunu öne sürer. Foucault, yasa tarafından bastırıldığı söylenen arzunun tam da bu yasanın etkisi, ürünü ve kışkırtılmış sonucu olmadığı noktanın neresi olduğunu sorar. Foucault'nun Lacancı "arzunun yasası" mefhumunu tanımlayışı bu yasanın psikanalitik kuram içerisindeki üretici etkilerini dikkate almayı unutur. Foucault, aşağıdaki psikanaliz tanımında, aynı iktidar modelinin bastırılmış cinselliklere söylemöncesi bir statü atayan psikanalitik pozisyonlarda ve arzuyu yasağın bir etkisi olarak algılayan pozisyonlarda bulunabileceğini öne sürer:

Dürtülerin bastırılması üzerinden yapılan analizi arzunun yasası üzerinden yapılan analizden ayıran şey, bu iki analizin iktidar algılarıdır. Her ikisi de, iktidarın kullanımına ve onun arzuya yönelik aldığı pozisyona dayanıp birbirine zıt sonuçlara varan, ortak bir iktidar temsilinden hareket ederler: bu sonuçlardan biri, iktidarın arzuya dışardan etki ettiğini varsayan bir özgürleşme vaadine gider, diğeriyse iktidarın arzunun kurucusu olduğunu varsayarak bir olumlamada son bulur: her zaman halihazırda tutsaksındır.

[*History of Sexuality Volume One*, ss. 82-83].

Foucault daha sonra Lacancı yasayı hukuki bir performatif üzerinden tanımlar: "O konuşur ve kural budur" (83), bu yasa "monotondur, kendini

Bu metin, Foucault'nun düzenleyici iktidarın kontrol ettiği özneleri ürettiği, iktidarın sadece dışardan empoze edilmediği, öznelerin oluşturulmasını sağlayan normatif ve düzenleyici araçlar olarak işlediği argümanını bir başlangıç noktası olarak kabul eder. Psikanalize dönüş ise, belirli düzenleyici normların "cinsiyetli" bedeni, psişik ve bedensel oluşumun ayırt edilemezliğini tesis ederek, nasıl biçimlendirdiği sorusunun rehberliğinde ortaya çıkar. Bazı psikanalitik bakış açıları cinsiyetin kuruluşunu gelişimsel bir anda ya da sözde kalıcı sembolik yapının bir etkisi olarak konumlarlarken, ben düzenleyici iktidarın bu kurucu etkisini tekrar edilen ve tekrar edilebilir olarak ele alıyorum. İktidarın kısıtlanmış ve tekrara dayalı üretim olarak yorumuna eklenmesi gereken şey, iktidarın bu etkilerin engellenmesi, anlaşılabilir etkilerin alanını belirleyen bir yaşanamazlık ve anlaşılamazlık alanının üretimi, bir "dışarı"nın üretimi, aracılığıyla da işleyebileceğidir.

---

tekrar etmeye mahkumdur". Burada Foucault bu tekrarın kendisinin-özdeşi bir tekrar olduğunu varsayar. Dolayısıyla Lacancı yasanın performatif ve tekrara dayalı işleyişini, tektip ve homojen özneler üreten, bastırılmanın normalleşmiş "öznelerini" üreten, bir süreç olarak algılar.

Ancak Lacan'da tekrar [*repetition*], Foucault'nun işaret ettiği gibi özneleştirici/tâbileştirici değildir. Tekrar sadece, özneleşme/tâbileşmenin bir bakıma ortaya çıkarmayı başaramadığı bir işaret değildir, tekrarın kendisi bu başaramama durumudur. Öznede tekrarlanan, öznenin oluşumundan radikal olarak dışlanandır, öznenin sınırını ve bütünlüğünü tehdit edendir.

Lacan böylece Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de yaptığı tekrar-dürtüsü [*repetition compulsion*] analizini takip eder. Bu metinde Freud tekrar dürtüsünün bazı formlarının travmatik materyele hükmetme fantezisinin hizmetinde anlaşılamayacağını, onun egoyu bozmaya çalışan bir ölüm dürtüsünün hizmetinde olduğunu öne sürer. Lacan'da ise, tekrar tam olarak, egoyla ilişkilendirilen üstünlük fantezisini baltalayan şeydir, "öznenin direncidir". Lacan, ego oluşumu öncesindeki bu fantezi alanını yeniden edinme çabasını tekrarın gayesi olarak tanımlar ki burada tekrar egonun yıkımıdır: "tekrar önce belirgin olmayan bir biçimde belirir, yani bir yeniden üretimin ya da mevcut kılmanın tersine, *edimde* belli olmayan bir biçimde. Bu her edimin bir bakıma düzeltilemez olanın bir tekrarı olduğu şöyle açıklanır: "Bir edim, hakiki bir edim, daima bir yapı unsuruna sahiptir, içinde açık olmayan bir şekilde donatıldığı bir gerçeğe işaret edercesine" (Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, der. Jacques-Alain Miller, İng. çev. Alan Sheridan [New York: Norton, 1978], s. 49.).

Cinsiyet; ne ölçüde kısıtlanmış bir üretim, zoraki bir etki, bedenlerin korunduğu ve korunmadığı koşulları düzenleyerek bir beden biçiminde vasıf kazanacak olan şeye sınır koyan bir etkidir? Burada amacım, "cinsiyet"in makbul alanından engellenmiş ya da sürülmüş olanın nasıl belalı bir geri dönüş olarak, sadece kaçınılmaz yasanın işleyişinde bir başarısızlığa etki eden *imgesel* muhalefet olarak değil, bedenlerin maddeselleştiği sembolik ufkun radikal olarak yeniden eklemlenişine sebep olacak yeni imkanlara gebe bir bozgun olarak üretilebileceğini anlatmaktır.

I. KISIM

1
MADDELEŞEN/SORUNLAŞAN BEDENLER [BELA BEDENLER]

Benim anladığım kadarıyla yapıbozum bir hata ifşası değildir, hele diğer insanların hatasının ifşası hiç değildir. Yapıbozumdaki eleştiri, yapıbozumdaki en ciddi eleştiri, fazlasıyla yararlı bir şeyin eleştirisidir, onsuz hiçbir şey yapamayacağımız bir şeyin eleştirisi.

– Gayatri Chakravorty Spivak, "In a Word," Ellen Rooney ile söyleşi

...felsefi söylemin figürlerini "yeniden açma"nın gerekliliği ... Bunun bir yolu, sistematikliğin kendisinin mümkün olduğu koşulları soruşturmaktır: söylemsel ifadenin tutarlığının, üretildiği koşullardan neyi sakladığını, bu koşullar hakkında söylem dahilinde ne söyleyebilirse söylesin, soruşturmak. Örneğin, konuşan öznenin kendini üretmek için beslendiği "madde"; temsili olanaklı kılan görüş alanı [*scenography*], felsefede tanımlanan temsili, yani, sahnesinin mimarisi, mekan-zamandaki çerçevesi, geometrik organizasyonu, sahne donatımı, aktörleri ve bunların birbirlerine göre konumları, diyalogları, trajik ilişkileri, aynaya aşırı bakmadan, sürekli saklı kalan, logos'un, öznenin, kendisini üretmesine, çoğaltmasına, kendi üzerinden kendini yansıtmasına izin veren temsili. Bunların tümü, söz konusu sahneye yapılan müdahalelerdir, tutarlıklarını yorumlanmadıkları, anlamlandırılmadıkları sürece temin ederler. Dolayısıyla bunlar, söylemin her şeklinde, söylemin "mevcudiyet" değerinin bağlayıcılığının uzağında, yeniden yürürlüğe konulmalıdır. İsmi felsefe tarihinde bir devri tanımlayan her filozof için, maddeye/bedene dair olanla sınırdaş ilişkinin nasıl koptuğunu, bu sistemin nasıl kurulduğunu, bu speküler ekonominin nasıl işlediğini göstermeliyiz.

– Luce Irigaray, "The Power of Discourse"

Son yıllarda feminist teorinin bir kısmında, bedeni postyapısalcılığın dilbilimsel idealizmi olarak tanımlanandan kurtarmaya dair öneriler sunuldu. Bir diğer kısmında ise, düşünür Gianni Vattimo metinsel bir oyun olarak postyapısalcılığın *maddenin* çözünmesini çağdaş bir kategori olarak belirlediğini iddia etti. Vattimo'nun tartıştığı madde, postyapısalcılığın etik ve politik olarak büyük değere sahip bir projeye yol vermesi için yeniden tanımlanması şart olan bu kayıp maddedir.[1] Bu tartışmaların belirgin özelliği güç ve tutarsız olan içerikleridir. Çünkü her iki durumda da kimin ve neyin "postyapısalcılık" terimi tarafından tanımlandığını anlamak güçtür ve belki daha da zor olan "beden" tanımı altında yeniden ele alınması gerekenin ne olduğunu anlamaktır. Ancak bu iki gösteren kimi feministler ve eleştirel teorisyenler tarafından antagonist bulundu. Bu bağlamda şöyle uyarılar duyulabilir: Her şey söylemden ibaretse, bedene ne olur? Eğer her şey bir metinse, şiddet ve bedensel hasara dair ne söylenebilir? Postyapısalcılıkta ya da postyapısalcılık için herhangi bir şey *maddeleşebilir/sorunlaşabilir* mi?

Birçok feministin, feminizmin eleştirel bir pratik olarak sürebilmesi için kendini kadın bedeninin cinsiyetleşmiş özgüllüğü üzerine kurması gerektiği kanısında olduğunu düşünüyorum. Cinsiyet kategorisi her zaman olduğu gibi toplumsal cinsiyet olarak tekrar tanımlandığında bile, bu cinsiyetin, üstleneceği çeşitli kültürel inşalar için indirgenemez bir başlangıç noktası olarak varsayılması zorunludur. Cinsiyetin maddesel olarak indirgenemezliği varsayımının feminist epistemolojileri ve etiği, ayrıca çeşitli toplumsal cinsiyet analizlerini, yönlendirdiği, yetkilendirdiği ve onlara temel sağladığı söylenebilir. Bu tartışmanın terimlerini yerinden oynatmaya dair bir çaba çerçevesinde, "maddeselliğin" neden ve nasıl indirgenemezliğin bir göstergesi haline geldiği, başka bir deyişle, cinsiyetin maddeselliğinin nasıl olup da yalnızca kültürel inşaları üstlenen bir şey olarak algılandığı ve dolayısıyla kendisinin bir inşa

1 Gianni Vattimo, "Au dela du matiere et du text," *Matière et Philosophie* içinde, Paris: Centre Georges Pompidou, 1989, s. 5.

olamayacağının düşünüldüğü sorusunu sormak istiyorum. Bu dışlamanın statüsü nedir? "Maddesellik", inşa sürecinden dışlanmış, inşanın içinden ve üzerinden işlediği bir alan veya yüzey midir? Bunun, inşanın aksi takdirde işleyemeyeceği, imkan tanıyıcı ve kurucu bir dışlama olduğu söylenebilir mi? İnşa edilmemiş bu maddeselliğin alanında ne yer alır? Bu alanın inşanın dışarısı ya da altı olarak biçimlendirilişinde ne tür inşa mekanizmaları gizlenmektedir?

Bunu takiben, ortaya koymak istediğim, bir kültürel inşa teorisinden öte, inşanın görüş alanının ve topografisinin ele alınmasıdır. İnşa edilmişliğin ve maddeselliğin birbirine kesinlikle zıt nosyonlar olduğunu varsayarsak, inşanın bu görüş alanı, ayrık tutulmuş bir tahakküm matrisi tarafından ve bu matrisin kendisi olarak düzenlenir.

Maddeselliğin alanında, politik "indirgenemezler" olarak işleyen başka temelci öncüller de aranabilir. Özne nosyonunu temelci bir öncül olarak varsaymaktan ve cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında tutarlı bir ayrımı korumaya çalışmaktan dolayı ortaya çıkan kuramsal zorlukları tekrarlamak yerine, maddeye ve cinsiyetin maddeselliğine dönmenin feminist pratiğin temel aldığı öngörülen bu indirgenemez özgüllüğü kurmak için gerekli olup olmadığı sorusunu ortaya atmak istiyorum. Burada mesele, ne kadınlar üzerine konuşmanın ne de maddeye atıfta bulunmanın gerekli olup olmadığıdır. Kadınlar üzerine konuşulacaktır ve feminist nedenlerden ötürü konuşulmalıdır da; kadın kategorisi yapıbozumla işlevsiz bir hale gelmez, aksine kullanımı artık "göndergeler" olarak somutlaşmayan ve hiçbirimizin öngöremeyeceği yollarla anlamlandırılma ve açılma imkanına sahip bir hal alır. Kuşkusuz, hem bu terimi kullanmak, bu terim tarafından kullanılıp konumlandırılırken bile onu stratejik olarak kullanmak, hem de onu "kadınların" feminist dileklerini kuran ve sınırlayan dışlayıcı süreçleri ve farklara dayanan tahakküm ilişkilerini sorgulayan bir eleştiriye tâbi tutmak mümkündür. Bu, Spivak'ın yukarıda alıntılanan sözlerine de dayanarak, yararlı ve kullanışlı bir şeyin eleştirisidir, onsuz

yapamayacağımız bir şeyin eleştirisidir. Açıkça belirtmek isterim ki, bu eleştiri olmazsa feminizm kendisini meydana getiren dışlamalarla ilişki kurmayı –onları hesaplayıp tartmayı, onlar tarafından dönüştürülmeyi – reddederek kendi demokratikleştirici potansiyelini kaybeder.

Bunun benzeri, muhtemelen "onsuz hiçbir şey yapamayacağımız bir şey" olan maddesellik kavramı için de söylenebilir. Başlangıçtan beri maddenin bir (esasında birden çok) tarihi olduğu ve bu tarihin kısmen cinsel farklılık tartışması üzerinden belirlendiği açıkken, maddeselliğe başvurmanın anlamı nedir? Maddeye cinsel farklılık üstüne iddialarımızın temelini oluşturan söylemin öncülü olarak dönmeye çalışabiliriz. Bu sadece maddenin, yerleştirilebileceği alanları önceden belirleyen ve kısıtlayan cinsiyet ve cinselliğe dair söylemlerle bütünüyle indirgendiğini keşfetmemize yarar. Bunun da ötesinde, maddeye, bir dizi zarar ve ihlali bir zemine oturtmak ve doğrulamak için de dönebiliriz. Bu ise sadece maddenin, kendisinin çağdaş dileklerde elde olmaksızın tekrarlanan *bir dizi ihlal aracılığıyla kurulduğunu* anlamamızı sağlar.

Esasında bu "indirgenemez" maddeselliğin kendi kurucu tarihinde toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş problematik bir matris üzerinden kurulduğu açığa çıkarılabilirse, maddeyi indirgenmiş kılan söylemsel pratiğin eş zamanlı bir biçimde bu matrisi konumlandığı yerde sabitlediği ve ontolojize ettiği anlaşılır. Bu matrisin belirlenmiş etkisi bedensel hayatın tartışılmaz temeli olarak varsayılırsa, matrisin soykütüğü eleştirel sorgulamanın alanından sürülmüş olur. Postyapısalcılığın tüm maddeselliği dilbilimsel olana indirgediği iddiasına karşı, maddenin yapıbozumunun onun bir terim olarak yararlığını inkar etmek ya da ortadan kaldırmak anlamına gelmediğini gösteren bir argümana ihtiyaç vardır. Bedenin indirgenemez maddeselliğinin feminist pratiğin kaçınılmaz önkoşulu olduğunu iddia edenlere karşı, bu kıymetli maddeselliğin muhtemelen feminizm için hayli problematik olan dişilin dışlanması ve bozulması aracılığıyla kurulmuş olabileceğini öne sürüyorum.

Bu noktada, teorinin olanaklarının bir tarafta maddeselliği *varsayarak*, diğer tarafta ise onu *reddederek* tükenmediğinin açıkça belirtilmesi gerektiği kanısındayım. Benim amacım kesinlikle bunların hiçbiriyle örtüşmüyor. Bir varsayımı sorgulamak onu ortadan kaldırmaya işaret etmez; aksine, onu metafizik meskeninden kurtarmak anlamına gelir. Bu da, hangi politik ilgilerin o metafizik mekan tarafından (ve o mekan içinde) korunduğunu anlamak ve dolayısıyla maddeyi farklı politik amaçların hizmetine sunmaya fırsat vermek içindir. Beden meselesini sorunsallaştırmak bir epistemolojik kesinlik kaybının başlangıcını zorunlu kılabilir ancak bu kesinlik kaybı politik nihilizmle aynı şey değildir. Aksine, bu tip bir kayıp, politik düşüncede belirgin ve umut verici bir değişime işaret edebilir. "Madde"nin bu şekilde yerinden oynatılışı, yeni olasılıkların başlangıcı, bedenlerin maddeleşmesinde/sorunlaşmasında yeni yollar olarak algılanabilir.

Anlamın öncülü olarak belirlenmiş beden her zaman *öncül* olarak *belirlenmiş* veya *anlamlandırılmıştır*. Bu anlamlandırma, kendi prosedürünün bir *sonucu* olarak bedeni üretir. Aynı zamanda, bu bedeni, kendi eyleminin *önceleyeni* olarak keşfetme iddiasında bulunur. Eğer anlamlandırmanın öncülü olarak anlamlandırılmış beden anlamlandırmanın bir sonucuysa, dilin, anlamların vazgeçilmez aynalarıymış gibi bedenleri takip ettiğini iddia eden, mimetik veya temsili statüsü, kesinlikle mimetik değildir. Aksine, bu anlamlandırma edimi bütün anlamlandırmaların öncüsü olduğunu iddia ettiği bedeni sınırlayıp oluşturduğuna göre üreticidir, kurucudur; bu edimin *performatif* olduğu dahi iddia edilebilir.[2]

2 Kadınların bedenlerinin uğradığı materyel hasarlar hakkında düşünmek üzere postyapısalcılıktan nasıl yararlanabileceğimize dair kapsamlı bir tartışma için, bkz. Judith Butler, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", *Feminists Theorize the Political içinde, der.* Judith Butler ve Joan Scott, New York: Routledge, 1992, ss. 17-19. Aynı derlemeden bkz. Sharon Marcus, "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention", ss. 385-403.

Bu, bedenin maddeselliğinin sadece bir dizi gösterene indirgenebilen dilbilimsel bir sonuç olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Böyle bir ayrım, gösterenin kendi maddeselliğini göz ardı eder. Böylesi bir algı aynı zamanda maddeselliği başlangıçtan itibaren anlamla iç içe geçmiş olarak anlamakta da tökezler; maddesellik ve anlamın çözünemezliği üzerinden düşünmek kolay mesele değildir. Dil aracılığıyla dilin dışında bir maddesellik öne sürmek, yine de bu maddeselliği varsaymaktır ve böyle öne sürülen bir maddesellik bu varsayımı kendi kurucu koşulu olarak sürdürecektir. Derrida maddenin radikal başkalığını [*alterity*] şöyle tartışıyor: "Mutlak dış diye bir 'kavram' olduğuna dahi emin değilim."[3] Madde mefhumuna sahip olmak bu mefhumun koruduğu düşünülen dışsallığı kaybetmek anlamına gelir. Dil maddeselliğe atıfta bulunabilir mi veya dil de maddeselliğin belirebileceği söylenen koşulun kendisi midir?

Madde bir mefhum haline geldiği an madde olmaktan çıkıyorsa ve maddenin dile dışsallığı mefhumu, mutlak olandan her zaman aşağıda bir şeyse, bu "dışarı"nın statüsü nedir? Bu, felsefi söylem tarafından kendi ayrıntılı ve tutarlı sistematikliğinin görüntüsünü etkilemek için mi üretilir? Felsefenin sınırlarını korumak ve muhafaza etmek için felsefi gelenekten sürülen nedir? Ve bu reddediş nasıl geri dönebilir?

DİŞİLLİĞİN SORUNLARI

Dişilliğin maddesellikle klasik olarak ilişkilendirilmesi maddeyi *mater* (anne) ve matris (ya da rahim) ile ve dolayısıy-

3 Jacques Derrida, *Positions*, der. Alan Bass, Chicago: University of Chicago, 1978, s. 64. Bu sayfayı takiben, Derrida şöyle der: "Madde kavramının metafiziksel olup olmadığını tartışmayacağım. Bu, maddenin sağladığı *iş*e bağlıdır; ve, yazının, kalıntının, metnin, vs. ideal olmayan dışsallığı söz konusu olduğunda, bunların Hegelci bağlantılarının dışında düşünülecek bir değer olarak *iş*ten [*work*] asla ayrılmamasının gerekliliği üzerinde sürekli ısrar ettiğimi bilirsiniz" (s. 65).

la üreme problematiğiyle yan yana getiren bir dizi etimolojiye dayandırılabilir. Maddenin meydana gelme [*generation*] ya da yaradılışın [*origination*] alanı olarak klasik kurulumu, özellikle bir nesnenin ne olduğu ve ne anlama geldiği sorusu onun yaradılış ilkesine dönmeyi gerektirdiğinde önem kazanır. Madde üremeyle belirgin bir biçimde ilişkilendirilmediğinde dahi yaradılışın ve nedenselliğin ilkesi olarak genellenir. Yunancada *hyle*, çeşitli kültürel yapıların meydana getirildiği odun veya kerestedir. Ancak aynı zamanda nedensel ve açıklayıcı bir yaradılış, gelişme ve teleoloji ilkesidir de. Madde, köken ve anlam arasındaki bu ilişki klasik Yunan maddesellik ve anlamlandırma nosyonlarının çözünemezliğini gösterir. Bir nesnede sorunlaşan, onun maddesidir (madde olma halidir).[4]

Gerek Latincede gerekse Yunancada, madde (*materia* ve *hyle*) ne basit, kaba bir pozitivite veya gönderge ne de dışardan anlamlandırılmayı bekleyen boş bir yüzey veya bir kara tahtadır. Ancak her zaman bir anlamda zamansallaştırılmış olandır. Bu; "madde", geleceği varsayan ve ona sebebiyet veren bir *dönüşüm* ilkesi olarak anlaşıldığında, Marx'ta da aynı şekilde işler. Bu matris kimi organizma ve nesnelerin gelişimini başlatan ve şekillendiren yaratıcı ve oluşturucu bir ilkedir.[5] Dolayısıyla, Aristoteles için, "madde olasılık

4 Form/madde ayrımının erilci politikaların eklemlenmesine nasıl esas teşkil ettiğinin yetkin bir analizi için, Wendy Brown'un Machiavelli tartışmasına bakılabilir: *Manhood and Politics*, Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1988, ss. 87-91.

5 Burada Marx'ın Feuerbach üzerine ilk tezine başvurulabilir. Marx nesnenin nesnelliğinin ve maddeselliğinin bir parçası olarak nesneyi kuran ve doğasında var eden pratik aktiviteyi doğrulayan bir materyalizm öne sürer: "Feuerbach'ınki de dahil olmak üzere önceki materyalizmin temel kusuru, nesnenin, mevcudiyetin, duyusallığın *duyumsal insani bir aktivite*, öznel bir *pratik* [*Praxis*] olarak değil *nesne* ya da *algılama* [*perception, Anschauung*] şeklinde tasavvur edilmiş olmasıdır", Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, İng. çev. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, New York: Doubleday, 1967, s. 400. Eğer materyalizm nesnelerin esas önemini teşkil eden bir mefhum olarak pratiği [praxis] gündeme alacak olursa, ve burada pratik sosyal olarak dönüştürücü bir aktivite olarak anlaşılırsa, böylesi bir aktivite maddeselliğin kurucu unsuru olarak anlaşılabilir. Ancak, *praxis*'e uygun aktivite, nesnenin önceki bir halden sonraki bir hale dönüşmesini gerektirir ki

(potansiyellik – [*dynameos*]), form gerçekliktir."[6] Üremede, kadınların maddeye erkeklerinse forma katkıda bulunduğu söylenir.[7] Yunancada *hyle*, henüz kesilmiş odundur, yani araçsallaştırılmış ve araçsallaştırılabilir, kullanıma sokulmaya hazır bir insan ürünü, artefakttır. Latincede *materia*, herhangi bir şeyin yapıldığı malzeme anlamına gelir, sadece evler ve gemilerin yapıldığı kereste değil aynı zamanda yeni doğmuş çocuklara gıda olarak sunulabilecek her şey, yani anne bedeninin uzantısı olma işlevini gören besinler anlamına gelir. Madde, yukarıdaki örneklerde, anlaşılırlık ilkesini kazandırdığı şeyi yaratma ve oluşturma kapasitesiyle donatılabildiği denli, ekseriyetle terimin daha modern ampirik konumlandırılmalarından çıkarılmış belli bir yaratım ve ussallık [*rationality*] gücüyle de tanımlanır. *Maddeleşen/Sorunlaşan bedenlerin* klasik bağlamları dahilinde konuşmak boş bir kelime oyununa tekabül etmez, çünkü madde olmak maddeselleşmek anlamına gelir ki maddeselleşme ilkesi tam da bu bedene dair, onun anlaşılırlığının ta kendisine dair, sorunsallaşan bir şeydir. Bu bağlamda, bir şeyin anlamını bilmek, onun nasıl ve niçin maddeleştiğini bilmek anlamına

---

bu çoğu zaman doğal bir halden sosyal bir hale dönüşüm olarak, hatta yabancılaşmış sosyal bir durumdan yabancılaşmamış sosyal bir duruma dönüşüm olarak anlaşılır. Her iki koşulda da, Marx'ın önerdiği bu yeni materyalizme göre, nesne sadece dönüştürülmez, aksine nesne dönüştürücü aktivitenin ta kendisidir ve maddeselliği önceki bir halden sonraki bir hale olan bu zamansal hareket üzerinden kurulur. Başka bir deyişle, nesne bir *zamansal dönüşüm* sahası oldukça *maddeleşir*. Nesnelerin maddeselliği hiçbir şekilde statik, uzamsal ya da verili değildir, ancak dönüştürücü aktivitede ve bu aktivitenin ta kendisi olarak vücuda gelir. Maddenin zamansallığı üzerine daha dolgun ve detaylı bir tartışma için bkz. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, İng. çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986; Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, s. 8-23.

6 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a10, s. 555.

7 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 28; G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore, Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985); Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Londra: Routledge, 1981).

gelir ki bu noktada "maddeleşme /sorunlaşma" [*to matter*] aynı anda "maddeselleşme" [*to materialize*] ve "anlama gelme" [*to mean*] demektir.

Kuşkusuz hiçbir feminist, bedenlerin "maddeselliği" üzerine tekrar düşünmek için Aristoteles'in doğal teleolojilerine basit bir dönüşü desteklemez. Oysa ben, Aristotelesçi terminolojiye olası çağdaş bir yeniden konumlandırma sunmak için, Aristoteles'in beden ve ruh arasındaki ayrımını, Aristoteles ve Foucault arasında kısa bir karşılaştırma yaparak ele almak istiyorum. Bu kısa karşılaştırmanın sonunda, kısıtlı bir Foucault eleştirisi sunacağım. Bu eleştiri, daha sonra Irigaray'ın Platon'un *Timaeus* diyaloğundaki maddesellik yapıbozumuna dair uzun bir tartışmaya yol verecek. İşte tam da bu ikinci analizin bağlamında maddeselliğin inşasında nasıl toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir matrisin söz konusu olduğunu (her ne kadar Aristoteles'te de belirgin bir biçimde bulunsa da) ve feministlerin niçin maddeselliği bir indirgenemez olarak ele almakla değil bu formülasyonun eleştirel bir soykütüğünü çıkarmakla ilgilenmek zorunda olduğunu netleştirmek ümidindeyim.

ARİSTOTELES/FOUCAULT

Aristoteles için ruh, tamamen elverişli ve gerçekleştirilmemiş olan olarak anlaşılan maddenin gerçekleştirilmesine işaret eder. Bunun sonucunda, *Ruh Üzerine*'de ruhun "doğal olarak düzenlenmiş bedenin gerçekliğinin ilk aşaması" olduğunu ileri sürer. Aristoteles tartışmasına şöyle devam eder: "Bu yüzden biz ruh ve bedenin bir olup olmadığı sorusunu gereksiz bulur ve bütünüyle bertaraf ederiz: Bu, mum ve kalıpla ona verilen şeklin, veya genel olarak bir şeyin maddesi [*hyle*] ve maddesi olduğu şeyin [*hyle*] bir olup olmadığını sormak kadar anlamsızdır."[8] Yunancada, "kalıp" kelimesine referans yoktur, ancak "kalıp tarafından verilen şekil" ibaresi

8 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2. Kitap, l. Bölüm, 412 b7-8.

tek bir kelimeye indirgenmiştir: "*schema*". *Schema* form, şekil, figür, görünüm, kılık, jest, bir tasım figürü ve gramer yapısı anlamına gelir. Eğer madde asla *schema*'sı olmadan belirmiyorsa, bu onun sadece belli bir gramer yapısı altında belirdiği ve algılanabilirliğinin ilkesi, karakteristik hareketi veya alışılagelmiş kılığının kendi maddesini teşkil edenle çözünemez olduğu anlamına gelir.

Aristoteles'te maddesellik ve anlaşılırlık arasında açık bir fenomenolojik ayrım görmeyiz ve kimi başka nedenlerden ötürü Aristoteles bize feminizmin tekrar elde etmeye çalıştığı "beden"i sunmaz. Anlaşılırlık ilkesini bir bedenin gelişimine oturtmak kesinlikle dişil gelişimi biyoloji mantığı üzerinden açıklayan doğal teleoloji stratejisidir. Buna dayanarak, kadınların sadece belli sosyal fonksiyonları gerçekleştirmesi esasında tamamen üreme alanıyla sınırlandırılmaları gerektiği öne sürüldü.

Aristotelesçi *schema* nosyonunu formativitenin ve anlaşılırlığın kültürel olarak değişken kuralları açısından tarihselleştirebiliriz. Bedenlerin *schema*'sını tahakkümün/söylemin tarihsel olarak olumsal bir bağlantı noktası şeklinde algılamak, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda mahkumun bedeninin "maddeselleşmesi" olarak tanımladığıyla benzer bir yere varmaktır. Bu maddeselleşme süreci *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin son bölümünde de devreye girer ki burada Foucault bedenlere en somut ve en hayati olanın nasıl atandığını araştıracak olan bir "bedenler tarihi" önerir.[9]

Kimi zaman Foucault'da bedenin onu bir kuşatmalar alanı olarak kabul eden iktidar ilişkilerinden ontolojik olarak farklı bir maddeselliği olduğu görülür. Ancak *Hapishanenin Doğuşu*'nda maddesellik ve kuşatma arasındaki ilişkinin farklı bir biçimde kurulduğunu görüyoruz. Kitapta ruh, bedenin işlendiği ve şekillendiği bir iktidar aracı olarak ele alınmaktadır. Bir anlamda ruh, bedenin kendisini üreten ve gerçekleştiren iktidarla donanmış bir şema olarak işler.

9 Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume One*, s. 152.

Foucault'nun "ruh"a olan göndermelerini Aristotelesçi formülasyonun kapalı bir biçimde tekrar ele alınması olarak algılayabiliriz. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda "ruh"un bedenin eğitilmesi, şekillenmesi, işlenmesi ve kuşatılmasına paralel bir biçimde normatif ve normalleştirici bir ülküye dönüştüğünü iddia eder. Bu, bedenin etkin bir biçimde maddeselleştiği tarihsel olarak spesifik hayali bir ülküdür [*idéal speculatif*]. Foucault hapishane reformunu göz önünde bulundurarak şöyle der: "Bizim için tanımlanan, özgürleştirmeye davet edildiğimiz insan zaten kendi içinde kendinden çok daha derin bir tâbiyetin [*assujetissement*] sonucudur. Onda iktidarın bedenin üzerinde işlediği hakimiyette bir faktör olan bir ruh ikamet eder ve onu varoluşa taşır. Ruh politik bir anatominin sonucu ve aracıdır; ruh bedenin hapishanesidir."[10]

Bu "tâbiyet", ya da *assujetissement*, sadece bir boyun eğme değil, aynı zamanda öznenin tâbi olma halini koruyan ve sağlayan bir eylem, onu özne olma alanına oturtan bir edim, bir özneleştirme/tâbileştirmedir. "Ruh, [mahkumu] var eder"; ve Aristoteles'le bütünüyle zıt düşmeyen bir şekilde, Foucault tarafından bir tahakküm aracı olarak tarif edilen ruh, bedeni şekillendirir ve sınırlandırır; ona kalıbını verir, ve bu kalıp verme eylemi sırasında onu varoluşa taşır. Ontolojik ağırlığı varsayılmamakta aksine her zaman bahşedilmekte olduğu için burada "varlık" kelimesi tırnak içinde kullanılmalıdır. Foucault'ya göre bu bahşetme eylemi ancak bir tahakküm işlemi dahilinde ve aracılığıyla vücut bulabilir. Bu işlem tâbi ettiği özneleri üretir, başka türlü söylemek gerekirse, özneleri kendisini oluşturan ilkeleri yürürlüğe sokucu zorunlu iktidar ilişkileri dahilinde ve aracılığıyla tâbi kılar. İktidar öncelikle bedenlere şekil veren, onları sürdüren, destekleyen ve düzenleyendir dolayısıyla kesin bir biçimde söylemek gerekirse iktidar, bedenlerin üzerinde onlara kendi nesneleriymiş gibi etki

10 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon, 1977, s. 30. (*Surveillance et punir*, Paris: Gallimard, 1975, s. 34) [Eserin Türkçe çevirisi *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001].

eden bir özne değildir. Bizi bu şekilde konuşmaya iten dilbilgisi, iktidarın bedenler üzerinde etki ettiği ama onlara biçim verdiğinin göz önünde bulundurulmadığı bir dışsal ilişkiler metafiziğini şart koşar. Foucault'nun sorguladığı da, iktidarı dışsal bir ilişki olarak kabul eden bu görüştür.

Foucault için iktidar, tam da öznenin maddeselliğinin *kuruluşunda* ve özneleşme/tâbileşmenin "özne"sine eş zamanlı olarak şekil veren ve onu düzenleyen ilke dahilinde işler. Foucault sadece mahkumun bedeninin maddeselliğine değil aynı zamanda hapishanenin bedeninin maddeselliğine de göndermede bulunur. Foucault'ya göre, hapishanenin maddeselliği iktidarın vektörü ve aracı olduğu sürece kurulabilir.[11] Dolayısıyla hapishane *iktidarla donatıldığı* denli *maddeselleşir*; veya dilbilgisi dahilinde doğru konuşmak gerekirse maddeselleşmesinin öncesinde bir hapishane yoktur. Hapishanenin maddeselleşmesi iktidar ilişkileriyle donatılmasıyla eş zamanlı işler ve maddesellik bu donatma işleminin sonucu ve ölçüsüdür. Hapishane sadece iktidar ilişkilerinin alanında ancak bu ilişkilerle donatıldığı ve dolduğu sürece varolabilir ki bu kuşatılmışlık hali tam da varlığının kurucu ilkesidir. Bu noktada beden kendi dışındaki iktidar ilişkileriyle donatılmış bağımsız bir maddeselliğe işaret etmez ancak tam da bundan dolayı maddeselleşme ve kuşatılma eş zamanlı işler.

"Maddesellik" iktidarın belli bir sonucuna işaret eder ya da aksine, oluşturucu ve kurucu sonuçları dahilinde iktidarın *ta kendisidir*. İktidar olduğu gibi kabullenilmiş bir ontoloji olarak bir nesne alanı, bir anlaşılırlık sahası kurarak başarılı bir biçimde işlediği sürece maddesel sonuçları maddesel bilgi veya birincil veriler olarak algılanır. Bu maddesel pozitiviteler tartışılmaz göndergeleri ve aşkın gösterilenleri olarak söylemin ve iktidarın *dışında* belirir. Ancak bu ortaya çıkış tam

11 "Mesele, hapishane ortamının, fazla sert ya da fazla aseptik, fazla ilkel ya da fazla verimli olup olmadığı değildi, bir tahakküm aracı ve vektörü olarak maddeselliğinin ta kendisiydi [*c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir*]," *Discipline and Punish*, s. 30 (*Surveillance et punir*, s. 35).

olarak iktidar/söylem rejiminin tamamen gizlendiği ve sinsice en etkili olduğu ana tekabül eder. Bu maddesel sonuç epistemolojik bir başlangıç noktası, bazı politik argümantasyonların olmazsa olmazı olarak alındığında, bu, bu kurulmuş etkiyi birincil bir verilen biçiminde kabul ederek kendisini de kuran iktidar ilişkilerinin soykütüğünü başarılı bir şekilde derinlere gömen ve maskeleyen bir deneyci temeldencilik [*empiricist foundationalism*] hamlesi haline gelir.[12]

Foucault, bir söylem ve iktidar kuşatması olarak maddeselleşme sürecinin izini sürdükçe, iktidarın üretici ve oluşturucu boyutu üzerinde odaklanır. Ancak maddeselleşebilenin alanını neyin sınırladığını ve Aristoteles'in sunduğu, Althusser'in

12 Bu, "maddeselliği" nedeni olduğu bir söylemin sonucu haline getirmek anlamına gelmez; aksine, bu nedensel ilişkiyi "etki" [*effect*] nosyonunu yeniden ele alarak yerinden eder. İktidar etki ve sonuçlarında, ve bunlar üzerinden kurulur ki burada bu etkiler iktidarın kendisinin örtük işleyişinin sonuçlarıdır. Bir tözel olarak alınan, nitelik ya da modlarından biri olarak ikiyüzlülüğü içeren, bir "iktidar" yoktur. Bu ikiyüzlülük epistemik bir alanın ve bir dizi "bilen"in kurulup oluşturulması üzerinden işler; bu alan ve bu "bilen" özneler söylem-öncesi verililer olarak kabul edildiğinde, iktidarın örtük ikiyüzlülüğü başarıya ulaşır. Söylem, iktidarın, verili bir epistemik alan içerisinde şeylerin tarihi olumsal iktidarı olarak, yerleştirildiği bir alan belirler. Maddesel etkilerin üretimi, iktidarın oluşturucu ve kurucu işleyişidir ki bu üretim nedenden sonuca tek taraflı bir hareket olarak yorumlanamayacak bir üretimdir. "Maddesellik" ancak olumsal olarak söylem üzerinden kurulmuş statüsü silindiğinde, saklandığında, örtbas edildiğinde belirir. "Maddesellik" iktidarın örtük (ya da ikiyüzlü) sonucudur.

Foucault'nun, iktidarın maddeselleştirdiğine, maddesel etkilerin üretiminin ta kendisi olduğuna dair iddiası, *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinde bedenin maddeselliği olarak belirtilir. Eğer "maddesellik" iktidarın bir sonucuysa, iktidar ilişkileri arasında bir transfer sahasıysa, bu transfer bedenin tâbiyeti/özneleşmesi olduğu sürece bu *assujettissement*'ın [özneleşmenin/tâbi olmanın] temel nedeni "ruh" olacaktır. Normatif/normalleştirici bir ideal olarak alındığında "ruh", maddesel bedenin oluşturucu ve düzenleyici ilkesi, bu bedenin tâbiyetinin en yakın araçsallığı olarak işler. Ruh bedeni tekdüzeleştirir; düzenleyici rejimler, zaman içinde mahkum bedenin stilistiğini üreten zulüm ritüellerinin sürekli tekrarı üzerinden bedeni terbiye ederler. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde "seks" farklı tahakküm eksenleri boyunca tekdüze bir beden üretmek için işler, ancak hem "seks"in, hem de "ruh"un bedeni zapt ettiği ve tâbi kıldığı, bedenin kültürel oluşumunun temel esası olarak bir esaret ürettiği düşünülür. Bu bağlamda maddeleşme düzenlenmiş bir yinelenebilirliğin sonucu olarak görülebilir.

atıfta bulunduğu üzere, maddeselleşmenin *modaliteleri* olup olmadığı sorularını sormalıyız.[13] Maddeselleşme ne dereceye kadar ona tamamen direnen ve radikal olarak maddeselleşmemiş kalan bir radikal anlaşılamazlık alanını gerektiren ve kuran anlaşılırlık ilkeleriyle yönetilebilir? Foucault'nun söylem ve maddesellik nosyonlarını birbiri üzerinden işleme sokma çabası sadece kendi tanımladığı söylemsel anlaşılırlık ekonomilerinin dışında kalanı açıklamakta değil aynı zamanda bu ekonomilerin kendini destekleyen sistemler olarak işlemesi için neyin dışarda bırakılması gerektiği sorusunu açıklamakta da mı başarısız kalır?

Bu, Luce Irigaray'ın Platon'daki form/madde ayrımı analizinin kapalı bir biçimde ortaya çıkarttığı sorudur. Bu tartışma muhtemelen en çok *Speculum of the Other Woman*'daki "Plato's Hystera" isimli denemeden dolayı bilinse de yine *Speculum*'daki "Une Mère de Glace" isimli daha az bilinen denemede de etkili bir biçimde vurgulanmıştır.

Irigaray'ın amacı ne form/madde ayrımını ne de bedenler ve ruhlar ya da madde ve anlam arasındaki ayrımları uzlaştırmaktır. Onun çabası bu ikili zıtlıkların bozucu olasılıklar alanının dışlanması aracılığıyla şekillendiğini göstermektir. Bu spekülatif tez bu ikililerin, uzlaştırılmış modlarında dahi, "dişil"i kendi kurucu dışı olarak üreten fallogosantrik ekonominin bir parçası olduklarını savunur. Irigaray'ın form/madde ayrımının tarihine olan müdahalesi, "madde"nin altını dişilin felsefi ikililerden dışlandığı bir alan olarak çizer. Dişilin kimi fantazmatik nosyonları geleneksel olarak maddesellikle ilişkilendirildiğinden dolayı, bunlar otogenezin *fallogosantrik* projesini onaylayan aynaya dair, speküler, etkilerdir. Irigaray'a göre, bu aynaya dair (ve spektral) dişil figürler dişil olarak algılandığında, dişil olan kendi temsili tarafından silinir. Dişili ikincil bir terim olarak eril/dişil ikili zıtlığında konumlandıra-

13 Louis Althusser, "Ideology and State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde, New York: Monthly Review Press, 1971, s. 166.

cağını iddia eden ekonomi onu dışlar, bu ekonominin işleyebilmesi için dışlanması zorunlu olan şey olarak belirler. Buna dayanarak, öncelikle Irigaray'ın felsefi metinlere spekülatif yaklaşımını ele alacağım ve hemen ardından Platon'un *Timaeus*'undaki *hazne* (*receptacle* [*chora*]) tartışması üzerinden yaptığı sert ve provokatif okumaya döneceğim. Bu denemenin son kısmında, aynı kısım üzerinden yaptığım kendi sert ve provokatif okumamı sunacağım.

IRIGARAY/PLATON

Irigaray'ın iddialarının büyüklüğü ve spekülatif karakteri beni her zaman biraz endişelendirmiştir. Ayrıca itiraf etmeliyim ki her ne kadar felsefe tarihini onun kadar detaylı ve eleştirel bir dikkatle okumuş ve yeniden yorumlamış bir başka feminist düşünemesem de,[14] onun söyledikleri, üzerinde durduğu felsefi hataların görkemini taklit etmeye yatkındır. Elbette bu taklit stratejiktir ve Irigaray'ın felsefi hatayı tekrar yürürlüğe sokması bizim onun okumasının icra ettiği farklılık bağlamında onu nasıl okumamız gerektiğini öğrenmemizi talep eder. Filozof bir baba sesi midir, onda yankılanan ya da bu sesi sahiplenerek onun içinden gizliden gizliye kendini mi duyurur? Bu iki sebepten herhangi biri dolayısıyla söz konusu sesin "içindeyse", aynı zamanda "dışında" da değil midir? "Ara"yı, fallogosantrik ikili zıtlığı el sürülmemiş biçimde bırakan uzamsallaştırılmış bir *entre* [ara] olmanın dışında iki olasılığı nasıl tahayyül edebiliriz?[15] Bu filozof babadan farklılık, onun stratejisini sadık bir biçimde kopyalar gibi gözüken tak-

14 *An Ethics of Sexual Difference*, İng. çev. Carolyn Burke, Ithaca: Cornell University Press, 1993 (*Éthique de la difference sexuelle*, Paris: Éditions de Minuit, 1984).

15 Bridget McDonald'a göre, Irigaray için "*entre* [ara] aynılığın bölündüğü bir farklılık sahasıdır ... her *entre* farklılaşmış kutupların sadece farklılaştığı değil, farklılaşmış olarak varlıklarını sürdürebilmek için birbirleriyle karşılaşmaya maruz kaldıkları bir ortak mekandır...", "Between Envelopes," (basılmamış bir tebliğdendir).

litte, nasıl yankılanır? Kuşkusuz bu, eril ve dişilin dilleri arasında bir yer teşkil etmez, sadece topografik iddiayı yerinden eden bozucu bir *harekettir*.[16] Bu bir nevi erilin yerini almadır, onu varsaymak değil işgal edilebilirliğini göstermek, bu varsayımın bedeli ve devinimi üzerine bir soru ortaya atmaktır.[17] Baba soyundan başlayan eleştirel yolculuk, erilin terimlerinin ezberi boyunca, nereden ve nasıl icra edilir? Eğer amaç sadık veya olması gerektiği gibi bir Platon "okuması" yapmak değilse, o zaman söz konusu olan belki de Platon'daki spekülatif aşırılığı taklit ve ifşa eden bir nevi aşırı-okumadır. Burada bu spekülatif aşırılığın bir benzerini icra ettiğim ölçüde, özür dileyerek belirtmem gerekir ki, gönüllü olmasam da ortadaki zarar çok uzun bir süredir konuşulmamış kaldığı için, kimi zaman abartılı derecede sert bir cevap vermek durumunda kalacağım.

Irigaray felsefe tarihini tekrar okumaya kalkıştığında bu tarihin sınırlarının nasıl korunduğu sorusunu sorar: Felsefenin ilerleyebilmesi için, felsefenin alanından dışlanması gereken nedir ve bu dışlanan kendisini kendi tarafından kurulmuş ve kendi tarafından temellendirilmiş addeden bir felsefi kuruluşu negatif bir biçimde kurma noktasına nasıl gelir? Bu bağlamda Irigaray, bir felsefi metni içine almayı reddettiği şey üzerinden okumanın bir yolunu bulmak mecburiyetinde kaldığı noktada, dişili tam da bu kurucu dışlamanın kendisi olarak ayrı bir yere koyar. Bu kolay bir iş değildir. Bir metin nasıl kendi içinde gözükmeyen ama yine de kendi okunabilirliğinin okunamaz şartlarını kuran şey üzerinden okunabilir? Gerçekten de bir metin metinsel "içerisi" ve "dışarısı"nın kurulduğu gözden kaybolma eylemi üzerinden nasıl okunabilir?

Her ne kadar geleneksel olarak feminist düşünürler, erkekler rasyonel efendilik ilkesiyle yan yana getirilirken, na-

16 Ne tam anlamıyla bir mekan ne de zaman olan "aralık" [*interval*] nosyonu üzerine bir tartışma için, Irigaray'ın *Fizik* (Aristoteles) okumasına başvurulabilir. "Le Lieu, l'intervalle," *Éthique de la difference*, ss. 41-62.

17 Bu, kitabın sonraki bölümlerinde, Willa Cather romanındaki babanın adının işgaliyle ilişkilendirilecektir.

sıl bedenin dişil olarak tanımlandığını veya nasıl kadınların maddesellikle yan yana getirildiğini (etkisiz—neredeyse çoktan ölmüş—veya doğurgan—sürekli-yaşayan ve üretken olup olmadığını) göstermenin yollarını aradılarsa da,[18] Irigaray dişilin esasında tam da böylesi bir ikili zıtlık tarafından ve aracılığıyla dışlanan olduğunu ileri sürmek ister. Bu bağlamda kadınların bu ekonomi dahilinde temsil edildikleri yer ve zaman tam olarak silinişlerinin alanıdır. Daha da ötesi maddenin felsefi tanımlarla açıklanması, Irigaray'ın iddiasına göre, dişilin ikamesi [*substitution*] ve yerinden edilmesidir. Felsefenin sunduğu tanımlar üzerinden felsefenin dişille ilişkisi yorumlanamaz. Irigaray'a göre bu ilişki, ancak dişili felsefenin tanımladıklarının konuşulamaz şartı olarak konumlama aracılığıyla konuşulabilir ki burada dişil esasında felsefenin araçlarıyla asla tanımlanamayandır fakat bu alandan dışlanışı felsefenin meşruiyetinin koşuludur.

Kuşkusuz, Irigaray'a göre dişil ancak katakresis'te belirir, anlamın uygunsuz yer değiştirmesi olarak, uygun bir biçimde kendisine ait olmayanı anlatmak için bir özel ismin kullanımı olarak uygunsuzca işleyen ve dişilin dışlandığı dilin ta kendisine musallat olmak ve onu tayin etmek için dile dönen tanımlarda belirir. Bu, Irigaray'ın radikal atıfsal pratiğini, yani makul olanın tamamen uygun olmayan amaçlarla yıkıcı [*catachrestic*] gaspını, kısmen açıklar.[19] Irigaray, sadece söz konusu söylemin kullanımını yöneten dışlayıcı özerklik kurallarını sorgulamak için felsefeyi –bir o kadar da psikanalizi– taklit eder ve bu taklitte etkin bir biçimde kendine ait olamayan bir dili benimser. Bu uygunluk ve mülkiyet tartışması, tam olarak, dışlanmış bir uygunsuzluk, uygunsuz ve mülkiyetsiz olan olarak kurulmuş dişile açık bir seçenektir. Kuşkusuz,

18 Elizabeth Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies* C. 8, S.1, 1982, ss. 109-131.

19 Elizabeth Weed, "The Question of Style," der. Carolyn Burke, Naomi Schor ve Margaret Whitford, *Engaging with Irigaray*, New York: Columbia University Press, 1993; Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions*, Londra: Routledge, 1991.

Irigaray'ın *Nietzsche'nin Deniz Aşığı* isimli yapıtında iddia ettiği üzere, "kadın ne bir özdür ne de bir öze sahiptir". Irigaray için bu kesinlikle kadının metafizik söyleminden dışlanmış olmasıyla bağlantılıdır.[20] Eğer kadın bir özel ismi üstlenirse, bu özel isim tekil "kadın" dahi olsa, bu sadece terimi ontolojik varsayımlarından çekip çıkarmanın bir yolunu arayan bir tür radikal taklit olabilir. Jane Gallop, iki dudağı [*deux lèvres*] mecazi kapsamlayış [*synecdoche*] ve yanlış kullanım [*catachresis*] olarak yorumladığı, Irigaray'ın biyolojik özcülüğünü retorik bir strateji olarak tahayyül etme olanağı sağlayan okumasında net bir biçimde açıklar. Gallop Irigaray'ın, biçimsel dilinin dişili sürekli bir dilbilimsel uygunsuzluk olarak dilde kurduğunu ortaya koyar.[21]

Irigaray'a göre dişilin metafiziğin uygunluk söyleminden bu dışlanışı "madde"nin formülasyonunda ve onun üzerinden vuku bulur. *Fallogosantrizm* form ve madde arasında bir ayrım sunduğu için bu, daha ileri bir maddesellik tarafından eklemlenir. Başka türlü söylemek gerekirse, her açık ayrım, ayrımın kendisinin barınamadığı yazıtsal [*inscriptional*] bir mekanda vuku bulur. Bir kayıt *yüzeyi* olarak madde açık bir biçimde tematize edilemez. Irigaray'a göre bu kayıt yüzeyi ya da alanı

20 Irigaray bu terimi aşağıdaki alıntıda "öz" [*essence*] için değil "varlık" [*être*] için kullanmış olsa bile, ki bu kullanım bir sonraki cümlede "öz" nosyosunun dişil olana yabancı kaldığı ve son cümlede bu varlığın hakikatinin zıtlıklara dayalı bir mantık üzerinden işlendiği iddialarına dayanır, ana metindeki alıntıda yer alan "öz" terimi benim çevirimdir: "Elle ne se constitue pa pour autant en une. Elle ne se referme pas sur ou dans une vérité ou une essence. L›essence d›une vérité lui reste étrangère. Elle n›a ni n›est un être. Et elle n›oppose pas, à la vérité feminine", Luce Irigaray, "Lèvres voilées", *Amante Marine de Friedrich Nietzsche*, Paris: Éditions de Minuit, 1980, s. 92 [Eserin Türkçe çevirisi *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000].

Naomi Schor'un "öz"ün kendisini bir katakresis olarak okuduğunu hatırlarsak, öz söyleminin geleneksel metafizik erkanının dışında desteklenip desteklenemeyeceği sorulabilir. Dişil olan bir öze sahip olabilir ve bu özden faydalanabilir, ancak bu metafizik pahasına bir faydalanma olacaktır. Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* C. 2, S. 1, 1989, s. 38-58.

21 Jane Gallop, *Thinking through the Body*, New York: Columbia University Press, 1990.

"madde" kategorisiyle aynı olmayan, maddenin eklemlenişini şartlayan ve olası kılan bir maddeselliktir. Irigaray'ın iddia ettiği şey, tematize edilemeyen bu maddeselliğin fallogosantrik ekonominin içinde dişil için ve ona ait bir alan, yüzey, havuz ve hazne [*receptacle*] haline geldiğidir. Bu bağlamda, bu ikinci belirsiz "madde" Platoncu ekonominin kurucu dışına işaret eder; o, bu ekonominin içten tutarlı durabilmesi için dışlanması şart olandır.[22]

Form/madde ayrımı tarafından kapsanamayan bu aşırı madde Derrida'nın felsefi zıtlıklar analizindeki *supplement* gibi işler. Form/madde ayrımını ele aldığı *Positions* adlı eserinde Derrida, maddenin aynı anda hem ikili zıtlık içerisindeki bir kutup olarak hem de bu ikili çifti aşan bir madde, sistematize edilemezliğine dair bir figür olarak iki kere katlanması gerektiğini öne sürer.

Derrida'nın maddenin dilin radikal dışını gösterdiğini iddia eden kritiğe cevaben söylediklerini hatırlayalım: "Eğer madde bu genel ekonomide, sizin de söylediğiniz gibi, radikal bir başkalığa işaret ediyorsa (daha spesifik olarak: felsefi zıtlıklara ilişkin bir başkalık), ya da buna işaret ettiği sürece, yazdığım 'materyalist' olarak addedilebilir."[23] Derrida ve Irigaray'ın her ikisi için de bu ikiliden dışlanan, bu dışlama

22 *Hyle* olarak madde Platoncu külliyatta merkezi bir önem arz etmez. *Hyle* terimi Aristotelesçidir. *Metafizik*'te (1036a) Aristoteles, *hyle*'nin ancak analojiler üzerinden bilinebileceğini iddia eder. Kuvvet (*dynamis*) olarak tanımlanır ve dört sonuçtan biri olarak ayrılır; ayrıca bireyleşmenin prensibi olarak açıklanır. Aristoteles'te bazen *hypokeimenon* ile özdeşleştirilir ancak bir şey olarak ele alınmaz (*Fizik*, 1, 192a). Aristoteles Platon'u *hyle* ve *stresis*'i (*hypodoche*) ayırt edememekle eleştirmesine rağmen, Platoncu hazne (*hypodoche*) nosyonunu *hyle* ile özdeşleştirir (*Fizik*, 4, 209b). Aristotelesçi *hyle* gibi, *hypodoche* de yok edilemezdir ve ancak "piç düşüncesi" aracılığıyla bilinebilir (*Timaeus*, 52a-b); ve o, tanımı yapılamayandır [*Metafizik*, 1035b]. Plato'da *hypodoche* mekanın ya da *chora*'nın anlamını üstlenir. Aristoteles madde üzerine sadece bir kere açık felsefi bir söylem sunmuştur ki bu da Plotinus'un Platoncu madde doktrinini yeniden ele aldığı çalışmasını içerir. Irigaray'ın "Une Mère Glace" isimli bölümünde Platon/Plotinus'a eleştirel atfına vesile olan budur: *Speculum of the Other Woman*, İng. çev. Gillian Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985, ss. 168-179.

23 Derrida, *Positions*, s. 64.

modu çerçevesinde onun tarafından üretilir ve mutlak bir dışarısı olarak ayrı, tamamen bağımsız bir varolma durumundan bahsedilemez. Kurucu ya da göreli bir dış, kuşkusuz, kendi tematize edilemez gerekliliği olarak bu sisteme dahil bir dizi dışlamadan oluşur. Bu sistemin içinden bir tutarsızlık, bir bozuş, kendi sistematikliğine bir tehdit olarak belirir.

Irigaray, form/madde ikilisini harekete geçiren bu dışlamanın erili ikili zıtlık teriminin her iki anlamını işgal eden, dişili ise anlaşılabilir bir terim olarak dahi tanımlayamayan eril dişil arasındaki farklılaştırıcı ilişkinin ta kendisi olduğu konusunda ısrar eder. Bu ikili dahilinde tanımlanan dişili *speküler* dişil ve bu ikiliden silinmiş ve dışlanmış dişili *aşırı* dişil olarak algılayabiliriz. Sonuncu modelde olduğu gibi bu tip atamaların işlemediği noktada ise, kesin bir dille belirtmem gerekir ki, dişil hiçbir şartta isimlendirilemez ve o asla bir mod değildir.

Irigaray'a göre herhangi bir şey *olduğu* söylenemeyen, bir ontolojiye dahil edilemeyen "dişil" –burada yine gramer yanıltıyor bizi– herhangi bir ontolojiyi muktedir kılan imkansız bir gereklilik olarak silinir ve bu şekilde kurulur. Dişil bir katakresis dahilinde kendini kurma iddiasında olan bir fallogosantrizm içerisinde ehlileştirilir ve anlaşılmaz addedilir. Reddedilmiş, dişil olandan arta kalan, bu fallogosantrizmin *yazılım alanı* olarak ve sadece (yanlış) bir yansıma oluşturmak ve fallogosantrik özyeterliği kendinden herhangi bir katkıda bulunmadan garantilemek için eril anlamlandırıcı edimin işaretlerini teslim alan speküler yüzey olarak varolur. Metafizik geleneğinin bir toposu olan bu yazılım alanı, Platon'un *Timaeus*'unda *chora* olarak tanımlanan hazne (*hypodoche*) şeklinde çıkar karşımıza. Her ne kadar Derrida ve Irigaray *chora*'yı kapsamlı bir biçimde ele alan okumalar sunmuş olsalar da, ben burada tam da bölümün sorunu olarak nitelenebilecek, bir formun kendi temsilini yaratabileceğini söyleyen parçaya işaret etmek istiyorum. Hepimizin bildiği üzere Platon'a göre maddesel bir nesne ancak kendi ön koşulu

olan bir Form dahilinde varolabilir. Dolayısıyla maddesel nesneler Formların kopyalarıdır ve ancak Formları örnekledikleri derecede varolabilirler. Peki, bu örnekleme eylemi nerede gerçekleşir? Bu kopyalamanın vuku bulduğu bir mekan, bir alan, formdan nesneye geçişin gerçekleştiği bir araç var mıdır?

Timaeus'da sunulan kozmogonide, Platon ele alınması gereken üç doğaya atıfta bulur: bunlardan ilki üretim [*generation*] süreci, ikincisi üretimin meydana geldiği yer, üçüncüsü ise üretilen şeyin doğal olarak ürettiği benzerliktir. Bu noktada, diğer tarafta beliren, "alma ilkesini bir anneye, kaynak ya da başlangıcı bir babaya, ve aradaki doğayı da bir çocuğa benzetebilecek olmamızdır" (50d).[24] Bu bölümden önce, Hamilton/Cairns çevirisine göre, Platon bu alma ilkesine bir "bakıcı (*nurse*)" (40b) ve "tüm bedenleri alan evrensel doğa" olarak atıfta bulunur. Ancak ikinci ibare, daha iyi bir çeviriyle, "varolan bütün bedenleri (*tu panta somata*) alan (*dechesthai*) dinamik tabiat (*physis*)" (50b) olarak ifade edilebilir.[25] Platon bu her şeyi alıcı işlev üzerine tartışmasını şöyle sürdürür: "O (dişil) hep aynı addedilmelidir çünkü o her şeyi alır, kendi doğasından (*dynamis*) ayrılmaz ve asla, herhangi bir yolla ya da herhangi bir zamanda, içine giren şeylerin herhangi biri gibi bir forma bürünmez ... içine giren ve ondan çıkan formlar kendi şablonlarının (*diaschematizomenon*) arkasından modellenen ebedi gerçekliklere benzerler" (50c).[26] Burada dişile özgü fonksiyon, almak, *dechesthai*, kabul etmek, karşılamak, içermek ve hatta idrak etmektir. Bu haznenin (*hypochdoche*) içine giren bir formlar dizisi, ya da daha iyi ifade etmem gerekirse, şekillerdir (*morphe*) fakat bu alıcı ilke,

24 *Plato: The Collected Dialogues*, der. Edith Hamilton ve Huntington Cairns, Bollingen Series 71, Princeton: Princeton University Press, 1961.

25 *Theatetus*'ta "dechomenon", "bir balmumu yığını" olarak tarif edilir. Dolayısıyla, Aristoteles'in maddeyi tanımlamak için *Ruh Üzerine*'de "balmumu" imajını seçmesi, Platoncu *dechomenon*'un aleni bir yeniden değerlendirilmesi olarak okunabilir.

26 Burada *diaschematizomenon*, şemaların formatif olduğunu önererek, "bir örüntü ardından modellenme" ve "oluşum" anlamlarını bir araya getirir.

bu *physis*, özel bir biçime sahip değildir ve bir beden değildir. Aristoteles'in *hyle*'si gibi, *physis* de tanımlanamaz.[27] Gerçekte, bu alıcı ilke tüm bedenleri içerir ve evrensel olarak uygulanabilir, ancak bunun evrensel uygulanabilirliği *Timaeus*'da evrensel formları önceden tasarlayan ve haznenin (*receptacle*) içinden geçen ebedi gerçekliklere (*eidos*) asla benzememelidir. Burada benzerlik (*mimeta*) üzerine bir yasak vardır, başka bir deyişle, bu özelliğin ebedi Formlar ya da onların maddesel, hissedilebilir veya hayali kopyaları gibi olduğu söylenemez. Ancak özellikle bu *physis* sadece içine girilmek için vardır; o, asla girmez. Burada *eisinai* kelimesi bir yere doğru ya da bir şeyin içine doğru yol almaya, yaklaşmaya ve penetrasyona işaret eder, ayrıca bu bir yerin içine girmek anlamına da gelir ki *chora*, kuşatılmış bir hazne olarak, başka bir kuşatılmış haznenin içine giren şey olamaz. Metaforik olarak ve belki de tesadüfen, bu yasaklı giriş formu "yargı huzuruna çıkarılma", yani kamusal normlara tâbiyet, "akla gelme" ya da "düşünmeye başlama" anlamına da gelir.

Bu noktada bir de "kendisine girenler gibi bir forma bürünmeme" koşulu devreye girer. O zaman söz konusu hazne herhangi bir bedene, anneninki ya da bakıcınınki, benzetilebilir mi? Platon'un şartına göre bu "doğa"yı tanımlayamayız ve onu benzetme aracılığıyla kavramak sadece "piç düşüncesi"yle kavramak anlamına gelir. Bu bağlamda bu doğayı kavrayabilecek insan babaya ait ilkeden doğrudan onun aracılığıyla dışlanmış olandır, evlilik dışı bir çocuk, baba soyundan ve baba soyunun ilerlediği analojik ilişkiden bir sapıştır. Dolayısıyla bir metafor ya da analoji sunmak söz konusu doğa ve bir insan formu arasında benzerliği varsaymayı gerektirir. İşte Derrida'nın Platon'un hükmüne katılarak *chora*'yı bir çıkıntı olarak tahayyül ettiği, bu son noktadır. Bu aşamada Derrida, *chora* düşüncesinin asla kendi vesile olduğu figürlerden

27 *Physis* ve *phusis* kelimelerinin nasıl genital anlamına geldiği üzerine bir tartışma için bkz. John Winkler, "*Phusis* and *Natura* Meaning 'Genitals,'" *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York: Routledge, 1990, ss. 217-220.

herhangi birinin içine çökemeyeceğini öne sürer. Bunun sonucu olarak da *chora*'nın dişilikle ilişkisini nihai bir çöküş olarak kabul etmenin yanlış olacağını iddia eder.[28]

28 Bu muhalif düşünce, kimilerinin gösterenin maddeselliği olarak adlandıracağı, dilin *maddeselliğinde* ısrar eder ve bu Derrida'nın "chora"sında geliştirmeyi önerdiği düşüncedir. *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierres Vernant,* Paris: EHESS, 1987. Bu kelimenin maddeselliğine dikkat çekmek yeterli değildir çünkü mesele ne maddesel ne de ideal olana, ancak bu ayrımın meydana geldiği yazıtsal mekanın ta kendisi olarak ne maddesel ne de ideal olana, işaret etmektir. İdealizmi ve materyalizmi kutup olarak gören "ya maddesel ya ideal olma" [*either/or*] mantığını muktedir kılan, tam da bu "ne maddesel ne ideal olma" [*neither/nor*] halidir.

Derrida bu yazıtsal alana, yukarıdaki metnin 280. sayfasında "nötr bir alan" olarak tahayyül ettiği, üçüncü cinsiyet ya da janr olarak atıfta bulunur: bu alan nötrdür çünkü cinsel farklılığının herhangi bir kutbuna, erile ya da dişile, katkıda bulunmaz. Burada hazne tam olarak eril ve dişilin arasındaki ayrımın istikrarını bozan şeydir. Bu yazılım alanının nasıl tasvir edildiğini, özellikle yazılım ediminin bu alan üzerinde nasıl çalıştığını hatırlayalım: "üçüncü bir janrda/cinsiyette ve mekansız bir mekanın, her şeyin onu işaretlediği ama kendisinin işaretlenmemiş kaldığı bir mekanın, nötr alanında." Daha sonra, 281. sayfada, Sokrates'in *Chora*'dan biriymiş ya da bir şeymiş gibi bahsettiği öne sürülür. Her koşulda o, ötekilerin arasında bir yer olmayan, ancak belki de *yerin ta kendisi* olan, yeri doldurulamaz olan, yerini alır. Yeri doldurulamaz ve değiştirilemez...

Böylece idealizm/materyalizm kutupluluğu sorgulanır hale gelir. Ancak bu, artık hiçbir sorunun kalmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Irigaray'ın iddiasından çıkarılması gereken, Platon için bu yazılım alanının dişilliği vücuda getirme ve bozmanın bir yolu, dişil olanı susturmanın, sessiz ve pasif bir yüzey olarak yeniden biçimlendirmenin bir yolu olduğudur. Hatırlamak gerekir ki, Platon için hazne her şeyi içine alır. Hazne, içinden penetratif bir üretkenliğin geçtiği ancak kendisi ne penetre edebilen ne de üretebilen şeydir. Bu bağlamda hazne, eril olanın istikrar bozucu mimesisinin mümkün olamayacağına dair bir teminat olarak okunabilir; ve böylece dişil olan sonsuzca penetre edilebilen olarak ebediyen korunur. Bu hamle, Derrida'da, "mekansız bir mekan, her şeyin onu işaretlediği ama kendisinin işaretlenmemiş kaldığı bir mekan"a olan atfında, yinelenir. Burada, tüm yazılımın işaretlenmemiş durumunu, makul olandan dışlanmış olan şeyin makul olanı mümkün kıldığı için makul bir işarete sahip olmayanı, kendine ait bir işarete sahip olamayanı ortaya çıkarmış bulunuyor muyuz? Ya da, bu işaretlenmemiş yazılım alanı, işareti silinmiş olan ve sürekli silinti altında kalmaya zorlanan bir alan mıdır?

"O (dişil) kendini onun "*üstüne*" yazanların toplamından ya da bu yazma sürecinden başka bir şey değildir, "à son sujet, à meme son sujet" ama o (dişil) tüm bu açıklamaların *öznesi* ve *mevcut desteği* değildir. Herhangi bir açıklamayı aşan, ama kendisi herhangi bir açıklama olmayan... Bu tanım, bu-

Irigaray bir anlamda bu iddiaya katılır: bakıcı, anne, rahim tanımları dişili temsil eder gibi göründükleri anda onu yerinden eden speküler figürler oldukları için bütünüyle hazneyle özdeşleştirilemezler. Hazne Platon'un metninde son noktasına kadar tematize edilemez ya da tanımlanamaz, çünkü kendisi her tanımlama ve tematize etme eylemini sınırlar ve onun dışına çıkar. *Bu hazne/bakıcı bir insan formuyla benzerliği üzerinden ortaya atılmış bir metafor değildir, insanın hem onun şartı hem de onun üzerinde sürekli deformasyon tehdidi olarak sınırlarında beliren bir bozma eylemidir; bir form veya bir morphe alamaz ve bu bağlamda bir beden olamaz.*

Derrida haznenin dişil figürle özdeşleştirilemeyeceğini öne sürer ve Irigaray'ın da buna katıldığı söylenebilir. Ancak Irigaray dişilin, haznede de görülebileceği üzere, kendi tanımlanışının önüne geçtiğini ve bu tematize edilemezliğin dişili tematize edilebilir ve tanımlanabilir olanın imkansız ancak zorunlu temeli olarak kurduğunu öne sürerek analizini bir adım öteye taşır. Kristeva *chora*'nın çöküşünü ve maternel/bakıcı figürü, *Revolution in Poetic Language* adlı eserinde "Platon'un bizi ritmik bir uzam sürecine yönelttiğini" belirterek, *kabul eder*.[29] Irigaray'ın *chora* ve dişil/maternelin birleştirilişini reddetmesinin aksine, Kristeva bu ilişkiyi onaylar ve semiyotik nosyonunu sembolik yasanın "önceleyeni" (s. 26) olarak belirler: "Annenin bedeni bu nedenden ötürü sosyal ilişkileri organize eden sembolik yasaya aracılık eder ve semiyotik *chora*'nın düzenleyici ilkesi haline gelir" (s. 27).

---

rada, açıklamaya karşı neden bu yasağın olduğunu anlatmaz. Belki de bu, metafiziğin mecrasında ya da mecrasının dışında bakir bir yer değil midir?

Derrida haznenin madde olamayacağını iddia etmek istemesine rağmen, *Positions*'da maddenin "iki kere" kullanılabileceğini ve form/madde ayrımını aşan şeyin ta kendisi olabileceğini teyit eder. Ancak burada, madde (*matter*) ve annenin (*mater*) birbirine bağlı olduğu noktada, dişillikle donatılmış ve sonra silinmeye maruz bırakılmış bir maddesellik sorunsalının olduğu noktada, hazne madde olamaz çünkü bu onu dışlandığı ikili düşüncenin içine yeniden konumlamak olur.

29 Julia Kristeva, "The Semiotic *Chora* Ordering the Drives", *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press, 1984.

Kristeva *chora*'nın maternel bedenle özdeşleştirilmesinde ısrar ederken, Irigaray bu bir araya getirişi icra eden söylemin nasıl *chora* figürü tarafından kapsanamayan dişilin daim olduğu bir "dışarısı" ürettiği sorusunu sorar. Bu noktada şu soru akla gelir: Dil dahilinde dişil bir "dışarısı" tayin etmek nasıl mümkün olabilir? Bu, Irigaray'ınki de dahil olmak üzere her söylemde, dışlama alanını tekelleştiren bir şey olan dişilin kuşatılarak sınırlandırılmasıyla kaçınılmaz bir biçimde üretilen bir kurucu dışlamalar dizisinin yer aldığı bir meseleye işaret etmez mi?

Bu bağlamda hazne, dışlanan *için* bir figür değildir, bir figür biçiminde alınarak dışlananı temsil eder, dişil göstergesi altında biçimlenemez kalanlara –dişilde hazne-bakıcı tahayyülüne direnenlere– dair başka bir dizi dışlamayı icra eder. Başka bir deyişle, bakıcı-hazne metaforu, dişili, insanın üremesi için zorunlu olan ancak kendisi insan olmayan, hiçbir koşulda kendisi üzerinden üretilen insan formunun oluşturucu ilkesi şeklinde yorumlanamayacak olan şey olarak sabitler, onu bu noktada dondurur.[30]

Burada sorun, dişilin maddeyi ya da evrenselliği temsil edecek bir duruma getirilmesi değildir. Aksine dişil, form/madde, evrensel/tikel ikililerinin dışına atılmıştır. O ne biri ne de diğeridir ama her ikisinin sürekli ve değişmez koşuludur. O ancak tematize edilemeyen bir maddesellik olarak yorumlanabilir.[31] Onun içine girilecektir ve o kendisine giren

30 Platon'da üremenin topografisi üzerine ilginç bir tartışma için, ve psikanalitik ve klasik düşüncenin iyi bir örneği için, bkz. Page DuBois, *Sowing the Body*, Chicago: Chicago University Press, 1988.

31 Irigaray, *La Croyance meme* (Paris: Édition Galilée, 1983) adlı eserinde, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı eserindeki *fort-da* oyununu yeniden okurken benzer bir argüman öne sürer. Irigaray, bu metinde, küçük erkek çocuğunun annesinin yanından gidişini ve yanına dönüşünü tekrarlama yolu biçiminde elindeki makarayı karyolasından dışarı bir yere atıp geri çekerek oynadığı oyundaki imgesel hakimiyet eylemini harikulade bir şekilde yeniden okur. Irigaray, bu oyunun mizansenini yeniden resimler ve maternel olanın ikamesini perdelerde, makarayı alan, saklayan ve geri veren yatak çarşaflarının kat ve kıvrımlarında konumlandırır. *Chora* gibi, "o" (dişil) –olay yerinin gizli maternel desteği– varlık ve yokluğun oyunu için kayıp ama gerekli koşuldur:

şeye dair ondan öte bir şeyi açığa vuracaktır ancak asla ne oluşturucu ilkeye ne de yarattığına benzeyecektir. Irigaray bu noktada söz konusu olanın fallogosantrik ekonomi tarafından devralınmış ve bu ekonominin kendi dışlayıcı ve temel edimine büründürülmüş dişilin üreme gücü olduğunda ısrar eder. Platon'da olduğu gibi, *physis chora* olarak eklemlendirildiğinde, *physis*'in anlamının içerdiği dinamizm ve kuvvetin bir kısmı önlenir, sindirilir. Üremeye katkıda bulunan dişilliğin alanında, sadece üreyen ve daima kendi ileri türevlerini üreten, bunu dişil üzerinden ancak onun desteği olmaksızın icra eden fallik bir Form buluruz. Üreme işlevinin dişilden erile olan bu transferi *physis*in topografik olarak sınırlandırılmasını, sindirilmesini, *physis*'in *chora* olarak, mekan olarak, örtbas edilmesini gerektirir.

Madde kelimesi Platon'da *chora*'yı ya da *hypodoche*'yi tanımlamak için yer almaz ancak Aristoteles *Metafizik*'te *Timaeus*'un bu bölümünün çok yakın bir biçimde kendi *hyle* nosyonuna eklemlendiğinden bahseder. Bu öneriyi takiben Plotinus, *Enneadlar*'ın "Altıncı Risale"sini, "Bedensizin Kayıtsızlığı"nı yazmıştır. Bu bölümün, Platon'un *hypodoche* nosyonunu *hyle* ya da madde olarak açıklama çabasından ibaret olduğu söylenebilir.[32] Felsefe tarihinde nadiren kat edilmiş bir dönüşle, Irigaray, "Une Mère de Glace"da Plotinus'un Platon'u Aristoteles'in "madde"si üzerinden okuma çabasını *kabul etmiş* ve bunu bize hatırlatmıştır.

Bu denemede Irigaray, Platon için madde "kısır"dır, "hamilelik değil, sadece alma eylemiyle ilişkilendirilen dişil ... değişmez bir biçimde erile ait olan dölleme yetisiyle hadım edilmiştir" der.[33] Bu okuma *Timeaus*'daki Formların kozmo-

"Elle y était et n'y était pas, elle donnait lieu mais n'avait pas lieu, sauf son ventre et encore ... Elle n'y était pas d'ailleurs, sauf dans cette incessante transfusion de vie entre elle et lui, par un fil creux. Elle donne la possibilité de l'entrée en présence mais n'y a pas lieu" (s. 31).

32 *Plotinus' Enneads*, İng. çev. Stephen MacKenna, 2. basım, Londra: Faber & Faber, 1956.

33 Irigaray, "Une Mère de Glace," *Speculum*, s. 179.

gonosini tamamen kendini kurmuş olan babasoyunun fallik bir fantezisi olarak belirler. Irigaray'a göre bu otogenez veya kendini kurmuş olma fantezisi üremedeki dişil rolün inkarı ve atanmasıyla gerçekleşir. Elbette "hazne" olan "dişi" ne evrensel ne de tikeldir ve Platon'a göre isimlendirilebilecek her şey ya evrensel ya da tikel olmak zorunda olduğu için hazne isimlendirilemez. Spekülasyon yaratma hakkını üstlenerek ve "garip ve alışılmamış bir araştırma" (48d) alanı olarak nitelediği topraklarda gezinerek Platon tam olarak isimlendirilemeyecek olanı isimlendirme aşamasına gelir. Bu aşamada hazneyi bedenlerin evrensel bir alıcısı olarak tanımlayabilmek için bir katakresis'e başvurur çünkü o esasında evrensel değildir. Aksi takdirde dışında bırakıldığı ebedi gerçeklere dahil olabilirdi.

Hazneyi sunanın öncesindeki kozmogonide Platon ruhun maddeselliğinin işareti olan arzuların kontrol altına alınmadığı takdirde bir ruhun, ruh dendiğinde anlaşılması gerektiği üzere bir erkeğin ruhunun bir kadın ve ardından da bir hayvan olarak geri dönme riskinden bahseder. Bir anlamda kadın ve hayvan tam da kontrol edilemez şehvetin karşılığıdır. Ruh böylesi bir şehvete dahil olduğu takdirde bu şehvet tarafından onun tanımlandığı göstergelerin ta kendisine, kadın ve hayvana dönüştürülür. Bu kozmogonide kadın maddeselliğe düşüşü temsil eder.

Ancak bu kozmogoni tekrar yazılmayı gerektirir. Şöyle ki, eğer erkek ontolojik bir hiyerarşinin en üst noktasında duruyorsa, kadın erkeğin zavallı ve alçak bir kopyasıysa, hayvan ise hem erkek hem de kadının zavallı ve alçak bir kopyasıysa hiyerarşik bir biçimde dağıtılmış dahi olsa hâlâ bu üç varlık arasında bir benzerlik var demektir. Bunu takip eden yani hazneyi sunan kozmonogide Platon açık bir biçimde eril ve dişil arasında bir benzerlik olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmayı amaçlar ve bunu herhangi bir forma benzemesi yasaklanmış dişilleştirilmiş bir hazne sunarak gerçekleştirir. Kesin bir dille söylemek gerekirse, ontoloji formlar aracılığıyla kurulduğu için, haznenin herhangi bir ontolojik statüsü ola-

maz ve hazne bir olamaz. Ontolojik bir belirlenimi olmayan bir şey hakkında konuşamayız, ya da eğer konuşabiliyorsak, dili, varlığı bir varlığa sahip olamayana atfederek, uygunsuzca kullanmış oluruz. Dolayısıyla hazne en başından imkansız bir kelime, isimlendirilemeyen bir isimlendiriş olarak belirir. Çelişkili bir biçimde, Platon bize bu haznenin ta kendisinin her zaman aynı şekilde isimlendirilmesi gerektiğini anlatmıştır.[34] Bunun tam olarak nedeni, haznenin ancak radikal olarak uygunsuz bir söze yol açabileceğidir ki bu söz bütün ontolojik iddiaların askıya alındığı bir söz, isimlendirildiği terimlerin ismi isimlendirilen şeye uydurmak için değil isimlendirilecek olanın özel bir isme sahip olmamasından dilbilimsel kuralları bağladığı ve tehdit ettiğinden ve dolayısıyla zorla kabul ettirilmiş bir dizi nominatif kuralla kontrol edilmek zorunda olduğundan sürekli olarak uygulanması gereken bir söz edimidir.

Platon bu haznenin belirlenemez statüsünü nasıl kabul edebilir ve nasıl onun için tutarlı bir isim önerebilir? Bu, belirlenemez olarak belirlenen haznenin *belirlenemez* olmasına dair bir mesele midir, yoksa bu "belirlenemez" lafı "belirlenmemeli" olarak mı işlemektedir? Temsil edilebilir olana getirilen bu limit belirli bir temsil türüne karşı bir yasaklama olarak mı okunmalıdır? Platon bize haznenin bir temsilini, tekil olarak yetkili kalması gerektiğini öne sürdüğü (ve aynı bölümde bunun radikal olarak temsil edilemezliğinden de bahseder) bir temsilini sunduğuna göre, kendisinin, dişilin sadece tek bir temsiline izin vererek, belirlenemez olanın üretebileceği nominatif olasılıkların çoğalmasını yasakladığı sonucuna mı varmalıyız? Belki de bu, söylemden herhangi bir temsili yasaklayıp dışlayarak işleyen söylemin üzerinden bir temsildir, yani dişili temsil edilemez ve anlaşılamaz olarak temsil eden ancak saptayıcı iddiasının retoriğinde kendini bozguna uğratan bir temsildir. Sonuçta Platon *konumlandırılamadığını* iddia ettiği şeyi *konumlandırır*. Bunun

34 Irigaray, *Speculum*'da, bir yazılım mekanı olarak *mağara* hakkında benzer bir argüman öne sürer: "Mağara, zaten hep orada olmuş olan bir şeyin temsilidir, bu adamların temsil edemedikleri orijinal matrisin/rahmin temsilidir ...", s. 244.

da ötesinde konumlandırılamaz olanın sadece tek bir biçimde konumlandırılabileceğini iddia ederek kendiyle bir kere daha çelişir. Bir anlamda, haznenin isimlendirilemez olarak isimlendirişi onun alanını bir yazılım alanı [*inscriptional space*] olarak koruma altına alan birincil ve temel bir yazılım kurar. İsimlendirilemeyenin bu isimlendirilişinin kendisi, söz konusu hazneye olan penetrasyondur ki bu, bunun ötesindeki yazılımlar için imkansız ancak zorunlu bir saha kuran zoraki bir siliniştir.[35] Bu bağlamda, nesnelerin fallomorfik yaradılışlarının hikayesini *anlatmak* tam da bu fallomorfozu hayata geçirir ve bu kendi prosedürünün bir alegorisi haline gelir.

Irigaray'ın dişilin temsil ekonomisinden bu dışlanışına cevabı şunu söylemek içindir: Tamam, hiçbir koşulda sizin ekonominize dahil olmak istemiyorum ve bu anlaşılamaz haznenin sizin sisteminize neler yapabileceğini göstereceğim; zavallı bir kopya olarak o sistemin içinde yer almayacağım ancak yine de bu sistemi kurduğunuz metinsel kesitlerin taklitlerini oluşturarak ve ona dahil olamaz şeklinde tanımladığınızın (onun mutlak dışı olarak) zaten onun içinde olduğunu anlamanızı sağlayarak benzeyeceğim size ve sistem dahilindeki bu dışarının belirişi onun sistematik bir biçimde sonlanışını ve kendini kurmuş olduğu iddiasını sorgulamaya başlayana kadar sizin operasyonunuzun hareketlerini taklit etmeye ve tekrarlamaya devam edeceğim.

Bu, Naomi Schor'un Irigaray'ın doğrudan mimesis'in kendisini taklit ettiğini söylerken anlatmaya çalıştığı şeyin bir kısmıdır.[36] Taklit etme yoluyla Irigaray benzeme nosyonunu bir kopyalama eylemi olarak reddederken benzemeye karşı duran yasayı da ihlal eder. Sürekli Platon'a atıfta bulunur ancak bu doğrudan atıfta bulunduğu kesitlerden dışlanmış olanı ifşa etmek içindir. Bu noktada sistemin dışında bırakılmış olanı göstermenin ve onu tekrar sisteme dahil etmenin yolunu

35 Bunu düşünmeme yardımcı olan Jen Thomas'a teşekkür ederim.

36 Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray," s. 48.

arar. Bu bağlamda Irigaray bir tekrarlama ve fallik ekonomiyi yerinden etme eylemi uygular. *Bu ilk olana sorgusuz sualsiz itaat etme ya da basit bir biçimde onu tekrarlama yoluyla değil tam da ilk olanın koşulunda yer alır gibi gözüken başkaldırma yoluyla yapılan ve Platon'un kendi için talep eder gibi gözüktüğü yaradılış gücünü sorgulayan göndermedir.* Irigaray'ın taklidi, sadece kökeni *köken olarak* yerinden etme amacıyla yapılan, kökeni tekrarlama ediminin ürünüdür.

Platoncu köken anlayışının kendisi maternel bedenin yerinden edilişi anlamına gelirken Irigaray yerinden etme eylemini yerinden oynatarak ve kökenin fallogosantrik iktidarın kesin bir hilesi olduğunu açığa çıkararak sadece bu yerinden etme ediminin tam da kendisini taklit eder. Irigaray'ın bu okumasına paralel olarak maternel olan dişilin kendisini alternatif bir orijin olarak sunmadığı söylenebilir. Eğer dişilin herhangi bir yerde olduğu veya herhangi bir şey olduğu söylenecekse o yerinden etme aracılığıyla üretilmiş olan ve tersine-yerinden ediş ihtimali olarak geri dönendir. Burada maternelin yeniden yazılmasının felsefi fallik doktrinlerin dili ile ve onlar üzerinden vuku bulduğu ortaya çıktığı için kimileri Irigaray'ın eleştirel olmayan bir maternalist olarak alışılagelmiş algılanışını tekrar gözden geçirebilir. Bu metinsel pratik eşdeğer bir ontolojiye oturtulamaz, tersine, babaya ait dilin kendisinde ikamet eder— onun içine girer, orada yerleşir ve onu yeniden düzenler.

Bu tür penetratif bir metinsel stratejinin, Irigaray'ın *When Our Lips Speak Together* adlı kitabında ortaya çıkan yüzeylerin tamamen anti-penetratif erosundan başka bir erotik metinselleştirme sunup sunamayacağı sorusu da sorulabilir: "İçimde değilsin. Seni kapsamıyorum ya da seni karnımda, kollarımda, ellerimde tutmuyorum. Ne de belleğimde, aklımda, dilimde. Sen, tenim gibi, oradasın."[37] Irigaray'a göre, giriş

37 Luce Irigaray, "When Our Lips Speak Together," *This Sex Which is Not One*, İng. çev. Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca: New York, 1985, s. 216; *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Edition de Minuit, 1977, s. 215.

ve içe alışın reddi, erotik bir alışveriş olarak sahiplenmeye ve sahip çıkmaya karşı muhalefet ile bağlantılıdır. Daha da ötesi Irigaray'ın icra ettiği türde bir okuma onun sadece okuduğu metnin içine girmesini değil, ayrıca bu kapsayıcı hakimiyetin dikkatsiz kullanımları üzerine de, özellikle dişilin felsefi sistemin içinde dahili bir aralık ve çatlak olarak tanımlandığı koşullarda, çalışmasını gerektirir. Bu tür sahiplenici okumalarda Irigaray, Platon'un örterek engellemeye çalıştığı, tersine bir penetrasyon tahayyülünü - ya da başka bir yerdeki penetrasyonu- icra eder ("dişil hazzın "başka yer"i ancak tüm spekülasyonları beraberinde taşıyan aynanın *içinden geçmek* kaydıyla bulunabilir"[38]). Retorik olarak, bu "içinden geçiş" [*crossing back*] Irigaray'ın açık bir şekilde onayladığı yüzeyler erosuna ters düşen fallusu eleştirel olarak taklit eden bir erotizm –tekrarlama ve yerinden oynatma, penetrasyon ve ifşa tarafından inşa edilen bir erotizm- kurar.

Irigaray, bu bölümün açılışında alıntıladığım denemesinde, felsefi sistemlerin "maternel temastan uzaklaşma ve ayrılma" üzerinden kurulduğunu, madde mefhumunun bu çatlağı ve kesiği kurduğunu ve gizlediğini öne sürer. Bu argüman mefhumu, maddenin öncesinde olan ve maddenin gizlemeye çalıştığı bir teması varsayar. Etik felsefe tarihini en sistemli biçimde okuduğu *Éthique de la difference sexuelle* isimli çalışmasında Irigaray etik ilişkilerin mütekabiliyet ve saygıyı yeniden şekillendiren yakınlık ve mahremiyet ilişkilerine dayanması gerektiğini iddia eder. Mütekabiliyetin geleneksel tanımlarını, bu tür mahrem ilişkileri zoraki silinme, ikame edilebilirlik ve sahiplenme ile kıyaslar.[39] Psikanalitik olarak, bu maddesel yakınlık maternel beden ve çocuk arasındaki sınırların belirsizce ayrılması, anlamların metonimik yakınlığı biçiminde dilde

38 *This Sex...*, s. 77.

39 Irigaray'ın pozisyonunu ilginç şekillerde yeniden formüle eden feminist etik felsefe okumaları için, bkz. Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, New York: Routledge, 1991; Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism Revisited: Ethics and Politics", *Feminists Theorize the Political*, ss. 54-85.

yeniden beliren ilişkiler olarak algılanır. Madde ve form gibi mefhumlar oluştukları metonimik anlamlandırma zincirlerini inkar ettikleri ve örterek gizledikleri sürece, maternel maddesel temastan kopmayı esas alan fallogosantrik amaca hizmet ederler. Diğer taraftan ise, bu yakınlık metaforik denklikler ya da kavramsal birlikler üzerinden bir ikameler serisi kurmayı hedef alan fallogosantrik çabayı şaşırtır, bozar.[40]

Margaret Whitford'a göre madde kavramının ötesine geçen bu yakınlığın kendisi doğal bir ilişki değil ancak kadına özgü *sembolik* bir artikülasyondur. Whitford "iki dudağı" metonimik bir figür,[41] ya da "kadınların arasındaki yatay ve dikey ilişkiler için ... kadınların sosyalliği için bir figür"[42] olarak ele alır. Ancak Whitford aynı zamanda dişil ve eril ekonomilerin asla bütünüyle ayrılamaz olduğuna da işaret eder. Bunun sonucu olarak yakınlık ilişkilerinin ancak bu ekonomiler arasında varolduğu, dolayısıyla sadece dişilin alanına ait olmadığı söylenebilir.

O takdirde Irigaray'ın Platon'la yan yana duran metinsel pratiğini nasıl anlarız? Irigaray ne dereceye kadar Platon'un metnini, onun speküler ürününü genişletmek için değil, ancak o speküler aynadan sorunlu bir biçimde tırnak işaretleri içinde kalması gereken dişili "başka yere" doğru geçirmek için tekrar eder?

Irigaray için her zaman maddeyi aşan bir madde vardır. Bu iki maddeden ilki otogenetik form/madde ikilisinin devamı için reddedilmiştir. Madde iki ayrı modalitede varolur:

---

40 Sınırdaş ilişkiler cinslerin (cinsiyetlerin), birinci ve ikinci cinste (cinsiyet) olduğu gibi, sayılması ya da sıralanması olasılığını bozar. Dişil olanı sınırdaş olan olarak, ve sınırdaş olan üzerinden, tahayyül etmek, hiyerarşik eril/dişil ikilisine karşı zımnen direnir. Dişil olanın ölçülmesine karşı olan bu itiraz, Lacan'ın *Encore* semineri ile üstü kapalı bir tartışma olarak da görülebilir. Jacques Lacan, *Encore: Le Séminaire Livre XX* (Paris: Édition du Seuil, 1975). Bu tartışma, dişilin "bir olmayışı"ndaki anlamı kuran tartışmadır. *Amanta Marine*, ss. 92-93.

41 Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Londra: Routledge, 1991, s. 177.

42 *A.g.e.*, ss. 180-181.

İlkinde fallogosantrizme hizmet eden metafiziksel bir kavramdır. Diğerinde ise Irigaray, kaygılandıracak derecede spekülatif ve katakrestik bir biçimde, kendisi için, eleştirel taklidin olası dilbilimsel alanını belirler.

Dolayısıyla bir kadın için mimesisle oynamak, söylem tarafından sömürüldüğü alanı, kendinin oraya indirgenmesine izin vermeden, yeniden ele geçirmektir. Bu, kendini –"algılanabilir" olanın, "madde"nin tarafında olduğu sürece – yeniden "idealar"a, özellikle eril bir mantık içerisinde ve bu mantık tarafından geliştirilmiş kendisi hakkındaki idealara, sunmak anlamına gelir. Ancak bunun amacı, görünmezliğini sürdürdüğü varsayılan ve dişilin dilde olası işleyişinin gizleyip örtbas edilişini, oyunbaz bir tekrarla "görünür" hale getirmektir. [43]

Dolayısıyla belki de "dildeki dişil" nosyonu üzerinden özcülüğün kendini gösterdiği yer tam da burasıdır. Ancak Irigaray, *taklit etmenin* dişilin dildeki operasyonunun ta kendisi olduğunu öne sürer. Taklit etmek tamamen taklit edilene katılmaktır ve taklidin dili fallogosantrizmin diliyse, o zaman bu, dişilin yeniden biçim vermeye çalıştığı fallogosantrizmin içine dahil edildiği ölçüde, spesifik olarak dişil bir dil olabilir. Yukarıdaki alıntı şöyle devam etmekte: "[mimesisle oynamak] kadınların başarılı taklitçiler olmalarının nedeninin sadece bu işlevi basitçe absorbe etmiş olmaları olmadığı gerçeğini 'ifşa' etmektir. Onlar başka yerlerde de durmaktadırlar: işte bu, 'madde'nin sebatının başka bir örneğidir." Onlar fallogosantrizmi taklit ederler ama bu söylemin mimetik olarak kendini kopyalayıp örttüğünü de ifşa ederler. Irigaray'a göre ayrılan ve üstü örtülen, metoniminin dilbilimsel operasyonu, anne ve çocuk arasındaki ilk yakınlıktan dilbilimsel olarak artakalan yakınlıktır. Fallogosantrik normun kesintisiz tekrarını bozan, her taklitteki, her metaforik ikamedeki bu metonimik fazlalıktır.

Kimliğin mantığının, Irigaray'ın da iddia ettiği üzere, metoniminin ortaya çıkışıyla bozulabilir olduğunu öne sür-

43 Irigaray, "The Power of Discourse," *This Sex Which is Not One*, s. 76.

mek ve bunu takiben bu metonimiyi bastırılmış ve her an ayaklanabilir olan dişille özdeşleştirmek, dişilin yerini biçimlendirilemeyen ancak her figürasyon için zorunlu olan baskın *chora* içinde ve *chora* olarak tanımlamak anlamına gelir. Başka bir deyişle bu, *chora*'yı her şeye rağmen, dişil "daima" dışarısı, dışarısı "daima" dişil olacak şekilde biçimlendirmeye işaret eder. Bu, dişili tematize edilemeyen, biçimlendirilemeyen olarak konumlamanın yanı sıra dişili bu konum üzerinden tanımlarken onu tematize eden ve biçimlendiren, ve dolayısıyla kopyasız "olan" bu kimliği üretmek için fallogosantrik pratikten yararlanan bir hamledir.

