Seyla Benhabib, Judith Butler
Drucilla Cornell ve Nancy Fraser

Çatışan Feminizmler

FELSEFİ FİKİR ALIŞVERİŞİ



metis

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Çatışan Feminizmler
Felsefi Fikir Alışverişi

Yazan ve Hazırlayanlar:
Seyla Benhabib, Judith Butler
Drucilla Cornell, Nancy Fraser

İngilizce Basımı: Feminist Contentions
A Philosophical Exchange
Routledge, 1995

© Routledge, 1995

Authorized translation from English language edition published by Routledge, part of Taylor & Francis Group LLC.

Taylor & Francis Group LLC'ye dahil olan Routledge tarafından yayımlanmış İngilizce basımın lisanslı çevirisidir.

© Metis Yayınları, 2006
© Türkçe Çeviri: Feride Evren Sezer, 2006

Birinci Basım: Şubat 2008

Yayıma Hazırlayan: Özde Duygu Gürkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: George Segal, *Dansçılar*, 1971

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

ISBN-13: 978-975-342-653-4

Seyla Benhabib, Judith Butler
Drucilla Cornell ve Nancy Fraser

Çatışan Feminizmler

FELSEFİ FİKİR ALIŞVERİŞİ

Giriş:
Linda Nicholson

Çeviren:
Feride Evren Sezer

metis

İçindekiler

Giriş, Linda Nicholson 9

1 **Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak**
Seyla Benhabib 25

2 **Olumsal Temeller: Feminizm ve "Postmodernizm" Sorusu**
Judith Butler 44

3 **Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler'a Yanıt**
Nancy Fraser 68

4 **Etik Feminizm Nedir?**
Drucilla Cornell 86

5 **Öznellik, Tarih Yazıcılığı ve Politika: "Feminizm-Postmodernizm Alışverişi" Üzerine Görüşler**
Seyla Benhabib 119

6 **Dikkatli Bir Okuma İçin**
Judith Butler 138

7 **Feminizmin Zamanını Yeniden Düşünmek**
Drucilla Cornell 157

8 **Pragmatizm, Feminizm ve Dilsel Dönemeç**
Nancy Fraser 170

Dizin 187

Giriş

Linda Nicholson

EYLÜL 1990'DA Büyük Philadelphia Felsefe Konsorsiyumu'nun düzenlediği bir sempozyuma dayanan bu kitap, dört kadın arasında geçen tartışmalardan oluşuyor. Sempozyumun konusu, feminizm ve postmodernizmdi. Asıl konuşmacılar, Seyla Benhabib ve Judith Butler ile tartışmalara yanıt veren Nancy Fraser'dı. Bu kişilerin seçimi tesadüfi değildi. Adı geçen kuramcılar, ortak özelliklerinin –kıta felsefesinden hareketle, feminist kurama kalıcı katkılarının– yanı sıra, konuya farklı yaklaşımlarıyla da dikkat çekmişlerdi. Her bir konuşmacının güçlü birer kuramcı olmasına, paylaştıkları ve ayrıldıkları yönler eklendiğinde, dikkate değer bir tartışmanın gerçekleşeceği kesinlik kazanmıştı. Sonuç bu beklentiyi doğruladı ve sempozyumda okunan tebliğler daha sonra *Praxis International* dergisinde yayımlandı (11: 2 Temmuz 1991). Bu yayıma dayanarak, tartışmanın genişletilmesine karar verildi: Drucilla Cornell da tartışmaya katılacak, bu "dörtlü çete"nin her üyesi diğerinin tebliğine yanıt verecek ve hepsi bir kitap halinde yayımlanacaktı. Kitap, önce *Der Streit um Differenz* adıyla yayımlandı (Frankfurt: Fischer Verlag, 1993). Bu baskı, elinizdeki derlemenin biraz farklı görünümlü bir versiyonuydu.

Yukarıdaki açıklamalar kitabın bazı yapısal özelliklerini ortaya koysa da, içeriğine dair okuru bilgilendirmiyor. Ancak kitabın ne olmadığıyla ilgili birkaç nokta göz önüne alındığında, içeriğini dile getirmenin özellikle güç bir iş olduğu anlaşılacaktır. Öncelikle, bu kitabın feminist kuramın günümüzdeki durumunu ortaya koyan bir antoloji olmadığı belirtilmelidir. 1995 yılında, belli bir disiplinin belli bir geleneğinden gelen dört beyaz Amerikalı kadının yazdığı deneme ve yanıtların bir derlemesinin "feminist kuram"ı temsil et-

me iddiasında bulunması, bu kadınların her birinin de şiddetle karşı çıkacağı bir küstahlık olurdu. Dolayısıyla bu kitap, günümüzün feminist kuramı üstüne kapsamlı bir araştırma olma iddiasını taşımıyor. "Feminizm ile postmodernizm arasındaki ilişki"nin günümüzdeki son durumunu sergileme iddiasında da değil. Sempozyumun tanıtımlarında "feminizm ve postmodernizm" ibaresi kullanılmış olsa da, tartışmaların en iyi nasıl tanımlanabileceği konusunda katılımcıların farklı görüşleri ortaya çıktıkça burada "postmodernizm" teriminin kullanılmasının uygun olmadığı görüşü kendini belli etti. Bu yüzden, okura "bu kitabın ne hakkında olduğunu" anlatmaya çalışırken karşılaştığım güçlüğün başlıca nedenlerinden biri, "tartışmanın konusu"na ilişkin farklı görüşlerin bu tartışmanın tanımının bir parçası olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında kitap, konusu önceden belirlenmiş, her yazara o konudaki fikrinin sorulduğu bir antolojiye benzemiyor. Kitabın bu ayırt edici özelliği, ifade edilen fikirlerin karmaşıklığı ve zenginliğiyle de birleşerek, konusunun soyut bir biçimde belirlenmesini güçleştiriyor – özellikle de okur, yazarların ne söylediklerine dair bir fikir edinmeden önce. Dolayısıyla, "kitabın konusu"na ilişkin kendi görüşlerimi ortaya koymadan önce, yazarların katkılarını kısaca özetlemek istiyorum.

Benhabib, sempozyumun konusuna dair görüşlerini feminizm ile postmodernizm arasındaki ilişkiyi daha kapsamlı kültürel akımların içine yerleştirerek dile getirdi. Benhabib'e göre, batı kültüründe hüküm süren bazı geleneklerin altının oyulduğu bir zamanda yaşıyoruz. Bu geleneklerde terk edilmesi gereken çok şey olduğunu düşünen Benhabib, aynı zamanda bu ayıklama sürecinin bazı formülasyonlarıyla gereğinden fazla şeyin dışarıda bırakıldığı görüşündedir. Bu nedenle, ilk denemesinde, feministlerin karşı çıkması gereken görüşlerle koruması gerekenleri birbirinden ayırmayı amaçlar. Postmodernizmin bazı temel ilkeleri üstüne Jane Flax'in görüşlerinden yararlanan Benhabib, bu ayrımı şu üç tezle bağlantılı olarak işler: insanın ölümü, tarihin ölümü ve metafiziğin ölümü. Ona göre bu üç tez güçlü ve zayıf olmak üzere iki biçimde yorumlanabilir ve zayıf yorumlar feministlerin desteğini kazanmak için yeterli neden sunar. Öte yandan postmodernizm, bu tezlerin güçlü formülasyonlarıyla özdeşleştirildiği ölçüde, karşı çıkmamız gereken şeyi temsil eder.

Bu nedenle Benhabib'in bakış açısına göre, feministler batı felsefesinin aşkın özne kavramını evrensel olarak, dolayısıyla da herhangi bir olumsal farklılıktan bağımsız bir biçimde temalaştırılan bir benlik anlayışını reddetmelidir. Batı felsefesi geleneği, böyle bir "evrensel" özne adına konuşma iddiasında olmasına karşın, bu olumsallıktan fazlasıyla etkilenen görüşleri dile getirmiştir. Öznellik konusunda Benhabib'in savunduğu feminist tutum, bütün öznelerin tarih ve kültüre gömülü olduğunu kabul eder. Aynı şekilde Benhabib, tarihsel değişimi bütünsel ve doğrusal gibi gösteren tarih anlayışlarına yöneltilen eleştirileri de memnuniyetle karşılar. Tarihsel değişimi tek bir nedene bağlayan özcü "büyük anlatı"ları reddetmemiz uygun düşer. Bu tür anlatılar, ezilen grupların tarihe katılımını ve bu grupların tarihsel anlatılarını etkili bir biçimde bastırır. Son olarak Benhabib, "mevcudiyet metafiziği" etiketi altında temsil edilen felsefe anlayışına karşı feminist kuşkuculuğu savunur. Benhabib, burada yapay olarak düşman yaratma eğiliminin söz konusu olduğuna inanmakla birlikte, felsefe etkinliğini tözel içeriğe sahip kültüraşırı normların dile getirilmesi olarak tasarlayan görüşlerin reddedilmesini kesinlikle destekler.

Benhabib, "insanın ölümü", "tarihin ölümü" ve "metafiziğin ölümü" tezlerinin bazı formülasyonlarını desteklemekle birlikte, bazılarını tehlikeli bulur. "İnsanın ölümü" tezinin güçlü formülasyonları öznellik fikrini bütünüyle dışlar. Böylece tarihsel değişim fikri için gerekli olan özerklik, düşünsellik ve sorumluluk idealleri de dışlanmış olur. Aynı şekilde Benhabib, tarihin ölümüne ilişkin bazı formülasyonların kurtuluş fikrini reddettiğini iddia eder. Tek nedenli, özcü tarih anlatılarının yerine, salt pragmatik ve yanılabilirci (*fallibilistic*) tarih anlatılarını koyamayız. Böyle bir tutum, "değerden bağımsız" toplumsal bilimlerin sorunlu bakış açılarını taklit etmekten öteye geçemeyecektir. Dolayısıyla, bir önceki formülasyon gibi bu da, kurtuluş idealini toplumsal çözümlemenin dışında bırakır. Son olarak Benhabib, "metafiziğin ölümü" tezinin felsefeyi reddeden formülasyonuna karşı çıkar. Felsefenin, kişinin normatif ilkelerinin açıklığa kavuşturulup düzenlenmesi için gerekli araçları sağladığını savunur; bu ilkeler, yalnızca kişinin kültürüne ait normların dile getirilmesiyle elde edilemez. Benhabib'in burada savunduğu şudur: Kişinin kültürel normları ihtilaflı olabileceğinden, bu

ihtilafları çözmek için daha üst düzey ilkelere ihtiyacı vardır. Ayrıca, kişinin kendi kültürünün, en çok ihtiyaç duyulan normları sağlamadığı zamanlar olacaktır. Bu durumda da, kültürün sağlamadığı normları sağlaması için felsefeye gereksinim duyulur.

Genel olarak, Benhabib'in bu üç tezin öne sürdüğü güçlü formülasyonlara ilişkin endişesi, bu formülasyonların mevcut koşulları ütopya açısından inceleyen *eleştirel* kuramın olanağını baltalamasıdır. Benhabib, postmodernizm etiketi altında ifade edilen çoğu şeyin, sonunda edilgen bir tutum doğurduğuna inanmaktadır. Özetleyecek olursak; Benhabib, belli politik/kuramsal tutumların –özellikle de ideallerin yönlendirdiği ve statükoyu bu ideallerin ışığı altında eleştirel bir bakışla çözümleyen tutumların– birçok postmodernizm formülasyonunun reddettiği, açıkça felsefi varsayımlar gerektirdiğini düşünmektedir.

Judith Butler'ın kaygıları ise tamamen farklı bir yönde seyreder. Butler dikkatini, kurtuluşçu politikalara girerken felsefi olarak neye ihtiyacımız olduğu üzerinde değil, kurtuluşçu politikalar için belli felsefi varsayımların *gerekli* olduğu yönündeki iddiaların doğurduğu politik sonuçlar üzerinde yoğunlaştırır. Yazarın bu bakış açısı, savunduğumuz görüşlerin ve ortaya attığımız soruların politik sonuçlarını sorgulama yönündeki genel eğilimini yansıtmaktadır. Butler, "postmodernizm" teriminin ontolojik statüsünün çok belirsiz olduğuna dikkat çekerek, "Feminizm ile postmodernizm arasındaki ilişki nedir?" sorusunun içerdiği bazı sorunların altını çizer. Bu terim, tarihsel bir niteleme, kuramsal bir konum, estetik bir uygulamanın betimlemesi, bir çeşit toplumsal kuram gibi farklı şekillerde işlev görmektedir. Butler, böyle bir belirsizlik karşısında, bu terimi kullanmanın yaratacağı politik sonuçlarla ilgilenmemizi önerir: Bu terimin kullanımı nelere yol açacaktır? Butler'ın bu sonuçlara ilişkin çözümlemeleri karışıktır. Bir taraftan, "postmodernizm" teriminin, kendilerini o kadar da bir arada görmeyen yazarları bir grup altında toplamak için kullanıldığı görüşündedir. Ayrıca, bu terimin birçok kullanımı, belli iddiaları sorunsallaştırmanın doğuracağı çeşitli tehlikelere karşı bir uyarıyı da beraberinde getirir. Nitekim "postmodernizm" terimi sıklıkla, "öznenin ölümü"nün ve "normatif temellerin bir tarafa bırakılması"nın, politikanın ölümü anlamına geldiği uyarısında bulunmak üzere kullanılır. Butler'ın buna karşı muhake-

mesi ise şöyledir: Bu tür uyarıların sonucu, belli iddialar karşısındaki itirazların politik olmadığı görüşünü kabul ettirmek değil midir? Bu nedenle, "politikanın, normatif yapıların bertaraf edilmesiyle" ya da "öznenin ölümüyle" çökmesi veya ayakta kalmasına ilişkin sorular, çoğu zaman zımnen belli bir politik bağlılığa işaret eder.

Butler'ın "postmodernizm" teriminden anladığı daha çok postyapısalcılıktır; "iktidarın, kendi koşullarını müzakere etmeye çalışan kavramsal aygıtın kendisine" nasıl nüfuz ettiğini göstermesi ise, Butler'ın bu terimde bulduğu tek olumlu yandır. Butler'ın bu argümanını, temellerin basit bir reddi olarak yorumlamamak gerekir; zira "kuram, sürekli temeller öne sürmenin yanı sıra, ister istemez örtük metafizik bağlantılar da kurar – buna karşı önlem almaya çalıştığı zaman bile." Bu argüman daha ziyade bir yandan kendi yerleştirdiği temelleri tartışmadan uzak tutmaya, bir yandan da bu temellerin kurulumuyla mümkün kılınan dışlamaları bilinçten uzaklaştırmaya çalışan kuramsal harekete karşı çıkar.

O halde, demokrasinin güçlü biçimlerine bağlı olan çağdaş toplumsal kuramların görevi, kendisini sorgulamanın ötesine koyan bütün söylemsel hamleleri sorgulamaktır. Butler'ın dikkatimizi çektiği bu hamlelerden biri, birtakım konumların hamili ve tartışmanın katılımcısı olarak yaratıcı "ben"in öne sürülmesidir. Butler, "özne" den tek kalemde vazgeçmeyi savunmamakla birlikte bunun verili bir başlangıç noktası gibi kullanılmasını sorgulamamız gerektiğini savunur. Çünkü böyle bir başlangıç noktası, bu kullanımın yol açtığı dışlayıcı uygulamaları gözden kaçırmamıza neden olur. Özellikle de, öznenin kendisinin, tam da sahip olduğunu iddia ettiği konumlar tarafından kurulduğunu gözden kaçırırız. Buradaki karşı hamle, özgül "Ben'leri" tarih içinde konumlanmış olarak anlamakla sınırlı değildir; bunun da ötesinde, "Ben"in tarihsel bir ürün olarak kurulduğunu kabul etmektir. Bu ürün, kendisini kendi eyleminin kökeni olarak kabul eden "Ben" kavramıyla anlaşılamaz; nitekim Butler'a göre, ordunun Körfez Savaşı'ndaki tutumu, bu duruma çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Burada söz konusu olan hamle, sadece özne kavramına ya da bu kavramın varsaydığı şeylere, örneğin failliğe karşı çıkmak değil, öznellik ve faillik kavramlarının nasıl kullanıldığını sorgulamaktır: Örneğin, kimler özne olarak görülür ve bu tür yapıların dışında tutulanlara ne olur?

Söz konusu konum, elbette, feminizmin öznesinin statüsünü yükseltmektedir. Butler, kadınlar tam öznellik kazanırken, postmodernizmin kadınların öznelliğini tehdit ettiği iddiasını ele alarak, hem "kadın" kategorisi hem de feminist "biz" kategorisi için öznelliğe sahip olmanın ne anlama geldiğini sorgular: "Feminist özne hangi dışlamalarla kurulmuştur? Dışlanan bu alanlar, feminist 'biz'in 'birliği'ni ve 'bütünlüğü'nü zayıflatmak üzere nasıl geri döner?" Butler feministler için kadın olarak ve kadınlar adına konuşmanın politik gerekliliğini sorgulamaz; ancak feminist politikanın radikal demokratik güdüsü feda edilmeyecekse, "kadın" kategorisinin olası çekişmelere açık bir alan olarak anlaşılması gerektiğini savunur. "Kadın"ın anlamının temeli olarak "kadın bedeninin maddiliği"ni ve "cinsiyetin maddiliği"ni öne süren iddialara karşı Butler, yine böyle ifadelerin kullanılmasının doğuracağı politik sonuçlar üzerinde durur. Michel Foucault ve Monique Wittig'in geliştirdiği görüşten yola çıkan Butler'a göre, "cinsiyetin maddiliği"ni kabul etmekle doğacak politik sonuçlardan biri, cinselliğin dayattığı şeyi kabullenmektir: "Cinsiyet kategorisi, üreme cinselliğini zorunlu bir düzen olarak korumak için, bedenlere bir ikilik ve tekbiçimlilik yükler."

Benhabib ile Butler'ın taşıdığı kaygıların çok farklı olduğu görülüyor. Benhabib kurtuluşçu politikalar için gerekli olan felsefi öncüllerle ilgilenirken, Butler böyle öncüllerin gerekliliğine ilişkin iddiaların doğuracağı politik sonuçları sorgular. Her iki yazarın görüşlerini bir araya getirmenin bir yolu var mı? Nancy Fraser, olduğuna inanıyor. Fraser'ın ilk denemesi, Benhabib ve Butler'ın denemelerine bir yanıt niteliği taşısa da, bu konulara ilişkin bağımsız görüşler de ortaya koyar. Fraser'a göre bu görüşler, Benhabib ile Butler arasındaki tutum farklılıklarına ilişkin sorunların çoğunu çözecektir.

Fraser'ın Benhabib'in denemesine yönelttiği eleştirilerin çoğu, Benhabib'in mevcut seçenekleri yerleştirdiği çerçeveyle ilgilidir. Fraser, Benhabib'in bu seçenekleri fazla katı bir tutumla dile getirdiği, mümkün orta yolları göz ardı ettiği görüşündedir. "Tarihin ölümü"yle ilgili olarak Fraser, özcü ve tek nedenli tarih anlayışı ile tarih fikrini bütünüyle reddeden anlayış arasındaki çatışmaya karşı çıkan Benhabib ile aynı görüştedir. Ancak, Benhabib'in makul bir orta yolu gözden kaçırdığını ileri sürer: Politik bir bağlılığı olan büyüklü küçüklü her çeşit anlatının çoğulluğunu mümkün kılan bir ko-

numdur bu. Fraser'a göre, Benhabib'in böyle bir seçeneği reddetmesi, bu bağlılığa temel teşkil eden bir üstanlatının gerekliliğine olan inancıyla ilgilidir. Sonuç olarak, Fraser ile Benhabib'in "tarihin ölümü" konusundaki karşıt konumları, "metafiziğin ölümü"ne ilişkin karşıt konumlarına gelip dayanmaktadır.

Benhabib toplumsal eleştirinin ötesine geçen bir felsefe anlayışının gerekliliğini savunurken, Fraser, kendisiyle birlikte yazdığımız daha önceki bir makalede dile getirilen görüşe işaret ederek bu gerekliliği sorgular. Fraser, Benhabib'in böyle bir felsefe anlayışı için öne sürdüğü argümanların sorunlu olduğunu iddia eder. Zira toplum içi çelişkilerin çözülebilmesi veya sürgünün kendi toplumunu eleştirebilmesi için Benhabib'in gerekli gördüğü normların kendileri, doğaları gereği, toplumsal olarak kurulmuş olmalıdır. Dolayısıyla, felsefeden anlaşılan, diğer bütün söylemler için geçerlilik kriterlerini dile getirme iddiasındaki "tarihsel olmayan, aşkın söylem" ise, bu durumda, felsefe olmaksızın toplumsal eleştiri mümkün olmakla kalmayıp hedefleyeceğimiz tek şey olacaktır.

Fraser "tarihin ölümü" ve "metafiziğin ölümü" konularında Benhabib'in, "öznenin ölümü" konusunda ise Butler'ın formüle ettiği görüşleri eleştirerek bunlara karşı kendi konumunu öne sürer. Öznelerin konumlandırılmakla kalmayıp aynı zamanda kurulduğu yolundaki güçlü iddianın, öznelerin eleştiri yeteneğinden yoksun olduğu anlamına gelmeyeceği konusunda Butler ile aynı görüştedir. Ancak Fraser, Butler'ın kullandığı dilin, özellikle "eleştiri" yerine "yeniden anlamlandırma" kavramını tercih edişinin, olumlu değişim ile olumsuz değişim arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığına inanır. Bazılarının özne olarak kurulması başkalarının dışlanmasını gerektirir, yeniden anlamlandırma iyi bir şeydir ve öznellikle ilgili temelci kuramlar esas olarak baskıcıdır, gibi Butler'ın Foucault'dan aldığı pek çok görüşte, Fraser böyle bir ayrımın gerekli olduğunu düşünür. Şu soruyu yöneltir: "Başkaları susturulmadan, hiç kimsenin sözün öznesi olamayacağı gerçekten doğru mudur?.. Özneye yetki vermek *doğası gereği* sıfır toplamlı bir oyun mudur?" Fraser, Toussaint de L'Ouverture'ünkü gibi temelci öznellik kuramlarının, bazen kurtuluşçu sonuçlar doğurduğunu belirtir. Buna yönelik olarak, yeniden anlamlandırmanın olumlu etkileriyle olumsuz etkileri birbirinden ayrılmalı, öznelleştirme yöntemleri ile öznelliğe ait temel-

ci kuramlar arasında ayrım yapılmalıdır. Bu iş için, Butler'ın benimsediği Foucault çerçevesinde yer almayan eleştirel-kuramsal değerlendirmeler benimsenmelidir. Son olarak Fraser, bu tür değerlendirmelerin katkısıyla, Butler'ın feminist politika görüşlerinde daha kapsamlı bir özgürleşme anlayışının geliştirilebileceğine inanır.

Sempozyum çerçevesi içerisinde Fraser'ın denemesi, Benhabib ve Butler'ın denemelerine yanıt olarak kaleme alınmıştır. Tartışmaya sempozyumdan sonra katılan Drucilla Cornell ise denemesinde kendi görüşlerini daha serbest bir biçimde ifade eder. Butler gibi Cornell da temelci ilkelerin gerekliliğini sorgular. Bu ilkeler yerine, etik tavır diye tanımladığı tavrın feministler tarafından benimsenmesi gerektiğini savunur: Bu tutum, Öteki'yle şiddet içermeyen, kişinin Öteki'ne kendi içinde yer verdiği bir ilişki amaçlar. Cornell, böyle bir tutumun Charles Peirce'ın tanımladığı yanılabilircilik (*fallibilism*) ve hayranlık (*musement*) kavramlarıyla; diğer bir deyişle, "kişinin kendi temel dünya düzenine meydan okunmasına açık olması" ve "yaşamın gizemleri ve harikaları karşısında hiçbir şeyi verili kabul etmeyen bir hayranlık tutumu" ile pek çok ortak yönü olduğunu belirtir. Butler gibi Cornell da bu tavrın, ilkelerin reddini gerektirdiği görüşünde değildir; ona göre bu tavır, sabit ve nihai ilkelerin reddini temsil eder.

Cornell, bu etik tavrın feminist proje açısından özellikle önemli olduğuna inanır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisine dayalı mevcut sistem, "iyi" kız ile "kötü" kız arasında yaptığı ayrımla oluşan farklılıklar dışında bütün farklılıkları reddeden Kadın fantazileri yaratmaktadır. Cornell'a göre feminist projenin olanaklılığı, bu fantazilerin kurduğu bütünlükler ile kadınların yaşadığı çeşitli gerçeklikler arasındaki uyuşmazlıkta yatar. Dolayısıyla, bütünlük adına konuşan her feminist proje, egemen fantazilerin bir başka örneği olmaya mahkûmdur.

Cornell bu görüşlerini, Derrida'nın biçimlendirdiği Lacan okumalarıyla geliştirir. Lacan, simgesel alanda bulunan "Kadın" kategorisinin herhangi bir nihai biyoloji ya da rol zeminine sabitlenemeyeceği anlayışını ortaya koymuştur. Kısacası Lacan'a göre, "erkeğin simgesel alanında Kadın için hiçbir sabit gösterilen yoktur." Cornell'a göre bu görüş, feminizmin dönüşüm gerçekleştirebilme olanağını anlamamızı sağlayacaktır. "Erkeğin simgesel alanında Ka-

dın için hiçbir sabit gösterilen" olmadığından, feminizm, "Kadın" ın anlamı içersinde, ona farklılık tanımayı reddeden mecazlara karşı bir farklılık öne sürebilir. Bunun yanı sıra Cornell, Lacan'ın şu iddiasına da değinir: Cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın reddedilmesi, kültürün temelini oluşturur. Babayı ve çocuğun babayla ilişkisini ben oluşumunun merkezine koyan psikanalitik anlatıların tersine, Lacancı kuramın hadım edilmiş Anneye odaklanması, kadının yeniden simgelenmesini, "uygarlık" diye bilinegelen şeyin yıkımının anahtarı kılar.

Ne var ki Lacancı kuramın ortaya koyduğu anlatı içinde, böyle bir yeniden simgeleme olanaksızdır. Bu ruhsal gelişim öyküsü içinde anlamı "yoksunluk" olan kadınlar, kendilerine sunulan iyi kız/kötü kız ayrımından ancak, fallusa sahip olmaya çalışarak, yani oğlanlar kulübüne girerek kurtulabilirler. Dişiyi yeniden anlamlandırmaya çalışan bir feminizm anlayışı ise söz konusu bile edilemez. Cornell'a göre feminizmin karşılaştığı güçlükleri –yani feminizmin sürekli olarak onu erkek tarafına yerleştirmeye çalışan hareketlerle karşı karşıya gelecek olmasını– açıklama konusunda, bu çözümlemenin sunabileceği çok şey vardır; fakat kuramın bazı zayıf noktaları da vardır ki, ancak bunlar düzeltildiği takdirde kuramın vardığı olumsuz sonuç alt edilebilir.

Cornell özellikle, kadınlığın yeniden anlamlandırılmasının önündeki engelin mutlak olduğunu ileri süren Lacan'ın bu iddiasında bazı zayıf noktaların bulunduğu görüşündedir. Söz konusu engelin varlığı şüphe götürmez; nitekim Cornell'a göre feminizmin kolay olmamasının sebebi de budur. Buna karşın Cornell, Kadın'ın anlamlandırılmasına ilişkin, Derrida ve Wittgenstein'ın yapıtlarında Lacan'ın izin verdiğinden daha fazla bir esneme payı bulunduğuna dikkat çeker. Taklit yoluyla özdeşleşme ediminde, bize sunulan Kadın fantazisi ve imgeleriyle yaşamımızın karmaşıklığı arasındaki uçurumu açığa çıkarırken böyle bir yeniden anlamlandırmayı mümkün kılarız.

Sorular

Peki, bu iddialar arasındaki ilişki nedir? Anlaşmazlık noktalarını nasıl betimleyebiliriz? Bu noktalardan hangileri yanlış değerlendir-

melerin ürünü, hangileri gerçek ve ilginç kuramsal ayrımların yansımasıdır? Bu soruların yanıtları kolay değildir, çünkü anlaşmazlık noktalarını saptama ve hangilerinin gerçek ve ilginç olduğunu belirleme biçimi kısmen kişinin kendi kuramsal duruşuna da bağlıdır. Her yazarın kendi görüşüyle diğerlerinin görüşleri arasındaki karmaşık ayrımı ortaya koyduğu yanıtlarda, bu durum özellikle kendini göstermektedir. Bu nedenle, yazarlar arasındaki karmaşık ayrımları özetlemektense, her yazarın verdiği yanıtta *benim* ilgimi çeken konulara değinmeyi tercih ediyorum. Bu konulara dayanarak, tartışmayı ilerleteceğini düşündüğüm bazı sorular çıkardım.

Yanıtların ortaya koyduğu üretken anlaşmazlıklardan biri, öznellik ve faillik konusunda Seyla Benhabib ile Judith Butler arasındaki anlaşmazlıktır. Yukarıda belirttiğim gibi, Benhabib ilk denemesinde, Butler'ın tutumunun failliğe izin vermediğini, özne oluşumu hakkındaki görüşlerinin de determinist bir yaklaşım içerdiğini savunur. Böyle bir determinizmden çıkış yolunun, faillik olanaklarının kuramsal olarak açıklanmasından geçtiğini savunan Benhabib, Butler'a verdiği yanıtta ortaya attığı bu fikri geliştirir. Benhabib'e göre, anlam oluşumunun tarihsel sürecini betimlemekle yetinen açıklamalar yeterli değildir. Bireyin toplumsallaşmasının yapısal süreçleri diye adlandırabileceğimiz ontogenetik süreçlerin gelişimini işleyen açıklamalara da gereksinim vardır.

Benhabib'e şunu sormak isterim: "Bireyin toplumsallaşmasının yapısal süreçleri"ne getirilecek açıklama, tam olarak neyi gerçekleştirecektir? Bireylerin bebeklikten yetişkinliğe kadar öznellik edindiği süreçler, grupların tarih boyunca öznellik edindiği süreçlerden farklı gibi göründüğü için mi böyle bir açıklamaya gereksinim duyuyoruz? Eğer durum buysa, anlam oluşumuna ilişkin farklı türden anlatılar geliştirildiği takdirde, bu talep karşılanabilir olacaktır. Ancak, sadece bunun yeterli olmayacağı kanısındayım. Benhabib'in talebi, bireysel öznelliğin edinilmesinde tarihsel olarak özgül, toplumsal yorumlardan bağımsız süreçlerin yer aldığını ima ediyor görünmektedir. Bu nedenle, bireysel öznelliğin edinilmesiyle ilgili açıklamalar, tarih boyunca çeşitli grupların öznelliği nasıl edindiklerini dile getiren açıklamalardan *tür bakımından* farklı olmak zorundadır. Ancak toplumlar çocuklukla yetişkinlik arasındaki ilişkiyi çok çeşitli biçimlerde anladığına göre, bu açıklamaların tür bakımından birbirinden

o kadar farklı olması bana pek açık görünmüyor. Kısacası, failliğin olanaklarına ilişkin kuramsal açıklamalara ihtiyacımız olduğu noktasında Benhabib'e katılsam da, bu açıklamaların "ontogenetik" ya da kültüraşırı bir yapıya sahip olması gerektiğinden pek emin değilim.

Benhabib, Butler'ın özne oluşumu konusundaki görüşlerinin, "bireyin toplumsallaşmasının yapısal süreçleri"ni ortaya koyan bir açıklamayla tamamlanması gerektiğini savunur. Kanımca Benhabib'in bu iddiası gücünü, kısmen Butler'ın açıklamalarındaki kimi belirsizliklerden alır. (Bu nedenle, Butler'ın açıklamalarındaki belirsizlik giderildiğinde, Benhabib'in iddiasındaki güç de ortadan kalkacaktır.) Benhabib, "Söylem tarafından belirlenmeden, nasıl onun tarafından oluşturulabiliriz?" diye sorar ve şöyle devam eder: "Butler, toplumsal cinsiyet oluşumunu benlik oluşumundan ayırmak istese bile, edimsellik kuramı yine de bireyselleşme ve toplumsallaşma süreçleri hakkında günümüzdeki toplumsal-bilimsel düşüncelerden geri kalan, son derece determinist bir görüşü öngörmektedir." Butler bazen bu tür görüşlere dil özelliklerine başvurarak yanıt verir; ona göre, dilin edimsel/performatif yönü özneyi kurarken, aynı zamanda kurulmuş olanı yeniden kurup anlamlandırır ve faillik de bu yeniden anlamlandırmada yatar. Nitekim Butler, *Cinsiyet Belası* adlı kitabında da belirttiği üzere, "değişim ve değişikliğin, 'edimselliğin' bir parçası olduğu"na dikkat çeker. Ayrıca, "Bu bağlamda söylem, failliğin ufkudur; fakat edimselliğin yeniden anlamlandırma olarak tekrar düşünülmesi de gerekir," der. Kanımca bu görüşün temelinde yatan sorun, yeni anlamlandırmalar ortaya çıkaran edimsellik türleri ile salt önceki edimsel eylemleri yineleyenler arasında ayrım yapma ya da bunları açıklamaya yönelik araçlar sağlayamamasıdır. Öte yandan, toplumların tarihinde değişimin diğer dönemlere kıyasla daha sık telaffuz edildiği dönemlerin var olduğu söylenebilir. Dahası, bireylerin yaşamında da –en azından bilgi sahibi olduğum günümüz kültürleri içinde– kökenini kendi bünyesinde taşıyan bir değişimin daha sık telaffuz edildiği dönemlere rastlanmaktadır. Bu değişimlerden herhangi birini açıklayan bir dil kuramı bulunmadığından, başka açıklamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim Benhabib, bireysel yaşamlardaki bu tür değişiklikleri açıklayan bir dil kuramının yokluğunda, toplumsallaşma kuramı gibi başka kuramların gerekli olduğunu iddia edebilmektedir.

Fakat Butler'ın yanıtı incelendiğinde, bu yanıtın faillik konusunda ortaya koyduğu açıklamaların herhangi bir dil kuramının sunabilecekleri ile sınırlı olmadığı görülecektir. Butler, faillik olanağını açıklamak için belli tarihsel bağlamlara dikkat edilmesi gerektiğini sık sık yineler. Örneğin toplumsal cinsiyet edimselliğiyle ilgili görüşlerini belirtirken, bizi oluşturan iktidar rejimlerinin ta kendilerinden failliği elde etmenin *tarihsel* bir çalışma olduğunu ifade eder. Benlikle ilgili aşkın kavramlara karşı çıkarken de, "Failliğin mümkün olduğu somut koşullar nelerdir?" sorusunun "metafizik sorudan çok farklı..." olduğunu ileri sürer. Bana kalırsa Butler bu son sözleriyle, "failliğinin ufkunun" genel olarak söylem ya da edimsellik kavramlarıyla değil, belli türden söylemler ya da belli türden edimsel eylemlerle belirlendiğini öne sürer. Bu görüşün avantajı, salt yinelemeden ibaret edimsel eylemler ile dönüşüm işlevi gören edimsel eylemler arasında yaptığı ayrımın yanı sıra, birini diğerine karşı destekleyen koşulları da ayırt etmemizi sağlamasından gelir. Kısacası bu görüş, faillik olanağının açıklamasını talep eden Benhabib'e, böyle bir açıklamaya gerek olmadığı değil, aksine böyle pek çok açıklamaya gerek olduğu yanıtını verebilmemizi sağlar. Bu durumda, mevcut toplumsallaşma kuramları da her zamanki gibi, tek bir açıklamanın yeterli olduğunu kabul ettiği ölçüde, yetersiz kalacaktır.

Özetle, Benhabib'in itirazına Butler'ın iki biçimde yanıt verdiğini düşünüyorum. Bu yanıtlar arasındaki ilişkiyi aydınlatmak, yapılan itirazın gücünü azaltacaktır. Fraser'ın Butler'a sorduğu sorulardan birinin de yine böyle aydınlatıcı bir açıklama gerektirdiği görüşündeyim. Yukarıda belirttiğim gibi, Fraser ilk makalesinde özne oluşumunun her zaman en azından bazı olumsuz sonuçlar doğurup doğurmadığı konusunda Butler'ı sorgular. Butler özne oluşumundaki dışlama süreçlerine zaman zaman belli olumsuzluklar yüklediği için Fraser'ın bu sorusunu yerinde buluyorum. Örneğin, Butler ilk denemesinde öznelerin dışlama yoluyla kurulduğunu öne sürerken, cinsiyet ayrımından ya da tecavüz olaylarından davacı olabilmek için davacının bazı özelliklere sahip olması gerektiğine değinir. Bu örneği verdikten sonra şöyle devam eder: "Kim, 'kim'lik özelliği taşımaktadır? İktidarsızlaştırmanın hangi sistematik yapıları yüzünden belli mağdur gruplar, hukuk mahkemelerinde etkin

bir biçimde 'ben' diyememektedir?" Bu ifadelerin yan yana getirilmesinden anladığım şudur: Böyle soruları önemli kılan, belli bir bağlam içindeki özgül bir dışlamanın doğurduğu sonuçlar değil, dışlamanın ta kendisidir. Aynı şekilde, bu görüşlerin hemen ardından Butler, "öznelerin dışlama yoluyla oluşturulduğu anlaşıldığında, bu oluşum ve silme işlemlerini açıklığa kavuşturmak politik olarak şarttır," görüşünü öne süren Joan Scott'un açıklamasına dikkat çeker. Ne var ki burada, genel olarak dışlama işleminin kendisinin politik soruları yerinde kıldığı gibi bir ima da vardır.

Butler Fraser'ın sorusunu yanıtlarken, özneleri kuran dışlayıcı süreçlerin mutlaka kötü olduğunu iddia ediyormuş gibi düşünülürse, yanlış anlaşılmış olacağını belirtir. Butler'a göre, "'Özne'nin dışlayıcı oluşumu ne iyi ne de kötü olmakla birlikte, politik eleştirinin hizmetinde yararlı biçimde kullanılabilecek psikanalitik bir öncüldür." Butler ayrıca, "Fraser'ın deyişiyle 'eleştiri'nin, iddialarını yargılamaya çalıştığı söylem/iktidar rejimine *içkin* olduğu görüşündeyim; diğer bir deyişle, 'eleştiri' uygulaması, yargılamaya çalıştığı iktidar ilişkilerinin kendileriyle iç içe geçmiş haldedir," diye belirtir. Bu görüşleri şöyle yorumluyorum: Butler'a göre iyi ve kötüyle ilgili konuların bizatihi özne oluşumu hakkında olduğunu söylemek uygun değildir; bu konular, özgül söylemsel rejimlerde içkin olarak bulunur. Sonuç olarak, politik sorular belli öznelerin kurulumuyla ve bu kurulumun ortaya çıkardığı özgül dışlamalarla ilgilidir.

Eleştirinin temelini özgül tarihsel bağlamlara yerleştirmesi bakımından, Butler'ın bu açıklamasını yararlı buluyorum. Ancak bazı sorular hâlâ geçerliliğini koruyor, özellikle de Butler'ın psikanaliz anlatılarıyla başka anlatı türleri arasındaki ilişkiyi değerlendirme tarzına ilişkin sorular. İlk olarak, hem "'özne'nin dışlama yoluyla kurulması ne iyi ne de kötüdür" demek, hem de bunun "politik eleştirinin hizmetinde yararlı biçimde kullanılabileceğini" söylemek yetersiz görünüyor. Bir şey ne iyi ne de kötüyse, politik eleştirinin hizmetinde nasıl kullanılabilir? Politik eleştirinin hizmetinde kullanılabilecek olan şey, yalnızca öznenin dışlama yoluyla kurulmasının bazı sonuçlarıdır ve bu da yalnızca dışlama sürecinin dışında kalan nedenler sayesindedir.

İkinci olarak, öznenin dışlama yoluyla kurulmasını ne iyi ne de kötü yapan şeyin tam olarak ne olduğunu merak ediyorum. Butler'ın

ifade biçimi, bu tarafsızlık söz konusu özne oluşumunun psikanalitik bir fenomen konumuna sahip olmasından kaynaklanıyormuş hissini uyandırıyor. Bununla birlikte, sanırım Butler, diğer bazı psikanalitik fenomenleri kötü olarak nitelendirmeyi seçecektir. Örneğin aşağıdaki parçada, "inkâr edilen bağımlılık" dediği psikanalitik fenomeni olumsuz olduğu anlaşılan terimlerle açıklar:

> Özne bir bakıma dışlama ve farklılaşmayla, belki de sonradan özerkliğin etkisiyle üstü örtülüp gizlenen bir baskıyla kurulur. Bu anlamda özerklik, inkâr edilen bir bağımlılığın mantıksal sonucudur; diğer bir deyişle özerk özne, ancak onu kuran kopuşun üstünü örttüğü sürece özerkliğini sürdürebilir. Toplumsal ilişkilerin birer biçimi olarak zaten karşımıza çıkan bu bağımlılık ve kopuş, öznenin oluşumundan önce gelerek bu oluşumu koşullandırır. Sonuçta söz konusu olan, konumunu oluşturan ilişkilerden biri gibi, öznenin kendisini içinde bulduğu bir ilişki değildir. Özne, kendisini kurucu dışarıdan ayırt eden farklılaşma edimleriyle kurulur; öznenin dışarısı ise, bütünüyle değilse bile geleneksel olarak kadınla özdeşleştirilen aşağılanmış bir alandır. ... Sonradan kültürel bir bağlama oturtulan özne, ontolojik açıdan el sürülmemiş bir düşünümselliğe sahip değildir. Sanki bu kültürel bağlam, o özneye ait ifade edilmeyen üretim süreci olarak zaten orada durmaktadır; bu süreçse, hazır yapılmış bir özneyi dışarıdaki bir kültürel ilişkiler ağına yerleştiren çerçeve taraf ından gizlenmektedir.

Bu parçayı okuduğumda aklıma, öznenin oluşum süreci ile inkâr edilen bağımlılık arasındaki ilişkiye dair birtakım sorular geliyor. Bu iki süreç, birbirinden ayrılabilir mi? Ayrılamazlarsa, inkâr edilen bağımsızlığı nasıl olur da –Körfez Savaşı'nda ordunun tutumuna ilişkin Butler'ın verdiği örnekte olduğu gibi– eleştirinin temeli olarak kullanabiliriz? Ayrılabilirlerse, belli bir psikanalitik öncül "ne iyi ne de kötü" olarak betimlenirken, bir diğeri neden böyle betimlenemiyor? Biri tarihsel açıdan diğerine oranla daha sınırlı, dolayısıyla da değişime daha açık olduğu için mi? O zaman, tarihsel açıdan daha sınırlı olan öncülün ortaya çıkışı nasıl açıklanacak?

Yukarıdaki soruları sormamın başlıca sebebi, bunların ortaya koyduğu genel konulardan birçoğunun, günümüzdeki feminist tartışmanın büyük bölümüne temel teşkil ettiğini düşünüyor olmamdır. Çoğunlukla tarih ve eleştiriyi aştığı düşünülen psikanalitik ve dilsel anlatılarla, tarihsel olarak belli bir zamanda yer alan anlatılar arasındaki ilişkiyi nasıl kavramsallaştıracağımızı çözmeye çalışmak, yalnızca Judith Butler'ın değil, birçoğumuzun sorunudur. Bu

kitapta yer alan Fraser ile Cornell arasındaki tartışma dahil, günümüzdeki pek çok feminist tartışmanın temelinde hep bu sorun yatar.

Cornell'ın, değişim olanağını dilin özellikleri içine yerleştirmesi, Fraser'ın Cornell'a yönelttiği eleştirinin merkezinde yer alır. Diğer bir deyişle Cornell, Lacan'dan türetilemeyen değişim olanağını, Derrida'nın dile ilişkin fikirlerinden türetmektedir. Fraser ise, böyle bir uygulamanın işe yaramayacağını savunur; zira Derrida'daki "'değişen şey' görünüşte sabit olan, kapsayıcı simgesel düzenin altında işleyen dilin aşkın bir özelliği olarak ortaya atılır... Birbiriyle eşdeğer, rekabet içindeki anlamlandırmalar arasında gerçekte var olan kültürel ihtilafları kuramlaştırabilecek bir anlayış değildir bu."

Cornell Fraser'a verdiği yanıtta, başka şeylerin yanı sıra psikanalitik perspektifin feminizm için sahip olduğu önemi vurgular: "Bilinçdışı güdülenme ile toplumsal fantazi oluşumu, her eleştirel toplumsal araştırma programının temelini oluşturmalıdır." Ayrıca, Lacan'dan eleştirel bir tutumla alıp kendine uyarladığı görüşün, erkek simgesel düzeninde Kadın'a yer olmadığını iddia ettiği için temelci bir görüş olarak anlaşılamayacağını söyler. Cornell şunu ileri sürer: "Kadın'ın olanaksızlığını yeniden yorumlayışım, Fraser'ın öne sürdüğü gibi bizi fallogomerkezciliğin mantığına bağlamaz. Aksine, cinsel farklılığın detaylarıyla yeniden işlenmesi için sonsuz olanak sağlar."

Benim fikrime göreyse Fraser, Cornell'ın temelci bir Kadın anlayışıyla hareket ettiğini iddia etmez. Aksine Cornell'ın tarihdışı bir anlayışla, yani "cinsel farklılığın detaylarıyla yeniden işlenmesi" için sunulan sonsuz olanağı tarihdışı bir biçimde kuramlaştırdığını ileri sürer. Bu eleştiriyi kendimce dile getirecek olursam; Cornell, "kadın imgeselinin serbest bırakılmasının", 20. yüzyıl Amerikası'nda olduğu gibi, örneğin 17. yüzyıl Hindistanı'nda da mümkün olup olmadığına dair yeterli açıklama sunamaz. Kısaca, Fraser'ın ortaya koyduğu sorun şudur: Cornell'ın kullandığı psikanaliz ve dil kuramları, yalnızca "ataerkil" olarak belirtilen öyle belirsiz bir tarih aralığına ilişkindir ki, bütün bu aralık boyunca "Kadın" kavramının açıklığı içindeki farklılıkları kuramlaştırmak için hiçbir araç sağlamazlar. Burada vurgulanması gereken şudur: Lacan yorumunu işlerken Cornell'ın kullandığı "bir kadın simgeseli" ya da "kadın imgeseli" gibi ifadeler, yalnızca "bir" sözcüğünün varlığının ya da

yokluğunun yol açtığı belirsizlik ya da belirlilik durumları bakımından değil, aynı zamanda buradaki "kadın" kavramının ancak 19. yüzyıl sonlarından itibaren Batı bağlamında kullanılabilmesi bakımından da fazla genelleyicidir.

Bu eleştirilerden hiçbiri, Cornell'ın psikanalitik kuramlara ihtiyacımız olduğu yolundaki ısrarının geçerliliğini reddetmiyor. İnsan simgeleminin tutarlı bir şekilde işlememesi ve fantazinin toplumsal yaşamı nasıl düzenlediği konularına açıklama getiren görüşlere ihtiyacımız var. Ayrıca, tarihe ilişkin Cornell'ın Joan Scott'tan alıntıladığı meseleleri de akılda tutmamız gerekiyor; bana göre bu meseleler, temyiz mahkemesi gibi düşünülebilecek nesnel bir tarihin var olmadığını vurguluyor. Dile getirdiğimiz tarihsel anlatılar, ruhsal ihtiyaçlarımıza kök salmış durumda. Fakat bütün bunlara rağmen, aklımda bir soru hâlâ baki – ki burada en başta Benhabib'e yöneltiğim soruya geri dönmüş oluyorum: Ruhumuzla ilgili anlatılar neden hepimiz için homojen ya da erkek-egemen unsurların görüldüğü her bağlamda tekil olmak zorunda olsun? Butler'ın evrensellikle ilgili görüşlerinden bazılarını kullanarak şunu belirtebilirim: Bu tür homojen anlatılar, etnomerkezci ve dışlayıcı hareketlerle o kadar çok bir arada düşünülmüştür ki, bu tür anlatılardan kendimizi uzak tutmanın tek yolu, gerekçelendirmenin yükünü küçük anlatıya değil büyük anlatıya yıkmaktır belki de. Burada, uygulanması kolay kuralları savunmadığım açık; yalnızca günümüzde farklı seslerden kurulmuş anlatılar teşvik edecek hareketin, kurgusal hikâyeler söz konusu olduğunda akademik kuramlardan daha ikircikli bir tutum benimseyeceklerini düşünüyorum.

Yukarıda yalnızca birkaçına değinmeye çalıştığım, bu tartışmanın ilgi çekici ayrılık noktaları, *benim* ayrılık noktası ve ilgi çekici *olarak* tanımladığım konulardan oluşuyor. Yazarların kendileri başka bakış açıları da sunuyorlar. Dolayısıyla, "bu kitabın ne hakkında olduğu"na ilişkin kendi görüşünüzü oluşturmanız için, sizi denemeleri ve yanıtları dikkatle incelemeye davet ediyorum.

1

Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak*

Seyla Benhabib

I. Feminizmin Postmodernizm ile İttifakı

Yeni Sol hareketinde yer alan ve 20. yüzyılın çeşitli Marksist kuramlarından sonra feminizmde karar kılan kuramcılar, on yıl önce şu soruyla karşı karşıyaydılar: Marksizm ile feminizm uzlaştırılabilir mi, yoksa bu ikisi arasındaki ittifak "mutsuz bir evlilik"le sonuçlanmaya mı mahkûm?[1] Bugün feministler, dünya ölçeğinde geri çekilen Marksist kuramla mutsuz beraberliklerini artık kurtarmaya çalışmıyorlar. Başka bir birlikteliğin –bakış açınıza göre, uygunsuz birliktelik de diyebilirsiniz– daha çekici olduğu ortaya çıktı.

* İlk olarak 1990'da kaleme alınmış ve o tarihten beri çeşitli biçimlerde başka yerlerde de çıkmış bir denemeyi yeniden yayımlamak, bunun gerekçelerini ifade etmemi gerektiriyor. Bu tartışmanın özgün haliyle, daha geniş bir okur kitlesine ulaşmasının önemli olduğu argümanı beni ikna etti. Bu fikir alışverişi, çok derin kişisel arkadaşlık bağlarına sahip biz dört kadını, birbirinden ayrılan kuramsal ve politik görüşlerimizi kamuoyu önünde sergilemeye sevk etti. Bu süreç her zaman kolay olmadı: Herkesin önünde dile getirilen fikir uyuşmazlıkları, kişisel bağlılık ve arkadaşlıkları zora soktu. Yine de, ciddi entelektüel alışverişler, zihinsel yaşama ve aydınlar topluluğuna güç veren süreçlerdir. Derin bir tartışmadan bekleneceği üzere, hiç kimse bunun sonuçlarından etkilenmemiş değil. Kendi adıma, *Alice Doesn't Live Here Anymore: Feminism and the Problem of the Subject* başlıklı yeni kitap çalışmamda, insan öznelliğine, failliğe, tarih yazıcılığına ve politikaya ilişkin bu tartışmada ortaya çıkan konuları izlemeye devam ediyorum.

1. Bkz. Lydia Sergant (haz.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston: South End Press, 1981.

Batılı kapitalist demokrasilerin entelektüel ve akademik kültüründen bakıldığında, feminizm ve postmodernizm, günümüzün önde gelen akımlarından ikisini oluşturmaktadır. Bu iki akım, Batı Aydınlanması ile modernite ait büyük anlatılara karşı verdikleri mücadelede, aralarındaki benzerlikleri keşfetmişlerdir. Bu nedenle sık sık, feminizm ve postmodernizmden, sanki şimdiki beraberlikleri kaçınılmaz bir sonuçmuş gibi bahsedilmektedir. Halbuki postmodernizme yüklenen bazı özellikler, "feminizm mi yoksa postmodernizm mi?" sorusunu ön plana çıkarmalıdır. Kuşkusuz bu konu, terminolojik safsatalardan ibaret değildir. Ne feminizmin ne de postmodernizmin salt betimleyici bir kategori olduğunu söyleyebiliriz. Daha çok, betimlemeye çalıştıkları pratikleri bilgilendiren ve bunların tanımlanmasına yardımcı olan kurucu ve değerlendirici terimlerdir. Günümüzün kategorileri olarak, gelecek hakkında düşünme ve geçmişi değerlendirme biçimlerini yansıtırlar. O halde, feminist bir kuramcının öne sürdüğü, yeni ve kapsamlı bir "postmodern uğrak" tarifiyle işe başlayalım.

Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West (Düşünce Fragmanları: Çağdaş Batıda Psikanaliz, Feminizm ve Postmodernizm) adlı son kitabında Jane Flax, postmodern tavrı, İnsanın, Tarihin ve Metafiziğin ölümü tezlerini kabul etmek olarak tarif eder.[2]

• İnsanın Ölümü. "Postmodernistler, insan ve doğaya ilişkin bütün özcü anlayışları yok etmek isterler," diyen Flax şöyle devam eder: "İnsan aslında, numenal ya da aşkın bir Varlık değil, toplumsal, tarihsel ya da dilsel olarak kurulmuş bir üründür (*artifact*). ... İnsan her zaman, kurgusal anlamın ağına, anlamlama zincirine yakalanmıştır, ki burada özne dil içindeki bir konumdan başka bir şey değildir."[3]

• Tarihin Ölümü. "Tarihin insan için var olduğu ya da insanın Varlığı olduğu fikri İnsan kurgusunun bir başka önkoşulu ve gerekçesi olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın öyküsünde çok önemli

2. Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press, 1990, s. 32 vd.

3. *A.g.y.*, s. 32.

bir yere sahip olan İlerleme kavramını da destekler ve bu kavramın temelini oluşturur. ... İnsana ve Tarihe dair böyle bir fikir; birliği, homojenliği, bütünlüğü, kapanmayı ve özdeşliği varsayar ve bunlara ayrıcalık tanır."[4]

• Metafiziğin Ölümü. Postmodernistlere göre, "Batı metafiziği, en azından Platon'dan beri, 'mevcudiyet metafiziği'nin büyüsü altında kalmıştır. ... Postmodernistler için Gerçek olanı aramanın altında, pek çok Batılı filozofun gizli arzusu yatar. Bu arzu dünyayı yanılsamalı ama mutlak bir sistemin içine hapsederek ona ebediyen hâkim olmaktır; tarihin, özgüllüğün ve değişimin ötesinde bütünsel bir Varlığı temsil eden bir sistemin içine. ... Nasıl ki Gerçek, Hakikatin temeliyse; Gerçek olanın ayrıcalıklı temsilcisi ve hakikat iddialarının sorgucusu olarak felsefe de bütün 'pozitif bilgi'de temel bir rol oynamalıdır."[5]

Postmodernist konumun böylesine açık ve güçlü bir biçimde sunulmasıyla, feministlerin, Aydınlanma ve Batı akılcılığının ideallerine yöneltilen bu eleştiride uygun bir müttefikten daha fazlasını bulma nedenlerini anlayabiliriz. İnsanın, Tarihin ve Metafiziğin Ölümüne ilişkin bu üç tez, feminist bakış açısına göre dile getirilebilir.

• "İnsanın Ölümü"ne ilişkin postmodern temanın feminist karşılığı, "Akılcı Erkek Öznenin Gizemden Arındırılması" olarak adlandırılabilir. Postmodernistler "İnsanı", yani geleneksel anlamda kuramsal ve pratik aklın öznesini, olumsal ve tarihsel olarak değişip kültürel bir çeşitlilik gösteren toplumsal, dilsel ve söylemsel pratiklere yerleştirirken; feministler, "toplumsal cinsiyetin" ve bunun oluşumuna katkıda bulunan çeşitli pratiklerin, sözde nötr ve evrensel olan akıl öznesinin yerleştirilmesi gereken en önemli bağlamlardan biri olduğunu öne sürerler.[6] Batı felsefesi geleneği, insanın kendisini temsil ettiğini öne sürdüğü bir benliğe ait deneyimlerin ve bilincin derin yapılarını dile getirir. Ancak bu felsefi kategorilerin en de-

4. *A.g.y.*, s. 33. 5. *A.g.y.*, s. 34.

6. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, çev. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985, s. 133 vd.; Genevieve Lloyd, *The Man of Reason. Male and Female Western Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Pressi 1984; Sandra Harding ve M. Hintikka (haz.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel Publishers, 1983.

rinine inildiğinde görülecektir ki, aynı batı felsefesi benliğin deneyimlerini ve öznelliğini şekillendirip yapılandıran toplumsal cinsiyet farklılıklarını göz ardı etmektedir. Batı aklı kendisini, kendiyle özdeş bir öznenin söylemi olarak konumlandırır; bu nedenle de bizi, kategorilerine uymayan ötekilik ve farklılığa karşı körleştirerek bunların meşruiyetlerini ellerinden alır. Platon'dan Descartes'a, Kant'a ve Hegel'e kadar batı felsefesi, aklın erkek öznesinin öyküsünü temalaştırmıştır.

• "Tarihin Ölümü"nün feminist karşılığı için, "Tarihsel Anlatılara Toplumsal Cinsiyet Verilmesi" denebilir. Batı entelektüel geleneğinin öznesi, genel anlamda, beyaz, mülk sahibi, Hıristiyan, evin erkek reisi olarak belirlenegelmişse, o halde şimdiye kadar kaydedilen ve anlatılan Tarih, "erkeğin öyküsü"dür.* Dahası, Aydınlanma'dan beri hüküm süren çeşitli tarih felsefeleri, tarihsel anlatıları birlik, homojenlik ve çizgisellik içinde olmaya zorlamıştır. Bunun sonucunda, parçalanmışlık, heterojenlik ve hepsinin ötesinde, farklı grupların yaşadığı farklı zamansallıkların değişken temposu dikkatlerden kaçırılmış olur.[7] Bu yaklaşımı anlamak için, Afrika'nın tarihinin olmadığını dile getiren Hegel'i anımsamamız yeterli olacaktır.[8] Çok yakın bir geçmişe kadar kadınların kendilerine ait tarihleri, farklı dönemsel kategorilere ve farklı yapısal düzenlere sahip anlatıları yoktu.

• "Metafiziğin Ölümü"nün feminist karşılığı, "Aşkın Aklın İd-

* Burada, İngilizcede tarih anlamına gelen *history* kelimesi üzerine bir sözcük oyunu söz konusudur. Yazar, sözcüğü, *his* (erkek için "onun") ve *story* (öykü) sözcüklerine bölüp aynı anda "erkeğin öyküsü" ve "tarih" ifadelerini dile getirmektedir. *–ç.n.*

7. Joan Kelly Gadol, "The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History" ve "Did Women Have a Renaissance?", *Women, History and Theory*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, s. 1-19 ve 19-51.

8. G. W. F. Hegel, "Bu noktada, bir daha ondan söz etmemek üzere Afrika'yı terk ediyoruz. Çünkü dünyanın tarihsel bir parçası değil: Göstereceği hiçbir hareket ya da gelişim bulunmuyor. Buradaki –yani kuzey bölgelerdeki– tarihsel hareketler, ya Asya ya da Avrupa Dünyasına ait. ... Afrika'dan haklı olarak anladığımız şey, hâlâ salt doğa koşulları içinde yer alan, Tarihsel Olmayan ve Gelişmemiş Tin'dir...", *Philosophy of History*, çev. J. Sibree ve Giriş, C. J. Friedrich, New York: Dover Publications, 1956, s. 99; Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.

dıaları Karşısında Feminist Kuşkuculuk" şeklinde ifade edilebilir. Eğer aklın öznesi tarihin ötesinde ve bağlamları aşan bir varlık değilse; bu öznenin kuramsal ve pratik yaratımları ve etkinlikleri, içinden çıktıkları bağlamın imlerini her durumda taşıyorsa, o halde felsefenin öznesi kaçınılmaz olarak, etkinliklerini imleyip yönlendiren ve bilgiyi yöneten çıkarlarla karşı karşıya gelecektir. Feminist kurama göre; Habermas'ın deyişiyle "bilgiye yol gösteren çıkarlar"ın en önemlisi ya da Foucault'nun deyişiyle hakikat ve iktidarın disipliner matrisi, toplumsal cinsiyet ilişkileri ile insanlar arasındaki toplumsal cinsiyet farklılıklarının toplumsal, ekonomik, politik ve simgesel kurulumudur.[9]

Feminizm ile postmodernizm arasındaki bu "seçici yakınlığa" rağmen, yukarıdaki üç tezden her biri, çelişik olmasa bile birbirinden köklü bir biçimde ayrılan kuramsal strateji yorumlarına yol açabilir. Feministler ise, yukarıdaki kuramsal iddia kümelerinin hangisini benimseyecekleri konusuna ilgisiz kalamazlar. Linda Alcoff'un gözlemlediği gibi, feminist kuram, son zamanlarda ciddi bir kimlik bunalımı içindedir.[10] Sonuna kadar götürülen postmodernist konum(lar), feminist kuramın özgüllüğünü ortadan kaldırmakla kalmayıp kadın hareketlerinin kurtuluş ideallerini de bütünüyle sorgu konusu haline getirebilir.

II. Postmodernizme Karşı Feminist Kuşkuculuk

Postmodernist tavrın/tavırların izin verdiği kavramsal seçeneği/seçenekleri daha yakından anlamak için, "İnsanın Ölümü" teziyle başlayalım. Bu tezin zayıf yorumu, özneyi çeşitli toplumsal, dilsel ve söylemsel pratiklerin bağlamına yerleştirir. Öte yandan bu yaklaşım, öznellik konusunda daha yeterli, daha az yanılsama ve gi-

9. Toplumsal cinsiyet çözümlemelerinde Foucault çerçevesinin kışkırtıcı bir kullanımı için bkz. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York ve Londra: Routledge, 1989; Türkçesi: *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008 (baskıda).

10. Linda Alcoff, "Postmodernism and Cultural Feminism," *Signs* c. 13, no. 3, 1988, s. 4-5-36 ve Christine di Stefano, "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism", *Feminism/Postmodernism*, Linda Nicholson (haz.), Londra ve New York: Routledge, 1990, s. 63-83.

zem içeren bir görüş ortaya koymanın arzu edilirliğini ve kuramsal gerekliliğini kesinlikle sorgulamaz. Bu durumda, özerklik ve akılcılık olarak özetlenebilecek özdüşünümsellik, ilkelere göre davranma kapasitesi, kendi eyleminden sorumlu olma ve geleceğe bir yaşam planı yansıtma becerisi gibi Batı felsefesinin öznesine ait geleneksel nitelikler, öznenin radikal konumlandırılmışlığı göz önüne alınarak yeniden formüle edilebilir.

"İnsanın Ölümü" tezinin güçlü yorumu, Flax'in sözlerinde belki de en açık ifadesini bulur: "İnsan her zaman kurgusal anlamın ağına, anlamlama zincirine yakalanmıştır, *ki burada özne, dil içindeki bir konumdan başka bir şey değildir*." Bu sayede özne, eskiden kendisinin başlatmış olduğu düşünülen anlamlandırma zincirinde çözülüp gider. Özne "dil içindeki bir konumda" çözüldüğündeyse, amaçlılık, sorumluluk, özdüşünümsellik ve özerklik gibi kavramlar da yok olur. Böylece, dildeki herhangi bir konumdan başka bir şey olmayan özne, içine gömülü olduğu anlamlandırmalar zinciriyle kendisi arasındaki mesafeyi artık yaratamaz ve kontrol edemez, bu anlamlandırmalar üzerine düşünemez ve onları yaratıcı bir biçimde değiştiremez.

"Öznenin Ölümü" tezinin güçlü yorumu, feminizmin amaçlarıyla bağdaşmaz.[11] Kuşkusuz, dil tarafından, anlatı tarafından ve kültürde bulunan simgesel anlatı yapıları tarafından yapılandırılmamış bir öznellik düşünülemez. Zira kim olduğumuzdan, "Ben"imizden bir anlatı aracılığıyla bahsederiz: "Falan tarihte, filanca kişinin kızı olarak dünyaya geldim..." vb. Bu tür anlatılar, kültürlerimizce beklenen ve anlaşılan biyografi ve kimlik kodları tarafından derinden biçimlendirilip yapılandırılır. Bütün bunlar kabul edilebilir; ancak yine de, içinde yer aldığımız tarihin yalnızca birer uzantısı olmadığımızı, kendi öykümüz karşısında hem yazar hem de kahraman konumunda bulunduğumuzu savunmamız gerekir. Konumlandırılmış ve toplumsal cinsiyet verilmiş özne, farklı kategoriler içinde belir-

11. Bkz. Rosi Braidotti, "Pattems of Dissonance: Women and/in Philosophy", *Feministische Philosophie*, Herta Nagl-Docekal (haz.), Viyana ve Münih: R. Oldenburg, 1990, s. 108-23; Herta Nagl-Docekal, "Antigones Trauer und der Tod des Subjekts". 25 Mayıs 1990 tarihinde Berlin Serbest Üniversitesi'nde verilen "Felsefe Enstitüsü Philosophinnen-Ringvorlesung" konuşmalarından derlenmiştir.

lenmiş olmasına karşın, özerklik peşindedir. Ben de şunu sormak isterim: Kadınların kurtuluş projesi, failliği, özerkliği ve benliği düzenleyen bu tür bir ilke olmadan nasıl düşünülebilir?