Ancak bu noktada dişilin dışlananın alanını tekelleştirdiğini öne süren yaklaşımı reddetmek için sağlam nedenlerimiz var. Kuşkusuz böyle bir tekelleştirme üzerinde ısrarlı olmak fallogosantrik söylemin kendisi tarafından gerçekleştirilen örtbas etme eyleminin etkisini ikiye katlar. Bu, kendi kurucu şiddetini taklit etmeye bir engel işlevi gören metonimide bir lengüistik alan bulmuş olduğu iddiasına karşı işler. Sonuçta Platon'un anlaşılabilirliğe dair olan görüş alanı kadınların, kölelerin, çocukların ve hayvanların dışlanmasına bağlıdır. Bu alanda köleler onunla aynı dili konuşmayanlar olarak tanımlanır ve o dili konuşamayanlar olarak onlar akıl kapasiteleri düşük olanlardır. Bu yabancı düşmanı dışlama ırka göre belirlenmiş Ötekilerin ve özel hayat koşullarını üretmek üzere içinde bulunulan çalışma sürecinde onlara verilen görevler nedeniyle "doğaları" daha az rasyonel addedilenlerin üretimi üzerinden yürür. Rasyonel insandan daha düşük olana ait alan, insan aklının sınırlarını, o akla sahip olan "insanı", bir çocukluk süreci geçirmemiş kişi olarak belirler. Öyle ki o bir primat değildir, dolayısıyla yeme, içme, dışkılama, yaşama ve ölme zorunluluklarından muaftır. O bir köle değildir, her zaman için mülk sahibi olandır. Ona ait olan, ezeli ve çevrilemez olan dildir. Tarif ettiğim, bedenden bağımsız bir figürdür. Ancak aynı zamanda bu, bir beden figürü, erilleştirilmiş rasyoneliteyi bir bedene kavuş-

turma çabası, bir beden olmayan erkek bedeninin figürü, kriz halinde bir figür, tamamen kontrol edemediği bu krizi icra eden bir figürdür. Eril aklın bedensizleşmiş bir beden olarak bu figürasyonu, imgesel morfolojisi diğer olası bedenlerin dışlanması üzerinden şekillenmiş bir temsildir. Bu, aklın diğer bedenlerin maddeselliğini kaybetmesi üzerinden işleyen maddeselleşmesidir; çünkü kesin bir şekilde söylemek gerekirse dişil olan biçimden, morfolojiden, kontürden yoksundur. Çünkü o, şeylerin sınırlarının çizilip şekillenmesine katkıda bulunan, ancak sınırları olmayan, ayırt edilmemiş olandır. Akıl olan beden, uygun bir şekilde aklı ve birebir benzerlerini (eşlerini) temsil etmeyen bedenlerin maddeselliğini kaybettirir. Ancak bu, kriz halinde bir figürdür. Çünkü akıl olan bu bedenin kendisi erilliğin fantazmatik bir biçimde maddeselliğini kaybetmiş halidir; bu beden kadınların, kölelerin, çocukların ve hayvanların beden olmasını, onların kendisinin icra etmeyeceği bedensel işlevleri icra etmelerini gerekli kılar.[44]

Kadınlar ve söz konusu diğer Ötekiler arasındaki metonimik çizgiyi takip etmekte başarılı olmadığı ve "başka yer"i dişil olarak idealize ettiği ve uygun gördüğü için Irigaray bize bu konularda her zaman yardımcı olmuyor. Irigaray'ın "başka yer"i neresidir? Eğer dişil, eril aklın ekonomisinden tek ya da öncelikli olarak dışlanmış olan değilse, Irigaray'ın analizi boyunca dışlanmış olan kimdir ve nedir?

44 Bu yazının Santa Cruz'da sunulmuş bir taslağına cevaben Donna Haraway, Irigaray'ı, Platon'u Batı temsilinin orijini olarak değerlendiren bir düşünür olarak okumanın önemli olduğunu belirtti. Martin Bernal'in çalışmasına başvurarak Haraway, "Batı" ve "köken"lerinin kültürel çok türeliliğin, özellikle Afrika kültürü ile alışveriş ve etkileşimin, örtbas edilmesi üzerinden inşa edildiğini öne sürer. Haraway haklı olabilir, ancak Irigaray'ın meselesi Yunan literatüründeki Avrupalı "kökenlerin" şiddete dayalı üretimini ifşa etmektir ve bu Haraway'ın öne sürdüğü görüşle uyuşmaz. Benim önerim, bu şiddetin Platoncu doktrinde temsili bir yazılım "sahası" olarak bırakıldığı ve kurucu dışlamaları üzerinden Platon ile Irigaray'ı okumanın bir yolunun o haznede neyin tutulduğunu sormak olduğudur.

UYGUNSUZ GİRİŞ: CİNSEL FARKLILIK PROTOKOLLERİ

Yukarıdaki analiz cinsiyetin maddeselliğini değil, maddeselliğin cinsiyetini ele aldı. Başka bir deyişle, maddeselliğin izini belli bir cinsel farklılık oyununun kendini tükettiği bir alan olarak sürdü. Böylesi bir ifşanın [*exposition*] esas amacı, okuyucuyu sadece bedenin maddeselliği ya da cinsiyetin maddeselliğine doğru basit bir geri dönüşe karşı uyarmak değildir. Amaç, maddeyi gündeme getirmenin, tortulaşmış bir cinsel hiyerarşi ve cinselliğe dair silinip gitmiş şeylerin tarihini gündeme getirmekle aynı şey olduğunu göstermektir. Bu tarih, kuşkusuz feminist araştırmanın *nesnesi* olması gereken ancak bunun yanı sıra bir feminist kuram *zemini* olarak fazlasıyla sorunlu olabilecek bir tarihtir. Maddeye dönmek, ona, kendi basmakalıplığı ve çelişkileri içinde tamamlanmamış bir cinsel farklılık oyunu icra eden bir *im* olarak dönmemizi gerektirir.

O takdirde, maddenin kendini hem makul hem de uygunsuz bir terim olarak genişlettiği *Timaeus*'daki kesite geri dönelim. Burada madde, farklılıklar üzerinden cinsiyetlenmiş, dolayısıyla kendini bir kararsızlık alanı, kendi eril formunda beden olmayan bir beden, dişil formunda ise beden olmayan bir madde olarak konumlayan bir terim olarak karşımıza çıkar.

Hazne, o, bir dişi olarak, "her zaman her şeyi içine alır, asla kendi doğasının dışına çıkmaz, ve asla hiçbir zaman hiçbir koşulda içine girenlerin herhangi birininkine benzeyen bir şekli üstlenmez" (50b). Burada yasaklanmış gibi gözüken şey kısmi olarak *eilephen* fiili tarafından kavranır. *Eilephen* – üstlenmek, tıpkı bir şekli üstlenmekte olduğu gibi – hem kesintisiz bir eylem hem de bir çeşit kavrama halidir. Kelime, diğer olasılıkların yanı sıra, sahip olmak, temin etmek, almak, ağırlanmak ve aynı zamanda erkeğin bir eşe, hamile kalacak bir kadına, sahip olması anlamlarına da gelir.[45] Terim, temin et-

45 H. G. Lidell ve Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

meyi çağrıştırır, ama bununla birlikte hem hamile kalma hem de bir eşe (bir kadına) sahip olma kapasitesine de işaret eder. Bu etkinlik veya özelliklerin yukarıda bahsettiğim kesitte yer almasına izin verilmemiş, dolayısıyla bu alma prensibinin üstlenebileceği "kavrama" şekillerine sınırlar konmuştur. Dişinin asla yapamayacağı şey (yani "kendi doğasının dışına çıkması") için kullanılan terim, *existhathai dynameos*tur. Bu, dişinin asla kendi doğasından çıkmaması, ondan ayrılmaması ya da çıkarılmamasına işaret eder. Kendi içinde barınan (şey) olarak dişi, kelimenin tam anlamıyla, yeri değişmemesi gerekendir. *Siempre*, "asla", ve "hiçbir şekilde" tabirleri bu "doğal olanaksızlığa" bir zorunluluk, bir yasak ve uygun bir yer tayini anlamını veren ardı arkası kesilmeyen tekrarlardır. Peki dişi her zaman yalnızca içine giren olarak addedilen şeye benzemeye başlasaydı ne olurdu? Şüphesiz, burada, bir dizi belirlenmiş konum, penetrasyonun forma, penetre edilebilirliğin dişilleşmiş bir maddeselliğe atanması ve penetre edilebilir dişilliğin figürünün üremenin sonucu olan varlıktan tamamen ayrıştırılması aracılığıyla korunur.[46]

Irigaray bu kesitteki "bir formu/şekli üstlenme" tabirini "hamile kalma" olarak okur ve Platon'un sözlerini erili doğurmayla onurlandırmak için dişili üreme sürecine katkıda bulunmaktan alıkoyma şeklinde yorumlar. Ancak, sanırım "üstlenme"nin Yunancadaki bir diğer anlamını da göz önünde bulundurmalıyız: "bir kadına, bir eşe, sahip olmak ya da onu almak."[47] Çünkü dişi asla başka bir maddeselliğe benzemeyecek ve dolayısıyla içine de girmeyecektir. Bu şu anlama gelir: ona (eril) – bu üçlüde Formların doğrudan babayla ilişkili olduğunu hatırlayın – asla o (dişil) ya da

46 Burada, aktif penetrasyonun ve pasif alıcılığın cinsel konumlarının eski Yunan bağlamında eril ve dişil pozisyonlara indirgenmesine karşı uyarıcı bir açıklama yapılmasını önemli buluyorum. Bu indirgemeci bakışa karşı bir tartışma için, bkz. David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York: Routledge, 1990, s. 30.

47 Bazı klasikçi okuyucularının da önerdiği gibi, bunu takip edecek tartışma bir aşırı-okuma olabilir.

herhangi bir şey tarafından girilmeyecektir. Çünkü o (eril) asla içine girilemeyen ama içe girendir ve o (dişil) istisnasız bir biçimde içine girilendir. Eğer eril ve dişilin konumlarını birbirlerini dışlayan ve aynı zamanda tamamlayan bir şekilde kuran benzerlik karşıtı bu yasak olmasaydı, "o (eril)" dişilden ayrılmazdı. Esasında, eğer dişil sırası geldiği için ya da herhangi başka bir koşulda penetre edecek olsaydı, dişil olarak kalabilir miydi ve eril, farklılık üzerinden kurulmuş kimliğini koruyabilir miydi, emin değiliz. Çünkü zamirlerin bu dağılımını belirleyen çelişki karşıtı mantık, "o"nu (erili) penetre eden "o"nu (dişili) ise penetre edilen şeklindeki özel konumları üzerinden kuran mantıktır. Sonuç olarak, bu heteroseksüel *matris* olmasaydı, öyle görünüyor ki söz konusu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarı sorgulanabilirdi.

Erilin penetre edilemezliğini güvence altına alan bu yasak, bir çeşit endişe olarak, gitgide ona (dişile) benzeme, dişilleşme, veya, erilin eril, dişilin dişil, erilin dişil tarafından penetrasyonu ya da bu konumların tersine dönebilirliği onaylandığı takdirde neler olabileceğine dair duyulan endişe olarak yorumlanabilir. Elbette, neyin "penetrasyon" olarak belirlendiğine dair o devasa kafa karışıklığından söz etmeye gerek dahi duymuyorum. Bu durumda, "eril" ve "dişil" terimleri hâlâ tutarlı bir anlam teşkil eder mi ya da sapkın penetrasyona karşı olan tabuların gevşemesi bu cinsiyetlendirilmiş konumların istikrarını ciddi bir biçimde bozar mı? Eğer görünürde dişil olarak cinsiyetlendirilmiş iki pozisyon arasında penetrasyona dayalı bir ilişki mümkün olsaydı; bu, batı metafiziğinin kendini koruyabilmesi için yasaklanması gereken bir çeşit benzerlik mi olurdu? Bu, fallik güvenceyi tamamen kendine ait hakları üzerinden zarara uğratabilecek olan bir tayin ve yerinden edilme –fallik özerkliğin tayini ve yerinden edilmesi– gibi bir şey olarak da kabul edilebilir mi?

Bu, Irigaray'ın göz önünde bulundurmadığı ancak yine de onun eleştirel taklit stratejisiyle bağdaşan tersine çevrilmiş bir taklit midir? Batı metafiziğinin kuramsal ve fantazmatik

esaslarını kendi yasağı aracılığıyla ürettiği cinsel ilişki [*sexual exchange*] hayaleti üzerinden harekete geçiren bu tabuyu, lezbiyene, daha açık söylemek gerekirse, lezbiyenin fallikleşmesine, dair duyulan bir korku olarak okuyabilir miyiz? Ya da böylesi bir benzerlik şeylerin düzenini destekleyen, zoraki kılınmış cinsiyetli matrisi, fallik ekonominin çatlaklarının dışında ya da içinde vuku bulan cinsel ilişkilerin heteroseksüel kökeninin "kopyalarından" ibaret olduğunu iddia etmemizi engelleyecek derecede bozabilir mi? Kuşkusuz, heteroseksüelliğin belirli bir versiyonunun kanunlaştırılması, onun özden ve temelden yoksun statüsünü de tam anlamıyla açıklar. Aksi takdirde, cinselliğin alternatif kuruluş olasılıklarına karşı duran bir yasak yerleştirmeye gerek duyulmazdı. Bu bağlamda, Platon›un kavranılabilirliğin alanından bertaraf ettiği bu uygunsuz benzerlikler ya da taklitler eril olana benzemez çünkü bu fark erile köken olarak ayrıcalık tanımak için konur. Eğer olası bir benzerlik var ise, bu, erilin "özgünlüğünün" tartışmaya açık oluşundandır. Başka bir deyişle, erilin kendi içinde asla işlemeyen taklidi, onun özgünlüğüne dair olan iddiasını şüpheli kılar. Eril, lezbiyen bir benzerliğin hayaline karşı gelen bir yasak üzerinden kurulduğu sürece, bu erilci kuruluş –ve kodladığı fallogosantrik homofobi– bir başlangıç olarak değil, sadece, dışlamak zorunda olduğuna bağımlı bu yasağın ta kendisinin bir sonucu olarak belirir.[48]

Bu yasak, maddeselliğin çifte bir durum, Formun kopyası ve bu kendini kopyalayan mekanizmanın, içinde ve aracılığıyla işlediği bir katılımsız maddesellik olarak kurulduğu alanda belirir. Bu bağlamda madde, ya fallik yazılımın aynaya dayalı perspektifinin bir parçasıdır ya da kendi başına kavranılabilir kılınamayandır. Maddenin şekillendirilişi cinsel farklılığın düzenlenişi ve inkarında meydana gelir. Böylece maddeyi kendi çıkarı doğrultusunda tanımlayan, araçsallaştıran, konumlandıran bir cinsel farklılık ekonomisiyle karşı karşıya geliriz.

48 *Şölen,* 206b-208b.

Formların artikülasyonunda faaliyette olan cinselliğin düzenlenişi cinsel farklılığın tam da maddenin şekillenmesinde işlediğini öne sürer. Ancak bu sadece akla aykırı olarak tanımlanan bir madde değildir ki burada akıl kendisine aynı güçle karşı koyan maddeselliğe göre ve bu maddesellik içinden hareket eden bir şey olarak anlaşılmalıdır; eril ile dişil de söz konusu karşıt pozisyonları işgal ederler. Cinsel farklılık neyin yazılım alanını işgal edeceğinin formülasyonunda ve sahneye konmasında da işler. Tıpkı neyin bu zıt pozisyonları destekleyen şartlar olarak onların dışında kalması gerektiğinin belirlenmesinde işlediği gibi. Tek bir dışarısı yoktur, Formlar bir dizi dışlama gerektirdiği için dışladıkları aracılığıyla hem varolur hem de kendilerini kopyalarlar. Başka türlü söylemek gerekirse hayvan olmama, kadın olmama, köle olmama durumu aracılığıyla, yani uygunluğu bir mülk, milli ve ırksal sınır, erilcilik ve zorunlu heteroseksüellik karşılığı satın alınanlardan biri olmamak üzere, hem varolur hem de kendilerini kopyalarlar.

Bu alanların her birinden bir tersine taklitler dizisi belirdiği için, söz konusu taklitlerin hiçbirisi birbirine benzemeyecektir. Eğer efendinin söyleminin tersine dönmesi ve işgali söz konusuysa bu kuşkusuz farklı alanlardan gelecektir ve bu yeniden anlamlandırıcı pratikler aklın üstün hakimiyetinin kendini kopyalayan varsayımlarını bozan yollarla birbirlerine yaklaşacaklardır. Çünkü kopyalar konuştuğunda, ya da yalnızca maddesel olan imlemeye başladığında, aklın perspektif alanı daima üstüne kurulmuş olduğu krizle sallanır. Ve Irigaray'ın tahayyül ettiği "başka yer"in başka bir yerini sınırlandırmanın bir yolu olmayacaktır çünkü her muhalif söylem kendi dışarısını, kendi imlenemez yazılım alanı üzerinden atanma riskini alan bir dışarısını, üretecektir.

Bu herhangi bir hakikat rejiminin kaçınılmaz ve kurucu şiddeti olarak belirirken, dışlamanın, imlemenin üzücü zorunlulukları olarak, kolayca onaylandığı bu kuramsal patosa direnmek önemlidir. Amaç, söz konusu dışlamanın şiddeti-

nin sürekli olarak bir alt edilme sürecine maruz kaldığı bu zorunlu dışarıyı müstakbel bir ufuk noktası olarak yeniden şekillendirmektir. Ancak söylemin kendi sınırlarıyla karşı karşıya geldiği, verili bir hakikat rejimi içinde dahil edilmeyenin anlaşılmazlığının dilbilimsel uygunsuzluğun ve temsil edilemezliğin bozguncu sahası şeklinde işlediği bir alan olarak dışarısının korunması da eşit derecede önemlidir. Bu, söz konusu normatif rejimin kendi devamlılığına esaslı bir tehdit teşkil edecek olan şeyi temsil etmedeki yetersizliği üzerinden bu rejimin azılı ve olumsal sınırlarını aydınlatır. Bu bağlamda hedef, radikal ve kapsamlı bir temsil edilebilirlik değildir sadece: her marjinal ve dışlanmış pozisyonu verili bir söylem dahilinde içermek, o pozisyon olarak konuşmak, o pozisyonu söz konusu rejime kazandırmak, tek bir söylemin kendi sınırlarıyla hiçbir yerde karşı karşıya gelmediğini, onun bütün farklılık imlerini evcilleştirebileceğini iddia etmektir. Eğer politikanın dilinde zorunlu bir şiddet varsa, bu ihlalin riskini, içinde sonlandırmadan ve hükmetmeden ilerlettiğimiz dışlamaları sahiplenmeye başladığımız – ancak asla bütünüyle sahiplenemediğimiz – bir diğer risk takip edebilir.

FORMSUZ DİŞİLLİK

Göründüğü kadarıyla Platon'un fantazmatik ekonomisi yersiz bir biçimde dişili bir *morftan*, şekilden yoksun kılar. Çünkü o haznedir, bu haliyle daimidir ve dolayısıyla yaşamayan, şekilsiz ve isimlendirilemez bir varolmayan-şeydir. Bir bakıcı, anne ve rahim olarak dişil, kısıtlı bir tanım aracıyla biçimle ilişkili bir dizi işleve indirgenmiştir. Bu bağlamda, Platon'un maddesellik üzerine söylemi (eğer *hypodoche* üzerine söylemini öyle kabul edebilirsek) dişil beden nosyonunun bir insan bedeni olmasını yasaklayan bir söylemdir.

Eğer bedenin maddeselliğini sorgulamaya başlarsak bedensel hasar iddialarını nasıl meşrulaştırabiliriz? Bu noktada

Platoncu metin aracılığıyla yasallaşan şey, tam da madde kavramını kuran ihlaldir. Aynı ihlal söz konusu kavramı harekete geçirir ve devamlılığını sağlar. Daha da ötesi Platon'un metninde dişil ve şekilsiz olan, dolayısıyla bir bedenden yoksun olan maddesellikle, dişil maddesellikten olmamakla beraber onun aracılığıyla şekillenmiş bedenler arasında bir ayrım vardır. Yerleşik maddesellik nosyonlarını tekrarlayarak ve daha da açık söylemek gerekirse söz konusu nosyonların "indirgenemez" gerçekler olarak işlediği üzerinde ısrar ederek hangi noktaya kadar dişilin kurucu ihlalini koruyabilir ya da devamlı kılabiliriz? Madde kavramının bir ihlali koruduğunu ve tekrar dolaşıma soktuğunu ve kavramdan ihlalin telafisi için yararlandığını dikkate aldığımızda telafi etmeye çalıştığımız hasarı tekrar üretme riskini almış oluruz.

Timaeus bize bedenleri değil, sadece verili bir heteroseksüel birleşme fantezisini ve eril otogenezi güvence altına alan o bedensel konum figürlerinden arta kalanı ve bu yerinden edişle beliren boşluğu verir. Çünkü hazne bir kadın değildir; o, bu metafiziksel kozmogoninin düş aleminde kadınların vücut bulduğu, maddenin yapılanmasında büyük ölçüde tamamlanmamış kalan, bir figürdür. Belki de Irigaray'ın da öne sürdüğü gibi maddenin tarihi bütünüyle alma eylemi [*receptivity*] sorunsalına ayrılamaz bir biçimde bağlıdır. Bu örtük ve karşıdakinin biçimine zarar veren figürleri, oluşmasına katkıda bulundukları maddeden ayırmanın bir yolu var mıdır? Belli bir noktaya kadar maddenin tarihinde kodlanmış olan cinsel farklılık tarihini ayırmaya başladık. Öyle gözüküyor ki, feminist pratik için olası tek zemin görevini üstlenecek olan şeyin bir madde nosyonu mu ya da bedenlerin maddeselliği mi olduğu sorusu sarsıcı bir biçimde bulanık kalıyor. Bu bağlamda, birçok farklı anlama gelebilecek Aristotelesçi üslup hâlâ madde sorununun ikiyüzlülüğünü hatırlatıcı bir işlev görüyor. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, belki de maddeselliğin cinsiyetinin ağırlığı altında ezilmemiş bir cinsiyet maddeselliği yoktur.

Geriye kalan kimi ucu açık sorulara gelecek olursak: Bedenlerin maddeselliğini tanımlama çabası içinde maddenin verili bir versiyonunun varsayımı neyin kavranılabilir bir beden olarak belirip beliremeyeceğine önceden nasıl delalet edebilir? Beden sorununu sözsüz normatif kriterler nasıl şekillendirir? Böylesi kriterleri, bedenleri hedef alan epistemolojik yüklemeler olmanın ötesinde, aracılığıyla bedenlerin eğitildiği, düzenlendiği ve şekillendiği kimi düzenleyici sosyal idealler olarak anlayabilir miyiz? Bir beden şeması basit bir biçimde çoktan şekillendirilmiş olan bedenlerin üzerine bir yükleme değil, aksine bedenlerin şekillenmesinin bir parçasıysa, üretimi veya yasaklamanın şekil verici gücünü morfogenez sürecinde nasıl düşünebiliriz?

Burada soru, Platon'un bedenlerin nasıl olabileceği üzerine ne düşündüğü ya da bedenin nesinin onun için kesinlikle düşünülemez olduğu değildir. Aksine esas soru, bedensel yaşamı ürettiği öne sürülen formların, kavranılabilir bedensel hayatın sahasını sınırlayan ve kuşatan dışarıda bırakılmış bir alanın üretimi aracılığıyla işleyip işlemediğidir. Yasaklamanın şiddeti ürkütücü bir dönüşün spektrasını ürettiği için, söz konusu üretimin mantığı bir noktaya kadar psikanalitiktir. O takdirde bedenin sınırlarının cinsel tabular aracılığıyla nasıl belirlendiğini sormak üzere psikanalize başvurabilir miyiz?[4949] Ne noktaya kadar bedenlerin fallogenezinin Platoncu açıklaması, fallusu cinsiyetlendirilmiş konumsallığın mecazi sembolü varsayan Freudcu ve Lacancı açıklamaları öngörür?

Cinsiyetli bedenlerin sınırlandırılışı, şekillendirilişi ve deforme edilişi, bir dizi kurucu yasak, bir dizi zorunlu kavranabilirlik kriteri, aracılığıyla hayata geçiriliyorsa, göz önünde bulundurduğumuz sadece bedenlerin kendilerinden belli bir uzaklıkta olan kuramsal bir pozisyonun ya da epistemik bir konumun bakış noktasından bakıldığında nasıl belirdiği de-

49 Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978; Peter Stallybrass ve Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

ğildir. Aksine, kavranabilir cinsiyet kriterlerinin bedenlere ait bir saha oluşturabilmek için nasıl işlediğini, ve belirli kriterlerin düzenledikleri bedenleri ürettiklerini ne kadar kesin bir biçimde anlayabileceğimizi soruyoruz. Yasaklamanın şekil verici gücü kesin bir biçimde neye bağlıdır? Bu, kişinin bedenin ta kendisi olarak nitelemek isteyebileceği bir şeyden radikal olarak ayrılabilir olan bedenin psişik bir deneyimini mi belirler? Başka bir deyişle bu, morfogenezdeki yasaklamanın üretici gücünün *morphe* ve *psyche* arasındaki ayrımı sürdürülemez kıldığı bir duruma mı işaret eder?

2
LEZBİYEN FALLUS VE MORFOLOJİK İMGELEM

> Lacancı'nın *fallus*u *penis*ten ayırma arzusu, fallus göstereninin anlamını kontrol etme arzusu, onların tam olarak fallusa sahip olma arzusunun, yani dilin merkezinde, kökeninde, olma arzusunun, bir göstergesidir. *Fallus* kelimesinin anlamını kontrol etmedeki yetersizlikleri ise Lacan'ın sembolik hadım edilme olarak adlandırdığı durumun kanıtıdır.
>
> – Jane Gallop, "Beyond the Phallus"

> Dünyadaki her türlü şey aynalar gibi davranır.
>
> – Jacques Lacan, *Seminar II*

Böylesi iddialı bir başlıktan sonra tatmin edici bir yazı sunamayacağımı biliyorum; ancak belki de fallusun vadettiği, bir şekilde hep bir tatminsizliğe işaret etmekte. O halde ben bu yetersizliği baştan kabullenecek, bunu olumlu bir şekilde kullanacak ve burada önereceğim analizin fallik ideale uymaktan daha ilginç bir şey ortaya çıkarabileceğini öne süreceğim. Kuşkusuz, bunun cazibesine karşı ihtiyatlı olmak iyi bir şeydir. Benim yapmak istediğim ise Freud'a, "Narsizm Üzerine" isimli çalışmasına, eleştirel bir gözle geri dönmek ve bu çalışmasında Freud'un erojen uzuvların sınırlarını tanımlamaya çalışırken ürettiği metinsel çelişkileri ele almak olacak. Okumak üzere olduğunuz bu metin lezbiyen fallusla çok da ilgili değilmiş gibi görünebilir ancak sizi temin ederim ki lezbiyen fallusu okuyacaklarınız olmadan tartışamazsınız.

"Narsizm Üzerine" ["On Narcissism: An Introduction"] (1914)[1] makalesi libido kuramını, ilk bakışta libido tanımına

1 Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction" (1914), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 14, İng. çev. ve der. James Strachey (Londra: Hogarth. 1961), ss. 67-104; met-

uygun olması olanaksızmış gibi görünen birtakım deneyimler üzerinden anlatmaya çalışır. Freud tartışmasına bedensel acıyı ele alarak başlar ve fiziksel bir hastalıktan ya da hasardan muzdarip olan hastaların obsesif bir şekilde kendileriyle meşgul olma hallerinin acıya libidinal bir yatırım olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını sorar. Freud, daha da ileri giderek, birinin kendi bedensel rahatsızlığına olan bu negatif yatırımının bir tür narsizm olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini de sorar. Bu noktada, Freud'un neden hastalığı ve sonrasında hipokondriyi narsizmi tanımlayan bedensel deneyimlere birer örnek olarak seçtiği sorusunu ve Freud'da neden narsizmin en baştan negatif narsizm olarak belirdiği sorusunu bir süre askıya alacağım. Bu sorulara, hastalıkla erojenliğin arasındaki ilişkinin tesis edildiği noktada geri döneceğim. Narsizm üzerine olan makalesinde Freud önce uzvi hastalığı, "libidoyu arzu nesnelerinden uzaklaştıran [ve] onu kendine çekip harcayan" (82) bir durum olarak ele alır. Vereceği örnekler dizisinin ilkinde, Wilhelm Busch'un *Bauldin Bahlamin* isimli, diş ağrısının erotiği üzerine olan şiirinden bir bölüme atıfta bulunur: "yoğunlaşır ruhu ... azıdişinin ağrıyan deliğine"(82).[2]

Libido kuramına göre, bu yoğunlaşma ağızdaki o deliği, başka bir oyuk içindeki oyuğu, erotikleştirir; bu, fiziksel acıyı psişik olarak kuşatılmış bir acı olarak ve bu acının üzerinden – ruhun acısı veya ruhtan gelen acı – ikiye katlar. Freud bu libidinal yatırım örneğini başka örneklere taşır: kendisiyle sürekli meşgul olma egzersizleri olarak ele aldığı uyku ve rüyalar, ve daha sonrasında hipokondri. Böylece fiziksel acı örnekleri, uyku, rüyalar ve imgesel olan üzerinden metinsel bir manevrayla bir hipokondri analojisine, buradan da fiziksel ve imgesel hasarın kuramsal olarak ayrışmazlığını saptayan bir

nin orijinali: "Zur Einführung des Narzissmus," *Gesammelte Werke*, cilt 10 (Londra: Imago,1946), ss. 137-170. [Eserin Türkçe çevirisi *Narsizm Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012] Metinde bu referansın tarihi 1914 olarak verilecektir.

2 "Einzig in der engen Höle, des Bachenzahnes weilt die Seele". Freud, "On Narcissism," 82.

argümana yol verir. Bu düşünce, bir uzvu kuran şeyi belirlemek, ve daha sonra da tartışacağımız üzere, erojen bir uzvu özellikle kuran şeyi belirlemek adına önemlidir. Narsizm üzerine olan makalede, hipokondri libidoyu bir uzva savurur, ancak daha da önemlisi, bu uzuv bu libidinal atamanın öncesinde bilinçte varolmaz; kuşkusuz söz konusu uzuv Freud'a göre ancak bu atama şartıyla açıklanabilir ve bilinebilir hale gelir.

Dokuz sene sonra, *Ben ve İd*'de [*The Ego and the Id*] (1923)[3] Freud, bedensel acının bedensel keşfin önkoşulu olduğunu açıkça belirtecektir. Bu metinde Freud, egonun *oluşumunun*, sınırlara sahip bir ben(lik) anlayışının, nasıl idrak edilip açıklanabileceğini sorar, ve egonun id'den kısmi olarak acı üzerinden ayrıldığı sonucuna varır:

> Acı, bu süreçte bir rol oynar gibidir, ve ağrılı hastalıklar esnasında organlarımıza dair yeni bilgiler edindiğimiz anlar, belki de genel olarak kendi bedenimize dair fikir edinme yollarına bir model teşkil eder (25-26).

Lacan'ın "Ayna Evresi"ndeki argümanına delalet eden bir hamleyle Freud, birinin egosunun oluşumunu onun kendi bedenine dair edindiği dışsallaştırılmış fikirle bağlantılandırır. Dolayısıyla Freud'un iddiasında "ego her şeyden önce bedensel bir egodur; o, sadece bir yüzeyin cismi değildir; onun kendisi bir yüzeyin yansımasıdır"(26).[4]

Bedensel uzuvların imgesel inşası ne anlama gelmektedir? Bu, idealist bir tez midir ya da psişik ve fiziksel beden ayrışamazlığını öne süren bir tez midir?[5] İlginçtir ki Freud ero-

3 Freud, "The Ego and the Id," *Standard Edition, XIX*, ss. 1-66.

4 Bu noktada Freud okuyucunun dikkatine bir dipnot sunar: "En nihayetinde ego, bedensel duyulardan, bedenin yüzeyinden kaynaklanan duyulardan, türer. Dolayısıyla ego, zihinsel aygıtın sathını temsil etmenin yanı sıra, bedenin yüzeyinin zihinsel bir yansıması olarak görülebilir" (Freud, *XIX*, 26). Freud burada egonun gelişimine dair bir açıklama sunuyor ve egonun bedenin yansıtılmış yüzeyinden meydana geldiğini iddia ediyor olsa da, farkında olmadan bedenin artikülasyonunun şartlarını *biçimbilim olarak* saptar.

5 Bu problem hakkında psikoloji ve felsefe literatüründe yer alan ve psikanalizi konu edinen kapsamlı ve bilgilendirici tartışmalar için bkz. Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies*, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

jenlik sürecini bedensel acının farkındalığı ile ilişkilendirir: "Bir bedenin herhangi bir uzvunu ele alarak, bu uzvun seksüel uyarıcıları zihne gönderme faaliyetine o uzvun erojenliği [*erotogenicity*] diyelim" (Freud 1914, 84). Ancak burada, acıyı nesneye yükleyenin, dolayısıyla – hipokondride olduğu gibi – o nesneyi tanımlayanın bir bilinç olup olmadığı, ya da bu acının iştirakçi bir bilincin geriye dönük bir şekilde kaydettiği uzvi bir rahatsızlığın neden olduğu bir acı olup olmadığı temelde belirsizdir, hatta buna karar verilemez. Ancak gerçek acı ile uyandırılan acının ayrımındaki belirsizlik, gerçek ve muhayyel beden uzuvları arasındaki bocalama olarak tanımlanan erojenlik ile kurulan analojide sürdürülür. Eğer erojenlik bedensel bir faaliyetin bir düşünce üzerinden iletilmesiyle üretiliyorsa, bu düşünce ve bu iletim fenomenolojik olarak rastlantısaldır [*coincident*]. Sonuç olarak, bir düşünceyi önceleyen ve ona sebep olan bir uzuvdan bahsetmek mümkün değildir çünkü bu düşünce fenomenolojik olarak erişilebilir bedenle aynı anda belirir ve bedenin erişilebilirliğini temin eder. Freud'un dili, bir beden uzvunun o uzvun "düşünce"sini öncelediği bir nedensel zamansallık dahilinde işliyor olmasına rağmen, Freud burada bir uzuv ile onu psişik bir deneyime taşıyan fantazmatik bölünme arasındaki ayrışmazlığı doğrular. Birinci seminerinde Lacan, Freud'u bu çizgide okuyacaktır: "İki Narsizm"deki tartışmasında, "libidinal dürtü, imgeselin işlevinin merkezinde yer alır" der.[6]

Halbuki, daha Freud'un narsizm üzerine olan makalesinde, uzuvların erojenliğinin tartışıldığı bölümlerde, yukarıdaki formülasyonun başlangıç noktalarını bulabiliriz. Freud, hipokondriyi anksiyete-nevroz olarak ele aldığı argümanını doğrudan takip ederek, kendine olan libidinal ilginin tam da beden uzvunu bir uzuv olarak belirlediğini, tanımladığını öne sürer: "herhangi bir şekilde değişmiş ancak henüz hastalanmamış,

6 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book 1: Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, İng. çev. Alan Sheridan (New York: Norton, 1985), s. 122; orijinali: *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre I: Les écrits techniques de Freud* (Paris: Seuil, 1975), s. 141.

acıya duyarlı bir organın benzer prototipi [*Vorbild*], uyarılmış haldeki genital organın prototipidir..." (Freud 1914, 84).

Burada, açıkça, tekil bir genital organın, "bir olan" bir cinsiyetin, varsayımı söz konusudur, ancak Freud tartışmasına devam ettikçe bu, makul konumunu kaybeder ve beklenmedik alanlarda çeşitlenmeye, çoğalmaya başlar. Bu örnek öncelikle, daha önce de bahsettiğim, erojenliğin tanımlanmasını sağlar: "Verili bir uzvun seksüel uyarıcıları zihne gönderme faaliyeti". Bunu takiben Freud, çoktan kabul edilmiş bir kanaatmışçasına, "bedenin bu diğer alanlarının – *erojen* bölgelerinin – genitallerin ikamesi olarak işleyebileceğini ve onlara benzer bir şekilde davranabileceğini ileri sürer" (Freud 1914, 84). Burada erkek genitalleri olarak varsayılmış "genitaller"in, öncelikle anksiyete-nevroz üzerinden tanımlanan uzuvlara bir örnek teşkil ettiği; ancak bunun, uzuvların imgesel bir tesis ile epistemolojik olarak erişilebilir hale geldikleri sürece dair, bir "prototip" olarak, verilebilecek örneklerden biri olduğu görülür. Bir örnek ya da prototip olarak bu genitaller, Freud'un metninde, sadece diğer çeşitli uzuvların ve beden tiplerinin değil, hipokondriye ilişkin süreçlerin etkilerinin de yerini alır. Ağızdaki boş delik, bedensel ve hiponkodriye ilişkin rahatsızlıkların tümü prototipik erkek genitalleri ile ilişkilendirilir ve özetlenir.

Bu genitaller tarafından icra edilen ikamelerin çöküşü, erojen bölgelerin genitallerin *yerine* geçebildiğinin söylendiği cümleyle tersine döner ve unutulur. Burada bahsi geçen – bir dizi ikamenin sonucu veya etkisi – kendisinin-özdeşi genitaller, diğer uzuvların ikameler olarak *yerine geçtikleri* şey gibi tanımlanır. Kuşkusuz erkek genitalleri birdenbire erojenleşmenin birincil sahası haline gelirler ve akabinde bir dizi ikameye ve yerdeğişimine sebep olurlar. Bu genitallerin hem kümülatif bir örnek hem de ikincil örnekleme süreçlerine sebep olan bir prototip veya birincil saha olduklarını öne sürmek ilk bakışta mantığa uygun görünmez. İlkinde bir dizi ikamenin etkisi ve toplamı, ikincisinde ise ikameleri var eden bir orijin olurlar.

Ancak belki de bu mantıksal sorun, bu genitalleri meydana getirici bir idealleştirme, yani sembolik olarak kodlanmış fallus, olarak anlama arzusunun sadece bir belirtisidir.

Freud'un *Rüya Yorumları*'nda [*The Interpretation of Dreams*] bahsettiği fallus, Lacan tarafından ayrıcalıklı gösteren olarak tanımlanır. Bu gösteren, imler meydana getirir veya üretir ancak kendisi önceki imleyici bir zincirin imleyici sonucu değildir. Fallusa bir tanım getirmek – düzanlamsal olarak anlamını sabitleme girişiminde bulunmak – biri fallusa *sahip*miş gibi bir tavır benimsemektir ve dolayısıyla açıklanacak olarak kalmış olanı varsaymak ve onu canlandırmaktır.[7] Bir bakıma Freud'un makalesi, ayrıcalıklı ve üretici bir gösteren olarak fallusun kendisinin bir dizi erojen uzuv örnekleri aracılığıyla üretildiği çelişkili süreci sahneler. O halde, Freud'un metnindeki metonimik kayma ile fallusun tam da bu kayma esnasında üretilen müphemliği bastırmak için bir "orijin" olarak tesis edildiğini görmüş olmamıza rağmen, fallus, erojenliği ve anlamı bu uzuvlara bahşeden şey olarak kurulur.

Eğer Freud burada fallik fonksiyonu sınırlamaya çabalıyorsa ve fallus ile penisi bir araya getirmeyi öneriyorsa, o zaman genitaller çift yönlü bir şekilde işlerler: genitallerin benzemeleri için imkansız ve birincil bir ölçüt sunan (sembolik) ideal olarak, ve bu sembolik ideale dönmeyi başarmadaki yetersizlik ile işaretlenen (imgesel) anatomi olarak. Erkek genitalleri metinsel bir bocalamanın alanı haline geldiklerinde, penis ve fallus arasındaki ayrımı yıkmanın imkansızlığını sahnelerler (Burada, geleneksel olarak "gerçek anatomi" olarak tanımlanmış olan penisi imgeselin alanına taşıdığıma lütfen dikkat edin.[8] Metnin sonuna doğru bu hamlenin önemini ve sonuçlarını tartışmaya devam edeceğim).

Freud, kendi kontrolü dışında bir dizi kurucu belirsizli-

7 Jane Gallop, *Thinking Through the Body* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 126.

8 Kaja Silverman, "Lacanian Phallus," *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 4:1 (1992): ss. 84-115.

ğin arasında tökezliyormuşçasına, listesine bir başka tutarsız iddia ekleyerek, erkek genitallerinin bir prototip ve orijin olarak ele aldığı çelişkili artikülasyonunu sürdürür: "Erojenliği bütün organların genel özelliği olarak ele alabiliriz ve bu özelliğin bedenin belli bir bölümündeki artışından ve azalışından bahsedebiliriz" (Freud 1914, 84).

Freud'un, sanki safi inanç bir hakikat çıkaracakmışçasına, kendini söylemeye zorluyormuş gibi göründüğü bu son düşüncesinde, herhangi verili bir uzvun zamansal ve ontolojik önceliğine yapılan gönderme askıya alınır. Bütün organların özelliği olmak hiçbir organ için gerekli olmayan bir özelliktir: kendi *esnekliği, devredilebilirliği ve istimlak edilebilirliği* aracılığıyla tanımlanan bir özellik. Bir bakıma baştan beri bu başıboş dolanan özelliğin metonimik zincirini takip ediyorduk. Freud'un tartışması Wilhelm Busch'un bir mısrası ile, "azıdişinin ağrıyan deliği" ile, başlamıştı. Bu figür, başka figürlerin belli belli çarpışmalarını sahneler bize: delinmiş bir penetrasyon aracı, tersine çevrilmiş bir *vagina dentata*, anüs, ağız, genel anlamda delik, penetre edilmiş bir penetre edici aygıtın hayaleti.[9] Isıran, kesen, kıran ve giren olarak diş zaten içine girilmiş ve kırılmış olunca, bu durum birkaç sayfa sonra erkek genitalleri ile kıyaslanacak acı kaynağı haline gelen bir belirsizlik üretir. Bu figür gerçek ya da hayali acıda hemen diğer uzuvlara benzetilir ve sonra prototipik genitaller aracılığıyla ikame edilir ve silinir. Penetrasyonun bu yaralı aygıtı ancak kendi yaralanamazlığının ideali altında acı çekebilir, ve Freud bu aygıtın imgesel iktidarını, onu önce prototip ve sonra da erojenleşmenin birincil alanı olarak tesis ederek, yeniden yürürlüğe koymaya kalkışır.

9 Bu tehdit edici, korkutucu ağız figürü Freud'un *Rüya Yorumları*'nda İrma'nın ağzını betimleyişini andırır. Lacan da bu ağza atıfta bulunur: "doğru konuşmak gerekirse isimlendirilemeyecek olan bu şey, bu boğazın arkası, onu eşi olmayan ilkel bir nesneye çeviren bu yeri belirlenememiş karmaşık form, bütün hayatın belirdiği dişil organın dipsiz çukuru, içinde her şeyin yutulup yittiği ağzın bu uçurumu, ve her şeyin kendi sonuna kavuştuğu ölümün bir imgesi" (*II*, 164).

Ancak penisin bu fallik özelliğini yeniden yürürlüğe koyma esnasında Freud, bu özelliğin esasen devredilebilirliğini onaylayan bir dizi analoji ve ikame sıralar. Kuşkusuz, fallus ne penisin imgesel bir inşası ne de penisin, üzerinden kısmi bir benzerlik kuracağı sembolik bir değerliktir (valans, *valence*). Çünkü bu formülasyon yine fallusu prototip olarak veya penisin idealleştirilmiş özelliği olarak olumlar. Ancak, Freud'un metninin metonimik güzergahından da açıkça görüldüğü üzere, fallusun inşasının merkezindeki belirsizlik hiçbir uzva ait değildir, ama esasen nakledilebilirdir, ve bu, en azından Freud'un metninde erojenik nakledilebilirliğin temelidir. Dahası, uzuvların epistemolojik olarak erişilebilir hale gelmesi, bu taşınma (devir) ile, yani psişik olanın, fiziksel olanın ya da hipokondrinin mecazlaştırıcı mantığının yerine geçmesi olarak anlaşılabilecek bu taşınma (devir) ile gerçekleşir. Burada, erojenliği kısmi olarak koşullandıran acı/haz bağlantısını, fallus tarafından tayin edilmiş anatominin idealleştirilmesi ile kurulan bir ilişki olarak kavrayabiliriz.

Bu takdirde, Freud'un metninde, azıdişinde ağrıyan delik figürünü prototip ve sonrasında fallus olarak penise bağlama çabası, belgelemek istediği narsistik yatırım ve idealleştirme sürecini, bir idealin büyülü çağrısı üzerinden söz konusu belirsizliğin üstesinden gelerek, retorik olarak canlandırır. Uzuvların psişik olarak idealleştirilmesini önceki fiziksel bir acıyı giderme çabası olarak okumak isteyebiliriz. Ancak, idealleştirme erojenliği zorunlu bir başarısızlık ve belirsizlik sahnesi olarak üretebilir ki bu görüntü, söz konusu çelişkili durumdan kaçmak için nafile bir çaba içinde, idealleştirmeye doğru bir dönüşü harekete geçirir. Bu çelişkili durum, ne ölçüde, cinselliğin tekrara dayalı tahrik gücüne tam olarak işaret eder? Her bedenin ideale yakınlaşmayı kesinlikle beceremediği bir bağlamda "benzemedeki başarısızlık" ne anlama gelir?

Bu sembolik ve idealleştirici işlev için "fallus" terimini kullanmaya devam etmenin, hangi uzvun erojenleşme alanı olacağını önceden belirlemek ve buna değer atamak olduğu öne sürülebilir; bu, ciddi bir yanıtı hak eden bir argümandır. Halbuki fallusun nakledilebilirliğinde, esnek ve taşınabilir bir özellik olarak fallusta ısrar etmek, fallus *olmak* ve fallusa *sahip olmak* arasındaki ayrımı istikrarsızlaştırmak ve bu iki pozisyon arasında zorunlu bir çelişmezlik mantığının olmadığını öne sürmektir. Aslında, "sahip olmak" sembolik bir pozisyondur. Bu, Lacan'a göre, heteroseksüel matris içinde eril pozisyonu tesis eder, ve dil içerisinde boşuna ve kısmen bu pozisyonu işgal eden işaretlenmiş eril varlıkların ancak kısmen ve boşuna benzedikleri idealleştirilmiş bir sahiplik ilişkisini varsayar. Ancak eğer bu sahiplik bağlantısının kendisi uygunsuz bir şekilde bağlantılandırılırsa; eğer bu, söz konusu sahipliğin nakledilebilirliğinin inkarına dayandırılırsa (yani eğer bu, nakledilemez ya da başka nakillere sebep olabilecek bir sahaya doğru yönelen, ama kendisi herhangi bir yerden nakledilemeyecek bir transferse), o zaman bu inkarın bastırılışı sistemi içerden kurar ve dolayısıyla sistemin istikrarsızlığının ümit vadeden hayaleti haline gelir.

Lezbiyen bir fallusa yapılacak herhangi bir gönderme eril bir orijinalin hayali bir temsili olarak belirdikçe, erilin varsayılan "orijinalliğinin" hayali üretimini de sorgulayabiliriz. Bu bağlamda, Freud'un metnini de, Plato'nun *Timaeus*'unu okuduğumuz gibi, erilci "orijinal"in cebri üretimi olarak okuyabiliriz. Freud'un metninde bu orijinallik iddiası belirsizlikte üretilen bir dizi ikamenin tersine çevrilişi ve silinişi üzerinden tesis edilir.

Uzuvlara yapılan bu imgesel değer atama süreci bir tür erotikleştirilmiş hipokondriden türetilir gibi görünmekte. Hipokondri, erken kurama göre, beden yüzeyinin – epistemolojik erişilebilirliğini sırası geldiğinde tesis eden – libidinal bir yansımasını kuran imgesel bir yatırımdır. Burada hipokondri, bedenin *teatral* tarifi ve üretimi gibi bir anlama sa-

hiptir. Bu tarif ve üretim, egoya imgesel şeklini verir, ve kendi imgesel ve yansıtılmış haliyle tamamen müphem olan bir özdeşimin sebebi haline gelecek bir beden yansıtır.

Ancak Freud'un analizinde, başından beri bir şey, açık bir biçimde çarpıktır. Kişinin kendi bedensel acıları ya da hastalığı ile meşgul olma hali nasıl olur da uzuvların erojenik keşfinin ve efsunlanışının bir analojisi haline gelir? *Ben ve İd*'de Freud cinselliği hastalık *olarak* algılamanın, suçluluğun ahlakçı çerçevesinin yapılandırıcı varlığının bir belirtisi olduğunu öne sürer. Bu metinde Freud narsizmin nesneler yaratmak zorunda olduğu ve kişinin hasta olmamak için birini sevmesi (arzulaması) gerektiği üzerine tartışır. Muhayyel ölümün korkularının eşlik ettiği bir aşk yasağı varoldukça, aşkı reddetmeye ve dolayısıyla bu yasakla aldanmaya ve nevrotik bir hastalığa tutulmaya dair kuvvetli bir cazibe de varolacaktır. Bu yasak yürürlüğe konur konmaz, uzuvlar cezalandırılabilir hazzın mecraları, dolayısıyla hazzın ve acının mecraları olarak belirir. Öyleyse bu tür bir nevrotik hastalıkta suçluluk bedensel yüzeyi kaplayan bir acı olarak zuhur eder ve fiziksel bir hastalık olarak ortaya çıkabilir. Eğer kendi bedenimize dair "fikir" edinme yollarıyla benzeşen, Freud'un diğer acı türlerinden ayırarak öne sürdüğü *bu* tür bir suçluluk kaynaklı bedensel acı süreci ise, bunu ne takip eder?

Eğer yasaklar bir anlamda yansıtılmış morfolojileri tesis ediyorlarsa, bu yasakların koşullarını yeniden biçimlendirmek değişken izdüşümlerin, beden yüzeylerini tanımlamanın ve teatrelleştirmenin değişken yollarının olasılığını gösterir. Bunlar, egonun, deneyimin geçici merkezileştiriciliğinin, başka türlü varolamayacağı beden "fikirleridir". Böyle destekleyici "fikirler" yasak ve acı aracılığıyla düzenlendikleri sürece, düzenleyici iktidarın cebri ve maddeleşmiş etkileri olarak anlaşılabilirler. Ancak tam da yasaklar her zaman "çalışmadığı" için, yani toplumsal ideale tamamen uyan uslu bedenleri her zaman üretmedikleri için, konvansiyonel heteroseksüel kutuplulukları imlemeyen beden yüzeylerini tanımlayabilir-

ler. Dolayısıyla, bu değişken beden yüzeyleri ya da bedensel egolar artık herhangi bir anatomiye uygun bir şekilde ait olmayan özellikler için bir nakil sahası haline gelebilirler. Alternatif imgelemler ve lezbiyen fallus üzerinden düşünmek için bunun ne anlama geleceğini açıklamadan önce ilk olarak Freud'a dair uyarıcı bir not ile devam etmek istiyorum.

Freud'da erojen uzuvların patolojikleştirilmesi, bunun suçluluk dahilinde üretilmiş bir söylem olarak okunmasını gerektirir; ve imgesel ve hipokondrinin yansıtıcı olasılıkları, faydalı kavramlar olsa bile, cinselliğin tanımının içine işlemiş hastalık metaforundan ayrı düşünülmelidir. Bu, özellikle de günümüzde büyük bir önem taşır, çünkü cinselliğin genel olarak patolojikleştirilmesi ve eşcinselliğin özellikle böylesi bir patoloji tanımının örneği olarak açıklanması, AIDS üzerine olan homofobik söylemin belirtilerini taşır.

Freud erojenlik ve hastalık arasındaki analojiyi olumladıkça, bedensel rahatsızlığa dair figürlerin erojen uzuvlara ilişkin figürler inşa etmesine izin veren patolojik bir cinsellik söylemi üretir. Bu olumlamanın hiç kuşkusuz uzun bir tarihi vardır, ancak bunun çağdaş permütasyonlarına erkek eşcinselliğinin onun zaten en başından beri hep patolojik olduğu öne sürülerek oluşan homofobik inşasında rastlanır (Jeff Nunokawa'nın yakında ortaya attığı bir argümandır bu) ki burada AIDS eşcinselliğin kendisinin patolojisi olarak yorumlanır.[10] Açıkça belirtmek gerekirse, burada amaç, Freud'u hastalığın ve cinselliğin bir araya getirildiği anlar için okumak değil, aksine bu analojik bağlantının kendini sürdüremediği anlar için okumaktır. Bu anlarda Freud tam da bize öğrettiği okuma yolları üzerinden kendini okumayı beceremez ("Bir metin üzerine yorum yapmak, analiz yapmak gibidir" [Lacan *I*, 73]).

Eşcinsellik yasağı da dahil olmak üzere yasaklar, suçluluğun acısı üzerinden işler. Freud bu bağlantıyı yazısının sonun-

10 Jeff Nunokawa, "In Memorium and the Extinction of the Homosexual," *ELH* 58, 1991: ss. 130-155.

da, vicdanın yaradılışını, ve kendini denetleyici olasılıklarını eşcinsel kateksisin içe-atımı olarak açıklayarak öne sürer. Başka bir deyişle, Freud'un egonun "haysiyeti [*self-respect*]" olarak tanımladığını yönlendiren ego-ideali eşcinselliğin yasaklanmasını zorunlu kılar. Eşcinselliğe karşı konan bu yasak kendi üzerinde kendine geri dönen eşcinsel arzunun *ta kendisidir*; vicdanın kendini ayıplaması eşcinsel arzunun refleksif olarak yeniden yönlendirilmesidir. Bu takdirde, eğer Freud'un öne sürdüğü gibi acının biçimlendirici bir etkisi varsa ve acı bedenimizi idrak etme yollarından biri olabiliyorsa, toplumsal cinsiyeti tesis edici yasaklar bir yüzeyin yansıtılmasına neden olan bir acıyı bedene işleyerek çalışırlar; burada söz konusu yansıtılmış yüzey, aynı anda hem telafi edici bir fantezi hem fetişistik bir maske olan cinsiyetli bir morfolojidir. Bununla birlikte, eğer kişi ya arzuluyor ya da hasta oluyorsa, belki de hastalık olarak beliren bu cinsellik aşkın (böylesi bir) sansürünün sinsi sonucudur. *Morphe*'nin üretimi yasaklanmış aşkın alegorisi, kaybın *özümsenmesi* olarak okunabilir mi?

Özümseme ve melankolinin arasındaki ilişki, son bölümde tekrar tartışacağımız, karmaşık bir ilişkidir. Şimdilik, bedenin sınırlarının, farklılaşmanın yaşanmış deneyiminden ibaret olduğunu söylemekle yetinelim. Bu farklılaşma asla toplumsal cinsiyet farklılığına ya da heteroseksüel matrise nötr değildir. Bedenin sınırlarının oluşması için bedenden dışlanan nedir? Bu dışlama içerideki bir hayalet olarak, kaybın özümsendiği melankoli üzerinden, söz konusu sınıra nasıl dadanır? Bedenin yüzeyi ne ölçüde bu kaybın gizlenmiş bir sonucudur? Freud, bu sorunsalın gerektirdiği analizi derinlemesine takip etmeden, bize buna dair bir harita sunar.

Bu fiziksel ve psişik olanı yeniden düşünme çabası iyi sonuç veriyorsa, anatomiyi imgesel bir şemaya tâbi olmak üzerinden bir şekilde değer tesis edilen ya da imlenen değişmez bir gönderge olarak ele almak imkansızlaşır. Bilakis anatominin erişilebilirliği bir bakıma bu şemaya bağımlıdır ve onunla örtüşür. Bu örtüşmenin sonucu olarak, lezbiyenlerin aynı cinsiyet-

ten olduklarının söylenmesi ve genel olarak homoseksüelliğin hemcinsini arzulamak olarak tercüme edilmesi bana karmaşık gelmekte. Eğer cinsiyet daima bu şekilde düzenleniyorsa, cinsiyetin tüm kadınlar için aynı kalmasında elzem bir gerekçe yoktur. Psişik ve bedensel olan arasındaki ayrışmazlık, bilimsel söylemin içinde konvansiyonel sayılan bedenler dahil olmak üzere herhangi bir bedenin tanımının böylesi bir imgesel şemanın dolaşımı ve doğrulanması üzerinden ortaya çıktığını gösterir.

Ancak eğer bu beden tanımları bir imgesel şema içinde ve onun üzerinden ortaya çıkıyorsa, yani bu tanımlar psişik ve fantazmatik olarak yetkilendirilmişse [*invested*], bu tasarımın dışına çıkan ve bir beden olarak adlandırabileceğimiz bir şey var mıdır? Bu soruya en azı iki cevap sunulabilir. Birincisi, psişik yansımanın bedene sınırlar ve dolayısıyla bir bütünlük bahşettiğidir ki böylece bedenin dış hatları psişik ve maddesel olan arasında tereddüt eden bir alan haline gelir. Bedensel sınırlar ve morfoloji sadece psişik ve maddesel olan arasındaki indirgenebilir bir gerginliğin içerisinde bulunmaz; onlar bu gerginliğin *ta kendisidir*. Dolayısıyla psişe önceden verili bir bedenin üzerinden belirdiği bir kafes değildir. Bu formülasyon bedeni, ancak onun görünüm modunu epistemolojik bir nesne olarak tesis eden bir psişe üzerinden varolabilen ontolojik bir kendindelik [*in-itself*] olarak tahayyül eder. Başka bir deyişle, psişe, üzerinden bedenin bilinir hale geldiği epistemik bir kafes olabilirdi ancak bu takdirde psişenin morfoloji için biçimlendirici olduğu, yani bedenselleştiği, algısı ortadan kalkardı.[11]

11 Bedenleşme/Bedenleştirme [*Somaticization*] bir semptom-oluşumu olarak anlaşılsa da, morfolojik gelişimin ve cinsiyetin üstlenilişinin, somatik semptomun genelleştirilmiş biçimi olduğu söylenebilir. Richard Wollheim, birleştirici [*incorporative*] fantezilerin bedensel temsilde ve psişik gelişimde merkezi bir önem arz ettiğini ele alan, bedensel ego üzerine detaylı bir tartışma sunar. Tartışmasında Kleincı bir yaklaşım benimseyen Wollheim sadece birleştirici fantezinin değil özümsemenin de, öznenin özümsediği nesnelerinden ayrılamazlığına şüphe düşürdüğünü öne sürer. Bedensel ego tezi, bu ayrılamazlığın tezidir. Bkz. Richard Wollheim, "The Bodily Ego", *Philosophical Essays on Freud*, der. Richard Wollheim ve James Hopkins (New York ve Londra: Cambridge University Press, 1982), ss. 124-138.

Bedenin bu Kantçı formülasyonu, birincisi, daha fenomenolojik bir bağlamda imgesel bir formasyon olarak, ve ikincisi, cinsel farklılığın imlemin bir sonucu ve belirtisi olarak ele alındığı bir imlem teorisi ile yeniden etüt edilmelidir. İkinci önerimde de kendini sürdüren fenomenolojik algıda psişeyi bedenin verili kılındığı modu, bu belirlenmişliğin koşullarını ve sınırlarını tesis eden olarak ele alabiliriz. Bedenin maddeselliği, psişenin tek taraflı veya nedensel bir *sonucu* olarak, bu maddeselliği psişeye indirgeyecek ya da psişeyi maddeselliğin üretildiği ve/veya türetildiği monistik bir şey haline getirecek herhangi bir algı dahilinde, kavramsallaştırılmamalıdır. Bu alternatif açık bir şekilde savunulamaz bir idealizmi yürürlüğe koyar. Bedene ait olan, biyolojinin, anatominin, fizyolojinin, hormonal ve kimyasal kompozisyonun, hastalığın, yaşın, kilonun, metabolizmanın, hayatın ve ölümün sahaları tarafından imlenen bir "maddesellikler" dizisini kabul etmek ve olumlamak mümkün olmalıdır. Bunların hiçbiri inkar edilemez. Ancak bu "maddesellikler"in inkar edilemezliği, hiçbir şekilde, onları olumlamanın ne anlama geldiğine, hangi yorumlayıcı matrislerin bu zorunlu olumlamayı koşullandırdığı, devreye soktuğu ve sınırlandırdığına işaret etmez. Bu kategorilerin her birinin bir tarihinin ve tarihselliğinin olması, her birinin diğerlerinden ayrıldığı ve dolayısıyla dışlandığı alanlar olan sınır çizgileri üzerinden inşa edilmesi, söylem ve iktidar ilişkilerinin birbirleri arasında hiyerarşiler ve kesişmeler üretmesi ve aralarındaki sınırları zorlaması, bunların hem ısrarlı ve süreğen hem de çekişmeli ve bol müdahaleli alanlar olduğuna işaret eder.

Bu çekişmeli ve bol müdaheleli alanlarda ısrarla süregiden şeyin bedenin "maddeselliği" olduğunu iddia etmek isteyebiliriz. Ancak eğer burada süregiden şeyin *dilde ve dil için bir talep* olduğunu, harekete geçiren ve vesile olan, mesela bilim alanında, açıklanmaya, tanımlanmaya, teşhis edilmeye, değiştirilmeye, veya, mesela yaşanan deneyimin kültürel dokusu dahilinde, beslenmeye, egzersiz edilmeye, hareketlendi-

rilmeye, bir süre askıya alınmaya gerek duyan bir "şöyle olan" olduğunu, bir irade ve tutku alanı olduğunu öne sürseydik belki de aynı işlevi yerine getirmiş ve başka işlevleri de ortaya atmış olacaktık. Bu talepte ısrar etmek, bu sahanın üzerinde, yokluğunda hiçbir psişik işlemin işleyemeyeceği ancak aynı zamanda psişenin üzerinden ve içinden işlediği "şey" olarak ısrar etmek, değişmeden sürekli ve ısrarlı bir şekilde psişenin işlem sahası olan şeyi sınırlamaya başlamaktır. Bu işlem sahası, psişenin üzerinde etkide bulunduğu boş yüzey ya da pasif medyum değildir, aksine, psişik eylemi en baştan harekete geçiren kurucu taleptir, yani bu hareketlendirmenin ta kendisi olan ve dönüştürülmüş ve yansıtılmış bedensel formunda bu psişe olarak korunandır.

O takdirde, "bedenler" nosyonunu bir imleme meselesi olarak tartışmaya açmak için ikinci sorumuza nasıl cevap vereceğiz?

"BEDENLER SADECE SÖYLEMSEL MİDİR?"

Bedenin maddeselliğini gösterdiği düşünülen lengüistik kategorilerin kendileri, asla tamamen ve daimi olarak çözülmemiş veya herhangi verili bir gösterilenin içermediği bir gönderge tarafından bozulma sorunuyla karşı karşıyadır. Kuşkusuz bu gönderge sadece bir tür eksiklik ya da kayıp, dilin ele geçiremediği olarak değil, dili tekrar tekrar bu ele geçirme ve kuşatma teşebbüsüne sevk eden ve onu başarısızlığa uğratan şey olarak da korunur. Bu kayıp dildeki yerini, dilin *içindeyken* asla tamamen dil*den* olmayan ısrarcı bir çağrı veya talep olarak alır. Dilin dışarısında bir maddeselliği varsaymak yine de bu maddeselliği varsaymaktır, ve böyle varsayılmış maddesellik kendi kurucu koşulu olarak bu varsayımı sürdürecektir. Dilin dışarısında bir maddeselliği, bu maddeselliğin ontolojik olarak dilden ayrı ele alındığı bir yerde, varsaymak, dilin böylesi bir radikal başkalık sahasına işaret edebileceği ve

bu sahaya karşılık cevap verebileceği olasılığını baltalar. Dolayısıyla dilin göndergesel işlevini güvence altına almak adına dil ve maddesellik arasında kurulan mutlak ayrım bu işlevi radikal bir şekilde sarsar.

Bu, bedenin bir yandan basitçe bir sözbilimsel nesne olduğunu bir yandan da dilin üzerinde bir etkisi olmadığını öne sürmek değildir. Beden dile her zaman etki eder. Kuşkusuz dilin maddeselliği, "maddeselliği" göstermeye çalışan imin maddeselliği, meselenin "maddesellik" dahil olmak üzere her şeyin daima halihazırda dilden ibaret olduğu meselesi olmadığını gösterir. Bunun aksine, gösterenin maddeselliği (hem imleri hem de onların imleyici tesirini içeren bir "maddesellik"tir bu), maddesellik aracılığıyla yapılan haricinde saf bir maddeselliği karşılayan göndermenin olamayacağına işaret eder. Dolayısıyla bu, maddeselliği kendinde ve kendiliğinden idrak edebilmek için dilin dışarısına çıkılamayacağı anlamına gelmez; bilakis maddeselliğe olan her atıf çabası, kendi olgusallığında daima halihazırda maddesel olan imleyici süreç üzerinden vuku bulur. Bu takdirde, dil ve maddesellik birbirinin karşıtı değildir çünkü dil hem maddesel olandır hem de maddesel olana göndermede bulunur ve maddesel olan imlendiği süreçten hiçbir zaman tamamen kaçamaz.

Ancak, eğer dil maddeselliğe karşı durmuyorsa, maddesellik de dille bir kimliğe kolayca indirgenemez. Bir taraftan, imleme süreci daima maddeseldir; imler (görsel ve işitsel olarak) *belirerek* ve maddesel araçlar üzerinden belirerek işler – beliren, ancak bu olgusal olmayan ilişkilerin, yani imlemin kendisini örtük bir biçimde yapılandıran ve iten farklılaşma [*differentiation*] ilişkilerinin, yetkisiyle imliyor olsa bile. İlişkiler, *différance* nosyonu bile, ifadeler [*relata*], kurallar ve olgusal gösterenler tesis eder ve bunları gerekli kılar. Göstereni imler hale getiren şeyin asla tek başına maddeselliği olmayacaktır; bu maddesellik, bir dizi daha geniş sözbilimsel ilişkilerin araçsallığı ve yerleştirilmesi olacaktır.

Gösterenin maddeselliği ancak farklılaştırıcı ilişkilerin idealliğinin, prensipte sınırsız olan sözbilimsel bir bağlamın örtük yapılandırmalarının bulaştığı, saf olmayan bir durumda olduğu ölçüde imleyecektir. Diğer taraftan, gösteren anlamın idealliğinin üstesinden gelirmiş gibi göründüğü maddesellik tarafından da kurucu bir şekilde kirlendiği ölçüde imleyecektir. Gösterenin maddeselliğinden ayrı ancak onunla ilişkili olan, gösterilenin ve gösterilen üzerinden yaklaşılan ama ona indirgenemez kalan göndergenin maddeselliğidir. *Gönderge* ile *gösterilen* arasındaki bu radikal fark, dilin ve dilin imlemeye çalıştığı dünyanın maddeselliğinin sürekli olarak karşılaştığı alana tekabül eder. Bu, Merleau-Ponty'nin dünyanın teni nosyonu ile karşılaştırılabilir.[12] Göndergenin gösterilenden bağımsız varolduğu söylenemez olmasına rağmen o, gösterilene indirgenemez. Bu gönderge, dünyanın bu kalıcı işlevi, talebini dilin içinde ve dile yönelten ufuk ve "şöyle olan" olarak ısrarla sürer. Dil ve maddesellik tamamen birbirine gömülüdür, birbirine bağımlılıklarıyla kiazmalardır ancak birbirine asla tamamen yüklenemezler, yani indirgenemezler, biri diğerinden tamamen üstün olamaz. Daima halihazırda birbirine karışmış, birbirini aşan, dil ve maddesellik ne tamamen birbiriyle aynı ne de tamamen birbirinden farklıdırlar.

Ama bu takdirde bedenle, sosyal ve politik yerleşikliği de dahil olmak üzere bedenin fizikselliğiyle ve konumuyla ilişkilendirilen maddeselliği, ve dili tanımlayan o maddeselliği nasıl anlayacağız? "Maddesellik'i kelimenin genel anlamı çerçevesinde mi anlamlandırıyoruz, yoksa bu kullanımlar Althusser'in maddenin modaliteleri olarak tabir ettiğine örnekler mi teşkil etmektedir?[13]

12 Maurice Merleau-Ponty'nin "dünyanın teni" kavramı ve dokunuşun, yüzeyin ve görüntünün iç içe geçmesi üzerine olan tartışması için bkz. "The Intertwining – The Chiasm," *The Visible and the Invisible*, İng. çev. Alphonso Lingis, der. Claude Lefort (Evanston: Northwestern University Press, 1968), ss. 130-155.

13 Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)," s. 166.

Bedenin ve dilin maddeselliği arasındaki ilişki sorusunu yanıtlamak, öncelikle, bedenlerin nasıl maddelleştiği, yani maddesel ayrılıklarının işaretlenmesini sağlayan şekil olarak *morphe*'yi nasıl üstlendikleri sorularına bir açıklama getirmeyi gerektirir. Bedenin maddeselliği olduğu gibi farz edilecek bir şey değildir çünkü o bir anlamda morfolojinin gelişimiyle kazanılır ve tesis edilir. Lacancı görüşte, idealleştirilmiş akrabalık ilişkilerine dayanan farklılaşma kuralları olarak anlaşılan dil, morfolojinin gelişimi için esastır. Sözbilimsel ve bedensel morfolojinin gelişimine dair bir okumayı ele almadan önce, Lacan'a karşı bir görüş ve eleştirel bir giriş sunmak adına kısaca Kristeva'ya dönelim.

Bedensel yaşamın maddeselliğinden, bir maddesel ilişkiler dizisinin tekrarı ve uzanımı olarak, belirdiği söylenebildiği ölçüde dil, bir tatmin ikamesi, bir yer değiştirme ve yoğunlaşma edimidir. Kristeva, konuşulan gösterenin maddeselliğinin, sesin seslendirilmesinin, halihazırda, kayıp bir maternel bedeni yeniden tesis etmek ve ele geçirmek için psişik bir çaba olduğunu tartışır. Dolayısıyla böylesi seslendirmeler dili, onun en maddesel olan imkanlarını zorlarcasına işleten şiirde geçici olarak yakalanır.[14] Ancak burada bile, bu maddesel püskürtüm psişik olarak kuşatılmıştır ve bir üstünlük ve iyileşme [*restoration*] fantezisine hizmet edecek şekilde yerleştirilmiştir. Burada ayrılabilir ya da onunla eşzamanlı varolan bir bedene doğru herhangi bir bireyselleşmenin öncesinde bulunan bedensel ilişkilerin maddeselliği, sözbilimsel ilişkilerin maddeselliğine taşınır. Bu yerdeğişimin bir sonucu olan dil bu kaybın izini, tam da seslendirmeyi harekete geçiren fantazmatik kurtarma [*recovery*] gayesinde, taşır. Bu takdirde, bu imleyici seslerin maddeselliğinde fantazmatik olarak yeniden çağrılan, bu (başka) bedenin maddeselliğidir. Kuşkusuz bu seslere imleme gücünü veren bu fantazmatik yapının ta kendisidir.

14 Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, der. Leon Roudiez, İng. çev. Thomas Gorz, Alice Jardine ve Leon Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980), ss. 134-136.

Dolayısıyla gösterenin maddeselliği kayıp maternel bedenin yerinden edilmiş tekrarıdır. Bu bağlamda maddesellik tekrarlanabilirlik [*iterability*] içinde ve onun üzerinden tesis edilir. Dilin göndergesel itkisi bu kayıp birincil varlığa dönmek olduğu ölçüde, maternel beden adeta bunu takip eden herhangi bir göndergenin modeli ya da figürü haline gelir. Bu, kısmen, Lacancı söylemde temalandırılamayan maternel bedene yakınlığı çerçevesinde, Gerçek'in işlevine tekabül eder. Gerçek sembolizasyona direnen ve onu zorlayandır. Lacancı öğretide "gerçek" temsil edilemezken ve "gerçek" olanın temsil edilebilirliğinin hayaleti psikozun hayaletine işaret ederken, Kristeva sembolik olanın dışarısında kalanı semiyotik olarak yeniden tanımlar ve açıklar. Semiyotik, sembolik olana bağımlı olmasına rağmen ne ona indirgenebilen ne de onun temalandırılamayan Öteki'si olarak düşünülebilen, imlemenin şiirsel bir modudur.

Kristeva'ya göre dilin maddeselliği bir bakıma çocuğa özgü beden ilişkilerinin maddeselliğinden türetilir; dil, fantazmatik olarak maternel bedenle özdeşleştirilen o arzunun [*jouissance*] sonsuz yerdeğişimi gibi bir şey haline gelir. Her imleme çabası bu kaybı kodlar ve tekrarlar. Dahası, imleme – ve dilin maddeselleşmesi – ancak maternel varlık olarak anlaşılan göndergenin, Gerçek'in, bu ilk kaybı şartıyla vuku bulur. Maternel bedenin maddeselliği dilde (halihazırda farklılaşmış ilişkiler dizisi) ancak bireyleşmeden mahrum kalmış bir birleşmenin; ve farklılaşmanın ve öznenin belirmesinin öncesindeki bir arzunun [*jouissance*] fantazmatik sahası olarak düşünülebilir.[15] Ancak, bu kayıp *dil içerisinde* anlaşıldıkça (yani dilde bir figür olarak belirdikçe) o da inkar edilir çünkü dil anladığı ayrımı hem icra eder hem de kendisini ona karşı savunur; sonuç olarak bu kaybın herhangi bir figürasyonu kaybın kendisini hem tekrarlayacak hem de reddedecektir.

15 Irigaray bu birincil maddesel ilişkiyi maddesel komşuluk ya da yakınlık üzerinden formüle etmeyi tercih eder. Bkz. "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine," *This Sex Which Is Not One*, s. 75.

İmlemeyi üreten söz parçaları arasındaki farklılaşma ilişkileri tam da konuşan varlığı ortaya çıkaran maternel bedenden farklılaşmanın ve ondan ayrılmanın birincil edimlerinin *tekrarlanışı* ve uzanımından ibarettir. Dil yasını tutamadığı bir kayıp tarafından harekete geçirilmiş ve tanımayı reddettiği kaybı tekrarlıyormuş gibi göründüğü ölçüde sözbilimsel tekrarlanabilirliğin kalbindeki bu belirsizliği imlemenin gizli melankoli mecraları olarak ele alabiliriz.

Maternel bedenin imlemenin doğuşundaki önceliğinin varsayımı tartışmaya açıktır çünkü böyle bir bedenden farklılaşmanın öncelikli olarak ve yalnızca, konuşmayla olan ilişkiyi başlattığı söylenemez. Öznenin oluşumunun öncesindeki maternel beden daima ve yalnızca özne tarafından bilinir ki özne, tanımı gereği, bu farazi hadiseyi erteler. Lacan'ın, "Ayna Evresi"nde (1949) bedensel sınırların doğuşuna bir açıklama getirme çabası, narsistik ilişkiyi birincil olarak ele alır ve maternel bedeni birincil özdeşim alanı olarak konumlar. Metnin içinde bu, çocuğun, onun muhtemelen aynanın önünde yerinde kalmasına neden olan yardım engelinin coşkuyla üstesinden geldiği öne sürüldüğünde ortaya çıkar. Maternel bağımlılığın, bir "yardım" ya da üstesinden gelindiği esnada öncelikle coşkuya neden olan olarak imlenen bir "engel" şeklinde somutlaşması, bize ayna sürecinde maternel olandan ayrıma dair bir söylem olduğunu gösterir. Maternel, adeta onun işlevini somutlaştıran ve belgelemeye çalıştığı üstesinden gelme halini icra eden kuramsal dil tarafından halihazırda silinmeye maruz bırakılmıştır.

Ayna evresi, *imgesel* bir ilişkiyi içerdiği sürece bu, bir psişik yansıtmanın ilişkisidir ama bu ilişki aslında Sembolik'te, yani dilde, sözün farklılaşmış/farklılaştırıcı kullanımında kurulmaz. Ayna evresi, kendi bedenine dair fikrin nasıl meydana geldiğinin *gelişimsel* bir açıklaması değildir. Ancak bu, bir *morphe*'yi, bir şekli bir yüzeye yansıtma kapasitesinin, bedensel sınırların psişik (ve fantazmatik) olarak detaylandırılmasının, merkezileşmesinin ve kapsanmasının bir kısmı olduğunu

gösterir. Bu psişik yansıtma veya detaylanma süreci bize aynı zamanda, kendi bedeninin anlamına (sadece) bir başkasından farklılaşarak erişilmediğini, yansıtıldığı şekliyle bedensel sınıra dair herhangi bir anlamın kaçınılmaz bir kendinde bölünme ve kendine yabancılaşma üzerinden de ifade edilebileceğini de gösterir. Bu bağlamda, Lacan'ın ayna evresi Freud'un *Ben ve İd*'deki bedensel ego açılımının ve narsizm kuramının yeniden yazılışı olarak okunabilir. Burada mesele, annenin mi *imago*'nun mu önce geldiği, ya da bunların birbirinden tamamen ayrı olup olmadığı sorusu değildir. Mesele, imgesel bedensel sınırlarının detaylandırılmasıyla vuku bulan cinsel farklılaşmanın ve özdeşimin istikrarsız dinamikleri üzerinden bireyleşmeye dair nasıl bir açıklama getirileceği meselesidir.

Lacan'a göre beden, ya da başka bir deyişle morfoloji, imgesel bir oluşumdur,[16] ancak ikinci seminerde bu algının [*percipi*] ya da görsel üretimin, yani bedenin, fantazmatik bütünlüğü içinde korunmasının ancak dile boyun eğerek ve cinsel farklılık tarafından işaretlenerek mümkün olduğunu öğreniriz: "İnsan algısı ancak bir atama [*nomination*] sahası içinde sürdürülebilir (*C'est par la nomination que l'homme fait subsister les objets dans une certaine consistance*)" (Lacan, *II*, 177/202). Bedenler cinsel olarak işaretlenmiş isim tarafından zaman boyunca korunan idealleştirici ve toplayıcı speküler imge aracılığıyla bütün olurlar, yani totaliteler haline gelirler. Bir isme sahip olmak Sembolik içerisinde, akrabalığın idealleşmiş alanında, babanın yasası ve ensest yasağı aracılığıyla yönetilen yaptırım ve tabu üzerinden yapılandırılmış bir dizi ilişki içerisinde, konumlanmaktır. Lacan'a göre, babaya ait yasayı simgeleyen ve tesis eden isimler, bedenin bütünlüğünü *sürdürürler*. Bütünlüklü bedeni kuran şey doğal bir sınır ya da bedensel bir telos değil, isim üzerinden işleyen akrabalık yasasıdır. Bu takdirde, babaya ait olan yasa bedensel bütünlüğün versiyonlarını üretir; toplumsal cinsiyeti ve akrabalığı

16 "Ayna evresi" içerisinde imgesel sembolikten henüz ayrılmaz. Bu, Lacan'a göre sonradan gelen bir ayrımdır.

tesis eden isim, politik olarak kuşatılmış ve kuşatıcı bir performatif olarak işler. Dolayısıyla isimlendirilmek, bu yasayla aşılanmak ve bu yasaya göre bedensel olarak şekillenmektir.[17]

MORFOLOJİK İMGELEMİ YENİDEN YAZMAK

> Bilinç, bir yüzeyin varolduğu her an ortaya çıkar, öyle ki bu bir imge olarak adlandırılanı üretebilir. Bu materyalist bir tanımdır.
>
> (Lacan, *II*, 49/65)

> İnsanın dünyayla ilişkisinde en baştan, ilk andan beri, derinden yaralanmış bir şey vardır. Bunun Freud'un bize sunduğu narsizm teorisinden ortaya çıkan şey olduğunu, bu çerçeve tüm ilişkileri ve özellikle öznenin libidinal ilişkilerini işaretleyen bir tanımlanamaz, bir "*çıkış yok* [*no exit*]" öne sürdüğü sürece, söyleyebiliriz.
>
> (Lacan, *II*, 167/199)

Aşağıdaki Lacan okuması narsizm kuramının, bedensel egonun oluşumuna ve cinsiyet tarafından işaretlenişine olan etkilerini inceleyecek. Ego, bedeni yansıtması aracılığıyla oluştuğu ve bu yansımanın, refleksif (yanlış)bilme durumunun *ta kendisi* olduğu sürece, hep bedensel bir egodur. Lacan'ın ayna evresi olarak anlattığı bedenin bu yansıması Freud'un narsizm kuramını yansıma ve yanlış-tanımanın [*méconnaissance*] dinamikleri üzerinden yeniden yazar. Bu yeniden yazma sürecinde Lacan'ın saptadığı beden morfolojisi, psişik olarak kuşatılmış bir yansıtma, bedenin bir totalite ve kontrol odağı olarak idealleştirilmesi ve "kurgu"sudur. Bununla birlikte Lacan

17 Monique Wittig'in *The Lesbian Body*'de yeniden isimlendirmeye dair stratejisi bu Lacancı varsayımın yeniden etüt edilişi olarak okunabilir. İsim morfolojik farklılığı yetkilendirir ve baba kökenli menşei inkar eden isimler, bedensel bütünlüğün paternel versiyonlarının parçalanmasına, bedensel ahengin diğer versiyonlarının yeniden bütünleşmesine ve oluşumuna vesile olurlar.

morfolojiyi kuran bu narsistik ve idealleştirici yansıtmanın, nesnelerin üretimini ve öteki bedenlerin idrakini kurduğunu öne sürer. Ayna evresi aracılığıyla tesis edilen morfolojik şema, tam da nesnelerin dış hatlarının üretildiği bu *morphe* rezervini kurar; nesneler ve diğerleri yalnızca bu yansıtılmış veya imgesel morfolojinin aracı ağı ile belirirler.

Bu Lacancı güzergahın en az iki açıdan sorunlu olduğu gösterilecek: (1) nesneler ve ötekiler dünyasının ortaya çıkması için epistemik bir koşul haline gelen bu morfolojik şema eril olarak işaretlenir ve dolayısıyla insan merkezli ve erkek egemen bir epistemolojik emperyalizmin temeli olur (bu, Luce Irigaray'ın öne sürdüğü bir Lacan eleştirisidir ve dişil bir imgelem tasarlama projesinin[18] zorunlu nedenini [*compelling reason*] temin eder); ve (2) "Ayna Evresi"nde kabaca açıklanan bedenin bir kontrol merkezi olarak idealleştirilmesi meselesi, "Fallusun Anlamı"nda (1958), Lacan'ın söylem içindeki imlemleri kontrol eden şey olarak tanımladığı fallus nosyonunda yeniden dile getirilir. Lacan fallusun bir uzuv ya da imgesel bir etki olması olasılığını açık bir şekilde reddetse de, bu ret, tartışmasının ileriki bölümlerinde fallusun üzerine yüklediği sembolik statüyü kuran bir ret olarak okunacaktır. Lacan'ın tartışmasında, bir uzvun idealleştirilmesi olarak fallusun fantazmatik figürü, Freud'un erojen uzuvları analizini sarsan çelişkilere benzer bir dizi çelişkiye maruz kalır. Lezbiyen fallusun, Lacancı şemanın beklenmedik bir sonucu olarak müdahalede bulunduğu söylenebilir: Açık bir biçimde aykırı bir gösteren olan lezbiyen fallus, eleştirel bir mimesis aracılığıyla,[19] Lacancı fallusun görünürde vücuda getirici ve kontrol edici gücünü, ve onun sembolik düzenin ayrıcalıklı göstereni olarak tesis edilişini sorgular. Lezbiyen fallus aracılığıyla simgelenen bu hamle, çelişmezliğin mantığıyla zorunlu heteroseksüelliğin sembolik ve bedensel

18 Luce Irigaray ve dişil imgelem üzerine kusursuz bir tartışma için, bkz. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (Londra: Routledge, 1991), ss. 53-74.

19 Naomi Schor, "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray," s. 48.

morfogenez düzeyinde meşrulaştırması arasındaki ilişkiye itiraz eder. Sonuç olarak lezbiyen fallus, uzuvlar ve bütünler, anatomi ve imgelem, bedensellik ve psişe arasındaki ayrımları kuran ve bunların sürerliğini sağlayan örtük politik ilişkileri yeniden düşünen bir söylemsel alan açmaya çalışır.

1953 seminerinde Lacan şöyle der: "Ayna evresi, basit biçimde, gelişimde bir an değildir; örnek teşkil edecek bir işlevi de vardır çünkü öznenin kendi imgesiyle olan ilişkisini açığa çıkarır, bu imge egonun timsali (*Urbild*) olduğu sürece" (Lacan, *I*, 74/88). Dört sene önce yayımlanan "Ayna Evresi"nde Lacan "ayna evresini *bir özdeşim* olarak anlamalıyız" der ve yazının biraz ilerisinde egonun kendi ilk oluşturucu özdeşimlerinin kümülatif bir sonucu olduğunu söyler.[20] Freud'un Amerikan akademisi tarafından okunuşunda, özellikle ego psikolojisinde ve nesne ilişkilerinin kimi versiyonlarında, egonun özdeşimlerinden önce varolduğunu öne sürmek, belki de bir adet haline gelmiştir ki bu, "bir ego kendisinin dışındaki bir nesneyle özdeşim kurar" cümlesinde ısrar eden gramer tarafından onaylanmış bir nosyondur. Lacancı pozisyon, özdeşimlerin sadece egonun *önüne geçtiğini* değil, imgeyle özdeşim üzerinden kurulan ilişkinin egoyu tesis ettiğini de öne sürer. Dahası, özdeşime dayalı bu ilişki aracılığıyla tesis edilen egonun kendisi bir ilişkidir, bu ilişkilerin birikmiş tarihidir. Sonuç olarak ego, kendisinin-özdeşi [*self-identical*] bir töz değil, merkezini kendisinin dışında, bedensel sınırları bahşeden ve üreten dışsallaştırılmış *imago*'da, konumlayan imgesel ilişkilerin tortulaşmış bir tarihidir. Bu bağlamda Lacan'ın aynası önceden varolan bir egoyu yansıtmaz ya da temsil etmez, egonun kendisinin izdüşümsel detaylandırılışı için gereken çerçeveyi, sınırı, uzamsal tanımı sunar. Dolayısıyla Lacan şunu iddia eder: "Bedenin imgesi özneye, egoya mahsus olanı [*ce*

20 "II y suffit de comprendre le stade du miroir comme une identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme: àsavoir la transformation produite chez le sujet quand il assume une image,—dont la prédestination à cet effet de phase est suffisamment indiquée par l'usage, dans la théorie, du terme antique d'*imago*" (Jacques Lacan, "Le stade du miroir," *Écrits,* 90).

qui est du moi] ve ona ait olmayanı konumlamasına olanak sağlayacak ilk formu verir" (Lacan, *I*, 79/94).

Bu takdirde egonun kendisinin dışında bir nesneyle özdeşleştiği söylenemez. Egonun "dışının" ilk olarak belirsiz bir biçimde belirlenmesi, ve "dış"ı ve "iç"i organize eden uzamsal sınırın imgelemde ve imgesel olarak tesis edilmesi, kendisi bir ilişki olan *imago*'yla özdeşim aracılığıyla olur: "ayna evresinin işlevi organizma ve onun gerçekliği arasındaki – ya da, dedikleri gibi, *Innenwelt* (iç dünya) ve *Umwelt* (çevre) arasındaki – ilişkiyi kuran *imago*'nun işlevinin özel bir haline tekabül eder."[21] Çocuğun gördüğü speküler imge, yani çocuğun ürettiği tahayyül, (öteki olarak beliren) kendi bedenine, speküler öncesi hareketlilik algısını ve gelişmemiş motor kontrolünü telafi eden, görsel bir bütünlük ve istikrar sağlar. Lacan bu speküler imgeyi ego-ideali (*je-ideal*) ve özne olarak tanımlamaya devam eder, ancak bu terimler daha sonraki seminerlerinde başka gerekçeler üzerinden birbirinden ayrılır. [22]

Çocuğun gördüğü bu idealleştirilmiş bütünlük bir ayna imgesidir. Bunun çocuğun bedenine bir ideallik ve bütünlük

---

21 Jacques Lacan, "The Mirror Stage", *Écrits: A Selection*, İng. çev. Alan Sheridan (New York: Norton, 1977), s. 4; orijinali: "La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'imago qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité – ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt*" (*Écrits Vol. I*, Paris: Seuil, 1971, s. 93).

22 Lacan daha sonra egoyu özneden ayırır, egoyu imgeselle, özneyi de sembolikle bağlantılandırır. Özne sembolik düzene aittir ve bilinçdışının yapısını/dilini kurandır. *Seminar I*'de şöyle der: "Ego imgesel bir fonksiyondur, özneyle karıştırılmayacaktır." "Bilinçdışı, insanın kendisini ego olarak tanımasını sağlayan kesinlikler alanını tamamen atlar. Bu alanın dışarısında Ben diye konuşma hakkı olan bir şey vardır. Analizde uygun bir şekilde Ben'i konuşan olarak formüle edilen egonun alanı vasıtasıyla en çok yanlış yorumlanan tam da bu meseledir" (s. 193). *Seminar II*'de şöyle devam eder: "Ego, öznenin deneyimi içerisinde, özel bir nesnedir. Kelimenin tam anlamıyla, ego bir nesnedir – imgesel fonksiyon olarak isimlendirdiğimiz belli bir işlevi gören bir nesne" (s 44). Ve daha sonra: "Özne bir değildir. Parçalanmıştır, parçalar halindedir. Sıkış tıkıştır, ötekinin imgesi tarafından, aldatıcı ve gerçeğe bürünmüş bu imge tarafından, yutulmuştur, veya *eşit bir biçimde*, kendi speküler imgesi tarafından yutulmuştur" (s. 54).

yüklediği söylenebilir, ama belki de bedenin algısının ideallik ve bütünlüğün bu izdüşümü aracılığıyla üretildiğini söylemek daha doğru doğrudur. Kuşkusuz, bu ayna imgesi, yaşanan bir ahenksizlik algısının ve kontrol kaybının bu spekülerleşme olayı aracılığıyla bir bütünlük ve kontrol ("la puissance") idealine dönüşür. Kısacası, "Ayna Evresi"nde tanımlanan bedenin bu idealleşmesinin, Lacan'ın fallusu anatominin idealleştirilmesi ve sembolikleştirilmesi olarak tartıştığı bağlamda, farkında olmadan yeniden belirdiğini öne süreceğiz. Bedenin *imago*'sunun belli bir kayıp aracılığıyla edinildiğini, libidinal bağımlılığın ve güçsüzlüğün, bir sınırın, ve dolayısıyla idealleşmiş bedensel egoyu üreten bir kabullenilmiş merkezin, tesisi aracılığıyla fantazmatik olarak üstesinden gelindiğini dikkate almak belki de bu noktada yeterli olacaktır. Bu bütünlük ve birliğe, intizamsız bir hareketliliğin ya da bireyleşmenin sınırları aracılığıyla henüz zapt edilmemiş bölünmüş cinselliğin düzenlenmesiyle erişilir: "İnsani nesne [*l'objet humaine*] kendini daima bir ilk kaybın arabulucuğu ile kurar – insanda bereketli hiçbir şey vuku bulmaz [*rien de fécond n'a lieu pour l'homme*], bir nesne kaybıyla olanları saymazsak" (Lacan, *II*, 136/F165).[23]

23 Bu *imago*'yla özdeşim "ileriye yönelik" addedilir, bu tabir Kojève'in *arzu*nun yapısı için kullandığı bir tabirdir. Bkz. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, İng. çev. James Nichols, der. Allan Boom (Ithaca: Cornell University Press, 1980), s. 4. İleriye yönelik olarak *imago*, geleceğe dair bir projeksiyondur, henüz varolamamış ve bir bakıma asla da varolamayan bedensel kontrolün proleptik ve fantazmatik idealleştirilmesidir: "Bu form, egonun faaliyetini, sosyal belirleniminden önceye kurgusal bir doğrultuda konumlar..." Bu sınırın – sınırlı aynanın etkisi – özdeşime dayalı üretimi egoyu, kurgusal, idealleştirici ve merkezileştirici bir uzamsal bütünlük olarak tesis eder. Bu, *bedensel* egonun, morfolojinin ve tanımlı ya da ayrı bir "Ben" fikrinin fenomenolojik erişiminin öne sürülmesidir. Bu tabii ki, tam da kurgusal, yansıtılmış beden ile üzerinden idealleştirici bakışın belireceği merkezsizleşmiş ve bütünlüksüzleşmiş bir bedensel matrisin arasındaki ilişki sayesinde bir yanlış-tanıma meydana getirir. Freud'u Lacancı bir biçimde yeniden ifade edecek olursak, ego öncelikle ve her şeyden önce kendini kendisinin dışarısında, *imago*'da, bedensel bir ego olarak yanlış-tanır.

Bu imge sadece egoyu kurmakla kalmaz, egoyu imgesel olarak kurar (Lacan yine "egonun işlevinin imgesel kökenine" atıfta bulunur, yani imgeselde

Lacan ikinci seminerinde şöyle der: "paramparça beden [*le corps morcelé*] bütünlüğünü Öteki'nin imgesinde bulur ki bu onun öngördüğü imgedir – kutuplu ama simetrik olmayan bir ilişkinin tasarlandığı ikili bir durumdur bu (Lacan, II, 54/72). Ego, bedenin kendisinin speküler imgesi etrafında oluşur, ama bu speküler imgenin kendisi bir öngörüdür, bir dilek ifadesidir. Ego her şeyden önce, zamansal olarak özneyle karşılaşamayan bir nesnedir, zamansal bir *ek-statis*'tir; egonun gelecek zamanı ve bir *algı birimi* [*percipi*] olarak dışsallığı, öznenin karşısındaki başkalığını tesis eder. Ancak bu başkalık belirsiz bir şekilde konumlandırılır: birincisi, egoyu kendisinin hatalı ve merkezsizleştirici göstergesi (dolayısıyla içsel bir başkalık) olarak kuran/bulan bir psişenin çevresinde; ikincisi, diğer nesneler gibi bir algı nesnesi olarak, ve dolayısıyla özneden radikal olarak epistemik bir uzaklıkta, konumlandırılır: "Ego öznenin deneyim içerisinde özel bir nesnedir. Ego, kelimenin tam anlamıyla, bir nesnedir – burada imgesel işlev olarak adlandıracağımız belirli bir işlevin yerini dolduran bir nesnedir" (Lacan, *II*, 44/60).[24] İmgesel ve nesne olarak ego, öznenin ne dışında ne içindedir, bu uzamsallaştırılmış ayrımın sürekli yürütüldüğü daimi olarak istikrarsız bir alandır; egoyu *imago* olarak, yani özdeşime dayalı bir ilişki olarak, belirleyen bu belirsizliktir. Dolayısıyla özdeşimler asla basitçe ve

kurulan birincil ve ikincil özdeşimlerin bir sonucu *olan* egoya...). Başka bir deyişle ego imgesel bir üretimdir, öncelikle bedensel bir egonun projeksiyonu/üretimi aracılığıyla meydana gelen, öznenin işlevini görebilmesi için zorunlu, ancak aynı zamanda bir o kadar da, önemli derecede, *kırılgan* olan. Çocukta gelişmemiş motor kontrol olarak tanımlanan kontrol kaybı, yetişkinde, bir kontrol merkezi olarak "ego-ideali"nin oluşmasıyla sakinleşen ve ötelenen cinselliğin taşkın alanı olarak süregider. Dolayısıyla *imago*'yla özdeşimi tamamen üstlenmeye dair her gayret başarısız olur çünkü geçici olarak egoya eklenmiş ve onunla sınırlandırılmış cinsellik tamamen onun tarafından kısıtlandırılamaz. Aynanın çerçevesi dışında kalan, tam olarak, aynada gösterilenin temsili statüsünü sorgulayan bilinçdışıdır. Bu bağlamda ego *dışlama* aracılığıyla üretilir çünkü her sınır ve dışlanan her şey, her şeye rağmen olumsuzlayıcı bir biçimde ayna içinde sınırlandırılmış "görüneni" kurar.

24 Egonun yabancılaşmış nesne olarak formüle edilişinin ilk örneklerinden biri için bkz. Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego*, İng. çev. Forest Williams ve Robert Kirkpatrick, New York: Noonday, 1957.

tanımsal olarak *oluşturulan* ya da *erişilen* şeyler değildir; onlar, ısrarlı bir şekilde tesis edilir, tartışılır ve kabul edilir.

Bedenin speküler imgesi bir bakıma Öteki'nin imgesidir. Ancak, bu öngörülmüş, belirsiz bir şekilde konumlandırılmış beden bir *imago* ve ego için bir sınır sağlayabildiği takdirde nesneler algılanır hale gelirler: "Nesne her zaman aşağı yukarı öznenin beden imgesi olarak yapılandırılmıştır. Öznenin yansıması, ayna evresi [*image spéculaire*], daima her algısal görüntüde [*tableau perceptif*] bir yerde bulunur, ve bu, ona bir özellik ve özel bir atalet veren şeydir" (Lacan, *II*, 167/199). Burada sadece egonun toplumsal inşasına değil, onun Öteki'sinden ayrılmasını sağlayan modlara ve bu *imago*'nun nasıl söz konusu ayrımı sürdürüp sarsarken *aynı zamanda* algı nesneleri ürettiğine dair açıklamalara sahibiz. "Libidinal düzeyde nesne, ancak narsistik ilişkiler ağı vasıtasıyla idrak edilir" (Lacan, *II*, 167). Egoyla olan refleksif ilişkinin (ya da egonun refleksif ilişkilerinin) daima belirsiz bir şekilde Öteki'yle olan ilişkiye bağlandığını gördüğümüzde bu durum daha da karmaşık bir hal alır. Nesne oluşumunun yalnızca narsistik bir önkoşulu olmasının ötesinde, bu iddia, nesnelerin epistemolojik üretiminin ve erişilebilirliğinin koşulu haline gelen narsizm ve toplumsallığın indirgenemez karmaşıklığını öne sürer.