Bu nedenle, feministlerin bu konuda Nietzsche'den yararlanması ancak tutarsızlığa yol açabilir. Örneğin Judith Butler, benliği "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" ikiliğinin ötesinde düşünerek, öznenin özdüşünümsellik sınırlarını genişletmeyi amaçlamaktadır. "Toplumsal cinsiyetin kültürle olan ilişkisi neyse," der Butler, "cinsiyetin de doğayla ilişkisinin o olduğu söylenemez. Toplumsal cinsiyet bir yandan da, 'cinsiyetlendirilmiş doğa'nın ya da 'doğal bir cinsiyet'in üretilmesinde ve bunların 'söylemsellik öncesi', kültür öncesi bir şeymiş gibi, politik olarak tarafsızken kültürün gelip *üzerinde* etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır."[12] Diyebiliriz ki Butler'a göre, cinsiyete zaten sahip olan beden miti, "verili olan" mitinin epistemolojik eşdeğeridir: Nasıl ki verili olan ancak söylemsel bir çerçeve içinde tanımlanabilirse, bedeni "cinselleştiren" ve bu bedenin duyduğu arzunun yönelimini kuran da kültürel olarak mevcut bulunan toplumsal cinsiyet kodlarıdır.

Butler aynı zamanda, toplumsal cinsiyet kategorilerinin ikiciliklerin ve tek anlamlılığının ötesine geçebilmek için "eylemin ötesindeki fail"e, yaşam anlatısının öznesi gibi düşünülen benliğe veda etmemiz gerektiğini savunur. "Nietzsche muhtemelen bunu öngörmemişti ve tasvip etmezdi ama önermesinin doğal sonucu olarak diyebiliriz ki: Toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen 'dışavurumlar', ifadeler tarafından performatif olarak kurulur."[13] Benlikle ilgili bu bakış açısı benimsendiğinde, bizi kuran bu "ifadeler"i değiştirmenin bir yolu kalır mı? İcra ettiğimiz cinsiyetlendirilmiş ifadelerin toplamından fazla bir şey değilsek, bu icrayı bir süreliğine durdurmamız ve perdeyi indirip ancak biri oyunun yapımında söz sahibi olduğu zaman açılmasına izin vermemiz mümkün müdür? Toplumsal cinsiyet mücadelesi tam da bununla ilgili değil midir? Kimlik politikalarına ilişkin varsayımların üstünlüğünü elbette eleştirebilir; kadın hareketinde heteroseksüelliği sa-

12. Butler, *Gender Trouble*, s. 7.

13. *A.g.y.*, s. 25.

vunan, ikici konumların hâkimiyetine meydan okuyabiliriz. Ancak böyle bir meydan okuma, bütün kimlik, faillik ve özerklik kavramlarının tamamen yıkılmasıyla mı mümkündür? Bu Nietzscheci tutumu, benliğin maskeli bir icracı olduğu görüşü izler; şimdi ise bizden, maskenin ardında herhangi bir varlık olmadığına inanmamız beklenmektedir. Kadının benlik duygusunun pek çok durumda ne kadar kırılgan ve hassas, kadınların özerklik için verdiği mücadelenin ise rastlantılara ne kadar bağlı olduğu bilindiğine göre, kanımca kadın failliğinin "failsiz eylem" konumuna indirgenmesi olsa olsa zorunlu olan bir şeyi erdem saymaktır.[14]

"Tarihin Ölümü" tezini ele alalım. Postmodernizmle birlikte düşünülen bütün konumlar arasında, en az sorunlu olanı bence budur. İlerleme ideallerinin yanılsamasından uyanma, teknolojik ve ekonomik gelişme adına çağımızda uygulanan şiddetin bilincine varma, insanı ve gezegeni yok etmeye adanmış güçlerin hizmetindeki doğa bilimlerinin politik ve ahlaki iflası... Bunların hepsi, çağımızda paylaşılan duygulardır. 20. yüzyılın aydın ve düşünürleri, birbirlerinden gelişim inancına taraftar ya da muhalif olmalarıyla değil, daha çok şu açıdan ayrılırlar: "Aydınlanmanın üstanlatıları" akılcı düşüncenin gücüne inanmayı sürdürerek terk edilebilir mi, yoksa bu üstanlatıları terk etmek akılcı düşünceden ayrılmanın başlangıcı anlamına mı gelir?

Zayıf bir tez olarak yorumlandığında "Tarihin Ölümü" iki anlama gelebilir: Kuramsal açıdan bakıldığında, özcü ve tek nedenli

14. Rosi Braidotti, bu konuda yerinde bir yorumda bulunur: "Bana öyle geliyor ki; bilen öznenin ölümü, anlam dağılması, çoğulluk vs. vs. üstüne yürütülen günümüzdeki felsefi tartışmalar, kadınların kuramsal bir ses bulmak için kendi başlarına giriştikleri çabaları gizleyip baltalama sonucunu doğuruyor. Tam da kadınların özne kavramına yaklaştığı, bir yandan da (Guattari'nin yaptığı gibi) felsefi söylemin *'devenir femme'* (meydana gelen kadın) görüşünü savundukları bu tarihsel noktada özne kavramına yol verilmesi, en azından paradoks olarak betimlenebilir. ... Konunun özü şudur: Kişinin asla sahip olmadığı bir cinselliğin cinsel özellikleri ortadan kaldırılamaz; özneyi yapıbozuma tabi tutabilmek için kişinin öncelikle kendisi olarak konuşabilme hakkına erişmiş olması gerekir; kadınlar, işaretleri altüst etmeden önce bunları kullanmayı öğrenmelidir; üstanlatıyı gizeminden arındırmak için öncelikle bir sözceleme alanına girebilmek gerekir." *"Il faut, au moins, un sujet."* "Patterns of Dissonance: Women and/in Philosophy", *Feministische Philosophie*, a.g.y., s. 119-20.

"büyük anlatılar" pratiğine son verme çağrısı olarak anlaşılabilir. Politik açıdan bakıldığındaysa, büyük anlatılara son vermek, tarih güçlerini temsil ettiğini, onlarla birlikte ya da onlar adına hareket ettiğini ileri süren grup ve örgütlerin bu hâkimiyet iddialarına karşı çıkmak anlamına gelecektir. Nasyonal sosyalizm ve faşizmden ortodoks Marksizme ve başka milliyetçilik biçimlerine kadar çağımızın çeşitli totaliter ve bütünleştirici hareketlerine yönelttikleri eleştiri, Lyotard, Foucault ve Derrida[15] gibi postmodernist aydınların kuşkusuz en yapıcı politik katkılarındandır. Yine bu nedenle tarihin ölümü tezi, büyük anlatıların sonu olarak yorumlandığında feministlerin ilgi odağını oluşturmuştur. Örneğin Nancy Fraser ve Linda Nicholson, bu konuda şu tespitte bulunur: "... 1980'lerdeki feminist politika uygulamaları, üstanlatılara karşı işleyen bir dizi baskı unsuru doğurdu. Son yıllarda, yoksul ve işçi sınıfından olan kadınlarla renkli ırktan gelen kadınlar ve lezbiyenler, yaşamlarını aydınlatma ve yaşadıkları sorunları ifade etme konularında yetersiz kalan feminist kuramlara karşı eleştirilerini daha geniş bir kitleye duyurabildiler. Bu kadınlar, evrensel kadın bağımlılığı ve ev yaşamına kısıtlanmışlık konusundaki varsayımlarıyla, önceki sözde üstanlatıların, aslında ikinci dalganın başlangıcına hâkim olan orta sınıf, heteroseksüel, beyaz kadınların deneyimlerinden yanlış bir biçimde çıkarsanmış olduğunu gösterdiler. ... Dolayısıyla hareketin sınıfsal, cinsel, ırksal ve etik bilinci değiştikçe, kuramın tercih edilen kavranışı da değişti. Sözde üstanlatıların kız kardeşlik bilincini beslemekten çok baltaladığı anlaşıldı; zira bu tür anlatılar, hem kadınlar arasında hem de farklı kadınların farklı biçimlerde maruz kaldığı cinsiyetçilik türleri arasında bulunan ayrımları göz ardı etmekteydi."[16]

Oysa "Tarihin Ölümü" tezinin güçlü yorumu, uzun vadeli tarihsel yapılarla ilgilenen ve mikro-toplumsal pratiklerden çok makro-toplumsal pratiklere odaklanan her tür tarihsel anlatıyı yüzeysel bir

15. Vincent Descomb, *Modern French Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1980.

16. Nancy Fraser ve Linda J. Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", *Feminism/Postmodernism*, *a.g.y.*, s. 33. Aynı kitabın içinde yer alan "The Ideal of Community and the Politics of Difference" adlı yazısında Iris Young da bu konuya değinir, s. 300-1.

bakışla reddeder. Nicholson ve Fraser da Lyotard'ın yapıtlarındaki bu "nominalist" eğilime karşı uyarıda bulunur.[17] "Büyük anlatılar"ın ölümünü gelecek için küresel tarih karşısında yerel öyküleri onaylar bir anlamda yorumlamakla hataya düşüleceği konusunda bu iki yazarla aynı görüşteyim. "Tarihin ölümü"nün güçlü yorumuyla ortaya çıkan asıl soru bence farklıdır: Büyük anlatılardan vazgeçerken, politika ile tarihsel bellek arasındaki ilişkiyi nasıl yeniden düşünebiliriz? Mücadele halindeki gruplar için tarihi, gelecekte kurtuluşa duyulacak ilgiyi temel alan ahlaki-politik buyruğun ışığında yorumlamamak mümkün müdür? Düşünün bir kere: Son yirmi yılda feminist tarihçiler kadınları, şimdiye kadar süregelen görünmez yaşamlarını ve yaptıklarını keşfetmekle kalmamış; gerek geleneksel olarak kadınlara atfedilen ve önceden küçümsenen dedikodu ve örgü gibi uğraşları gerekse histeri, baş ağrısı, âdet döneminde yatağa düşme gibi tipik kadın rahatsızlıklarını farklı bir gözle görmeyi ve bunlara değer vermeyi öğretmişlerdir.[18] "Değerlerin feminist bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi" sürecinde, kadınların hayatta kalmak için geliştirdikleri stratejilere ve tarihe karşı direnişlerine yönelen ilgimiz, bizi geleneksel tarihçilerin kesinlikle ilgisini çekmeyen bu hareketlere yeni bir anlam ve önem vermeye sevk etmiştir.

Artık tarihe dair "büyük anlatılar" üretmek mümkün ve arzu edilir olmamakla birlikte, "tarihin ölümü" tezi mücadele içindeki bütün tarihsel aktörlerin emellerine eşlik eden o ilgiyi, tarihe ve tarihsel anlatıya yönelik epistemolojik ilgiyi köreltmektedir. Tarihin "mağlup" ve "kurban"larının yaşadığı deneyim ve mücadeleyi gün ışığına çıkarmaya yönelik "ilgi"yi kaybettiğimiz takdirde, artık etkin bir feminist kuram oluşturabilir miyiz? Ben, pragmatik ve yanılabilirci niteliğinin yanı sıra, "gerektiğinde çoklu kategoriler kullanıp tek bir feminist kuram ya da epistemolojinin sağlayacağı eldeki özgül metafizik teselliden feragat ederek, yöntem ve kategorilerini göreve uyarlayan"[19] bir "postmodern-feminist kuram"a yönelik

17. *A.g.y.*, s. 34.

18. Bu konuda, farklı dillerde yayımlanmış, önde gelen bir antoloji için bkz. *Becoming Visible. Women in European History*, R. Bridenthal, C. Koonz ve S. Stuard (haz.), Boston: Houghton Mifflin Co., 1987.

19. *A.g.y.*, s. 35.

çağrının, aynı zamanda geçmiş anlatıların kurtuluşçu bir uyarlamasına yönelik bir çağrı olduğu konusunda kuşkuluyum. Feminist kuramın bu yanılabilirci pragmatiğini, ampirik ve değerden bağımsız toplumsal bilimin kendini algılayış biçiminden ayırt edecek olan nedir? Feminist kuram, aynı anda hem postmodernist olup hem de kurtuluşa olan ilgisini koruyabilir mi?[20]

Son olarak "metafiziğin ölümü" tezinin güçlü ve zayıf yorumlarını dile getireceğim. Bu konuyu ele alırken, postmodernizm tarafından Batı metafiziğine yöneltilen eleştirinin büyük bölümünün bir üstanlatının büyüsü altında olduğu en başta vurgulanmalıdır. İlk olarak Heidegger'in dile getirdiği, daha sonraysa Derrida'nın geliştirdiği bu anlatı şöyle özetlenebilir: "Batı metafiziği, en azından Platon'dan beri 'mevcudiyet metafiziği'nin büyüsü altında kalmıştır." Felsefi geleneğin bu şekilde nitelendirilmesi, postmodernistlere, karşı koydukları görüşü en basit ve savunmasız biçimiyle sunacak retorik rahatlığı vermektedir. Flax'in sözlerine tekrar kulak verelim: "Postmodernistler için, Gerçek olanı aramanın altında pek çok filozofun gizli arzusu yatar. Bu arzu, dünyaya ... hâkim olmaktır" ya da "Gerçek, Hakikatin temeliyse; Gerçeğin ayrıcalıklı temsilcisi olarak felsefe de..." vb. Ancak felsefi gelenek, postmodernistlerin iddia etmek istediği kadar monolitik ve özcü müdür? "Gerçek, Hakikatin temelidir" görüşüne Hobbes bile burun kıvırmaz mıydı? "Felsefe, Gerçeğin ayrıcalıklı bir temsilidir," iddiasıyla karşılaştığında, Kant ne derdi? Hegel, kavramlar ve dilin bir alan, "Gerçek"in ise başka bir alan olduğu görüşünün, hakikate ilişkin saf bir mütekabiliyet kuramının basit bir versiyonu olduğunu düşünmez miydi? Zira kendisi *Tinin Görüngübilimi*'nin "Duyu Kesinliği" başlıklı bölümünde böyle bir kuramı belagatli bir üslupla bir kenara atmıştır. "Metafiziğin ölümü" tezi, güçlü yorumuyla, büyük bir üstanlatıyı onaylamakla kalmaz; bunun da ötesinde, bu büyük üstanlatı, mo-

20. Tarihte faillik sorusu ve farklı görüşlerin toplumsal ve tarihsel araştırmaları nasıl etkileyebileceği üstüne biraz sert ama ilginç bir atışma için, bkz. Linda Gordon'un, Joan W. Scott'un "Heroes of their Own Lives: The Politics and History of Family Violence" adlı yazısı üstüne yaptığı inceleme; Joan Scott'un, Linda Gordon'ın "Gender and the Politics of History" adlı yazısı üstüne yaptığı inceleme ve her ikisinin birbirine verdiği yanıtlar: *Signs* içinde, c. 15, no. 4, Yaz 1990, s. 848-60.

dem felsefe tarihi ile bu tarihin içinde yer alan rekabet halindeki kavramsal şemaları tanınmayacak kadar düzleştirir. Bu tarih tanınmaz hale getirildiğindeyse, "metafiziğin ölümü"nün ilan edilmesinin içerdiği kavramsal ve felsefi sorunlar artık göz ardı edilebilir.

Günümüzde Heidegger-Derrida kaynaklı "mevcudiyet metafiziği"ne ilişkin kurgusal hikâyeden daha etkili olan "metafiziğin ölümü" yorumu, Richard Rorty kaynaklıdır. *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı yapıtında Rorty'nin incelikli ve inandırıcı bir üslupla gösterdiği üzere, modern dönemde hem ampirik hem de rasyonalist projeler, bu dönemde gelişmekte olan doğal bilimlerin aksine felsefenin doğru bilgi ile yerinde harekete ilişkin geçerlilik temelini ifade edebileceğini varsaymıştır. Rorty'nin "epistemoloji" projesi[21] diye adlandırdığı bu projede felsefe, meşrulaştırmanın bir üstsöylemi olup, diğer bütün söylemler tarafından varsayılan geçerlilik kriterlerini dile getirmektedir. Felsefe bir kere gerekçelendirme söylemi olma özelliğini yitirdiğinde, *var olma sebebini* de yitirir. İşte burası, konunun düğüm noktasıdır. Bilginin öznesini, araştırmanın bağlamını, hatta gerekçelendirme yöntemlerini aşkınlıktan çıkarıp bağlamsallaştırdığımızda, tarihselleştirdiğimizde ve her birine toplumsal cinsiyet atfettiğimizde, felsefeden geriye ne kalır?[22] Felsefe, sonsuz tarihsel tekdüzelikleriyle birbiri ardına gelen söylem ve iktidar rejimlerine yönelik soykütük eleştirisinin bir biçimi haline gelmez mi? Ya da belki, şimdiye kadar sadece şairlerin bize sunduğu türden girift bir kültürel anlatı haline gelir. Yoksa, bilgi ve hareketin geçerlilik koşulları yerine yorum gruplarının bu tür geçerlilik iddialarını üretmesine yol açan ampirik koşulları araştıran bir tür bilgi sosyolojisi mi kalır felsefeden geriye?

Felsefenin kimliğine ve geleceğine, hatta belki de olanağına ilişkin bu soru, feministleri neden ilgilendirir? Feminist kuram, felsefenin sonuna ya da dönüşümüne dair bu gizli tartışmalara girmeden gelişemez mi? Günümüzdeki feminist kuramcıların çoğunun

21. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 131.

22. Felsefenin "ortadan kaldırılışı" ve "dönüşümü"yle oluşan pek çok sorun ve konuya ilişkin kuvvetli açıklamalar için bkz. *After Philosophy. End or Transformation?*, Kenneth Baynes, James Bohman ve Thomas McCarthy (haz.), Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

gösterdiği eğilim, bu sorunun bertaraf edilebileceği yönündedir; bu soruyu göz ardı etmek istemesek bile, kendimizi şu ya da bu şekilde yanıtlamakla yükümlü görmemeliyiz. Fraser ve Nicholson şöyle sorar: "Sonsuz çeşitliliği ve tekdüze benzerliğiyle cinsiyetçiliği çözümleme gibi zorlu bir işin üstesinden gelecek kadar kuvvetli bir felsefe olmadan, herhangi bir eleştiri biçimi düşünebilir miyiz?"[23] Yanıtım, düşünemeyeceğimizdir; bu nedenle, feministler olarak bizlerin, postmodernizmi kuramsal bir müttefik olarak benimseyebileceğimize dair ciddi endişeler taşıyorum. Felsefe olmadan toplumsal eleştiri mümkün değildir; toplumsal eleştiri olmadan da, aynı anda hem bilgiye hem de kadınların kurtuluş kaygılarına adanmış bir feminist kuram projesi düşünülemez. Sabina Lovibond, postmodernistlerin ikilemini gayet iyi bir biçimde ifade etmiştir:

> Sadece meşrulaştırmanın sonuna dair mutlak Nietzscheci görüşe değil, meşrulaştırma uygulamalarının bilinçli olarak dar sınırlar içinde gerçekleştirilmesinin "daha iyi" olacağını ileri süren görüşlere de ihtiyatlı yaklaşmamızın yerinde olacağını düşünüyorum. Zira feminizm reformist bir hareketin ötesine geçmek istiyorsa, önünde sonunda kendisini bu dar sınırları sorgularken bulacaktır.
>
> ...
>
> Yani postmodernizm, bir ikilemle yüz yüze gibi görünüyor: Feminizmin amaçları açısından, ya yukarıda özetlediğim "dünyayı tersine çevirme" gereğini kabul edip böylelikle toplumun akılcı çizgi doğrultusunda bütünüyle yeniden yapılandırılmasını öngören Aydınlanma fikrini bir kere daha buyur edecek; ya da bu fikir cephesine karşı öne sürülen görüşleri dogmatik bir biçimde yeniden onaylayıp böylelikle, "Bu yeni çoğulculukta kimin kime ne yapacağını tahmin etmek moral bozacak ölçüde kolay," diye ifade edilen sinik düşünceye ruhsat verecektir.[24]

Bu itirazla karşı karşıya kalan postmodernistler, hem toplumsal eleştiriye hem de meşrulaştırma üstanlatısı olarak felsefenin ölümü tezine yanıt olarak, gündelik toplumsal pratiklerimizi ve dil oyunlarımızı oluşturan "yerel anlatıların" (*"les petits récits"*), kendileri hakkında bir hükme varacak kadar düşünümsel ve özeleştirel olduklarını ileri süreceklerdir. Eleştirel olmayan gündelik *doxa* (kanı)

23. Fraser ve Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy", s. 34.

24. Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism", *New Left Review*, no. 178, Kasım-Aralık 1989, s. 5-28; buradaki alıntılama 22. sayfadan yapılmıştır.

pratiğiyle yan yana koyulan felsefi düşünceye, *episteme*'ye ilişkin Aydınlanma kurgusu, gündelik pratiklerle geleneklerin de kendi meşrulaştırma ve eleştiri kriterlerine sahip olduğunu göz ardı eden bir meşrulaştırma kurgusundan başka bir şey değildir. Bu durumda karşımıza çıkan soru şudur: Çeşitli pratiklerin, dil oyunlarının ve kültürel geleneklerin bize sunduğu kriterler arasında, toplumsal eleştiriyi ve radikal politik dönüşümü amaç edinen feministlerin işine yarayacak herhangi bir kriter var mıdır?[25] Bu tür postmodernistler, Michael Walzer'ı izleyerek, toplum eleştirmeninin bakışının kesinlikle "hiçbir yerden bakış" olmadığını; aksine daima bir yerde, bir kültürde, toplumda ve gelenekte konumlandırılmış olduğunu savunmak isteyeceklerdir.[26]

Şimdi de bu itirazı ele almak istiyorum.

III. Konumlandırılmış Eleştiri Olarak Feminizm

"Konumlandırılmış eleştiri" görüşünü savunanlara verilebilecek en açık yanıt; kültürlerin, toplumların ve geleneklerin monolitik, yani tek anlamlı ve homojen anlam alanları olmadığını belirtmektir. Herkes başvurduğu uygun bağlamı nitelendirmek ister ("Anglo-Amerikan liberal düşünce geleneği", "gelişimci ve müdahaleci hukuk geleneği", "Yahudi-Hıristiyan geleneği", "Batı kültürü", "Kadınların oy verme hakkını savunanların mirası", "saray aşkı geleneği", "Eski Ahit'teki adalet anlayışı", "demokratik refah devletlerinin po-

25. Bkz. Lyotard: "böylece anlatılar ... söz konusu kültürde neyin söylenmeye ve yapılmaya hakkı olduğunu tanımlarlar ve kendileri de kültürün bir parçası olduklarından, sırf yaptıkları şeyi yaptıkları için meşrulaştırılırlar." *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, s. 23; Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara, 1990. Tartışmaya sonradan giren Rorty, Lyotard'ın yanında, Habermas'ın karşısında yer almış ve Habermas'ın "kaşınmayan yeri kaşıdığını" belirtmiştir. R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Praxis International*, c. 4, no. 1 (Nisan 1984), s. 34. İçkin toplumsal eleştiriye dönüşün doğuracağı güçlükleri "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard" başlıklı yazımda incelemiştim. Bu yazı, Nicholson'ın editörlüğünü yaptığı *Feminism/Postmodernism* adlı kitapta yeniden basıldı, s. 107-30.

26. Bkz. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, özellikle s. 8-18.

litik kültürü" vb.), ama bütün bu nitelemeler Weberci bir anlamda "ideal tipler"dir. Toplumsal yaşam dünyamızın ufkunu oluşturan anlam ve yorum tezgâhında dokunmuşlardır. Toplum eleştirmeni, meşrulaştırma ve özeleştiri kriterlerini ağaçta elma ya da akvaryumda balık gibi kültürde hazır olarak bulmaz; en az topluma yön verenler kadar, yaşam dünyamızın bir yönünü oluşturan normları, ilkeleri ve değerleri sürekli yorumlayan, uyarlayan, yeniden yapılandıran ve oluşturan bir konumda bulunur. Karmaşık toplumsal pratikleri nitelendirirken başvurulacak tek bir oluşturucu kriterler dizisi hiçbir zaman bulunmaz. Anayasal gelenekler, ahlaki ve politik görüşler, dini inançlar ya da bilimsel kurumlar gibi karmaşık toplumsal pratikler de satranç oyununa benzemez. Toplum eleştirmeni, bu pratiklere yönelik içkin bir çözümleme ve nitelendirmeye girişti̇ğinde şunu bilmelidir: Pratiklerin gerçek uygulamalarıyla yan yana koyulmakla içkin toplumsal eleştiri ödevini yerine getirecek olan, evrensel kabul gören tek bir kriterler dizisine ulaşamayacaktır. Öyleyse, konumlandırılmış eleştirinin ilk eksikliği, bir tür "yorumbilgisel anlam tekçiliği"dir; bu anlayışa göre, kültürümüzün anlatıları öylesine tek anlamlı ve tartışma götürmezdir ki, bunlara başvuran herkes, değerlendirici, ideal-tipik yeniden yapılandırma ödevinden muaf olacaktır.[27] Halbuki kültürlerimizdeki anlatılar o kadar çelişkili ve uzlaştırılamazdır ki, bunlara başvurduğumuzda bile, normatif önceliklerin sıralanması ve adına konuştuğumuz ilkelerin netleştirilmesi kaçınılmazdır; işte bu yüzden, toplumsal eleştiri felsefeye gereksinim duyar.

"Konumlandırılmış eleştiri"nin ikinci eksikliği ise belli bir kültür, toplum ve geleneği oluşturan normların, arzu edilebilir bir gelecek adına eleştiri yapabilmek için yeterli olduğunu varsaymasından kaynaklanır. Kişinin içinde bulunduğu kültür, toplum ve geleneğin çok fazla şeyleştiği, acımasız güçlerin hâkimiyeti altına girdiği, tartışma ve karşılıklı konuşmanın kurutulduğu ya da imkânsız hale getirildiği öyle zamanlar olabilir ki, toplum eleştirmeni toplum-

27. İçkin'in olanağına benden daha yakın bir tavır sergileyen alternatif bir açıklama için bkz. Georgia Warnke'nin Micheal Walzer'ın konumuna dair tartışması, "Social Interpretation and Political Theory: Walzer and His Critics", *Philosophical Forum*, c. xxi, no. 1-2, Sonbahar-Kış 1989-90, 204 vd.

sal sürgün haline gelir. Bu tutumun örnekleri, Thoreau'dan Frankfurt Okulu'na, Albert Camus'den Doğu Avrupa muhaliflerine kadar uzanan modernite eleştirmenleriyle sınırlı değildir. Orta ve antik çağlarda da sürgün filozoflar, binyılcı mezhepler, kadın ya da erkeklerden oluşan mistik gruplar ve şehirlerini terk eden peygamberler olmuştur. Kuşkusuz, toplum eleştirmeninin toplumsal sürgün olması şart değildir; ancak eleştiri, kişinin (sonunda onlara geri dönüp daha yüksek bir çözümleme ve gerekçelendirme düzeyinde hepsini yeniden olumlayacak olsa da) gündelik kesinliklerden uzaklaşmasını gerektirdiği sürece, toplum eleştirmeninin uğraşı, evinden hiç ayrılmamış, kendi yaşam tarzına ait kesinliklere hiç başkaldırmamış birinden çok, toplumsal sürgünün ya da yurdundan sürülmüş bir kişinin uğraşıyla daha fazla benzerlik gösterecektir. Evi terk etmek, hiçbir yere ulaşmamak anlamına gelmez; şehrin surları dışında, sürgün edilmiş bu kişiye kucak açan bir ülkede, başka bir toplumsal gerçeklikte yer almaktır. Aslında bu, 20. yüzyılda postmodern durumun özü değil midir? Belki de konumlandırılmış eleştiriye duyulan nostalji; etkileşim ile işbirliği, karşılaşma ile değiş tokuş olmadan hiçbir gelenek, kültür ve toplumun var olamayacağı bir dünyada, evin sıcaklığına, kendi kültür ve toplumumuzdaki kesinliklere duyduğumuz nostaljinin ta kendisidir. Kültürler ve toplumlar çatıştığında, feminist, toplum eleştirmeni ve politik aktivist olarak bizler nerede dururuz?

O halde, felsefe olmadan feminist toplumsal eleştirinin mümkün olup olmadığına ilişkin, bir önceki bölümün sonunda yöneltilen soruyu çözüme kavuşturmaya biraz daha mı yaklaştık? Postmodernistlerin "metafiziğin ölümü" tezini ele alırken, bu tezin zayıf yorumunun felsefe tarihini retorik olarak "mevcudiyet metafiziği" şeklinde kuran yaklaşımdan kaynaklandığını ileri sürmüş; güçlü yorumunun ise sadece meşrulaştırıcı üstanlatıları değil, meşrulaştırma ve eleştiri edimlerinin hepsini tamamen bertaraf edeceğini savunmuştum. Postmodernistler buna yanıt olarak durumun hiç de böyle olmadığını, kültürümüzde toplum eleştirmeninin başvurabileceği, meşrulaştırma ve eleştiriye ait içsel kriterlerin bulunduğunu, böylece felsefe olmadan toplumsal eleştirinin mümkün olabileceğini ileri sürebilir. Bense, içkin toplumsal eleştiri ya da konumlandırılmış toplumsal eleştiri pratiğinde iki eksiklik bulunduğunu sa-

vunuyorum: İlk olarak, meşruluğun içkin ya da içsel kriterlerine yönelmenin kişiyi felsefi gerekçelendirme ödevinden muaf kılacağı gibi bir sonucun çıkmasının tek nedeni, postmodernistlerin, diğer şeylerin yanı sıra, başvurulabilecek tek ve bariz bir kriterler dizisi bulunduğunu kabul etmeleridir. Ancak kültürler ve gelenekler daha ziyade birbiriyle rekabet içinde bulunan anlatı dizilerine ve tutarsız anlam dokularına benziyorsa; o zaman toplum eleştirmeni, bütün bu çelişkili ve tutarsız anlatımlardan kendi savunduğu kriterler dizisini çıkarmalıdır. "Yorumbilgisel anlam tekçiliği" kimseyi normatif gerekçelendirme sorumluluğundan muaf tutmaz.

İkinci olarak, toplumsal eleştiri uğraşının toplumsal sürgünü beraberinde getirebileceğini savundum; çünkü bir kültüre ait içkin norm ve değerlerin şeyleşebileceği, ölebileceği ya da taşlaşabileceği öyle zamanlar olabilir ki, bunlar adına konuşmak imkânsız hale gelir. Sürgündeki toplum eleştirmeni "hiçbir yerden bakışı" değil, "şehir surlarının dışındaki bakışı" benimser – o surlar ve sınırlar nerede olursa olsun. Hypatia'dan Diotima'ya, Olympe de Gouges ve Rosa Luxembourg'a kadar birçok feminist düşünür ve eleştirmenin evlerini terk edip şehir surları dışına sürülmesi kesinlikle rastlantı değildir.

IV. Postmodernizmin Ütopyadan El Çekmesi ve Feminizm

Bu yazının önceki bölümlerinde, feminizm ile postmodernizmin kavramsal ve politik müttefik olduklarını ileri süren bazı feminist kuramcılarla aynı görüşü paylaşmadığımı belirtmiştim. Postmodernizmin belli bir yorumu feminizmle sadece uyuşmamakla kalmayıp, kadınların kurtuluş arzusunun kavramsal ifadesi olarak feminizm olanağını da baltalar. Bunun nedeni, postmodernizmin güçlü yorumunun şu üç teze odaklanmasıdır: ilkelere dayanarak hareket edebilen, özerk, özdüşünümsel öznenin ölümü olarak anlaşılan insanın ölümü; mücadele gruplarının, kendi geçmiş anlatılarını kurma sürecinde tarihe duydukları epistemik ilgiden kopmaları olarak anlaşılan tarihin ölümü; "küçük anlatılar"ın kendi kendilerini meşrulaştırmaları haricinde kurumları, pratikleri veya gelenekleri eleştirme ya da meşrulaştırmanın imkânsızlığı olarak anlaşılan metafiziğin ölümü. Böyle yorumlandığında postmodernizm, kadınların

failliğine ve benlik anlayışına, kurtuluşun gerçekleştiği bir gelecek adına kendi tarihlerini yeniden sahiplenmelerine ve toplumsal cinsiyeti "bütün o sonsuz çeşitliliği ve tekdüze benzerliği içinde" açığa çıkaran radikal toplumsal eleştiri edimine adanmış feminist uğraşı baltalar.

Yazımın sonuca bağlandığı bu son satırlarda, postmodernizmin feminizm içerisinde "ütopyadan el çekme" eğilimi yarattığı gibi cüretkâr bir iddiada bulunmak istiyorum. "Ütopya" sözcüğünü modernist anlamıyla, toplumsal ve politik evrenimizin akılcı yolla işlenmiş bir plana göre toptan yeniden yapılandırılması anlamıyla kullanmıyorum. Aydınlanma ütopyaları inandırıcılığını yitirmiştir. Bunun da ötesinde, önceden var olan "sosyalist ütopyaların" şeref konumlarını kendi arzularıyla terk etmesiyle, insanoğlunun en büyük akılcı ütopyalarından biri, yani insanlığın kurtuluşuna doğru giden akılcı bir ekonomi ütopyası da sona ermiştir. Toplum mühendisliğiyle ilgili bu akılcı görüşlerin sona ermesi, insanlığın ütopya kaynaklarını kurutamaz. Ütopyacı düşünce "bütünüyle öteki"ne (*das ganz Andere*), henüz olmamış olana duyulan hasret için pratik-ahlaki bir emirdir. Böyle bir düzenleyici umut ilkesi olmadan, sadece ahlak değil kökten dönüşüm de düşünülemez. Lyotard gibi ütopya karşıtlarını korkutan, bu tür gelecek ütopyaları adına çoklu anlam belirsizliği, çoğulluğu ve çelişkileriyle şimdi'nin dümdüz bir büyük anlatıya indirgenmesidir. Ütopyacı düşünce en kaba araçsalcılığın –amaç, her tür aracı mubah kılar– bahanesi olduğu sürece ya da yaklaşmakta olan ütopya, mevcut antidemokratik ve otoriteci pratikleri eleştiriden muaf kıldığı ölçüde, ben de Lyotard'ın kaygılarını paylaşıyorum. Ancak, bu politik kaygılarla baş etmenin yolu ütopyanın ahlaki güdüsünü reddetmekten değil, günümüzdeki demokratik hareket ve örgütlenmelere ait normatif ilkeleri ifade etmekten geçer. Postmodernistler bu görevde bize katılacaklar mı, yoksa normatif düşüncenin son şarkısını söylemekle mi yetinecekler?

Son on yılda feminist kuramın ütopyadan el çekmesi; feminist bir etik, feminist bir politika, feminist bir özerklik anlayışı, hatta feminist bir estetik formüle etmeye yönelik tüm çabaları, özcü diye çürütme biçimini almıştır. Gilligan, Chodorow ya da Sarah Ruddick'in (hatta bu noktada Kristeva'nın da) ileri sürdüğü görüşlerin, yalnızca beyaz, orta sınıf, varlıklı, birinci dünyadan ve heteroseksüel

kadınların duyarlılıklarını ifade ettiği doğru olabilir (yine de bu konuda ampirik kuşkularım var). Ama bunların yerine ne önerebiliyoruz? Gelecekte bize yol gösterecek bir ahlak projesi olarak, özerk adalet düşüncesi ile empatik ilginin sentezinden daha iyi bir görüş öne sürebiliyor muyuz? Ulaşmaya çalışacağımız özerk kişilik görüşü olarak, akışkan ben sınırlarına sahip olup ötekiliğin tehdidi altında bulunmayan özerk bireysellik modelinden daha iyi bir benlik anlayışı üretebiliyor muyuz?[28] Feminist politika görüşü olarak, ekoloji, militarizm karşıtlığı ve halklar arasındaki dayanışmaya ilişkin değerleri de geliştiren radikal demokratik politikadan daha iyi bir gelecek modeli ortaya koyabiliyor muyuz? Postmodernizm, ütopyaların ve temelci düşüncenin neden yanlış yola girebileceğine ilişkin kuramsal ve politik tuzakları bize öğretebilir; bununla beraber, ütopyadan tamamen el çekmeye yol açmamalıdır. Çünkü kadın olarak bizler, "bütünüyle öteki"ne beslediğimiz ütopyacı umuttan vazgeçmekle çok şey yitirmiş oluruz.[29]

28. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books, 1968.

29. Postmodernist felsefeyi olumlarken bile ütopyacı öğeyi korumaya çalışan feminist konum için bkz. Drucilla Cornell, "Post-structuralism, the Ethical Relation, and the Law", *Cardozo Law Review*, c. 9, no. 6, s. 1587-628 ve "From the Lighthouse: The Promise of Redemption and the Possibility of Legal Interpretation", *Cardozo Law Review*, c. 11, no. 5-6, Temmuz-Ağustos 1990, s. 1687-714.

2

Olumsal Temeller: Feminizm ve "Postmodernizm" Sorusu*

Judith Butler

POSTMODERNİZM bir soru olarak zihinlerdeki yerini kuşkusuz koruyor; zira "Postmodernizm diye bir şey var mı?" sorusu hâlâ gündemde. Postmodernizm tarihsel bir nitelendirme, belli bir kuramsal konum mudur? Bunun da ötesinde, belli bir estetik pratiği tanımlamada kullanılan bir terim nasıl olur da, feminist toplum ve siyaset kuramı başta olmak üzere, genel olarak toplumsal kurama uygulanır? Kimdir bu postmodernistler? Kişinin kendisine biçtiği bir ad mıdır bu? Yoksa, özne eleştirisi veya söylemsel çözümleme yapıldığı takdirde ya da bütünleştirici toplumsal betimlemelerin bütünlüğü ve tutarlılığı sorgulandığında, bu işe kalkışan kişiye verilen bir ad mıdır?

Bu terimi, kullanım biçiminden biliyorum ve benim ufkumda şu eleştirel formülasyonlarla yüklü: "her şey söylemden ibaretse...", "her şey bir metinse...", "özne öldüyse..." ya da "gerçek bedenler aslında yoksa..." Bu cümlelerden her biri, yaklaşmakta olan nihilizme karşı bir uyarı olarak başlar; zira koşul kipindeki bu cümleciklerin varsayımsal içerikleri gerçekleşirse, o zaman –ki koşulların işaret ettiği bir "o zaman" hep vardır– bir dizi tehlikeli sonuç kesinlikle takip edecektir. Yani "postmodernizm" bazen korku uyandıran bir koşul, bazen de genç ve usdışı olana karşı babacan bir horgörü biçiminde dile getirilmektedir. Bu postmodernizmin karşısında, as-

* Bu deneme, ilk olarak Eylül 1990'da, "Feminizm ve Postmodernizm Sorusu" başlığı altında farklı versiyonuyla Büyük Philadelphia Felsefe Konsorsiyumu'nda sunulmuştur.

li öncülleri destekleme; her siyaset kuramının bir özne gerektirdiğini ve özneyi, dilin göndergeselliğini, sunduğu kurumsal betimlemelerin bütünlüğünü en baştan öngörmesi gerektiğini kabul ettirme çabası yer alır. Çünkü herhangi bir temelin bulunmadığı, bu önermelerin yer almadığı bir politika düşünülemez. Bununla birlikte, bu iddialar sözü geçen kavramların, tanım gereği sorunsallaştırılmamasını gerektiren olumsal bir politika oluşumunu güvence altına almaya mı çalışmaktadır? El üstünde tutulan bu öncüller olmaksızın, feminist politika başta olmak üzere genel olarak politika düşünülemez mi? Yoksa bu öncüller bir kere sorunsal olarak konulaştırıldığında, olumsallığı içinde özgül bir politika versiyonu mu ortaya çıkarılmaktadır?

Politikanın sabit bir özne gerektirdiğini iddia etmek, bu iddiaya hiçbir *politik* itiraz getirilemeyeceğini iddia etmek anlamına gelir. Hatta bu iddia, özne eleştirisinin politik bilgiye dayalı bir eleştiri olamayacağını, onun yerine politikanın kendisini tehlikeye atan bir hareket olduğunu ima eder. Özne gereksinimi, politik alanın önceden kapatılması anlamına gelir. Analitik bir şekilde politik olanın temel bir özelliği olarak tesis edilen bu kapanım ise, politik alanın sınırlarını öyle bir biçimde zorlar ki, bu zorlama politik denetimden korunur. O halde, politik işlevlerin alanını tek taraflı olarak tesis eden hareket, öznenin konumuna ilişkin politik çekişmelerin özetle susturulduğu otoriter bir hiledir.[1]

1. Burada, son zamanlarda belli bir politik kuramda ısrarla dile getirilen, özellikle Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe (*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. M. Doğan Şahiner ve Ahmet Kardam, İstanbul: Birikim, 1992), William Connoly (*Political Theory and Modernity*, Madison: University of Wisconsin Press, 1988), Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe ("Le retrait du politique", *Le Retrait du politique*, Paris: Editions Galilée, 1983) gibi kuramcıların yapıtlarında rastladığımız bir görüş dikkate değerdir. Bu görüşe göre, politik alan zorunlu olarak belirleyici bir dışarısının üretilmesiyle oluşturulmaktadır. Diğer bir deyişle, politik alan kendisini, politik "öncesi" ve "dışı" alanlarının üretimi ve doğallaştırılmasıyla oluşturmaktadır. Derrida'nın tabiriyle bu, "kurucu dışarısı"nın üretimidir. Burada, kurucu dışarısını üreten *ve doğallaştıran* politik alanın oluşumuyla yine kurucu dışarısının özgül parametrelerini üreten *ve olumsal kılan* politik alanın oluşumu arasındaki ayrıma dikkat çekmek istiyorum. Politik alanın oluşturulduğu farklılık ilişkilerinin hiçbir zaman tam olarak tüm ayrıntılarıyla açımlanamayacağını düşünsem de (çünkü bu açımlamanın da açımlanması gerekmektedir ve bu böyle sonsuza dek sürer), William Connolly'nin kurucu husu-

Böyle bir varsayımı, özne kavramının gerekliliğini baştan itibaren reddetmek, bu kavramı inkâr etmekle ya da ondan tamamen vazgeçmekle aynı şey değildir. Aksine, öznenin kurulum sürecini ve politik anlamını, özneyi kuramın gerekliliği ya da önkabulü olarak almanın sonuçlarını sorgulamaktır. Fakat bütün bunların, bizi postmodernizm kavramına ulaştırabildiğini söyleyebilir miyiz?

Sanki bir dizi konumun hamili olabilecek bir şeymiş gibi, postmodernizme birtakım konumlar atfedilir: Her şey söylemden ibarettir (sanki söylem her şeyin oluşturulduğu monistik bir hamurmuş gibi); özne öldü, bundan sonra asla "Ben" diyemeyeceğim; gerçeklik diye bir şey yoktur, sadece temsiller vardır. Bu sınıflamalar, farklı biçimlerde postmodernizme ve post-yapısalcılığa atfedilmektedir. Bu iki kuram bazen birbiriyle, bazen yapıbozumla iç içe geçmekte; bazen de Fransız feminizmi, yapıbozumculuk, Lacan psikanalizi, Foucault çözümlemesi, Rorty'nin diyalogculuğu (*conversationalism*) ve kültürel çalışmaların belirsiz bir kolajı olarak anlaşılmaktadır. Atlantik'in bu yakasında ve son zamanlardaki söylem içerisinde "postmodernizm" veya "post-yapısalcılık" terimi, bütün bu konumlar arasındaki farkları bir kalemde silip bu konumları kendi kipleri ya da permütasyonları olarak içeren bir ad teşkil etmektedir. Fransa'daki Lacan psikanalizinin, kendisini resmen post-yapısalcılığa karşı konumlandırması, Kristeva'nın postmodernizmi kınaması,[2] Foucaultcuların nadiren Derridacılarla fikir alışverişinde bulunması, Cixous ile Irigaray'ın temelde birbirine karşı olması ve Derrida ile Irigaray arasında belli bir metinsel yakınlık bulunsa da, Fransız feminizmi ile yapıbozumculuğu arasındaki tek ince bağlantının Cixous ile Derrida arasında bulunması, Kıta sahnesine yön verenleri şaşırtabilir. Biddy Martin de hemen hemen bütün Fransız

met kavramını yararlı buluyorum. Laclau ve Mouffe'da da benzer bir ifadesini bulan bu kavram, politik olanın parametrelerini mercek altına yatıran bir politik mücadele biçimi önermektedir. Politikanın temellerinin ("evrensellik", "eşitlik", "hakların öznesi"), işaret edilmemiş ırkçılık ve toplumsal cinsiyet dışlamalarıyla ve politika ile kamusal yaşamın iç içe geçmesiyle (ki bu durum üreme, "kadınlık" alanları gibi konuları kapsayan özel alanı politik-öncesi kılar) kurulduğu düşünülürse, bu nokta feminist kaygılar açısından özel bir öneme sahiptir.

2. Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholy*, New York: Columbia University Press, 1989, s. 258-9.

feminizminin, yüksek modernizm ve avangard ile yakın temas halinde bulunduğunu belirtirken haklıdır. Bu tespit, bütün bu kuram ve yazıların basitçe postmodernizm kategorisi altında gruplanıp gruplanamayacağı konusunda bazı soru işaretlerine yol açar.

Benim önerim, postmodernizm sorusunun sadece feminizm açısından değil, genel olarak "Postmodernizm nedir?" şeklinde okunmasıdır. Nasıl bir varlığa sahiptir? Jean-François Lyotard terimi göklere çıkarır; öte yandan kendisi, postmodernist diye nitelenen diğer düşünürlere bir örnek teşkil edemez.[3] Lyotard'ın çalışması, örneğin, "postmodern" kavramını olumlamayan Derrida'yla ve kendisinin karşı olduğu diğer düşünürlerle ciddi bir anlaşmazlık içindedir. Bu kuramların hepsi aynı yapıya mı sahiptir? (Bu sayede bütün hepsinden aynı anda kurtulabilecek olan eleştirmen için rahatlatıcı bir fikir olurdu bu.) Bu kuramları aynı gösterge altında sömürgeleştirip evcilleştirme, büyük bir hünerle ve sentetik olarak aynı başlık altında toplama çabası, bu konumlara özgüllüklerini vermeye yönelik basit bir ret ya da onları okumamak, dikkatli okumamak için bir mazeret midir? Lyotard bu terimi kullanırsa, bir dizi yazar ile aynı grup içinde rahatlıkla anılırsa ve herhangi bir eserinde sorunsal bir alıntı yer alırsa, bu alıntı postmodernizme bir "örnek" teşkil edebilir, bütünün belirtisi olabilir mi?

Postmodernizm projesini kısmen anlamışsam, bence bu proje, açıklamayı amaçladıkları şeylere üstünlük kurup onları silmeye hizmet eden böyle "örnek" ve "paradigma"ları sorgulamaktır. Zira "bütün", yani varsayılan genişliğiyle postmodernizm alanı, bütünün belirtisi olması için oluşturulmuş örnek tarafından etkili bir biçimde "üretilmiştir". Bunun sonucunda, Lyotard örneğiyle postmodernizmin temsiline sahip olduğumuzu düşünürsek, bu örneği alanın tamamını temsil etmeye zorlamış, postmodernizm alanını zorla metnin eleştirmen tarafından okunmak istenen parçasına (içinde "postmodern" terimi geçen bir metin parçasına) indirgemiş oluruz.

Bir dizi konumu postmodern adı altında bir araya getiren, post-

3. Lyotard'ın özetle "postmodernizm" başlığı altında yer alan bir dizi yazarla bir araya getirilmesi, *Feminism/Postmodernism* (*a.g.y.*) içinde Seyla Benhabib'in "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard" adlı denemesinin başlığında ve içeriğinde gözlenir.

modernı bir devir ya da sentetik bütünlük haline sokan ve parçanın yapay biçimde inşa edilmiş bu bütünün yerine kullanılabileceğini iddia eden bu kavramsal hâkimiyet hamlesi, bir anlamda kendi kendisini kutlayan bir iktidar hilesi sahneler. Konumları postmodern başlığı altında gruplayarak bir kenara atan bu kavramsal hâkimiyet hamlesinin, politik otoritecilik tehdidini bertaraf etmek istemesi, en iyi tabirle, paradoksaldır. Çünkü metnin bir parçasının bütün fenomeni temsil ettiği ve bu konumlara ait yapıların, birinin yapısı içinde ayırt edilebileceği varsayılmaktadır. Peki, böyle bir varsayıma en başta yetki veren nedir? Baştan şuna inanıyor olmamız gerekir: Kuramlar kendilerini kümeler ya da düzenlenmiş bütünlükler halinde sunar ve tarihsellik içinde yapısal açıdan birbirine benzeyen bir dizi kuram da insan düşünselliğinin tarihsel açıdan özgül bir koşulunun ifadesi olarak bir araya gelir. Adorno ile devam eden bu Hegelci izlek, ortak bir yapısal kaygının farklı belirtileri olduklarından, bu kuramların birbiri yerine geçebileceğini baştan kabul eder. Ancak bu önkabulde artık bulunamayız; çünkü postmodern göstergesi altında mutlu bir birlikteliğe kavuşan konumlardan bazıları, farklı biçimlerde de olsa, bir sentezin baştan var olduğuna dayalı bu Hegelci önkabule karşı çıkmaktadır. Postmodernin, birleştirici bir gösterge olarak işliyorsa ve işlediği sürece, kesinlikle "modern" bir gösterge olduğu savunulabilir; zaten bu yüzden, böyle bir postmodernizmin yanında mı yoksa karşısında mı yer alınması gerektiği konusunda bazı soru işaretleri bulunmaktadır. Bu terimi, salt olumlanan ya da salt inkâr edilen bir biçimde kurmak, onu ikilik içinde tek bir konum işgal etmeye zorlamak demektir; böylelikle daha üretken bir şemanın karşısında çelişki içermeyen bir mantık olumlanmış olacaktır.

Konumların bu şekilde birleştirilmesi, postmodern alanın dağınıklığından kaynaklanıyor olabilir. Daha açık ifadesiyle, bu konumlar arasındaki farklılıklar, birbirleri ve postmodernizm denilen ortak yapı için tipik bir belirti veya örnek oluşturamamakta ya da birbirlerini ve bu yapıyı temsil edememektedir. Postmodernizm şayet toplumsal kuram, özellikle de feminist toplumsal kuram içerisinde herhangi bir terimsel güce ya da anlama sahipse, bu güç ya da anlam muhtemelen kuramın ve felsefenin daima iktidarın içinde yer aldığını göstermeye yönelik eleştirel uygulamada bulunacaktır. Post-

modernizm başlığı altında toplanan bir dizi güçlü eleştiriyi evcilleştirip reddetme çabasında belirtisel olarak iş başında olan şey de olasılıkla budur. Çeşitli kavramsal incelikleriyle felsefi aygıtın her zaman güç uygulamakla meşgul olduğu, yeni bir görüş değildir; fakat postmodernin yeni ile karıştırılmaması gerektiği bir kere daha belirtilmelidir. Ne de olsa "yeni"nin peşinde olmak, yüksek modernizmin uğraşıdır; bu anlamda postmodernizmin yaptığı bir şey varsa o da, "eski" tarafından zaten içerilmeyen bir "yeni" olasılığına kuşkuyla yaklaşmaktır.

Öte yandan, normatif politika felsefesini son zamanlarda eleştirenlerden bazılarına göre, kendisini iktidar oyunun ötesine yerleştirip iktidar ilişkilerinin müzakeresi için gereken üstpolitik dayanağı oluşturan, varsayıma dayalı, gerçek karşıtı ya da hayali bir konuma başvurmak, herhalde en sinsi iktidar hilesidir. İktidarın ötesindeki bu konumun, daha eski ve zımnen evrensel bir anlaşmaya başvurarak meşruiyetini iddia etmesi, bu suçlamadan sıyrılmasını sağlamaz. Zira neyin anlaşma sayılacağını hangi akılcı proje önceden belirleyecektir? Burada, kültür emperyalizminin hangi sinsi biçimi, evrensel göstergesinin altında kendisini yasalaştırmaktadır?[4]

"Postmodern" terimini bilemem, ama post-yapısalcılıktan anladığım bir nokta, ince bir nokta varsa, o da şudur: İktidar, kendi koşullarını müzakere etmeye çalışan kavramsal aygıtın –eleştirmenin özne konumu da dahil– kendisine nüfuz eder. Dahası, eleştiri koşullarının iktidar alanı içinde bulunması, normlar koymaktan âciz, nihilist bir göreciliğin benimsenmesi anlamına *gelmez*, aksine politik yönelimli eleştirinin önkoşuludur. İktidarın ya da gücün ötesinde bir dizi norm koymanın kendisi, normatif evrensellik mecazlarına başvurarak kendi iktidar oyununu yücelten, gizleyen ve yayan

4. Bu nokta Catherine MacKinnon kadar Jürgen Habermas'ın feminist eleştirilerinde de son derece açıktır. Bkz. Iris Young, "Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Criticisms of Modern Political Theory", *Feminism as Critique: Essays on the Politicas of Gender in Late-Capitalism*, Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell (haz.), Oxford: Basil Blackwell, 1987; Nancy Fraser, "What's Critical about Critical Theory: The Case of Habermas and Gender", *Unruly Practices: Power and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989; Wendy Brown, "Razing Consciousness", *The Nation*, 250:2, 8-15 Ocak 1990.

etkili ve güçlü bir kavramsal pratiktir. Buradaki amaç, temelleri tasfiye etmek ya da temelcilik karşıtlığı diye adlandırılan bir konumu göklere çıkarmak değildir. Her iki konum da, temelciliğin doğurduğu kuşkucu sorunsalın farklı versiyonları olarak aynı çatı altındadır. Asıl yapılması gerekense, temelleri koyan kuramsal hareketin nelere *yetki verip* neleri dışladığını ya da reddettiğini irdelemektir.

Kuram, durmadan temeller öne sürer ve aksi yönde önlem almaya çalışırken bile, ister istemez örtük metafizik bağlantılar kurar; çünkü temeller, her kuramın sorgulanmamış ve sorgulanamaz öğesidir. Yine de, dikkat edilecek olursa, bu "temeller", yani yetki zemini gibi işleyen bu öncüller, temel öncülü olumsal ve tartışmaya açık bir önkabul olarak gösteren dışlamalarla kurulmamış mıdır? Belli bir temelin evrensel bir dayanağı içerdiğini iddia ettiğimizde bile, sözü edilen içerme ile evrensellik, hiçbir sorgulamanın yapılamayacağı yeni bir boyutu oluşturmaktan öteye geçememektedir.

Evrensellik kategorisi kendi etnomerkezci önyargıları yüzünden ifşa edildiği bir sırada, nasıl olur da herhangi bir kuram ya da politikayı "evrensel" bir söz durumuna ya da özne konumuna dayandırabiliriz? Kaç tane "evrensellik" vardır?[5] Kültürel anlaşmazlık nereye kadar bir dizi öngörülmüş ve uzlaşımsız evrensellik çatışması olarak anlaşılabilir? Bu anlaşmazlık, kültürel açıdan emperyalist bir "evrensel" kavramına başvurarak giderilemez; daha doğrusu, sadece şiddet bedeline karşılık böyle bir başvuruyla çözülebilir. Birleşik Devletler'in Irak'a açtığı savaşta, sözü geçen uygulamanın kavramsal ve maddi şiddetine tanık olduğumuzu düşünüyorum. Bu savaşta "öteki" olan Araplar, akıl ve demokrasi gibi evrensel yapıların tamamen "dışında" kabul edildi ve dolayısıyla zorla içeriye alınmaya çalışıldı. Irak'ın "demokratik" tarafa zoraki dönüşünü sağlamak için ABD'nin, her şeyin ötesinde, demokratik ilkeler olan politik egemenlik ve ifade özgürlüğünü feshetmek zorunda kalması dikkate değerdir. Şiddet içeren bu hareket, diğer şeylerin yanı sıra, bu tür evrensellik anlayışlarının tam da uygulanacak

5. Alternatif evrensellikler kavramı üzerine görüşler için bkz. Ashis Nandy, Giriş, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi: Oxford University Press, 1983.

olan evrensel ilkelerin feshiyle tesis edildiğini göstermektedir. Daha genel olarak günümüzde, sömürgecilik sonrasının politik bağlamı içinde, zorlayıcı bir rekabet ve yeniden anlamlandırma alanı olarak "evrensel" kategorisinin altını çizmek herhalde özellikle gereklidir.[6] Terimin tartışmalı özelliği belirtildiğine göre, yöntemsel ya da tözel bir evrensel anlayışını baştan kabul etmek, kaçınılmaz olarak toplumsal alana kültürel açıdan hegemonik bir anlayış dayatmak demektir. O halde, bu kavramı iktidar çekişmeleri arasında uzlaşma sağlayacak felsefi araç olarak takdim etmek, tam da, hegemonik bir politik konumu nihai normatifliğin üstpolitik alanına yerleştirmek suretiyle koruyup yeniden üretmek anlamına gelecektir.

İlk bakışta, daha somut ve kendi içinde daha çeşitli, daha sentetik ve kapsayıcı bir "evrensellik" anlayışı istediğim ve bu anlamda, tam da yıkmaya çalıştığım temelci anlayışa kapıldığım düşünülebilir. Ancak amacımın, kapsamlı bir evrenselliği dile getirme görevinden çok farklı olduğunu sanıyorum. İlk olarak, böylesine bütünleştirici bir anlayışa, sadece yeni ve daha çok dışlamalara yol açmak pahasına ulaşılabilir. Müstakbel dahil olma taleplerinin önünü önceden kapamamak için, "evrensellik" terimi, sürekli açık, sürekli tartışmalı ve sürekli olumsal olarak bırakılmalıdır. Gerçekten de, benim konumumdan ya da tarihsel olarak sınırı çizilmiş herhangi bir perspektiften bakıldığında, evrensele ilişkin herhangi bir bütünleştirici kavram, "evrensel" göstergesi altında yapılacak olan öngörülmemiş ya da öngörülemeyecek taleplere izin vermekten çok onları engelleyecektir. Bu anlamda, evrensel kategorisinden vazgeçmiyorum; aksine, sürekli bir çatışma alanı olduğunu göstermek için onu temelci yükünden kurtarmaya çalışıyorum.

Sömürgecilik sonrasının ufkunda demokratik çekişmeye adanmış bir toplumsal kuram, atmak zorunda olduğu temelleri sorgulamanın bir yolunu bulmalıdır. Bence, kendisini çatışmadan uzak tutmaya çalışan otorite hilesini sorgulama edimi, tüm radikal politik projelerin can damarıdır. Post-yapısalcılık, temelci hareketi tartışmaya açan bir eleştiri biçimi önerdiği sürece böylesi radikal bir gündemin bir parçası olarak kullanılabilir. "Kullanılabilir," dediği-

6. Bu bağlamda, Homi Bhabha'nın "melezlik" kavramını göz önünde bulundurmak önemlidir. Bkz. *The Location of Culture*, New York: Routledge, 1994.

me dikkatinizi çekerim: Böyle bir kuramın, olası bir politik kullanım haricinde politik bir sonucu beraberinde getireceğini düşünmüyorum.

Postmodernizmle birlikte anılan noktalardan biri, felsefede epistemolojik çıkış noktasının yetersizliğiyse, o zaman mesele postmodern göstergesi altında bildiğini iddia eden ve kuramlaştıran öznelerle modern göstergesi altında bildiğini iddia eden ve kuramlaştıran öznelerin karşı karşıya getirilmesi olmamalıdır. Gerçekten de, özne tarafından ifade edilen konumun, her zaman yerine geçeceği şey tarafından kurulduğunu, kuram oluşturan öznenin ise bir dizi dışlayıcı ve eleyici işlemle "kuram oluşturan özne" olarak oluşturulduğunu savunan görüş, tam da tartışmanın bu şekilde çerçevelendirilmesine karşı çıkmaktadır. Zira çerçevesini çizdiği tartışma insanlarca tanınacak olan, feminist kuramcı diye kurulan kişi kimdir? Feminizm adına hangi öznenin kime konuşacağının belirlenmesi sürecinde, iktidar hep önceden işlemez mi? Dahası, feminist tartışmanın konuşan öznesini önünüzde yaratan özneleştirme sürecinin, aslında bir tabi kılma sürecinde öngörüldüğü açık değil midir? "Ben" size konuşurken, konuşan nedir? Beni şu anda buraya "konumlandıran" tabi kılma ve özneleştirme süreçlerinin kurumsal tarihleri nedir? "Butler'ın konumu" denebilecek bir şey varsa, bir tür akademik malmış gibi bana ait olan, tasarlayıp yayımladığım ve savunduğum bir şey midir bu? Yoksa beni o kuramların sahibi gibi konumlandırma yolunda bizi teşvik eden bir özne grameri mi vardır?

Gerçekten, her söyleyiş bu özelliğe sahip olmadığına göre, bir konum nasıl olur da konum haline gelir? Bu durum kuşkusuz, yetki veren bir iktidarla ilgilidir ve bu da kesinlikle konumun kendisinden kaynaklanmaz. "Ben" –bu adılı kullanmaktan kaçınmıyorum– beni kuran kuramsal konumları yineleyip yeniden anlamlandırdığım, bunların olası çakışma noktalarını inceleyip sistematik olarak dışladıkları olanakları göz önüne aldığım ölçüde, konumum bana aittir. Ancak elbette, "ben" beni kuran konumlar üzerinde hüküm sahibi değilim: Yaptıklarımdan bazıları bu biçimi alsa da, bu konumları araçsal değerlerine göre elemek, bazılarını bir kenara atıp diğerlerini dahil etmek gibi şeyler yapmıyorum. Bu konumlar arasında seçim yapacak olan "ben", zaten her zaman onlar tarafından kurulmuştur. "Ben", o yinelemenin aktarım noktasıdır; ama "ben"in

konumlandırılmış olduğunu söylemek yeterince güçlü bir iddia değildir. "Ben", bu konumlar tarafından *kurulmuştur*; bu konumlar ise, salt kuramsal ürünler değil, maddi pratikler ile kurumsal düzenlemeleri tamamen kendi bünyesinde örgütleyen ilkelerdir, beni geçerli bir "özne" olarak üreten iktidar ve söylem matrisleridir. Gerçekten de, karşı çıktığım bu konumlar olmasaydı, bu "ben", düşünen ve konuşan bir "ben" olmazdı. Öznenin önceden verilmesi gerektiğini, söyleminse o özneye ait bir düşünme aracı olduğunu ileri süren bu konumlar, beni kuran şeyin zaten birer parçasıdır.

Hiçbir özne, kendisinin hareket noktası değildir; böyle olduğu fantazisi, özneyi kuran ilişkileri onun karşısındaki bir dışsallık alanı olarak görmekle bu ilişkileri sadece reddedebilir. Hatta bir tür kendiliğinden varlık fantazisi gibi anlaşılan öznenin zaten hep eril olduğunu ileri süren Luce Irigaray'ın bu görüşü göz önünde bulundurulabilir. Psikanalitik açıdan bu özne versiyonu, bir tür ret ya da anneye bağlılığın baştan bastırılması yoluyla kurulur. Böyle bir modeli izleyerek *özne* haline gelmek ise kuşkusuz feminist bir amaç değildir.

Özne eleştirisi, öznenin yok sayılması ya da inkârı değil, önceden verilmiş ya da temelci bir öncül olarak öznenin kurulumunu irdeleme yoludur. Irak'a açılan savaşın başında, önümüze Ortadoğu haritaları açarak bunları çözümleme nesnesi ve araçsal bir askeri harekât hedefi haline getiren strateji uzmanlarını hepimiz gördük. Irak'taki birçok askeri üssün yok edilmesiyle amaçlarını istisnasız gerçekleştirecek olan savaş alanındaki generallerin yerine emekli ve aktif generaller askere çağrıldı. Bu operasyonların erken gelen başarısını doğrulayan çeşitli haberler büyük bir coşkuyla yayınlandı. Belirlenen hedefi vurmakla, herhangi bir direnç ya da engelle karşılaşmadan bu amacı araçsal bir harekâtla sözümona kusursuz bir biçimde gerçekleştirmekle, sadece Irak'taki askeri tesisler yok edilmiş olmadı; aynı zamanda, niyeti anında eyleme dönüşen, ağzından çıkan bir söz ya da emirle karşı saldırı olanağını ortadan kaldıran bir harekâta neden olan ve yok edici gücüyle kendi özneliğinin nüfuz edilemez çerçevesini olumlayan Batılı erkek özne de galip gelmiş oldu.

Bu noktada Foucault'nun, maksatlı öznenin yerinden edilişini, savaşla bağdaştırdığı modern iktidar ilişkilerine bağladığını hatırla-

mak sanırım ilginç olacaktır.[7] Bence Foucault'nun kastettiği şudur: Hareketleri tayin eden öznelerin kendisi, daha önceki hareketlerin sonucuyla tayin edilmiştir ve hareket ettiğimiz ufuk, yalnızca dışsal bir alan ya da bir faaliyet tiyatrosu olarak değil, hareket etme kapasitemizin kurucu bir olanağı olarak vardır. Ama herhalde daha da önemlisi, bu özne aracılığıyla yapılan hareketler artık tek yönlü ya da sonuçları itibariyle tahmin edilebilir olarak kabul edilemeyecek bir hareket zincirinin parçasıdırlar. Öte yandan, araçsal askeri özne ilk başta, doğrudan yıkıcı eylemlerle somutlaşan sözler sarf ediyormuş gibi görünür. Nitekim savaş boyunca eril Batılı özne, sözcükleri eyleme geçirmek için ilahi güce el koymuş gibiydi; haber spikerlerinin neredeyse hepsi yıkıcılığın kesinliğini gösterirken, izlerken ve vekâleten canlandırırken baş döndürücü bir mutluluk içindeydi. Savaş başladığında, "öfori" sözcüğü televizyonda sık sık duyuluyordu; hatta bir haber spikeri, ABD silahlarının "dehşet bir güzelliğe" (CBS) sahip olduğunu belirtmiş ve ABD'nin, kendisine dünyanın herhangi bir yerinde muhalefet edenleri ortadan kaldıracak ve bunun sonuçlarını kontrol altına alacak kadar büyük bir araçsal edim kapasitesine sahip oluşunu daha savaşın çok başında, henüz hiçbir şey belli değilken kutlamıştı. Fakat bu edimin devamı, halihazırda kendi amaçlarının etkinliğini kutlayan araçsal aktör tarafından öngörülemez. Foucault'ya göre özne, kendisini kendi eyleminin biricik kökeni olarak kabul ettiği anda silinen bir soykütüğün sonucundan ibarettir ve herhangi bir eylemin sonuçları, her zaman bir edimin belirtilen amacını ya da hedefini aşar. Gerçekten de, araçsal eylemin sonuçları daima öznenin kontrolünün ötesinde çoğalma gücüne sahiptir; bu güç sayesinde, öznenin maksatlılığının mantıksal saydamlığına meydan okuyabilir ve böylelikle özne tanımının ta kendisini altüst edebilir. Amerika Birleşik Devletleri hükümeti ile bazı müttefikleri tarafından gerçekleştirilen hayali özne kutlamasının tam ortasında bulunduğumuz görüşündeyim. Bu özne, dünyasını tek taraflı olarak belirlemekte ve bir ölçüde, Ortadoğu haritasının karşısına geçmiş emekli generallerin korkunç kafalarıyla

7. *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*, çev. Robert Hurley, New York: Random House, 1980; Türkçesi: Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003.

simgelenmektedir; bu hayali öznenin konuşan kafası, hükmetmeye çalıştığı alanla aynı büyüklükte ya da ondan daha büyük gösterilmektedir. Bu bir anlamda emperyalist öznenin grafiği, eylemin kendisinin görsel alegorisidir.

Burada eylemin kendisi ile temsil gibi bir şey arasında ayrım yaptığımı düşünebilirsiniz, ama aslında daha güçlü bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Genelkurmay Başkanı Colin Powell'ın, sanırım yeni bir askeri uzlaşıma riayet ederek, füzelerin ateşlenmesini "mühimmat teslimi" olarak ifade ettiğini hatırlıyorsunuzdur. Bence bu ibare çok önemlidir, çünkü bir şiddet edimini, hukuk edimi gibi göstermekte (askeri bir terim olan "mühimmat" [*ordnance*] etimolojik açıdan hukuki içeriğe sahip "kanunname" [*ordinance*] ile bağlantılıdır) ve böylece yok etmeyi düzen kılıfına sokmaktadır. Hatta bunun yanı sıra, ateşlemeyi bir tür komut, yerine getirilmesi gereken bir buyruk gibi göstererek, mesajı –"Kuveyt'ten çık"– yalnızca iletmekle kalmayıp ölüm tehdidi ve ölümün kendisiyle etkin bir şekilde uygulatan belli bir söz edimi biçimini almaktadır. Kuşkusuz bu mesaj, gönderildiği kişiyi öldürdüğü için hiçbir zaman alıcıya ulaşmayacaktır; dolayısıyla, kesinlikle bir kanunname değil, bütün kanunnamelerin çöküşü, iletişimin reddidir. Hayatta kalıp mesajı okuyabilecek durumda olanlarsa, füzenin üzerine kimi zaman açıkça yazılanları okumayacaklardır.

Savaş boyunca televizyon ekranı ile bombacı pilotun görüş alanına giren görüntülerin iç içe geçmesine tanık olduk ve iştirak ettik. Bu bakımdan, bu savaşın görsel kaydı ondan *yansıyanlar* değil, savaşın hayali yapısının canlandırılışının ve toplumca savaş olarak oluşturulup kabul edilmesini sağlayan mekanizmanın bir parçasıdır. "Akıllı bomba" denilen şey yok etmek üzere hedefine yaklaşırken kayıt yapar: Bir tür optik fallus gibi önüne kamera takılmıştır; çektiği filmi bir komuta kontrol merkezine nakleder, bu film ise televizyon ekranında yeniden çekilir ve böylelikle ekranla birlikte izleyici bombanın bir uzantısı haline gelir. Bu anlamda, izleyerek bombalamış oluruz; kendimizi hem bombacıyla hem de bombayla tanımlarız, uzamda uçup Kuzey Amerika kıtasından Irak'a ulaşırız; ama yine de kendi oturma odamızdaki koltuğa güvenle gömülmüşüzdür. Akıllı bomba ekranı, kuşkusuz, kendisini yok ettiği anda ortadan kalkar, ki bunun anlamı şudur: Her yönüyle yok edici olan bu

kayıt, hiçbir zaman o yok ediciliği kaydedemez, hatta bombanın hedefe isabet etmesiyle bunun sonuçları arasındaki hayali ayrıma neden olur. Dolayısıyla, biz de izleyici olarak, askeri zafer alegorisini gerçekten canlandırmış oluruz: Hiç kan akıtmayan ve gerçekleşmesi sırasında o muazzam nüfuz edilemezliğimizi koruduğumuz öldürme ediminin bedensiz olarak canlandırılışıyla, görsel uzaklığımızı ve bedensel güvenliğimizi koruruz. Bu bakımdan, yıkım alanıyla olan ilişkimizde, mutlak bir öneme sahip, ona mutlak bir yakınlık ve uzaklıkta, havadan küresel durumu görüntüleyen emperyalist iktidarın suretinde, hiçbir zaman öldürülemeyen bedensiz katil ve emperyalist askeri iktidarı temsil eden pusu nişancısı gibiyizdir. Televizyon ekranı, böylelikle, bir aşkınlık hayalini, elektronik uzaklık sayesinde karşı saldırıdan sonsuza kadar korunan bedensiz bir yok etme aracı fantazisini güvence altına alarak hava görüntülerinin etkisini ikiye katlar.

Bu hava görüntüleri, hiçbir zaman yıkımın *etkilerini* gösterecek kadar yaklaşmaz; yakın çekim olanağı gitgide arttığındaysa, ekran münasip bir şekilde kendisini yok eder. Böylelikle, sözümona sadece binaları ve askeri üsleri hedef alan bu bombalama insani gibi gösterilse de, tam aksine, bir toplumun sistemli yok edilişini dikkatlerden kaçıran bir çerçevenin etkisidir bu, Foucault'nun deyişiyle devletlerin modern rüyası.[8] Ya da belki bunu başka türlü ifade etmeliyiz: İsabetli nişan alma kapasitesini kanıtlama kisvesi altında hedefleri dikkatlerden kaçıran bu çerçeve, sistematik olarak gerçeklikten çıkardığı yok etme edimini etkin bir biçimde uygular.

Amaçlarını zorlanmadan elde edeceği hayalini sevinç sarhoşluğuyla hayata geçiren yarı tanrısal ABD askeri öznesi, eylemlerinin,

8. Foucault, "Savaşlar, artık savunulması gereken bir hükümdar adına açılmaz: Herkesin var olması adına açılır. Halklar yaşamsal gereklilik adına birbirlerini katletmek için topyekûn seferber olur; katliamlar hayati bir hal alır," diye yazar. Daha sonra da şöyle ekler: "Savaş taktiklerinin altında yatan ilke –yaşamaya devam edebilmek için öldürmeyi bilmenin gerekliliği– devletlerin stratejisini tanımlayan ilke haline gelir. Fakat burada bahis konusu olan artık egemenliğin hukuksal varlığı değildir; tehlikede olan bir halkın biyolojik varlığıdır. Soykırım gerçekten de modern iktidarların rüyasıysa, kadim öldürme hakkının geri dönmüş olmasından değildir bu; iktidarın hayat, tür, ırk ve büyük ölçekli halk fenomenleri düzeyinde konumlandırılmasından ve bu düzeyde ifa edilmesindendir." Foucault, *a.g.y.*, s. 137.

hayali öngörülerini aşan sonuçlar doğurduğunu anlayamaz; hedeflerine birkaç haftada ulaşıldığını, eyleminin tamamlandığını düşünür. Oysa maksatlı özne eylemin tamamlandığını ilan ettikten sonra bile eylem edimde bulunmaya devam eder. Eylemlerinin sonuçları, öyle büyük şiddet biçimlerini beraberinde getirmiştir ki, bunları öngörmek mümkün olmadığı gibi, kontrol altına almak da mümkün olamayacaktır. Bu sonuçlar, Batılı öznenin kendi kendisini oluşturduğu hayalinin kitlesel ve şiddetli bir inkârı olacaktır.

Becerebilirsem, sözü geçen özneye geri döneceğim. Özne bir bakıma dışlama ve farklılaşmayla, belki de sonradan özerkliğin etkisiyle üstü örtülüp gizlenen bir baskıyla kurulur. Bu anlamda özerklik, kabul edilmeyen bir bağımlılığın mantıksal sonucudur; diğer bir deyişle özerk özne, ancak onu kuran kopuşun üstünü örttüğü sürece özerkliğini sürdürebilir. Toplumsal ilişkilerin birer biçimi olarak zaten karşımıza çıkan bu bağımlılık ve kopuş, öznenin oluşumundan önce gelerek bu oluşumu koşullandırır. Sonuçta söz konusu olan, konumunu oluşturan ilişkilerden biri gibi, öznenin kendisini içinde bulduğu bir ilişki değildir. Özne, kendisini kurucu dışarıdan ayırt eden farklılaşma edimleriyle kurulur; öznenin dışarısı ise, bütünüyle değilse bile, geleneksel olarak kadınla özdeşleştirilen aşağılanmış bir alandır. Bu son savaşta "Arap"ın, aşağılanmış öteki olarak gösterilmesinin yanı sıra, Saddam ve Sodom sözcükleri arasındaki ses benzerliğine dayalı bayağı şakalar yığınından da açıkça anlaşılan homofobik bir fantazi alanı olarak yansıtıldığını gördük.

Sonradan kültürel bir bağlama oturtulan özne, ontolojik açıdan el sürülmemiş bir düşünümselliğe sahip değildir. Sanki bu kültürel bağlam, o özneye ait ifade edilmeyen üretim süreci olarak zaten orada durmaktadır; bu süreçse, hazır yapılmış bir özneyi dışarıdaki bir kültürel ilişkiler ağına yerleştiren çerçeve tarafından gizlenmektedir.

Öznenin *failliğini* güvence altına almak için, öznenin önceden varsayılması gerektiği fikrine aklımız kayabilir. Fakat özenin kurulmuş olduğunu iddia etmek, onun belirlenmiş olduğunu iddia etmek anlamına gelmez; aksine öznenin kurulmuş olması, failliğinin önkoşuludur. Zira kültürel ve politik ilişkilerin amaca yönelik ve anlamlı olarak yeniden biçimlendirilmesini olanaklı kılan şey, kendisine cephe alabilen, yeniden işlenebilen ve karşı koyulabilen bir ilişki değilse nedir? Dönüşüm, direniş ve radikal demokratikleşme gi-

bi önemli bir toplumsal ve politik görevin koşullarını ifade etmeden *önce*, daha baştan, failliği olan bir özneyi kuramsal açıdan varsaymamız mı gerekir? Bu failinin kuramsal güvencesini baştan sunmadığımız takdirde, dönüşümden ve anlamlı politik pratikten vazgeçmeye mahkûm muyuz? Bence faillik, kişileri dışsal bir politik alanla karşı karşıya kalan araçsal aktörler olarak düşünme tarzıyla ilgilidir. Ancak, özne ve failliğinin ifade edilip olanaklı kılındığı düzeyde politika ile iktidarın zaten var olduğu görüşüne katılıyorsak, o halde faillik, sadece kuruluş sürecini irdelemeyi reddetme pahasına *varsayılabilir*. "Faillik"in hiçbir biçimsel varlığa sahip olmadığını veya sahip olsa bile önümüzdeki sorunla hiçbir ilişkisinin bulunmadığını düşünün. Bir anlamda, bize önceden verilmiş bir özne ya da fail sunan bu epistemolojik model, *failliğin her zaman ve yalnızca politik bir ayrıcalık* olduğu görüşünü kabul etmeyi reddeder. Böyle olunca, bu modelin olabilirliğinin koşullarını sorgulamak ve onu önsel bir güvence olarak kabul etmekten vazgeçmek son derece önemli görünmektedir. Şunu sormalıyız: Var olan söylem ve iktidar konfigürasyonlarını temel alarak hangi seferberlik olanakları üretilmektedir? Bizi kuran iktidar matrisini yeniden işlemenin, bu oluşumun mirasını yeniden kurmanın ve var olan iktidar rejimlerinin düzenini bozabilecek düzenleme süreçlerini birbirine karşı işletmenin olanakları nerededir? Zira özne iktidar tarafından kuruluyorsa, bu iktidar özne kurulduğu anda sona ermez; çünkü özne hiçbir zaman tam olarak kurulmaz, tekrar tekrar tabi kılınıp üretilir. Bu özne bir temel ya da ürün değil, başka iktidar mekanizmaları tarafından yolundan saptırılıp durdurulan, ama yine de iktidarın yeniden işlenme olanağının ta kendisi olan bir yeniden anlamlandırma sürecinin daimi olanağıdır. Öznenin her zaman politik bir alan içinde bulunduğunu söylemek yeterli değildir; bu fenomenolojik ifade şunu gözden kaçırır: Özne önceden düzenlenip üretilmiş bir kazanımdır. Ve bu haliyle bütünüyle politiktir; hatta tam da politikadan önce geldiğinin iddia edildiği noktada belki de *en politik* halini almaktadır. Bu Foucaultcu özne eleştirisini uygulamak, özneden vazgeçmek ya da onun ölümünü ilan etmek değil; sadece, belli özne versiyonlarının politik açıdan sinsi olduğunu iddia etmektir.

Öznenin politika için önceden verilmiş bir çıkış noktası olması, öznenin kendi politik yapılanması ve düzenlenmesine ilişkin soru-

yu ertelemek anlamına gelir. Zira öznelerin dışlama yoluyla; yani yetkisizleştirilmiş öznelerden, ön-öznelerden, aşağılama figürlerinden ve gözden uzaklaştırılmış topluluklardan oluşmuş bir alanın yaratılmasıyla kurulduğu unutulmamalıdır. Bu durum örneğin hukukta, cinsiyet ayrımı ya da tecavüz davalarında davacı olabilmek için öncelikle belli özelliklere sahip olma gerekliliğinde açıkça görülmektedir. Burada şu soruları sormak aciliyet kazanır: Kim, "kim"lik özelliği taşımaktadır? İktidarsızlaştırmanın hangi sistematik yapıları yüzünden belli mağdur gruplar, hukuk mahkemelerinde etkin bir biçimde "ben" diyememektedir? Ya da daha üstü kapalı bir örneği ele alırsak, Albert Memmi'nin aslında kökten özgürleşmeye güçlü bir çağrı niteliği taşıyan *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan* adlı kitabında ortaya koyduğu gibi bir toplumsal kuramda, kadın kategorisi, ne ezen ne de ezilen kategorilerinin altında yer almaktadır.[9] Kadınların ezilen kategorisinden dışlanmasını nasıl kuramsallaştırırız? Burada özne konumlarının oluşumu, baskı tanımından kadınları dışlayacak şekilde işler ve bu da başka türlü bir baskı meydana getirir – kurtuluşçu öznenin ifade edilmesine temel oluşturan *silme* işleminin neden olduğu bir baskı. *Gender and the Politics of History* (Toplumsal Cinsiyet ve Tarih Siyaseti) adlı kitabında Joan Scott'un açıkça belirttiği gibi, öznelerin dışlayıcı işlemlerle oluşturulduğu bir kez anlaşıldıktan sonra, bu oluşturma ve silme işlemlerinin izini sürmek de politik olarak gerekli olacaktır.[10]

Yukarıda belirttiğim görüşler, bir tarafıyla, öznenin Foucault'nun anladığı biçimde yeniden yazılmasına, özneyi yeniden anlamlandırma alanı olarak yeniden anlamlandırma çabasına ilişkin bir tas-

9. Memmi, "Ayaklanmanın doruğunda sömürgeleştirilmiş insan, uzun sürmüş olan birlikte yaşamın izlerini ve derslerini hâlâ taşımaktadır (tıpkı, boşanma süreçindeyken bile bir eşin gülümsemesinin ya da hareketlerinin, ilginç bir biçimde kocasınınkileri andırması gibi)," diye yazmıştır. Burada Memmi, sömürgeci ile sömürülenin boşanmakta olan karı kocayla hem benzerlik hem de ayrım ilişkisi içinde bulunduğunu varsayan bir benzeşim kurmuştur. Bu benzeşim, aynı anda ve paradoksal bir şekilde, sömürülenin kadınlaştırıldığını, erkeğe tabi olarak varsayıldığını *ve* kadınların sömürülen özne kategorisinden dışlandığını ima etmektedir. Albert Memmi, *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan*, çev. Salih Ak, Ankara: Öteki, 1996.

10. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988, giriş.

laktır. Sonuç olarak, bu görüşler kendi içinde özneye "elveda demek" değildir; özne kavramını epistemolojik anlamda verili olanın koşulları dışında yeniden işlemeye yönelik bir çağrıdır. Belki de Foucault gerçek anlamda postmodern değildir; ne de olsa onun öne sürdüğü şey, *modern* iktidarın çözümlemesidir. Elbette öznenin ölümünden bahsedilir, ama bu *hangi* öznedir? Bu ölümü ilan eden sözün statüsü nedir? Özne öldüğüne göre, konuşan nedir? Bir konuşmanın olduğu ortadadır, yoksa söz nasıl duyulurdu ki? Dolayısıyla öznenin ölümü, failliğin, konuşmanın, politik tartışmanın sonu kesinlikle değildir. Tam da kadınlar yeni yeni özne statüsüne kavuşmaya başlarken, postmodern konumların çıkıp öznenin öldüğünü ilan etmelerine dikkat çekenler vardır (öznenin *hiçbir zaman* var olmadığını iddia eden post-yapısalcı konumlar ile, öznenin *bir zamanlar* bütünlüğe sahip olduğunu ama artık bunu yitirdiğini iddia eden postmodern konumlar birbirinden farklıdır). Bazıları bunu, yeni yeni kendi adlarına konuşmaya başlayan kadınlara ve özgürleşmemiş diğer gruplara karşı bir komplo olarak görmektedir. Fakat bundan kastedilen tam olarak nedir? Peki, Gloria Anzaldua[11] ve Gayatri Spivak[12] gibi sömürgecilik sonrasına ait pek çok kuramcı tarafından kuramsallaştırılan ve Batı emperyalist egemenliğinin bir aracı olarak özneye yöneltilen bu çok güçlü eleştirileri nasıl açıklayacağız? Burada kuşkusuz bir uyarı söz konusudur ve o da şudur: Hâkimiyet kurma yollarından birinin özneleri düzenleyip üretmek olduğunu fark etmeden, bizi özgürleşme ve demokratikleşmeye götüren mücadelede, altında ezildiğimiz hâkimiyet modellerinin ta kendilerini benimseme hatasına düşebiliriz. Feminist özne hangi dışlamalarla kurulmuştur ve o dışlanmış alanlar nasıl geriye dönüp feminist "biz"in "bütünlük" ve "birlik"ini rahatsız etmektedir? Dahası nasıl olur da dayanışma amacıyla öngörülmesi gereken özne kategorisinin kendisi, yani "biz", ortadan kaldırması beklenen iç bölünmeyi üretir? Kadınlar, dışsal bir aşağılama alanı gerektiren ve

11. Gloria Anzaldua, *La Frontera/Borderlands*, San Francisco: Spinsters Ink, 1988.

12. Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson ve Grossberg (haz.), Chicago: University of Illinois Press, 1988.

bu alanı üreten birer özne mi olmak istiyor; yoksa feminizm, kimlik kategorilerini üretip bunların istikrarını bozan süreçler hakkında özeleştirel tutum izleyen bir süreç mi olmalıdır? Özne oluşumunu politik bir sorunsal olarak ele almak, özneden vazgeçmekle aynı şey değildir; özneyi yapıbozuma tabi tutmak, bu kavramı inkâr etmek ya da bir kenara atmak anlamına gelmez. Aksine yapıbozum, "özne" teriminin göndermede bulunduğu her şeyle olan bağımızı askıya almamızı ve bu terimin yetkiyi pekiştirip gizlerken gördüğü dilsel işleve dikkat etmemizi gerektirir. Yapıbozuma tabi tutmak, inkâr etmek ya da tamamen bir kenara atmak değil, sorgulamak ve belki de en önemlisi, özne gibi bir terimi şimdiye dek yetki verilmemiş bir yeniden kullanım alanına açmaktır.

Feminizm içerisinde, *kadınlar* olarak ve onlar adına konuşmak politik bir gereklilik gibi görünmektedir ve ben de bu gerekliliğe karşı çıkmıyorum. Kuşkusuz, temsili politika böyle işlemektedir ve bu ülkede lobileşme çabaları, kimlik politikalarına başvurmadan görece imkânsızdır. Dolayısıyla, yapılan gösterilerin, yasal düzenleme çabalarının ve radikal hareketlerin kadınlar adına bir iddia ortaya atması gerektiği görüşünde hemfikiriz.

Ancak bu gereklilik, bir başkasıyla uzlaştırılmalıdır. Kadın kategorisinin, feminizmin adına konuştuğu kesimi *betimlediği* kabul edildiği anda, bu terime ait betimleyici içeriğin ne olduğuna ilişkin içsel bir tartışma da kaçınılmaz olarak başlayacaktır. Kimileri çocuk doğurmanın ontolojik olarak kadınlara özgü olduğunu, bunun da temsile yönelik özgül bir yasal ve politik ilgiye dayanak oluşturduğunu düşünürken; diğerleri anneliği toplumsal bir ilişki, günümüz toplumsal koşulları altında kadının özgül ve kültürler arası durumu olarak kabul etmektedir. Ayrıca, Gilligan'a ve diğerlerine başvurarak kadın topluluklarında ve bilme biçimlerinde kendisini açıkça gösteren kadın özgüllüğünü oluşturmaya çalışanlar da vardır. Fakat bu özgüllük her ifade edildiğinde, tam da ortak öğesinin ifade edilmesiyle *bütünleşmesi* beklenen o kesim içerisinde direniş ve ihtilaf baş göstermektedir. 1980'lerde feminist "biz" renkli ırktan kadınların haklı saldırısına uğradı; bu kadınlar, "biz"in daima beyaz olduğunu ve hareketi bir araya getirip güçlendirmesi beklenen bu "biz"in ta kendisinin sancılı bir bölünmeye neden olduğunu iddia ediyordu. Kadın özgüllüğünü biyolojik ya da toplumsal anneliğe

başvurarak niteleme çabası, benzer bir bölünmeyi, hatta feminizmin toptan reddini üretmiştir. Kuşkusuz bütün kadınlar anne değildir; bazıları olamaz, bazıları anne olmak için çok genç ya da yaşlıdır, bazıları olmamayı seçer, anne olan bazıları içinse annelik, feminizm çerçevesinde politikleşmenin çıkış noktası değildir.

Benim savıma göre, dayanışma güvencesinin *peşinen* gerekli olduğunu varsayarak kadın kategorisine evrensel ya da özgül bir içerik verme çabası bölünmeyle sonuçlanır ve bir çıkış noktası olarak "özdeşlik" feminist politik hareketi bir araya getirici bir temel olamaz. Kimlik kategorileri hiçbir zaman salt betimleyici değildir; aksine her zaman normatif ve bu nedenle dışlayıcıdır. Bu, "kadınlar" teriminin kullanılmaması ya da bu kategorinin ölümünü ilan etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Bilakis feminizm, "kadınlar" sözcüğünün betimleyici bir kimlik kategorisiyle bir araya getirilip özetlenemeyecek, bu nedenle belirtilemeyen bir farklılıklar alanını belirttiğini varsayarsa, bu terim, sürekli bir açıklığın ve yeniden anlamlandırılabilirliğin alanı haline gelir. Bu terimin içeriği konusunda kadınlar arasındaki fikir ayrılıklarının korunması ve bunlara değer verilmesi gerektiği görüşündeyim; gerçekten de, sürekli artan bu ayrılıklar feminist kuramın temellendirilmeyen temeli olarak olumlanmalıdır. O halde, feminizm öznesini yapıbozuma uğratmak, kullanımını sansürlemek değildir; aksine, bu terimi birden çok anlamlandırmanın bulunduğu bir geleceğe bırakmak, sınırlandırıldığı annelik ve ırkçılık ontolojilerinden kurtarmak ve ona öngörülmemiş anlamlar edinebileceği yeni bir alan sunmaktır.

Paradoksal bir şekilde, ancak kadın kategorisini sabit bir göndergeden kurtardığımızda, "faillik" gibi bir şey olanaklı olacaktır. Zira terim yeniden anlamlandırmaya izin veriyorsa, göndergesi sabit değilse, o zaman terimin yeni konfigürasyonları da olanaklı hale gelir. Bir bakıma, kadınların ifade ettiği anlam çok uzun süre sorgulanmadan kabul edilmiştir ve terimin "gönderge"si olarak sabitlenen şey, tabilik konumlarında "sabitlenmiş", normalleştirilmiş, hareketsizleştirilmiş, felce uğratılmıştır. Sonuç olarak gösterilen, göndergeyle iç içe geçmiş, böylelikle kadınların kendilerinin gerçek doğasına bir dizi anlam dahil edilmiştir. Göndergeyi gösterilen olarak yeniden düzenlemek ve kadın kategorisini yeniden anlamlandırma olanağı olarak yetkilendirmek ya da korumak, kadının di-

le getirdiği anlam olanaklarını genişletmek ve böylece, daha güçlü bir faillik hissini koşullayıp olanaklı kılmak demektir.

Şu soru rahatlıkla yöneltilebilir: Kadın kategorisine ilişmesi gereken betimlemelerle ilişmeyenler arasında ayrım yapan bir dizi normun olması gerekmez mi? Bu soruya verilecek tek yanıt, karşı bir sorudur: Bu normları kim koyacak ve bunlar ne tür çekişmeler doğuracaktır? Kadınların betimlenmesinde neyin içerilmesinin uygun olacağına ilişkin soruyu çözebilmek için normatif bir temel oluşturmak, yalnızca ve her zaman yeni bir politik çekişmeyle sonuçlanır. Bu temel hiçbir şeyi çözmez, ama kaçınılmaz olarak kendi otoriter hilesinin batağına saplanır. Bu hiçbir temel olmadığı anlamına gelmez; aksine, temelin bulunduğu her yerde bir batağın ya da çekişmenin de olacağı anlamına gelir. Böyle temellerin sadece sorgulanmak üzere var olması, demokratikleşme sürecinin kalıcı bir riski gibi algılanabilir. Bu çekişmenin varlığını inkâr etmek, feminist politikaların radikal demokratik itkisini feda etmektir. Kadın kategorisinin kısıtlanmamış olması, hatta feminizm karşıtı amaçlara hizmet eder hale gelmesi bile, bu süreçteki riskin bir parçasıdır. Ancak bu risk, feminizmi ondan korumaya çalışan temelciliğin ta kendisi tarafından üretilmektedir. Bu risk bir anlamda temelin kendisidir ve bu nedenle hiçbir feminist uygulamayla ilgili değildir.

Bu denemenin son bölümünde, kadın bedenlerinin ve cinsiyetin maddiliğini kabul etmeden feminist bir kuramın ilerleyemeyeceği görüşünden doğan, konuyla ilgili başka bir soruya yönelmek istiyorum. Postmodernizm karşıtı nağmeler, şunu mırıldanıyor: Her şey söylemse bedenlerin bir gerçekliği yok mu? Kadınların maruz kaldığı somut, maddi şiddeti nasıl anlıyoruz? Bu eleştiriye yanıt olarak, yöneltilen soruların formüle edilişinin asıl noktayı yanlış yorumladığını göstermek istiyorum.

Postmodernizmin ne olduğunu bilmiyorum, ama yapıbozumcu eleştiri açısından bedenin ve maddiliğin özne kavramları için ne anlama gelebileceğine ilişkin bir fikrim var. Madde ya da bedenler kavramını yapıbozuma uğratmak, bu terimleri reddetmek ya da inkâr etmek anlamına gelmez. Aksine, bu terimleri yapıbozuma uğratmak, onları kullanmaya devam etmek, yinelemek, altüst edici bir biçimde yinelemek ve zalim iktidar araçları olarak kullanıldıkları bağlamdan çıkarmak demektir. Burada şunu açıkça belirtmeliyiz: Ku-

ram seçenekleri maddiliği *varsaymak* ve *reddetmek*le sınırlı değildir. Bu yollardan hiçbirine kesinlikle girmemek benim amacımdır. Bir önkabulü irdelemek ondan vazgeçmekle aynı şey değildir; aksine, çok farklı politik amaçlar içinde yer alıp bu amaçlara hizmet edebilmek için o önkabulü içinde bulunduğu metafizik ortamdan kurtarmaktır. Beden meselesini sorunsallaştırmak, ilk başta epistemolojik kesinliğin yitimini beraberinde getirmektedir; ancak bu kesinlik yitiminin politik nihilizmi beraberinde getirmesi zorunlu bir sonuç değildir.[13]

Bedenlerin maddiliğinin yapıbozuma uğratılması, terimin geleneksel ontolojik göndergesini askıya alıp sorunsallaştırsa da, kullanımını dondurmaz, yasaklamaz, gereksiz kılmaz ya da anlamından yoksun bırakmaz; tam aksine, göstereni alternatif bir üretimin hizmetinde kullanılmak üzere *harekete geçirmenin* koşullarını sunar.

Monique Wittig'in tamamen politik bir kategori, Michel Foucault'nun ise düzenleyici ve "kurgusal birlik" dediği, kavramların o en maddisini, yani "cinsiyet"i düşünün. Her iki kuramcıya göre cinsiyet, önce gelen bir maddiliği *betimlemez*, ama bedenlerin *maddiliğinin anlaşılabilirliğini* üretip düzenler. Farklı açılardan olmakla birlikte her ikisi için de cinsiyet kategorisi, üreme cinselliğini zorunlu bir düzen olarak korumak için bedenlere bir ikilik ve tek biçimlilik yüklemektedir. Bunun nasıl işlediğini başka bir çalışmada daha kesin ifadeyle ortaya koymuştum, fakat buradaki amaçlara yönelik olarak şunu belirtmek isterim: Bu tür bir kategorileştirmenin şiddet içerdiği ve zorlayıcı olduğu söylenebilir; bunun yanı sıra, cinsiyet kategorisine uygun olarak bedenlerin böyle bir söylemsel düzenleme ve üretimden geçmesi maddi şiddetin ta kendisidir.

13. Göstergeden önce geldiği öne sürülen beden, her zaman *önce gelen olarak öne sürülür* ya da *anlamlandırılır*. Bu anlamlandırma, kendi işleyişinin bir *sonucunu*; her şeye rağmen ve aynı anda, anlamlandırmadan *önce gelen* şey olarak keşfetme iddiasında olduğu bedeni üreterek işler. Anlamlandırmadan önce gelen olarak anlamlandırılan beden, bu anlamlandırma sürecinin sonucuysa; o zaman göstergelerin zorunlu aynalar olarak bedenleri takip ettiğini iddia eden taklide dayalı ya da temsili dil konumunun hiç de taklide dayalı olmadığı ortaya çıkar. Tam aksine, anlamlandırma edimi, sonradan bütün anlamdırmalardan önce gelen olarak öne süreceği bedeni ürettiğine göre, o dil konumu da üretken, kurucu, hatta *edimseldir*.

Harfin şiddeti, neyin anlamlı olup neyin olmadığını, anlaşılır olanın neyi içerip neyi içermediğini belirleyen göstergenin şiddeti, bu gösterge cinsiyetin maddeselliğinin ne olduğunu koyan yasa ya da otoriter kural haline geldiğinde politik bir anlam kazanır.

Peki, bu tür bir post-yapısalcı çözümleme, şiddet ve acı hakkında bize ne ifade edebilir? Şiddet biçimlerinin, önceki modellerin görmemizi sağladığından daha kapsayıcı, daha kurucu ve daha sinsi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu, savaşla ilgili bir önceki tartışmada değindiğim noktalardan biriydi, ama şimdi başka bir bağlamda bu noktaya farklı bir açıdan yaklaşmak istiyorum.

Neyin tecavüz olup neyin olmadığını düzenleyen yasal sınırlandırmaları düşünün: Burada şiddet politikaları, neyin şiddet etkisi gibi görünüp neyin görünmeyeceğini düzenleyerek işler.[14] O halde, bu hak kaybında şiddet zaten iş başındadır; zira burada neyin "tecavüz" ya da "devlet şiddeti" göstergeleri altında sayılıp neyin sayılmayacağının veya bir davanın "tecavüz" davası olarak kabul edilmesi için on iki ayrı somut kanıtın gerektiği eyaletler söz konusu olduğunda, neye devletçe kolaylaştırılan tecavüz denebileceğinin sınırları önceden çizilmiştir.

Buna benzer bir akıl yürütme, kadın "cinselliği"ni kadına yönelik tacizden sorumlu tutan tecavüz söylemlerinde karşımıza çıkar. New Bendford çete tecavüzü davasında savunma avukatı, davacıya şu soruyu yöneltmişti: "Bir erkekle yaşıyorsanız, neden sokaklarda gezinip kendinize tecavüz ettiriyorsunuz?"[15] Bu cümledeki "sokaklarda gezinip" ifadesi "tecavüz ettirmek" ifadesiyle dilbilgisel açıdan çakışmaktadır: "Ettirmek", sanki kadının arkasından koştuğu bir hazine söz konusuymuş gibi sağlamak, edinmek ve kazanmak gibi çağrışımlar yapar; oysa "tecavüz ettirmek" edilgen çatı kullanımını ima etmektedir. Kuşkusuz kelimenin gerçek anlamıyla, aynı anda hem "etrafta gezinip" hem de kendine "tecavüz ettirmek" zor olurdu; bu yüzden bu cümle telaffuz edilirken atlanan bir bölüm olma-

14. Dil ve tecavüz ilişkisi üzerine yapılmış daha kapsamlı bir çözümleme için bkz. Sharon Marcus, "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention", *Feminists Theorize the Political*, Judith Butler ve Joan W. Scott (haz.), New York: Routledge, 1992.

15. Kaynak: Catherine MacKinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. Sabir Yücesoy ve Türkân Yöney, İstanbul: Metis, 2003.

lı – belki de birinci durumdan ikincisine geçişi sağlayan bir yönelim işareti. Cümlenin anlamı, cümlenin iki bölümünü birbirine bağlamanın tek mantıklı yolu olan "etrafta gezinip tecavüz [aranmak]" ise, o halde edilgen bir edinim olarak tecavüz, kadının etken arayışının biricik nesnesidir. İlk cümlecik, kadının erkeğiyle birlikte eve "ait olduğunu", o evde o erkeğin evcil malı olarak bulunduğunu ve sokakların kadını ava açık bir alan haline getirdiğini ima etmektedir. Tecavüz edilmek için aranıyorsa, bir başkasının malı olma peşindedir ve bu amaç kadının arzusuna, istediği şeyin peşinden çılgınca koşan arzusuna atfedilir. "Etrafta gezinmek" ifadesi, kadının etrafta gezinip her taşın altında kendisini tatmin edecek bir tecavüzcüyü aradığını ima eder. Bu ibarenin, "kadının" arzusunu yapılandıran ilkeyi "tecavüz ettirmek" olarak öne sürmesi oldukça önemlidir; burada "tecavüz", kadının iradesiyle gerçekleştirdiği kendisini kamulaştırma edimidir. Bir erkeğin malı olmak kadın "cinsiyeti"nin –cinsellik arzusuyla ifade edilen– amacı, tecavüz ise bu mal edinmenin "sokakta" gerçekleşen yolu olduğu için (sokaklar ev için ne ise tecavüz de evlilik için odur, önermesini ima eden bir mantık; yani, "tecavüz" sokak evliliğidir, evsiz bir evliliktir, evsiz kızların evliliğidir ve evliliğe gelince, evcilleştirilmiş tecavüzdür), "tecavüz" kadının cinsiyetinin ve cinselliğinin evcillik dışında canlandırılmasının mantıksal sonucudur. Bu tecavüzün bir "bar" da gerçekleşmesi hiç fark etmez; zira bu tasavvur içinde "bar", "sokak"ın uzantısından başka bir şey değildir ya da belki sokağın örnek uğrağıdır, zira evcil maddi uzam olarak *evden* başka bir kapsama yani koruma alanı yoktur. Her durumda, burada kadının uğradığı tacizin tek nedeni kendi "cinsiyeti" olarak gösterilir; bu cinsiyet, kamulaşmaya gösterdiği doğal eğilimin de ışığı altında, evcil mülkiyetten bir kere çıkarıldığı zaman doğal olarak tecavüzün peşine düşecek ve böylelikle ondan sorumlu olacaktır.

Burada cinsiyet kategorisi, aynı anda hem üretim hem de düzenleme ilkesi işlevini görmektedir; tacizin nedeni, bedenin oluşturucu ilkesi olarak belirlenen cinselliktir. Cinsiyet burada bir kategoridir, ama sadece bir temsil değildir; şiddet uygulayıp daha sonra da buna gerekçe bulan bir üretim, anlaşılabilirlik ve düzenleme ilkesidir. Taciz açıklamada kullanılan ifadeler bu tacizi *canlandırmakta* ve somut olarak suç edimi biçimini almadan önce bile tacizin yaklaşmak-

ta olduğunu teslim etmektedir. Bu retorik canlandırma, "şiddet"in bu çözümlemenin sonucunda ortaya çıkan hak kaybı yoluyla, suçların görünüm ve anlaşılırlık alanını belirleyen silme ve reddetme yoluyla üretildiğini *göstermektedir.* Betimlediği şeyin politik anlamını etkin bir biçimde üreten bir kategori olarak "cinsiyet", burada neyin gösterilip neyin gösterilemeyeceğini düzenleyerek sessiz "şiddet"ini ifşa etmektedir.

"Şiddet" ve "cinsiyet" terimlerini tırnak içinde veriyorum: Bu, belli bir yapıbozumun, politikanın sonunun emaresi mi? Yoksa, bu terimlerin yinelenebilir yapısını, yinelemeye yol açmalarını, muğlaklıklarını mı vurguluyorum? Peki bütün bunları politik bir çözümlemeyi ilerletmek için mi yapıyorum? Bu terimleri tırnak içinde vererek, tartışma konusu olduklarını, kapanın elinde kalacaklarını gösteriyorum; çekişmeyi başlatıp geleneksel kullanım alanlarını irdeliyor ve başka alanlar arıyorum. Tırnak işaretleri, cinsiyet ve şiddetin politik konular olarak aciliyet ve inanırlılığını sorgulamaz; bunun yerine, bu terimlere ait maddiliğin çerçevelenme biçiminin tamamen politik olduğunu gösterir. Tırnak işaretlerinin etkisi, bu terimlerin doğallığını bozmak, bu işaretleri politik tartışma alanı olarak göstermektir.

Özneyi, özneye ait cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti ya da maddiliği artık verili olarak kabul edemediğimizde feminizmin batağa saplanacağından korkuyorsak, bunların yerine baştan beri tabiliğimizi güvence altına almaya çalışan öncülleri koymamızın doğuracağı sonuçları göz önünde bulundurmak akılcı olacaktır.

3

Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler'a Yanıt

Nancy Fraser

SEYLA BENHABIB ve Judith Butler'ın denemeleri, görünürde, feminizmin postmodernizmle olan ilişkisini tartışmaktadır.[1] Ancak iki yazar arasındaki fikir alışverişi ilerledikçe, "modernite"ye karşı "postmodernite" tartışması, Eleştirel Kuram ve post-yapısalcılığın görece değerleri üzerine bir tartışmaya dönüşür. Benhabib, Eleştirel Kurama dayalı olan ve özerklik, eleştiri ve ütopya kavramlarını öncül alan bir feminizmi savunur. Buna karşın Butler'ın feminizmi, Benhabib'in karşı çıktığı post-yapısalcı kavramlar olan öznellik, kimlik ve insan failliğine dayanır. Bunların yanı sıra, Benhabib postmodernist ve post-yapısalcı öznellik görüşlerinin feminist politikayla bağdaşmayacağını savunurken, Butler Benhabib'inki gibi görüşlerin feminizme karşısav oluşturan otoriter bir temelcilik ifade ettiğini ileri sürer. Son olarak, aralarındaki anlaşmazlıkların nasıl nitelenceği konusunda iki yazarın düştüğü fikir ayrılığı, durumu daha da karmaşık bir hale sokar. Benhabib'e göre Butler'la ayrıldıkları nokta "insanın ölümü", "tarihin ölümü" ve "metafiziğin ölümü" olarak dile getirilen postmodernist bildirilerin feminist politikayı destekleyip desteklemeyeceği sorusunda yatmaktadır. Butler'a göre ise irdelenmesi gereken konu, sorunsallaşmamış metafizik tasavvurlarda

1. Thomas McCarthy, Linda Nicholson ve Eli Zaretsky'ye yararlı önerilerinden ötürü minnettarım. Burada, yine bu kitapta yer alan Seyla Benhabib'in "Feminizm ve Postmodernizm" başlıklı denemesi ile Judith Butler'ın "Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu" adlı denemesi tartışılmaktadır.

feminist politika için güvenli temeller arayanların paranoyak hayalleri dışında, postmodernizmin gerçekten var olup olmadığıdır.

Görünüşe göre, Benhabib ve Butler sadece postmodernizm konusunda değil, Eleştirel Kuramın ve post-yapısalcılığın görece değerleri hakkında da fikir ayrılığı içindedir. İlk bakışta, görüşleri uzlaşamayacak kadar birbirine zıt gibi görünür. Kuşkusuz her iki yazar da, kendi konumunun diğerininkini dışladığına inanmaktadır. Dolayısıyla, çok yönlü anlaşmazlıklarına karşın, birleştikleri bir nokta vardır: Her ikisi de, Eleştirel Kuram ile post-yapısalcılık arasında bir seçim yapıldıktan sonra bu tartışmanın çözümleneceğini düşünmektedir; feministlerin her iki kuramı da sahiplenmeleri mümkün değildir. Fakat, gerçekten de tek olasılık bu mudur? Bir yaklaşımı tercih edip diğerini reddetme zorunluluğu, her ikisinde de feministlere sunacak önemli yanlar bulunduğunu düşünen benim gibi okurlar için güç bir durum yaratmaktadır.

Ben feministlerin Eleştirel Kuram ile post-yapısalcılık arasında tercih yapmalarının gerekmediğini savunuyorum; bunun yerine birini diğeriyle uzlaştırabilmek için her iki yaklaşımı yeniden kurabiliriz. Buna dayanarak, yazının devamında, Benhabib-Butler karşılaşmasının sahte karşısavlar ve gereksiz kutuplaşmalar sunduğunu savunacağım. Bu amaçla, her iki konumun diğerini dışlamak için kesin bir ifade kullanan formülasyonlarını yakın incelemeye alarak, incelenen yazılardaki güçlü ve zayıf yönleri sırasıyla tanımlayacağım. Özellikle, her iki yazarın da başka bir durumda geçerli olabilecek bir anlayışı burada abes çıkarımlara varana dek savunarak altından kalkamayacağı bir işe kalkıştığı noktaları göstereceğim. Bu tür durumlarda Eleştirel Kuram ile post-yapısalcılık arasında herhangi bir sahte karşısav meydana getirmekten kaçınan, daha ılımlı ve savunulabilir alternatif formülasyonlar önereceğim. Genel amacım, iki paradigmanın en iyi unsurlarını korumak, böylelikle bu unsurların feminist kurama en iyi biçimde katılmasını sağlayacak temellerin hazırlanmasına katkıda bulunmaktır.

Seyla Benhabib'in her zamanki açıklığını, anlaşılırlığını ve politik kararlığını ortaya koyan yazısıyla başlayayım. Benhabib, bazı bariz yakınlıklarına rağmen feministlerin postmodernizmle bir ittifak kurmak için çok acele etmemeleri gerektiğini savunmaktadır. Kuşkusuz, hem feministler hem de postmodernistler, geleneksel fel-

sefi kavramlar olan insanı, tarihi ve metafiziği eleştirmişlerdir; ama getirilen eleştiriler birbiriyle hiç de yakınlık içinde değildir. Aksine, "insanın ölümü", "tarihin ölümü" ve "metafiziğin ölümü" üzerine feminizmle bağdaşmayan çeşitli postmodernist yorumlar bulunmaktadır. Bu nedenle, adı geçen tezlerin güçlü ve zayıf yorumları arasında bir ayrım yapılmalıdır. Feministler zayıf yorumları kabul edebilirler, hatta etmelidirler, ama güçlü yorumlar kesinlikle reddedilmelidir.

Benhabib'e göre, "insanın ölümü"nün güçlü postmodernist yorumu, feminist politikanın dayandığı özerklik ve özdüşünümsel öznellik ilkelerini baltalar. Aynı şekilde "tarihin ölümü"nün güçlü postmodernist yorumu da, kadın tarihinin yeniden kurulması dahil, geçmişe yönelik kurtuluşçu ilgi olanağını engeller. Son olarak, "metafiziğin ölümü"nün güçlü yorumu, içkin eleştiri anlayışını aşan radikal feminist eleştiri olanağını baltalar. Bu üç postmodernist tez, felç edici bir "ütopyadan el çekme" hareketi anlamına gelir. Dolayısıyla feministler; insanın ölümü, tarihin ölümü ve metafiziğin ölümü tezlerinin daha zayıf ve felç edici olmayan yorumlarını kabul edip güçlü postmodernist tezleri reddetmelidir.

Burada Benhabib, açıklayıcı ve verimli bir savunma stratejisi ortaya koyar. Bu tezleri tanımlayarak ve her birinin güçlü ve zayıf yorumları arasındaki ayrımı belirleyerek, genel anlamda postmodernizm tartışmalarının başına bela olan sorunlara yönelik bir çözüm yolu önerir. Sözü geçen tartışmalar çoğunlukla, analitik açıdan farklı iddiaları bir kefeye koyan genellemelerin etrafında dönüp durur. Bu tür iddiaların zayıf ve güçlü yorumlarını birbirinden ayırmaya çalışan Benhabib'in bu yaklaşımı, daha detaylı ve verimli bir tartışmayı mümkün kılar.

Ancak Benhabib'in kendisi de bu yaklaşımdan sonuna kadar yararlanmaz. Her defasında, güçlü ve kolaylıkla çürütülebilen bir postmodernist tezi hedef alır. "Postmodernizmi çürüttükten" sonra da, kendi eleştirel-kuramsal alternatifini oluşturduğunu iddia eder. Oysa ikinci iddia inandırıcı değildir, çünkü bu tezlerin başka yorumlarını göz önünde bulundurmamıştır. Eleştirel Kuram ile post-yapısalcılık arasında herhangi bir sahte karşısav öne sürmeyen, kuramsal açıdan savunulabilir ve politik açıdan da farklı olanaklar sunan vasat güçteki yorumları göz ardı eder.

Örneğin tarihin ölümü tartışmasını ele alalım. Post-yapısalcılığın Marksizm eleştirilerinde bu tema açıkça ortadadır. Nitekim bu eleştirilerin bir kısmı, teleoloji gibi gereksiz bir şeyle birlikte, politik kaygıları dikkate alan tarihsel düşünce gibi gerekli bir şeyden de kurtulmayı önermiştir[2]. Bu tür aşırı tepkiler karşısında Benhabib, gayet mantıklı olarak, bir tek grubu tarihin tek öznesiymiş gibi yücelten özcü ve tek nedenli üstanlatıları saf dışı bırakıp angaje tarih yazıcılığına izin veren bir görüş talep eder. Benhabib'in iddiası, modernist üstanlatılar ile tarihi tamamen tasfiye edebilecek güçlü postmodernizmler arasında yer alacak bir orta zemin tanımlamak üzerine kurulmuştur. Fakat tam da tartışma bu orta zeminin ve onu kapsayabilecek tarih yazıcılığının niteliklerine gerek duyduğu anda, Benhabib'in muhakemesi sendeler. Kendi tartışmasının gerektirdiği orta konumu gözeteceği yerde, feminist tarih yazıcılığının *herhangi* bir anlamıyla postmodern olup aynı zamanda kurtuluşçu kaygılarını korumasından şüphe ederek görüşlerini sonuca bağlar.

Benhabib bu sonuca varırken, orta konumu *gözeten* bir yaklaşımı, Linda Nicholson ile birlikte yazdığımız "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm-Postmodernizm Karşılaşması"[3] adlı yazıda ele alınan postmodernist feminizm yorumunu, muğlak bir şekilde yanıtlar. Adı geçen yazıda Nicholson ile birlikte, erkek egemenliğinin "büyük" tarihlerini engelleyebilecek olan tarihin ölümü yorumuna karşı çıkmıştık. Tarih felsefesine temelci bir zemin sağlama iddi-

2. Georg Lukacs'ın tarihin özne-nesnesi olarak proletarya görüşü, teleolojik Marksçı üstanlatının paradigmatik bir örneğini oluşturmaktadır: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1998. Postmodernizm adına Marksçı üstanlatının eleştirisi için bkz. Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara, 1990. Tarihin içini tamamen boşaltma tehdidini barındıran daha aşırı bir görüş için bkz. Jean Baudrillard, *Simulakrlar ve Simulasyon*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül, 1998. Tarihin ölümü temasının güncel yeni-muhafazakâr uyarlaması için bkz. Francis Fukuyama, "Tarihin Sonu mu?", *Tarihin Sonu mu? Fukuyama-Marx-Modernite*, Christopher Bertram ve Andrew Chitty (haz.), çev. Kamil Kurtul, İstanbul: İmge, 2006. Bütün bu eleştirmenler, Marksizmin teleolojik üstanlatıya dayanmayan alternatif versiyonlarını göz ardı etmişlerdir.

3. Nancy Fraser ve Linda J. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", *Theory, Culture & Society*, c. 5, no. 2-3, 1988, s. 373-94. Yeni basım: *Feminism and Postmodernism*, Linda Nicholson (haz.), Routledge, Chapman and Hall, 1989, s. 19-38.

asındaki üstanlatıları, yanılabilirci olup temelci olmayan büyük ölçekli deneysel anlatılardan ayırmıştık. Bu ayrım sayesinde feministler üstanlatıları reddetmekle birlikte, geniş zamana yayılmış kapsamlı toplumsal cinsiyet ilişki modellerini açığa çıkaran bir tarih yazıcılığını onaylama olanağı bulur[4]. Böylelikle, erkek egemenliği gibi büyük ve karmaşık bir olguyu anlamamızı sağlayacak düşünsel aygıtlardan biri sağlama alınmış olur. Üstelik bu görüşümüz, hem büyük tarihsel anlatılara hem de küçük yerel anlatılara izin verdiği için, birinin diğerindeki saptırıcı eğilimlere karşı harekete geçmesini sağlar: Soykütük oluşturan yerel anlatılar, geniş çaplı açıklamaların "sözde üstanlatılar"a dönüşme eğilimini düzeltirken; bağlamlaştıran daha geniş açıklamalar, yerel anlatıların "farklılığın" basit gösterilerine dönüşmelerini engeller. Adı geçen makalede Nicholson ve ben şu sonuca varmıştık: Bu şekilde, felsefi temellerden sakınmakla birlikte toplumsal-eleştirel ve kurtuluşçu gücü koruyan postmodernist, pragmatik ve yanılabilirci bir feminist kuram biçimi ortaya çıkacaktır. Bu feminist kuram biçimi aynı zamanda, Eleştirel Kuram ile post-yapısalcılığın en iyi içgörülerini birbirine eklemleyerek, iki yaklaşım arasındaki sahte karşısavların da üstesinden gelecektir.

Benhabib, "büyük" tarih yazıcılığı savunmamızı onaylamakla birlikte, postmodernist, pragmatik, yanılabilirci feminist kuram modelimizi reddeder. Önerilen bu modelin kurtuluşçu kaygılar tarafından yönlendirilen tarih yazıcılığını engellediğini ve sadece değerden bağımsız toplum bilimlerine izin verdiğini ileri sürer. Ne yazık ki, bize karşı savunduğu bu görüşü destekleyecek hiçbir iddia ortaya koymaz. Sadece üstanlatıların tarihe yönelik kurtuluşçu kaygıları garanti edebileceğini mi söylemek istemektedir?[5] Böyle bir gö-

4. Bu tür geniş anlatılara örnek olarak bkz. Linda J. Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Columbia University Press, 1986 ve Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life*, Harper & Row, 1986.

5. Thomas McCarthy alternatif bir yorum ileri sürer. Belki de Benhabib, genel kategorilerden yararlandıkları için büyük ölçekli tarihlerin üstanlatılardan kesin bir çizgiyle ayrılamayacağını iddia etmektedir. Bu iddiayla ima edilen görüş şudur: Genel kategoriler, temelci olmayan kategoriler statüsünde olamazlar. Böylece bu görüş de sahte bir karşısav öne sürmüş olur. Bu konuyu, Benhabib'in "metafiziğin ölümü"ne yaklaşımını incelediğim, yazının ilerleyen bölümünde tartışacağım.

rüş, temelcilik karşıtı konum ile politik uğraş arasında sahte bir karşısav meydana getirir. Sözü edilen görüş Benhabib'in kendi konumuna ters düşmekle kalmaz; aynı zamanda herhangi bir üstanlatıya başvurmaksızın feminist aydınların şimdilerde uyguladığı birçok angaje tarih yazıcılığı biçimi tarafından da yalanlanır. Bunların içinde kadın failliğinin ya da direnişinin kayıp geleneklerini yeniden su yüzüne çıkaran yerel tarihler, şimdiye kadar yanlış bir algı sonucu doğalmış gibi kabul edilen kadın-merkezli pratiklere tarihselliklerini geri veren anlatılar, kadınların önceden hor görülmüş kültür biçimlerine yeniden değer veren tarihler, "üretim" ve "üreme" gibi kodlanmış toplumsal cinsiyet kategorilerinin doğallığını bozan ya da "sınıf" ve "devlet" gibi toplumsal cinsiyetin gizli altmetinlerine ait kavramları yeniden oluşturan soykütükler yer almaktadır.[6] Benhabib'in müsaadesiyle, bu feminist tarih yazıcılığı türlerinin hepsi, tarih felsefesine yönelip kendisini meşrulaştırmayı reddetmeleriyle postmodern diye nitelenebilir. Yine de hepsi açıkça kadınların özgürleşme kaygısı tarafından yönlendirilmekte ve kurtuluşçu sonuçlara yol açmaktadır. Dahası, bu tarih yazıcılığı türlerinin temelci bir üstanlatıya yönelerek kendilerine bir zemin yaratmayı reddetmeleri bile kurtuluş, yani özne ve tarih telosu iddialarıyla özdeşleştirilen öncülükten kaçınma kaygısı tarafından tetiklenmektedir.

Bunlardan ötürü, Nicholson ile paylaştığımız görüş bence hâlâ, tarihin ölümüne ilişkin kuramsal açıdan savunulabilir ve politik açıdan farklı olanaklar sunan bir yorumdur. Dahası, bu yorum Benhabib'in belirttiği savunulamaz aşırı uçlardan kaçınma amacını da gerçekleştirir. Öyleyse Benhabib'in bunu kabul etmek konusundaki çekincesinin sebebi nedir? Belki de kurtuluş kaygısını bir üstanlatıya dayandırmazsak bu kaygının keyfi ve gerekçelendirilmemiş olacağından korkuyordur. Eğer Benhabib'in gerçek endişesi buysa, tarihin ölümü sorusu, metafiziğin ölümü sorusuyla çakışır.

6. Verebileceğim pek çok örnekten birkaçı: Linda Gordon, *Heroes of Their Own Lives: The Politics and the History of Family Violence, Boston 1880-1960*, Penguin Books, 1988; Carrol Smith-Rosenberg, "The Female World of Love and Ritual: Relation Between Women in 19th Century America", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 1, no. 1, 1975, s. 1-29; Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, *a.g.y.*

Benhabib'in metafiziğin ölümünü ele alışı da benzer sorunları açığa çıkarır. Benhabib meşru toplumsal eleştiriyi engelleyecek olan güçlü yorumu tamamen reddetmekle birlikte, eleştiriyi temelci bir epistemolojiye dayandırmak da istemez. Dolayısıyla, metafiziğin ölümüne ilişkin zayıf bir yorum dile getirmeye soyunur. Fakat argümanını sunarken hedefinden sapar ve bir dizi sahte karşısav öne sürer.

Benhabib'in tartışmasınıdaki basamakları şöyle özetleyebiliriz: Önce Rorty, Lyotard, Nicholson ve benim paylaştığımız görüşü, yani her birinci derece söylemin geçerlilik kriterlerini dile getiren bir gerekçelendirici üstsöylem olamayacağı görüşünü onaylar. Sonra da, var olan toplumsal eleştiri pratiklerini salt betimleyecek, tüm normatif iddiaları bir kenara bırakmış, doğallaştırılmış epistemoloji seçeneklerini reddeder. Bu aşırı uçların arasında bir yerde, *konumlandırılmış* toplumsal eleştiri görüşünü ortaya koyacak ve bunun olanağını açıklayacak olan üçüncü bir seçeneğin yer aldığını ima eder. Ne yazık ki Benhabib bu seçeneği geliştirmez. Tartışmasının mantığını takip edeceği yerde, konumlandırılmış eleştirinin yeterince iyi olmadığı, dolayısıyla da felsefe olmadan toplumsal eleştirinin mümkün olamayacağı sonucuna varır.[7]

Benhabib neden konumlandırılmış toplumsal eleştirinin yeterince iyi olmadığını düşünmektedir? Görüşünü desteklemek amacıyla iki iddia öne sürer, ama sonuç itibariyle ikisi de inandırıcılıktan uzaktır. İlk iddiaya göre, konumlandırılmış eleştiri, "anlamın gerekçelendirilmiş yorumbilgisel birciliğini" öngörmektedir. Diğer bir deyişle, kültürel pratiklerde eleştirmenin kolaylıkla ve sorunsallaştırmadan dile getirebileceği sabit ve tek sesli bir anlam olduğu varsayılmaktadır. Ancak bu varsayım, geleneklerin tartışıldığı, yorumların çatıştığı ve toplumsal pratiklerin anlamlarının bariz olmadığı gerçeği ile yalanlanır. Sonuç olarak Benhabib, toplumsal eleştirinin

7. Benhabib'in konumlandırılmış toplumsal eleştiriyi inkâr etmesi, özellikle konumlandırılmış özne kuramını onayladığı göz önüne alındığında oldukça kafa karıştırıcıdır. Bkz. Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992. Konumlandırılmış bir öznenin nasıl olup da konumlandırılmamış bir eleştiri üreteceği açık olmadığından, bu ikisinin birlikte ortadan kaybolduğu düşünülebilir. Aşağıda konumlandırılmış özne sorusunu tartışıyorum.

sadece toplumsal pratiklerde ve geleneklerde verili olarak bulunan kültürel normları aydınlatmaktan ibaret olamayacağını iddia eder. Eleştirinin yöneldiği *felsefi* görev olan normları açıklığa kavuşturup yeniden kurmaktan kaçınamayız. Nitekim Benhabib'e göre, felsefe olmadan toplumsal eleştiri mümkün değildir.

Peki, gerçekten öyle mi? Her şey, "konumlandırılmış eleştiri" ve "felsefe" terimlerinin hangi anlamda kullanıldığına bağlıdır. Behabib burada, Michael Walzer'ın konumunu eleştirir; bu anlamda, konumun eksiklerini göstermekte haklıdır.[8] Gözden kaçırdığı nokta ise, Walzer'ınkinin geçerli olan tek konumlandırılmış eleştiri görüşü olmadığıdır. Bazı başka yorumlar, kültürün özünde tartışma içinde bulunduğunu ve kültürel normları açıklığa kavuşturup yeniden kurma gerekliliğini kabul eder. Fakat bu yorumlar kuralları açıklığa kavuşturup yeniden kurma pratiklerinin kendilerinin kültürel ve tarihsel açıdan konumlandırılmış olduğunu ve bu durumdan kurtulamayacaklarını savunur. Dolayısıyla bu görüşte, hem eleştiri hem de eleştirinin kendi kendisini açıklaması konumlandırılmıştır. Dahası, "felsefe" temelci bir fikir olan "Tanrı'nın bakışı" görüşüne öykünen bir söylemse, bunların ikisinin de felsefeye ihtiyacı yoktur. Toplumsal eleştirinin kendi kendisini açıklaması, tarihsel, yasal, kültürel ve sosyolojik sorgulamadan ayrı yürütülen genel kuramsal düşünce biçimini almak zorunda değildir.[9] Normların soykütüğünü çıkaran ve böylelikle bunları daha net bir biçimde konumlandıran bağlamsallaştırıcı tarihsel anlatı biçimini de alabilir.[10] Son olarak, ko-

8. Micheal Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.

9. John Rawls örneğinde de durum budur. Rawls, benimsediği yaklaşımın konumlandırılmış olduğunu kabul ederken bile, son derece kavramsal bir soyutlamayı ve genelliği koruyan bir yaklaşımı örneklendirir. Nitekim Rawls, adaleti genel olarak kuramsallaştırmasını, "düşünsel denge"yi bulma çabası olarak yorumlamıştır. Bkz. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, c. 77, 1980.

10. Tarihsel anlatıları bağlamsallaştırmanın, soyut kavramsal analize kıyasla daha yararlı olduğu görüşündeyim. Deneysel içeriğin bozmadığı "saf" kavramsal düşünsellik, örneğin demokrasi ve eşitlik gibi ilkeleri gerekçelendirmeyi üstlendiği sürece, görece olarak ihtilafsız soyutlamalarla uğraşır ve bu ilkeleri toplumsal yaşama nasıl uygulayacağımıza dair zorlu soruları gözden kaçırır. Normatif ve deneysel düşünüşleri bir araya getiren, "saf olmayan" disiplinler arası çabayla, *bu* sorulara daha verimli bir biçimde hitap edilebilir. Ancak bu tür bir deney-

numlandırılmış eleştirinin genel iddialara ya da genel normlara olan yönelimleri engellemediğine, sadece bunların da konumlandırılmış olarak kabul edilmesini gerektirdiğine dikkat edilmelidir. Böylece, Benhabib'in konumlandırılmış eleştiriye yönelttiği ilk itirazı pek çok nedenden ötürü hedefi ıskalar.

Benhabib'in ikinci itirazına da kısaca yanıt vereyim. Benhabib konumlandırılmış eleştirinin, toplum eleştirmenini (gerçekten ya da mecazen) sürgün edecek kadar kötü kültürel ya da toplumsal durumları açıklayamayacağını savunur. Fakat bu itiraz, açıklanan durum için doğru bir karşı-örnek oluşturamadığı için inandırıcı değildir. Sürgün edilen eleştirmen yurdunu terk ederken, yanına kültürel mirasını almadan değil, kültürel açıdan biçimlenmiş ve konumlandırılmış bir eleştirmen olarak yola çıkar. İnsanlık tarihinin tartışmalı en kötü toplumu olan Üçüncü Reich'dan sürülenlerin durumu buydu. Güney Afrika'yı terk etseler de, Marksizm, demokratik kuram, Hıristiyanlık ve Afrika değerlerinin unsurlarını içeren karmaşık bir direnç kültürünü beraberlerinde getiren Afrika Ulusal Kongresi'nin sürgün üyelerinin durumu da çok yakın bir geçmişe kadar buydu. Kimsesiz bir sürgün bile, hayal ürünü bir topluluğun üyesi, dolayısıyla konumlandırılmış bir eleştirmendir.

Bu nedenle, "felsefe" Linda Nicholson ve benim kastettiğimiz anlama geliyorsa; yani diğer bütün söylemlerin geçerlilik kriterlerini dile getirme iddiasındaki tarihsel olmayan, aşkın söylem demekse; toplumsal eleştirinin felsefe olmadan mümkün *olduğunà* dair inancımı koruyorum. Bu görüşün hiçbir yanı, konumlandırılmış feminist eleştirmeni radikal eleştirmen olmaktan alıkoymadığı gibi, onun eleştirel bir yaklaşımla kendi kendisini açıklamaya girişmesini de engellemez. Dolayısıyla, Benhabib'in uzlaşmaz diye nitelediği fikirler aslında uzlaşabilir.

Genel olarak Benhabib, bir dizi sahte karşısav sunarak, tartışmayı gereksiz yere kutuplaştırmıştır: Temelcilik karşıtlığına karşı politik aktivite, konumlandırılmış eleştiriye karşı eleştirel özdüşünüm, konumlandırılmış eleştiriye karşı topluma yönelik radikal itiraz. Sonuçta, Eleştirel Kuram savunulacaksa post-yapısalcılığın ta-

sel-normatif düşünüş, birinci derece toplumsal eleştiriden keskin bir biçimde ayrılmaz, onun içkin öz-açıklamasıdır.

mamen reddedilmesini gerektiren bir senaryo kurmuştur. Ama post-yapısalcı görüşlerin tamamen reddedilmesi, ne kuramsal açıdan savunulabilir ne de politik açıdan mantıklı olduğundan sonuç, Eleştirel Kuramın içgörülerini tehlikeye atan eşit derecede tek taraflı bir post-yapısalcı karşı saldırıyı kışkırtmak olacaktır.