Bedenin, bakış [*gaze*] aracılığıyla egzersiz edilen bir kontrol ile tanımlanan, uzamsal olarak sınırlandırılmış bir bütünlük olarak idealleşmesi, bedene kendi kendisinin kontrolü [*its own self-control*] olarak ödünç verilir. Bu, ürettiği anlamları kontrol eder gibi görünen ayrıcalıklı bir gösteren olarak fallusu anlamamız için önemli olacaktır. Lacan ikinci seminerinde şunu öne sürer: "Mesele, egonun biçimlendirildiği (*bildet*) ötekiyle kurulan narsistik imgesel ilişkide hangi organların devreye gireceğidir [*entrent en jeu dans*]. Egonun imgesel olarak yapılandırılması, bedenin kendisinin speküler imgesinde, Öteki'nin imgesinde şekillenir" (Lacan, *II*, 94-95/119).

Ancak bedenin bazı uzuvları bedensel *imago*'nun merkezileştirici ve kontrol edici işlevinin göstergeleri haline gelirler:

"belli organlar, hem egonun ötekiyle olan ilişkisi hem de nesneler dünyasının kurulumunu yapılandırdığı ölçüde, narsistik ilişki içinde [*sont intéressés dans*] takılıp kalırlar" (Lacan, *II*, 95/119). Bu organlar isimlendirilmemiş olsa da, görünen o ki her şeyden önce birer organdırlar [*les organes*] ve narsistik ilişki içerisinde rol alırlar; onlar, gösterge ya da narsizmin varsayılan temeli olarak işlerler. Eğer bu organlar erkek genitalleri ise, spesifik olarak eril bir narsizmin hem alanı hem göstergesidirler. Dahası, bu organlar Öteki ve nesneler dünyası ile ilişkilerin yapısını sağladığı söylenen narsizm vasıtasıyla devreye sokulduğu sürece, egonun bedensel sınırının imgesel olarak detaylandırılışının bir parçası, ve onun bütünlüğü ve kontrolünün göstergesi ve 'kanıtı', dünyaya erişiminin epistemik koşulu haline gelirler. Organlar bu narsistik ilişki içine girerek organ olmaktan çıkarlar, imgesel etkiler haline gelirler. Penisin, bu narsistik imgelem vasıtasıyla devreye sokularak, fallus olduğunu öne sürmek cazip görünebilir. Ancak önemli ve ilginç bir biçimde Lacan, 'Fallusun Anlamı' üzerine olan denemesinde, fallusun bir organ ya da bir imgesel etki olma olasılığını reddedecek, bunun yerine onun bir 'ayrıcalıklı gösteren' olduğunu öne sürecektir."[25] Lacan'ın yazısında bu inkar serilerinin ürettiği metinsel düğümlere geri döneceğiz ama burada belki de dikkat etmemiz gereken şey, narsistik meşguliyet halinde olan bu organların algılanabilecek her nesnenin ve Öteki'nin koşulunun ve yapısının bir parçası haline gelmesidir.

"Ayna evresiyle neyi anlatmaya çalıştım? ... Bedenin imgesi insanın nesnelerde algıladığı her türlü bütünlüğün temelidir ... İnsanın dünyasının tüm nesneleri daima kendi egosunun avare gölgesi etrafında şekillenir [*c'est toujours autour de l'ombre errante de son propre moi que se structureront tous les objets de son monde*]" (Lacan, *II*, 166/198]. Narsizmin bu

25 Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus," *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, der. ve İng. çev. Jacqueline Rose ve Juliet Mitchell (New York: Norton, 1985), s. 82. Metnin devamında bu kaynağa verilecek referanslar "Rose" olarak belirtilecektir.

dış değer atayıcı [*extrapolating*] işlevi, narsistik ilişkiyle meşgul olan söz konusu organlar diğer herhangi bir nesnenin ya da Ötekinin bilinmesini sağlayan model ya da temel haline geldikleri an, fallogosantrizm olur. Bu noktada organlar bir "ayrıcalıklı gösteren" olarak tesis edilirler. Ortaya çıkan bu fallogosantrizmin yörüngesinde, "aşık olmak [*Verliebtheit*] esasen narsistiktir. Libidinal düzeyde nesne yalnızca narsistik ilişki ağı [*la grille du rapport narcissique]* vasıtasıyla idrak edilir" (Lacan, II, 167/199).

Lacan organların narsistik bir ilişki tarafından "esir alınmış" olduğunu ve narsistik olarak tahsis edilmiş olan bu anatominin tüm epistemik ilişkilerin yapısı, temeli ve iskeleti haline geldiğini iddia eder. Başka bir deyişle, sonrasında tüm bilinebilir nesneleri şekillendiren ve erişilir kılan bir yapılandırıcı prensibe yükselen, narsistik olarak doymuş organdır. Öncelikle, epistemolojik ilişkilerin doğuşuna dair olan bu açıklama bilinebilir tüm nesnelerin insan merkezli ve erkek egemen bir karaktere sahip olacağını ima eder.[26] İkinci olarak, bu erkek egemen özellik, fallik olacaktır.

Bu noktada, "Ayna Evresi"nde speküler ilişkileri konu alan, morfolojinin epistemolojik ilişkilerin önkoşulu olduğunun tartışıldığı, açıklamalar ile "Fallusun Anlamı"nın fallusun ayrıcalıklı gösteren olduğunu öne sürdüğü hamle arasın-

26 Lacan'da fallomorfizmin nasıl işlediğinin iyi bir analizi, ve Irigaray'ın bu fallomorfizme dair sert eleştirisinin izahı için bkz. Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine,* ss. 58-74 ve 150-152. Whitford, Lacan'ın ayna evresi üzerine kaleme aldığı eserini Irigaray'ın eleştirisi üzerinden okur, ve bu eserin, ayna evresinin kendisinin maternelin bir temel olarak varsayımına dayalı olmasının yanı sıra, ifade ettiği fallomorfizmin "erkek narsizmin aşkın olana yükseltildiği bir erkek imgelemi" (s. 152) yürürlüğe koyduğunu öne sürer. Whitford ayrıca Irigaray'ın Lacan'daki erkek imgelemin ötesinde ve ona karşı bir kadın imgelem kurma çabasının da izini sürer. Erkek imgelemin otoritesini bozma projesine bir noktaya kadar yakınlık duyuyor olmama rağmen, benim buradaki stratejim fallusun çeşitli organlara eklenebileceğini ve fallusun penisten etkili bir biçimde ayrılmasının hem fallomorfizmde narsistik bir yara açtığını hem de anti-heteroseksist bir seksüel imgelemin üretimini tesis ettiğini göstermek olacak. Bu stratejinin olası çıkarımları, hem eril hem de dişil bir imgelemin bütünlüğünü sorgulayacaktır.

daki ilişkileri ele almak anlamlı olacaktır. Bu iki eserin dili ve amacı arasındaki farklar barizdir: ilki henüz imlem açısından kuramsallaştırılmamış epistemolojik ilişkileri konu edinirken ikincisi epistemolojik modellerden imleyici modellere doğru bir kaymadan (ya da epistemolojik olanın imlemin sembolik alanı içerisine gömülmesinden) sonra ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Ancak burada, tersine çevrilme olarak anlaşılabilecek başka bir farklılık vardır. Birinci eserde "organlar" narsistik ilişkiler tarafından esir alınırlar ve bilinebilir nesnelerin yapısını, speküler bir dış değer atama aracılığıyla üreten, fantazmatik morfoloji haline gelirler. İkinci eserde ise Lacan ayrıcalıklı bir gösteren olarak işleyen ve imlenebilir olanın alanını belirleyen fallusu ortaya atar.

Dar anlamda, "Ayna Evresi"nde narsistik olarak doymuş organlar "Fallusun Anlamı"nda fallusun işlevine paralel olan bir işleve hizmet ederler: Birincisi bilinebilirliğin koşullarını tesis eder; ikincisi imlenebilirliğin koşullarını tesis eder. Dahası, "Fallusun Anlamı"nın ortaya çıktığı kuramsal bağlam bütün bilinebilirliğin koşulunun imlem olduğu ve imgenin yalnızca im (semboliğin şartları dahilinde imgelem) tarafından kontrol edilebildiği bir bağlamdır; ilk eserde narsistik olarak doymuş organların bir şekilde fallus nosyonunun içerisinde ve bu nosyon tarafından korunduğu görülür. "Fallusun Anlamı" semboliğin düzeyinde imlemi/imlemeyi dert edinirken "Ayna Evresi"nin imgesel bir ilişkiyi belgelediğini tartışacak olsak bile, imgesel ilişkinin Sembolik olmaksızın, ve belki de daha önemlisi Sembolik'in imgesel bir ilişki olmaksızın, sürdürülüp sürdürülemeyeceği belirsizdir. Ancak dahası, bu mantıksal sonuca, fallusun ne anatomik bir parça ne de imgesel bir ilişki olduğu konusundaki ısrarıyla Lacan'ın kendisi de varır. Fallusun anatomik ve imgesel kökenlerinin inkarı, bedenin, Lacan'ın "Ayna Evresi"nde sunduğu, idealleştirilmesinin soykütüksel sürecini açıklamanın reddi olarak okunabilir mi? Fallusun önceliğini, bir organın, bir uzvun, dünyanın yapılandırıcı ve merkezileştirici ilkesine yükseltilmiş/dikilmiş olmasını sağlayan narsistik yatırımı sorgulamadan kabul mü edeceğiz? Eğer "Ayna

Evresi", imgelemin mecazi kapsamlayış ilkesi aracılığıyla, parçaların bir bütünün yerine nasıl geçtiğini ve merkezden yoksun bir bedenin merkeze sahip bir totaliteye nasıl dönüştürüldüğünü ortaya çıkarıyorsa, bu merkezleştirici ve kapsamlayıcı işlevi hangi organların icra ettiğini sorabileceğiz. "Fallusun Anlamı", önceki eserin dolaylı olarak ortaya attığı soruyu etkili bir biçimde reddeder. Sembolik işlevi dahilinde ne bir organ ne de bir imgesel etki olduğu için fallus, imgelem aracılığıyla inşa edilmez, ve statüsünü ve bütünlüğünü ondan bağımsız sürdürür. Bu, tabii ki, çalışmaları boyunca kurduğu imgesel ile sembolik arasındaki ayrıma tekabül eder. Ancak eğer fallusun mecazi bir etki olduğu gösterilebilirse, eğer o hem bir parçayı, bir uzvu gösteriyor hem de bu parçanın, bedenin merkezileştirici ve bütünleştirici işlevine imgesel olarak başkalaşımı ise, fallus, *ancak inşası imgelemin başkalaştırıcı ve speküler mekanizmaları aracılığıyla inkar edildiği ölçüde sembolik olarak belirir*. Kuşkusuz, eğer fallus imgesel bir etki, istekli bir başkalaşım ise, burada sorgulanan sadece fallusun *sembolik* statüsü değil, sembolik ve imgesel arasındaki ayrımın ta kendisidir. Eğer fallus semboliğin ayrıcalıklı göstereniyse, imlenebilir olanın belirleyici ve düzenleyici ilkesiyse, bu gösteren, ayrıcalığını kendi statüsünü hem imgesel hem de bir etki olarak sürekli inkar eden bir imgesel etki haline gelerek kazanır. Eğer bu, sembolikte imlenebilir olanın alanını sınırlayan gösteren için doğruysa, sembolik olarak imlenen her şey için de doğrudur. Başka bir deyişle, sembolik iminin altında işleyen neyse, o, imlemin kanunu olarak doğallaştırılmış ve somutlaşmış hale gelen imgesel etkiler dizisinden başka bir şey olmayabilir.

"Ayna Evresi" ve "Fallusun Anlamı", (en az) iki farklı anlatımsal güzergah izler: bunlardan ilki merkezsizleşmiş bir bedenin – paramparça bir bedenin [*le corps morcelé*] – speküler bedene, motor kontrol merkeziyle kuşatılmış morfolojik bir totaliteye imgesel olarak dönüşümünü konu alır; ikincisi ise bedenlerin sembolik içerisindeki cinsiyetlenmiş konumlara farklılıklara dayalı olarak "tayin"inini [*accession*] anlatır. İlk anlatıda, ayna önündeki bir bedene atıfta bulunulur, diğerin-

de ise kanun önündeki bir bedene... Böylesi bir söylemsel referans, Lacan'ın kendi terimleri dahilinde, gelişimsel bir açıklama olarak yorumlanmaktansa, zorunlu bulgusal [*heuristic*] bir kurgu olarak yorumlanacak olan bir referanstır.

"Ayna Evresi"nde bu beden "paramparça" [*une image morcelée du corps*] olarak tasvir edilir;[27] Lacan'ın fallus tartışmasında, beden ve anatomi yalnızca olumsuzlama [*negation*] üzerinden açıklanır: anatomi ve özellikle anatomik parçalar, *fallus değildir, sadece fallusun simgelediği şeylerdir* (*Il est encore bien moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise* [690]). Önceki yazısında (yoksa bu yazıya da "parça" desek mi?) Lacan bölünmüş bedenin morfolojik bir bütünün speküler ve fanztazmatik üretimi aracılığıyla üstesinden gelinişini anlatır. Sonraki yazısında ise bu dram, kuramsal performansın kendisinin anlatımsal hareketi ile icra edilir (ya da semptomatize edilir) ki bunu şimdi fallusun performatifliği başlığı altında kısaca tartışacağız. Ancak eğer "Fallusun Anlamı"nı "Ayna Evresi"nde tarif edilen speküler fantazmanın bir semptom olarak icrası olarak okumak mümkünse, "Ayna Evresi"ni de "aynada yansıma"nın [*mirroring*] imleyici bir pratik olarak dolaylı teorisini sunan bir çalışma biçiminde yeniden okumak mümkün ve faydalı olacaktır.

Eğer beden aynanın önünde "paramparça" ise, aynada yansıma bu parçaların ya da uzuvların bir bütüne tekabül etmesini sağlayan bir tür mecazi dış değer atama olarak işler;

27 "...le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation—et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succédent d'une image morcelée da corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa rotalité,—et àl'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental» (Lacan, *Écrits*, ss. 93-94). Bedenin parçalı karakterinin, bir tür zırh veya ortopedik destek aracılığıyla, üstesinden gelinmesi ilginçtir. Bu, bedenin yapay uzanımının olgunluğuna ve gelişmiş kontrol algısına işaret eder. Zırhın ve ortopediğin koruyucu ve genişleyen biçimsel imkanları, fallik yeterliğin, bu iktidar aynada yeniden biçimlenen bedenin etkisi olduğu sürece, fallik gelişimin yapay metotları aracılığıyla kazanıldığını gösterir. Bu tez, lezbiyen fallus için bariz sonuçlarla doludur.

ya da başka türlü söylemek gerekirse, parça bütünü ikame eder ve dolayısıyla bütünün bir göstergesi haline gelir. Eğer bu doğruysa, belki de Ayna Evresi bir kontrol fantazması tesis eden ve onu sürdüren bir mecaz mantığı aracılığıyla ilerlemektedir. O takdirde fallusun kuramsal inşasının böylesi bir mecazi diş değer atama olup olmadığı sorusunu sormak anlamlıdır. Penisin adını "fallus" olarak değiştirerek, fallusun "ayrıcalıklı gösteren" olarak tanıtılması aracılığıyla, fantazmatik ve mecazi olarak penisin uzuv statüsünün üstesinden gelinebilir mi? Ve bu isim, diğer isimler gibi, isimlendirme üzerinden *algıyı* koruyarak, eril bedenin morfolojik belirginliğini korur ve sürdürür mü?

Fallusun kim olduğuna dair tartışmasını bir kenara koyarsak Lacan, fallusun ne olduğuna dair tartışmasında fallusu isimlendirmeye yetki sahibi olan, bu ismin nerede ve nasıl uygulanacağını bilen, bu ismi isimlendirme konumunda olan psikanaliz pratisyenlerine çatar. O, fallusun "fallik evre"ye ya da "parçalı nesne"ye [*partial object*] indirgenmesine itiraz eder. Lacan, özellikle Karl Abraham'ı parçalı nesne nosyonunu ortaya attığı için tenkit eder, ancak açık bir biçimde en kuvvetlice karşı çıktığı Melanie Klein'ın özümsenmiş uzuvlar kuramıdır, ve Ernest Jones'un bu pozisyonları kabullenmesini de tenkit eder. Lacan fallusun parçalı nesne olarak normalleştirilmesini psikanalizin Amerika topraklarındaki alçalışıyla bağlantılandırır, ("*la dégradation de la psychanalyse, consécutive à sa transplantation américaine*" [Lacan, *Écrits*, 77/687]). Bu alçalışla bağlantılandırılan diğer kuramsal yönelimler "kültürelci" ve "feminist" olarak nitelendirilir. Lacan, özellikle, fallik evreyi bastırmanın bir sonucu, fallik nesneyi ise bir semptom olarak ele alan psikanalitik pozisyonlara itiraz eder. Burada fallus olumsuzlamalar üzerinden, birtakım nitelikleri olumsuzlayarak, tanımlanır: parçalı olmayan, bir nesne olmayan, bir semptom olmayan. Dahası, niteliklerin her birinin önüne geçen bu "olmayan", bir "*refoulement*" [bastırma] olarak okunamaz, yani o, bastırma "olmayan"dır; başka bir deyişle,

bu metinsel anlardaki olumsuzlama psikanalitik olarak okunamayacaktır (Lacan, *Écrits*, 79/687).

O takdirde Lacan'in metninin semptomatik boyutunu burada nasıl okuyabiliriz? Fallik evrenin reddi, ve özellikle fallusun parçalı ve yaklaşık bir nesne olarak temsilinin reddi, speküler olan bir idealleşmenin tarafında durarak alçalmanın [*degradation*] üstesinden gelmeye mi çalışmaktadır? Bu psikanalitik metinler, fallusu speküler bir merkez olarak yansıtmayı beceremezler mi, ya da bu metinler, fallusun ayrıcalıklı bir gösteren olarak tesis edilmesini sağlayan mecazi mantığı açığa çıkarmakla mı tehdit ederler? Eğer Lacan tarafından fallus için dikilen bu pozisyon aynanın önünde paramparça merkezden yoksun bir bedenin speküler ve idealleştirici bir yansımasını semptomatize ediyorsa, burada bir organın ya da bir uzvun, yani penisin, fantazmatik bir biçimde, fallus olarak yeniden yazıldığını okuyabiliriz; bu yeniden yazılım hareketi, onun ikame edilebilirliğinin, bağımlılığının, küçücük boyunun, sınırlı kontrolünün ve parçalılığının, değer-aşırı [*transvaluative*] inkarı ile gerçekleştirilen bir harekettir. Aksi takdirde fallus bir semptom olarak belirecektir ve otoritesi ancak neden ve sonuç ilişkisinin öteleyici bir tersine çevrilişi ile tesis edilebilecektir. Fallus, imlemin ya da imlenebilir olanın varsayılmış orijini olmaktan ziyade, çabukça bastırılan bir imleyici zincirin etkisi olacaktır.

Ancak bu analizin yine de bedenin neden aynanın önünde ve yasanın önünde paramparça olduğunu ele alması gerekir. Beden neden bir totalite ve kontrol merkezi olarak spekülerleşmeden önce parçalar halinde sunulmalıdır? Bu beden nasıl paramparça bir hale gelmiştir? Bir parçayı veya bölümü idrak edebilmek, onun ait olduğu bütüne dair önceden bir fikir sahibi olmakla mümkündür. Ayna Evresi bedenin ilk olarak kendi bütünlüğünü nasıl idrak edebildiğini anlatsa da ayna önündeki bir bedenin paramparça bir durum olarak tarif edilmesi bir bütünün ya da tamamlayıcı bir morfolojinin *halihazırda* tesis edilmiş anlamını bir önkoşul olarak alır.

Eğer paramparça olmak kontrolden mahrum olmak demekse, ayna önündeki beden fallussuzdur, sembolik olarak hadım edilmiştir; ve bu beden, aynada kurulan ego aracılığıyla spekülerleşmiş bir kontrol kazanarak fallusu "üstlenir" ya da ona "sahip olmaya vasıl olur". Ancak fallus adeta, halihazırda, ayna önündeki paramparça bedenin tanımının içindedir; sonuç olarak, fallus kendi yaratılışının tarifini yönetir ve buna bağlı olarak ona türetilmiş ya da yansıtılmış bir özellik yükleyebilecek bir nesep araştırmasını [*genealogy*] engeller.

Lacan, gayet açık bir biçimde fallusun "imgesel bir etki olmadığını"[28] iddia etmesine rağmen, bu inkar fallusun ayrıcalıklı gösteren olarak şekillenmesinin kurucu bir unsurudur; bu inkar söz konusu ayrıcalığın tanınmasına kolaylık sağlar gibi görünür. Bir imgesel etki olarak fallus ego kadar merkezsizleşmiş ve zayıf olabilirdi. Fallus, onu yeniden merkezileştirmek ve temellendirmek için, ayrıcalıklı gösteren statüsüne yükseltilir. Fallus, kelimenin makbul olmayan kullanımlarına, çığırından çıktığı, imlememesi gerektiği yerleri imlediği ve yanlış imlediği durumlara dair uzun bir listenin sonunda sunulur:

> ... Eğer fanteziden anlaşılan şey imgesel bir etkiyse, fallus bir fantezi değildir. Bu terim, bir ilişkideki gerçekliği vurgulamaya yöneldiği sürece, (kısmi, içsel, iyi, kötü, vs.) bir nesne de değildir. O, simgelediği organdan, penisten ve klitoristen, azdır bile. Freud'un, fallusa referansını Antiklerde onu temsil etmiş simülakrumdan [gölge, hayal, taklit] alması tesadüfi değildir.
>
> Çünkü fallus, bir gösterendir... [Rose, 79][29]

28 "Freudcu öğretide fallus, bir fantezi değildir, eğer fanteziden anlaşılan bir imgesel etkiyse..." (Rose, s. 79).

29 "Le phallus dans la doctrine freudienne n'est pas un fantasme, s'il faut entendre par là un effet imaginaire. II n'est pas non plus comme tel un objet (partiel, interne, bon, mauvais etc...) pour autant que ce terme tend à apprécier la réalité intéressée dans une relation. II est encore moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise. Et ce n'est pas sans raison que Freud en a pris la réference au simulacre qu'il était pour les Anciens."

"Car le phallus est un signifiant... " (*Écrits,* 690).

Bu son beyanda Lacan terimin yanlış kullanımlarının yayılmasının önüne geçmeye, fallusu bir kontrol alanı olarak yeniden tesis etmeye (bir gösterilen olan bu alanın etkisini bir bütün olarak tanımlamaya), ve dolayısıyla kendisini fallusun anlamını kontrol eden olarak konumlamaya çalışır. Jane Gallop bunu şöyle tartışır (Gallop'a atıfta bulunmak belki de fallusu Lacan'dan ona nakletmektir ama bu atıf ayrıca fallusun esasen nakledilebilir olduğu yönündeki fikrimi olumlar): "Ve onların fallus kelimesinin anlamını kontrol etmedeki yetersizliği Lacan'ın sembolik hadım edilme olarak tanımladığı şeyin kanıtıdır" (126).

Fallus gösterenini takiben ortaya çıkan anlamları kontrol edememek sembolik hadım edilmenin bir kanıtıysa, aynanın önünde "paramparça" ve kontrolden çıkmış beden sembolik olarak hadım edilmiş farz edilebilir, dolayısıyla (fallik) bedenin speküler ve mecaza dayalı idealleştirilmesi bu fantazmatik hadım edilmenin üstesinden gelinmesini sağlayan dengeleyici bir mekanizma olarak okunabilecektir. Freud'un, metninde erojen uzuvların çoğalmasını durdurma gayretine benzer bir biçimde, Lacan bu gösterenin çoğaltıcı bir yanlış-kullanıma [*catachresis*] kaymasını fallusu bir ayrıcalıklı gösteren olarak öne sürüşüyle önler. Fallus için bir ayrıcalıklı gösteren statüsü iddia etmek performatif olarak bu ayrıcalığı üretir ve etkiler. Bu performatif sav ayrıcalık tanınmış imleme sürecinin kendisini üretir ve icra eder ki bu sürecin ayrıcalığına dikkate almadığı alternatifler listesi tarafından imkan dahilinde itiraz edilir ve bu ayrıcalığın olumsuzlanması söz konusu fallusu kurar ve ona zemin hazırlar. Kuşkusuz fallus bir uzuv *değildir* (bir bütündür), bir imgesel etki *değildir* (bütün imgesel etkilerin orijinidir). Bu olumsuzlamalar kurucudur; fallusun idealleş(tiril)mesine zemin hazırlayan – ve sonra bu idealleştirilme aracılığıyla silinen – inkarlar olarak işlerler.

Fallusu ortaya çıkaran ve kuran olumsuzlamanın paradoksal statüsü sözün kendisinde açıklık kazanır: "*Il est encore moins l'organe, pénis ou clitoris, qu'il symbolise.*" Bu cümle bir imge-

sel etkiden "bile daha az" olan fallusun bir organ olmadığını öne sürer. Dolayısıyla burada Lacan olumsuzlamasını derecelendirmiş olur: fallus bir organ olmaktan çok bir imgesel etkidir; eğer bunlardan biriyse bir organdan ziyade imgesel bir etkidir. Bu, fallusun asla bir organ olmadığı anlamına gelmez, ama sözbilimsel ve ontolojik bir kimlik iddiasında olan bu "bağ"ın [*copula*] aralarındaki ilişkiyi ifade etmenin en yetersiz yolu olduğu anlamına gelir. Penis ve fallus arasında olası herhangi bir kimliğin azaltılmasının ileri sürüldüğü cümlede, alternatif bir ilişki ortaya atılır: *simgeleştirme* ilişkisi. Fallus penisi simgeler; ve penisi simgeledikçe onu simgelediği şey olarak alıkoyar; o bir penis *değildir*. Simgeleştirmenin nesnesi olmak tam da simgeleyen şey olmamaktır. Fallus penisi simgelediği ölçüde, simgelediği şey değildir. Daha fazla simgeleme vuku buldukça, simge ile simgelenen arasındaki ontolojik bağlantı daha az olur. Simgeleştirme, simgeleyen – ya da imleyen – ile simgelenen – ya da imlenen – arasındaki ontolojik farkı varsayar ve üretir. Simgeleştirme, simgeleneni simgenin kendisiyle olan ontolojik bağlantısından mahrum bırakır.

Eğer bu simge, fallus, simgelediği şey olarak hep penisi alıyorsa, özellikle bu ontolojik farklılık savının statüsü nedir?[30]

30 Lacan açıkça fallus ile özdeşleştirilebilecek bir organ olarak klitorisi de reddeder. Ancak penis ve klitorisin daima farklı biçimlerde simgelendiğine dikkatinizi çekmek isterim. Klitoris, penis hasedi (sahip olmayan) olarak simgelenirken penis, hadım edilme kompleksi (kaybetme korkusuyla sahip olan) olarak simgelenir (Rose, 75). Dolayısıyla fallus klitorisi penise sahip olmayan şey olarak simgelerken fallus penisi, bir tür mülksüzleşme olarak anlaşılabilecek, hadım edilme kompleksi üzerinden simgeler. Bir penise sahip olmak, fallusun *olmadığı* şeye, ancak tam da bu olmama sayesinde fallusu imler hale getiren durumu tesis eden şeye, sahip olmaktır (bu bağlamda fallus, imlemek için, penisin azalmasına gereksinim duyar ve bu eksikliği yeniden üretir).

Penise sahip olmamak halihazırda onu kaybetmiş olmaktır ve dolayısıyla fallusun hadım etme gücünü imlemesini sağlayacak sebep haline gelir; klitoris, penis hasedi, hasedi aracılığıyla mülksüzleşme gücünü üstlenecek bir eksiklik, olarak imleyecektir. Kadınların yaptığı söylenen fallus "olmak", hem mülksüzleşmek hem de mülksüzleştirmektir. Kadınlar sessizce gücünü yansıttıkları ölçüde fallus "olurlar"; bu, eksikliğin imleyici işlevidir. Dolayısıyla, penis olmayan bu dişi uzuvları, fallusa sahip olmayı başaramazlar, bir "eksiklikler" dizisidirler. Bu uzuvlar, tam da uygun bir biçimde fallusu üstlenemedikleri için, yönelimselleşmeyi başaramazlar. Dolayısıyla, fallusun nasıl (penis

Fallusun penisi, kendisini penisten farklılaştırabildiği ölçüde simgelemesini sağlayan, penisin olumsuzlanacak bir gönderge haline geldiği yer olan bu bağın özelliği nedir? Eğer fallus kendi ayrıcalıklı yoluyla simgelemek ve imlemek adına penisi olumsuzlamak *zorundaysa*, fallus sadece basit bir kimlik üzerinden değil belirli bir olumsuzlama üzerinden de penise mecburdur. Eğer fallus sadece, penis olmadığı ölçüde, imliyorsa ve penis *olmamak zorunda* olduğu uzuv olarak nitelendiriliyorsa, fallus en azından simgelemek adına penise esasen bağımlıdır. Kuşkusuz fallus penissiz hiçbir şey olamazdı. Fallusun penisi kendi inşası için gerekli kıldığı bu bağlamda fallusun kimliği penisi içerir, yani aralarında bir kimlik ilişkisi sürer. Ayrıca bu sadece mantıksal bir nokta değildir ki zaten fallusun penise sadece mantıksal olarak direnmediğini, kendisinin, parçalı, merkezsizleşmiş ve ikame edilebilir özelliğinin inkarı aracılığıyla tesis edildiğini gördük.

Mesele, tabii ki, fallusun neden simgelemek için özellikle bu uzva muhtaç olduğunun varsayıldığı ve neden başka uzuvları simgeleyerek işleyemediğidir. Lezbiyen fallusun uygulanabilirliği bu yer değiştirmeye bağlıdır. Ya da, daha kesin olarak konuşmak gerekirse, fallusun değiştirilebilirliği ve başka uzuvlara ve diğer beden benzeri şeylere ilişkin simgeleme kapasitesi, başka aykırılıkta bir formülasyona, lezbiyen fallusa, yol verir. Burada, lezbiyen fallusun *olma* ve *sahip olma*nın intizamını kırdığı açık olmalıdır, o hem hadım edilme tehdidini tutar (bu bir anlamda fallus "olma" halidir, kadınların "olduğu" gibi) hem de hadım edilme endişesine maruz kalır (ve fallusa "sahip olduğu" ve onun kaybından korktuğu söylenir).

Fallusun penisten başka uzuvları simgeleyebileceğini öne sürmek Lacancı şemayla uyumludur. Ancak penisten başka kimi uzuvların ya da beden-benzeri şeylerin fallusa "sahip olan" olarak simgelendiğini tartışmak hadım edilme endişesi ile penis

---

hasedi *ya da* hadım edilme olarak) simgelediğinin açıklaması, farklılıklara dayalı olarak işaretlenmiş uzuvlara dolaylı olarak başvurur ki bu fallusun penisi ve klitorisi aynı biçimde simgelediğini gösterir. Bu görüşe göre, klitorisin fallusa "sahip olmaya" bir örnek teşkil ettiği söylenemez.

hasedinin birbirini dışlayan güzergahlarını sorgulamaktır.[31] Kuşkusuz, eğer erkeklerin sembolik olarak fallusa sahip olduğu söyleniyorsa, onların anatomileri aynı zamanda fallusu kaybetmiş olmakla işaretlenmiş bir alandır; anatomik parça asla fallusun kendisiyle ölçülebilir bir şey değildir. Bu anlamda erkeklerin hem (halihazırda) hadım edilmiş hem de penis hasedi (daha uygun bir biçimde fallus hasedi olarak anlaşılabilir bu) tarafından güdülü oldukları söylenebilecektir.[32] Bunun tersine, kadınların fallusa

31 Kitabın bu bölümünü takip eden "Fantazmatik Özdeşim ve Cinsiyetin Üstlenilişi" isimli bölümünde, semboliğin içerisinde cinsiyetlendirilmiş pozisyonların varsayımının hadım edilme tehdidi üzerinden işlediğini tartışmaya çalışacağım. Bu tehdit erkek bedene, erillik varsayımının öncesinde erkek olarak işaretlenmiş bir bedene, yöneltilir ve dişi beden bu tehdidin cisimleşmiş hali olarak alınabilir ve buna karşılık bu tehdidin gerçekleşemeyeceğinin teminatıdır. Lacan'ın ikili cinsiyetin üstlenilişindeki merkezi bir yeri olduğunu düşündüğü bu ödipal senaryonun kendisi, söz konusu tehdidin tehdit edici gücü, erilliğinden arındırılmış erkekliğin ve fallikleşen kadınlığın katlanılamazlığı üzerine kuruludur. Bu iki figüre içkin olan, homoseksüel dışkılamanın hayaletidir: kültürel olarak üretilen, yaygınlaştırılan, itiraz edilen ve kültürel olarak olumsal bir hayalettir bu.

32 Bkz. Maria Torok, "The Meaning of Penis-Envy in Women," İng. çev. Nicholas Rand, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* içinde, 4:l (İlkbahar 1992): ss. 1-39. Torok, kadınlarda penis hasedinin mastürbasyon yasağını semptomatize eden ve mastürbasyonun orgazmik hazzından uzaklaşmaya neden olan bir "maske" olduğunu öne sürer. Penis hasedi hiçbir tatminin kazanılmadığı bir arzu modalitesi olduğu için, görünürde daha öncesinde varolan, otoerotik hazlara duyulan arzuyu maskeler. Torok'un dişi cinsel gelişimine dair bu hayli normatif teorisinde, mastürbasyona dayalı tecrübe edilen ve (annenin müdahalesiyle) yasaklanan orgazmik hazlar, önce tatmin edilemeyen bir penis hasedi üretir ve sonra yetişkin heteroseksüel ilişkiler bağlamında mastürbasyona dayalı orgazmı yeniden keşfetmek ve deneyimlemek için bu arzudan feragat ettirir. Dolayısıyla Torok penis hasedini bir maskeye, ve dişi cinsel hazzın merkezinde sadece oto-erotizm olmadığını, bu hazzın öncelikle cinsel farklılık vasıtasıyla *aracısızlaşmış* olduğunu varsayan bir yasağa indirger. Ayrıca, karşı-cinsiyetlenmiş fantazmatik özdeşimin tüm imkanlarını, mastürbasyona dayalı heteroseksüel bağlantı noktasından bir sapmaya indirger, öyle ki birincil yasak aracısız(laşmış) kendiyle aşka [*self-love*] yöneliktir. Freud'un narsizm kuramı otoerotizmin daima imgesel nesne ilişkilerini model aldığını, ve Öteki'nin mastürbasyon sahnesini fantazmatik olarak kurduğunu öne sürer. Torok'ta ise, ilk görevi mastürbasyona ilişkin hazzı yasaklamak olan ve bir erkekle mastürbasyona ilişkin cinsel hazları yeniden keşfetmek için üstesinden gelinmesi gereken (Lacan'da da bir engel olarak şekillenen) bir Kötü Anne'nin kuramsal kuruluşuna şahit oluruz. Dolayısıyla anne, heteroseksüelliğin başa-

sahip oldukları ve fallusun kaybından korktukları söylendiği kadar (bunun hem lezbiyen hem heteroseksüel ilişkide doğru olamayacağını söylemek için bir neden yoktur ki bu dolaylı olarak lezbiyende örtük heteroseksüellik, heteroseksüelde örtük homoseksüellik sorusunu gündeme getirir), hadım edilme endişesiyle güdülü oldukları da söylenebilir.[33]

Birtakım teorisyenler lezbiyen cinselliğin(in) fallogosantrizm ekonomisi dışında olduğunu öne sürmüş olsalar da, bu pozisyona çağdaş seksüel rejimler içerisindeki diğer cinsellik formları gibi lezbiyen cinselliğin(in) de inşa edilmiş olduğu düşüncesi aracılığıyla eleştirel olarak karlı çıkıldı. Buradaki mesele, fallusun lezbiyen cinselliğinde yapılandırıcı bir prensip olarak bulunması değildir; mesele, onun nasıl sürdürüldüğü, nasıl inşa edildiği ve inşa edilmiş böylesi bir ilişki içerisinde bu gösterenin ayrıcalıklı statüsüne ne olduğudur. Lezbiyen cinselliğinin birincil olarak fallus tarafından yapılandırıldığını ya da hatta "lezbiyen cinsellik" gibi böylesi imkansız yek bir bütünün varolduğunu iddia etmiyorum. Ancak fallusun, ilişkili olduğu normatif heteroseksüellik sahnesinden önemli bir ölçüde farklı olarak müphem bir özdeşim ve arzu alanı

---

rılması, kendine ve kadın için varsayılan bütünlüğe dönmek, için üstesinden gelinmesi gereken bir yasak olarak işler. Heteroseksüelliğin bu gelişimsel kutlanışı, homoseksüelliğin dolaylı engellenişi, ve dişi homoseksüelliğinin mastürbasyona ilişkin bir haz olarak özetlenişi ve yeniden yönlendirilişi üzerinden işler. Penis hasedi, adeta mastürbasyon keyfinin hatırlanamayan hatırası ile bu hazzın heteroseksüel olarak yeniden kazanımı arasında kalakalan bir lezbiyen cinselliğini tarif edecektir. Başka bir deyişle, eğer penis hasedi lezbiyen haz için, ya da heteroseksüel gelişimsel güzergah boyunca durdurulmuş diğer dişi cinsel haz formları için, kısmi olarak bir kod ise, lezbiyenlik bir "imreniş"tir ve dolayısıyla hem hazdan sapıştır hem de sonsuz olarak tatmin edici değildir. Kısacası Torok için lezbiyen haz olabilir, çünkü eğer lezbiyen "kıskançsa", ancak heteroseksüel birliğin uyandırabilir gibi göründüğü hazzın yasağını cisimleştirir ve onu icra eder. Bu çalışmanın bazı feministler tarafından faydalı bulunuyor olması beni hayrete düşürmeye devam etmektedir.

33 Lezbiyen öznellikte hadım edilme endişesi konusunun çok ilginç bir incelemesi için, Teresa de Lauretis'in erkeksi lezbiyen figürünü tartıştığı eserine, özellikle "aynanın önündeki" Radclyffe Hall'u tartıştığı bölüme başvurulabilir. Bkz. Teresa de Lauretis, *Practices of Love*, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

tesis ettiğini öne sürmek istiyorum. Lacan fallusun yalnızca "örtünmüş" [*veiled*] olarak işlev görebileceğini iddia etmişse, buna karşılık olarak fallusun ne tür bir "örtünme"yi devamlı icra ettiğini sorabileceğiz demektir. "Örtünme"nin ve fallus sorununa ilişkin olarak lezbiyen cinsel ilişkide beliren "ifşa"nın mantığı nedir?

Açık bir şekilde, bu sorunun tek bir cevabı yoktur, bu soruya verilecek cevaba yaklaşan kültürel olarak dokunmuş bir çalışma kuşkusuz başka bir yerde gerçekleşmelidir çünkü lezbiyen fallus bir kurgudur, belki de kuramsal olarak faydalı bir kurgudur. Bu kurgunun altında, fantazmatik ayrıcalığın taklidine, yıkımına ve yeniden dolaşımına dair psikanalizden beslenen bir okumanın iştirak edebileceği sorular yatar.

Fallus, lezbiyen cinsellik, ve homofobik ve kadın düşmanı inşalarda lezbiyenliğe tekabül eden kaçınılmaz doyumsuzluk imi haline gelen "eksik parça" hakkındaki feminist ortodoksluktan aforoz edilen şey ise, fallusun bu sahaya sokulması birbirine yaklaşan iki yasakla karşılaşır: birincisi, fallus "düz aklın, eril ya da heteroseksist bir özdeşimin sürerliğini, ve dolayısıyla lezbiyen belirginliğinin bozulmasını ve ona ihaneti imler; ikincisi, fallus heteroseksüelliğin aşılamazlığını imler ve lezbiyenliği gerçek olanı taklit etmenin boş ve/veya ümitsiz bir çabası olarak kurar. Dolayısıyla fallus, lezbiyen seksüel söyleme feminist ve kadın düşmanı inkar biçimleri tarafından koşullandırılmış ihlal edici bir "itiraf" olarak girer: bu gerçek şey değil (düz [*straight*] şey) veya bu gerçek şey değil (lezbiyen şey). Burada "açığa çıkarılan" [*unveiled*] tam da inkar edilen bu arzudur, heteroseksist mantık tarafından dışkılanmış olan ve spesifik olarak dişil bir morfolojiyi lezbiyenlik için çevreleme çabası aracılığıyla önlenen bu arzudur. Bir bakıma, açığa çıkarılan ya da ifşa edilen, bir yasak aracılığıyla üretilmiş bir arzudur.

Ancak bu arzunun fantazmatik yapısı tam da "açığa çıkarıldığı" anda bir "örtü" olarak işleyecektir. Beden sınırlarının bu fantazmatik başkalaşımı sadece onun zayıflığını ifşa etmez,

imlemek için bu zayıflığa ve geçiciliğe *bağımlı olduğunu* da gözler önüne serer. Lezbiyen cinselliğinde gösteren olarak fallus, erilden radikal olarak ayrılan, belirginliği üzerinden dişil bir morfolojiyi (heteroseksüel varsayım tarafından sürdürülen bir ikiliktir bu) koruyacak olan feminist kuramın atadığı utanç ve inkarın hayaletiyle hemhal olacaktır; bu hayalet, erkek morfolojisinin insan bedeni için tek olası figür olduğunda ısrar eden erilci kuram aracılığıyla ortaya çıktığında daha da fazla yayılır. Bu ayrımları ihlal eden lezbiyen fallus tarihsel olarak bu yasakların kesiştiği noktalarda üretilen bir arzuyu imler, ve imkanlarını koşullandıran ve her şeye rağmen altüst etmeye çabaladığı normatif taleplerden asla bağımsız düşünülemez. Fallus morfolojinin idealleştirilmesi olduğu sürece, zorunlu bir yetememe [*inadequation*] etkisi üretir ki bu, lezbiyen ilişkilerin kültürel bağlamında, güya gerçek olan şeyden yetersizce türeme anlamına ve dolayısıyla bir utanç kaynağına indirgenir hemen.

Ancak tam da bir idealleştirme, hiçbir bedenin yeterli bir şekilde yakınlaşamayacağı bir idealleşme, olduğu için fallus nakledilebilir bir fantazmadır ve eril morfolojiyle olan doğallaştırılmış bağı agresif bir yeniden bölgeselleştirme edimi aracılığıyla sorgulanabilir. Bu karmaşık, özdeşime dayalı fantezilerin morfogeneze yön vermesi ve tam olarak öngörülememesi, morfolojik idealleş(tir)menin bedensel ego ve arzu yapısının oluşturulmasında hem zorunlu hem de öngörülemeyen bir unsur olduğunu gösterir. Bu, ayrıca bedensel ego için tek bir imgesel şema olması gerekmediği, eril ve dişil morfolojilerin idealleştirilmesi ve bozulmasına dair kültürel anlaşmazlıkların karmaşık ve çatışmalı yollarla morfolojik imgesel alanında yer alacakları anlamına da gelir. Lezbiyen fallus pek tabii ki dişil bir morfolojinin eskimesi, bozulması aracılığıyla, dişilin imgesel ve uyarılmış bozunumu vasıtasıyla ortaya çıkabilir. Dişilin bozulmasını tersine çevirmeye çalışan bir tür muhalefet tarafından tetiklenen, merkezi eril benzetmesinin hadım edici bir faaliyeti vasıtasıyla da ortaya çıkabilir.

Ancak "eril" ve "dişil" morfolojilerin istikrarını, fallusun, fantazmatik özdeşimlerin ihlaline bağlı, lezbiyen yeniden imlemi aracılığıyla sorgulamayı vurgulamak önemlidir. Dişilin morfolojik belirginliği bütün erilliğin saflaştırılmasına dayanıyorsa ve bu bedensel sınır ve bedensel belirginlik heteroseksüel semboliğin yasalarının hizmetinde tesis ediliyorsa, söz konusu inkar edilen erillik dişilleştirilen morfoloji tarafından *varsayılır*, veya dişili gölgeleyen ve engelleyen imkansız bir ideal ya da belli bir lezbiyen-feminizmin kendisini karşısında tanımladığı ataerkil düzenin kötülenmiş bir göstereni olarak ortaya çıkar. Her iki durumda da, fallusla olan ilişki kurucudur; anında inkar edilen bir özdeşim oluşturulur.

Kuşkusuz, "belirgin" bir dişil morfolojinin üretimini en baştan muktedir kılan ve şekillendiren, bu reddedilmiş özdeşimdir. Bedensel egonun detaylandırılmasında çapraz-özdeşimlerin yapılandırıcı varlığını dikkate almak ve bu özdeşimleri, bir özdeşimin hep sadece bir başka özdeşim pahasına işletildiği inkar mantığının ötesine geçen bir doğrultuda çerçevelemek hiç şüphesiz mümkündür. Çünkü lezbiyen fallusun "utancı" lezbiyen arzunun "hakikatini", bir sahtelik, heteroseksüel normun abes bir taklidi ve türevi, olarak tanımlayacağı bir hakikati, temsil etmeye kalkışır. İtirafa dayalı muhalefetin karşı-stratejisi, lezbiyenliğe dair baskın cinsel söylemden dışlanmış olanın kendi "hakikatini" de tesis ettiğini varsayar. Ancak hakikat, Nietzsche'nin de önerdiği üzere, sadece birbirleriyle ilişkili bir dizi hatadan ibaretse veya Lacancı görüşe göre bir dizi kurucu yanlış-tanıma ise, fallus lezbiyen ilişkide diğer gösterenlerin arasından sadece bir gösterendir, ne her şeyi başlatan gösteren ne de konuşulamaz dışarısıdır. Böylece fallus, hep hem örtü hem itiraf olarak, onu içeren ve aşan erojenlikten bir sapma olarak, morfolojik bir ihlale ve dolayısıyla cinsiyetin imgesel sınırlarının istikrarsızlığına delalet eden bir arzunun ifşası olarak işler.

SONUÇ

Eğer fallus (sembolik düzenin ayrıcalıklı göstereni olarak somutlaşan) imgesel bir etkiyse, onun yapısal konumu, erkeklerin fallusa "sahip olduğu"nu, kadınların ise fallus "olduğu"nu varsayan cinsel farklılığın heteroseksist versiyonunun içerdiği karşılıklı dışlama mantığıyla belirlenemez. Bu mantıksal ve yapısal konum, birinin penis nedeniyle "sahip olan" olarak simgelendiğini iddia eden hamle vasıtasıyla korunur; bu yapısal bağ açıkça inkar edilen penis ve fallus arasındaki kimlik ilişkisini güvence altına alır (ve bununla birlikte penisin ve ona sahip olanın mecazi düşüşünü icra eder). Eğer fallus sadece, simgelenecek bir penis olduğu ölçüde simgeleseydi, sadece penise esasen bağımlı olmakla kalmayıp, onsuz varolamazdı. Bu doğru mudur?

Eğer fallus ayrıcalığı tartışılan bir gösteren olarak işliyorsa, eğer ayrıcalığının tam da sembolik içerisindeki mantıksal ve yapısal ilişkilerin somutlaşması aracılığıyla güvence altına aldığı gösteriliyorsa, onun devreye girdiği yapılar Lacancı şemanın onaylayıp olumladığından daha çeşitli ve değiştirilebilirdir. Fallusa "sahip olmanın", bir kolla, bir dille, bir (ya da iki) elle, bir dizle, bir kalçayla, pelvik kemikle, bir dizi maksatlı olarak araçsallaştırılmış beden benzeri şeyle simgelendiğini düşünelim. Bunun yanı sıra, bu "sahip oluşun', hem kendi imleyici etkisinin bir parçası (potansiyel hadım edici olarak fallik lezbiyen) olan hem de (hadım etme gücünü, speküler teminatı sunarak veya geri çekerek, kullanan biri olarak) arzulanan kadında karşılaştığı şey olan "fallus olmak'la ilişki halinde varolduğunu da unutmayalım. Bu sahnenin tersine çevrilebilmesi, olmanın ve sahip olmanın birbirine karıştırılabilmesi, normatif heteroseksüel ilişkinin "ya öyle ya böyle"sine hizmet eden çelişmezlik mantığını sarsar. Bir bakıma, bir yandan fallusun ayrıcalığından arındırılması ve normatif heteroseksüel ilişki formlarından kaldırılması edimi bir yandan da onun kadınlar arasında yeniden dolaşıma sokulması ve yeniden imtiyazlandı-

rılması, fallusa içinde geleneksel olarak işlev gördüğü imleyici zinciri kırma fırsatı sağlar. Eğer bir lezbiyen ona "sahipse", ona geleneksel olarak sahip olmadığı da açıktır; lezbiyenin faaliyeti "sahip olma"nın ne anlama geldiği konusunda da bir kriz ortaya çıkarır. "Sahip olma"nın fantazmatik statüsü yeniden tanımlanır, nakledilebilir, ikame edilebilir, ve esnek kılınır; ve böylesi bir ilişki içerisinde üretilen erotizm, geleneksel erilci bağlamlardan uzaklaşmaya ve bunun merkezi güç figürlerinin eleştirel olarak yeniden yetkilendirilmesinden taşınmasına dayanır.

Açıkça belirtmek gerekir ki fallus çağdaş cinsel kültürlerde ayrıcalıklı bir şekilde işler, ancak bu operasyon onun sürekli olarak yeniden tesis edilişinden bağımsız olmayan sözbilimsel ve yapısal bir pozisyon aracılığıyla korunur. Fallus imlediğine göre, o da hep imlenme ve yeniden imleme sürecine tabidir. Bu bağlamda fallus, Lacan'ın ısrar ettiği gibi bir imleyici zincirin başlangıç noktası ya da orijini değildir, ama yinelenebilir imleyici bir pratiğin parçasıdır ve dolayısıyla yeniden imlenmeye açıktır: Lacancı sembolik içerisinde kendi makbul yapısal alanını aşan ve bu alanın gerekliliğine itiraz eden bir şekilde ve konumda imler haldedir. Eğer fallus ayrıcalıklı bir gösterense, bu ayrıcalığı yinelenmesi vasıtasıyla kazanır. Eğer cinselliğin kültürel inşası bu gösterenin tekrarını mecbur kılıyorsa, yeniden imleme ve dolaşıma sokma olarak anlaşılan bu tekrar gücünün kendisinde her şeye rağmen söz konusu göstereni ayrıcalığından arındırma imkanı yatar.

Fallus iminin altında imlemeye vasıl olanlar birtakım uzuvlar, söylemsel performatifler, alternatif fetişler ise, "sahip olma"nın sembolik konumu, onun ayrıcalıklı anatomik (ya da anatomik olmayan) vesilesi olan penisten kovulur. Bir parçanın birden bütünün yerine geçtiği ve onun anlamını ürettiği ya da bir kontrol merkezi olarak tanımlandığı, anlamın radikal olarak üretimi sayesinde bir tür fallik belirlenimin oluşturulduğu fantazmatik an, fallusun esnekliğini, fallusun Lacancı şema tarafından kendisine bahşedilmiş yapısal alanı aşma durumlarını, bu yapının yapı olarak kalabilmesi

için tekrarlanması gerektiğini ve yinelenebilir bir şey olarak çeşitlenmeye ve esnekliğe açık hale gelmesini vurgular.[34] Fallus lezbiyen olduğu zaman hem erilci bir güç figürüdür hem de değildir; gösteren önemli ölçüde ikiye ayrılır çünkü onu zorlayan ve harekete geçmesini sağlayan erilciliği anımsatır ve onu yerinden eder. Anatomi alanında işlediği sürece fallus penisin hayaletini, sadece onun kayboluşunu canlandırmak, onun daimi kayboluşunu fallusun sebebi olarak tekrarlamak ve istismar etmek için (yeniden) üretir. Bu, anatomiyi – ve cinsel farklılığının ta kendisini – çoğaltıcı bir yeniden imlemler alanı olarak sunar.

Bir bakıma, burada sunduğum şekliyle fallus, hem Lacan tarafından tetiklendi hem de bu çeşit bir heteroseksist yapısalcığının kapsamını aştı. Gösterenin gösterilenle aynı olmadığını (penis/fallus) iddia etmek yeterli değildir, eğer her iki terim de bu farklılığın içerildiği zaruri bir ilişki ile her şeye rağmen birbirlerine mecburlarsa. Lezbiyen fallusu sunmak, gösterenin yapısal olarak zorunlu kılınmış konumunu *aşırı* imlemeye baliğ olabilmesini öne sürer. Kuşkusuz, gösteren, kendi ayrıcalıklı statüsünü yerinden eden muktedir bağlamlarda ve ilişkilerde tekrarlanabilir. Fallusun penisi ayrıcalıklı sebebi olarak imlemesini sağlayan "yapı" ancak tesis edilerek ve tekrarlanarak varolur, ve bu zamansallaştırmadan ötürü, sabit değildir ve altüst edici (yıkıcı) tekrarlara açıktır. Dahası, eğer fallus sadece anatomiyi sebebi olarak alması aracılığıy-

34 Burada muhtemelen Derrida'nın Lévi-Strauss'un zamansallaşmamış yapı nosyonuna yönelttiği eleştiriye katıldığım açıklık kazanacaktır. "Structure, Sign, and Play" isimli eserinde Derrida yapıya yapısallığını, yani yapı olma özeliğini neyin verdiğini sorar. Bu soru bu statünün bahşedilmiş ya da türetilmiş, birincil olmayan, olduğunu öne sürer. Bir yapı, bir olarak kaldığı ölçüde bir yapı "olur". Ancak yapının kendisinde bu sürerliğin bulunma halini nasıl anlayacağız? Bir yapı zaman içinde kendinin kopyası olarak kalmaz, ama yinelendik ölçüde "olur". Dolayısıyla, onun yinelenebilirliği, kimliğinin koşuludur, ancak yinelenebilirlik terimler arasında bir ara, bir farklılık varsaydığı için, bu süreksiz zamansallık aracılığıyla kurulan kimlik kendisinden farkı ile koşullandırılır. Bu kimliğin kurucu farklılığıdır, ayrıca onun imkansızlığının temelidir. Bu farklılık, *différance*'tır, her çözümün özkimliğe [*self-identity*] ötelenmesidir.

la simgeliyorsa, onun simgelemesi için daha çeşitli ve daha beklenmedik anatomik (ya da anatomik olmayan) sebepler oldukça söz konusu gösteren de daha istikrarsız hale gelir. Bir başka deyişle, fallusun varlığı onun simgeleme durumlarından ayrı düşünülemez; fallus sebebi olmadan simgeleyemez. Dolayısıyla lezbiyen fallus, fallusun farklı şekillerde imlemesi, ve böyle farkı imledikçe kendi erilci ve heteroseksüel imtiyazını yeniden imlemesi, için bir durum (bir durumlar dizisi) sunar.

Freud'daki bedensel ego nosyonu ve Lacan'daki bedenin projektif idealleş(tiril)me nosyonu, bedenin sınırlarının, anatominin tanımlarının dışsallaştırılmış bir özdeşimin kısmi sonucu olduğunu öne sürer. Bu özdeşime dayalı sürecin kendisi şekillendirici bir istek aracılığıyla harekete geçirilir. Tüm morfogeneze uygun olan bu isteklilik kültürel olarak karmaşık bir imleyici zincir aracılığıyla hazırlanır ve yapılandırılır ki bu zincir cinselliği sadece kuran değil, bedenlerin ve anatomilerin sürekli yeniden kurulduğu bir saha olarak tesis eden bir imleyici zincirdir. Bu merkezi özdeşimler düzenlenemediği takdirde, bedenin kısmen kurulduğu imgelem alanı kurucu bir bocalamayla belirlenir. Anatomik olan, sadece imlemi üzerinden "verilir" ve onun bu imlemi aştığı, imlemin değişkenliğinin icra ettiği şeye ilişkin kaçamak göndergeyi sunduğu görülür. Cinsel farklılığın müzakere edildiği imleyici zincirde daima ve halihazırda takılmış olan anatomik, kendi kuralları dışarısında asla verilmez, ancak o, bu imleyici zinciri, farklılığın bu tekrarını, ısrarcı ve tükenmez bir talebi, aşan ve zorlayandır.

Özdeşimin ve morfogenezin heteroseksüelleştirilmesi tarihsel olarak olumsalsa ve her koşulda hegemonik ise, daima ve halihazırda imgesel olan özdeşimler, toplumsal cinsiyet sınırlarını geçtikleri için, değişebilen yollarla cinsiyetli bedenler yeniden tesis ederler. Bu morfogenetik özdeşimler, söz konusu sınırları geçerek, cinsel farklılığın haritasını yeniden şekillendirirler. Özdeşim aracılığıyla üretilen bedensel

ego, öncesinde varolan biyolojik ya da anatomik bir bedenle *mimetik olarak* ilişkili değildir (bu önceki beden yalnızca, burada öne sürdüğüm, imgesel şema aracılığıyla mevcudiyet kazanır, aksi takdirde kendimizi sonsuz bir gerileme ve bir kısır döngü içinde bulurduk). Aynadaki beden, aynanın önünde olan bir bedeni temsil etmez: Ayna, ayna önündeki temsil edemez beden aracılığıyla kışkırtıldığında bile, kendi hezeyanlı etkisi olarak bu bedeni üretir – bu arada bu hezeyan, bizi yaşamaya iten şeydir.

Bu bağlamda, arzunun imkanlı bir sahası olarak lezbiyen fallus hakkında konuşmak *gerçek* bir özdeşime karşı ölçülebilecek bir *imgesel* özdeşim ve/veya arzuya atıfta bulunmak anlamına gelmez. Aksine bu, hegemonik bir imgeleme karşı alternatif bir imgelemi teşvik etmektir ve bu iddia üzerinden hegemonik imgelemin, dışlayıcı heteroseksüel bir morfolojinin doğallaştırılması aracılığıyla kendisini nasıl kurduğunu göstermektir. Bu bağlamda, burada ele alınanın *penis* değil lezbiyen *fallus* olduğunu hatırlamak önemlidir. Çünkü ihtiyaç duyulan yeni bir uzuv değildir, (heteroseksist) cinsel farklılığın hegemonik semboliğinin yerinden edilmesi, ve erojen hazzın kurucu alanlarına işaret eden alternatif imgesel şemaların eleştirel yayılımıdır.

3
FANTAZMATİK ÖZDEŞİM VE CİNSİYETİN ÜSTLENİLİŞİ

> Öznenin kendisini olası bilginin nesnesine dönüştürmesi nasıl vuku bulur? Bu, hangi ussallık biçimleri aracılığıyla, hangi tarihsel gereklilikler üzerinden, ve ne pahasına vuku bulur? Şu soruyu soruyorum: Öznenin kendisi hakkındaki hakikati söyleyebilmesi neye mal olur?
>
> – Michel Foucault, "How Much Does It Cost to Tell the Truth?"

Cinsel kimliklerin inşa edilip edilmedikleri sorusu sorulduğunda, söze dökülmemiş bir dizi soru da dolaylı olarak sorulmuş olur: Cinsellik başından beri, sabit olarak algılanması gerekecek kadar kısıtlanmış mıdır? Eğer cinsellik bu derece kısıtlanmış ise, bu, kimlik düzeyinde bir çeşit özcülük tesis etmez mi? Burada söz konusu olan, bu derin ve belki de telafi edilemez *kurulmuşluk ve kısıtlama* anlayışını, "seçim" ve "serbest oyun" nosyonlarının sadece yabancı değil aynı zamanda düşünülemez ve hatta zaman zaman dayanılmaz birer mefhum olarak belirdiği koşullar altında açıklayacak bir yol bulmaktır. Cinselliğin inşa edilmiş özelliği, onun doğal ve normatif bir şekli ve hareketi olduğu, yani zorunlu heteroseksüelliğin normatif fantezisine benzeyen bir şekle ve harekete sahip olduğu iddiasına karşı kurulmuştur. Cinselliğin ve toplumsal cinselliğin doğasını bozma çabaları, heteroseksist normların doğallaştırılması ve maddeleşmesi üzerinden işleyen zorunlu heteroseksüelliğin normatif çerçevesini temel düşmanları olarak bellerler. Ancak bir strateji olarak doğabozumun [*denaturalization*] olumlanmasında bir risk var mıdır? Kimi gey kuramcılarda görülen filogenetik özcülüğe dönüş,

bir kurucu kısıtlamalar alanına, doğabozum üzerine olan söylemin kısmen görmezden geldiği bir alana işaret eder.

Bu bölümde, cinsellikteki kısıtlama anlayışını, (hetero) cinselliğin normalleşmesinin tesis edilmesine aracı olan inkar mantığı üzerinden konumlandırmaya çalışacağım. Bir sonraki bölümde, "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor"da, eleştirel bir strateji olarak doğabozumun sınırlarını ele alacağım.

Bu tartışmanın terimlerini "inşacılığa karşı özcülük"ten daha karmaşık bir sorunsala, "derin" ve kurucu kısıtlamaların, inatçılığı ve tartışılabilirliğindeki sembolik limitler açısından nasıl konumlandırılabileceği sorunsalına taşımak faydalı olabilir. Toplumsal cinsiyetin performatifliği olarak anladığımız – serbest bir iradeciliğin ifasından çok uzak olan – şey, fiziksel olarak tatbik edilen politik kısıtlamaların kavramlarının dışında imkansız olacaktır. Bu kısıtlamaları ya da limitleri, onları biyolojik veya psikolojik bir özcülük içerisinde temellendirmeye çalışan metafizik çabadan ayırmak faydalı olabilir. Bu çaba, mantıksız bir biçimde iradecilik ve serbestlik ile özdeşleştirilen bir inşacılığın üzerinde ve onun karşısında, kısıtlamanın belli bir "kanıtını" tesis etmeye çalışır. Belli bir kısıtlama algısına metafiziksel bir alan veya neden sağlamak için bir cinsel doğaya ya da cinselliğin kültür-öncesi yapılanışına rücu eden bu özcü pozisyonlar, kendi koşulları dahilinde bile hayli tartışmaya açık bir hale gelirler.

Ancak cinselliğin sabitlenmiş ve kısıtlanmış özelliğini vurgulayan bu çabalar, özellikle cinselliğin inşa edilmiş statüsünde ısrar edenler tarafından, dikkatli bir biçimde okunmalıdır. Çünkü cinsellik hemen yapılmaz ya da bozulmaz, ve "inşacılığı", "öznenin kendi cinselliğini dilediğince şekillendirme özgürlüğü" ile ilişkilendirmek hatalı olacaktır. Sonuç olarak inşa ile yapıntı/sanat [*artifice*] aynı şey değildir. Aksine inşacılık, yaşayan ve arzulayan bir varlığın onsuz yapamayacağı kısıtlamalar alanını dikkate almak durumdadır. Yaşayan ve arzulayan her varlık, sadece tahayyül edilmesi zor olan tarafından değil, aynı zamanda radikal olarak düşünülemez kalan

tarafından da kısıtlanır: cinselliğin alanındaki bu kısıtlamalar, başka türlü arzulamanın düşünülemezliğini, başka türlü arzulamanın tahammül edilemezliğini, kimi arzuların eksikliğini, kimi başka arzuların tekrarlanan baskısını, bazı cinsel imkanların inkarını, paniği, saplantılı çekimi ve cinsellik ile acının bağını içerir.

Cinselliğin ya inşa edildiği ya da belirlendiğini; inşa edilmişse bir bakıma sınırsız, belirlenmiş ise bir bakıma sabit olduğunu düşünmeye dair bir yönelimden bahsedebiliriz. Bu karşıtlıklar, cinsiyetin ve cinselliğin üstlenildiği koşulları düşünme çabasında söz konusu olan karmaşıklığı açıklamaz. İnşanın "performatif" boyutu tam anlamıyla normların zorunlu tekrarıdır. O takdirde bu, sadece, performatifliğe yönelik kısıtlamaların olduğu anlamına gelmez. Kısıtlamalar performatifliğin koşulu olarak yeniden düşünülmeyi gerektirir. Performatiflik ne serbest bir oyun ne teatral bir öz-sunumdur; ne de basitçe performans ile denk tutulabilir. Dahası, kısıtlama performatifliğe sınır koyan bir şey olmak zorunda değildir. Aksine kısıtlama, performatifliği harekete geçiren ve sürdüren şeydir.

Burada kendimi tekrar etme riskini göze alarak, performatifliğin bir tekrar sürecinin dışında, normların düzenlenmiş ve sınırlandırılmış tekrarının ötesinde bir mefhum olarak anlaşılamayacağını öne sürmek istiyorum. Bu tekrar bir özne *tarafından* icra edilmez; bu tekrar özneyi mümkün kılan ve özne için zamansal koşulu kuran şeydir. Bu yinelenebilirlik "performans"ın tekil bir "edim" ya da olay olmadığına, aksine ritüelleştirilen bir üretim, kısıtlamanın altında ve onun üzerinden, yasak ve tabunun baskısı altında ve bu baskının üzerinden tekrarlanan bir ritüele atıfta bulunur ki bu tekrar, söz konusu üretimin biçimini dışlama ve hatta ölüm tehdidi ile kontrol eder ve zorunlu kılar; ancak, ısrar edeceğim, onu tamamen, önceden belirlemez.

Performatiflik mefhumunu, onaylanan ve onaylanmayan cinsel pratikleri ve düzenlemeleri etkin bir biçimde üreten yasaklarla ilişkili bir şekilde, derinlemesine nasıl düşüneceğiz?

Özellikle, cinsellik ve yasa sorunsalının – ki burada yasa sadece cinselliği bastıran bir şey değildir, aynı zamanda cinselliği *üreten* ya da en azından onun yönünü belirleyen bir yasaktır – izini nasıl süreceğiz? İktidarın dışında bir cinsellik yok ise ve üretici modundaki iktidar düzenlemeden asla tamamen bağımsız değil ise, düzenlemenin kendisi cinselliğin üzerinde üretici ve yaratıcı bir kısıtlama olarak nasıl yorumlanabilir? Yasanın bu aynı anda üretme ve sınırlama kapasitesi, her bedene bir cinsiyet sağlamada, dilin içerisinde cinsiyetli bir konum edinmede; bir özne, bir "Ben" olarak konuşan, cinsiyet sorusunu ısrarla dayatan dilin içerisinde kendi cinsiyetli yerini alma edimi üzerinden kurulmuş bir özne olarak konuşan herhangi bir beden tarafından bir anlamda üstlenilen cinsiyetli bir konumu sağlamada kendisini nasıl gösterir?

ÖZDEŞİM, YASAK VE "POZİSYONLARIN" TUTARSIZLIĞI

Feministlerin, cinsel farklılık üzerine psikanalitik bir söyleme girişmeleri ve Jacques Lacan'ın çalışmalarına dönmeleri, kısmen de olsa, cinsiyetlemenin vuku bulduğu çeşitli sembolik kısıtlamaların yeniden üzerinde durma çabasına işaret eder. Lacan, cinsiyetin basit bir anatomi meselesi olduğunu iddia edenlere karşı, bunun ceza tehdidi altında üstenilen bir sembolik pozisyon olduğunu ileri sürer. Bu, üstlenilmesi zorunlu kılınan bir pozisyondur ki bu kısıtlamalar dilin yapısında ve dolayısıyla kültürel yaşamın kurucu ilişkileri içerisinde işler haldedir. Kimi feministler, akrabalık ilişkilerinin radikal bir biçimde yeniden düzenlenmesinin psişenin, cinselliğin ve arzunun yeniden düzenlenişini de beraberinde getirebileceğini savunan bir çeşit ütopyacılığa güç kazandırma gayreti içine girerek Lacan'a döndüler. Dil içerisinde cinsiyetli bir pozisyonun üstlenilişini zorunlu kılan sembolik alan, akrabalığın spesifik herhangi bir organizasyonundan daha asli bulundu.

Bir başka deyişle, akrabalık ilişkilerini aile sahnesinin dışında yeniden tertipleyebiliriz ama yine de cinselliğimizin daha derin, kısıtlayıcı ve kurucu sembolik talepler üzerinden inşa edildiği gerçeğiyle karşılaşabiliriz. Bu talepler nelerdir? Bunlar toplumsal olandan, akrabalıktan ve politikadan önce mi gelir? Bu talepler kısıtlamalar olarak işliyorsa, böyle işledikleri için mi sabittirler?

Burada, cinsiyetli bir pozisyonu üstlenmeye dair olan sembolik talebi ve bu talebin neyi içerdiğini ele almayı teklif ediyorum. Her ne kadar bu bölüm cinsiyet ve cinsellik üzerindeki kısıtlamaların alanını tamamen ele almayacaksa da (ki bu sınırsız bir iştir), kısıtlamaları, daha genel bir şekilde, inşa edilebilir ve inşa edilemez olanın sınırları olarak ele almayı öneriyor. Ödipal senaryoda, "cinsiyet"i tesis eden sembolik talebe ceza tehdidi eşlik eder. Hadım edilme, bu cezanın biçimidir: eril cinsiyetin üstlenilişini harekete geçiren hadım edilme korkusu, dişil cinsiyetin üstlenilişini harekete geçiren hadım edilmeme korkusu. Cinsiyetli/Cinsiyetlendirilmiş cezanın kısıtlayıcı gücünü kurmak adına ayrımsal olarak işleyen hadım edilme imgesinde, dışkılanmış eşcinselliğin en az iki figürü bulunur: dişilleşmiş ibne [*fag*] ve fallikleşmiş sevici [*dyke*]. Lacancı şema, bu iki konumun herhangi birinin işgal edilişindeki terörün; dil içerisinde cinsiyetli bir pozisyonun üstlenilişini, heteroseksüel bir konumlama üzerinden cinsiyetlendirilen ve gey ve lezbiyen imkanları dışkılayan bir hamle üzerinden benimsenen cinsiyetli bir pozisyonun üstlenilişini zorunlu kılmanın bir sonucu olduğunu varsayar.

Bu analizdeki esas mesele, cinsiyetli pozisyonların üstlenilmesini sağlayan kısıtlamaları olumlamak değildir. Buradaki mesele, bu kısıtlamaların sabitliğinin nasıl sağlandığını, hangi cinsel imkan(sızlık)ların cinsiyetli konumsallıkların kurucu kısıtlamaları olarak işlev kazandığını, ve bu kısıtlamaların yeniden düzenlenmeleri için hangi imkanların ortaya çıktığını sorgulamaktır. Eğer cinsiyetli bir pozisyonu üstlenmek sembolik alan içerisinde işaretlenmiş bir pozisyonla özdeşleşmek

ise, ve eğer özdeşleşmek bu sembolik mecraya yakınlaşma imkanını hayal etmek anlamına geliyorsa, cinsiyetin üstlenilişini zorunlu kılan heteroseksist kısıtlama, fantazmatik özdeşimin düzenlenişi üzerinden işlev görüyor demektir.[1] Ödipal senaryonun geçerliliği tehdidinin tehdit edici gücüne, eril dişilleşmeyle ve dişil fallikleşmeyle özdeşleşmeye karşı olan dirence tabidir. Peki dışkılanmış eşcinselliğin hayali figürünü bir tehdit olarak kuran yasanın kendisi istemsizce bir erotikleştirme alanına dönüşürse ne olur? Eğer tabu tam da ürettiği ihlal alanları üzerinden erotikleşirse, Ödip'e, cinsiyetli konumsallığa, hayali veya fantezilenmiş özdeşim ile sembolik yasa tarafından zorunlu kılınmış kavranılabilir "cinsiyet"in toplumsal ve dilbilimsel konumlarına ne olur? Eşcinselliğin dışkılanmasına razı olmanın reddi cinsiyetin psikanalitik ekonomisini eleştirel bir biçimde yeniden düşünmeyi gerekli kılar mı?

Lacan'daki cinsiyet kategorisi ve cinsel farklılık kavramı hakkında üç eleştirel meseleye işaret etmek şarttır. Bunlardan ilki, "cinsel farklılığın" eşzamanlı olarak hem anatomik hem de dilbilimsel bir ilişkiyi ifade edecek şekilde kullanılması Lacan'ı totolojik bir açmaza ittiğidir. İkinci olarak, bir diğer totolojinin belirdiği nokta ise, Lacan'ın, öznenin ancak cinsiyet ve cinsel farklılığın sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmesi, ancak öznenin dil içerisinde kendi cinsiyetli konumuna erişmesi ve onu üstlenmesi gerektiği konusunda da ısrar etmesidir. Üçüncü mesele ise, cinsiyet ve cinsel farklılığın Lacancı versiyonunun anatomi ve gelişim tanımlarının normatif heteroseksüelliğin tetkik edilmemiş çerçevesi içerisinde konumlandırılmış olmasıdır.

Lacan'ın "cinsiyet" kategorisine dair totolojik bir anlayış sergilediği iddiasına cevaben bunun pek tabii ki doğru olduğu ve kuşkusuz bu totolojinin cinsiyetin üstlenildi-

1 Burada Jean Laplanche ve J.B. Pontalis'in tanımladığı, öznenin özdeşim alanlarının değişken ve müphem olduğunu gösteren "fantazmatik" terimini kullanıyorum. Ayrıca "fantezi" ve "fantezileme" tabirlerini de, öznenin düzenleyici normlara ilişkin olarak yerleştirilmiş olduğunu varsayan olası tahayyüllere cevaben, metin içinde kullanmaya devam edeceğim.

ği zorunlu bir yeniden-katlanma sahnesini teşkil ettiği öne sürülebilir. Bir taraftan, cinsellik kategorisi üstlenilir; bireysel temellükün öncesinde varolan ve sembolik olanın bireysel bedenleri cinsiyete göre özneleştirdiği/tâbi kıldığı çeşitli koşullara indirgenemeyen sembolik alan içerisinde ısrarla süren cinsiyetli pozisyonlar yer alır. Diğer taraftan, cinsiyet kategorisinin, işaretini edinmek için sembolik yasaya adeta teslim edilmiş bireysel bedeni halihazırda işaretlemiş olduğu varsayılır. Dolayısıyla "cinsiyet", bedeni işaretinden önce işaretleyendir; onu hangi sembolik pozisyonun işaretleyeceğini önceden belirler ve bedene kaderini veren ve ona önceden cinsel bir pozisyon atayan, bu ikinci "işaret"tir. Bu işaret ve pozisyon bedenin imlenebilir hale geldiği söz konusu sembolik koşulu kurar. Ancak burada değinilmesi gereken en az iki kavramsal düğüm vardır: ilk olarak, beden cinsiyet tarafından işaretlenmiştir ancak beden bu işaretten önce halihazırda işaretlidir ki bu ilk işaret beni ikincisine hazırlar. İkinci olarak, beden ancak bu ikinci işaretlenmeden geçerek imlenebilir hale gelebilir, ancak bu koşulda dilde imlenebilir olan bir şey olarak vücut bulabilir. Bu şu anlama geliyor: sembolikten önce bedene olan herhangi bir erişim ancak sembolik içerisinde mümkündür ki bu, semboliğin işaretinden önce bir bedenin olmadığı anlamına gelir. Eğer bunu kabul ediyorsak, bir bedenin cinsiyet kategorisi tarafından nasıl işaretlendiği hakkında asla bir hikaye anlatamayız çünkü söz konusu işaretin öncesindeki beden ancak bu işaret üzerinden imlenebilir hale gelmektedir. Bir başka deyişle, cinsiyetin imleyicisine doğru yol alan böylesi bir beden üzerine anlatacağımız herhangi bir hikaye kurgusal olacaktır – bu her ne kadar gerekli bir kurgu olsa bile.

Lacan'a göre cinsel arzu yasağın gücü üzerinden ortaya çıkar. Kuşkusuz, arzu tam anlamıyla yasanın işareti vasıtasıyla *jouissance*'tan ayrılır. Arzu, yasanın varlığı önünde tam bir hazza erişmenin imkansız fantezisi tarafından harekete geçirilen ve önlenen bir yerdeğişim mantığıyla, metonimik hatlar

boyunca ilerler. Bu fantazmatik çokluk alanına dönüş psikoz riskini göze almadan mümkün olmaz. Peki bu psikoz nedir? Ve nasıl şekillenir? Psikoz sadece, bir öznenin statüsünü, ve dolayısıyla dil içerisindeki yaşamını kaybetme ihtimali olarak belirmez, aynı zamanda katlanılmaz bir sansüre uğramanın, adeta bir ölüm cezasına çarptırılmanın dehşet verici hayaleti olarak da belirir.

Kimi tabuların yıkılması psikozun hayaletlerini ortaya çıkarıyor. Peki "psikoz"u, ona karşı kendini koruyan yasaklarla ilişkisi üzerinden ne derece idrak edebiliriz? Bir başka deyişle, tam olarak hangi kültürel imkanlar özneyi, yaşanabilir varlığın sınırlarını belirleyerek psikotik bir çözünmeyle tehdit eder? Psikotik çözünme fantezisinin kendisi hangi noktaya kadar, heteroseksüel sözleşmeyi iptal eden cinsel olasılıklara karşı bir tür yasak etkisi işlevi görür? Eşcinsellik, hangi şartlar altında ve hangi düzenleyici şemaların tesiri altında, ölümün yaşayan ihtimali olarak ortaya çıkar?[2] Ödipalleşmiş özdeşimlerden sapmalar cinsel ikililerin yapısal durağanlığını ve bu ikililerin psikozla olan ilişkilerini hangi noktaya kadar sorgulamamızı sağlar?

2 Miller üç ayrı kavramı birleştirir: (1) "ölüm arzusunun" ölmeyi arzulamak olarak görülen popüler algısı, (2) bir organizmanın belli bir dengeye erişebilmek için sahiplendiği konzervatif, yavaşlatıcı ve tekrara dayalı bir eğilim olarak da tanımlayabileceğimiz, psikanalitik bir kavram olan "ölüm dürtüsü", ve (3) Georges Bataille'in "öznenin ölümü" ve Foucault'nun "yazarın ölümü" ile gündeme getirdikleri ölüm kavramı. Burada Miller'ın anlayamadığı şey, üçüncü ölüm kavramının biyolojik organizmaların ölümüyle aynı olmadığı, ancak Bataille'da ve Foucault'da dirimselci ve yaşamı olumlayan bir imkan olarak işlev görmesidir. Eğer "özne" kendi hükümranlığının barındırdığı kibir çerçevesinde yaşama direnir ve onu araçsal bir kontrol üzerinden evcilleştirirse, öznenin kendisi ölümün bir işareti haline gelir. Merkezsizleştirilmiş ya da alt edilmiş özne, yükselen bir erotizmin ve, hermetik olanın ve öznenin kapalı devresinin ötesinde bir yaşamın olumlanışının imkanını harekete geçirir. Foucault'ya göre, yazarın ölümü bir bakıma yazı kavramının, yazanın öncesinde konumlanan ve yazanı harekete geçiren olarak yeniden oluşmasıdır: yazı, yazanı kendisini "yazan" dille buluşturur. Benzer bir biçimde Bataille'daki "öznenin ölümü" de bir bakıma hayatı geliştiren bir erotizmin başlangıcıdır. Foucault'nun sadomazoşizm ile hayatın olumlanışını erotik bir ilişkisellik üzerinden açık bir biçimde birbirine bağlayarak tartıştığı söyleşi için bkz. "Interview with Foucault," *Salmagundi*, Kış 1982-1983, s. 12.

Enseste karşı olan birincil yasaklar yukarıda özetlenen modellere uymayan yerdeğişimler ve ikameler ürettiğinde ne olur? Kuşkusuz, bir kadın babasının fantazmatik kalıntısını bir başka kadında bulabilir veya annesine duyduğu arzuyu bir erkekte ikame edebilir ki bu koşullarda heteroseksüel ve homoseksüel arzular arasında eşzamanlı olarak bir tür çaprazlama işler. Eğer birincil yasakların sadece cinsel arzunun sapmalarını üretmediğine aynı zamanda cinsiyetin ve cinsel farklılığın psişik anlamını pekiştirdiğine dair olan psikanalitik varsayımı kabul ediyorsak, bu varsayımı, uyumlu bir biçimde heteroseksüelleştirilmiş sapmaların özdeşimleri benzer olarak cinsiyetlenmiş bedenlere etki edecek şekilde, arzuları ise cinsel ayrım boyunca karşı cinsin üyelerine doğru sapacak şekilde zorunlu kıldığı gerçeği takip edecektir. Ancak eğer bir erkek annesiyle özdeşleşiyorsa ve bu özdeşimden bir arzu üretiyorsa (bu hiç kuşkusuz burada hakkını vererek açıklayamadığım karmaşık bir sürece tekabül eder), tutarlı toplumsal cinsiyet gelişiminin psişik tanımını halihazırda bozmuş olur. Dahası, eğer bu erkek başka bir erkeği ya da bir kadını arzularsa, bu arzu homoseksüel midir, heteroseksüel midir, hatta lezbiyen midir? Bir bireyi tek bir özdeşimle kısıtlayan nedir? Özdeşimler çokludur ve çekişmelidir; ve dahası, en kuvvetli derecede arzuladıklarımız çoklu ve eşzamanlı ikameleri yoğun ve doygun bir biçimde ifade eden bireyler olabilir ki burada ikame, yasak üzerinden kaybedilmiş – ve üretilmiş – aşkın ilk nesnesini geri kazanma fantezisine tutunur. Bu fantezilerin birkaçı belli bir arzu alanını kurduğu ve doyurduğu takdirde, *ya* verili bir cinsiyetle özdeşleştiğimiz *ya da* bu cinsiyetten olan bir başkasını arzuladığımız bir pozisyonda yer almayız; kuşkusuz, daha genel olarak, özdeşim ve arzunun birbirini dışlayan olgular olarak tanımlandıkları bir pozisyonda yer almayız.

Burada tabii ki bir "ben" ve bir "biz"in gramerini kullanıyorum – adeta bu özneler çeşitli özdeşimlerini önceliyorlarmış ve harekete geçiriyorlarmışcasına. Ancak bu bir dilbil-

gisel kurgu. Her ne kadar bu kurgu yorumlamak istediğim şeyin karşısında yer alma riskini taşıyor olsa da, bunu yine de kullanmak istiyorum. Cinsiyeti üstlenişinden önce bir "ben" yoktur, ve aynı anda imkansız fakat gerekli bir özdeşim olmayan bir üstleniş de yoktur. Ancak, bu zamansallığı inkar eden – ve hiç şüphesiz onun tarafından kullanılan – bir grameri kullanıyorum çünkü kendimde Lacan'ın zaman zaman adeta işkenceye uğramış yazı pratiğini yakından tekrarlamaya dair bir arzu (istek) bulamıyorum (zaten benimki yeterince zor).

Özdeşleşmek arzuya karşı durmak değildir. Özdeşim arzunun fantazmatik bir güzergahı ve çözünümüdür; bir konumun üstlenilişidir; arzunun, inkar edilmiş bir biçimde de olsa arzu olarak kalan arzunun, geçici çözünümü üzerinden kimliği mümkün kılan bir nesnenin konumsallaştırılışıdır.

Çoklu özdeşime atıfta bulunuyor olmam herkesin böylesi bir özdeşimsel akışkanlığa sahip olmaya mecbur edildiği anlamına gelmiyor. Cinsellik yasaklanmış nesneleri yeniden elde etme fantezisi aracılığıyla harekete geçirildiği kadar bu elde etme isteğinin beraberinde getirebileceği ceza tehdidinden korunma arzusu tarafından da güdülenir. Lacan'ın çalışmasında bu tehdit genellikle Babanın Adı olarak tanımlanır. Bu, babanın yasasıdır. Bu yasa, makul ve birbirini dışlayan özdeşim ve arzu hatlarını içeren akrabalık ilişkilerini belirler. Bu yasak tarafından yönetilen cezanın tehdidi çok fazla olduğunda, bizi uğrunda cezalandırılabileceğimiz arzudan alıkoyacak birisini arzuluyor olabiliriz, ve ona bağlanarak kendimizi önceden cezalandırıyor ve bu kendini cezalandırma halinden arzu üretiyor olabiliriz.

Bir başka deyişle, kimi özdeşimlerin ve yakınlıkların kurulması ve kimi bağlantıların kuvvetlenmesi, tam da yara ve şiddete fazlasıyla doymuş bir pozisyon ile özdeşimin *bozuluşunu* tesis etmek amacıyla ortaya çıkıyor olabilir ki bu pozisyon geçerli bir kimliğin tamamen kaybının tahayyülü üzerinden ikamet edilebilir olabilecek bir pozisyondur. İşte kendimize verilen zarara dikkati saptırmak için başkasına ve-

rilen zarara itiraz etmekteki duygudaş jestin tuhaf mantığı, ki bu jest kendimize *bir öteki üzerinden ve bir öteki olarak* acımamızı sağlayan bir yerdeğişim aracı haline gelir, bundan kaynaklanır. Dışkılanmaya daha da fazla maruz bırakılmaktan ve/veya uygunsuzca hiddete itilmekten korktuğu için kendi adına hasardan, acıdan bahsetmekten aciz olan, bunu başkası adına yapar, hatta belki de durumu tersine çevirip kendisi için talepte bulunacakları kınayacak kadar ileri giderek bunu yapar. Bu "diğerkamlık" narsizmin ya da kendini sevmenin yerdeğişimini teşkil ediyorsa, özdeşimin dış alanı kaçınılmaz olarak, gaspa eşlik eden kırgınlıkla, narsizmin kaybıyla doludur. Bu, diğerkamlığın siyasi formlarının temelindeki müphemliği açıklar.

Dolayısıyla özdeşimler, kimi arzuları savuşturabilirler ya da birer arzu aracı olarak işlev görebilirler; kimi arzuları harekete geçirmek için, başka arzuları savuşturmak gerekebilir: özdeşim arzunun bu ikircikli yasaklanışı ve üretiminin meydana geldiği alandır. Şayet bir cinsiyeti üstlenmek bir bakıma bir "özdeşim" ise, özdeşim yasaklanmanın ve saptırmanın ısrarla müzakere edildiği bir alandan ibarettir. Bir cinsiyet ile özdeşleşmek hayali bir tehdit ile belli bir ilişki halinde olmaktır ki bu tehdit hayali ve güçlü bir tehdittir, tam da imgesel olduğu için güçlüdür.

"Fallusun Anlamı"nda Lacan, hadım edilme üzerine konuştuktan sonra, insanın (*Mensch*), cinsiyetinin üstlenilişine içkin olan bir karşıtlıkla yüz yüze olduğundan bahseder. Ardından şu soruyu sorar: "İnsan neden cinsiyetinin özelliklerini ancak bir tehdit vasıtasıyla, ve hatta bir mahrumiyet kisvesi altında, üstlenmek zorundadır?" (Rose, 74).[3] Sembolik, bedeni, tehdit ederek, cinsiyet üzerinden, hayali bir tehdidin yürürlüğe sokulması ya da üretimi, hadım edilme, herhangi bir bedensel uzvun mahrumiyeti üzerinden, işaretler: bu

3 Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus," s. 75. Metnin orijinali şöyledir: "Il y a là une antinomie interne à l'assomption par l'homme *(Mensch)* de son sexe; pourquoi doit-il n'en assumer les attributs qu'à travers une menace, voire sous l'aspect d'une privation?» *(Ecrits, II,* ss. 103-104).

beden, sembolik yazılıma boyun eğmek için reddettiği uzvu kaybedecek olan eril beden olmak zorundadır; bu beden sembolik yazılım yoksa inkar edilir. Peki bu tehdit kime iletiliyor? Yasanın karşısında titreyen bir beden olmalı, korkusu yasa tarafından zorlanabilen bir beden – ki burada yasa, yazılmaya hazır titreyen bedeni üreten, beden *ilk olarak* sadece korkuyla, sonra ise cinsiyetin sembolik damgasıyla, işaretleyen bir yasaya tekabül eder. Yasayı üstlenmek, ona razı olmak, sembolik tarafından işaretlenmiş cinsel pozisyonla hayali bir hizalanma üretmek, ve bu hayali özdeşim ile sembolik arasındaki mesafeyi bir ceza tehdidi, riayet edememe, ve dışkılanmanın hayaleti olarak hissetmektir.

Kadınların halihazırda cezalandırılmış, hadım edilmiş oldukları, fallik norm ile olan ilişkilerinin penis hasedinde vücut bulacağı söylenir. Erkeklerin bu hadım edilmiş figürü gördüğü ve orada bir özdeşimden korktuğu söylendiği için, önce vuku bulmuş olmalı. Onun [kadın] gibi olmak, o olmak, hadım edilme korkusunun ve dolayısıyla penis hasedine kapılma korkusunun ta kendisidir. Bir cinsiyeti eril olarak işaretleyen sembolik pozisyon, eril cinsiyetin fallusa "sahip olduğu" pozisyondur; bu pozisyon, ceza tehdidi, yani hayali ve dolayısıyla yetersiz bir özdeşim olan dişilleşmenin tehdidi ile zorlanır. Dolayısıyla, fallusa sahip olma pozisyonu ile özdeşleşmeye yönelik olan hayali eril çabada kaçınılmaz bir yetersizlik, penis hasedine sahip olmaya yönelik bir yetersizlik ve bir özlem olduğu varsayılabilir ki burada penis hasedi hadım edilme korkusunun karşıtı değildir, aksine bu korkunun önkoşulunun ta kendisidir. Fallus ayrılabilir, sökülebilir olmasaydı, ya da halihazırda başka bir yerde ve halihazırda mülksüzleştirilmiş olmasaydı, hadım edilmekten korkulmazdı; bu, basitçe, hadım edilme endişesinin obsesif meşguliyetini kuran, sonradan kaybolacak bir hayalet değildir. *O, halihazırda kayıp olduğu gerçeğinin hayaletidir, sahip olunmuş olabileceğinin fantezisinin alt edilmesidir – nostaljinin göndergesinin kaybıdır*. Fallus onunla özdeşleşmeye dair her çabayı

aşıyorsa, ona yaklaşmadaki, onu anlatmadaki bu yetersizlik, imgesel olanın fallusla olan zorunlu ilişkisini kurar. Dolayısıyla, fallus halihazırda kayıptır, ve hadım edilme korkusu fantazmatik özdeşimin çarpışacağı ve semboliğe karşı çözeceği bir korkudur ki bu, bu sembolik güce nihai bir itaatin olamayacağını kabul etmenin korkusudur ve bunu, halihazırda etkili bir biçimde, zaten kabul etmiş olmalıyız.

Sembolik olan, bir bedeni mahrumiyetin ve hadım edilmenin işareti aracılığıyla dişil olarak işaretler ancak hadım edilmeye ceza tehdidi üzerinden erişmeyi mecbur kılabilir mi? Hadım edilme eril öznenin tehdit edildiği cezanın figürüyse, dişil pozisyonu üstlenmek sadece ceza tehdidi ile dayatılmıyor demektir. Dişil pozisyon bu cezanın biçimsel olarak yürürlüğe girmesidir, hatta bu tehdidin vücut bulmasıdır, ve dolayısıyla, sadece eril özneye ilişkin bir eksiklik olarak üretilir. Dişil pozisyonu üstlenmek hadım edilmeyi kabul etmektir ya da en azından ona dair bir ilişki geliştirmektir ki bu eril pozisyona yönelik bir tehdidi ve aynı zamanda eril olanın fallusa "sahip olduğunun" garantisini simgeler. Bu garantinin yerini hadım edilme tehdidi alabildiği içindir ki dişil pozisyon güvenlikli bir modda üstlenilmelidir. Dolayısıyla bu "özdeşim" *sürekli olarak* üretilir ve özdeşimin *yinelenmesine* dair olan talebin arkasında ısrarla süren, yinelenmeyi *becerememe* olasılığı, ve tehdididir.

O takdirde, dişil hadım edilmenin üstlenilişi nasıl dayatılır? Cezalandırılmaya razı olmayı reddeden için ceza işlevini gören nedir? Bu reddin ya da direnişin cezalandırılabilir bir fallisizm olacağını düşünüyor olabiliriz. Dişil olanın sembolik pozisyonunu idrak edememe hali – ki bu, sembolik ile özdeşleşmeye yönelik olan herhangi bir çabaya tekabül edecek bir başarısızlıktır – hadım edilmeye boyun eğmeyi, (hadım edilmiş) anneyle özdeşleşmeyi ve bu özdeşim üzerinden arzulanacak (hayali) babanın yerinden edilmiş bir versiyonunu üretmeyi becerememe olarak açıklanabilir. Hadım edilmeye boğun eğememe sadece kendi karşıtını, elinde Holofernes'in

kellesini tutan hayali hadım edici figürü üretebiliyor. Fallik anne tarafından temsil edilen aşırı fallisizmin figürü yıkıcı ve yutucudur; dişil pozisyona bağlandığından fallusun kaderini tersine çevirir. Hatırı sayılır derecede kadın düşmanı olarak inşa edilen bu yapı, fallusa sahip olmanın dişil bir eylem olarak eril versiyonuna nazaran daha yıkıcı olduğunu ileri sürer ki bu, fallik yıkıcılığın semptomu olarak işler ve kadınlar için fallusu, onun en yıpratıcı, öldürücü modaliteleri dışında üstlenmenin bir yolu olmadığına işaret eder.

Eril ve dişil özelliklerin üstlenilişini dayatan tehdit, eril olan için hadım edilerek dişilleşmeye düşüşü, dişil olan için ise fallisizme doğru canavarvari bir yükselişi simgeler. Yasa tarafından tehdit unsuru haline gelen cezayı vücuda getiren bu cehennem figürlerinin her ikisi de, kısmen, eşcinsel dışkılanmanın, cinsiyetli bir ahiretin figürleri midir? Dişilleşmiş "ibne" ve fallikleşmiş "sevici"? Dahası, bu anlatılmamış figürler, semboliğin kurucu eksiklikleri midir? Eğer bir erkek "fallusa sahip olmayı" fazla radikal bir şekilde reddediyorsa, eşcinsellikle cezalandırılacaktır, ve eğer bir kadın hadım edilmişlik pozisyonunu fazla radikal bir biçimde reddediyorsa, eşcinsellikle cezalandırılacaktır. Burada dilde içkin olduğu söylenen cinsiyetli pozisyonlar hiyerarşi ve farklılaşmaya dayalı belli bir speküler ilişki üzerinden stabilize edilir. Ancak bu speküler ilişkinin kendisi, tüm uygunsuz özdeşimlerin peşine düşüldüğü bir ilişkiler alanının dışlanması ve dışkılanması üzerinden tesis edilir; başka erkekler için fallus "olmayı" dileyen erkekler, başka kadınlar için fallusa "sahip olmayı" dileyen kadınlar, başka kadınlar için fallus "olmayı" dileyen kadınlar, başka erkekler için hem fallusa sahip olmayı hem fallus olmayı dileyen erkekler: Bu yasaklı alanda fallus olmak ve fallusa sahip olmak modaliteleri arasında gezinmenin yanı sıra bir takas devresi içinde partnerler arasında da dolaşır; fallusa "sahip olan" bir kadın için fallus "olmayı" dileyen erkekler, fallus "olan" erkekler için fallusa "sahip olmayı" dileyen kadınlar.