Bu beni, tam aksi yönde gereksiz kutuplaşma yaratan bir tartışmanın ileri sürüldüğü Judith Butler'ın yazısına getiriyor. Kendisine has asilik dehasını ortaya koyan kışkırtıcı bir yazı Butler'ınki. Postmodernizm, feminizmin önünü kesmekle sık sık suçlanır. Bu suçlamayı çürütmeye çalışan Butler, postmodernizmin, temelci paranoyanın ateşli hayal gücünün bir ürünü olmasının haricinde varlığını sorgular. Böylelikle, savunulamaz ve tökezleyen bir temelci tasarıya destek sağlamak için muhaliflerinin hayali bir düşman yarattığını ileri sürerek, durumu kendi lehine çevirir. Öznellik, kimlik ve insan failliğine dair post-yapısalcı görüşlerin feminist vaatleri zayıflatmaktan çok, mümkün kılıp desteklediğini iddia eder.

Benhabib gibi Butler da, çoğunlukla "postmodernizm" ve "post-yapısalcılık" etiketleriyle bir araya getirilen, analitik olarak birbirinden farklı iddiaları ayırmaya çalışır. Böylece, kendisi bu terimleri kullanmasa da, eleştirmenlerin itirazlarından kaçınan post-yapısalcı bir feminizmi savunmak için onun da bu tür iddiaların zayıf ve güçlü yorumları arasında ayrım yaptığı söylenebilir. Butler özellikle, Benhabib'in onayladığı bir suçlamaya, yani post-yapısalcı özne görüşünün, toplumu eleştirmeyi, ona direnmeyi ya da onu değiştirmek için harekete geçmeyi imkânsız gibi göstererek feminizmi baltaladığı suçlamasına karşı çıkar. Bunun yanı sıra Butler'ın itirazı şöyle devam eder: Post-yapısalcı kuram bireysel failliği açıklayabilse bile; amansız adcılığı ve özcülük karşıtlığı, "kadın" kategorisinin içini boşaltıp onu gayri meşru kılar ve böylelikle kadın dayanışmasıyla feminist hareketlerin dayanağını baltalar.

Butler bu itirazları çürütmeye çalışırken, aynı zamanda Benhabib'in "insanın ölümü" tartışmasını da yanıtlar. Benhabib'in bu tezin iki yorumunu birbirinden ayırdığını hatırlayın: Öznenin toplumsal, kültürel ve söylemsel bağlama göre konumlandırıldığını savunan zayıf yorum ile öznenin salt dildeki başka bir konum olduğunu savunan güçlü yorum. Benhabib, sadece zayıf yorumun feminizm ile bağdaşabileceğini öne sürer ve Butler'ın 1990 tarihli kitabına doğ-

rudan göndermede bulunarak şu soruyu yöneltir: Bizler toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş icraatların toplamından başka bir şey değilsek, yazılı metni nasıl olur da yeniden yazabiliriz?[11] Butler'ın yazısı, genel anlamda bu soruya verilmiş kapsamlı bir yanıt olarak okunabilir. Butler, "salt" söylemsel bir konum olan öznenin, yazılı metni gerçekten nasıl yeniden yazacağını göstermeye çalışır.

Bu tartışmada neyin risk altında olduğunu açıkça ortaya koymak için, Butler'ın öne sürdüğü görüşte iç içe geçmiş olan iki tür iddiayı –ontolojik ve normatif– birbirinden ayırıp bunlara ayrı ayrı değineceğim. Ontolojik iddia ile başlayayım: Butler yazısında, öznenin post-yapısalcı ontolojisini detaylarıyla ortaya koyar. Benhabib'in müsaadesiyle, özneyi kendisinin dışında yer alan bir ortam ya da bağlamda *konumlandırılmış* olarak görmenin yeterli olmayacağını savunur. Bunun yerine, özneyi iktidar/söylem oluşumlarının içinde ve bunlar ile birlikte *kurulmuş* olarak görmemiz gerektiğini söyler. Sonuç olarak, iktidar/söylem matrisinin her zaman zaten ürünü olarak karşımıza çıkmayan bir öznellik yapısının olmayacağı ortaya çıkar; "ontolojik açıdan tam bir düşünsellik", kendisi de kültürel olarak kurulmamış bir düşünsellik söz konusu değildir.

Yazısından açıkça anlaşılacağı üzere Butler, insanların, benim "eleştirel kapasite" dediğim şeye sahip olduğu inancını taşır; bizler önceden programlanmış piyonlar değiliz, aksine yeni hareketlerin içinde yer alabilir, toplumsal koşulları değiştirebiliriz. Nitekim, Butler'ın burada altını çizdiği noktayı, eleştirel kapasitenin kültürel olarak kurulduğu şeklinde kabul ediyorum. Bu doğruysa, Benhabib ile Butler arasındaki tartışma odaklarından biri, "Eleştirel kapasite nereden gelir?" sorusunun etrafında dönmektedir. Butler'a göre Benhabib gibi post-yapısalcılık eleştirmenleri, eleştirel kapasiteyi kültürel olarak kurulmuş bir yapı olarak değil, öznelliğin önsel bir ontolojik yapısı olarak, yani "ontolojik açıdan eksiz"miş gibi görürler. Benhabib yazısında bu konuya değinmediğinden, bu görüşü gerçekten savunduğundan emin değilim.[12] Feminist kuramcıların söz konusu görüşü savunmaları da gerekmez. Aksine, eleştirel kapasi-

11. Burada Butler'ın edimsel bir toplumsal cinsiyet kuramını detaylarıyla sunduğu *Cinsiyet Belası* adlı kitabına gönderme yapılmaktadır.

12. Benhabib Butler'ın Amerikan militarizmi ve Körfez Savaşı'na yönelik tartışmasında bahsettiği, araçsal aklın kendi kendisine yetki veren öznesini kesin-

tenin kültürel kurulumu gayet iyi açıklanabilir. Zaten ilkede hiçbir şey, öznelerin *hem* kültürel olarak kurulup *hem de* eleştiriye vakıf olmasını engellemez.

Böylece, "Eleştirel kapasite geçmişin neresinden gelir?" sorusunu bir kenara bırakıp bunun yerine şu soruyu sorduğumuzu düşünün: Eleştirel kapasite şu anda neye benziyor? Geleceğe doğru yönelmişliğini, kurulum matrislerinin ötesine nasıl yöneldiğini en iyi nasıl niteleyebiliriz? Burada, Butler'ın ifadesinin dilsel eğretilemelerden yararlandığına dikkat etmek önemlidir. Butler, özneyi "yeniden anlamlandırma" ve "yeniden anlamlandırma sürecinin daimi olanağı" olarak niteler. Böylelikle, kültürel olarak kurulmuş öznenin yazılı metni yeniden yazabileceğini söylemiş olur. Nitekim özne, önceki anlamlandırma süreçlerinin bir ürünü olsa da, *yeniden* anlamlandırmaya da vakıftır. Dahası, Butler'a göre yeniden anlamlandırma alanı olarak özne, "iktidarın yeniden işlenme olanağı"nı temsil etmektedir.

Butler'ın diline ilişkin iki gözlemde bulunayım. Öncelikle, derin bir antihümanizm içerir. Benim "insanların kapasiteleri" diye dile getirdiğim şeyi o, "iktidar olanağı" ve kişisel olmayan bir ifadeyle "anlamlandırma süreci" olarak betimler. Bu ifade, kendi hakkımızdaki günlük konuşma ve düşünme biçimlerimizden o kadar uzaktır ki bunun için bir gerekçe gösterilmesi gerekir. Böylesine mesafeli bir ifadeyi neden kullanalım? Bu ifadenin kuramsal yararları (ve sakıncaları) nelerdir? Olası politik etkisi nedir? Bu konulara dikkat edilmediğinde, Butler'ın yazısı zaman zaman, herhangi bir belirgin kazancın telafi edemediği bir ezoterizmi yansıtır.

İkincisi, Butler'ın deyişiyle "yeniden anlamlandırma" terimi, üstü kapalı olmakla birlikte güçlü bir olumlu değer taşır. Bu bakımdan "yeniden anlamlandırma", Butler'ın söyleminde benim söylemimdeki "eleştiri" ile aynı işleve sahiptir. Öte yandan bu iki terim, birbirinden keskin bir biçimde ayrılır. "Eleştiri" yetki ve gerekçelendirme kavramlarıyla mantıken bağlantılıdır; dolayısıyla "eleşti-

likle reddeder. Bu noktada ikisi arasında herhangi bir anlaşmazlık bulunmaz. Ne Benhabib ne de Butler, kendi çevresine bütünüyle hükmedecek, kendi kendisine yetki veren bir özne kuramını savunur. Her iki yazar da sözü edilen özne kavramının, erkeğe ait olan ve "kadınsı" bağımlılığı bastıran ya da tanımayan bir "kendi kendini yaratma fantazisi" olduğu görüşünü paylaşır.

ri"nin olumlu çağrışımları, geçerlilik iddiasına dayanır. Oysa, "yeniden anlamlandırma"da durum böyle değildir. Butler'ın terimi geçerlilik ya da yetki anlamı içermez, bu nedenle de olumlu çağrışımları muammalıdır. Yeniden anlamlandırma neden iyidir? Kötü (baskıcı, tepkisel) yeniden anlamlandırmalar olamaz mı? Epistemik açıdan pozitif "eleştiri"ye karşı, epistemik açıdan tarafsız "yeniden anlamlandırma"yı tercih ederken Butler'ın, değişime sadece değişim olduğu için değer verdiği ve böylelikle feminist yargının gücünü azalttığı söylenebilir.

Bu da beni, Butler'ın post-yapısalcı öznellik açıklamalarında örtülü bir şekilde yer alan ikinci dizi iddiaya getiriyor – ontolojik iddialara karşı normatif iddialar. Bu tür iddialar öncelikle, öznelerin kurulduğu toplumsal pratiklerle ilişkili olarak ortaya çıkmaktadır. Burada Butler, öznelleştirme pratiklerinin aynı zamanda baskı pratikleri olduğunu iddia ederken, Foucault'yu izler. Foucault gibi Butler da, öznelerin dışlamayla kurulduğunu öne sürer; diğerleri susturulurken, bazı insanlara otoriter bir tavırla konuşma yetkisi verilmiştir. Nitekim Butler'ın görüşüne göre, yetki verilmiş bir özne sınıfının kurulması, "yetkisizleştirilmiş özneler, ön-özneler, aşağılanmış figürler, görüşlerden silinmiş toplumlar alanı yaratmayı" gerektirmektedir.

Fakat diğerleri susturulmadan kişinin sözün öznesi olması gerçekten mümkün değil midir? Mümkün olduğunu gösteren örnekler hiç mi yoktur? Bu tür dışlamalar, bulundukları her yerde kötü müdür? Hepsi aynı derecede mi kötüdür? Meşru dışlamaları gayri meşru olanlarından, daha iyi öznelleştirme pratiklerini daha kötü olanlarından ayırt edebilir miyiz? Özneye yetki vermek, *özünde* sıfır toplamlı bir oyun mudur? Yoksa sadece baskıcı toplumlarda mı böyle olur? Öznelleştirmenin günümüz pratiklerinde görülen oransızlıklarını giderebilir ya da en azından biraz düzeltebilir miyiz? Bazılarına güç verilirken diğerlerinin güçsüz kılınmasını gerektirmeyen pratikler, kurumlar ve yaşam biçimleri kurabilir miyiz? Bunları yapamayacaksak, feminist mücadelenin amacı nedir?

Butler, bu konuları düşünmek için hiçbir yardım önermez. Benim fikrime göre, eleştirel-kuramsal görüşleri kendi oluşturduğu post-yapısalcı ve Foucaultcu çerçeveye eklemleyemediği sürece, öneremeyecektir de. Başka bir yerde ileri sürdüğüm gibi, bu çerçe-

ve ister istemez kışkırttığı normatif sorulara tatmin edici bir yanıt sunabilecek yapıda değildir.[13] Dolayısıyla, feminist tasarıya tamamen yetebilmek için, değişikliğe ve ilaveye gereksinimi vardır.

Öznelleştirmenin toplumsal pratikleri üzerine öne sürdüğü iddiaların yanı sıra Butler, farklı öznellik *kuramlarının* görece değerlerine ilişkin normatif iddialarda da bulunur. Bu tür iddialardan bazılarının "politik açıdan sinsi", diğerlerininse ilerici ve kurtuluşçu olduğunu savunur. Sinsi olan tarafta, kültürel öznelleştirme süreçlerinin bir ürünü olmayan, ontolojik olarak tam bir düşünselliğe sahip öznellik görüşü yer alır. Butler'a göre bu görüş, bir "iktidar hilesi" ve "kültür emperyalizminin aracı"dır.

Acaba gerçekten öyle mi? Temelci öznellik kuramlarının çoğunlukla kültür emperyalizminin araçları gibi işlediği inkâr edilemez. Ancak bunun nedeni, kavramsal zorunluluk mudur, yoksa tarihsel olumsallık mı? Aslında, bu tür kuramların kurtuluşçu sonuçlar doğurduğu durumlar olmuştur – Fransız İhtilali'ne ve bu ihtilalin temelci öznellik görüşünü uyarlayan Haitili "Siyah Jakobenler"e, Toussaint de l'Ouverture'e bakın.[14] Bu örnekler, herhangi bir öznellik kuramından tek ve tek sesli bir politik değerlik çıkarılamayacağını gösterir. Bu tür kuramlar da "yeniden anlamlandırma"ya tabi olan kültürel süreçlerin birer parçasıdır.[15]

O halde, Benhabib ile Butler arasında cereyan eden "insanın ölümü" tartışmasını nasıl çözeceğiz? Kültürel olarak kurulmuş bir öznenin, aynı zamanda eleştirel bir özne olabileceğini savunurken Butler'ın haklı olduğu, ancak bu noktayı formüle ederken kullandığı terimlerin bazı sorunlar içerdiği sonucuna varıyorum. Özellikle, normatif bir etkiye yol açan "yeniden anlamlandırma" terimi, "eleştiri"nin yerine tam olarak geçemez. Aynı şekilde, öznelleştirmenin mutlaka hükmetmeyi gerektireceği görüşü, daha iyi ve daha kötü

13. Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", *Praxis International*, c. 1, no. 3, Ekim 1981, s. 272-87. Adı geçen yazının yeni basımı için bkz. Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender. Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press and Polity Press, 1989.

14. Bkz. C. R. L. James, *The Black Jacobins*, 1938.

15. Bu tartışmaya ilişkin daha kapsamlı bir yorum için bkz. "Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric", *Unruly Practices*, *a.g.y.*

öznelleştirme pratikleri arasındaki normatif ayrımları engeller. Son olarak, temelci öznellik kuramlarının temelden baskıcı olduğunu ileri süren görüş, tarihsel olarak onaylanmamıştır ve belli bir bağlama oturan herhangi bir anlam kuramı ile bağdaşmaz. O halde feministler, alternatif bir özne kuramı geliştirmelidir. Bu sayede, Butler'ın kuruluma yaptığı post-yapısalcı vurgu ile Benhabib'in eleştiriye verdiği eleştirel-kuramsal ağırlık birbirine eklenebilir.

Butler'ın feminist kuramdaki "kadınlar" sorunuyla ilgili olarak ileri sürdüğü tartışmaya kısaca geri döneyim. Butler, Amerikan feministlerinin yaptığı kadın betimlemelerinin hangi süreçlerle üstü örtülü olarak reçete gibi işlediğini, böylece feminist hareket içinde protesto ve hizipleşmeyi kışkırttığını açıklar. Bu süreçlerin kaçınılmaz bir mantığa örnek oluşturduğunu savunur. Bir yandan, feminist hareketler kadınlar adına iddialarda bulunmadan edemez; diğer yandan, bu iddialar aracılığıyla "kadın" kategorisi, sürekli bir yapıbozuma mutlaka maruz kalır. Butler, feministlerin bu diyalektiği politik bir felaket olarak değil, politik bir kaynak olarak kabul etmeleri gerektiği sonucuna varır. "Kadınlar"ın "betimleyici bir kimlik kategorisi tarafından bütünleştirilemeyen ya da özetlenemeyen ... belirtilmesi imkânsız bir farklılık alanını belirttiği"[16] gerçeğine değer vermemiz gerektiğini söyler.

Bu tartışmadan ne çıkarabiliriz? Çoğunlukla, Butler'ın açıklamalarını aydınlatıcı ve yerinde buluyorum. Feminizm içinde kendi kendini yapıbozuma uğratan eğilimlerin kimlik hareketlerine özgü olduğunu ve irade göstererek bunlardan uzak durulamayacağını savunan Butler'ın iddiası beni ikna etti. Fakat, vardığı sonucun liyakati konusunda şüphelerim var. "Kadınlar"ın ya da "kadın"ın bütünleştirilemeyen bir farklılık alanını gösterdiğini kabul eden görüş, biri güçlü ve savunulamaz, diğeri zayıf ve sıkıcı olmak üzere iki yoruma çekilebilir. Fransız feminist kuramıyla özdeşleştirilen güçlü teze göre, "kadın" tanımlanamamakla birlikte, farklılığı ve kimliksizliği gösterebilir. Bu iddia elbette bir paradoks içermektedir; çün-

16. Burada Butler, Theodor Adorno'nun üzerinde yoğunlaştığı uzlaşma kavramını paylaşmasa da, Adorno'nun özdeşliksiz (*non-identitarian*) bir düşünce biçimi dile getirme çabasına yakın görünmektedir. Bkz. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, Continuum Press, 1973.

kü "kadın"ı tanımlanamayanın göstergesi yapmak, aslında onu tanımlamaktır. Dahası, bu (anti)tanım, mistikleştiricidir. Neden "kadın" ya da "kadınlar" özdeş-olmayanın göstergesi olsun? Butler'ın "kadınlar" için söylediği her şey, "erkekler", "işçiler", "renkli ırktan insanlar", "Meksikalı Amerikalılar" ya da kolektif herhangi bir adlandırma için de geçerli değil midir? "Kadınlar" unvanı ile, homojenleştirmeyen ve engelleyici olmayan dayanışma kültürlerinin nasıl kurulacağına ilişkin genel politik sorun arasında ayrıcalıklı bir ilişki yoktur.[17]

Butler'ın iddiasının daha savunulabilir bir başka yorumu, önceden tartışılan Fraser-Nicholson görüşünü izleyebilir. Bu görüşe göre, "kadınlar" hakkında öne sürülen genelleştirici iddialar kaçınılmazdır, ama her zaman revizyona tabidir; sözü edilen iddialar, temelci karşıtı ve yanılabilirliği öne çıkaran bir tavırla geliştirilmelidir. Dahası, bu tür iddiaların altında yatan varsayımların soykütüğü oluşturulmalı, bağlamsallaştırıcı anlatılar tarafından bir çerçeveye oturtulmalı, kültürel ve tarihsel olarak özgül kılınmalıdır.[18]

Butler'ın iddiasının bu yorumu savunulabilir olsa da, temelde yatan politik soruna hâlâ dokunmaz. Butler'ın tartışmasında üstü örtülen bu sorun, feminist hareketler içinde farklı sınıfa, etnik yapıya, milliyete ve cinsel tercihe sahip kadınlar arasında uzlaştırılamayacak, hatta idare edilemeyecek kadar zorlu gerçek çıkar çatışmalarının olup olmadığı sorusudur. Çıkarlar var olan toplumsal düzenleme biçimlerine göre tanımlandığında, çatışmalar elbette *bulunacaktır;* Birinci Dünya mensubu, profesyonel, beyaz, orta sınıf kadınlar ile bu kadınların evlerinde hizmetçi olarak çalıştırdıkları Üçüncü Dünya mensubu, renkli ırktan kadınlar arasındaki çatışma buna bir örnektir. Böyle bir çatışma karşısında, kadınların "farklılığı" üzerine eleştirellikten uzak ve kutlayan bir tavırla konuşmak bir tür mis-

17. Kadını özdeşsizlik/kimliksizlik (*non-identity*) göstergesi olarak belirten Fransız feminist kuramlarının tartışıldığı bir çalışma için bkz. Nancy Fraser, "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture,* Nancy Fraser ve Sandra Bartky (haz.), Indiana University Press, 1991. Ayrıca, bkz. kitaba yazdığım "Giriş" bölümü.

18. Konu üzerine detaylar için bkz. Fraser ve Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy", *a.g.y.*

tikleştirme olacaktır. Feminist hareketlerin yüzleşmesi gereken zorlu soru, Butler'ın önerisinin göz ardı ettiği sorudur: Var olan çatışmaları uzlaştıracak yeni toplumsal düzenlemeler tahayyül edebilir miyiz? Edebilir*sek*, bu görüşü*müzü* diğer kadınları –ve erkekleri– kendi çıkarlarını tekrar yorumlamaya ikna edebilecek kadar güçlü bir biçimde dile getirebilir *miyiz*?

Bence Butler'ın denemesi bu soruları ıskalar çünkü özgürleşme anlayışında birtakım yetersizlikler vardır. En derine inildiğinde, kadınların özgürleşmesini kimlik*ten* kurtulma olarak algılar çünkü kimliği özünde baskıcı gibi görür. Bundan çıkan sonuç şudur: Yapıbozumcu, diğer bir deyişle kimliği şeyleşmeden veya donmuşluktan kurtaran eleştiri, feminist kuramın ayrıcalıklı üslubudur; normatif ve yeniden kurucu eleştiri ise normalleştirici ve baskıcıdır. Fakat bu görüş, özgürleşmeci bir politikanın tüm gereklerini karşılayamayacak kadar tek taraflıdır. Feministlerin normatif hükümlerde bulunması ve kurtuluşçu seçenekler önermesi *gerekir*. "Her şey mubah" görüşünün taraftarı değiliz. Ayrıca, kimlik konusunda şeyleşmenin aşılmasını amaçlayan, karşılanabilir ve metalaştırılmış imge ve anlamlandırmaların günümüzdeki patlamasının, kadınların özgürleşmesine, sabit ve temelci kimlikler kadar büyük bir tehdit oluşturduğu da savunulabilir. Aslında, şeyleşmenin aşılması ve şeyleşme süreçleri, aynı postfordist madalyonun iki yüzünü oluşturmaktadır. İki taraflı bir yanıt talep ederler. Feministler, yapıbozuma *ve* yeniden yapılanmaya; anlamın istikrarını bozmaya *ve* ütopik ümide ihtiyaç duymaktadır.

Butler'ın da bir dizi sahte karşısav ortaya çıkardığı sonucuna varıyorum: kimliğe karşı farklılık, öznelleştirmeye karşı karşılıklılık şeyleşmenin aşılmasına karşı normatif eleştiri, yapıbozuma karşı yeniden yapılanma. O da, feministlerin Eleştirel Kuram ile post-yapısalcılık arasında ya/ya da seçimiyle karşı karşıya kaldığını ima ederek, tartışmayı gereksiz yere kutuplaştırmaktadır.

Yazık ki Benhabib ve Butler, ancak Eleştirel Kuram ile post-yapısalcılık arasındaki sahte karşısavda birleşerek sonunda ortak bir zemin bulabilmişlerdir. Tartışmalarını böylesine ikilikli terimlerle sınırlayarak, daha çok ümit vaat eden başka bir yol izleme şansını yitirmişlerdir. Bu iki yaklaşımdan birini seçmektense, birbirleriyle karşılıklı olarak bağdaşabildiklerini göstermek için, her birinin id-

diasını yeniden formüle edebileceğimizi önceden de belirtmiştim. Böylelikle, birbirini güçlendiren bir dizi karşısava takılıp kalmaktansa, öznelliğin eleştirel kapasiteye sahip olduğunu *ve* kültürel olarak kurulduğunu düşünebiliriz. Aynı şekilde, eleştirinin aynı anda konumlandırılmış *ve* kendisi üzerinde düşünmeye açık, potansiyel olarak radikal *ve* gerekçeye tabi olduğunu düşünebiliriz. Benzer biçimde, belli bir bağlam verilmiş *ve* geçici olarak bütünleştirici çoklu bir tarih yazıcılık alanını desteklerken; tarihle, aynı anda temelcilik karşıtı *ve* politik açıdan aktif bir ilişki kurabiliriz. Son olarak, aynı anda söylemsel olarak kurulmuş *ve* karmaşık olan, kolektif hareketi mümkün kılan *ve* mistikleştirmeye yatkın, yapıbozuma *ve* yeniden yapılanmaya ihtiyaç duyan kolektif bir kimlik görüşü geliştirebiliriz. Özetle, Eleştirel Kuramın görüşleri ile post-yapısalcılığın görüşlerini eklemleyen, feminist kuramsallaşmaya ait yeni paradigmalar geliştirebiliriz. Bu tür paradigmalar, şu anki tartışmalarımızın karşısavlarını ortadan kaldırmanın yanı sıra, önemli entelektüel ve politik kazançları da beraberinde getirecektir.

4

Etik Feminizm Nedir?

Drucilla Cornell

I. Giriş

Bu denemedeki amacım, etik feminizmden ne kastettiğimi özetlemek. İzleyeceğim yol şöyle olacak: İlk olarak, "etik" sözcüğünü feminizm bağlamında hangi anlamıyla kullandığımı tanımlayacağım. İkinci olarak, özellikle Jacques Lacan'ın sunduğu psikanalitik çerçeveden yararlandığım için, bu çerçevedeki belli anahtar kavramları eleştirip ayrıntılarıyla yeniden inceleyerek, psikanalizi nasıl kullandığımı açıklayacağım. Giriştiğim bu yeniden inceleme işinin feminist bir gayeden esinlendiğini göstermeyi umuyorum. Kadınlık fantazileri, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve sözde heteroseksüellik* normlarının sınırları içinde bilinçsizce "renklendirilmiş", Kadın olarak bildiğimiz simgesel oluşumların, bu hayal ediliş biçiminden ayrılamayacağını kavramak kuramsal bir ihtiyaçtır. "Sözde" heteroseksüellik normları diyorum çünkü toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin kadını erkek olmayana indirgeyerek kadının ele alınışını cinsiyet farklılığıyla sınırlaması, bu hiyerarşiye yönelttiğim eleştiri açısından büyük önem taşıyor. Etik feminizmin can alıcı yönü, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ve katı toplumsal cinsiyet kimliliğinin empoze edilen sınırlamalarından kurtularak bireyleşmeye çalışan bir yaratığın zengin ve çok yönlü cinselliği hakkında yazıp konuşabildiğimiz alanı sürekli genişletmesinde yatmaktadır. Böyle bir yaratık, birey-

* Metin boyunca homoseksüel-heteroseksüel veya eşcinsel-zıtcinsel sözcük çiftlerinden biri yerine eşcinsel-heteroseksüel çiftinin kullanılmasının nedeni, "homoseksüel" sözcüğünün olumsuz çağrışımları ve "zıtcinsel" sözcüğünün dilde yeterince yerleşik olmamasıdır. –*y.n.*

leşme sürecini ve mücadelesini baltalayan toplumsal cinsiyet hiyerarşisi için öteki, *heteros* olarak kalacaktır. Benim kullandığım psikanaliz çerçevesi, cinsiyeti ırktan, sınıftan, milliyetten ve onaylanan heteroseksüellikten ayrılabilir olarak inceleyen diğer psikanalitik, sosyolojik ve tarihsel yaklaşımlara da karşı çıkmaktadır. Bu tür yaklaşımlar, toplumsal-bilimsel araştırmalarda ve politik önerilerde yöneltilen soruları bilinçdışı olarak şekillendiren kadınlık tanımları içindeki ırkçı ve cinsel klişeler mikrobuyla savaşmayı genellikle beceremez.[1] Feministler olarak, Kadın fantazileri ile kadınların maruz kaldığı fiziksel baskı arasındaki karmaşık etkileşimi incelememiz gerekir. Böyle bir inceleme de göndergeselliğin anlamını aç-

1. Burada yazdıklarımın, hiçbir şekilde sosyal-bilimsel araştırmaların önemini inkâr etmediğini belirtmek isterim. Ancak belirttiğim bu görüş, söz konusu araştırmaların her zaman, kadınlık diye bildiğimiz simgesel kurulumların nasıl "renklendirildiği"ni gösterecek kadar büyük bir dikkatle yürütüldüğü anlamına gelmez. Örneğin M. Patricia Fernandez Kelly'ye göre, Afrika kökenli Amerikalı kadınlar arasında yaygın olan genç gebelik oranına dayandığı ileri sürülen belli tavsiye kararları, bilindiği savunulan olayı yanlış yorumlamaktadır. İncelikli çalışmasında Kelly, Afrika kökenli Amerikalı kadınlara doğum kontrol hapı sağlayarak sorunun çözülemeyeceğini savunur. Bu tür önerilerin dayandığı pek çok tartışmaya, ahlaksız "siyah" kadın klişesinin doğruluğunu varsayan görüşün hâkim olduğunu iddia eder. "Siyah" kadınların vahşi olması nedeniyle, cinselliklerinin değil, sadece bunun sonuçlarının kontrol edilebileceğine ilişkin bilinçdışı varsayım, ırkçı bir klişe olmakla kalmaz, akla ve mantığa dayalı politika önerilerini de engeller. Öte yandan Kelly, hayali vahşi "siyah" kadın imgesinin hakikatine meydan okuyan Afrika kökenli Amerikalı gençlerin, benim ruhsal motivasyon adını verdiğim durumuna ilişkin özgün bir çözümleme sunar. Kelly'ye göre Afrika kökenli Amerikalı kadınlar, piyasa fırsatlarını ve bireysel başarı olanaklarını engelleyen ırk ve sınıf dezavantajı nedeniyle, ergenliğe ayinsel geçişin önemli bir işareti olarak cinselliğe ve anneliğe yönelir. Söz konusu ayini anlayamazsak, genç gebelik sorununu layıkıyla ele alamayız; böylece ırkçı ve cinsel klişelerin devam ettirilmesinde kendimizi suç ortağı olarak buluruz. Bkz. "Figuring Feminism at the Fin de Siecle", Scripps College, 1993'te sunulan "Rethinking Citizenship in the Global Village: Immigrants and the Underclass".

Afrika kökenli Amerikalı kadınlar ve AIDS üzerine yazdığı denemede Evelyn M. Hammonds, kadınların AIDS'ten çektiği acıların Afrika kökenli Amerikalı kadınlara atfedilen şehvet düşkünlüğü ve sorumsuzlukla nasıl kısmen silindiğini ortaya koyar. Çözüm, genç kızlarda da olduğu gibi, "toplumsal hijyen"dir. Hammonds, Afrika kökenli Amerikalı kadınların cinselliği üzerine oluşmuş kamusal ve tıbbi söylemde cinsel yozlaşma fantazisinin uzun bir tarihe sahip olduğunu savunur. Bunun ötesinde Hammonds, "siyah" kadınların derin bir anlamda "topluma takdim edilebilir" olarak imgelenmediğini, bu nedenle de bu kadınların AIDS

mamızı gerektirecektir. Kadınların "var" olduğunu ve bu şekilde tayin edilen bizlerin kadınlar olarak, tecavüzün ve cinsel tacizin nesneleri olarak ve ekonomik ayrımcılığın kurbanları olarak acı çektiğini hiçbir şekilde inkâr edecek değilim. Ancak bu baskının gerçekliğiyle yüzleşeceksek, göndergeselliğin anlamını algılayış biçimimizi değiştirmemiz gerekiyor. Psikanaliz, toplumsal gerçekliğin bilinçdışı fantazilerle meydana getirilişine yönelik eleştiriyi olanaklı kılan analitik aygıtları bize sağlayarak, bu değişimin oluşmasına yardım edebilir.

kurbanlarını medyada simgelemekten hem bilinçsiz hem de yarı-bilinçli olarak men edildiğini ileri sürer. Bkz. "Figuring Feminism at the Fin de Siecle", Scripps College, 1993'te sunulan "Indivisibility/Exposure: Black Women, Black Feminism and AIDS". Her iki durumda da, araştırmacı, "siyah" kadın fantazilerinin gerçeklik diye kabul edilen şeyi şekillendirdiğini kavrayamazsa, kendi imgeleminin yansıtmalarıyla gerçek dünya denilen şeyi birbirine karıştıracaktır.

2. Adalet ilkelerinin ayrıntılarıyla sunulmasının önemini hiçbir şekilde inkâr etmediğimi belirtmek isterim. Bu görüşten ayrıldığım tek nokta, adı geçen ilkelerin, gerekçelendirmenin güçlü Kantçı anlamıyla, hiçbir zaman gerekçelendirilemeyeceğidir. Dolayısıyla, Jürgen Habermas'ın pragmatik iletişim evrensellerine yerleştirmeye çalıştığı gibi bir evrenselci Hak anlayışının bulunduğuna katılmıyorum. Hakkın saf kuramına yönelik özgül bir feminist eleştiri şunu öne sürer: Pornografi ve cinsel taciz gibi cinsellikle ilgili konular "tözel" olduğundan, sözü edilen saf kuram, bu konuları hak konuları olarak ele alamaz. Analitik hukuk öğretisinde en bilindik iki adalet ilkesi, John Rawls'un *Theory of Justice* adlı yapıtında (Cambridge: The Balknap Press, 1971) ayrıntılarıyla sunduğu özgürlük ve farklılıktır. Kuşkusuz Rawls'un ilkelerini, az önce sözünü ettiğim cinsellik konularını –kürtaj hakkı dahil– kapsayacak şekilde genişletmek güçtür. Bu güçlük, özgürlük ilkesine verilen öncelikten ve Rawls'un kabul ettiği özgürlük anlayışından kaynaklanır. Bu konulara ekonomik eşitsizlik değil, özgürlük soruları olarak yaklaşılmalıdır. Bu nedenle, Rawls'un kuramını toplumsal cinsiyet sorularına hitap edecek şekilde genişletmeye çalışan en iyi feminist girişim bile, toplumsal cinsiyet sorularına yönelik olarak, farklılık ilkesinin içerdiği şeyi çözümleme girişiminde yanlış yönlendirilmiştir. Örneğin bkz. Susan Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books, 1989. Ancak, özsaygı ile toplumsal olarak dayatılmış utancın kişinin refahı üzerindeki zararlı etkisini vurgulaması açısından, Rawls'un kavramlaştırdığı adalet anlayışı, usulcü kuramdan daha büyük bir esneklik payına sahiptir. Kişinin cinselliğini saklamak zorunda kalmasıyla ifadesini bulan utanç, dayatılan cinsel utanca örnek oluşturabilir. Bu nedenle, bireyselleşmenin asgari koşulları adını verdiğim şeyi içerecek bir özgürlük ilkesini genişletmek amacıyla, utanç ve özsaygı kaygılarını kullanmamız gerekir. Rawls'un adalet kuramının bu şekilde genişletilebileceğini savunsam da, kuşkusuz böyle bir girişim bir parça uygunsuz kaçacaktır. Bkz. Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain*, Routledge, 1995.

Ayrıca, adalet kuramları ve toplumsal cinsiyet çerçevesindeki kimlik kuramları dahil,[2] kendisini bütünüyle haklı göstermeye çalışan, gerçekçi bir biçimde imgelenebileni öne süren[3] herhangi bir anlam sisteminin sınırından anladığım şeyin önemini açıklayacağım. Anlamın sadece yaşam biçimiyle bağlandığını ve düzen kısıtlamalarıyla mücadele ederek, duyarlığımızı genişleterek ve yaşam biçimimizi yeniden imgeleyerek, bu bağların gevşetilebileceğini yorulmaksızın ve dâhiyane bir biçimde ortaya koyan Wittgenstein'dı.[4]

Bu uygunsuzluk, Rawls'un adalet kuramının cinsiyet değil, sınıf sorularına hitap etmek için geliştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, özellikle "cinsiyet" için biçilmiş bir adalet kuramına sahip olmamız gerektiğini savunuyorum. Adalet kuramları Hak kavramını neyin oluşturduğu üzerine son sözü söyleme iddiasındaysa, en incelikli biçimde savunulan bir adalet kuramının bile kapsamını genişletme ihtiyacı, güçlü evrenselci bir Hak anlayışının sınırlarını gösterir. Fakat Rawls, adalet kuramını düşünümsel dengeye dayandırarak savunurken, en azından güçlü Kantçı anlamıyla bir Hak kuramı önerdiğini iddia etmemişti. Bkz. John Rawls, "The Domain of the Political Overlapping Concensus", New York University Law Review, c. 64, no. 2, 1989, s. 233. Bu nedenle, cinsellik sorularını hak konusu olarak ele alabilmek amacıyla daha geniş bir adalet çerçevesi geliştirilmesi gerektiğini savunmak, Rawls'un teorisini düşünümsel dengeye dayandırarak savunması ile felsefi açıdan tutarlıdır. Bu katkıya duyulan ihtiyaç, hakkı neyin oluşturduğu ve hakların kime dayandığı anlayışını her zaman açık bulundurmanın pratik önemini gösterecektir; bu sayede, mevcut olan hakları tartışıp genişletebiliriz.

3. Uygarlık tanımlamalarının kültürel önyargılarla dolu olarak karşımıza çıktığına dikkat çekmek için "uygar" sözcüğünü tırnak içinde veriyorum. Sigmund Freud'un uygarlıktan "bizim" ne anladığımızı açıklama girişimi, kendi önyargılarımızın uygarlık tanımlamalarına gizlice nasıl girdiğini gösteren klasik bir örnektir:

> Uygar insandan, doğada rastladığı güzelliği takdir etmesini ve nesnelerde, el emeğiyle yapabildiği ölçüde, bu güzelliği üretmesini talep ederiz. Uygarlıktan beklediklerimiz bu kadarla da kalmaz. Temizlik ve düzen de görmek isteriz. Shakespeare'in Stratford'daki babaevi önünde büyük bir gübre yığını bulunduğunu okuduğumuzda, o dönemde İngiltere'deki taşra kasabalarının kültürü hakkında pek olumlu şeyler düşünmeyiz. Viyana Ormanı'nın yollarının atılmış kâğıtlarla dolu olduğunu gördüğümüzde köpürür ve bunu –"uygar"ın karşıtı olan– "barbarca" buluruz. Pisliğin hiçbir türü uygarlıkla bağdaşmaz gibi gelir bize.

Bkz. Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2004, s. 51.

4. Genel olarak bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çeviren G. E. M. Anscobe, Oxford: Basil Blackwell, 1968; Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2007.

Dilin sınırlarının dünyamızın sınırları olduğunu belirten Wittgensteinci anlayış, imgelemi engellediği yönünde çoğunlukla yanlış yorumlanmıştır, çünkü bu sınırın, anlamı güvence altına aldığı ve böylelikle dünyayı "bizim" diye bildiğimiz biçimiyle bize sunduğu düşünülür.[5] Aslında, bir sınır olarak dil, felsefi açıdan onu bilinebilir fiziksel bir sınır olarak savunduğumuz sürece, geri çekilir. Wittgenstein'ın ana içgörüsü, dilimizin bir sınır olarak işleyişinin doğasında bulunan paradoksu göstermekti; dil, bize dünyamızı vermekle birlikte, yine de bizi onun içine hapsolmaktan alıkoyar. Çok farklı bir gelenekten olan Jacques Derrida da benzer bir iddiada bulunur; ama o bunu sınırı bir engel olarak yeniden yazma çabalarının, fallusla ilgili eğretilemeler tarafından biçimlendirildiğini göstererek yapar.[6] Dolayısıyla bu tür çabaları fallogomerkezcilik olarak betimler. Böylelikle, eril simgeselin kanunlarını dilin sınırının felsefi savunmasına dayanak olarak ortaya çıkaran psikanalizin analitik ve

5. Stanley Fish'i Wittgenstein'ı okurken yaptığı bu hatadan ötürü eleştiriyorum (bkz. "Convention and Critique", *Transformations*, New York: Routledge, 1993). Görecilik kavramı, dünyayı bizim için orada bulunduğu haliyle bilebileceğimizi ima edecek biçimde anlaşılıyorsa, Wittgenstein basit anlamıyla bir görecilik yanlısı olarak da görülmemelidir. Yeşil bir top gördüğümüzde ancak çok büyük bir çabayla onu yeşil bir toptan başka bir şey gibi görebiliriz (tabii becerebilirsek). Yaşam biçimi üzerindeki fikir birliği nesnel gerçekliğin kurucu öğesidir. Bu nedenle en azından görecilik ve uzlaşım terimlerinin geleneksel tanımları bağlamında, Wittgenstein uzlaşımsallık ya da görecilik yanlısı değil, gerçekçilik/uzlaşımsallık bölünmüşlüğüne karşı çıkan bir mücadelecidir. Felsefi açıdan ifade edecek olursak, yaşam biçimimizi yeniden imgelememiz için bir neden yoktur; ama bunu gerçekleştirmek de kesinlikle güçtür. Toplumsal cinsiyet kimliğinin sınırlamaları içinde "cinsiyet verilmeden" yaratılanları bile imgelemenin "bizim için" ne kadar zor olduğunu düşünün. Öte yandan, *Karanlığın Sol Eli* adlı sıradışı romanında Ursula K. Le Guin, tam da bu imgesel çabayı üstlenip erkek kadın ikiliği içinde "cinsiyet verilmemiş" insanların öyküsünü anlatır. Yine de dünyalı, en azından misafirliğinin başında, bu insanlara farklı biçimde "cinsiyet verildiğini" görmekten kendisini alıkoyamaz, çünkü onların yaşam biçimi toplumsal cinsiyeti erkek ya da kadın olarak bilmemektedir. Le Guin, "cinsiyet verilmiş varlıklar" dünyasını farklı biçimde görebilmemiz için, başka türlü bir yaşam biçimine angaje olma mücadelesini etkileyici bir dille betimler:

> İki yıldan beri Kış'ta olmama karşın hâlâ bu gezegenin insanlarını onların gözünden göremiyordum. Bunu denedim ama çabalarım, bir Gethenliyi önce bir erkek sonra da kadın olarak görmeye çalışıp onları kendi doğaları açısından saçma ama bizler için vazgeçilmez olan bu kategorilere sokmaya zorlamaktan öteye gidemedi. Dumanı tüten ekşimtırak biramı yudumlarken de

eleştirel bir aygıt olarak önemine geri dönmüş oluyoruz.

Yapıbozum diye bilinegelen şeyi mantıksızlıkla özdeşleştirmenin ciddi bir hata olduğunu ileri sürmüştüm.[7] "Postmodernizm" sözcüğünü de, güncel felsefi tartışmalarda neyin söz konusu olduğunu anlamamıza yardımcı olması bakımından yararlı bulmuyorum.[8] Etiketleme süreci gerçekten de, bir nevi *pharmakon*[9] görevi görmüştür; simgesel düzenin –yani sadece uzlaşımsal anlam tarafından değil, yaşam biçimimize vücut ve ağırlık veren fantaziler tarafından da yapılandırılmış dünyanın– anlamını yeniden düşünmek suretiyle ortaya çıkan önemli etik ve politik konulara kapattığı zihinlerimizi hem "tedavi etmiş" hem de "zehirlemiş"tir. Bu felsefi tasarıyla kurulan feminist ittifak bizi, toplumsal cinsiyete dayalı mevcut kimlik sisteminin ötesine; uygarlığın zorunlu dayanağı ve "insan" doğasının kaçınılmaz kısıtlamasıymış gibi, sorgulamadan kabul etme hatasına kolayca düşebileceğimiz kısıtlayıcı emirlerin ötesine taşır.[10]

> Estraven'in yemek masasındaki performansının kadınca, tamamen cazibe ve nezaketten ibaret ve tözden yoksun, aldatıcı ve yanıltıcı olduğunu düşündüm. Yoksa benim hoşuma gitmeyen, güvensizliğimi besleyen bu yumuşak, kıvrak dişiliği miydi? Çünkü onu, ateşin aydınlattığı karanlıkta karşımda duran bu karanlık, müstehzi, güçlü varlığı, bir kadın olarak düşünmek imkânsızdı, ama onu erkek olarak düşündüğümde de bir sahtelik seziyordum: Bu sahtelik onda mıydı yoksa benim ona karşı davranışımda mı? Sesi yumuşak ve etkiliydi ama derin değildi, bir erkek sesi değildi, ama bir kadın sesi de değildi... fakat ne diyordu?
>
> Ursula K. Le Guin, *Karanlığın Sol Eli*, çev. Ümit Altuğ, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 23-4.

6. Genel olarak bkz. Jacques Derrida, "Le Facteur de la Vérité", *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

7. Bkz. Drucilla Cornell, "What Is Post-Modernity, Anyway?", *The Philosophy of the Limit*, New York: Routledge, 1992.

8. Bkz. Drucilla Cornell, "The Ethical Significance of the Chiffonnier", *The Philosophy of the Limit*, s. 62-90.

9. Bkz. Jacques Derrida, "Plato's Pharmakon", *Dissemination*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

10. Freud'a göre, toplumsal cinsiyet kimliğinin buyrukları, genelde erkeklerin toplumsal ilişkilerindeki davranış biçimini, özeldeyse cinsel davranışı düzenler ve uygarlığın idamesi için büyük öneme sahiptir:

> Son olarak, uygarlığın en önemsiz özelliği olmadığı kesin olan bir alanı, insanlar arasındaki ilişkilerin, insanları komşu, yardımcı, başka bir insanın cin-

O halde, hem imgelemin hem de geleneksel olarak estetik diye düşünülen şeyin feminist politikadaki yeri, bu kitapta sunulan tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Başka bir yazımda, cinsiyet farklılığı ve kültürel temsiller içerisindeki kadınlığın çeşitlenmesi ve farklılaşmasının sürekli olarak gözden kayboluşuna karşı, feminizmin koruyucu nitelikte bir hareket içerdiğini savunmuştum.[11] Şimdi de, koruyucu nitelikteki bu hareketin, feminizmin günlük politik mücadeleleri için çok önemli olduğunu vurgulamak istiyorum.[12] Gerçek kadınları bir yanda iyi kızlar, sevecen anneler, hayran olan ve tehdit etmeyen kız kardeşler; diğer yandaysa entrikacı metresler, boğucu anneler, erkeklerden nefret eden lezbiyenler ve psikotik dışlanmışlar olarak tek kalemde iki türe bölen kısıtlayıcı Kadın figürlerinin ötesinde, kadını cinsiyet farklılığı içerisinde yeniden simgeleme mücadelesi, farklılığa saygı duyan ve ayrıcalıkla boğuşan bir dayanışmada feminist çaba için büyük öneme sahiptir. Bazılarımız kendilerini "iyi kızlar" olarak kabul ettirerek uygar "insanoğlu"nun düzeni içinde bozucu olmayan bir varlık süreceğine zımnen söz verdiği sürece, Kadın'a ilişkin bu ruhsal fantazi[13] kadınları kolaylıkla bölecektir.[14] Bu kabul olanağının, renkli ırklardan kadınlara kıyasla

sel nesnesi, aile üyesi, devlet yurttaşı olarak ilgilendiren toplumsal ilişkilerin ne şekilde düzenlendiğini ele alacağız. Burada kendimizi belli ideal taleplere kaptırmamak ve uygar olan ne ise onu saptamak özellikle zordur. Belki de uygarlık öğesinin bu toplumsal ilişkileri düzenleme yolundaki ilk çabayla birlikte ortaya çıkmış olduğunu açıklayarak başlamak yerinde olacaktır.

Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, *a.g.y.*, s. 53.

11. Bkz. Drucilla Cornell, "Feminine Writing, Metaphor, and Myth", *Beyond Accomodation*, New York: Routledge, 1991.

12. Örneğin Evelyn Hammonds'a göre, AIDS hastalığına yakalanmış Afrika kökenli Amerikalı kadınların gözden kaybolması, sorumsuz, vahşi "siyah" kadın fantaziyle örülmüş temsilleri ile yakından ilgilidir ve bu temsil yüzünden söz konusu kadınların çektiği acılar gözden kaçırılır. O halde, bir fantazi olan bu temsile meydan okumak ve AIDS'e yakalanmış Afrika kökenli Amerikalı kadınların katlandığı gerçekliği yeniden tahayyül etmek mücadelenin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Bkz. Scrippis College'da Ekim 1993 tarihinde sunulan "Invisibility and Exposure: Black Women, Black Feminism, and AIDS".

13. "Kadın'a ilişkin ruhsal fantazi" ibaresini Jacques Lacan'dan aldım. Bkz. Juliette Mitchell ve Jacqueline Rose (haz.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, çev. Jacqueline Rose, New York: W. W. Norton and Company, 1985. Kadın'a ilişkin ruhsal fantazinin işleyişine dair bir tartışma için, bkz. aynı kitaptaki "Introduction II".

beyaz, orta sınıf kadınlar için halihazırda daha geçerli olduğu açıktır. O zaman bu bölme ve kabul sürecinin, akademik feminizmin gelişmesi ve devam ettirilmesi üzerinde kötü bir etki yapmasına şaşırmamalıyız. Kadınlar diye yerleşik ve paylaşılan bir kimliğe başvurmak, çoğunlukla bilinçdışı olan bu bölme ve kabul sürecinin önemini perdeleyebilir. Göreceğimiz gibi ben, politikanın temelini kimliğe dayandırmak yerine, dayanışmanın temeli olarak taklitsel özdeşleşmenin açık politik uygulaması dediğim şeye güveniyorum.

Cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlık simgeleminin yokluğu, çoğunlukla feminist edebiyatta karşımıza çıkan susturma deneyimine yol açmaktadır. Sonuç olarak feminizm, "onu söyleyecek sözcükler" den[15] ayrılamaz. "O" sadece, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin yüklediği kısıtlayıcı kadınlık ile mücadele eden gerçek bir kadın olarak anlamın sınırına itilme deneyiminin dile gelişi değildir.[16] "O" ayrıca, karşı çıktığı toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin terimlerine ayak uydurarak kendi amaçlarına sırt çevirmekten kaçınan bir feminist pratiği geliştirmek için, Batı felsefesine ve hukuk bilimine ait en temel kavramların yeniden imgelenip yeniden ifade edilmesini de içerir.

II. Neden Etik Feminizm?

"Etik" sözcüğünü kullanış biçimim çok katmanlı. Bu denemenin amacı doğrultusunda, başka yerde daha derinlemesine savunduğum görüşlerin özetini vermeye çalışacağım.[17] "Etik" sözcüğünü, müm-

14. Yakın zamanlarda çekilmiş *Öldüren Cazibe* ve *Temel İçgüdü* adlı iki film, kadının iki türe ayrılmasının imgelemimiz üzerindeki etkisini kanıtlar.

15. Bu deyişi, Marie Cardinal'in *Words To Say It* adlı otobiyografik romanının başlığından aldım. Bkz. Marie Cardinal, *Words To Say It*, çev. Pat Goodheart, Fransa: Van Vactor and Goodheart, 1984.

16. Cardinal'in romanı, kısıtlayıcı kadınlık tanımlamalarına isyanını açamamasının sonucunda, kendisinin yerine bedeninin bu isyanı nasıl ifade ettiğini dile getirir; bu ifade, kadın bedeninin ihanetini temsil eden sonu gelmez aybaşı kanamaları biçimini almıştır.

17. Etik ilişki anlayışımın önemini ayrıntılarıyla açıklamam, *Beyond Accomodation, The Philosophy of the Limit* ve *Transformations* adlı üç kitabım arasında önemli bir bağlantı noktası oluşturur.

kün olan en geniş anlamıyla, Öteki ve ötekilik ile şiddet içermeyen bir ilişki emelini belirtmek amacıyla kullanıyorum. Bu emel, Öteki'nin kendi farklılığını ve tekilliğini inkâr eden herhangi bir anlam sistemine dahil edilmesine karşı mücadele etme sorumluluğunu getirmektedir.[18] Öteki ile şiddet içermeyen bir ilişki emeli vurgulandığından, böyle bir etik tanımı, şiddet içermeyen bir ilişki biçimi istemek için ne tür bir insan olmamız gerektiğine dikkat etmemizi talep eder. Bu isteği, kendini değiştirme isteğinin yanı sıra, ahlakın belirlenmesine yönelik herhangi bir çabadan ayırıyorum. Benim amaçlarım açısından ahlak, "doğru davranma şekli"ni mutlak biçimde yöneten bir sistemin nasıl belirlendiğini kuramsal olarak telaffuz etme çabasını gösterir. Niklas Luhmann'ın kısaca tanımladığı gibi, "Ahlak, onaylama ve onaylamama belirtilerini içinde barındıran özel bir iletişim biçimidir."[19] Ben etik olanı, ne bir davranış kuralları sistemi ne de diğerlerini onaylamamayı haklı çıkaran pozitif bir standartlar sistemi olarak tanımlıyorum. Onu daha ziyade, kişinin kendisine göre öteki olana karşı tutumu olarak görüyorum. Bu tutum, Charles Peirce'ın yanılabilircilik ve hayranlık dediği kavramlarla birçok ortak yöne sahiptir.[20] Yanılabilircilik, kişinin kendisine ait temel dünya düzenine meydan okumasını içerir; hayranlık ise, yaşamın gizem ve harikaları karşısında şaşkınlık duymayı gösterir. Yanılabilircilik ve hayranlık tutumları birbirleriyle ilişki içindedir. Bir bakıma, etik tabirini ahlaki tabirine karşı çok geleneksel bir anlamda kullanıyorum, çünkü bu iki tutum rahatlıkla özgül erdemlere, mesela tevazu ve cömertliğe tercüme edilebilir. Ancak, ahlak üzerine kuramsal düşünce sınırlarından anladığım kadarıyla, bu tercüme, normatif-rasyonel bir doğa alanı betimlerken erdemleri ayrıntılarıyla ortaya koyacak bir etik geleneğin içinde yer alamaz. Kanımca

18. Etik ilişkiyi tanımlarken, bilerek geniş bir çerçeve kullanıyorum. Böylelikle, genellikle Emmanuel Lévinas ile bağdaştırılan bu ifadeyi yazarın kullandığından daha kapsayıcı biçimde tanımlıyorum. Genel olarak bkz. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

19. Niklas Luhmann, "Paradigm Lost: On The Ethical Reflection Of Morality", *Thesis Eleven*, no. 29, s. 84.

20. Bkz. Charles Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Charles Hartshorne ve Paul Weiss (haz.), Cambridge: The Belknap Press of the Harvard University Press, 1960.

etik olan, ahlak üzerine belirleyici ve kuramsal bir düşünüş olarak anlaşıl*mamalıdır*. Böylesi bir kuramsal düşünüşün amacı, pratik akla ilişkin saf bir görüş geliştirmektir. Bu kuramsal düşüncenin bizzat kendisinin hoşgörüsüz olabilmesi, dolayısıyla kamusal aklın erdemine ilişkin pratik bir savunma ortaya koyma amacını alt etmesi, ironiktir. Kuşkusuz, hoşgörüsüzlük bu erdemle bağdaşmaz. Bu nedenle, felsefi olduğu kadar *etik* açıdan da, pratik akla ilişkin saf görüşün kuramsal savunmasına yeltenmememiz gerektiğini savunuyorum. Bunun yerine, yanılabilircilik ve hayranlığı benimsenmesi gereken tutum olarak betimlemeyi tercih ediyorum.

Bu tutumlar, yasaklayıcı hükümler arasındaki potansiyel bağlantılara karşı kişiyi temkinli kılar, özellikle de bunlar kodlanmış davranış kurallarını kanunlaştırıp "onaylama piyasası" haline geldikleri için.[21] Feministler olarak her zaman bu tür hükümlerde bulunuruz ve bulunmaya ihtiyacımız vardır; ama betimlediğim ve etik ilişki emeline atfettiğim tutumlar, hükümlerimizi ahlaki bir bütünleşme sistemine bağlama çabalarını kuşku altına sokacaktır –bu ahlaki bütünleşme sistemini, kuramsal bir ahlak düşüncesi üzerine dayandırdığımız söylense bile.[22] Ahlaki bütünleşmeye yönelik kuramsal bir sisteme duyulan bu kuşkunun, Nietzsche'nin ahlak eleştirisine dayanmadığını vurgulamak isterim.[23] Nietzsche, Öteki ile şiddet içermeyen bir ilişki emelini kesinlikle onaylamazdı. Ona göre böyle bir emel, en kötü türden, yavan bir "yumuşaklığın" belirtisi olurdu. Yine de tamamen belirlenebilir bir ahlak, kendimize ait doğru ve yanlış standartlarını yeniden tahayyül etme görevini her zaman dışlayacak olan "onaylama piyasası"na düşme riskiyle karşı karşıyadır.

Feminizm, etik imgeleme karşı böyle sonsuz bir meydan okuma sunar. Feministler, bizi sürekli kendi yaşam biçimlerimizi yeniden tahayyül etmeye çağırır. "Erkek erkektir" kabulünün bir parçası olarak görülen flört tecavüzü ve cinsel taciz gibi davranışların, kadınlara karşı işlenen ciddi birer suç olarak kabul edilmesini talep ediyoruz. Bu davranışların suç olarak kabul edilmesini sağlamak ama-

21. Luhmann, "Paradigm Lost", s. 86.

22. Bkz. Roger Berkowitz, "A Judge's Tragic Hero: An Arendtian Critique of Judging", Berkeley Graduate Review, c. I, 1994.

23. Bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum, 2001.

cıyla, feministler dünyayı başka türlü "görmemiz" için uğraşıyorlar. Hangi davranışların cinsel taciz olduğu üzerine cereyan eden tartışma, yasal sistemin kadınları ve erkekleri nasıl "gördüğü"ne dönüşüyor. Feminizm, başka türlü "görebilmemizi" sağlamak amacıyla yaşam biçimimizi yeniden tahayyül etmeye yapılmış bir çağrı olduğundan, etik bir talebi de mutlaka barındırır, ki buna ahlaki duyarlığımızı genişletme talebi de dahildir. Yanılabilircilik ve hayranlık tutumları tarafından şekillendirilmiş bir duyarlığın böyle bir talebe cevap verme olasılığı daha yüksektir.

Sözü edilen duyarlık sayesinde feministler, pratik aklın saf anlayışını işleyerek ahlaki bir bütünleşme sistemini güvence altına almayı amaçlayan *kuramsal* girişimlerin etik eleştirisiyle bir ittifak kurmuştur. Birtakım ilkelere ihtiyaç duyduğumuzu inkâr etmediğime lütfen dikkat edin. Cinsel tacizde kadınlara verilen zararın mümkün olan en iyi tanımını geliştirmemiz gerekir ki bu tanım, yasal açıdan etkin bir biçimde kullanılabilen bir iddia olarak anlaşılabilsin. Bu tür davranışların neden yanlış olduğunu ve onları yanlış yapan şeyin neden bizim doğru kavramımız olduğunu açıklayabilmemiz gerekir. Fakat yaşam biçimimizi yeniden tahayyül edeceğimiz çetin sürece girdikçe, bu kavramları yeniden gözden geçirmeye de açık olmalıyız. O halde mesele, doğrulara ihtiyacımızın olup olmadığı ya da yanlış ve doğru ilkelerinin olup olmadığı değil, güçlü Kantçı anlamıyla Doğru'ya dair son sözü söyleyebilecek bir *kuramsal* ahlak düşüncesinin olup olamayacağıdır. Bu tartışmaya yapılan özgül katkı şudur: Kuramsal bir ahlak düşüncesiyle son sözü söyleme çabası, vermiş olduğum tanım altında etik açıdan kuşku doğuracaktır. Bu kuşku, farazi imgelemin deneylerine, örneğin "cehalet örtüsü"[24] gibi temsil aygıtlarına karşı yöneltilmiş olarak anlaşılmamalıdır. Adalet ilkelerinin ortaya koyulmasında, bu tür temsil aygıtlarına ihtiyacımız vardır. Tartışma ancak, bu tür farazi imgelem deneyleri pratik değil kuramsal akla dayandığı zaman başlayacaktır. Pratik aklın saf anlayışını gerekçelendirme çabası, mutlaka neyin saf anlayışı kuracağına ilişkin *kuramsal* gerekçelendirmeye dayanacaktır.

24. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971, s. 136-42.

Bu noktayı vurgulamak istiyorum, çünkü başka bir yazımda da savunduğum gibi, feminizm ile John Rawls'un adalet kuramı arasında kurulması gereken önemli ve yerinde bir ittifakın bulunduğuna inanıyorum. [25] Buradaki amaçlarım açısından şunu belirtmek isterim: Rawls'un tasarısı, normatif rasyonel doğa alanının öncelikle pratik akıl tarafından yönlendirilen bir adalet tasarısının geliştirilmesi için uygun olmadığını öne sürerek ona kesinlikle karşı çıkar. Saf bir pratik akıl görüşünün gerekçelendirilemeyecek olmasında ısrar etmesi, Rawls'u "etik feminizm" dediğim anlayışın müttefiki kılar. Elbette, bu ittifakın ana hatlarını ayrıntılarıyla sunmak, bu denemenin kapsamını aşar. Ancak bu kitaptaki denemeler "postmodernizm" denilen şeyle Kantçılık arasındaki ilişki sorusunu ele aldığı için, bu ayrımın kitaba katkıda bulunan diğer yazarlar tarafından doğru bir biçimde betimlenmediğine inandığımın altını çizerek bu tartışmaya girmek istiyorum. Feminizm ile John Rawls'un adalet kuramı çalışmasında geliştirdiği şekliyle Kantçılık arasındaki ittifakın dayanağını daha detaylı bir biçimde incelememizin yerinde olacağını düşünüyorum.[26] Rawls'un tasarısında yer alan iki yön, bu tür bir ittifak için gerekli olan desteği oluşturmaktadır. İlki daha önceden de belirttiğim gibi, Rawls'un bir adalet kuramının öncelikle, pratik ama kuramsal olmayan akıl alanına uygun nesnellik ve makullük standartlarına dayanması gerektiği yolundaki Peircecı ısrarıdır. Örneğin Rawls, pratik aklın yönlendirdiği tartışmalara nedensel uygunluk kuramlarının girmesini açıkça reddeder çünkü bunlar nesnelliğe ilişkin kuramsal açıklamaları şekillendirir. Bir nedensel uygunluk kuramının pratik akıl açıklamasına girişine verilebilecek klasik bir örnek, Habermas'ın, diyalojik adalet anlayışını kuramsal olarak gerekçelendirirken Kolberg'in bilişsel psikolojisini katma çabasıdır.[27] Öte yandan Rawls, nesnelliğin kuramsal kavramlarından herhangi bir şey ödünç almamamız gerektiğini ve alamayacağımızı, ayrıca bunları adalet dediğimiz pratik akıl alanına sokamayacağımızı haklı olarak ileri sürer.[28]

25. Bkz. Cornell, *Imaginary Domain.*
26. *A.g.y.*
27. Habermas'ın yakında çıkacak olan kitabından.
28. Bkz. Rawls, *A Theory of Justice.*

Rawls'un tasarısındaki ikinci önemli yön ise şöyle ifade edilebilir: Rawls, kamusal aklın tam olarak neyi kapsayıp neyi kapsayamayacağını belirtmenin büyük öneme sahip olduğunu düşündüğünden –en azından adalet kuramının felsefi açıdan öne çıkarılması ya da kendi politik liberalizminin dayanağı olarak– estetik ile etik arasındaki geleneksel Kantçı ayrımı savunmaz.[29] Estetik ile etik arasındaki ayrımı savunmaya dönüştüğü için, herhangi bir Kantçı metafizik savunmadan kaçınmak etik feminizm açısından büyük önem taşımaktadır. Zira feminizm, örneğin kürtaj hakkından mahrum bırakıldıklarında ya da cinsel taciz içeren davranışlara katlanmaya zorlandıklarında kadınların karşı karşıya kaldığı haksızlıkları kavrayış biçimimizi şekillendirip daha canlı kılmak amacıyla, bizi geleneksel olarak estetik diye adlandırılan şeye yöneltir.[30]

O halde Rawls'un çalışması, özel bir alanın parametreleri tarafından tanımlanması gereken nesnellik ve akıl konularında bize uygulanabilir tanımlar sunduğu için, dayanak olarak savunduğum Peirceci pragmatizm ile tutarlılık içinde anlaşılabilir ve anlaşılmalıdır.[31] Öyleyse çağrı, sık sık adalet kuramlarını temellendirmek amacıyla kullanılmış kuramsal akıl iddiaları konusunda mütevazı olmamız yolundadır. "Mütevazı" sözcüğünü bilerek kullanıyorum, çünkü "cehalet örtüsü" ibaresi, örtü ile bağdaştırılan tevazu kavramının iki yönünü hatırlatan güçlü ve metaforik bir tabirdir. Bu yönlerden ilki cinsel utançtır. İkincisiyse, tevazu fikrindeki önemli bir anlam sapmasıdır: Hayır, cinsiyetlerinin aşağılanıp değersizleştirildiği ve dolayısıyla utanç verici bulunduğu kültürler tarafından kadınlara dayatılan tevazu değil; bizatihi hukukun buyrukları tarafından bize dayatılan tevazu. "Cehalet örtüsü"nün, tevazuya ait bu iki yönü dışarıda bırakmak amacıyla biçilmediğinin son derece farkında olsam da, temsil aygıtının gücü ve güzelliği bu anlam sapmasından ayrılamaz. Kuramsal akıl ve toplumsal cinsiyetin kuramsal açılımı konusunda, ikinci anlamıyla tevazu göstermeye yapılan çağrı, kendini haklı görme eğilimine karşı bir uyarı olması açısından önemli-

29. Genel olarak bkz. John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

30. Cornell, *Imaginary Domain.*

31. Bkz. Drucilla Cornell, "Recollective Imagination and Legal Interpretation", *Transformations*, New York: Routledge, 1993.

dir; zira bu eğilim, çoğunlukla kuramsal doğrulukta ısrar eden feminizm türlerinin habercisi olmuştur.

Benzer biçimde, var olan herhangi bir ahlak sisteminin felsefi savunmasını geliştirme çabalarına yönelik etik şüphe, feminizmin kendi içinde de önemli bir rol oynar. Bunu en azından iki şekilde yapar: Birincisi, etik şüphe feminizm içindeki "onaylama piyasası"nın tehlikelerine karşı bir hatırlatma işlevine sahiptir. Kuşkusuz, yanlış bilincin tuzağına düşmüş olan ve kendi kendisini tanımlayan bir feministin beyan ettiği bir konuma katılmayan kadınları, ahlaklı feministlerden sözümona ayıran ahlak öğreticiliğinin örnekleri mevcuttur. Catherine MacKinnon'ın, pornografi üzerine öne sürdüğü konuma katılmayan feministleri işbirlikçiler olarak suçlaması, buna çarpıcı bir örnek oluşturur.[32] MacKinnon, feminist yöntembilimin bilinci yükselttiğini ileri sürmüştür.[33] Ancak, bilinç-yükseltmeden önce gelen bir hakikat olduğu savunulamıyorsa –ki MacKinnon böyle bir hakikatin bulunduğundan emin değildir– bize "tek Doğru Yolu" gösterebilecek, tek hamleyle yükseltilmiş bilinç diye bir şeyin olduğu da söylenemez.[34]

MacKinnon'ın aksine, bilinç yükseltmenin kadınlar olarak nihai durumumuzu ortaya koyacağını düşünmüyorum. Bence bilinç yükseltmek, Kadın'ın sorgulanmadan kabul edilmiş ve kader diye doğrulanmış anlamlarının zincirlerini kırmak için, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığı yeniden tahayyül edip yeniden simgeleme girişimidir. Yanılabilirlik ve hayranlık tutumları, kadınlığı daraltan tanımlamalara meydan okur ve kendimizi kadınlık klişelerinin ötesinde temsil ederken gerekli olan güven ve dayanışma açısından büyük öneme sahiptir. Bilinç yükseltmek, en az iki düzeyde temsilin taşıdığı anlamı seferber eder. İlk olarak, bilinç yükseltmeyle doğan hakikat, eğer doğarsa, temsilîdir; bu durumda, belli bir grup tarafından paylaşılagelen bir dünya görüşünü temsil eder. İkinci olarak, böyle bir hakikat, toplumsal kimlik sınırlamaları başta olmak üzere ger-

32. Bkz. Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

33. Bkz. Catharine MacKinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, İstanbul: Metis, 2003.

34. Bkz. MacKinnon'ın bilinç yükseltme görüşündeki gerilimi tartıştığım kitabım *Beyond Accomodation*, New York: Routledge, 1991, s. 147-52.

çekliğin temsilini içerir; bu sayede, gözden kaybolmakta olan canlı hatlarına kavuşur, görünmez olan görünür, doğal olan sarsılır ve farklı bir biçimde tahayyül edilir. Bu düzeyde bilinç yükseltme süreci, toplumsal cinsiyet kimliğinin sarsılmaz bir gerçeğe dönüşmesine karşı çıkan bir süreç olarak işler.

Bunun dışında, daha az belirgin olan ve belki de feminist dayanışmayı daha çok yıpratan ikinci bir ahlak öğreticiliği biçimi daha vardır. Bu ahlak öğreticiliği, akla uygun bir reform programına adanmış makul bir feminizm ile temel kurumsal pratiklerimizin hemen hepsine meydan okuyan "vahşi" feminizmi birbirinden ayırmaya yönelik, bizzat feministlerin üstlendiği bir işlemi içerir. Sözü edilen ahlak öğreticiliği, gay ve lezbiyenlere eşit yurttaşlık hakkı tanınması için verilen mücadeleden kendilerini ayıran bazı feministlerde görülebilir. Kişinin nasıl "cinsiyet" sahibi olduğu konusunda Judith Butler'a katıldığım için, toplumsal cinsiyeti heteroseksüellik matrisinden ayırmanın kuramsal ve etik bir hata olacağını düşünüyorum.[35] Fakat şu an için, bu ayırma girişiminin etik boyutunu vurgulamak istiyorum. Kadınları "ehlileştirilmiş" ve "vahşi" olarak ikiye ayıran ruhsal fantaziyi yeniden yazmak, yukarıda açıklanan ahlak öğreticiliğinin bir özelliğini oluşturmaktadır. Feminizm toplumsal cinsiyet hiyerarşisine hükmeden simgesel düzene meydan okumaya kalkışıyorsa, ortada bir "iyi" feminizm bir de "kötü" feminizm olduğu hayaline boyun eğdiği sürece, ironik olarak bu ayrımı kuvvetlendirecektir. Bu bölme işlemi, daha önce de değindiğim gibi, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlık simgeleminin yokluğu tarafından bize dayatılan bir ayırma biçimine dayanmaktadır. Taraflardan birinde yer almak, bu ayrılmanın Kadın için "doğru" olduğu fantazisini meşrulaştırmakla kalmaz; aynı zamanda bütün dayanışma girişimlerini baltalayan bir ayrılmaya neden olur.

Dayanışmanın bize öylece, salt ortak kadın kimliğimize dayanarak verilmediğini anladığımızda, hepimiz –ki hepimiz diyerek feministleri kastediyorum– feminizm içinde Kadın'a ilişkin ruhsal fantaziyi kopyalayan yarıkları sürdürmekten sorumlu olmuş olacağız. Bu bölünmenin, söz konusu kişi beyazsa onun "iyi kız" olarak daha

35. Judith Butler, "Introduction", *Bodies That Matter*, New York: Routledge, 1993.

kolay kabul göreceği imasıyla "renklendirildiği"ni zaten belirtmiştim. Oysa "iyi kız" konumuna daha kolay kabul edilmek bir dezavantajı da beraberinde getirir. Aktivist bell hooks'un anımsattığı üzere; letafet, duruluk, anlayış, koşulsuz ilgi ve güvenilirlik gibi kadınlık tuzakları –tuzak sözcüğünü bilerek kullanıyorum– beyazlaştırılır.[36] Kadın'a ilişkin ruhsal fantaziye ayak uydurup kendimizi daha "çekici" kılıyorsak ve böylelikle yerleşmiş kurumsal yapılara daha kolay gireceğimizi düşünüyorsak, kadınlığın anlam daralmalarını meşrulaştırarak kendi hapsimizi kuvvetlendiriyoruz demektir. Çoğunlukla profesyonel kadınlarla bağdaştırılan kadınlığın inkârı, kadınlık klişelerini kopyalar; çünkü Kadın hakikati olarak inkâr edilen, tam da bu klişelerdir. İnkâr, kadınlık yarasını Kadın hakikati olarak yeniden yürürlüğe koyduğu için, bu yarayı iyileştirmez. İnkâr ve ayak uydurma arasındaki ikiye bölünmüşlük, örneğin Simone de Beauvoir'ın yazılarında ortaya koyduğu gibi, yüksek sınıf mensubu yaratıcı kadının üstün olduğunu ve böylelikle "ikinci cins"[37] olarak tanımlanmaktan kurtulabildiğini dile getiren miti içten içe doğrulamaktadır. Oysa Beauvoir'ın inkâr ettiği kadınlık, tam da inkâr ettiği biçimiyle kendisine yapışıp kaldığından, kendi kaçış miti onu daha derinden tuzağa düşürmüştür.[38] Psikanalitik ifadeyle bu inkâr, simgesel bir hadım biçimidir.

Öte yandan, çoğunlukla bilinçdışı stratejiler olan bu ayak uydurma ve inkâr ile bağdaştırılan bir baskı biçimi varsa da, bu baskı adı geçen stratejilerin dayandığı ve yeniden yazdığı ırk ve sınıf ayrıcalıklarını inkâr ediyormuş gibi anlaşılmamalıdır. Feminizm içindeki bölünmeler hem farklılık hem de *ayrıcalık* ile yüzleşmemizi gerektirir, oturmuş kurumsal yapılara girmek ve böylece kadın olarak belirlenmiş konumumuzdan güya uzaklaşmak suretiyle bilinçdışı olarak edinebileceğimiz ayrıcalık da dahil.[39]

36. Genel olarak bkz. bell hooks, *Black Looks: Race and Representation*, Boston: South End Press, 1992, Gloria Watkins.

37. Bkz. Simone de Beauvoir, *Kadın "İkinci Cins"*, üç cilt, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 1993.

38. Bkz. Simone de Beauvoir, *Letters to Sartre*, Quentin Hoare (haz. ve çev.), New York: Arcade Publishers, Inc., 1993.

39. Bu kaçış yanılsamasının klasik bir örneği, çocuk bakımı konusunda "kadınsı" sorumluluğumuzdan kaçmanın, ancak bu sorumluluğun başka bir kadın ta-

Bilinçdışı olan bir şey için nasıl sorumluluk üstleneceğiz? Burada bir paradoks vardır, ama bu paradoks feminizmin doğasında bulunur. Feminizm, hepimizi toplumsal cinsiyet hiyerarşisine vücut veren bilinçdışı fantazilerin zararlı etkilerini görmeye çağırır. İleri sürdüğüm gibi etik feminizm, etik ilişki üzerine geliştirilen felsefi düşüncenin, kadına ilişkin ruhsal fantazi tarafından belirlenip tasarlanmasına karşı gelmemizi gerektirir.[40] Bilinç yükseltme süreciyse, başardığımızı ya da otantik olduğumuzu tanım olarak bilmeksizin, bilinçdışı kalıpları bilinçlendirmemizi gerektirir. Bizi bu sorumluluğa çağıran Öteki'dir, içimizdeki öteki de dahil. Sonuç olarak, verilen mücadelenin "yeterli" olduğunu; örneğin, beyaz feministler olarak kendi ırkçılığımızla yüzleşmek için mücadeleyi bırakabileceğimizi söyleyen standartlar geliştiremeyiz. İronik olansa şudur: Aklileştirilmiş ahlaki standartların gelişimi, çoğunlukla tam olarak böyle kullanılmıştır; böylece, Öteki'nin çağrısına kulak asmamak için bir gerekçe bulunmuş olur. Derrida, sık sık bu noktaya değinmiştir.[41] Kendi katkımı ise şöyle açıklayabilirim: Bilinç yükseltme pratiğini ne zaman ve nerede durduracağımızı *kuramsal olarak* gerekçelendiremeyeceğimizden, etik bir sistem, oturmuş bir ahlak sistemine kıyasla kendi dönüşümümüz için daha amansız bir çaba harcamamızı talep eder.[42] Heteroseksüellik kalıbının dışında gösterilen renkli ırktan kadınların, lezbiyenlerin ve diğerlerinin çağrısı, "kabul görme" ayrıcalığını içselleştirip uygulayan beyaz, heteroseksüel kadınların bunun sorumluluğunu üstlenmesi yolundadır.

Etik ilişki talebinin temel bir gereği olan bu sorumluluk çağrısı, sonuç olarak, etik feminizm dediğim şeyin önemli bir yönünü oluşturur. Bizi hem özdeşleşme hem de özdeşleşmeme edimlerine çağırabilir. Ancak bu çağrı, kadın olarak hepimiz tarafından paylaşılan

rafından üstlenilmesiyle mümkün olabilmesidir. Gündelik anlamda sınıf ve ırk ayrıcalıklarının sahnelendiği bir yaşam alanı varsa, bu alan özelleştirilmiş çocuk bakımıdır.

40. Emmanuel Lévinas'ın etik ilişki çağrısında kullandığı kadınlık eğretilemelerine yönelik "derinlemesine" bir inceleme için bkz. benim kaleme aldığım "The Ethical, Political, and Juridical Significance of the End of Man", *The Philosophy of the Limit*, New York: Routledge, 1992.

41. Bkz. Jacques Derrida, "The Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", *Cardozo Law Review*, c. 11, no. 5-6, (1990).

42. Genel olarak bkz. Cornell, *Beyond Accomodation*.

bir kimliğin bulunduğunu ve aramızdaki farklılıkların ikincil öneme sahip olduğunu ileri süren iddiayı yapıbozuma uğratmamızı bekler. Basit bir kimlik iddiasıyla, kadınlar olarak "benliğimiz"e "vücut" veren hâkim kadın fantazileri içinde nasıl farklı "okunduğumuz" ve dolayısıyla farklı "görüldüğümüz" gizlenir. Bu gizleme, ayrıcalığı da sakladığı için, etik açıdan tehlikelidir. Bunun yanı sıra feminist pratik için kritik olduğunu söylediğim koruyucu nitelikteki hareket ile de uyuşmaz çünkü cinsiyet farklılığı içerisinde çeşitlendirilip farklılaştırılan kadınlığın yavaş yavaş ortadan kaybolmasını hem gizler hem de kuvvetlendirir. Ben, tam da bu koruyucu hareketi gerçekleştirme konusunda bize yardım edip etmediklerine bakarak, Kadın ve kadınlar üzerine yürütülen çalışmalara yönelik psikanalitik ve diğer kuramsal yaklaşımlar arasında ayrım gözetirim. Şimdi, Jacques Lacan'ın kuramsal çerçevesi ile nasıl ve neden uğraştığıma ve nesne-ilişkileri kuramı tarafından yapılan toplumsal cinsiyet açıklamalarının belli yönlerini neden eleştirdiğime dair tartışmama dönmek istiyorum.

III. Neden Lacan?

Birçok feminist Lacan'dan uzak durmuştur, çünkü Lacan'ın psikanalitik çerçevesinin feminizme hiç yer bırakmadığı söylenebilir.[43] Lacan'ın da aynı düşünceyi paylaşması şaşırtıcı değildir. Lacan'a göre kendi analitik çerçevesi cinsel farklılığın iki toplumsal cinsiyette meydana gelmesine kökten karşı çıkabilecek bir feminizm olanağını yok eder. O halde, en temel kadın dışlanmışlığını kültürün "temeli" olarak vurgulayan bir düşünürle neden uğraşalım? Bu sorunun yanıtı şöyle verilebilir: Lacancı çözümleme sayesinde, kültürün işleyişi konusunda yaşam biçimimizin sadece yüzeyini şöyle bir gözden geçirmektense, derinliklerine dalmamızı sağlayan bir yaklaşım geliştirebiliriz. Görüş alanımızı ve politik imgelemimizi şiddetle kısıtlayan bilinçdışı fantaziler tarafından biçim verilmiş gerçekliğimizle mücadele ederken, Lacan bize yol gösterir.

43. Bkz. Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, *a.g.y.*

Lacan'ın kuramının onu feminizm açısından önemli kılan iki veçhesini ve özellikle de cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığa ilişkin çeşitliliğin kültürel temsillerde yavaş yavaş yok oluşunu nasıl açıkladığını vurgulamak istiyorum. Tekrar altını çizmek isterim: Cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığa ilişkin çeşitliliğin yavaş yavaş nasıl yok olduğunu açıklayan Lacan'ın çalışması, feminizmin koruyucu hareketinin neye karşı işlemesi gerektiğini anlamamız açısından önemli bir başlangıç noktasıdır.

Lacan'ın çalışmasının, bu çalışmayı feminist kuram ve pratik açısından özellikle önemli kılan iki veçhesini özetleyeyim. İlk olarak, Lacancı çözümleme kadınlığın simgesel kurulumuyla başlar; bu yaklaşım, bu kurulumları gerçek kadınlarla asla bir araya getirmez ve böylelikle cinsel farklılığa ilişkin herhangi bir ampirik açıklamaya asla dayanmaz. Peki, açık bir gerçeği iletmektense kadınlık kurulumlarını incelediğimizin farkında olarak işe başlamanın önemli olduğunu neden düşünüyorum? Sorunun yanıtı, bu kurulumlarla gerçek kadınların yaşamları arasında her zaman bulunan uçurumda yatıyor. Başka bir yerde ileri sürdüğüm gibi, feminizm bu uçurumda; diğer bir deyişle, "cinsiyet verilmiş" yaratıklar olarak gerçek yaşamlarımız ile sözü edilen kurulumlar arasında mecburen açık bırakılmış boşlukta işlev görmektedir.[44] Lacan'a göre cinsel farklılığımızın hakikatinden söz edilememesini garanti eden bu uçurum, politik açıdan feminizm olanağını inkâr eden Lacan'a karşı kullanılabilir. Cinsel farklılığımızı salt ampirik olarak betimleme olanağının bulunmayışı, kadın olarak kim olduğumuzu söyleyen bir hakikatin de bulunmadığı anlamına gelir. Lacan'a göre, Kadın temsillerini doğuran fantaziler ve imgesel gösterenler, ne biyolojide ne de toplumsal gelenek tarafından Kadın'a biçilen rollerde, Kadın'ın dayanabileceği herhangi bir zemine ulaşmaz. Lacan simgesel düzende Kadın için sabit bir gösterilenin bulunmadığını yazarken, fantazi yapılarının ardında gerçeklik diye ulaşabileceğimiz bir zeminin bulunmadığını söylemeye çalışıyordu.[45] Kadının nasıl ve neden zeminsiz olduğunu çözümleyen Lacan'ın, bu çözümlemeyle vardığı sonuçların nedenine geri döneceğiz. Ancak, erkek simgesel alanı içinde Ka-

44. Genel olarak bkz. Cornell, *Beyond Accomodation*.
45. Lacan, *Feminine Sexuality*.

dın için sabit bir gösterilenin bulunmadığını dile getiren politik anlamlandırmayı, Lacancı deyişle yeniden yorumlayabileceğimizi vurgulamak istiyorum.

Lacancı çözümleme ve psikanalizin feminist kuramdaki kullanımı, "kadınlar" diye bir göndergenin olduğunu inkâr etmemekle birlikte, bu göndergenin nasıl "meydana geldiğini" incelememizi gerektirir. Birer parçamız haline geldikleri için onlarsız gerçekliği hayal edemediğimiz fantazileri derinlemesine araştırmamız gerekir. Irk kavramı ve onun bilinçdışında renkle bağdaştırılan çağrışımı, kadınlığın belirli bir kültürde yazılmış olduğunu açıklamada önemli bir rol oynamıştır. "Ben Kadın Değil miyim" başlıklı o ünlü konuşma, Afrika kökenli Amerikalı kadınların yaşamlarını ve kaderlerini sistematik bir biçimde dışlayan kadınlık tanımı içindeki paradoksu bilerek öne sürer.[46]

Diğer bir deyişle, benim pskinalizi kullanış tarzım bize kadınların olmadığı bir feminizm sunmaz. Aksine, psikanalizin yer aldığı bir feminizm sayesinde, kadına ve kadınlara ait anlamın bilinçdışında nasıl kodlandığını ve kodlanmış bu anlamların politik mücadeleye imkân veren paradoksları nasıl beraberinde getirdiğini zengin ve karmaşık bir çözümlemeyle inceleyebiliriz. "Yoksunluk" olarak Kadın, sözü edilen kodlayıcı paradokstan kastettiğim şeye örnek oluşturmaktadır. Kadın yoksunluksa, dolayısıyla Lacan'ın anlayışına göre anlamdan yoksunsa, herhangi bir şey "olabilir".[47] Kadının anlamını mutlak bir biçimde sabitlemenin olanaksızlığı, sonsuz bir dönüşüm olanağı yaratır. Ve bu olanaksızlık sayesinde, bizi kendi farklılığımızın hakikatine güya hapseden herhangi bir kurama meydan okuyabiliriz. Ayrıca, bu kurulumlarla gerçek yaşamlarımız arasındaki uçurumda çalışabilir ve bunun sonucunda, yeni cinsel farklılık koreografilerinin sunulması için yer açabiliriz. Bu yaklaşım, kadınların durumunu bir dizi sabit olarak inceleyen yaklaşımın yavan anlayışının tersidir. Cinsel farklılığa ilişkin bu ikinci anlayış

46. Bkz. Sojourner Truth'un "Ain't I A Woman", adlı konuşması. Gananath Obeyesekere'nin "kültürün işleyişi" ifadesine yönelik anlayışını paylaşıyorum. Genel olarak bkz. Gananath Obeyesekere, *The Work of Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

47. Bkz. Denise Riley, *Am I That Name? Feminism and the Category of "Woman" in History*, New York: Macmillan, 1988.

çoğunlukla, bazı renkli ırktan kadınların yönelttiği sert eleştirilerin hedefinde yer alan "toplumsal cinsiyet ve..." yaklaşımına yol açar. Fakat aynı zamanda, kadının ne olduğunu katı bir biçimde belirler, ki bunun bizzat kendisi bir hapsetme biçimidir. Elbette, bütün hapsetmeler gibi bu da gerçek yaşamların yaşanan çeşitliliği ve farklılığına uymaz. Kültürün işleyişine yönelik incelemeler için önerdiğim yaklaşımın ısrarla öne sürdüğü nokta şudur: Bizi cinsiyetlendirilmiş olarak yaratırken bir yandan da renklendiren karmaşık bir arzu yapısı içinde, kadınlar olarak yaratılırız. Ancak kültür, bunu hep mükemmel olmayan bir biçimde gerçekleştirir, çünkü kültürel temsiller ile yaşanmış deneyimler arasında değişmez bir benzeşim bulunamaz.

Lacan'ın kuramının eleştirel bir biçimde uyarladığım ikinci veçhesi, kültürün temeli görevi gören şeyin cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığa koyulan engel olduğuna ilişkin içgörüsüdür. Lacancı çözümleme, hadım edilmiş Anne figürünü hadım edilme kompleksinin anahtarı haline getirmiştir. Hadım edilme kompleksinde annenin rolüne dair bu görüş şu anlama gelir: Toplumsal cinsiyet kimliğinin dayanağını değiştirirken, özellikle de çok erken yaşlarda kızların sergilediği depresif belirtilerle mücadele ederken, önemli olan, babaların varlığı ya da ilgisi değil, annenin nasıl görüldüğüdür.[48] Babanın yokluğunun yıkıcı etkileri üzerindeki vurguya ya da buna ilişkin olarak, bireyselleşme sürecinde baba ile özdeşleşmenin önemine zımnen meydan okunur. Babanın fiili ve fikri gücünü idealleştiren bu psikanalitik bakış, ırkçı kullanımı yüzünden sürekli eleştirilmiştir. Öte yandan Lacan, bizi hep Kadın'a geri getirir. Lacan'a göre Kadın, Erkek'in de yoksun olduğu bastırılmış hakikatin belirtisidir. Feminizm bağlamında bu yaklaşımın anlamı, annenin işlevinin ve cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın yeniden simgelenmesine bizi geri getirmesinde yatar. Daha genel bir ifadeyle, bu anlayışı erkeklerin çocuk büyütmeye katılımını vurgulama amacından ziyade bir değişim noktası olarak kullanabiliriz. Kuşkusuz Lacan, annenin işlevinin ya da cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın bu şekilde yeniden simgelenmesinin olanaklı olduğunu reddederdi. Benim okumamda göre-

48. Bkz. Elenor Galenson ve Herman Roiphe, "The Impact of Early Sexual Discovery on Mood, Defensive Organization and Symbolization", *The Psychoanalytic Study of the Child*, c. 26, 1972, s. 195.

ceğimiz üzere, simgesel düzende Kadın'ın oturmuş bir gösterileni bulunmadığından, bu yeniden simgeleme sürecini ortadan kaldırmak amacıyla Kadın'ın anlamını sabitleştirmek olanaksızdır.

Daha geniş çaplı bakıldığında, kadın simgeleminin yokluğuna karşı çıkmak, toplumsal cinsiyet yapılarını bilinçdışında kabullenişimizden fazlasıyla etkilenen uygar düzene ilişkin anlayışımızın eleştirisini ima eder. Bu nedenle, kadınların özgürleşmesiyle hepimizi kapsayacak bir özgürleşme kavramının ifade edileceğini savunuyorum. Dolayısıyla böyle bir feminizm, sadece kadınlar hakkında olmadığı gibi, bir diğer özel ilgi alanı da değildir. Bu feminizm, uygarlığın dayanağını yeniden düşünme ve daha az hoşnutsuz olabileceğimiz bir yaşam biçimini yeniden imgeleme üzerine çalışır.

Şimdi bir hareket olarak feminizmi sürdürmenin neden bu kadar zor olduğu ve bu zorluğun cinsiyet farklılığı içerisinde kadın simgelemlerinin yokluğu ile nasıl ve neden bağdaştırıldığı konusunda Lacan'dan faydalanarak nasıl açıklama getirebileceğimize dönelim. Simgesel düzende Kadın için sabit bir gösterilenin neden olamayacağını ortaya koyan Lacan'ın çözümlemesine daha özgül bir açıdan bakmamız gerekiyor. Lacan'ın kuramında, kendi kültürümüze ve konuşan varlıklar olarak benzersiz statümüze anne bedeninden radikal kopuşumuz temelinde gireriz. "Göbek deliği izi" sadece doğum sırasında gerçekleşmekle kalmaz, aynı zamanda imgesel anne/çocuk çiftinden bizi ayıran simgesel bir yırtıktır.[49] Çocuğun simgesel düzenle tanıştırılması, Anne/Öteki ve bunun temsil ettiği her şey pahasına gerçekleşir: tatmin olmuş arzunun fantazi dünyası. Bu simgesel hadımı dayatan yasa, iktidarı gerçek kurumsal yapılarda ve ataerkil kültür yasalarında simgelenen imgesel babanın yasasıdır. Bu iktidarın göstereni, ancak bizi Anne'den men eden yasa ifadesiyle bildiğimiz fallustur. Böylece Lacan'a göre, nihai kültürel yasanın neden Oidipus kompleksi tarafından dayatıldığı açıklanmış olur. Her iki cinsiyet, Baba'nın Adı ve bunun ataerkil kültürde temsil ettiği her şey tarafından dayatılan yasa ile engellenir. Ataerkil kültür ibaresiyle, babasoyluluk aracılığıyla cinsel ilişkilerimizi düzenleyen toplumsal

49. "Göbek deliği izi" ifadesini Elisabeth Bronfen'den aldım. Bkz. "Femininity–Missing in Action", *Over Her Dead Body: Death, Femininity and the Aesthetic*, New York: Routledge, 1992, s. 205-24.

düzeni kastediyorum. Ancak, penisle fallusun bilinçdışında özdeşleştirilmesi, iki cinsiyeti toplumsal kimliklerin üstlenilmesi için farklı anlamlandırma alanlarına konumlandırır. Bu nedenle Anne'ye yönelik arzunun simgelenmesi önündeki engel, erkek ya da kadın diye tayin edilecek olan bizler için farklı imalar içermektedir.

Küçük oğlan, penisi olan babaya benzerliğinin bir uzantısı olarak, kendisini erkeğe ait kültürle tanımlayabilir. Küçük oğlanın, dayanmak zorunda olduğu temel kaybı en azından fantazi boyutunda telafi edebilmesini sağlayan şey, fallusun penisle bilinçdışı özdeşleştirilmesidir. Ruhsal açıdan, erkek olanlar bu fantazinin etrafında düzenlenmiş bir öznelliğe sahiptir ve tam da asli bir kayıp için sunduğu telafi –yani insan olma bedelinin hoşnutsuzlukla ödenmediği bir dünya hayali– nedeniyle uygarlığın bedelini kabul ederler. Küçük oğlanı bekleyen "kötü haber" şudur ki, bu fantazi, bilinçdışında kendisini özdeşleştirdiği imgesel babanın onu erkek yapan şeyi her an elinden alabileceği dehşetiyle onu sürekli kaygıda bırakacaktır. Papazlar, politikacılar ve iktidar sahibi diğer erkek figürleri olarak sonsuz sayıda karşımıza çıkabilecek bu baba ikameleri, onu bilinçdışında kabullenilmiş bir itaat durumunda bırakır. Erkekliği her zaman bıçak sırtındadır; böylece erkekler arasındaki gagalama düzeninin emrettiği harekete bir açıklama buluruz: "Günde on altı saat çalışıp gıkımı çıkarmam; yeter ki bunu benden alma." Gerçek erkek üstünlüğünü açıklamaktan uzak olan bu yaklaşım, yine de erkeklerin, kadınlardan üstün oldukları fantazisine neden ihtiyaç duyduğunu aydınlatır. Bu, asli kaybın bedeli için sunulan telafidir. Bu kayıp, kaybolmuş Anne'nin bölünmüş imgesel bir figür –sonsuzca arzu edilen kişi, sonsuz tatmin sunan kötü kız ve Fallik anneyi ikame eden güvenli anne ve eş– haline geldiği ruhsal fantaziyi meydana getirir. Ancak erkekliğe ilişkin bu açıklamada, toplumsal cinsiyet yapılarına karşı çıkmak için oluşturulacak ittifaka kesinlikle bir dayanak yer almaktadır. İki cinsiyet, farklı anlamlama alanlarına bölünmüştür. Erkeklere, kadınlarınkilerden farklı gösterenlerle anlam verilmiştir. Eril öznenin öznelliği, fallik göndermenin hükmettiği alanda sabit bir konum olarak garanti edilmiştir. Ancak bu sabit konum için ödenen bedel, yine simgesel bir hadım biçimidir. Sonuç olarak, erkeklerin toplumsal cinsiyet yapıları karşısındaki mücadelesi hiçbir zaman bir kadınınkine benzemeyecekse de, geleneksel

erkeklik kavramlarının dayatmasına karşı koymak için erkeklere yapılacak çağrının hâlâ bir dayanağı bulunmaktadır.

Buna karşılık kadınlar, Anne'den ve dolayısıyla kimliklerini düzenleyecek asli bir gösterenden men edildikleri için, "kendilerini" simgeselin düzeninde bulamazlar. Kadınlar ancak, kadına ilişkin ruhsal fantazinin dayattığı bölünmüş imgelerini bulurlar. Ya bu imgeleri üstleniriz ya da "benliğimizin" temsillerinden yoksun kalırız. Cinsel farklılığın asli göstereni olarak fallusun ayrıcalığı erkeğin özne konumunu sabitleştirirken, kadını da öznelliğini dayandıracağı herhangi bir sabit konumdan eder. Lacan'a göre geriye kalan, sözün ötesindedir. Kadın imgeseline biçim verilemez, çünkü bu imgesel, kadınlığa ait cinsel farklılığın çeşitlenmesini kaydedecek simgesel "malzeme"yi bulamaz.

Bu Lacancı açıklama, popüler deyişle kadınların neden olumlu bir "öz-imge" geliştirmekte sorun yaşadığını ortaya koyar. Kadınlıkla bilinçdışından özdeşleştirilen imgeler, herhangi bir kadının yaşamını yeterince kapsayacak kadar zengin bir ifade yelpazesinden yoksun olduğu için "kötü"dür. Lacan'a göre, uygarlığın yasası şöyle ifade edilebilir: Kendimizi yeniden simgeleyeceğimiz ve kim olduğumuzu "söyleyecek sözcükler"in bulunduğu bir anlamlama alanına kadınlar olarak giremeyiz. Dolayısıyla, kadın için kimliğin temelinden söz edilemez. Paradoksal bir biçimde ifade edilecek olursa, kadınlar tam da yoksunluk olarak tanımlandığı için, kimliksiz olarak "vardır". Hadım edilmiş Öteki figürü olarak kadınlar, ancak orada olmayanı simgeleyebilir. Kendi içimizde ve kendimizden men edilen bizler, nihai arzu nesneleriyiz. Gerçeklikte bıraktığımız boşluk, erkeklik fantazisi tarafından doldurulur. Kadınlar olarak, sadece dişi Öteki'nin temsili biçiminde var olabiliriz; bu temsiller ise, ancak çok kısıtlı bir konuşma için sahneyi hazırlar. Diyalojik ilişki biçimine has herhangi bir iletişim kuramı, dişi Öteki'nin nasıl görüldüğü ile yüzleşmelidir. Muhatap olarak görülen kişi, karşılıklı konuşmadaki sorumlulukları etkileyecektir. Bu tür temsiller, kişinin kim olduğunu ifade etme olanağını da sınırlayacaktır. Dolayısıyla, Lacan'ın eleştirel bir biçimde uyarlanması sayesinde, cinsiyet farklılığı içerisinde kadın simgelemlerinin yokluğu ile feminist harekette çoğunlukla şahit olunan susturma deneyimi arasındaki ilişkiyi anlayabiliriz. Sadece kadınların sesine kulak vermemiz değil; "onu söyleyecek

sözcükler" bulmak için çabalarken, simgelem yokluğunun konuşmamıza nasıl ve neden sınır koyduğunu da anlamamız gerekiyor.

Lacan'a göre, dişi Öteki olarak belirlenen konumumuzun tek alternatifi, erkeğin tekinsizliği evcilleştirme çabası için kullandığı mecaz,[50] kendimizi erkeklik tarafında yeniden konumlandırmak, fallusu sahiplenmek ve böylelikle avukatlık, doktorluk, profesörlük vb. meslekleri edinmektir. Fakat o zaman, gücümüzü kadın olarak ifade edemeyiz. Dolayısıyla, erkekler kulübüne girmemize izin verilecekse, kadınlığın inkârı kaçınılmazdır. Lacan'a göre feminizm, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın gücünün simgelemlerini içerecek şekilde kendisini temsil edemez. Feminizmin kendisi, fallik konumun sahiplenilmesinden başka bir şey olamayacak, buna karşılık feministler de kadına ilişkin ruhsal fantazi tarafından bölünecektir. Burada, kadının cinsel farklılığının sınırlı simgelemlerini yeniden yazan feminizm eleştirileri fenomenine ilişkin kültürel bir açıklama buluyoruz. "Seksi" genç kadın, feminist olarak, kendi mutsuzluğunu politikleştirme gafletine düşen daha yaşlı aseksüel kadın figürünü temsil etmekte ve bu figürün karşısına çıkarılmaktadır.[51] "Cinsiyet"i eril simgeselinin koyduğu parametreler içinde tanımlayan cinsellik evcilleştirilmiş olarak sunulur. Cinsiyet sahibi olmak için bu oyunu oynamamız gerekir, fakat flört tecavüzünü içerse bile, o kadar da berbat bir oyun değildir bu; ne de olsa neticede "cinsiyet" ediniriz. Ancak edindiğimiz ne tür bir "cinsiyet"tir? Cinsiyetleri olmayan, çekicilikten uzak o kız kurularına karşı, arzu edilir dişi öteki olarak kalırız. Öte yandan, hem "karşı saldırıya geçip" hem de malları satan, yönetici tayfasına mensup o güçlü kadınlar gibi, kendimizi fallusla özdeşleştirilen niteliklerimiz varmışçasına temsil etmemiz söylenir.[52] Lacan sayesinde, son zamanlarda çıkmış, feministlerin kendilerini nasıl yeniden temsil etmeleri gerektiği üzerinde duran kitapların neden bir tesadüf olmadığını, daha da önemlisi, bu kitapların "cinsiyet"imizi temsil eden sınırlı seçenekleri kaçınılmaz olarak

50. Bkz. Shoshana Felman, "Rereading Femininity", *Yale French Studies*, no. 62, 1981, s. 19-44.

51. Bkz. Katie Roiphe, *The Morning After: Sex, Fear and Feminism on Campus*, New York: Little, Brown and Company, 1993.

52. Bkz. Naomi Wolf, *Fire with Fire: The New Female Power and How It Will Change the 21st Century*, (New York: Random House, 1993.

neden yinelediğini anlayabiliriz.[53] Son zamanlardaki bu çatışma, temsil alanında cereyan etmiş olsa da, bu alanın parametrelerine karşı koymuş değildir. Fakat sözü edilen parametrelere karşı koyabilir miyiz? Lacancı çözümleme sayesinde, feminizm karşı karşıya kaldığı engeli keşfedebilir, böylece neyle savaştığınız hakkında farklı düşünebiliriz. Ancak bu çözümleme yolu, bizi aynı zamanda her türlü kaçış yolundan da mahrum bırakır. Erkeklik simgeseli içinde hapis kalıp kafamızı duvarlara çarpma kaderine mahkûm ediliriz.

IV. Farklı Sınır Algılayışlarının Anlam ve Önemi

Lacan'daki bu kader anlayışı, toplumsal cinsiyet yasasının fallus biçimindeki engel tarafından pekiştirildiği görüşü, aşkın bir anlambilim gerektirmektedir. Toplumsal cinsiyetin anlamını garanti altına alırken diğer olanakları engelleyen, işte bu aşkın anlambilimdir. Aşkın anlambilimde anlam, Lacan'ın durumunda erkeklik-kadınlık gösterenleri ve bunların ifade ettiği gösterilenler dahil olmak üzere, ancak göstereńlerin kaymasını engelleme bedeliyle sınırlanır. Böylece, Lacan'ın anlamın sınırını algılayışı, Husserl'in *Sinn* ile *Bedeutung*, diğer bir deyişle, bir şeyin anlamı ya da zihinde uyandırdığı fikir ile bunun referansı arasında yaptığı ayrımın Derrida tarafından yapıbozuma uğratılmasına yol açar. Derrida'nın, Husserl'in *Sinn* ile *Bedeutung* arasında yaptığı ayrımı yapıbozuma uğratarak, kadınlık göstereninin kaymalarına karşı fallusun bir engel gibi işlediğini savunan Lacan'ın felsefi iddiasına karşı nasıl kullandığını yer darlığı nedeniyle ayrıntılarıyla yineleyemiyorum.[54] Ancak, farklı sınır algılayışlarının feminizm açısından taşıdığı önemi vurgulamak isterim.

Aşkın bir gösteren tanım gereği biçimine sadık olmalıdır. Bununla birlikte, böyle bir gösterenin bilgisine doğrudan değil ancak ifade ve temsilleri içinde ulaşabileceğimizden, sözü geçen gösteren bu saflığa erişemez. Biçim kavramını saf haline getirme tasarısının kendisi, onu açığa çıkarıp açıklaması gereken dilin üretkenliği tarafından engellenir. İfade ve temsil, dış dünyaya dair kurulmuş bir

53. Bkz. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Londra: Verso, 1986.

54. Bkz. Cornell, *Beyond Accomodation*, s. 27-36.

anlayışı nakletmekten ve böylelikle kavramsal biçime ulaşımı sağlayarak *noematic* yani anlayışsal bir fikri yeniden ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmasaydı, aşkın anlambilimin hedefine ulaşmaktan söz edilebilirdi. Fallus ancak, dilbilimsel ifade ve temsiller ile ister istemez özdeşleştirilen eksiltiden (*ellipsis*) kurtulabilirse, aşkın gösteren konumunda kalabilir. Fakat sadece fallusun aşkın gösterenin kaderinden kurtarılabilmesi mümkün müdür? Derrida'nın bize gösterdiği gibi, aynı gösterenin, yani bütün gösterenlerin göstereni olarak fallusun "mevcudiyeti", *point de capiton*'a –Lacan'a göre özneyi söyleme bağlayan ve böylelikle ikisini de söylem olarak kuran "düğüm noktası"na– dayanır; bu sayede bizi fallusa geri getirecek bir baskı rotasından söz edilebilir.[55] Baskı rotasını garanti edebilecek tek şey fallustur. Bunun sonucunda Lacan, kadınlığa ait cinsel farklılığın simgesel düzenindeki engelleme tarafından oluşturulmuş baskı rotasından hareketle, fallusun statüsüne ilişkin bir çıkarımda bulunamaz. Fallus daha önce aşkın gösteren konumuna yerleştirilmiş olmasaydı, başka rota olanaklarından söz edilebilirdi. Ne var ki aşkın bir çıkarımın yerine fallusu aşkın konumunda ve dolayısıyla da Kadın'ı hadım edilmiş Öteki olarak kendi konumunda tutamayan döngüsel bir tartışma ortaya çıkar.

Dahası, fallusun erilleştirilmesi için bilinçdışında penisle özdeşleştirilmesi son derece önemlidir. Lacan'a göre, hiçbir "beden" in fallusu yoktur, çünkü her iki cinsiyetteki yoksunluğu simgeleyen engel olarak fallus, pozitif bir varlığa sahip değildir ve olamaz. Bu nedenle Lacan, erkeklik ve kadınlık gösterenlerinin sınırlarını mutlak biçimde çizecekse, fallusa aşkın bir yer vermek zorundadır. Ancak Lacan'ın aynı zamanda kaçınılmaz diye belirttiği –hiçbir "beden"de fallusun bulunmadığını kabul eden– bilinçdışı kayıt, penisin bu tanımlayıcı yapıdan başka bir yere konumlandırılabileceği ve Kadın'dan başka alternatiflerin de hadım edilme figürünü temsil edebileceği anlamına gelir. Bu olasılıklar, Kadın göstereninin ve Kadın'ın konumlandırıldığı anlamlama alanının felsefi açıdan sınırlandırılamayacağı anlamına gelir. Kadın anlamının parametreleri ile sınırları, meydan okunma olasılığına her zaman açıktır. Derrida'nın

55. Bkz. Jacques Derrida, "Le Facteur de la Vérité", *The Post Card.*

uyguladığı yapıbozumun amacı, kadınlık gösterenini bağlayıcı herhangi bir unsurun bulunmadığını göstermektir.

Engellenmiş Kadın figürü, anlamın önündeki sınırın temsili olarak Kadın'ın ta kendisi, anlamın dondurulması aracılığıyla herkesin gözü önünde sabitlenmiş bir figürdür. Kadın'ın aşırılık olarak alegorikleştirilmesi, konumunun başka bir sabitlenmesidir; bu konum ise, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın mecazen yeniden temsil edilmesini engelleyen yasa tarafından dayatılmaktadır. Derrida, yapıbozuma uğrattığı fallus yasasının bir ifadesi olarak, alegorikleştirilmiş bu figürün müphem değerini ortaya koyar. Bu figür, temsil edilemeyenin temsili olarak, hem tekinsiz kalan şeyin yıkıcı gücünü hem de, bir figürde yoğunlaşması açısından, tekinsizliğin evcilleştirilişini ifade eder. Figürün yoğunlaşması, sabit bir gösterileni bulunmayan Kadın gösterenine ilişkin düzdeğişmeceye işaret eder. Feminizm açısından, adı geçen müphem değer, kendisine ait kısıtlama ve buyrukların altından dışarı kayıp sistemin dışında yer alan Kadın figürünü içerir.[56] Eğer kadınların özgürleşmesi, fallogomerkezci kültür sistemine dahil olmak uğruna verilen mücadele olarak temsil ediliyorsa, bu figür radikal bir alternatifi temsil ediyor demektir. Derrida'yı büyüleyen, işte bu radikal alternatiftir.[57]

Derrida, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini pekiştiren, derinlere yazılmış yineleme kodları ile anlamın dondurulduğunu inkâr etmez. Lacan bu yineleme kodlarının, anlamlarının yinelenirliğinden korunacağını iddia eder; Derrida ise bu iddiayı yapıbozuma uğratır. Ona göre engelin kendisi mutlak bir sınır olarak kavramsallaştırılamaz. Engeli ancak bir eğretileme olarak bilebiliriz ve diğer bütün eğretilemelerde olduğu gibi, aktarım yoluyla özdeşleştirmenin bünyesin-

56. Bu nedenle Gayatri Spivak'ın savunduğu görüşe katılmıyorum. Bence Derrida, kadın figürünü radikal dışarlıklı olarak eleştirellikten uzak bir tavırla onaylamaz; bu figürün müphem değerini göstermeye çalışır. Kadının taşıdığı müphem değer tam da, alegorikleştirilmesiyle konumunun bir kere daha sabitlenmesine dayanır. Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Deconstruction Again: Negotiationg with Unacknowledged Masculinism", *Between Feminism and Psychoanalysis*, Teresa Brennan (haz.), Londra: Routledge, 1989.

57. Bkz. "Choreographies: An Interview with Christie V. MacDonald", *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, C. MacDonald (haz.), Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

deki aşırılık kendisinin ötesine işaret eder. Bu nedenle, sınırın dilbilimsel ifadesinden önce geri çekilmesi bir paradoks oluşturur.

Wittgenstein'ın, felsefi incelemelerinde bize yorulmaksızın göstermeye çalıştığı paradoks işte budur. Wittgenstein, bir yaşam biçimi ya da dil oyununun hiçbir zaman kendisiyle özdeş olarak bilinemeyeceği felsefi sonucuna varır. Ancak Wittgenstein'a göre, daha da büyük bir paradoks vardır: Sınırı kavramsallaştırma girişimimizin ta kendisi, önce felsefi gerekçelendirmenin, sonra da bizzat anlamın sınırına gelmemizle sonuçlanır. Sınırla, tam da onu uygun biçimde kavramsallaştırma girişimlerimiz karşısında geri çekilirken karşılaşırız. Ama betimlemeye çalıştığımızda geri çekilen bir şeyle nasıl karşılaşabiliriz? Sınır bilinemezken nasıl orada olabilir? Wittgenstein bu paradoksu göstermek için geleneksel felsefi açıklamaları kullanamayacağını biliyordu. Yine de, ona göre felsefi gerekçelendirmenin sınırı tam da bu çözümsüz paradokstu. Wittgenstein söz konusu paradokstan kaçış olmadığını gösteren o özgün biçemini benimsemişti çünkü bize hem bir yaşam biçimi ve anlam dünyası verip, hem de onu kavramsallaştırma çabamızdan kaçarak işleyen dilin sınırını hissettirme görevini ancak bu biçem tam olarak yerine getirebilirdi. *Mülksüzler*'in ilk satırlarında Ursula K. Le Guin'in sunduğu sınır olarak duvar alegorisi, paradoks olarak anlaşılan sınırın metafor biçiminde ifade edilmesine yardımcı olabilir.

> Bir duvar vardı. Önemli görünmüyordu. Kesilmemiş taşlardan örülmüş, kabaca sıvanmıştı; erişkin biri üzerinden uzanıp bakabilir, bir çocuk bile üzerine tırmanabilirdi. Yolla kesiştiği yerde bir kapısı bile yoktu; orada yerin geometrisine indirgeniyordu: bir çizgiye, bir sınır düşüncesine. Ama düşünce gerçekti. Önemliydi. Yedi kuşak boyunca dünyada o duvardan daha önemli bir şey olmamıştı.
>
> Bütün duvarlar gibi iki anlamlı, iki yüzlüydü. Neyin içeride, neyin dışarıda olduğu, duvarın hangi yanından baktığınıza bağlıydı.[58]

Peki niye alegori kullanılır? Neden dolaysız olarak söylenmez? Yanıtı açık: Sınır, ancak dolaysız ifadeden kaçarak hissettirilebilir. Yani, eğretileme ve alegori sırf akademik şıklık için kullanılmaz. Bu tür aygıtlar, paradoksun hakikatine sadık kalmak, söylenemeye-

58. Bkz. Ursula K. Le Guin, *Mülksüzler*, çev. Levent Mollamustafaoğlu, İstanbul: Metis, 1999, s. 11.

ni göstermek için kullanılır. Az önce Wittgenstein'ın biçemi için söylediklerim, Derrida'nın biçemi için de geçerlidir.

Ancak sözü edilen paradoksun sonsuz gösteriminde etik bir aralık yer alır. Feminizm için özellikle önemli olan, bu etik aralığın anlamıdır. Anlam sınırının gösterilmesi, uzlaşım bağlarını gevşetir. Felsefe, düğümleri sıkmaktan çok, gevşetir. Anlamı kuşatan sınırları felsefi açıdan korumaya yönelik çabalara karşı girişilen mücadele, zımnen daha da geniş bir anlam alanı içinde hareket etme olanağımızın bulunduğunu savunur. Fiziksel sınır geri çekildikçe, yaşam biçimlerimizi hayal edip yeniden imgelememiz için bize daha çok yer kalır. Oturmuş bir anlam dünyasında güvence arıyorsak, anlamı garanti eden sınırları bilmemizin imkânsızlığı bizi rahatsız eder. Fakat feministlerin çok iyi bildiği gibi, kadınlığın anlamını kuşatan sınırlar bizi bağlamıştır. Sınırı bilmenin imkânsızlığı sonsuz bir ufuk açar. O halde feministler olarak, sınırları zorlayıp onların ötesine geçmek için pek çok nedenimiz vardır.

Daha önce belirttiğim gibi, sınırın geri çekilmesi, sınırın "orada" olmadığı anlamına gelmez. Feminizm, bu paradoksun her iki yönünden de işler. Cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığa verilen anlamın kapsamı hem dışarıda yer alan hem de içselleştirdiğimiz engellerce kuşatıldığı için, sınır eğretilemelerine feminizmde çokça rastlanır. Fallusun konumuyla ilgili olarak Lacan'ın savunduğu felsefi iddia Derrida'nın yapıbozumu karşısında ayakta kalamasa bile, bilinçdışında fallusun yaratıcılık ve üretken gücün ayrıcalıklı göstereni olduğunu savunan Lacancı anlayış, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın önündeki engel açısından önemini korumaktadır. Lacan, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlık simgelemlerini genişletme mücadelemizin neden bu kadar zor olduğuna ilişkin güçlü bir kültürel anlatı sunduğundan, biz feministler için çekicidir. Bir anlamda, Lacan'ı geriye doğru çalışıp aşağı doğru hareket etmek için kullanırız. Bilinçli deneyimimizden hareketle, bu deneyimin altında yatan koşulların ne olabileceğini ifade ederiz. Bu hareketin güçlü anlamda aşkın bir çıkarım olmadığı açıktır. Ancak zayıf anlamda, deneyimlerimizin koşullarını aydınlatırken bize yardımcı olması açısından bu çıkarım sürecini kullanabiliriz; bu sayede neyle karşı karşıya olduğumuzu daha iyi anlayabiliriz. Erkeklik ve kadınlığa verilen dayatılmış, katı kuralları gevşetme mücadelesinde bu anlayışı kullanabiliriz.

Böylelikle psikanaliz bize sınıra ilişkin başka bir boyut sunar; bu boyutu bilinçdışı olarak etiketleyebiliriz. Wittgenstein'ın psikanalize kuşkuyla yaklaşmasına karşın; bir tür birlik gibi anlaşılan bilinçdışı, paradoks olarak sınırın az önce bahsettiğim Wittgensteincı okumasına izin verir. Lacan'a göre bilinçdışı, genellikle imgeci gösterenlerin yalıtılması ve bu gösterenlere karşılık gelen gösterilenlerin konumuna indirgenmesi olarak meydana gelir. Diğer bir deyişle bilinçdışı, "var değil"dir; daima var olma sürecinde olandır. Baskı, bu sürecin donmasını açıklar ve bazı gösterenlerin nasıl düzdeğişmece ve eğretileme ilkeleriyle yönetilemeyecek kadar donakaldığını açıklamamızı sağlar. Gerçekten de, Lacan'ın ve Lacancı feminizm diye bilinen yaklaşımın bilinçdışının dilbilimsel doğuşu üzerine yaptığı vurgu, dildeki dil sınırının neden asla bilinemeyeceğine ışık tutma çabası olarak anlaşılabilir. Bilinç ile bilinçdışı arasındaki sınırın mutlak olmayıp dilin bir işlevi olduğunu da burada ekleyebiliriz. Düzdeğişmece ve eğretilemeyi dilin ilkeleri olarak ayrıntılı bir biçimde incelemek, anlamın baskıyla dondurulduğunu ve dondurulan anlamların çözümleme süreciyle çözüldüğünü anlamamızda bize ışık tutar. Düzdeğişmece ve eğretilemenin rollerini anlayarak, anlamın sınırına ilişkin paradoksa iki yönünden de yaklaşabiliriz.

V. Feminizm, Temsil ve Taklide Dayalı Özdeşimlerin Canlandırılması

Düzdeğişmece ve eğretilemeye yapılan vurgu sayesinde, anlam alanının ifade edildikçe neden sonsuz derecede genişlediğini açıklayabiliriz. Kadın yazarlar, deneyimi ayrıntılarıyla aktaracak yeni olanakları tarif etmek amacıyla, çalışmalarını bilinçli olarak düzdeğişmece ve eğretilemenin doğurduğu anlamlama alanı içindeki anlam kaymalarına dayandırırlar. O halde, adı geçen iki dil ilkesi üzerindeki vurgu, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığı yeniden simgeleme tasarısı açısından sadece kuramsal değil, pratik bir öneme de sahiptir.

Ancak, anlam alanını imgelem ve temsil alanlarından kesin olarak ayırmak için bir yol bulunmaz.[59] Lacan özellikle Kadın söz ko-

59. Bkz. Teresa de Laretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1984.

nusu olduğunda durumun neden böyle olduğunu anlamamıza yardımcı olmuştur. Kadın'ın simgesel kurulumları, Kadın'a ilişkin ruhsal fantaziyle bilinçdışından bağdaştırılan fantazi izdüşümlerine bağlıdır. Biçim verme mücadelesi, bizi hayal gücümüzün sınırıyla karşı karşıya bırakır. Evelyn Hammonds, Afrika kökenli Amerikalı kadınların AIDS'ten çektiği acıların, hem ırkçılık hem de Kadın'a ilişkin ruhsal fantazi tarafından dayatılan sınırlarla belirsizleştirildiğini etkileyici bir dille savunmuştur. Bu insanlar, beyaz erkeklere ait tıp kuruluşları tarafından aşırılığın kadınları, cinsel açıdan sorumsuz ilaç sömürücüleri olarak görülür. Çektikleri acıdan ötürü bu kadınlar suçlanır ve böylece yaşadıkları deneyim gözden kaybolur. Benzer biçimde, tıp kuruluşlarının kalıplaşmış yaklaşımı, siyah kadınlar arasında hastalığın nedeni olarak bu kadınları "ifşa eder". Siyah kadınların içinde bulunduğu duruma dikkat çeken Hammonds, AIDS'le mücadele kadar önemli olan iddiasıyla, bu kadınların, siyah kadın klişeleri yüzünden medyanın ilgi odağı haline gelemediğini savunur. Söz konusu kadınların gerçek acıları ekrandan silinir. Medyanın mesajı, siyah kadınları değil sanat dehalarını öldürdüğü için AIDS'in korkunç olduğu yönündedir. Hammonds, temsil alanının sınırlamaları ile AIDS mağduru Afrika kökenli Amerikalı kadınların verdiği politik mücadele arasında etkileyici bir dille bağlantı kurar. Hammonds'a göre bu kadınları temsil etme mücadelesi, onlara seslerini geri vermek ve mücadele şartlarını değiştirmek için önemlidir.

Taklide dayalı özdeşimlerin canlandırılması, imgelemimizi çevreleyen sınırlara angaje olmaya ve bunların yerini değiştirmeye yönelik retorik ve sanatsal bir gereçtir. Canlandırma sözcüğünü, bizi kadınlar olarak kuran imgeci gösterenlere bilinçli olarak, politik bir yaklaşımla angaje olduğumuzu ifade etmek amacıyla kullanıyorum. Bu canlandırma taklit ettiği için açıkça taklide dayalıdır. Taklit etmek sadece ayna tutmayı içermez, aynı zamanda canlandırma olarak ayna tuttuğu şeyin parodisini de yapar. Taklit *her zaman* ayna tuttuğu şeyin parodisini de içerir. Bu tür canlandırmaların çift yönlü özdeşim olduğu belirtilmelidir. Hiçbir zaman, var olan Kadın imgelerini ne derece içselleştirdiğimizi ve kendimizi onlarla ne derece özdeşleştirdiğimizi bilemeyiz. Bilinçdışı özdeşimler o kadar derinden işlerler ki, kendimizi onlardan ayıramayız. Ancak, kadınlık

fantazileri ve imgeleri tarafından dayatılan konumlardan birinin özdeşimini canlandırdığımızda, bu imgenin ve bu fantazinin üretimini de sahneleriz. Böylelikle onunla aramıza bir mesafe koymuş ve fantazi ile gerçek kadınların karmaşıklığı arasındaki uçurumu ifşa etmiş oluruz. Paradoksal bir şekilde, taklide dayalı bir özdeşimin canlandırılmasıyla, imgeyle bağdaştırılan klişeye karşı koymak amacıyla bir özdeşim sahnelenmiş olur. Sabit bir Kadın gösterileninin yokluğu, kadınlık konumlandırmaları arasındaki bu kaymaların her zaman olanaklı olduğu anlamına gelir.

Yeniden simgeleme süreci, imgeler ile yaşamlarımız "arasında" gerçekleşir. Feministler olarak, Kadın'ın erkek simgeselinde sabit bir yerinin olamayacağını belirten Lacan'ın çözümlemesindeki edimsel çelişkiyi canlandırabiliriz. Lacan, çözümlemesini şöyle yorumlar: Feminizm, Kadın'a ait bir temele dayanmak zorunda olduğu için imkânsızdır. Oysa bize nihai hakikatimiz olarak sunulan yorumlara sonsuzca meydan okunmasına izin veren şey tam da Kadın kimliğinin sağlam bir temeli olmamasıdır. Zengin ve karmaşık yaşamlara dayatılmış bir dizi sınırlı fantazi olarak kadın anlamına meydan okudukça, kendimiz ile temsillerimiz arasındaki uçurumu derinleştirdikçe ve böylelikle kadının cinsel farklılığına yönelik yeni ifade biçimleri ortaya çıkardıkça, erkekliği ve normalleştirilmiş heteroseksüellik parametrelerini oluşturan sınırlara da kaçınılmaz olarak meydan okumuş oluruz. Kendimizi kadın olarak oluştururken ne kadar çok yıkım yaratırsak, erkek temellerinin dengesini de o kadar bozmuş oluruz. Bize en sonunda Kadın'ın hakikatini verecek olan bu sürecin sonu yoktur.

5

Öznellik, Tarih Yazıcılığı ve Politika: "Feminizm-Postmodernizm Alışverişi" Üzerine Görüşler*

Seyla Benhabib

1980'LER BOYUNCA mimarlık kuramı, edebiyat eleştirisi, felsefe ve toplumsal kuramı kapsayacak kadar geniş bir yelpazede kullanılan "postmodernizm" terimi, dağınık bir zaman bilincini imliyordu. Bu bilinç, modernite projesinin tükendiğine, belli kültürel, kuramsal ve toplumsal-politik paradigmaların sonunda bulunduğumuza yönelik yaygın bir hisle tanımlanıyordu. *Zeitgeist* kavramını yakalamaya çalışan terimlerde çoğunlukla görüldüğü üzere, bu terimlerin tanımlarının kendileri *Zeitgeist*'ın birer yönü haline gelir. Gösterenle gösterileni birbirinden ayırt etmek çoğunlukla zordur; gösteren, gösterilenin kimliğine dahil edilir. "Postmodernizm" teriminde de durum aynıydı ve öyle olmaya devam ediyor.

Judith Butler, bu terime karşı tahammülsüzdür. Terimin, savuşturma ve meşruluğu ortadan kaldırma silahı olarak kullanıldığından kuşkulanır. Butler'a göre postmodernizm, birbirinden ayrı ve genellikle birbiriyle çatışma halindeki düşünce akımlarının, tanınmazlık noktasına kadar homojenleştirilmesi ve bir küme içine yerleştirilmesidir. Özellikle, postmodernizm teriminin çağdaş Fransız fel-

* Bu yanıt kitapta yer almadan önce, Almanca aslından gözden geçirilmiştir. Sürekli geri dönmeyi engellemek için birbirimizin yanıtlarına sadece kısaca değinme kararı verdikten sonra 4, 5, 16, 20, 22, 25 ve 26 numaralı notlar metne eklenmiştir.

sefesini kötüleyip savuşturmak için kullanıldığını ima eder. Butler'ın yanıtı, bana Foucault'nun şu nüktesini anımsatıyor: "Postmodernizm de nedir? Ben çağdışı kaldım."[1]

Fakat bu yanıt, bu kitaptaki ilk denememin ruhunu ve amacını gözden kaçırıyor. 1990 sonbaharında Büyük Philadelphia Felsefe Konsorsiyumu tarafından şimdiye dek eleştirel toplumsal kuram ile post-yapısalcı Fransız felsefesi arasındaki fikir alışverişlerini niteleyen "sağırlar diyaloğu"nu prova etmemiz için bize verilen fırsatı kullanmak istemediğimden, aramızda cereyan eden tartışmanın amaçları açısından, postmodern uğrağın pratik tanımını Jane Flax'in çalışmalarını referans olarak konumlandırmıştım. Flax, postmodernizm adı verilen dağınık *Zeitgeist*'ın yönlerine ilişkin açık ve ikna edici bir niteleme sunar; ben de tartışmayı onun tezlerine göndermede bulunarak başlatmıştım. Butler ayrıca, Öznenin Ölümü, Tarihin Ölümü ve Metafiziğin Ölümü tezlerinin "güçlü" ve "zayıf" yorumları arasında yapmaya çalıştığım ayrımı ciddiye almayarak, öne sürdüğüm görüşlerin özünü de yanlış yorumlamıştır. Jean-François Lyotard'a değinen önceki çalışmamda da savunduğum gibi; kültür, felsefe ve toplumsal kuramda bir tür zaman bilinci anlayışını belirlemede postmodern teriminin yararlı olduğunu düşünsem de, Lyotard'dan ayrıldığım nokta bu "uğrak"ın ve mümkün kıldığı kavramsal-politik-felsefi seçeneklerin nitelenmesinde yatmaktadır. "Temsil Epistemininin Ölümü" dediğim şey, kanımca, felsefe alanında postmodern konumu[2] oluşturan daha kesin dönüşümlerin betimlenmesidir.

1. Gerard Raulet, "Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault", çev. Jeremy Harding, *Telos. A Quarterly Journal of Critical Thought*, Bahar 1983, no. 55, s. 195-211.

2. Butler'ın dipnotunda yer verdiği şu açıklama, beni hayrete düşürdü: "Lyotard'ın, özetle 'postmodernizm' başlığı altında yer alan bir dizi yazarla bir araya getirilmesi, *Feminism/Postmodernism* (*a.g.y.*) içerisinde Seyla Benhabib'in 'Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard' adlı denemesinin başlığında ve içeriğinde gözlenir." Estetik kuram üzerine yazdığı kimi yazılarında Lyotard, kendi konumunu ısrarla "yüksek modernizm" ya da modernist avangardı takip eden ruhla nitelemiştir. Lyotard'ın felsefi görüşü, büyük anlatıların sonunu ve bu tarz meşrulaştırma anlatılarının sona ermesiyle ortaya çıkan söylemlerin, dil oyunlarının ve çerçevelerin uzlaşmaz çoğulculuğunu kutlamaktadır. *Postmodern Durum*'da Lyotard'ın tanımladığı "dilin tartışmacılığı", kesinlikle değiştirilmiş değil, sonradan yazdığı *Le Différend* adlı çalışmasındaki felsefe tarihine göre inceltilip yerleştirilmiştir. Bkz. J.-F. Lyotard, *Postmodern*

Butler'la aramızdaki anlaşmazlığın merkezinde, öznellik, kendilik ve faillik sorunları yatmaktadır. Gerek öznellik sorularının gerekse geleneksel kendilik ve faillik anlayışımıza yöneltilen meydan okumanın günümüzde var olan felsefe ve feminist kuram açısından önemi göz önüne alındığında, aramızdaki anlaşmazlık şaşkınlıkla karşılanmamalı. Kısa bir zaman önce Rosi Braidotti'nin yazdığı gibi, "Feminist düşünce açıkça modernite alanı içine, özne eleştirisi içine yerleştirilmişse, bunun nedeni kadın mücadelelerinin aynı 'kriz' in cephelerinden biri olması ve onun en derin kuramsal ve politik rizom ya da köklerinden biri gibi davranmasıdır."[3] Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet kimliğinin edimsel oluşumuna ilişkin görüşleri, öznellik krizi ve sorusu üzerine yazılmış en özgün ve kışkırtıcı yazılar arasında yer alır.

O zaman, aramızdaki anlaşmazlık nerede yatıyor? Butler'ın toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumuna dair edimsel kuramının insan bireyindeki ontogenetik toplumsal cinsiyet köklerinin karmaşıklığını açıklayabildiğinden ve bu görüşün yeni bir öznellik konfigürasyonunu öngörebileceğinden, gösterebileceğinden ve yeniden düşünmemize önayak olabileceğinden emin değilim. Geriye dönüp baktığımda, *Cinsiyet Belası*'nı Erving Goffman'ın kendini-oluşturma anlayışına dayalı kuramı ışığında okumamın yetersiz olduğunu kabul etmeye hazırım; Butler'ın edimsellikle kastettiği şey, teatral değil söz edimlerine dayalı bir modeldir.[4] Bu modele ilişkin (bu kitapta)

Durum: Bilgi Üzerine bir Rapor, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Vadi, 2000; J.-F. Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, çev. George Van Den Abbeele, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. Kitabın Fransızca basımı, 1983'te yayımlanmıştır. Lyotard'ın *Le Différend*'deki konumuna ilişkin epistemoloji ve politikasını, *Journal of Political Philosophy*, c. 2, no. 1, 1994, s. 1-23 içerisindeki "Democracy and Difference. The Metapolitics of Lyotard and Derrida" başlıklı yazımda ve *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Micha Brumlik ve Hauke Brunkhorst (haz.), Frankfurt: Fischer, 1993 içerisindeki "Demokratie und Differenz" başlıklı yazımda daha kapsamlı ele aldım. Butler neden, benim Lyotard karşısındaki durumum gibi, birine karşı çıkmanın, hatta şiddetle karşı çıkmanın o kişinin düşüncesinden öylesine vazgeçivermek olduğunu düşünüyor ki? Uyuşmazlık, muhatabın konumunun önemine saygı gösterme belirtisi değil midir?

3. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*, çev. Elizabeth Guild, Londra: Polity Press, 1991, s. 11.