Burada bir başka dikkat çekilmesi gereken şey de, fallusun uygunsuzca gezinebilmenin yanı sıra seksüel alışverişin eksik, kayıtsız ve herhangi bir şekilde azaltılmış bir kurucu ilkesi olabileceğidir. Dahası, dışkılanmanın sadece iki figürü, heteroseksüelleştirilmiş erilliğin ve dişilliğin tersine çevrilmiş versiyonları, olduğunu öne sürmüyorum; aksine, Lacancı sembolikte anlaşılmaz ama düzenleyici unsurlar olan dışkılanmanın bu figürleri, özdeşimin ve arzunun ikili çerçevenin kendisini aşacak ve bozacak karmaşık çaprazlanışlarını engeller. Kuşkusuz karmaşık özdeşimsel çekişmelerin bu çeşitliliği, normalleşmiş heteroseksüelliğin ve dışkılanmış eşcinselliğin ikili temsiliyetinin dışında tutulur. Dişilleşmiş erkek eşcinselliği ve erilleşmiş kadın eşcinselliğinin teşkil ettiği bu ikililik, sembolik alışverişin tanımlayıcı sınırlarını kuran kısıtlayıcı bir imgelem olarak üretilir. Bunlar, sembolik *tarafından* süregelen hegemonyasını korumak adına kendi tehditkar dışı olarak üretilen hayaletlerdir.

Dişil olanın alanını belirleyen bir eksiklikten ibaret olan işareti; hadım edilmenin işaretini üstlenmek, sembolik düzenin öngöremediği ama kuşatmaya hazır gibi göründüğü bir dizi krize yol açabilir. Eğer hadım edilmenin sembolik pozisyonuyla özdeşleşmek başarısızlığa mahkum ise, bu özdeşim sürekli ve anlamsız bir biçimde söz konusu pozisyonun fantazmatik bir benzerliğinde konuşlanıyorsa ve kendisini asla tamamen ona bağlayamıyorsa, yasanın dayattığı ile dişil olanın yasaya sadakati adına sunduğu özdeşim arasında kritik bir mesafe her zaman bulunur. Dişil olarak işaretlenen beden bu işareti belli bir eleştirel mesafeden sahiplenir ve taşır, radikal bir huzursuzluk ya da fantazmatik ve müphem bir haz ya da endişe ve arzunun karışımı bir duygulanım ile. Eğer dişil, hadım edilmiş olarak işaretlendiyse, bu işareti üstlenmek zorundadır ki burada "üstlenmek" hem bir özdeşim arzusunu hem de bir imkansızlığı içerir.[4] Çünkü eğer hadım edilmişliğini

4 Burada üstlenme olarak tercüme ettiğimiz "assume" kelimesinin teolojik köklerini hatırlamak gerekiyor. "Assumption" (*assomption*) Meryem'in

üstlenmek, başarmak, ya da ona razı olmak zorundaysa, burada baştan bir sosyalleşme özrü olmalıdır, bu bedenin söz konusu işarete yönelik olarak bu işaretin dışında ve ötesinde kimi şekillerde ortaya çıkmış olmasından bahsediyorum.[5] Bu işaret tarafından kodlanan ve yürürlüğe sokulan tehdit veya cezanın işaret ettiği, bir ceza korkusunun sürekli olarak dayatıldığı, uyum ve itaatin timsali henüz olamamış veya hiç olamayacak bir beden var. Kuşkusuz, sembolik yasaya uygun olarak kendini hadım etmeyi becerememiş, fallusa sahip olma arzusundan feragat edememiş bir beden de var.

Eğer bu analizin penis hasedini bir şekilde yeniden gündeme getirdiği söylenebilirse, herhangi bir hasetlik edimindeki özdeşimin tutarsız statüsünü yeniden tartışmaya açtığı da söylenebilir: hasedin yapısında hayali bir özdeşim olasılığı, kabul edilen ama aynı zamanda engellenen bir "fallusa sahip olma"ya geçiş vardır. Eğer yasa dişil özdeşime hadım edilmişlik pozisyonu dayatmak zorundaysa, bu yasa özdeşimin farklı işleyebileceğini, dişil olanın fallusa sahip olma ile özdeşleşme gayretinin yasanın buyruğuna direneceğini ve dolayısıyla bu olasılıktan feragat etmek gerektiğini "biliyor" olmalıdır. Dişil pozisyon halihazırda hadım edilmiş ve dolayısıyla penis hasedine tâbi olarak temsil edilmesine rağmen, görünen odur ki penis hasedi sadece sembolik ile olan eril ilişkiyi belirlemez, aynı zamanda fallusa sahip olmaya dair, yani hiç kimsenin sahip olamadığı ancak imgesel olanın uçucu alanında herkesin

---

cennete "alınması"na tekabül eder. Böylesi bir ilahi mertebeye erişme durumu Lacan'da cinsiyetin üstlenildiği bir figüre döner. Üstlenişteki faillik açık bir biçimde yasadan gelir. Ancak cinsiyetin üstlenilişi, Meryem'in yukarıya doğru olan seyahati, yükselen bir bakire figürü üzerinden tahayyül edilir, ve dolayısıyla cinsiyete yükselirken kadın cinselliğine bir yasak yerleştirir. Bu yüzden cinsiyeti sahiplenmek hem cinselliğin düzenlenişi hem de aynı zamanda dişil cinselliğin idealleştirilmiş ve kirlenmiş olarak ikiye bölünmesine tekabül eder.

5 Bkz. Jacqueline Rose, *Sexuality and the Field of Vision* (Londra: Verso, 1986), ss. 90-91; Mary Ann Doane, "Commentary: Post-Utopian Difference" der. Elizabeth Weed, *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics* içinde (New York: Routledge, 1989), s. 76; Teresa de Lauretis, "Freud, Sexuality, Perversion," der. Donna Stanton, *Discourses of Sexuality* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), s. 217.

sahip olabildiği şeye sahip olmak için sarf edilen boş gayrete dair, her ilişkiyi belirler.

Peki özdeşim nerede ve nasıl vuku bulur? Hangi noktada kendimize güvenerek bir özdeşimin meydana geldiğini söyleyebiliriz? Esasen, özdeşimin vuku bulduğu asla iddia edilemez çünkü özdeşim olaylar dünyasına ait değildir. Özdeşim sürekli olarak, arzulanan bir olay veya bir başarı, ancak asla başarılamayacak olan bir başarı olarak tanımlanır; bir olayın fantazmatik olarak sahnelenişinden ibarettir.[6] Bu bağlamda özdeşimler, imgesele aittir; onlar hizalanma, sadakat, müphem ve beden arası birliktelik çabalarıdır; "ben"i sarsarlar; onlar her "ben"in inşasında mevcut olan "biz"in kalıntılarıdırlar, "ben"in şekillendirilmesindeki başkalığın kurucu varlığından ibarettirler. Özdeşimler asla tamamen ve nihai olarak kurulmaz; onlar sürekli olarak yeniden inşa edilirler ve yinelenebilirliğin uçucu mantığına tabidirler. Özdeşimler tanzim edilir, güçlendirilir, güçsüzleştirilir, onlara itiraz edilir ve kimi zaman onlardan vazgeçilmesi dayatılır. Burada direnişin sadece başarısızlık olasılığı ile bağlantılandırılması bize yasayı böyle idrak etmenin siyasi yetersizliği olarak gösterilecektir çünkü bu formülasyon söz konusu başarısızlığı üreten yasanın, mümkün kıldığı direniş türleri sayesinde yeniden şekillenemediğini veya hatırlanamadığını öne sürer. Bir iktidar alanı olarak bu yasanın statüsü nedir?

Yinelenebilirlik mantığına tâbi fantazmatik bir çaba olarak tanımlanabilen özdeşleşme her zaman yasayla, daha spesifik olmak gerekirse, ceza tehdidini ileterek işlev gören yasak ile, ilişkili bir halde vuku bulur. Burada sembolik olan tarafından ve onun üzerinden atanan buyruk ve tehdit olarak tanımlayabileceğimiz yasa, korku aşılayarak cinselliğin şeklini ve yönünü dayatır. Eğer özdeşim sembolik bir pozisyonla uyum içerisinde bir ego, Freud'un ısrarla belirttiği üzere "ön-

6 Bkz. Laplanche and Pontalis, "Fantasy and the Origins of Sexuality," Victor Burgin, James Donald, der. Cora Kaplan, *Formations of Fantasy* (Londra: Methuen, 1986).

celikle ve her şeyden önce bedensel bir ego", üretmeye gayret etmekten ibaretse, özdeşimsel fantazmaların uygunsuzlukları ve uyumsuzlukları, yasaya yönelik bir direniş sahası üretir. Ancak yasayı tekrarlamayı beceremememek ya da reddetmek, yasanın ürettiği buyruğun yapısını kendiliğinden değiştirmez. Yasa buyurmaya devam eder ama yasaya uymamak benlikte imgesel düzeyde bir tutarsızlık oluşturur. Yasaya itaatsizlik imgeselin umudu, başka bir deyişle imgeselin sembolikle karşılaştırılamazlığının umudu, haline gelir.

Direnişin böylesi bir versiyonu Lacan'ın bazı feminist okurları için, psikanalizin karşıtlıklara ve hiyerarşilere dayalı cinsel pozisyonları sorunsallaştırmadaki kabiliyetini gündeme getirmiş oldu. Ancak bu direniş anlayışı semboliğin statüsünü değişmez bir yasa olarak ele alabilmeyi beceriyor mu?[7] Dahası bu yasanın dönüşebilir olması semboliğe bağlanan zorunlu heteroseksüelliğin yanı sıra Lacancı şemadaki sembolik ve imgesel kategorileri arasındaki ayrımın tutarlığını ve mutlak ayrılığını da sorgulanır hale getirmez mi? Zorunlu heteroseksüelliğin siyaseten sorgulanması bakımından değişmez bir yasaya karşı direnmenin - ki burada direniş güvenli bir biçimde imgesel ile sınırlandırılır ve dolayısıyla semboliğin yapısı içerisine girmesi engellenir – *yeterli* olup olmadığını tartışmak gerekiyor.[8] Sembolik, ne ölçüde, direnişin imgesel içinde evcilleştirilmesi üzerinden kasıtsızca tartışılmaz bir pozisyona yükseltilir? Şayet sembolik Babanın Adı tarafında kuruluyorsa, semboliğe karşı olan feminist direniş kasıtsızca, dişil direnişi daha az dayanıklı ve daha az tesirli olan imgeselin alanına indirerek, babanın yasası-

7 Yasağın ya da daha hassas olmak gerekirse öznenin üzerindeki engelin bir temel teşkil ettiğini tartışan bir Lacan okuması için, bkz. Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan, İng.* çev. Francois Raffoul ve David Pettigrew, Albany: SUNY Press, 1992.

8 Bu, hem psikanaliz hem de Foucault ile ilişkili olarak tartıştığım bir problemdir. Bkz. Judith Butler, "Subjection and Resistance: Between Freud and Foucault," der. John Rajchman, *The Question of Identity*, New York: Routledge, 1994.

nı *korur*. Dişil direniş bu hamleyle özgünlüğü çerçevesinde bir değer kazanır ve gücünü azaltır. Dişil direnişin değerleri, sembolik ve imgesel arasındaki radikal ayrımı kabul ederek cinsel olarak farklılaştırılmış ve belli bir hiyerarşik sisteme indirgenmiş "ayrı alanlar" mefhumunu yeniden tesis eder. Direniş, yasanın kurucu iktidarından geçici bir kaçışı barındırıyor olsa bile, semboliğin kendi iktidarını yinelediği ve bununla birlikte cinsel buyruklarının yapısal cinsiyetçiliğini ve homofobisini dönüştürdüğü dinamiğin içerisine giremez.[9]

Sembolik, cinsiyetli öznenin dil içerisinde kuruluşunun normatif boyutu olarak anlaşılabilir. Bu, bir dizi buyruğu, tabuyu, yaptırımı, ihtarı, yasağı, imkansız idealleştirmeyi ve tehdidi içerir – ki bunlar kültürel olarak geçerli cinsel öznelerin alanını tesis etme gücünü içeren performatif söz edimleridir: bir başka deyişle, özneleştirme/tâbi kılma etkilerini

9 Kaja Silverman, Babanın Adının evrenselleştirilmesinin heteroseksizmine yenilikçi bir alternatif sunar. Silverman'a göre sembolik, fallus tarafından yönetilmeyecek bir yeniden oluşum gerçekleştirebilir. Burada sembolik ile Babanın Yasası arasında bir ayrım olduğu ileri sürülür. Gayle Rubin'in "The Traffic in Women" metnine dayanarak, ensest yasağının Babanın Adı ile bir arada anılmasının mecburi olmadığı iddiasını ortaya atar: "Ne Levi-Strauss, ne Freud, ne Lacan, ne de Mitchell ... ensest yasağına örmek teşkil edecek yapısal bir buyruk ileri sürmezler. Ensest yasağı, erkeklere nazaran kadınların – ya da her ikisinin – takas için dolaşıma sokulmasını dayatır ancak böyle bir buyruk da yoktur. Dolayısıyla ensest yasağını Babanın Adından ayırmamız gerekiyor ki tarihi kanıtların yetersizliğine rağmen Akrabalık Yasası Yapısının fallik olmayabileceği hususunda diretebilelim" (Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, s. 37). Zorunlu heteroseksüelliğe (ve kadın takasına) bir kültürel kavranılabilirlik öncülü olarak öncelik atamayan sembolik içerisindeki yeniden-oluşumların izini süren biri olarak, Silverman'ın projesini takdir ettiğimi söylemeliyim. Fallusun lezbiyen bir alanda yeniden oluşumu, Silverman'ın gey fanteziye atıfta bulunarak işaret ettiği fallusun yıkımının "tersine çevrilişini" tesis edebilir. Ancak fallusa "hayır" demenin ve dolayısıyla Rancière'in deyimiyle "hakim kurgu" içerisinde iktidarı simgeleyen şeye hayır demenin kendisinin bir yeni iktidar oluşumu, direnen bir iktidar oluşumu olmadığı konusunda emin değilim. Fallusun iktidarı imlemeye devam etmesi için zorunlu bir nedeni olmadığı konusunda ise Silverman'a katıldığımı söylemeliyim. Buna ek olarak, imleyici bağlantıların fallusun imleyici alanlarına sızan ve çoğalan yeni oluşum türleri aracılığıyla kısmen de olsa bozulabileceğini söylemek gerekiyor.

üretme ve maddeleştirme gücüne sahip performatif edimlerdir bunlar. Ancak bu özne-inşasının normatif ve üretken işleyişini iktidarın hangi kültürel konfigürasyonu düzenler?

"Cinsiyet" her zaman, hegemonik normların bir yinelenişi olarak üretilir. Bu üretken yinelenme hali bir tür performatiflik olarak okunabilir. Söylemsel performatiflik, isimlendirdiğini üretir, kendi göndergesini icra eder, isimlendirir ve eyler, isimlendirir ve yapar. Ancak, çelişkili bir biçimde, söylemin bu üretken kapasitesi türetilmiştir, bir kültürel yinelenebilirlik hali ve yeniden anlamlanma pratiğidir, durduk yerde yaratılmaz. Genel olarak konuşursak, bir performative, beyan ettiğini üretme işlevine sahiptir. Performatifler, söylemsel birer edim olarak (performatif edimler tesirli olabilmek için tekrarlanmak zorundadırlar), bir söylemsel üretim mevkisi oluştururlar. Düzenlenmiş ve tasdik edilmiş bir pratiğin dışında hiçbir edim beyan ettiğini üretme gücüne sahip değildir. Kuşkusuz, yinelenmiş ve dolayısıyla tasdik edilmiş bir dizi konvansiyon dışında kalan herhangi bir performatif edim hiçbir koşulda üretemeyeceği etkileri üretme çabasından ibaret kalacaktır.

Adli buyrukların yapıbozumcu okumalarının Lacancı semboliğin alanıyla olan ilişkisini düşünelim. Yasayı, adlandırma üzerinden, etkileyen otorite/yargıç kendisinde o otoriteyi barındırmaz. Yasanın adına tesirli bir biçimde konuşan biri olarak yargıç yasayı ya da onun otoritesini yaratmaz; yasaya "atıfta bulunur", yasaya başvurur ve onu yeniden hatırlatır, ve böylece yasayı yeniden tesis eder. Dolayısıyla yargıç, imleyici bir zincirin ortasında yasayı teslim alacak ve onu icra edecek, yasanın iktidarını açığa çıkaracak şekilde konumlandırılır. Yasa bir hüküm veya bir onay olarak işlev gördüğü zaman, yasal olarak yasakladığı ve koruduğu şeyi meydana getiren bir buyruk olarak çalışır. Yasanın performatif olarak dile getirilişi, bir başka deyişle yasal söylem içinde sıklıkla bir kanunlar kitabı içine yazılmış olan "ifade", ancak halihazırda yürürlükte olan bir dizi konvansiyonun yeniden işleme so-

kulmasıyla çalışır. Bu konvansiyonlar kendilerini yeniden ve yeniden hatırlatıcı bir ifadeler zinciri içinde temeller, başak bir meşrulaştırıcı otoritede değil.

Çelişkili bir biçimde, yasayı konuşan ya da yazan tarafından *dile getirilen* şey, sözlerini bağlayıcı kılmak için otoriteyi üstlenmiş, kutsal yargının tecessümü, bir konuşmacı *kurgusundan* ibarettir. Ancak, eğer yargıç yasaya atıfta bulunuyorsa, yasaya bağlayıcı gücünü atayan otoritenin kendisi değildir; aksine, kendisini önceleyen yetki sahibi yasal bir konvansiyona müracaat eder. Yargıcın söylemi yasayı yeniden tesis etmenin ve anlamlandırmanın alanı haline gelir. Yargıcın atıfta bulunduğu, halihazırda varolan yasa yetkisini nereden alır? Orijinal bir otorite, öncül bir kaynaktan söz edilebilir mi? Yoksa, otoritenin temeli, atıfta bulunma pratiğinin *içerisinde*, hep geri dönecek şekilde, sürekli bir *erteleme* olarak mı kurulur? Bir başka deyişle, otorite kendisinin geri alınamaz bir geçmişe sürekli olarak ötelenmesi üzerinden inşa edilir. Bu öteleme meşrulaştırmanın vuku bulduğu yinelenen edimden ibarettir. Asla geri alınmamış bir temele işaret ediş otoritenin temelsiz temeli haline gelir.[10]

Cinsiyeti "üstlenmek" bir söz edimi gibi midir? Ya da, atıfsal bir strateji veya yeniden imleyici bir pratikten ibaret midir?

Ben cinsiyetli pozisyonu tarafından güvenceye alındığı ölçüde bu ben ve pozisyonu ancak sürekli olarak üstlenilerek güvence altına alınabilecektir ki burada üstlenmek tekil bir edim veya olay değildir, aksine tekrarlanabilir bir pratiktir. Eğer cinsiyetli bir pozisyonu üstlenmek, Lacan'ın da iddia ettiği üzere, yasamaya ilişkin bir norma rücu etmek ise, "üstlenmek" edimi bu normu tekrarlamak, ona atıfta bulunmak ve onu taklit etmeye dair bir mesele haline gelecektir. Dolayısıyla bu bağlamda atıfta bulunma edimi, hem normun yoru-

10 Burada Kafka'nın, yasanın kaynağının izinin sürülemediği ve buyruklarının okunamaz hale geldiği, "an Imperial Message" başlıklı hikayesine başvurulabilir (Franz Kafka, *Parables and Paradoxes*, New York: Schocken, 1958, ss 13-16.

mu hem de aynı zamanda normun kendisinin ayrıcalıklı bir yorum olduğunun ifşası olacaktır.

Bu bize "cinsiyetli pozisyonların" lokaliteler olmadığını, aksine tüzel bir alan içerisinde, yani bir kurucu kısıtlamalar alanı içerisinde, tesis edilmiş atıfsal pratikler olduğunu gösterir. Cinsiyetin vücut bulması bir çeşit yasaya atıfta bulunma haline tekabül edecektir ki burada ne cinsiyetin ne de yasanın kendi çeşitli bedenlerinin ve çağrılışlarının öncesinde varolduklarını söylenemez. Yasanın kendi çağrılışından önce geldiği yerde verili bir çağrı "yasa" olarak yerleşir. Dahası, onu doğru bir şekilde ve bütünüyle çağırmakta ya da örneklemekte başarısız olmak böylesi bir çağrıyı ve aynı zamanda onun cezalandırıcı sonuçlarını harekete geçiren koşulun ta kendisidir. Yasa otoriter bir yasa olarak korunmak adına tekrarlanması gerektiği için, kendi hatasının, ya da bozumunun, olasılığını sürekli yeniden tesis eder.

Semboliğin aşırı iktidarı yasanın vücuda getirildiği atıfsal pratik tarafından üretilir. Bu, sembolik yasanın, yani cinsiyetli pozisyonları (cezalandırma tehditleri vasıtasıyla) yöneten normların kendilerinin, bu yasa ve normlarla özdeşleşmeye yönelik hayali çabalardan daha büyük ve kuvvetli oldukları anlamına gelmez. Peki semboliğin iktidarla donatılmış olmasına ne diyeceğiz? Hayali bir pratik olan özdeşleşme pratiği çifte bir hamle olarak algılanmalıdır: bir özdeşim semboliğe atıfta bulunarak sembolik yasayı hatırlatır, çağırır ve yetkilendirir, hayali temsilinin öncesinde varolan kurucu bir otorite olarak yasaya başvurur. Ancak semboliğin önceliği ve otoritesi yinelenebilirliği üzerinden kurulur ki buradaki atıf öteleneceği öncel otoriteyi etkili bir biçimde vücuda getirir. Dolayısıyla atıfta bulunmanın durmaksızın ötelenen kökenine tâbi kılınması hileli bir oyundan, öncül otoritenin, çağrılışının temsilinden türetildiği bir hileden ibarettir. Dolayısıyla bu pozisyonu vücuda getirme ya da temsil etme gayretlerini meşrulaştıran, harekete geçiren ve teşvik eden bir ilksel pozisyon yoktur; aksine bu pozisyon temsillerinin seyrinde üretilen bir

kurgudan ibarettir. Dolayısıyla, burada temsil, cinsiyetli pozisyonların önceliği kurgusunu üretmektedir.

Yukarıdaki performatiflik tartışmasını takiben sorulması gereken sorun, semboliğin, tam anlamıyla cinsiyetin atıfsal pratiğinin işaret ettiği türden bir yasa, aslında bu çağrının etkileri olarak üretilen öncelikli bir otorite olup olmadığıdır: Dahası, bu bağlamda atfın inkarı gerektirip gerektirmediği, bir dizi inkar üzerinden vuku bulup bulmadığı, muhalif imkanların dışlanması üzerinden heteroseksüel normu çağırıp çağırmadığıdır.

Şayet cinsiyetli pozisyonların üstlenilmesi için homoseksüelleşen dışkılanma figürlerinin inkar edilmesi bir *zorunluluk* ise, bu figürlerin erotik kateksis alanları olarak geri dönüşü sembolikteki muhalefet alanlarını yeniden şekillendirecektir. Herhangi bir pozisyon farklılaşma üzerinden güvence altına alındığı sürece, bu pozisyonların hiçbiri normatif heteroseksüelliğe karşı basit bir muhalefeti sahiplenerek varolmayacaktır. Aksine, semboliğin kurucu öğelerini yeniden biçimlendirecek, yeniden dolaşıma sokacak ve yeniden anlamlandıracaktır ve dolayısıyla semboliğin altüst edici bir yeniden vücuda getiriliş halini hayata geçirecektir.

Ancak Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildindeki görüşleri daha da güçlüdür: düzenleyici yasa, belli bir dizi edimi ve pratiği denetler, sınırlandırır ve yasaklar ama bu yasağı hazırlayıp yürürlüğe sokarken bir direnişe, yeniden anlamlandırılmaya ve bu yasanın kendini altüst edişine *söylemsel bir düzenek* sağlar. Foucault yasayı yöneten imleme sürecini kabul edilen sınırlarını aşabilen bir süreç olarak ele alır; dolayısıyla, yasaklayıcı yasa, söylem içindeki verili bir pratiğe işaret ederek, engellemeye çalıştığı toplumsal olguyu kasıtsız da olsa harekete geçiren, yeniden şekillendiren ve yaygınlaştıran bir kamusal muhalefet imkanını da üretir. Foucault bunu kendi cümleleriyle şöyle ifade ediyor: "Engelleme, ret, yasak, iktidarın temel formları olmanın da ötesinde, onun sadece sınırlarını teşkil eder: iktidarın kızdırılmış ya da aşırı biçimle-

rini. Her şeyden önce iktidar ilişkileri, üretkendir."[11] Cinsellik söz konusu olduğunda, ki bu sıradan bir örnek değildir, yasaklayıcı yasa, tetkik ettiği ve denetlediği pratikleri erotikleştirme riskini taşır. Yasaklanan pratiklerin listelenerek beyan edilmesi bu pratikleri kamusal, söylemsel bir alana taşımakla kalmaz, onları potansiyel erotik yatırımlar olarak üretir ve dolayısıyla, olumsuz bir biçimde de olsa bu pratiklere belli bir erotizm sağlar.[12] Dahası, yasakların kendileri erotik nesneler haline gelebilirler ki Freud'un da belirttiği üzere, yasanın sansürüne uğramak aşkın elzem koşullarından biridir.[13]

Semboliğin yukarıdaki analizinde, bu sistem içerisindeki birtakım asi özdeşimleri, cinsiyetli pozisyonların üstlenilişinin dayatılmasını sağlayan yasakların çağırdığı figürler olarak ele aldık. Erilleşmiş sevici ile dişilleşmiş ibne toplumsal cinsiyet cezasına örnek teşkil ediyordu ama tabii ki örnekleri çoğaltabiliriz: erkekleri reddeden femme lezbiyen, heteroseksüelliğin varsayımlarını sarsan eril gey erkek, ve erilliğin ve dişilliğin konvansiyonel nosyonlarıyla açıklamaya çalıştığımızda karmaşıklıklarıyla bizi daha da şaşırtacak çeşitli birçok örnek. Her halükarda, sembolik alanın heteroseksüel varsayımı, açıkça tersine çevrilmiş özdeşimlerin etkili ve açık bir biçimde hazdan *ziyade* dışkılanmaya işaret edeceği, ya da bu özdeşimlerin yasaya başkaldırının haz verici olabilmesinden ve yasanın erotik olarak kendi aleyhine dönmesinden bahsetmeksizin dışkılanmaya işaret edeceğidir. Burada varsayılan, yasanın cinsiyetli özneleri heteroseksüel farklılık

11 Michel Foucault, "End of the Monarchy of Sex," der. Sylvere Lotringer, *Foucault Live, İng. çev.* John Johnston, New York: Semiotext(e), 1989, s. 147.

12 Yasanın erotikleştirilmesinin Foucault'cu anlamda bir ters-söyleme nasıl evrildiğine ilişkin bir tartışma için, bkz. Judith Butler, "The Force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and Discursive Excess," *Differences 2:2* (1990).

13 Sigmund Freud, "Observations of Transference-Love" (1915), *Standard Edition.* cilt 12; "Contributions to the Psychology of Love" (1910), İng. çev. Joan Riviere, *Sexuality and the Psychology of Love* (New York Collier, 1963), ss. 49-58.

üzerinden kurduğudur: burada korku homoseksüelleşmiş dışkılanmada vücut bulur ve cezalandırma tehdidi bu korkuyu özneye aşılar.

Yasakların erotik olarak yeniden yürürlüğe sokulması ve cinsellik için yeni kültürel formların üretimi, semboliğin yasaklayıcı gücü altında kaçınılmaz bir şekilde buharlaşacak bir hayali alan içerisindeki gelip geçici bir mesele değildir. Gey ve lezbiyen cinselliğinin dışkılanma üzerinden ve ona karşı yeniden anlamlandırılması, semboliğin kendisinin beklenmedik bir biçimde yeniden şekillendirilip yaygınlaştırılmasıdır.

Kimilerinin başka bir şekilde meşrulaştırılmış cinsellikle-rin kuşattığı bir gelecek vizyonunu sadece boş bir hayal olarak ele alması kendi homoseksüel fantezilerini kültürel olarak imkansız ya da gelip geçici bir rüyalar ve sevdalar alanına indirgemeyi dileyen heteroseksüel bir psişenin egemenliğinin kanıtıdır. Lacan bu güvenceyi, eşcinselliği geçici bir fantezinin gerçekleşemeyecek ömrüne indirip kültürün heteroseksizmini koruyarak, okuyucusuna verir. Dolayısıyla, eşcinselliğin gerçekleşemezliğini söz konusu sembolik alanın bir zayıflığının işareti olarak görmek semboliğin kendi altüst edilişinin işareti olarak tarif edebileceğimiz en hileli, sinsi özelliğini yanlış anlamış olmaya tekabül eder. Diğer taraftan, eşcinselliğin semboliğe girişi, şayet semboliğin kendisi bu giriş esnasında radikal olarak dönüşmeyecekse, çok az şey değiştirecektir. Kuşkusuz, eşcinselliğin meşrulaştırılması, semboliğin *queer* bir biçimde yeniden anlamlandırılmasının büyümesi ve düzenin normatifliğini dönüştürmesi adına, normalleş(tir)menin gücüne direnmek zorundadır.

İNKAR MANTIĞININ ÖTESİNDE SİYASİ İLİŞKİ

Psikanalitik kuramın bu yeniden yorumunda cinsiyetli pozisyonlar eşcinselliğin inkarı ve dışkılanması, ve normatif heteroseksüelliğin üstlenilmesi vasıtasıyla güvenceye alınır-

lar. Böylece Lacan'da "cinsiyetli pozisyonlar" olarak geçen ve birçoğumuzun basitçe "toplumsal cinsiyet" olarak bildiği şey, heteroseksüel olmayan özdeşimlerin kültürel olarak imkansız olanın alanına, imgeselin alanına atılmasıyla güvence altına alınır ki bu özdeşimler çoğu zaman semboliğe muhalefet ederler ancak sonunda yasanın gücüyle gayrı-meşru addedilirler. Yasanın dışında, onun öncesinde olan, onu baştan itibaren kültürel olarak düşünülemez ve yaşanamaz addederek muhalefet imkanlarının gücünü azaltan heteroseksist bir ekonomi vasıtasıyla imgesele atılırlar. Yukarıda heteroseksüelliğin "normatif" olanına atıfta bulunmasının sebebi heteroseksüelliğin her zaman eşcinselliğin toptan inkarında ve reddinde temellenmediği gerçeğidir.

Bu bağlamda cinsiyetin üstlenilişini yöneten ve istikrarsızlaştıran inkar mantığı, eşcinselliğin mümkünatını imgeselin geçici alanına atan heteroseksüel ilişkiselliği varsayar. Eşcinsellik tamamen inkar edilmez, çünkü oyalayıcı, eğlendirici bir işleve sahiptir ama bu, semboliğin kendi cinsiyetli pozisyonlarını tamamen ya da nihai olarak tesis etmeyi beceremeyişinin ve aynı zamanda hakim yasanın gücünden mahrum bir isyanın figürü olarak görülen bir "eğlence" unsuru olarak kalacaktır.

Peki cinsiyetli pozisyonların eşcinsellik pahasına ya da eşcinselliğin dışkılanması üzerinden sahiplenildiğini söylemek, bunu tartışmak ne anlama geliyor? Bu formülasyon bize eşcinsellik ile dışkılanmanın arasında bir bağlantı olduğunu, heteroseksüel özdeşimin kalbinde dışkılanmış bir eşcinsellik ile özdeşleşme olasılığının yattığını gösterir. Bu inkar ekonomisi heteroseksüelliğin ve eşcinselliğin birbirini dışlayan olgular olduklarını, ancak biri kültürel olarak yaşanabilir diğeri gelip geçici ve hayali bir sevda olarak addediliği sürece karşı karşıya gelebileceklerini öne sürer. Eşcinselliğin dışkılanması ancak bu dışkılanma ile özdeşleşerek vuku bulabilir ki bu özdeşim inkar edilmek zorundadır: Halihazırda üstlenilmiş olduğu için üstlenilmesinden korkulan, dışkılanmayı tesis eden ve sürdüren bir özdeşimdir bu.

Buna cevabımız sadece, sembolik içerisindeki "pozisyonları" çoğaltınayı önermek olmamalı. Bu pozisyonların değişmeksizin üstlenilmesini sağlayan dışlayıcı hamleleri, yani cinsiyetli pozisyonların normatif çağrılışını harekete geçiren ve sürdüren inkar edimlerini sorgulamak olmalı. Heteroseksüelliğin dışlayıcı mantık üzerinde bir tekeli yoktur. Kuşkusuz bu mantık kendilerini heteroseksüel bir ötekinin üretimi ve inkarı üzerinden kuran gey ve lezbiyen pozisyonlarını tanımlar ve sürdürür; bu mantık biseksüelliğin tanınmasındaki zorlukta ve aynı zamanda biseksüelliğin bir tür ihanet veya sadakat yetersizliği olarak normatif bir şekilde yorumlanışında kendini tekrar eder: her ikisi de zalim bir silme stratejisine tekabül eder.

Bir özdeşimin diğerinin pahasına sahiplenildiği varsayımında ne tür bir ekonomi işler? Eğer heteroseksüel özdeşim eşcinsel olarak özdeşleşmeyi reddederek değil, adeta asla görünmemesi gereken dışkılanmış bir eşcinsellik ile özdeşleşme vasıtasıyla meydana geliyorsa, normatif özne-konumlarının daha genel olarak bir dışkılanmış özdeşimler bölgesine bağımlı olduğunu ve onun üzerinden vücut bulduğunu söyleyebilir miyiz? Bu, bir taraftan beyazlık ve heteroseksüellik gibi hegemonik özne-konumlarını diğer taraftan silinmiş ya da belli bir meşruiyet statüsüne erişme gayreti içinde debelenen özne konumlarını ele aldığımızda nasıl işler? Böyle öznelerin tesis edildiği ve varlığını sürdürdüğü iktidar değişkenleri oldukça farklıdır. Ancak yine de bir öznel pozisyonu siyasi davaya evirmenin barındırdığı bazı riskler vardır: hegemonik özne-pozisyonları tarafından sahiplenilmiş dışkılama stratejilerinin madun veya silinmiş pozisyonlara sahip olanların varlık mücadelelerini yapılandıran ve kapsayan bir hale geldiği söylenebilir.

Gey ve lezbiyen özneler heteroseksüelliği tesirli bir biçimde dışkılayacak bir toplumsal iktidara, imleyici bir iktidara sahip olmasalar bile, gey ve lezbiyen kimlik oluşumunda bazen heteroseksüellik ile kurucu bir ilişki halinde olmayı reddetme

çabası baş gösterir. Bu ret, gey ve lezbiyen kimliğin, sözde karşıtı olan heteroseksüelliğe karşı kendisini tanımlamaya yönelik siyasi bir gereklilik olarak icra edilir. Ancak bu ret çelişkili bir biçimde birleştirme niyetinde olduğu iştirakçılarının elini zayıflatır. Böylesi bir ret stratejisi heteroseksüelliğe hatalı bir bütünlük atfetmekle kalmaz, heteroseksüel tâbiyetin içerisindeki zayıflıklarla uğraşmaya ve heteroseksizmin beslendiği karşılıklı dışlama mantığını çürütmeye yönelik siyasi fırsatı kaçırır. Dahası, bu karşılıklı ilişkiyi inkar etmek heteroseksüelliğin tamamen reddine sebep olabilir ki bu, bir dereceye kadar reddedilmiş heteroseksüellikle özdeşleşmek anlamına gelir. Burada önemli olan, adeta halihazırda kurulmuş olan bu özdeşimi tanımayı reddetmektir ki bu, tanınamayan ve dolayısıyla yası tutulamayan bir kaybın, gey bir melankolinin alanını işaret eden bir rettir. Gey ve lezbiyen özne-konumunun görünümünün istikrarını koruması için, heteroseksüellik bu reddedilmiş ve inkar edilmiş yerde kalmak zorundadır. Bu pozisyonların heteroseksüel kalıntıları, çelişkili bir biçimde, özellikle gey bir kimliğin istikrarı üzerindeki ısrar vasıtasıyla sürdürülmek zorundadır. Burada açıklığa kavuşturulması gereken, verili bir pozisyonla özdeşleşmeyi radikal bir biçimde reddetmiş olmanın belli bir düzeyde özdeşimin halihazırda oluşmuş olduğunu, kurulduğunu ve sonradan reddedilmiş olduğunu gösterdiğidir ki bu inkar edilmiş özdeşimin semptomatik olarak gündeme gelişi, kamusal söylemde gey ve lezbiyen öznelerin işaret ettikleri özdeşimin üzerindeki ısrarcılıkta kendini gösterir.

Bu, tutarlı bir kimlik pozisyonunu ortaya çıkarmanın maliyetine yönelik bir siyasi sorunsalı gündeme getirir ki burada bahsedilen tutarlık bu kimlik pozisyonlarının tam da kendilerini tehdit eden dışkılanmış tahayyüllerin üretimi, dışlanması ve inkar edilmesi üzerinden inşa edilir. Kuşkusuz, ilişki kurmanın ancak kimliğin tutarlığını riske atmakla mümkün olabileceği görüşü haklı olabilir. Bu siyasi yaklaşım, Bersani'nin sadece merkezsizleştirilmiş öznenin arzulamaya

hazır olduğuna dair yürüttüğü tartışmayla ilişkilendirilebilir.[14] Herhangi bir özne pozisyonunun kurucu bir özdeşimi olarak kabul edilmeyen, alçaltılmış bir şekilde sürekli dışsallaştırılmanın ve dahası sürekli inkar edilmenin ve bir ret rejimine maruz kalmanın riskini taşır. Belli bir dereceye kadar, kurucu özdeşimlerin tam da daima reddedilmiş olan özdeşimler olduklarını söyleyebiliriz çünkü, Hegel'in aksine, özne kendi oluşum sürecinin tamamına hükmedemez. Ancak bazı ret formları dışkılamanın dışsal ve dışsallaştırılmış figürleri olarak yeniden ortaya çıkarlar. Bizim buradaki meselemiz, kendi sınırlarını inşa ettiği ve bütünlüğünü kurduğu bu tekrarlanan inkar mekanizmasıdır. Bu unutulmuş bir geçmişte bırakılmış, maziye gömülmüş bir özdeşim değildir. Bu özdeşim tekrar ve tekrar yıkılmak ve gömülmek zorundadır ki işte bu, öznenin ısrarla sınırlarını koruduğu zorunlu inkardır (bu tartışma, kitabın altıncı bölümünde ele aldığım Nella Larsen'da, endişe ile güvence altına alınan beyazlığın ve heteroseksüelliğin nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olacak).

Burada mesele, varolan semboliğin, yani kültürel yaşanabilirlik alanının içerisindeki özne pozisyonlarını sayıca çoğaltmak değildir, her ne kadar bu pozisyonlar liberal devlet içerisinde varolan güçlenme alanlarını işgal etmek (sağlık hizmetine, yasal olarak onaylanabilen birlikteliklere erişebilmek ve kamusal olarak tanınmanın hatırı sayılır gücünü harekete geçirmek) açısından gerekli olsa da. Bu pozisyonları işgal etmek, çağdaş sembolik düzenin içerisinde önceden varolan yapısal kademelere yükselme meselesi değildir; aksine bazı "işgaller", Gramsci'de olduğu gibi, yeni imkanlar vücuda getirebilme yollarının temellerini atarlar. Bir başka deyişle, bu, özne pozisyonunun meydana getirdiği sözcelemenin [é*nonciation*] öncesinde varolduğu anlamına gelmez çünkü bazı ifadeler onları harekete geçiren kimlik pozisyonlarını parçalar. Pozisyon ile sözceleme arasında radikal bir dışsal-

14 Leo Bersani, *Tie Freudian Body: Psychoanalysis and Art* (New York: Columbia University Press, 1986), ss. 64-66 ve 112-113.

lık ilişkisi yoktur; bazı iddialar semboliğin sınırlarını genişletir, semboliğin içerisinde bir yerdeğişimi üretir, pozisyon ve yapısal kademeyi işaret eden kelime haznesini tamamen zamansallaştırır. Varolmamış bir pozisyonu tesis eden ya da özne pozisyonlarının kurulduğu ve stabilize edildiği dışlama ve yerdeğişim kanallarını işaretleyen ifadeyi nasıl anlamlandıracağız?

Özne pozisyonları inkar ve dışkılama mantığı içerisinde, ve bu mantık üzerinden, üretildiği ölçüde, kimliğin özgünlüğü irtibat kaybı üzerinden elde edilir ve farklılıklara dayalı olarak kimlikleri üreten ve bölen iktidar haritası takip edilemez hale gelir. Kimlik pozisyonlarının çoğulcu bir eksende çoğaltılması, aralarında bir ilişki kurmaya çalışmaksızın farklılıkların çoğaltılmasına ve daha büyük gruplaşmaların oluşmasına sebep olacak dışlayıcı ve parçalayıcı hamlelerin artması anlamına gelecektir. Çağdaş siyasette düşünülmesi gereken, siyasi alan içerisindeki çeşitli dinamik ve ilişkisel konumları basitçe birbiriyle birleştirmeden bağlantılandıran ilişkilerin nasıl tartışılacağıdır. Dahası, bu alanların nasıl işgal edileceği *ve* onların, üretimlerinin dışlayıcı koşullarının, daha karmaşık koalisyon odaklı bir çerçeve dahilinde, sürekli dönüştürüldüğü demokratikleştirici bir muhalefete nasıl tâbi tutulabileceğine dair fırsatlar üretmek çok önemli olacaktır. Dolayısıyla tutarlı kimlikler üzerinde siyaseten ısrar etmenin başka mağdur gruplar ile siyasi ittifaklar kurabilmek için bir temel teşkil edip edemeyeceğini sorgulamak, özellikle böyle bir ittifak kavramının söz konusu kimlik pozisyonlarının kendilerinin bir tür "geçiş"ten ibaret olduklarını ve koalisyonun güçlüğünün yaşayan birer örneği olduklarını anlamada çuvalladığı noktada, önem arz etmektedir. Bir başlangıç noktası olarak tutarlı kimlikte ısrar etme, "özne"nin ne olduğunun halihazırda bilindiğini, ve kullanıma hazır öznenin dünyaya yerini yeniden münazara etmek için girebileceğini varsayar. Ancak eğer bu özne, tutarlığını kendi karmaşıklığı pahasına, onu meydana getiren özdeşimlerin çaprazlanması pahasına,

oluşturuyorsa, bu özne kendi işleyiş alanını demokratikleştirebilecek olası muhalefet bağlantılarını engelliyor demektir.

Böylesi bir özne tanımında, daha yumuşak ve nazik bir psikanalitik kuram imkanından öte bir mesele var. Buradaki esas mesele, tutarlı kimliğin sürdürülmesini sağlayan örtük acımasızlıklar, kendine zulmetmeyi de içeren acımasızlıklar, tutarlığın kurgusal olarak üretilmesini ve sürdürülmesini sağlayan aşağılama durumudur. Tutarlı heteroseksüelliğin üretiminde bariz bir şekilde görünür olan bu durum, tutarlı lezbiyen kimliğinin, tutarlı gey kimliğinin, ve bu dünyalar içinde tutarlı butch kimliğinin, tutarlı femme kimliğinin üretiminde de vardır. Bu örneklerin her birinde kimlik, zıtlık üzerinden inşa edildiği kadar ret üzerinden de inşa edilir. Bir lezbiyen heteroseksüelliği tümden reddediyorsa, kendisini, heteroseksüelliğin kurucu tutarsızlığını bilen ve yaşayan bir düz veya biseksüel kadından daha çok, heteroseksüelliğin iktidarı içinde buluyor olabilir. Eğer butchlık kendini katı bir şekilde femmeliğe karşı konumlamak ise, bu bir özdeşimin reddi midir, yoksa halihazırda kurulmuş ve inkar edilmiş femmelik ile özdeşleşmekten ibaret midir, yani butchı sürdüren, onsuz butchın butch olarak varolamayacağı inkar edilmiş bir özdeşimden ibaret midir?

Burada yeni ve başka özdeşimleri üstlenmeyi tembih etmiyorum. Konvansiyonel olarak inkar edilmiş özdeşimleri sahiplenme imkanında siyaseten büyük bir ümit görmüyorum. Kuşkusuz kimi inkarlar esaslı bir biçimde harekete geçirici ve güçlendiricidir, ve dahası özne bazı imkanları reddedip bazı diğer imkanları kabul etmeden işlev göremez, hareket edemez. Kuşkusuz kimi inkar türleri kurucu kısıtlamalar olarak işlev görür ve onlardan vazgeçilemez. Burada bir yeniden yorumlama durumu söz konusudur çünkü öznenin özdeşimlerini reddettiği söylenemez, aksine belli dışlamalar ve yadsımalar özneyi tesis eder ve bunlar öznenin kendi istikrarsızlaştırılışının kalıcı ve kurucu tahayyülleri olarak sürdürülür. Dışlanmış bütün özdeşimleri kapsayıcı özelliklere dönüştürme ide-

ali – tüm farklılıkları bir bütünlük içerisinde üstlenme ideali – bizi dışı olmayan Hegelci bir senteze götürür ki bu, bütün farklılığı kendisinin temsili özellikleri olarak üstlenerek, bir emperyalizme dönüşür, kendisini romantik, sinsi ve her şeyi tüketen bir hümanizm aracılığıyla kuran bir figür haline gelir.

Bağımlı olduğu dışlamaları göremeyen özdeşimin yoğunlaşmasını takip eden potansiyel acımasızlıkları, zulümleri etraflıca düşünmeliyiz ki bu yoğunlaşmış özdeşimin varolabilmesi için bağımlı olduğu dışlamaların reddedilmesi ve özdeşimlerin dışkılanmış birer artık olarak kalması gerekiyor. Bu ret, dışlayıcı kimliklerin ortaya çıkmasına sebep olmakla kalmaz, dışlayıcı ilkesini bu verili pozisyonlarda kim sapıyorsa ona dayatır.

Her özne gibi çoklu bir biçimde kurulmuş bir özneye ayrıcalıklı bir özdeşim tavsiye etmek, bir düşüşü ya da bir felci dayatmaktır. Dahası, benimki de dahil olmak üzere bazı feminist pozisyonlar siyasi hareketin özdeşim alanı olarak problematik bir şekilde toplumsal cinsiyete öncelik vermiş oldular ve bu öncelik ırk, ya da cinsellik, ya da sınıf, ya da jeopolitik konumlanım/yerdeğişim pahasına verilmiş oldu.[15] Bu mesele, sadece, bir özneyi bir özdeşimler çokluğu olarak taçlandırma meselesi değildir çünkü bu özdeşimler sürekli olarak iç içe geçmiştir, birbirlerinin aracı işlevini görür: bir toplumsal cinsiyet özdeşimi bir ırk özdeşimini reddetmek ya da kurmak adına harekete geçebilir. Etnisite sayılan şey, cinselliği çerçeveler ve erotikleştirir ya da kendisi seksüel bir işaretleme haline gelebilir. Bu bize meselenin ırkı, cinselliği ve toplumsal cinsiyeti sanki birbirinden tamamen ayrılabilir birer iktidar ekseniymişler gibi ilişkilendirmek meselesi değildir. Bu terimlerin kategoriler hatta pozisyonlar olarak çoğulcu bir kuramsal ayrıma tâbi tutulması da onlara hatalı

15 Madun "pozisyon"ların aynı anda hem birer üretim hem de yok ediş olduğuna ilişkin bir tartışma için bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Sradies: Deconstructing Historiography", der. Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (Londra: Oxford University Press, 1988), ss. 17-19.

bir bütünlük atfeden ve liberal devletin düzenleyici amaçlarına hizmet eden dışlayıcı işlemlere dayanır. Analitik olarak birbirlerinden ayrı ele alındıklarında, bunun pratik sonucu sürekli bir döküm, sürekli genişleyen bir listeyi üreten bir çoğaltma olur ki bu liste, ilişkilendirmeye çalıştığını etkili bir biçimde ayırır ve Gloria Anzaldua'nın deyimiyle kategorilerin birbirine yakınsadığı olası kavşak noktalarını göremeyen, bir özne olmaktan çok birbirine yaklaşan gösterenlerin birbiri içinde ve birbiri üzerinden işlemesini sağlayan olası bir kavşağı göz önünde bulunduramayan bir döküm üzerinden ilişki kurmaya çalışır.[16]

Ayrılabilir kategoriler olarak içeriği teker teker sayılabilen böylesi bir çerçeve içerisinde beliren ise, birbirleri *için* vücuda getiriliş hallerinin koşullarıdır: Cinselliğin modalitesinde ırk nasıl yaşanır? Sömürgeci ve yeni-sömürgeci ulus devletler devlet iktidarının güçlendirilmesinde toplumsal cinsiyeti nasıl icra ederler? Sömürgeci egemenliğin aşağılamaları (Fanon'da) hadım etme olarak, ırkçı şiddet (JanMohammed'de) sodomi olarak nasıl tahayyül edilir? 'Homoseksüellik' nerede ve nasıl, hem sömürülenin itham edildiği cinsellik hem de aynı zamanda Batı emperyalizminin (Walter Williams) yeni ortaya çıkan bir semptomu olabilir? 'Şark' nasıl örtünmüş bir dişi olarak tahayyül edilir (Lowe, Chow); ve feminizm, kadınların evrensel olarak patriarkale tâbi kılınışı tezini desteklemek adına kadın mağduriyetinin temsillerini ararken ne dereceye kadar "üçüncü dünya"yı yağmalar, talan eder (Mohanty)?[17]

16 Gloria Anzaldua, *Borderlands / La frontera* (San Francisco: Spinsters, Aunt Lute, 1987), ss. 77-91.

17 Irkın cinsellik olarak nasıl yaşandığı sorusunu sormak bana Paul Gilroy'un, ırkın yekpare bir birim olmadığı ve sınıfın farklılaştırıcı modaliteleri içerisinde yaşandığını tartıştığı sözlerini anımsatıyor. Bkz. Paul Gilroy, "'Race', Class, and Agency," *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation* (Londra: Hutchinson, 1987), ss. 15-42. Ayrıca bkz. Abdul JanMohammed, "Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright and the Articulation of 'Racialized Sexuality'", *Discourses of Sexuality*, 94-116; M. Jacqui Alexander, "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago" ve Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discour-

Dahası, nasıl olur da varolan söylemsel olanaklar sınırlarını, katakresis olarak bilinen ve temsilden dışlanışı temsiliyetin kendisinin koşulu haline gelmiş bir "madun dişi" pozisyonunda bulur (Spivak)? Bu soruları soruyor olmak halen "kimlik" sorunsalını gündeme getiriyor olmamız manasına gelir ancak artık burada kimlik önceden tesis edilmiş bir pozisyon veya değişmeyen bir birim değildir, aksine kimliklerin kurulduğu ve/veya silindiği, yürürlüğe sokulduğu ve/veya felç edildiği dinamik bir iktidar haritasının parçasıdır.

Bazı kimlik siyaseti örneklerinde aşikar olan çaresizlik kimlik pozisyonlarının öncelikli bir politik *hamle* olarak saygınlaştırılışının ve düzenlenişinin sonucudur. Tutarlı bir kimliğin hayata geçirilişi o kimliğin kendi politik hamlesi haline geldiğinde, kimliğin adeta polisliğini yapmak, onun "tutarlı özneler"in inşa edilmesini sağlayan inkar ve dışlama mekanizmasının üstesinden gelmeye gayret eden grupların salahiyetine yönelik daha geniş çaplı bir kültürel mücadeleye hizmet edebileceği bir siyasetin yerini alır.[18]

Yukarıdaki sözlerimin hiçbiri kimliğin inkar edilmesi, üstesinden gelinmesi, silinmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Hiçbirimiz tamamen "kendisini unutmaz." Kültürel olarak yaşanabilirliğe erişmemizi sağlayan kurucu kısıtlamaların üstesinden gelebilme arzusu, kendi şiddetini içinde barındırır.

---

ses," der. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 1991, ss. 133-52 ve 51-80; Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press, 1967; Rey Chow, *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading Between East and West*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1991; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca: Cornell University Press, 1991; Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston: Beacon Press, 1986.

18 Önemle dikkat edilmesi gerekir ki bu tür karmaşık çalışmalarda başarıya imza atmış eserler, bireysel yazarlara ait olmaktan ya da bireysel bir iş olmaktan ziyade, farklı perspektiflerin birbirleriyle dinamik bir ilişki içerisinde ele alınışını teşvik eden eserler olurlar. Bunun en harika örneklerinden biri için bkz. der. Toni Morrison, *Race-ing Justice, En-gendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality*, New York: Pantheon, 1992.

Ancak tam da bu yaşanabilirlik belli bir inkarın, üstünlük kurmanın, ya da sömürücü bir ilişkinin sonucu olduğunda, anlaşma koşulları artarak karmaşıklaşır. Bu analizin öne sürdüğü şey ise, çeşitli özdeşimlerin oluşturulduğu ve yerinden edildiği kavşakların, matrislerin, söz konusu çelişmezlik mantığını (bir özdeşimin daima ve yalnızca bir başkası pahasına sahiplenildiği mantığı) yeniden ele almayı dayatacakları bir farklılık ekonomisinin aciliyetini düşünmemiz gerektiğidir. Kimlik odaklı herhangi bir politik grubun iştirakçılarının kurduğu karmaşık iktidar ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda, bir özdeşimin bir başkası pahasına sahiplenildiği bir koalisyon siyaseti, kaçınılmaz olarak, dışlanmanın şiddetiyle oluşmuş kimliği parçalayacak geçimsizliklere sebep olacaktır, yarıklar yaratacaktır.

Tâbi kılınmış kimliğin, işaretlerini kamusal alanda sahiplenmek, kuşanmak hiç kuşkusuz çok önemlidir zira söz konusu kamusal alan kendi homofobik ve ırkçı hegemonyasını kültürel ve politik olarak kurulmuş kimliklerin silinişi ya da evcilleştirilişi üzerinden tesis eder. İşaretlenmemiş bir imtiyaz üzerinden işleyen emperyalist hümanizmin kurgularını ifşa etmek adına kimlikler üzerinde ısrar etmemiz bir zorunluluk olduğu sürece, kimliklerin daha da belirgin bir şekilde politik aktivizmin gündemine girme riski baki kalacaktır. Dolayısıyla kimliğe yönelik her ısrarcı eğilim, bir noktada, hegemonik iktidar değişkenlerinin elini kuvvetlendiren kurucu dışlamaların, her oluşumun harekete geçmek için icra etmeye zorlanacağı dışlamaların farkına varacaktır. Bu eleştiri, öncelikle spesifik kimliklere dönüşü harekete geçiren dışlayıcı hamleleri kimlik siyaseti düzeyinde tekrarlamamak adına önem arz edecektir.

Eğer liberal hümanizm, kendi kibri üzerinden, kültürel olarak spesifik kimliklerin çoğaltılmasını dayatıyorsa, bu şiddeti bir kuşatma durumundan veya onun vasıtasıyla ortaya çıkmış bu spesifik kimliklerin varoluş mücadelesi içerisinde, kurallı ya da düşünümsel olarak, hatırı sayılır bir fark ya-

ratmaksızın tekrarlamamamız çok önemlidir. Özdeşimlerin yer değiştirmesi, her zaman mecburi olarak, bir özdeşimin bir başkası için inkar edildiği anlamına gelmez. Bu hareket, genişleyen bir dizi ilişkiyi sahiplenme olasılığına yönelik bir umudun belirtisi de olabilir. Bu, başkasının pozisyonuna "duygudaş" olmak kadar basit bir mesele değildir çünkü duygudaşlık kendini bir başkasının yerine koymayı da barındırır, bu birinin konumunu *kendi* konumu *olarak* sömürmeye de tekabül edebilir. Bu ilişki, toplumsal kimliklerin tümünün kısmen inşa edilmiş karakterine dayanarak, soyut bir denklik çıkarımından ibaret olmayacaktır. Burada esas mesele, özdeşimin, dışladığı alanda nasıl barındığının izlerini sürme; vücuda getireceği müstakbel topluluğun suretine erişmek için bu barınışın izlerini takip etme meselesidir.

4
TOPLUMSAL CİNSİYET YANIYOR: SAHİPLENME VE YIKMA SORUNLARI

> Hepimizin, kapıyı çalıp, biz kapının ardından "kim o?" diye sorduğumuzda (bu "bariz" olduğu için) "benim diye cevap veren arkadaşlarımız vardır. Ve biz de gelenin "o adam" veya "o kadın" [vurgular bana ait] olduğunu anlarız.
>
> —Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses"

> "Yasa"nın amacı, yasanın kökeninin tarihi içinde kesinlikle en son kullanılan şeydir: tersine, bir şeyin kökeninin nedeni ile onun nihai yararı, bir amaçlar sistemindeki fiili kullanım ve yeri birbirinden çok ayrı şeylerdir; varolan, bir şekilde varolmaya başlamış her şey, defalarca yeni amaçlar uğruna yeniden yorumlanır, tekrar ele alınır, dönüştürülür ve yeniden yönlendirilir.
>
> —Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*

Althusser'in çağırma mefhumunda çağrısıyla ya da hitap edişiyle öznenin toplumsal oluşumunu başlatan polistir. Polis memuru sadece yasayı temsil etmekle kalmaz, "hey, sen!" hitabı ile yasayı o çağırdığı kişiye bağlama yetkisine de sahiptir. Çağrı anına kadar kanunu çiğneme durumunda değilmiş gibi görünen (ve şimdi belli bir eylemi bu çağrı tarafından bir kanunu çiğneme olarak saptanan) "o", tam olarak toplumsal bir özne değildir, daha tam olarak özneleştirilmemiştir, çünkü o (adam veya kadın) daha henüz azarlanmamıştır. Azar özneyi sadece baskı altına alıp denetlemekle kalmaz, öznenin toplumsal ve yasal oluşumunun yaşamsal bir kısmını da biçimlendirir. Çağrı, şekillendiricidir, hatta icra edicidir, çünkü bireyin boyun eğdirilmiş özne statüsüne girişini başlatmaktadır.

Althusser bu "çağrı" ya da "sorgulama"yı, tek taraflı bir edim olarak, yasanın, bir yandan korku aşılarken, diğer yandan da belli bir bedel karşılığında özneye kabul görme olanağı veren iktidarı ve gücü olarak düşünür. Azarlamada, özne sadece tanınmakla kalmaz, aynı zamanda ilgisiz, sorgulanabilir ya da imkansız bir varoluş şeklindeki bir dış bölgeden öznenin söylemsel ya da toplumsal alanına geçerek, belli bir toplumsal varlık düzeni de kazanır. Ancak, bu özneleşme/tâbi olma azarlayıcı sözün doğrudan bir etkisi olarak mı ortaya çıkmaktadır, yoksa bu sözün, bir ceza korkusu dayatma gücüne sahip olması ve bu dayatmadan yasaya bir boyun eğme, bir sadakat üretmesi mi gereklidir? Yasa tarafından çağrılmanın ve özne olarak kurulmanın daha başka yolları var mıdır? Yasaca muhatap alınmanın, yasayı muhatap almanın, cezalandırma gücü ile kabul görme gücünü birbirinden ayırabileceğimiz başka yolları var mıdır?

Althusser, bu türden bir yapısal çözümlemeye Lacancı yaklaşımdan gelen katkının altını çizer ve yasa ile ona uymaya zorlanan özne arasında bir yanlış tanıma ilişkisi olduğunu ileri sürer.[1] "Kötü özneler"in mümkün olabileceğine atıfta bulunmakla birlikte, böyle bir çağıran yasanın ortaya çıkaracağı *itaatsizliğin* boyutlarını göz önüne almaz. Oysa yasa, sadece reddedilebilir olmakla kalmaz; çiğnenebilir, kendi tek yanlı işleminin o tektanrıcı gücünü de sorgulamayı götürecek şekilde yeniden tanımlanmaya zorlanabilir. Öznenin tekbiçimliliğinin beklendiği, davranış uyumluluğunun emredildiği yerde, yasanın reddi, yasaya onu gülünç duruma düşürecek bir uyumlulukla sağlanabilir; böylece emrin, buyruğun meşruiyeti ince bir şekilde sorgulanmış, bir abartı halini alana kadar tekrarlanmış, onu yürürlüğe koyanın otoritesine karşı duracak bir biçimde yeniden eklemlenmiş olur. Buradaki performatif, icra edici yan, yani yasanın yasaya bağlı özne üretmeyi amaçlayan çağrısı, yasayı harekete geçiren disipline

1 Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatus", ss. 170-177; ayrıca bkz. "Freud and Lacan", *Lenin* içinde, ss. 189-220.

edici niyet olarak ortaya çıkan şeyi aşan ve karışıklık yaratan bir dizi sonuç doğurur. Böylece çağırma basit bir performatif olma, atıfta bulunduğu şeyi yaratma gücüne sahip bir söylem edimi olma konumunu kaybeder ve niyet edilmiş herhangi bir atıftan fazlasını anlamlandırarak, kastettiğinden daha fazlasını yaratmış olur.

Bunun sonucu olarak oluşan itaatsizliğe bütün o dilbilimsel olanağı ve sözlüğü sağlayan, performatifin kurmadaki, oluşturmadaki bu başarısızlığıdır – söylemsel buyruk ile onun benimsenmiş etkisi arasındaki kayma.

Dilin kullanılmasının *ilk* olarak adlandırılmayla, bir *isimle çağrılmayla* mümkün kılındığını, bir ismi taşımanın, kendisine pek de seçim şansı tanınmadan kişinin söylem içindeki yerini belirlediğini düşünelim. Bu tür "çağrılar"ın birikmesi ve yakınsaması sonucunda üretilen bu "ben", kendisini bu zincirin tarihselliğinden ayıramaz veya doğrulup bu zincirin karşısına, bana karşı duran, ben olmayan, sadece başkalarının oluşturdukları bir nesneymiş gibi çıkamaz; çünkü sorgulayıcı çağrılar örgüsü ve onun yeri olan "ben" tarafından üretilen bu yabancılaşma ve bölünme sadece tecavüzcü, ihlal edici değil, aynı zamanda muktedir hale getirendir de – Gayatrri Spivak'ın "muktedir kılıcı tecavüz" dediği gibi. Kendi inşasına karşı çıkacak olan "ben", muhalefetini, direnişini tanımlamak için her zaman bu inşadan bir anlamda beslenecektir de; üstelik "ben", onun "failliği" denilen şeyi kısmen karşı koymayı amaçladığı güç ilişkilerine bulaşarak gerçekleştirir. "Ben"in karşı koyduğu güç ilişkilerine dahil olması, *bulaşması*, onu muktedir hale getirenin gerçekten de güç ilişkileri olması, sonuç olarak, "ben"in bu güç ilişkilerinin mevcut biçimlerine indirgenebilir olması demek değildir.

Fark etmişsinizdir, görüşümü biçimlendirirken "ben"i hep tırnak içine aldım, ama ben hâlâ buradayım. Ve şunu da eklemeliyim ki bu, burada böyle bir kuramsal projenin kişiyi, yazarı, hayatı ıskalayacağı yolundaki muhtemel kuşkuya cevap olarak sizin için ürettiğim bir "ben"dir; bu iddiaya karşı

çıkarak, daha doğrusu böyle bir kaçışın mercii durumundaki adlandırılmaya tepki olarak şunu yazıyorum: "Ben"in bu şekilde tırnak içine alınması, onun toplumsal olarak inşa edilmiş olmasındaki kurucu iki-yanlılığı düşünmekte belirleyici bir rol oynar – burada "inşa', özneleştirilmenin/tâbi kılınmanın hem muktedir kılıcı hem de tecavüz edici anlamlarını taşımaktadır. Eğer birisi incitici terimlerle çağrılarak veya hitap edilerek söylemsel yaşama girmişse, nasıl zaten halihazırda işgaline uğramış olduğu çağırmayı – yeniden anlamlandırmanın olanaklarını bu tecavüzün amaçlarına karşı doğrultmak için – işgal edebilir ki?

Bu, "ben"in ya da otobiyografik yanın sansürlenmesi veya yasaklanmasıyla aynı şey değildir; tam tersine, bu kullanımı olanaklı kılan iki-yanlı güç ilişkilerinin soruşturulmasıdır. Kişinin varlığında bu kullanımların tekrar etmesi, ya da Patricia Williams'ın deyimiyle, "kişinin varlığında içerilen mesajlar"ın yalnızca bu kullanımları tekrar ediyor olması, tam da tecavüzün koşullarından yıkmanın türeyebilirliğini sağlayan şeydir. Bu anlamda, "cinsiyet" kategorisinin, "cinsiyetçiliğin" aracı ve etkisi veya onun çağırılması anı olduğu, ve yine aynı şekilde "ırk"ın da "ırkçılığın" aracı ve etkisi veya onun çağrılma anı olduğu ve "toplumsal cinsiyet"in de sadece heteroseksizmin hizmetinde olduğu şeklindeki sav, sanki bu terimler her zaman ve sadece onları doğuran baskıcı güç rejimlerini takviye etmeye yararlarmış gibi, bu tür terimleri hiç kullanmamız gerektiği anlamına gelmez. Tersine, bu tür terimler bu tür rejimlerce üretilip yine onlar tarafından kısıtlandıkları içindir ki kaynaklarındaki amaçları saptıracak ve tersine çevirecek yönlerde tekrarlanmalıdırlar. Kişi kendisine tecavüz deneyimini yaşatan terimlerden araçsal bir uzaklıkta durmaz. Bu tür terimler tarafından işgal edilmişken aynı zamanda onları meşgale edinmek, bir suç ortaklığı, bir tekrar, incinmeye bir geri dönüş tehlikesi taşır elbette; ama aynı zamanda insanın, bu incinmenin, kendi seçmediği bu çağırmanın harekete geçirici gücü üzerinde çalışabilmesi için bir fırsattır da. Eğer tecavüzü

sadece bir travma olarak, yıkıcı bir tekrarlamaya zorlanmanın nedeni olarak anlamak mümkünse (ve kuşkusuz tecavüzün güçlü bir sonucudur bu), tekrarın kuvvetini de, tam da tecavüze olumlu bir cevabın koşulu olarak kabul etmek aynı şekilde mümkündür. Bir incinmeyi tekrarlamaya zorlanmak, illaki incinmeyi aynı şekilde tekrarlamaya zorlanmayı ya da tamamen o incinmenin travmatik yörüngesinde kalmayı gerektirmez. Dildeki tekrarlama kuvveti, paradoksal bir biçimde belli bir failin – koşulların efendisi olan bir ego kurgusuna bağlı olmayan bir failliğin – seçim yapmanın *imkansızlığından* türemesinin şartlarını oluşturabilir.

İşte Irigaray'ın Platon'u eleştirel taklidi, lezbiyen fallus kurgusu ve *Paris Yanıyor* filminde hısımlığın yeniden tanımlanışı[2] bu anlamda, hegemonik iktidar biçimlerinin, sadakatle tekrarlamayı başaramayan ama bu başarısızlıkları sayesinde de bu güçlerin tecavüzcü amaçlarına karşı tecavüzün terimlerini yeniden anlamlandırma imkanını doğuran tekrarları olarak anlaşılabilir. Cather'in baba adını işgali, Larsen'ın beyaz olmak denen acı verici ve ölümcül taklidi araştırışı ve "tuhaf"ın [*queer*] dışarı atılma, bir dışkı muamelesi görme noktasından siyasal rüştünü ispat etme noktasına taşınması, söylemsel meşruiyetin sınırlarındaki benzer iki-yanlılık odaklarının sorgulanmasını getirecektir.

Böyle bir öznenin zamansal yapısı şu anlamda çapraz örgülü[3] bir kesişimdir: tözsel veya kendi kendini belirleyen "özne" yerine, bu söylemsel taleplerin bitişme noktası, Gloria Anzaldua'nın bir deyişini kullanırsak, bir "kavşak" gibidir. Anzaldua da siyasal ve toplumsal söylemsel kuvvetlerin bu kavşağının "özne" mefhumuyla anlaşılamayacağını öne sürüyor. Kendi inşa edilişini önceleyen herhangi bir özne yoktur, ve bu inşalar tarafından belirlenen bir özne de yoktur; kültü-

2 Ç.-n.: Yeniden tanımlama olarak çevirdiğimiz "*rearticulation*", yeniden eklemleyerek tanımlama/anlamlandırma anlamı taşıyor.

3 Ç.-n.: Burada kullanılan terim olan *chiasmic*, biyolojide, merkezi sinir sisteminin, her iki taraftaki liflerin diğer tarafa geçmesiyle oluşan x şeklindeki yapısını ifade ediyor.

rel çarpışmanın rabıtası, bağıdır bu her zaman; "biz"i oluşturan terimlerin yeniden anlamlandırılması veya tekrarlanması talebinin öyle topluca reddedilemeyeceği ama tam bir itaatle de karşılanamayacağı bağ noktasıdır kültürel çarpışmasının. Olmayan-mekan gibidir; özneleştirmenin/tâbi kılmanın tam da onlar vasıtasıyla sürdüğü – veya sürmeyi başaramadığı – o terimlerin yeniden işlemesi imkanını ortaya çıkaran iki-yanlılığın mekanı.

İKİ-YANLI *DRAG*

Bu görüşlerden hareketle şimdi de *Paris Yanıyor* üzerine bir değerlendirmeye geçeceğim. Her zaman ve her yoldan "tuhaf"ların yok edilmesini ayarlıyor görünen, ama bunun yanında o yok edici normların, toplumsal cinsiyet ve ırkın o öldürücü ideallerinin taklit edildiği, yeniden işlendiği, yeniden anlamlandırıldığı tek tük mekanlar da üreten bir kültürde, öznelerin eş zamanlı olarak üretilmelerinin ve boyun eğdirilmelerinin akla neler getirdiğinden söz edeceğim. Bu filmde yasayı hiçe sayma ve olumlama, hısımlığın ve onurun yaratılması olduğu kadar, yıkıcı olarak adlandırılamayacak, hatta karşı cinsin giysilerini kullanan, henüz ameliyat olmamış bir transseksüel, Latin bir fahişe ve "Xtravaganza evi"nin üyesi olan Venus Xtravaganza'nın ölümüne de neden olan bir tür norm tekrarı da vardır. Venus hangi sorgulayıcı çağrılar dizisine yanıt vermektedir ve onun bu yanıtlama tarzında yasanın terkrarlanışına nasıl bakılmalıdır?

Venus, ve genelde *Paris Yanıyor,* egemen normları alaya almanın onları yerinden oynatmaya yeterli olup olmadığı ve toplumsal cinsiyetin doğallıktan çıkarılmasının, hegemonik normların takviye edilmesine vasıta olup olmadığı sorusunu ortaya atmaktadır. Her ne kadar bazı okurlar *Cinsiyet Belası* isimli kitabımda, *drag* gösterilerin egemen cinsiyet normlarını yıkmanın bir yolu olarak çoğalmasını savunduğumu dü-

şünmüş olsalar da, *drag* ve yıkma arasında bir ilişki olması gerekmediğinin ve *drag*'ın, abartılı heteroseksüel toplumsal cinsiyet normlarının doğallıktan çıkarılmasında olduğu kadar yeniden idealleştirilmesinde de kullanılabileceğinin altını çizmek istiyorum. Öyle görünüyor ki, en iyi koşullarda *drag*, kişinin, kendini de oluşturmuş olan güç rejimlerine bulaştığı genel durumu yansıtan belli bir iki-yanlılığın ve böylece kişinin tam da karşı olduğu güç rejimlerine bulaşmasının yeridir.

Her toplumsal cinsiyetin *drag* gibi olduğunu veya *drag* olduğunu ileri sürmek, "taklit"in, *heteroseksüel* projenin ve onun toplumsal cinsiyet ikiciliğinin kalbinde yattığını, *drag*'ın evvelki ve asli bir cinsiyeti önceden varsayan ikincil bir taklit olmadığını, buna karşın hegemonik heteroseksüelciliğin kendi idealleştirmelerini taklit etmek için sabit ve tekrar eden bir çaba olduğunu önermektedir. Bu taklidi tekrarlamak zorunda oluşu, kendi özgünlük ve uygunluk iddialarını üretmek ve kutsallaştırmak için marazileştirici uygulamalar ve standartlaştırıcı bilimler öne sürüşü, heteroseksüel performatifliğin hiçbir zaman tam olarak başa çıkamayacağı bir endişeyle kuşatıldığını, aynen kendi idealleştirmeleri gibi olma, onlarla bire bir örtüşme çabasının hiçbir zaman tam olarak karşılık bulamayacağını, ve heteroseksüelleştirilmiş toplumsal cinsiyetin kendi kendisini üretebilmek için dışarda bırakmak zorunda olduğu cinsel olanak alanları tarafından sürekli rahatsız edildiğini gösterir. O zaman, bu anlamda *drag*, hegemonik toplumsal cinsiyetin üretildiği taklit edici yapıda yansıdığı ve heteroseksüelliğin doğallık ve aslilik iddiasını tartıştığı ölçüde yıkıcıdır.

Ancak öyle görünüyor ki, burada önemli bir özelliği daha eklemek zorundayım: heteroseksüel ayrıcalık birçok yoldan işler ve bu yollardan ikisi, kendini doğallaştırmak ve kendini asli ve norm olan gibi göstermektir. Ama bunlar işlediği yegane iki yol değildir, çünkü açıktır ki heteroseksüelliğin aslilik ve doğallıktan yoksunluğunu kabul ettiği ama yine de gücünü koruduğu alanlar vardır. Yani, heteroseksüel kültürün kendi

için ürettiği *drag* biçimleri vardır – muhtemel eşcinsel sonuçlar karşısındaki endişenin filmlerin anlatısal güzergahı boyunca sürekli hem yaratılıp hem de savuşturulduğu örnekleri, *Victor Victoria*'da Julie Andrews'u *Tootsie*'de Dustin Hoffman'ı ya da *Bazıları Sıcak Sever*'de Jack Lemmon'ı anımsayabiliriz. Bunlar herhangi bir *drag* gösterideki eşcinsel fazlalığı, açık bir heteroseksüel ilişkinin, üstü örtülü bir şekilde ima edilen bir eşcinsel ilişkinin ortaya çıkmasından evvel gerçekleşmesi ihtimali karşısındaki korkuyu üretip kullanan filmleridir. Heteroseksüelliğin bu yüksek tipi eğlence için *drag*'dır ve her ne kadar bu filmler eşcinsellik düşmanlığı ve paniğinin işlendiği kültürel metinler olarak önem taşısa da[4] bunları yıkıcı diye nitelendirmekte çekingen davranacağım. Gerçekte bu tür filmler, sınırlarını sürekli bir şekilde "tuhaflığa" karşı korumak zorunda olan heteroseksüel ekonomiye törensi bir gevşeme sağlama işlevi görür ve eşcinsellik korkusunun bu saptırılmış üretim ve kararlılığı aslında heteroseksüel rejime kendi kendini sürdürme görevinde güç kazandırır.

Paris Yanıyor için yazdığı kışkırtıcı eleştirisinde Bell Hooks, bazı eşcinsel erkek *drag* üretimlerini, kadın düşmanı olmakla eleştirir ve burada da kendine kısmi yandaşlar olarak, feminist kuramcılardan Marilyn Frye ve Janice Raymond'ı bulur.[5] Feminist düşünce içindeki bu gelenek, *drag*'ın kadınlara karşı saldırgan olduğunu ve aşağılama ve gülünç duruma sokmaya dayalı bir taklit olduğunu öne sürmektedir. Özellikle Raymond, *drag*'ı çapraz-giyinme ve transseksüellikle aynı kefeye konmuş, bunların aralarındaki farklılıkları yok sayarak, bu uygulamaların her birinde kadınların temellük edilmeye ve nefrete maruz kaldığını ve bu özdeşimde saygılı ve yükseltici hiçbir şey bulunmadığını savunmuştur. Buna yerinde bir cevap olarak, özdeşimin her zaman iki-yanlı bir süreç olduğu söylenebilir. Günümüzün güç rejimleri altında bir toplumsal

4 Bkz. Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety* (New York, Routledge, 1992), s. 40.

5 Bell Hooks, "Is Paris Burning", *Z*, Sisters of the Yam Column, Haziran 1991, s. 61.

cinsiyetle özdeşleşmek, gerçekleştirilmesi mümkün olan ve olmayan, ve güç ve statüsü, sayesinde ısrarla yakınlaştırıldıkları özdeşimleri önceleyen bir normlar dizisiyle özdeşleşmeyi içermektedir. "Bir erkek olmak" ya da "bir kadın olmak", içsel olarak dengesiz meselelerdir. Bunlar her zaman bir iki-yanlılıkla kuşatılmış haldedir, çünkü her özdeşimin bir bedeli vardır: bazı başka özdeşim dizilerini kaybetmek gibi, ya da hiçbir zaman seçmediğimiz ama bizi seçmiş olan ve üstelik onu, bizi belirlemekte bütünüyle başarısız kalacağı ölçüde işgal ettiğimiz, tersine çevirdiğimiz, yeniden anlamlandırdığımız bir normla zoraki yakınlaşmamızda olduğu gibi...

Drag'ın sadece bir kadın düşmanlığı olarak çözümlenmesinde yatan sorun, kuşkusuz erkekten kadına transseksüelliği, çapraz-giyinme ve *drag*'ı – her zaman böyle olmamasına karşın – erkek eşcinsel etkinlik olarak temsil etmek ve hatta erkek eşcinselliğinin kökeni için kadın düşmanlığı teşhisinde bulunmaktadır. Feminist çözümleme böylece erkek eşcinselliğini, kadın *hakkındaymış* gibi, kadına dair bir şeymiş gibi düşünmektedir ve bu durumda, gidebileceği uç noktayı göz önünde tutarsak, bu tür çözümlemenin bir tersine-sömürgecilik olduğu, feminist kadının kendini erkek eşcinselliğin merkezine koymasının (ve böylece paradoksal bir şekilde, kalkıp heteroseksüel ekseni radikal feminist konumun ortasına yeniden yerleştirmesinin) bir yolu olduğu öne sürülebilir. Böyle bir suçlama, bir kadının lezbiyen olduğu ilk kez fark edildiğinde yapılan eşcinsellik düşmanı yorumla aynı mantığa sahiptir: Lezbiyen olan kadın ya bir erkekle kötü bir tecrübe geçirmiştir ya da henüz doğru erkeği bulamamıştır. Bu teşhisler lezbiyenliğin heteroseksüel işleyişteki bazı başarısızlıklar sonucunda edinildiğini varsayar ve böylece heteroseksüelliği lezbiyen arzunun "nedeni" olarak konumlandırmaya devam eder; lezbiyenlik heteroseksüel nedenselliğin rayından çıkmasının ölümcül sonucu olarak nitelendirilir. Bu çerçevede heteroseksüel arzu her zaman doğrudur ve lezbiyen arzu her zaman yalnızca bir maskedir ve ebediyen yanlıştır. *Drag*'a

karşı olan radikal feminist savda, erkekten kadına *drag*'ın etkisi ve hedefi olarak kadının saptırılması görülür; lezbiyen arzuyu kabul etmeyen eşcinsellik düşmanı görüşte ise, erkeğin neden olduğu hayal kırıklığı ve bunun saptırılışı lezbiyen arzunun nedeni ve nihai gerçeği olarak görülür. Bu görüşlere dayanarak *drag*, "kadınlar"ın saptırılması ve sahiplenilmesinden başka bir şey değildir, yani temelde *misogyny*'ye, kadın düşmanlığına dayanır; lezbiyenlik de erkeğin saptırılması ve sahiplenilmesinden başka bir şey değildir ve temelde erkekten nefret etme meselesidir – yani *misandry*'dir.

Bu saptırma temelli açıklamalar ancak başka bir saptırma dizisinin kurulmasıyla ilerleyebilir: Arzunun, fantazmatik zevklerin ve heteroseksüel eksene ve reddetme mantığına indirgenemeyecek aşk biçimlerinin *saptırılması*. Gerçekten de aşkın, yalnızca görünüşte reddedilen nesne *için* olduğu ve aşkın kesinlikle bir reddetme mantığı tarafından üretildiği düşünülür; yani *drag*, hayal kırıklığı veya reddedilmenin neden olduğu aşk acılaşmasının etkisinden başka bir şey değildir. En başta arzulanan ama şimdi nefret edilen Ötekinin, bedenin bir parçası haline getirilmesidir. Lezbiyenlik de hayal kırıklığı ve reddedilmenin sonucunda acılaşan aşkın ve bu aşktan uzaklaşmanın, ona karşı kendini savunmanın, veya butchın durumunda, bir zamanlar sevilen erkeğin mevkiinin sahiplenilmesinin etkisinden başka bir şey değildir.

Bu reddetme mantığı, hem *drag* hem de lezbiyenliği kökenine ve hakikatine heteroseksüel aşkı yerleştirir ve her iki uygulamayı da tatmin edilememiş aşkın belirtileri olarak yorumlar. Ama bu saptırma temelli açıklamada saptırılan şey, sadece reddettiği şey tarafından belirlenmeyen bir aşkın, bir arzu ve zevkin olabileceği mefhumudur.[6] Şimdi, ilk bakışta

6 Aşkın hem nesnesinin hem de amacının kısmen bu yinelenen nesneler ve amaçlar tarafından oluşturulduğu gibi psikanalitik bir formülasyonu kabul etsem de, bu öngörünün sinik ve homofobik kullanılışının, eşcinselliğin yinelenen heteroseksüellikten başka bir şey olmadığını iddia ettiğini düşünüyorum. Bir eşcinselliğin kültürel açıdan bir aşk biçimi olarak yinelenen statüsünü, eşcinselliği heteroseksüelliğin tersi, saptırılması olarak indirgemeye

bu indirgemelere ve "tuhaf" pratiklerin aşağılanmasına karşı çıkmanın yolu, onların radikal özgüllüklerini öne sürmek, heteroseksüel arzudan kökten farklı, onunla *hiçbir* ilişkisi olmayan, heteroseksüelliğin ne reddedilmesi ne de benimsenmesi olan ve heteroseksüelliği ayakta tutan kökenlerden tamamen farklı kökenleri olan bir lezbiyen arzu olduğunu iddia etmek gibi görünebilir. Ya da *drag*'ın kadınların alaya alınması, aşağılanması veya temellük edilmesiyle ilgili olmadığını savunmak cazip görünebilir: *drag*'in kadın kılığında erkek olması halinde oraya çıkan şey, toplumsal cinsiyetin kendisinin dengesizleştirilmesidir; doğallıktan çıkarıcı, ve toplumsal cinsiyet ve cinsel baskının zaman zaman işlediği kuralcılık ve özgünlük iddialarını sorgulayan bir dengesizleştirme. Ama ya durum yalnızca biri ya da öbürü değilse; kuşkusuz birçok lezbiyen kendi cinsel pratiklerinin kökünün kısmen heteroseksüelliği reddetmelerinde yattığını savunmak istemişlerdir, ne var ki aynı zamanda bu reddedişin lezbiyen arzuyu açıklamayacağını, bu yüzden de bu reddedişe, lezbiyen arzunun saklı veya kökensel "hakikati" diye teşhis konulamayacağını da iddia etmişlerdir. *Drag*'ın durumu ise başka bir nedenden ötürü daha karışıktır. Çünkü *Paris Yanıyor*'daki *drag*, güzellik yarışmasından çıkartılacak hem bir yenilgi hem de bir isyan anlamı taşır. Çünkü bu filmde gördüğümüz, eninde sonunda bizim için çerçevelenmiş, bizim için filme çekilmiş bu *drag*'ın ırkçı, kadın düşmanı, eşcinsellik karşıtı baskı normlarını hem sahiplendiği hem de yıktığı bana çok açık görünüyor. Bu ikiyanlılığı nasıl açıklayabiliriz? Bu, önce bir sahiplenme sonra bir yıkma durumu demek değildir. Bazen her ikisi birden olur; bazen çözülmesi olanaksız bir gerilime yakalanır, bazen de ölümcül derecede, yıkıcı olmayan bir sahiplenme halini alır.

çalışan argüman, heteroseksüel hegemonyayı güçlendirme işlevi görür. Ve işte bu sebepledir ki, eşcinsel melankoli analizi, heteroseksüel melankoli analizine simetrik olarak görülemez. Heteroseksüel melankoli analizi, eşcinsel melankoli analizinde açıkça görmediğimiz bir biçimde kültürel olarak güçlendirilmiştir (zorunlu heteroseksüellik toplumlarındaki gibi yasağın aynı gücünü yürürlüğe koyamayan ayrılıkçı toplumlar haricinde).

Paris Yanıyor (1991), prodüktörlüğünü ve yönetmenliğini Jennie Livingston'ın yaptığı, New York, Harlem'de, ya Afro-Amerikalı ya da Latin "erkekler"in katılıp gösteri icra ettiği *drag* balolarını anlatan bir filmdir. Balolar, yarışmacıların farklı kategorilerde katıldıkları yarışmalar biçimindedir. Kategoriler, çoğunluğu "yönetici" veya Ivy League[7] öğrencisi olmak gibi beyaz kültür içinde sınıf simgesi olarak yerleşmiş birçok toplumsal norm içerir; bazıları, en uç *drag*'dan butch kraliçesine kadar kadınsıdır, bazıları ise "*bangie*" gibi düzgündür, zenci harbi erkek sokak kültüründen gelmedir. Yani kategorilerin hepsi beyaz kültürden alınma değildir, bazıları beyaz olmayan bir doğru-düzgünlüğün kopyalarıdır; diğer bazıları ise sınıf üstüne odaklanmıştır, sanki sırf bu gösteri için pahalı kadın giysilerinin "mop" edilmesi, yani araklanması gerekmiştir. Diğer bir kategori, askeri kıyafet yarışmasında ise başka kategorilerdeki kadınsılığın performatif veya tekrarlayıcı üretimiyle paralel biçimde, ama bu sefer erkekliğe performatif ve davranışsal uygunluk rolü oynayan başka bir meşruiyet tesciline doğru kayılmıştır. "Sahi-gibi-olma" tam olarak birilerinin yarıştığı ayrı bir kategori değildir, ama belirlenmiş kategorilerdeki herhangi bir icrayı, performansı değerlendirmekte kullanılan bir standarttır. Ancak sahilik etkisini belirleyen, inancı zorlayabilme, doğallık etkisi yaratabilme yeteneğidir. Bu etkinin kendisi, normların canlandırılmasının, tekrarlanmasının bir sonucudur; ırk ve sınıf normunun cisimleştirilmesinin, başlangıçta bir figür, bir beden figürü olan, ama tikel, belirli bir bedenin değil, performansa düzenini veren, ama hiçbir performansın da tamamen yakınlaşıp çakışamadığı bir standart olarak kalan, morfolojik bir ideal olan normun cisimleştirilmesinin sonucudur.

Gayet anlamlıdır ki bu, *okunamayacağı* ölçüde işleyebilen, sahilik üzerinde ancak o ölçüde etkili olabilen bir per-

7 Ç.-n.: Sarmaşık Birliği, ABD'de bina duvarları sarmaşıkla kaplı olan Harvard, Yale, Princeton gibi bir dizi köklü ve seçkin üniversiteye verilen ad.

formanstır. Çünkü "okumak", birisini indirmek, görünüm düzeyinde yürümeyeni açığa vurmak, hakaret etmek ya da aşağılamak demektir. Bu nedenle bu tür icranın, performansın başarılı olması, bir okumanın olanaksız kılınması veya bu okumanın, yorumun, görünen ile ifade edilenin örtüştüğü türden şeffaf bir görme olarak gerçekleşmesi demektir. Tersine, görünen ile görünenin nasıl "okunduğu" ayrışırsa, icranın hilesi hile olarak okunacak, ideal de sahiplenilişinden ayrılıp kopacaktır. Ama okumanın olanaksız oluşu, hilenin işlediği anlamına gelir; sahi-olmaya yakınlaşılmıştır, icra eden beden ile icra edilen ideal, ayırt edilemez gibi görünmektedir.

Bu idealin statüsü nedir peki? Ya da nelerden meydana gelmiştir? Film ne tür okumayı desteklemekte, neleri saklamaktadır? Normun doğallığından çıkarılması normu yıkmakta başarılı mıdır, yoksa bu doğallıktan çıkarma, en etkin biçimde canlandırıldığında bile, hatta belki de tam da öyle olduğunda, sadece, baskı uygulayıcı bir yeniden idealleştirmenin mi hizmetindedir? Venus Xtravaganza'nın başına gelenleri düşünelim. Açık tenli bir kadın "gibi davranır", ama öyle davranmadaki başarısızlığı nedeniyle, açıkça eşcinsellik karşıtı şiddetle karşı karşıyadır; sonunda, göründüğü kadarıyla, kendi edimiyle "küçük sırrını" fark eden bir müşterisi tarafından onu baştan çıkardığı için vahşi bir biçimde öldürülür. Diğer yandan, Willi Ninja düz [*straight*] gibi davranabilmektedir/geçinebilmektedir. Madonna için yaptığı videolardaki başarısıyla öne çıkar ve uluslararası alanda post-efsanevi bir statü elde eder. Öyle davranmaktan, öyle davranmaya fark var; Willi Ninja'nın yükselişi, buna karşın Venus Xtravaganza'nın ölümü – söylemeye alışageldiğimiz gibi – "kaza değildir."

Şimdi Venus, Venus Xtravaganza, ona ırkçılık, eşcinsel düşmanlığı ve yoksulluk karşısında sürekli bir sığınak vadedecek bir sınıf ve ırk ayrıcalığı anlamına gelen hayali bir erkek bulma amacıyla toplumsal cinsiyetinin belli bir maddi dönüşümü peşindedir. Venus'ün durumunda, toplumsal cinsiyetin ırk ve sınıf tarafından belirlendiğini iddia etmek de

yeterli değildir, çünkü toplumsal cinsiyet bir töz ve birincil temel olmadığı gibi, ırk ve sınıf da nitelendirici özellikler değildir. Elimizdeki durumda, toplumsal cinsiyet bu ırk ve sınıf bağının fantazmatik, hayali dönüşümü için bir vasıtadır, bu eklemlenişin odağıdır. Gerçekten de *Paris Yanıyor*'da gerçek olmak, gerçek bir kadın olmak – her ne kadar herkesin arzusu bu olmasa da (baloya katılan çocuklar arasında gerçek-olmayı yalnızca "yapma" isteği, onu da yalnızca balonun sınırları içinde duyanlar da vardır) – yoksulluktan, eşcinsel düşmanlığından ve ırksal gayrı meşrulaştırmadan fantazmatik bir kurtuluş vaadinin odağıdır.

Yarışma ("gerçek-gibi-olma çabası" diye de okuyabiliriz bunu) gerçek-gibi-olmaya yaklaşmanın fantazmatik bir denemesini içerir, ama gerçek-gibi-olmayı düzenleyen, bizzat *kendileri* de fantazmatik bir biçimde kurulan ve sürdürülen normları da teşhir eder. Gerçek-gibi-olmayı ayarlayıp düzenleyen ve meşrulaştıran kurallar (onlara sembolik diyebilir miyiz?), bazı yasak fantezilerin, yasak hayallerin yükseltilerek, gerçek parametreleri olmalarını sağlayan mekanizmayı oluştururlar. Klasik Lacancı deyimle bunu semboliğin egemenliği diye adlandırabilirdik, ama ne var ki sembolik, öznenin kuruluşunda cinsiyet farklılığını esas varsaymaktadır. Oysa *Paris Yanıyor*'un önerdiği, öznenin kuruluşundaki cinsel farklılığın ırk ve sınıftan önce gelmediğidir; ve de semboliğin aynı zamanda ırksallaştırıcı bir normlar dizisi olduğu ve kendileri vasıtasıyla öznenin üretildiği gerçek-gibi-olma normlarının ırksal bilgiye de sahip "cinsiyet" kavramlaştırmaları olduğudur (bu, bütün bir psikanalitik paradigmayı bu görüşte bağlamanın öneminin de altını çiziyor).[8]

8 Kobena Merce bu konuda ve onun "belirsizliğin" psikanalitik mefhumuyla ilişkisinde oldukça zengin bir çalışma sunmuştur. Bkz. "Looking for Trouble," der. Henry Abelove, Michele Barale ve David M. Halperin, *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York: Routledge, 1993, ss. 350-359. Asıl yayınlanma yeri: *Transition* 51 (1991); "Skin Head Sex Thing: Racial Difference and the Homoeroric *Imaginary*" Bad Object-Choices, *How Do I Look? Queer Film and Video*, Seattle: Bay Press, 1991, ss. 169-210; "Engendered Species," *Artforum* cilt 30, no. 10 (Yaz 1992): ss. 74-78. Psikanaliz, ırk ve

Drag balosunun gerçek-gibi-olma ürünleri arasında, öznenin fantazmatik kuruluşuna hem tanık olur hem de onu üretiriz. Bu kendini küçük düşüren meşrulaştırıcı normları tekrarlayıp taklit eden bir öznedir. Hem tekrarlanmak zorunda olan hem de kendi tekrarlarını rahatsız eden egemenlik projesine dayanan bir öznedir. Bu, özdeşimlerinden uzaklaşarak belli bir mesafeye çekilen ve "bugün özdeşimlerimden hangisiyle uğraşsam ya da ne zaman uğraşsam" gibisinden faydacı kararlar veren bir özne değildir; tersine bu özne, özdeşimlerin tutarsız ve hareketli bir biçimde dizilişinden oluşur; icrasının tekrarlanabilirliği içinde ve icrası aracılığıyla oluşturulabilir, üretildiği gerçek-gibi-olma normlarını hem meşrulaştıran hem de gayrı meşrulaştıran bir tekrarlamadır bu...

Bu özne gerçek-gibi-olmayı kovalarken, onun peşindeyken üretilmiştir; bu fantazmatik kovalamaca özdeşimleri harekete geçirir, herhangi bir özdeşleştirici hareketi oluşturan fantazmatik vaadin altını çizer – çok ciddiye alındığında kimlik kaybı ve hayal kırıklığıyla sonuçlanacak bir vaattir bu. Venus için, öldürülüşü dolayısıyla – görüldüğü kadarıyla müşterilerinden biri tarafından, muhtemelen şu geriye kalan organlarının fark edilmesinden sonra öldürülmüştür – semboliğe çevrilemeyecek bir fantezi. Cinsiyetin yeniden anlamlandırılması imkanlarının açılmasını gerektiren olguları yok edecek bir sembolik tarafından gerçekleştirilen bir cinayettir bu. Eğer Venus kadın olmak istiyorsa, ve Latinliğini değiştiremiyorsa, o zaman Venus, tam olarak koyu tenli kadınların maruz kaldıkları şekildeki semboliğe maruz kalır. Ölümü, toplumsal güç haritasını trajik bir biçimde yanlış okuduğunu gösterir. Bu yanlış okumayı yönlendiren bizzat haritadır aslında: bu haritada fantazma yoluyla kendini aşma yerleri, sürekli olarak bir hayal kırıklığı içinde eriyip gitmektedir. Eğer beyazlık ve kadınlığın – ve sınıf ayrıcalıkları tarafından inşa

belirsizlik arasındaki ilişki konusunda bkz. Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse" *October* içinde (Bahar 1984): ss. 125-133.

edilen bazı hegemonik erkeklik biçimlerinin – göstergeleri fantazmatik vaat yerleriyse, o zaman koyu renkli kadınlarla lezbiyenler yalnızca her yerde bu sahnenin dışında bırakılmış olmakla kalmazlar, onların, çeşitli *drag*, transseksüellik biçiminde, hegemoniğin eleştirel olmayan taklidinde maddeye dönüşme peşindeki toplu fantazmatik kovalamaca içinde, sürekli olarak reddedilen ve dışlanan bir özdeşim yeri oluşturdukları da açıktır. Bu fantazmanın kısmen kadın olmayı ve bazı balocu çocuklar içinse siyah kadın olmayı içermesi yanlış bir şekilde siyah kadını bir ayrıcalık konumu haline getirir; bir erkek yakalayabilir ve onun tarafından korunabilirler; kuşkusuz bir erkeğin desteği olmadan yaşayan çocuklu yoksul siyah annelerin durumunu inkar etmeye yaramaktadır bu yanlış idealleştirme. Bu anlamda "özdeşim" bir inkardan, bir hasetten, siyah kadın fantezisinin imrendirdiği bir hasetten, inkara neden olan bir idealleştirmeden oluşmuştur. Diğer yandan "tuhaf" siyah erkekler, hegemonik düz [*straight*] kültür tarafından kadınlaştırılabildikleri ölçüde, balonun performatif boyutunda bu kadınlaşmanın anlamlı bir biçimde *yeniden işlenmesi* söz konusu olur; ibne ile kadın arasında *halihazırda* zaten yapılmış olan özdeşleştirmenin işgali biçiminde, ibnenin kadınlaştırılması biçiminde ve siyah ibnenin kadınlaştırılması biçiminde – ki bu ibnenin siyahi kadınlaştırılması demektir.