4. Art arda gelen yanıtlarında Judith Butler ve Drucilla Cornell'ın da belirttiği gibi, buradaki fikir alışverişi "okuma etiğine" temas etmektedir. Ancak, her uzlaş-

sonradan sunduğu aydınlatıcı açıklamada Butler şöyle demektedir: "Dil tarafından kurulmak, bir iktidar/söylem ağı içerisinde üretilmektir; yeniden anlamlandırmaya, yeniden kullanıma, altüst edici alıntılamaya ve böyle ağlar içerisinde kesintiye ve kasıtsız çakışmalara açık bir ağdır bu." Dil tarafından kurulmak ne demektir? Dilsel pratikler, toplumsal cinsiyet oluşumuna ilişkin bir açıklama arayacağımız *öncelikli alanlar* mıdır? Peki ya aile yapıları, çocuk yetiştirme biçimleri, çocuk oyunları, çocukların giyim kuşam alışkanlıkları, eğitim ve kültürel alışkanlıklar gibi diğer pratikler ne olacak? Sözcüklerin, yapılıp edilenlerin, el kol hareketlerinin, fantazilerin ve anneninki başta olmak üzere, ebeveynlerin kullandığı beden dilinin, çocuğun toplumsal cinsiyetle ilgili kimlik gelişiminde sahip olduğu önemden söz etmeye kuşkusuz gerek yok. *Cinsiyet Belası*'nda olduğu kadar "Hamiş"te de, Butler'ın çalışmalarında Fraser'ın "dilsel eğretilemelerin ayrıcalığı"[5] dediği duruma doğru bir eğilim görü-

mazlığın bir yanlış okuma ya da yanlış anlama ima edeceği yönündeki görüşün, kendi kendine hizmet eden bir hipotez olduğunu düşünüyorum. Bazen yanlış anlamalar kasıtlı ve kötü niyetli olabilir; bu haliyle entelektüel tartışmada hiçbir telafi değerine sahip değildir. Öte yandan formülasyonların zor anlaşılırlığı, kuramsal gelenek farklılıkları, retorik ifade üslupları ya da yaratıcı yanlış yorumlamalar gibi nedenlerden dolayı, muhataplar arasında yanlış anlamalara sıklıkla rastlanmaktadır. Harold Bloom'un yerinde ifadesiyle, bütün okumalar yanlış okuma ise, muhataplar arasında kişiyi diyaloğa zorlayan, "demek istenen" ama yanlış anlaşılan şeyi daha iyi ve daha başarılı ifade etmeye sevk eden ya da ayartan yaratıcı bir andan, umulmadık bir öğrenme ve aydınlanma sürecinden de söz edebiliriz. Fraser'la birlikte, toplumsal cinsiyet kurulumunu "edimsellik" kuramına oturtan Butler'a karşı yönelttiğimiz eleştiri biçimlerinin, "dikkatsiz" okuma ya da kasıtlı "yanlış okuma"yı örneklediğini değil; Butler'ın kuramında düşünülmemiş imaların özüne dokunduğu görüşünü koruyorum. Örneğin, teatral ve dilsel edimsellik kavramları arasındaki ayrım, *Cinsiyet Belası*'nda o kadar iyi çizilmemiştir. *Cinsiyet Belası*'nın özellikle, erkeklerin kadın gibi giyinmesi ve aşırı erkeksilik-aşırı kadınsılık (*butch-femme*) kimliklerinin birer tarz haline getirilmesi konularıyla ilgilenen bölümlerinde (s. 134 ve sonrası), toplumsal cinsiyet oluşumuna ilişkin dilsel eğretilemelerin aksine, teatral ve Goffman'vari olanlar göze çarpmaktadır.

5. Butler'ın, toplumsal cinsiyet oluşumu üzerine düşünme sürecinde ilginç bir gerilim, neredeyse bir çatlak yer almaktadır. Bu, psikanalitik kuram ile Foucaultculuk arasındaki çatlaktır. *Cinsiyet Belası*'nın "Yasak, Psikanaliz ve Heteroseksüel Matrisin Üretimi" başlıklı bölümünde Butler –ister eşcinsel ister heteroseksüel olsun– toplumsal cinsiyet kimliğini "melankolik bir yapı" olarak gören çeşitli psikanalitik kuramları tartışır. Sözü edilen "melankolik yapı", ilk başta kaybedilen bir sevgi nesnesine bedende yer verilerek o kaybın inkâr edilmesiyle oluşmuştur

yorum. Bir düzeyde Butler'ın şu görüşüne katılıyorum: "'Ben'in öne sürülmesini olanaklı kılacak koşullar; anlamlandırma yapısı, bu adılın meşru ve gayri meşru söyleyişlerini düzenleyen kurallar ve adılın herkesçe kullanılmasını sağlayan anlaşılırlık koşullarını belirleyen pratikler tarafından yaratılmaktadır."[6] Bir kültürün anlatı kodları, "ben" adılına yüklenecek içeriği, bu adıla başvurulacak uygun zamanı ve kimin nasıl başvuracağını tanımlamaktadır. Yine de, öznelliği oluşturan birbirinden ayrı kodlar hakkındaki tarihsel ve kültürel inceleme ya da bireyselliğin söylemsel pratiklerinin oluşumu üzerine yürütülen tarihsel inceleme şu soruyu yanıtlamaz: Savunmasız ve yardıma muhtaç bir beden olan bebeğin, kendi dilini konuşma ve dünyasını tanımlayan karmaşık toplumsal süreçlerin içinde yer alma becerileri sayesinde ayrı bir benlik haline geldiği gelişimsel süreçte hangi mekanizma ve dinamikler bulunmaktadır? Buna benzer dinamik ve mekanizmalar sayesinde, eski Mısırlı çocuk-

(*Gender Trouble*, s. 66 ve sonrası). Ancak, yas ve melankoli üzerine geliştirilen bu psikanalitik düşünceler bir yandan toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumuna katkıda bulunurken, öte yandan Foucault'dan ödünç alınan "söylemsel/dilsel eleştiri" eğretilemesi tarafından engellenmektedir. Butler'ın ifadesiyle: "'Yasanın önünde/yasadan önce' bir cinsellik bulup onu birincil biseksüellik ya da kısıtsız bir çokbiçimlilik olarak tanımlama çabası yasanın cinsellikten önce geldiğine işaret eder. ... Fakat Foucaultcu baskıcı varsayım eleştirisini ensest tabusuna, bu paradigmatik baskıcı yasaya uygulamadığımızda yasanın *hem* izin verilen heteroseksüelliği *hem* de kural çiğneyen eşcinselliği ürettiğini görebiliriz. Bunların ikisi de birer *etkidir*, yasadan hem zamansal hem de ontolojik olarak sonra gelirler, yasadan önce gelen bir cinsellik olduğu yanılsaması ise yasanın kendi yarattığı bir şeydir" (s. 74). Arzunun yasadan önce gelmediğini, onun bir sonucu olduğunu vurgulayan bu Foucaultcu eleştiri, epistemolojik bilmeceler doğurur. Akla şu soru geliyor: "Kültürün yasası"ndan önce gelen, imlenmiş bir yönelime sahip cinsel arzunun olup olmadığını; ya da bütün insani arzuların özü itibariyle esnek olduğunu ve yönelimini kültürün etkisiyle edindiğini nasıl biliyoruz? Sorunun yanıtı: Bilmiyoruz; dahası arzunun "kökenleri"ni kuramsallaştırmak, geriye dönük bir düşünme biçimidir. Psikanaliz, bireyin geçmiş yaşamı aracılığıyla insan acılarının kaynağını yeniden oluşturan, geriye dönük bir kuramdır. Sözü geçen yeniden oluşum projesinde, cinsel bir çıkış noktası yer almaz; bireysel çözümlemede ya da kuramda, insan arzusunun "özgün biçimi"yle gözlemlenebileceği nokta olarak ulaşılıp önerilecek bir sahne de bulunmaz. Psikanalizin sonu gelmez. Aslında, bütün neden-sonuç dili burada yetersiz kalır. İnsan arzusunu dil kuralları ve bireysel hafızadan kırılıp yansımış olarak, sadece geriye dönük bir biçimde bilebilmemize karşın, arzunun tamamen dilsel olduğu ve kendisinden geriye hiçbir şey kalmaksızın dil içinde yok olduğu gibi bir sonuca varamayız. Psikanaliz, insan cin-

ların o kültürel topluluğun birer üyesi haline gelmeleriyle, Hopi çocuklarının toplumsal bireyselliklerini kazanmaları arasında hiçbir fark yoktur. Bireyselliği tanımlayan çeşitli kültürel kodlara ilişkin tarihsel inceleme, farklı toplumsal-tarihsel bağlamlar içinde kendiliği tanımlayan kültürel ve normatif içeriğe bakmaksızın, bebeğin toplumsal benlik haline geldiği o toplumsal süreçlerin incelenmesiyle eşit tutulamaz. İlk durumda, *yapısal süreçler* ile *toplumsallaşma ve bireyselleşme dinamiklerini*; ikinci durumdaysa, anlamlandırma ve anlam oluşumunun tarihsel ve yorumbilgisel süreçlerini inceleriz.

Cinsiyet Belası'nın sonuç kısımlarında Butler, faillik, kimlik ve politika sorularına geri döner:

"Failliğin" yerini belirleme sorunu genellikle "özne"nin olabilirliği, gerçekliliğiyle ilişkilendirilir; burada "özne"nin, baş etmeye çalıştığı kültürel sahadan önce gelen, sabit bir varlığı olduğu düşünülür. Kültürel olarak inşa edilmiş olsa bile özne faillik sahibidir; bu görüşte faillik genellikle kendine dönük düşünce yetisi olarak algılanır ve kültür içindeki yerleşikliğine rağmen dokunulmadan kaldığı varsayılır. Böyle bir modelde özne "kültür" ve "söylem"e *batıp bulanmıştır*, ama onlar tarafından kurulmamıştır. Öncesinde var olan öznenin çeşitli koşullara tabi oluşu ve bulanmışlığı, tümüyle o kültür ve söyleme *belirlenmemiş* bir faillik noktası oluşturmak için şart ad-

selliğinin özünde itaatsizlik bulunduğu konusunda ısrar eder; cinsellik, epistemolojik açıdan sadece dil dolayımıyla ulaşılabilir olsa da, özü itibariyle "dilsel" değildir. Bu özün eşcinsel, heteroseksüel ya da çokbiçimli sapık bir yapı taşıyıp taşımadığı sorusunun yersiz olduğunu, hatta cevabın bilinemeyeceğini düşünüyorum. Önemli olan nokta şudur: Her bireyde bedene ait bir hafıza ve dilsel varlığımızın somatik boyutunun maddiliği bulunmaktadır. Bunlar sadece dil ve beden hareketleri, nefret ya da rahatsızlık belirten mimikler, semptomlar ve fobiler gibi dilsel olarak yorumlanabilen ifade biçimleri aracılığıyla epistemik olarak ulaşılabilir olsa da, dil ve söylemselliğe indirgenemez. Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* adlı kitabında, bu sorulardan bazılarını, özellikle Foucault çerçevesiyle çizilen radikal inşacılığı ele almıştır.

Garip olan, bilinçdışını ve arzuyu "dilselleştirme" konusunda Jürgen Habermas'ın eleştiri kuramı ile Michel Foucault'nun söylem kuramının birbirine hiç de karşı olmamasıdır. Bkz. Joel Whitebook, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious", *Praxis International*, cilt 9, no. 4, Ocak 1990, s. 347-65; aynı deneme için bkz. Maurizio Passerin d'Entréves ve Seyla Benhabib (haz.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on the Discourse of Modernity*, Polity Press, 1995. Ayrıca bkz. Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT Press, 1995.

6. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, *a.g.y.*, s. 143.

dedilmiştir. Yine de, bu yöndeki akıl yürütme hatalı varsayımlar içerir: a) Failliğin yalnızca söylemsellik öncesi bir "ben"e atıfla kurulabileceği varsayımı (o "ben" söylemsel bir çakışmanın göbeğinde bulunsa bile) ve b) Söylem tarafından *kurulmuş* olmanın söylem tarafından *belirlenmiş* olmak anlamına geldiği ve belirlenimin de faillik imkânını engellediği varsayımı.[7]

Gerçekten de, sorulması gereken soru şudur: Söylem tarafından belirlenmeden nasıl onun tarafından oluşturulabiliriz? Toplumsal cinsiyetin edimsel oluşumuna ilişkin bir söz edimi kuramı, insan failleri̇n kendini belirleme kapasitelerini de açıklayacak, toplumsal cinsiyet oluşumu üzerine yeterince kapsamlı ve zengin bir açıklama sunamaz. Kişinin toplumsal cinsiyet kodlarını "dönüştürme"sini, hâkim söylemlere direnmesini sağlayan nedir? Bu tarz dönüşümlerin mümkün olabilmesi için, insan öznelerine hangi ruhsal, entelektüel ya da diğer yaratıcılık ve direniş kaynaklarını atfetmemiz gerekmektedir?[8]

Butler toplumsal cinsiyet oluşumunu benlik oluşumundan ayırmak istese bile, edimsellik kuramı yine de bireyselleşme ve toplumsallaşma süreçlerine ilişkin son derece determinist ve günümüzün toplumsal-bilimsel düşüncelerinden geri kalan bir görüşü öngörmektedir.[9] Öte yandan, herhangi bir insan failliğinin yaşayabilirliği, psikoseksüel gelişim ve olgunlaşma süreçlerini ampirik olarak anlamak için gereklidir.[10] Bugün bulunduğumuz noktadan bu so-

7. *A.g.y.*, s. 143. Vurgular özgün metinde yer almaktadır.

8. Alan Wolfe, kendilik kavramlarının göz ardı edilmesiyle, toplumsal kuram ve normatif düşünce açısından ne tür sonuçların doğacağına ilişkin aydınlatıcı bir açıklama sunmaktadır. Wolfe, sistem-kuramsal toplum bilimlerinin yanı sıra, postmodernizmde de şunu görmüştür: "İnsanların sahip olduğu yasa koyma, yasa uygulama ve yasa yorumlama kapasitelerine değer verilmemekte, bunun yerine, yasayı takip etme özelliği vurgulanmaktadır. Postmodernizmin, algoritmik adalet kavramlarıyla yaptığı flörtün bedeli ağardır: En başta radikal epistemolojilere esin veren özgürleşme, oyun ve kendiliğindenliğin inkârı." "Algorithmic Justice", *Cardozo Law Review*, "Yapıbozum ve Adalet Olanağı" özel sayısı, c. 11, no. 5-6, Temmuz-Ağustos 1990, s. 1415.

9. Bkz. *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, T. C. Heller, M. Sosna ve D. Wellbery (haz.), Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1986.

10. E. H. Erikson, *Childhood and Society*, New York: 1963; N. Sanford, *Self and Society*, New York, 1966; R. Blank, "Toward a Psychoanalytic Developmental Psychology", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1972, s. 668-710; Jane Loewinger, "The Meaning and Measurement of Ego Development", *American Psychologist*, no. 21, 1966, s. 195-206.

runları anlamlı bir biçimde incelemeye girişmek, kişiyi betimleyen eğretileme ve mecazların kodunu çözme yolunda bir diğer girişimi değil; toplumsal dilbilim, toplumsal etkileşimci psikoloji, toplumsallaşma kuramı, kültürel tarih ve diğer toplum bilimleri ile felsefe arasında gerçekleşecek ciddi bir alışverişi gerektirmektedir.

O halde, toplumsal cinsiyet oluşumu, kendilik ve kimlik sorunlarıyla ilgili olarak Butler'la aramızdaki anlaşmazlık iki düzeyde ele alınabilir: Birincisi, Butler edimsellik olarak toplumsal cinsiyet oluşumu görüşüyle ne tür ampirik toplumsal araştırma paradigmalarına öncelik tanımaktadır? Bunlar ontogenetik gelişim süreçlerinin açıklanmasında yeterli midir? İkincisi, hangi normatif faillik görüşü bu edimsellik kuramını izlemekte ya da bu kuram tarafından ima edilmektedir? Bu kuram bireylere atfetmek istediği faillik ve yeniden anlamlandırma kapasitelerini açıklayabilir mi? Böylelikle sadece özne oluşumunu değil, iktidar/söylem rejimleriyle karşı karşıya kalınca o kişinin gösterebildiği direnci de tarif edebilir mi? Kadınların mücadelesini anlamak için, günümüzdeki toplumsal cinsiyet kodlarını değiştirmeye çalışan gay ve lezbiyenlerin mücadelesini anlamak için, kuramcılar olarak en azından faillik, yeniden anlamlandırma ve altüst edici kullanım olanaklarını düşünürken gerekli olacak kavramsal alanı yaratmamız gerektiği konusunda Butler'a katılıyorum.

Butler ve Cornell'la aramızdaki anlaşmazlık farklı felsefi düşünce geleneklerinin belirlediği *paradigmalar arası* bir yapıya sahipken, Nancy Fraser'la aramızdaki farklılıklar *aynı paradigma içinde* yer almaktadır ve bu nedenle kuramsal paradigmaların çatışmasından çok, önem düzeyi ve nüans konularını içermektedir. Fraser'ın savunduğu gibi, eleştirel kuramla post-yapısalcılık arasındaki karşısavın kısır ve gereksiz olduğu ve bunun ötesine geçmemiz gerektiği söylenebilir. Yine de bu karşısavın "hatalı" olduğu konusunda kendisine katılmıyorum. Burada, ciddi ayrımlar ve gerçekten farklı kavramsal seçenekler söz konusudur.

Fraser'la aramızdaki çatışmanın nedenlerinden biri, Linda Nicholson'la birlikte yaptığı "postmodernist bir feminist kuram" çağrısıyla ilgilidir. Pragmatik ve yanılabilirci özelliklere sahip olan bu çağrı, "gerektiğinde çoklu kategoriler kullanıp tek bir feminist epistemolojinin sunacağı metafizik teselliden feragat ederek, yöntem

ve kategorilerini eldeki özgül göreve uyarlar" (bu kitapta). Bu araştırma paradigmasına yönelik kendi tercihlerinin karşısında beni kıyasıya eleştiren Fraser şu şikâyette bulunur: "Kendi iddiasının gerektirdiği orta konumu gözeteceği yerde, feminist tarih yazıcılığının *herhangi bir* anlamıyla postmodern olup aynı zamanda kurtuluşçu kaygılarını korumasından şüphe ederek görüşlerini sonuca bağlar" (bu kitapta). Buna vereceğim yanıt, Fraser ve Nicholson'ın savunduğu, eldeki görevlere kuramı uyarlarken benimsenecek tarafsız ve sağduyulu yaklaşımın postmodern olmadığıdır. Fraser kendi politik bağlılıklarını postmodernizme duyduğu yakınlıkla uzlaştırabilir, çünkü sonuçta sadece "postmodern"i "yeni pragmatist" tarih yazıcılığı ve toplumsal araştırmayla değiştirmiştir. Postmodernist tarih yazıcılığının ortaya koyduğu şey, Fraser'ın savunduğu gibi, araştırma ilgilerinin yön verdiği yöntemsel yaklaşımlara ait pragmatik çoğulculuk değil; tarihle edebiyat, gerçeğe dayalı anlatı ile hayali yaratım arasındaki ayrımları gitgide silikleştiren "estetik" bir üslup çoğalmasıdır. Tarih yazıcılığında postmodern eğilimlere genel bir bakış niteliğindeki makalesinde F. R. Ankersmith şunları yazar: "...tarih yazıcılığına dair görüşlerin ölçülemezliğinden –yani tarihsel görüşlerin doğasındaki farklılığın, araştırma konusu olarak yeterince tanımlanamamasından– dolayı, tarihsel tartışmanın anlamlı bir biçimde ilerlemesini güvence altına almak istiyorsak, her tarihsel görüş ya da geçmişe bakma biçiminde yer alan üsluba yoğunlaşmaktan başka bir şey yapamayız."[11]

İki önemli feminist tarihçi arasında son zamanlarda yaşanan bir tartışma, farklı tarih paradigmalarının yöntemsel kurulumuyla ilgili bazı kavramsal ve normatif "karşısavlar"ı büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır. Michel Foucault'nun postmodernist olup olmadığına yönelik son derece yersiz soruyu bir anlığına bir kenara bırakıp bunun yerine Foucault'nun söylem/iktidar felsefesinin top-

11. F. R. Ankersmith, "Historiography and Postmodernism", *History and Theory*, c. 28, no. 2, 1989, s. 137-53, buradaki alıntılarına 144. sayfadan yapılmıştır. Bence, Emmanuel Le Roy Ladurie'nin *Montaillou* adlı yapıtı, postmodernist tarih yazıcılığının iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Fraser *Montaillou*'nun anlatısı ile *Becoming Visible. Women in European History*, R. Bridentha, C. Koontz ve S. Stuard (haz.), Boston: Houghton Mifflin, 1987 adlı antolojide derlenen yaklaşımlar arasında fark yaratacak bir ayrımın bulunmadığını mı düşünürdü?

lumsal araştırma ve tarih yazıcılığı açısından taşıdığı anlama odaklanabilirsek; Linda Gordon ile Joan Scott arasındaki tartışma, belli anlatılabilimsel stratejilere ilişkin "kurtuluşçu" imalar hakkında dile getirdiğim bazı endişeleri ortadan kaldırmak için son derece aydınlatıcı bir rol oynayabilir.

Signs dergisinin Yaz 1990 sayısı, Linda Gordon ile Joan Scott arasında cereyan eden bir fikir alışverişine yer vermiştir; burada yazarlardan her biri, önce diğerine ait son kitabı değerlendirmiş, sonra da kendisi hakkındaki yazıya yanıt vermiştir.[12] Gerek çağdaş feminist tarih yazıcılığının, gerekse felsefe ve kültürel çözümleme tartışmalarının merkezinde, özne konumu ve öznellik yer almaktadır. 1880'lerin ilk yarısından 1960'lara kadar Boston'da çocukları kurtaran üç kurumun ele alıp tanımladığı biçimiyle aile içi şiddetin tarihini sunan Linda Gordon'ın kitabını gözden geçiren Scott, kitabın "basit toplumsal kontrol kuramlarını çürütmenin yanı sıra, refah politikalarının tepeden inme doğasını ve bu politiklardan yararlanan kişilerin edilgenliğini vurgulayan yorumları reddetmeyi amaçladığını" belirtir.[13] Bunun yerine Gordon, aile üyeleri ve mağdurlarla devlet kurumları arasında iktidarın müzakere edildiği interaktif bir ilişki modeli önerir. Öte yandan Joan Scott, Gordon'ın kitabında kadınları "etkin failler" olarak gösteren çok az kanıta rastlar. Scott, Gordon'ın kitabının başlığının –*Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence* (Kendi Yaşamlarının Kahramanları: Aile İçi Şiddet Politikası ve Tarihi)– "tarihsel bir gerçeklikten çok bir dilek, kaynakların kanıtlayacağı herhangi bir iddiadan çok siyaseten doğru bir formülasyon" olduğu gözleminde bulunur.[14] Buradaki yöntemsel güçlük ise, bize hemen Butler'ın "failliğin toplumsal ve kültürel kurulumu" üzerine iddialarını anımsatan bir biçimde, özlü bir anlatımla dile getirilmiştir. Scott şunları yazar: "Farklı bir faillik kavramsallaştırması, Gordon'ın içine düştüğü çelişkilerden kaçınabilir, kitapta yer verilen sosyal yardım çalışanla-

12. Bkz. *Signs*, c. 15, no. 4, Yaz 1990 içerisinde Linda Gordon'un *Heroes of Their Own Lives. The Politics and History of Family Violence* adlı kitabı üzerine Joan Scott'un incelemesi ve Joan Scott'un *Gender and the Politics of History* adlı kitabı üzerine Linda Gordon'un incelemesi, s. 848-60.

13. *A.g.y.*, s. 849.

14. *A.g.y.*, s. 850.

rıyla bu yardımları alanlar arasındaki karmaşık ilişkiyi daha iyi dile getirebilirdi. *Bu kavramsallaştırma, failliği, tek tek özerk öznelerin iradesine ait bir nitelik veya hususiyet olarak değil, söylemsel bir sonuç olarak görecektir; bu örnekte, ailelerin, toplumsal cinsiyetin ve aile içi şiddetin sosyal yardım çalışanları tarafından kurulmasının sonucu. 'Kurulum' fikrini, olumlu toplumsal sonuçları olan bir şey olarak görüp ciddiye alacaktır. (Çoğu yerde Gordon, 'kurulum' terimini 'tanımlama' ile eşanlamlı olarak kullanmaktadır; oysa tanımlamada, 'kurulum'un akla getirdiği maddilik bulunmaz.)* Ne de olsa, sosyal yardım kurumları sadece aile içi şiddeti baş edilmesi gereken bir sorun haline getirmekle kalmamış, aynı zamanda aile üyelerine başvurabilecekleri bir yer, bir sorumluluk anlayışı, harekete geçme nedeni ve direnişi düşünme yolu sağlamıştır" (vurgular eklenmiştir).[15]

Scott'un Gordon'ın kitabına yönelttiği eleştiride, kadınların tarih yazıcılığı içinde yer alan paradigmalar arasında bir çatışma görülmektedir.[16] Bu çatışma, şu iki tarih paradigması arasındaki gerilimden doğmaktadır: tarih "mağdurları" denilen grubun iktidarı müzakere edip yıktığı ve ona karşı direndiği toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk mücadelelerini aydınlatmakla görevli, Gordon'ın kullandığı aşağı paradigmada yer alan toplumsal tarih ile yukarıdan gelen toplumsal ve söylemsel kontrol mekanizmalarıyla mağdurların failliğinin "kurulumu"nu vurgulayan ve Michel Foucault'nun çalışmalarından etkilenen tarih yazıcılığı paradigması. Nasıl ki Michel Foucault'ya göre, mağdurların tarihinden değil, sadece mağdurlaştır-

15. *A.g.y.*, s. 851.

16. Nancy Fraser, buradaki itirazlara verdiği yanıtında, sözü edilen paradigmalar arasında zorlama bir seçim, bir ya/ya da seçeneği önerdiğimi ima eder gibidir; ayrıca, Joan Scott'un feminist tarih yazıcılığına ve kadınların tarihine yaptığı büyük katkıları bertaraf ettiğim yönünde imalara da yer vermektedir. Kesinlikle böyle değil! Her iki bilim insanının çalışmasından da çok şey öğrendim; sadece Joan Scott, üstkuramsal bir düzeye geçip tarih yazıcılığına ilişkin kendi bağlılıkları içinden bir epistemoloji ya da toplumsal kuram çıkardığında, kendimi onunla derin bir uyuşmazlık içinde buluyorum. Kanımca Joan Scott, burada sunduğu düşüncelerin bazılarında, Max Weber'le başlayan ve yürüttükleri gerçek toplumsal araştırmalarda bir şey uygulayıp bu araştırmalar üzerine ürettikleri yöntemsel düşüncelerde başka bir şey söyleyen toplumbilimcilerin şerefli geleneğini takip etmektedir.

manın kurulumunun tarihinden, yani mağdur kontrolü failliğinin tarihinden söz edilebilirse; Scott'a göre de yöntemsel açıdan merkezi bir yere sahip olan, aile içi şiddet mağdurlarının gerçek yaşamlarından çok, "aile içi şiddetin toplumsal kurulumu"dur.[17] Foucault için, her türlü direniş edimi, her yerde var olan söylem-iktidar bileşkesinin bir diğer görünümünden ibarettir; aynı şekilde Scott için de, iktidarla müzakere edip ona karşı direnen kadınlar yoktur; tarihte var olan tek mücadele, söylemlerin birbiriyle rekabet içindeki paradigmaları ve iktidar-bilgi bileşkeleri arasındadır.[18]

Burada biraz yavaşlayayım: Profesyonel bir tarihçi olmadığımdan, Joan Scott ile Linda Gordon arasındaki anlaşmazlığın tarihle ilgili değerlerini yargılayacak konumda değilim. Bunun yerine, burada yer alan kavramsal sorunlara dikkat çekiyorum. Scott'un Gordon'a yönelttiği eleştiride, toplumsal "faillik kurulumu"na ilişkin Foucault'nun ileri sürdüğü öncüllerin, Gordon'ın benimsediği aşağıdan tarih yaklaşımıyla nasıl yan yana koyulduğunu görüyoruz. Joan Scott'un görüşlerini paylaştığımızda, feminist tarih yazıcılığı yaklaşımlarından birini; Gordon'a katılıyorsak, başka birini izlemiş

17. Foucault'nun kendilik ve faillik görüşlerinin geçirdiği gelişim ve dönüşüme ilişkin duyarlı bir açıklama için bkz. Thomas McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, s. 67 vd.

18. Foucault'nun çalışmasının toplumsal-bilimsel eksiklikleri –toplumsal edim ve hareketleri yetersiz algılayışı; bir "iktidar/bilgi" rejiminin bir diğeri için yerinden edildiği süreç dışında, toplumsal değişime açıklama getirememesi; benlik ve kimlik oluşumuna ilişkin görüşlerinin güdüklüğü– eninde sonunda birbiriyle ilintilidir. Bu sorunlar, özellikle Almanya'da, Foucault'nun çalışmalarına yönelik eleştirel kabulün merkezinde yer almaktadır; oysa ABD'de Foucault, toplum ve kültür tarihçisi ve toplumsal kuramcıdan çok, filozof ve edebiyat eleştirmeni olarak okunmuştur. Sonuçta, Foucault'nun açıklayıcı çerçevesi eleştirel olmayan bir biçimde kabul edilmiştir. *Praxis International* içerisindeki (sonradan *Unruly Practices* başlıklı kitapta da yer almıştır, s. 17-34) "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions" adlı makalesinde Nancy Fraser, Foucault'nun çalışmasında yer alan bu sorunlara çok önceden dikkat çekmişti. Foucault'nun sosyolojik varsayımları, özellikle de modernite kuramına ilişkin enfes bir çözümleme için bkz. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985, s. 169-225; İngilizcesi: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, çev. Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

oluruz. Kuşkusuz burada, ya/ya da mantığının bulunmadığı, her iki yöntem ve yaklaşımın birbirinden yararlanıp bir şeyler öğrenmesi gerektiği de söylenebilir. Ancak, tartışmanın bütün taraflarına Polyanna çağrısı yapmadan önce, feministler ve diğerleri için postmodernist tarih yazıcılığında ne tür kavramsal kısıtlamalar bulunduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Bence Linda Gordon, konunun özünü gayet iyi dile getirmiştir: "Aslında, Scott'la aramızdaki ayrımlar toplumsal cinsiyet anlamlarına ilişkin çağdaş anlaşmazlıklara dayanmaktadır. Scott'un determinist bakış açısı, toplumsal cinsiyeti ötekilik ve kadınların mutlak susturulması tarafından gösterilen bir 'farklılık' olarak vurgulamaktadır. Bense toplumsal cinsiyeti, çelişki, belirsizlik ve çatışma içindeki ilişkiler üzerinden kadınların tabi kılındığı bir iktidar sistemini betimlemek için kullanıyorum – kadınların hiçbir biçimde kendilerini hep öteki olarak tanımlamadığı, sıkıştırılmış olmalarına rağmen seçimde bulunup bu seçimle yüzleşerek harekete geçtiği, direnişe karşı sürdürülen bir tabi kılmadır bu. Bunlar, birçok toplumsal cinsiyet versiyonundan sadece ikisidir ve hiçbir biçimde birbirlerine karşı konumlanmış değildir, ama konumuzla alakalı olan meseleleri aydınlatabilirler."[19]

Bir kez daha, bu karşısavların sahte değil, son derece gerçek olduğunu görüyoruz: Bundan böyle, tarihsel büyük anlatıların sonu konusunda varılacak görüş birliği, gerek sınıf mücadelesi etrafına odaklanan Marksist açıdan, gerekse ilerleme kavramı etrafına odaklanan liberal yaklaşım açısından, tek başına yeterli değildir. Böyle bir görüş birliğinin ötesinde, tarih yazıcılığı, politika ve bellek ilişkisi üzerine sorulan güç sorular başlar. Tarihe, mağdurların belleklerini, yitirdikleri mücadeleleri ve başarısız direnişlerini tazmin etmek için mi; yoksa kişileri oluşturan sonsuz "iktidar/bilgi" bileşkelerinin birbirini izleyen tekdüze sırasını tazmin etmek için mi yaklaşmalıyız? Linda Gordon'ın işaret ettiği gibi, bu yöntemsel yaklaşımlar aynı zamanda "toplumsal cinsiyet"i nasıl düşünmemiz gerektiğine ilişkin imaları da içermektedir.

"Toplumsal Cinsiyet, Biyolojik Cinsiyet ve Eşdeğer Haklar"[20] adlı daha önceki bir denemesinde Drucilla Cornell, toplumsal cinsi-

19. Linda Gordon, "Response to Scott", s. 852.

20. Bu deneme ilk olarak, "Sex-Discrimination Law and Equivalent Rights"

yet kimliğiyle ilgili olarak yapıbozum yönteminden çıkmış gibi görünen mistikleştirici tabirlere yönelttiğim eleştiriyi kınamıştı. Çağdaş yapıbozumcu eleştirinin erdem ve sınırlarına ilişkin daha ciddi bir fikir alışverişi, başka bir vesileyi beklemek zorunda.[21] Daha genel olarak Cornell, Butler'ın da kıyasıya eleştirdiği iddiama karşı, belli çağdaş Fransız felsefelerinden çıkan kendilik ve faillik görüşlerinin, kadınların özerklik, faillik ve eşitlik için verdiği mücadeleyi tutarsız, sorunsal ve kavramsal açıdan karışık olarak yansıttığını ileri sürmüştü. Yapıbozumcu felsefe ile bağlantı içinde bulunan Lacancı psikanaliz temalarını yalın bir biçimde ve beceriyle yeniden işleyen Cornell, feminist kuram ile eleştirel hukuk çalışmalarının kesiştiği noktada kendisine özgü bir ses yaratmıştır. Benim sorguladığım da, işte bu sentezin doğası ve tutarlılığıdır.

Eleştirel hukuk kuramcısı olarak yazarken Cornell, Amerikan liberilizmi ve hukuk sisteminin normlarına yönelttiği içsel, içkin bir eleştiriden hareket eder. Örneğin, "Toplumsal Cinsiyet, Biyolojik Cinsiyet ve Eşdeğer Haklar" başlıklı denemesinde toplumsal cinsiyet, cinsellik ve fizyolojik cinsiyet arasındaki ayrımı belirledikten sonra Cornell, *Bowers-Hardwick* davasında eşcinselliği oğlancılığa indirgeyen Yargıç White'ın çoğunluk oyunu eleştirmiştir. Cinsiyet (fizyolojik, bedensel özellikler), toplumsal cinsiyet kimliği ("dişi" ile "erkek" arasındaki ayrımlara karşılık geldiği kabul edilen iki türün sosyo-kültürel ve ruhsal kurulumu) ve yaşanan cinsellik (dişi fizyolojik özelliklerine sahip bir kadının bir erkekle ilişkisinde kendisini "dişi" ya da bir kadınla ilişkisinde kendisini dişi veya erkek olarak tanımlaması) arasındaki ayrım ilginç ve yararlıdır. Cornell bu ayrım sayesinde Temyiz Mahkemesinin eşcinselliği –heterosek-

başlığıyla *Dissent*'de yayımlanmıştı (Yaz 1991, s. 400 vd.) ve "Gender, Geschlecht und gleichtwertige Rechte" başlığıyla buradaki fikir alışverişimizin Almanca orijinalinde yer almıştı. Bkz. Benhabib, Butler, Cornell ve Fraser, *Der Streit um Differenz* (Frankfurt: Fischer, 1994), s. 80-105. Cornell'ın "Etik Feminizm Nedir?" başlıklı denemesiyle bu kitaba bulunduğu katkıyı göz önüne alabilmek için, özgün metindeki açıklamalarımın kapsamını genişlettim.

21. Derrida'nın son zamanlarda çıkan politik yazılarından bazılarına ilişkin daha detaylı bir açıklama için bkz. bana ait "Democracy and Difference. The Metapolitics of Lyotard and Derrida", *Journal of Political Philosophy*, c. 2, no. 1, 1994, s. 1-23.

süel çiftlerin de rahatlıkla uygulayabileceği– belli bir tür bedensel edime indirgeyerek, eşcinsel kimliği mutlak bir nesne haline getirdiği saptamasında bulunmaktadır.[22] Fakat böyle bir ayrım, yapıbozumun yanı sıra, farklı birçok psikanalitik ve felsefi geleneğe dayanarak çizilebilir. Nancy Chodorow ve Jessica Benjamin örneğinde görüldüğü gibi, son zamanlarda ABD'de kendini gösteren feminist psikanalitik çalışmalar da bu tarz ayrımlarla işlemektedir.[23] Lacan psikanalizi ya da Derrida yapıbozumu kadar karmaşık ve bulanık bir yapıyı, sadece bu zeminler üzerine oturtmak olmaz. Cornell'ın başka bir yerde, bu gelenekler lehinde daha kapsamlı bir tartışma sunduğunu biliyorum.[24]

Ancak bu kavramsal çerçeveler ile Cornell'ın üstlendiği hukuk kuramı eleştirisi arasındaki ilişki olumsal ise, bu durum politik/ya-

22. Bkz. "Bowers-Hardwick davası" (Ekim 1985), *United Stated Reports*, c. 478. Yargıç White şunları yazmıştır: "Dava, genel olarak rıza gösteren yetişkinler, özel olarak da eşcinseller arasında gerçekleşen oğlancılığa karşı yasaların makul ya da arzu edilebilir olup olmadığını hükme bağlayacak bir karar gerektirmemektedir ... Arz edilen konu, Federal Anayasa'nın *oğlancılık yapmak üzere eşcinsellere* temel hak verip vermeyeceği, böylelikle, bu tarz davranışları uzun zamandır yasadışı kabul eden birçok Eyalet yasasını geçersiz kılıp kılmayacağıdır ... O davalarda [evlilik, çocuk doğurma vb. hakların mahremiyetiyle ilgilenen davalar kastedilmektedir –SB] beyan edilen haklardan hiçbiri, bu davada ileri sürülen ve eşcinsellerin oğlancılık davranışlarında bulunabileceğini iddia eden anayasal hakla benzerlik içinde değildir." 478 ABD, s. 190-1.

23. Bkz. Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1989, özellikle "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective", "Feminism, Femininity and Freud" başlıklı bölümler; Jessica Benjamin, *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books, 1988. Lacan psikanalizine karşı süren kuşkuculuğumun kaynağında, Lacan'ın kadını psikoseksüel gelişimin öznesi olarak çözümlememesi, sadece kadınla ilgili erkek fantazilerine değinmesi ve dişi yaradılışını erkek imgesel alanının amaçları açısından ele alması yatmaktadır. Erkek ile dişi psikoseksüel gelişimlerinin simetrik olmadığı ve toplumsal cinsiyet asimetrilerinin Lacan çerçevesine basitçe "oturtulamayacağı"nı savunan feminist psikanaliz kuramcılarının görüşlerini ikna edici buluyorum. Lacan çerçevesine Cornell'ın beslediği güvenin, sözünü ettiğim konudan neden etkilenmediğini bir türlü anlamıyorum. Bkz. Teresa Brennan (haz.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, New York: Routledge, 1989, bu konulardan bazılarını incelemek için özellikle s. 8 vd. Ayrıca, bkz. *Thinking Fragments* içerisinde Jane Flax'in Lacan eleştirisi, s. 100 vd.

24. Bkz. Drucilla Cornell, *Beyond Accomodation. Ethical Feminism, Deconstruction and the Law, a.g.y.* ve *Philosophy of the Limit, a.g.y.*

sal normatif iddialarla postmodernist felsefi konumlar arasındaki ilişki açısından ne önermektedir? Cornell, ütopik bir dişi cinselliğini yeniden yazmak için kadın imgeselini genişletme görevinin, feminist kuram ve politika için yeterli olacağını mı düşünmektedir? Ben feminist politikalarda estetiğe yer verilmesine kuşkuyla yaklaşıyorum ve yaklaşacağım. Bu tutumum, estetiği bertaraf etmemden değil; Max Weber ve Jürgen Habermas gibi, estetik, etik, hukuki ve politik alanların mantığının modern toplumlarda birbirinden ayrıldığını düşünmemden kaynaklanıyor. Yaşayan bir kültürde ve gelişmekte olan bir toplumsal düzende bu alanların rekabet içeren, sürekli ve eleştirel bir etkileşim içinde bulunması gerekse de, bunların arasındaki sınırları bulanıklaştırmak hiçbir kuramsal ya da politik kazanç sağlamaz.[25]

Eleştirel hukuk kuramcısı olarak yaptığı çalışmalarında Cornell, baskı altındaki toplumsal ve cinsel azınlıkların hak iddialarını ifade edebileceği kurumsal ve söylemsel bir alan yaratmak için, liberal demokrasilere ait politik ve yasal sözcük dağarcığını kaçınılmaz olarak kullanmaktadır. Cornell'ın diline kulak verin: Cornell, Amartya Sen'in tanımına dayanarak, eşdeğer haklardan gücü kullanabilme ve refah eşitliğini anlamaktadır. Burada gücü kullanabilmek, "farklı yaşam biçimleri arasında *kişinin özgürce* seçim yapabilmesini yansıtmaktadır" (Sen); "kadınların üreme kapasitelerine ... nasıl *değer verilip* koruma sağlanır?"; "dişinin değersizleştirilmesi ve heteroseksüelliğin 'normal' olarak tanımlanması, kadınların ve eşcinsellerin 'cinsiyet' ya da cinselliklerinden *utanç* duymadan içinde bulundukları topluluğa katılmalarını zorlaştırmaktadır"; "normal heteroseksüel ile anormal eşcinsel 'cinsel kimlik' arasındaki ayrım –*bu kimlik, yetişkinlerin rızasına dayandığı sürece*– kültürel olarak kurulmuştur" (vurgular eklenmiştir). Bu, "eski moda" hümanist liberal-demokratik kuramın dilidir: Kişileri susturup aşağılamak yerine, onların özerklik ve bireyselliklerini artırması için hukuka yapılan çağrı; baskı altındaki azınlıkların –gay erkeklerle lezbiyen kadınların– eşit insan değeri ve haysiyetine sahip olduğunun

25. *Eleştiri, Norm ve Ütopya. Eleştirel Teorinin Temellerine Dair bir İnceleme* (çev. İsmet Tekerek, İstanbul: İletişim, 2005) başlıklı kitabımda, modernite koşulları altında değer ayrımı sorunuyla ilgilendim.

teyit edilmesi ve bu insanların "utanç" içinde bırakılmalarına bir son verilmesi için yapılan çağrı; son olarak, "yetişkinler arasında rızaya bağlı cinsellik" kriterinin dile getirilmesi ve böylelikle zoraki eşcinselliğin, çocuklara yapılan tacizin ve oğlancılığın, korunması gereken cinsellik kategorisinden çıkarılması... Bence, "evrenselci" özelliğe sahip bu ahlaki/hukuki/politik tabirlerde ısrar etmekte herhangi bir sakınca yok. Sadece, görünüş itibariyle bile ne Lacan ne de Derrida demokratik-liberal hümanizmin dilini onaylarken, Cornell bu iddialara biçim vermek için nasıl ve neden Lacancı ya da Derridacı bir projenin vazgeçilmez olduğunu düşünür, anlamıyorum.

Kuşkusuz Cornell'ın da bildiği gibi, ikimizin paylaştığı "Öteki ile ve daha genel olarak ötekilikle şiddet içermeyen bir ilişkiye duyulan özlem", benim durumumda Adorno'nun, onunkindeyse Adorno kadar Levinas'ın da etkisiyle çalışmamıza girmiştir.[26] Sadece, adalet ile etik olan arasında ayrım yaparken bu formülasyonun yetersiz kaldığını düşünüyorum. Adalet, herhangi bir sevgi beslemediğim, hatta iğrenç bulabileceğim bir ötekinin ötekiliğine sadece şiddet içermeyen bir biçimde değil, aynı zamanda saygıyla yaklaşmamı gerektirmektedir. *Bowers-Hardwick* davasının ele alındığı örneğe geri dönecek olursak: Bu kararın adaletsizliği ve politik huzur ile eyalet haklarını koruma maskesi altında cinsel bir azınlığı haklarından mahrum bırakan Temyiz Mahkemesi'nin, verdiği kararla tarihindeki en kötü politik fırsatçılık örneğini sunmuş olması, çoğunluk oyunun "ötekinin ötekiliği" karşısındaki sınır tanımayan saygısızlığından kaynaklanmaktadır. Yargıç White ve diğerlerinin eşcinsel erkeklere anlayış, empati ya da etik bağlılık beslemelerine gerek yoktur; ancak yaşamlarına bireysel olarak göz yummadığı bu kişilerin, vatandaş olarak farklı olma ve bu farklılığı uygulama haklarına saygı duymak zorundadırlar. Hukuki ve politik soruların zorları, toplumsal bir düzenin birlikte yaşayabildiği ya da yaşamak isteyeceği, kabul edilebilir, adil ve haklı farklılık sınırlarını tanımlamak zorunda kaldığımız noktada başlar. Öteki ile şiddet içermeyen bir ilişki kurma emri, gerek medyada gerekse kurumlarda, gerek ki-

26. Bkz. Drucilla Cornell ve Adam Thurschwell, "Feminism, Negativity, Intersubjectivity", *Feminism as Critique*, Benhabib ve Cornell (haz.) Minnesota: Polity Press, 1987, s. 143 vd. ile bana ait *Eleştiri, Norm ve Ütopya*.

şisel ilişkilerimizde gerekse genel olarak kültürdeki tutumlarımıza nüfuz etmesi gereken etik bir emirdir. Yine de bu emir, tek başına adaletin temeli olarak işleyemez; tam aksine, ne kadar farklı olursa olsun her insanın saygı borçlu olduğumuz bir birey muamelesi görmesi gerektiğini ima etmesiyle, evrenselci bir adaleti önkabul olarak alır. Bu evrenselci adalet normunu öteki ile şiddet içermeyen bir ilişki kurma emrinin içeriğinden ayırmazsak, ötekinin kimliğini tehlikeli bir biçimde tanımlamadan bırakmış oluruz. Ötekilik tanımlarını, şu ya da bu topluluğa üyeliği bakımından özel bir saygı beslememiz gereken tanımlar olarak kabul etme riskini taşıyoruz. Ben, etnomerkezci, dinsel, dilsel, cinsel, ırkçı ve ulusal ötekilik tanımlarını engellemek için, evrensel adalet normlarının yerine getirildiğinden emin olmak için, "genelleştirilmiş" ve "somut" öteki arasında bir ayrım yapmaya çalıştım.[27] Cornell'la paylaştığım etik feminizm projesi, sadece Öteki ile şiddet içermeyen bir ilişkiye yönelme emrine dayandırılabilir mi? Bu emrin ne toplumsal eleştiriye temel teşkil edecek kadar kavramsal ne de politik açıdan zengin ve farklılaştırılmış olduğunu düşünüyorum.

Toplumsal eleştirinin "normatif temelleri"nden tam olarak, evrensel ahlaki saygı normlarını gerekçelendirecek kavramsal olanağı ve rasyonel zemine oturtulmuş bir eşitlikçi karşılıklılık ilkesini kastediyorum –ne eksik, ne fazla. Kitapta yer alan meslektaşlarımdan çoğu bunu bile bir bakıma fazla bulsa da, ben sözünü ettiğim noktayı görmezden gelmeyi istemenin, kendi gölgemizin üzerinden atlamayı istemek olacağını düşünüyorum. Daha tartışmalı olan konu, bu tarz normatif gerekçelendirmelerin gerekli olup olmadığı değil –bunlar olmadan ne yapardık bilmiyorum– bir derece özcülük ve aşkıncılık olmadan ahlaki ve politik evrenselciliğin felsefi açıdan inandırıcı olup olmayacağıdır. Başka bir yerde, eleştirel toplumsal kuramın "temelci olmayan" bir biçimde gerekçelendirilmesi gerektiğini savunmuş ve bu gerekçelendirme stratejisini *Situating the Self*[28] (Benliğin Konumlandırılması) başlıklı kitabımda genişletmiştim.

27. Bkz. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernizm in Contemporary Ethics*, Routledge, 1992 içinde Giriş bölümü ve s. 148-78.

28. Bkz. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya. Eleştirel Teorinin Temellerine Dair bir İnceleme*, *a.g.y.* ve *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism*, *a.g.y.*

Kuramsal açıdan, oturduğumuz dalı kesmekten kaçınmalıyız; bununla birlikte, kadınlar olarak farklılıklarımızı yansıtması için bu dalı budamalı ve onun çiçek vermesini sağlayacak bütün fırsat ve olanakları kullanmalıyız. Bu nedenle, hepimizi temelleri düşünmeye çağırıyorum; bu temeller, Butler'ın da gözlemlediği gibi, kuşkusuz olumsaldır, zira modernite projesinin kendisi olumsal bir tarih projesidir. Politik olarak, iki sorunsal alternatiften uzak durmalıyız: bir yandan, sanki eleştiriden muaf mış gibi, gerçekten var olan kapitalist demokrasileri savunmak adına belli norm ve ideallerin yatıştırıcı kullanımı; diğer yandan, "liberalizmin sürekli azınlıkları"nın[29] hakları için verilecek mücadeleyi Amerikan, Fransız ve Rus devrimleriyle birlikte pek çok emperyalizm karşıtı, evrenselci mücadelenin açtığı alandan başka bir zemine oturtabileceğimizi düşündüren "*goşist*" yanılsama. "Öteki"ni romantikleştirmemeliyiz (maalesef Judith Butler, Saddam Hüseyin'e ilişkin hiç de eleştirel olmayan saptamalarıyla bunu yapıyor). 16. ve 17. yüzyıllardan beri modernite projesi, evrensel bir proje olmuştur; bu süreçte tek biçimli ve monolitik "ötekiler" bulunmaz.[30] Modernite projesinin bir şekilde temas ettiği bütün kültürlerde, özgürlük, eşitlik ve insan haysiyeti için savaşmış olanların yanı sıra, bu çağrıya direnenleri de görüyoruz. Feminist kuram, evrenselci ideallerin önce ortaya çıktığı, sonra da sürekli olarak tartışılıp harekete geçirildiği, meydan okunup değiştirildiği modernite diyalektiğine kaçınılmaz olarak sıkışmıştır.

29. Bkz. Judith N. Shklar, *Legalism. An Essay on Law, Morals and Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964, s. 224.

30. Bkz. S. N. Eisenstadt (haz.), *Patterns of Modernity*, c. 1, *The West*, New York: New York University Press, 1987.

6

Dikkatli Bir Okuma İçin

Judith Butler

Mart 1994:

Eylül 1990'da yazdığım bir denemeye ek olarak, hem Seyla Benhabib ve Nancy Fraser'ın dile getirdiği eleştirileri yanıtlamak hem de Drucilla Cornell'ın bu kitaptaki yazılarına cevaben birtakım önerilerde bulunmak istiyorum. Söz konusu denemelerin 1995 yılında yayımlanmış olması bile onları bir bakıma eskimiş ve geçersiz kılıyor. "Olumsal Temeller" tartışmacı bir biçemle kaleme aldığım, bugün olsa aynı şekilde yazmayacağım bir konferans metniydi. O zamanlar, kendimi bir savaşa girmiş gibi algılıyordum: Post-yapısalcı söylemin feminist kurama girmesine verilen, muhakeme edilmemiş ve endişeli yanıta, bu şikâyete karşı ileri sürülen bir dizi muhakeme edilmiş yanıtla karşılık vermek gerektiğini düşünüyordum.

Ancak zaman içinde, bunca zaman bilmem gereken şeyi, yani Nietzsche'nin de bildiği gibi, makul olana yönelik arayışın, ortaya çıkarılması ve değiştirilmesi olanaksız olmasa bile zor olan başka tür yatırımların alanı ve aracı olduğunu anladım. Fakat bu tez kabul görmediğinden, tartışmayı engelleyen bir çıkmazla karşı karşıyayız. Bu elbette üzücü bir durum. Ve sonuç itibariyle, bu kitap girişimini de üzücü buluyorum. Bir bakıma, bu kitabı yapılandıran şey, kitabın ilerlediği terimler içinde konuşulamaz hale geliyor. Zira bir konumun doğru, tutarlı ya da ilginç olup olmadığı sorusu; işgal ettiğimiz alanı neden savunduğumuz, bize ne vadettiği, bizi neye karşı korumayı vadettiği sorularından daha az bilgilendirici. Ne yazık ki bu sorulara yönelen bir söyleşi bu kitapta gerçekleşmiyor.

Bu tartışmada, düşünce biçimlerimizin dayanak ve öngörülerine ilişkin en az muhakeme edilmiş bağlılıklarımıza kuşkuyla yaklaşan bir dizi sorgulamaya açık olmak yerine; çoğunlukla diğer iddialara karşı savunmaya geçtiğimiz ve iddiada neyin risk altında olduğunu öğrenmeyi reddettiğimiz bir tür "konum alma" içine girdik. Bu durumun oluşmasında, diğer yazarlar kadar benim de payım var. Kendimi Paul Gilroy'un *The Black Atlantic*[1] (Siyah Atlantik) adlı yapıtını okurken buldum; Benhabib'in modernite anlatısını ilginç bir dille ifade eden yazarın bu anlatıyı kullanış biçimine ilişkin notlar alıyordum. Gilroy, Avrupa'daki kurtuluş anlayışı ile bağdaştırılan modernite anlatısının köleliği de mecburen beraberinde getirip kurumsallaştırdığını ve bu kurumun tarih için kurtuluşçu bir yörünge yararına öne sürülen iddiaların altını oyduğunu kabul etmekle birlikte; köleliği yenme mücadelesinin, bu kurtuluşçu anlatıdan önemli ve yaşamsal bir yarar sağladığını da açıkça ortaya koyar. Bu konum, bir yandan "kurtuluşçu" modernite anlatısının dışlayıcı gücünü kabul etmesi, diğer yandan da bu anlatının, sanki bu dışlamayı yenmek için işleyen yeniden bağlamsallaştırmaya ve yeniden anlamlandırmaya açık olduğu konusunda ısrar etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bana göre önemli olan şudur: Bu konum, modernist anlatının *hem* dışlayıcı etkileri üzerinde, *hem de* insan özgürlüklerini genişletip pekiştirmeye yönelik ortak tasarıya hizmet eden kültürel bir kaynak olarak yeniden gözden geçirilebilen ve yeniden ifade edilebilen konumu üzerinde ısrar eder. Gilroy'un Benhabib'den ayrıldığı nokta, modernite anlatısına, tarihsel bir yararlılığa sahip olan ama aşkın bir dil açıklamasına ya da bu açıklamanın örtük veya nihai amaçlarına dayanmayan kültürel bir kaynak ve yeniden anlamlandırılabilen bir gelenek olarak yaklaşmasıdır. Sanırım buna, modernizmin pragmatik uyarlaması adı verilecektir; ama belki de daha önemlisi söz konusu uyarlama, bu tür anlatıları bağlamsallıktan *çıkarmanın* politik yararını onaylayıp bunu onları *yeniden* bağlamsallaştırma imkânının bir koşulu olarak görür: Bu, bir anlatının açıkça tasarlanmadığı politik bir amaç için uyarlanmasıdır. Güncel politika bağlamında, böylesi bir (yanlış) uyarlamanın önemli olduğunu kabul ederim. Ayrıca bir "temel"i uyarlamanın, onun temel-

1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, s. 1-41.

lendirme sonrası yararlılığını onayladığını vurgulamak isterim.

Zira politik açıdan elimizde bulunan, tarihsel olarak geçici olan ama sırf bu yüzden içinde yer alınması daha az gerekli olmayan bir dizi meydan okumadır. Dünyanın içinde bulunduğu durumu politik açıdan değerlendirmeden ve dönüşüm amacıyla olayların içinde aktif olarak yer almadan önce "dayanaklarımız"ı felsefi ya da epistemolojik açıdan belirlememiz gerektiğini düşündüğümüzde, gerçekten kökten bir hatanın işlendiği görüşündeyim. Her politik hareketin kuramsal öngörüleri bulunduğunu ileri süren iddia, bu tür öngörülerin hareketten önce belirlenmesi gerektiğini savunan iddia ile aynı değildir. Sözü edilen öngörüler, ancak o hareket içinde, onunla birlikte ifade ediliyor ve bu ifadenin olanaklı kıldığı düşünsel bir duruşla hazır hale geliyor olabilir. Politik yaşamın "normları"nı önceden koymak; politik diye nitelendirilecek uygulama türlerini önceden belirlemek ve hareket halindeyken bize hep bir derece bulanık gelen bir tarihin dışında politikayı müzakere etmeye çalışmak anlamına gelir.

Yine de, normların koyulması, gayelerin olumlanması, daha demokratik ve katılımcı olan politik yaşam olanaklarının ifade edilmesi bir zorunluluktur. "Evrenselliğin" durumu için de aynı iddiada bulunacağım. Bu anlamda, *Fables of Desire*[2] (Arzu Masalları) adlı kitabında Helga Geyer-Ryan, "gizliden gizliye sınırlandırılmış bir evrenselliğe yönelik kışkırtıcı eleştirinin, olsa olsa retorik bir özelliğe sahip olabileceği" (s. 181) görüşünü savunup ardından da Gilroy'un görüşlerinin yankısı gibi, "ataerkil sömürü çıkarları içinde bu kavramların gayretkeşlikle saptırılıp yoksullaştırılması, onların 18. yüzyılda ifade ettiği ve bugün de sahip olmaya devam ettiği kurtuluşçu güç ile karıştırılmamalıdır," (s. 191) iddiasında bulunarak bana yaratıcılıkla karşı çıkmıştır. Retorik olanın anlamsal açıdan boş olanla eşit tutulduğu denklemi sorgulasam da, "evrenselliğin" radikal bir yanlış kullanıma maruz kalması gerektiği görüşüne katılıyorum. Öte yandan, "evrensellik" terimiyle kastedilen şeyin farklılık gösterecek ve çeşitli biçimlerdeki kültürel ifadesinin, söz konusu iddianın kültürlerarası konumuna karşı işleyecek olması

2. Cambridge, İngiltere ve Cambridge, Mass.: Polity Press, 1994. Bkz. 11. Bölüm, "Enlightenment, Sexual Difference, and the Autonomy of Art".

kesinlikle sorun yaratacaktır. Bu, evrensel olana hiçbir gönderme yapılmaması gerektiği ya da evrensel olanın bizim için bir olanaksızlık haline geldiği anlamına gelmez.[3] Aksine bütün bunların anlamı, ifade etme ediminin her zaman aynı olmayan kültürel koşullar altında gerçekleşmesi ve "evrensel" teriminin tam da evrenselden daha az kapsayıcı olan bu kültürel koşullar sayesinde bizim açımızdan anlam kazanmasıdır. Bu, evrensel bir tavır benimseme konusunda her buyruğun karşılaşacağı paradokstur.

Herhangi bir kültürde evrensel olarak verildiği düşünülen bir dizi hak, başka bir kültürde evrenselleştirilebilirliğin sınırına işaret ediyor olabilir. Örneğin: "O insanlara o hakları verirsek, bildiğimiz biçimiyle evrensellik temellerinin altını oymuş olacağız." Bu durum, lezbiyen ve gay insan hakları alanında benim için özellikle açıklık kazanmıştır. Adı geçen alanda "evrensel" terimi tartışmalı bir içeriğe sahiptir; ayrıca çeşitli kültürler ve insan haklarını savunan belli başlı çeşitli gruplar, şu kuşkuları dile getirir: Lezbiyen ve gay insanlara hakkıyla "insan" ibaresi içinde yer verilmeli midir ve varsayılan bu haklar, evrensel olduğu kabul edilmiş haklar kapsamını yöneten mevcut uzlaşımlara uyar mı?

Şunu göz önünde bulundurun: Evrensel olduğu kabul edilmiş haklar kapsamını yöneten mevcut uzlaşımların bulunduğunu iddia etmek, evrensel haklar kapsamına bir seferde kesin olarak karar verildiğini iddia etmek anlamına gelmez. Aslında, evrensel olan sadece kısmen dile getirilmiş olabilir ve biz de onun alacağı biçimi daha bilmiyor olabiliriz. Bu anlamda, evrensellik kapsamını yöneten mevcut uzlaşımların olumsal ve kültürel özelliği, "evrensel" kavramının yararını ve önemini inkâr etmez. Sadece, evrensellik iddiasının henüz tam ya da son bir ifade şekli almadığı ve bunun ötesinde nasıl ifade edileceğinin, hatta ifade edilip edilmeyeceğinin zaman içinde anlaşılacağı anlamına gelir. Gerçekten de, evrensellik kapsamını yöneten mevcut uzlaşımlar böyle bir iddiayı kesinlikle engellerken bile, verilen bir dizi hakkın evrensel olduğunu iddia etmek

3. Bkz. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, a.g.y., 1., 3. ve 7. bölümler; ayrıca bkz. Adam Phillips'in verdiği yanıtla birlikte yazara verilen yanıtın yer aldığı "Melancholy Gender/Refused Identifications", *Psychoanalytic Dialogues*, Nisan, 1995.

politik açıdan önemli olabilir. Böyle bir iddia, evrenselliğin köklü bir şekilde yeniden ifade edilmesini kışkırtma olasılığını barındırır. İddianın saçma, kışkırtıcı, ya da etkili olması; ileri sürüldüğü ortak güce, ileri sürüldüğü ve karşılandığı kurumsal koşullara, iş başındaki tahmin edilemeyen politik güçlere bağlıdır. Fakat başarısının belirsizliği, iddiada bulunmamak için yeterli bir neden değildir.

Evrensele ilişkin birbiriyle rekabet içinde bulunan iddialar öne sürüldüğünde, kültürlerin hazır yapılmış bir evrenseli örneklendirdiğini değil; evrenselin hep kültürel olarak ifade edildiğini ve zor bir süreç olan kültürel tercüme dışında, hiçbirimizin bu iddiayı nasıl okuyacağımıza ilişkin karmaşık süreci öğrenemeyeceğimizi anlamak bir gereksinim gibi görünür. Söz konusu tercüme, bütün kültürel örnekleri, öngörülmüş bir evrenselliğe indirgediğimiz kolay bir tercüme olmayacaktır; aralarında hiçbir iletişim olanağı bulunmayan radikal yandaşlıkların sıralanması da olmayacaktır. Kültürel farklılığın bize biçtiği görev, zorlu bir tercüme emeğiyle evrenselliği dile getirmektir. Bu tercüme emeğinde, birbirlerini temsil eden terimler süreç içinde dönüşür ve öngörülemeyen bu dönüşüm hareketi, evrenseli, ulaşılması gereken ve belki de –evcilleştirilmeye karşı direnmek için– hiçbir zaman tam ya da son biçimiyle ulaşılamayacak olan şeklinde oluşturur.

Ancak bu terimlerden herhangi birinin anlamı, oluştuğu çelişkilerin, kurumsal düzenlemelerin ve tarihsel koşulların dışında belirlenebilir olmayacaktır. Aşkın garantinin cazibesi, yani Nietzsche'nin ironik biçimde tasavvur ettiği anlamıyla, felsefenin "varoluşu düzeltme" vaadi, bizi politik yaşamın yaşanan zorluğundan uzaklaştırır. Felsefenin yaşamı kurtarıp yaşanabilir kılacak bir bakış sağlayacağı konusundaki bu ısrar, politik alanın *zaten* terk edilmiş olduğunun işaretidir. Zira bu alanda, kendileri olmadan tek bir adım atamayacağımızı düşündüğümüz o kuramsal kurulumlar, dayanıksız, bağları çözülmüş ve paramparça; ama aynı zamanda da tercümeyle yeniden bağlamsallaştırılmış ve yeniden şekillendirilmiş, temelcilik sonrası bir politikanın ustalıkla işlendiği kaynaklar olarak yaşanma süreci içinde bulunur. Gerçekten de bu kurulumların dayanaksızlığı, günümüz failliğinin biricik koşulu, şu sorunun sorulmasını sağlayan koşulun ta kendisidir: Ne yöne gitmeliyiz?

Nasıl politik olarak her şeyin ortasında, başı sonu olmayan bir

noktada yaşayabildiğimizi öğrenmekten, duymaktan ve okumaktan bizi alıkoyan; dayanağı, o emin demiri, o aşkın ve dolayısıyla temelde dini teselliyi sürekli olarak gerçeğe dönüştürme ihtiyacıdır. Aslında, "post-yapısalcılık"ı emin bir dayanak olarak seçmek, "sözde aşkın pragmatik"i seçmek kadar büyük bir hata olacaktır. Politik olarak her şeyin ortasında yaşamaktan, politik olanı saf bir akış ya da sürekli bir değişim olarak yaşamayı kastetmiyorum. Kuşkusuz bu, arzu edilmediği gibi olanaksızdır da. Sanırım bu nokta, Drucilla Cornell'ın "dönüşüm" üzerindeki vurgusunun merkezini oluşturmaktadır: Özneler olarak eksiksiz, aşınmamış, tartışma götürmez, öngörülmüş ve zorunlu olduğumuz bilgisini önceden talep edersek; kim olduğumuza, kendimizi yeniden düşünmeye bizi zorlayan bir tartışmaya, "yer"lerimizin ve "dayanak"larımızın yeniden biçimlendirilmesine ilişkin bir dönüşüme nasıl açık olacağız? Böyle bir bilgi politik bir gereklilik midir, yoksa politik savunmacılığın ve bölgeciliğin esası, ne olduğumuzu mutlaka bulanık olarak kuran ve bir yaşam biçimi olarak sonsuz çatışmayı garantileyen geleceğin engellenmesi mi? Her zaman ve zaten aşkın dayanağını bilen, sadece ve hep o dayanaktan konuşan bir "faillik" kavramı, ne tür bir faillik olacaktır? Bir şeye bu kadar dayanmak ona neredeyse gömülmek anlamına gelir: Ötekiliği inkâr etmek, tartışmayı reddetmek, demokratik yaşam tarafından daima ortaya atılan kendi kendini dönüştürme riskini almamak yani muhafazakârlık dürtüsüne boyun eğmek anlamına gelir.