Performans böylece bir tür karşılıklı konuşma halini alır, geniş ölçüde başlangıçtaki saldırının terimleriyle kısıtlanmış bir karşılık tabii: Eğer beyaz, eşcinsel düşmanı bir hegemonya, siyah *drag* balo kraliçesini bir kadın olarak görürse, bu kadın, halihazırda zaten bu hegemonya tarafından oluşturulmuş olan bu kadın, hegemonyanın terimlerinin yeniden eklemlenmesi için bir fırsat oluşturur; bu üretimin fazlalığını cisimleştiren kraliçe, kadını kadınlığıyla aşar ve bu süreç sırasında bakışı bir dereceye kadar bu hegemonyalar tarafından yapılandırılmış olan seyirci kitlesi, oyunun abartılı bir şekilde sahneye koyulmasıyla, hem direnmek hem de aşmak istedi-

ği dışlanmaya çekilir ve böylece hem aklı karışır hem baştan çıkarılır. Bu üretimin fantazmatik fazlalığı, kadının yerini erotik bir değişim ekonomisinde pazarlanabilir bir meta halinde oluşturduğu gibi,[9] bu metaları refaha, toplumsal ayrıcalıkları ve korunmaya ulaşabilen ayrıcalıklı tüketiciler haline de sokar. Bu, sadece yoksul siyah ve Latin erkeğin değil, *drag* balo sahnesinin idealleştirilmiş özdeşim yeri olarak yükselttiği aşağılanan figürler olan yoksul siyah ve Latin kadının durumunun da tam ölçekli bir şekil değiştirmesidir. Sanırım bu özdeşleştirici hareketi, sanki ayrı bir tiplemeymiş gibi siyah erkeğin kadın düşmanlığına [*black male misogyny*] indirgemek çok basit olurdu, çünkü yoksul siyah erkeğin ve, daha da keskin bir şekilde, yoksul, siyah ve eşcinsel erkeğin kadınlaştırılması, kökü daha geniş baskı hegemonyalarına ait olan ırkçı, eşcinsellik düşmanı, kadın düşmanı ve sınıfçı karmaşalarda yatan, zaten yolunu almış bir dışlama stratejisidir.

Gramsci'nin ısrar ettiği gibi bu hegemonyalar, *yeniden eklemlenme* yoluyla işler; ama burası, tarihsel olarak sağlamlaşmış ve sağlamlaştırıcı bir yeniden eklemlenmenin birikmiş kuvvetinin, bu daha güçlü rejime karşı veya bu rejimden kaynaklanan ve daha narin olan alternatif bir kültürel oluşum inşa etme çabasına baskın çıktığı yerdir. Bununla birlikte, önceki hegemonyanın da kendi direnci vasıtasıyla ve bir "direnç" olarak işlediğini saptamak önemlidir, böylece marjinalleşmiş topluluk ile baskın olan arasındaki ilişkinin tam anlamıyla bir karşıtlık olmadığı ortaya çıkar. Elimizdeki durumda, baskın normun zikredilmesi, bu normu yerinden oynatmaz; hatta, bu baskın normun, özneleştirdiklerinin/tâbi kıldıklarının bir icrası ve arzusu olarak acı bir şekilde tekrarlanmasına araç olur.

Açıkça, cinsiyetin doğallıktan çıkarılması, çoklu anlamıyla, hakim kısıtlamalardan kurtarılma anlamı taşımaz: Venus tam bir kadın olma, bir erkek bulma ve banliyöde çamaşır

9 Bkz. Linda Singer, *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic,* New York, Routledge, 1992.

makinesi olan bir ev sahibi olma arzusundan söz ederken, icra ettiği, ve iyi icra ettiği toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin doğallıktan çıkarılmasının, normatif heteroseksüellik çerçevesinin yeniden işlenmesine varıp varmadığına da sorgulayabiliriz. Venus'ün filmin sonundaki acılı ölümü de, doğallıktan çıkarmada acımasız ve ölümcül toplumsal kısıtlamalar olduğunu akla getirir. Venus, performatif olarak toplumsal cinsiyetin, cinselliğin ve ırkın sınırlarını bir boydan bir boya kat edip geçtikçe, hegemonya, normatif kadınlık ve beyazlığın ayrıcalıklarını yeniden yazmaktadır: Venus'ün vücudunu yeniden doğallaştırmak ve onun önceki geçişlerini silmek için – ki bu onu öldürmek demektir – nihai gücü uygular. Tabii film Venüs'ü, hayata olmasa bile, görüntü olarak geri getirir ve böylece bir tür sinemasal performatiflik oluşturur. Film, paradoksal biçimde, sadece Venus'e değil, daha çok tanınmaya özendikleri halde yalnızca yerel efsane statüsüne yükselebildikleri gösterilen diğer *drag* balosu çocuklarına da şöhret ve tanınma sağlar.

Kuşkusuz kamera bu arzuya aracı olur ve filmde de efsanevi bir statü vaadi olarak gizlice yer alır. Yine de filmde kameranın arzu güzergahı boyunca sadece kaydetmekle kalmayıp teşvik de eden bir yeri olduğunu sezinlemek için bir çaba yok mudur? Filmin eleştirel yorumunda bell hooks, yalnızca kameranın yerini değil, film yönetmeni Jennie Livingston'ın yerini de, içine girdiği ve filme aldığı *drag* balosu topluluğuyla ilişkili olarak sorgular. Livingston, beyaz bir lezbiyen, başka bir bağlamda ise "Yale'den, Yahudi beyaz bir lezbiyen" olarak adlandırılır ki bu, yazarı da alanına sokan bir çağırmadır. hooks şuna dikkat çeker:

> Jennie Livington, konusuna dışardan içeri bakarmış gibi yaklaşmaktadır. Beyaz kadın/lezbiyen film yapımcısı olarak *Paris Yanıyor*'da kendi varlığı olmadığı için, izleyicilerin siyah eşcinsel "yerliler"in yaşamını belgeleyen etnografik bir film seyrettiklerini tahayyül etmeleri ve Livingston'a özgü bir konum ve perspektif tarafından şekillenmiş ve oluşmuş bir çalışma iz-

lediklerini fark etmemeleri kolaydır. Sinema yöntemleriyle bu gerçeği gizleyerek (sorulanı duyar ama kendisini hiç görmeyiz) Livingston, hakim beyazlığın siyahlığı "betimleme" yoluna karşı çıkmaz, hatta hiçbir şekilde ilerici ve hegemonya karşıtı olmayan hükümran, kuşbakışı bir konum alır.

Aynı denemenin daha ilerisinde hooks, film yapımcısının kültürel yerinin filmde olup olmadığı sorusunu ortaya atmakla kalmaz, bu yokluğun, filmin odak ve etkisini oluşturmak üzere sinsice işleyip, "masum" bir etnografik bakışın sömürgeci konumundan yararlanıp yararlanmadığını da sorgulama konusu yapar. "Birçok yorumcu ve gazeteci," der hooks, "sanki Livingston bir şekilde, deneyimlerini daha geniş bir izleyici kitlesine ulaştırarak bu marjinalleşmiş siyah eşcinsel alt kültüre iyilik yapmış gibi davranıyor. Böyle bir tavır, onun bu çalışmayla elde ettiği esaslı ödülleri karartıyor. Filmdeki siyah eşcinsel erkeklerin birçoğu büyük yıldız olma arzusunu belirttiklerine göre, 'o zavallı siyah garibanlara' düşlerini gerçekleştirme fırsatı verdiği için Livingston'ı, iyiliksever konumuna koymak kolaydır."

hooks, yorumlarını filmdeki siyah erkeklerle sınırlandırmasına karşın, Xtravaganza Evi'nin üyelerinin birçoğu Latin kökenlidir, bazıları açık tenlidir, bazıları bir cinsten diğerine geçiş ve taklit yapmaktadır, bazıları sadece baloya katılmakta, diğer bazıları ise kadına ve/veya beyaza tam bir maddi dönüşümü gerçekleştirme doğrultusunda yaşamsal projelere dalmıştır. "Evler" kısmen etnik çizgilerde düzenlenmiştir. Bunun altını çizmek çok önemlidir, çünkü ne Livingston ne de hooks, hısımlık ilişkilerinin eklemlenmesinde etnikliğin yerini ve kuvvetini düşünmüyorlar.

Efsane statüsüne, idealleştirilmiş toplumsal cinsiyet ve ırk alanına maddi dönüşüm, *drag* balo kültürünün fantazmatik güzergahını yapılandırdığı ölçüde, Livingston'ın kamerası bu dünyaya fantazmatik bir başarı vaadi olarak girmektedir: daha çok izleyici, ulusal ve uluslararası şöhret. Eğer Livingston elinde kamera taşıyan beyaz bir kızsa, arzunun hem nesnesi hem

de vasıtasıdır; ama bir lezbiyen olarak, görünüşe göre filmdeki eşcinsel erkeklerle ve aynı zamanda yine görülüyor ki, *drag* balo sahnesini destekleyen ve onun tarafından örgütlenmiş "evler", "anneler" ve "çocuklar"la dolu bir hısımlık sistemiyle kimliksel bir bağ da kurmaktadır. Livingston'ın vücudunun alegorik olarak kamerada görünmüş olabileceği tek sahne, Olivia St. Laurent'in, hareketli bir modelin fotoğrafçıya poz vermesi gibi kameraya poz verdiği andır. Ona muhteşem olduğunu söyleyen bir ses duyarız; filmi çekenin Livingston mu, yoksa onun yerine dublörlük eden bir adam mı olduğu açık değildir. Kameranın filme bu ani girişinin akla getirdiği, kameranın bir arzusu olduğu, kamerayı harekete geçiren, (cisminden ayrılmış bir bakış düzeyine yükselmiş, erotik tanınma vaadi taşıyan) kameranın kullanımıyla fallik olarak örgütlenmiş beyaz bir lezbiyenin algısal biçimde kadın olarak "işleyen" siyah – herhalde ameliyat öncesi aşamada – erkekten kadına transseksüeli erotikleştirdiği arzu.

Octavia'nın Jennie Livingston'ın tipi bir kız olduğunu söylemek ne anlama gelir? Beyaz lezbiyen kategorisi, veya hatta "konumu" bu iddia sonucu sarsılır mı? Eğer bu, siyah transseksüelin, egzotikleştiren bir beyaz bakış için üretilmesiyse, aynı zamanda lezbiyen arzunun transseksüelleşmesi de değil midir? Livingston, Octavia'yı kendi kamerası için kadın olmaya iter, ve böylece Livingston "fallus'a sahip olma" gücünü üstlenir, yani o kadınlığı bahşetme, Octavia'yı örnek kadın olarak kutsama gücünü. Ama Octavia bu tanımayı kabul ettiği ve bu tanıma tarafından üretildiği ölçüde, kameranın kendisi de fallik araç gücüyle donanmış bir hale gelir. Üstelik kamera, maddi dönüşümü sağlayan cerrahi bir araç, bir ameliyat, bir vasıta olarak iş görmektedir. Livingston böylece erkeğin kadına dönüşmesini sağlayan güce sahip olur, ve o (kadına dönüşen erkek) da o zaman kadın olmak ve öyle kalabilmek için Livinsgton'ın bakışına muhtaç kalır. O zaman, Lezbiyen arzunun transseksüelleşmesini sorguladıktan sonra, sıra daha özel bir soruya gelir: Filmin harekete geçirdiği siyah

ve Latin erkekleri kadınlaştırma arzusunun statüsü nedir? Bu, diğerlerinin yanında, beyaz kadınları toplumsal olarak tehlikeye düşüreceği düşünülen öznelerin görsel olarak etkisizleştirilmesi amacına hizmet etmez mi?

Kamera bir tür maddi dönüşüm vadetmekte midir? Bu, iktisadi ayrıcalık sağlanması ve toplumsal aşağılamanın aşılması vaadinin belirtisi midir? hooks'un sorduğu gibi, film iyi iş yaptığı, ancak kaydettiği yaşamlar esaslı bir değişikliğe uğramadığı zaman, bu vaatle elde edilenlerin erotikleştirilmesinin ne anlamı vardır? Ve eğer kamera maddi dönüşümün vasıtasıysa, bu arzuyu kullanıp sömüren kamerayı tutanın sahip olduğu güç nedir? Bu onun, film yapımcısının kaydettiklerini dönüştürme gücüne sahip olduğu şeklindeki bir fantezisi değil midir? Ve kameranın gücüne dair bu fantezi, filmi yapılandıran etnografik kibre doğrudan karşı koymaz mı?

Bu kültürde, tarafsız bir bakışın etnografik kibrinin her zaman bir beyaz bakış, kendi perspektifini her şeyi biliyormuş gibi gören ve sanki başka hiç perspektif yokmuş gibi işleme koyan ve öyle davranan belirsiz bir beyaz bakış olacağını iddia etmekte hooks haklıdır. Ama bu kamerayı lezbiyen arzunun aracı ve etkisi gibi düşünmek ne demektir? Filmin kendisinde Livinsgton'ın sinemasal arzusunu, çerçeveye "müdahale" olarak müdahalesini kışkırtmak zorunda kalmış gibi görünen arzu güzergahına kameranın da dahil olması sorusu üstünde düşünüldüğünü görmek isterdim. Kamera, sinsice maddi dönüşümün aracı olması ölçüsünde, anlamlar alanının denetleyicisi olarak fallus rolünü üstlenir. Kamera böylece, beden üretme gücü olan ama kendisi beden olmayan bedensiz bakışın erkeğe özgü ayrıcalıklarından faydalanmış olur.

Ancak, bu sinemasal bakış sadece beyaz ve fallik midir, yoksa bu filmde kamera için de merkezini kaybetmiş bir yer var mıdır? hooks filmde rekabet halinde iki ayrı anlatısal güzergah olduğuna dikkat çekmektedir: balolardaki güzellik yarışmalarına odaklanan ile katılımcıların özel yaşamlarına odaklanan. hooks, yarışmanın görüntülerinin, bu erkeklerin

balo dışındaki yaşamlarında çektiklerini anlatırken sergiledikleri görüntüleri bastırdığını iddia eder. Ve onun yorumuna göre, güzellik yarışması hoş bir fantezi yaşamını betimler, *drag* balosunun dışındaki yaşamlar, güzellik yarışmasının fantazmatik olarak karşı koymaya çalıştığı "acı" gerçeklerdir. hooks'un öne sürdüğüne göre, "Livingston'ın filminin hiçbir yerinde erkeklerden, *drag* balosunun ötesindeki aile ve topluluk dünyasından söz etmeleri istenmemektedir. Sinemasal anlatı baloyu yaşamlarının merkezi yapmaktadır. Ama bunu kim belirlemektedir? Siyah erkekler gerçeklerini böyle mi görmektedir, yoksa bu, Livingston'ın inşa ettiği bir gerçek midir?"

Açıktır ki bu, Livingston'ın onların "gerçeğini" inşa yoludur, ve onların yaşamları hakkında edindiğimiz bilgiler de baloya bağlıdır. Çeşitli evlerin baloya nasıl hazırlandıklarını duyarız, "mopping" [araklama] görürüz; ve baloda erkek olarak dolaşanları, balo içinde *drag* olanları, baloda, sokakta çapraz giyinenler, çapraz giyinenler arasında transseksüelliğe direnenleri ve transseksüelliğin değişik evrelerinde olanları görürüz. Baloyu çevreleyen hısımlık sisteminin sıralanmasından anlaşılan, sadece "evler"in, "anneler"in ve "çocuklar"ın baloyu desteklediği değil, balonun da, evlere dahil olanları yerinden olma, yoksulluk ve evsizlik karşısında destekleyecek ve bunlarla baş edebilmelerini sağlayacak bir hısımlık dizisi inşası için bir fırsat oluşturduğudur. Bu erkekler birbirlerine "anne" olurlar, "ev" olurlar, "arka" çıkarlar, ailenin bu terimler vasıtasıyla yeniden anlamlandırılması boşuna ve faydasız bir taklit değildir, bir topluluğun, birleştiren, gözeten, öğreten, koruyan ve başarılı kılan bir topluluğun kültürel ve söylemsel inşasıdır. Bu kuşkusuz ayrıcalıklı heteroseksüel aile dışındaki herkesin (ve bu "ayrıcalıklı" ortamda olup orada acı çekenlerin) görmek, bilmek ve öğrenmek gereksiniminde olduğu hısımlığın kültürel bir yeniden yapılanmasıdır; heteroseksüel "aile"nin dışında olan bizlerden hiçbirini, bu filme mutlak yabancı yapmayan bir görevdir bu. Dışarda bırakılmamıza ve

dışlanmamıza neden olan terimlerin yeniden anlamlandırılması yoluyla şekillenen hısımlığın geliştirilmesinde, bu tür bir yeniden anlamlandırmanın topluluk için söylemsel ve toplumsal mekanını yaratır; bu mekanda egemenlik terimlerinin sahiplenildiğini ve daha yapıcı bir geleceğe yönlendirildiğini görmek önemlidir.

O zaman, bu anlamda *Paris Yanıyor* etkili bir isyanı veya acılı bir yeniden bağımlılığı değil, sadece her ikisinin dengesiz bir birlikteliğini belgeler. Film, *drag* balosu çocuklarının, her şeye karşın icra ettikleri meşgaleyi engelleyerek güç kullanan normların, erotikleştirilmesinin ve taklit edilmesinin acı dolu zevklerine tanıklık eder.

Bu, egemen kültürün, onun terimlerine bağımlı kalmak için sahiplenilişi değil, egemenliğin terimlerinin devretmek üzere sahiplenilişidir. Bu devretmenin kendisi de bir tür faaliyettir, söylemdeki gibi, icradaki gibi, yeniden yaratmak için tekrarlayan – ve bazen de başarılı olan – bir güçtür. Ama bu, işin içine seyirciyi de katmadan etki sağlayamayacak olan bir filmdir; bu filmi izlemek demek, bu "icra"nın, iki-yanlılığını bizimkiyle ilişkili olarak yerleştiren bir fetişleştirme mantığına girmek demektir. Elimizdeki durumda eğer etnografik kibir performansın seyircinin kendisini soyutlayacağı egzotik bir fetiş olmasına izin verirse, heteroseksüel cinsiyet iddialarının metalaşması tamamlanacaktır. Ama eğer film görülenin cisimleşmesinin – veya cisimleşmemesinin – iki-yanlılığını kurarsa, o zaman, toplumsal cinsiyeti normatif hale getiren hegemonik çağrı ile onun eleştirel olarak benimsenmesi *arasında* bir mesafe oluşur.

SİMGESEL TEKRAR

Paris Yanıyor'daki ve cinsel azınlık kültürlerindeki hısımlığa ilişkin (film tarafından temsil edilen ve soğurulan) sembolik terimlerin yeniden anlamlandırılması, sembolik

düzenin görünüşteki durağan işleyişinin yıkıcı tekrarlar ve yeniden anlamlandırmalara karşı tam olarak nasıl zayıf düştüğü sorusunu ortaya çıkarır. Bu yeniden anlamlandırmaların Willa Cather'in edebiyatında nasıl işlediğini anlamak için, cinsiyet kazanmış bedenlerin oluşmasının psikanalitik öyküsünün yeniden incelenmesi gereklidir. Cather'in edebi kurgusuna dönmek, Freud'daki bedensel ego sorusu ile Lacan'daki cinsel farklılaşmanın statüsünü, adlandırmayla ve özellikle de kurguda ismin kuvveti sorunuyla ilişki hale getirmek demektir. Freud'un, egonun her zaman bedensel bir ego olduğu iddiası, bu bedensel egonun görsel bir başkalık alanına yansıtıldığı sezgisiyle geliştirilmiştir. Lacan, görsel bir yansıma ya da imgesel bir oluşum olarak bedenin, bir isme tâbi kılınmadan – ki burada isim, cinsel farklılaşmanın yasası olan Babanın İsmi demektir – ayakta duramayacağında ısrar eder. "Ayna Evresi"nde Lacan, egonun "kurgusal bir yönde" üretildiğine, yansımasının ve kontürlenmesinin psişik kurgu ürünleri olduğuna dikkat çeker; bu kurgusal yönsellik, cinsel olarak farklılaştırılmış kurguları "konumlar" olarak meşrulaştıran bir sembolik düzenin ortaya çıkartılmasıyla durdurulmuş ve sabitlenmiştir. Ego, görsel bir kurgu olarak, kaçınılmaz olarak bir yanlış-tanıma [*meconnaissance*] yeridir; egonun sembolikle cinsiyet kazanması, onun imgesel bir oluşum olarak görülen bu dengesizliğini denetim altına almayı amaçlar.

Burada dilin, özellikle cinsiyetli konumların sabitleştirilmesinde, bu dengeleme işlevini yerine getirmek için nerede ve nasıl ortaya çıktığını sormak yaşamsal önemdeymiş gibi görünmektedir. Dilin bu tür konumları sabitleştirme yeteneği, yani sembolik etkisini icra etmesi, sembolik alanın kendisinin, anlamlandırılabilirlik veya anlaşılabilirlik alanının sürekliliğine ve sabitliğine bağlıdır.[10] Eğer Lacan'a göre isim, bedensel egoyu zamanda güvence altına alıyor, onu zaman içinde kılıyorsa, ve ismin bu "verme" gücü semboliğin daha

10 Lacan'ın semboliğinin sabitliğini ve değişmezliğini ele alan bir yorum için bkz. Teresa Brennan, *History After Lacan*, Londra, Routledge, 1993.

genel verme gücünden türetiliyorsa, o zaman sembolikteki bir kriz, ismin kimlik-verici işlevinde ve sözümona sembolik tarafından icra edilen, cinsiyete göre bedensel kontürlerin dengelenmesinde bir krize neden olacaktır. *Anlaşılabilirliğin sınırlarını neyin oluşturduğu konusundaki bir kriz olarak anlaşılan sembolikteki kriz, isimde ve ismin verdiği düşünülen morfolojik dengedeki bir kriz olarak görülecektir.*

Fallus bir mecazi kapsamlayış [*synecdoche*] olarak işlev görür, çünkü penisin bir ifade şekli olduğu kadar, bedenin bir kısmının yalıtılması ve idealleştirilmesi, ve hatta bu parçanın sembolik yasanın kuvvetiyle donatılmasıdır da. Eğer bedenler işgal ettikleri sembolik konumlara göre farklılaşmışsa ve bu sembolik konumlar fallus olmak veya ona sahip olmaktan ibaretse, bedenler böylelikle farklılıklarında, "olmak" ve "sahip olmak" konumlarını dayatan Babanın Yasasına tâbi olmakla ayrılır ve ayakta tutulurlar; erkekler "fallusa sahip olma"ya yakınlaşarak erkek olurlar, yani erkekliğin "parça"sına bu kapsamlayıcı çöküşünün ve buna eşlik edecek bir biçimde, sembolik düzenin yönlendirici simgesi olarak bu kapsamlayışın idealleştirilmesinin sonucu olan bir "konuma" yakınlaşmaya zorlanırlar. O zaman, semboliğe göre cinsiyetin takınılması, bu kapsamlayıcı indirgemeye yakınlaştırmayla gerçekleşir. Bu, bir bedenin erkek veya kadın olarak cinsiyet bütünlüğü takınmasının yoludur: bedenin cinsiyetli bütünlüğü, paradoksal bir biçimde idealleştirilmiş kapsamlayışa (fallus "olmak" veya fallusun "sahibi olmak") indirgenmesiyle gerçekleşir. Yasaya tâbi olmayı başaramayan veya bu yasayı onun buyruklarına aykırı bir tarzda işgal eden beden böylece sembolikteki sağlam zeminini – kültürel yerçekimini – yitirir ve imgesel zayıflığında, kurgusal yönünde ortaya çıkar. Bu tür bedenler cinselliğin anlaşılabilirliğini yönlendiren normlara karşı çıkar.

Sembolik ve İmgesel arasındaki ayrım dengeli bir ayrım mıdır? Ve isimle bedensel ego arasındaki ayrım nedir? Cinsiyeti gösteren dilbilimsel işaret olarak anlaşılan isim sadece

onun kurgulanmışlığının üzerini örtmek için mi işlev görür, yoksa bu *bedensel egonun kurgusal ve dengesiz statüsünün ismi rahatsız ettiği, ismi gönderimsellikteki bir kriz olarak teşhir ettiği* durumlar var mıdır? Bundan başka, eğer beden parçaları fallik idealleştirilmelerine indirgenmezlerse, yani, başka türden imgesel yatırımların vektörleri olurlarsa, o zaman fallusun işlev gördüğü kapsamlayıcı mantık, söz konusu farklılaştırma yeteneğini ne ölçüde kaybeder? Diğer bir deyişle, fallusun kendisi, penisin ya fallus olarak idealleştirilmesi ya da hadım edilmesinin sahnesi olarak yasının tutulması ve olanaksız bir telafi tarzında arzulanması gibi imgesel yatırımların düzenlenmesini ve indirgenmesini varsayar. Eğer bu yatırımların düzeni bozulur, üstelik bir de azaltılırsa, fallus olmak/sahibi olmak, cinsiyet farklılaşmasını sağlayıcı olarak daha ne dereceye kadar işlev görebilir?

Cather'in edebi kurgusunda, isim sadece toplumsal cinsiyetin belirsizliğini göstermekle kalmaz, cinsiyetli morfolojinin şekillendirilmesinde de bir krize yol açar. Bu anlamda Cather'in kurgusu semboliğin, olanaksız talepleriyle çözülmesi ve batması olarak da anlaşılabilir. İsim ve parça birbirinden uzak ve çelişkili cinsel beklenti dizileri ürettiklerinde ne olur? Toplumsal cinsiyeti olan bedenlerin ve beden parçalarının dengesiz tarifi, örtmeyi amaçladığı kurgunun ta kendisi olan ismin gönderimselliğinde ne dereceye kadar krize neden olur? Eğer Lacancı semboliğin heteroseksüelciliği katı ve belirli bir özdeşimler dizisine dayanıyorsa, ve eğer bu özdeşimler, tam olarak Cather'in kurgusunun sembolik olarak yatırım yapılmış ismin içinde ve ona karşı olarak işlediğiyse, o zaman semboliğin olumsallığı – ve "cinsiyet" olarak nitelenen şeyin heteroseksüelci parametreleri – anlaşılırlığın belli sınırları olarak görülenin kurgusal zeminini işleyen bir yeniden eklemlenmeye maruz kalır.

Cather *paternel* yasadan söz etmektedir, ama sadakat kisvesi altında bir yıkmayı harekete geçiren yol ve mekanlarda. İsimler, erkekliğini ve kadınlığını koruyacakları umulan

karakterleri toplumsal olarak cinsiyetlendirmede tam olarak başarısız olur. İsim, kültürel anlaşılabilirlik çerçevesinde bedenin kimliğini desteklemekte başarısız olur; vücudun parçaları herhangi bir ortak merkezden ayrılır, birbirinden uzaklaşır, ayrı yaşamlar sürdürür, tekil cinselliklere indirgenmeyi reddeden fantazmatik yatırım yerleri olur. Ve her ne kadar normalleştirici yasalar, intihara zorlayarak, eşcinsel erotikliği kurban ederek veya eşcinselliği örterek baskın çıkmış gibi görünse de, metin metni aşar, yasanın yaşamı yasanın teleolojisini, erekselliğini aşar ve erotik bir meydan okumayı ve kendi terimlerinin rahatsız edici tekrarını mümkün kılar.

II. KISIM

5
"TEHLİKELİ GEÇİŞ": WILLA CATHER'İN ERİL İSİMLERİ[1]

"Tehlikeli Geçiş"; dünyanın her yerindeki tabelalara boyandı!

—Willa Cather, "Tom Outland's Story"

Toplumsal cinsiyeti ya da cinselliği, Willa Cather'in kurmacasında nasıl okuyacağımızı bilmek çok kolay değildir. Cather, kadınlarla ya da lezbiyenlerle ilişkisinde kendisini pek de anlaşılır bir biçimde konumlandırmış gözükmez. Bu durumda, Cather'in okuyucusu, onu bir isimle ilişkilendirmek ya da olumlamak adına Cather'in metinlerine karşı belli bir şiddet uygulamak durumundadır; bu metinlerin sürekli karşımıza çıkan özelliklerinden biri, isim aracılığıyla toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin istikrarını bozmasıdır. Burada söz konusu olan, bir özdeşim alanı – özdeşim dinamiğinin vuku bulduğu bir alandır bu – olarak ismi nasıl okuyacağımızdır; ve ismi çapraz-özdeşimi, daha doğrusu, her özdeşimsel pratikte geçerli olan geçişi/çaprazlamayı [*crossing*], tekrar kuramsallaştırmak adına bir fırsat olarak nasıl okuyacağımızdır.

Cather'i okumada, özdeşimi kurgusal isimle bağlantılı olarak okuma sorunsalı çoğunlukla problematize edilmemiştir. Bazı feministler, Cather'in erkek bir anlatıcıyla özdeşleşmiş

1 Eve Kosofsky Sedgwick'e ve Michael Moon'a, bana Willa Cather'in çalışmalarını tanıttıkları ve bu metinlerin *queer* bir okumasının olasılıklarını açtıkları için minnettarlığımı belirtmek istiyorum. Mayıs 1991'de Tulane Üniversitesi'nde Edebi Kuram üzerine bir seminer vermek üzere beni davet ettiği ve dahası bu semineri Michael Moon'la yapmamı sağladığı için Eve Sedgwick'e müteşekkirim. Ayrıca, 1993 baharında Harvard Üniversitesi, Edebi ve Kültürel İncelemeler Merkezi'ndeki izleyiciye de bu bölüm için verdikleri sayısız öneri için teşekkür etmek istiyorum.

bir yazar olduğunu, hikayelerinin eril bir anlatıcı varsaydığını ya da eril bir ana karakteri ön plana çıkardığını iddia eder. Feminist biyograf Sharon O'Brien, Cather'in edebi üretimi boyunca, eril bir özdeşimden (kendisine "Will" dediği zaman) dişil bir özdeşime doğru ilerlediğini ve Cather'in maternel öncellerine olan sadakatinin ve onlarla özdeşiminin zamanla babasına ve amcasına olan sadakatinin yerini aldığını iddia eder.[2] Anneyle kurulduğu varsayılan bu özdeşimsel bağın yoğunlaşması, O'Brien'ın iddiasının nedenini açıklar: Cather'in kariyer yörüngesini, kendisini sadece bir kadın olarak değil, aynı zamanda kadın bir yazar olarak da olumladığı şeklinde okuyabiliriz. O'Brien, bu psikolojik yön değiştirmeyi, psişik özdeşimlerin yazarın ürettiği karakterlerle okunabilir hale geldiğini, karakterlerin bu özdeşimlerin mimetik yansımaları olduğunu ve özdeşimin çözümlenmemiş bir saldırganlık ya da minimal bir belirsizlik yerine bir sadakat ve bağlanma işareti olduğunu göz önünde tutarak inceler. Her ne kadar O'Brien, Cather'in lezbiyenliğinin onun yazarlığındaki önemini kabul etse de, bu cinselliğin ifadesinde çapraz-özdeşimin yerini dikkate almaz; hatta lezbiyenliğin sadece kadınları sevme olmadığını, aynı zamanda maternel bir özdeşim bağının yoğunlaşması olduğunu da varsayar. Ancak Hermione Lee tarafından yakın zamanda yazılmış biyografide çapraz-özdeşim ve çapraz-giyinme [*cross-dressing*] edebi Cather'in gösterisinin bir parçası haline gelir, ne var ki çapraz-cinsiyetli özdeşim, Cather'in cinselliği sorusundan şiddetli bir biçimde ayrılmıştır.[3] Burada, öyle gözüküyor ki, çapraz-giyinme ve çapraz-yazma [*cross-writing*] cinsel sahnelemeler olarak değil, neredeyse sadece gösterişli bir benliğin iradi bir üretimi olarak okunmalıdır.

2 Sharon O'Brien, *Willa Cather: The Emerging Voice*, New York: Ball an tine, 1987, ss. 13-32. Cather'in kadın düşmanlığına ilginç bir cevap olarak bkz. Jeane Harris, "A Code of Her Own: Attitudes toward Women in Willa Cather's Short Fiction", *Modern Fiction Studies*, cilt 36, no. 1 (Bahar 1990): ss. 81-89.

3 Hermione Lee, *Willa Cather: Double Lives*, New York: Vintage, 1989, ss. 10-15.

Eve Sedgwick, Cather'in *The Professors House* (1925) romanındaki çapraz-özdeşimin daha karmaşık bir okumasını sunar; roman, ölümüne kuru bir heteroseksüel aile düzeninin öyküsel yapısında iki erkek arasındaki homoerotik ilişkiyi anlatır.[4] Sedgwick'e göre Cather, iki "çapraz-dönüştürme/yer değiştirme" [*cross-translation*] yapar; biri toplumsal cinsiyet konumu, öteki cinsellik konumudur" (68); Cather, erkek ve homoseksüel erkek pozisyonlarını benimser/üstlenir. Bu üstlenmeyi nasıl anlamalıyız; hangi bedelle icra edilmiştir? Sedgwick şöyle der: "Bu çifte kırılmada/yön değiştirmede [*refraction*] görünür hale gelen, Willa Cather'in zamanında ve kültüründe kendisi olarak özgürce görünür hale gelmeyen lezbiyen bir aşkın acımasız bastırmalarının gölgeleridir" (69). Burada Sedgwick bize iki sevgi arasında bir seçim önerir: kırılan, çifte-benimseme/üstlenme [*double-translation*] olarak ifade edilen bir sevgiyle, doğrudan ve şeffaf görünürlük olasılığı olan, meşrulaştıran tarihsel bir söylemde kuruluşlarının olasılığından önce varolan ve kendisinin "lezbiyen hakikatler" olarak tabir ettiği sevgi arasındaki bir seçimdir bu (69).

Ancak, *The Epistemology of the Closet* adlı eserinde, dolap düzeneklerini kuran bu yoklukların sadece acımasız bastırmaların alanı olmadığını, kendi yasaklamalarının sonucunda, belli bir okuma türünü çağıran dolaylamalar, yerine koymalar ve metinsel bocalamalar dizisi olduklarını iddia eden de Sedgwick'tir.[5] Sedgwick, *The Professor's House*'da Tom Outland karakteri aracılığıyla eril cinsiyeti benimsemesi/sahiplenmesi konusunda Cather'i yorumlarken, başka bir Tommy'yi gözden kaçırır, 1896'da genç bir kadın olarak, hatta bir erkek Fatma [*tomboy*] olarak karşımıza çıkan,

4 Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 88, no. 1 (Kış 1989): s. 53-72.

5 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet;* bkz. özellikle "bilmemezlikler"in çoğulluğu ve belirlemesi (s. 8) ve gey ve lezbiyen gençliğin "verilenin söylemsel dokumasında bir boşluk" olarak fenomenolojik açıdan tanımı için (s. 43).

Cather'in "Tommy the Unsentimental"ındaki Tommy'yi; bu metinde isim toplumsal cinsiyeti yansıtmaz, belli bir geçişin/çaprazlamanın, cinsiyet aktarımın alanı haline gelir; bu da Cather için ismin, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin sabitlenmesinin gizlediği bir cinsiyet kimlikleri değişimini [*exchange*] sahneleyip sahnelemediği sorusunu ortaya atar. Kendi doğru tarihsel temsilini bekleyen lezbiyen bir cinselliğin orijinal "hakikati"ne inanma, kendisini temsil eden söylemlerden önce kurulmuş ve bozulmamış tarih dışı bir cinselliği varsayar. Bu spekülasyon, lezbiyen cinselliğini, kendi silinişini gerçekleştirmeyi amaçlayan tarihsel söylemler aracılığıyla üretilen gizlemenin belli bir pratiği *olarak* okumanın kaçırılmış bir fırsatına dayanır. Cather'in kurgusunda, lezbiyen cinselliğin ifade edilmesinin bastırılması için etkin bir biçimde çalışan yasaklamanın, lezbiyen cinselliğin kurulması ve takas edilmesinin bir alanı olduğunu düşünüyorum. Muhtemelen, Cather'in metninde, lezbiyenliğin okunabilirliğinin sürekli olarak tehlikeye atılmasından ziyade, lezbiyen cinselliğin kesinliğe düzenli bir meydan okuma olarak üretilmesi söz konusudur. Bu meydan okuma konusunda Adrienne Rich şöyle der: "...Willa Cather'e göre lezbiyen – imleyici sessizdir."[6] Bu anlamda, Sedgwick'in Cather'de vurguladığı "kırılma/yön değiştirme" sadece lezbiyenliğe saldırının değil, yerinden etmede kurulmuş lezbiyenliğin, kırılmış/yönü değiştirilmiş cinsellik olarak olasılığının ve koşulunun da işaretidir. Cather'in metninde bu cinsellik hiçbir zaman bir hakikat olarak nitelendirilmez, heteroseksüellikten tamamen farklıdır. Neredeyse hiçbir yerde sayısal olarak tasvir edilmez, ama içinde feda etmenin ve sahiplenmenin birbirine yakınlaştığı ve ismin bu yasaklanmış almanın/sahiplenmenin, bu kederli vermenin kararsız alanı haline geldiği bir değişim olarak okunmalıdır.

6 Adrienne Rich, "For Julia in Nebraska", *A Wild Patience Has Taken Me This Far* (New York: Norton, 1981), s. 17.

KÜLFETLİ İSİMLER

1918'de Cather *My Antonia*'yı yazmaya başladı; romanın önsözünde, hiçbir zaman tanıtılmayan, hatta isimlendirilmeyen, bir "Ben", bir hikaye anlatıcı karşımıza çıkar.[7] Aslında bu önsöze "Giriş" denmiştir, sanki yazar tarafından değil de başkası tarafından yazılmış gibi, belki de yazarın kendisine, Jim Burden'a, bir "giriş" yapılıyordu. Jim Burden'ın yazar olarak yerleştirilmesi, anonim bir "Ben"in üretilmesi ve yavaş yavaş ortadan kaldırılması boyunca gerçekleşir (1-2). Aslında Cather'in metnin başlangıcında bizim için eşleştirdiği bir anonim, bir de adı bilinen olmak üzere iki hikaye anlatıcı vardır; birbirine rastlayan, aslında iki "eski arkadaş" olan bu iki figür, tek bir cümlede geçmiş ve şimdiki zaman geleneklerinin yerlerini değiştirirler. "Geçen yaz, yoğun sıcağın bastırdığı bir mevsimde, Jim Burden ve ben aynı trende Iowa'yı geçiyormuşuz." Bir durum ve geçiş konusu şimdiden karşımıza çıkıyor ve sonra da belirsizlik, belli bir ilişkinin varlığından bunun sadece bir hatırlama mı olduğu sorusuna neredeyse tekinsizce ilerleyen bir sonraki cümlede kendini yineliyor: "O ve ben eski arkadaşlarız, aynı kasabada büyüdük, Nebraska'nın bir kasabasında ve birbirimize söyleyecek birçok şeyimiz vardı." İlişkinin, her ikisinin de New York'ta oturduğu ve Jim Burden'ın anonim hikaye anlatıcının sevmediği bir karısının olduğu şimdiki zamana taşınmadığını öğreniyoruz. Burden'ın karısının güzel ama "hiçbir şeyden etkilenmeyen", enerjik ama "coşkunluktan yoksun" olduğunu da öğreniyoruz. Ama onları ayıran bu figür ilerleyen sayfalarda onları birleştiren başka bir figürle yer değiştirir: Antonia, pencereden dışarı bakan Jim'in yanan manzaradan çekip çıkardığı Antonia. Yanan ufuk, yanan bir figüre dönüşür, sadece "Ben"e ve Jim'e kavuşan değil, aynı zamanda "Ben"in Jim'le yer değiştirmesi olanağı haline gelen bir arzu figürüdür bu. "Bu kız, hatırladığımız

7 Willa Cather, *My Antonia* (Boston: Houghton Mifflin, 1988).

herkesten daha fazla vatan, koşullar, çocukluğumuzun bütün bir macerası anlamına geliyordu bizim için" (2).

Ve işte Jim, Antonia'nın hayalimsi geri gelişiyle birlikte isimsiz hikaye anlatıcımızla arkadaşlığını yeniler; hikaye anlatıcının, tamamen ortadan kaybolmasından hemen önce belirttiği üzere, bu arkadaşlık çok kıymetlidir. Ve bu hikaye anlatan "Ben", neredeyse okunamaz (anlaşılamaz) bir anonimliğe artan bir biçimde geri çekilir, böylece Nebraska eyaletiyle, geçtiği yerleri yakarcasına son sürat hızla New York'a giden trenin bakış açısından bir geri çekilme perspektifiyle paralellik yaratılır. Solan ufuk gibi gizlenen "Ben" hikayenin tematik olmayan koşulu haline gelir; bu koşul öyküsel otoritenin yer değiştiren zamirden Jim figürüne devredilmesiyle kurulur. Bu devretme, belirsizce atıfta bulunan "Ben"in eril bir isimle desteklenen eril bir figür içinde ve bu eril figür tarafından geçici olarak çözülmesidir/belirginleşmesidir; bu isim "Jim Burden"dır: bu kararlılığın ağırlığını taşımanın külfetli niteliğini ilan eden ve atıfta bulunma kapasitesinin, kendisinin dayanak oluşturduğu öykünün rotası tarafından aralıklı olarak tahrip edileceği bir isimdir. O halde otoritenin yer değiştirmesini ve isimdeki arzuyu nasıl okumalıyız?

My Antonia'nın tetikleyici "Ben"ini, anonimlik konvansiyonlarının geleneksel eril yazarlıkla uzlaşmaya vardığı bir alan olarak okuyabiliriz. Bu "Ben" geri çekilen bir işarettir, anonimliğe bir geri çekilişi sahneleyen bir işarettir; kendisini silmeye gelmiş bir zamir işaretidir, böylece heteroseksüel gelenek matrisinde tematik olmayan bir metinsel tahrip biçiminde tekrar ortaya çıkan dile gelmemiş bir koşul haline gelir.

"Ben", öyküsel otoriteden vazgeçerek, ideal okuyucuyu, bu okuyucunun haz almasının yerinden edilmiş bir özdeşimle başarıldığı biri olarak görür. Böylece, Jim'in Antonia figürüne olan tutkusu "Ben"e nakledilir; Antonia'ya olan tutkusunun Jim'in tutkusu sayesinde tekrar uyandırıldığı bir "Ben"dir bu: "Antonia'yı tamamen kaybetmiştim, ama yıllar sonra Jim onu

tekrar bulmuştu ve kendisi için anlamı büyük olan bir arkadaşlığı yinelemişti. O gün zihni tamamen onla doluydu. Onu tekrar görmemi, varlığını hissetmemi o sağladı, ona karşı hissettiğim o eski tutkuyu tekrar canlandırdı" (2). Burada, Jim'in Antonia'yı betimlemesi, "Ben"in arzusu için bir fırsat gibi belirir, arzuyu Jim'den anonim okuyucuya görünürde devreden onaylayıcı bir yerinden etmedir bu.

Bu isimsiz "Ben"in tutkusu Jim'inkini izliyor gibi, ama "Ben", "Ben"in kendi tutkusunu anlattığı an, Jim, bir sonraki iki paragraf ve bunu takip eden metin boyunca yazarsal işlevin sadece kendisininki olacağını varsayarak ilk defa konuşur. Bunun için, Jim'in hayal gücüne atfedilen "Ben"in arzusunu işaretleme, metni kuracak arzulu hayalin orijini ve kaynağı olarak Jim'in yerleştirilmesiyle doğrudan gizlenir/karartılır. Jim mi bu arzuyu gizlemektedir, yoksa bu sonrasında "Ben"in arzusunun ağırlığını taşıyan "Ben"in bir gizlemesi midir? Jim konuştuğunda, bu söylemin herhangi bir muhatabı yoktur, dinleyicisine kayıtsız bir dalgınlıktır bu; metinde bir zamanlar öyküyü anlatan "Ben"i hassas bir okuyucu pozisyonuna dönüştürür ama metnin öyküsel otoritesini de umursamaz bir biçimde kuvvetlendirir: "Bana, 'Zaman zaman Antonia hakkında ne hatırladığımı yazıyorum', dedi..." Burada "Ben" dikte edilen yazının aracı gibidir ama atıfsal strateji olarak tamamen gizlenen "Ben", konuşmasını kaydeder ve böylece de bu konuşmaya işaretlenmemiş bir otorite verir. Jim, anlatıcı olarak "Ben"i gizledikçe, "Ben" Jim'in anlatısının okunamayan koşulu haline gelir. Jim'in anlatısı, öte yandan, atıfta bulunanda geriye yönelik kendi orijin ve zeminini elde eden bir atıfta bulunmadır; bu, atıfta bulunmada, ya da daha doğrusu, atıfta bulunma *olarak*, edimde yerinden edilmiş isimsiz biridir. Aslında, anonim anlatıcı bu gelecek metin için ideal bir okuyucu tasvir eder ve Jim bu "Ben"e, doğrudan hitap etmenin tek fırsatı olarak, "onu kesinlikle görmesi gerektiğini" söyler, metne gönderme yaparak, onu Kafka'nınkiler kadar değerli bir şaka, yazarı istekli bir okuyucu kılar, Jim'in ken-

disinden feragat eden yazarla yer değiştirmesini reddeder ve böylece Jim'i, ismi, bu feragatin sonucu ve belirtisi olarak üretir. Ama Jim'in mi anlatıcının yerini aldığı yoksa anlatıcının mı şimdi tamamen Jim'e egemen olduğu belli değildir, tam da feragat mantığıyla harekete geçirilen bir egemen olmadır bu.

Bu giriş bölümünde ayrıca anonim yazarla Jim Burden arasındaki duygusal mesafenin bir sebebinin de Jim'in Western demiryollarından birine hukuk danışmanı olması olduğunu öğreniyoruz ve bu durum, anonim yazarın yasaya mesafeli durduğunu ya da bir biçimde kendisinin bir denetleme altında olduğunu ima ediyor gibi gözüküyor. Öte taraftan Jim, yasayı temsil ediyor: giriş bölümünün sonunda, üzerinde yasanın damgası ve Jim'in imzası olan resmi bir dosyanın içine konulmuş, hukuki statünün ağırlığını taşıyan metinle, anlatıcının dairesine geldiğinde, Jim'in resmi konumu geri gelir: "Antonia hakkındaki şey burada." "Adının bana çağrıştırdığı neredeyse her şeyi yazıverdim": "Muhtemelen belli bir tarzı yok" der, ve sonra da ekler: "Bir ismi de yok." Sonra da Jim anlatıcının önünde "Antonia" yazar, kaşlarını çatıp bu ismi siler ve bu defa "tatminkar" bir biçimde kitabın ismine sahip çıkar: "My Antonia" yazar (2).

Böylece, Jim'in kitabının ismi Cather'inkiyle birleşir ve yineleme Jim'in metinde anlatıcının yerini almasıyla vuku bulan edimi yerinden eder. Ama biz bunun Cather'in metni olduğunu biliyoruz, ki bu da muhtemelen Jim'e ne anlatacağını söyleyen anonim yazarın Cather olduğuna işaret ediyor. "Hassas" bir okuyucu olarak görülen Cather – ki bu idealize edilmiş kadın okuyucuyu anımsatan bir hassaslıktır, bir erkek tarafından yazılan metni alan ve dikte eden kadın okuyucudur – önce bu kadınsal gelenek sayesinde duygularını gizler, ama sonra vazgeçtiğini düşündüğümüz metni sonunda "sahiplenmek" için tamamen ortadan kaybolur. Başka bir deyişle, Cather yazara ait hakları yasayı temsil eden birine devrederek, onlara sahip çıktığını gösteriyor. Bu devretme, kendi

tekrarında, bir çeşit dolandırıcılıktır, kendisinden vazgeçiyor gibi gözüktüğü metne sahip çıkmayı kolaylaştıran bir sahtekarlıktır.

Bana göre yanlış devretme, Cather'in metinlerinde yinelenen bir kımıldamadır, arzunun çalışmasına hem izin veren hem de onu gizleyen özdeşim geçişi için bir figürdür. Bu, birazdan Cather'in kısa öyküsü "Tommy, the Unsentimental" bağlamında inceleyeceğim bir geçiştir [*crossing*].[8] Bu öyküde özdeşim kararsız bir süreçtir, bir çırpıda kişiyi ele geçiren bir pozisyonu üstlenme, bir elden çıkarma ve feda etmedir. Aslında bu hilebaz bir hediyedir, dişil bir yazarlığın eril bir anlatıcıya yol vermesi adına görünüşte feda edilmesidir. Kendi isteğiyle devretmenin zahmetli bir takasa dönüştüğünü ve "Tommy, the Unsentimental"da eril bir borcun üretilmesi haline geldiğini göstermeye çalışacağım. Eğer Cather'in metni çoğunlukla yerinden edilmiş bir özdeşimle eril yazarlığı idealize ediyor gözüküyorsa, bu özdeşimin yerinden edilmesi tam da Cather'in kurgusunun varolmasının koşuludur demek yanlış olmaz.

Jim'in yazarlığının, ancak Cather'in kendi kitabının adının bir yinelenmesiyle mümkün olduğu varsayılır, ki bu da bir şekilde Cather'in hem edebi hem de yasal açıdan kitabın adının gerçek sahibi olduğu ve bunun için de Jim'in taşımak zorunda olduğu bir ağırlık olan yazarlık hakkını koruduğu anlamına gelir. Bu durumda bir yineleme ve alıntılama olarak Jim'in yazarlığının bir ödünç alma olduğu anlaşılır ve duyarlı kadın dinleyici bütün kontrolü elinde tutar. Peki kurgusal yazarın ödünç aldığı konumun bir külfet olması ne demektir? Ve Jim'in hem Cather'in atanmış temsilcisi hem de yasanın, yerine geçmenin gerekli kıldığı yasaklama gücünün bir simgesi olması hakkında ne diyebiliriz?

Antonia Bohemdir ve Cather'in kurgusundaki öteki Bohem kızlar gibi 1848 savaşlarından sonra Avusturya

8 "Tommy the Unsentimental," *Willa Cather 24 Stories*, der. Sharon O'Brien, (New York: Penguin, 1987), ss. 62-71.

İmparatorluğu'nun "Bohemya" bölgesinden gelip Nebraska'ya yerleşmiş Almanca konuşan topluluğun bir üyesidir. İngilizcedeki "bohem" teriminin kökenini, Bohemya'dan geldiği farz edilen çingenelerin, Avrupa'nın batı bölgelerine yerleşmeleriyle on beşinci yüzyılda aynı kelimenin Fransızcada kullanılmaya başlamasında bulabiliriz. 1848'de Thackeray, bir toplulukta sürgün olan herkese terimin bu anlamını atfetmeye başlamıştır; *Vanity Fair*'de, örneğin, "yabani" ve "uçarı" genç kadınlar için bu kelimeyi kullanmıştır. 1860'larda kelime yine karşımıza çıkar, bu defa Thackeray İç Savaş retoriğinin yeni bir kullanımında "edebi çingeneler"i gelenekten "uzaklaşan"lar olarak tanımlamıştır. Daha sonradan kelime, toplumsal geleneği aşağılayan herkese atfedilecek biçimde yayılmıştır, ya da *Oxford İngilizce Sözlüğü*'nün açıkladığı gibi, "özgür, hovarda ya da düzensiz bir hayat süren bir kimse" olarak algılanmıştır.[9]

Cather'in metninde Antonia önce, dilsel bir sürgünde ve yolunu kaybetmiş bir halde tanıtılır; İngilizce öğrenmek, özellikle de isimlerin ne anlama geldiğini anlamak için yanıp tutuşmaktadır. Antonia Jim'le karşılaştığında onun *omzuna* dokunur ve sorar, "İsim? İsim ne?" (19), Jim'in adını öğrenmek istemektedir, ama aynı zamanda Jim'in omzunun, sorumlulukların/yüklerin taşındığı alanın, kelimenin geniş anlamında çöktüğünü işaret etmektedir. Ama hiçbir isim onu tatmin etmez. Antonia'nın dilsel tatminsizlik alanlarını hızla çoğaltan bu bitmek bilmez isim takibini nasıl okumalıyız? Sanki adlandırılamayan ya da tatmin edici bir biçimde adlandırılmayan, görünüşte tatmin edici olan her adlandırma edimini aşmaktadır, sanki Antonia, Jim Burden tarafından üretilen ya da sahiplenilen bir isim değildir de, kendisi adlandırmanın kibirleri tarafından üretilmiş üstesinden gelinemeyen bir fazlalık için bir figür haline gelmiştir, hiçbir zaman tam olarak

9 Ayrıca "bohem" üzerine bkz. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, ss. 193-195, ve Richard Miller, *Bohemia: The Protoculture Then and Now*, Chicago: Nelson-Hall, 1977, Sedgwick'ten alıntı.

tatmin etmeyen isimler için sonsuz bir açlık biçiminde hızla çoğalan bir adlandırmadır bu.[10]

Jim, Antonia'yı İngilizce kelimelerle besleyerek bu dilsel ihtiyacı bastırmaya çalışır. Ama bu uygulama pek de işe yaramaz, çünkü kavramsal yeterliğin kazanılmasından ziyade daha fazla kafa karışıklığına sebebiyet verir. Jim ve Antonia, bu yanlış bağlantının sebebini bulmaya çalışırken, üzerinde birçok çukur olan bir "çakıl yatağı" görür (31). Bunun üzerine Jim, görünen manzarada bu çukurlardan ne çıkabileceğini anlatır: "Antonia'nın çığlığını duyduğumda, çömelmiş bir vaziyette geri geri gidiyordum. Antonia karşımda duruyordu, arkamda bir şey gösteriyor ve Bohem dilinde bağırıyordu. Arkama döndüm, ve orada, kuru çakıl yataklarının birinde hayatımda gördüğüm en büyük yılan duruyordu. Soğuk akşamın ardından güneşleniyordu, Antonia çığlık attığında uyuyor olmalıydı. Döndüğümde, gevşek dalgalar şeklinde yatıyordu, 'W' harfine benziyordu. Kıpırdandı ve halkalar haline gelmeye başladı. Sadece büyük bir yılan değildi, sanki bir sirk canavarıydı" (31). Kırpılmış "W" metne Willa'nın kısaltılmışını sunar ve harfin gevşek dalgalarıyla Willa'yı birbiriyle ilişkilendirir, böylece dilbilgisel morfolojinin arzunun hareketlerini taşıyan morfolojik yılanla bağlantısını kurar.[11] Ama çukurdan kısmen ortaya çıkış, bu anlatının destekleyici kurgususun bu atılımı, sadece eğlendiren ve korkutan bir "sirk canavarı" olabilir.

---

10 Cinselliğin ifadesinde adlandırmanın sınırları konusunda Karin Cope'un Gertrude Stein okumasına müteşekkirim. Bkz. Karin Cope, "'Publicity Is our Pride': The Passionate Grammar of Gertrude Stein" *Pretext*, Yaz, 1993, ve *Gertrude Stein and the Love of Error*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

11 Görünen o ki burada Cather Shakespeare'i taklit ediyor. Cather daha gençken kendisine "Will" ve "William" der, bu metinlerde de Shakespeare'in kullanmayı adet edindiği "W" kısaltmasını çağrıştırır. Bkz. Phyllis C. Robinson, *Willa: The Life of Willa Cather*, New York: Doubleday, 1983, ss. 31-32. Ayrıca bkz. Joel Fineman, "Shakespeare's *Will*. The Temporality of Rape," *Representations* no. 20, Sonbahar 1987: ss. 25-76.

Ayrıca, yılanın ortaya çıkması "Ben"in "O"dan ayrılmasının tekrar sahnelenmesini sağlar, ama bu defa Jim olan "Ben"in, yılan olan "O"dan ayrılmasıdır bu. Jim yılanın hareketlerini, yılanla kendi arasındaki farkları sorgulayacak biçimde bir büyülenme ve korkuyla tasvir eder: "Tiksindirici kasları, iğrenç, kaygan hareketi bir şekilde midemi bulandırdı. Kalınlığı bacağım kadar vardı ve sanki değirmentaşları bile onun iğrenç diriliğini ondan çıkaramaz gibi geldi." Jim'in bacağını iğrenç dirimsellik aracı olarak düşünmede, yılandan nefret, kendi bedenini, kendinden nefret etme ve kendine zarar verme nesnesi olarak gören anlatıcı "Ben"e devredilir, ki muhtemelen hâlâ Jim'dir bu anlatıcı. Ama bu "sirk canavarı" "W" biçimini aldığı için, ki tamamen hadım edilmiş olmasa da kırpıldığını ima eder, ve tam olarak adlandırılmayan, metinde adlandırmayı aşan ve koşullandıran Willa'nın canavarlığı varsayıldığı için, öyle görünüyor ki yılan, önsözdeki Antonia'dan çok da farklı olmayan bir biçimde, korkunç gözüken fallisizmi Willa'dan Jim'e ait gibi gözüken iğrenç diri bacağa devretme olanağını sunar, ama bu fantazmatik fallik aktarımın serbestçe dolaşan uzvu olarak da düşünülebilir.

Analoji terimleri gittikçe daha değişken hale gelir. Jim'le yılan arasındaki farklılaştırıcı mesafe, Jim yılanı beklerken azalmaya başlar: "Şimdi sıçrayacak, uzunluğunu yayacak." Ama sıçrayan yılan değildir, yılanın gerçekten de kafasını kopartan Jim'dir ve böylece korktuğu fallisizmi kopartarak etkisizleştirir: "Küreğimle kafasına vurdum, boynunun oraya epeyce hızlı vurdum ve hemen ardından da dalgalı bir düğüm gibi ayağımın dibinde yatıyordu" (32). Jim, yılanın "çirkin yassı kafası"na vurmaya devam eder ama "kendi bedeni kıvrılır, kavis yapar, çoğalır ve kendisine geri çekilir." Yılan Jim'in öldürücü darbelerine direnir ve bu direniş kendisi sayesinde yılanın – ikiye katlanmada ve kıvrılmada, "W" harfi gibi, yazmanın kendi morfolojik hareketi gibi – başka önemli bir "W"yu belirtmeye devam ettiği bir edim şeklinde okunabilir, bu Jim'i "W"nun kendi sonucu olarak askıya alan ve üreten

ve sonunda Jim'in yok etmek için güçsüz kaldığı "W"dur. Bu anlamda Jim, "sirk canavarı" haline gelir ve Willa ve onun olası canavarlığı pek göze batmayan "W"ya geri çekilir, kendi imzasının kısaltılmış işaretini kuran yazının dalgalı hareketleri ve özellikle de kıvrılma, çoğalma ve kendine geri çekilmedir bu. Ve "W" aynı zamanda Cather'in anlatıcısı tarafından tamamen gizlenmiş bir terimi, "kadın"ı da ima ediyor olabilir.[12]

"W" özel bir ismi ifade eder biçimde büyük harfle yazılmıştır. Bu "W" sadece Willa'nın bir kısaltması değildir (hayatının daha erken döneminde "Will" ismini alarak geleneksel olarak icra ettiği bir edimdir bu), aynı zamanda Jim'in oynadığı hadım etme/kafasını kopartma sahnesinin şimdiden canlandırılmasıdır. Bir kısaltma olarak belli ki kelime budanmıştır ama bu budama aynı zamanda kendi gizleyen stratejisinin koşuludur, daha doğrusu kendi etkinleştiren cinselliğini erilleşmiş bir canavarlık olarak tasvir eden yasaklamalarla ve yasaklamalara karşı çalışan belli bir anlatı biçimidir. Nasıl Jim birinci şahıs olarak yerleştirildiğinde önsözdeki "Ben" Nebraska'daki manzaraya geri çekiliyorsa, bu özel ismi budama da, anlatı içinde ve boyunca yazar-öznenin hayalimsi yeniden dağılımının koşuludur. Ve böylece sanki anlatı kendi koşulla-

12 Sarah Orne Jewett, Willa Cather'e 1908'de gönderdiği bir mektupta, Cather'in bir erkek olarak ve erkek karakterler hakkında yazmasının öyküsel yöntemine, özellikle de Cather'in "On the Gulls' Road" (1908) hikayesindeki yönteme, itiraz eder. "Erkek karakterinde yazan bir kadın olarak seveni en iyi biçimde betimledin – ama bence bu biçimde yazmada her zaman maskelenmiş bir şey olmalı. Ve neredeyse kendin yapmışsındır – bir kadın onu aynı koruyucu şekilde sevebilir – bir kadın onu, öyle bir hayattan, şu ya da bu şekilde, çıkaracak kadar önemseyebilir. Ama his ne kadar da yakın – ne kadar da şefkatli – ne kadar da gerçektir! Denizin rüzgarı sayfalardaki harfler boyunca eser" (*Letters of Sarah Orne Jewett,* der. Annie Fields, Boston: Houghton-Mifflin, 1911, ss. 246-247). Sarah Orne Jewett'in kendi kurgusu, özellikle de "Martha's Lady" (1897) ve *The Country of the Pointed Firs* (1896), Cather gibi toplumsal cinsiyet ve cinsellik konularıyla ilgilenir. Ve Cather'in *My Antonia*'sının anonim anlatıcısı ile Jim Burden arasındaki ilişki, Jewett'in *The Country of the Pointed Firs*'deki hikayeyi kabul eden anlatıcıyla, hikaye anlatıcısı arasındaki ilişkiye benzer. Hem Jewett'in romanı hem de Cather'in "Tommy the Unsentimental"ı (ikisi de aynı yıl yayınlandı), öykü ve hediyeverme ve feragatin erotik dinamiklerini inceler.

rında gizlenen "Ben"i ters olarak temsil ediyor gibidir demek değildir bu. Tersine, "Ben"in anlaşılmazlığı bu tekrar dağılımın kalıcı koşuludur. Bu kendi arzusuna karşı uygulanan bir yasak tarafından kendi anlaşılmazlığında kurulmuş bir "Ben"dir; bu, hem hangi ismin tatmin *edebileceği* sorusunu durmadan soran, hem de tatmin edebilecek ismi dile getirmeyi yasaklayan öyküsel yerinden etmeleri üreten bir yasaklamadır. Antonia, tatmin edeceği beklenen isim Antonia, "İsim? İsim ne?" yerinden etmesini yinelemek için bir fırsat olabilir ancak.

Tabii ki de Oscar Wilde'ın davasıyla eşcinsellik, konuşulmayan ve konuşulamayan isimle ilişkili bir hale geldi. Cather için adını söylemeye cüret edemeyen aşk, bu konuşmayan alanında isimleri çoğaltan bir aşktır, kurgu için bu yerinden etme olarak bir olasılık kurmaktadır, bu yasaklamayı yineler ama aynı zamanda *kendi tekrarının ve yıkımının olasılıkları için bu yasaklamayı işler, hatta sömürür.*

Bu durumda isim bir çeşit yasaklama olarak görev yapar, ama aynı zamanda olanak sağlayan/etkinleştiren bir durumdur. İsmin sembolik bir düzenin belirtisi olduğunu, cinsel fark ve zorunlu heteroseksüellik kurumuyla söz konusu özneleri yasalaştıran/kuran toplumsal yasanın bir düzeni olduğunu düşünelim. Hangi yollarla bu kurumlar, kendi hegemonyalarını sorgulamaya başlayan olasılıkları doğurmak adına kendilerine karşı incelenebilir?

Seminar II'de Lacan şöyle der: "İsimlendirme, iki öznenin aynı nesneyi tanımada eş zamanlı olarak bir fikir birliğine varmalarıyla bir anlaşma meydana getirir." İsmin bu toplumsal işlevi bir ölçüde, birçok ve geçici hayali kimlikler/özdeşimler [*identifications*] dizisini dengelemek için her zaman bir gayrettir, bu kimlikler Lacan için, henüz sembolikteki özneyi olmasa da ego çemberini oluştururlar. Şöyle yazar Lacan: "Eğer nesnelerin özneyle (süje) narsistik bir ilişkisi olsaydı," yani nesneler sadece hayali ve esrik kimlik/özdeşim için alanlar olsalardı, "her zaman sadece anlık bir biçimde algılanırlardı.

Kelime, isimlendiren kelime, özdeştir [*identical*]" (169). Hayali ilişki, başka bir deyişle narsistik özdeşimle kurulan ilişki, her zaman belli belirsizdir çünkü kendisi olmada kararlı dışsal bir nesnedir; başka bir yerde kimlik/özdeşim kuran egoyla bu egonun tanımlayıcı alanı olan başka bir yer arasındaki mesafeyi kapatmadaki başarısızlık, bu kimliğin/özdeşimin kendi kurucu düzensizliği ve başarısızlığı olarak yakasını bırakmaz. Toplumsal bir anlaşmanın bir parçası ve hatta göstergelerin toplumsal sistemi olarak isim, hayali kimliğin/özdeşimin belli belirsiz olma halini hükümsüz kılar ve ona toplumsal bir mukavemet ve meşruluk verir. Böylece, egonun değişkenliği sembolik bir işleve dahil edilir ya da bu işlev tarafından dengelenir, isim aracılığıyla belirlenir: insan nesnesinin "zaman içinde kalıcı görünümü" der Lacan, "sadece ismin araçsallığı sayesinde tanınabilir. İsim, nesnenin zamanıdır" (169).

İşte, Slavoj Žižek *İdeoloji'nin Yüce Nesnesi*'nde ismin bu işlevini, yani, öznenin kimliğini/özdeşliğini zaman içinde güvenceye almasını, ismin ideolojik boyutu olarak vurgular. Žižek, filozof Saul Kripke'nin özel ismin statüsünü katı bir belirleyici olarak görmesinin Lacan'da ismin kimlik/özdeşlik verme işlevine paralellik gösterdiğini iddia eder.[13] Žižek'e göre özel isim içerikle ilgilenmez; söz konusu kimliğin/özdeşliğin doğrudan ya da dolaylı bir betimlemesini vermeden bir kimliği/özdeşliği gösteren söylemin bir işlevidir. Lacan gibi Kripke de, özel ismin zaman içinde nesnenin kimliğini/özdeşliğini sağladığını düşünür; özel isim atıfsaldır, ve atıfta bulunduğu kimlik/özdeşlik herhangi bir betimlemeler dizisinin yerine geçemez. Lacan'ın ifadesini Kripke de destekliyor diyebiliriz: "Kelime, isimlendiren kelime, özdeştir."

Hem Kripke hem de Lacan, bir *anlaşmanın* varlığını tanımada hemfikirdirler; bu, isimlendirdiği şeye sürekliliğini ve tanınabilirliğini vermek için isme kendi gücünü veren toplumsal bir fikir birliğidir. Ve her iki durumda da bu her zaman Babanın Yasasına dayanan toplumsal bir anlaşmadır,

13 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, ss. 87-102.

fallik kontrolün isimsel bölgeleri olarak zaman içinde süregelen isimlerin baba soyundan gelen isimler olduğunu iddia eden babanın soyuna ait bir düzenlemedir bu. Böylece, dayanıklı ve geçerli kimlik/özdeşlik, baba soyuna ait olana tâbi olmayla ve baba soyuna ait olan tarafından özneleştirmeyle elde edilir. Ancak, babanın soyu sadece kadınların takas edilmesi ritüeliyle sağlanabildiği için, kadınlar için baba soyundan gelen bağın belli bir yön değiştirmesi ve bu yüzden de isimde bir değişiklik gereklidir. Bu durumda, kadınlar için meşruluk değişken bir isme sahip olmakla, isimlerin takas edilmesiyle başarılır, ki bu da ismin hiçbir zaman kalıcı olmadığı ve isimle güvenceye alınan kimliğin/özdeşliğin babaya ait olanın ve evliliğin toplumsal zaruretlerine bağlı olduğu anlamına gelir. O zaman bir başkasının malına el koyma kadınlar için kimlik/özdeşlik koşuludur. Kimlik/Özdeşlik, tam da ismin devredilmesinde ve devredilmesiyle sağlanır, devretme ya da yerine koyma alanı olarak isim, bu durumda, her zaman süreksiz, kendinden farklı, kendinden daha fazla olandır, kendisininözdeşi-olmayandır [*non-self-identical*].

Belli ki ne Žižek ne de Kripke, isim, isimlendirdiği şeyin kalıcılığını sağlayandır dedikleri zaman bu problematiği düşünmemişlerdir. Dişilin isminin değişkenliği, babaya ait olanın kalıcı sureti için, hatta devam eden bir babanın soyuna aitlik aracılığıyla bu hayali sürekliliği sağlamak için gereklidir. Ayrıca, sadece ismin erilciliği ve heteroseksüel imtiyazı için isme meşruluğu veren toplumsal anlaşma sorgulanmamış kaldığı ölçüde, özel isim atıfsal ama betimleyici *olmayan* olarak tasarlanabilir. Özel isim baba soyuna ait olarak belirtildiği zaman, baba soyuna ait toplumsal bir yapıdaki pozisyonları aracılığıyla isimlendirilen özneleri kuran sembolik düzen ya da toplumsal bir anlaşma için bir kısaltma olarak okunabilir. İsimlendirilen öznenin sürekliliği, bu durumda, özel ismin bir işlevi değildir, baba soyuna ait olanın bir işlevidir, hiyerarşik bir akrabalık düzeninin kısaltılmış bir örneğidir.

Baba soyuna ait olarak isim sadece yasayı taşımaz, aynı zamanda onu kurar da. İsim, *isim*lendirilen özneyi güvence altına aldığı ve yapılandırdığı sürece, özneleştirme/tâbi kılma gücünü kullanıyor gibidir: bir yasaklamaya dayanarak bir özne üretir, cinsiyetli toplumsal konumsallıkların zorunlu bir biçimde meşrulaşmasıyla özneleri farklılaştıran yasalar dizisidir bu yasaklama. Jim Burden kendi resmi dosyasına metninin adını, "My Antonia"yı yazdığı zaman, ismi iyelik durumuyla eşleştirir, eksik baba soyuna ait olan ile genelde neyin ima edildiğini bariz kılar. Kendi baba soyuna ait olan şey isme engel oluşturur, baba soyuna ait olanın taşıdığı külfetli bir veriştir bu. Bu, baba soyuyla ilgili herhangi bir fikrimizin olmadığı ve soyadının sürgün benzetmesinin ve toplumsal bağın babaya ait sembolünün beklendiği bir alanda bir fazlalığın yerine geçen *The Professor's House*'daki Tom Outland'den çok da farklı değildir. Cather'deki baba soyuna ait olanın sahiplenilmesi ve yerinden edilmesi, kendi kimlik/özdeşlik verme işlevinin toplumsal dayanağını yerinden eder ve çekişen cinsiyetlenmiş anlamların bir alanı olarak gönderge sorusunu açık bırakır.

Cather'in kısa hikayesinin adı "Tommy the Unsentimental" (1896), aslında J.M. Barrie'nin romanı *Sentimental Tommy*'nin devrik bir cümle haline getirilmesidir.[14] Cather'in hikayesi Tommy Shirley isimli genç bir kadın hakkındadır; bu isim, hem başa erkek isminin yerleştirilmesi, hem de Charlotte Brontë'nin "Shirley"sinin kadın ismi olarak alınıp, sonra da baba soyuna ait bir isim olarak tekrar üretilmesiyle baba soyuna ait olan beklentiyi tersine çevirir.[15] "Tom" ve "Tommy" terimleri, Cather bu ismi kendi hikayesinde

14 "Duygusallık" konusunda bkz. Sedgwick, *The Epistemology of the Closet*, ss. 193-199. Ayrıca O'Brien'ın şu iddiasına bkz.: Cather bu hikayeyi *Home Monthly* dergisinde yayınlayarak duygusal kurguyu taklit eder ve yıkar, editörler tarafından kabul edilebilir bir formül sunar ama süreçte duygusal gelenekleri alaya almak için yapar bunu. *Willa Cather: The Emerging Voice*, ss. 228-231.

15 Yukardaki not 12'e bkz.

kullandığı zaman birçok anlama gelmekteydi.[16] On altıncı yüzyıldan beri "Tom", "Tom All-Thumbs" ya da "Tom True-Tongue"da olduğu gibi eril olan için sözde özel isim olarak işlev görmüştü. On dokuzuncu yüzyılda, "Tom" aynı zamanda palyaço, ikiyüzlülük ya da yalakalık yapan ("Uncle Tom"daki gibi "Tom"un ırksal olarak işaretlenmesinde olduğu gibi) ve geleneğe direnen orospu ya da kız için kullanılan bir isimdi. Bu son saydığım iki anlam erkek Fatma kavramıyla ilişkilidir, bu kavram on altıncı yüzyılda erkekler için kullanılıyordu ama on yedinci yüzyılda kızlar için, özellikle de yerinde durmayan kızlar için kullanılmaya başladı. On dokuzuncu yüzyılın başlarında, erkek Fatma'nın fiziksel yabaniliği "kendi cinsiyetlerinin hassasiyetine karşı gelen kadınlar"la ilişkilendirildi (*Oxford İngilizce Sözlüğü*) ve 1888'e gelindiğinde, erkek Fatma, başka kızlardan "çirkin bir biçimde etkilenen" kızlarla ilişkili hale geldi. 1860'larda içinde emek ücretinin para yerine mallarla ödendiği Tommy dükkanları vardı; Tommy böyle bir takasa verilen isimdi. 1895'te dişil Tom'larla – yani erkek Fatmalar ve orospular – ilişkilendirilen geleneğe karşı gelme *Chicago Advance*'in şu şekilde bağrınmasına sebep verdi: "Mizahi bir biçimde erotik ve erkek Fatmarotik gerçekçiler olarak isimlendirilen bütün bir ekol ... sanatta ilerlemenin ahlaki fikirlerin yok edilmesini gerekli kıldığını iddia ediyor."[17]

Bu yer değiştirmelerin tarihi isimde yankılanır ve Cather, hikayesine iki sesin, belli bir adamın görece yeteneksizlikleri üzerine konuştuğu bir sohbetle başlar. Paragraf boyunca çeşitli isimler karşımıza çıkar, ama Tommy'nin cinsiyeti belirtilmez, heteroseksüel gelenekte konuşan bir erkek olduğu varsayılır. Sohbet, Jessica'nın arzusuyla ilgilidir, hakkında ko-

16 Charlotte Brontë bir kadın ismi olarak "Shirley"i ilk defa *Shirley* romanında kullandı (1849). Cather bu hikayede önce "Tommy"yi bir kız ismi olarak kurarak, ardından da Shirley'i baba soyuna ait bir isim olarak kurarak, bu "icadı" devam ettiriyor ve tersine çeviriyor gibidir. Brontë göndermesi, ismin niceliksel olarak toplumsal cinsiyetle alakalı olmadığını ama cinsiyetlenmiş beklentilerin geri tepmesi olarak işlediğini belirtir.

17 *Oxford İngilizce Sözlüğü*, ikinci baskı.

nuştukları adamı, Jay'i, ayıplanması gereken biri olarak görüp görmediğiyle ilgilidir, ve Jessica onun ayıplanması gereken biri olduğunu iddia ederken aynı zamanda hiç de öyle olmadığını söyler. Paragrafın sonunda Tommy ona arkasını döner, kendi arzusu gibi duran çelişkiden "şaşkına dönmüştür" ama aynı zamanda Jessica'yı meşgul eden ve Tommy'nin dişil gelenekleri anlamasına epistemik engel gibi bir şey kuran makyaj malzemesi de şaşkınlığını artırmıştır.

Ancak bir sonraki paragrafa gelindiğinde, çok açık olmayan bir şey samimiyetsiz bir biçimde sanki gayet aşikarmış gibi sunulur: "Söylemeye gerek yok, her ne kadar gri gözleri ve geniş alnı pek de kızlara özgü olmasa da ve yarı-olgun aktif bir delikanlının sıska figürüne sahip olsa da, Tom oğlan değildi. Gerçek adı Theodosia idi, ama Thomas Shirley'in düzenli olarak bankaya gelmeyişleri süresince onun işini ve mektuplaşmalarını eline aldı ve 'T. Shirley' olarak imza atmaya başladı, en sonunda Southdown'da herkes onu 'Tommy' olarak çağırmaya başladı" (63).

Bu hikayede baba sadece isim olarak mevcuttur; Tommy, babanın ismini benimseyerek, babanın eksik yerini de benimser ve doldurur. İsim sadece babaya ait otoritenin (gizli) fantazmatik bir devrediş alanı haline gelmez, aynı zamanda bu isim, Thomas Shirley, gizlediğinin tersine çevrilmesini ve sahiplenilmesini de icra eder. Çünkü bu kızın babaya duyduğu özdeşimsel bir sadakat değildir sadece, kızgın bir sahiplenmedir aynı zamanda: ismin yinelenmesi baba soyuna ait olanı feminenleştirir; erili tâbi olan, bir şeye bağlı ve değişime zorunlu olarak konumlandırır. Bu, kimliğin/özdeşliğin tekilliğini zaman içinde güvenceye alan bir isim değildir, onun yerine, yasaklamanın, özgülüğün ve çapraz-cinsiyet uygulamalarının yön değiştiren bir vektörüdür.

İsim, namevcut olanın yerini alır, bu yokluğu kaplar ve terk edilmiş pozisyonu tekrar işgal eder. İsim, kayıp, yerine geçme ve hayali özdeşim alanı olarak ortaya çıktıkça, kimliği/özdeşliği sabitlemede başarısız olur. Tommy'nin baba-

sının yokluğu, onun babasının yerine imza atmasını, onun imzasını sahiplenmesini gerektirir, bu da bu yer değiştirme sürecinde Tommy'nin mali açıdan otoritesini üretir.[18] Ancak tersine çevirmeler burada bitmez, çünkü Tommy'nin özdeşimi bir bedel karşılığında sağlanır. Tommy'nin Jay Ellington Harper'dan inanılmaz hoşlandığı ama bunun ahmakça olduğunu bildiği dile getirilir: "Kendisinin de ifade ettiği gibi, Tommy onun tipi değildi ve hiçbir zaman da olmayacaktı." Kasabanın yedi Yaşlı Çocuğu, "Tommy'nin annesinin yerini alanlar" olarak betimlenen yaşlılar da, bu dile gelmeyen gerçeği biliyorlardır. Ve Tommy'nin kendi sağduyusunu çiğneyip Jay'le takılmaya başlamayacağı konusunda ona güveniyor olsalar da, yine de öteki alternatifi, Tommy Doğu'daki okuldan döndüğünde yanında getirdiği Jessica'yla birlikte ortaya çıkan alternatifi, düşündükçe akılları başından gidiyor:

> Tommy'nin okuldan dönüşünde tatmin edici olmayan tek şey okulda kendisinden hoşlanmaya başladığı zarif, beyaz, biraz baygın, menekşe parfümü kullanan ve güneş şemsiyesi taşıyan bir kızı da yanında getirmiş olmasıydı. Yaşlı Çocuklar Tommy gibi asi bir kızın kendi cinsiyetinden olan birine tatlı ve hoş davranmasının kötüye işaret olduğunu, dünyadaki en kötü işaret olduğunu söyledi. [66].

Burada, üçüncü şahıs sesi ve Yaşlı Çocukların sesi birbirine girmeye başlar, Jessica'yı "biraz baygın" olarak düşüneni muallakta bırakır. Ancak, başından itibaren, Tommy Jessica'yı küçümser ve aralarındaki yakınlık her neyse, baştan itibaren sürekli bir yadsıma söz konusudur – arzudaki yasaklamanın işleyişi, arzunun kurban edilmesini gerekli kılan yasaklamanın işleyişidir. Daha önce Tommy'nin kendisi Southdown'da konuşacağı kadınları bulmakta zorlandığını iddia eder, çünkü buradaki kadınlar sadece "bebeklerle ve salatalarla" ilgilen-

18 Bir kredi/saygınlık çizgisi olarak imza tartışması için bkz. Derrida'nın imzanın geçiciliği konusunda Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sunu okuması. Jacques Derrida, "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name," der. Peggy Kamuf, *The Ear of the Other, İng.* çev. Avital Ronell, Lincoln: University of Nebraska Press, 1985, ss. 1-40.

mektedirler; ve Jessica'nın makyaj malzemesi kafa karışıklığı ve başka tarafa yönelme için bir vesiledir. Jessica sadece anlatıcı ve Yaşlı Çocuklar tarafından değil, Tommy'nin kendisi tarafından da küçümsenir; aslında bu sevimlilik ve nezaket için metinsel bir kanıt yoktur. Hikaye boyunca Jessica, Tommy tarafından gittikçe daha fazla küçümsenir. Yaşlı Çocukların hükmü, Tommy'nin kendi yargısı olarak yinelenir; aslında, bu küçümseme, hem Tommy'nin arzusunun koşulu, hem bu arzunun geçiciliğinin garantörü, hem de Tommy'nin nihayetinde uyguladığı Jessica'nın kurban edilmesinin öyküsel zeminidir.

Jay Ellington, Jessica'ya olan arzusunu, Tommy onu kasabaya getirdiğinde kurar. Para biriktirme konusunda daha başarılı olan Tommy tarafından bankada yerinden edilen Jay'in bankadaki varlığının kontrolünü yitirmesi ve Jessica'dan hoşlanmaya başlaması aynı zamana denk gelir. Jay'in yatırımcıları, yine Bohemler, bir sabah kapıya gelirler ve Jay, kendisini kurtarması için Tommy'ye telgraf gönderir. Tommy kendi bankasında, Jay'in bankasını kurtarmak için gerekli krediyi alabilecek kadar para biriktirmiştir; nakit parayla gelir ve bankanın kapanmasını engeller; Jay'in garantörü ve imza sahibi olarak hareket eder. Hatta, şimdi Tommy hem kendi babası hem de Jay adına imza atandır.

Jay, Bohemler tarafından kuşatma altındadır ve Bohemlerle açığa vurulmamış bir ilişkiyi askıya alan Tommy, Jay'in kaynaklarını tüketecek talepleri geri çevirme konusunda tuhaf bir güce sahiptir. Tommy, Jay'i "kurtarır", sadece Jay'in bankasını kaybetmesine değil, Jessica'yı kaybetmesine de engel olur. Tommy, Jay'i, yolda kızı bıraktığı yere götürür ve derhal gidip onu geri kazanmasını söyler. Cather'in hikayesinde, para konusunda başarılı olma eşcinselliğin kurban edilmesini gerekli kılıyor gibidir ya da Tommy'nin parayla eşcinselliği değiş tokuş etmesi söz konusudur, hem bankanın ödeme gücü hem de normatif heteroseksüelliğin geleceği için bir garantör olarak işleyen Tommy'nin arzusundan bir vazgeçiştir bu. Tommy "kurtarır" ve para harcamada başarısız olur, hem parayı hem de arzusunu kendinde tutar, ama

kredisini artırır, imza gücünü daha da kuvvetlendirir. Bu isme borçlanan nedir? Ve Tommy Jessica'dan vazgeçerse karşılığında ne alacaktır?

Ama bu tuhaf takastan önce, içinde Jessica'nın arzusunun önemli bir spekülasyon alanı haline geldiği üçlü sahneye bakalım. Aslında, Jessica'nın arzusu, anlaşılmaz olarak sunulmuştur ve her ne kadar hikaye sanki okuyucu Jessica'nın hangisini tercih edeceğini anlayacakmış gibi ilerlese de, önemli bir biçimde arzusu takasın sonucu olarak yapılanır. Yaşlı Çocuklardan biri problemi şöyle betimler: "Ahlaksızın [Jay] kalbi, küçük beceriksize gitti, doğru ve münasip, ve şeylerin ebedi düzenine uygun olan da bu zaten. Ama bir de körlüğü hiçbir zaman tedavi edilemeyecek şu öteki kız var ve her daim acı çeken de o. Faydasız, ona yardım edemem..." (66). Savcının Oscar Wilde'a "kendi adını dile getirmeye cüret edemeyen aşk" konusunda suçlu olup olmadığını sorduğu davadan bir yıl sonra, Cather bu suçlamanın dilbilgisel ahengini "tedavi edilemeyecek körlük" olarak tekrar sahneler. Ama Cather'in tekrar sahnelemesi, savcılığın ifadesinde net bir biçimde yoksun olan belirsizliği ortaya çıkarır. Bu, dile getirilen ya da getirilmeyen bir körlük olabilir.[19] Tommy'nin arzusu, felaketten ziyade sonucu belli olamayan bir bahis olarak görülür. Bu belirsizlik, Tommy'nin kaçınılmaz yarasını ön gördüğü farz edilen bir ifadeyle vurgulanır, ama bu ifade aynı zamanda lezbiyenlikle ilgili zevkin faydalarını kabul eder: sonuçta "her daim acı çeken de o."

Jay Tommy'ye bir telgraf gönderip, kendisini Tommy'nin babasına karşı temsil etmesini ister, ama baba, sanki tanım itibariyle, daimi olarak namevcuttur, bunun için de Tommy

19 Havelock Ellis belirgin bir biçimde körlüğü 1890'lardaki cinsel tersine dönüş ile ilişkilendirir ve Cather, Ellis'in kuramını biliyor olabilir. Ellis ayrıca körlerin cinsel "utangaçlık" ve "mütevazılığa" yatkın olduğunu iddia edip, yasaklanmış arzuyla başarısız olan görme arasında bir bağ kurmuştur. Bkz. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* Philadelphia: Davis Co., 1928, s. 77; ayrıca bkz. *Studies in the Psychology of Sex,* Cilt II, 6. bölüm, "The Theory of Sexual Inversion", Philadelphia: Davit, Co., 1928, ss. 317-318.

babanın tahtına geçer. Tommy parayı toparlar ve bisikletine atlar, Jay'in terkedilmiş evine zamanında ulaşmanın tek yolu budur. Jessica da bisikletle gelmek için yalvarır ve Tommy ona izin verir, ama sonra onu yok sayar ve sonunda Jessica'yı dayanılmaz bir acı çekme noktasına getirir: "Jessica, şu an yapılması gerekenin pedala kuvvet sürmek olduğunu ve herhangi bir duygusallığa ya da küçük bir hassasiyete zaman olmadığını, sadece kalbini zorlayan ve başını döndüren sıcağa dayanması gerektiğini kısa sürede fark etti...Jessica, eğer biraz durup su içmezse öleceğini hissetmeye başladı. Tommy'ye bunu söyledi ama Tommy başını sallayıp 'çok zaman kaybederiz' dedi ve bisikletin gidonuna doğru eğildi, gözlerini yoldan ayırmadan bisikleti sürdü" (68). Eğer Jessica'nın arzusu zaten belli olmasa, Tommy'nin bisiklet sürmesi, kendisi tarafından Jessica'nın arzusunun, eğer bir şekilde Tommy'ye duyulansa, başarılı bir biçimde saptırıldığı/yönünün değiştirildiği argüman haline gelir:

> Jessica, Tommy kollarını eğip o şekilde pompalamaya başlayınca, sadece Tommy'nin kaba olduğunu değil, aynı zamanda bisiklette çok kötü oturduğunu ve saldırgan bir biçimde erkeksi ve profesyonel göründüğünü fark etti. Bu esnada Jessica nefes almakta hiç bu kadar zorlanmadığını düşündü ve nehrin öte yakasındaki kayalıklar yılan ve etek dansı yapmaya başladılar ve daha önemli kişisel meseleler genç kızı meşgul etti.

İşte tam da o anda Jessica, neredeyse orgazmik olarak betimlenen bir halde, nefes almakta zorlanırken, Tommy'de görmek istemediği bu kuvvetle çekilir, ama sapmayı kendisinden uzaklaştırmak için yine de bu kuvvetin kendisini çekmesine izin verir. Aslında, yılan ve etek dansı vizyonlarını sürdüren ve besleyen Tommy'nin hareketlerinin mukavemetidir, hem erili hem de dişili kapsayan bir figürdür bu; uçarı fallusu Tommy'nin değil ama muhtemelen Jay'in fantezisinin hizmetine tekrar sunar. Tommy'nin pedala abanması, Jessica için üstlenilmesi fazla bariz olan bir cinselliğin açığa vurulmasına doğru gidişidir, W şeklindeki yılanın sirk canavarlığını hatır-

latan yersiz bir saldırganlıktır, belki de tedavi edilemeyecek bir körlüğü tersine çevirmek için tehdit eden bir apaçıklığa yaklaşan bir şiddettir.

Eğer cinselliğin bu görünüşü tedavi edilemez bir körlük olarak görülüyorsa, bu beyhude yere reddedilen bir felaket midir, yoksa görünenin sınırlarını tanımlayan, görüldüğü an reddedilen bir şey midir? Cather bizi bu görünürlüğe, bu cinselliğin gerçekliğini değil ama bu cinselliği kuran vizyonun kültürel bocalamalarını, içinde cinselliğin geliştiği bir reddetmeyi göstermek için mi yakınlaştırıyor? Ve Jessica, Tommy'yi bu pompalama pozisyonunda görmeye dayanamıyor. Bunun sebebi, Jessica'nın, tedavi edilemeyecek olan şeylerin ebedi düzenine körlük olarak lezbiyenliğe atfedilen bir görmeyi reddedişi temsil etmesi midir, ya da, gördüğünü görmeyi reddeden ve böylece de bu körlüğü tam da görmeyi reddettiği şeye atfeden homofobik bir görmeyi reddedişi temsil etmesi midir?[20]

Çelişik bir biçimde, Jessica fiziksel baskıdan sıyrılır, Tommy'yi Jay'i "kurtarmaya" gönderir ve kendini karaya vurmuş bir eşya gibi kurar; bu son durum Tommy ve Jay arasındaki kimin fallik özdeşliği tadacağı ve kimin kızı alacağı konusundaki takası koşullandırır. Çünkü hikayenin bu noktasında, fallusa sahip olmanın arzudan feragat etmeyi işaret ettiği ayırıcı bir ilişki söz konusudur, sadece yasanın homofobik ekonomisi bağlamında işleyen bir denklemdir bu. Tommy'nin butch tavrı, Tommy'yi arzusunu meşrulaştırabilecek ve sürdürebilecek heteroseksüel matriste kurma-

20 1890'larda kadınların bisiklete binmelerinin uygun olup olmadığı medyada oldukça tartışılmaktaydı; bisiklete binmenin kadın sağlığı için tehlikeli olabileceği ve cinselliği münasebetsiz bir biçimde etkileyebileceği gibi sorular ortaya atılmaktaydı. Bu konuda, bisiklet korkusuyla "Yeni Kadın" dönemindeki daha büyük bir korkuyu, kadınların gittikçe daha fazla bağımsız olmaları korkusunu ilişkilendiren bir yorum için bkz. Patricia Marks, *Bicycles, Hangs, and Bloomers: The New Woman in the Popular Press*, Lexington: Kentucky University Press, 1990, ss. 174-203; ayrıca bkz. Virgil Albertini, "Willa Cather and the Bicycle," *The Platte Valley Review*, cilt 15 no. 1, Bahar 1987: ss. 12-22.

da başarısız olur. Tommy etkin bir hale geldiği ölçüde, eril pozisyona "yaklaşır", sosyal hadım edilmeyi garantilenir. Böylece, Tommy bankayı kurtarır; Jay'e Jessica'nın onu beklediğini söyler; bankada Jay'in masasının arkasında çalışmaya başlar, her daim namevcut olan başka bir babanın, kendisi için hiçbir örneğin varolmadığı paternel idealin yeridir bu; ve işte babaların normalde yaptığını yapar ve kızını damada verir. Tommy, Jay kendi duygusallığına kavuşsun diye, Tommy'ninkinin feda edildiği bir takası yönetir.

Jay, adeta Cather'in bir adamın inanılır bir kurgusunu inşa etme girişimleriyle dalga geçercesine, gitmeden Tommy'ye şöyle der: "Beni bile neredeyse bir adam yaptın." Tommy, Jay'i bu eril pozisyona indirgeyecek bir okumaya karşı uyarırcasına cevap verir: "Ama kesinlikle başarılı olamadım" (70). Jay gittikten sonra, Tommy Jay'in düşürdüğü beyaz çiçeği alır ve metin duygusallığın olası bir itirafı haline gelmeye başlar. Ancak hangi duygusallık? Bu, metnin hem ürettiği hem de geri çektiği itirafın bir beklentisidir. Cather'in hikayelerindeki alelade çiçekler züppe geleneğiyle ilgili bir motif haline gelir. 1905'te Cather "Paul's Case"i yazdı; toplumsal cinsiyeti konusunda sıkıntılı olan Paul düğme iliğinde kırmızı bir karanfil taşır: "Okul, karanfil takmanın, uzaklaştırma cezası almış olduğu için pişmanlık duyması gereken bir çocuğa uymadığını düşündü."[21] Wilde'ın mahkemesinin ek bölümünde, Fransa'da eşcinsellerin ilişkiye açık olduklarını göstermek için yeşil karanfil taktıkları iddia edilmiştir ve Wilde bu çiçekleri takarak bu pratikle kendisini alenen ilişkilendirmektedir. Jay'in hem çiçek takması hem de çiçeği düşürmesi ne anlama gelir? Bu herkesin göremeyeceği gizli bir kinaye midir? Yoksa Yaşlı Çocuklar tarafından "zarif, beyaz, biraz baygın" olarak betimlenen Jessica'nın geri dönüşü müdür? Eğer öyleyse şu cümleyi nasıl okumalıyız: "[Tommy] çiçeği yerden aldı ve bir süre elinde çiçek, dudaklarını ısırarak öylece durdu. Sonra çi-

21 "Paul's Case," Willa Cather, *Five Stories* (New York: Vintage, 1956), s. 149.

çeği attı ve omuzlarını silkip arkasını döndü" (71). Jay, aynı zamanda Jessica'nın kısaltılmış hali olan "J"nin sesteşi olarak okunabilir. Burada Cather, "J" harfiyle, Jessica'nın kaybedilişinden duyulan acıyı özetlemiş olabilir, duygusallık anını hem saptıran hem de bu ana izin veren dilbilgisel bir dolaptır "J."

Son satır tırnak işaretleri içinde verilir, hikayenin başındaki cinsiyetsizleşmiş [*degendered*] ses tekrar sahneye çıkar: ama net olmayan bazı hususlar vardır; Kim konuşmaktadır? Bu bir alıntı mıdır? Anlatım makul mudur, yoksa ironik ya da parodik midir? Ve kime hitap etmektedir? "İnanılmaz ahmak bunlar, yarısı öyle, ve kendi ekmekleri dışında hiçbir şey düşünmezler. Ama işte, çok seviyoruz onları!" (71).

"Bunlar", aslında "bunların" yarısıdır ve adam ya da kadın olabilir bu "bunların" yarısı; Harper gibi kendi tatmin anlarının ötesinde düşünemeyen ve banka işletemeyen adamlar olabilir "bunlar," ya da sadece bebek ve salata düşünen kadınlar da olabilir. Ve bu onları seven "biz" kimdir? Yaşlı Çocukların ifade ettiği gibi şeylerin ebedi düzenine uygun bir biçimde erkekleri seven kadınlar mıdır, yoksa bu, içinde kadınların inanılmaz ahmaklar olarak kurulduğu, ki erkek Fatmaların her yerde sevmeye mahkum olduğu kadınlardır bunlar, erkeklerle bir özdeşim kurma anı mıdır?

Sonuçta bu, Tommy'nin konuşan olduğu ima edilen, ama mesafeli bir duruştan, kişiye atıfta bulunulmayan bir alıntıdır: kendi paragrafı olarak alenen askıya alınmış bu kelimeler yinelenebilir hakikatlerin devir daiminin güven tazeleyicisidirler, bizim semboliğin mırıldanmaları, konuşacağımız bir özne arayışındaki homurdanmalar olarak anlayabileceğimiz kelimelerdir.

Hikaye, toplumsal cinsiyeti olmayan bir sesler dizisi alıntısıyla başlar; bu, eril nesnenin herhangi bir isme demirlenmemiş olarak kaldığı, Tommy ile isimsiz "o" arasında gidip geldiği farklı sesler sohbetidir. Ve bu zamiri bile belirsiz olarak sunarak biter; bu, lezbiyen hakikatin bir geri çekilmesi olarak okunabilir ya da Sedgwick'in öteki terimlerine başvurursak,

görüşün bir geri çekilmesi, ertelenmesidir; tedavi edilemeyecek bir körlük değil belki ama tematik açıdan yadsıdığı cinselliğe olanak veren biçimlendirmeden bir sapmadır.

Tommy, her şeyini tamamen kaybetmiş olarak bırakılmaz. Bankayı ve heteroseksüelliği aynı anda finanse eder, her iki kurumu da kendisine borçlu kılar. Tommy, heteroseksüel arzusuna acil bir tüketim olarak bel bağlayarak, kendisini takas çemberinin dışında tutar ve bu dışında kalmanın izin verdiği takastan kâr eder. Babanın, müdürün masasına yerleştirilmiştir, ama idealize edilmiş kontrolün bu pozisyonu aynı zamanda arzunun feda edilmesidir: Arzunun bedelinde elde edilmiştir. Bu pozisyon, Tommy'yi bu üçgensel ilişkide gereksiz üçüncü olarak kurar: Yokluğunda heteroseksüel sahnenin olamayacağı bir harcamadır, yok eden dolayımlamanın sahnesidir.[22]

Bu hikayenin anlatım yörüngesi bir nevi feda etme olarak okunabilir, Tommy için babasının yerini alma yoluyla vuku bulan bir feda etmedir bu; ve eğer, Sedgwick'in ifadesine başvuracak olursak, burada acımasız bir bastırma varsa, bu arzunun dönüşlü olarak feda edilmesidir, lezbiyen aşkın parçalanmasıyla son bulan iki yönlü bir kadın nefretidir. Bu, çapraz-özdeşimin arzuyu yok etmek için bir strateji haline geldiği zamanki bedelidir, ama muhtemelen daha acı bir şekilde, bu isim bir yasaklama kurduğunda, bu yasaklama hem özde-

22 Cather'in kadin düşmanlığı etkin bir biçimde "Tommy the Unsentimental"ı aşkın ve kaybın bir anlatısı olarak yapay kılar. Jessica'nın başından itibaren küçümsenmesi son "feda etme" sahnesini gereksiz yapar. Bu anlamda, özellikle Toni Morrison'ın Cather'in *Sapphira and the Slave Girl*'ünü sert bir biçimde eleştirmesini göz önünde bulundurmak yararlı olacaktır: Morrison, Cather'in anlatısının inandırıcılığının sürekli karşımıza çıkan abartılı bir ırkçılıkla baltalandığını iddia eder. Köle-sahibi Sapphira ile sadık bir kölenin kızı Nancy arasındaki ilişki inandırıcı olmaktan uzaktır ve Nancy ile annesi arasındaki ilişki de makul bir biçimde temsil edilmemiştir, çünkü Cather, Sapphira gibi, köle kızı kendi hoşnutluğunun hizmetinde üretmiştir. Böyle bir yerinden etme, Cather'in çapraz-cinsiyetli anlatılarının yerinden etmelerine benzer, kurgusal yerinden etmenin ne dereceye kadar inkar stratejisi olarak kullanılabileceği sorusunu ortaya atar. Bkz. Toni Morrison, *Playing in the Dark Whiteness and the Literary Imagination*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, ss. 18-28.

şimi hem de arzunun paraya çevrilmesini düzenlendiğinde, babanın *yeriyle* özdeşleşmenin bedelidir. Burada "Tommy" herhangi bir şeye, kimliğe atıfta bulunmayan bir isim haline gelir, homoseksüelliğin yasaklanmasıyla üretilen sahiplenme ve el koymayı kışkırtmaya atıfta bulunur – isim, bu durumda, alınanın aynı zamanda vazgeçilen haline geldiği, lezbiyen arzunun geçiciliğinin kurumsallaştırıldığı bir alandır. Ama yine de Tommy Jay'e kredi vererek, onu kurtarmaya devam eder, kendisi geleceğin bir sunumu haline gelir; hiçbir garantisi olmadan bir geri dönüş, bir tatmin bekler, ama sadece bir beklentidir bu.

ASKIYA ALINAN/UZAKLAŞTIRILAN BEDENLER

Cather'in metnini lezbiyen bir metin olarak okumak, kolayca özetlenemeyecek karışıklıklar dizisine ön ayak olmak demektir, çünkü meydan okuma/cüret etme, metnin aynı zamanda alaya aldığı heteroseksüellik normları dahilinde çoğunlukla ızdıraplı bir biçimde vuku bulur. Eğer şimdi bizim "lezbiyen" olarak adlandırmak isteyebileceğimiz şey, cinselliğin belli bir aktarımının – devrettiği cinselliği bozulmamış/bir bütün olarak bırakmayan bir aktarımdır bu – yer aldığı söylemsel alanlar içinde ve bu alanlar tarafından kuruluyorsa, o zaman lezbiyenlik kendi doğru anını ve doğru tarihsel temsilini bekleyen ve bu süre zarfında da sadece temsilci biçimler olarak beliren ilksel bir hakikat değildir. Onun yerine, yerine konabilirlik [*substitutability*] bu cinsellik için bir koşuldur. Şüphesiz yerine konabilirlik herhangi bir cinsellik için bir koşuldur, ama burada belli bir isimlendirme üzerinde uygulanan bir yasaklanmanın tarihsel açıdan belli sonucudur; bu, yasaklamanın ürettiği yerinden etmeler ve isim üzerinde oluşturduğu görüşün kırılmaları aracılığıyla ısrarlı bir biçimde ve her şeye rağmen konuşan bu aşkın ismini dile getirmeye karşı uygulanan bir yasaklamadır.

Cather'de dile gelmeyen ismin bir görüş kırılması üretmesi, yasaklama ile bedenlerin hatlarını belirleme ve bedenleri bölümlere ayırma arasındaki ilişkiyi okumada bir yol önerir. Bedenler parçaların bir araya gelmesi olarak görünür ve parçalar neredeyse otonom anlamla donatılmış gibidirler, böylece bedenin ideal bütünlüğüne biçimsel olarak engel olurlar, bu erkek bir beden gibi gözükmektedir, ama aynı zamanda önemli anlarda toplumsal cinsiyetler arasında gidip gelen bir bedendir. "Paul's Case"de, öğrenci Paul'u tanıtma kısmı, Paul'un "uzaklaştırma cezası" almış bir figür olduğunu açıkça belirtir. Uzaklaştırılan, ama tamamen dışlanmayan Paul, yasaya geçici bir dışsallıkta ikamet eder, bu dışsallığa yasa tarafından itilmiştir. Ancak, burada "uzaklaştırılan/askıya alınan' aynı zamanda onun konumu hakkındaki bazı kararlardır, içinde, Sedgwick'in Paul'un eşikteki cinsellik ve toplumsal cinsiyet konumu dediğinin sorgulandığı bu kurgunun bir alegorisidir. Okuldaki otoritelerin önüne çıktığında, kıyafetleri bedenine oturmuyor, daha doğrusu artık oturmuyor, olarak betimlenir, ve bedenle bedenin kıyafetleri arasındaki bu uyumsuzluk, bedenin beklenmedik bir biçimde gelen "nazik ve gülen' halinde yinelenir; bu davranış Paul'da, Wilde'ı hatırlatan "karanfil" de dahil olmak üzere – ki "okul karanfil takmanın, uzaklaştırma cezası almış olduğu için pişmanlık duyması gereken bir çocuğa uymadığını düşündü" (149) – üzerine giydiği, taktığı şeylerde "züppe bir şey olduğunu" ima eder.

Ama bu bedene ne "yakışabilir" ve onu düzgün bir biçimde ifade edebilir? Eğer okuldan uzaklaştırma cezası almışken kırmızı karanfil takmanın uygunsuzluğu bir nevi uygun olmayan bir anlamlandırma/gösterme ima ediyorsa, o zaman belki de bu figür bunu takip eden anlatım için bir alegori olarak okunabilir. Eğer hikaye züppe hakkında olduğu kadar, aynı zamanda Cather'e göre züppe figürünün lezbiyenin eşik halini taşıdığı eşik alan hakkındaysa, o zaman "Paul"u "o zamanki erkek çocuklar"ın mimetik bir yansımasından

ziyade, daha çok Sedgwick'in toplumsal cinsiyet ve cinsellik koridorları olarak tanımladığını iletme ve şaşırtma kapasitesine sahip olan bir figür olarak okuyabiliriz. Ama burada şunu eklemek istiyorum: bu, "çapraz" bir "öte" olarak, başka bir deyişle, "erkek eşcinselliği"nin temsili figürünü canlandırmak adına "kadınlar"ın ya da "lezbiyen"in kurgusal bir aşkınlığı olarak okunmamalıdır. Çünkü Cather'deki adamlar ve erkek çocuklar bu çaprazlamanın tortusunu sürdürürler ve onların toplumsal cinsiyet ve cinselliğin tutarlığına olan harikulade direnişleri, bütünüyle ya da en sonunda bu "tehlikeli geçiş"i – "Tom Outland's Story"den bir ifade ödünç alacak olursak – hayata geçirmenin imkansızlığından kaynaklanmaktadır.[23]

Yirminci yüzyılın başında "çapraz geçiş"in ve "geçinme"nin [*passing*] lezbiyenler için tarihsel önemini düşünürsek – ve Cather'in ilk başlarda takma adla yazma eğilimini – Cather'de gördüğümüz, bu toplumsal pratiğin öyküsel bir belirlemesi, sadece harekete geçirdiği ve askıya aldığı kurgusal yönlerin nihai indirgenemezliğini ya da çözülemezliğini üreterek başarılı olan yazarsal bir "geçiş/geçinme" olabilir.[24] Paul'un "uzaklaştırma/askıya alma cezası" ile karşımıza çıkmış hali, bu durumda, "Paul"un hangi toplumsal cinsiyete ve cinselliğe atıfta bulunduğunu kuşkulu kılar, Paul'un hangi cinsellik taşıyıcılarını cisimleştirdiği sorusunu "yerleştirme"yi iddia eden bir okumayı baltalar. "Paul" bir figür olarak, hem bu aktarmanın hem de cinsiyetlenmiş ya da cinsel unsurların açıklığının imkansızlığı alanı haline gelir.

Paul'un bedeni normal anlamdaki bir uyumu reddeder ve her şeye rağmen beraber asılı duran beden parçaları, düzenleyici normu benimsemeyi mutlu ve endişeli bir biçimde reddedişten dolayı ahenksiz gibi gözükürler. İlk paragrafta, Paul'un ceketinin artık ona uygun olmaması gibi, ki bu fazla büyük, hatta "yıpranmış" bir görünüşü ima eder, ikinci parag-

23 Willa Cather, "Tom Outland's Story," *Five Stories*, s. 66.

24 Cather'in daha önceki takma adlar listesi için bkz. O'Brien, *Willa Cather*, s. 230.

rafta da Paul'un bedeni parçalar halinde verilir, kendisinden ayrı düşmüş ve Paul'un kendisinin görünür kılındığı "yasak"la bedeni elinden alınmıştır. "Uzun" ve "zayıf"tır, "yüksek ve dar omuzları ve dar bir göğsü" vardır (149). Bir kadınlaştırma "histeri"si edası dikkat çeker, ama bu semptomatik hal, beklentinin aksine, kendi kontrolünün ötesindeki hareketler tarafından yakalanan somatikleşmiş bir bilinci ifade etmez. Tersine, bu metinde histeri, bir nevi aşırı-bilinçtir: "Gözleri belli bir histerik parlaklık açısından dikkat çekiciydi ve gözlerini bilinçli, teatral bir tarzda, bir erkek çocukta tuhaf bir biçimde rahatsız edecek şekilde kullandı" (150). Buradaki kusur daha sonra bir nevi hilekarlık ya da yalancılık olarak işlenir, içinde Paul'un bir heteroseksüel okumasının normatif beklentisinin Paul'un bu normdan ayrılışıyla engellendiği bir hilekarlıktır bu. Histerik parlaklık muhtemelen kadınlarda zararsızdır ya da bunun, en azından, kadınlarda olması beklenir, ama bu teatralleştirilen histeri, bilinçsizin göstereni olarak aynı zamanda kendi yerinden uzakta bir yerde bulunan kadının belli bir yinelemesini ima ediyor.

Çünkü bu "istek" bahşedilen bir histeridir ve bu aynı gözler, "inanılmaz geniş" gözler, "belladona bağımlılığını" çağrıştırıyorsa da, bir şekilde bu gözler fazla teatral, "cam parlaklığı"yla fazla doludur. Eğer, hap, yani "güzel kadın," büyük gözlerin çağrıştırdığı bir bağımlılıksa, o zaman hem Paul'un güzel kadınlara düşkün olması mümkün değildir, hem de arzusunun aciliyeti, tam da bu arzunun aciliyetinin kadınlara duyulmasını anımsatır ve yansıtır, kendileri de askıya alma/uzaklaştırma cezası almış bu kadınların lezbiyen olması da çok muhtemeldir.

"Gözler," deyiş yerindeyse, böyle bir titizlikle, detaylı bir incelemeyle izlenir; normalde dar omuzlardan, dar bir göğüsten ve erken gelişmiş bir uzunluktan oluşan bedenden gittikçe daha çok ayrıştırılmış ya da ayrıştırılabilir olarak görünürler. Bu hikayenin anonim ve izleyen anlatıcısı "inanılmaz geniş" gözleri bize aktarır ve böylece betimlediği izlemeye dahil olur.

Anlatı bir nevi aşırı-bilinçliliktir, bu gözlerin her köşesini tarayan abartılı bir araştırmadır; "Paul"un nihai bir deşifre edilmesi beklentisini sadece bu tatmini reddetmek için artırır. İzleyen "gözler", böylece, betimlenen gözlerde "aksettirilir", ama bu "aksettirme" otobiyografik bir itiraftan ziyade, onun ertelenmesinin bir yinelenişidir.

Paul'un bedeni işaretler için anlatıcı tarafından izlenir, ama işaretler okunaksız bir görünüm alır. Her ne kadar, öğretmenleri Paul'un bedenini terbiyesizlik işaretleriyle dolu olarak okusa da, anlatıcı bu işaretleri keyfi ve şaşırtıcı olarak abartarak yineler: bedenin parçaları başıboşlukta dolanırlar ve yönlerini şaşırmış gibi görünürler, sanki bedenin merkezi parçaları tutmamaktadır: "[Sorgulama] boyunca gülümseyerek oturdu, solgun dudakları beyaz dişlerinden ayrıştı. (Dudakları durmadan seğiriyordu ve son derece sinir bozucu ve aşağılayıcı bir kaşlarını kaldırma huyu vardı)" (150). Hem isteyerek hem de irade dışı ("dudaklar...seğiriyor," "kaşlarını kaldırıyor," ve, sonra da, "ceketinin üzerindeki düğmelerle oynayan eller"), kasti bir histeri ifadesindeki tezat gibi, Paul'un bedeni onu sorgulayanların bakışına karşı bir savunmada parçalanır. Yüz hatları hem savunma hem de endişe doludur, düzenlemeye çalıştığı bedeni tamamen kontrol altında tutamayan bir dedektif bakışıyla canlandırılmıştır. Farklı anlamları işaret eden bu hatların, sorgulama saldırısına karşı bir çeşit tuzak ve korunma olduğunu ima eden anlatıcı, Paul'un yüzünü stratejik bir savaş olarak betimler: "Yüzüne yerleştirilmiş gülümseme onu terk etmedi..." (151). Düzenleyici yasaya taktiksel bir cevap olarak, Paul'un el kol hareketleri, bu yasaya karşı ve yasa boyunca biçimlenir, norma uyup ve her fırsatta da normdan kaçar: "Paul her zaman gülüyordu, kendisini izliyordu, sanki insanlar onu izliyor olabilir ve onda bir şey bulmaya çalışabilirler gibi hissediyordu" (151).

Cather'in kendi anlatısının cinsiyetlendirilmiş yüzeyi gibi, Paul'un sunumu da tam da beklentilere karşı geldiği için çıldırtıcıdır. Cather, Paul'un "bilinçli ifadesi"ni "çocuksu bir

neşeden olabildiğince uzak" (151) olarak betimleyerek, ifadenin çocuksu bir mutsuzluğa, ya da, bir o kadar, kadınsı bir hilekarlığa tekabül ettiğini öne sürer. Bu ikinci okuma, bu "ifade"nin "genelde kurnazlık ve 'sivriliğe' atfedildiği" (151) söylendiği zaman, daha inanılır hale gelir. Sorgulayanlar kendisinden suç işlediğine dair bir itiraf duymak için çabalarken, Paul kendi gizemli hatlarını sözel bir cevap olarak sunar. Bir kadına yapılan belli bir yorumun nazik olup olmadığı sorulduğunda, Paul bir seçim yapmayı reddeder; yasanın askıya alınmış alanını işgal eder, ne uyum ne de ihlal söz konudur.

"Gidebilirsin, dendiği zaman, başını zarafetle eğdi ve çıkıp gitti. Bu reverans, skandalımsı kırmızı karanfilin bir tekrarı gibiydi." Reveransı skandalımsıdır, çünkü sonuçta bu hareket küstah birinin poposunu kaldırması, sodomiye davet etmesidir, ki bu yasaya uymanın "nazik" geleneği aracılığıyla yapılan bir reveranstır. Burada tekrar edilen, sözde suçlu cinselliği hem kapsayan hem de onu erteleyen bir jest, bu suçu üreten yasa boyunca ve yasaya karşı vuku bulan bir harekettir.

Paul New York'a kaçtığı ve Yale'den genç bir kadınla kısa bir ilişki yaşadığı zaman – bu zamanda bile geçici bir eşcinselliğin belli bir işareti – büyütmek üzere aldığı çiçekleri getirene kadar mükemmel olmayan bir odada kalır. Skandalımsı kırmızı karanfilin bu tekrarı, askıya alma/uzaklaştırma cezasından anlık olarak bağımsız görünür.

Çiçekler, böylece, Paul'un ayna evresinin bir versiyonu için sahne hazırlar: "Giyinmesi neredeyse bir saat sürdü, aynada hazırlanmasının her aşamasını dikkatlice izledi. Her şey mükemmeldi; her zaman olmak istediği çocuktu" (167). Paul'un şimdi kendini *izleyen* ötekinin yerini alması, Paul'u Pittsburgh'de takip eden ve şehirden kovalayan cezalandırıcı "izleyenler"in yerinden edilişini sağlar. Hazzı izlemeyle ayna arasında gidip gelmektedir, beden idealize edilmiştir, yansıtılmıştır ve kendi, yansıyan arzusunun çemberi içindedir. Ama radikal öz-yaradılışın [*self-origination*] fantezisi borçla, yasa dışı hale gelerek ve sonuçta da kendisini kaçar bularak

sürdürülemez. Hikayenin sonunda, karanfiller tekrar ortaya çıkar, "kırmızı asaletleri sona ermiştir" (174) ve Paul "dünyayı yöneten vaizlere karşı başkaldırmada ... oyunu kaybettiğini" kabul eder.

Burada, "Tommy the Untisentimental"ın sonundaki bu vaazımsı ifade, kadınların erkeksiz yapamayacağı çünkü tabii ki de erkekleri sevdikleri şeklindeki sembolik mırıldanma, yasaklama gücünü taşır: Hem alelade hem de ölümcüldür, Paul'un ölümüyle sonuçlanır. Ancak Paul'un trenin önüne atlamasından önce, izleme işlevi tuzak ve cezalandırıcı figürler tarafından tekrar ele alınır; bunun neticesinde gelen endişe Paul'un bedenini dağılan parçalara ayırır, sanki dudakları dişlerini terk etmek istiyor gibidir: "Oturup, yaklaşmakta olan lokomotifi izlemeye başladı, dişleri takırdıyordu, dudakları korkmuş bir gülümsemeyle dişlerinden uzaklaştı; bir iki kere sağına soluna baktı, sanki birileri tarafından izleniyormuş gibi" (174).

Paul, cezalandırıcı izleyeni izler ve trenin önüne atlayarak, "resim yapan mekanizmayı," "rahatsız edici vizyonları," bedenini heyecanlı uçuşa ve rahatlamaya bıraktığı anda yok eder: "Göğsüne bir şeyin çarptığını hissetti – bedeni havaya doğru hızla fırlatılıyordu, tekrar ve tekrar, ölçülemez bir hızla ve uzağa, dudakları ise hafifçe gevşedi."

Yasaklayıcı denetlemeden kurtulmuş beden ancak kendi dağılmasıyla kendini kendinden özgür kılar. Hikayenin sonunda gördüğümüz "Paul şeylerin engin düzenine geri atıldı" betimlemesi, yasanın nihai gücünü onaylar ama bu güç engellemeye çalıştığı erotizmi farkında olmadan askıya alır: bu Paul'un ölümü müdür, yoksa onun erotik kurtuluşu mudur? "Paul geri atıldı": bir başkası ve kendisi tarafından belirsiz bir biçimde düştü, kendi failliği tutuklandı ve muhtemelen sonunda terk edildi (175).

6
GEÇİNME, *QUEER*'LEŞME: NELLA LARSEN'IN PSİKANALİTİK CÜRETİ

> Kimlik, hayatın bir tartaklamasının yan ürününden başka bir şey olarak görülebilir mi; gerçekte, önemsiz bir ötekileştirme sürecinden daha fazla aynılığın tutarlı bir motifine gönderme yapmayan bir yan ürün olarak?
>
> —Trinh T. Minh-ha

Feminizm, psikanaliz ve ırk çalışmaları arasındaki ilişkiyle ilgili düşünme çabasında birçok teorik soru gündeme gelmektedir. Genellikle psikanaliz, feminist kuramcılar tarafından cinsel farkın, dilsel ve kültürel ilişkilerin belirgin ve temel dizisi olarak kuramsallaştırılması için kullanılmaktadır. Filozof Luce Irigaray cinsel fark sorusunun zamanımızın *sorusu* olduğunu iddia eder.[1] Cinsel farka verilen bu öncelik, cinsel farkın diğer fark biçimlerinden daha temel olarak anlaşılması gerektiği, çünkü diğer fark biçimlerinin cinsel farktan *kaynaklanıyor* olabileceğini ima eder. Bu görüş aynı zamanda, cinsel farkın otonom bir ilişkiler ya da ayrışımlar katmanı kurduğunu ve diğer güç taşıyıcıları *olarak* ya da tarafından ifade edilmiş olarak anlaşılmaması gerektiğini farz eder.

Öte yandan, cinsel pozisyonlar varsayımının, başka bir deyişle, insanları "eril" ya da "dişil" olarak ayıran düzenlemenin, sadece eşcinsellik konusundaki tabusuyla heteroseksüelleştiren sembolik aracılığıyla değil, aynı zamanda kısmen ırkların karışması konusundaki tabuyla işleyen ırksal yasakların karmaşık bir dizisi aracılığıyla yer almasını düşünmek ne anlama gelebilir? Dahası, eşcinselliğin ve ırkların karışmasının, aynı zamanda ırksal olarak saf bir çoğalmanın düzenleyicisi

1 Bkz. Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, s. 13.

olan normatif bir heteroseksüelliğin kurucu dışı olarak ve bu dışta yakınlaşması üzerine nasıl düşünebiliriz? Marks'a göndermede bulunacak olursak, türlerin çoğalmasının, çoğalma ilişkilerinin çoğalması olarak ifade edileceğini, başka bir deyişle, süreklilik aracılığıyla egemenlik arayışında, türlerin ırksallaşmış bir versiyonunun arzu alanı olarak ifade edilebileceğini ve üremenin kendi hizmetinde normatif bir heteroseksüelliği gerektirdiğini ve ürettiğini hatırlayalım.[2] Diğer taraftan, ırkın ve ırkın üretilmesinin nasıl anlaşıldığına bağlı olarak, heteroseksüelliğin üretilmesi farklı biçimler alacaktır. Ve "ırk"ı ve "cinsellik"i ve "cinsel fark"ı ayrı analitik katmanlar olarak düşünmek için önemli tarihsel nedenler olsa da, hem bu kavramların nasıl ve nerede birbirilerine yakınlaştığını, hem de bir kavram olmadan ötekinin kurulamadığı alanları sorgulamamız için oldukça önemli tarihsel nedenler de vardır. Bu, gücün, tâbi kılmanın, failliğin, tarihselliğin farklı katmanlarını sıralamaktan başka bir şeydir; işaretlemeye çalıştığımız ilişkileri nasıl düşüneceğimizi henüz çözemediğimiz anlamına gelen malum virgüllerle (toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, sınıf) ayrılan nitelikler listesinden de başka bir şeydir. Bu durumda, Nella Larsen'ın metnini, sadece cinsel farkın öncelliğini onaylamak için değil, aynı zamanda kendisi vasıtasıyla cinsel farkın ifade edildiği ve varsayıldığı gücün çakışan suretlerini ifade etmek için psikanalitik varsayımlarla ilgilenen bir metin olarak okumak mümkün müdür?

Sizi, Nella Larsen'ın *Geçinme*'sindeki[3] bir sahneyi, Irene'in evindeki merdivenlerden inip Clare'i oturma odasında, çekici bir halde durmuş bir şekilde bulduğu sahneyi düşünmeye davet ediyorum. Anlaşılan o ki, Irene'in Clare'i odada bulduğu

2 Freud'un *Totem ve Tabu*'su türlerin üremesi söyleminin, ırk söyleminden ayrılamaz olduğunu iddia eder. Bu metinde, "gelişme"nin çifte anlamı düşünülebilir: (a) kültürün gelişmiş bir haline doğru ilerleme; (b) tek eşli heteroseksüellikte cinsel üreme organlarıyla cinselliğin "başarılması."

3 *Passing, An Intimation of Things Distant The Collected Fiction of Nella Larsen* içinde, der. Charles Larson, önsöz: Marita Golden, New York: Anchor Books, 1992, ss. 163-276.

an, Irene'in kocası Brian'ın da Clare'i bulduğu andır. Irene Clare'i bulur, Clare'i güzel bulur, ama aynı zamanda Brian'ın da Clare'i o an güzel bulduğunu anlar. Bu ikiye katlamanın daha sonra önemli olacağını göreceğiz. Anlatıcı ses Irene'i anlar bir haldedir, ama bakışını Irene'in dile getirmenin imkansız olduğunu düşündüğü durumlara da çevirir:

> Kendi hayranlığının küçük boğuk haykırışını hatırladı, planladığından birkaç dakika sonra merdivenlerden inip, Brian'ın beklediği ve aynı zamanda Clare'i bulduğu oturma odasına aceleyle gitti. Clare, zarif, altın sarısı, mis kokulu, gösterişli, eteklerinin kıvrımları ince altın ayaklarına düşmüş parlak bir siyah saten sabahlığın içinde; parlak saçları ensesinin arkasındaki küçük bir kıvrıma yumuşakça düşmüş, gözleri koyu renk mücevherler gibi [233].

Irene'in hayranlığının haykırışı hiçbir zaman dile gelmez, anlaşılan geri yutulur, evcilleştirilir, söyleme doğru yolunu bulamamış bir görme çeşidi olarak korunur. Konuşabilirdi, ama tıkanma sesini boğuklaştırmış gibidir; beklemekte olan Brian'ı, Clare'i bulan Brian'ı ve Clare'in kendisini bulur. Gramer ya da betimleme kimin kimi arzuladığını belirtmede başarısız kalır. "Aceleyle, Brian'ın beklediği oturma odasına gitti ve orada Clare'i de buldu." Clare'i bulan Irene mi, yoksa Brian mı, ya da beraber mi buldular? Ve artık birbirlerinde bulmadıkları ve Clare'e döndükleri an kendi arzularını Clare'de yansıtan şey, Clare'de buldukları şey nedir? Aslında, haykırış boğulur, hava alamayan haykırış, boğaza düğümlenir ve konuşmayı engeller. Anlatıcı, belki de Irene'in diyeceği şeyleri dile getirir: "Zarif, altın sarısı, mis kokulu, gösterişli." Anlatıcı, Irene'in boğazına takılıp kalan şeyi söyler, ki bu da Larsen'ın anlatıcısının Irene'in kendisinin riske atabileceğinden daha fazlasını açığa vurma görevi gördüğünü gösterir. Irene'in kelime bulmakta zorlandığı birçok durumda, anlatıcı kelimeleri sağlar. Ama kitabın sonunda Clare'in tam olarak nasıl öldüğü konusunda anlatıcının Irene kadar dili tutulur.

Neyin konuşulabilip neyin konuşulamayacağı, neyin açıkça ortaya çıkarılabilip neyin çıkarılamayacağı sorusu metin boyunca sorulur ve bu soru hem rengin hem de arzunun alenen açığa çıkarılmasının tehlikeleri gibi daha büyük bir soruyla ilişkilidir. Özellikle, Irene'in hayran olduğu, tam da Clare'in gösteriş yapması olarak betimlediğidir ve hatta Irene'in bildiği üzere, beyaz geçen, geçinen Clare sadece gösteriş yapmaz, aynı zamanda gizler – aslında bu gösteriş yapmanın *kendisinde* her zaman gizleme vardır. Clare'in kendi rengini reddetmesi, Irene'i ona karşı mesafe almaya, mektuplarını cevaplamayı reddetmeye, onu kendi hayatından çıkarmaya zorlar. Irene, Clare'in bir beyaz gibi hareket etmesine, kabul görmesine ahlaki bir itiraz getirse de, kendisi de Clare gibi beyaz geçindiği birçok benzer toplumsal durumla karşılaşmak durumundadır. Aslında, uzun bir aradan sonra tekrar karşılaştıklarında, her ikisi de bir çatı bardadırlar, beyaz geçinmektedirler. Ama Irene'e göre Clare fazla ileri gider, sadece yeri geldikçe bir beyaz gibi davranmaz, bütün hayatında, evliliğinde de böyle davranır. Clare, Irene'in kendisini korumaya çalıştığı belli bir cinsel tehlikeyi kendisinde cisimleştirir, çünkü evlilik Clare'i bağlamaz ve Irene Clare'e doğru çekildiğini hisseder, onun gibi olmak ister ama aynı zamanda onu ister. Aynı anda hem ırksal bir geçiş hem de cinsel sadakatsizlik olarak ifade edilen bu risk alma, Irene'i büyüler ve Clare'e olan ahlaki kınamasını yenilenmiş bir acımasızlıkla besler.

Irene, kendisini Brian'la Clare'in bir ilişki yaşıyor oldukları konusunda ikna ettikten sonra, bir partide Clare'in bu baştan çıkarmayı ve ihaneti normalde göze çarpan biri olmayan Dave Freeland üzerinde nasıl yaptığını izler. Baştan çıkarma, hem evliliğin kutsallığını hem de ırksal sınırların açıklığını sorgulama yoluyla işler:

> Sohbetlerinin kırıntıları, Clare'in boğuk sesinde, ona doğru süzüldü: "...her zaman sana hayran oldum...uzun zaman önce senin hakkında çok fazla...herkes öyle diyor...kimse ama sen..." Ve bunun gibi şeyler. Onun kelimeleriyle adam mest ol-

muştu, ki kendisi Felise Freeland'in kocası ve bir algı adamını ve tahrip edici bir ironiyi ifşa eden romanların yazarıydı. Ve bu zırvalıklardan etkilendi! Çünkü Clare'in fildişi rengindeki göz-kapaklarını baş döndürücü kara gözlerinin üzerine kaydırma ve sonra da göz kapaklarını aniden kaldırıp yüzüne sevecen bir gülümseme kondurma gibi bir numarası var [254].

Burada, Clare'i erotik kılan şey geçinmenin bu hilesidir: Baş döndürücü karayı fildişi rengiyle kapatma, bu gizin birden ayrıcalıklı olması, bir gülümsemenin bir okşamaya sihirli bir biçimde dönüşümüdür. Değişebilirliğin kendisi, bu değişebilirliğin belli bir özgürlüğe işaret eden bir metamorfozun hayali, bu baştan çıkarmanın gücünü kuran beyazlıkla sağlanan bir sınıf hareketliliğidir. Bu defa, Irene'nin kendi Clare vizyonunun ardından sadece söylemin tıkanması değil, aynı zamanda Irene'in çay bardağının kırılmasına ve sohbetin bölünmesine yol açan bir öfke gelir. Çay tıpkı öfke, kan gibi halıya yayılır, beyazlığın kınamaları tarafından birden kapsanmayan koyu renk olarak görülür: "Gittikçe öfkesi arttı. Küçük bir kaza oldu. Yerde, ayağının dibinde, kırılmış bardak duruyordu. Kara lekeler parlak kilime noktalar kondurdu. Yayıldı. Sohbet durdu. Devam etti. Onun önünde. Zulena beyaz parçaları topladı" (254).

Bu kırılma, hikayeyi sonlandıran şiddete delalet eder: Clare Afro-Amerikalılarla birlikteyken, beyaz ırkçı kocası Bellew tarafından görülür, onun ani ve sessiz ölümüne neden olacak biçimde kendi rengi "ifşa" edilmiştir: Irene, tuhaf bir biçimde Clare'in yanında, eli omzuna atılmış bir şekilde durmaktadır, Clare pencereden düşer ve caddenin üstünde ölür. Atladı mı, yoksa itildi mi, bilinmez: "Irene Redfield bundan sonra ne olduğunu hatırlamak istemez. Hiçbir zaman net bir biçimde hatırlamaz. Bir dakika önce Clare oradaydı, capcanlı, kırmızı ve altın renkli bir alev gibi. Bir dakika sonra gitmişti" (271).

Bu olaydan hemen önce Bellew, Harlem'deki salonun yer aldığı dairenin merdivenlerini tırmanır ve Clare'in orada oldu-

ğunu keşfeder; Clare'in orada olması Bellew'i Clare'in siyahi olduğu konusunda ikna etmiştir. Siyahilik, Larsen'ın hikayesinde başlıca görsel işaret değildir ve bu sadece Irene'in ve Clare'in açık tenli olmasından kaynaklanmaz, aynı zamanda, neyin görüldüğü, neyin bir şeyi görülebilir bir işaret olarak nitelediği, işaretlenmiş bir bedeni, işaretlenmemiş bedenlerle ilişkisinde okuyabilme meselesidir, ki bu da işaretlenmemiş bedenlerin normatif bir beyazlık değeri kurduğu alandır. Clare, sadece açık tenli olduğu için değil, siyahiliğini sohbete taşımayı reddettiği için, ve kendisinin beyaz olduğu gibi egemen bir varsayıma karşı çıkacak bir söylemsel işareti esirgediği için beyaz geçinir.

Irene'in kendisi de, bu varsayıma itiraz etmeden beyazlığı bir norm olarak kabul eden sohbetlere girdiği sürece "geçiniyor" gibidir. Irene'in sessizliğiyle icra ettiği siyahilikten ayrılış, hikayenin sonunda, Afro-Amerikalılarla olan ilişkisinin Bellew'in beyaz gözlerine maruz kaldığı noktada, tersine çevrilir. Sadece bir isimlendirmenin koşullandırdığı bir ilişki şartıyla, Irene'in rengi okunur hale gelir. Bu ilişkiden önce Bellew onu siyahi olarak "göremez" ve zapt edilmemiş bir ırkçılıkla Irene'in yüzüne siyahlarla herhangi bir ilişkisinin olmayacağını söyler. Eğer Bellew onunla görüşüyorsa, o zaman Irene siyahi olamaz, yok eğer Irene siyahilerle görüşüyorsa o zaman kendisi de siyahi olur; siyahiliğin işareti, deyim yerindeyse, "ırk"ın fiziki yakınlık aracılığıyla iletilebilir bir bulaşıcı hastalık olarak görüldüğü yakınlıkla belirlenir. Buna eklenen varsayım şudur: eğer siyahilerle bir ilişkisi olursa, kendi beyazlığının, ve tabii çocuklarının beyazlıklarının, sınırları kolayca sabitlenemez. Paradoksal bir biçimde, kendi ırkçı tutkusu bu ilişkiyi *gerekli* kılar; siyahiler olmadan ve siyahilerle olan ilişkisinin düzenli olarak reddedilmesi olmadan beyaz olamaz. Sadece bu reddediş sayesinde beyazlığı kurulur ve bu reddedişin kurumsallaşması sayesinde beyazlığı daima – ama endişeli bir biçimde – tekrar kurulur.[4]

4 Bu, "ırk"ın performatif olarak kurulduğunu ima eder. Bellew beyazlığını, beyazlığın cinsel bariyerlerinin ayinselleştirilmiş üretimi aracılığıyla

Bellew'in konuşması ırksal sınırlar konusundaki endişeyle belirlenir. Bellew, Clare'in siyahi olduğunu öğrenmeden önce, ona düzenli olarak "Nig" diye seslenmektedir ve, görünen o ki, bu aşağılama ve onaylamama terimi onların bir çeşit aşk oyuncağı olmuştur. Clare, bu terimle kendisinin erotikleştirilmesine izin verir, terimi üstlenir, sanki kelime kendisi için imkansız bir adlandırmaymış gibi davranır. Bellew'in ona "Nig" demesi, bildiğini ya da konuştuğu dilde bir çeşit bilme olduğunu gösterir. Ama yine de eğer ona "Nig" diyorsa ve hâlâ kocası olarak kalıyorsa, o zaman bir şey biliyor olamaz. Bu anlamda, Clare fetişi, birinin kendisi hakkında "çok iyi biliyorum, bu gerçek olamaz, ama fark etmez, yine de onu arzuluyorum," dediği bir arzu nesnesini tanımlar; kendi eşitliğini ima eden bir formüldür bu: "Tam da bunun gerçek olması imkansız olduğu için onu daha da fazla arzuluyorum." Ama Clare, hem kendi siyahiliğini tahrikin egzotik bir kaynağı haline getirmeyi, hem de siyahiliğini tamamen reddetmeyi bir arada tutan bir *fetiştir*. Burada, "isimlendirme", Bellew'in bilmediğini iddia ettiği bilgiyle doludur; Clare'in her geçen gün koyulaştığını söyler; bu aşağılama terimi aynı zamanda hem görmesine hem de görmemesine izin verir.

Terim, Bellew'in arzusunu bir çeşit reddetme olarak sürdürür; bu, Clare için duyduğu arzunun belirsizliğini yapılandıran bir reddetme değildir sadece, aynı zamanda Bellew'in kendi ırksal kimliğinin hassas sınırlarını kurduğu erotik belirsizliği de yapılandırır. Daha önce bahsettiğimiz bir iddiayı tekrar formüle edecek olursak: Bellew, Afro-Amerikalılarla hiçbir ilişkisinin olmayacağını iddia etse de, kendi ırksal saflığını gösterme arzusundan ayırt edilemez bir erotik tatmin için bu ilişkiye ve ilişkinin reddine gereksinim duyar.

Aslında beyaz ve siyahi arasındaki belirsiz sınır, tam da Bellew'in erotikleştirdiği, Clare'i, hükmedilecek bir egzotik

üretir. Bu endişeli tekrar, sınırlandırılmış bir beyazlığın maddesel etkilerinin kuvvetini biriktirir, ama beyazlığın sınırı, tam da dışladığı "siyahiliğe" gereksinim duyduğu için, kendi narin konumunu kabul eder. Bu anlamda, hakim bir "ırk" tekrar ve dışlama aracılığıyla kurulur (*maddeleştirilmek* anlamında)

nesneye dönüştürmek için ihtiyaç duyduğu şeydir.[5] İsmin kendisi, Bellew, ("bellow" [böğürme] kelimesini çağrıştırır), bir inlemedir/böğürmedir, idealize ettiği ve tiksindiği ve ırksal açıdan ne olduğu belirsiz olan kadının yüzüne beyaz eril endişenin uzun inlemesidir. Clare, fethedilmesi gereken ırksal bir belirsizliğin görüntüsünü temsil eder. Ama Bellow aynı zamanda alevi, Clare'in – ki kelime anlamıyla "ışık" demek – bir anlamda olduğu aydınlığı, körükleyendir. Clare'in ışıldaması, Bellew'in ona verdiği nefeste canlanan hayata bağlıdır; Clare'in yavaş yavaş silinmesi de aynı şekilde bu gücün bir işlevidir. "Bir dakika önce Clare oradaydı, capcanlı, kırmızı ve altın renkli bir alev gibi. Bir dakika sonra gitmişti. Bir korku çığlığı ve onun üzerinde bir ses vardı, insan sesi değil gibiydi, acı çeken bir yaratığın sesiydi sanki. 'Nig! Tanrım! Nig!'" Bellew inler/böğürür ve o anda da Clare pencereden kayıp gider (271). Bellew'in konuşması, aşağılamayla yüceltme arasında gidip gelir, ama küçümsemeyle başlayıp sonlanır. Bu tereddüdün kudreti Clare'i aydınlatır, alevlendirir, ama aynı zamanda onu söndürür, tüketir. Clare, Bellew'in görmek istediği şeyi görme gereksiniminden faydalanır; beyazlığın bir sureti olmasa da, siyahi olmakla beyaz olmak arasında gidip gelen bir çeşit erotik cazibe olur. Bellew'in son isimlendirmesi bu bocalamayı sona erdirir, ama aynı zamanda ölümcül bir kınama işlevi görür – ya da öyle gibidir.

Çünkü sonuçta Clare'in omzunda gördüğümüz son şey Irene'in elidir ve genelde Irene'in dile getiremediğini iletebilen anlatıcı, Irene'in anlatılamaz travmasına çekilmekte gibidir; Clare'i pencereden itip onun ölümüne sebep olan faili öğrenmek istediğimiz o kritik anda anlatıcı silinir, geri çekilir. Irene'in Clare'in ölümünden dolayı suçluluk duyması, onu itenin Irene olduğuna inanmamız için yeterli bir neden değildir, çünkü biri başka birinin ölümünü istediği

5 Bu, belli bir dereceye kadar kendini sömürene benzemek zorunda olan, ama çok da benzememesi gereken sömürülen gibidir. Bkz. Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man," s. 126.

için kendini suçlu hissedebilir, o kişi kendi dileğinin ölenin ölme sebebi olamayacağını bilse bile. Hikayedeki boşluk, Clare atladı mı yoksa itildi mi, yoksa Bellew'in kelimelerinin dayanılmaz gürültüsü, Clare'i pencereden kelimenin tam anlamıyla itti mi, sorusunu muğlak bırakır. Bence, bu sondaki boşluk ve onu çevreleyen üçgensel ilişki, psikanalizin, özellikle de, "öldürme yargıları"nın toplumsal ve psişik konumlarının tekrar bir düşünülmesine olanak sağlar. Irkın ve cinselliğin iç içe geçmiş taşıyıcıları aracılığıyla işleyen yargıdan ölümün ortaya çıkmasına giden zinciri nasıl açıklamalıyız?

Clare'in düşüşü: bu ortak bir çaba mıdır, yoksa nedenleri tam olarak bilinemeyecek, sonuna kadar takip edilemeyecek bir eylem midir? Belirsiz bir şekilde uygulanmış bir eylemdir; Clare'in ve Irene'in faillikleri önemli ölçüde karışmıştır, ve bu faillik karışıklığı, beyaz adamın konuşmasına saygısızlık etmekle bağlantılı olarak yer alır. Bu "son"u – Larsen böyle adlandırır – aşırı bir öfke, kırılma, beyazlığın kırık parçalarını bırakma, beyazlığın sahne görünüşlerini (maskelerini) yıkma olarak okuyabiliriz. Clare'in beyazlığının sahte sureti yıkılmış gözükse de, Bellew'inki de yıkılmıştır; aslında bu kendisi sayesinde ırksal saflığın beyaz projesinin sürdürüldüğü bir maskedir. Çünkü Bellew, hiçbir zaman siyahilerle bir ilişkisinin olmayacağını düşünür, ama kendi "Nig"i, direnmesi gereken bir ilişkinin cazibesi ve kendisine tâbi kılması ve reddetmesi gereken ırksal bir belirsizliğin sureti olmadan, beyaz adam olamaz. Aslında, bu ırksal sınırı Bellew'in kendisi tekrar üretir, ki bu ırksal sınır sayesinde siyahi kadınları arzunun gerekli ve imkansız nesnesi olarak ve kendi beyazlığının endişeli ve inatçı bir şekilde güvence altına alınmasıyla ilişkisinde fetiş olarak üretme yoluyla kendi beyazlığını sürekli olarak güvence altına almak ister.

Larsen'ın hikayesini psikanaliz açışından düşünmeye çalışmanın riskli olduğu aşikardır; sonuçta kitap 1929'da yayınlanmıştır ve Harlem Rönesansı geleneğinin bir parçasıdır, bunun için de, bu kültürel ve toplumsal dünya bağlamında

düzgün bir biçimde okunmalıdır. Ancak birçok eleştirmen metni, bir melezin toplumsal pozisyonunun trajik hikayesi olarak okumaktadır, başkaları da metnin mükemmelliğinin, kitabın psikolojik karmaşıklığında bulunması gerektiğinde ısrarlıdırlar. Bence romanın tarihsel ve toplumsal özgünlüğü ile – Barbara Christian, Gloria Hull, Hazel Carby, Amritjit Singh, ve Mary Helen Washington tarafından incelendiği üzere – metindeki çapraz-özdeşimin ve kıskançlığın psikolojik karmaşıklığı – Claudia Tate, Cheryl Wall, Mary Mabel Youmans ve Deborah McDowell tarafından incelendiği üzere – arasında bir seçim yapmak zorunda olmamalıyız.[6] Hem Tate, hem de McDowell, eleştirmenlerin bu hikaye-

6 Aksi belirtilmediği sürece bahsi geçen yazarların aşağıda verilen eserlerine gönderme yapılmaktadır: Houston A. Baker, Jr., *Modernism and the Harlem Renaissance*, Chicago: Chicago University Press, 1987; Robert Bone, *The Negro Novel in America*, New Haven: Yale University Press, 1958; Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Londra ve New York: Oxford University Press, 1987; Barbara Christian, *Black Women Novelists: The Development of a Tradition 1892-1916*, Westport, Ct: Greenwood Press, 1980 ve "Trajectories of Self-Definition: Placing Contemporary Afro-American Women's Fiction," der. Marjorie Pryse ve Hortense J. Spillers, *Conjuring: Black Women, Fiction, and Literary Tradition*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, ss. 233-248; Henry Louis Gates, Jr., *Figures in Black Words, Signs, and the "Racial" Self*, New York ve Londra: Oxford University Press, 1987; Nathan Huggins, *Harlem Renaissance*, New York ve Londra: Oxford University Press, 1971; Gloria Hull, *Color, Sex, and Poetry: Three Women Writers of the Harlem Renaissance*, Bloomington: Indiana University Press, 1987; Deborah E. McDowell, "Introduction", *Quicksand and Passing*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1986; Jacquelyn Y. McLendon, "Self-Representation as Art in the Novels of Nella Larsen," der. Janice Morgan ve Colette T. Hall, *Redefining Autobiography in Twentieth-Century Fiction*, New York: Garland, 1991; Hiroko Sato, "Under the Harlem Shadow: A Study of Jessie Faucet and Nella Larsen," der. Arno Bontemps, *The Harlem Renaissance Remembered* New York: Dodd, 1972, ss. 63-89; Amritjit Singh, *The Navels of the Harlem Renaissance*, State College: Pennsylvania State University Press, 1976 -Claudia Tate, "Nella Larsen's *Passing*. A Problem of Interpretation," *Black American Literature Forum* 14:4, 1980: ss. 142-146; Hortense Thornton, "Sexism as Quagmire: Nella Larsen's *Quicksand? CLA Journal* 16, 1973: ss. 285-301; Cheryl Wall, "Passing for What? Aspects of Identity in Nella Larsen's Novels," *Black American Literature Forum*, cilt 20, no. 1-2, 1986, ss. 97-111; Mary Helen Washington, *Invented Lives: Narratives of Black Women 1860-1960*, New York: Anchor-Doubleday, 1987.

nin, ırk ve özellikle de trajik melez janrının bir parçası olan bir hikaye olarak mı, yoksa psikolojik açıdan karmaşık bir hikaye, ve McDowell ve Carby'nin direttiği üzere, özellikle siyahi kadınların cinselliğinin egzotikleştirildiği ya da ilkelliğin bir ikonu olarak verildiği zaman, bu cinselliğin temsil edilmesinin zorluğunun bir alegorisi olarak mı okunması gerektiği konusunda iki kutba ayrıldıklarını iddia ederler. Aslında, Larsen'ın kendisi bu ikilemde kalmış gibidir; siyahi kadının cinselliğinin egzotikleştirilmesinin sonuçlarını önlemek için, bu cinselliğin temsilini gizlemektedir. Bu gizleme, *Geçinme*'den bir yıl önce yayınlanmış novellada, *Quicksand*'de görülebilir; bu novellada Helga'nın cinsel orucunun "orman"a ait olarak betimlenmesinden korkmasıyla doğrudan alakalı olduğu belirtilir. McDowell şöyle der: "130 yıllık tarihin başından beri siyahi kadın yazarlar, cinsellik konusunda dikkatli ve sessizlerdi. Belli ki bu siyahi kadınların şehvet düşkünlüğüyle ilgili tarih boyunca anlatılan toplumsal ve edebi mitler ağıyla ilintilidir."[7]

Irene ile Clare arasındaki, özdeşimi, arzuyu, kıskançlığı ve öfkeyi kapsayan çatışma, 1929'da bu metni üreten cinselliğin ve ırkın belli tarihsel sınırlamaları çerçevesinde bir bağlama yerleştirilmeyi gerekli kılar. Burada bunu ancak çok kaba bir şekilde yapabilsem de, böyle bir analiz için kısaca bir yön eskizi çizmek istiyorum. Çünkü hem McDowell ile hem de Carby ile bu *novella*'nın ırk mı yoksa cinsellik ve cinsel çelişki "hakkında" mı olduğuna karar vermenin gereksiz olduğunda ve bu iki alanın ayrılamaz bir biçimde birbirine bağlı olduğu konusunda – öyle ki metin cinsel çelişkinin ırksallaştırılmasının bir okumasını sunar – hemfikirim.

7 Deborah E. McDowell, "'That nameless...shameful impulse': Sexuality in Nella Larsen's *Quicksand* and *Passing*," der. Joel Weixlmann ve Houston A. Baker, Jr, *Black Feminist Criticism and Critical Theory: Studies in Black American Literature,* cilt 3, Greenwood, Fla.: Penkevill Publishing Company, 1988, s. 141. Bir kısmı *Quicksand* and *Passing*'in "Giriş" bölümünde tekrar yayınlanmıştır. Bu noktadan sonra metinde McDowell'a yapılan bütün alıntılar bu denemedendir.

Claudia Tate şöyle der: "ırk...kitabın öncelikli konusu değildir" ve "hikayenin gerçek itici gücü Irene'in duygusal çalkantısı" (142) ve Clare'in ölümünü çevreleyen psikolojik belirsizliktir. Tate, kendi psikolojik analizini, romanı siyahi kadınların beyazmış gibi davranmalarının "basmakalıp melodram"ına (146) indirgeyen analizlerden ayırır. Tate, Clare'in ölümündeki belirsizliğin altını çizerek novellanın öyküsel ve psişik karmaşıklığını odak noktası haline getirir. Bu konuda Tate'i izleyen Cheryl Wall da, hikayenin psikolojik belirsizliğinin, hikayenin ırksal anlamından ayrılmasını reddeder. "Larsen'ın en çarpıcı görüleri, bazı siyahi kadınların karşılaştığı psişik ikilemlerdir," düşüncesine katılan Wall, "edebi geleneğin trajik melezleri" gibi gözükenin aynı zamanda "kendisi aracılığıyla yazarın, ırkçılık ve seksizmin psikolojik bedellerini gösterdiği araç" olduğunu iddia eder. Wall'a göre, Clare karakteri hiçbir zaman Irene'in kendi "ötekilik" (108) yansıtmalarından bağımsız olarak tam anlamıyla varolmaz. Aslında Wall'a göre, Irene'in Clare ile olan erotik bağı, Bellew'inkinden tamamen farklı olmayan bir egzotizmi içerir. Irene, Clare'in çekici gözlerinde "bilinçsizliği, bilinmeyeni, erotik olanı ve pasif olanı" görür ve Wall'a göre burada "[bunlar] Irene'in kendi içinde reddettiği psişenin bu unsurlarını simgeler" (108-109). Deborah McDowell, bu psikolojik karmaşıklığı ve yansıtmayı Clare ile Irene arasındaki çelişik homoerotizmin altını çizerek belirtir. McDowell şöyle yazar: "Görünüşte Irene'inki, Clare'in beyaz geçinmesi ve ırksal kimlik ve sadakatle ilgili bir yorum, ama bu yüzeyin güvenliliğinin altında Irene'in Clare için duyduğu cinsel arzunun uyanışının daha tehlikeli bir hikayesi var (xxvi). Dahası, McDowell, Irene'in Clare'e duyduğu arzuyu, kendi "Clare ile Brian arasındaki bir ilişki hayaliyle" yerinden ettiğini ve son sahnede "Clare'in ölümünün Irene'in Clare'e karşı hissettiği cinsel duyguların ölümünü temsil ettiğini" (xxix) iddia eder.

Metindeki eşcinselliğin bu sessiz konumunu – ve bunun sonucu olarak da yerinden etme, kıskançlık ve bunu takip eden öldürücü isteği – anlamak için, bu bastırmayı yukarıda bahsettiğimiz siyahi kadın cinselliğinin tasvir edilişindeki belli toplumsal kısıtlamalar bağlamına yerleştirmemiz gerekir. "The Quicksands of Representation" adlı denemesinde Hazel Carby şöyle der:

> Larsen'ın hem ırk hem de sınıf temsili, siyahi kadının cinselliği prizmasıyla yapılandırılır. Larsen, siyahi cinselliğinin sömürülmesinin uzun tarihine cevap olarak Afro-Amerikalı kurgusunda duyusal olanın temsilinin, tutkunun bastırılmasına ve kadın cinselliğinin ve arzusunun bastırılmasına ya da reddedilmesine yol açtığını onaylar. Ancak, tabii ki, siyahi kadın cinselliğini temsil etmek, ırkçı bir toplumda bu cinselliği ilkel ve egzotik olarak tanımlama konusunda tehlikeye atmak demekti...Irkçı cinsel ideolojiler siyahi kadını azgın bir cinsel varlık olarak ilan etmişti ve buna cevaben siyahi kadın yazarlar ya kendi ahlaklarını savunmaya odaklandılar ya da cinselliği başka bir alana taşıdılar [174].

Öte yandan McDowell, Larsen'ın Bessie Smith ve Ma Rainey (xiii) gibi siyahi kadın *blues* şarkıcılarında görülen cinsel açıklığa direndiğini ama yine de cinselliği kamusal alana taşıma problemiyle – ki böylece egzotikleştiren bir sömürüye açık hale gelir – mücadele ettiğini görür.[8] Bir anlamda, hikayedeki lezbiyen arzunun çelişkisi neredeyse dile gelende, konuşmadan esirgenende okunabilir ama her zaman konuşmayı durdurmakla tehdit eden ya da engelleyendir. Bu açıdan, hikayede eşcinselliğin sessizliği Clare'in siyahiliğininn okunaksızlığıyla birleşir.

Bu birleşmeyi açıkça belirtmek için hikayede ara sıra karşımıza çıkan "*queer*'leşme" teriminin nasıl kullanıldığına bak-

8 Jewelle Gomez siyahi lezbiyen cinselliğinin çoğunlukla kilise oturaklarının arkasında geliştiğini iddia eder. Bkz. Jewelle Gomez, "A Cultural Legacy Denied and Discovered: Black Lesbians in Fiction by Women," *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Latham, NY: Kitchen Table Press, 1983), ss. 120-21.

mak istiyorum. Hikayede *queer'leşme*, konuşmayı tıkayacak ve kıracak kadar kızgınlığın konuşmaya püskürmesiyle ilintilidir, ve sonra da Clare ile Irene'in ilk defa bakıştıkları sahneyle, tehditkar bir kendini vermenin eşiğindeki karşılıklı görme sahnesiyle ilintilidir. *Geçinme*'deki diyaloglar, toplumsal ilişkilerin, baskıcı olmasa da, can yakıcı yüzeyini kurmaktadır sanki. Clare'in diyalogdan esirgediği, onun "geçinmesi"ne izin verendir; ve Irene kekelemeye, duraksamaya başladığı zaman, hikaye anlatıcı dilin yüzeyindeki umulmadık boşluğa "*queer*" ya da "*queer*'leşme" olarak göndermede bulunur. Bu dönemde, "*queer*" henüz eşcinsel demek değildi, ama cinselliği de içerebilecek bir normallikten sapmayla ilintili anlamları kapsamaktaydı. "*Queer*"in anlamlarını şöyle sıralayabiliriz: meçhul bir orijine sahip olan, hasta ya da kötü hissetme hali, heteroseksüel olmayan, karanlık, sapkın, eksantrik. Bir fiil olarak "*queer*"in de bir anlam tarihi mevcuttur: soru sormak ya da alay etmek, kafasını karıştırmak, ama aynı zamanda dolandırmak ve aldatmak. Larsen'ın metninde, Clare'i bir beyaz gibi yetiştiren halalar onun ırkıyla ilgili konuşmasını yasaklamıştır; bu halalar "*queer*" olarak tasvir edilir (189). Gertrude, başka bir beyaz geçinen siyahi kadın, siyahilerle ilgili ırkçı aşağılamalar duyduğu zaman, Larsen şöyle der: "Gertrude'un bulunduğu yerden tuhaf [*queer*] ve biraz bastırılmış bir ses, bir homurdanma ya da bir kıkırdama geldi," (202) – tuhaf bir şey, düzgün bir diyalog olamamış, geçilebilir bir söz. Brian'ın Brezilya'ya gitme arzusu, "eski, tuhaf [*queer*], mutsuz bir yerinde duramama" (208) olarak tasvir edilir, bu da doğruluktan özgür kılınma arzusunu ima eder.

Larsen'ın "*queer*"liği, cinselliğin potansiyel olarak problematik bir püskürmesiyle ilişkilendirmesi oldukça belirgin gibidir: Irene, oğullarının okulda cinsellikle ilgili bazı şeyler öğrenmelerinden endişe eder; Junior, der Irene, "'büyük çocuklardan şeyler hakkında bazı tuhaf [*queer*] fikirler – bazı şeyler – edinmiş.' [Brian] Tekrar eder: 'Tuhaf [*queer*] fikirler? Cinsellik hakkında şeyler mi demek istiyorsun Irene?'

'E-evvet. Pek hoş şeyler değil, iğrenç şakalar ve onun gibi şeyler işte'" (219-220). Bazen kızgınlık diyaloğun toplumsal yüzeyini engellediğinde, diyalog tuhaf [*queer*] bir hal alır. Brian ve Clare'in bir ilişki yaşadıklarına ikna olan Irene, Larsen tarafından şöyle tasvir edilir: "Irene bağırdı: 'Ama Brian, ben – ' ve durdu, içinde alevlenmiş şiddetli kızgınlığa şaşırdı./ Brian'ın başı aniden döndü. Kaşları garip bir şaşkınlıkla kalktı./ Irene, sesinin tuhaflaştığını [*queer*] fark etti" (249). Gizli kalması gerekene ihanet edilen olarak "*queer*" [fark etmek/ anlamak] fiili, dilde hem cinselliğin hem de ırkın ifşa edilmesi olarak işler, ki bu dilin baskıcı yüzeyini kıran bir ifşa ediştir. Irene sokakta siyahi arkadaşı Felise'yle birlikte Clare'in kocasına rastladıktan sonra, daha önce onun karşısında beyaz "geçindiğini" itiraf eder. Larsen şöyle der: "Felise homurdandı: 'Aaa! Beyaz geçiniyordun, değil mi? Fark ettim." (259).

Son örnekte *queer'leşme* geçinmeyi üzen ve ifşa edendir; diyaloğun cinsel ve ırksal açıdan baskıcı yüzeyinin patladığı edimdir; bu kızgınlık, cinsellik ve renk konusunda ısrar etmeyle patlayan bir edimdir.

Irene ve Clare uzunca bir süre görüşmedikten sonra ikisinin de beyaz olarak geçindikleri bir kafede karşılaşırlar. Birbirlerini tanıma, siyahi olarak tanıma, süreçleri aynı zamanda birbirlerinin gözlerinde erotik olarak emilme süreçleridir. Anlatıcı Irene'in Clare için "koyu renk, hatta neredeyse siyah gözleriyle, fildişi rengindeki teni ve kırmızı bir çiçeğe benzeyen geniş ağzıyla oldukça çekici bir kadın....çok kışkırtıcı bir siluet" olduğunu düşündüğünü söyler (177). Irene, Clare'in kendisine baktığını hisseder ve alenen o da gözlerini Clare'e diker, çünkü Irene "Clare'in, kendisi tarafından dikkatlice incelenmesinden en ufak bir rahatsızlık duymadığını fark eder." Irene, "bu bitmeyen incelemenin altında renginin belirginleştiğini hissetti ve bakışlarını aşağı kaydırdı. Böyle ısrarcı bir dikkatin sebebi ne olabilir, diye düşündü. Takside telaşlı olduğu için, acaba şapkasını ters mi takmıştı?" Demek ki başından beri Irene Clare'in bakışını bir nevi inceleme, önce

kendisinin de dikkatle bakmayla ve güvenmemeyle karşılık verdiği bir ifşa etme tehdidi olarak alır, ancak sonra kendisini adamakıllı baştan çıkarılmış bulur: "Kaçamak bir bakış daha fırlattı. Hâlâ bakıyor. Ne kadar tuhaf ve baygın gözleri var!" Irene kendisine bakılmasına karşı direnir, ama sonra bakışa yakalanır, tanınmadan kaçınır ama aynı zamanda gülümsemenin cazibesine "teslim olur."

Belirsizlik anlatımın hareketini yok eder. Irene daha sonra Clare'i hayatından çıkarmaya çalışır, Clare'in mektuplarına cevap yazmaz, onu hiçbir yere çağırmayacağına yemin eder, ama Clare'in cazibesine kapılmış bulur kendisini. Irene, Clare ile özdeşleşmeye mi dayanamaz, yoksa Clare'e duyduğu arzuya mı; hem Clare'in ihanet ettiği "ırk"ı onaylamak isteyip, hem de Clare'e duyduğu arzu, bu ırk için bir siper görevi gören ailesine ihanet etmek olacağından, Clare'in beyaz geçinmesiyle özdeşleşip, yine de bunu reddetme ihtiyacı mı duyar? Aslında bu, evlilikte bile herhangi bir tutku işaretini, hatta çocuklara bile olan tutkulu bağlılığı reddeden ailenin ahlaki uyarlamasıdır. Irene Clare'den nefret eder, çünkü hem Clare yalan söyler, beyaz geçinir, ve ırkına ihanet eder, hem de Clare'in yalan söylemesi ona belirsiz bir cinsel özgürlük verir ve Irene'in inkar ettiği tutkuyu ona geri yansıtır.

Clare'den nefret eder Irene, çünkü Clare'in böyle bir tutkusu vardır, hem de Clare Irene'deki tutkuyu uyandırır, hatta, bu Clare'e duyulan bir tutkudur: "Clare'in Irene'e bakışında, yoklayıcı ve umutsuz bir şey vardı, ama Irene'in kendi ruhundaki nafile arama ve kararlılık Clare Kendry hakkında içinde büyüyen şüphe ve pişmanlık duygularını daha da artırdı." Irene, ne kendisine ne de Clare'e güvenir, ama bu yoklama aynı zamanda onu çeken şeydir. Bir sonraki satır şöyle devam eder: "Teslim oldu" (231).

Irene, Clare'e direndiği zaman, bunu "ırk" adı altında yapar, burada "ırk" yükselmenin Du Boiscı mefhumuna bağlıdır ve hem erilci olan hem de Larsen'ın hikayesinde yukarıya doğru bir sınıf hareketliliği olarak anlaşılan bir "ilerleme"

fikrini ima eder. Metinde "rengin" övücü retoriği aracılığıyla mücadele edilen "ırk"ın bu ahlaki mefhumu, aynı zamanda kadının ailede yerini koruduğu burjuva aile idealini gerektirir. Aile kurumu aynı zamanda, siyahi kadınları, cinselliklerinin teşhir edilmesinden korur, böyle bir teşhir ırkçı bir yapıya ve sömürüye karşı savunmasız hale gelebilir.

Aileyi tuhaflaştıran cinsellik bir tür tehlike haline gelir: Brian'ın seyahat etme arzusu, çocukların şakaları, bütün bunlar tek yönlü bastırılmalı, uluorta konuşulmamalı, sadece ırk adı altında değil, sınıf hareketliliği, eril yükselme ve burjuva aileyle ilintili bir ırksal ilerleme mefhumu adı altında da dile gelmemelidir. İronik bir biçimde, Du Bois'nın kendisi Larsen'ın *Quicksand*'ini, tam da siyahi kurguyu, Carl Van Vechten gibi destekçilerin savunuculuğunu yaptığı cinsel egzotikleştirmenin ötesine taşıdığı için över.[9] Du Bois'nın kendisi Larsen'ın bir tarafta egzotik ve ırkçı ifadelerle, öteki tarafta da Du Bois'nın temsil ettiği ahlaki kurallarla ortaya çıkan çelişkiyle debelenmesini görmeden, onun metinlerini bir yükselme örneği olarak över.[10] Ama *Geçinme*'nin tam da siyahi kadınların yükselişinin bedelini belirsiz bir ölüm/intihar olarak örneklediği, *Quicksand*'in ise bu bedeli evlilikte bir ölüm olarak örneklediği iddia edilebilir ve her iki hikaye de siyahi kadınların cinsel özgürlüğünün imkansız olduğu sonucuna varır.[11] *Geçinme*'de fiziksel olarak bastırılan şey, Larsen'ın metinlerini şekillendiren siyahi kadınlar üzerindeki toplumsal

9 Böyle bir hamiliğin ırkçı imaları için bkz. Bruce Kellner, "'Refined Racism': White Patronage in the Harlem Renaissance," *The Harlem Renaissance Reconsidered* içinde, ss. 93-106.

10 McDowell şöyle yazar: "*The Crisis* için Claude McKay'in *Home to Harlem*'ini ve Larsen'ın *Quicksand*'ini bir arada incelerken, örneğin, Du Bois, Larsen'ın romanını över: 'güzel, düşünülmüş ve cesur bir eser,' ama McKay'i, 'sarhoşluk, kavgacılık ve cinsel çokeşlilik' vurgularında o kadar 'mide bulandırıcı' bulur ki, kendisinde gidip bir banyo yapma...hissi uyanır." *Voices of a Black Nation: Political Journalism in the Harlem Renaissance*, der. Theodore G. Vincent, San Francisco: Ramparts Press, 1973, s. 359," McDowell, s. 164.

11 Aslında, Helga Crane'in düzenli olarak cinsel duyguyu tasvir etmek için "ilkel" ve "orman" dilini kullanması, onu Du Bois ile trajik bir ittifaka yerleştirir.

kısıtlamalar özgüllüğüyle bağlantılıdır. Eğer, Carby'nin iddia ettiği gibi, Larsen'ın yazdığı zamanlar siyahi kadınların cinsel özgürlüğü olasılığı siyahi kadınları, bedenleri beyaz ırkçılığında fetih alanları olmaya devam ettiği için, kamusal şiddete karşı, tecavüz de dahil olmak üzere, savunmasız yaptıysa, eşcinselliğe ve aile parametreleri dışındaki cinsel hayata karşı psişik direnme kısmen tehlikeli bir kamusal maruz kılmaya bir direnme olarak okunmalıdır.

Irene, Clare'i arzuladığı kadar Clare'in ihlal ettiği kuralı da arzular ve bu ihlal etmenin yol açtığı sadakatsizlik yüzünden ondan nefret eder. Irene, Clare'in ırksal ihlalini ve aileye ve ailenin monogami kurumlarına karşı sadakatsizliğini erotikleştirdiği kadar, iki şey arasında sıkışıp kalmıştır da: bir tarafta kendi erilciliği ve klasikliği konusunda eleştirel olmayan bir "ırk" ideolojisinden kurtulma olasılığı, öteki tarafta siyahi kadının cinselliğinin mahremiyetine tecavüz etmede katkısı olan beyaz ırkçılığının ihlalleri vardır. Irene'in Clare'e karşı hissettiği duygusal karmaşıklığı, bu durumda, bu tarihsel çifte bağa, arada kalma durumuna yerleştirilmelidir.[12] Aynı zamanda Larsen'ın metinlerinde siyahi kadınlar arasındaki dayanışma olasılığının başlamakta olduğunu görürüz. Clare ile Irene arasındaki özdeşim gelmekte olan bir dayanışmanın yaşanmamış politik vaadi olarak okunabilir.

McDowell, Irene'in Brian ile Clare'in birlikte olduklarını hayal ettiğine ve bu hayalin Irene'in Clare için duyduğu arzunun yoğunlaşmasıyla örtüştüğüne dikkat çeker. Irene, Clare'e duyduğu arzuyu Brian üzerinden besler; Irene için Brian, Clare'e duyduğu arzuyu tamamlaması için, ama aynı zamanda Brian aracılığıyla ifade edilenin Irene'in *kendi* arzusu olduğunun tanınmasından kaçınması için hayali bir fırsat haline gelir. Brian, reddedilen eşcinselliğin taşıyıcısıdır ve Irene'in

12 Psikanalitik çelişki, ensest sorunsalı ve kölelik sonrası Afro-Amerikalı ailenin tarihini bir uzlaştırma çabası için bkz. Hortense J. Spillers, "'The Permanent Obliquity of the In(pha)llibly Straight': In the Time of the Daughters and the Fathers," der. Cheryl Wall, *Changing Our Own Words*, New Brunswick: Rutgers, 1989, ss. 127-149.

kıskançlığı, bu durumda, hem Clare için bir rekabet etme, hem de Irene'in defalarca feda ettiği tutkusunun acı verici bir sonucu olarak anlaşılabilir, bu Brian aracılığıyla kendi arzusunun yerinden edilmesine ya da yönünün değiştirilmesine sebep olan bir feda etmedir. Brian'ın Irene'in arzusuna göre hareket etmesi (gerçi şu da önemli ki, bu hiçbir zaman onaylanmamıştır, bu Irene'in bu konuda hayali bir biçimde ikna olmasından başka bir şey olmayabilir) bu kıskançlığın bir kısmının, Brian'ın, Irene'in Brian'a yatırdığı arzuyu gerçekleştirebileceği meşru bir cinsel pozisyonu işgal ettiği için ve Irene'in onu sürgün ettiği arzuyla hareket etmeye cüret ettiği için bir kızgınlık olduğunu gösterir. Bu, Irene'in aynı zamanda Brian'ı arzuladığı olasılığını görmezden gelmek değildir, ama metinde Brian'a hissedilen tutkulu bir bağlılığı gösteren çok az kanıt vardır. Aslında, Irene, Brian'ın tutkusuna rağmen ve burjuva ideallerini koruma amacıyla, Brian'ı tutma konusunda yaygara koparır. Irene'in kıskançlığı, geleneksel bir heteroseksüel anlatıyla verilmiş olabilir ama – Cather'de gördüğümüz gibi – bu lezbiyen bir tutkunun da aynı yolu izlediği yorumunu engellemek için değildir.

Freud, önce ilgisinin başıboş dolaştığı heteroseksüel bir eşe sahip olma arzusu gibi görünen ama engellenmiş bir eşcinselliği tamamlamak için bu başıboş dolanan eşin alanını işgal etme arzusuyla güdülenmiş belli bir "kıskançlık" türünden bahseder. Freud şöyle der: "Hayali kıskançlık...sona ermiş bir eşcinsellikten geriye kalandır ve uygun bir biçimde klasik paranoya biçimleri içinde yerini alır. Aşırı güçlü bir eşcinsel dürtüye karşı bir savunma girişimi olarak, bir adamda, bu şöyle bir formülle tasvir edilebilir: '*Ben* o adamı sevmiyorum, *o kadın* seviyor onu!'"[13] Ve bir kadında ve *Geçinme*'de formül şöyle kurulabilir: "Ben, Irene, onu, Clare'i sevmiyorum: O, Brian, Clare'i seviyor!" Feda etmeyi hesaba katarsak, tam da burada ırk konusuyla ilgili olarak, psikanalizin bir formülas-

13 Sigmund Freud, "Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality," Cilt 18,1922, s. 225.

yonunu farklı bir biçimde tekrar ele almak bir gereklilik halini alır. Freud narsizm üzerine yazdığı denemede, erkek çocuğun kendi narsizminin bir kısmını feda ederek sevmeye başladığını, annenin idealleştirilmesinin dışarıya aktarılan narsizmden başka bir şey olmadığını, annenin bu yitirilen narsizm anlamına geldiğini ve bu narsizmin geri geleceğini vadettiğini ve bu vaadin hiçbir zaman yerine getirilmediğini iddia eder. Çünkü anne sevginin idealize edilmiş nesnesi olduğu sürece, onun [erkek çocuğun] narsizmini taşır, anne onun yerinden edilmiş narsizmidir ve bunu *taşıdığı* sürece, *erkek çocuktan bunu esirgiyor* olarak algılanacaktır. İdealleştirme, bu durumda, her zaman idealize eden ego pahasına yapılır. Ego-ideal, bu ideali biçimlendirirken ve dışsallaştırırken kendi narsizminin bir kısmını feda etmesi olarak anlaşılan egodan kopmuş olmanın sonucu olarak üretilir.

Bu durumda, ideale duyulan sevgi her zaman kararsız olacaktır, çünkü ideal, egoyu, egonun sevgisine mecbur ettiği için değersizleştirir. Şimdilik bu açıklamanın mantığını, Freud'un odağı olan erkek çocukla anne arasındaki dramdan ayırmak (bu odağı önemsemediğimden değil, ama başka olası odak noktalarını göstermek istediğimden) ve idealleştirme sürecindeki kararsızlığın sonuçlarını vurgulamak istiyorum. Benim idealize ettiğim kişi, benim için benim kendimin o kişide donattığım öz-sevgiyi taşıyandır. Buna bağlı olarak da, bu kişiden nefret ederim, çünkü o benim yerimi almıştır, o yeri ona veren ben olsam da, ve yine de ona ihtiyacım vardır çünkü benim kendi öz-sevgimin geri dönüş vaadini temsil eder. Öz-sevgi, öz-güven böylece ideal alanında korunur ve alt edilir.

Bu analiz, vurgulamaya çalıştığım cinselliğin ırksallaştırılması konusundaki sorularla nasıl ilişkilendirilebilir? Ego-ideal ve onun türevi süper-ego, kendileri sayesinde toplumsal ideallerin fiziksel olarak sürdürüldüğü düzenleyici mekanizmalardır. Bu şekilde, psişiğin sosyal düzenlenmesi, ırki ve cinsiyetli yasaklamalar ve düzenlemelerin ve onların mecburi psişik sa-

hiplenmelerinin birleşme noktası olarak okunabilir. Spekülatif bir biçimde Freud, bu ego-idealin süper-ego için altyapıyı kurduğunu ve süper-egonun aktivitesinin "izleme"nin psişik faaliyeti olduğunu ve egonun perspektifinden ise "izleniyor olma" deneyimi olduğunu iddia eder: "O (süper-ego) düzenli olarak gerçek egoyu izler ve onu bu (ego-) idealle ölçer." Bundan dolayı, süper-ego, egoyu izleyen ve onun hatalarını hatırlatan ölçüm, yasa, norm, bir üretimle şekillendirilmiş olan, tek özelliği izlemek olan, bir çeşit ısrarcı bir inceleme gibi, yargılamak için izlemek olan bir varlık figürü, tespit, ortaya çıkarma çabasıdır. Ego, böylece, görülmüş olmanın psişik deneyimini ve süper-ego da görme, izleme, egoyu açığa çıkarmayı belirler. Şimdi, bu izleyen, ego-ideal olan idealleştirmeyle aynı değildir; ego-idealden ve egodan uzak durur ve egoyu, ego-ideale göre test eder ve her defasında egonun başarısız olduğunu görür. Süper-ego sadece egonun ölçeri, özümsenmiş hakimi değildir, aynı zamanda yasaklama faaliyeti, düzenlemenin psişik failidir, ki Freud buna *vicdan* der.[14]

Freud'e göre süper-ego normu, standardı, bir dereceye kadar toplumsal olarak kabul edilmiş bir ideali temsil eder; psişik fail sayesinde toplumsal düzenleme ilerler. Ama bu her-

14 Önemli bir biçimde Freud, vicdanın eşcinsel libidonun süblimleşmesi olduğunu, yasaklanmış eşcinsel arzuların tamamen yok edilmediğini, yasaklamanın kendisi tarafından tatmin edildiğini iddia eder. Bu şekilde, vicdan sancıları, eşcinsel arzunun yer değiştirmiş tatminlerinden başka bir şey değildir. Böyle bir arzudan dolayı hissedilen suçluluk, tuhaf bir biçimde, bu arzunun korunma yoludur. Suçluluğu, arzuyu kilitleme ya da koruma olarak düşünmenin beyaz suçluluk hissi temasıyla ilgili imaları da olabilir. Çünkü burada soru şudur: Beyaz suçluluğun kendisi ırkçı tutkunun tatmini midir? Beyaz suçluluğun düzenli olarak uyguladığı ırkçılığı tekrar yaşaması, beyaz suçluluğun görünüşte nefret ettiği ırkçılığın tatmini değil midir? Çünkü beyaz suçluluk –kendine acımaya dönüşmediği takdirde – kendi tepeden bakma durumunu sürdürmek için ırkçılığı gerektiren felçli bir ahlaklaştırma üretir; tam da beyaz ahlaklaştırmanın kendisi ırkçı tutkuyla beslendiği için, hiçbir zaman farklılığı onaylayacak bir toplumu kuracak ve olumlayacak bir temel olamaz; bu strateji, beyaz ırkçılıktan muaf tutulmak, kendisini muaflık olarak üretmek için arzuda kök salarak, fiilen beyaz toplumun ırkçılığa saplanmasını gerektirir; nefret dışarıya aktarılmıştır ve bu yüzden de korunmuştur, ama alt edilmemiştir.

hangi bir norm değildir; sayesinde cinsiyetlerin farklılaştığı ve kurulduğu bir normlar dizisidir. Freud, böylece süper-egonun önce sosyal açıdan ideal "adamlar" ve "kadınlar" üretme üzere cinselliği düzenleyen bir yasaklama olarak ortaya çıktığını söyler. Bu da Lacan'ın kendi sembolik mefhumunu geliştirmek üzere devreye girdiği noktadır: "Erillik" ve "dişillik" mefhumlarıyla uyuma zorlayan dilin kendisi tarafından iletilen yasalar dizisi. Birçok psikanalitik feminist, bu iddiayı kendi çalışmaları için bir başlangıç noktası olarak almaktadır. Cinsel farkın dil kadar öncelikli olduğunu, cinsel fark varsayımı olamadan konuşmanın, yazmanın olmadığını değişik yollarla iddia ederler. Bu da ikinci bir iddiaya, benim itiraz etmek istediğim bir iddiaya, yol veriyor: Cinsel fark diğer fark türlerinden, ki buna ırksal fark da dahil, daha öncelikli ya da temeldir. İşte bu cinsel farkın ırksal farka kıyasla öncelikli olması iddiası, psikanalitik feminizmi çokça beyaz olarak işaretlemektedir, çünkü buradaki varsayım sadece cinsel farkın daha temel olması değildir, aynı zamanda ırk ile imlenmemiş bir "cinsel fark" ilişkisidir. Beyazlığın ırki bir kategori perspektifiyle anlaşılmadığı ortada; ama bu kendi adını dile getirme gereksinimi duymayan başka bir güçtür. Bundan dolayı, cinsel farkın, ırksal farktan daha temel olduğunu iddia etmek, cinsel farkın beyaz cinsel fark olduğunu ve beyazlığın bir ırksal fark biçimi olmadığını varsaymaktır.

Lacan terminolojisinde, dille iletilen idealler ya da normlar, cinsel farkı yöneten idealler ya da normlardır ve bu semboliktir. Ama radikal bir biçimde tekrar düşünmek şu soruları sormaktır: Hangi sosyal ilişkiler bu sembolik alanı oluşturur? Hangi ırksallaşmış toplumsal cinsiyetin, cinsiyetli ırkın, ırksal ideallerin cinsiyetlenmesinin ya da toplumsal cinsiyet normlarının ırksallaşmasının tarihsel formasyonlarının çakışan dizisi hem cinselliğin hem de onun psişik ifadelerinin sosyal düzenlemesini kurar? Eğer, Norma Alarcon'ın ısrarla vurguladığı üzere, beyaz olmayan kadınlar "farklı şekillerde sorgulanıyor/çağrılıyor", birçok isimle

anılıyorlarsa, bu çoklu isimlendirmede ve onun aracılığıyla kuruluyorlarsa, o zaman, sembolik alanın, toplumsal bir biçimde kurulmuş normlar alanının, *ırksallaştıran normlardan* oluştuğu ve bu normların hem toplumsal cinsiyet normlarıyla yan yana varolduğu, hem de birbirleri aracılığıyla ifade edildiği anlaşılıyor.[15] Bundan dolayı, artık cinsel farkı ırksal farka önsel görmek, ya da bu sebeple bu iki unsuru toplumsal düzenlemenin ve gücün tamamen ayrılabilir eksenleri yapmak imkansız hale geliyor.

Bazı açılardan bu tam da Nella Larsen'ın *Geçinme*'sinde psikanalize meydan okuduğu noktadır. Ve burada Barbara Christian'ın edebi anlatının, kuramın yer aldığı alan olarak düşünülmesi önerisini takip edeceğim[16] ve Larsen'ın *Geçinme*'sinin kısmen arzunun, yerinden etmenin ve kıskanç öfkenin kuramsallaştırılması olduğunu ekleyeceğim; bu kuramsallaştırmanın ırkla ilgili konuları ciddiye alan bir psikanaliz kuramını tekrar yazmak açısından önemli sonuçları vardır. Eğer Freud tarafından betimlenen izleyen fail bir hakim, idealler dizisini somutlaştıran bir hakim olarak görülürse ve eğer bu idealler büyük bir oranda toplumsal olarak kurulmuş ve sürdürülmekteyse, o zaman bu izleyen fail bir aracıdır; bu aracı sayesinde toplumsal normlar psişeyi kavurur ve intihara yol açabilecek bir kınamaya maruz bırakır. Aslında, Freud tamamen zapt edilmemiş bırakılırsa süper-egonun egoyu arzusundan tamamen mahrum edeceğini belirtmişti, ki bu mahrum etme psişik ölümdür ve Freud'un iddia ettiğine göre, intihara yol verir. Eğer Freud'un "süper-ego"sunu, toplumsal düzenlemenin psişik gücü olarak tekrar ele alırsak ve bu toplumsal düzenlemeyi, bu düzenlemenin toplumsal cinsiyet ve ırk gibi güç taşıyıcılarını içerdiği düşüncesiyle tekrar düşünürsek, o

15 Norma Aiarcon, "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism," der. Gloria Anzaldua, *Making Face, Making Soul-Haciendo Caras*, San Francisco: Aunt Lute, 1990, ss. 356-369.

16 Barbara Christian, "The Race for Theory," *The Nature and Context of Minority Discourse*, New York: Oxford University Press, 1990, ss. 37-49.

zaman psişeyi toplumsal hayatta kalma için sonuçları olacak şekilde politik olarak ifade etmek mümkün olmalıdır.

Çünkü öyle görünüyor ki, Clare hayatta kalamaz ve onun ölümü toplumsal cinsiyetin, cinselliğin ve ırkın belli bir sembolik düzenleme başarısını ve potansiyel direnme alanlarını gösteriyor. Irene'in siyahi uşağı Zulena, kırılmış çay bardağının paramparça hale gelmiş beyazlığını kaldırırken, bu kırık parçalar ne yapılacak sorusunu ortaya atıyor olabilir. Tori Morrison'ın *Sula*'sı gibi bir metni, Nella Larsen'ın metninde Clare ve Irene'den geriye kalanları oluşturan kırılmış beyazlığı bir araya getiriyor olarak okuyabiliriz; Clare'i Sula, Irene'i de Nel olarak yazarak, aralarındaki öldürücü özdeşimi, Nel'in son çağrısındaki bağlantı vaadi olarak tekrar kurgulayarak yapabiliriz bunu: "kız, kız, kızkızkız."[17]

Larsen'ın *Geçinme*'sinin sonunda, merdivenleri tırmanan ve Clare'i "gören," Clare'in siyahiliğini beyaz idealine göre ölçen ve bu konuda Clare'in başarısız olduğunu gören Bellew'dir. Her ne kadar Clare, kendisini Bellew'den özgür kılmak için bu açığa çıkarmanın olmasını arzuladığını söylemiş olsa da, aynı zamanda kendi ekonomik refahı için Bellew'e ve onun normuna bağlıdır. Clare'in renginin ifşa edilmesinin doğrudan onun ölümüne sebep olması bir kaza değildir – kaza gibi düşünülse bile – "toplumsal ölüm"ün edebileşmesidir. Irene de Clare'in Bellew'den özgürleşmesini istemez, sadece Brian'ı kaybedeceği için değil; kendi cinsel özgürlüğünü durdurmak için, Clare'inkini durdurmak zorunda olduğu için. Claudia Tate önemli bir şekilde son sahnenin belirsiz olduğunu, Irene için "psikolojik bir ölüm" kurduğunu ve aynı zamanda Clare için ölümü edebileştirdiğini savunur. Irene, balkondan ölümüne giden Clare'e yardım eli uzatmış gibidir. Burada, Henry Louis Gates, Jr.'ın önerdiği gibi, (beyaz) geçinme hem renk çizgisini geçmek hem de ölüme geçmek anlamlarını barındırır: geçmek, ölmek, yitip gitmek gibi.[18]

17 Toni Morrison, *Sula*, New York: Knopf, 1973, s. 174.

18 Henry Louis Gates, Jr., *Figures*, s. 202.

Eğer Irene, Clare'in cinselliğini kontrol etmek için Clare'i tahrik ediyorsa, kendi arzusunu uyandırdığı ve söndürdüğü gibi, bunu böğüren beyaz adamın gözü önünde yapar; adamın konuşması, ifşa etmesi, izlemesi onları karşı karşıya getirir. Bu açıdan, Bellew beyazlığın düzenleyici normunun gücünü dillendirir, ama Irene kınayıcı yargıyla özdeşleşir. Clare çok yüksek bir bedelle özgürlük vaadidir, hem Irene için hem de kendisi için. "İfşa edilen" sadece Clare'in rengi değildir, siyahiliğin kendisi işaretlenmiş ve lekelenmiş olarak, beyazlığın gizli evrenselliğinin hizmetinde tekilliğin kamusal işareti olarak üretilir. Eğer Clare Bellew'e ihanet ederse bu kısmen gizleme gücünü kendi beyaz kocasına karşı çevirdiği içindir ve Clare'in ihaneti, ki aynı zamanda cinsel ihanettir, beyaz ırk saflığının üretken arzularını sarsar, bu saflığın gerektirdiği narin sınırları açık eder. Eğer Bellew endişeli bir biçimde beyaz ırk saflığını üretirse, bu saflığın kendisi sayesinde güvenceye alındığı ırkların karışmasına karşı bir yasaklamayı da üretir, heteroseksüelliğin, cinsel sadakatin ve monogaminin kısıtlamalarını gerektiren bir yasaklamadır bu. Eğer Irene tutkudan vazgeçme pahasına ve yükselme adına siyahi aileyi ayakta tutmak isterse, bunu kısmen aile kavramı dışındaki siyahi kadınların pozisyonuna düşmekten kaçındığı için yapar, bu tam da Bellew'in temsil ettiği beyaz erilciliğin koşullarıyla cinsel olarak alçaltılmış ve tehlikeye atılmış bir pozisyondur (örneğin, Irene Clare'e Zencilerin Sosyal Yardımlaşma Fonu dansına tek başına gelmemesini, yoksa bir fahişe olarak algılanacağını söyler). Bellew'in izlemesi, elindeki açık etme gücü, tarihsel olarak sağlamlaştırılmış beyaz erkek bakışının toplumsal gücüdür, ama bu erilliğinin heteroseksüellik aracılığıyla ırksal bir saflaştırmanın ritüeli olarak sahnelendiği ve güvence altına alındığı bir güçtür. Onun erilliği, sadece kendi beyazlığının kutsanmasıyla korunur. Ayrıca, Bellew bir arzu nesnesi olarak siyahi kadın hayaline gereksinim duysa da, kendi beyazlığının hayali bölgesel sınırlarını bozabilecek bir ilişkiden kaçınmak için bu hayali yok etmek zorundadır. Bu ayinsel uzaklaştır-

ma, oldukça açık bir şekilde *Geçinme*'nin sonunda dramatize edilir; Bellew'in ifşa eden ve tehlikeli bakışı ve Clare'in kendi ölümüne düşüşü, Irene'in yardım eli uzatmasıyla eşzamanlı olur. Kendi kocasını kaybetmekten ve kendi arzusundan korkan Irene, çelişkinin toplumsal alanına yerleştirilir: her iki seçenek de Irene'i içinde, deyim yerindeyse, aynı şiddetli rüzgarlara maruz kalabileceği kamusal alana fırlatmayla tehdit eder. Ama Irene, Clare'in de kendisi gibi zor bir durumda olduğunu, Clare'in özgürlüğünün Irene pahasına kazanılamayacağını, birbirlerini illa ki de köleleştirmediklerini, ama her ikisinin de bu sembolik böğürmenin bocalayan nefesinde olduklarını göremez: "Nig! Tanrım! Nig!"

Eğer Bellew'in inlemesi sembolik bir ırksallaştırma olarak, hem Irene'in hem de Clare'in siyahi kadın cinselliğini yöneten sembolik normlar dizisi tarafından adlandırılması tarzı olarak okunabilirse, o zaman sembolik sadece "fallik güç" tarafından örgütlenmez, aynı zamanda ırksal endişe ve ırksal saflaştırmanın cinsiyetlendirilmiş [*sexualized*] ritüeller tarafından merkezi olarak sürdürülen bir "fallisizm"le de örgütlenir. Bu durumda, Irene'in kendini feda etmesi böyle bir cinsel şiddetin nesnesi olmaktan kaçınmak adına yapılmış bir çaba olarak anlaşılabilir; onun sıkıcı bir aile hayatına tutunmasına ve bu güvenliği tehlikeye sokabilecek herhangi bir tutkuyu yok etmesine sebep olacak bir feda etme olarak görülebilir. Bu durumda, onun kıskançlığı gücün bu toplumsal haritası içinde ve onun aracılığıyla düzenlenen psişik bir durum olarak okunmalıdır. Irene'in Clare'e olan tutkusu yok edilmeliydi, bunun tek sebebi de Irene'in kendi cinselliğini yaşatmak için uygun bir yer bulamamasıydı. Sınıf hareketliliğinin güvenlik vaadi tarafından kapana kısılmış Irene, kendisini tehdit eden gücün koşullarını kabul etmiş, ama sonunda bu gücün aracı haline gelmiştir. Beyaz adamın, siyahi kadınlarda bulduğu ve kendi "Öteki"si olarak küçümsediği bir sahneden daha rahatsız edici bir dram olan *Geçinme*, beyaz normun çağırmasının/adlandırmasının, bu adlandırmanın mağlup edebileceği – ve

ettiği – kişilerce tekrarlandığı ve uygulandığı alanları bütün acımasızlığıyla sahneler. Bu, süpürgesiyle her karakteri harekete geçiren "ırk"ın performatif bir sahnelemesidir.

Ama yine de hikaye, karşılığında bu sembolik gücü ifşa etmek için sembolik kuvveti tekrar ele geçirir ve bu meydana çıkarma sürecinde güçlü bir kelimeler geleneği başlamıştır; bu, hikayenin içinde hayatta kalamayacak olanların hayatlarını ve tutkularını devam ettirmeyi vadeden bir gelenektir. Trajik bir biçimde, "geçinme" mantığı ve "maruz bırakma" acı vermiş ve hatta Nella Larsen'ın kendi yazarsal kariyerini bitirmiştir, çünkü 1930'da kısa hikayesi "Sanctuary"yi yayınladığında, eser hırsızlığıyla suçlanmıştır, başka bir deyişle, işin gerçek yaratıcısı olarak "geçinme"ye maruz kalmıştır.[19] Larsen'ın bu kınayan maruz bırakılmaya cevabı, kendisinin gün ışığına çıkmadığı bir anonimliğe geri çekilmek olmuştur. Irene böyle bir yaşayan ölüme kaydı, aynı biçimde *Quicksand*'de Helga. Belki alternatif bir senaryo, tuhaflaştıran [*queering*] öfkeyi kendisine ya da Clare'e çevirmek yerine, bu yansıtmayı mecbur kılan düzenleyici normlara çevirmek olabilirdi: hem bu burjuva ailenin tutkusuz vaadine, hem de toplumsal ve psişik yankılanmalarında, özellikle de, meşgul olduğu ölümcül ritüellerde, ırkçılığın böğürmesine karşı çevrilebilirdi.

19 Larsen'a yöneltilen eser hırsızlığı suçlamalarıyla "geçinme" teması arasındaki ilişkiye dikkatimi çektiği için Barbara Christian'a müteşekkirim.

7
GERÇEKLE MÜNAKAŞA

Sembolik düzende reddedilen gerçekte geri döner.

—Jacques Lacan, *Les Psychoses*

Kadın, ifadeyi onun tarafından işaretlenmeden temellendirir; o ya da bu şekilde tezahür eden bir özelliğin uygulanımı üzerinden belirlenmez. Öncül madde olarak addedilmiş olan (şey) olarak.

—Luce Irigaray, *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*

Bu metin, performatiflik, onun dildeki insan iradesinin etkili bir ifadesi olması mefhumuna karşı, bir söylem olan iktidarın belli bir kipi olarak yeniden yorumlamayı amaçlıyor. Söylemin bir *etkiler* dizisini maddeleştirmesi için, "söylem"in kendisinin, içinde "etkilerin" gücün taşıyıcıları olduğu karmaşık ve çakışan zincirler olarak anlaşılması gereklidir. Bu anlamda söylemde kurulan şey, söylemin içinde ya da söylem tarafından sabitlenmez, ama daha sonraki bir edim için koşul ve fırsat haline gelir. Bu, *her* edimin söylemsel bir etki temelinde mümkün olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, söylem üretiminin yinelenen zincirleri, yinelemeler olarak neredeyse hiç okunaklı değildir, çünkü maddeleştirdikleri etkiler, onlarsız söylemde yolumuzu bulamayacağımız etkilerdir. Kendi etkilerini maddeleştirmekte söylemin gücü, bu durumda, kesinlik alanını çevrelemekte söylemin gücüyle uyumludur. Bundan dolayı da, "performatifliği iradi ve rastgele seçim olarak okumak, söylemin, özellikle de, normların tarihselliğinin (zorunlu söyleyişte çağrılan ve gizlenen yineleme "zincirleri") isimlendirdiği şeyi sahnelemek/yasallaştırmak için söylemin gücünü kurduğu noktasını kaçırmak olur. "Cinsiyet"i bu an-

lamda bir zorunluluk olarak düşünmek, bir özneye böyle bir normla hitap edildiği ve bu öznenin yine böyle bir normla kurulduğu ve bu normun – ve bir ifadesi olduğu düzenleyici gücün – bedenleri bu kuralın/emrin bir etkisi olarak maddeleştirdiği anlamına gelir. Ama yine de yapay olmaktan uzak olan bu "maddeleştirme" tamamen sabit değildir. Çünkü, olmak ya da "cinsiyetli" olma zorunluluğu, tamamen kavramayan ve tamamen kapsamlı olamayan eril ve dişilin farklılaştırılmış bir üretimini ve düzenlemesini gerektirir. Daha da ötesi, bu zorunluluk, bu yasak, "kurucu bir dış"ı – koruyan bir dile gelmeyeni, yaşayamayanı, anlatılamayanı ve bunun için de maddeselliğin sınırlarını korumakta başarısız olanı – gerekli kılar ve kurar. Performatifliğin normatif kuvveti – "varlık" olarak neyi nitelediğini kurma gücü – sadece yineleme ile değil, dışlamayla da işler. Bedenler söz konusu olduğunda da, bu dışlamalar, kendi dışkı sınırları [*abject borders*] olarak ya da kati bir biçimde yadsınmış olarak anlama musallat olur: yaşayamayan, anlatılamayan, travmatik olan olarak.