Aşağıda yer alan "yanıt"ın büyük bölümü, 1993 şubatında tamamlanmıştı. Düşünürler olarak aramızda cereyan eden bu anlaşmazlıkların, şimdilerde genel entelektüel yaşama hâkim olanlardan daha az çarpıcı olduğunu düşünüyorum. Dördümüz de, "feminizm"i ya da "feminist kuram"ı günümüzde ifade edildiği biçimiyle temsil edemediğimizden, şimdi söz konusu tartışmaların dar görüşlülüğü pek çok bakımdan bana şaşırtıcı geliyor. Bu kitapta eksik olan konular şunlardır: Günümüz feminist münazarasında ırk ayrımının yerinin tartışılması; üreme konusundaki hakların ve teknolojilerin ortaya attığı etik ve politik sorular; örneğin Catherine MacKinnon'ın çalışmalarında görüldüğü gibi, ABD'deki genel feminist tartışmaya hâkim olan mağduriyet söyleminin ortaya attığı etik ve politik sorular; lezbiyen ve gay çalışmaları tarafından başlatılan, cinsellik ile

toplumsal cinsiyet çalışmaları arasındaki güncel kuramsal ayrımlar; feministlerin politik amaçlarının ve bunların "evrensellik" iddialarının tercümesine ilişkin ulusaşırı sorunlar; değişen jeopolitik bölgeleri kapsayacak şekilde, iktidar haritalarının feminist kuram tarafından yeniden çizilmesi; ülke içinde ve dışında yoksulluğun kadınlık ve ırk kategorilerinde yoğunlaşması.

Bu kitap "kuram savaşları"nı da ele almıyor; çünkü bir grup olarak, felsefenin ve eleştirisinin alanında çalışıyoruz ve bu bakımdan, kuramsal düşüncenin önemli olduğunu önkabul olarak alan bir anlayışın içinde bulunuyoruz. Fakat bunun sonucunda, kuramsal dilin arıtılmış konumuna, kuramın içinde ya da kuram olarak anlatının sahip olduğu yere, kuramsal etkinlik olanağına, kuram ve deneysellik arasındaki gerginliğe, post-yapısalcılığın geçerli olabilecek tek "kuram" olup olmadığına ilişkin ortaya atılan önemli sorular burada dile getirilmiyor.

Burada ele alınan hiçbir konu, "özne" yanlısı ya da karşıtı, "modernite" veya "ilerleyen tarih" yanlısı ya da karşıtı, "aşkın norm" yanlısı ya da karşıtı bir karara vararak çözülemez. Bu kavramlar, hiçbir düşünce topluluğunun tersine çeviremeyeceği tarihsel bir krize girmiştir. O halde, bu kitabı adı geçen terimlerin değeri ya da yaşayabilirliği üzerine bir "tartışma" kurduğunu düşünerek okumak hata olacaktır. Asıl sorulması gereken soru şudur: Bu terimlerden herhangi biri "dayanak" olarak işleyebilir mi, yoksa söz konusu terimlerde gözlemlenen süreğen kararsızlık, dayanaklarını yitirdiklerine ama güçlerini (muğlak sonuçlarla) koruduklarına mı işaret eder?

Şubat 1993:

Aşağıda adım adım sunduğum yanıtla, bu tartışmada neyin risk altında olduğunu açıklığa kavuşturmayı umuyorum. Bu tartışma, postmodernizm ile toplumsal eleştiri arasında cereyan eden bir tartışma *değildir*, çünkü postmodernizmi "savunduğunu" iddia eden hiç kimse bulunmuyor. Çalışmamın "postmodern" olduğunu düşünmüyorum; zaten denememde de, öne sürmeye çalıştığım düşünce açısından bu terimin neden uygun olmadığına ilişkin gerekçelerden bazılarını açıklamıştım. Risk altında bulunan konu ilk olarak belli *temelcilik* önkabulleridir; bu önkabullerin önceden ve felsefi açıdan

güvence altına alınıp alınamayacağı ve bu güvencenin bedeli sorgulanmalıdır. İkinci olarak ise, *failliği iktidar matrisi içinde* yeniden düzenlemektir.

Temeller sorusuyla ilgili olarak, bu temellerin (1) olumsal ve vazgeçilmez, (2) belli dışlayıcı hareketlerle sınırlanmış ve güvence altına alınmış olduğunu savunacağım. Bu anlamda, "temelcilik karşıtı" değilim. Öte yandan, beni "postmodern" ve "temelcilik karşıtı" olarak karikatürleştirmek amacıyla, eskiden beri yazdıklarımı şöyle bir okuma çabası, savunmacı bir entelektüel tavır olması açısından, bence ilginçtir. Zira "postmodernizm" denilen bütünü üretme çabası içinde (ki bu bütün oluşturulduğunda ben de onun salt bir belirtisi haline geliyorum) okumaya, daha da önemlisi yakın okumaya karşı bir direnç varmış gibi görünüyor. Umarım aşağıdaki bölüm, bu yanlış kurulumun dayatılmasını zorlaştırır.

"Faillik" Üstüne Benhabib'e Yanıt

Benhabib, "Butler... 'eylemin ötesindeki fail'e ... veda etmemiz gerektiğini savunur," diye yazıyor; halbuki bu tam anlamıyla bir yanlış okumadır, zira kitabımdaki ilgili metnin ve Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı yapıtının dediği, "eylemin *ardındaki* fail"dir (vurgu bana ait). Daha sonra da yaptığı alıntıya doğru olarak devam eder: "Toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen 'dışavurumlar', ifadeler tarafından performatif olarak kurulur." (s. 31)[4] Yukarıdaki alıntı *toplumsal cinsiyet* kuramımın sınırlı bir versiyonunu desteklese de, Benhabib daha sonra, bu alıntıya dayanan bir "benlik kuramı"nı bana atfederek devam eder. Gerçekten de, önermeye kalkışmadığım bir "benlik kuramı" önerecek olsaydım bile, bu bir toplumsal cinsiyet kuramına indirgenemezdi. Yine de Benhabib, sanki öyleymiş gibi sözüne devam eder: "Bizi kuran bu 'ifadeler'i değiştirmenin bir yolu var mı?" diye sorar. *Cinsiyet Belası*'nda, değişim ve başkalaşımın "edimsellik" sürecinin bir parçası olduğunu savunuyorum. Burada Benhabib, hangi edimsellik anlamının iş başında olduğunu düşünmeyi seçmez; bunun yeri-

4. Bütün sayfa numaraları bu kitaptandır.

ne, "edimsel kurulum"u, toplumsal benliğin "ifadeler" tarafından oluşturulduğu ya da biçimlendirildiği davranışçı bir modele indirgeyerek yoluna devam eder (Goffman'ın böyle bir kurama model teşkil ettiği söylenebilir). Oysa benim kullandığım edimsellik kavramı, Benhabib'in "icra etmekte olduğumuz cinsiyetlendirilmiş ifadelerin toplamından fazla bir şey değiliz," (s. 31) diye betimlediği kavramın tam tersidir.

Kullandığım "edimsellik" terimini, J. L. Austin'in *How to Do Things with Words* (Sözcüklerle Bir Şeyler Yapmanın Yolları) adlı kitabından aldım; ayrıca *Limited, Inc.*'te (Limited A.Ş.) Derrida'nın yazdığı "İmza, Olay, Bağlam" adlı makale ile Paul de Man'ın *Allegories of Reading*'de (Okuma Alegorileri) Nietzsche üzerine yazdığı makalede dile getirilen "öteleme" (*metalepsis*) kavramı bu terimi oluşturmamda bana ışık tuttu. Performatif edim, adlandırdığı şeyi var eder ya da canlandırır ve bu nedenle söylemin kurucu ve üretici gücünü imler. Edimsel olan, önce gelen bir niyeti, eylemin *arkasındaki* faili "ifade ediyor" gibi göründüğü ölçüde, önce gelen faillik ancak o sözcenin *sonucu olarak* anlaşılırlık kazanır. Edimsel olan, görevini yerine getirebilmek için, belli tür sonuçları geleneksel olarak raptetmeye ya da yaratmaya çalışan bir dizi dilsel uzlaşımı kullanmalı ve dile getirmelidir. Edimselliğin gücü ya da etkinliği, mevcut bir edimde uzlaşımların tarihiliğini kullanıp yeniden kodlama kapasitesinden türetilecektir. Dile getirmenin bu gücü, bireyin *niyetinin* bir işlevi değil, tarihsel olarak tortulaşmış dilsel uzlaşımın bir sonucudur. "İmza, Olay, Bağlam"da Derrida, edimsellik kavramını *alıntı* ve *tekrara* bağlar: "Edimsel bir sözcenin formülasyonu, 'kodlanmış' ya da yinelenebilir bir sözceyi tekrarlamadığında; diğer bir deyişle bir toplantıyı başlatmak, bir gemiyi suya indirmek ya da evliliği onaylamak için telaffuz ettiğim formül, yinelenebilir bir modele uymadığında, yani bir şekilde 'alıntı' olarak tanımlanmadığında, söz konusu edimsel sözce başarılı olabilir mi?" Derrida sözlerine şöyle devam eder: "Böyle bir tiplendirmede, maksat kategorisi yok olmayacaktır; yeri sabit kalacaktır, ama artık o yerden bütün sözce alanını ve sistemini yönetemeyecektir." (İOB, s. 18)

Diğer bir deyişle, sözcükler eylemleri içerdiğinde ya da kendilerini bir tür eylem olarak kurduğunda, bunu bireyin iradesini ve niyetini yansıttıkları için değil; *tortulaşmış bir yinelenebilirlikle* ikti-

dar kazanmış olan uzlaşımları kullanıp seferber ettikleri için yaparlar. Gerçekten de, "maksat" kategorisi ile birlikte anılan "fail" kavramı bir yere sahip olacaktır; ancak bu yer, onu olanaklı kılan kaynak gibi, artık eylemin "arkasında" bulunmayacaktır. Dilde yer alan bir kategori, dolayısıyla Benhabib'in "benlik" dediği şeyden farklı olan özne edimsel olarak kuruluyorsa, bu durumdan çıkan sonuç şudur: Bu kurulum *zaman içinde* meydana gelir; ayrıca "Ben" ve "Biz" ne tamamen dil tarafından belirlenir ne de dış bir ortam olarak dili araç haline getirmek için tamamen özgürdür.

Dil tarafından kurulmak, bir iktidar/söylem ağı içerisinde üretilmektir; yeniden anlamlandırmaya, yeniden kullanıma, altüst edici alıntılamaya ve böyle ağlar içerisinde kesintiye ve kasıtsız çakışmalara açık bir ağdır bu. "Faillik" tam da söylemin yenilendiği bu tür kesişme noktalarında bulunur. "Ben"in, kendisine ait anonim dilsel alanın söylenmesiyle oluşması (Benveniste), alıntının bir özne tarafından icra edilmediğini, daha ziyade onun telaffuzuyla öznenin dilsel varlığına kavuştuğunu ima eder. Bunun yinelenen bir süreç, yinelenebilir bir işlem olması, *tam da* söylem içinde yer alan failliğin koşuludur. Bir özne bir seferde kesin olarak kurulmuş olsaydı, o kurucu uzlaşımlarla normların yinelenmesinin olanağı bulunmazdı. Öznenin tekrar tekrar kurulması gereken bir şey olması, önceden tamamen sınırlanmamış olan düzenlemelere açık olduğunu ima eder. Bu da bizi, *Cinsiyet Belası*'nın failliği yeniden anlamlandırma *olarak* yorumlama ısrarına getiriyor: Özne, kendisinin işlendiği söylemsel sürecin yeniden işlenmesi ise; o zaman faillik de, söylem tarafından açılan yeniden anlamlandırma olanaklarının içinde bulunacaktır. Bu anlamda söylem, failliğin ufkudur; bununla birlikte edimsellik de, yeniden anlamlandırma olarak yeniden düşünülmelidir. Söz konusu olan faile "veda etmek" değil; failin, eylemin "ötesine" *ya da* "arkasına" yerleştirilmesine "veda etmek"tir. Zira eylem, kendisi ve içinde yer aldığı uzlaşımların mirası olmanın yanı sıra, aynı zamanda, açtığı olanakların geleceği; "fail" ise kendisinin işlendiği söylemsel olanakların belirsiz işleyişi olacaktır. Kuşkusuz bu durum, her edimin bir yineleme olduğunu ileri süren Lacan'ın *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Psikanalizin Dört Temel Kavramı) adlı kitabındaki görüşüyle yakından ilgilidir. Bu anlamda "fail", "eylem"in sonucu olarak üretilecektir,

fakat bunun yanı sıra, daha başka edimsel sonuçların elde edildiği dinamik boşluğu da kuracaktır.

Benhabib, özneyi dilbilgisel anlamda eylemin "arkası"na yeniden koyarak ve yukarıda açıklanan edimsellik kavramını teatral edime indirgeyerek, sunduğum edimsellik kuramını yanlış yorumlamıştır: "İcra etmekte olduğumuz cinsiyetlendirilmiş ifadelerin toplamından fazla bir şey değilsek, bu icrayı bir süreliğine durdurmamız ve perdeyi indirip ancak biri oyunun yapımında söz sahibi olduğu zaman açılmasına izin vermemiz mümkün mü?" Söz konusu olan, "biz"i kuran söylemsel uzlaşımların *dışında* durma olanağı değil, bizi mümkün kılan o uzlaşımların yeniden işlenme olanağıdır. Toplumsal cinsiyet edimselliği bir "maskeli balo" ortaya koymakla ilgili değildir; zira böyle bir edimsellik yorumu, eylemin *arkasında* bulunan maksatlı bir faili varsayar. Aksine toplumsal cinsiyet edimselliği, failliği bizi kuran ve karşı geldiğimiz iktidar rejimlerinden türetmek gibi zorlu bir görevi içerir. Söylemesi tuhaf ama, *tarihsel bir çalışmadır* bu, gösterenin tarihselliğinin yeniden işlenmesidir; sözde aşkın benliğe yapılan başvurular ve şişirilmiş Tarih kavramları, bu en somut ve paradoksal mücadelede bize yardımcı olmaz.

Feminizmi "konumlandırırken", aynı anda feminizmin temeline konumundan edilmiş aşkın bir Ben'in koyulması ne anlama gelir? Filozofun yola devam edebilmek için gereksinim duyduğu, felsefe alanından siyaset alanına sorunlu bir biçimde dayatılmış bir teselli midir bu? Her faillik kuramının yola devam edebilmesi için, söylemsel olarak kurulmuş ve olanaklı kılınmış konumunu terk etmesi gerektiğini savunmak doğru mudur?

Faillik görüşlerinden birine göre, öznenin sonradan dilde, eylemde, kamu alanında "ifade edilen" bir irade, özgürlük ve maksatlılıkla donatılmış olduğunu bir düşünün. Burada "özgürlük" ve "irade" kavramlarına, bütün insanların insan *sıfatıyla* kabul edildiği evrensel kaynaklar olarak yaklaşılır. Böylelikle, bu tür yetenek ve kapasitelerden oluşturulmuş Ben kavramı, öznenin dışında bulunduğu düşünülen iktidar ilişkileri tarafından engellenmiş olur. İktidarın dışsal engellerini aşan kişilerse, birer kahraman ya da baskıcı koşullar altında ezilmiş olan evrensel kapasitelerin hamili kabul edilir. Bu kurtuluşçu faillik modeli, başta kadınlara olmak üzere, tabi kılınmış pek çok insana hiç kuşkusuz ilham vermiş olsa da, bu failli-

ği düşünme paradigmasının son yıllarda nasıl sorgulandığını göz önünde bulundurmak son derece önemlidir. Özgürlük ve iradenin, kültüraşırı evrensel sabitler olarak kalacağını öngören anlayıştaki antropolojik darlık bir yana, şu soruyu cevaplamanın da yolu yoktur: "Kurtuluşçu bir potansiyelin hamili olarak öznenin inşası; iktidar, söylem ve pratiklerin içinde bulunduğu karmaşık karşılıklı ilişkilerde, açıklanmayı bekleyen bir 'failliği' nasıl önkabul olarak alır?" Diğer bir deyişle, failliğin olanaklı hale geldiği somut koşullar nelerdir? Bu metafizik sorudan çok daha farklı olan bir diğer bir soru ise: İktidara herhangi bir göndermede bulunmadan önce, ne tür bir kendiliğin failliği, kuramsal açıdan güvence altına alınabilir?

Politik açıdan bunun anlamı şudur: İktidar işleyişinin parçası olmayan bir muhalefet düşünülemez; faillik, karşı geldiği şey tarafından kapsanır ve "kurtuluş" hiçbir zaman iktidarın aşkınlığı olmayacaktır.

Tam da bu noktada Benhabib, tarihçi Linda Gordon ile Joan W. Scott arasındaki tartışmayı yanlış yorumlar. Scott, aile içi şiddet tazminatını aramak için devlete başvuran kadınların faillikten yoksun olduğunu iddia etmez; aksine, somut ilişkiler, söylem ve iktidar böylesi bir talepte bulunma olanağını koşullandırıp sınırlandırırken bu failliği açıklamanın anlamını sorar. Düzen sağlayıcı devletin feminist kuramcıları tarafından açıkça ortaya koyulduğu üzere, kadınların tazminat beklediği bürokrasiler, onları yeniden tabi kılacak hükümet araçlarını da oluşturabilir. Dolayısıyla sorulması gereken soru, Gordon'ın sunduğu malzemede faillik için delil olup olmadığı değil; kişinin var olan failliği nasıl açıklayacağıdır. Faillik, özneyi kuran toplumsal ve söylemsel ilişkilerden ayrı olarak, öznenin yapısından mı çıkarılacak; yoksa bu tür iddialarda bulunmayı hem koşullandırıp hem de sınırlandıran ilişkiler içinde baştan beri kapsanacak mı? Bir görüşe göre faillik, iktidar ve dilden önce geldiği varsayılan, benliğin yapısından gelen, kişilerin sahip olduğu bir özelliktir; ikincisine göre ise, söylemsel koşulların sonucudur ve bu nedenle kullanımı söz konusu koşulların kontrolü altında bulunmaz; aşkın bir kategori değil, kurucu ilişkilerin ortasında açılmış olumsal ve hassas bir olanaktır. Scott'un failliğe karşı çıktığını savunmak, onun failliği kuramsallaştırma çabasını da reddetmek anlamına gelecektir. Scott'un kadınları sadece silinmiş olarak

tasarlandığını iddia edersek, kadınları etkin varlıklar olarak kuran iktidar ilişkileri içinde failliği neyin kurduğunu araştıran denemesinin temel noktasını gözden kaçırmış oluruz. Scott'un konumunu açıkça ortaya koyan bölümü kendi "yanıt"ında alıntılayan Benhabib'in, bu kısmı anlaşılmaz biçimde yanlış okuması, bu formülasyondaki duygusal risklerin ne kadar yüksek olduğunu bir kez daha gözler önüne serer.

"Eleştirel Kapasite" Üstüne Fraser'a Yanıt

Fraser, "failliğin" yeniden anlamlandırma olarak yeniden düşünülmesini takdir eder gibi görünse de, daha başka iki soruyu gündeme getirir. Biri, "iktidarın yeniden işlenme olanağı" ve "yeniden anlamlandıran süreçler" örneklerinde olduğu gibi, kullandığım dilin olası bir antihümanizm ve ezoterizm taşımasıyla ilgilidir. Ona göre bu tür tabirler, "gündelik konuşma ve düşünme tarzlarından" uzaktır ve dolayısıyla bu tür bir konuşmanın politik bir etkisinin olup olamayacağı sorusunu uyandırır.

Fraser'ın dili, "gündelik konuşma ve düşünme tarzlarından" eşit derecede uzak olan Habermas ve Frankfurt Okulu'nun deyimleriyle doludur; ben de vereceğim yanıtta, kendisi için sorun oluşturan şeyin, herhalde ezoterizm olmadığını göstermeye çalışacağım. Habermas'ın dilsel dönemecini ve Fraser'ın onunla paylaştığı "garanti" ve "geçerlilik" ilgisini anlamışsam, bu ilginin şu önermeye dayandığını söyleyebilirim: *Gündelik dil, kendi iddialarının geçerliliğine hüküm vermek için nihai bir dayanak sağlayamaz* (gündelik dilin örtülü önkabullerine, kesinlikle gündelik olmayan yarı-aşkın düşünceyle açıklık kazandırılmalıdır). Fraser'ın bakış açısının ve yaptığı normatif temellendirme çağrısının dayanağının tam da bu olduğu yolundaki görüşümde haklıysam, bu durumda yazımın olası politik etkisini değerlendirirken Fraser'ın "gündelik dil" kullanması açıkça çelişkili bir durum doğurur.

Söylem salt konuşulan sözcüklerden ibaret değildir, aynı zamanda bir anlamlandırma kavramıdır. Söz konusu anlamlandırma, belli gösterenlerin kastettiği şeyleri salt nasıl kastettiği ile değil, belli söylemsel biçimlerin, nesne ve özneleri anlaşılırlıkları içinde na-

sıl ifade ettikleriyle de ilgilidir. Bu anlamda "söylem" gündelik anlamıyla kullanılmamış, Foucault'nun çalışmasından alınmıştır. Söylem, önceden verilmiş pratikleri salt temsil edip bildirmez; bunların ifadelerine de girer ve bu anlamda üretkendir.

Fraser ikinci itirazını formüle ederken, benim çalışmamda "yeniden anlamlandırma"nın olumlu bir değer taşıdığını ileri sürer ve yeniden anlamlandırmanın neden iyi olduğunu sorar (s. 80). Aslında ben, yeniden anlamlandırmanın, bir dizi "faillik olanağının" ayırt edilip türetildiği bir alan olduğuna ve böyle bir olanak alanının iktidarda *içkin* olarak bulunduğuna işaret ediyorum. Yöneltiğim soru, belli tür anlamlandırmaların iyi olup olmadığı ya da garanti edilip edilmediği ile ilgili değil; aslında sorduğum soru şu: Hakkında ve içinde bu tür soruların yöneltildiği söylemsel alanı oluşturan nedir? Fraser'ın ifadesini kullanacak olursak, "eleştiri"nin, hükmünü vermeye çalıştığı söylem/iktidar rejiminde her zaman *içkin* olarak bulunduğunu savunuyorum. Diğer bir deyişle, "eleştiri" pratiği, hüküm vermeye çalıştığı iktidar ilişkileri içinde yer alır. İktidarın dışında, geçerlilik sorusunun gündeme getirilebileceği saf bir alan yoktur ve geçerliliğin gündeme getirildiği her yerde bir iktidar faaliyeti yer alır.

Ayrı bir itiraz gibi görünen bir bölümde Fraser şöyle yazar: "Foucault gibi Butler da, öznelerin dışlamayla kurulduğunu öne sürer." Hemen ardından da açımlama niyetiyle öne sürüldüğü anlaşılan şu ifadeyi önerir: "diğerleri susturulurken, bazı insanlara otoriter bir tavırla konuşma yetkisi verilmiştir." (s. 80) Bu açımlama, yukarıda belirttiğim görüşün yanlış okunmasına dayanmaktadır; zira bana göre asıl mesele kime konuşma yetkisi verildiği ya da kimin sessizleştirilerek yetkisinin elinden alındığı değildir. Bu formülasyon, bazıları konuşan, bazıları ise sessiz ve susturulmuş bulunan öznelerin zaten oluşturulmuş olduğunu ileri sürer. Bense, bir "özne"nin nasıl oluşturulduğunu soruyorum ve burada hiçbir "özne"nin, belli konuşma olanaklarının bastırılmasının haricinde konuşan bir varlık olarak vücut bulamayacağını savunuyorum (konuşulamayan konuşma olarak psikozun anlamı da budur). Dahası, öznelerin *farklılaşma* ilişkileriyle oluştuğunu da belirtmek isterim (psikanalizin yanı sıra akrabalık, ruhsal oluşum ve dil arasındaki ilişkiden türettiğim bir konumdur bu). Konuşan bir varlık olarak beliren özne, kendi-

sinden "Ben" diye söz edip kendi "Ben-liğinin" dilsel çerçevesini dışlamayla geçici olarak kurabilir. Öznenin dışlayıcı oluşumu ne iyi ne de kötü olmakla birlikte, politik eleştiri sunmak için yararlı biçimde kullanılabilecek psikanalitik bir öncüldür. Zira, efendilik figürleri ve araçsal irade olarak anlaşılan belli özne yorumları, uzlaşımsal açıdan erkeğe ait olarak imlenmiş ve kadın öznelliğinin bozulmasını gerektirmiştir. Bu, öznenin dışlayıcı oluşumunun doğurduğu politik değişimlerden biri olmakla birlikte, tek değişim değildir. Aslında Fraser'ın söz konusu oluşumlar hakkında yönelttiği sorular, benim de memnuniyetle benimseyeceğim sorulardır: "Öznelleştirmenin günümüz pratiklerinde görülen oransızlıklarını giderebilir ya da en azından biraz düzeltebilir miyiz? Bazılarına güç verilirken diğerlerinin güçsüz kılınmasını gerektirmeyen pratikler, kurumlar ve yaşam biçimleri kurabilir miyiz? Bunları yapamayacaksak, feminist mücadelenin amacı nedir?" (s. 80)

Feminist temellere dayanarak öznenin dışlayıcı oluşumuna karşı çıkıp sonra da bu oluşumun ne iyi ne de kötü olduğunu nasıl savunduğumu soran Nicholson, yazdığı bölümün giriş kısmında bu soruya yer verir. O halde şunu göz önünde bulundurmak aydınlatıcı olacaktır: Her özne, farklılaşma süreciyle oluşturulmuştur ve bu farklılaşma süreci, sınırlanmış ve ayrı bir tür varlık olarak "Ben" oluşumunun zorunlu bir koşuludur. Buna karşın, farklılaşmanın daha iyi ve daha kötü biçimleri vardır; bunların en kötüsü, "Ben"in ayırt edildiği kişileri aşağılayıp alçaltan türlerdir. *Bodies That Matter* (Maddeleşen/Dert-Olan Bedenler) adlı kitabımda, bu aşağılama sorunu üzerine düşünmeye ve inkâr biçimini alan bir farklılaşmadaki ben oluşumunun doğuracağı melankolik sonuçları incelemeye çalıştım.[5] Olduğum "Ben" diğerlerinin aşağılanmasını gerektiyorsa, o halde bu "Ben" söz konusu aşağılamaya kökten bağlıdır. Hatta söz konusu aşağılama, bu "Ben"in koşuludur ve bu özerklik durumunu, onu temellendiren inkârlar tarafından içsel olarak güçsüz-

5. Burada söylemi, konuşma ya da yazı "dil"inden ve temsil ve/veya anlam kurulumu biçimlerinden ayrı olarak, Foucaultcu bir tarzda kullanıyorum. Özneler üstüne söylem (akıl sağlığı, yasal haklar, suçluluk, cinsellik söylemleri), bu tür öznelerin *yaşanan* ya da *gerçek* deneyimlerinin kurucusudur; zira bu söylem sadece özneleri belirtmekle kalmaz, onların anlaşılırlık kazandığı, yani tamamen meydana geldiği olanakları da dile getirir.

leştirilmiş biçimde kurar. Ben bu inkâr biçimine, kendilik anlamını güçsüzleştirdiği, görünürdeki özerkliğini hassas dayanaklar üzerine kurduğu ve özerklik görüntüsünü edinip korumak amacıyla ötekilere yönelik yinelenen ve sistematik bir reddi gerektirdiği için karşı çıkıyorum. Elbette bu, görünürdeki bir "özerkliğin" üretildiği araçlar olarak reddetme ve aşağılamaya karşı çıktığım anlamına gelir; yukarıda sözü edilen metinde de, bu sürecin daha büyük acılar doğuracak sonuçlarından bazılarını özdeşlik politikasının yer yer kin dolu ifadelerinde izlemeye çalıştım. O halde yaptığım çağrı; toplumun ortasında, temel olarak daha geniş, daha cömert ve "tehdit altında bulunmayan" ben oluşumlarına yol açacak farklılaşma biçimlerinin geliştirilmesine yöneliktir. Bir "Ben"in diğerinden ayrılmış olması, ötekinin farklılığı içinde düşünülemez olduğu anlamına gelmediği gibi; ötekinin söz konusu "Ben"i kullanarak topluma girebilmek için, yapısal olarak o "ben" ile aynı olması gerektiği anlamına da gelmez. Politik toplum düzeyinde yapılan çağrı, zorlu bir görev olan kültürel tercümenin gerçekleştirilmesidir. Bu tercümede farklılık (a) özdeşlik olarak asimile edilmeden ya da (b) düşünülemeyen bir başkalık fetişi haline getirilmeden saygı görmelidir.

Böyle bir toplumun, reddetme ve aşağılamaya dayalı bir toplumdan daha iyi olduğu iddiasının nasıl *temellendirileceğini* öğrenmek isteyenlere şunu hatırlatmak isterim: Hangi temel sunulursa sunulsun, bir şekilde iletilmesi ve dolayısıyla da, temellendirmesi istenen aynı kültürel tercüme emeğine maruz kalması gerekecektir.

Sonuç olarak Fraser, belli temelcilik türlerinin kurtuluşçu sonuçlar doğurup doğurmadığını; eğer doğuruyorsa, bunların temelciliği korumak amacıyla iyi birer politik gerekçe oluşturup oluşturmadığını sorar. Örnek olarak, "Fransız İhtilali'ne ve bu ihtilalin temelci öznellik görüşünü uyarlayan Haitili 'Siyah Jakobenler'e, Toussaint de l'Ouverture'e" işaret eder. (s. 81) Oysa burada Fraser'ın verdiği örnek, benim ifade etmeye çalıştığım görüşü destekler; çünkü Toussaint de l'Ouverture, Fransız Devrimi'nden öznelliğin temelci görüşünü "uyarlamışsa", söz konusu "görüş" Haitililerin tarzıyla alınmış, yeniden kullanıma koyulmuş ve yeniden anlamlandırılmıştır. Başka bir yerden alınıp stratejik bir kullanıma koyulan bu öznellik görüşüyse kesinlikle bir temel *değildir*, baştan beri orada bulunmaz, önkabul olarak alınmaz; daha ziyade tahripkâr alın-

tılama ve yeniden kullanımla meydana getirilmiştir. O halde bu, hareket eden ve hareket esnasında değişen bir temeldir. Ben bu görüşü kesinlikle destekliyorum çünkü burada birtakım olanaklar görüyorum.

Politik amaçlar belirlemek için normatif hükümlerde bulunmanın gerekli olduğu açıktır. Çalışmalarım bir bakıma, öznelerin üretilip farklılaştırıldığı zulümleri meydana çıkarma ve düzeltme kaygısı taşıyor. Bunun tek amaç olmadığını ve özne oluşumu sorularıyla öncelikli bir ilgisi bulunmayan, toplumsal ve ekonomik adalet sorularının yer aldığını kabul ediyorum. İktidar ilişkileri alanını yeniden düşünmek ve politik normlara ilişkin hüküm vermenin yollarını geliştirmek bu amaç için büyük önem taşır; ancak verilen bu hükmün her zaman bir iktidar mücadelesi doğuracağı unutulmamalıdır.

Mart 1994:
Öteki üstüne Cornell'a Yanıt

Cornell, erkek simgeseli içindeki "kadınlık"ın, bu simgesel parametrelerin dışında ve ötesinde var olan "kadınlık" ile kıyaslanamayacağını iddia ederek, Lacan'ı Irigaraycı bir tarzda yeniden okur.[6] Dolayısıyla, simetrik olarak konumlandırılmış iki özneden bekleyebileceğimiz tanıma diyalektiği, "erkek" ile "kadın" arasında bir olasılık değildir, çünkü "kadın", yerleştirildiği simgesel konum olan yoksunluk tarafından her zaman silinecektir. Bu nedenle Cornell, kabul edilen eşitlik kavramıyla başta gerilim içinde gibi görünen bir yaklaşımla, etik tanımanın her zaman ötekini kavrayamamaktan oluştuğunu savunur. Kavrama anlamındaki tanımanın sınırı, paradoksal bir şekilde, kavranabilirlik sınırının tanınması olarak anlaşılan etik tanımanın ortaya çıkışıdır.

Dolayısıyla Cornell, hem "erkekliği" hem de "kadınlığı", sistematik bir orantısızlığın terimleriyle bizim için anlam kazanan simgesel konumlar olarak yeniden yerleştirir. Bir yandan, Cornell'ın "erkeklik" ve "kadınlığın" gerçek anlamda var olmadığı savına katılıyorum: Bunların ikisi de gerçeklik alanına ait değildir. Zaten

6. Drucilla Cornell'ın çalışmasını daha detaylı ele aldığım bir tartışma için bkz. "Post-structuralism and Postmarxism", *Diacritics* 23.4:3-11, Kış.

Cornell da bu yüzden, kadınlığın bir "olanaksızlık", ama gücünü ve anlamını gerçeklik alanında korumaya devam eden bir "olanaksızlık" olduğunu savunur. Kadınlığı olanaksız bir ideal olarak anladığım ölçüde Cornell'a katılıyorum; gündelik taklitler söz konusu ideale yaklaşmaya çalışır ama tanım gereği bunda asla başarılı olamazlar. Öte yandan, yönetici nitelikteki bu "olanaksızlıklar"ın toplumsal olarak karmaşık yollarla üretildiğinin altını çizmek; Lacan'a ait simgesel ve imgesel şemanın, bu olanaksız ideallerin üretilip sürdürüldüğü karmaşık ve değişken yolları açıklayıp açıklamayacağını sormak isterim.

Sözü edilen idealleştirmelerin, Lacan'ın ifade ettiği simgesel konumlar dizisinde görünmeyen aşağılama figürleri tarafından sağlama alındığı görüşündeyim. Bu simgeselin sınırları nasıl ve hangi dışlamalarla belirlenir? "Anlaşılabilir" bir kimlik olarak geçerli olan nedir ve simgesel alanın içinde, kendi sınırı ve olanaksızlığının göstergesi olarak işleyen sadece "kadınlık" mıdır? Simgesel, bir dizi idealleştirmeyi kodladığı ölçüde, yönetme iddiasında bulunduğu imgesel tarafından kurulur. Bu anlamda simgesel, verili bir imgeselin şeyleştirilmesinden ibarettir ve Lacan'ın durumunda bu, heteroseksüel imgeselidir. Lacan'ın anlayışına göre, "erkeklik" de "kadınlık" da heteroseksüelliğe ait yapısal orantısızlık olmadan sürdürülemez. Bu anlamda, hem "erkek"in hem de "kadın"ın "dışında" ya da "ötesinde" olmak ne anlama gelir? Bu bölgenin belirlenmesi gerekir; fakat bu belirleme, simgeselin taşıdığı yönetici gücün, erkek ya da kadın öznenin yaşayabilirliğini dilsel açıdan kuran heteroseksüelleştirici önkoşul olarak yeniden düşünülmesini gerektirecektir.

Kanımca, çeşitli imgesellerin bir araya gelişini ve karşılıklı oluşumunu düşünmeye başlamalıyız; ayrıca cinsel farklılığın diğer toplumsal farklılık biçimlerinden daha öncelikli olmadığını ve cinsel farklılık oluşumunun toplumsal iktidarın karmaşık planlanması dışında anlaşılamayacağını da unutmamalıyız.

Cornell gibi ben de, yapıbozumcu bir kavram olan "kurucu dışarısı"ndan şunu anlıyorum: Bu kavram, öznenin nasıl oluşturulduğu, simgeselin sınırlayıcı ufuk olarak nasıl kurulduğu ve böylelikle politikanın zaten verilmiş olanın ötesine hareket etmeye nasıl zorlandığına ilişkin eleştirel anlayışta temel bir yere sahiptir. "Dışarı-

da" olan, basitçe Öteki –"ben olmayan"– değil, bir gelecekselliк kavramıdır –"daha olmayan"– ve bunlar öznenin tanımlayıcı sınırlarını kurar. Fakat bu "kurucu dışarısı"nın başka bir etkinlik gücü daha vardır: konuşulamayan, temsil edilemeyen, toplumsal olarak anlaşılamayan. Bu "dışarısı", temsil ya da idrak edil*emeyen* ya da edilmemesi *gereken* bir alan mıdır? Kadın, yani yüce ya da (ve?) temsil alanına kabul edilemeyecek kadar alçalmış olan, salt kendisi olduğu için aşağılanan mıdır? Belki de bu, tanımlayıcı başkalık tarafından yöneltilen, sınırı etik bir meydan okuma olarak kuran sorudur: Radikal Öteki, yani saf dışsallık olarak görünen şey, konuşulamayacak kadar "Öteki" olduğu için reddedip aşağılayacağımız bir şey mi olacak; yoksa zaten kavradığımız ve zaten olduğumuz şeye aktif olarak karşı gelen o sınırı mı kuracak? İkinci görüş, başkalığa doğru hareketimizin koşulu olarak sınırdır, kendisini sınırlayan o (ve bu) karşılaşmayla ortaya çıkan potansiyel dönüşümümüzdür.

7

Feminizmin Zamanını Yeniden Düşünmek

Drucilla Cornell

JUDITH BUTLER'LA bir rüyayı paylaşıyoruz – "postmodernizm" adı verilen "şey"e sözde anlam vermek amacıyla bir araya getirilmiş klişelerin, "postmodernist" damgası vurulan çeşitli düşünürlerden ayrılacağı düşünü kuruyoruz. "Postmodernizm" teriminin, en iyi, avangardın yüksek modernizmden özgül kopuşlarını betimlemek için kullanılabileceğini ve bu kopuşların, incelenmekte olan sanatsal çabanın özel alanı içinde dikkatle tanımlanması gerektiğini savunmuştum. "Postmodernite", kendisini moderniteden ayırt eden bir dizi "pozitif" özelliğe sahip, tanımlanabilir bir tarihsel dönem olarak anlaşıldığında, "Postmodernizm" ile "postmodernite" terimlerinin birbirinden ayrılması gerekir. Hatta bence, ya belli bir grup düşünür ya da kendine has tarihsel bir dönemi başarıyla gösterebilecek bir dizi normatif ve politik ret ile bağdaştırılabilen hipotezler dizisinin tanımlaması olarak "postmodernitenin" yeterliliği bile sorgulanmalıdır.[1] Jacques Derrida ve Emmanuel Lévinas gibi, çoğunlukla postmodernist olarak tanımlanan düşünürlerin, bu kadar katı bir dönemselleştirmeyi kabul eden bir tarih anlayışını kesinlikle reddettiğini de savunmuştum.[2] Ancak, okuma pratiği olarak anlaşıldığında bile, yapıbozumculuğun tam kalbindeki etik kaygı olarak ifade edilebilecek metinsel sadakate duyulan saygı –yapıbozumculuk bir okuma pratiği olarak anlaşıldığında bile– benim kaygımın kaynağını oluşturmaz.[3] Benim kaygımın odağında yer alan konu, "postmo-

1. Bkz. Drucilla Cornell, "What is Postmodernity Anyway?", *The Philosophy of the Limit*, New York: Routledge, Chapman and Hall, 1992, s. 1-12.
2. Bkz. *A.g.y.*, s. 10-2. 3. Bkz. *A.g.y.*, s. 81-3.

dernizm"in "olduğu" iddia edilen şeyin salt ifade edilmesinin bile, feminist kuramdaki önemli sorunları örtbas etmesidir. Söz konusu ifade, Butler ve benim gibi adları postmodern düşünürlerle birlikte anılan feministlerle, Seyla Benhabib gibi Alman Eleştirel Kuramı'nın belirli bir yorumuna bağlı kalan feministler arasındaki tartışmada neyin risk altında bulunduğunu yanlış bir biçimde tanımlar. Eleştirel Kuram ile "postmodernizm" denilen şey arasında hiçbir basit karşıtsavın çizilemeyeceği ya da çizilmemesi gerektiği konusunda Nancy Fraser'a tamamen katılıyorum.

Sahip olduğum etik feminizm anlayışı ile Frankfurt Okulu'nun ilk yıllarında savunulan eleştirel toplumsal inceleme programı arasında temel bir ittifak bulunuyor. Theodor Adorno ve Max Horkheimer gibi ben de, böyle bir eleştirel ve toplumsal araştırma programının psikanalizle bir araya gelmesi gerektiğini ısrarla savunuyorum. Öte yandan, benim verdiğim yeni biçimiyle bu program, feminizm bağlamında, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlık simgelemlerinin yokluğu ile söz konusu simgelem yokluğunun neden toplumsal araştırmanın önemli bir yönü olarak incelenmesi gerektiğini açıklamalıdır. Fraser, konumumu psikanaliz temeline dayalı olarak nitelerken, Lacan uyarlamamdaki "eleştirel" rolü yanlış anlar; bilinçdışı güdülenme ile toplumsal fantazi oluşumunun, her eleştirel toplumsal araştırma programının temeli olması gerektiğini anlayamaz. Kuşkusuz bu araştırma programı, kadının ve kadınların sahip olduğu anlama ve kadınların kendi kaderini değiştirmek için verdiği mücadeleye ilişkin tarihsel araştırmaya da yer vermelidir. Regresyon analizi gibi, toplumsal gerçekliği araştıran en teknik aygıtları kullanırken bile, eldeki değişkenlerin nasıl değerlendirildiği büyük bir dikkatle açıklanmalıdır. Bu değerlendirme, kültürel bağlamlar tarafından saptırılan bilinçdışı güdülenmeler ve toplumsal fantazilerle uzlaşmamızı gerektirir. Ayrıca, bu eleştirel toplumsal araştırma programında ve özellikle toplumsal cinsiyeti anlama konusunda ısrarla savunduğum görüşte temelci ya da evrenselci hiçbir yan bulunmaz. Israrla savunduğum görüşe göre, toplumsal cinsiyeti anlamanın en iyi yolu, onu modernite içerisinde işlevsel bir farklılaşmaya yönelik değişimle hiçbir şekilde bağdaşmayan, kodlanmış bir tabakalı farklılaşma sistemi olarak, yani tarihsel çözümleme yoluyla tasarlamaktır. Aslında kendi benimsediğim eleştirel toplumsal araştırma anla-

yışı, kültürel farklılık ve tarihsel çeşitlilik hassasiyetine yönelik etik talebe derin bir yakınlık besler. İronik bir şekilde, ampirik araştırmada bilinçdışı güdülenme ile toplumsal fantazi vurgusunun bulunmayışı, toplumsal gerçekliğin "doğa"sına ilişkin sorgulanabilir Avrupamerkezci kabulün bir yönü olarak incelenebilir.[4] Ancak, eleştirel bir toplumsal araştırma programının merkeziliği konusundaki ısrarıma karşın, feminizmin politik ve etik yönelimleri böyle bir programa indirgenemez.

Bu da beni, eleştirel olarak uyarladığım Lacancı görüşü yorumlayan Fraser ile aramızdaki görüş ayrılığının başka bir yönüne getiriyor. Fraser, sözde "temelci" olan ve dolayısıyla tarihsellik içermeyen açıklamamın tarihsel mücadele olanaklarını sınırlandırdığını savunur. Oysa tam aksine, feminizmin olanaksızlığıyla ilgili Lacan'ın vardığı sonuçları tersine çevirip, erkek simgeselinde Kadın'ın hiçbir yeri olmadığını savunan Lacan'ın bu iddiasının bünyesinde yer alan olanağı etik açıdan yeniden yorumluyorum. Cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın, sahip olduğu hiçbir güncel sıfata indirgenemeyeceğine ve bu sıfat tarafından felsefi olarak sınırlandırılamayacağına inanıyorum. Feminizm, kadınlık imgeselinin –paradoksal olarak bu imgesel alan, Kadın diye bilip imgelediğimiz tanımlamaların hiçbirinde kadınlığın temellendirilmemesiyle olanaklı kılınmıştır– serbest bırakılmasını talep eder ve daha azıyla yetinmez. Kadın'ın olanaksızlığını yeniden yorumlayışım, Fraser'ın öne sürdüğü gibi, fallogomerkezciliğin mantığına bizi bağlamaz. Aksine, cinsel farklılığın detaylarıyla yeniden sunulması için sonsuz olanak sağlar. Fraser, benim dil "anlayışım"ı da yanlış anlamıştır. Ben, Wittgenstein'ı izleyerek, dilsel bir alanın bütünleştirici olamayacağını savunuyorum. Buna ek olarak, söz konusu "bütünleştirme"nin gerçekleşmemesinin, bilinçdışını bastırılmış dürtülere dayandırmadan anlamamızı sağlayabileceğini göstermek için de, eleştirel olarak uyarladığım Lacancı yaklaşımı kullanıyorum. Fakat psikanalizin önemi konusundaki ısrarım, tarihin önemini inkâr ettiğim anlamına mı gelir?

4. Bkz. Gananath Obeyesekere, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Feminist politik mücadele olanakları açısından toplumlar arasında hiçbir tarihsel farklılık bulunmadığını mı savunuyorum? Elbette hayır. Zamanımızın bize dayattığı sınırlarla yüzleşerek değişim olanaklarını kaçınılmaz olarak müzakere ediyor, hatta keşfediyoruz. "Feminist" sözcüğünün kendisi, Batı'daki demokratik devrimlerle yakından ilişkilidir. Ancak renkli ırktan bazı kadınları, "feminist" teriminin Batılı köklerinden ve daha belirgin olarak emperyalist imgeselden ayrılamayacağı kuşkusuna sevk eden şey, kesinlikle bu terimin "batılılaştırılmış" olmasıdır. Bu nedenle etik olarak, "feminizm" kategorisine verilen tarihsel anlamı incelemeye çağırılmış bulunuyoruz.

Tarihi göz ardı ettiğim iddiası, sınır felsefesi ve onun feminizme olan uygunluğundan kastettiğim şeyi yanlış anlar. Ben sadece herhangi bir toplumsal ve simgesel sistemin kadınların direniş olanağını tamamen ortadan kaldıramayacağını savunuyorum. Daha sonra, bakışımı geçmişe çevirerek bu içgörüyü, ataerkil soyun Ödipal üçgeni pekiştirip ifade ettiği kültürlerde işleyen tabakalı bir toplumsal cinsiyet sistemi olarak okuduğum toplumsal cinsiyet kavramına uyguladım. Görüşlerimi dayandırdığım Niklas Luhmann'a ait sistem kuramı, ne bütünleştirici ne de metafiziktir.[5] Tarihin, kuşatıldığı kategoriler tarafından nasıl biçimlendiğini felsefi düşüncenin konusu yapmazsak, direnişi sadece kendi terimlerimizle görme riskine gireriz. Sonuç olarak, farklı kültür ve sınıflardan olan kadınların, feminist bir perspektifte "geçerli olabilecek" mücadelelerini yeterince değerlendiremeyebilir hatta *göremeyebiliriz*. Basitçe ifade edecek olursak, tarih sadece orada bulunmaz; bilindiği şekliyle oradadır. Felsefe, çalışmaya değmeyecek konuları ayıklayarak tarih bilgisine kısmen nasıl ulaşıldığını düşünmemizi sağlar. Tarihsel kategorilerin ve bu kategorilere sızan normatif varsayımların eleştirel olarak incelenmesi, tarih dediğimiz şeyin anlamını felsefi açıdan incelememizi gerektirerek, körlüğümüzü giderir. Bu nedenle, tarihi felsefeden kesin bir çizgiyle ayırabileceğimiz konusunda Fraser'a katılmıyorum. Aslında, direniş olasılığına ve neyin direniş sayıldığına ilişkin değerlendirmeler, varsayılması değil, gerekçelendirilme-

5. Bkz. Drucilla Cornell, "Enabling Paradoxes", yazarın dosyasında bulunan basılmamış bir metin.

si gereken normatif öngörüleri kullanmalıdır. Söz konusu gerekçelendirme, hatta gerekçelendirmenin gerekli olduğunu savunan tartışma açısından felsefeye ihtiyaç duyduğumuzu savunuyorum. Tarihin felsefi bir kategori olmadığını savunan ve dolayısıyla feminizmin felsefeye ihtiyaç duymadığı sonucunu çıkaran Fraser'ın bu görüşüne katılmıyorum. Ama ne tür bir felsefe lazım? Ve feminizmde felsefenin oynaması gereken rol nedir?

Benhabib gibi ben de, feminizmin "bütünüyle Öteki" kavramı üzerine düşünmeyi gerektirdiğine ve dolayısıyla silinemeyen bir ütopyacılık uğrağını koruması ve bu uğraktan ilerlemesi gerektiğine inanıyorum. Öte yandan, kuramsal bir ahlak düşüncesinin dayanabileceği normatif bir akılcı alanın betimlemesini felsefi açıdan gerekçelendirebileceğimiz konusunda Benhabib'e katılmıyorum. Benhabib, benim etik ile ahlaki arasında yaptığıma benzer bir ayrımı kullanan Frankfurt Okulu'nun ilk zamanlardaki ütopyacılığını son tahlilde reddeder. Normatif bir akılcı alan betimlemeye çalışan Benhabib'in felsefi girişimi, feminizm bağlamında doğası gereği muhafazakârdır, çünkü feminizm söz konusu kuramsal ahlak düşüncelerinin oturduğu alanların geleneksel felsefi sınırlarına sürekli meydan okumamızı gerektirir. Feminizm, kadınlık imgeselini besleyip kurulu söylemin kısıtlamalarına meydan okuyan bir kadınlık simgeselinin oluşumundan daha azını talep etmez.

Ayrıca feminizm, cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığı erkek fantazileri tarafından doldurulacak bir eksikliğe ya da "yoksunluğa" indirgeyerek, kendisini özgül cinsiyetinin ortadan kaldırılması üzerine temellendirmemelidir. Daha ziyade, kadın simgeseli bizi gelecekte bekler ve daima gelecekte kalacaktır, çünkü oluşumunun ya da yeniden oluşumunun hiçbir zaman bir sonu olamaz. Cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlık daima yazılabilir; çünkü bu farklılığın "varlığı" tam da yazılışında, yeniden anlatı haline getirilişinde yatar ve gerçeklikte hiçbir zaman basitçe "orada" ya da erkek simgeseli tarafından temsil edildiği biçimiyle* bulunmaz.[6] Benhabib'le aynı gö-

* İngilizce aslında, erkek simgeseli tarafından temsil edilen kadınlık, cinsiyetsiz "o" (*it*) adılıyla ifade edilmektedir. –*ç.n.*

6. Kadını yazının politik anlamını yeniden tanımlama girişimim için bkz. Drucilla Cornell, "Feminine Writing, Metaphor, and Myth", *Beyond Accomodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, s. 165-96.

rüşü paylaşmıyorum çünkü kendisi ütopyacı değil. Daha belirgin bir ifadeyle, Benhabib'e göre feminizm normatif bir akılcı doğa alanının meşruluğunu kuramsallaştırmaya çalışan Habermas'ın girişimiyle elde edilmiş felsefi aygıtlar içinde işleyebilir. Adorno ve Walter Benjamin gibi Frankfurt Okulu'nun ilk dönem düşünürlerinin aksine Benhabib, sanatın etik ve politik anlamını önemsemez; özellikle de toplum kuramı alanında, erkek simgeselinin işleyişini açığa vuran deneysel yazı tarzlarının önemini görmezden gelir. Hiç kimse, politik eleştirinin anlatımında geleneksel felsefi söylemin sınırını Theodor Adorno'dan daha ateşli bir şekilde vurgulamamıştır. Feminizm, felsefi söylemin "kökenleri" ile "sınırı"nı, yine felsefi açıdan bile olsa, yeniden düşünmemizi talep ettiği için radikaldir ve bu nedenle de Jacques Derrida ve Emmanuel Lévinas kadar, Adorno ve Benjamin gibi düşünürlerle de ittifak içinde bulunur. Ancak böyle bir ittifakın kökenini anlayabilmek için, Jane Flax'i izleyen Benhabib'in "postmodernizm" ile bağdaştırdığı felsefi konumu yeniden ifade etmeliyiz.[7]

Flax'in kategorilerinin yerine kendiminkileri koyuyorum: İlk olarak, Fallogomerkezciliğin Sınırının İfşasının Anlam ve Önemi. İkinci olarak, Tarih Anlayışında Gelecekteki Geçmiş Kavramının ve Hatırlamaya Dayalı İmgelemin[8] Anlam ve Önemi. Ve son olarak, Ben Dönemi Eleştirisinin Anlam ve Önemi. Bana ayrılan kısa bölümde, yalnızca yalın bir taslak sunabilirim; yine de, "postmodernizm" denilen şeyle bağdaştırılan konumların yeniden tanımlanmasıyla, tartışmaya yeni boyutlar katacağımı umuyorum. Bu durumlardan her birinde, "postmodernizm" ile bağdaştırılan konumlara

7. Bkz. Seyla Benhabib, "Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak" (bu kitapta, s. 25). Bu tabir, Teresa Brennan tarafından bulunmuştur. Ben de bu kullanımı kendisinden alıyorum. Bkz. Teresa Brennan, *History after Lacan*, New York: Routledge, 1993. Brennan, ben çağının tarihsel açıdan çevrelendiğini ve özgül olduğunu zekice savunur. Dolayısıyla Brennan'ın Fraser'a verdiği yanıt Lacan'ın (ya da en azından ben psikolojisine ilişkin Lacancı eleştirinin) tarihsel bir düşünür olarak okunması gerektiğini dile getirir.

8. "Hatırlamaya dayalı imgelem" tabirini, "geçmiş"in hem bireysel hem de kolektif tarihlerimizde nasıl işlediğini ifade etmek amacıyla kullanıyorum. Hatırlamaya dayalı imgelem ile ne kastettiğime ilişkin daha detaylı bir açıklama için, bkz. Drucilla Cornell, *Transformations: Sexual Difference and Recollective Imagination*, New York: Routledge, Chapman and Hall, 1993.

ilişkin benim yaptığım yeniden tanımlama ve kadın simgeselinin oluşumu üzerine yoğunlaşacağım.

I. Fallogomerkezciliğin Sınırının İfşasının Anlam ve Önemi

Benhabib'in, Batı felsefesini açıklayan Derrida'nın görüşlerini betimlediği "kurgusal hikâye"de, felsefenin kendini "Öteki"ye, daha belirgin bir ifadeyle kadınsal Öteki'ye karşı nasıl "sertleştirdiği"ne ilişkin bir açıklamaya yer verilir. Bu kitapta yer alan denememde de savunduğum üzere, Jacques Lacan'ın psikanalitik kuramı Derrida açısından önemlidir; çünkü söz konusu kuram, kadınlığın simgesel düzenden bilinçdışı bir şekilde silinmesiyle oluşan bilinçli dil yapılarının, özü itibariyle, Anne'nin anlamının silinmesinden ayrılamayacağını güçlü bir ifadeyle açıklamıştır. Bu silme, fallusun aşkın gösteren olarak inşa edilmesiyle gerçekleşir ve böylece, erkekliğe tanınan ayrıcalık sayesinde anlam sabitlenmiş olur. Fallusun aşkın gösteren olarak inşası ise penise sahip olmanın, bütün o sözde büyülü yaratma ve cinsel iktidar nitelikleriyle fallusa sahip olmak anlamına geldiği yolundaki fantaziye kültürel işlerlik gücünü kazandırır. Neslini yenilemenin tek simgesi olarak görülen fallus fantazisi, babasoyluluk ile ataerkilliğin kökeninde yatmaktadır.

Lacan'ın Oidipus kompleksine getirdiği simgesel yeniden yorumlama, Babanın Adı'nın, felsefe çalışmaları dahil kültürel çalışma düzeyinde sahip olduğu bilinçdışı anlamı gösterir. Ataerkilliğin özündeki tabakalı farklılaşma sistemine dayanmayan bir demokrasiyi gerçekleştirmek adına, babasoyluluğa karşı verilecek savaşın feminizm açısından önemi, "üçüncü" dünya kadınları tarafından sahnenin merkezine taşınmıştır. Babasoyluluğa meydan okuma ile gerçekten katılımcı bir demokrasi arasındaki ilişkiyi herkese gösteren Ganalı Kraliçe Annelerin oynadığı rolün politikleştirilmesi, buna örnek olarak verilebilir. Fallusun doğurgan güç ile bilinçdışı özdeşleştirilmesine karşı verilen bu mücadelenin önemli bir yönü, kadın "cinsiyeti"nin yeniden simgelenip yeniden değerlendirilmesini gerektirir. *Possessing The Secret of Joy*[9] (Sevincin Sırrına Sahip Ol-

9. Alice Walker, *Possessing The Secret of Joy*, Florida: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

mak) adlı sıradışı romanında Alice Walker, ataerkil kültürün, en çok korktuğu şeyi –"cinsiyet"inin yok edilmeyip kutlandığı, tamamen yetişkin bir kadını– ehlileştirdiği korkunç süreci alegorikleştirmek amacıyla, kadın "cinsiyeti"nin nasıl oyuncak bebekleri simgeler hale geldiğinin öyküsünü yeniden anlatır. Sevincin sırrı olan direniş, fallusa doğurgan güç olarak verilmiş bilinçdışı anlama karşı olan bu simgesel savaştan ayrılamaz. Kadın "cinsiyeti"nin silinmesi, kadının "yoksunluğu"nu korkunç bir gerçeklik haline getiren ayinde sergilenir.

> Bu düzende vajinalarımızın bulunmaması gerekiyor, dedi Olivia, kimi zaman onu niteleyen konuşma becerisiyle; çünkü bu kapı sayesinde erkek, bildiği en büyük ve hak edilmemiş gizemle yüzleşir: kendisinin doğurulmuş olduğu gizemiyle.[10]

Kendi Öteki'sine ihtiyaç duymamak, Fallusun büyük fantazisidir; bu nedenle –Butler'ın da bize anımsattığı üzere– özerklik idealinin belli felsefi betimlemeleri ile Erkek'in doğurulmuş olmak yerine kendisini ürettiği bir kendiliğinden-yaradılış miti arasında derin bir bağ vardır. Derrida, metinlerinden birine *La Dissémination*[11] (Yayılma) adını verirken, kendisini kabul edecek bir Öteki bulunmadığında penisin ne kadar üretken olduğunu bize anımsatıyordu.

Elbette Derrida, cinsel farklılığıyla kadınlığın yeniden simgelenmesi sürecinde, Alice Walker gibi bir romancıyla aynı biçimde yer almaz. Ancak Derrida'nın fallogomerkezciliğin sınırını ortaya çıkarma girişimi –belli başlı felsefi kavramların, fallusa verilen bilinçdışı anlama derinden bağlı olduğunun gösterilmesi– söz konusu yeniden simgeleme sürecini olanaklı kılmak amacıyla yapılmış önemli bir müdahaledir. Fallusun nasıl aşkın gösteren olarak okunur hale geldiğini ve nasıl doğurgan gücü üstlendiğini anlatan hikâye gerçekten de kurgusal bir hikâyedir. Derrida, annenin arzuladığı şeyin okunması sayesinde fallusun aşkın gösteren olarak inşa edildiğine ve annenin arzusunun, onu yerleşik simgeselin şablonuyla tercüme eden, önceden verilmiş bir yazı içinde okunduğuna inanır. Ancak

10. Walker, *Possessing The Secret of Joy,* s. 198.

11. Jacques Derrida, *Dissemination,* çev. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press, 1981. Özgün basım: *La Dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972.

okunan şey daima yeniden okunabilir. Söz konusu yeniden okuma, felsefi kavramsallaştırma düzeyinde, özerklik gibi en temel kavramlarımızı bile yeniden simgelememizi gerektirir. Walker'ın romanının bize anımsattığı gibi, "cinsiyet"imizi yeniden değerlendirmeden, kadın "özerkliği"nden söz edilemez; özerklik ideali ise, ancak bu yeniden değerlendirme ile tanımlanabilir.

II. Tarih Anlayışında "Gelecekteki Geçmiş" Kavramı ile Hatırlamaya Dayalı İmgelemin Anlam ve Önemi

Bu da beni, "postmodernizm" ile bağdaştırılan konumların yeniden ifadesine ilişkin ikinci savıma getiriyor. Benhabib, "erkek tarihi"nin anlatılarından vazgeçsek bile, kadınların nasıl ve neden baskı altında bulunduğuna ilişkin açıklamalara yine de gereksinim duyacağımızı savunur. Bununla birlikte, Joan Scott'un çığır açan çalışmasındaki psikanalitik kullanımı reddeder. Scott'un söz konusu çalışmasında ortaya koyduğu görüşe göre, "kadınların tarihi"nde geçerli olan şeyler, hatta böyle bir anlatıda "kadın" olarak geçerli olabilecek kişiler, Kadın okumalarının sunulduğu toplumsal simgesel düzenin "derin" bir çözümlemesini gerektirmektedir.[12] Scott, tarihin gerçekliğini ya da kadınların çektiği acıyı inkâr etmez. Sadece, kadınların tarihine ilişkin "doğru" olduğu savunulan öykülerde, simgeselin kendisini nasıl sonuna kadar ortaya koyduğuna dikkat etmemizi talep eder. Scott'un çalışmaları, Kadın'ın tarihçiler tarafından nasıl anlamlı veya anlamsız/önemsiz bir kategori olarak kurulduğuna bakmamızı gerektirir.

Tarih politikasını ve tarihçinin görevini inkâr etmekten çok uzak olan Scott, gelecekteki geçmiş kavramı aracılığıyla *her zaman çoktan olmuş olma* durumunun kurulum sürecine ilişkin örtük bir Lacancı anlayış ile politikayı öne çıkarır. Scott, *her zaman çoktan olmuş* olacak şeyin, sonuca bağlanamayan bir gelecek anlayışına sahip olduğunu anlar; asla tamamen hatırlanamayacak olan bir "zaman"dır bu, çünkü geçmiş *çoktan kurulmuş* olarak okunurken bile aslında ku-

12. Genel olarak bkz. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History, a.g.y.* Benhabib'in Scott'a yönelttiği eleştiri için bkz. *The Situated Self*, New York: Routledge, Chapman and Hall, 1992, s. 221-2.

rulmaktadır. Scott'un çalışmasına damgasını vuran "kurtuluş kaygısı", sözde *her zaman çoktan* "orada" olan bir "geçmiş"i bize sunan okumaların tortusunu akışkan hale getirecek bir gelecek anlayışının ortaya çıkmasını sağlama çabasında yatar.[13] Söz konusu gelecek anlayışı ya da gelecekteki "geçmiş", kurtuluş kavramına sabit bir içerik verilemediği takdirde, basitçe kurtuluş kaygısı olarak tanımlanamaz. Bunun yerine, kurtuluş gibi en temel politika kavramları, Kadın kategorisinin kendi çeşitli toplumsal-simgesel ağlarının –tarihçinin kendi okumasına taşıdığı dolaşık "cinsiyet" anlamlarının kaçınılmaz olarak dayattığı ağ da dahil– özgüllüğü içinde incelenmesiyle birlikte açılır. Lacan'dan olduğu kadar Derrida'dan da etkilenen Scott'un çalışması, tarihçinin okumasıyla hatırlanan şeyin, hatırlandıkça farklı tahayyül edildiği, hatırlamaya dayalı bir imgeleme örnek oluşturur. Bu anlamda Scott'un tarihsel çalışması, dişi kimliğini kuragelen ve böylelikle cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlığın yeniden imgelenmesini sınırlayan Kadın tanımlarına sürekli olarak meydan okur ve böylece kadın simgeselinin oluşumuna önemli bir katkı sağlar.

Lacan'ın gelecekteki geçmiş anlayışı, öznenin kendine yeten mevcudiyet biçimine –tamamlanmış şimdiki zaman– ulaştığı özne metafiziğinin en güçlü ifadesini sunan Hegel'e karşı bir meydan okumadır. Scott'un tarihsel çalışmalarının politik anlamı üzerinde durmamın nedeni, tarihin öznesine –ve birazdan göreceğimiz gibi, mevcudiyet felsefesine meydan okuyan bireysel özneye– ait zamansallığın, erkek simgeselinin sınırlarına uyum sağlamanın ötesinde, cinsel farklılığı yeniden ifade etmemize nasıl yardımcı olduğunu vurgulamaktır.

III. Ben Döneminin Eleştirisinin Anlam ve Önemi

Lacan'ın gelecekteki geçmiş kavramı, özneye ait yaşayan şimdiki zamanın sadece öngörülmüş bir gecikmişlik içinde bulunabileceği anlamına gelir. Gelecekteki geçmiş kip olarak kullanıldığında, tah-

13. Bkz. Martin Heidegger, *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 1972, s. 8-24; Türkçesi: *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: A, 2003.

mini bir koşul hükmünü, dolayısıyla da olayların belirli olmayan durumuna dayalı bir önermeyi belirtir. Gelecek ya da geçmiş ile basitçe tanımlanamayacak olan bu belirsizlik, özbilinci öngörülmüş gecikmişlikle yapılandırılan bir öznenin dilini oluşturur. Gelecekteki geçmişin bölünmüş zamansallığına uygun olarak dil, bilinçdışına tabi olmuş ve onun bir parçası haline gelmiş olacaktır. Bilinçdışı, algı ya da sezgi nesnesi veya klinik nesne olarak değil, sürmekte olan diğer bir senaryoya sırası geldiğinde yazılmış, teatral bir sahne olarak anlaşılmalıdır. Gelecekteki geçmiş, bu diğer senaryonun ayırıcı dolayımsızlığını ilan eder. "Postmodern" drama diye bir fenomen varsa, bu fenomen tam da paylaşılan bir şimdideki karakterler fikrine meydan okuyan bu diğer senaryonun ayırıcı dolayımsızlığının dramatize edilmesini içerir.

Bu zamansallık anlayışı, Lacan'ın ben psikolojisine dair eleştirisini vurgular; çünkü Lacan, Freud'dan bu yana ortodoks psikanalize hâkim olan artzamanlı gelişime dayalı bakış açısını değil, eşzamanlı bir perspektifi seçmiştir. Bilinçdışının meydana gelişinde, sadece zaman içindeki öznenin bölünmüş zamansallığını değil, Saussure'ün simgelerin nasıl imlediğine dair anlayışının temel parçasını, yani anlamın yer değiştirmesini de vurgulamıştır; işte bu vurgu, Scott'un tarih yaklaşımını Fraser'ın pozitivizminden ayırt eder ve benim eleştirel, tarihsel toplumsal-araştırma programıyla kastettiğim şeye örnek oluşturur.

Lacan'ın ben psikolojisine yönelttiği eleştiride, feminizm açısından önemli olan iki özgül yön bulunmaktadır. Lacan beni şöyle açıklar: Ben, daha belirgin olarak bedensel ben, bebeğin bedensel bir bütünlük gibi bir şeye ulaşmasından önce ona "bütün" olarak ayna tutan bir Öteki tarafından kurulur. Bu bebek ayna tutulmaya muhtaçtır ve böylece Öteki'nin gözleri sayesinde, sürekli olarak doğurulur. Kendi kendisini kuran bir ben olarak anlaşılan benlik, muazzam bir yanlış tanıma biçimine dayanır; söz konusu yanlış tanıma sürecinde ben, bilinçsizce Öteki imgeselinin yerini alarak "oluşur" ve daha sonra beni kuran Öteki'nin özdeşleştirme ve içselleştirme süreçlerini "unutur".

Artık, gelecekteki geçmişle meşgul olan öznenin anlamını, başka bir bakımdan anlayabiliriz – özne, yerini aldığı Öteki'nin imgesi olmuş olacaktır. Ancak imgesel Öteki'nin yerini alabilmesi için, ge-

lecekteki geçmişin başkalığını, daha açık bir ifadeyle, Walker'ın bize anımsattığı gibi, *doğurulmuşluğunun* geçmişini reddetmesi gerekir. Bu ayrıca, Anne'nin silinişinin kendiliğinden-yaradılış mitinden kaynaklandığını vurgulayan Butler'ın belirttiği noktadır. Gelecekteki geçmişin başkalığını reddetmek, feminizm açısından önemli olan bir diğer yönü daha barındırmaktadır. Lacan'a göre, benin dayandığı indirgenemez başkalığın inkârı, benliğe ayna tutan Öteki'yle olan ilişkinin içselleştirilmesiyle meydana gelir. Söz konusu içselleştirmeyle, benin şimdide kendisini kurduğu fantazisine izin veren gelecekteki geçmiş silinir. Öteki'nin içselleştirilmesi, kadınların ötekiliğinin ve dışsallığının inkâr edildiği, Kadın'a ilişkin ruhsal bir fantazi biçimini alır. Dolayısıyla her ne kadar Lacan, kendiliğinden-yaradılış mitinin içinde bulunan şiddeti ve saldırganlığı bize sürekli hatırlatırken Adorno'ya yakın dursa da, Anne'nin/Öteki'nin içselleştirilmesini, Kadın'ın erkek ruhundaki fantazi yapılarına indirgenişine bağlar – ki burada kadınların asıl bireyselliği inkâr edilip yerine sadece iki yönlü olan bilinçdışı bir fantazi nesnesi konur: iyi anne, şeytani fahişe.

Öteki öznenin başlangıcı, Kadın'ın erkek ruhundaki fantazi yapılarında Öteki olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenle, gelecekteki geçmiş zaman çerçevesinin dışsallığı dahil, Öteki'nin dışsallığının kabulünde, feminizm için etik ve politik bir anlam ve önem bulunmaktadır. Öteki'nin indirgenemez dışsallığıru etik açıdan kabul etmek üzerindeki ısrar, elbette, Lévinas'ın geliştirdiği, daima Öteki için özne olan özne kavramının kalbinde yer alır. Derrida'nın *Glas* adlı yapıtında,[14] öznenin doğuruluşuna damgasını vuran gelecekteki geçmişin açıkça tanınmasıyla, Öteki'nin dışsallığı da kabul edilir. *Glas*'daki erkek özne "Ben varım"dan çok, "Onu (Kadın'ı) takip ediyorum," der. Öznenin doğuruluşuna damgasını vuran gelecekteki geçmişin kabulü, öznenin ölümü değil, bene göre öteki olan öznenin "doğuşu"dur.

Zaman içinde yer alan öznenin feminizm açısından önemli olan bir diğer politik yönüyle yazımı sonuca bağlamak istiyorum. Özne

14. Jacques Derrida, *Glas*, çev. John P. Leavey, Jr. ve Richard Rand, Lincoln: University of Nebraska Press, 1986; özgün basım: *Glas*, Paris: Editions Galilée, 1974.

zamanının kabulü, kendisiyle özdeş bir öznenin bulunmadığı anlamına gelir – feminizmin kendisiyle özdeş olan öznesi de buna dahildir. Ancak bu özne anlayışı, özdeşlik ya da farklılık politikası arasında seçim yapmamız gerektiği anlamına gelmez. Bunun yerine sözü edilen öteki özne, feminist politikanın kökeni olarak, taklide dayalı bir özdeşimin canlandırılmasıyla oluşan teatralliğe bizi geri getirir; söz konusu canlandırma, her zaman geleceğe yöneliktir, çünkü daha olacak olanı kurulmuş olarak canlandırır. Toni Morrison'ın *Sevilen* adlı romanında, özne konumundan tamamen mahrum bırakılmış Afrika kökenli Amerikalı kadınların seslerinde, kendilerince kurulmuş bir kimlik kazanmanın imkânsızlığı içinde ve bu imkânsızlık aracılığıyla Öteki öznenin tüm güzelliğiyle canlandırılması tesadüf değildir. Bu öteki özne, kendisi için dua edilip yas tutulurken yaratılır:

Sevilen
Sen benim ablamsın
Sen benim kızımsın
Yüzün benim yüzüm; sen bensin
Seni yeniden buldum; bana geri döndün
Sen benim Sevilenimsin
Sen benimsin
Bana aitsin
Benimsin[15]

Feminizmin zamanı, Öteki'nin, Sevilen'in gelecekteki geçmiş zamanıdır.

Beni anımsıyor musun?
Evet. Seni anımsıyorum.
Beni hiç unutmadın, değil mi?
Yüzün benim yüzüm.[16]

15. Toni Morrison, *Sevilen*, çev. Püren Özgören, İstanbul: Can, 2000, s. 247.
16. *A.g.y.*, s. 246.

8

Pragmatizm, Feminizm ve Dilsel Dönemeç

Nancy Fraser

BURADA tartışılan sorunlardan ne kadar çoğunun anlamlandırma ve söylem ile ilgili olduğu dikkat çekici. Feminizm ve postmodernizm üzerine bir fikir alışverişiyle başlayan şey, dilsel dönemecin en iyi nasıl yorumlanacağına dair bir ihtilafa dönüştü. Bu gelişim şaşırtıcı değil. Bugün diğer kuramcılar gibi feministler de, dilin sorunsallaşmasının belirlediği bir bağlamda çalışıyor. Bana göre bu, postmodernizmi anlamanın en verimli yolu: felsefede ve toplumsal kuramda, gerçekliği yansıtan ya da ona ayna tutan akıl algısına dayalı epistemolojik bir sorunsaldan, kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal anlamların yoğunluk ve ağırlık kazandığı söylemsel bir sorunsala doğru seyreden dönemsel bir değişim. Böyle bir değişim, Jean-François Lyotard'ın teşhis ettiği durumu beraberinde getirir. Felsefi üstanlatılara duyulan inanç, dilsel dönemeçle birlikte düşme eğilimindedir; zira anlamlandırma süreçlerine yoğunluk ve ağırlık vermekle, kalıcı ve nötr bir araştırma matrisinin olabilirliği de kuşkuya düşürülmüş olur.

Bu anlamda postmodernizm, post-yapısalcılıktan daha geniştir. Sadece Foucault, Derrida ve Lacan'ı değil; Habermas, Gramsci, Bahtin ve Bourdieu gibi, anlamlandırma anlayışlarına alternatif çerçeveler sunan kuramcıları da kapsar. Postmodernizmi dilsel dönemeç ufkunun içinde yer alan bir kuramlaştırma kuyruğu olarak kabul edersek, geniş bir grup düşünürün, tam da bunu gerçekleştirmek amacıyla farklı yollar önerdiğini görmüş oluruz. Judith Butler ve Drucilla Cornell'ı izleyerek "postmodernizm" terimini reddedersek,

salt farklı görüşleri bir kefeye koyan indirgeyici polemiklere isyan etmenin ötesinde, kuramsal alanı parçalara ayırmış oluruz –yani, çeşitli düşünce gruplarını birbirinden ayırmış, başka bakış açılarından yöneltilen sorularla ilgilenmeyi reddetmiş ve seçeneklerin tümünü kapsayan alanlarıyla tartışmayı ortadan kaldırmış oluruz. Ancak böyle bir tartışma kuşkusuz, taraflı ve hizipçi postmodemizm tanımlarıyla da ortadan kaldırılabilir. Söz konusu terimi tarihsel araştırmanın estetikleştirilmesi ve evrenselci normların reddedilmesiyle bağdaştıran Seyla Benhabib'i izleyecek olursak, dili ciddiye almanın feminist kuram açısından potansiyel olarak faydalı yollarından bazılarını da bertaraf etme riskiyle karşı karşıya kalırız.

Bir kez daha, işin püf noktası sahte karşısavlardan kaçınmaktır. Çoğunlukla birbirleriyle bağdaşmayacak biçimde sunulan alternatiflerin alanı içinde, feminist bir sorunsalda yeniden bağlamsallaştırılabilecek ve birbirleriyle verimli bir biçimde eklemlenebilecek olan unsurları, gerçekten asimile edilemez ya da savunulamaz olanlardan ayırmalıyız.

Bu amaçla, Benhabib, Butler ve Cornell ile aramızdaki uyuşmazlıkları, tam da feministler açısından dilsel dönemecin en verimli oluşumu üzerine bir ihtilaf olarak yeniden sunmak istiyorum. Kabaca bize üç tane saf, başka bir deyişle "parti çizgisinde" seçenek sunulmaktadır: 1) söylem etiğine ve demokratik aleniyete ilişkin yöntemsel bir kavrayışa temel teşkil edecek, özneler arası iletişimde örtük olarak bulunan geçerlilik iddialarına yönelik Habermasçı bakış açısı (Benhabib); 2) yeniliğin mümkün olduğu çeşitli özne konumlarını inşa eden; olumsal, tarihsel açıdan özgül ve iktidarla yüklü bir söylem rejimleri çoğulluğuna yönelik Foucaultcu bakış açısı (Butler); 3) kendi temelsizliğini gizlerken kadınlığı örtbas eden, erkeğe ait ve fallogomerkezci bir simgesel düzene yönelik Lacancı/Derridacı bakış açısı (Cornell).

Feministler, bu üç yaklaşımdan hangisini benimsemelidir? Saf biçimiyle bunlardan herhangi birini seçmektense, dördüncü bir alternatif geliştirmeyi öneriyorum: Üçünün de en güçlü özelliklerini birleştiren, saf olmayan, eklektik, yeni pragmatist bir yaklaşım geliştirilebilir. Bu dördüncü yaklaşım, sosyo-kültürel toplumsal cinsiyet anlamlarının inşa edilip tartışıldığı süreçlerin bütün alanını kapsayacaktır. Günümüzdeki toplumsal cinsiyet egemenliğiyle müca-

dele, feminist bir karşı-egemenlik kurma becerimizi en yüksek seviyeye getirecektir.

Bence, kuramsallaştırmamız gereken fenomenlerin kapsamı ve karmaşıklığı göz önüne alındığında, böylesi bir eklektik ve yeni pragmatist yaklaşım tavsiye edilebilir. Ne de olsa toplumsal cinsiyet egemenliği, politik ekonomiye ve politik kültüre, devlet aygıtlarına ve kamu alanlarına yerleşmiş, toplumsal açıdan yayılmış durumdadır. Toplumsal cinsiyet iktidarı; aileleri, akrabalık ağlarını ve sivil toplumu oluşturan kurumların tamamını kapsar. Kitle kültürleri, yüksek kültürler, akademik kültürler, muhalif kültürler ve karşıkültürler dahil, kültürel ve ideolojik üretimlerin bütün alanlarında işler. Toplumsal cinsiyet mücadelesi cinselliği, üremeyi, arzuyu, zevkleri ve mizacı etkileyerek gündelik yaşamı istila eder. Kişisel ve kolektif kimlikler, toplumsal yakınlıklar ve düşmanlıklar ve az çok paylaşılan bir sağduyu aşılar.

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ile toplumsal cinsiyet mücadelesi, toplumsal yaşamın her arenası ve düzeyinde karşımıza çıkar. Dolayısıyla ikisi de feminist bir bakış açısıyla kuramsallaştırılmalıdır. Öte yandan, bunların ikisi de birbirini içerir; sınıf, "ırk"/etnik köken, cinsellik, uyruk ve yaş dahil, diğer kesişen tabakalaşma ve iktidar eksenleri etrafında döner ve bu da feminist tasarıyı oldukça karmaşık hale getirir. Toplumsal cinsiyet hâkimiyeti her zaman ve her yerde bulunmasına karşın, farklı kesişimlerde ve yerlerde farklı biçimler alır ve karakteri, farklı konumlardaki kadınlar için çeşitlilik gösterir. Taşıdığı biçimi tek bir yerden ya da gruptan hareketle okuyup bütün geri kalanlara ilişkin tahmin yürütmek mümkün değildir.

Bu nedenle, feminizmin karşı karşıya kaldığı görev zorludur. Karşı çıktığımız şeyin ne olduğunu anlama umudunu taşıyorsak, aynı anda hem esnek hem de güçlü bir yaklaşıma ihtiyacımız vardır. Özgüllüğe duyarlı, ama yine de küresel ekonomi gibi çok geniş araştırma nesnelerini kavramamıza izin veren çerçevelere ihtiyacımız vardır. Ayrıca, ilişkisel ve bağlamsal açıdan düşünmemizi teşvik edecek yaklaşımlara ihtiyacımız vardır; çeşitli toplumsal bütünlük unsurlarını salt birbirinden "farklı" olarak değil, birbiriyle bağlı olarak düzenlemek suretiyle bu unsurları birbirine bağlayabilecek çerçeveler de buna dahildir. Bunların yanı sıra, toplumsal cin-

siyet iktidarı ve toplumsal cinsiyet mücadelesinin genel tarihsel yörüngesine dair kapsamlı özet açıklamalar öne sürebileceğimiz yaklaşımlara ihtiyacımız vardır. Kuşkusuz bu açıklamalar, ister istemez basitleştirici olacaktır; ama yanılabilirliği öne çıkarabilirsek, geçici bir oryantasyon, nereye yöneldiğimize ve nereye gitmek istediğimize dair yeniden gözden geçirilebilir bir anlam sunabilirler. Son olarak, ütopyacı umutlar tasarlamamızı, kurtuluşçu seçenekler tahayyül etmemizi ve bütün çalışmalarımıza egemenlik ve adaletsizliğin normatif eleştirisini aşılamamızı sağlayacak çerçevelere ihtiyacımız vardır.

Tüm bunların içinde dilin yeri nedir? Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ve toplumsal cinsiyet mücadelesinin her yönü, indirgenemez bir imleme boyutuna sahiptir. Toplumsal yaşamın her arenası imleme pratikleriyle doludur ve her hareket, kültürel anlamlar ve yorumlar ufku içinden ele alınır. İmleme boyutu, Madonna'nın kabul görmesi ve MTV açısından olduğu kadar; Bosnalı kadınların sistematik olarak uğradığı tecavüz ve Meksika'nın *maquiladora* bölgesindeki kadın fabrika işçilerinin maruz kaldığı muazzam istismar açısından da merkezi bir öneme sahiptir. "Kültür" ya da "yaşamdünyası" gibi bir alan ya da bölgeyle sınırlandırılamaz. Bütün toplumsal alanı kapsar.

Bu nedenle çoğu feminist çalışma, toplumsal cinsiyete ait kültürel anlamların nasıl üretilip dolaşıma sokulduğunu çözümlemektedir. Halbuki böyle bir çözümlemenin, toplumsal ve tarihsel açıdan bağlamsallaştırılması, zamana ve mekâna yerleştirilmesi, kurumsal ve yapısal olarak temellendirilmesi gerekir. Ayrıca, eleştiri kuramlarının diğer türlerine bağlanması gerekir. Anlamlandırma her yerde bulunmasına karşın, pek çok toplumsallık boyutundan biri olarak kalır. Feminist kuramsallaştırmayı bekleyen en önemli –ve en zorlu– görevlerden biri, toplumsal cinsiyet anlamlandırmalarına ilişkin söylemsel çözümlemeleri, kurumların ve politik ekonominin yapısal çözümlemeleriyle birleştirmektir.

O halde, feminist kuramcılar nasıl ilerlemelidir? Görevimizin karmaşıklığı karşısında, tek bir söylem ya da dil yaklaşımının yeterli olacağı kuşku götürür. Buradaki fikir alışverişinde temsil edilen üç saf yaklaşımdan hiçbiri söz konusu görevin altından kuşkusuz tek başına kalkamaz. Bunları teker teker göz önüne alalım.

Benhabib'in yarı-Habermasçı yaklaşımı, bazı vazgeçilmez kaynaklar önerir. Benhabib, normatif eleştiri, kurtuluş odaklı tarih yazıcılığı ve kadınların istek ve eylemlerine yöneltilecek kuramsal dikkat konusundaki genel feminist gereksinimi inandırıcı bir dille savunur. Dilsel fenomenleri ise buna uygun olarak kavramlaştırır. Benhabib, öznelerarası iletişimde örtülü olarak bulunan geçerlilik iddialarını konulaştırır; böylelikle sadece etik soruları feminist ilginin merkezine koymakla kalmaz, ayrıca kadınları egemenliğe karşı konuşup hareket edebilen toplumsal özneler olarak da sunar. Söz edimleri kuramının perspektifinden egemenlik, iletişimsel sessizlikler ve dengesizliklerde, örneğin akla dayalı eleştiriye asla tâbi olmayan örtük geçerlilik iddialarında ve kadın muhatapların marjinalleştirilmesiyle lekelenmiş düşüncelerde yer alır. Bunların yanı sıra, Habermasçı çerçeve, kurumların eleştirisinde gerekli olan normatif bir kıstas sağlar: demokratikleşmiş bir kamu alanı ideali; gerekçelerin sunulması ve istenmesinde usule dayalı adillik ve eşitlik normlarının katılım eşitliğini desteklediği kurumsallaştırılmış bir kamu söylem alanı ideali.

Bu yaklaşım, feministlere çok şey sağlayabilir. *Usule dayalı* söylem boyutuyla birlikte *normatif* boyutu odak noktasına getirir. Benhabib, iletişimsel süreçlerin (sırayla söz alma, öneride bulunmak ya da itiraz etmek için fırsat eşitliğinin sağlanması vb.) adilliğini sorunsallaştırarak, söylemsel pratikler hakkında normatif sorular yöneltmenin özcü olmayan yolunu bizlere gösterir. Diğer bir deyişle, iletişimsel etkileşimin özgül durumlarında usule dayalı eşitsizlikleri tanımlayabildiğimiz ölçüde, başka bir durumda gözden kaçabilecek sahte geçerlilik iddialarını alt edebiliriz. Dahası, kamu alanı kavramı kurumsal çözümlemelerde yararlı olmaktadır. Demokrasi kuramında[1], tarih yazıcılığında[2] ve kültürel eleştiride[3] önemli bir yere sahip yeni feminist çalışmalara esin kaynağı olmuştur.

1. Seyla Benhabib, "Models of Public Subject: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas" ve Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Habermas and the Public Sphere,* Craig Calhoun (haz.), The M.I.T. Press, 1991.

2. Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution,* Cornell University Press, 1988; Mary P. Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880,* The Johns Hopkins University Press, 1990 ve

Ancak bütün erdemlerine karşın Benhabib'in yaklaşımı, feministlerin gereksinim duyduğu her şeyi sağlamaz. Tanımı gereği usule dayalı bir yönelim, söylemin *içeriklerini* parantez içine alır; dolayısıyla toplumsal cinsiyet verilmiş anlamların ne somut tözlerini, ne tarihsel soykütüklerini, ne de günümüzdeki etkilerini açıklığa kavuşturmamızı sağlayabilir. Bunun yanı sıra, gerekçelendirme ve geçerlilik üzerine yoğunlaşmak, motivasyon ve arzu sorularını marjinalleştirir; dolayısıyla, kendi çıkarlarına uymayan perspektifler akılcı bir biçimde açıklandığında bile, kadınların neden bazen bunlara bağlı kaldığını anlamamıza yardımcı olmaz. Daha genel bir ifadeyle Benhabib'in yaklaşımı, düşünme sürecine *katılım* konularını vurguladığı için, bireylerin iletişimsel pratiklere iştirakının etken ve kurucu yönüne değer verirken edilgen ve *kurulan* yönünü görece ihmal eder.

Özetle, bazı amaçlar açısından iyi işleyen kategoriler diğerlerine uymayabilir. Benhabib'in çerçevesinden hareketle kolayca öne sürülemeyecek eleştiri biçimleri arasında, özgül iletişimsel kısıtlamaların somut ve farklı bir biçimde nasıl kurumsallaştırıldığına dair açıklamalar, farklı iletişimsel durumlar arasında görece daha dayanıklı olan ve ortak bir sağduyu zemini olarak işleyen anlam bileşiklerinin gelişimini izleyen açıklamalar ve yeni tözel kurtuluşçu anlamlandırmaları ortaya çıkaran eleştiriler yer alır. Bu eleştirel kuramsallaştırma türlerini oluşturan yaklaşımları görmek için, bakışımızı başka yöne çevirmeliyiz.

Judith Butler'ın yarı-Foucaultcu çerçevesi, bakmaya başlamak için iyi bir yerdir. Butler, doğallığı bozan bir eleştiriye gereksinim duyulduğunu inandırıcı bir dille savunur; söz konusu eleştiri, zo-

"Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth Century America", *Habermas and the Public Sphere*, der. Craig Calhoun, *a.g.y.*; Evelyn Brooks Higginbotham, *Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*, Harvard University Press, 1993.

3. Rita Felski, *Beyond Feminist Aesthetics*, Harvard University Press, 1989; Nancy Fraser, "Sex, Lies, and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas", *Critical Inquiry*, c. 18, 1992, s. 595-612; Nancy Fraser, "Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary", *Rethinking Marxism*, c. 6, no. 1, 1993, s. 9-23; Miriam Hansen, *Babel and Babylon: Spectatorship in American Silent Film*, Harvard University Press, 1991.

runlu ve değişmez diye kabul gören şeylerin edimsel olarak inşa edilmiş ve olumsal olduğunu gösterir. Söylemsel fenomenleri ise böyle bir eleştiriyi olanaklı kılacak biçimde yorumlar. Anlamlandırmanın edimsel boyutunu konulaştırarak söz edimindeki *edim*'e ya da Sartre'ın deyimiyle praktiko-inert'teki praksise ışık tutar. Butler'a göre iktidar, olumsal ve aktif olarak üretilmiş olan söylemsel içeriklerin, özellikle de toplumsal cinsiyet verilmiş kimlikleri kuranların doğallaştırılması ve şeyleştirilmesinde yer alır. Olagelenin basit bir yansıması olduğuna inanılan şeyin edimsel bir kurulum olduğu gösterildiğinde, egemenliğe de etkin olarak karşı çıkılmış olur. Böyle bir eleştiri, sadece kabul edilen anlamlandırmaların meşruluğunu ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda seçeneklerin üretilebileceği bir yer de açar. Bununla birlikte seçenekler yoktan değil, Butler'ın *yeniden anlamlandırma* dediği süreçle, aynı zamanda yenilik olan yineleme edimleriyle ortaya çıkar.[4] Paradoksal bir şekilde, söz konusu edimler, karşı çıktıkları söylemsel rejimler tarafından inşa edilen özne konumlarında icra edilir, hatta bu konumlar tarafından olanaklı kılınır.

Butler'ın yaklaşımında da feministlere önerilebilecek pek çok şey bulunmaktadır. Bu yaklaşım, anlamlandırmanın *edimsel* boyutu, dolayısıyla anlamlandırma içindeki *tarihsellik* ve değişim duyarlılığı üzerine yoğunlaşır. Dahası, söylemsel değişimi yeniden anlamlandırma olarak ifaden eden Butler, aşkın olmayan ancak yenilik sunabilen bir dilsel özne önerir. Her biri herhangi bir *söylemsel rejimle* ilişkili olan *özne konumlarının* çoğulluğu gibi, bu öznenin de konuma bağlı olarak konuştuğunu kabul eder. Sonuç olarak Butler'ın yaklaşımı sayesinde, özgül söylemsel ortamlarda kısıtlama ve manevra arasındaki somut etkileşimi kavrayabiliriz. Söz konusu yaklaşım,

4. Butler'ın buradaki görüşü, "The System and the Speaking Subject" (*The Kristeva Reader*, Toril Moi (haz.), Columbia University Press, 1986) adlı önceki bir denemesinde dile getirdiği gibi, Julia Kristeva'yla çarpıcı bir benzerlik taşır. Kristeva'nın ilk görüşlerindeki güçlü ve zayıf noktalara (ve bu görüşlerin sonradan Lacan etkisi taşıyan yeni-yapısalcı toplumsal cinsiyet determinizmine dönüşüp yozlaşmasına) ilişkin eleştirel bir açıklama için bkz. Nancy Fraser, "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Nancy Fraser ve Sandra Bartky (haz.), Indiana University Press, 1992.

feminist kültür eleştirilerinde –sadece tiyatro ve dans gibi geleneksel performans bağlamlarında değil, gündelik yaşamda karşılaşılan toplumsal cinsiyet verilmiş, daha geniş icra alanında da– yararlı olduğunu kanıtlamıştır. Son olarak, şeyleşmenin aşılması üzerine yoğunlaşan Butler'ın görüşü, *soykütüğe* bir feminist eleştiri biçimi olarak değer verir. Bu da birtakım yararlı sonuçlar doğurmuştur. Feminist soykütük uzmanları, "kadının tabiiliği"[5] gibi görünüşte doğal olan sağduyu kavramlarının olumsal olan tarihsel kökenlerini açığa çıkararak, politik kültürdeki ana görüşün erilliğine karşı çıkmışlardır.

Yine de Butler'ın yaklaşımı, gereksinim duyduğumuz her şeyi sunmaz. Bu yaklaşımın içinde bulunan normatif kaynaklar –edimselliğin şeyleştirilmesi kötü, şeyleşmenin aşılması ise iyidir– feminist amaçlar açısından çok yetersiz kalmaktadır.[6] Feminizm için

5. Nancy Fraser ve Linda Gordon, "A Genealogy of 'Dependency': Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 19, no. 2, 1994, s. 309-36.

6. Sırası gelmişken, Butler, onun görüşlerine yönelttiğim eleştirilerimi yanlış anlar – ya da belki yanlış okur, demeliyim. İlk olarak, ezoterizm konusunu gündeme getirirken, zor bir kuramsal dil kullanımının hiçbir zaman gerekçelendirilemeyeceğini öne sürmüyordum; sadece onun antihümanist dil kullanımını, yani kuramsal bir açıklık ve/veya politik kazanç sağlayıp sağlamadığını sorguluyordum. Hatta, Butler'ın Benhabib'e verdiği yanıtın ışığı altında bu konuyla ilgili kuşkularım arttı. Antihümanist retoriğini yüzeysel değerlendirdiği için Benhabib'e sert çıkan Butler, aslında iktidar rejimleri özneyi kurarken failliğin nasıl mümkün olduğunu açıklamaya çalıştığını vurguluyor. Oysa bu amaca yönelik olarak, antihümanist bir retorik işe yaramayan bir yaklaşım gibi görünmektedir. İkincisi, ben (ya da Habermas) "gündelik dilin, kendi iddialarının geçerliliğiyle ilgili hüküm vermek için nihai temeller sağlayamayacağına" inanıyor değiliz. Ne ben ne de Habermas, "nihai temeller" ile ilgileniyoruz; hiçbir üstdil var olmadığından, ikimiz de iletişimsel bir pratik olan geçerlilik iddialarıyla ilgili hüküm vermenin tam da gündelik dilde meydana geldiğini kabul ediyoruz. Son olarak Butler, öznelliğin temelci kuramlarının politik imaları hakkında işaret ettiğim noktayı yanlış anlar. Toussaint'in, genelde politik açıdan sinsi olan Jakoben bir görüşü tahrip ederek alıntıladığını ve ilerlemeci bir politika için kullandığını iddia etmedim. Daha ziyade, Toussaint gibi Jakobenlerin de, temelci bir yaklaşımı kurtuluşçu bir kullanıma koyduklarını söyledim – ki ben de Toussaint'in bu değerlendirmesini paylaşıyorum. Her durumda işaret ettiğim nokta yeniden ifade etmeyi içerir: Butler'ın özgün denemesinde yapmaya çalıştığı gibi, soyut bir öznellik kuramından, tek ve tek sesli bir politik değerlik çıkarılamaz. Yakın zamana kadar geçerli olan bir anlamlandırmadan alıntı yapmak ile yeni bir tanesini meydana getirmek arasındaki ayrımdan da (eğer varsa) hiçbir şey çıkarılamayacağını

eşit derecede gerekli olan diğer eleştiri türleri gibi soykütük de, kurtuluşçu bir etkiye kavuşmak için daha sağlam etik temellere ihtiyaç duyar. Butler'ın kendi yaklaşımından yararlandığı uygulamaları, güçlü normatif bağlılıklar gerektirir; *Bodies That Matter*[7] adlı kitabında sürekli olarak "dışlama"ya yönelik ahlaki bir itiraz yer alır, ayrıca Rodney King'e saldıran polis memurlarının 1992 mayısındaki beraatı üzerine kaleme aldığı deneme[8] ırkçılık karşıtlığıyla ilgilidir. Oysa Foucault gibi Butler da, kesin normatif hükümlerin açıklanmasında gerekli olan ahlaki-kuramsal kaynakları açıkça reddetmiştir. Fakat belki de bu noktadaki görüşleri değişiyordur, zira Butler son zamanlarda "radikal demokrasiye"[9] yönelmeye başlamıştır. Şimdiye kadar bu yönelim, kavramsal olarak geliştirilmiş bir vaade karşı retorik bir hareket olarak kalmıştır; buna karşın benim okumamda söz konusu yönelim, feminist politikanın, edimselliğin şeyleşmişliğinin aşılmasının ötesinde kapsamlı bir ahlaki-politik görüşe gereksinim duyduğunu onaylamaktadır.

Oysa şimdiki haliyle Butler'ın çerçevesi, yerel, ayrık ve özgül olana ayrıcalık tanımaktadır. Dolayısıyla da, büyük öneme sahip olan ifade etme, bağlamsallaştırma ve geçici bütünleştirme süreçleri için o kadar da uygun değildir. Örneğin, çeşitli soyut söylemsel rejimler arasında bulunan bağlantıları kurmamızı ve böylelikle egemenliğin kurulumunu kuramsallaştırmamızı sağlamaz. Ayrıca, devlet ve ekonomi gibi geniş çaplı kurumları içeren dinamiklerle ilişki içinde bulunan, gündelik yaşamın oldukça geniş görünen, toplumsal cinsiyet kalıplarını zorlayan edimsel olanaklarını bağlamsallaştırmamızı –ve böylelikle gerçekçi bir şekilde değerlendirmemizi– sağlamaz. Bu nedenle Butler, *Cinsiyet Belası* adlı kitabında, gündelik yaşamda yer alan, toplumsal cinsiyet kalıplarını zorlayan bu tür bir edimin kurtuluşçu potansiyelini fazla abartmıştır. Metalaştırıl-

ekleyebilirim. Kuşkusuz, öyle veya böyle "politik açıdan sinsi" alıntılamaların yanı sıra ilerlemeci alıntılamalar da olmuştur. Bu nedenle, normatif hükümler sorunu olduğu gibi kalır.

7. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, *a.g.y.*

8. Judith Butler, "Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia", *Rodney King, Reading Urban Uprising*, Robert Gooding-Williams (haz.), New York: Routledge, 1993.

9. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, *a.g.y.*

maya, dönüştürülmeye ve depolitize edilmeye olan yatkınlığını –özellikle de toplumsal adalet için mücadele veren güçlü toplumsal hareketlerin yokluğunda– gözden kaçırmıştır. (Toplumsal cinsiyet eğiliminin daha dengeli ve ciddi bir değerlendirmesi için *Paris Is Burning* (Paris Yanıyor) adlı filmi izleyin. Film, New York'taki yoksul ve renkli ırktan gay erkeklerin kendi aralarında kurdukları travesti eğlence kültürüne damgasını vuran aşkınlık eğilimleri ile bu kültürün sınırlarını işler.)

Bunun yanı sıra Butler'ın çerçevesi, görece dayanıklı mizaçlara sahip olan cisimleşmiş bireylerin, birbiri ardına doldurdukları dağınık özne konumlarıyla olan ilişkilerini kuramsallaştırmamızı sağlamaz. Bize öznelerarası durumu, diğer bir deyişle söz konusu bireylerin birbirleriyle ilişkilerini kuramsallaştıracak araçlar da verilmez. Butler öznelliği tartışırken, çeşitli kavramsal düzeyler arasında yeterli ayrım yapmadan birinden diğerine çok çabuk geçme eğilimi göstermekte, söz konusu eğilim de buradaki zorluğun bir yönünü oluşturmaktadır: örneğin, ("Ben"in işlevine ilişkin yarı-Saussurecü bir açıklama yaptığı) yapısal-dilsel düzeyden, (aşağılama yoluyla gerçekleşen bireysel, ontogenetik özne oluşumunun ruh*içi* sürecine ilişkin yarı-Kristevacı bir açıklama yaptığı) psikanalitik düzeye; (farklı ve bariz birçok kurumsal alandaki farklı ve bariz birçok *özne-konumuna* ilişkin yarı-Foucaultcu bir açıklama yaptığı) kurumsal düzeye; ("kadınlar" gibi, politikleştirilmiş kolektif kimliklerin hayali ve dışlayıcı özelliğine ilişkin yarı-Žižekçi bir açıklama yaptığı) kolektif tanımlamalar düzeyine. Adı geçen düzeyler arasında ayrım yapamayan Butler, bu düzeylerin birbiriyle olan ilişkisinin nasıl kuramsallaştırılacağı ile ilgili asıl sorunu göz önüne almaz.[10] Böylelikle, toplumsal bütünlüğü kavramsallaştırmamıza katkıda bulunamaz.

10. Önceki eleştirilerime Butler'ın verdiği yanıtta, bu düzeylerin birbirine girdiği açıkça görülmektedir. Bir yandan ilk denemesinde yer alan "yetkisizleştirilmiş özneler, ön-özneler, aşağılama figürleri ve nüfusun gözden uzaklaştırılmış toplulukları" (bu kitapta, s. 59) ile ilgili bölümden kelimesi kelimesine yaptığım alıntıya karşın, "kime konuşma yetkisi verildiği ve kimin sessizlikle yetkisizleştirildiği" sorusuyla (bu kitapta, s. 151) kendisine atfettiğim ilgi alanında yanıldığımı iddia eder. Onun yerine, öznellikler *arası* süreç ya da ilişki olarak değil, kurucu bir ruh-*içi* işleyiş olarak "öznenin dışlayıcı oluşumu" ile ilgilendiğini savunur. Bununla birlikte, "psikanalitik bir önermenin ... politik eleştiri hizmetinde

Özetle Butler'ın yaklaşımı, mikro düzeyi, özneleriçini ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tarihselliğini kuramlaştırmak için yararlıdır. Buna karşın, makro düzey, özenelerarası ve normatif için yararlı değildir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bu önemli yönlerine ulaşmanıza yardımcı olacak yaklaşımlar için başka bir yere bakmanız gerekir.

Gereksinim duyduğumuz her şeyi sağlamamalarına karşın, Benhabib ve Butler'a ait farklı yaklaşımların pek çok yönden birbiriyle örtüşmesi önemlidir. Benhabib, Butler'da yeterince geliştirilmemiş olan pek çok kaynak sağlar: Söylemin öznelerarası boyutuna giriş, toplumsal bütünlüğe doğru bir yönelme ve normatif eleştiri için bazı kaynaklar. Buna karşın Butler da, Benhabib'de olmayan kimi unsurlar sunar: yaratıcılık ile kısıtlama arasındaki özneler*içi* etkileşim görüşü, mikro düzeyde ayrıntıya ve tarihsel özgüllüğe doğru bir yönelim ve doğallığı bozmayı amaçlayan eleştiri için bazı kaynaklar. Diğer bir deyişle, bu iki yazar birbirinin boşluğunu doldurabilir – ancak öncelikle, ikisinin de hizipçi metafiziğinden kurtulup kendilerine has güçlerini birleştirmenin bir yolunu bulmamız gerekir.

Bu noktada sahneye Drucilla Cornell çıkar. Kendisinin yarı-Lacancı/Derridacı çerçevesi, Butler ve Benhabib'deki en iyi noktaları eklemlemeyi amaçlar. Butler gibi Cornell da doğallığı bozan eleştiri tasarısını, özellikle de kadınlığı "yoksunluk" olarak kabul eden sözde sabit ve verili görüşün aslında toplumsal olarak kurulduğunu

yararlı bir biçimde kullan[ıl]abileceği"ni de iddia eder. Ancak önermenin nasıl uygulanacağını açıklamak amacıyla, "kadınlığın özne konumunun bozulmasını gerektiren" erkeklik yanlısı efendi figürleri örneğine geri döner ve daha sonra *öznelerarası* eşitliğe ilişkin sorumu onaylar: "Özneleştirmenin günümüz pratiklerinde görülen oransızlıklarını giderebilir miyiz ya da en azından biraz düzeltebilir miyiz?" (bu kitapta, s. 152). O halde Butler genel olarak, özneleriçi ve öznelerarası iddialar ile öznellikler arası konumla ilgilendiğini ve ilgilenmediğini savunan iddialar arasında gidip gelir. Gördüğüm kadarıyla Butler'ın çizdiği çerçeve, düşüncenin tersine çevrilmesi ya da soyut inkârı biçiminde olmakla birlikte, yine de öncelikle öznellik felsefesine dayanmaktadır. Bu sıfatla, özneler arasındaki ilişkilerin adaleti dahil, öznelerarası konularla uğraşmakta güçlük çeker. Yine de Butler (bazen) böyle konularla uğraşmak ister. Ve politik geçerlilik iddiasının, nihayetinde, çizdiği çerçevede yer alan bu konularla ilgi kurup onları aydınlatma becerisine dayandığını düşünüyor gibidir. Dolayısıyla özneler*içi* ile öznelerarası konumlar arasında gidip gelir.

ifşa eden eleştiriyi savunur. Öte yandan, Benhabib gibi, "cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlık"ın kurtuluşcu yeni anlamlandırmalarını tasarlayan düşünce başta olmak üzere, genel olarak etik ve ütopyacı düşünceyi de savunur. O halde Cornell, genel olarak, her iki tarafı da kapsamak ister. Doğallığı bozucu eleştiriyi etik-ütopyacı düşünceyle birleştirerek, andromerkezciliğe teslim olmadan toplumsal cinsiyet hiyerarşisine meydan okuyabilen bir feminist kuramlaştırma türü geliştirmeyi hedefler.

Cornell'ın hedeflerini ardından gitmeye değer buluyorum. Doğallığı bozucu eleştiriyi, normatif etik eleştiriyi ve ütopyacı düşünceyi birbirine bağlama tasarısı son derece çekici. Andromerkezciliğe ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisine aynı anda meydan okumaya yönelik politik amaç da öyle. Fakat Cornell'ın önerdiği kuramsal çerçevenin, bu amaçları gerçekten başarmamızı sağlayacağına inanmıyorum.

Cornell'ın, Lacan'ın izinden giderek oluşturduğu anlamlandırma anlayışını bir düşünün: "Kadınlığın simgesel düzenden bilinçdışı bir şekilde silinmesiyle oluşan bilinçli dil [yapıları], özü itibariyle, Anne'nin anlamının silinmesinden [ayrılamaz; bu silme ise], fallusun aşkın gösteren olarak inşa edilmesiyle gerçekleşir" (bu kitapta, s. 163). Burada kuramsal açıdan şüpheli ve politik açıdan güçsüzleştirici bir dil kavrayışı öngörülmektedir. Cornell, kültürel ve söylemsel açıdan yaygın olan, erkeğe ait tek bir "fallogomerkezci simgesel düzen" varsaymaktadır. Oysa bu varsayım, gereğinden fazla bütünleştiricidir. Söylemsel rejimlerden, özne konumlarından, imleme pratiklerinden, kamu alanlarından ve anlamlandırmalardan oluşmuş kapsamlı bir çoğulluk arasında –kuşkusuz, "yoksunluğa" hiç de indirgenemeyecek olan kadınlığın muhtelif ve çelişkili anlamlandırmaları da buna dahildir– aslında birlik ve tutarlılık bulunduğunu öne sürerek bizleri yanıltmaktadır. Sonuç olarak Cornell'ın dil ile ilgili görüşü, her biri feminist kuram açısından büyük öneme sahip yorum çatışmalarını, söylemsel mücadeleleri ve farklı kadınların farklılık gösteren konumlandırılmalarını fiilen siler. Ayrıca Cornell'ın çerçevesi, tarihi de siler. Cornell, tarihsellik, zamansallık ve kurtuluşçu tarih yazıcılığıyla ilgilendiğini iddia etmekle birlikte fallogomerkezci simgesel düzene ilişkin konumunu, bireyselleşme psikodinamiklerinin tarihsel olmayan açıklaması üzerine temellen-

dirmektedir. O halde, tarihselleştirmeye yönelik tüm iyi niyetine rağmen, kültürel anlamlandırmalardaki tarihsel değişiklikleri anlaşılmaz hale getirmektedir.[11]

Cornell'ın kendisi de bu içerimlerden rahatsızlık duyar. Bu nedenle, kendisini Lacancı hapishaneden kurtarması için Derrida'yı yardıma çağırır. Cornell'ın görüşüne göre Derrida, dilde "değişen şey"i kuramlaştırmaktadır. Böylelikle Derrida, Cornell'a bir dizi metafizik garanti sağlar: dilsel kodun dondurulamayacağına, kadınlığın yoksunluk olarak gösteriminin kesin bir biçimde sabitlenemeyeceğine, geçerli olan toplumsal cinsiyet yapılarının cinselliğin yaşanan belirsizliği açısından hiçbir zaman yeterli olamayacağına ve bunları yeniden simgelemenin mümkün olduğuna ilişkin garantiler.

Oysa Derrida'nın sunduğu garanti, tam olarak gereksinim duyulan şey değildir. "Değişen şey", görünüşte sabit olan, kapsayıcı simgesel düzenin altında işleyen dilin aşkın bir özelliği olarak ortaya atılır. Dilin başka türlü olabileceği sözü soyut bir vaattir. Birbiriyle eşdeğer, rekabet içindeki anlamlandırmalar arasında gerçekte var olan kültürel ihtilafları kuramsallaştırabilecek bir anlayış değildir bu.[12] Ne yazık ki sonuçta, var olan mücadeleleri yüzeysel olarak niteleyip bunların değerini düşürme ve Büyük Ret'e ayrıcalık tanıma eğilimi ortaya çıkmaktadır. Zira bilinçli dilin tamamına fallogomerkezci açıdan toplumsal cinsiyet verildiyse, o halde kabul edilebilir tek seçenek "Bütünüyle Öteki"dir. Buna uygun olarak Cornell, "kadınlık imgeleminden beslenen yepyeni bir kadınlık simgesel alanı"nı yaratma çağrısında bulunur. Oysa bu çağrı da politik açıdan hileli-

11. Daha geniş bir tartışma için bkz. Nancy Fraser, "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics", *a.g.y.* ve yazdığım "Giriş", *Revaluing French Feminism, a.g.y.*

12. Daha fazla tartışma için bkz. Nancy Fraser, "The Force of Law: Metaphysical or Political?", *Cardozo Law Review*, c. 13, no. 4, 1991, s. 1325-1331. Kanımca Cornell'ın yanıtı, bu noktayı yanlış anlar. Onu temelcilikle suçladığımı sanma yanılgısına düşerek, "Kadın'ın olanaksızlığını"nı vurgularken "cinsel farklılığın ayrıntılarıyla yeniden sunulması için sonsuz olanak sağladığı" yanıtını verir (bu kitapta, s. 159). Oysa bu yanıt, Cornell'ın çeşitliliği ve tarihselliği yerleştirmeye yönelik iyi niyetlerini pekiştirmekten öteye gidemez. Bunların, kendisine ait kavramsal çerçevede gerçekleştirilebileceğini göstermez. Ben, gerçekleştirilemeyeceğine ikna olmuş bulunuyorum. Cornell işe kapsayıcı ve evrensel olup tarihsellik içermeyen tek bir fallogomerkezci simgesel düzene ilişkin

dir. Edinmeyi başaracağı kesin içerik ölçüsünde, kadınların sınıflar ve etnik gruplar arası dayanışması açısından yıkıcı olduğu kanıtlanmış olan homojenleştirici özcülük türüyle flört eder. Ve kesin olmayan, soyut haliyle bile, Cornell'ın "cinsiyet farklılığı içerisinde kadınlık"ı yeniden simgeleme çağrısı, kavramsal ve politik açıdan şüpheli bir toplumsal cinsiyet ikiliğini pekiştirir.

Özetle Cornell'ın çerçevesi, kuramsal ve politik güçlüklerle doludur. Cornell'ın doğallığı bozucu eleştiri ile etik-ütopyacı eleştiri arasında birliktelik oluşturma amacını alkışlamama karşın, dil anlayışını sorunsal buluyorum. Böyle bir anlayış, tarihselliği, kurumsal özgüllüğü, yerleştirilmiş normatifliği ve kültürel rekabeti fiilen silmektedir. Cornell'ın toplumsal cinsiyet, cinsellik ve hukukla ilgili tözel görüşlerinde yer alan temel kuramsal unsurlardan bazılarını korumak yerine, söz konusu görüşleri mevcut metafizik temellerinden koparıp daha az bütünleştirici, daha az özleştirici, daha çok tarihselleştirilmiş ve kurumsal açıdan daha çok temellendirilmiş bir çerçeveye yeniden yerleştirmeyi tercih ederim.

Peki bu durum, üç saf seçeneğimizi nereye getirir? Üçünden hiçbiri, gereksinim duyduğumuz her şeyi bize vermez. Yine de, Butler ve Benhabib, önemli feminist eleştirel çalışmaları gerçekleştirebilecek söylemsel pratik anlayışları önerir; Cornell ise, cinselliğin belirsiz niteliğine ilişkin bazı derin içgörülerin yanı sıra yararlı birtakım yasal anlayışlar sunar.[13]

Üç saf yaklaşımdan her biri, ihtiyacımız olanların hepsine değil de bazılarına sahipse, o halde saf olmayan dördüncü bir seçenek talebi ortaya çıkıyor. Yeni pragmatizm başlığı altında atıfta bulundu-

aşırı uçta yer alan ve yanlış yönlendiren bir hipotezle başlar. Daha sonra, dilin eşit derecede evrensel olan ve tarihsellik içermeyen özelliğini öne sürerek, değişim olanağını ortaya koymaya çalışır. Fakat söz konusu özellik çok azdır ve bunun için artık çok geçtir. Daha iyi bir yaklaşım kadınlık, erkeklik, cinsellik ve cinsel farklılık anlamlarını kuşatan günümüzdeki şiddetli ihtilaf dahil, anlamlandırma fenomenlerinin gerçek tarihsel çeşitliliği ile işe başlardı. Ve bu çeşitlilikten hareketle, andromerkezci hegemonyaların hem tarih boyunca kurulmuş (ve hâlâ kurulmakta) olduğu süreci, hem de bunlar karşısındaki direniş sürecini kuramlaştırırdı.

13. Örneğin bkz. Drucilla Cornell, "Gender, Sex, and Equivalent Rights", *Feminist Theorize the Political*, Judith Butler ve Joan W. Scott (haz.), New York: Routledge, 1992.

ğum eklektik ruhu geliştirmemiz gerekiyor. Bu, hem şeyleşmeyi aşmaya yönelik eleştiriye hem de normatif eleştiriye izin veren kuramsal anlayışları benimsemenin yanı sıra, kurtuluşçu nitelikteki yeni anlamlandırmaların geliştirilmesi anlamına da gelir. Ayrıca söz konusu anlayışlar, söylem analizi ve politik ekonomiyi, kamu alanları ve devlet aygıtlarıyla ilgili çalışmaları, tarihçilerin oluşturduğu kategorilerin ve "tabandan gelen" ihtilaf açıklamalarının soykütüğünü ifade etmemizi de sağlamalıdır. En önemlisi, toplumsal cinsiyet, "ırk"/etnilik, cinsellik, milliyet ve sınıf kesişimini *her sosyo-kültürel arenada* kuramlaştırmanıza izin vermelidir.

Kilit nokta metafizik ağından kaçınmaktır. Sosyokültürel fenomenlerin anlaşılabileceği farklı açılar çoğulluğuna dayalı pragmatik görüşü benimsemeliyiz. Bu açılardan hangisinin en iyi olduğu, kişinin amaçlarına bağlı olacaktır. Feminist kuramcılar genel olarak erkek egemenliğine karşı koyma amacını paylaşmaktadır; bununla birlikte, daha özgül olan birçok farklı amacımız da bulunmaktadır. Sözü edilen farklı amaçlar, önümüzdeki entelektüel göreve, çalıştığımız kurumsal ve politik bağlamlara göre değişir. Farklı bağlamlarda farklı görevler aldıkça, farklı kuramsal gereçleri kullanıp diğer bazılarından vazgeçmemiz gerekecektir. Ayrıca karşılıklı farklılığımızı da hesaba katmamız gerekir. Bunun için, kamusal alanlardaki usule dayalı eşitsizliklerin normatif eleştirisini engelleyebilecek ontolojik bağlılıklar gerektirmeyen bir soykütük pratiği uygulamalıyız. Ayrıca soykütüğe engel olmamak amacıyla, tabandan gelen bir normatif eleştiri ve tarih biçimini gerçekleştirmeliyiz.[14] Genel olarak, öznellik anlayışları gibi, söylem anlayışları da birbiriyle mücadele içinde bulunan metafizik hiziplerin malı olarak değil, gereç olarak görülmelidir.

14. Burada, Joan Scott ile Linda Gordon karşıtlığının, başka bir sahte karşısav olarak reddedilmesi gerektiğini kastediyorum. Bu tarihçilerden her ikisi de son derece önemli işler başarmıştır; fakat bu iki tarihçiden hiçbiri, diğerinin liyakatine ya da onları birbirlerinden ayıran felsefi konulara ilişkin en iyi hükmü veremez. Scott'a ilişkin görüşlerim için bkz. Nancy Fraser, "Review of Linda Nicholson, *Gender and History* and Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*", *NWSA Journal*, c. 2, no. 3, 1990, s. 505-8. Gordon ile birlikte kaleme alınmış bir yazıda, iktidarsızlaştıran metafizik ağından kaçınan soykütük girişimim için bkz. Nancy Fraser ve Linda Gordon, "A Genealogy of 'Dependency'", *a.g.y.*

Böylesi bir pragmatist yaklaşım, Drucilla Cornell'ın üstü kapalı bir ifadeyle belirttiğinin aksine, kesinlikle pozitivizme teslim olmakla sonuçlanmaz. Daha ziyade, önceden de belirtildiği gibi, toplumsal fenomenlerin indirgenemez bir anlamlandırma boyutu içerdiği ve nesnelci bir açıdan anlaşılamayacağı görüşüne dayanır.[15] Fakat pragmatist yaklaşım, zaten görmüş olduğumuz şeyi açıkça ortaya koyar: Söylemsel fenomenlere, kişinin konumu ve amaçlarına bağlı olarak, pek çok farklı açıdan verimli bir biçimde yaklaşılabilir.

Bu tür bir pragmatist yaklaşım, Seyla Benhabib'in iddia ettiği gibi Polyannacı da değildir; daha çok, feministler olarak karşılaştığımız görevlerin büyüklüğü ve tek başına kabul edilen herhangi bir saf yaklaşımın yetersizliğiyle ilgili ciddi bir değerlendirmeye dayanır. Ayrıca ben hiçbir zaman yeni bir sentez oluşturmanın kolay olduğunu öne sürmedim. Bu kitaptaki ilk denememde, örneğin yeni öznellik anlayışları oluşturmak suretiyle, Butler ile Benhabib arasındaki farklılıkların bazılarından kurtulmanın ilke olarak mümkün olduğunu savunmuştum. Gereksiz yere kutuplaşmış bir tartışmayla karşılaşmış, bunun üzerine böyle bir kuramsal çalışmanın yapılabileceği kavramsal alanı güvence altına almaya ve sorunun bazı parametrelerini göstermeye çalışmıştım. Güçlükleri küçümsemek niyetinde değildim.

Burada da, sahte karşısavları gerçek çelişkilerden ayırmaya çalıştım. Bir kere daha, Habermasçı feminizmin kimi yönlerinin Foucaultcu feminizmin kimi yönleriyle tutarlı bir biçimde birleştirilebileceğini ileri sürdüm. Fakat herhangi bir kuramın işimizi göreceğini iddia etmedim. Tam aksine, Lacancı/Derridacı feminizmin en azından bir versiyonunun temel özelliklerine bu birleşimde yer verilmemesi gerektiğini savundum. Zira bunlar, kritik feminist amaçlardan bazılarına karşı işler.

15. Yoruma, kamusal alana ve "refah" ile "tabiliğin" söylemsel kurulumuna duyulan ihtiyaçla ilgili çalışmamın polemik çıkış noktası, söylemsel boyutu nesnelleştiren ana-akım pozitivist toplumsal bilime karşı çıkmaktır. Örneğin bkz. Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, 1989; "Rethinking the Public Sphere", *a.g.y.*; "Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage", *a.g.y.* ve "A Genealogy of 'Dependency'", *a.g.y.*

Elbette, eklektik, yeni pragmatist bir feminist kuramın nasıl gelişeceğini zamanla göreceğiz. Gelişmesi *gerektiği* –ve hatta gelişmekte olduğu– gayet açıktır. Ancak, bu kuramı somut olarak ayrıntılarıyla sunmak, politik ve entelektüel hareketin ortak görevidir.

—

Dizin

Adomo, Theodor, 48, 82n, 135, 158, 162
Afrika Ulusal Kongresi, 76
Ahlakın Soykütüğü Üstüne (Nietzsche), 145
AIDS, Afrikalı-Amerikalı kadınlarda, 87-8n, 92n, 117
Alcoff, Linda, 29
Alice Doesn't Live Anymore: Feminism and the Problem of the Subject (Benhabib), 25n
Allegories of Reading (de Man), 146
Ankersmit, F. R., 127
Anzaldua, Gloria, 60
Austin, J. L., 146

Bahtin, Mikhail, 170
Benhabib, Seyla
  Butler üzerine, 31, 119, 120n, 121, 122n, 123n, 126, 128, 132, 137
  Butler'ın cevabı, 138-56
  Büyük Philadelphia Felsefe Konsorsiyumu sempozyumunun konuşmacısı olarak, 9, 10
  Cornell üzerine, 121-2n, 126, 132-6, 133n
  feminizm ve postmodernizm üzerine, 10-2, 25-43, 119-37
  Flax üzerine, 26, 30, 35
  Foucault üzerine, 122-3n, 129-130
  Fraser üzerine, 33-4, 37, 122, 126-7, 129n
  Fraser'ın cevabı, 68-85, 174, 180
  Fraser'ın görüşleri, 171, 174, 175, 177n, 180, 183, 185
  Gordon üzerine, 128
  Lacan üzerine, 133
  Lovibond üzerine, 37
  Lyotard üzerine, 120
  Nicholson üzerine, 33-4, 37, 126-7
  Nicholson'ın görüşleri, 10-2, 14-5, 18-9, 24
  Nietzsche üzerine, 32
  Rorty üzerine, 36
  Scott üzerine, 128
  Wolfe üzerine, 125n
Benjamin, Jessica, 133
Benjamin, Walter, 162
BlackAtlantic, The (Gilroy), 139
Bodies That Matter (Butler), 152, 177
Bourdieu, 170
Bowers-Hardwick davası, 133n, 135
Braidotti, Rosi, 32
Brennan, Teresa, 162
Butler, Judith, 100
  Benhabib'e cevap, 138-56
  Benhabib'in görüşleri, 31, 119-26, 128, 132, 137
  Büyük Philadelphia Felsefe Konsorsiyumu sempozyumunun (1990) konuşmacısı olarak, 9
  Cornell'ın görüşleri, 157, 158
  Cornell'a cevap, 138, 143, 154-6
  feminizm ve postmodernizm üzerine, 44-67
  Foucault üzerine, 64
  Fraser'a cevap, 138-56
  Fraser'ın cevabı, 68-85
  Fraser'ın görüşleri, 171, 175-18, 176n, 179n, 183

Gilroy üzerine, 139
Gordon üzerine, 149
Körfez Savaşı üzerine, 53-7
Nicholson'ın görüşleri, 12-4, 16, 18-22, 24
Scott üzerine, 149
Wittig üzerine, 64
Büyük Philadelphia Felsefe Konsorsiyumu, feminizm ve postmodernizm üzerine sempozyum 9

Camus, Albert, 40
Cardinal, Marie, Comell'ın görüşleri, 93n
Chodorow, Nancy, 42, 133
Cinsiyet Belası (Butler) 19, 78n, 178, 121-5, 122-3n
Cixous, Hélène, 46
Comell, Drucilla, 9
Benhabib üzerine, 158, 161, 162
Benhabib'in görüşleri, 126, 132-6, 121-2n, 133n
Butler üzerine, 157, 158
Butler'ın cevabı, 138, 143, 154-6
Cardinal üzerine, 93n
Derrida üzerine, 91, 102, 111-2, 113, 115, 164, 168
etik feminizm üzerine, 86-118
feminizmin zamanı üzerine, 157-69
Fish üzerine, 90n
Fraser üzerine, 158-9
Fraser'ın görüşleri, 180-3, 182n
Freud üzerine, 89n, 91n
Habermas üzerine, 88n, 97
Hammonds üzerine, 87n, 92n, 117
Kelly üzerine, 87n
Lacan üzerine, 86, 103-18, 162n, 164, 165-8
Le Guin üzerine, 90n, 114
MacKinnon üzerine, 99
Morrison üzerine, 169
Nicholson'ın görüşleri, 16-7, 23-4
Rawls üzerine, 88n, 97
Scott üzerine, 165-6
Spivak üzerine, 113n
Walker üzerine, 163-4, 165
Wittgenstein üzerine, 90, 114, 115
de Beauvoir, Simone, 101
de Gouges, Olympe, 41
de Man, Paul, 146
Derrida, Jacques, 16, 17, 23, 33, 35, 46-7, 135, 170, 171, 180, 182, 185
Butler'ın görüşleri, 146
Comell'ın görüşleri, 90, 102, 111-2, 113, 115, 157, 162, 164, 168
Fraser'ın görüşleri, 182
Descartes, Réné, 28
Diotima, 41

Fables of Desire (Geyer-Ryan), 140
Felsefe ve Doğanın Aynası (Rorty) 36
Fish, Stanley, Cornell'ın görüşleri, 90n
Flax, Jane, 10, 162
Benhabib'in görüşleri, 26, 30, 35
Foucault, Michel, 14, 15, 29, 33, 46, 53-4, 59, 120, 170, 175, 178, 185
Benhabib'in görüşleri, 122-3n, 129-130
Butler'ın görüşleri, 64, 151, 152n
Fraser'ın görüşleri, 178
Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, The (Lacan), 147
Fraser, Nancy, Benhabib üzerine, 171, 174, 175, 180, 183, 185, 177n
Benhabib'e cevap, 68-85, 174, 180
Benhabib'in görüşleri, 33-4, 37, 122, 126-7, 129n
Butler üzerine, 171, 175-8, 179n, 183
Butler'a cevap, 68-85
Butler'ın cevabı, 138-56
Büyük Philadelphia Felsefe Konsorsiyumu sempozyumunun (1990) konuşmacısı olarak, 9
Comell üzerine, 180-3, 182n
Comell'ın görüşleri, 158-9
Derrida üzerine, 182
Foucault üzerine, 178
Lacan üzerine, 181
Nicholson üzerine, 71-2, 73, 76
Nicholson'ın görüşleri, 14-6, 20, 23
pragmatizm, feminizm ve dilbilim üzerine, 170-86

Freud, Sigmund, Cornell'ın görüşleri, 89n, 91n, 167

Gender and the Politics of History (Scott), 59
Geyer-Ryan, Helga, 140
Gilligan, Carol, 61
Gilroy, Paul, Butler'ın görüşleri, 139, 140
Glas (Derrida), 168
Goffman, Erwin, 121, 146
Gordon, Linda, Benhabib'in görüşleri, 128-31
  Butler'ın görüşleri, 149
  Fraser'ın görüşleri, 184n

Habermas, Jürgen, 29, 38n, 134, 124n, 150, 162, 170, 174, 177n, 185
  Cornell'ın görüşleri, 97
Hammonds, Evelyn, Cornell'ın görüşleri, 87n, 92n, 117
Hegel, G. W. F., 28, 35, 48
Heidegger, Martin, 36
Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Familiy Violence (Gordon), Scott'un eleştirisi, 128-9
Hobbes, Thomas, 35
Horkheimer, Max, 158
How to Do Things with Words (Austin), 146
Husserl, Edmund, 111
Hüseyin, Saddam, 137
Hypatia, 41

Irigaray, Luce, 46, 53, 154

Kant, Immanuel, 28, 35, 97-8, 88n
Karanlığın Sol Eli (Le Guin), 90-1n
Kelly, M. Patricia Fernandez, Cornell'ın görüşleri, 87n
King, Rodney, 178
Kolberg, 97
Körfez Savaşı, Butler'ın görüşleri, 53-7, 78n
  Nicholson'ın görüşleri, 13, 22
Kristeva, Julia, 42, 46, 176n, 179

La Dissémination (Derrida), 164
Lacan, Jacques, 16, 17, 23, 46-7, 86, 133, 147, 154, 155
  Benhabib'in görüşleri, 133
  Cornell'ın görüşleri, 86, 103-18, 158, 163, 165-8
  Fraser'ın görüşleri, 180, 181
Le Guin, Ursula K., Cornell'ın görüşleri, 90n, 114
Lévinas, Emmanuel, 94n, 102n, 135, 157, 168
Limited, Inc., 146
Lovibond, Sabina, Benhabib'in görüşleri, 37
Luhmann, Niklas, 94
Luxemburg, Rosa, 41
Lyotard, Jean-François, 33-4, 42, 38n, 74, 170
  Butler'ın görüşleri, 47

MacKinnon, Catherine, 143
  Cornell'ın görüşleri, 99
Madonna, 173
Marksizm 71
  Benhabib'in görüşleri, 25, 131
Martin, Biddy, Butler'ın görüşleri, 46
McCarthy, Thomas, Fraser'ın görüşleri, 72n
Memmi, Albert, 59
Morrison, Toni, Cornell'ın görüşleri, 169
Mülksüzler (Le Guin), 114

Nicholson, Linda, 9-24, 152
  Benhabib üzerine, 10-2, 14-5, 18-9, 24
  Benhabib'in görüşleri, 33-4, 37, 126-7
  Butler üzerine, 12-4, 16, 18-22, 24
  Cornell üzerine, 16-7, 23-4
  Fraser üzerine, 14-6, 20, 23
  Fraser'ın görüşleri, 71-2, 73, 76
  Körfez Savaşı üzerine, 13, 22
Nietzsche, Friedrich, 95, 138, 142, 145, 146
  Benhabib'in görüşleri, 32

Obeyesekere, Gananath, 105n
Paris is Burning, 179
Peirce, Charles, yanılabilircilik ve hayranlık, 16, 94
Platon, 28
Possessing the Secret of Joy (Walker), 163
Powell, Colin 55

Rawls, John, Cornell'ın görüşleri, 88n, 97
  Fraser'ın görüşleri, 75n
Rorty, Richard, 46, 74
  Benhabib'in görüşleri, 36, 38n
Ruddick, Sarah, 42

Sartre, Jean-Paul, 176
Saussure, Ferdinand de, 167, 179
Scott, Joan W., 21, 24, 35n, 59
  Benhabib'in görüşleri, 128-31
  Butler'ın görüşleri, 149
  Fraser'ın görüşleri, 184n
Sen, Amartya, 134
Sevilen (Morrison), 169
Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism (Benhabib), 136
Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan (Memmi) 59
Spivak, Gayatri Chakravorty, 60
  Cornell'ın görüşleri, 113n

Thinking Fragments, Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West (Flax), 26
Thoreau, Henry David, 40
Tinin Görüngübilimi (Hegel), 35
Toussaint l'Ouverture, Pierre, 15, 81, 153, 177n

Walker, Alice, Cornell'ın görüşleri, 163-4
Walzer, Michael, 38, 39n, 75
Weber, Max, 129n, 134
White, Byron, (Yüce Mahkeme Hâkimi), 133n, 135
Wittgenstein, Ludwig, 17
  Cornell'ın görüşleri, 90, 114, 115
Wittig, Monique, 14
  Butler'ın görüşleri, 64
Wolfe, Alan, Benhabib'in görüşleri, 125n
Words to Say It (Cardinal), 93n
Wranke, Georgia, 39n

Žižek, 179