Kesin ya da tutarlı bir kimlik kurmak isteyen politik terimler, kendisinin atıfta bulunduğu kimliği nihai ve tam olarak kurmakta söylemsel performatifliğin bu başarısızlığıyla sarsılır. Yineleyebilme, bu terimlerin kendisinin-özdeşi-olmayan konumunu vurgular; kurucu dış, kimliğin, kendisinin tam da, kabul edemediğine her zaman gereksinim duyduğu anlamına gelir. Feminist tartışmada karşılaştığımız problemlerden biri, "kadınlar" kategorisini benimseyen bir politikayı formüle etme konusunda görünüşteki gereksinimle, kategoriyi sorunsallaştırmak, onun tutarsızlığını, içsel ahenksizliğini, kurucu dışlamalarını incelemek için, çoğunlukla politik olarak ifade edilmiş bir talebi uzlaştırmaktır. Kimlik terimleri son yıllarda tam bir tanınma vadetmeye, bunu farklı yollardan vadetmeye başladı. Psikanalitik terimler bağlamında düşünürsek, bu vaadi karşılayacak bir kimlik kategorisinin *imkansızlığı*, özneler kuran bir dışlamalar dizisinin sonucudur; bu kategorilerin, bu öznelerin kimliklerini fenomenleştirdiği

ve temsil ettiği düşünülür. Kimlik-iddiaları, politik hareketlilik için odak noktaları olarak alındığında, bütünlüğü, dayanışmayı, evrenselliği vadediyor gibi gözükürler. Sonuç olarak, o zaman, kimliğe karşı duyulan hıncı ve garezi, bu vaadin yerine getirilememesini takip eden anlaşmazlık ve tatminsizlik işaretleri olarak görebiliriz.

Slavoj Žižek'in yakın zamanda yayınlanan çalışması, politik söylemde odak noktası olarak kimliğin fantazmatik vaadini ve hayal kırıklığının kaçınılmazlığını vurgular. Bu açıdan, Žižek'in düşüncesi kimlik-iddialarını fantazmatik alanlar olarak, imkansız ve bunun için de dönüşümlü olarak zorlayan ve hayal kırıklığı yaratan alanlar olarak, tekrar düşünmemizin yolunu açar.[1]

Žižek, sembolik yasayı ve gerçek olanı ön plana çıkarıp, imgesel olanı arka plana iterek, Althusser'in ideoloji mefhumuyla, Lacan'ın semboliğini ele alır. Söylemselliğin postyapısalcı yaklaşımlarına karşı olduğunu açık bir biçimde belirtir ve Lacan'ın semboliğini ideoloji bağlamında tekrar düşünmeyi önerir. Bu bölümde, Žižek'in konumunu yeniden gündeme getirerek "ideoloji" terimini kullanacağım ama Žižek'in kuramını tekrar yazmanın, postyapısalcılığı mümkün kılma yönünde bir hamlede bulunduğu noktayı ve söylemle ve gerçek kategorisiyle ilişkisinde eleştirel "dişil"i tekrar düşünmeyi gerekli kıldığı noktayı açıkça ele almaya çalışacağım. Eğer bu kitabın daha önceki bölümleri psikanalizin, toplumsal cinsiyet, ırk ve cinselliğin çetrefilliğini titiz bir biçimde göstermeyi amaçlayan günümüz söylemleri ile üretken bir diyaloğa sokulabileceğini iddia ediyorsa, bu bölüm, kendi kurucu yasaklamaları ve bu yasaklamaların heteroseksüelleştirici kuralları değişmez olarak alındığı zaman psikanalizin sebep olabileceği sınırlamaları vurgulama çabası olarak okunabilir. Bu amacın merkezindeki esas mesele, politik gösterenlerin odak noktaları, fantazmatik donatım [*phantasmatic investment*] ve beklenti alanları haline gelmeleri için

1 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi.*

söylemden neyin dışlanması gerektiğini tekrar kuramlaştırma meselesidir. Benim sorularım şöyle sıralanabilir: Görünürde kurucu olan bu dışlamalar daha az kalıcı/değişmez ve daha dinamik olarak nasıl verilebilir? Dışlanan, psikoz olarak değil, politikadaki psikoz figürü olarak, ama susturulmuş, politik anlam alanından men edilmiş olarak nasıl geri dönebilir? Toplumsal içerik nasıl ve nerede "gerçeğin" alanına atfedilir ve sonra da dile gelmeyen olarak konumlandırılır? Teoride her söylemin dışlamayla işlediğini iddia eden kuramla ve bu "dış"a belli toplumsal ve cinsel konumlar atfeden kuram arasında fark yok mudur? Psikanalizin belli bir kullanılışının, belli toplumsal ve cinsel konumları kavranabilirliğin alanından – ebediyen – yadsımak için işlediği ölçüde, psikanaliz sorguladığı kural koyucu/uygulayıcı yasanın hizmetinde çalışıyor gözükür. Dışlamanın toplumsal açıdan doymuş alanları nasıl, önem addeden varlıklar açısından, "kurucu" olan konumlarından çıkarılıp başka bir konumda yeniden biçimlenebilir?

İŞARETİN POLİTİKASI

Žižek, Foucault ve Derrida'nın dahil olduğu/edildiği postyapısalcılığa atfedilen "söylem kuramı"na karşı, hem politik hareketlilikte söylemin merkeziliğinin hem de söylemsel kuruluşun/inşanın herhangi bir edimine getirilen sınırların altını çizer. Žižek, öznenin önceki söylemlerin tek yönlü bir etkisi olmadığı ve Foucault tarafından taslağı çizilen öznelleştirme sürecinin psikanalitik bir tekrar düşünmeye ihtiyacı olduğu konusunda şüphesiz haklıdır. Žižek, Lacan'ı takip ederek, "özne"nin bir yadsıma (*Verwerfung*) edimiyle dilde üretildiğini iddia eder. Öznenin biçimlenmesinde reddedilen ya da yadsınan, bu özneyi belirlemeye devam eder. Bu öznenin dışında kalan, özneyi kuran yadsıma edimiyle dışarda kurulan, bir çeşit tanımlayıcı olumsuzlama olmakta ısrarlı-

dır.[2] Sonuç olarak özne, tam da öznenin süreksizliğini ve tamamlanmamışlığını kuran tanımlayıcı bir yadsımalar ve bastırmalar[3] dizisiyle kurulduğu, hatta durmadan kurulduğu için hiçbir zaman tutarlı ve kendisinin-özdeşi değildir.

Žižek, öznenin söylemsel inşasının herhangi bir kuramının, öznenin zuhur etmesi için yadsıma alanını, başka bir deyişle, neyin inkar edilmesi gerektiğini göz önünde bulundurmak zorunda oluğu konusunda şüphesiz haklıdır. Ancak Žižek, Lacan'ın Gerçek mefhumunu nasıl ve ne dereceye kadar, sembolikleştirilemeyen olarak kalanı, sembolikleşmeden yadsınanı belirtmek için kullanır? Sembolik söylemde, neyin sembolikleşip, neyin sembolikleşemez olduğunun sınırlarını çevrelemenin retorik zorluğunu düşünelim. Bir taraftan, sembolikleşme sınırları, sembolikleşmenin kendisi için gereklidir; sembolikleşme kendi geçici sistematikliğini dışlama edimi sayesinde üretir. Öte taraftan, bu sınırlamaların kuram tarafından nasıl kurulduğu problematik olmaya devam eder, bunun sebebi de, hem bu sınırları yazanın otoritesini neyin kurduğu sorusunun her zaman varolması, hem de bu sınırları kurmanın, söylemsel açıdan kavranabilir bir varlık olarak neyin niteleyip neyin nitelemediğinin tesadüfi düzenlemesiyle ilintili olmasıdır.

Sembolikleş*me*yenin, dile gelmeyenin, okunaksız olanın üretimi her zaman bir toplumsal dışkılama stratejisidir. Hatta, özne-oluşumunun toplumsal açıdan olumsal kurallarını, ki bu dışlama ve yadsıma yoluyla öznenin düzenleyici üretimleri olarak anlaşılır, kendisi vasıtasıyla herhangi bir öznenin varolduğu sabit yadsıma mekanizmalarını kuran "yasalar" ya da "yapılar" dizisinden ayırmak mümkün müdür? Bu örnek-

2 Žižek, bu "olumsuzlama" kuramsallaştırmasında, haklı bir biçimde, Lacancı "eksiklik" mefhumunu, Hegelci "olumsuzlama" mefhumuyla ilişkilendirir.

3 Freud, nevroza ait olumsuzlamayla, psikoza ait olumsuzlama arasında bir ayrım yapmak için bastırmayla [*Verdrängung*] yadsıma (*Verwerfung*) arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, Lacan'ın iddia ettiği, yadsımayla üretilen gerçek bağlamında daha sonra incelenecektir.

te, yadsımanın yasası ya da düzenleyici mekanizması tarihdışı ve evrensel olarak tasarlandığı ölçüde, bu yasa başlattığı söylemsel ve toplumsal yeniden ifade edişlerden muaf olur. Bu yasa cinsiyetli konumsallıkları kendi kavranabilirliklerinde üretir ve normalleştirir olarak anlaşılırsa, bu muafiyet oldukça önemli hale gelir. Bu yasa, kendi sembolik normativitesinde cinsel bir düşmanlığın travmatik üretimiyle meşgul olduğu ölçüde, bunu ancak, bu yasanın yapılandırıcı alanını aşan cinselliğin kültürel kuruluşlarını, kültürel kavranabilirlikten – ve kültürel olarak dışkılananı vererek – dışlayarak yapabilir. Burada tabii ki de bir risk vardır: özne-üretiminin olumsal düzenleyici mekanizmaları evrensel yasalar olarak cisimleştirilebilir, ürettikleri söylemsel ifade sürecinden muaf tutulabilirler.

Ancak Žižek'in analizinde oldukça ikna edici olan psikanaliz, harekete geçirme ve politikleştirme için politik gösterenlerle, başka bir deyişle, odak noktalarıyla ("kadınlar," "demokrasi," "özgürlük" gibi), fantazmatik donatım ve fantazmatik vaat mefhumlarını ilişkilendirir. Žižek'in kuramı, politik gösterenlerle kurulan özdeşim ile, bu politik gösterenlerin hem ideolojik alanı birleştirme, hem de temsil ettiklerini iddia ettikleri grupları/iştirakçıları kurma kapasiteleri arasındaki ilişkiyi gösterir. Politik gösterenler, özellikle özne konumlarını belirleyenler, betimleyici değildirler; başka bir deyişle, halihazırdaki iştirakçıları (*constituencies*) temsil etmezler, farklı fantazmatik donatımları taşıyan boş işaretlerdir. Hiçbir gösteren radikal bir biçimde temsil edici olamaz, çünkü her gösteren süreğen bir yanılgı [*méconnaisance*] alanıdır; bir birliğin, hiçbir zaman başarılamayacak olan tam ve nihai tanınmanın beklentisini üretir. Çelişik bir biçimde, bu gösterenlerin isimlendirdikleri grupları/iştirakçıları tam olarak betimlemede başarısız olmaları – "kadınlar" örneğin – tam da bu gösterenleri fantazmatik donatımın ve söylemsel ifadenin alanları olarak kurar. Bu, politik bir yeniden anlamlandırma için göstereni yeni anlamlara ve yeni olasılıklara açandır. İşte

gösterenin bu açık uçlu ve performatif işlevi bana, radikal bir demokrasi mefhumunun gelecek vadeden potansiyelleri adına oldukça önemli gözükmektedir.

Bu bölümün sonuna doğru, politik gösterende fantazmatik donatımın, bu gösterenlerin tarihselliğiyle ilişkili okunması gerektiğini iddia edeceğim. Ayrıca, hem Ernesto Laclau hem de Žižek'teki performatiflik konumuyla ilgili bir argüman öne süreceğim: Derrida'nın atıfsallık mefhumuyla birlikte tekrar düşünüldüğünde, performatiflik radikal demokratik bir kuramın değerli bulabileceği politik gösterenlerin performatif karakterinin bir formülasyonunu sunar.

SÖYLEM VE OLUMSALLIK SORUNU

Žižek'in, Althusser'in kuramını Lacan üzerinden inceleme çabasındaki önemli bir nokta şu psikanalitik öngörüdür: herhangi bir söylemsel çağırma ya da inşa girişimi, ki her girişim olumsallıkla tehdit edilir, söylemin kendisinin toplumsal alanı totalleştirmede başarısız olduğu ölçüde, başarısızlığa uğrayacaktır. Aslında, her toplumsal alanı totalleştirme girişimi bir semptom olarak okunmalıdır: Dilde doğrudan sembolikleştirilemeyen travmanın sonucu ve travmadan geriye kalandır. Bu travma, gerçekliği uygun ya da kusursuz betimlemeyi iddia eden herhangi bir söylemsel oluşumu engellemenin ve herhangi bir söylemsel oluşuma olumsallık atamanın kalıcı olasılığı olarak ortaya çıkar. Bu travma, gerçeğin, "gerçekliğin" içermede her daim başarısızlığa uğradığı şey olarak anlaşıldığı yerde, gerçek olarak varlığını sürdürür. Gerçek herhangi bir söylemsel oluşumdaki olumsallığı ya da eksikliği kurar. Böylece, hem kendisi vasıtasıyla adlandırdığını etkin bir biçimde yaşama getiren bir çeşit söylemsel monizm olarak yorumlanan Foucaultcu dilselliğe karşıdır, hem de konuşma ediminde şeffaf bir niyeti varsayan Habermas rasyonelliğine kuramsal olarak karşıdır; ki bu konuşma ediminin kendisi,

herhangi bir "niyet"in ötesinde ve öncesinde dile direnen ama aynı zamanda dili yapılandıran psişenin, bilinçdışının, bir reddinin semptomatiğidir.

Žižek'e göre, her söylemsel oluşum, kendi söylemsel ya da sembolik ifadesinde yerleştiremediğiyle ilişkisi bağlamında anlaşılmalıdır. Bu travmatik "dış" psikozun tehdidini ortaya çıkarır ve kendisi dışlanan ve motive eden tehditkar olasılık haline gelir, ve, zamanla, kavranabilirliğe yönelmiş dilsel dürtüye engel olur. Žižek'in konumu, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından *Hegemony and Socialist Strategy*'de[4] önerilen Althusser'in eleştirel olarak yeniden düşünülmesiyle, özellikle de, her ideolojik şekillenmenin kurucu bir uzlaşmazlık aracılığıyla ve bu uzlaşmazlığa karşı kurulduğu, bunun için de olumsal ilişkiler dizisini kapama ya da "dikme" çabası olarak anlaşılması gerektiği düşüncesiyle yakinen ilintilidir. Bu ideolojik dikme/bir araya getirme hiçbir zaman tamamlanmış olmadığı için, başka bir deyişle, kendisini hiçbir zaman *gerekli ya da anlaşılabilir* bağlantılar dizisi olarak kuramayacağı için, ideolojik alanda kendisinin sürekli (ve vadeden) sabitsizliği olarak ortaya çıkan kurucu olumsallıkla, eksiksiz belirlemenin başarısızlığıyla işaretlenir.

Radikal demokrasi kuramı, tarihi olaylara ya da toplumsal ilişkilere nedensel açıklama getiren kurama karşı, politik gösterenlerin, olumsal bir biçimde ilişkili olduğunu iddia eder; bu gösterenlerin tekrar artiküle edilmesinde, başka bir deyişle, zorunlu bir temeli olmayan toplumsal bir yapıyı bir arada dokumada hegemonyaya bağlı olduğunu, ama yeniden ifade etme süreciyle bir arada dokuma zorunluluğunun "etki"sini düzenli olarak ürettiğini söyler. Bu durumda ideoloji, politik gösterenleri birbirine bağlayan olarak yorumlanabilir: gösterenlerin birliği zorunluluğun suretini etkiler ama bu olumsallık bu gösterenlerin kimliksizliğinde aşikardır denebilir; ideolojinin radikal ve demokratik bir biçimde yeniden formüle edilişi

4 Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso, 1985.

(ki bu halihazırda her zaman ideolojiktir), bu gösterenlerin birbiriyle ilişkilerinde sürekli olarak yeniden ifade edilmeleri talebine bağlıdır. Burada kurucu çatışma, tanımlamanın kapanmaması olarak anlaşılan, her söylemsel şekillenmeyi onaylayan bir olumsallıkla sağlanır. Her ideolojik formülasyonun tamamlanmamışlığı, radikal demokrasi projesinin siyasi gelecek mefhumu göz önünde bulundurulduğunda çok önemlidir. Her ideolojik oluşumun, bu bağlantıların yeniden ifade edilişine tâbi kılınması, demokrasinin geçici düzenini hesap edilemeyen bir gelecek olarak kurar,[5] politikleştirme için odak noktaları haline gelmek adına yeni özne-konumlarının, yeni politik gösterenlerin ve yeni bağlantıların üretimini açık bırakır.

Laclau ve Mouffe'ye göre bu politikleştirme, politik olanın söylemsel alanını sabitleyen kurucu dışlamalar, – temsil edilebilirlikten ve adalet ve eşitlik değerlendirmelerinden dışlanan pozisyonlar – varolan politikayla ilişkilerinde, bu politikanın kendi çerçevesine dahil edilmeye çağrılan olarak – başka bir ifadeyle, dahil etme için *gelecek* olasılıkları dizisi; bu, Mouffe'nin toplumun henüz-sindirilemez ufkunun parçası olarak atıfta bulunduğu şeydir – kurulduğu ölçüde, radikal demokrasinin hizmetinde olacaktır.[6] Radikal dahil etme ideali imkansızdır, ama yine de bu imkansızlık, politik alanı, genişlemenin, bağlantının ve politik özne-konumlarının ve gösterenlerin daimi üretimini harekete geçiren bir gelecek idealleştirmesi olarak yönetir.

---

5 Politik alanda herhangi bir söylemsel oluşumun zorunlu tamamlanmamışlığı tarafından açılan geleceğin ideolojik olmayan bir biçimde kısıtlanan mefhumu, radikal demokrasi projesini Derrida ile ilişkilendirir. Daha sonra, Žižek'in, yapıbozum ve Derrida'yı şiddetli bir biçimde eleştirmesinin, kendi kuramını gelecek sorusuyla ilişkilendirip ilişkilendirmediği, öyleyse de bunu nasıl yaptığı sorusu ele alınacak. Benim iddiam, "olumsallığı" gerçeğin Lacancı mefhumunda yerleştirmenin, toplumsal alanı kalıcı bir hareketsizlik olarak ürettiği ve bu konumun Žižek'i, Derrida'da, Drucilla Cornel'de gördüğümüz hesaplanamayan gelecek mefhumundan ve radikal demokrasinin Laclau/Mouffe versiyonunun bazı unsurlarından ziyade Althusser'in "kalıcı ideoloji" doktrinine yaklaştırdığını söylemek olacaktır.

6 Bkz. Chantal Mouffe, "Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics," *Feminists Theorize the Political,* ss. 369-384.

Politik alanın bu harekete geçirici tamamlanmamışlığını garantiliyor olarak görünen, herhangi bir imleyici pratik ve bütün imleyici pratikler boyunca kurucu olarak kalır. Bu, olumsallığın bu mefhumu doğrudan "kurucu çatışmalar"la ilintilidir; Laclau ve Mouffe tarafından *Hegemony and Socialist Strategy*'de geliştirilen ve daha sonra Laclau'nun *Reflections on the Revolution of Our Time*'ının ilk bölümünde titizlikle incelenen bir mefhumdur.[7] Bu son çalışmada Laclau, *çelişkili* toplumsal ilişkiler konumunu, *çatışmacı* toplumsal ilişkiler konumundan ayırır: mantıksal bir zorunlulukla birini olumsuzlayan ilişkiler, ve olumsal olduğu ve iktidarda temellendiği düşünülen ve sonuçlarının tahmin edilemediği bir çeşit toplumsal gerginlikte olan ilişkiler. Bu denemede Laclau, işçinin yapısal konumunu ya da "kimliği"ni karakterize eden ilişkileri aşan ve toplumsal ilişkilerin nasıl ilerleyeceğinin içkin ya da nedensel yorumunun olasılığını hiçe sayan üretim ilişkileri olduğunu öne sürerek oldukça güçlü bir yorumda bulunur. Şöyle der: "Bu kurucu dış herhangi bir çatışmacı ilişkiye içkindir" (9). Burada, görünen o ki, herhangi bir toplumsal betimlemenin ya da tahminin, totalleştirmeyen ve tahmin-edilemez olacağını garantileyen, kimliğe dışsal olanı kuran öteki *toplumsal* ilişkilerdir: "...uzlaşmazlık, üretim ilişkileri *içinde* meydana gelmez, bu ilişkiler ile onların dışında olan toplumsal failin kimliği arasında meydana gelir" (15). Başka bir deyişle, bir kimliği üretim ilişkileri bağlamında sınırlama girişimi ve bunu sadece bu bağlamda yapmak, bir dışlama uygular ve bunun için de, bu önceki nesnelleştirme tarafından ortaya atılan anlaşılırlık iddialarını reddeden kurucu bir dış üretir – Derrida'nın "ilave" modeliyle anlayacağımız biçimde. Laclau'nun terimleriyle açıklarsak, "çatışmacı kuvvet en katı biçimde benim kimliğimi *reddeder*" (18).

7 Bkz. Laclau'nun aydınlatıcı denemesi "New Reflections on the Revolution of our Time," aynı adı taşıyan kitapta, (Londra: Verso, 1991). Metinde *NRRT* olarak geçiyor.

O zaman sorulması gereken soru, bu çatışmacı kuvvetler tarafından uygulanan olumsallığın ya da olumsuzlamanın, toplumsal ilişkilerin bir parçası olup olmadığı ya da gerçeğe, toplumsal ve semboliğin olasılığını kuran yadsımaya, ait olup olmadığıdır. Yukarıda, görünen o ki, Laclau toplumsal alan içindeki herhangi bir olumlu ya da nesnelci belirlemeyi ya da tahmini aşanı, toplumsalın içindeki ama kimliğin "dışı"ndaki bir ilaveyi, çatışma ve olumsallık mefhumlarıyla ilişkilendiriyor. Žižek'teki bu olumsallığın Lacan'ın gerçeğiyle toplumsalın her daim dışında olacak şekilde ilişkili olduğunu görüyoruz. Laclau, aynı denemede, bu "eksiklik" mefhumunun kimliklerin üretilmesinden sorumlu olduğunu iddia eder.[8] Eğer "dış", Laclau'nun ısrar ettiği üzere, Derrida'nın ilave mantığıyla ilişkiliyse (Laclau, *NRRT,* 84 n. 5), o zaman "dış"ı Lacan'ın "eksiklik" mefhumuyla uyumlu hale getirmek için nasıl bir yol izlememiz gerektiği çok açık değildir; aslında, bu noktadan sonra, Lacan'ın "eksiklik" mefhumunu Žižek'in metni içinde ilave mantığına göre okumaya çalışacağım; bu, tabunun, kaybın ve cinselliğin toplumsal özelliğini yeniden düşünmeyi gerektirir.

Žižek, Laclau'nun çalışmasında ideolojiden söyleme doğru hareketin kısmi bir "çekilme" kurduğunu (Laclau, *NRRT,* 250) düşünür; Laclau da Žižek'in Hegel'i korumasına (Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* xii) katılmıyor görünür, ancak buna rağmen her ikisi de, ideolojinin öznede kurucu bir "eksikliğin" üzerini kapatma çabası olarak, söylem üzerinden yüzeye çıktığı konusunda hemfikirdirler, ki bu zaman zaman "kurucu uzlaşmazlık" mefhumuna eşdeğer görülen, zaman zaman da herhangi bir verili toplumsal uzlaşmazlıktan daha temel bir olumsuzlama olarak, her toplumsal uzlaşmazlığın baştan farz ettiği bir olumsuzlama olarak, anlaşılan bir "eksiklik"tir. Politik gösterenleri, ideolojik alanda bir araya

8 Laclau şöyle der: "Hegemonyacı ilişki sadece eksiklik kategorisinin bir çıkış noktası olarak varsayılması aracılığıyla düşünülebilir." Bkz. "Psychoanalysis and Marxism," *New Reflections on the Revolution of our Time,* ss. 93-96.

getirmek, ideolojik alan tarafından harekete geçirilen olumsallığı ya da "eksikliği" gizler ve parçalar.[9] Bu eksiklik ya da olumsuzlama, tam da her türlü özcülüğe ve betimleyiciliğe direnme söylemi üzerinden inşa edildiği için radikal demokrasi projesinde merkezi bir konuma sahiptir. Örneğin, kadınların "özne-konumu" hiçbir zaman "kadınlar" göstereni tarafından sabitlenmez; bu terim önceden varolan bir grubu/iştirakçıyı betimlemez; aksine, bu grubun üretiminin ve şekillenmesinin bir parçasıdır, politik alanda öteki gösterenlerle ilişkisinde sürekli olarak yeniden tartışılan ve yeniden ifade edilendir. Bütün söylemsel sabitlemelerdeki bu değişkenlik, politik gösteren için teleolojik olarak kısıtlanmamış bir geleceğin vaadidir. Bu anlamda, herhangi bir ideolojik oluşumun kendisini zorunlu olarak kurmada başarısız olması, onun demokratik vaadinin bir parçasıdır; politik gösterenin yeniden ifade etme alanı olarak temelsiz "temeli"dir.

O zaman, burada söz konusu olan, bu "olumsallığın" nasıl kuramsallaştırılacağıdır, ki bu her durumda zordur, çünkü "olumsallığı" açıklayacak bir kuram, şüphesiz, her zaman bu olumsallık aracılığıyla ve bu olumsallığa karşı formüle edilecektir. Aslında, açıklamaya çalıştığını reddetmek ya da kapatmak zorunda olmayan bir "olumsallık" kuramı olabilir mi?

Bu olumsallığın ya da olumsuzlamanın formülüyle ilgili birkaç soru çıkıyor karşımıza: Lacan'ın gerçeği ne dereceye kadar bu olumsallığı temsil edebilir? Bu yerine koyma ne dereceye kadar bu olumsallığı, söylem öncesi *olarak* cisimleşmiş toplumsal anlamlarla doldurur? Daha net ifade edersek, Žižek'in çalışmasında, gerçeğin hangi yorumu Lacan'ın çalışmasından sahiplenilmiştir? Eğer gerçek, hadım edilmenin sembolikleş-

9 Burada görünen o ki, Žižek ve Laclau, eksikliğin arzuyu ve/veya eğilimi varlığın ya da tözün etkisi yönünde ürettiği gibi Hegelci bir varsayımda da birbirlerine yakındırlar. Laclau'nun aşağıdaki iddiasındaki "meyletmenin" problematize edilmemiş konumunu düşünün: "...bütün bir toplumsal edime hükmeden çelişkiyi buluruz: özgürlük, toplum yapısal nesnel bir düzeni gerçekleştirmediği için varolur; ama herhangi bir toplumsal eylem bu imkansız amacın yapısına doğru ve böylece de özgürlüğün koşullarının yok edilmesine doğru meyleder" (44).

tirilemeyen tehdidi olarak, kendisi vasıtasıyla sürekli olarak üzeri kapatılan sembolikleştirmeleri harekete geçiren orijinal travma olarak, anlaşılırsa, bu ödipal mantık ne dereceye kadar ideolojik belirlemelerdeki herhangi bir "eksikliği" ödipal kriz üzerinden kurulmuş eksik fallus olarak önceden kavrar? Gerçeğin, bir hadım edilme tehdidi üzerinden formüle edilmesi, söylem öncesi bir seviyede ödipal olarak üretilmiş bir cinsel farklılık kurar mı? Ve bu cinsel konumsallaştırmalar dizisinin bir "olumsallık" ya da "eksiklik" işareti altında *sabitlenmesi*, verilmiş herhangi bir söylemsel ya da ideolojik oluşumun *sabitsizliğini* ya da istikrarsızlığını sağlamak durumunda mıdır? Bu "olumsallığı" gerçekle ilişkilendirerek ve gerçeği hadım edilme tehdidiyle (Babanın Yasası) üretilmiş bir travma olarak yorumlayarak, bu "yasa" bütün ideolojik belirlemelerde olumsallıktan sorumlu olarak yerleştirilmiş olur, ama koruduğu aynı olumsallık mantığına hiçbir zaman tâbi değildir.

"Babanın Yasası" hadım edilme tehdidi üzerinden travmaya ve yadsımaya neden olur, böylece de sembolikleşmenin yadsıdığı "eksikliği" üretir. Yine de, yasanın, hadım edilme yasası olarak sembolikleşmesi, olumsal ideolojik bir formülasyon olarak *görülmez*. Olumsallığın, hadım edilme yasası, gerçek travması ve "katı/mevcut kimlik" [*substantial identity*] ile ilişkisinde[10] sabitlenmesi olarak Žižek'in kuramı, onun olumsallığının "olumsallığını" reddeder. Aslında, Žižek'in kuramı, bütün ideolojik oluşumlara öncül olan bir "yasa"yı değerlendirir: bu, erili söylemde ve sembolikte, dişili ise bir "leke" olarak, "söylemin dışına" yerleştirdiği için önemli toplumsal ve politik içerimleri olan bir yasadır (75).

Eğer sembolikleşmenin kendisi dişilin dışlanmasıyla ve/veya dışkılanmasıyla çevreleniyorsa, ve eğer bu dışlama ve/veya dışkılama, Žižek'in Lacan'ın gerçek doktrinini belli bir biçimde sahiplenmesiyle güvence altına alınıyorsa, o zaman "sembolikleşebilir" olarak nitelenenin kendisi nasıl olur da dişilin orijinal travma olarak sembolikleş*meme*siyle [*desy-*

10 Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 72.

mbolization] kurulur? Politik gösteren olarak "kadınlar"a, dişilin dış(kı)lanmasıyla onun bir anlam versiyonunu kuran bir kuram tarafından hangi sınırlamalar konmuştur? Dahası, bütün ideolojik formülasyonlarda olumsallığı, hadım edilme tehdidiyle – bu tehdidin ve onun kurduğu cinsel farklılığın hegemonyaya uygun söylemsel ifadeye tâbi olmadığı yerde – "eksiklik" olarak üretilen diye tanımlayan bir kuramın ideolojik konumu nedir?

Eğer bu yasa bir gereklilikse ve söylemsel ve ideolojik formülasyonlardaki bütün olumsallığı güvence altına alıyorsa, o zaman bu olumsallık ideolojik-olmayan bir gereklilik olarak önceden yasallaştırılmıştır ve bu yüzden de olumsallık olarak ele alınamaz. Aslında, sembolik yasanın ideoloji-öncesi konumunda ısrarcı olmak, bu yasa adına olumsallığın bir yadsımasını kurar, ki bu, söyleme ve sembolikleşebilir olanın alanına girdiği takdirde, ödipal senaryonun ve hadım edilmenin konumunun ifade edilmesi sorusunu, ya da en azından, durumunu akla getirebilir. Ödipal senaryonun yeniden ifade edilmesi projesinin, feminist psikanalizin farklı çağdaş projelerindeki merkeziliğini düşünürsek (sadece psikanalize karşı "tarihselleştiren" feminizmler değil), bu yadsıma potansiyel anti-feminist sonuçlarıyla önemli bir ideolojik hamle olarak gözükmektedir. Feminist psikanaliz çerçevesinde kimi önemli formülasyonlar, hadım edilme tehdidinin tartışılabilir merkeziliğini çıkış noktası olarak alırlar; dahası, Žižek'in gerçek mefhumu bağlamında, sembolik üzerine yapılan neredeyse tamamen dışlayıcı vurguya karşı, Lacan'daki imgeselin rolünün altını çizerler.

Heteroseksüel olmayan psişik oluşumlarda, ödipal ilişkilerin birbirini izlemesini de düşünürsek, ödipal sahneyi, onu çağdaş tekrar ifade etmelere tâbi kılacak söyleme tanıtmak oldukça önemli görünmektedir.

Žižek'in metni bazı açılardan bu gerçeğe meydan okumaları göz önünde bulunduruyor gibi gözükmektedir, biz de o zaman şunu sorabiliriz: "Gerçeğin" metinde, Fou-

caultcu (Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* 2), feminist (Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* 50) ve postyapısalcı (Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* 72) meydan okumalardan korunması gerektiği şeklinde karşımıza çıkması ne demektir? Eğer "gerçeğin" kendisi bu kuramsal girişimlerle tehdit ediliyorsa, gerçeğin "savunma"sını – psikanalitik açıdan – nasıl anlamalıyız? Eğer "gerçek" bir tehdit altındaysa ama kendisi hadım edilmenin tehdidi *olarak* anlaşılıyorsa, ne dereceye kadar Žižek'in metni, hadım edilme "tehdidi"nin daha sonraki bir "tehditler" dizisine karşı bir korunma çabası olarak görülebilir? Bu sonraki tehditler (Foucault, postyapısalcılık, feminizm), Žižek'in metninde, daha sonra hadım edilmenin kendi tehdidinin belirtileri olarak işleyen hadım edilmeye karşı tehditler olarak mı işler ve bu sayede gerçek, belli bir yerinden etmeye karşı korunması gereken fallusun semptomu (metin boyunca durmaksızın karşımıza çıkan "gerçeğin kayası" tabiriyle belirtilir) haline mi gelir? Eğer, hadım edilme "tehdidi" korunmalıysa, hadım edilme tehdidinin *koruduğu* nedir o zaman? Tehdit yasayı korumak için korunur, ama kendisinin korunması bir gereklilikse, bu yasanın kuvveti çoktan hiçbir korumanın üstesinden gelemeyeceği bir krizin içindedir.

"Fallusun Anlamı"nda bu tehdit, fallusa sahip olma ilişkisinde, eril cinsiyet üstlenilmesini kurar ve korur, bu sayede dişil "cinsiyet"in, bu tehdidin fallusun "varlığı" olarak cisimleşmesi, "kaybın" kendisi sayesinde erilin düzenli olarak tehdit edilmesi yoluyla varolduğu farz edilir. Ne dereceye kadar bu farklılığın sabitliği ve tutarlığı Žižek'in gerçeğine itiraz eden konumlar tarafından tehdit edilir?

Ayrıca, Žižek'in sembolik yasanın işleyişlerini bildiren ve beyan eden metninin retorik konumunu da sorgulamak önemlidir. Önemli bir biçimde, Lacan'ın kendi metinselliği, Žižek'in çalışmalarında rastladığımız Lacancı tartışmalarda göz önünde bulundurulmaz. Burada söz konusu olan, dilin kendisini kuran yadsımanın *dilinde* yazmaktır. O dilin içinde, dilde nasıl yazmalı? Nasıl yazmalı ki, yadsımanın

bütün kuvvetinden kaçan ve onun yerinden edişini kuran, metnin boşlukları, çatlakları ve metonimik hareketleri olarak okunabilsin? Lacan'ın kendi kuramsal metinlerindeki dilsel ve yorumsal olanın [*hermeneutic*] ısrarcılığını düşünürsek, Žižek hakkında şunu sormak anlamlı olur:

Yüce Nesne'deki metinsel önermelerin, kitabın dile getirdiği ve "koruduğu" yasayla ilişkisi nedir? Orijinal yadsımanın metinsel savunmasının kendisi – gerçek tarafından belirlenen – sembolik yasanın yeniden ifade edilişi midir? Žižek'in metni bu yasayla bir özdeşim kurup, bu yasada ve bu yasa olarak mı konuşur? Ne dereceye kadar *Yüce Nesne*'nin metinselliği, koruduğu yasa olarak ve bu yasanın bir yazma biçimi olarak okunabilir? Burada dilin "olumsallığı" yasa olarak konuşan ve kendi retorikliğinin bildirme kipiyle evcilleştirildiği metinsel pratikte ve bu pratik tarafından ustalıkla mı verilmektedir? Ve bu ustalık projesi ne dereceye kadar Žižek'in, politik gösterenlerin nasıl işlediğine ilişkin yorumunda, ya da başka bir deyişle, arzunun imkansız "X"iyle ilişkili politik performatifliğin icrasında açık bir biçimde tekrar karşımıza çıkar?

GERÇEĞİN KAYASI

Žižek "postyapısalcılık" diye isimlendirdiği şeyin eleştirisine, hem sembolikleşmeye ve söyleme direnen, hem de tam da Žižek'in yorumundaki postyapısalcılığın kendisinin direndiği ve "çözme/yok etme"ye çabaladığı, belli bir tür maddeye, "kayaya" ya da "çekirdeğe," başvurarak başlar. Bu sertlik Lacan'ın gerçeğini, söylemin dışında olan sembolikleşme olarak düşünüleni şekillendirir ve böylece, Žižek'e göre bu biçimlendirilemez olarak kalmak zorunda olan kuramsal savunmayı güçlendiren bir figürdür ve böylece korumaya çalıştığı imkansızlığı icra ettiği söylenebilecektir. Kaya biçimlendirilemeyeni biçimlendirir ve böylece de hem kelime katakresis olarak karşımıza çıkar, hem de Žižek'in zaman zaman

sembolikleşme, zaman zaman da "söylem" dediği ile "gerçek" arasındaki sınırları korur, ki burada "gerçek" kendisi için herhangi bir sembolikleşmenin mümkün olmadığı olarak gösterilir. Bana göre, önemli bir şekilde, bir "kaya" ya da "çekirdek" olan, ya da bazen "töz" olan gerçek aynı zamanda, ve bazen de aynı cümlede, hem "bir kayıp" hem de bir "olumsuzlama"dır; bir figür olarak tözden çözünmeye doğru kaymaktadır, bu sayede de "eksikliği" ve "eksiğin" kendisini kuran yasayı birleştirir. Eğer gerçek yasaysa, o zaman yasanın katılığı, bu yasanın yadsınamaz konumu ve savurduğu tehdittir; eğer kayıpsa, o zaman yasanın etkisidir ve tam da ideolojik belirlemelerin örtmeye çabaladığıdır; yasanın kuvvetinin tehdidiyse, travmadır.

Gerçeğin kanıtı yer değiştirme ve yerine geçmelerin örnekler listesinde ortaya çıkar; bu gösteren bütün şeylerin travmatik yaradılışını göstermeye çalışan bir yan yana koymanın [*apposition*] dilbilgisel formunda verilen bir listedir. Bu, anlamın, yerinden etmek ve tekrar ortaya çıkarmak için örtmeye çabaladığı travmadır, kayıptır. Žižek'e göre, anlamın kendisi öncelikle bir vaat ve bir geri dönüş, tematikleştirilemeyen bir kaybın gösterende ve gösteren tarafından geri kazanılması biçimini alır, ama bir gösteren olarak kalabilmek için bu süreçte bu vaadini tutmamak ve geri dönüşte başarısız olmak zorundadır. Çünkü gerçek, bu vaadin yerine getirildiği imkansız alandır ve gerçeğin anlamdan dışlanması, onun koşuludur; yasaklı haz alanına dönüşün vaadini yerine getirebilecek olan gösteren, kendini bir gösteren olarak yok edebilir.

Beni ilgilendiren de Žižek'in, gerçeğe dönüş olarak hiçbir zaman tamamlanmamış vaatten politik gösterene, fantazmatik donatımlar ve beklentiler için odak noktalarına doğru yaptığı hamledir; ki burada gerçeğin kendisi "kaya" ve "eksiklik" olarak ve tözle onun çözülümü arasındaki bocalamanın içinde ve bu bocalamanın kendisi olarak biçimlenmiştir. Žižek'e göre, politik gösteren boş bir kavramdır; fantazmatik donatımlar dizisinin çoğalması için kendi anlamsal boşluğunun bir fırsat/olanak haline geldiği, herhangi bir şeyi temsil

etmeyen bir kavramdır. Bu donatımların alanı olarak, "temsil" ediyor gözüktüğü grupları/iştirakçıları bir araya getirmek, harekete geçirmek ve hatta üretmek için iktidarı kullanan boş bir kavramdır. O zaman, Žižek'e göre, politik gösterenin kendisi dilin kendi hamlesi tarafından yadsınan keyifli bir tatmine dönüş vaadi olarak eylediği ölçüde, bu fantazmatik donatımları artırır; çünkü bu hayali kurulan hazza dönüş olamaz ve böyle bir dönüş hem dili hem de özneyi kuran yasaklamayı kırmak olacağı için, kayıp orijin alanı, tematikleştirilemeyen travma alanıdır.

Sonuç olarak, gösterenin böyle bir dönüş vaadi her zaman daha baştan yerine getirilmeyecek bir vaattir, ama yine de politikleştirilmiş olanın dışında kalmak ve, Žižek'e göre, her zaman aynı kalmak zorundadır.

Aynı zamanda hem yasa hem de bu yasa tarafından kurulan kayıp olan kaya figürünü nasıl anlamalıyız? Kaya yasası, Tanrı'nın "kayam ve kurtarıcım" olarak geçtiği İbrani duasında bulunabilir, burada kaya adlandırılamayan Yahveh'i, monoteizm ilkesini, akla getiren bir ifadedir. Ama bu kaya aynı zamanda Freud'un "Analysis Terminable and Interminable"ının sonunda, kadınların penis hasedinden muzdarip oldukları düşüncesine direndiklerini ifade etmek için karşımıza çıkar. Burada Freud şöyle der: "Biz genellikle, bir penis arzusuna ve eril itiraza ulaştığımızda, bütün psikolojik katmanların içine girdiğimizi ve 'kaya yatağı'na ulaştığımızı [*der gewachsener Fels*] ve görevimizin tamamlandığını hissederiz. Ve bu muhtemelen doğrudur, çünkü fiziksel alanda biyolojik faktör gerçekten de kaya-tabakasıdır."[11] Bu, ilginç bir biçimde, zaman içinde çökecek bir zemin figürüdür ve bu durumda, zemin olmayan, ama bu zemin tarafından üstü örtülen önceki bir sürecin sonucudur. Žižek'te göreceğimiz üzere, bu bir zemin olarak güven altına alınmayı ve korunmayı isteyen ve

11 Sigmund Freud, "Analysis Terminable and Interminable," *Therapy and Technique* içinde, *İng.* çev. Joan Riviere, New York: MacMillan, 1963, s. 271; *Gesammelte Werk* Cilt 16. Bu alıntıya dikkatimi çektiği için Karin Cope'a teşekkür ederim.

her zaman bir tehditler dizisiyle ilişkisinde konumlandırılan bir zemindir; bundan dolayı da olumsal bir zemin, savunma ihtiyacı olan bir çeşit mülk ya da alandır.[12] Žižek bu "kaya"yı, hadım edilme yasasını, kurtarıcıyı yerinden ediyor gözüken bazı konumları tanımlar, ve aynı zamanda bu kaya figürünün, bu sert çekirdeğin ortaya çıktığı ve yeniden ortaya çıktığı bir "örnekler" listesi sunar. Bu örnekleri birbirine bağlayan nedir? Aslında, bu örneklemeyi kuran ve bu postyapısalcı "çözülme" kuvvetlerini geride tutmadaki kuramsal çabada yasayı kuran nedir? Liste oldukça etkileyicidir: postyapısalcılar, tarihselleştiren feministler, sadomazoşist Foucault'cular ve faşistler, ki burada faşizm örneklemesi anti-Semitik faşizm olarak anlaşılır. Žižek şöyle der: "Postyapısalcılığın temel jesti her sağlam kimliği yapıbozuma uğratmak, onun katı tutarlığının ardındaki sembolik üstbelirlenimin bir etkileşimini ele vermektir – kısacası, katı bir kimliği, katı-olmayan, farklılaşmış ilişkiler ağında eritmektir; semptom mefhumu postyapısalcılığın temel jestine gerekli bir kontrpuandır, bu gösteren etkileşimin çevresinde yapılandığı keyfin tözü, gerçek çekirdektir" (Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* 73).

Daha öncesinde Žižek, bu dirençli çekirdeği, "psikanalizin Marksist feminist eleştirisiyle" ve özellikle de "psikanalizin,

12 İlginç bir biçimde, töz metafiziğinde bir figür olarak, kavram nesnesinin anlamsal çekirdeğini betimlemek için Husserl tarafından da kullanılmıştır; *bir nesnenin sıfatları değişse* de bu nesnede kendisinin-özdeşiyle aynı olarak kalan şeydir. Laclau'da, bu Husserlci öz/çekirdek yorumu aşağıdaki betimlemelerde belirgindir: "Olayın geçiciliğinin uzamsallığı yineleme aracılığıyla, çeşitliliğinin önceden verilmiş yapının içsel bir anı olan değişmez bir çekirdeğe indirgenmesi aracılığıyla vuku bulur ("New Reflections," s. 41). Eğer betimlenen, onun olası hayali çeşitliliğine rağmen ve bu çeşitlilik aracılığıyla varlığını sürdüren anlamsal/anlama ait bir çekirdek ise, Husserl'in *Ideas*'ındaki anlamda, "çekirdeğin" bu kullanımı Laclau ve Žižek'in karşı çıkmak istedikleri betimleyici olmayan pozisyonu destekler gibidir. Üçüncü seminerde (*Les Psychoses*) Lacan, psikoza "dinginlik çekirdeği" olarak göndermede bulunur (s. 32). Bu "çekirdek" (*le noyau*), Baba İsmi'ne karşı bir söz dinlemezliği gösterir; reddettiği sembolleştirici süreçle ilintili kalan bir yadsımadır. Bu önemli hakikatin önceliği ve sadece sembolik babalıkla ilişkisinde psikoz kuramı için bkz. Nicolas Abraham ve Maria Torok'un *L'Ecorce et le noyau* adlı eseri (Paris: Flammarion, 1987).

Ödipus rolünün ve çekirdek aile üçgeninin önemi konusunda ısrarlı olması, patriarkal ailenin tarihsel olarak koşullanmış biçimini, evrensel insanlık durumunun bir vasfına dönüştürme düşüncesi" ile ilişkilendirerek kendi argümanında kullanır (50). Bu noktada Žižek şu soruyu sorar, ama soruyu gerçeğin kayasını konuşturan bir figür aracılığıyla sorar: "Bu aile üçgenini tarihselleştirme çabası, tam da kendisini 'patriarkal aile' aracılığıyla açık eden 'sert çekirdek'ten kurtulma çabası değil midir? —[sonra büyük harflerle] Yasanın Gerçeği [the Real of the Law], hadım edilme kayası?" Eğer yasanın gerçeği tam da konuşamayansa, sembolikleşmeden yadsınan travmatik alansa, o zaman burada gerçeğin konuşması, burada yasanın gerçeği olarak nitelenmiştir ve öyle görünüyor ki, kelimeyi kayadan alıp, dağdan aşağı, bizlere indiren Žižek'tir. Görünen o ki burada "yasanın gerçeği" yasanın tehditkar kuvvetidir, yasanın kendisidir, ama yasanın zorla kurduğu kayıp değildir, çünkü kayıp töz olarak düşünülemez, çünkü kayıp, her zaman ve sadece gizlice tözün bir sureti tarafından örtülecektir, ve burada kayıp, toplumsal alanda hiçbir zaman başarılmayan töz için arzuyu taşıyan gösteren etkiler aracılığıyla bu boşluğu örtmek için arzuyu üretendir. O zaman töz figürü burada yanlış yere yerleştirilmiş olarak karşımıza çıkar, eğer onu yadsınamazlık için bir figür, özellikle de, hadım edilme yasası olarak anlaşıldığı yerde, yasanın sorgulanamaz konumu olarak ele almazsak.

O takdirde, bu çekirdeğin neden merkezde herhangi bir tarihsel ya da toplumsal özgüllüğe ve bütün tarihsel ve toplumsal özgüllüklere öncel bir biçimde, ailenin kurucusu olan cinsel bir çatışma olarak ortaya çıktığı açıktır. Žižek, patriarkal aileye atıfta bulunarak, belli belirlenimleri geçersiz kılan ani bir evrenselleşmeye karşı da uyarıda bulunur; dili, "farklı tarihselleştirmeler/sembolikleştirmeler aracılığıyla aynı olarak dönen gerçek çekirdeğe karşı bizi kör kılan ani tarihselleştirmenin" tehlikelerine, tehditlerine hırslı bir biçimde geri döner.

Žižek, bunu takip eden paragrafta, aynı ani tarihselleştirme çabasına başka bir örnek verir, "hadım edilme kayası"nın yan yana konmasıyla, yukarda, eşit olarak verilen yasa "gerçeği"nden kurtulmayı amaçlayan bir örnektir bu. Bu örnek "toplama kampları"dır ve bu örneğin formülasyonunda, denkliğin aynı ilkesini göstermeyi amaçlayan başka bir örnekler dizisi ortaya çıkar: "Bütün bu farklı çabalar, bu fenomeni somut bir imgeye eklemleme ('*Holokost*', 'Gulag'...) [üç nokta denk örneklerin bir çoğalmasını gösteriyor, ama aynı zamanda örneğin biricikliğine kayıtsızlığı da gösteriyor; çünkü örnek ancak yasanın bir 'kanıtı' olarak ilginçtir], onu somut bir toplumsal düzenin bir ürününe indirgeme çabaları (Faşizm, Stalinizm) – bütün bunlar her toplumsal sistemde aynı travmatik çekirdek olarak dönen medeniyetimizin 'gerçeği' ile uğraştığımız hakikatinden kurtulmaya çalışma girişimleri değil de nedir?" (50).

Bu alıntı, bu toplumsal oluşumların her birinin – aile, toplama kampları, Gulag – aynı travmayı örneklediğini ve bu travma alanlarının her birinde tarihsel olarak dokunmuş olanın, kayıp ve gizli göndergeye kayıtsız ve ontolojik olarak bu göndergeden farklı olduğunu iddia etmektedir. Bunlar, bu "aynı travmatik çekirdek"ten dolayı birbirlerine travmalar olarak denktir ve tarihsel olan ve travmatik olan mutlak bir biçimde birbirinden farklı olarak verilmiştir; aslında, tarihsel olan, travma sorusuna en kayıtsız olan haline gelir ve aile kurumunu ya da toplama kamplarının oluşumunu ya da Gulagları anlamak için sarf edilen politik ya da tarihsel çaba, bu oluşumların "travmatik" karakterine bir açıklama getiremez; ve aslında bunlar hakkında tam anlamıyla travmatik olan, onların toplumsal oluşumuna ait değildir. Bu, bana göre, Laclau'nun bütün toplumsal belirlemelerdeki *olumsallık* olarak atıfta bulunduğudur, verili herhangi bir toplumsal biçimin totalleşmesini engelleyen eksikliktir. Ama, gerçek bu eksikliği koruduğu sürece, toplumsal oluşumlardaki (kimlikler, cemaatler, pratikler vb.) bütün nice-

liksel farkları biçimsel bir denkliğe indirgeyen bir kendisinin-özdeşi ilkesi halini alır.

Burada şu soruyu sormak önemli: *herhangi* bir oluşumun ve *bütün* oluşumların olumsallığını koruyan psikanalizden alınan eksiklik mefhumunun kendisi, görece kapanmayı ve sosyal pratiklerin açılımını düzenleyen gücün, sosyalliğin, kültürün, politikanın her değerlendirmesinin bedelinde evrenselleşen bir toplumsal öncesi ilke midir? Žižek'in psikanalizi, travmanın tarihsel özelliğini kuramlaştırması, yukarda bahsedilen toplumsal fenomenleri yapılandıran belli dışlamalar, olumsuzlamalar ve düşünülemeyen kayıplar için doku sağlaması için psikanalize uygulanan baskıya cevap verebilir mi? Bu örneklerin bu bağlamda sadece açıklayıcı mı olduğu, yoksa yasanın, kendi süreğen devamlılığını geri yansıtmak için kendisi aracılığıyla bir fenomenler dizisine emir verdiği ve bu diziyi hakimiyeti altına aldığı aracılar mı olduğu açık değildir. Örnekler yasayı mı gösterir, yoksa, bu örnekler yasa tarafından eşit yapıldıkları, ve sonra da, bir *apres-coup* etkisi gibi, yasanın kendisinin ürettiği örnekleri yasanın kendi sürekliliğinin işaretleri olarak okuduğu ölçüde mi "örnekler" haline gelir? Eğer yasanın öncelliği ve evrenselliği bu örneklerin sonuçları olarak üretiliyorsa, o zaman bu yasa esas olarak bu örneklere bağımlıdır, ve bu noktada yasa bu örnekler listesinin bir *etkisi* olarak anlaşılmalıdır, bu örnekler bu yasanın kayıtsız ve eşit "örnekleri" ve etkileri olarak iddia edilse de.

Ayrıca, "örnek" olarak anlaşılan, bu örnekler arasında denklik ilişkisi kurulmasına rağmen, önemsiz bir mesele değildir. Eğer travma aynıysa ve hadım edilme tehdidiyle ilişkilendiriliyorsa ve eğer bu tehdit aile içinde cinsiyetli konumsallığın çağırması olarak bilinir kılınıyorsa ("erkek" ve "kız"ın üretiminin farklı hadım edilmelerle olması), o zaman ailede başlayan ve Gulag'da, toplama kamplarında, farklı politik korku sahnelerinde tekrar ortaya çıkan bu cinsiyetli travmadır.

"Beyond Discourse-Analysis"de Žižek bu travmayı, erkekler ve kadınlar için "varlık"la (özne olmak, fallusa sahip

olmak) asimetrik ilişki içerisindeki semptom olarak daha da sınırlandırır: "*Hegemonya*'nın [*ve Sosyalist Strateji*] temel savının – "Toplum yoktur" – Lacan'ın 'la Femme n'existe pas' ('Kadın yoktur') savını anımsatması tesadüf değildir. Bu var-olmayış bir sonraki cümlede tekrar "belli bir travmatik imkansızlık" olarak betimlenir, ve burada travmatik olanın kadının var-olmayışı, ya da, onun hadım edilmişlik hakikati olduğu açıktır. Bu "sembolikleştiri*lemeyen* bir yarıktır" (249). Kadının hadım edilmesiyle ilgili diyaloğun neden burada bitmek zorunda olduğunu sorabiliriz. Söyleme getirilen gerekli bir sınırlama mıdır, yoksa tehditkar bir sonuçlar dizisini önlemek için mi yürürlüğe konmuştur? Ve eğer biri bu gerekli sınırlama hakkında bir soru sorarsa, o kişi istemeden hadım edilme tehdidi haline mi gelir? Çünkü eğer kadın varoluyorsa, bu mantığa göre, sadece hadım etmek için varolabilir.

Žižek'in, Lacan'ın gerçek yorumlamasının en az üç sonucu vardır: İlki, yasanın tehditkar kuvveti olarak anlaşıldığı takdirde gerçek, zorunlu bir kayba neden olan cezalandırma tehdididir; burada kayıp, ödipal mantığa göre, dişil olarak ve dilsel alışverişin dışında olarak görülür (Žižek, "dile dahil edilemeyen dingin leke" der [75]) ve bu yüzden de politik gösteren değildir. Metinde feminizm çekirdekten "sıyrılma" çabası olarak görülür, ki bu dişil hadım edilmeye belli bir direnişi semplomplaştırır. İkinci olarak, Žižek gerçeği sembolikleşemez olarak betimler ve söylem analizi ya da dil oyunları savunucularına karşı, gerçeğe müracaat etmeye devam eder; Lacan'ın üçüncü semineri *Les Psychoses* ise gerçeğin farklı bir okumasını önerir. Bu metinde Lacan tekrar ve tekrar şöyle der: "sembolik düzende reddedilen gerçekte geri döner" (22) ve bu reddedişin *Verwerfung* olarak anlaşılması gerektiğini belirtir (21). Lacan'ın formülasyonu hem reddedişin hem de reddedilenin konumu açısından belirsiz kalır: "Sembolik düzende reddedilen" ifadesi sembolik düzen*de* reddediş kipinde, hatta, reddetme olarak gösterenler dizisi olduğunu ima eder. Fransızcada anlam daha açıktır, çünkü bu düzen*den* redde-

dilen değildir, bu düzende reddedilendir: "Ce qui est refusé *dans* l'ordre symbolique" (vurgu bana ait). Eğer reddedilen gerçekte (*dans le reel*) tekrar ortaya çıkarsa (*resurgit* [22] ya da *reparait* [21]), o zaman gerçekte reddedilişinden ve tekrar ortaya çıkmasından önce sembolikte belirmiş olmak için ortaya çıkar.

Michael Walsh'ın "Reading the Real" başlıklı kışkırtıcı denemesinde, gerçeği kuran *Verwerfung* ya da yadsıma süreci, "temel gösterenlerin, öznenin Sembolik düzenlemesinden dışlanması" meselesi olarak betimlenir.[13] Başka bir deyişle, bunlar, sembolikleşmenin parçası olmuş ve tekrar olabilecek olan, ama donatıldıkları travmayı önlemek için sembolikleşmeden ayrıştırılmış gösterenlerdir. Bundan dolayı, bu gösterenlerin sembolikleşmesi sona ermiştir, ama bu sona erme süreci, sembolikleşme*de* bir yarık üretimi aracılığıyla vuku bulur. Walsch, *Verwerfung* teriminin (üçüncü seminerde Lacan, bir nevroz-üretme itilimine karşı bir psikoz-üretim inkarını tasvir etmek için bu terimi kullanır) Freud tarafından Wolf Man'ın (kurt adamın) hadım edilmeyi reddetmesini betimlemek için kullanıldığını hatırlatır (Walsch 73). Sembolik babalığa bu direniş, bu babalığın sembolik kuvvetini tekrar onaylayacak gösterenlerin reddinde semptomlaştırılır. Bunlar sadece bastırılan gösterenler değildir, bu gösterenler üzerine düşünülebilir; bu gösterenlerin tekrar sembolikleşmeye girmeleri öznenin kendisini aydınlatabilir.

Burada sunulan yadsıma mefhumu, yadsınanın bir gösteren olduğunu, başka bir deyişle, sembolikleşmiş olduğunu ve bu reddetme mekanizmasının sembolik düzende anlaşılırlığın sınırlarını kontrol etme olarak yer aldığını ima eder. Hangi gösterenlerin özneyi çözmek ve psikozu tehdit etmek için nitelediği bu analizde belirlenmemiştir, öznenin asla neyi konuşamayacağı ya da bilemeyeceği ama yine de özne olarak kala-

13 Michael Walsh, "Reading the Real," der. Patrick Colm Hogan ve Lalita Pandit, *Criticism and Lacan*, Atina: University of Georgia Press, 1990, ss. 64-86.

cağı alanı kuran değişken olarak kalır, başka bir deyişle, gücün olumsal ilişkileri tarafından tutarsız bir biçimde şekillenen bir alan olarak kalır. Žižek'in gerçek yorumu, bütün söylemsel düzenlerde, hadım edilme tehdidi, ya da tehdidin kendisi tarafından başlatılmış travma olan bu "eksikliği" yasaklama yoluyla üretmek için aynı biçimde işleyen sabit bir yasa olduğunu baştan varsayar. Ama her söylemsel oluşumun, bir "dış" kurarak ilerlediği konusunda hemfikir olursak, o zaman bu dışın hadım edilme travması olarak *değişmez* üretimini savunmuyoruz (hadım edilmenin bütün tarihsel travma için model olarak genelleştirilmesini de savunmuyoruz). Ayrıca, psikanalizin tarihsel travmayla ve sembolikleşebilirliğin sınırlarıyla ilişkisini düşünmek için bu çabayı aşağıda saydıklarımı kavrarsak daha da ileri götürebiliriz: (a) verili herhangi bir söylemsel düzende sembolikleştirilemeyeni üretmek için işleyen birtakım yadsıma mekanizmaları olabilir; (b) bu üretim mekanizmaları – kaçınılmaz olsa da – halihazırda her zaman söylemin ve iktidarın belli tarzlarının tarihsel işleyişleridir.

(c) Gerçeğe direnme dişil hadım edilmeye direnme ya da erkekler için, bu tehdidin yapılandıran gücünün bir inkarı olduğu için gerçeği yok etmek isteyenler (kendilerine feministler, postyapısalcılar ve muhtelif türde tarihselleştirenler denir) hadım edilmenin farklı kuvvetini ve onun sembolikteki ve sembolik olarak süreğen konumunu zayıflatma eğilimindedirler. Bu "yasa", hadım edilmenin kadınlar için "çoktan olmuş olmasını", dişil konumun ifadesinde kaybın kurulmasını talep eder, oysa ki hadım edilme erkekler için her zaman neredeyse oluyor olanı, endişeyi, korkulan kaybın dişil tarafından yapısal olarak simgeleştirildiği yerde fallusu kaybetme korkusunu belirtir, ve bu yüzden de dişil haline gelme korkusu, dişil olarak dışkılanma korkusudur; bu durumda bu dışkılanma korkusu cinsel farkın ifadesini yönetir, ve gerçek, bu kaybın geçici konumuyla ilişkisinde cinsiyetleri farklılaştıran kalıcı yapıdır. "Lezbiyen Fallus" bölümünde belirtildiği üzere, fallusa sahip olmak ve fallus olmak bir karşıtlık olarak

bu şekilde belirlenir. Kayıp konusundaki eril endişe, sahip olmanın bir imkansızlığını, "sahip olmayı" imkansız bir ideal yapan fallusu her zaman çoktan kaybetmiş olma halini gösterir, ve bu sahip oluşun ertelenmesi olarak, hiçbir zaman sahip olunmayana sahip olma zorunluluğu olarak fallusa değer atar. Bir endişe alanı olarak fallusa sahip olma çoktan o korktuğu kayıptır ve eril içerimin dışkılamadaki bu kabulü, dişilin ertelemeye hizmet ettiğidir.

Erilin dışkılanmış dişile dönüşmesi tehdidi arzunun heteroseksüel eksenini yıkmakla tehdit eder; eşcinsel dışkılamanın bir alanını işgal etme korkusunu taşır. Aslında, *Yüce Nesne*'nin başlarında, Foucault'nun tanıtıldığı ve "kendi öznellik tarzlarını kurmada marjinal yaşam biçimlerinin büyülendiği" biri olarak verildiği noktada, böyle bir dışkılama için bir figür görürüz ve ardından, parantez içinde şunu görürüz: "(sadomazoşist eşcinsel evren, bkz. örneğin Foucault, 1984)". Sadomazoşist yaşam biçiminin bir "evreni"nin fantezisi, sadomazoşist Foucault figürünü – tarihselleştiren bir eğilim ve postyapısalcılıkla kısıtlanmış belli bir bağ düşünülürse – gerçeğe uygulanan fantazmatik tehdidin bir parçası haline gelen global tehdidin bir kısmı olarak suçluyor olabilir. Eğer bu gerçek travmasını savunan bir metinse, gerçeğin sebep olduğu psikoz tehdidini savunuyorsa, ve eğer bu sonraki tehdidi [psikoz] farklı türdeki bir tehdide karşı savunuyorsa, o zaman görünen o ki metin bu tehdidi, onu farklı toplumsal konumlara yerleştirerek çoğaltıyor, böylece de metnin kendisini "feminizm", "Foucault" ve "postyapısalcılık" meselelerinden "kaçınma"ya çabalayan bir metin olarak kuruyor. "Tehdit" nedir ve kim hangi araçlarla bu tehditten "kaçınıyor"? Žižek'in metni, feministleri ve postyapısalcıları "reddetme"de ve "kaçma"da konumlandırıp, Žižek'i Yasa'nın taşıyıcısı ve sözcüsü olarak yerleştirerek bu dinamiğin aksini retoriksel olarak icra mı ediyor? Yoksa, yasanın bu uygulaması, cinsel farlılığı yerinde tutmak için mi? Ki bu yer, kadınların her zaman (varolmayan) erkeğin semptomu olacağı ve ilksel bir kopmanın sonuçları

olarak Aristofanes'in eksiklik mitinin, heteroseksüelliği hayali bir tamamlanma ve dönüş alanı olarak gerekli kıldığı yerdir.

Toplumsal olarak kesin olana bir "dış" olduğunu ve bu "dış"ın toplumsalı her zaman olumsuzlayarak betimleyecek olan olduğunu iddia etmek, bana göre, üzerinde hemfikir olabileceğimiz bir konudur. Bu dışı ideoloji öncesi "yasa"yla, bütün bir tarih boyunca devamlı işleyen söylem öncesi bir "yasa"yla sınırlandırmak, ve dahası, bu yasayı itaate/tâbi kılmaya varlık kazandıran cinsel farklılığı sağlamak adına işler kılmak, daha eski anlamıyla "ideolojik" bir harekettir, sadece ideolojinin "maddeleşme" olarak tekrar düşünülmesiyle anlaşılabilecek bir harekettir. *Her zaman bir dış ve, hatta, "kurucu bir çatışma" olması doğru gibi, ama sembolik anlaşılırlığın "iç"i ve "dış"ı arasındaki sınırları koruyan bir yasaya karakter ve içerik sağlamak, istenen özel toplumsal ve tarihsel analizi önceden ele geçirmek, birçok yasanın birleşme etkisini "tek bir" yasayla birleştirmek ve Žižek, Laclau ve Mouffe'nin savunuculuğunu yaptığı demokratik projenin merkezinde olan sınırın gelecekte tekrar ifade edilişinin olasılığını engellemek demektir.*

Eğer Žižek'in iddia ettiği gibi, "gerçeğin kendisi, gerçeğin sembolikleşmesi için doğrudan destek sunmaz" ise (97), o zaman gerçeği bizim için sembolikleştiren meta-kuramsal iddianın retorik konumu nedir? Gerçek hiçbir zaman sembolikleştirilemediği için, bu imkansızlık sembolikleşmenin kalıcı *pathos*'unu kurar. Bu, gerçeğin olmadığını iddia etmek değildir, onun yerine, gerçeğin gösterilemeyeceğini, deyim yerindeyse, bütün anlamın temelindeki direniş anlamına geldiğini söylemektir. Ama bunu iddia etmek, "sembolikleşme" ile "gerçek" arasında radikal bir karşılaştırılamazlık ilişkisi olduğunu ileri sürmektir ve bu iddianın, ilişkinin ilk teriminde, sembolikleşmede, halihazırda içerilmediği belli değildir. Bunun gibi, savın samimiyetsiz bir biçimde üzerinde hak iddia ettiği meta-sembolikleştiren konumun ne olduğu da açık değildir. Gerçeğin sembolikleşmeye direndiğini öne sürmek, hâlâ gerçeği bir çeşit direniş olarak sembolikleştirmektir. "Gerçeğin

sembolikleşmeye direnmesi" iddiası, ancak "gerçeğin sembolikleşmeye direnmesi bir sembolikleşmedir" iddiası doğruysa doğru olabilir, ama eğer ikinci iddia doğruysa, ilki zorunlu bir biçimde yanlıştır. Gerçeği direnme kipinde varsaymak hâlâ bir şekilde onu doğrulamak ve gerçeğe, tam da bunu yapacak herhangi bir açık dilsel kapasite dışında gerçekliğini bağışlamaktır.

Sembolikleşmeye direnme olarak "gerçek", dille dışsal bir ilişki üzerinden, mimetik temsiliyetin tersi olarak işler, başka bir deyişle, temsil etmek için bütün çabaların başarısızlıkla sonuçlanmak zorunda olduğu alan olarak işler. Burada problem, bu taslakta dille gerçek arasındaki ilişkiyi politikleştirecek bir yolun olmamasıdır. "Gerçek" sayılan, sembolikleştirilemeyen anlamında, bu yadsımayaya yetki veren ve onu üreten dilsel bir alana her zaman bağımlıdır ve bu etkiyi kurucu dışlamalar dizisi üreterek ve bu diziyi kontrol altında tutarak gerçekleştirir. Her söylemsel oluşum dışlama yoluyla üretilse de bu, bütün dışlamaların denk olduğunu iddia etmek değildir: İhtiyaç duyulan, kültürel anlaşılmazlığın üretiminin, politik alanı düzenlemek için değişken biçimde nasıl harekete geçirileceğinin politik olarak değerlendirilme yoludur, örneğin, kim bir "özne" olarak sayılacak, kimin sayılmaması gerekecektir. Gerçeği, söylemin imkansız "dış"ı olarak dondurmak, her daim belirsiz olan bir gönderge için sürekli olarak tatmin edilemez bir arzu kurmaktır: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. Ancak, dille gerçek arasındaki ilişkinin sabitliği ve evrenselliği, gerçek/gerçeklik ayrımını iktidarın olumsal ilişkilerinin aracı ve etkisi olarak görecek bir analiz türünü engelleyen politik öncesi bir *pathos* üretir.

PERFORMATİF GÖSTERENLER, YA DA YER DOMUZUNA "NAPOLYON" DEMEK

Žižek'in, sembolikleşmeye karşı göndergenin süreğen direncini kurmak için Lacan'ın "gerçeği"ni kullanması, bütün

göndermelerin, amaçladıkları göndergeyi fantazmatik olarak ürettiklerini ima eder. Žižek, kendi politik performatif kuramını geliştirmek için Lacan'daki "gösteren faili"ne başvurur. Kripke'nin "katı belirleyici" mefhumunun yerine, Lacan'ın *point de caption* mefhumunu koyarak, saf gösterenin, bütün anlamlardan arındırılmış gösterenin, yine de radikal semantik bolluğunun bir alanı olduğunu iddia eder. Semantik boşluk alanındaki bir semantik bolluk inancı ideolojik bir hareket-tir, "onun gösterileninin metonimik kayışını durdurarak bir ideolojiyi totalleştiren" (99) söylemsel bir olaydır. Žižek bu terimlerin gönderme yapmadığını ama[14] retorik olarak ifade ettikleri fenomeni ürettiklerini savunur.

> Kendi içinde bu "saf fark"tan başka bir şey değildir: rolü tamamen yapısaldır, doğası tamamen performatiftir – anlamı kendi ifade etme edimiyle uyumludur; kısacası, "gösterileni olmayan bir gösterendir." Bu durumda, ideolojik bir yapının analizindeki önemli adım, onu bir arada tutan unsurun büyüleyici parlaklığının ardındaki ("Tanrı", "Ülke", "Parti", "Sınıf") bu kendine atıfta bulunan, totolojik, performatif işlemi saptamaktır [99].

Bu adlandırmanın betimsel olmayan içerimi, adlandırmanın hem yeterliğini hem de radikal olumsallığını bir kimlik-kurma performansı olarak beraberinde getirir. Sonuç olarak, isim, onun temel değiştirilebilirliğini onayladığı anda bir kimliği harekete geçirir. İsim, özgürce dolanan gösterenler çeşitliliğini bir "kimlik" olarak düzenler ve kurar; isim etkin bir biçimde nesneyi "diker". "Özne konumları"na dayanan bir politika (Lacan aracılığıyla Žižek buna düğüm noktası ya da *point de caption* der) için, bir odak noktası ya da geçici bir

14 Žižek şöyle der: "Gerçek [dile] içkin sınırdır, kendisiyle özdeşimi engelleyen kavranılamaz kıvrımdır. İçinde, Sembolikle Gerçek arasındaki ilişkinin temel çelişkisi yer alır: onları ayıran çizgi *Semboliğe tam anlamıyla içseldir*. Bu "sınırın" yorumunda, diye devam eder Žižek, "'Kadın yoktur' dediğinde Lacan'ın kastettiği budur": Kadın sıfatıyla nesne, sembolik evrende belli bir sınır maddeleşmesinden başka bir şey değildir – Don Giovanni iyi bir örnek. Bkz. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, Londra: Verso, 1991, s. 112. Ayrıca bkz. Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Boston: MIT Press, 1991, ss. 1-66.

kapanma noktası olarak isim, politik grupların oluşumu için olumsal ve açık bir düzenleyici ilke belirler. İşte bu anlamda betimleyici olmayan, özcü olmayan kimlik politikaları için dilsel bir kuram sağlar.

Eğer, gösterenler fantazmatik donatımın alanları haline gelerek politik olarak harekete geçiren olurlarsa, o zaman ne ile yetkilendirilirler/donatılırlar? Gerçek için borç senetleri olarak – sahte senetler – bu gösterenler bir dönüş için fantazmatik durumlar haline gelir, sembolikleşmenin vuku bulması için yadsınması gereken bir dönüş, tam da dilin kendisi kendi engellemesine dayandığı için dilde isimlendirilemeyen ya da betimlenemeyen tahmini bir hazza dönüştür. Aslında dil sadece bu engelleme ya da ilk yasaklama sayesinde varlık kazanır. O zaman dil göndergenin *yerinden edilmesi*, kaybolan gönderge alanında gösterenlerin çoğalması aracılığıyla işler. Aslında, anlam göndergenin bu kayboluşunu gerektirir ve ancak gönderge geri alınamaz olduğu ölçüde anlam olur. Eğer gönderge geri kazanılsaydı, bu psikoza ve dilde başarısızlığa sebep olurdu.

Bu durumda, Žižek'in bize sunduğu, anlam dahilinde, psikoz olmadan ve dilin kendişini kaybetmeden göndergeye geri dönüş (imkansız) vaadini sunan bir politikleşme yorumudur. Performatifler kendi *göndergeleri* olduğu ölçüde, hem göstermek hem de atıfta bulunmak için ve bundan dolayı da göndergeyle yadsıma seviyesinde üretilen ve süren anlam arasındaki ayrımın üstesinden gelmek için belirirler. Önemli bir biçimde göndergeye fantazmatik dönüş imkansızdır ve politik bir gösterge psikoz olmadan bu dönüşün vaadini sunduğu ölçüde, vaadini yerine getiremez. Fantazmatik donatımı her zaman hayal kırıklığı ya da kimliksizleştirme takip eder. Kendi gruplaşmalarında politik organizasyonların hareketleri, içinde, Žižek'in betimlediği gibi, işaretin toplandığı ve birleştiği hareketler değillerdir. Gruplaşmanın gelişi, gösteren tarafından vadedilen birliğin, aslında, fantazmatik olduğunu ve kimlik*siz*leşmenin vuku bulduğunu kabul etmeye dayanır.

Politikanın bir araya getirici kuvveti, onun yaşanabilir ve konuşulabilir bir psikoz olasılığının gizli vaadidir.

Žižek, Laclau ve Mouffe'yi takip ederek, politikleşme öncesi ideoloji alanında politik gösterenleri serbestçe dolanan ve kesintili olarak görür. Bu politik gösterenler politikleştiği ve politikleştirdiği zaman, normalde ideolojik yaşamın farklı ya da serbestçe dolanan unsurları için etkili birleşme noktaları sunarlar. Žižek, Lacan'ın ismin egoya meşruluk ve süreklilik vermesi mefhumunu takip ederek (dilde egoyu özne olarak değiştirmek), politiğin bu birleştiren terimlerinin *özel isimler* modeli üzerinde faaliyette bulunduğunu iddia eder:. aslında, herhangi bir içerik ya da nesnel bağdaşık sözcük betimlemezler, ama göndermede bulundukları toplumsal fenomenleri kuran ve koruyan katı belirleyiciler olarak eylerler. Bu anlamda, politik bir gösterge kendi politik etkisini, politik alanı tanımlama gücünü, kendi grubunu/iştirakçısını yaratarak ve grubunun/iştirakçısının devamlılığını sağlayarak kazanır. "Kadınlar" ve "demokrasi" terimlerinin gücü, doğru ya da anlaşılabilir bir biçimde *halihazırda* varolan politik gerçekliği betimleme yetilerinden gel*mez;* aksine, politik gösteren, bir bağlantılar dizisini politik bir gerçeklik *olarak* kurarak ve sürdürerek politik açıdan etkin olur. Bu anlamda, Žižek'e göre politik gösteren, *temsili* bir terim olarak değil, *performatif* bir terim olarak işler. Paradoksal bir biçimde, gösterenin politik etkinliği kendi temsil kapasitesinde oluşmaz, terim halihazırda varolan özneleri ya da onların çıkarlarını ne temsil eder ne de ifade eder. Gösterenin etkinliği, politik alanı yapılandırma ve kurma, yeni özne-konumları ve yeni ilgi alanları yaratma kapasitesiyle onaylanır.

Žižek'in *Yüce Nesne*'sinin İngilizce çevirisine Laclau bir önsöz yazmış ve bu önsözde Žižek'in kuramının isimlerin bir performatif kuramını sunduğunu ve bu performatifliğin bir politika ve hegemonya kuramı için önemli olduğunu iddia etmiştir. Žižek'in Kripke revizyonunda, kısaca inceleyecek olursak, isim göndermede bulunduğu şeyi geriye dönük ola-

rak kurar. Daha önce böyle bir ilişki olmadan bir arada varolan unsurlara kimlik ya da birlik getirir. "Kimlik" gösterenleri, etkin ya da retorik olarak temsil ediyor gözüktükleri toplumsal hareketleri üretirler. Gösteren, önceden verilmiş ya da halihazırda kurulmuş bir kimliğe, kimlik-gösterenden daha önce varolan ya da kendi doğruluğunun ölçüsü gibi davranan saf bir göndergeye ya da temel hakikatler dizisine göndermede bulunmaz. Özcü bir politika, verilmiş bir kimliği ya da grubu betimleyen gerekli özellikler dizisi olduğunu ve bu özelliklerin bir anlamda sabit ve onları isimlendiren gösterenden önce ulaşılabilir olduğunu savunur. Žižek, ismin önceden verilmiş bir nesneye göndermede bulunmadığını öne sürer; Laclau bu olmayan göndergeselliğin "nesnenin kendisinin söylemsel inşası" anlamına geldiği sonucunu çıkarır.

Böylece demokratik bir politika için Laclau şu sonuca varır: "Bir hegemonya ya da politika kuramının sonuçlarını görmek kolaydır." Eğer önceden verilmiş bir özellikler dizisine göndermede bulunan ismin, verilmiş bir nesneye söylem öncesi olarak ait olduğu varsayılsaydı, o zaman "toplumsal kimliklerin politik bir inşası için alan açacak herhangi bir söylemsel hegemonik çeşitliliğin olasılığı olamazdı. Ama eğer nesneleri adlandırma süreci onların inşası anlamına geliyorsa, o zaman betimsel özellikleri özünde değişken ve hegemonik ifadelerin her türlü çeşidine açık olacaktır."

Laclau bu yorumu önemli bir ifadeyle neticelendirir: "İsmin temelde performatif olan karakteri her hegemonya ve politikanın önkoşuludur" (Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi,* "Preface," xiii-xiv).

Laclau, çeşitliliği ve tekrar ifadelendirmeyi vurgulayarak, halihazırda kurulmuş toplumsal kimlikler alanını yerinden oynatmak adına performatif olasılıkların önemini belirtirken, Žižek'in kendi kuramı bu gösteren isimlerin katı ve esnek olmayan konumunu vurguluyor gibidir. Žižek bu *points de caption*lara politik alanın sabit birleştiren yapıları olarak göndermede bulunur. Laclau Žižek'in kuramındaki gösterenin

performatifliğini vurgulayıp, göndergenin sabitliğinden kurtulmuş dilin performatif bir kullanımında gizli olan anlam çeşitliliğini onaylar. Ama Žižek'in kuramı, Kripke'yle Lacan'ın karışımı olan kuram, politik gösterenlerin özel isimler gibi işlevde bulunduğunu ve özel isimlerin katı belirlemeler modeli üzerinde işlediğini farz eder. Ancak katı belirleyicinin bir incelemesi, tam da ismin performatifliği tarafından görünüşte vadedilen çeşitlilik ve yeniden ifade etmenin imkansızlığını önerir. Aslında, eğer performatifler *koşuldan bağımsız bir biçimde ifade ettiklerini kurmak için* katı bir biçimde işliyorlarsa, o zaman bu isimler dil seviyesinde işlevsel bir özcülüğü kurarlar. Göndergeden bağımsızlaşmış, katı performatif olarak özel isim, gönderge kadar sabittir. Sonuçta, Žižek'in isimlerin performatif bir kuramı modelinde politik gösterenleri anlama çabasının, özcü olmayan radikal demokratik bir proje için gerekli olan çeşitlilik ve yeniden ifade etmeyi sağlayıp sağlamayacağı ciddi bir biçimde net değildir.

Özel isimlerin, baba soyuna ait olan tertipten türemesi ve baba soyuna ait olan gösterenin isimlendirmedeki performatif gücünün baba soyuna ait olanın işlevinden kaynaklanması önemlidir. Burada Kripke'nin "katı belirleyiciler" ile "katı olmayan ya da tesadüfi belirleyiciler" arasında bir ayrım yapması mühimdir.[15] Tesadüfi belirleyiciler göndermede bulunur, ama her olası dünyada göndermede bulunacakları söylenemez, çünkü vuku buldukları dünyanın yapısal ya da bileşim olarak, bizler için "olası dünyalar" alanı kuranlardan önemli bir biçimde farklı olabileceği olasılığı vardır. Katı belirleyiciler, öte yandan, "'zorunlu varolan'a göndermede bulunurlar, her durumda varolan ya da varolabilecek bir nesneye göndermede bulunurlar" (Kripke, *NN,* 48). O zaman, Kripke *isimlerin* katı belirleyiciler olduğunu iddia ettiği zaman, insan isimlerini kastediyordur ve verdiği örnek de "Nixon" *soyadıdır.* Bu durumda Nixon örneği "özel isimler katı belirle-

15 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, s. 45. Metinde *NN* olarak anılacak.

yicilerdir" tezini desteklemek için kullanılır. Bir sonraki örnek "Aristoteles"tir, sonraki "Hesperus." Bundan dolayı, her isim katı belirleyici olmayacaktır; aslında, *bir betimlemeler dizisi tarafından temsil edilebilecek* isimler nitelemede başarısız olurlar: "Eğer isim aynı betimlemeyle ya da betimlemeler dizisiyle *aynı anlama geliyorsa*, katı bir belirleyici olmayacaktır." Argüman özel isimleri Strawson (61) aracılığıyla "bireyler"le ve Nagel (68) aracılığıyla "insanlar"la ilişkilendirmeye devam eder.

Kripke, katı belirleyiciler olarak bireylere göndermede bulunan özel isimler tartışmasıyla, "altın" gibi nesnelere göndermede bulunan terimler tartışması arasında (116-119), ilksel vaftiz mefhumunu takdim eder okuyucuya. İsimlendirme için paradigmayı şekillendiren bu aktiviteye yapılan göndermede, bireylere atıfta bulunan ve nesnelere göndermede bulunan katı belirleyiciler arasındaki ilişkiyi, hatta, "nedensel ilişkiyi" görmeye başlarız. Aslında, kökensel olarak insanlara uygulanan vaftiz, şeylere uygulanmak için bu orijinal bağlamdan çıkarılmıştır. Bir kişinin özel ismi önce, göndergenin *sabitlenmesine* yardımcı olan betimlemelerin öncü dizisiyle *göndermede bulunur*; bu, katı bir biçimde ve kendi betimsel özelliklerini dikkate almadan sonradan göndermede bulunan bir göndergedir. Ama, ancak insanlara göndermede bulunan özel isimlerin takdiminden sonra, bize "ilksel vaftiz"in bir mefhumu verilir (96). Eleştirel bir açıdan ele alındığında, katı belirleyici olarak bütün isimlendirmeler için geri dönüşümlü bir biçimde model haline gelecek bu vaftiz sahnesi, o kişiyi dinsel bir nesil olarak çağırma/adlandırma yoluyla bir göndergeyi bir insanda sabitlemedir; bu aynı zamanda, Tanrı babanın Adem üzerinde icra ettiği orijinal adlandırmanın kökenine geri giden ve bunu yineleyen baba soyuna ait bir nesle aşılayan bir "isimlendirme"dir. Bu durumda, göndergenin "sabitlenmesi" orijinal sabitlemenin bir "alıntılanması"dır, isimlendirmenin kutsal sürecinin bir yinelenmesidir, bu sayede erkeğin kutsal bir biçimde tasdik edilmiş cemaatinde oğlu isimlendirmek onun varlığını başlatır.

Önemli bir biçimde, Kripke bu "ilksel vaftiz" mefhumunun zamanda ve mekanda yer almadığını kabullenir ve bu anlamda ilksel vaftiz fablı taklit ettiği kutsal isimlendirme ediminin kurgusal alanını paylaşır. Aynı zamanda Kripke, bu isimlendirmenin mahrem bir biçimde yer alamayacağını (Tanrı'nın adlandırma ediminin yalnız istilası olarak varsaydığımızın aksine), her zaman sosyal ya da komünal karakterinin olması gerektiğini iddia eder. İsim zamanda sabitlenmiş değildir, zaman aracılığıyla tekrar ve tekrar sabit hale gelir, hatta, kendi yinelenmesi sayesinde sabit olur: "İletişim zinciri" (91) sayesinde "bağlantıdan bağlantıya geçti" (96). Bu, Kripke'nin iletişimin nedensel kuramının karakterizasyonunu başlatır.

Bu aynı zamanda, Kripke'nin modelinde dil kullanıcıları arasındaki "bağ" sorusunu da ortaya atar. Kripke şöyle der: "İsim 'bağlantıdan bağlantıya geçtiği' zaman, ismin alıcısı, bence, onu kendisinden öğrendiği adamınkiyle aynı anlamda kullanmaya niyetlenmelidir" (96). Bu toplumsal sözleşme varsayımı, bu durumda, özel ismin göndergesini katı belirleyici kipinde sabitlemek için bir önkoşul olarak eklenir. Ancak, toplumsal niyetin bu homojenliğini garantileyen nedir, diye sorabiliriz. Eğer, Kripke'nin iddia ettiği üzere, herhangi bir garanti yoksa, bu kuramın geldiği homojen niyetin kurgusu nedir?

Kripke, bir garantinin olmadığını biliyor gibi, çünkü özel ismin yanlış bir kullanımı örneğini sunuyor: "Eğer 'Napolyon' ismini duyar ve bu ismin yer domuzum için hoş bir isim olabileceğine karar verirsem, bu koşulu karşılamamış olurum." Ancak, bu yanlış kullanım, doğru kullanım olasılığının özünde vardır, hatta, doğru olanın bu sayede kendisini doğru olarak yinelediği söylenebilir. Aynı zamanda, dil kullanıcılar cemaatini bir araya getiriyor gözüken niyetin homojenliğinden bir ayrılışı da işaret eder. Ama yine de, ismin yinelenebilirliğinden dolayı – isimlendirmek, kendi göndergesini sabitlemek için ismin yinelenmesi gerektiği – yanlış kullanım riski düzenli olarak üretilir. Bundan dolayı

da, ismin farklı bağlamlarda yinelenebilir olma kapasitesi, göndergenin engellemek istediği, zincirden yanlış kullanım sebebiyle ayrılmayı üretir. Bu da, "kelimeyi yanlış kullanmanın kalıcı riski göndergeyi "sabitsizleştirmek" değil midir?" gibi bir ilave ve nihai soruyu ortaya atar. Bence, aynı zamanda, göndergenin kendisinin, onun kullanılışının bu düzenlemesiyle, başka bir deyişle, normatif kullanım zincirinden yanlış kullanma biçiminde ayrılmasının engellenmesiyle, sadece narin bir biçimde sabitlenip sabitlenmediği gibi bir soruyu da akla getirir.

Vaftiz, isimlendirmenin yaratıcı Ademî edimini *taklit ettiği* ölçüde "ilk" ve "ilksel"dir ve böylece bu orijini mimetik yineleme aracılığıyla *tekrar* üretir. Yinelemenin bu karakteri Kripke'nin, göndermenin nedensel kuramının bağlı olduğu komünal niyetin homojenliğini kuran "bağlayıcı" mefhumunda belirir. Her dil kullanıcısı, önceki dil kullanıcısından doğru niyeti öğrenmelidir ve sadece bu doğru anlamın doğru bir biçimde bu zincirden geçmesi varsayımıyla isim katı belirleyici olarak işlemeye devam eder. Başka bir deyişle, vaftiz edimleri arasındaki bağ, niceliksel kutsal performatifi yineleyerek, bir soy olarak da düşünülen cemaat üyeleri arasındaki bağdır, bu içinde isimlerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı ve anlamın birliğinin korunduğu cemaattir. Bu ikinci, "iletişim zinciri" olarak anlaşılan, bağlar dizisi, sadece dilsel cemaatin üyeleri arasında vuku bulan isimleri öğretme değildir, aynı zamanda bu "ilksel" vaftizsel anın açık gönderme olarak düşünülmesidir, örneğin, "Bu Aristoteles'tir."

Dahası, vaftiz töreni sadece soyadın ilk ismi kucaklaması ya da içermesi için yayılması yoluyla göndermenin korunduğu bir isimlendirme edimi değildir, aynı zamanda vaftiz ayininin kendisi soyadı edimidir. "Verilen" ya da Hristiyan isim baba soyuna ait isimde sunulur; vaftiz töreni ismi, ismin babaya ait soyunda bir araya getirdiği oranda sabitler. Kripke'ye göre gönderge, niyetin komünal homojenliği varsayılarak korunur. Bu, isimlendirmenin/atamanın

Ademî yorumunda (Babil öncesi) ilahi iradenin süreğen birliği mefhumuyla kuvvetli bağlantıları devam ettiren bir mefhumdur. Ama aynı zamanda, görünen o ki, göndergenin sabitlenmesi, *bu* kurgusal homojenliğin, ve, hatta, *bu* cemaatin zorunlu üretimidir: Kendisi aracılığıyla göndermenin sabit hale geldiği sözleşmenin kendisi (zaman içinde meydana gelen sürekli hemfikir olma olan bir sözleşmedir) göndermenin aynı şekilde sabitlendiği koşulda tekrar üretilir. Ve eğer bu yineleme, başka bir deyişle, ilahi performatifin yinelemesi, ve hatta belki de, ilahi iradenin kendi birliğinde[16] yayılması, vaftizle ilgili ise, o zaman, göndergenin yinelenen sabitlenmesi aracılığıyla olduğu varsayılan krallığını baba soyuna ait olarak genişleten Tanrı babadır. Kelimenin yanlış kullanımının [*catachresis*] dışlanması, ya da, yer domuzunun "Napolyon" olarak isimlendirilmesinin yasaklanması, "iletişim zinciri"ni garantiler ve anlamın "birliği"ni düzenler ve üretir. Kelimenin yanlış kullanımının dışlanması, bu durumda, katı belirlemenin üstesinden gelmeye çalıştığı, ama bütün iyi niyetlerine rağmen, her zaman ürettiği ebedi risktir. O zaman, sorulması gereken daha önemli soru şudur: Laclau'nun "hegemonyaya ve bütün politikalara gerekli olan performatiflik" mefhumu, aynı zamanda, Žižek'in Lacancı revizyonunun önerdiği üzere, performatifliğin yanlış kullanımı olmadan katı belirleme olarak düşünülebilir mi? İlahi ve baba soyuna ait egemenliğin kirletilmesi, yer domuzunu "Napolyon" olarak isimlendirerek, başka bir deyişle,

16 Her ne kadar vaftiz kişiye, soyaddan farklı olarak, doğumda kişisel ya da "Hristiyan" isim vermek olsa da, aynı zamanda, söz konusu "Hristiyan" isim olduğu için, kilise ve onun otoritesini kabul, hatta kelimenin tam anlamıyla, o otoriteye batırılma demektir. Hobbes vaftizi "onların, Tanrı krallığına kabul edilmeleri için, sadakatlerinin ayini" olarak tanımlar (*Oxford İngilizce Sözlüğü'nde "Leviathan,* 499" olarak atıfta bulunulur). İlginç bir biçimde, ilk ismi vermek, kutsal baba düzenine takdim demektir. Adem'in isimlendirmesi hem bir kutsama hem de Yaradılışta isimlendirilen bütün şeylerin Tanrısı'nın krallığına bir giriştir ve vaftiz bu şekilde bu kutsal soya girecek kişilerin Ademî isimlendirilmesinin devamıdır. Lisa Lowe'a bu konuda yerinde bir müdahale yaptığı için teşekkürler.

hegemonyanın, onun sayesinde ilerlemek zorunda olduğu katakresis ile, icra edilmez mi?[17]

O zaman Kripke'de gördüğümüz şudur: Katı belirleyicinin herhangi bir kullanımı, bir ismin kullanımına doğru bir biçimde kabul edilen bir dil kullanıcısı olduğunu varsayar; kişi, ismin doğru bir biçimde sabitlenmesini sağlayan tarihsel bir sözleşme haline gelmiş doğru niyet grubuna kabul edilir. Her ne kadar ismin, göndergeyi betimlemeden, kendi göndergesini "sabitlediği" söylenmiş olsa da, iletişim zinciri aracılığıyla devredilen talimatların, sabitlemenin ediminde olduklarının varsayıldığı açıktır, böylece doğru niyetteki ve kullanımdaki bu talimat yerinde olduğu ölçüde, isim sabit ve sabitlenebilir olarak kalır.

Bu dil kullanıcılarının tarihsel zincirine doğru niyetle kabul edilmek için kişi önce bu topluma/toplumda vaftiz edilmeli ve bu anlamda, dil kullanıcısının vaftizi, herhangi bir nesnenin vaftizsel belirlemesini önceler. Ayrıca, dil kullanıcısının, dili doğru kullananlar toplumuna yerleşmek zorunda olduğu ölçüde, dil kullanıcısı başka dil kullanıcılarıyla ilişkisel anlamda bağlantılı olmalıdır, başka bir deyişle, doğru dilsel niyetlerin içinden geçtiği aktarmanın toplumsal hatlarını koruyan akrabalık ilişkisine konumlandırılmalıdır. Böylece isimlendirilen kişi, nesneleri isimlendirir ve bu şekilde homojen niyetin toplumuna "kabul" genişletilir; eğer isim nesneyi sabitlerse, aynı zamanda nesneyi otoritenin baba soyuna ait soyuna "dahil eder." Bu durumda sabitleme, sabitleyen babasal otorite olmadan vuku bulmaz, ki bu göndergenin, sadece otoritenin babaya ait soyunun onu korumak üzere orada olduğu ölçüde korunduğu anlamına gelir.

17 *Catachresis* Lacan'ın psikoz dilinde "neolojizm" olarak göndermede bulunduğu şeyle bağlantılı düşünülebilir. Eğer yer domuzunu Napolyon olarak yanlış isimlendirme söylemde sembolik babalığa bir direniş kurarsa, psikotik konuşmanın politik olarak etkinleştiren bir yayılması olarak anlaşılabilir. Lacan'da "neolojizm" psikozun bir göstergesidir çünkü dışlanan bir gösterenin üzerini kapatmak üzere bir kelime uydurulur; hem *catachresis* hem de neolojizm dikmenin dilsel bir kipi olarak düşünülebilir.

Burada vaftiz mefhumu önemlidir, çünkü vaftiz Tanrı'nın krallığına kabul anlamına geldiği ve bir "Hristiyan ismi" bahşettiği ölçüde, ilahi babalığın isimlendirilene doğru genişlemesidir. Ve eğer atamanın Ademî kipi vaftizin kendisine model oluşturuyorsa, o zaman katı belirleme aracılığıyla göndergenin sabitlenmesinde yinelenen Tanrı'nın performatifliğidir. Eğer katı belirleme, niyetin birliğinin baba soyuna ait üretimini ve aktarmasını, başka bir deyişle, dili doğru kullanma niyetini gerekli kılıyorsa, o zaman sabit akrabalığın üretimi, ki bu babanın soyundan gelen akrabalıktır, (nesilden nesle geçen Tanrı'nın iradesi) ve yanlış kullanımın dışlanması aracılığıyla bu aktarımı koruyabilir.

Burada, babadan gelen akrabalık biçimi varsayıldığı ve baba soyuna ait olanın kendisi katı belirleyici için paradigma olduğu ölçüde, zaman içinde katı bir belirleyicinin bir kişiyi ancak isimde bir değişiklik olmaması koşuluyla "sabitleme"ye devam ettiğini göz önünde bulundurmak önemlidir. Ama yine de, eğer isim aynı kalacaksa ve akrabalık talepleri karşılanacaksa; o zaman aile dışı evlenme gereklilik haline gelir ve bununla beraber de kadınların takası. Baba soyuna ait işlem kendi esneksizliğini ve ebediliğini, eş ve kız çocuk rolündeki kadınların, isimlerinden vazgeçmesini ve başka baba soyuna ait olanın ebediliğini ve katılığını korumasını talep ederek güvence altına alır. Gelinler de bu baba soyuna ait olanın ebediliğini korumak için ithal edilirler. Kadınların takası bu durumda, baba soyuna ait olanın katı belirlemesi için bir önkoşuldur.

Baba soyuna ait olan kendi katılığını, sabitliğini ve evrenselliğini, eşleri (kadın) ve kız çocuklarını kendi özebedileştirmesi alanları olarak belirleyen bir akrabalık çizgisi dizisinde korur. Kadınların baba soyuna ait olarak isimlendirilmesinde ve takasta ve baba soyuna ait otoritenin genişlemesinde, ki bu evliliktir, ismin babaya ait yasası kimliği ve baba soyuna ait olanın otoritesini "icra" ["perform"] eder. İsmin performatif gücü, bu durumda, içinde işlevde bulunduğu

babasal ekonomiden ve kurduğu ve hizmet ettiği cinsiyetler arası güç-farklılığından yalıtılamaz.

Bu durumda nasıl yukarıdaki analiz Žižek'in Kripke'yi sahiplenmesi sorusuyla, Žižek'in katı belirleme doktrinini Lacan'ın *point de caption*'una tâbi kılması ve sonrasında bu politik performatifi Laclau ve Mouffe'deki hegemonya mefhumunda kullanmasıyla ilintilidir? Her ne kadar Kripke isimlerin nasıl göndermede bulunduğu analizinde betimsel olmayan bir tavır izlese de, katı belirlemenin performatiflik olarak yorumlanmasından yana değildir. Kripke'nin Lacancı revizyonuna dayanan performatiflik kuramı, babasal otoriteyi başka bir tonda yeniden mi yazar? Ve gösterenin babasal otoritesini farkında olmadan tekrar yazmayan hegemonyada performatiflik işleyişini anlamak için hangi alternatifler mevcuttur?

Žižek'in kelimeleriyle, "en azından betimsel olmayanın standart versiyonunda gözden kaçan, bütün karşıolgusal durumlarda bir nesnenin kimliğinin bu garantilemesi, bütün betimleyici özelliklerinin değişimiyle, *isimlendirmenin kendisinin geriye dönük etkisidir*, ismin kendisidir, nesnenin kimliğini destekleyen gösterendir."[18] (95) Böylece Žižek, ismin

18 Kripke, *NN*'de, isimlerin katı belirleyiciler olarak işlev gördükleri ölçüde, isimlendirilen bir kişi hakkında sunulan bir betimleme ya da betimlemeler dizisiyle hiçbir zaman eşanlamlı ya da aynı anlaşılamayacağını söylemiştir. Bir isim, sabit bir biçimde, yani evrensel ve istisnasız, bir kişiye göndermede bulunur; o kişiyi betimleme yolları değişse de bu böyledir. Sabit belirleme isimlerin zaman içindeki bir noktada kişilere eklemlenmiş hale geldiği yorumunu varsayar. Ancak, öyle görünüyor ki, isimler kişilere, ancak o kişiler öncelikle betimleyici özelliklere dayanarak tanımlandığı takdirde eklemlenebilir. İsimlendirilmelerinden önce varolduğu söylenebilen kendisinin-özdeşi kişiler var mıdır? İsim, herhangi bir betimleme haricinde, kişilerin kendisinin-özdeşine göndermede bulunur mu, hatta, bunu varsayar mı? Ya da isim kişilerin az-özdeşini kurar mı?

İlksel vaftizde isim kalıcı bir etiket ya da künye olarak kalır. Kripke, bu ilk anda, bu etiketin/künyenin nereye konulacağının belirlenmesinde, isimlendirmeyi yapan ve elinde künye olanın (kurgusal biri? Henüz isimlendirilmemiş olan? İsimlendirilemeyen? Yahveh?), bazı öncü betimlemelere başvurması gerektiğini kabullenir. Bundan dolayı da, vaftizsel anda, isimlendirme edimi için betimsel bir temel olmalıdır. Kripke, insanların, onların kimliklerini zaman ve durumlar içinde/boyunca garanti eden bazı belirli be-

göndergesel işlevini *performatif* olarak tekrar tanımlar. Dahası, performatif gösteren olarak isim, göndermenin ve, eşit şekilde, göndergenin imkansızlığını imkansız arzunun alanı olarak işaretler. Žižek şöyle der: "Nesnedeki, her olası dünyada aynı kalan bu 'fazlalık,' 'nesnenin içinde ancak ondan daha fazladır', başka bir deyişle, Lacan'ın *objet petit a*'sıdır: pozitif gerçeklikte boş yere onu ararız, çünkü pozitif tutarlığı yoktur – çünkü, o sadece boşluğun somutlaşmasıdır, gösterilenin belirmesiyle gerçeklikte açılan süreksizliktir" (95).

Bir terim performatif olduğu ölçüde, sadece göndermede bulunmaz, aynı zamanda, ifade ettiğini bir şekilde kurmak için eyler de. Bir performatifin "gönderge"si, performatifin kendisinin çağırdığı ve dahil olduğu bir çeşit *edimdir*. Öte yandan, katı belirleme, göndergenin başkalığını ve kendi gösteren işlevinin şeffaflığını varsayar. "Bu Aristoteles'tir" demek Aristoteles'i var kılmaz; dile dışsal olan bir Aristoteles'i gösteren/işaret eden bir göndermeyle ifşa eder. Bu anlamda, performatiflik katı belirlemeyle, her iki terim anti-betimsellik ifade etse de, eşit görülemez.

Žižek'in Lacan üzerinden katı belirleme revizyonunda, katı belirlemenin göndergesi daimi olarak kaybolur, bundan dolayı da, imkansız bir arzu nesnesi olarak kurulur; Kripke'ye göre ise, gönderge daimi olarak korunur ve tatmin yakındır. Laclau, öte yandan, ismi performatifliğinde biçimlendirici olarak düşünür ve göndergeyi ismin değişken bir etkisi olarak konumlandırır; hatta, "gönderge"yi gösterilen olarak yeniden biçimlendirir, bunun için de, terimi hegemonya için gerekli değişkenlik türüne açar. İsmin göndergeyi sabitlediğini iddia etmek Kripke'nin, ismin, hiçbir zaman gelmeyecek, ulaşı-

timlemeler taşıyıcıları, gen dizilimleri gibi, olduğunu kabul eder. Ama, ismi kişiye sabitlemek için istenilen geçici betimlemeye başvurulsa da ve kişileri kurmak için temel vasıflar bulunabilse de, ne betimlemeler, ne de vasıflar isimle eşanlamlı değillerdir. Bundan dolayı da, betimlemeler isimlendirmede ya da ilksel vaftizde çağrılsalar da, bu betimlemeler katı belirleyiciler olarak işlevde bulunmaz: bu ismin tek işlevidir. İsimden önce kişiyi kuran betimlemeler dizisi, olası dünyalarda kişinin kimliğini garanti etmez; sadece isim, katı belirleyici olarak işlediğinde, bu garantiyi sağlayabilir.

lamayacak gerçek olarak yadsınmış olan bir göndergeyi vadettiğini ileri sürmek de Žižek'in pozisyonudur. Ancak, eğer "gönderge" sorusu askıya alınırsa, o zaman artık hangi şekilde varolur sorusu ortadan kalkar – örneğin, gerçeklikte (Kripke) ya da gerçekte (Žižek) – onun yerine artık soru şudur: İsim nasıl kendi gösterilenini, söylemde öteki gösterenlerle farklılık ilişkileri dizisi aracılığıyla sabitler?

Eğer, Kripke'nin metninin farkında olmadan gösterdiği üzere, gönderge sadece doğru kullanımın yanlış kullanımdan ayırt edilmesi koşuluyla korunuyorsa, o zaman gönderge bu farkın sonucunda üretilir ve doğru ve yanlış kullanım arasındaki bu ayırt edici sınırın sabitsizliği, özel ismin açık işlevi sorusunu akla getirir. Burada, görünen o ki, "gönderge" denilen temelde, ya göndermede başarısız olan ya da yanlış bir biçimde göndermede bulunan konuşmanın bu yanlış kullanım edimlerine bağımlıdır. Politik gösterenlerin tanımlamada ve göndermede başarısız olması, nesnenin "kayıp" olmasını – kayıp bir gönderge olarak olsa da yine de göndergeyi koruyan bir pozisyon – Hegel'in formülasyonunu tekrar ele alacak olursak, kaybın kayıp olmasından daha az gösterir. Eğer göndergeselliğin kendisi, doğru kullanım üzerindeki dilsel sınırlamaların bir kontrol edilmesi etkisiyse, o zaman göndergesellik olasılığı, özel isimleri yanlış olarak kullanmada ısrar eden, yer domuzuna "Napolyon" diyerek özel isim alanını genişleten ve bozan konuşmanın katakresis kullanımı tarafından sorgulanır.

KAYIP VE YANLIŞ GÖNDERGE KONUŞTUĞU ZAMAN

Eğer "kadınlar" politik söylemde isimlendirdiğini hiçbir zaman tam olarak betimleyemezse, bu ne kategorinin betimlemeden göndermede bulunduğundandır, ne de "kadınlar"ın kayıp gönderge, "varolmayan" olduğundandır;

sebep terimin kimlik terimleri aracılığıyla özetlenemeyecek yoğun bir toplumsal ilişkiler ağını işaret etmesidir.[19] Terim, farklılaşmış kaldığı ve bu farklılığın politik amaçlara hizmet ettiği ölçüde sabitliğini kazanacak ve kaybedecektir. Bu farklılaşma, toplumsal cinsiyetin radikal özcülüğünün etkisini ürettiği ölçüde, terim kendi kurucu bağlantılarını, politik donatımın başka söylemsel alanlarından ayrılmak için çalışacak ve isimlendirdiği grubu zorlamak ve üretmek için kapasitesini aşağıya çekecektir. Terimin kurucu sabitsizliği, isimlendirdiğini hiçbir zaman tam olarak betimleyememesi, tam da belirlemenin meydana gelmesi için dışlanan şey tarafından üretilir. Bir ismi geçici olarak sabitleme olasılığını koşullandıran kurucu dışlamaların her daim varolması, bu kurucu dışla varolmayan kadın tarafından imlenen kayıp bir gönderge mefhumunu, başka bir deyişle, hadım edilme yasası olan "engeli/sınırı" birbirine karıştırmayı gerekli kılmaz. Böyle bir yorum sadece kadınları kayıp gönderge olarak, varolamayan olarak maddeleştirmez; feminizmi de, yasanın bu belli bildirmesine direnen boş çaba (konuşmada psikozun bir biçimi, penis hasedine bir direniş) olarak maddeleştirir. Ancak, kadınları "kayıp gönderge" için ayrıcalıklı figür olarak sorgulamak, tam da bu betimlemeyi olası bir anlam olarak yeniden biçimlendirmek ve terimi daha geniş bir yeniden ifade için bir alan olarak açmaktır.

Çelişkili bir biçimde, gerçeğin sembolikleşmeye kurucu bir dış olduğu savı, anti-özcülüğü desteklemektir, çünkü eğer her sembolikleşme bir eksik üzerine dayanırsa, o zaman verili bir toplumsal kimliğin tamamlanmış ya da kendisinin-özdeşi ifadesi olamaz. Ama yine de, eğer kadınlar

19 Gayatri Spivak, "Nietzsche and the Displacement of Women"da "kadın" kategorisine, dilsel doğruluk bağlamında bir hata olarak göndermede bulunur, der. Mark Krupnick, *Displacement*, Bloomington: University of Indiana Press, 1983, ss. 169-196. Her ne kadar, daha sonraki stratejik özcülük kuramı, ki kendisi de daha sonra bu kuram hakkındaki şüphelerini dile getirmiştir, daha farklı işlese de, imkansız totalleştirmelerin politik analiz ve hareket terimleri olarak kullanımını vurgular gözükmektedir.

varolamayan, babanın yasası tarafından varoluştan men edilmiş olarak konumlandırılırlarsa, o zaman kadınların bu yadsınmış varoluşla, bu kayıp göndergeyle bir birleşmesi söz konusudur, bu herhangi bir ontolojik özcülük biçimi kadar tehlikelidir.

Eğer özcülük, gösteren için bir gelecek olasılığını engelleme çabasıysa, o zaman amaç kesinlikle göstereni, tahmin edilemeyen ya da kontrol edilemeyen bir ifadeler dizisi için bir alan haline getirmek, ve içinde, henüz böyle bir ifade için bir alanları olmayan grupların/iştirakçıların biçimleneceği bir gelecek sağlamaktır.

Burada beklenen, sadece herhangi bir gösterende fantazmatik donatıma zorlayan birlik değildir, çünkü bazen tam da gösteren olarak yeniden ifadelerin alanı tarafından açılan gelecek hissi umut için söylemsel bir fırsat yaratır. Žižek, ikna edici bir biçimde, politik gösterenin vadettiği birliği geçici olarak kurduktan sonra, bu vaadin yerine getirilmesinin imkansız olduğunu ve bunu da kimliksizleştirmenin izlediğini söyler, ki bu politik hareketsizleştirme noktasına kadar gruplaşma üretebilen kimlik*siz*leştirmedir. Ama politikleşme her zaman kimlik*siz*leştirmenin üstesinden gelmek zorunda mıdır? Kimlik*siz*leştirmeyi, *yanlış tanıma* deneyimini, birinin ait olduğu ve olmadığı bir işaretin altında durması gibi tedirgin edici bir hissi politikleştirme olasılıkları nelerdir? Ve dayanışmayı potansiyel olarak vadeden gösteren tarafından ve aracılığıyla üretilen bu kimliksizleştirmeyi nasıl yorumlamalıyız? Lauren Berlant şöyle der: "Feministler, dişil öz seviyesinde bir dişil kimliksizleştirme politikasını kucaklamalılar."[20] Berlant ayrıca, tam bir tanınma beklentisinin zorunlu bir "korkunç ikilik" sahnesine ve "narsistik korku"ya, bir şikayet ayinine ve vadettiği tanımayı yansıtmak için terimin başarısızlığının uyanışında karşılıklı bir şikayete sebep olacağını söyler (253). Ama terim nihai tanıma sunamazsa – ve burada Žižek bü-

20 Lauren Berlant, "The Female Complaint," *Social Text* 19/20, Sonbahar, 1988, ss. 237-259.

tün bu terimlerin gerekli bir *méconnaisance*'a [yanlış-tanıma] dayandığını iddia etmekte oldukça haklıdır – bu kaymanın olumlaması, kimliğin/özdeşimin başarısızlığının kendisi içsel farkın daha demokratikleştiren olumlaması için bir çıkış noktası olabilir.[21]

Politik göstereni düşünmek (ki bu her zaman, kendisi tarafından kişinin çoktan düşünüldüğü, kurulduğu, tanıtıldığı bir göstereni düşünmektir), önceki kullanımlar zincirine alınmak, belli orijinler ya da nihai amaçlar olarak konumlandırılamayan belirlemelerin ortasında kurulmak demektir. Bu da, fail denilen hiçbir zaman bu belirleyen/gösteren zincirde kontrol eden ya da orijinal otorite olarak düşünülemez anlamına gelir ve bu zincirin içinde ve bu zincir tarafından yerleştirilen ve kurulan güç de bu zincirin geleceği için kesin bir rota çizemez. Burada, anlam "zinciri" denilen şey, gösterenin belli bir ısrarcı alıntılanması aracılığıyla işler, kendisi aracılığıyla politik gösterenin sürekli olarak tekrar gösterildiği yenilenebilir bir pratik, anlam derecesinde bir tekrar zorunluluğudur; aslında, bir kişinin politik gösteren olarak aldığının önceki gösterenler tortusu olduğunu gösteren yinelenebilir bir pratiktir, yeniden işlemelerinin etkisidir, öyle ki bir gösteren, kendisinin önceki örneklerini üstü kapalı bir biçimde alıntıladığı ölçüde politiktir, bu önceki gösterenlerin fantazmatik vaatlerini vurgular, onları tekrar üretimde ve "yeni"nin üretiminde işler, ki bu "yeni"nin kendisi, geleceği göstermek için geleneksel bir biçimde politik güçle donatılmış olan bu gömülü geleneklere, geçmiş geleneklere, başvurma aracılığıyla kurulur.

O zaman, tam da bu anlamda politik gösterenler, performatif olarak ilan edilebilirler, ama bu performatiflik atıf-

21 Kimliksizleşmenin politik faydaları için bkz. Michel Pecheux, *Language, Semiotics, Ideology*, Boston: St. Martin's Press, 1975; "Ideology: Fortress or Paradoxical Space," der. Sakari Hanninnen ve Leena Paldan, *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, New York: International Press, 1983; ve Rosemary Hennessy, *Materialist Feminism and the Polities of Feminism*, New York: Routledge, 1992, üçüncü bölüm.

sallığın kuvveti olarak tekrar bir düşünülebilir. "Fail", bu durumda, bir gösteren içinde ve tarafından kurulmuş olmanın çifte-hareketliliği olabilir, burada "kurulmuş olmak" "atıfta bulunmaya ya da tekrar etmeye ya da taklit etmeye zorunlu olmak" demektir. Kendi devamlılığı için bu atıfsal zincirin geleceğine bağlı olan gösterenin kendisi tarafından etkinleştirilen fail, yinelenebilirlikte bir eksikliktir, tekrar aracılığıyla bir kimlik kurma zorunluluğudur, ki bu, kimliğin ısrarlı bir biçimde yadsımaya çalıştığı olumsallığı, belirlenmemiş aralığı gerektirir. Yadsıma ne kadar ısrarcı olursa, kimliğin göstereni tarafından bildirilen geçici kimlik-olmayan [*non-identity*] da o kadar şiddetlenir. Ama yine de, kimliğin göstereninin geleceği sadece sadık bir biçimde yinelemede başarısız olan tekrarlama yoluyla korunabilir, bu, kendi geleceğini garantilemek için kimliğe karşı – bir katakresis – bir sadakatsizlik göstermek zorunda olan gösterenin tekrar edilmesidir, kimliğin herhangi bir vurgulanmasında, kendisinin-özdeşi-olmayan olarak kalmayan şey, başka bir deyişle, kendi imkansızlığının yinelenebilir ya da geçici koşulları için, gösterenin yinelenebilirliğini işleyen bir sadakatsizliktir.

Žižek, politik dayanışma için, her ne kadar geçici olsa da, gösterileninin bölünmüşlüğünü ve süreksizliğini durduracak ve geçici bir dilsel birlik üretecek bir politik performatifi çağırır. Bu şekildeki her birliğin başarısızlığı tarihsellik olmadan bir "eksikliğe," tarih-ötesi "yasa"nın sonucuna indirgenebilir, ama böyle bir indirgeme, göstereni devamlı aşan ve dışlamalarının gösterenin sabitlenmesi için gerekli olduğu toplumsal ilişkiler tarafından üretilen başarısızlıkları ve süreksizlikleri kaçıracaktır. Gösterenin isimlendirmede birliği üretme konusundaki bu "başarısızlığı," varoluşsal bir boşluğun sonucu değildir, onun yerine, olumsal dışlamalar dizisi yoluyla geçici olarak dengelediği toplumsal ilişkileri dahil etmede bu terimin yetersiz kalmasının sonucudur. Bu tamamlanmamışlık, olumsuzlamayla tanımlanmış kimlik taleplerini durdurmak için geri dönen belli bir toplumsal

dışlamalar dizisinin sonucu olacaktır; bu dışlamalar terimin demokratikleştiren yinelemesinin tekrar formüle edilmesinde ve genişlemesinde okunmalı ve kullanılmalıdır. Nihai ya da tamamlanmış kapsayıcılığın hiçbir zaman olamayacağı, bu durumda, herhangi bir verili betimleme tarafından hiçbir zaman özetlenemeyecek ve, demokratik sebeplerle özetlenmemesi gerektiği, toplumsal alanın karmaşıklığının ve tarihselliğinin bir işlevidir.

Bazı betimlemeler dizisi bir kimliğin içeriğini doldurduğu zaman, sonuç kaçınılmaz bir biçimde tartışmaya açıktır. Böyle kapsayıcı betimlemeler, kazara yeni mücadele alanları ve direnişler, feragatler ve terimlerle özdeşim kurmayı reddedişler alanı üretir. Göndermede bulunmayan kelimeler olarak "kadınlar" ve "*queer*" geçici kimlikler ve, kaçınılmaz bir biçimde, geçici dışlamalar dizisi üretir. Betimleyici ideal, özelliklerin tam ve nihai dökümünün mümkün olduğu beklentisini yaratır. Sonuç olarak, kimlik politikalarını, herhangi bir verili kimlik kategorisinin içeriklerinin tam bir itirafına yönlendirir. Bu içerikler sınırsız olduğu zaman ya da yadsımanın mutlak edimi tarafından sınırlandırıldığı zaman, kimlik politikaları, altında çalıştıkları ideali hiçbir zaman tam olarak tatmin etmeyen öz-açılımın [*self-disclosure*] her zamankinden daha fazla kişiselleşmiş ve belirlenmiş tanıklıklarını sağlamak için öz-tanım ya da talep konusundaki gruplaşmış tartışmaların üzerine çöker.

"Kadınlar"ı mücadelenin kalıcı alanı olarak[22] ya da kavgacı mücadelenin feminist bir alanı olarak anlamak, kategoride bir kapanma olamayacağını ve, politik açıdan önemli sebeplerden dolayı, olmaması gerektiğini varsaymaktır. Kategorinin hiçbir zaman betimsel olamayacağı, onun politik etkinliğinin koşuludur. Bu anlamda, betimleyici ideal tarafından beslenen perspektifin bölünmüş ve gruplaşmış olduğu için matem tuttuğu, betimleyici olmayan perspektif tarafından kategorinin açık ve demokratikleştiren potansiyeli olarak *olumlanır*.

22 Bkz. Denise Riley, *Am I that Name?*, New York: MacMillan, 1989.

Burada, "kadınlar" tarafından, "kadınlar" isminde sunulanı kabul etmedeki sayısız reddetme, sadece kısmi kavramın mecbur ettiği belli şiddetleri doğrulamak için değildir, aynı zamanda tarafsız ya da kavranabilir bir kavramın ya da kategorinin kurucu imkansızlığını da doğrulamak içindir. Böyle bir tarafsız kavramın ya da betimlemenin başarıldığı iddiası, tükettiğini ileri sürdüğü politik alanı reddederek kendisini destekler. Bu şiddet, kesinlik ve her şeyi kapsamayı iddia eden bir betimleme tarafından aynı anda hem icra edilir hem de silinir. Bu şiddeti iyileştirmek ve yeniden işlemek için, kategoriyi gündeme almak, ve bunun için de, geçici olarak bir kimlik kurmak ve aynı zamanda kategoriyi kalıcı politik mücadele alanı olarak açmak adına çifte bir hareket öğrenmek gereklidir. Terimin sorgulanabilir olması, onu kullanmamalıyız anlamına gelmez, ama terimi kullanma zorunluluğu, dışlamaları, ki terim onlar aracılığıyla ilerler, sürekli olarak sorgulamamalıyız da demek değildir, sorgulamalıyız, ve bunu tam da demokratik mücadelenin olduğu bir kültürde politik gösterenin olumsallığını nasıl yaşayacağımızı öğrenmek için yapmalıyız.

8
KRİTİK *QUEER*

Söylem hayatın kendisi değildir, onun zamanı sizinkiyle bir değildir.

– Michel Foucault

Bu kitabın kapanışını "*queer*" üzerine yazılmış bir bölümle yapmak son sözün bu terim üzerinden algılanması riskini taşır; ancak amacım belki de en gündemde olana ilişkin bir çalışma sunmak. Aslında burada beni tam olarak ilgilendiren, terimin zamansallığı olacak: bozulmaya ya da aşağılık bir duruma işaret etmiş bir terim nasıl olup da yeni ve olumlu bir anlamlar dizisini imleyecek bir hale getirildi, ya da Brechtçi bir şekilde ifade etmek gerekirse, nasıl "yeniden işleme sokuldu"? Bu, "*queer*"in ya geçmiş bir aşağılaşmayı ya da şimdiki veya gelecekteki bir olumlamayı imlediği değer atamalarının basit bir tersine çevrilişi midir? Bu, terimin dışkılanmış tarihini sürdüren ve tekrarlayan bir tersine çevirme midir? Bu terim felç edici bir iftira, patolojikleştirilmiş cinselliğin sıradan sorgulanması/çağrılışı olarak kullanıldığında, terimin kullanıcısını normalleştirmenin simgesi ve aracı, icra ediliş halini cinsel meşruiyetin sınırlarının söylemsel düzenlenişi olarak üretmiştir. Düz [*straight*] dünyanın büyük bir kısmı bu terimin performatif gücü aracılığıyla reddetmeye çabaladığı *queer*'lere her zaman ihtiyaç duymuştur. Eğer bu terim şu an bir yeniden tahsis edilme sürecine tâbiyse, bu önemli tersine çevirme ediminin koşulları ve sınırları nelerdir? Bu tersine çevirme, terimin üretilmesine aracılık eden inkar mantığını tekrarlar mı? Bu terim kendi kurucu hasarlar tarihiyle başa çıkabilir mi? Kuvvetli ve zorlayıcı bir tarihsel onarım fantezisi için söylemsel bir zemin sunabilir mi? "Zenci" gibi bir kelime

ehlileştirilme yönünde en son çabalara rağmen sadece kendi acısını yeniden yazmakla muktedir bir şekilde belirirken, "*queer*" gibi bir kelime ne zaman ve nasıl olumlayıcı bir yeniden imlemeye maruz kalır? Söylem nasıl ve nerede hasarı tekrarlar ki verili bir terimi yeniden bağlamsallaştırmaya ve imlemeye dair olan çeşitli çabalar bu diğer daha acımasız ve katı tekrarlama formunda kendi sınırlarıyla karşı karşıya gelir?[1]

Ahlakın Soykütüğü Üstüne'de Nietzsche, söyleme ütopyacı bir yatırım olarak okuyabileceğimiz, Foucault'nun söylemsel iktidar kavramında yeniden beliren, "im zinciri" mefhumunu ortaya atar. Nietzsche şöyle yazar: "Bir 'şey'in, bir organın, bir geleneğin tüm tarihi her zaman yeni yorumlamaların ve uyarlamaların devamlı bir im zinciri olabilir ki bunların gayeleri birbirleriyle uyuşmak ya da birbirilerine karşı durmak zorunda değildir ama bunun aksine bazı durumlarda tamamen tesadüfi bir şekilde birbirleriyle uyuşabilir ya da karşı karşıya gelebilirler" (77). Bu "her zaman yeni" yeniden imleme imkanları terimin varsayılmış tarihsel devamsızlığından türer. Ancak bu varsayımın kendisi şüpheli değil midir? Yeniden imlendirilebilirlik "imler"in saf tarihselliğinden türeyebilir mi? Ya da yeniden imlemenin üzerindeki veya onun içindeki, toplumsal iktidar ilişkilerinde "her zaman eski" olana dönmeye dair eğilimleri göz önünde bulunduran, sınırlamalar hakkında düşünmek için bir yol olmalı mıdır? Ve burada Foucault bize yardımcı olabilir mi, yoksa iktidar söylemi içerisinde Nietzscheci bir iyimserliği mi tekrar eder? Foucault, iktidara bir çeşit dirimselcilik getirerek Nietzsche'yi tekrarlar. Onun iktidar olarak göndermede bulunduğu, "bir andan diğerine doğru, her noktada, üretilen ya da bir noktadan diğerine doğru olan her ilişkide üretilen kesintisiz mücadeleler ve yüzleşmeler"dir.[2]

1 Bu soru, "nefret söylemi" meseleleriyle ilişkilendirilebilir.

2 Michel Foucault, *History of Sexuality Volume One*, İng. çev. Robert Hurley, Londra: Allen Lane, ss. 92-93.

Ne iktidar ne de söylem her an yeni baştan vücuda gelmez, onlar radikal yeniden imleme ütopiklerinin belirttiği kadar ağırlıksız değildir. Ancak onların birbirlerine yakınsayan güçlerini, yeniden işletilişlerini hem sınırlayan hem de etkinleştiren birikmiş bir kullanım aracı olarak nasıl anlayacağız? Söylemin görünüşte zararlı sonuçları nasıl olur da yeniden imleyici bir pratiğin biçimlendirilmesine aracılık eden, acı veren kaynaklar haline gelir? Burada soru sadece söylemin bedenlere nasıl zarar verdiği değil, belli hasarların belli bedenleri mevcut ontolojilerin ve kavranılabilirliğin mevcut şemalarının sınırlarında nasıl konumlandırıp kurduğu sorusudur. Ve dahası, dışkılananlar nasıl olur da kendilerini reddeden söylemlerin üzerinden ve onlara karşı olarak bir hak iddiasında bulunabilirler?

PERFORMATİF İKTİDAR

Eve Sedgwick'in *queer* performatiflik üzerine söyledikleri bizden sadece belli bir söz edimi kuramının nasıl *queer* pratiklerle ilişkili olabileceğini görmemizi değil, "*queer*"leştirmenin nasıl olup da performatifliğin tanımlayıcı anı – noktası olarak varlığını sürdürdüğünü anlamamızı ister.[3] J. L. Austin'in performatiflik örnekleri arasında evlilik seremonisinin merkeziyeti, toplumsal bağın heteroseksüelleştirilmesinin isimlendirdiği şeyi meydana getiren söz edimleri için örnek bir form teşkil eder. "Sizi (karı koca) ilan ediyorum ..." sözü, isimlendirdiği ilişkiyi yürürlüğe koyar. Ancak böyle bir performatif, gücünü nereden ve ne zaman alır? Ve belli bir performatifin amacı heteroseksüel seremoninin muhtemel gücünü tam anlamıyla bozmak olduğunda ona, o performatife, ne olur?

3 Eve Kosofsky Sedgwick, "Queer Performativity: Henry James's *The Art of Novel*", *GLQ* 1:1, ss. 1-16.

Performatif edimler otoriter söz söyleme biçimleridir: Örneğin birçok performatif, icra edilişinde belli bir eylemi gerçekleştiren ve bağlayıcı bir iktidarı uygulayan söz söyleme biçimleridir.[4] Bir yetkilendirme ve cezalandırma ağı barındıran performatifler yasal hükümleri, vaftiz ritüellerini, açılış merasimlerini, mülkiyet ilanlarını, bir eylemi gerçekleştirmekten öte icra edilen eyleme bağlayıcı bir iktidar atayan sözleri de içerir. Söylemin isimlendirdiğini üretme gücü performatiflik sorusuyla bağlantılandırılırsa, performatif, iktidarın söylem *olarak* işlediği bir alan olur.

Ancak, sadece daha önceki bir cümleyi, kendi ısrarı ve tutarsızlığı içinde iktidar *olan* yinelenmiş bir icrayı, tekrarlayarak işleyen bir iktidar yoktur. Bu, tekil ve kasıtlı bir "edim" olmaktan çok, iktidarın ve söylemin iktidarın söylemsel jestlerini tekrarlayan ve taklit eden bağlantı noktasıdır. Dolayısıyla, isimlendirdiği durumu yetkilendiren ve kuran yargıç uyguladığı kanuna mütemadiyen *atıfta bulunur*. Performatife bağlayıcı ya da zorlayıcı gücünü veren bu atfın gücüdür. Yargıcın sözlerinin bağlayıcı gücü kendi iradesinden ya da önceki bir otoriteden türüyor gibi görünse de, bunun aksi daha doğrudur: yargıcın "irade"sinin figürü yasaya olan bu atıf *üzerinden* üretilir ve metinsel otoritenin "önceliği" bu atıf *üzerinden* kurulur.[5] Kuşkusuz, yargıcın söz edimi bağla-

4 Dilin öncelikli olarak bir "edimler" dizini olarak kurulduğu kesin olmadığı için, dilin veya söylemin bir edim "icra ettiğini" söylemek tamamen doğru sayılmaz. "Edim"in bu tanımı onu tekil bir olay olarak kuran mecaz üzerinden sürdürülemez çünkü bu edim önceki edimlere ve atıfsal bir zincir olarak tanımlanabilecek bir "edimler" tekrarına işaret eder. Paul de Man "Rhetoric of Persuasion"da betimleyici [*constative*] ve performatif ifadelerin kurgusal statülerinden dolayı birbirine karıştığına dikkat çeker: "Dilin performatif bir icrada bulunabilme olasılığı onun bir beyan öne sürme olasılığı kadar kurgusaldır" (129). de Man şöyle devam eder: "İkna olarak ele alınan retorik, performatiftir ancak bir mecazlar sistemi olarak kabul edilir, kendi performansını yapısökümününe uğratır" (ss. 130-131, *Allegories of Reading*, New Haven: Yale University Press, 1987).

5 Bu noktayı takiben, Austin'in eyleyici [*illocutionary*] olarak tanımladığı, edimin bağlayıcı gücünün konuşmacının niyetinden ve iradesinden türüyormuş *gibi göründüğü*, performatifler dizisi üzerinde tartışılacak. "Signature, Event, Context" isimli makalesinde Derrida, Austin'in bu eyleyici söz

yıcı gücünü bir konvansiyona başvurma üzerinden türetir, bu bağlayıcı güç ne yargıcın özne olma halinde ne de onun iradesinde bulunabilir, o ancak çağdaş bir "edim"in bir bağlayıcı konvansiyonlar zinciri bağlamında belirmesine aracılık eden atıfsal mirasın içinde görülebilir.

İcra eden ya da konuşan ve böylece söylemin içinde etki yaratan bir "ben"in olduğu yerde, bu "ben"i önceleyen ve muktedir kılan, onun iradesinin sınırlayıcı yörüngesini dilde şekillendiren bir söylem vardır. Dolayısıyla söylemin *arkasında* duran ya da iradesini ve rızasını söylem *üzerinden* yürürlüğe koyan bir "ben" yoktur. Aksine, "ben", Althusserci terminolojiyi kullanırsak, çağrıldıkça ve isimlendirildikçe meydana gelir ve bu söylemsel kuruluş "ben"den önce vuku bulur, bu "ben"in geçişli başlatılışıdır. Öncelikle bana seslenildiği ve bu çağrı dil içerisindeki yerimi harekete geçirdiği takdirde "ben" diyebilirim. Çelişkili bir biçimde, toplumsal olarak tanınmanın söylemsel koşulu öznenin oluşumunun *önünden yürür ve onu belirler*. Tanınma bir özneye ihsan edilmez ancak o özneyi oluşturur. Dahası, tamamıyla tanınmanın, yani sosyal kimliği başlatan ve harekete geçiren isme tamamıyla ve daimi olarak yerleşmenin olanaksızlığı öznenin oluşumunun tutarsızlığını ve tamamlanmamışlığını gösterir. Dolayısıyla "ben" "ben"in dildeki yerine yapılan atıftan ibarettir ki bu yer canlandırdığı hayata dair belli bir önceliğe ve anonimliğe sahiptir. Bu, benim önümden yürüyen ve beni aşan ama onsuz konuşamadığım bir ismin tarihsel olarak yeniden gözden geçirilebilme olasılığıdır.

---

edimlerinde konuşmacının niyetine dayandırdığı bağlayıcı gücün konuşma ediminin atıfsal kuvvetiyle ilişkilendirilmesinin daha uygun olacağını tartışır. Bu atıfsallık, söz ediminin otoritesini kuran, ancak aynı zamanda bu edimin tekil olmayan karakterini de tesis eden, yinelenebilirlikten gelir. Bu bağlamda, her "edim" bir yankı ya da atıfsal bir zincirdir ve onun performatif gücünü tesis eden atıfsallığıdır. Bkz. Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", *Limited Inc.* İçinde, Evanston: Nortwestern University Press, 1988; Jack L. Austin, *How To Do Things With Words*, der. J.O. Urmson, Londra: Oxford University Press, 1971.

QUEER BELA

"*Queer*" terimi baskı ve muhalefetin, tutarlık ve değişkenliğin statüsünü performatiflik dahilinde sorgulayan bir çağırma olarak ortaya çıkar. "*Queer*" terimi, amacı isimlendirdiği özneyi utandırmak ya da bu utandırıcı çağırma üzerinden bir özne üretmek olan dilsel bir pratik olarak işlemiştir. "*Queer*", gücünü tam olarak suçlama, patolojikleştirme ve hakaret ile ilintili bir hale gelmesini sağlayan yinelenmiş atıf üzerinden türetir. Bu, homofobik cemiyetler arasında zamanla bir sosyal bağ oluşturulmasına aracılık eden bir göndermedir. Çağırma, geçmiş çağırmaları taklit eder ve konuşmacıları sanki bir birlik halinde zaman boyunca konuşmuşlar gibi bağlar. Bu bağlamda "*queer*! [ibne!]" diyerek sataşan ve alay eden koro her zaman imgesel bir korodur. O zaman, performatif "*queer*" ne noktaya kadar evlilik seremonisinin "sizi karı koca ilan ediyorum"uyla yan yana, onun bir deformasyonu olarak, işlemiştir? Eğer performatif, toplumsal bağın heteroseksüelleştirilmesini icra eden bir yaptırım olarak işliyorsa, belki de bu sosyal forma direnen ve karşı çıkanları, ayrıca bu sosyal formu hegemonik bir sosyal yaptırım olmaksızın işgal edenleri, *queer*'leştiren utandırıcı bir tabu olarak da ortaya çıkabilir.

Bunun üzerine, tekrarlamaların asla basit bir biçimde aynı kopyalar olmadığını hatırlayalım. Ve bir ismin bir dizi toplumsal ve cinsel ilişkilere müsaade etmesini ya da yürürlükten çıkarmasını sağlayan "edim" zaruri olarak ***bir tekrardır***. Derrida sorusunu şöyle sorar: "Eğer bir performatifin formülasyonu 'kodlanmış' ya da yinelenmiş bir ifadeyi tekrarlamadıysa ... herhangi bir şekilde bir 'atıf' olarak saptanamadıysa, bu performatif nasıl muvaffak olabilir?"[6] Eğer bir performatif geçici olarak muvaffak olursa (ve buradaki "başarı"nın her zaman ve yalnızca geçici olduğunu öne süreceğim) bu, niyetin başarılı bir biçimde söz söyleme faaliyetine hakim olduğundan ötürü değildir; sadece bu faaliyet önceki faaliyetleri

6 "Signature, Event, Context", s. 18.

tekrarladığı ve *önceki otoriter pratikler dizisinin tekrarlanması veya onlara atıfta bulunulması üzerinden otoritenin gücünü biriktirerek çoğalttığı* içindir. Bu, bir performatifin kendisini harekete geçiren kurucu konvansiyonları üstüne giyindiği ve muhafaza ettiği ölçüde "çalıştığı" anlamına gelir. Bu bağlamda, hiçbir terim ya da sözce baskının ve gücün toplayıcı ve gizleyici tarihselliği olmadan performatif bir biçimde işleyemez.

Böylesi bir performatiflik algısı söylemin kendi çağdaş kullanımlarının öncesinde duran ve onları belirleyen bir tarihi olduğunu,[7] bu tarihin özneyi söylenen şeyin tek orijini ya da sahibi olarak gören "bugüncü" [*presentist*] görüşü merkezinden ettiğini öne sürer.[8] Bu, şu anlama da gelir: Üzerinde her şeye rağmen hak iddia ettiğimiz terimler, kimliği ve arzuyu politikleştirmekte ısrar ederken üzerinden geçtiğimiz terimler, bu kurucu tarihselliğin *aleyhine* dönme talebinde de bulunabilirler. Dolayısıyla çağdaş kimlik kategorilerindeki bugüncü, tarihi güncelleştirmeye dair varsayımları sorgulayan bazılarımız zaman zaman teoriyi depolitize etmekle itham edilirler. Ancak, eğer öznenin soykütüksel eleştirisi çağdaş söylem kaynaklarının şekillenmesine araç olan kurucu ve dışlayıcı iktidar ilişkilerinin soruşturulmasıysa, bunu takiben *queer* öznenin eleştirisinin *queer*

7 Söylemin tarihselliği, tarihin söylemin ta kendisinden kurulduğunu ima eder. Bu, basitçe söylemlerin tarihler *içinde* yer aldığı anlamına gelmez. Söylemler kendilerine ait kurucu tarihsel karakterlere sahiptir. Tarihsellik tarihin söylemsel pratikteki kurucu karakterini doğrudan içeren bir terimdir. Başka bir deyişle bu, bir "pratiğin" üretildiği ve okunabilir hale geldiği konvansiyonların birikiminden ayrı düşünülemeyecek bir duruma tekabül eder.

8 Ben bugüncülükten şunu anlıyorum. Bir araştırmanın (a) bir iddialar dizisini tarihsel ve kültürel olanı dikkate almaksızın evrenselleştirdiği ya da (b) tarihsel olarak spesifik bir terimler dizisini ele alıp onları yanlış bir şekilde evrenselleştirdiği ölçüde bugüncü olduğu söylenebilir. Bu iki yaklaşım verili bir durumda aynı sonuca varabilir. Ancak tüm kavramsal dilin ya da felsefi dilin "bugüncü" olduğunu iddia etmek hata olur çünkü bu, tüm felsefenin tarih olması gerektiğini iddia etmek ile aynıdır. Foucault'nun soykütüğü nosyonundan anladığım bunun yanlış evrensellerin tesisatı ve işletiminin izini süren ve onları ifşa eden felsefi bir egzersiz olduğudur. Bu kavramı benimle tartışan Mary Poovey'e ve Joan W. Scott'a teşekkür ederim.

politikaların süregelen *demokratikleşmesinde* çok önemli bir yer teşkil ettiği söylenebilir. Kimlik terimleri zorunlu olarak kullanıldıkça, "dışardalık [*outness*]" onaylanması gereken bir şey olarak kaldıkça, bu aynı mefhumlar kendi üretimlerinin dışlayıcı operasyonlarının eleştirisine maruz kalmak zorundadırlar. "Dışarda olmak" kimin için tarihsel olarak mevcut ve müsait bir seçenektir? Evrensel bir "açılma" halini talep eden imlenmemiş bir sınıf özelliği var mıdır? Kim, bu terimin *hangi* kullanımıyla temsil edilir ve kim bundan dışlanır? Bu terim kimin için ırksal, etnik ve dinsel bağlılıklar ile cinsel politikalar arasında imkansız bir çelişkiye işaret eder? Hangi tür politikalar hangi tür kullanımlar aracılığıyla mümkün kılınır, hangileri arka planda bırakılır ya da gözden kaybolur? Bu bağlamda, *queer* öznenin soykütüksel eleştirisi, aktivizm içinde bir özeleştirel boyut edinebildiği, aktivizmin en kıymet verilen çağdaş öncüllerinin dışlayıcı gücünü ele almayı sürdürmek adına devamlı bir hatırlatıcı işlevi görebildiği takdirde, *queer* politikalar için merkezi bir önem teşkil etmektedir.

Kimlik kategorilerine başvurarak siyasi talepler ileri sürmek ve birini isimlendirmenin ve bu ismin kullanıldığı koşulları belirlemenin iktidarı üzerinde hak iddia etmek gerekli olduğu kadar, söylem içinde bu kategoriler üzerinde hakimiyet kurmayı sürdürmek de imkansızdır. Bu tartışma kimlik kategorilerini kullanmanın karşısında duran bir tartışma değildir, ancak herhangi bir kimlik kategorisinin kullanımının taşıdığı riski hatırlatmaktadır. Kendini isimlendirmenin tahrik ettiği kendini belirleme beklentisine, çelişkili bir biçimde, ismin kendisinin tarihselliği karşı koyar: Kimsenin asla kontrol edemediği, şimdilerde özerkliği sembolize eden, kullanımı sınırlayan kullanımlar tarihi; terimi şimdiki zamandaki gidişatı düzenlemeye çalışanların kontrolünü aşacak şekilde, mevcut yaygın kullanımlarının tersine, onların doğasına aykırı bir şekilde, yerleştirmeye dair müstakbel çabalar bu beklentiyi sorunsallaştırır.

"*Queer*", müşterek bir mücadele sahası, bir dizi tarihsel düşüncenin ve gelecek tahayyülünün başlangıç noktası olacaksa, şimdiki zamanda asla tamamıyla sahip olunamayan, ama her zaman yeniden tertiplenebilen, bükülebilen, çarpıtılabilen, bir önceki kullanımından, acil ve genişleyen siyasal amaçlar doğrultusunda, *queer*'leştirilebilen olarak kalmak zorundadır. Bu, "*queer*"den bu siyasal görevi daha etkili bir biçimde yerine getirebilecek koşulların lehinde olacak şekilde kazanç sağlanması gerektiği anlamına da gelir. Bu kazanç, asla tam anlamıyla önceden tahmin edilemeyecek yollarla hareket sınırlarını kazandıran ve onları yeniden çizen demokratikleştirici çekişmeleri evcilleştirmeden bir araya getirmek adına gerekli olabilir.

Kendini isimlendirmenin işaret ettiği özerkliğe dair olan kibir, bir tarih olmaksızın dünyaya gelen ve söyleme kavuşan birinin varolduğu; bu birinin, sahiplendiği ismin büyüsü içinde ve onun üzerinden kendini meydana getirdiği, dilin *queer* ve *queer*'leştirici failin biçimlendirilip yeniden işletilmesine aracı olan belirsiz kaynakları düzenleyen söylem ve iktidarın karmaşık ve kurucu tarihi yerine bir "irade" veya bir "seçenek" sunduğu inancının örnek teşkil edebileceği bugüncülüğün kibrine tekabül eder. Dolayısıyla *queer* failliği bu tarihsellik zinciri içerisinde yeniden şekillendirmek aynı anda failliğin limitlerini ve onun en muktedir koşullarını imleyen geçmişe ve geleceğe dair bir dizi kısıtlamayı kabul etmektir. *Queer* gibi anlam haznesi geniş bir terim bir dizi birbiriyle kesişen düşünceyi harekete geçirecek şekilde kullanılmaktadır: Bazı durumlarda terim çoğu zaman "lezbiyen ve gey" olarak imlenen daha kurumsallaşmış ve reformcu politikalara direnmek isteyen genç bir nesle hitap ederken; bazı durumlarda, çoğu zaman aynı durumlardır bunlar, kelime, "*queer*"in beyaz olmayan toplumlarda nasıl bir rol oynadığı – ya da nasıl herhangi bir rol oynamada başarısız olduğu – meselesini tam anlamıyla ele almayan ağırlıklı olarak beyaz bir harekete işaret eder. Bazı koşullarda lezbiyen bir aktiviz-

mi harekete geçirirken,[9] diğer koşullarda kadınlar ve erkekler arasında hatalı bir birliği temsil eder. Kuşkusuz, bu terimin eleştirisi lezbiyen ve gey politikalarında feminist ve anti-ırkçı hareketlenmenin canlanmasına önayak olabilecek, veya bu sahaların radikal olarak birbirinden ayrı olduğunu varsaymayan yeni birleştirici ittifak olasılıkları sunabilecektir. "*Queer*", onu harekete geçiren dışlamalar nedeniyle kendisine direnen taleplere uyum sağladığı ve yol verdiği ölçüde yeniden gözden geçirilecek, bertaraf edilecek ve muğlak kılınacaktır.

"Özgürlüğümüzü" temsil eden siyasal koşulları yoktan yaratmadığımız gibi, toplumsal hasarın acısını taşıyan şartlardan sorumlu da değiliz. Ancak bu koşulların hiçbiri, sonuç olarak, siyasal söylem içinde çalışılması ve yeniden işletilmesi daha az zaruri olan koşullar değildir.

Dolayısıyla, "kadın", "*queer*", "gey" ve "lezbiyen" kategorileri üzerinde hak iddia etmek, tam da bu kategorilerin bizim bilgimiz ötesinde üzerimizde hak iddia etme yollarından ötürü, siyasal olarak zorunluluğunu korumaktadır. Bu kategoriler üzerinde içerden hak iddia etmek onların hukukta, kamu düzeninde, sokakta, "özel" yaşamdaki homofobik intikallerini reddetmek adına gereklidir. Ancak kimliğin zorunlu hatasını (Spivak'ın terimi) harekete geçirmenin gerekliliği, kimliğin aleyhine işleyen bir terimin demokratik mücadelesiyle, özellikle ırkçı ve kadın düşmanı söylemsel rejimler söz konusu olduğunda, her zaman gerilimli bir ilişki içine girecektir. Eğer "*queer*" politika diğer iktidar modalitelerinden bağımsız bir tutum sergilerse, kendi demokratikleştirici gücünü kaybedecektir. "*Queer*"in politik yapısökümü bu tür kelimelerin kullanımını felç etmemeli, ideal olarak, menzilini genişletmeli, bize bu terimlerin ne pahasına ve ne amaçla kullanıldığını, ve bu kategorilerin hangi iktidar ilişkileri aracılığıyla işlendiğini düşündürmelidir. Kimi yeni ırk kuramları "ırk"ın "ırkçılığın" hizmetindeki kullanımının altını çizdiler

9 Cherry Smith, *Lesbians Talk Queer Notions*, Londra: Scarlet Press, 1992.

ve *ırksallaş(tır)ma* sürecine, ırkın oluşumuna dair siyasi içerikli bir sorgulama önerdiler.[10] Böylesi bir sorgulama, söz konusu terimin oluşumuna dair bir araştırmanın, o terimde risk altında olan ya da önem arz eden şeyin ne olduğu sorusuyla bağlantılı olduğu fikrinde ısrar etmesine rağmen, terimi askıya almaz ya da men etmez. Bu mesele *queer* çalışmaları için de ele alınabilir, şöyle ki "*queer*"leştirme (a) eşcinselliklerin *oluşumu* üzerine bir araştırmaya (terimin tutarlığını, sorgulamadan kabul edilmesi lehinde siyasi baskılara rağmen, varsaymayan tarihsel bir soruşturmaya) ve (b) terimin halihazırda beslendiği deformatif ve zimmetçi gücü üzerine bir araştırmaya işaret edebilir. Böylesi bir tarih anlayışında söz konusu olan, eşcinselliğin ırksal sınırlar boyunca farklılıklara dayalı oluşumu olacaktır ki bu ırksal ve üremeye dayalı ilişkilerin nasıl birbirlerine eklemlenmiş bir hale geldiği sorusunu da içerecektir.

Her özne pozisyonu, tek bir anlamı olmayan birbirine yakınsayan bir iktidar ilişkileri sahası olduğu için kimlik kategorilerinin yeterli olmadığını söylemek cazip görünebilir. Ancak böylesi bir formülasyon, söz konusu yakınsak iktidar ilişkilerinin işaret ettiği özneye yönelik bu radikal meydan okumayı hafife alır. Çünkü bu ilişkileri bünyesinde barındıran ve üstlenen kendisinin-özdeşi bir özne, bir öz-kimlik, bu ilişkilerin yakınsayacağı bir alan, yoktur. Bu yakınsama ve birbirine eklemlenme öznenin çağdaş yazgısının ta kendisidir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, kendinin-kopyası bir mevcudiyet olarak özne, artık yoktur.

Kimlik kategorileri tarafından icra edilen bu geçici totalizasyon işte bu yüzden zorunlu bir hatadır. Eğer kimlik zorunlu bir hata ise, "*queer*"in iddiası, bağlı olma ya da ilişkilenme haline dair bir terim olarak zorunlu olacaktır ama temsil eder gibi göründüğü şeyleri tam olarak tanımlayamayacaktır. Sonuç olarak, terimin olumsallığını doğrulamak gerekecektir:

10 Omi ve Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*, Londra: Routledge, 1986.

"*Queer*" tarafından dışlananlar ama onun tarafından temsil edilmeyi de haklı olarak umanların onu alt etmesine izin vermek, "*queer*"in, siyasal sözlüğü çok farklı bir yatırımlar dizisini içerebilecek daha genç bir nesil tarafından şu an tahmin edilemeyecek anlamları üstüne almasına izin vermek gerekecektir. Kuşkusuz, "*queer*" kelimesinin kendisi genç lezbiyenler ve gey erkekler için, ve başka bağlamlarda, lezbiyen müdahaleler için, ve diğer bağlamlarda, terimin anti-homofobik politikalarla bir bağlılığı beyan ettiği biseksüeller ve heteroseksüeller için, tam olarak söylemsel bir toplanma alanı haline gelmiştir. Terimin kullanımı önceden tam olarak sınırlanmamış böylesi bir söylemsel saha haline gelebilmesi, sadece *queer* politikaların demokratikleştirilmesini devam ettirmek amacıyla değil, terimin spesifik tarihselliğini ifşa etmek, doğrulamak ve yeniden şekillendirmek için de korunmalıdır.

TOPLUMSAL CİNSİYET PERFORMATİVİTESİ VE *DRAG*

Söylemsel olarak yeniden imleme mefhumu toplumsal cinsiyet parodisi ya da taklidi [*impersonation*] mefhumuyla nasıl bağlantılandırılabilir? Öncelikle, toplumsal cinsiyeti bir taklit olarak almak ne anlama gelir? Bu, birinin bir maskeyi ya da personayı giyindiği, bu "giyinme"nin öncesinde duran ve başlangıçtan itibaren kendi toplumsal cinsiyetinden farklı bir şey olan "biri"nin varolduğu anlamına mı gelir? Ya da bu taklit, söz konusu "biri"nin vazgeçilebilir sanatından çok onun şekillendirici önkoşulu biçiminde işleyerek, onun öncesinde varolur ve onu biçimlendirir mi?

Toplumsal cinsiyetin, yukarıdaki ilk modele göre, *drag* olarak yorumlanması birtakım koşulların sonucu olarak ortaya çıkar. Bu modellerden birini, *drag*'a performatifliğin bir örneği olarak atıfta bulunarak, ben ortaya atmıştım. Bu hareket bazıları tarafından performatifliğin *simgesi* olarak ele alın-

dı. Eğer *drag* performatifse, bu bütün performatifliğin *drag* olarak anlaşılacağı anlamına gelmez. *Cinsiyet Belası*'nın yayımlanması, "kadınlık, giyinilir" gibi iddiaları öne süren birtakım yayınlarla aynı zamana rastladı ama ben asla toplumsal cinsiyetin giysiler gibi olduğunu, ya da giysilerin kadını kadın yapan şeyler olduğunu, düşünmedim. Ancak, teatral failliğin kamusallaştırılmasının *queer* hareketin siyasal ihtiyaçları çerçevesinde merkezi bir hal aldığını da eklemeliyim.[11]

Cinsiyetleşmenin vuku bulduğu pratik, ve normların bedenselleşmesi, zorunlu bir pratik, zora dayanan bir üretimdir; ancak tam da bundan ötürü tamamen belirleyici değildir. Toplumsal cinsiyet bir görev olduğu ölçüde, asla beklentiler dahilinde tam olarak yerine getirilemeyen bir görevdir, öyle ki ona tâbi olan yaklaşmaya mecbur edildiği ideali asla tam anlamıyla yaşayamaz. Dahası, bu bedenleşme tekrarlanan bir süreçtir. Ve burada tekrarlama tam olarak dildeki özne tarafından belirlenen iradi hakimiyetin kibrine zarar veren bir tekrarlama olarak yorumlanabilir.

Paris Yanıyor'un açıkça gösterdiği gibi, *drag* sorunsuz bir biçimde altüst edici değildir. *Drag*, ideal cinsiyetlerin heteroseksüel olarak icra edilmesini ve doğallaştırılmasını sağlayan sıradan taklitleri yansıttığı ve onların iktidarını bu ifşayı yerine getirerek azalttığı sürece altüst edici bir işleve hizmet eder.

11 Teatrallik bu nedenle tamamen kasıtlı, tasarlanmış bir şey değildir. Ancak aksi okumaları, "Performative Acts and Gender Constitution" isimli çalışmamda toplumsal cinsiyeti "göndergesel olmayan ve yönelimsel" bir performatiflik olarak ele almam mümkün kılmış olabilir. der. Sue-Ellen Case, *Performing Feminisms*, Baltimore: Johns Hopkins University, 1991, ss. 270-282. Burada "yönelimsel" kelimesini spesifik olarak fenomenolojik bir bağlamda kullanıyorum. Fenomenolojide "yönelimsellik" gönüllü ya da kasıtlı bir edime işaret etmez, aksine bilinci (ya da dili) *bir nesneye sahip olan* şey, ya da daha spesifik olarak, *varolan ya da olmayan bir nesneye yönelen* şey olarak tanımlamamızı sağlar. Dolayısıyla bilincin bir edimi *imgesel* bir nesneye yönelebilir (onu varsayabilir, tesis edebilir, kavrayabilir). Düşüncelliği çerçevesinde toplumsal cinsiyet, yönelimsel bir nesne, kurulu ancak varolmayan bir ideal, olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet, Drucilla Cornell'in bir imkansızlık olarak ele aldığı "dişil"e benzer. Bkz. *Beyond Accommodation*, New York: Routledge, 1992.

Ancak heteroseksüelliğin doğallaştırılmış statüsünü ifşa etmenin onun altüst edilmesiyle sonuçlanacağına dair bir garanti verilemez. Heteroseksüel normları onları *sorgulamaksızın* yeniden idealleştiren, doğa-bozan parodilerde görebileceğimiz gibi, heteroseksüellik, hegemonyasını kendi doğa-bozumu *üzerinden* gevşetebilir.

Bazı diğer durumlarda, bir toplumsal cinsiyet idealinin ya da normunun taşınabilirliği, bu idealin veya normun sürdürdüğü dışkılayıcı iktidarı sorgulamamızı sağlar. Çünkü bir topluluğu dışkılamak adına kullanılmış olan bir terimin işgal edilmesi ya da yeniden bölgeselleştirilmesi bir direniş alanı, etkinleştirici toplumsal ve siyasi bir yeniden imleme imkanı haline gelebilir. Bu bir noktaya kadar "*queer*" mefhumunda ortaya çıkmıştır. Bu kelimenin yeniden düzenlenişi kendi aleyhine olan bir yasağı ve bozumu yeniden icra eder ve bu kelimenin üzerinden farklı bir değerler düzenini siyasi bir olumlama üreterek kamulaştırır. Oysa "*queer*"in önceki kullanımı tam anlamıyla böylesi bir olumlamanın kökünü kazımak gibi bir nihai amaca işaret eder.

Ancak toplumsal cinsiyet normlarının bedenselleşmesi ile söylemin performatif kullanımı arasında bir fark olduğu düşünülebilir. Bunlar "performatifliğin" iki farklı anlamı mıdır, ya da bunlar, içinde belli toplumsal emperatiflerin zorunlu karakterinin daha ümit verici bir kontrol kaybına tâbi oldukları atıfsallık modları olarak birbirlerine yakınsar mı? Toplumsal cinsiyet normları belli dişillik ve erillik ideallerini, heteroseksüel bağın idealleştirilmesiyle neredeyse daima ilişkili olanlarını, bedenselleştirmeyi şart koşarak işler. Bu bağlamda, başlatıcı performatif "Bu bir kız!", "sizi karı koca ilan ediyorum" teyidinin gelişini müjdeler. Dolayısıyla, bir bebeğin söylem içinde "bir lezbiyen!" olarak çağrıldığı karikatür parçasının tuhaf hazzı buradan gelir. Özcü bir şaka olmasının ötesinde, bu performatifin *queer* tahsisi heteroseksüelleştirici yasanın bağlayıcı iktidarını ve onun istimlak edilebilirliğini taklit ve ifşa eder.

"Kız"ın isimlendirilişinin geçişli olduğu, yani belli bir "kızlaştırma"nın zorunlu kılınmasını sağlayan süreci başlattığı sürece, terim ya da onun sembolik iktidarı norma asla tam anlamıyla yaklaşamayan, bedensel olarak kamusallaştırılmış bir dişilliğin oluşumunu yönetir. Ancak bu, tutarlı bir özne olmaya hak kazanmak ve öyle kalmak için norma "atıf"ta bulunmaya zorlanmış bir "kız"dır. Dolayısıyla dişillik, bir seçimin ürünü değildir, zoraki olarak bir norma atıfta bulunmadan ibarettir; karmaşık tarihselliği disiplin, düzen ve ceza ilişkilerinden ayrılamaz olan bir atıfta bulunma. Kuşkusuz, bir toplumsal cinsiyet normunu üstüne alan "biri"nden bahsedilemez. Aksine toplumsal cinsiyet normuna yapılan gönderme, "biri" olmaya hak kazanmak, "biri" olarak yaşayabilir olmak için zorunludur ki burada öznenin oluşumu toplumsal cinsiyet normlarının meşrulaştırılmasının öncelikli operasyonuna dayanır.

Bir normun tutarlı bir öznenin üretilmesi için belli bir "atfi" zorunlu kılmasından dolayı toplumsal cinsiyet performatifliği mefhumunun yeniden düşünülmesine ihtiyaç vardır. Ve böylesi bir zorunlu atıfsallıkla tamamen ilişkili olarak toplumsal cinsiyetin teatralliğini de açıklamak durumundayız. Teatralliğin kendini teşhir ya da kendini yaratma ile bir araya getirilmesi zorunlu değildir. *Queer* politikalarda, "*queer*" olan imin kendisinde, "*queer*" kelimesinin reddedici gücünün cinsel meşruiyetin koşullarına karşı bir muhalefeti onaylayacak şekilde tersine çevrildiği yeniden imleyici bir pratik okuruz. Çelişkili, fakat aynı zamanda ümit vadeden bir biçimde, çeşitli homofobik çağırmalar üzerinden kamusal söylemin içine doğru "*queer*'leştirilen" özne bu terimi direniş adına söylemsel bir temel olarak üstlenir ve ona atıfta bulunur. Bu tür bir atıf tersine döndürdüğü söylemsel konvansiyonu taklit ettiği ve abartılı kıldığı ölçüde teatral olarak belirir. Böylesi abartılı bir jest kendi dışkılayıcı stratejilerinin koşullarını kontrol edemeyen homofobik "yasa"nın ifşası için büyük bir önem teşkil eder.

Kanımca, çağdaş *queer* politikalar içerisinde teatral olanı siyasi olana karşı konumlamak mümkün değildir: "Toplu ölüm" pratiğinde ölümün abartılı "performans"ı, ve *queer* aktivizmin kamusal ve özel alan arasındaki dolaba kapatıcı (*closeting*) ayrımı altüst etmiş olmasına aracılık eden teatral "dışardalık", kamusal alan boyunca siyasileşme ve AIDS farkındalığı konularında sahalar üretmiştir. Kuşkusuz, *queer*'ler için teatralliğin artan siyasileşmesinin önem arz ettiği bir dizi tarih yazılabilir (bunun teatral ve politik olanı *queer*'liğin içerisinde iki zıt kutup olarak ele almaktaki ısrardan daha verimli olduğunu düşünüyorum). Böylesi bir tarih, *çapraz-giyinme* gelenekleri, *drag* baloları, sokak yürüyüşleri, butch-femme gösterileri, yürüyüş (New York) ile geçiş töreni (San Fransisco) arasındaki kayma, ACT UP'ın toplu ölümleri, Queer Nation'ın toplu öpüşleri, AIDS yararına yapılan *drag* performanslar (burada Lypsinka'nınki ve Liza Minelli'nin sonunda Judy'yi canlandırdığı şovunu eklemek isterim[12]), teatral iş ile teatral aktivizmin yakınlaşması,[13] lezbiyen olanın cinselliğinden arındırılışına etkili bir biçimde karşı çıkan taşkın lezbiyen cinselliğini ve ikonografisini icra etmek, AIDS araştırmalarının ve buna bağlı sosyal yardım meselelerinde hükümetin finansal olarak ihmaline dikkat çekmek ve buna ilişkin bir öfke uyandırmak adına gey ve lezbiyen aktivistlerin kamusal forumlara olan stratejik müdahaleleri içerebilir.

Siyasetçilerin AIDS meselesine dair öldürücü ihmallerine karşı siyasi öfkenin gittikçe artan teatrelleştirilişi, "*queer*"in

12 David Román, "It's My Party or I'll Die If I Want To!: Gay Men, AIDS, and the Circulation of Camp in U.S. Theatre," *Theatre Journal* 44, 1992: ss. 305-327; Román, "Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community," *Critical Theory and Performance*, der. Janelle Reinelt ve Joseph Roach, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

13 Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist*, New York: St Martin's Press, 1989; der. Douglas Crimp ve Adam Rolston, *AIDSDEMOGRAPHICS*, Seattle: Bay Press, 1990; Doug Sadownick, "ACT UP Makes a Spectacle of AIDS," *High Performance* 13, 1990: ss. 26-31. David Román'a teşekkür ederim.

homofobik bir dışkılama ve yok etme stratejisi içerisindeki konumundan, bu çağırmanın utanç etkisinden ısrarlı bir biçimde kamusal olarak ayrılmasına doğru giden bir yeniden bağlamsallaştırma dahilinde alegorileştirilir. Utanç sadece AIDS'in değil *queer* olma halinin de (utanç) lekesi olarak üretildiği ölçüde – ki burada ikinci durum homofobik nedensellikler üzerinden hastalığın "sebebi" ve "tezahürü" olarak anlaşılır - teatral öfke, utancın bu çağırma haline karşı oluşan kamusal direncin bir parçasıdır. Homofobinin hasarları aracılığıyla harekete geçirilen teatral öfke bir "eyleme dökme" ["*acting out*"] üzerinden bu hasarları tekrar eder. Bu "eyleme dökme" hali söz konusu hasarları sadece tekrarlayıp nakletmez. Aynı zamanda ölümün ve hasarın abartılı teşhirini AIDS'e ve acının grafik temsiline olan epistemik direnci alt etmek için kullanır. Öpüşmenin abartılı teşhirini ise gittikçe görünürleşen ve kamusallaşan eşcinselliğe yönelik epistemik körlüğü kırmak için kullanır.

MELANKOLİ VE PERFORMANSIN SINIRLARI

"Drag"in eleştirel potansiyeli, "cinsiyet"in yaygın bir biçimde heteroseksist olarak değerlendirdiğim egemen hakikat-rejimine yönelik bir eleştiri ile ilgilidir. Dişilliğin psişik bir yaradılış ya da benliğin nüvesi olarak ele alınan "iç" hakikati ile görünüş ve takdim olarak görülen "dış" hakikati arasındaki ayrım içinde sabit bir "hakikat"in ikame edilemeyeceği çelişkili bir toplumsal cinsiyet oluşumu üretir. Toplumsal cinsiyet ne "içsel" ve "saklı" olarak algılanan, tümüyle psişik bir hakikattir, ne de yüzeysel bir görünüme indirgenebilir, aksine bu kararsızlık psişe ile görünüm *arasında* vuku bulan bir oyun olarak takip edilebilir ki burada görünüm *kelimelerde* beliren şeyi içerir. Dahası bu, heteroseksist sınırlamalara tam olarak indergenemez olmasına rağmen onlar tarafından düzenlenen bir "oyun" olacaktır.

Toplumsal cinsiyetin icra edilen [*perform*] edilen kısmının toplumsal cinsiyetin "hakikat"i olduğu sonucuna hiçbir bağlamda varamayız, sınırlanmış bir "edim" olarak performans performatifliğinden ayrılır. Performatiflik icra edenin öncesinde duran, onu sınırlayan ve aşan normların tekrarından oluşur ve bu bağlamda icracının "irade"sinin ya da "seçim"inin bir ürünü olarak düşünülemez; dahası, icra edilen bulanık, bilinç altında, ve icra edilemez olarak kalan şeyi reddetmese bile saklar. Performatifliğin performansa indirgenmesi bir hata olur.

Ancak, *drag*'ın, içeriye dair bir hakikatin performans anında dışa vurulduğunu farz eden dışavurumcu modelinin reddi, toplumsal cinsiyetin nasıl *belirdiği* ve neyi *imlediği* arasındaki ilişkinin psikanalitik olarak değerlendirilmesiyle desteklenmelidir. Psikanaliz bilinçdışının bulanıklığının psişenin dışsallaştırılmasına sınırlar koyduğu konusunda ısrar eder. Dışsallaştırılan ve icra edilenin, ancak gösterenden ve bedensel meşruiyetin alanından kovulmuş olana referans üzerinden anlaşılabileceğini tartışır ki bence bu yerinde bir tartışmadır.

İnkar edilmiş özdeşimler, yani "görünmeyen" özdeşimler, görünen özdeşimleri ne kadar kesin bir şekilde çevreler ve maddeselleştirir? Bu noktada *drag* olarak toplumsal cinsiyet mefhumunu toplumsal cinsiyet melankolisinin analizi üzerinden yeniden düşünmek faydalı gibi görünüyor.[14] Melankolik *drag queen*'in ikonografik figürü göz önünde bulundurulduğunda, bu terimlerin birlikte nasıl işleyip nasıl işlemeyeceği ele alınabilir. Bu noktada, performansa yol veren ve performansın canlandırdığı söylenen inkar sonrasında, onun psikanalitik anlamda "dışavurum"u, "eyleme dökme" halini nasıl bağladığı sorusunu da sorabiliriz.[15] Eğer Freudcu anla-

14 *Gender Trouble*, Londra: Routledge, 1990, ss. 57-65. [Eserin Türkçe çevirisi *Cinsiyet Belası*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2008]

15 Bu tartışma için, performatiflik ve inkar arasındaki ilişkiyi ele alıp düşünmemi tavsiye eden Laura Mulvey'e, ve melankoli ve *drag* arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek konusunda beni cesaretlendiren Wendy Brown'a

mıyla melankoli yası tutulmamış bir kaybın sonucu ise (kayıp nesnenin/Ötekinin psişik bir figür olarak, Ötekiyle artan bir özdeşim, çözülmemiş öfkenin ve arzunun dışavurumu gibi sonuçları beraberinde getirerek, varlığını sürdürmesi),[16] "dışavurum" olarak anlaşılan performans tanınmamış bir kaybın problemi ile ilgili olabilir. *Drag* performansta, yası tutulmamış bir kaybın olduğu yerde (ve eminim ki böylesi bir genelleme evrenselleştirilemez), belki de icra edilen özdeşimin içinde yer alan, reddedilmiş ve özümsenmiş bir kayıptır, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir idealleştirme ve onun radikal olarak ikamet edilemezliğini tekrar eden bir kayıptır. Bu, ne dişilin eril tarafından bölgeselleştirilmesin, ne dişilin erile "imrenişi"nin, ne de toplumsal cinsiyetin olmazsa olmaz esnekliğinin bir göstergesidir. Bunun bize gösterdiği şey, toplumsal cinsiyet performansının yasını tutamadığı kaybı alegorileştirdiği, bir nesnenin gidişini kabullenememenin bir yolu olarak fantazmatik bir şekilde içeri alındığı ve o nesnenin sahiplenildiği birleştirici bir melankoli fantezisini alegorileştirdiğidir.

Yukarıdaki analiz risklidir çünkü dişilliği icra eden bir "erkek" ya da erilliği icra eden bir "kadın" söz konusu olduğunda (ikincisi, dişillik her zaman daha çok görünüşle ilgili bir cinsiyet olduğu için, daha az icra edecektir) bu analiz, erkek icracıda dişillik figürüne, kadın icracıda erillik figürüne dair bir bağlılığın, kaybın ve reddin varolduğunu öne sürer. Dolayısıyla *drag*'ın çaprazlama cinsiyetlenmiş özdeşim çabasını vurgulamak önemlidir, ancak bu çapraz cinsiyetli özdeşim homoseksüelliğin üzerine düşünmek için örnek teşkil eden bir paradigma değildir, kimi koşullarda böyle olabilse de. Bu bağlamda *drag, toplumsal cinsiyete* istikrar kazandıran melankolik sahiplenici [*incorporative*] fanteziler dizisini alegorileş-

teşekkür ederim. İnkarın performatifliği koşullandırdığı varsayımından hareketle toplumsal cinsiyetin bir fetiş modeli üzerinden ele alınıp alınamayacağı sorusu dahil olmak üzere, aydınlatıcı önerileriyle bu çalışmadaki spekülasyonlara katkıda bulunan Mandy Merck'e de teşekkür ederim.

16 "Freud and the Melancholia of Gender", *Gender Trouble* içinde.

tirir. *Drag* icracıların hatırı sayılır bir kısmının heteroseksüel olması bir tarafa, eşcinselliğin en iyi şekilde *drag* olan bir performatiflik üzerinden açıklanabileceğini düşünmek hatalıdır. Ancak bu analizde yararlı gibi gözüken şey, heteroseksüelleştirilmiş toplumsal cinsiyetlerin, herhangi bir eşcinsellik *olasılığından* feragat ederek, kendilerine bir heteroseksüel nesneler alanı yarattığıdır. Ancak bir tür engelleme olan bu durum, arzulamanın imkansız olduğu nesneler için de bir alan üretir ve biçim vermeye aracılık ettiği sıradan psişik ve performatif pratikleri ifşa ederek alegorileştirir. *Drag* böylece *heteroseksüel melankoliyi* bir alegoriye dönüştürür ki bu, eril toplumsal cinsiyetin bir arzu olasılığı olarak erilin yasını tutmayı reddetme üzerinden şekillendirildiği, dişil toplumsal cinsiyetin dişilin olası bir arzu nesnesi olmaktan dışlanmasına aracılık eden – bu dışlama asla yası tutulmamış ancak dişil özdeşimin ta kendisinin yükselişi üzerinden "korunmuş" bir dışlamadır- sahiplenici bir fantezi üzerinden şekillendirildiği bir melankolidir. Bu bağlamda, "en hakiki" lezbiyen melankolik tamamen heteroseksüel kadın, "en hakiki" gey melankolik ise tamamen heteroseksüel (*straight*) erkektir.

Ancak *drag*'ın ifşa ettiği şey, icra edilen toplumsal cinsiyetin çeşitli şekillerde farklı bir "icra edilemez"ler alanı kuran bir dizi inkar edilmiş bağlılıklar ya da özdeşimler aracılığıyla oluştuğu, toplumsal cinsiyet temsilinin "normal" kuruluşudur. Kuşkusuz, *seksüel olarak* icra edilemez olanı tesis eden, *toplumsal cinsiyet özdeşimi* olarak icra edilebilir.[17] Eşcinsel bağlılıklar normatif heteroseksüellik içinde tanınmamış kaldığı ölçüde, sadece ortaya çıkan ve akabinde yasaklanan arzular olarak kurulmazlar. Aksine bu arzular baştan beri yasaklı arzulardır. Onlar sansürün öte tarafından

17 Bu, dışlayıcı bir matrisin birinin nasıl özdeşim kurduğu ve nasıl arzuladığı arasında kesin bir ayrım tesis ettiğini öne sürmek anlamına gelmez. Heteroseksüel ve homoseksüel ilişkilerde, veya seksüel pratiğin biseksüel geçmişinde, özdeşim ve arzunun birbiriyle kesişmesi mümkündür. Dahası, "erillik" ve "dişillik" kategorileri, ne erotikleştirilen özdeşimi ne de erotikleştirilen arzuyu bağlamaz.

ortaya çıktıklarında, adeta mümkün olanın içinde imkansızı icra ediyormuşçasına beraberlerinde imkansızın işaretini de taşıyabilirler. Bu arzular açıkça yası tutulabilecek bağlılıklar olmayacaklardır. Burada söz konusu olan yasın *reddedilmesinden* öte (tercihi vurgulayan bir formülasyondır bu) bu yasın, eşcinsel aşkın kaybını kabullenmeye dair kültürel konvansiyonların yokluğu tarafından icra edilen engellenişidir. Ve bu yokluk, sıradan heteroseksüel erilliğin ve dişilliğin kendilerini doğrulamalarını sağlayan abartılı özdeşimler olarak okunabilecek bir heteroseksüel melankoli kültürü yaratır. *Straight* [heteroseksüel] erkek "asla" arzulamadığı ve "asla" kaybının yasını tutmadığı erkek olur (o erkeği taklit eder, ona atıfta bulunur, onun statüsünü kendinde varsayar); *straight* kadın "asla" arzulamadığı ve "asla" kaybının yasını tutmadığı kadın olur. (o kadını taklit eder, ona atıfta bulunur, onun statüsünü kendinde varsayar). Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet olarak en bariz şekilde icra edilen, her yere sızan bir inkarın işareti ve semptomudur.

Dahası, AIDS'ten ölenlere yönelik yasın kamusallaştırılması ve politikleştirilmesi tam olarak gey melankolinin bu yaygın kültürel riskine (basının "depresyon" olarak genelleştirdikleri şeye) karşı koyabilmek içindir. The NAMES Project Quilt'in, sınırsız kaybı kamusal olarak kabul etmenin bir yolu olarak ismin ta kendisini ritüelleştirip tekrarlaması buna bir örnek teşkil eder.[18]

Yas konuşulamaz kaldığı sürece kayba dair olan öfke, kabul edilmez olarak kalmak suretiyle, katmerlenir. Ve eğer kayba dair olan bu öfke kamusal olarak yasaklanırsa, bu yasaklamanın melankolik sonuçları intihar düzeyine ulaşabilir. Yas amaçlı kolektif kurumların ortaya çıkması hayatta kalmayı sürdürme, cemiyeti yeniden toparlamak, akrabalıkları yeniden işleme sokmak, destek verici ilişkileri yeniden dokumak adına çok önemlidir. Ve bunlar ölümü kamusallaştırılmayı ve

18 Douglas Crimp, "Mourning and Militancy," *October* 51, 1989: ss. 97-107.

dramatikleştirmeyi içerdikleri sürece kültürel olarak engellenip yasaklanan yas sürecinin amansız psişik sonuçlarına karşı yaşamı olumlayan yanıtlar olarak okunmayı isterler.

TOPLUMSAL OLARAK CİNSİYETLENDİRİLMİŞ VE SEKSÜEL PERFORMATİVİTE

Söylemin "icra edici" olarak tanımlanmasına neden olan mecaz, toplumsal cinsiyet normlarının abartılı statüsünün merkezi bir önem arz ettiği performansın teatral boyutuyla nasıl bağlantılandırılır? *Drag*'da "icra edilen" şey, kuşkusuz, toplumsal cinsiyetin *imidir*, vücuda getirdiği bedenle aynı olmayan, ama onsuz da düşünülemeyecek bir imdir. Bir toplumsal cinsiyet emperatifi – "kız!" – olarak anlaşılan bu im bir görevden çok bir emre işaret eder ve bu şekilde kendi itaatsizliklerini üretir. Bu emirle olan abartılı mutabakat normun kendisinin abartılı statüsünü açığa çıkarır ve kültürel emperatifin okunur olabilmesine aracılık eden bir kültürel im haline gelir. Heteroseksüel toplumsal cinsiyet normları yakınlaşılamayacak idealler ürettiği sürece, heteroseksüelliğin, "erkek" ve "kadın"ın abartılı versiyonlarının düzenlenmiş üretimi üzerinden işlediği söylenebilir. Bunlar çoğunlukla zorunlu performanslardır, hiçbirimizin seçmediği ancak her birimizin uzlaşmasının zorunlu kılındığı performanslardır. Bunu "uzlaşmanın zorunlu kılınması" olarak yazmamın nedeni, bu normların zorunlu özelliklerinin onları her zaman etkili kılmayışıdır. Böylesi normlar kendi etkisizlikleri tarafından sürekli olarak kuşatılmış haldedir, endişe içinde kendi yargı yetkilerini yerleştirmek ve büyütmek için yinelenerek sarf edilen çaba, bu yüzdendir.

Dolayısıyla normların yeniden imlenmesi *etkisizliklerinin* bir fonksiyonudur, ve böylece altüst etme sorunu, *normdaki zayıflığı kullanma* sorunu, onun yeniden eklemleniş pratiklerini kucaklama meselesi haline gelir. *Drag*'ın eleştirel

potansiyeli, sanki sırf sayıda artış bir işe yarayacakmış gibi, toplumsal cinsiyetlerin çoğalması ile ilgili değildir, aksine heteroseksüel rejimlerin kendi ideallerini tamamen yasallaştırmakta ve bünyeleri dahilinde kontrol altında tutmaktaki başarısızlıkları ve bunun ifşası ile ilgilidir. Bu yüzden, söz konusu olan *drag*'ın heteroseksüelliğe *karşı çıkması* ya da *drag*'ın çoğalmasının heteroseksüelliği devireceği değildir; aksine *drag*, heteroseksüelliğin ve onun kurucu melankolisinin alegorileştirilmesidir. Abartılı olan üzerinden işleyen bir alegori olarak *drag* aslında neyin sadece abartıya ilişkin olarak belirlenmiş olduğunu açığa çıkarır: Heteroseksüel performatifliğin olduğundan eksik gösterilmiş, doğal karşılanmış, niteliğini. Bu durumda, *drag* abartılı normların heteroseksüel bir dünyeviyat olarak gösterilme yolları üzerinden okunabilir. Aynı zamanda, bahsettiğim nedenden ötürü, itaat edilmesi gereken emirler olarak değil "atıfta bulunulan", bükülen, *queer*'leştirilen, heteroseksüelmiş gibi açığa çıkarılan emperatifler olarak algılanan bu normlar, bu süreçte mutlak olarak altüst edilmezler.

Heteroseksüellik kısmi olarak toplumsal cinsiyet normlarının istikrarını sağlama üzerinden işlemesine rağmen, toplumsal cinsiyetin heteroseksüel matrisi içeren ve onu aşan yoğun bir imler alanına işaret ettiğini vurgulamak önemlidir. Cinsellik formları tek taraflı olarak toplumsal cinsiyeti belirlememesine rağmen, toplumsal cinsiyet ile cinselliğin arasında nedensel ve indirgemeci olmayan bir bağlantıyı muhafaza etmek hayati bir önem taşır. Tam da homofobi, çoğunlukla hasarlı, zayıf ya da başka şekillerde dışkılanmış toplumsal cinsiyetleri eşcinsellere atfetmesi, gey erkeklerin "dişil" ya da lezbiyenlerin "eril" olarak nitelenmesi üzerinden işlediği için ve eşcinsel edimlerin icrasına yönelik homofobik terör, varolduğu yerde, çoğunlukla uygun toplumsal cinsiyeti kaybetmeye yönelik olan bir terör olduğu için ("bundan böyle gerçek veya uygun bir erkek olmamak" veya "bundan böyle gerçek ya da uygun bir kadın olmamak"), cinselliğin nasıl toplumsal cinsiyetin denetimi ve

utandırmayla mecbur edilişi üzerinden düzenlendiğini açıklayan kuramsal bir aracın varlığını korumak hayatidir.

Birtakım cinsel pratiklerin insanları birbirine toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bağladığından daha kuvvetli bir şekilde bağladığını iddia etmek isteyebiliriz.[19] Ancak bu iddialar ile sadece belli ilişki koşullarında uzlaşılabilir; ne seksüel pratikte ne de toplumsal cinsiyette birini diğerine göre ayrıcalıklı kılan bir şey yoktur. Ancak seksüel pratikler, içinde vuku buldukları toplumsal cinsiyet ilişkilerine bağlı olarak her zaman farklılıklara dayalı bir biçimde tecrübe edilir. Ve eşcinselliğin içinde, "eril" ve "dişil" kategorilerinin ötesine geçen bir kuramsallaştırmayı gerektiren "toplumsal cinsiyet" formları bulunabilir. Eğer toplumsal cinsiyeti aşmanın bir yolu olarak seksüel pratiğe ayrıcalık tanımaya çalışıyorsak, bu iki alanın *analitik* olarak ayrılabilirliğinin gerçekte bir ayrım olarak anlaşılmasının bedelinin ne olduğunu sorabiliriz. Belki de, toplumsal cinsiyet farklarını toptan aşan ve "erillik" ve "dişillik" göstergelerinin okunabilir olmadığı böylesi seksüel pratik fantezilerini tahrik eden belirli bir toplumsal cinsiyet derdi söz konusu olabilir mi? Bu, bildiğini bilmemeye çalışan ama yine de bilen, paradigmatik olarak fetişist bir cinsel pratik olmaz mıydı? Bu soru fetişi küçültmek için sorulmadı (onsuz kim bilir nerde olurduk?); cinsellik ve toplumsal cinsiyet arasındaki radikal ayrılabilirlik sadece fetişin mantığıyla mı düşünülebilir sorusunu gündeme getirmek için soruldu.

Catherine MacKinnon'ın teorisi gibi teorilerde, boyun eğmeye dair seksüel ilişkiler, "erkekler"in cinsel olarak hükmedici, "kadınlar"ın ise itaat üzerinden tanımlandığı bir toplumsal pozisyon üzerinden, farklara dayalı toplumsal cinsiyet kategorilerini kuran ilişkiler olarak algılanır. MacKinnon'ın oldukça determinist olan açıklamaları, toplumsal cinsiyetin katı çerçevesinin dışında kuramsallaştırılabilecek cinsellik ilişkilerine ve toplumsal cinsiyeti öncelikli nesnesi olarak almayan seksüel

19 Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others," *South Atlantic Quarterly* 88:1, 1989: ss. 53-72.

regülasyon çeşitlerine (örneğin sodomi yasağı, kamusal seks, akte dayalı eşcinsellik) bir alan tanımaz. Dolayısıyla, Gayle Rubin'in "*Thinking Sex*"te cinsellik ve toplumsal cinsiyet alanları arasında kurduğu etkileyici ayrım ve Sedgwick'in bu pozisyonu yeniden formüle edişi MacKinnon'ın determinist yapısalcılığına önemli bir kuramsal muhalefet oluşturur.[20]

Bence bu ayrımın, bugün *queer* kuram ve feminizm arasındaki farkları uzlaştırmak adına yeniden düşünülmesine ihtiyaç var.[21] Kuşkusuz, cinsellik formlarını işleyen toplumsal cinsiyet normlarından radikal olarak ayırmak, seksüel olarak boyun eğme ilişkilerinin toplumsal cinsiyet pozisyonunu belirlediği konusunda ısrar etmek kadar kabul edilemez bir tavırdır. Seksüel pratik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki pek tabii ki yapısal olarak belirlenmiş bir ilişki değildir, ancak bu yapısalcılığın ta kendisinin heteroseksüel varsayımını sabitliğinden kurtarmak için bu iki kavramı birbirleri ile dinamik bir ilişki içindeymiş gibi düşünmek gerekir.

Psikanalitik olarak toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki ilişki özdeşim ile arzu arasındaki ilişkinin sorgulanması üzerinden kısmi olarak düzenlenir. Burada, bu iki alan arasında nedensel bir uzantısallığın tahayyülünü reddetmenin, neden bu iki alanın birbirlerini içerme koşullarına dair olası bir soruşturmayı açık tutmak kadar önemli olduğu sorusu aydınlatılmış olur. Eğer kadın olarak özdeşleşmek zorunlu olarak bir erkeği arzulamak anlamına gelmiyorsa, ya da eğer bir kadını arzulamak zorunlu olarak (ne anlama gelirse gelsin) eril bir özdeşimin kurucu varlığına işaret et-

20 Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *Pleasure and Danger* içinde, der. Carole S. Vance, New York: Routledge, 1984, ss. 267-319; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press, 1990, ss. 27-39.

21 "*Thinking Sex*"in kısa kuramsal sonuç bölümünün sonlarına doğru Rubin feminizme atıfta bulunarak "uzun vadede feminizmin toplumsal cinsiyet hiyerarşisine yönelttiği eleştirinin seksin radikal olarak kuramsallaştırılması adına sahiplenilmesi gerektiğini ve seksüel baskının eleştirisinin feminizmi de zenginleştireceğini, ancak cinselliğe özel özerk bir kuram ve politikanın yürütülmesi gerektiğini" öne sürer.

miyorsa, bu, heteroseksüel matrisin ısrarla kendi kontrol edilemezliğini yayan *imgesel* bir mantıktan ibaret olduğunu kanıtlar. Özdeşim ile arzunun birbirini karşılıklı olarak dışlamasını gerekli kılan heteroseksüel mantık heteroseksizmin psikolojik araçlarının en indirgemeci olanlarından biridir: Eğer biri verili bir toplumsal cinsiyet ile özdeşleşiyorsa, farkı bir toplumsal cinsiyeti arzulamak zorundadır. Bir taraftan, özdeşleşilebilecek tek bir dişillik yoktur yani dişillik, lezbiyen femme olasılıkların ortaya çıkışının gösterdiği gibi, bir özdeşimsel alanlar dizisi sunabilir. Diğer taraftan, lezbiyen ve gey ilişkilerin birbirleriyle olan karmaşık ve hareketli alışverişini, eşcinsel özdeşimlerin birbirinin "aynası olduğu" ya da birbirini kopyaladığını varsayarak tarif etmek güçtür. Eşcinselliğin içerisinde eril ve dişil özdeşimlerin hareketini, iç içe geçişini ve istikrarını kaybedişini anlatmak için gereken lügat kuramsal dilin içinde ancak yeni yeni belirmeye başladı: Tarihsel olarak gey toplulukların içinde gömülmüş akademik olmayan dil burada daha bilgilendiricidir. Ancak eşcinselliğin *içindeki* cinsel farklılık düşüncesinin kendi karmaşıklığı içerisinde yine de kuramsallaştırılması da gerekir.

Burada can alıcı mesele, regülasyon, dışkılama ve normalleştirmeye dair sosyal stratejilerin toplumsal cinsiyet ile cinselliği, eleştirel analiz aralarındaki ilişkileri kuramsallaştırmak için baskı altında kalmaya devam ederken, birbirine yeniden bağlamaya devam edip etmeyeceği sorusu olacaktır. Bu, toplumsal cinsiyeti, biri bulunduğu söylenen cinsel pozisyonun sonucu "oluyormuş" gibi, süregelen cinsel ilişki formlarına indirgemekle aynı anlama gelmeyecektir. Böylesi bir indirgemeye direnerek, toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasında, sadece feminizm ve *queer* kuramını sanki birbirinden ayrı iki projeyi bağlarcasına bir araya getirmek değil, birbirleriyle olan kurucu ilişkilerini tesis etmek amacıyla, nedensel ve indirgemeci olmayan ilişkiler öne sürmek mümkün olmalıdır. Benzer bir biçimde, eşcinsellik ve toplumsal cinsiyetin *her ikisini* içerecek bir araştırma, her birinin belirli ırksal rejimlerde

ve jeopolitik bölgeselleşmelerdeki oluşumunu soruşturan daha karmaşık bir iktidar haritası çıkarmak adına, iki terimin de önceliklerini terk etmesine ihtiyaç duyacaktır. Ve tabii ki iş burada bitmez çünkü hiçbir terim tek başına kurucu bir şey olarak işlemez ve herhangi bir terim üzerine odaklanan verili herhangi bir analizin başarısı kendi sınırlamalarını dışlayıcı bir başlangıç noktası olarak işaretlemesinden geçebilir.

Bu takdirde, bu analizin amacı, sanki bir ayak kaydırış pratiği siyasi bir mücadeleyi kurabilir ve onu idare edebilirmiş gibi, saf bir altüst ediş olamaz. Doğa-bozum ya da proliferasyon yerine, gelecek üzerinden söylem ve iktidarı düşünme sorunu, içinde takip edilebilecek çeşitli yollar barındırır: İktidarı, hem bir yeniden imleme olarak, hem de regülasyon, tahakküm ve inşa ilişkilerinin birbirine yakınsaması ve eklenmesi olarak düşünebilir miyiz? Neyin harcanan emeğin tüm ağırlığı ve zorluğuyla birlikte olumlayıcı bir yeniden imleme olarak nitelendiğini nasıl bilebiliriz ve dışkıyı karşıtının alanına yerleştirmenin riskiyle nasıl uğraşabiliriz? Maddeleşen/Sorunlaşan bedenleri kuran ve sürdüren terimleri nasıl yeniden düşünebiliriz?

Paris Yanıyor filmi, beyazlığı ve heteroseksüel cinsiyet normlarını idealleştiren doğa-bozucu stratejileri kullanma yollarından çok, vesile olduğu akrabalığın daha az sabitleyici artikülasyonları üzerinde durması açısından ilginçtir. *Drag* balolar zamanında yüksek dişilliği beyazlığın bir fonksiyonu olarak üretmiş ve eşcinselliği heteroseksüel alışverişin kimi burjuva formlarını *yeniden idealleştiren* bir "toplumsal cinsiyetlerin ötesine geçme" [*transgendering*] olarak saptırmıştır. Ancak, eğer bu performanslar hemen ya da açık bir şekilde altüst edici değillerse, bu muhtemelen onların asıl altüst ediciliklerinin *akrabalığı yeniden formüle edişlerinden*, özellikle "ev"i yeniden tanımlayışlarından ve bunun annelik etme, temizlik yapma, okuma ve efsanevi olma gibi kolektivite formlarından ileri gelmesindendir ki burada baskın kültür kategorilerinin sahiplenilmesi ve yeniden tahsis edilmesi mu-

halif söylem olarak oldukça destekleyici bir biçimde işleyen akrabalıkların oluşumunu mümkün kılar. Bu bağlamda, *Paris Yanıyor*'u Nancy Chodorow'un *The Reproduction of Mothering* adlı eserine karşı okumak ve sonuç olarak psikanalize ve akrabalığa bu filmde neler olduğu sorusunu sormak ilginç olabilirdi. *Paris Yanıyor*'da "ev" ve "anne" gibi kategoriler bir aile manzarasından türetilirler ama aynı zamanda alternatif haneler ve cemiyetler oluşturmak amacıyla düzenlenirler. Bu *yeniden imleme* (a) iradecilik ile aynı olmayan ve (b) çekişmeye çalıştığı iktidar ilişkilerine *bulaşmasına* rağmen sonuç olarak bu baskın formlara indirgenemeyen bir faillik halini belirler.

Performatiflik, kişinin karşı çıktığına bu bulaşma halini, alternatif iktidar modaliteleri üretmek adına iktidarı kendi aleyhine döndürüp tersyüz etmeyi tanımlar. Burada söz konusu olan siyasi mücadele, "saf" bir muhalefeti veya çağdaş iktidar ilişkilerinin "aşkınlığı"nı değil kaçınılmaz olarak bulanık olan kaynaklardan bir gelecek ortaya çıkarmanın zorlu emeğinden ibaret olan bir mücadeledir.

Desteklediğimiz iktidar ile muhalif olduğumuz iktidar arasındaki farkı nasıl bileceğiz? Dahası, bu bir "bilme" meselesi midir? Kişi iktidara muhalifken bile, deyim yerindeyse, iktidarın içindedir, onu yeniden işletirken onun tarafından şekillenir, ve bu, aynı anda taraflılığımızın koşulu, siyasi bilgisizliğimizin derecesi ve eylemin kendisinin koşulu olan bir eşzamanlılık halidir. Eylemin hesaplanamaz etkileri, altüst edici vaatlerin bir kısmı olabileceği kadar önceden planlamadığımız sonuçları da içerir.

Performatiflerin söylemsel üretimler olarak anlaşılan etkileri verili bir beyanatın ya da ifadenin bitişiyle, bir mevzuatın sona erişiyle, ya da bir doğumun tebliğiyle sınırlı değildir. Performatiflerin imlenebilirlik menzili onları dile getiren ya da yazan tarafından kontrol edilemez çünkü böylesi üretimlere onları icra eden tarafından sahip olunamaz. Performatifler kendilerini yazanlara rağmen, ve zaman zaman yazarlarının kıymetli niyetlerinin aleyhine imlemeye devam ederler.

Yazmayı zorunlu ve kaçınılmaz bir kamusallaşma alanı haline getirmek özneyi merkezinden uzaklaştırmanın çelişkili sonuçlarından biridir. Ancak, sahipliğin kişinin yazdığı şeye teslim edilmesi önemli bir siyasi sonuçlar dizisini beraberinde getirir çünkü birinin sözlerini üstlenmek, yeniden şekillendirmek ve bozmak, kişinin imlemeye aracılık ettiği terimlerde kendini tam olarak tanıma ümidinin suya düştüğü zorlu bir cemiyet alanı açar. Halbuki kişinin kelimelerine sahip olmaması durumu baştan beri oradadır çünkü konuşmak daima birtakım yollarla bir yabancının biri üzerinden ve biri olarak konuşmasıdır. Konuşmak, birinin asla seçmediği, kullanılmak üzere bir araç olarak bulmadığı, ama "birinin" ve "biz"in istikrarsız ve sürekli koşulu olarak, bağlayıcı iktidarın belirsiz koşulu olarak, adeta kullanılmasına, kamusallaştırılmasına aracılık eden dilin melankolik yinelenişidir.

JUDITH BUTLER

Bela Bedenler

Bugün queer kuramı ve feminizmin en önemli ismi olarak anılan Judith Butler, *Bela Bedenler* adlı bu kitabında *Cinsiyet Belası* kitabında başladığı toplumsal cinsiyet kuramını geliştiriyor ve kuramını iktidarın cinsiyet ve cinsellik kavramları üzerindeki işleyişini irdeleyerek daha da derinleştiriyor. Platon, Irigaray, Lacan ve Freud'un maddesellik ve bedenin sınırlarının oluşumu üzerine metinlerinin değerlendirmesini ve yeniden okumalarını içeren metin bugün alanında en temel kaynaklardan biri olarak gösteriliyor.



ISBN : 978-605-5302-35-1



25₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhanikitaplar