



**T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

# **JUDITH BUTLER VE POST-MODERN FEMİNİZM**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Derya AYBAKAN SALİYA**

**Danışman  
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ**

**BURSA - 2013**

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematiik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda, 701043007 numaralı Derya AYBAKAN SALİYA'nın hazırladığı "Judith Butler ve Post-Modern Feminizm" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 20/06/ 2013 günü 10:30 - 11:30 saatleri arasında yapılmış, sorular sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Prof. Dr. Ahmet Cevizci



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Yard. Doç. Dr. Funda Günsay Kaya

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Yener Sarıbay

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

19/07/2013

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Derya Aybakan Saliya  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Felsefe  
Bilim Dalı : Sistematiik Felsefe ve Mantık  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : VII+137  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 20.....  
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Ahmet Cevizci

### JUDITH BUTLER VE POST-MODERN FEMİNİZM

“Judith Butler ve Post-Modern Feminizm” isimli yüksek lisans tezinin amacı Judith Butler’ın post-modern feminizme yaptığı katkıları ele almaktır. Çağdaş feminizm tartışmaları içerisinde adı oldukça sık geçen Butler, özne, iktidar ve kimlik arasındaki ilişkiyi inceler ve feminizmin temsil iddiasında bulunduğu “kadınlar” kategorisine çeşitli yönlerden eleştiriler yöneltir. Ona göre bir kadın kategorisinin neye göre belirlendiği sorgulanması gereken bir problem olarak durmaktadır. Öte yandan o, evrensel bir kadın kategorisinin farklı kadınlık deneyimlerini görmezden geldiğini ve kadınlar arasındaki tarihsel, kültürel, toplumsal ve diğer farklılıkları indirgemeci bir tarzda ele aldığıni düşünür. Bu yüzden o, feminizmde radikal bir demokratik dönüşümü başlatmak ister. Feminizmde sömürgeleştirici olmayan bir temsil tarzını gerekli görür. Bunu cinsel kimliklerinden dolayı şiddete maruz kalanların haklarını korumak için gerekli gördüğü gibi feminizmin dışlayıcı bir tavırdan uzak durması için de gerekli görür. Butler’ın feminizm ile ilgili görüşlerini ve post-modern feminizme yaptığı katkıları doğru bir biçimde ortaya koyabilmek için tezin birinci bölümünü post-modern feminizmin ne olduğuna ayırdık ve burada post-modern feminizmin genel özelliklerini sunmaya çalıştık. Tezin ikinci bölümünü ise Judith Butler’ın feminizm görüşüne ayırdık. Bu kısımda cinsiyet/toplumsal cinsiyet meselesi, Butler’ın görüşleri bağlamında ele alındı. Böylece onun feminizm ile yürüttüğü yapıcı eleştirel ilişkinin temel dayanakları ortaya konmaya çalışıldı. Sonuç kısmında ise Butler’ın toplumsal cinsiyete yönelik görüşlerinin feminizm açısından öneminden hareketle onun feminizme yaptığı katkıları izah edilmeye çalışıldı.

#### Anahtar Sözcükler:

feminizm	post- modern feminizm	cinsiyet	toplumsal cinsiyet
evrensel kadın kategorisi	farklılıklar	demokrasi	temsil

## ABSTRACT

Name and Surname : Derya Aybakan Saliya  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Philosophy  
Branch : Systematic Philosophy and Logic  
Degree Awarded : Master  
Page Number : VII+137  
Degree Date : .... / .... / 20.....  
Supervisor (s) : Prof. Dr. Ahmet Cevizci

### JUDITH BUTLER AND POST-MODERN FEMINISM

The main purpose of this thesis under the title “Judith Butler and Post-Modern Feminism” is to deal about Judith Butler’s contributions to post- modern feminism. Butler-her name well known commonly in the study of contemporary feminisim-analyzes the relationship between subject, power and identity; and she criticizes the ‘category of women’ from various aspects, which feminists claim that they represent it. According to Butler, the fact that how category of women is decided should be interrogated. On the other hand, she thinks that universal category of women ignores different women experiences and reduces historical, cultural and societal differences between women. But Butler wants to start radical democratical revolution in feminism. She finds a style of representation which does not colonise to be necessary . She finds it necessary to protect rights of people who are exposed to violence because of their sexual identity and to preserve feminism from exclusionist attitude. The first part of the thesis ellaborates what post- modern feminism is all about and its main characteristics in order to put Butler’s ideas of feminism and contributions to post- modern feminism. The second part of the thesis emphasizes on Butler’s feminism view. In this part issue of sex/gender is discussed in terms of Butler’s attitude. Thus the basic foundations of Butler’s positive critical relationship with feminism have been explained. In result and conclusion part the importance and position of Butler’s thoughts about gender in relation to feminism was remarked and explained.

#### Keywords:

feminism	Post-modern feminism	sex	gender
Universal category of woman	differences	democracy	representation

## ÖNSÖZ

Bazı soruların cevapları vardır ama her sorunun değil. Benim için felsefe, cevapları benden bir sır gibi saklanan sorularımın peşine düşmektir. Yalnızca kendi varoluş serüvenime değil başka varoluş serüvenlerine de kulak kabartmaktır. Böylece yapmaya çalıştığım şey, kendimi duyuşal ve zihinsel körlük hastalığından uzak tutmaktır.

Bilginin, kendisini bilgiye açık olanlara sunabileceğine inanıyorum. Duymak istenmeyen şeylere kulak tıkamanın bilgi körlüğüne neden olacağını düşünüyorum. Benim burada kastettiğim körlük, bir engellilik durumu değil, çeşitli sebepleri olan bir sağlık problemidir. Kendimi bu hastalıktan korumaya çalışırım. Fakat bunu, sorularımın nihai cevaplarına erişebileceğime inandığım için değil, sorular sorarken bu sorulara yeni sorular ekleyebileceğimi ve bu süreçte yolumu bir nebze de olsa aydınlatabileceğimi düşündüğüm için yaparım. Sorularımın nihai cevaplarına ulaşacağıma inanmam. İnandığım şey, hayata birazcık daha anlam katabilmek için yolumu meşalelerle aydınlatmaya çalışmaktır. Sorular benim meşalelerimdir. Kulak kabarttığım başka hayatlar ise beni körlük hastalığından koruyan bir kalkan gibidir.

İnsan hep insan tarafından yalnız bırakılır. Doğa hep bizimle. Çiçekler burada, hayvanlar ise şurada. Ama insana yalnızlık hissini yaşatan bir başka insandır. İdeal bir hayatı düşlemek ya da bir dine inanmak daha yaşanılabilir bir hayat isteğimizin bir sonucu olduğu halde idealler, ideolojiye, inançlar ise dinciliğe dönüşür. Böylece aydınlatmayı umduğumuz yollarımıza karanlıklar çöker ve hep beraber atıldığımız dünya macerasında tek başımıza yürümek zorunda kalırız. Cevaplarımızı farklı yollarda arama hürriyetine sahibiz ancak öbür yollardan gelen bir insan feryadına göstereceğimiz tepkide hür değil, sorumlu olduğumuz fikrini taşıyorum. Bu yüzden felsefe serüvenimde kendime edindiğim ilke, başka hayatların da en az kendi hayatım kadar kıymetli olduğu, Judith Butler'dan öğrendiğim en güzel şey ise, kaybedilen hiçbir hayatın diğer hayatlardan daha çok yası tutulmaya değer olmadığıdır. Bu düstur ile yürüdüm tez boyunca. Bu süreçte benden hem ilmî hem de manevi desteğini esirgemeyen, yılların birikimine dayalı tecrübelerini tezime yansıtıp tezin olgun bir hâl almasında büyük katkısı olan değerli danışmanım Prof. Dr. Ahmet Cevizci'ye teşekkürü bir borç bilir, en derin saygılarımı sunarım. Ayrıca gerek akademik yetkinliği gerekse erdemli davranışları ile yolumu aydınlatan, bilgi ve birikimini hiç çekinmeden paylaşan çok değerli hocam, Doç. Dr. Kasım Küçükkalp'e en derin saygımı ve sonsuz teşekkürlerimi iletiyorum. Tez çalışmalarım ile ilgili araştırmalar yapmak üzere Amerika'da bulunduğum süre zarfında bana hem arkadaşlık hem de danışmanlık yapan, ABD'nin önde gelen üniversitelerinden biri olan Emory Üniversitesi'nin çok kıymetli profesörlerinden Noelle McAffe'ye özverili tutumundan ve akademik desteğinden dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır. Yüksek lisans jüri üyeliğini kabul ederek jüri komisyonumuzu onurlandıran Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'a ve Yrd. Doç. Dr. Funda Günsoy Kaya'ya şükranlarımı ve hürmetlerimi iletirim. Ayrıca bölümümüzün değerli hocalarından Prof. Dr. Kadir Çüçen'e her türlü desteklerinden dolayı teşekkürlerimi iletiyorum. Son olarak, olağanüstü sabrı ve anlayışı ile her zaman olduğu gibi tez yazım sürecinde de yükümü hafifleten eşim Ferehad Kiyar Saliya'ya ve yanımda olduğunu bana hep hissettiren biricik anneme teşekkürlerimi sunarım.

**Bursa 2013**

**Derya Aybakan Saliya**

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAT SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	viii
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### POST-MODERN FEMİNİZM

I. FEMİNİZM.....	16
II. POST-MODERN FEMİNİZM .....	26
III. POST-MODERN BİR FEMİNİZMİN İMKÂNI PROBLEMİ: ÇATIŞAN GÖRÜŞLER.....	30
A. LINDA SINGER: BİR AKRABALIK İLİŞKİSİ İÇERİSİNDE FEMİNİZM VE POST-MODERNİZM .....	30
B. NANCY FRASER VE LINDA NICHOLSON: MUTLU BİR BİRLİKTELİK ÖRNEĞİ OLARAK FEMİNİZM VE POST-MODERNİZM .....	33
C. SEYLA BENHABİB: KOŞULLU BİR BİRLİKTELİK İÇERİSİNDE FEMİNİZM VE POST-MODERNİZM .....	34
IV. FEMİNİZMDEN POST- MODERN FEMİNİZME: YENİ BİR YÖN .....	36
A. CİNSİYET (SEX )VE TOPLUMSAL CİNSİYET (GENDER) TARTIŞMALARI .....	37

B. ÖZCÜ VE ANTİ - ÖZCÜ PERSPEKTİFLER: ALTERNATİF BİR YOLA DOĞRU .....	39
--	----

## İKİNCİ BÖLÜM

### JUDITH BUTLER VE FEMİNİZM

I. BUTLER VE FELSEFESİ .....	47
II. ÖZNE NEDİR? .....	53
II. TABİ OLMA, ÖZNELEŞME VE İKTİDAR .....	57
III. FEMİNİZMİN ÖZNESİ OLARAK KADINLAR .....	67
A. KADIN KATEGORİSİ VE TEMSİL SORUNU .....	67
B. PSİKANALİTİK SÖYLEM ELEŞTİRİSİ .....	76
1. Freud Eleştirisi .....	79
2. Lacan Eleştirisi .....	87
C. YAPISALCI SÖYLEM ELEŞTİRİSİ .....	102
IV. JUDITH BUTLER VE FEMİNİZM ELEŞTİRİSİ .....	108
A. KİMLİK KARŞITLIĞI .....	109
B. ŞİDDETE KARŞI ÇIKMAK .....	116
C. DEMOKRATİKLEŞTİRME ÇABASI .....	123
<b>SONUÇ</b> .....	<b>127</b>
<b>KAYNAKLAR</b> .....	<b>133</b>

## KISALTMALAR

<b>Kısaltma</b>	<b>Bibliyografik Bilgi</b>
A.g.e.	Adı Geçen Eser
A.g.m.	Adı Geçen Makale
A.y.	Aynı yer
Bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
p.	Page
pp.	From page to page (sayfadan sayfaya)
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
ty.	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
Vol.	Volume
vs.	Vesaire
y.y.	Basım yeri yok
trans.	Çeviren



## GİRİŞ

Butler'ın çok çeşitli düşünce akımlarından yararlanarak geliştirdiği toplumsal cinsiyet kuramı, kadını belli bir öze bağlı olarak tanımlayan geleneksel feminist kuramlarla eleştirel bir ilişki yürüttüğünün açık bir göstergesi olarak okunabilir.

Toplumsal cinsiyetin ifade ettiği ya da dışa yansıttığı bir öz fikrine karşı çıkan Butler'a göre toplumsal cinsiyet, çeşitli edimlerin yarattığı bir şeydir.<sup>1</sup> Feminist düşünce geleneği içerisindeki cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı, doğal ve inşa ayrımını sürdürürken böyle bir ayrıma itiraz eden Butler, beden sorusu ile karşılaşır. Eğer Butler, cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) şeklinde bir ayrıma gitmiyorsa, yani bir anlamda cinsiyetin verili olduğunu ya da verili bir yanı olduğunu reddediyorsa, o halde bedeni nasıl açıklamaktadır. Fenomenolojik görüş açısını benimseyen feminist teorileri ele alan Butler, kendi beden görüşünü, bu feminist teorilerin temel iddialarını yorumlayarak ortaya koyar.

Butler'ın toplumsal cinsiyet kuramının feminizme nasıl bir alternatif yol önerdiğini ve feminizme nasıl bir katkıda bulunduğunu soracak olursak, Butler'ın toplumsal cinsiyet kuramından ana hatlarıyla söz etmek gerekli olur. Toplumsal cinsiyete doğal ya da zorunlu herhangi bir öz atfetmeyen Butler, toplumsal cinsiyetin performatif/edimsel olarak oluştuğunu ileri sürmesi ve böylece eylemlerin oluşturucu ya da inşa edici olduğunu iddia etmesi bakımından fenomenolojik izler taşısa da, toplumsal cinsiyet kuramının bütününde fenomenolojiden belli noktalarda ayrılarak kendine özgü bir yol takip etmiştir. Edimsellik (performativity) kavramı, Butler'ın toplumsal cinsiyetin oluşumunda eylemlerin temel fonksiyonuna işaret eden Butler'a özgü önemli bir kavramdır. Elbette Butler, eylemler ve eylemlerin oluşturucu etkisi üzerinde düşünen ilk filozof değildir. Daha evvel Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, George Herbert Mead ve başkaları tarafından benimsenen fenomenolojik “eylemler” kuramına göre, sosyal gerçeklik, sosyal failer tarafından dil, hareket ve her türlü sosyal sembolik işaretler yoluyla oluşturulmuştur. Bu kuram, eylemlerinin oluşturucusu ve sorumlusu olan bir fail fikrini kabul eder.

---

<sup>1</sup> Judith Butler, “Performative Acts And Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, **The Feminism And Visual Culture Reader**, Routledge, London And New York, 2010, p. 484.

Fenomenoloji kimi zaman dile öncel, kurucu eylemlerinin tek kaynağı ve sahibi olan oluşturucu bir fail (eyleyen) varsayar. Fakat böyle bir varsayım, fenomenolojik oluşum doktrininin değişik biçimlerinden yalnızca bir tanesidir. Fenomenolojinin sosyal eyleyiciyi, oluşturucu eylemlerinin öznesi olmaktan çok nesnesi olarak kabul eden daha radikal biçimi de söz konusudur. Simone de Beauvoir, “Bir kimse kadın doğmaz, daha ziyade kadın olur”<sup>2</sup> iddiasında bulunurken, fenomenolojik gelenekten gelen söz konusu oluşturucu eylemler doktrinini benimsemiş ve yeniden yorumlamıştır. Beauvoir’ın bu iddiasına göre, toplumsal cinsiyet, kesinlikle durağan ya da sabit bir kimlik ve aynı zamanda çeşitli eylemlerin sürüp gittiği bir temsil mekânı değildir. Daha çok, zaman içerisinde kırılğan bir biçimde, hareketlerin biçimlendirilmiş tekrarı yoluyla oluşturulmuş bir kimliktir. Bu formülasyon içerisinde toplumsal cinsiyet kavramı, sağlam bir kimlik modeli olma zemininden kayarak sosyal bir bağlamda geçici olarak oluşturulmuş bir kavram olmuştur. Toplumsal cinsiyeti edimlerin ve tekrarların bir sonucu olarak gösteren bu görüşün izinden giden Butler, bugüne kadar hep toplumsal cinsiyete dair birtakım düşüncelerin inşa edildiğini ve bu inşa faaliyetinin bir sonucu olarak toplumsal cinsiyetin doğal bir olguymuş gibi gösterildiğine dikkat çeker. Toplumsal cinsiyete ilişkin kabullerin oluşturulmuş birtakım düşünceler olmasından hareketle o, toplumsal cinsiyetle ilgili anlayışların farklı biçimlerde de inşa edilebilmesinin mümkün olduğunu düşünür. Eylemlere öncel toplumsal cinsiyetli bir kendilik varsayan tiyatral ve fenomenolojik görüşlerin aksine o, oluşturucu eylemleri sadece, failin kimliğinin meydana getiricisi olarak anlamaz. Ona göre oluşturucu eylemler, kimliği bir inanç nesnesi ve bir yanılısama olarak kuran şeydirler aynı zamanda. Toplumsal cinsiyet kuramını oluştururken ağırlıklı olarak fenomenolojiden, bunun dışında tiyatral, antropolojik ve felsefi söylemlerden yararlanan Butler, toplumsal cinsiyet olarak adlandırılan şeyin sosyal yaptırımların ve tabuların zorlamasıyla performatif olarak oluşturulmuş olduğunu göstermeye çalışır.<sup>3</sup>

Nasıl ki feminist gelenek, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımına gidip, kadınların sosyal varlıklarının anlamının, onların psikolojik yapılarından kaynaklandığını ileri süren doğalcı açıklamalarla eleştirel bir ilişki yürütmüş ise insanın bizzat kendisi hakkındaki fenomenolojik teoriler de benzer bir şekilde, bedensel varlığı ve biçimlendirilmiş varlığın

---

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, **The Second Sex**, trans. H. M. Parshley, Jonathan Cope, London, 1956, p. 273.

<sup>3</sup> Butler, “Performative Acts And Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, ss. 482-83.

yaşanan deneyim bağlamında varsaydığı anlamları yapılandıran psikolojik ve biyolojik nedensellikler ayrımıyla ilgilenmiştir. Gerek, bedenın “doğal bir tür” olmaktan ziyade “tarihsel bir düşünce”<sup>4</sup> olduğunu ileri süren Merleau-Ponty, gerekse kadının ve buna bağlı olarak toplumsal cinsiyetin doğal bir olgu olmaktan ziyade tarihsel bir durum<sup>5</sup> olduğunu iddia eden Simone de Beauvoir, varlığın maddesel boyutunu inkâr etmeyip yalnızca bedenın kültürel anlamlar yüklenme sürecini farklı bir şekilde yeniden düşünmüşlerdir. Hem Beauvoir hem de Merleau-Ponty açısından beden, belli kültürel anlamların ve tarihsel olanakların somutlaştırılmasında aktif bir süreç olarak anlaşılır. Ancak onlara göre fenomenolojik somutlaşma teorisinin benimsediği bu karmaşık sürecin açıklanması gerekmektedir. Yani toplumsal cinsiyetli bedeni açıklamak için fenomenolojik oluşum teorisinin alışlagelmiş eylem kuramının hem anlamın nasıl oluşturulduğunu hem de anlamın sergilenme yolunu açıklaması gerekir. Bu ihtiyaca binaen Butler, kendi amacının toplumsal cinsiyetin belli türden somut eylemlerle oluşturulma yollarını ve bu gibi eylemlerle toplumsal cinsiyetin kültürel dönüşümü için hangi tür olanakların var olduğunu incelemek olduğunu belirtir.<sup>6</sup>

Bedenin tarihsel bir düşünce olduğunu iddia eden Merleau-Ponty'nin bu görüşünü yorumlayan Butler'a göre Merleau-Ponty, bedenın yalnızca tarihsel bir düşünce olduğunu değil, ayrıca sürekli olarak gerçekleştirilen bir imkânlar grubu olduğunu da ileri sürer. Bu bağlamda Merleau-Ponty, bedenın kendi anlamını dünya içerisinde somut ve tarihsel olarak aracılık edilen bir söylem yoluyla elde ettiğini ima eder. Buna göre beden, içsel bir öz tarafından önceden belirlenmiş bir şey değil, dünya içerisinde kendi görünümüne işaret eden bir imkânlar grubudur. Yani bedenın dünya içerisindeki somut ifadesi, belli tarihsel imkânları sürdüren ve hayata geçiren bir şey olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden, burada, belli imkânları gerçekleştirme süreci olarak anlaşılan bir eylemlilik söz konusudur. Bu bakımdan Butler'a göre beden, kendi kendisiyle özdeş bir şey ya da salt maddesellik değil, anlam üstlenmiş bir maddeselliktir. Butler, bu üstlenmeyi tiyatral bir üstlenme olarak ifade eder. Burada tiyatralikten kasıt ise, bedenın salt madde olmadığı, birtakım imkânların sürekli olarak gerçekleşmesi anlamına gelmesidir. Bu anlamda beden, daima tarihsel

---

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, **Phenomenology of Perception**, trans. Colin Smith, Routledge, London and New York, 2002, p. 82.

<sup>5</sup> Beauvoir, **The Second Sex**, s. 61.

<sup>6</sup> Butler, “Performative Acts And Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, s. 483.

uzlaşımın koşulladığı imkânların somutlaşmasıdır, Beauvoir'ın ileri sürdüğü gibi tarihsel bir durumdur yani tarihsel bir durumun üretilme ve sahnelenme tarzıdır.<sup>7</sup>

Butler'a göre Beauvoir, "kadın"ın doğal bir gerçeklik değil de tarihsel bir düşünce olduğunu iddia ederken açık bir biçimde doğal bir gerçeklik olarak kabul edilen cinsiyet ile söz konusu gerçekliğin kültürel olarak yorumlanmış ya da anlamlandırılmış hali olarak kabul edilen toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın altını çizer. Bu ayrıma göre dışı, herhangi bir anlam yüklenmemiş bir gerçeklik iken, kadın olmak bedeninin tarihsel kadın düşüncesine uymaya zorlanması, bir anlamda bedeninin kültürel bir simgeye sevk edilmesi ve bir kimsenin tarihsel olarak sınırlı koşullara itaat ederek gerçekleşmesidir. Bu bağlamda Butler, toplumsal cinsiyetin var olma koşulunun performans olduğunu yani eylem ve tekrarlara bağlı bir şey olduğunu söyler.<sup>8</sup> Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet şeklinde bir ayrıma gitmemekle birlikte tıpkı Beauvoir'ın kadının tarihsel bir düşünce olduğunu söylemesi gibi o da toplumsal cinsiyet denen şeyin tarihselliğine dikkat çeker. Toplumsal cinsiyetin performatif olduğuna ilişkin iddiasını da bu düşüncesi bağlamında geliştirir.

Butler, feminist düşünce geleneği içerisinde toplumsal cinsiyetle ilgili fenomenolojik yaklaşımın feminizme ne kadar faydalı olduğunu soruşturur. Butler'a göre görünüşte fenomenolojik yaklaşım, öznel deneyimlerin oluşturucu edimleri yoluyla üretilen bir dünyada ve yaşanmış bir deneyim içerisinde temellendirilmiş feminist teoriyi destekler. Tabii ki bütün feministler ve toplumsal cinsiyet teorisyenleri, özne temelli bakış açısını benimsemezler. Öznenin yalnızca belirleyen değil aynı zamanda belirlenen olduğunu savunan görüş açıları da mevcuttur. Örneğin Butler, meşhur bir feminist iddia olan 'kişisel olan, politik olandır' iddiasını yorumlar ve ona göre bu iddia çerçevesinde düşünülecek olursa buradan, öznel deneyimin, tek taraflı olarak mevcut politik düzenlemeleri yapılandırmadığı, aynı zamanda politik yapılar tarafından etkilendiği ve biçimlendirildiği sonucu çıkar. Dolayısıyla söz konusu iddiaya göre kişisel olan, ortak sosyal yapılar tarafından koşullandırıldığı için dolaylı olarak politik olandır. Butler'a göre bu feminist formülasyon, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, kısmen de olsa bireylerin somut, tarihsel eylemleri aracılığıyla inşa edildiği varsayımını da içerir. Bu bağlamda beden, daima bir erkeğin ya da bir kadının bedeni olarak düşünüldüğü için, yalnızca cinsiyetli

---

<sup>7</sup> Butler, a.g.m., s. 484.

<sup>8</sup> Butler, a.y.

görünümü yoluyla bilinir. Bu yüzden Butler açısından bedeni toplumsal cinsiyetli olarak görmek kaçınılmaz gibi görünür. O, bedenin zaman içerisinde yenilenebilen, tekrarlanan ve pekiştirilen hareketler dizisi yoluyla toplumsal cinsiyete dönüştüğünü düşünür. Bu yüzden, ona göre, feminist bakış açısı ile bir kimse, toplumsal cinsiyetli bedeni, doğal, kültürel ve linguistik olarak olsun önceden belirlenmiş bir yapı olmaktan çok “tortulaşmış hareketlerin kalıntısı” olarak yeniden düşünülebilir.<sup>9</sup>

Görüldüğü gibi Butler, gerek Merleau-Ponty gerekse Beauvoir gibi eylemlerin oluşturucu etkisine dikkat çekmesine rağmen cinsiyet ve toplumsal cinsiyet şeklindeki bir ayrıma gitmez. Ona göre, eğer Beauvoir’ın iddia ettiği gibi kadın “tarihsel bir durum” ise, bu demektir ki beden, belli bir kültürel inşaaya maruz kalır. Fakat bu maruz kalış, yalnızca bir kimsenin bedensel hareketlerini onaylayan ya da yasaklayan uzlaşımlar yoluyla olmaz, ayrıca bedenin kültürel olarak algılanma tarzını yapılandıran üstü kapalı kurallar aracılığıyla olur. Bundan başka eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel bir anlam ise ve anlamın kendisi de çeşitli hareketlerin ve bu hareketlerin kültürel algısı ile belirlenen bir şey ise, o halde Butler’a göre, Beauvoir’ın iddiasından, kültürün terimleri bağlamında cinsiyeti toplumsal cinsiyetten ayrı olarak bilebilmenin imkânsız olduğu sonucu çıkar.<sup>10</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı yapmayan, cinsiyet denen şeyin toplumsal cinsiyetten başka bir şey olmadığını düşünen Butler, teorilerini bu ayrıma dayandıran feminist görüşlerden ayrılmış olur. Ayrıca doğa ve kültür şeklinde bir ayrım da yapmayan Butler, birtakım fenomenolojik varsayımlara dayanarak toplumsal cinsiyet üzerine eleştirel soykütüğü incelemesi tasarlar. Bu varsayımlardan en önemlisi, Butler’ın “edimsel” (performative) kelimesiyle tanımladığı, hem sosyal olarak paylaşılan hem de hem de tarihsel olarak oluşturulmuş, kapsamlı bir “eylem” anlayışıdır. Fakat eleştirel bir soykütüğü incelemesinin, performatif toplumsal cinsiyet edimleri ile ilgili bir politikayla tamamlanması gerekir. Buna göre bir kimse, mevcut toplumsal cinsiyet kimliklerini yeniden tanımlayabileceği gibi olması gereken toplumsal cinsiyet türü hakkında tanımlayıcı bir ilke de sunabilir. Bu noktada yeniden tanımlamalar, açık bir biçimde tözsel toplumsal cinsiyet kimliklerine hizmet eden şeyleştirilmelerin ortaya

---

<sup>9</sup> A.g.m., s. 485.

<sup>10</sup> A.g.m., s. 486.

çıkmasını gerektirir. Butler ise içerisinde eylemlerin, işaretlerin, görülebilir ve giydirilmiş bedenlerin, genel olarak toplumsal cinsiyetle ilişkilendirilen çeşitli fiziksel özelliklerin var olduğu dünyayı düşündüğümüz zaman, kural koymanın oldukça zor olduğunu düşünür. Bu bağlamda kural koyma, Butler açısından bir ütopya olmamakla birlikte, toplumsal cinsiyetin karmaşık varlığını kabul etmeyi gerektirir.<sup>11</sup> Görüldüğü gibi Butler, toplumsal cinsiyetle ilgili eleştirel soy kütük incelemesinin politik bir duruşu gerektirebileceğinin farkındadır. Fakat o, bu politik duruşun bütün çeşitlilikleri göz önünde bulundurmasını ve bir kural koyarken toplumsal cinsiyetin karmaşıklığını kabul etmesini gerekli görür.

Kadının tek, değişmez ve belli bir öze bağlı olarak tanımlanamayacağını düşünen Butler, feminist düşüncede etkili bir konuma sahip olmakla birlikte feminizmde özcülük karşıtı duruş, Butler'la ortaya çıkan bir görüş değildir. Feminizmin tarihi içerisinde özcülüğün farklı biçimlerine karşı eleştiriler, Butler'dan önce değişik tarzlarda ortaya çıkmıştır. Feminizm tarihi boyunca feminist özcülüğün farklı biçimlerine yöneltilen eleştiri biçimlerini Naomi Schor, dört gruba ayırır. Schor, bunlardan birincisini, kadını hormonal ve anatomik özelliklerinden kesin bir biçimde ayırarak kadının ilk kez kültürel bir inşa olduğunu ileri süren Simone de Beauvoir'a mal olan "özgürlükçü eleştiri" olarak adlandırır. Bu eleştiri, yıllarca dişil biyolojik yapının kadının kaderini belirlediğini savunan düşünceye karşı çıktı ve biyolojinin kader olmadığını savundu. İkincisi ise Jacques Lacan'a ve onun çalışmalarından etkilenen kişilere dayandırılan "linguistik eleştiri" olarak nitelenir. Bu ikinci gruba girenler, kelimelerin şeylere karşılık geldiğini savunan ve dilde kullanılan "kadın" kelimesine karşılık gelen "gerçek bir şey"in olmadığı görüşünü reddeden "saf gerçekçileri" özcü tutumlarından dolayı eleştirirler. Üçüncü grup ise Schor'un Jacques Derrida'ya ve Derridacı feministlere dayandırdığı "felsefi eleştiri" dir. Bu eleştiriye benimseyenler, Batı metafiziğiyle, özellikle de ontoloji kavramıyla olan ortak ilişkiyi özcülük olarak nitelendirirler. Bu görüş, ontolojinin fenomenolojik kavramlarının Batı metafiziği içerisinde kadınların tam bir insan olduğunu inkâr ettiğini düşünür. Özcülüğe yöneltilen feminist eleştirinin dördüncüsü ise kadın kavramının yanlış bir biçimde evrenselleştirilmesine karşı çıkan evrenselcilik karşıtı eleştiridir. Bu eleştirel hareket, kadınların erkekler karşısındaki farklılığı yerine, kadınların kendi içindeki farklılıklara dikkat çeker. Daha sonra Schor'un yapmış olduğu bu tasnifi güncellemek için bu tasnife

---

<sup>11</sup> A.g.m., s. 490.

beşinci olarak bir başka özcülük karşıtı eleştiri eklenmiştir. Bu eleştiri ise, sosyal iktidarın belirleyici oluşuna vurgu yapan Marksist ya da ekonomiye dayalı bakış açılarını hedef alır. İnsan olanaklarını belirleyen sosyal yapıların iktidarına yapılan vurguyu, bu yapıların “ontolojize” edilmesi, yani sosyal tescilli ikinci bir insan doğası yaratmak anlamına geldiğini söylerler. Burada sosyal yapılara, insanın “ ikinci bir doğası” imiş gibi bir rol atfedilmesi bir tür özcülük olarak görülür ve eleştirilir.<sup>12</sup>

Kendisinden önceki özcülük karşıtı görüşlerden de beslenerek kendine özgü toplumsal cinsiyet kuramı geliştiren Butler’ın duruşu, politikalarını evrensel bir kadın kategorisinden hareketle geliştiren feminist hareketlerle eleştirel bir ilişkiyi beraberinde getirmiştir. Butler, Batı metafizik geleneğinin aksine, bir öz arayışı içinde olmamıştır. Çünkü Butler’da öz, hakikat ya da gerçeklik gibi düşünceler, söylemi daha güçlü ve inandırıcı kılmak adına inşa edilmiş kategorilerden başka bir şey değildirler. Foucault’nun iktidar ve özne kuramından çokça ilham alan Butler’ın feminizmin evrensel kadın kategorisine yönelttiği itirazları, iktidarın üretici fonksiyonuna dikkat çeken Foucault’nun iktidar, hakikat ve özne okumaları bağlamında düşünmek gerekir. Asıl derdi, kendi kültüründe insanların nasıl öznelere dönüştürüldüğü üzerinde düşünmek olan Foucault’nun iktidar fenomenine ilişkin görüşleri de insanların nasıl özneler haline geldiklerini inceleme sürecinde anlamlı hale gelir. Foucault, “ insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipi” olduğundan söz eder. Bunlardan birincisi, konuşan öznenin filoloji, dilbilimi gibi araştırma alanları tarafından nesneleştirilmesidir. İkincisi, refah ve ekonomi analizlerinde üreten, emek harcayan öznenin; üçüncü olarak ise biyolojide, doğa tarihi ya da doğa biliminde insanın sırf yaşıyor olma durumunun nesneleştirilmesidir. Bunlardan başka Foucault bir de insanın kendisini özneye dönüştürme biçimi üzerinde durur. Burada Foucault, insanların kendilerini, “cinsellik” üzerinden nasıl özneleştirdiklerini analiz eder.<sup>13</sup>

Araştırmalarının genel konusunun “iktidar değil, özne” olduğunu söyleyen Foucault, insan öznelerinin bir yandan üretim ve anlamlandırma, diğer yandan da iktidar ilişkileri içerisinde yer aldığını görmüştür. İçerisinde insan öznelerinin nesneleştirildiği üretim ilişkilerini anlamak için ekonomi tarihini ve ekonomi teorisini inceleyen, içerisinde konuşan öznelerin nesneleştirildiği anlamlandırma ilişkilerini anlamak için ise dilbilimini

---

<sup>12</sup> Bonnie Mann, “World Alienation in Feminist Thought”, inside **Ethics and the Environment**, Vol. 10, No. 2, 2005, pp. 49-50.

<sup>13</sup> M. Foucault, “Özne ve İktidar” , **Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 58.

ve göstergebilimini inceleyen<sup>14</sup> Foucault, insan öznelerini nesneleştiren iktidar ilişkilerini anlamak için de farklı iktidar formlarına yönelik direniş biçimlerini incelemeyi uygun görür.<sup>15</sup> Foucault, tespit ettiği direniş biçimlerinin ya da mücadelelerin temel amacının “şu ya da bu iktidar kurumuna, gruba ya da sınıfa saldırmaktan çok, bir tekniğe, bir iktidar biçimine saldırmak” olduğuna dikkat çeker ve söz konusu olan bu iktidar biçimini şu şekilde tarif eder:

Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliği belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. *Özne* sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.<sup>16</sup>

Butler da tabiyetin öznenin varlık koşulu olduğunu söylerken, iktidarın özneleri üretme fonksiyonuna dikkat çekmekteydi. Belli kültürel, dilsel ve tarihsel koşullar içerisinde doğan bireyler, başlangıçtan itibaren kendilerine takılan bir ad ve atfedilen cinsel kimlik sayesinde anlaşılabilir özneler haline gelirler. Belli toplumsal normlar ve dilsel kategoriler aracılığıyla özneleşen bireyler, mevcut anlaşılabilirlik kategorileri dışına çıktıkları takdirde, insan olarak tanınmazlar. Butler, bu bağlamda feminizmin öznesi olan kadınlar kategorisini de heteroseksüel matrise dayalı feminist hareketin yarattığı bir özne kategorisi olarak görür. Kadınların gerek biyolojik ve psikolojik açıdan gerekse toplumsal açıdan tek bir öze bağlı olarak tanımlanamayacağına vurgu yapan Butler, evrensel ataerkil hegemonyaya karşı bütün kadınların sosyal, politik ve ekonomik haklarını savunan feminist mücadelenin kendi kadın tanımı içerisinde girmeyen farklı kadınlık deneyimlerini görmezden gelmesini iktidar ve özne ilişkileri bağlamında değerlendirir. Heteroseksüel matrise dayalı feminist hareketlerin kendi ürettikleri özneleri temsil ettikleri bir sistem içerisinde homoseksüel ilişki biçimlerinin “anlaşılamaz” kabul edilerek dışlandıklarını düşünür. Bu bakımdan feminist hareketlerin bir yandan baskıcı ataerkil hegemonyaya karşı mücadele ederken diğer yandan ise kadınlar arasındaki farklılıkları görmezden gelerek ve kadın-erkek ikilemini sürdürerek bu kategorilerin dışında kalanlara dışlayıcı ve baskıcı bir tutum takınması, Butler’ın feminizmi eleştirmesine neden olur. Ayrıca Butler açısından problemlili olan bir başka nokta, heteroseksüelliğin normal ve doğal kabul edildiği bir

---

<sup>14</sup> Foucault, a.g.e., s. 58.

<sup>15</sup> Foucault, a.g.e., s. 61.

<sup>16</sup> Foucault, a.g.e., s. 63.



sistem içerisinde Foucault'nun sözünü ettiği Herculine Barbine\* örneğinde olduğu gibi tıbbi-yasal sistemin anlayamadığı ve açıklamaktan aciz kaldığı örneklerin anlaşılabilir kabul edilerek dışlanmasıdır. Butler'a göre Foucault, Herculine Barbine örneği ile toplumsal cinsiyet kimliklerini üreten, dilsel uzlaşılara dayalı ölçütlerin sınırlılığın işaret eder.<sup>17</sup> Butler, cinselliği tek bir öze sabitleyen, kadın ve erkek şeklindeki ikiliği doğal ve zorunlu kabul eden sistemi eleştirir. O, Herculine Barbin'in cinselliğinin hem heteroseksüel ilişki biçimlerine hem de lezbiyen ilişki biçimlerine meydan okuduğunu düşünür ve onu "bir dizi toplumsal cinsiyet sınır ihlali" olarak değerlendirir.<sup>18</sup>

Butler, kimi noktalarda Foucault'ya eleştiriler yöneltse de, cinselliğin birtakım düzenleyici kategorilerin içine sokulmasına, kimliklerin cinsiyet kategorileri aracılığıyla sabitlenmesine ve belli bir kimliğin savunuculuğunu yapmaya karşı çıkması bakımından onun izinden gider. Sınırları çizilmiş her kimlik kategorisinin bir dışlama edimiyle üretildiğini düşünen Butler, dışlama ve şiddete karşı kimliksiz bir ittifakı savunur. Butler'ın feminizm ile yürüttüğü eleştirel ilişkisinin temelinde de belli bir kimlik ve cinsiyet kategorisinin savunuculuğundan uzak duran bu tavrı yatar.

Klasik modern feminizmin aksine Butler, cinsiyet kategorilerini tartışmaya açar ve cinselliği belli bir öze sabitlemekten kaçınır. Feminizmin daha demokratik bir yol izleyebilmesi için, onu cinsellik konusunda daha çoğulcu bir politika izlemeye, farklılıklara ve tartışmaya daha açık olmaya davet eder. Butler, modern feminist görüşlerle olan temel ayrışmasını, ontolojinin "öz", "töz", "tin" gibi kavramlarından uzak durup cinselliği belli kimlik kategorilerine sabitlemek yerine "ilişkisel" ve "olumsallık/zorunsuzluk" bağlamında ele alması bakımından ortaya koyar.

Butler'ın feminizm ile yürüttüğü eleştirel münasebeti açık bir şekilde görebilmek, post-modern feminist söyleme yaptığı katkıları analiz edebilmek ve feminizm-post-modern feminizm ayrımının neye göre şekillendiğini ortaya koyabilmek için tezimizin "Post-modern Feminizm" başlıklı ilk ana bölümünün ilk alt başlığını, "Feminizm" adı altında

---

\* Herculine Barbin, bir on dokuzuncu yüzyıl Fransız hermafroditidir. Hermafrodit, hem erkek hem de dişi üreme organı bulunduran canlılara verilen addır (tr.wikipedia.org, 25 Mart 2013). Foucault, hermafrodit bir bedenin cinsiyete dair kategorileştirmeleri ve düzenleyici ilkeleri nasıl alt üst ettiğini göstermesi bakımından Herculine Barbin'in günlüklerini hazırlayıp yayımlar (Butler, 2010, ss. 172-173).

<sup>17</sup> Hülya Durudoğan, "Judith Butler'da Cinsiyet", **Felsefe Tartışmaları**, 37. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 22.

<sup>18</sup> Judith Butler, **Cinsiyet Belası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s.177.

modern feminizmin doğuşuna zemin hazırlayan tarihsel koşulları ve modern feminist iddiaları incelemeye ayırdık. Birinci ana bölümün ikinci alt başlığını ise “Post-modern Feminizm” olarak belirledik ve bu başlık altında post-modern feminizmin genel özelliklerini anlatmaya çalıştık. İlk ana bölümün üçüncü alt başlığı altında da post-modern bir feminizmin mümkün olup olmadığı hakkında hali hazırda yürütülen tartışmalara yer verdik. İlk ana bölümümüzün son alt başlığına gelince, bu başlığı, “Feminizmden Post-modern Feminizme Doğru Yeni Bir Yön” olarak belirledik. Bu kısımda feminist düşünce içerisinde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarına yüklenen anlamların zaman içerisinde nasıl farklılıklar gösterdiğinden söz ettik. Son olarak gerek liberal feminist yaklaşımın gerekse post-yapısalcı feminist yaklaşımın sakıncalı yönlerinden kaçınarak alternatif bir feminist yol öneren ve çağdaş feminist tartışmaların önemli isimlerinden birisi olan Linda Alcoff’un post-modern bir çizgide olduğunu düşündüğümüz feminizm görüşüne yer verdik. Böylece post-modern feminizmi tanıtmak adına post-modern feminizm dendiğinde akla gelebilecek en güncel görüşlere yer vermiş olacağız.

Tezimizin birinci ana bölümünde post-modern feminizmin modern feminizmden hangi bakımlardan ayrıldığını açıklayıp post-modern feminizmi tanıttıktan sonra, Judith Butler’ın feminizmle olan ilişkisini, post-modern bir perspektiften feminizm, kadın ve toplumsal cinsiyet yorumlarını analiz etmek üzere tezimizin ikinci ana bölümünü “Judith Butler ve Feminizm” olarak adlandırdık. Bu bölümde Butler’ın feminizmin öznesi olan kadınlar kategorisine yönelttiği eleştirileri, onun özne ve iktidar okuması bağlamında değerlendireceğiz. Bu değerlendirmeyi yaparken “özne” ve “iktidar” kavramlarının Butler tarafından nasıl anlaşıldığına özellikle yer verme ihtiyacı duyduk. Böylece Butler’ın Foucaultcu çizgide geliştirdiği özne-iktidar yorumlarının onun feminizm görüşü üzerindeki yansımalarını analiz etme imkânına kavuştuk.

Butler’ın “cinsiyet” ve “toplumsal cinsiyet” kavramları üzerindeki düşüncümleri ve bu kavramlara yönelik jeneolojik analizleri onu, bireylerin psiko-seksüel gelişimleri konusunda ileri sürülen psikanalitik açıklama modelleri ile hesaplaşmaya götürmüştür. O, bir yandan toplumsal cinsiyeti doğal bir kökene dayandıran psikanalitik görüşlerle mücadele ederken diğer yandan, zorunlu ve doğal kabul edilen heteroseksüel varsayımları eleştirmiştir. Butler’ın feminizmin evrensel kadın kategorisi ile zorunlu ve doğal kabul edilen heteroseksüelliğe yönelik eleştirilerine onun cinsiyetli benliklerin gelişim süreçleri ile ilgili psikanalitik açıklama modellerine yönelttiği eleştiriler üzerinden yer verdik.

Butler'ın Freud'a ve Lacan'a yönelttiği eleştirileri ise, onların cinsiyete, toplumsal cinsiyete ve cinselliğe ilişkin görüşlerini göz önünde bulundurarak incelemeye çalıştık. Tezimizin ana teması, Judith Butler'ın feminizme ilişkin görüşlerini incelemekve post-modern feminizme nasıl bir katkıda bulunduğunu analiz etmek olduğundan, onun geniş kapsamlı psikanaliz eleştirilerine yer vermedik. Bunun yerine tezimizin ana teması ile ilişkisi bağlamında Freud'a ve Lacan'a yönelttiği eleştirilere yer vermeyi tercih ettik. Ayrıca sembolik, ensest tabusu ve akrabalık ilişkileri konularında Lévi-Strauss'un görüşlerinden etkilenen yapısalcı psikanalitik görüşlerin Butler'ın toplumsal cinsiyet ve akrabalık ilişkileri ile ilgili görüşleri açısından problemlili görülen yönlerinden de kısmen bahsettik. Böylece Butler'ın söylem öncesi doğal cinsiyet varsayımına, doğal, zorunlu ya da evrensel kabul edilen heteroseksizme ve akrabalık ilişkileri içerisindeki konumları belirleyen ensest tabusunun bütün kültürler için ortak evrensel bir yasak olduğunu kabul eden düşünceye ilişkin eleştirilerine değindik. Tüm bunları, Butler'ın evrenselci, doğalcı ve özcü modern feminist yaklaşımlardan hangi yönlerden ayrıldığını ve nelere eleştiri yaptığını göstermek açısından gerekli gördük.

Butler, cinsiyetin ya da toplumsal cinsiyetin ne olduğu, verili olup olmadığı ya da hangi yollarla verildiği sorgulanmadan, verili bir cinsiyetten ya da verili bir toplumsal cinsiyetten nasıl bahsedilebildiğini sorar. Feminizmin cinsiyete ilişkin temel varsayımlarını da bu perspektiften sorgular:

Önce cinsiyetin ve/veya toplumsal cinsiyetin nasıl, hangi yollarla verildiğini sormadan “verili” bir cinsiyetten ya da “verili” bir toplumsal cinsiyetten bahsedebilir miyiz? Zaten “cinsiyet” nedir ki? Doğal mıdır, anatomik midir, kromozomlarla mı alakalıdır, yoksa hormonal midir? Peki feminist eleştirmen, bu tür “olguları” bizim için saptadıkları iddia edilen bilimsel söylemleri nasıl değerlendirmeli? Cinsiyetin tarihi var mıdır? Her bir cinsiyetin farklı bir tarihi ya da tarihleri mi vardır? Cinsiyetin ikiliğinin nasıl tesis edildiğini anlatan bir tarih, ikili seçeneklerin değişken bir inşa olduğunu teşhir edebilecek bir soy kütük mevcut mu? Cinsiyete dair doğal görünen olgular, çeşitli bilimsel söylemler tarafından başka birtakım siyasi ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak mı üretilmişlerdir? Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de “cinsiyet” denen bu insanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hatta belki de “cinsiyet” in aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı ortaya çıkar.<sup>19</sup>

Butler, töz metafiziğinin cinsiyet kategorileri üzerindeki düşünüşümüzü etkilediği kanaatindedir. Özneye ilişkin hümanist yaklaşımın, hümanist feminist bakış açısının toplumsal cinsiyeti, bir ‘töz’ ya da ‘nüve’ olarak niteleyip kişi denen birinin bir özelliği olarak kabul ettiğinden söz eden Butler, kimi tarihsel ve antropolojik bakış açılarının

---

<sup>19</sup> Butler, a.g.e., ss. 51-52.

toplumsal cinsiyeti, kişinin özünden gelen bir şey olarak değil de “belirlenebilir bağlamlarda toplumsal olarak kurulmuş özneler arasındaki ilişki” olarak kavradığına dikkat çeker:

İlişkisel ve bağlamsal bakış açısına göre kişinin ne “olduğu”, hatta toplumsal cinsiyetin ne “olduğu” her zaman, içinde belirlendiği inşa edilmiş ilişkilere bağlıdır. Değişken ve bağlamsal bir fenomen olarak toplumsal cinsiyet tözel bir varlığı değil, kültürel ve tarihsel açıdan özgül ilişki kümeleri arasındaki görelî yakınsama noktasını ifade eder.<sup>20</sup>

Toplumsal cinsiyeti ve cinselliği, sabit ve durağan bir öz değil de ilişkisel bir durum<sup>21</sup> olarak gören Butler da özneyi, cinsiyeti ya da toplumsal cinsiyeti edimsel olarak inşa edilmiş bir kategori olarak kabul eder. O, Nietzsche’nin *Ahlâkın Soykütüğü* adlı eserinde ifade ettiği, “Yapma, eyleme, oluşma fiillerinin ardında bir ‘varlık’ yoktur: ‘yapan’ yalnızca yapılanı eklenen bir kurgudur –mesele yapılandan ibarettir”<sup>22</sup> şeklindeki görüşünden ilham alarak toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği” yatmadığını, toplumsal cinsiyet kimliğinin gerçekte “dışavurumlar” ve “ifadeler” tarafından edimsel olarak inşa edildiğini savunur.<sup>23</sup>

Butler, cinsiyetin doğal bir fenomen değil de bir inşa olduğunu savunarak doğuştan doğal ve normal kabul edilen cinsellikler ile anormal ve sapkın kabul edilen cinsellikler şeklindeki ayrımlara da karşı çıkmış olur. Toplumsal cinsiyet bir norm ise bu normun düzenleyici bir fonksiyonu vardır. Fakat Butler için toplumsal cinsiyet normlarına uygun olmayan cinselliklerin ortaya çıkması, hâkim olan toplumsal cinsiyet normlarının sürekli olarak tekrarlamaları sayesinde ayakta durduğunu gösterir. Ve ona göre cinsiyeti doğalmış gibi gösteren şey de, bu tekrarlamaların geriye dönük bir biçimde doğal bir cinsiyetin varlığına delalet ettiği şeklindeki yorum ve varsayımlardır.

Görüldüğü gibi, feminizmden farklı olarak Butler için temel sorun toplumsal cinsiyet sorunudur. Ona göre öncelikli olarak sorgulanması gereken, cinsiyet ya da toplumsal cinsiyettir. Bu yüzden o feminizmi de tek bir kimlik kategorisi adına mücadele etmeden evvel, bir kadın kategorisinin neye göre belirlendiği ve böyle bir kategorileştirmenin mümkün olup olmadığı üzerinde düşünmeye davet eder. Butler,

---

<sup>20</sup> Butler, a.g.e., s. 57.

<sup>21</sup> Judith Butler, *Kırılğan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 39.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 59.

<sup>23</sup> Butler, a.g.e., s. 77.

feminizmin kadınlar için eril baskı ve hegemonyaya karşı direnirken mevcut baskıcı ve dışlayıcı sistemin sürüp gitmesine katkıda bulunmasından endişelenir. Bu yüzden feminizmi, kadınlar arasındaki farklılıkları görmeye ve kimlik politikaları hususunda daha demokratik ve özgürlükçü bir tavır almaya çağırır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### POST-MODERN FEMİNİZM

*Hiçbir kadın tek başına ayağa kalkıp, öbürleri adına özgürlük isteyemez, çünkü böyle yapmakla öbür kadınların örgütlenme ve kendileri için konuşma olanaklarını ellerinden almış olur. Aynı zamanda o bir gözdağı da oluşturamaz. Tek başına “ özgürleşmiş ” bir kadın eğlendirici bir uyumsuzluk örneği, iç gıcıklayıcı bir nesne olmaktan öteye gidemez ve kolaylıkla tüketilir. Ancak kadınlar büyük ölçüde örgütlenmeye başladıkları zaman siyasal bir güç oluşturabilir.<sup>24</sup>*

1960’lı ve 1970’li yıllarda kadınlar eşitlik için mücadele ettiler. Amaçları, erkeklerle eşit çalışma fırsatları, eşit ücret hakkı, kurumlara eşit erişim hakkı elde etmek ve bağımsızlıklarına yönelik eşit saygı görmektir. Bu hedefleri gerçekleştirmek adına kadın çalışmaları alanları ortaya çıktı. Bu kadın çalışmaları, kadınların politik doğalarını açığa çıkarmak için, onların yaşamlarını bütün detaylarıyla incelemeye başladı. Zamanla kadınlar, daha önce kendilerine kapalı olan meslek dallarına atıldılar, kiminle evleneceklerine, ne zaman evleneceklerine ve ne zaman hamile kalacaklarına kendileri karar vermeye başladılar. Peki, feminist mücadele sayesinde iktidar ve politik bir ses elde eden kadınları, bugün nasıl oluyor da feminizmle eleştirel bir tutum içerisinde görebiliyoruz? Feminizm neyi başaramadı ya da neyi eksik bıraktı? Ann J. Cahill, *Continental Feminism Reader* [Kıta Feminizmi Seçkisi] adlı kitabında feminizmin bir kriz içerisinde olduğundan söz eder. Ona göre kadınların yapmış olduğu analizler, ileri sürdükleri iddialar ve politik eylemler, Amerikan toplumunu ataerkil dayanaklardan arındıramadı. Sözelimi, eşitlik isteminde en can alıcı sorular göz ardı edildi. Eşitlik, ama kimin için eşitlik? Eşitliğin dayandırıldığı ilke neydi? Kadınlar arasındaki farklılıklarla nasıl baş edilebilir ve bu farklılıkların sosyal ve politik eşitlikle bağlantısı nasıl kurulabilir?

---

<sup>24</sup> Sheila Rowbotham, **Kadınlar, Direniş ve Devrim**, çev. Nilgün Şarman, Payel Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 13.

Cahill, teorik varsayımlarımızın, bu zorluklar karşısında belki de yeteri kadar dayanıklı olmadığını ve bu yüzden daha iyi teorilere ihtiyaç olduğunu düşünür.<sup>25</sup>

Eşitlik ve farklılık, kimlik ve öznellik sorularının üstünde duran, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik politikalarına farklı açılardan bakmaya çalışan çağdaş kıta Avrupası\* feminist teorisinin Cahill'in sözünü ettiği yeni teorileri kısmen de olsa geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Farklı bir perspektiften yeni bir feminist teori ileri süren teorisyenlerden birisi de Judith Butler'dır. Cahill, Butler'ı Kıta Avrupası feministlerinden biri olarak niteler. Ona göre pek çok Kıta Avrupası feministi gibi Butler da bir kimsenin, sosyal gerçekliği dışında bir perspektif edinme olanağını süratle reddeder. Bireyler dünya üzerinde ancak sosyal yapılar inşa ederek yaşayabilirler. Bu bakış açısına göre bu yapılar dışında insan varlığı için yaşamsal değeri olan başka bir şey yoktur. Bu yapılar, özneleri oluştururlar ve öznelerin bilinçli ya da bilinçsiz arzularını, tercihlerini ve düşünme tarzlarını biçimlendirirler.<sup>26</sup>

William Simon da post-modern *Sexualities* [Post-modern Cinsellikler] adlı kitabında "Post-modern" ya da "Post-paradigmatik" bir çağda yaşadığımızdan söz eder ve bu çağın yoğun bir biçimde çoğulculuk, bireyselleşme ve bir seçenekler çokluğu ile nitelenebileceğini söyler.<sup>27</sup> Böyle bir çağda, dışarıda bir yerde feminizm karşısında konumlandığı varsayılan ve kimi zaman anti-feminist, kimi zamansa erkek egemen olarak nitelenen bir iktidara karşı politik bir mücadele veren feminizmin kendi pozisyonu ve karşı koyduğu pozisyon sorgulanmaya başlandı. Feminizm tarafından sözü edilen evrensel ataerkil hegemonyanın ne olduğu tartışmaya açıldı ve bu hegemonyaya karşı direnen homojen bir direniş varsayımı reddedildi. Yani tek bir eril hegemonik yapı reddedildiği gibi tek biçimli bir direnişe de karşı çıktı. Kadınlar adına konuşan ve politik sahada kadınları temsil ettiğini ileri süren feminizm, kadınlar arasındaki farklılıkları görmezden gelmekle suçlandı. Bu bağlamda feminizmle yıkıcı değil yapıcı bir ilişki geliştirmeye

---

<sup>25</sup> Ann J. Cahill - Jennifer Hansen, **Continental Feminism Reader**, Rowman & Littlefield Publishers Inc, USA, 2003, p. 1.

\* Cahill, feminizmde eşitliğe, farklılığa, cinsiyete, toplumsal cinsiyete ve cinselliğe farklı perspektiflerle bakmaya çalışan düşünürleri nitelendirmek üzere, " post-modern feministler" nitelemesi yerine, "Kıta Avrupası Feminist Teorisyenleri" nitelemesini kullanmayı tercih eder. Çünkü ona göre günümüz felsefe çevrelerinde " post-modern" kavramı irrasyonalizmle, hatta bir anlamda pasiflik ya da sessizlikle ilişkilendirilmektedir. Bu yüzden Cahill, "kıta Avrupası" nitelemesinin bu ilişkilendirmelerden bir nebze de olsa sıyrılabilirliğini düşünür (Cahill&Hansen, 2003, p. 2).

<sup>26</sup> Cahill, a.g.e., s. 11.

<sup>27</sup> William Simon, **Post-modern Sexualities**, Routledge, London and New York, 1996, s. vii.

çalışan Butler da feminizmin daha kapsayıcı politikalar üretebilmesi için tek bir kadın modelini temsil etmek yerine kadınlar arasındaki farklılıklara yönelmesini gerekli bulur. Kimileri, her türlü kimlik kategorilerinin dışlama edimiyle kurulduğunu düşünen Butler'ın kimlik karşıtı duruşunun kadınların hak ve özgürlükleri adına mücadele eden feminizmi, politik mücadeleden alıkoyacağını düşünse de Butler, kadın kategorisinin tek bir tanımla sınırlanmadan ucu açık bırakılarak daha demokratik bir feminist hareketi başlatacağını düşünür.

Kadını pratik anlamda hak ve özgürlük arayışına sevk eden tarihsel koşullar neticesinde yıllar geçtikte güçlenip gelişen feminist hareketten, öyle görünüyor ki daha farklı beklentileri olan bir dönemde yaşıyoruz. Feminizm, bu beklentileri karşılayabilecek mi? Daha farklı bir deyişle feminizm, post-modern düşüncelerle işbirliği yapabilir mi? Feminizm, hak ve eşitlik adına başlattığı mücadeleyi, normatif ölçütlere uygun olmayan toplumsal cinsiyet kategorileri için de yürütebilir mi? Post-modern bir perspektiften sorulan bu soruların cevaplarını tartışmak için öncelikle feminizmin doğuşuna zemin hazırlayan tarihsel koşullara, feminizmin temel amaç ve iddialarına kısaca göz atalım.

## I. FEMİNİZM

*Başlangıçları bulmak zordur. İnsanlar kendilerini bir işe yeni başlayan kişi olarak görmezler. İleride onları neyin beklediğini nasıl bilebilirler? Arkada bıraktıklarını görebilirler ama önlerindeki hayır. Kadınların karşı koyma başlangıcı olmadığı anlamında alınırsa kadın hakları savunuculuğunun bir başlangıcı yoktur. Ama –bunun böyle olduğu anlaşılmadan önce bile– kadın hakları savunuculuğu olasılığının bir başlangıcı vardı. Kadınların direnişi birkaç tarihsel aşamadan geçmiştir.<sup>28</sup>*

1970'li yıllarda Hélène Cixous, Julia Kristeva ve Luce Irigaray'ın çalışmalarıyla ortaya çıkan post-modern feminizm, 21. yüzyıla dek uzanan feminist felsefeyi büyük ölçüde etkilemiştir. Simone de Beauvoir, Jacques Derrida ve Jacques Lacan'ın çalışmalarından yoğun bir biçimde etkilenen post-modern feminizm, kadın deneyiminin

---

<sup>28</sup> Rowbotham, a.g.e., s. 17.



çokluğuna vurgu yaparak kadını, kadınları ve kadınsılığı tanımlamaya karşı çıkar.<sup>29</sup> Oldukça teorik bir yaklaşım olması bakımından çok fazla eleştiriye uğrasa da post-modern feminizmin modern ya da klasik feminizm olarak adlandırılabilen feminizme pek çok katkısı olduğu söylenebilir. Bu katkılardan ve feminizmin ile post-modern feminizmin karşılıklı etkileşiminden söz etmeden evvel, modern feminizmden çok genel hatlarıyla söz etmekte fayda var.

Modern ya da klasik feminizm olarak adlandırılan feminizmin modernizmin bir ürünü olduğu söylenebilir. Kadını erkeğe göre ikincil konumda olmaktan kurtarma amacına yönelik olarak sosyal, siyasal ve ekonomik alanda, ayrıca eğitim alanında kadınlara erkeklerle eşit haklar tanınması fikri, modernizmin en büyük projelerinden biri kabul edilir.<sup>30</sup> Aslında kadını, hak ve özgürlük arayışına sevk eden olumsuz şartlarla, bu şartları iyileştirme çabaları, yani birbirine karşıt olan her iki gelişme, modern dönemin içinde yaşanan gelişmelerdendir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca ve daha öncesinde kadının, bir anne ve eş olarak sadece evine ait olduğu fikri hemen hemen evrensel bir kabuldü. Bu kabul, yirminci yüzyılda da varlığını sürdürmüştür. Öyle ki 1974 tarihli bir antropoloji derlemesi olan *Woman, Culture and Society* [Kadın, Kültür ve Toplum] adlı esere katkıda bulunan düşünürler, kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizliğin kaynağını incelerken kadınların “hane alanı” (*domestic sphere*), erkeklerin ise “kamusal alan” (*public sphere*) ile ilişkilendirilmesinin hemen hemen bilinen bütün toplumların ortak noktası olduğunu öne sürdüler.<sup>31</sup> On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında yaşanan gelişmeler ve bu gelişmelerin en önemlisi sayılan Sanayi Devrimi, kamusal alan ve özel alan ayrımının iyice belirginleşmesine, kadını kamusal alandan tecrit ederek özel alana yönlendirme düşüncesinin artmasına neden olmuştur. Makineleşmiş fabrikalar, ev ekonomisinin çöküşüne sebep olmuş ve kamusal iş dünyası ile evin özel dünyası birbirinden büyük ölçüde ayrılmıştır. Aralarında John Locke’un da bulunduğu doğal hakların savunuculuğunu yapan pek çok liberal erkek kuramcı kadını ev içi özel alana, erkeği ise kamusal alana ait görerek, erkeği güç ve iktidar sahibi, ailenin ve kadının koruyucusu kabul etmişlerdir. Erkeğin, kadın ve ailenin reisi

---

<sup>29</sup> Nancy Arden McHugh, **Feminist Philosophies A-Z**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, s. 102.

<sup>30</sup> Zekiye Demir, **Modern ve Post-modern Feminizm**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 26.

<sup>31</sup> Nancy Fraser, Linda Nicholson, “Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Post-modernizm Arasında Bir Karşılaştırma”, **Modernite Versus Post-modernite** içinde, çev. Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 489.

olduğu fikri ise en nihayetinde kadının sosyal ve yasal düzlemde kadın olarak temsil edilmesine imkân tanımamıştır. On sekizinci yüzyılda İngiltere’de özellikle evli kadınların yasa içerisinde bir birey olarak temsil edilmeyip, hak ve özgürlüklerinin kocaları üzerinden tanımlanması ve yasa karşısında kadının temsiliyetinin erkeğe yani kocaya verilmesi, yasal ve sosyal anlamda kadının içinde bulunduğu konumu gösteren en iyi örneklerden birisi kabul edilebilir.<sup>32</sup>

Aydınlanmanın dünya görüşü, tüm bunlarla birlikte bütün insanlar için doğal haklar kuramının doğuşuna da yol açtı. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (1776) ve Fransa’nın İnsan Hakları Bildirisi’nin (1789) ardından kadınlar, erkeklerle eşit haklara sahip olma umudu beslemeye başladılar. Fakat doğal haklar teorisini geliştiren erkekler, kadınları bu doktrinin dışında tuttular.<sup>33</sup> Liberal erkek kuramcıların öne sürdüğü, doğal haklara sahip olan kişilerin ailenin efendisi konumunda olan mal sahibi erkekler olduğu görüşü, 20. yüzyıla dek Amerikan hukukunda yer alan bir görüş olmuştur. Amerikan hukukunda tıpkı İngiltere’de olduğu gibi erkek, ailenin reisi olarak görülüyordu. Tüm bu nedenlerden ötürü, liberal doğal haklar geleneğinden gelen kadınlar, doğal hak doktrini gereği, kadınların da birer birey olarak erkeklerle eşit haklara sahip olması gerektiğini öne sürmeye başladılar. Bu konuyla ilgili ilk adım, 19-20 Temmuz 1848 tarihinde New York’ta yayınlanan Duygular Bildirisi (*Declaration of Sentiments*) ile birlikte atılmıştır. Bu bildiriye temel doğal haklar doktrini olduğu gibi kadınlara uyarlanmıştır.<sup>34</sup>

Aydınlanmacı liberal düşüncenin etkisiyle Amerikan Bağımsızlık Bildirisi’nin olduğu gibi kadınlara uyarlanması, en temelde özgürlük ve eşitlik fikirlerine dayanmaktaydı. Aklın kadında da erkekte de eşit derecede bulunduğunu, aklın cinsiyeti olmadığını vurgulayan kimi öncü kadın yazarlar, kadınlara erkeklerle eşit fırsatlar tanındığı takdirde kadının rasyonel bir birey olarak ve bir erkeğe bağlı olmaksızın kendisini hayatın hemen hemen her alanında kanıtlayabileceğini ifade ettiler. Feminizmin liberal formu olarak adlandırabileceğimiz bu kadın hareketi, tamamen Aydınlanma düşüncesinden beslenmekteydi. Liberal feminizm, liberal felsefenin sırf erkekler için değil, kadınlar için de geçerli olduğunu savunur ve liberalizmle aynı paralellikte gelişim gösterir. Liberal

---

<sup>32</sup> Josephine Donovan, **Feminist Teori**, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, ss. 19-20.

<sup>33</sup> Donovan, a.g.e., s. 16.

<sup>34</sup> Donovan, a.g.e., s. 23.

felsefenin etkisiyle 18. yüzyılda liberal feministler, kadınların da erkekler gibi doğal haklara sahip olduklarını savundular. 19. yüzyıla gelindiğinde kanun önünde eşitlik, mülkiyet hakkı ve oy kullanma hakkı için mücadele ettiler. 20. yüzyıla gelindiğinde; onlar eşitlikten başka kadınların özgüllüğüne dikkat çekerek, sadece kadınlara özgü, doğum ve çocuk emzirme izni gibi haklar için mücadele ettiler.<sup>35</sup> Fakat feminizmin tarihsel seyri liberal düşüncede takılıp kalmadı. Çünkü liberal feminizm farklı açılardan eleştiriler almaya başladı. Amerika’da kadın hakları konusunda tartışmalar sürerken liberal feministlerin evrensel iddialarının aslında sadece beyaz kadınların sorunlarıyla ilgili olduğuna dikkat çekildi. Toplumsal statüsü köle olan siyah kadınlar, büyük fiziksel güç gerektiren erkeksi işleri yapmaktan dolayı ezildiklerini dillendirerek, beyaz kadınların aksine kendi isteklerinin daha dişil ve hanımefendi gibi yaşamak olduğunu açıkça belirttiler. Bu durum elbette Aydınlanma düşüncesi çizgisinde gelişen liberal feminist hareketin iddialarının bütün kadınlar için geçerli ve evrensel olmadığını açıkça ortaya koymuş oldu.<sup>36</sup>

Aydınlanmacı liberal feminizmin eşitlikçi yaklaşımına karşı kültürel feminizm olarak adlandırılan bir başka feminist akım, eşitlik fikri yerine farklılık fikri üzerinde yoğunlaşmıştır. Kültürel feminizme göre kadınlar, ortak yaşam pratikleri ve değerleriyle ayrı bir kültürel/toplumsal sınıf oluştururlar. Kültürel feminizm, yalnızca kadınların paylaştığı ortak deneyimlere vurgu yapması nedeniyle “kadın merkezli” feminizm olarak da adlandırılmıştır. Kadının özgüllüğünü öne çıkaran bu feminist akımın en karakteristik özelliklerinden bir diğeri de onun kadını erkeğe nazaran ikincil konumdan kurtarmanın yolunun toplumsal bir reformdan geçtiğini düşünmesidir. Bu akım, siyasal bir dönüşüm yerine kültürel bir dönüşümden yanadır. Kültürel feminizmin kadının farklılığına vurgu yapan iddialarına Aydınlanmacı feministler eşitlikçi yaklaşımlarıyla karşı çıkıyorlardı. Nitekim 1980’li yıllar, kadın merkezli feminizm olarak adlandırılan kültürel feminizmle liberal hümanist teori arasındaki çekişmelerle geçmiştir.<sup>37</sup>

Liberal feminizme Marksistler tarafından da eleştiriler yöneltildi. Liberal feministlere karşı Marksist feministler kendi argümanlarını öne sürdüler. Marksist feministler, kadınların erkekler karşısında ikincil konumda olmalarının ve baskıya maruz

---

<sup>35</sup> Demir, a.g.e., s. 47.

<sup>36</sup> Donovan, a.g.e., ss. 53-54.

<sup>37</sup> Donovan, a.g.e., ss. 351-352.

kalmalarının nedenini kapitalizmde görürler. Onlara göre diğer tüm ezilenler gibi kadınlar da kapitalist sistemden kurtuldukları zaman ve ekonomik olarak hiç kimseye bağlı olmadıkları zaman erkeklerle eşit haklara sahip olabilirler.<sup>38</sup> Marksist feministler, kadınların ezilmesinin nedeninin cinsiyet farklılığı olduğunu düşünmezler. Onlara göre kadınların erkekler karşısında ikincil konumda bulunma nedeni tamamen sınıf farklılığıyla ilgilidir ve kadın sorunu, sınıf mücadelesinden ayrı düşünülmemelidir. Yani ancak sınıfsal sorunlar çözüme kavuşturulduğunda kadın sorunu da çözülmüş olur.<sup>39</sup> Aslında Marksizmin doğrudan kadın meselesiyle ilgilendiği söylenemez. Hatta ilk sosyalist hareketlerin erkekler karşısında ikincil ve ezilen konumda bulunan kadınların sorunları karşısında habersiz, ilgisiz ve suskun kaldıkları bile söylenebilir. Juliet Mitchell, bu durumu şu sözleriyle dile getirir: “(...) Kadın Kurtuluş Hareketi, ilk yükseldiğinde böyle bir hareketin gerekliliğinden tamamen habersiz olan bir sosyalist bilincin üzerine geldi. (...) Nasıl olmuştu da kadınların durumu çağdaş sosyalizmin suskun kaldığı bir alan haline gelmişti?”<sup>40</sup> Kadın konusu sadece ilk dönem sosyalist hareketler içerisinde değil, fakat Marx’ın da ana gündemi hemen hiç olmadı.

Marx, erken dönem yazılarında kadını soyut ontolojik bir kategori olarak ele alırken, daha sonraki yazılarında asıl dikkatini aile üzerinde yoğunlaştırdığından kadın, Marx’ın aile üzerindeki düşünceleri içerisinde kaybolmuştur. Yani Marx’ın ilk dönem yazılarında kadın konusundaki çok genel düşünceleri, onun daha sonraki çalışmalarında sadece aile üzerine yaptığı yorumlara yerini bırakmıştır. Marx’ın ilk dönem yazıları ile daha sonraki yazıları arasında bu bağlamda bir kopukluk gözlenirse de her iki dönemdeki ortak çerçeveyi, Mitchell’in deyimiyile ekonomi ve mülkiyetin evriminin analizi oluşturmaktadır. Marx’ı takiben Engels de kadın meselesini sınıf çatışması, ekonomi ve üretim temaları bağlamında ele alır. O, ilk sınıf uzlaşmazlığının, tek eşli evliliklerde kadın ve erkek arasında yaşanan uzlaşmazlık ile aynı evreye, ilk sınıf baskısının da kadının erkek tarafından baskı altına alındığı evreye rastladığı yorumunu yapar. Kadının ezilmesini, fiziksel zayıflığına bağlayan Engels, kadın meselesini, kadının çalışma yeteneği ile ilişkilendirir. Kadının sömürülmesi de, ona göre ortak mülkiyetten özel mülkiyete geçişin

---

<sup>38</sup>Demir, a.g.e., s. 56.

<sup>39</sup>Demir, a.g.e., s. 62.

<sup>40</sup> Juliet Mitchell, **Kadınlar: En Uzun Devrim**, çev. Gülseli İnal - Gülnür Savran - Şirin Tekeli - Feraye Tınç - Şule Torun - Yaprak Zihnioğlu, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 4.

bir sonucu olmuştur.<sup>41</sup> Kadınların ezilmesini ve aşağı konumunu da onların üretken çalışma hayatının dışında kalmalarına bağlayan Engels, kadınların kurtuluşunu ise ev işleri ile daha az uğraşmalarına, bunun yerine geniş çaplı toplumsal ve ekonomik üretim alanlarında yer almalarına bağlamıştır. Sonuç olarak Marx da Engels de kadını üretim, ekonomi ve sınıf ilişkilerinden bağımsız bir biçimde düşünmemiş ve kadın, her iki düşünürde de aile meselesine nazaran ikincil bir mesele olarak kalmıştır.<sup>42</sup> Daha doğru bir deyişle, kadın meselesi, sosyalizm ile bütünleşememiş, sosyalizmin ana çerçevesine sonradan dâhil edilmeye çalışılan bir mesele olarak kalmıştır.

Radikal feminizm, kadın meselesine doğrudan eğilmeyen ve kadınların sorunlarını, deyim yerindeyse Marksizmin dünya görüşüne indirgeyerek ele alan sosyalist bakış açısına karşı bir tepki olarak ortaya çıktı. Juliet Mitchell'in deyişiyle, "Radikal feminizm, yani kadınların ezilmesinin ilk ve en önemli ezilme olduğu inancı, bu tür bir sosyalizmin küllerinden anka kuşu gibi doğdu."<sup>43</sup> Çünkü radikal feminizm açısından insanlar arasındaki en önemli sorun sınıf çatışması olmayıp cinsiyet çatışmasıdır. Buna göre, sosyal eşitsizliğin kaynağında erkek egemenliği ve ataerkil aile kurumu yer almaktadır.<sup>44</sup> Radikal feminist görüş, ekonomiye dayalı sınıfsal eşitsizlikten bile önce, eşitsizliğe yol açan şeyin, cinsiyetler arası doğal bölünme olduğunu savunur.<sup>45</sup> Cinsel düalizmin ilk ve temel bir baskı türü olduğunu ve bütün baskıların temelinde de bu ilk baskının bulunduğunu<sup>46</sup> savunan radikal feminizm için kadınların özgül ezilmişliği oldukça önemlidir. Yani Marksizmin aksine, radikal feminizm her türden ezilmişliğin, tek bir ezilmişlik türüne indirgenmesine de karşı çıkar. Başka bir deyişle, radikal feminizmde özgüllük fikri öne çıkar. Somut ezilmişlik deneyimlerine dikkat çeken radikal feminizm, ezilmişlik genel fikri etrafında kadınların özgül ezilmişliğini görmezlikten gelen soyut sosyalist fikirlere karşı çıkar. Ayrıca radikal feminizm, "Ezen, erkekler değil, sistemdir" diyen soyut sosyalistlere "Ezenler erkeklerdir" diye karşılık verir. Sosyalistler, kadınların kapitalizm tarafından ezildiğini söylerken radikal feministler, ezenlerin erkekler olduğunu savunur. Sosyalist ülkelerde de kadınların ezildiğine dikkat çeken radikal feminizm, bütün kadınların

---

<sup>41</sup> Mitchell, a.g.e., ss. 7-8.

<sup>42</sup> Mitchell, a.g.e., s. 9.

<sup>43</sup> Mitchell, a.g.e., s. 20.

<sup>44</sup> Adnan Güriz, **Feminizm, Post-modernizm ve Hukuk**, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s. 73

<sup>45</sup> Mitchell, a.g.e., ss. 21-22.

<sup>46</sup> Mitchell, a.g.e., s. 26.

erkeklerle ve erkek egemen bir topluma karşı birleşmesini ister ve kadınları erkek baskısından kurtarmayı hedefler.<sup>47</sup> Kısacası, radikal feminizmin yapmaya çalıştığı şey, kadınların ezilmişliğini bir yandan en büyük ve birincil sorun olarak vurgularken, diğer yandan kadınların ezilmişliği hakkında özgül teoriler üretmeye çalışmak olmuştur.

Feminizmin tarihsel seyirinden çok genel hatlarıyla söz ettikten sonra feminizmin felsefi ard alanına da kısaca değinmekte öyle sanılır ki, yarar vardır. Eşitlik fikriyle harekete geçen ilk dönem feminist hareket, “insan” kavramına vurgu yapmakta idi. İnsan olmak bakımından kadının da erkeğin de birbirine eşit olduğunu savunan bu ilk dönem feminist hareketler, felsefenin, ilk bakışta, cinsiyetler üstü, tarafsız görünen söylemini kendilerine yakın buldular. Ve bu söylemin, onları cinsiyet ayrımcılığına maruz kalmaktan kurtaracağına, kadını ve erkeği eşit bir düzlemde buluşturabileceğine inandılar. Feminizmin köklerini de felsefede, felsefe tarihinde bulabileceklerini umdular. Nitekim kadın erkek eşitliğini savunan kimi filozofların görüşleri onlar için bir umut ışığı oldu. Fakat ilk dönem feminist hareketlere, bu yaklaşımlarından ötürü eleştiriler gecikmedi. Felsefeyi olduğu haliyle kabul eden feministlere, yeni bir şey söylemedikleri ve felsefenin fallus merkezci söylemini devam ettirdikleri için itirazlar yöneltildi. Bir bakıma ihtiyaç duyulan şeyin, kadınlara özgü yeni bir söylem geliştirmek olduğuna işaret edildi.<sup>48</sup>

Feminist epistemolojilerin de dikkat çektikleri husus, tam da bu bağlamda anlam kazanır. Çünkü feminist epistemolojilerin hareket noktası bilginin cinsiyetsiz olmadığı iddiasına dayanır. Buna göre ne bilgi ne de bilen özne cinsiyetsiz olmadığı gibi tarafsız da değildir. Prof. Dr. H. Nur Beyaz Erkızan’ın deyimiyle, “Dolayısıyla; felsefe de her şeyden bağımsız, salt objektiflik temelinde oluşturulan evrensel düşüncelerin toplamı değildir. O, aslında belli bir dönemde, belli bir kültürel ortamda, yani tarihsel olarak varlığını kurar. Ve her felsefi söylem “var-olmanın” tarihsel, sosyal, kültürel boyutu içinde kendini gösterir.”<sup>49</sup> Fakat felsefenin bu belirlenmişliği, felsefe tarihi boyunca hep göz ardı edilmiştir. Kadın felsefeciler, felsefe tarihi kitaplarına hiç konmamış ve felsefe “yüksek sınıfa mensup beyaz erkekler”e isnat edilmiştir. Bu yüzden feminist felsefeciler, felsefenin “evrensellik” ve “objektiflik” kavramlarının yeniden sorgulanmasının bir ihtiyaç haline geldiğini

---

<sup>47</sup> Mitchell, a.g.e, ss. 32-33.

<sup>48</sup> Zeynep Direk, **Başkalık Deneyimi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 218-219.

<sup>49</sup> H. Nur Beyaz Erkızan, “Felsefe ve Feminizm: Prologos (Prologue)” , **Özne**, 18. Kitap-Bahar 2013: *Feminizm ve Felsefe*, s. 8.

düşünmüşlerdir.<sup>50</sup> Felsefenin taraflı bir etkinlik olduğunu düşünen feminist filozoflar, onun evrensel ve tarafsız olduğu iddia edilen söylemi içerisinde kendilerine bir yer bulabileceklerine inanan feministlere eşitlik ülküsünden vazgeçip farklılık vurgusuna kaymanın daha anlamlı olacağını açıklamaya çalıştılar.

Eşitlik arayışındaki ilk dönem feminist hareketlerin aldığı eleştiriler üzerine, kadın ve erkekler arasındaki farklılık teması öne çıkmaya başladı. Toplumsal cinsiyet ve insan kavramları yerine cinsiyet farklılığı üzerinde duruldu. Hümanist felsefi yaklaşımda insan kavramıyla kast edilenin, örtük bir biçimde erkek olduğu anlaşılınca feministler felsefe ile gerilimli bir ilişki içine girdiler.<sup>51</sup> Toplumsal cinsiyet eşitliği fikri yerine cinsiyet farklılığını savunan feministler, hümanizm eleştirisinin de yolunu açmış oldular. Burada feminizmin farkına vardığı şey, felsefenin tarafsız görünen söyleminin ardında aslında cinsiyet ayrımcılığının yatıyor olduğudur. Feminizmin yaptığı bu tespit ile beraber felsefe tarihi ile eleştirel bir ilişki yürütülmesi, feminizmin bir ön koşulu olarak görülmeye başlandı. Bu bağlamda felsefenin kadınlara özgürlük getireceğini beklemek, Avrupalı ve Amerikalı beyaz erkekler tarafından üretilen felsefe tarihinin tek biçimci ve neyin felsefi olup neyin felsefi olmadığına karar verici felsefe metinlerinin kadınları dışladığını görememek olarak yorumlandı. Kadınlar, felsefenin onları kendi evreninden dışladığını anlamasına anlamışlardı ve feminist bir kuram ve pratiğin gerekliliğine de ikna olmuşlardı. Fakat felsefeyle eleştirel bir ilişki yürüten ikinci feminist söylem, kendi kuramsal dilini oluşturamadığı gibi, geleneksel akademik felsefenin standartlarına uymadığı iddiasıyla –bu iddiaya göre felsefe nihai sorunlarla uğraşır, evrensel ve tarafsızdır fakat feminizm ise özel ve taraflı bir uğraş olduğundan, zamana ve mekâna bağlı olduğundan gerçek felsefe olarak kabul edilemez– felsefe sayılmamış ve kadınlar felsefeden ikinci kez sürgün edilmiştir.<sup>52</sup>

Kadınlar, tüm dışlamalara rağmen yine de felsefede kendi seslerini yaratma mücadelesinden yılmadılar. Felsefeden kadını dışlayan tek sesli Batı metafizik geleneğine karşı üçüncü bir feminist okuma tarzı gelişti. Prof. Zeynep Direk, bu “üçüncü feminist yorumsal strateji”yi şu şekilde anlatır:

1980’lerde feminist düşünce içinde cinsiyet farklılığı sorusunun radikalleşmesi ve cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ayrımının dogmatik bir veri olarak kabul edilmesinin sorgulanmaya başlanması, yeni bir feminist okuma pratiğinin yaygınlık kazanmasına zemin hazırlar. Üçüncü feminist yorumsal

---

<sup>50</sup> Erkızan, a.g.m., s. 8.

<sup>51</sup> Direk, a.g.e., s. 219.

<sup>52</sup> Direk, a.g.e., ss. 220-221.

strateji adını verebileceğimiz pratik hem psikanalizle hem de Derrida'nın, metinsel ve tarihsel bir anlam kapanmışlığını bir önvarsayım olarak kabul eden, özel bir çifte okuma pratiği olarak tanımlanabilecek “yapısökümcü” okumalarıyla akrabadır.<sup>53</sup>

Sözü edilen yapı sökümcü feminist okuma pratiği, “akıntıya karşı okuma” pratiğidir. Bu tür bir okuma, metnin akışını kesintiye uğratan noktalara odaklanır. Metnin fallus-merkezci kapanmışlığını kırabilecek, metindeki boşlukları ve açıklıkları ortaya çıkarabilecek bir yol izler. Prof. Zeynep Direk, metnin akışını kesintiye uğratan okuma tarzını şu şekilde anlatır: “Metnin açıklıkları ve boşlukları – metinde nedensiz bulunan bir terim, örnekler arasında sayılabilecekken atlanmış bir örnek, ufak bir dikkatsizlik, kapanışa direnen müdahaleci bir yeniden yazma pratiğine temel oluşturacaktır.”<sup>54</sup> Bu okuma pratiğinin amacı, metinden dışlanan sesleri metnin içine dâhil etmek ve felsefe evreninde yersiz yurtsuz bırakılan dişil seslere yaşam olanağı tanımaktır.<sup>55</sup>

Derridacı dekonstrüktif okuma pratiği açısından dil de anlam da bireylerin kontrolü dâhilinde görülmez. Dekonstrüktif okuma pratiği, metnin içindeki iddiaların kendilerine karşı nasıl dönebildiğini göstermek suretiyle anlamın imkânsızlığını göstermeye çalışır.<sup>56</sup> Derridacı bir perspektiften, “ister yazar ister okuyucu bağlamında olsun, anlamın oluşması, hiçbir biçimde bilinçli bir öznenin etkinliği olarak görülmez.”<sup>57</sup> Çünkü dekonstrüktif okuma pratiği açısından anlam, gösterenler arasındaki oyunun bir sonucu olarak değişik bağlamlarda ve farklı biçimlerde geçici olarak oluşan ve sürekli olarak geleceğe ertelenen bir özellik arz eder. Bu durum, Derridacı bir görüş açısından bakıldığında felsefenin “cinsiyetsiz” sahasında dişil cinsiyeti ile bulunmaya çalışan kadının felsefedeki imkânsız konumunu anlatır. Buradaki imkânsızlık yalnızca kadın açısından değil, bütün tikel deneyimler için geçerlidir. Felsefenin, bütün tikel sesleri dışarıda bırakan fallus-merkezci söylemi göz önünde bulundurulduğunda anlamı hep geleceğe erteleyen Derridacı dekonstrüktif okuma kadın-erkek ikileminin de dışına çıkmayı gerektirir. “Varlık-yokluk”, “fenomen-numen”, “gerçeklik-görünüş”, “kadın-erkek” gibi ikili karşıtlıklara dayalı, Batı metafizik geleneği Derrida açısından tarafsız olmaktan ziyade söz konusu karşıtlıklardan ilk terimin üstünlüğüne dayanan hiyerarşik bir özellik arz eder.<sup>58</sup> Bu yüzden Derridacı

---

<sup>53</sup> Direk, a.g.e., s. 223.

<sup>54</sup> Direk, a.g.e., s. 223.

<sup>55</sup> Direk, a.g.e., s. 223.

<sup>56</sup> Kasım Küçükalp, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 248.

<sup>57</sup> Küçükalp, a.g.e., s. 249.

<sup>58</sup> Küçükalp, a.g.e., s. 250.



bakış açısından feminizmin cinsiyet farklılığı sorusu, kadın-erkek ikileminin dışına çıkmadığı takdirde Batı metafizik geleneğinin hiyerarşik yapısını sürdürmeye devam ediyor olacaktır. Şayet cinsiyet farklılığı, ikili çerçevenin dışında düşünülürse, feministlerin felsefeyi ne terk etmeleri ne de olduğu gibi kabullenmeleri gerekecektir. Böylelikle metafizik karşısında yalnızca kadınlardan değil, kadınlardan “başka” olanlardan da sorumlu olan bir yaklaşım geliştirilebilecektir.<sup>59</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, felsefeyi ve felsefe tarihini eleştirel bir bakış açısı ile yeniden ele alma konusunda, feminist filozoflar kararlılıklarını sürdürmekteler. Onlar Batılı felsefe tarihini sadece cinsiyetçi ön yargılardan değil, sınıfsal, ırksal ve ideolojik ön yargılardan da arındırmaya ve böylelikle yeni bir felsefe anlayışı oluşturmaya çalışmaktalar.<sup>60</sup>

Feminizmin tarihsel seyrine ve felsefe ile ilişkisine çok genel olarak göz attıktan sonra, şimdi günümüz feminizmini daha yakından inceleyebiliriz. Tezimizin ana başlığından da anlaşılacağı gibi, çağdaş feminist görüş ve tartışmalara “Post-modern feminizm” ifadesi ile gönderme yapmayı uygun gördük. Çağdaş ve güncel feminist tartışmaları tek bir biçime indirgemeksizin ve tek bir kategori altına sokmaksızın “Post-modern feminizm” olarak nitelememizin nedeni, modern dönem feminizm tartışmaları ile çağdaş dönem feminizm tartışmaları arasındaki değişen yönleri belirtme ihtiyacıdır. Her ne kadar ayrımlar, kimi zaman yanıltıcı olup denizden yükselen bir dalga kumsala yazılan yazıları karman çorman etse ve dahası yer ve gök bir ufuk çizgisinde birleşip adeta tüm ayrımlara meydan okusa da tüm kategorize edişlerimiz ve sınırlar koyuşumuz, muhtemeldir ki ayrımlar üzerinden düşünmeye alışkın zihinlerimizin anlamak üzere gösterdiği inatçı bir çabanın neticesi olarak yorumlanabilir. Yaptığımız ayrımlar, belki de nihai ayrımlar değildirler. Feminizmdeki anti-özcü duruşun modern feminist söyleme karşı konumlanması göz önüne alındığında karşıt görüşlerin birbirlerine duydukları ihtiyaç ve birbirlerine çıktıkları destek daha rahat okunabilir ve belki de bize farklı gibi görünen şeyler, evrendeki akışın yalnızca seyircisi değil ayrıca inşa edicisi olan bizlerin inşa faaliyetinin eseri olarak görülebilir. O halde şimdi aralarına nihai bir ayrım koyacak denli iddialı olmadığımız modern feminizm ile post-modern feminizmi, kimi zaman kesişen,

---

<sup>59</sup> Direk, a.g.e., s. 234.

<sup>60</sup> Erkızan, a.g.m., s. 9.

kimi zaman birleşen, kimi zaman paralel giden, kimi zamansa ayrılan yollar üzerinden izlemeye koyulabiliriz.

## II. POST-MODERN FEMİNİZM

Post-modernizm ile feminizm genel olarak Batı düşüncesine ve uygulamalarına yönelik geliştirdikleri eleştirel bir söylem bakımından paralellik arz ederler. Post-modernizm, eleştirilerini genel olarak modern düşünme tarzının hedeflerine ve sonuçlarına yöneltirken, feminizm eleştirilerini modernizmin daha özel bir alanı, yani modernizmin kadın algısı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Sonuç olarak her ikisi de kendi bağlamlarında içinde yaşadığımız çağın problemlerinin sorumlusu olarak Aydınlanmacı modern düşünceyi görmektedir. Post-modernizm, akla ve akıl yetisiyle donanmış ve sahip olduğu bilme yetisiyle gerek toplumu gerekse doğayı bilmeye ve denetim altına almaya muktedir bireye sonsuz bir güven duyarak bu rasyonel bireyi evrenin merkezine yerleştiren Aydınlanma düşüncesiyle hesaplaşırken, feminizm yine modernizmin ailenin, toplumun, devletin ve tarihin kurucusu, yöneticisi ve sahibi olarak erkeği temele alan düşünme tarzıyla hesaplaşmıştır. Bu açılardan post-modernizm ile feminizm çok iyi yol arkadaşları olarak görünseler de, daha dikkatli incelendiklerinde birbirlerine karşıt duruşlar sergileyen iki ayrı akım olarak da görülebilirler. Çünkü belirlenimci, özcü ve evrensel bir tutum takınan bütün üst anlatılara şüpheyle yaklaşan post-modern düşünceye göre, feminizm de bir üst anlatıdır. Post-modern düşünme tarzına göre feminizm, bütün varsayımlarını ve iddialarını evrensel bir kadın tanımı üzerinden yapmaktadır. Yani feminizm, tarihin belli bir döneminden itibaren üstünlüğü ele geçirdiği kabul edilen erkekler karşısında değerlerini, itibarlarını ve haklarını kaybeden bütün kadınlara hak ettikleri itibarı yeniden kazandırabilmek adına bir mücadele yürütürken, kadınlığın tanımlanabilir belli bir özü olduğunu varsayar. Böyle bir öz varsayımında bulunurken de yalnızca kadınlara özgü olduğunu düşündükleri birtakım biyolojik ve psikolojik farklılıklara dayanırlar. Dolayısıyla evrensel bir kadın tanımını da bu farklılıklardan hareketle yaparlar. Adet kanaması, hamile kalma ve çocuk doğurma gibi özellikleri yalnızca kadınlara özgü ayırıcı fiziksel özellikler olarak tespit eden feminist görüş, bir kadın epistemolojisi ve etiği geliştirme girişiminde bulunur. Bu fiziksel özelliklerin dışında kadınların çevreye ve seslerin çeşitliliğine açık oluşları, içinde buldukları bağlamı soyutlamalar yoluyla hâkimiyet altına almaya

çalışmamaları nedeniyle onların emperyalist olmayan, yaşama duyarlı ve saygılı bir epistemolojiye daha müsait olduklarını ileri sürerler.<sup>61</sup>

Post-modernizm ve feminizm kavramlarına ilişkin giriş niteliğindeki bu açıklamaları yaptıktan sonra, feminizmde post-modern eğilimlerin ortaya çıkışının ard alanında ne gibi etmenlerin bulunduğunu daha yakından inceleyelim. Bu noktadan hareketle 1970’li yıllardan itibaren Batılı feminist teorideki anahtar paradigmalardan değişikliğe uğradığını söyleyebiliriz. 1990’lı yıllara gelindiğinde ise feministler, dünya genelindeki kolonileşme karşıtı hareketlere, ırksal eşitlik hareketlerine, Marksist yöntemlere, psikanalize, yapı bozumculuğa ve post-yapısalcılığa yakınlık gösterdiler. Bir yandan farklılık analizlerini daha ileri ve radikal bir aşamaya götüren çağdaş feministler diğer yandan öznellik ve kimlik sorunlarına ilgi göstermeye başladılar.<sup>62</sup> Post-modern feminizm kavramı da söz konusu bu yeni paradigmalardan feminizmle girdiği münasebet sonucunda doğan çağdaş feminist tartışmalara gönderme yapmaktadır. Post-modernizm kavramıyla ilgili olarak sürüp giden tartışmalar gibi post-modern feminizm kavramıyla ilgili olarak da çeşitli tartışmalar yürütülmektedir. Buna rağmen post-modernizm dediğinde zihinlerde belli başlı karakteristik özelliklerin belirmesi gibi post-modern feminizm dediğinde de zihinlerde post-modern kavramıyla ilişkili bir takım fikirlerin doğması mümkündür. Ancak post-modern feminizmin ne tür bir düşünme tarzı olduğunu anlayabilmek için feminizmin tarihsel serüvenine bir kez daha göz atmak gerekir.

Önceleri daha çok kadınların erkekler karşısında ikincil konumda olmalarının nedenleri üzerinde düşünen feministler, bu duruma yol açan sebepleri açıklamak üzere birbirinden farklı teoriler ortaya atmışlardır. Onları bir teori arayışına iten temel faktör ise kadın sorununu birincil sorun olarak görmeyen erkeklerin karşısına, onların da itiraz edemeyecekleri teorilerle çıkma çabası olduğu söylenebilir. Bu çabaların bir neticesi olarak bazı feministler kadınlarla erkekler arasındaki biyolojik farklılığın, cinsiyet ayrımcılığının temelini oluşturduğunu iddia ettiler. Bir başka feminist görüş ise tarih boyunca kadının hep hane alanıyla, erkeğin ise kamusal alanla ilişkilendirilmesi dolayısıyla cinsiyet ayrımcılığının ortaya çıktığını öne sürmüştür. Bunlardan başka bir de kadının en temel ve ayırıcı vasfının “annelik” olduğunu iddia eden ve kadının dişil kimliğine karşılık erkeğin

---

<sup>61</sup> Donovan, a.g.e., s. 326

<sup>62</sup> Linda Nicholson - Steven Seidman, **Social Post-modernism**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 68-69.

eril kimliğinin birbirinden farklı iki özbenliğe yol açtığını ve bu durumun da bütün kültürlerde cinsiyet ayrımcılığına neden olduğunu savunan bir görüş de ortaya atılmıştır.<sup>63</sup>

Feministlerin cinsiyet ayrımcılığının nedenleriyle ilgili olarak birtakım teoriler öne sürmeleri, yani konuyla ilgili teori oluşturma çabaları, post-modernizmin feminizmle yakınlaşmasını engelleyen en önemli neden olagelmıştır. Çünkü post-modern düşünce, her türden teorileştirme girişimini totalleştirici bir üst anlatı olarak gördüğünden, böyle üst anlatıların cinsiyet ayrımcılığını farklı bölgelere ve yaşam tarzlarına dikkat etmeksizin tek ve evrensel bir nedene dayandırmasını farklılıkları yok sayan bir tutum olarak görür ve bu tutumu onaylamaz. Feminist teorilere karşı gelen post-modern düşüncenin temel dayanağı ise, meta/üst anlatıların birbirinden farklı, çeşitlilik arz eden karmaşık durumları tek bir nedene indirgeyerek evrensel kurtuluş reçeteleri sunma özelliğinin sahip olduğu sakıncalardan söz etmesidir. Feminizm ile post-modernizm arasındaki bu temel ayrışmaya rağmen, günümüzde post-modern iddiaların feminizm üzerinde azımsanmayacak bir etkisi söz konusu olmuştur. Bu etkinin 1980'lere dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü 1980'lere geldiğinde post-modern düşünce feminizm üzerinde ağırlığını hissettirmeye başlamıştı. Yani artık feminist teoride post-modernizmin ve çok kültürlülüğün etkileri görülmeye başlandı. Cinsiyet ayrımcılığının nedenleri yerine, feminist düşünürler daha somut araştırmalar yapmaya başladılar. Artık dikkatler, evrensel bir kadın kategorisi yerine kadınlar arasındaki ırk, sınıf ve cinsellik farklarına yönelmeye başladı.<sup>64</sup>

Aslında post-modernizm, kadın kategorisine olduğu kadar erkek kategorisine de karşıdır. Her iki cinsiyetten birinin bakış açısını temele alan bir yaklaşım tarzı, post-modern düşünce tarafından kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü post-modernistler, bir yapının yıkılıp bunun yerine bir başka yapının konmasına karşıdırlar. Post-modernizmin, çoğulluğa ve farklılığa yaptığı vurgu tam da burada kendini gösterir. Herhangi bir yapıyı değil, temelsizliği temele alan post-modern düşünce, her türlü sınırlamaya ve kategoriye karşı olduğundan, cinsiyet kategorilerine de karşı çıkar. Post-modernizmin bu yaklaşımına karşı post-modern feminizm, bir cinsiyet kategorisi olarak “kadınlık” a karşı çıkmak yerine, farklı kadınlık deneyimlerine dikkat çekerek, feminizmde çoğulculuğa kapı açar. Post-modern düşünce her ne kadar kadın kategorisinin öne çıkarılmasına karşı olsa da post-

---

<sup>63</sup> Detaylı bir açıklama için bkz., Fraser ve Nicholson, 2011.

<sup>64</sup> Donovan, a. g. e., s. 351.

modern feminizm, evrensel bir kadın kategorisi tanımlamaktan kaçınarak post-modernizmin üst anlatılara yönelik eleştirel tavrıyla feminizmi bir araya getirir. Fakat buradaki feminizm, Aydınlanma düşüncesinin mirasını taşıyan bir feminizm değildir, artık. Modern düşünce, ‘kadın’dan bahsettiğinde, ‘kadın’ haklarını savunduğunda, tek bir ‘kadın’ tanımından hareketle, dünyanın her yerindeki kadınları kastederken, post-modern feminizm ‘kadın’ kategorisinden tek bir şey anlamaz. Bunun yerine, pek çok kadınlık deneyiminin olduğundan söz eder ve dolayısıyla evrensel bir kadın tanımı yapmaktan kaçınır. Dolayısıyla post-modern feminizm, evrensel bir kadın sorunundan da söz etmez. Çünkü bu bakış açısına göre kadın sorunu, farklı kadınlık deneyimleriyle ilişkilidir. Farklı bölge ve kültürler, farklı yaşam tarzları ve yaşam koşulları, alışkanlıklar ve deneyimler, kadınların yaşayabileceği sorunları da birbirinden farklı kılar.<sup>65</sup> Böylece klasik feminizmin gözden kaçırdığı noktalara dikkat çeken post-modern feministler, feminizmin bazı temel tezlerine karşı çıkarlar. İtiraz ettikleri en önemli tez, feminizmin, kadınların ortak olarak paylaştıkları deneyimlerin gerçekliği yoluyla benzer kimlikler edindiği iddiasıdır. Feminizme göre teori, ortak deneyimlerden teorik yapılar inşa etme sürecinden doğarken,<sup>66</sup> post-modern bir bakış açısını benimseyen feministlere göre bütün teorileştirme girişimleri büyük ve evrensel anlatılar yaratarak teorileştirilemeyenlerin dışlanmasına yol açar. Post-modern feministler, bu bakış açısına alternatif olarak ilişkisel ve değişken feminist özellikler hakkında görüşler sunarlar. Ortak bir kadın deneyiminden söz edilemeyeceğini düşünürler. Onlara göre, kişilere özel deneyimler büyük anlatılar haline gelemmezler. Çünkü deneyim, kendisine doğrudan ulaşabileceğimiz bir şey değildir. Tecrübeler, sosyal ve kültürel söylemler aracılığıyla anlaşılabilir ve yorumlanabilir. Bu yüzden feministler, kadın deneyimlerini görülebilir kılmayı görev edinmekten kaçınmalılar.<sup>67</sup>

Buraya kadar post-modern feminizmin ne gibi karakteristik özellikler taşıdığından söz etmeye çalıştık. Her ne kadar post-modern feminizm kavramı, feminizmden farklı birtakım karakteristik özelliklere gönderme yapsa da bu kavram üzerinde ortak bir görüşten söz edilememektedir. Çünkü hâlihazırda post-modern bir feminizmin olanaklı olup olmadığıyla ilgili birbirinden farklı çok çeşitli görüşler bulunmaktadır. O halde

---

<sup>65</sup> Güriz, a.g.e., ss. 76-77.

<sup>66</sup> Janice McLaughin, **Feminist Social and Political Theory**, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 108.

<sup>67</sup> McLaughin, a.g.e., ss. 107-108

çalışmamızın bundan sonraki bölümünde post-modern feminizmin imkânı üzerine yürütülen tartışmalara genel hatlarıyla yer verelim.

### **III. POST-MODERN BİR FEMİNİZMİN İMKÂNI PROBLEMİ: ÇATIŞAN GÖRÜŞLER**

Feminizm ve post-modernizm ilişkisi üzerine yürütülen tartışmalara geçmeden evvel, “Feminizm ve post-modernizm” ifadesinin çağdaş dönem bağlamında kullanıldığını ve olumsal bir iddiada bulunduğunu belirtmekte fayda var. Feminizmin ve post-modernizmin bir aradalığından söz etmek, ancak belli koşullar altında mümkün olduğundan, “post-modern feminizm” ifadesi, tek bir tanımı olan genel geçer bir düşünceye gönderme yapmaz. Ayrıca çağdaş feminizmin teorik kaynaklarını bu ifadeden hareketle gözler önüne sermeye başlarsak açık bir şekilde post-modern olmayan bir konumdan konuşmuş oluruz. İşte bu yüzden bu iki kavram arasındaki ilişkinin bağlamsal, yani zorunlu olmayan bir ilişki olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu durum, post-modernizm kavramının teori karşısında takındığı olumsuz tavrıdan kaynaklanmaktadır. Post-modernizmin işte bu tavrının post-modern bir feminizmin olanağıyla ilgili tartışmaların bir anlamda en temel hareket noktasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. O halde yazımızın bu kısmında hangi düşünürlerin post-modern bir feminizmin olanaklı olup olmadığı konusunda hangi iddialarda bulduklarını ve iddialarını nasıl temellendirdiklerini yakından inceleyelim.

#### **A. LINDA SINGER: BİR AKRABALIK İLİŞKİSİ İÇERİSİNDE FEMİNİZM VE POST-MODERNİZM**

Feminizm ve post-modernizm kavramları arasındaki gerilimin farkında olan Linda Singer, feminizmin ve post-modernizmin birlikteliğinin çatışan fikirleri bir araya getirmek, değerleri çeşitlendirmek ve pazar alanında güçlü ve yaşayabilir bir konumdan istifade edebilmek için meydana gelmiş stratejik bir birlik olduğunu düşünür.<sup>68</sup> Bu yüzden o, feminizm ile post-modernizmin birlikteliğinin radikal paradigmatik bir birliktelik değil,

---

<sup>68</sup> Linda Singer, “Feminism and Post-modernism”, *Feminists Theorize The Political*, edited by Judith Butler and Joan W. Scott, Routledge, New York, 1992, p. 472.

durumsal olarak bağlantılı bir birliktelik olduğuna dikkat çeker. Linda Singer, bu birlikteliğin nasıl bir ilişki olduğuna dair görüşlerini açıklarken, “evlilik ilişkisi” ve “akrabalık ilişkisi” eğretilmelerini kullanır ve feminizm ile post-modernizmin arasında mutlu bir evlilik ilişkisinin olamayacağını düşünür. Çünkü ona göre iyi evlilikler, çeşitli paradigmatik birlikteliklerden melez döller üretmelidir. Feminizm ve post-modernizmin de iyi bir evlilik birlikteliğine sahip olabilmesi için, bunlardan birinin diğerinin paradigması altına sokulmaması gerekir.<sup>69</sup> Oysa feminizm ve post-modernizm birlikteliğinde feminizmin post-modern bir paradigmadan okunması ve yorumlanması söz konusudur. Bu durumda feminizm, post-modernizmin paradigması altına sokulmuş olur ki bu da Linda Singer’ın feminizm ile post-modernizm arasında mutlu bir evlilik ilişkisi olamayacağını iddia etme gerekçesidir. Ona göre bu iki kavram arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek en iyi metafor, “akrabalık ilişkisi” metaforudur. Akrabalık ilişkisi metaforunun sağladığı avantaj, onun varsayımları bir araya getiren, çeşitlilikleri tanıyan, birleştirici ve özdeşleştirici bir amacı olmayan bir model olmasıdır.<sup>70</sup>

Akrabalık ilişkisi, ortak genetik özellikleri paylaşan kardeşlik ilişkisi gibidir. Bu bakış açısına göre feminizm ve post-modernizm, Hegel sonrası eleştiri gelenekleri olan Marksizm, varoluşçuluk ve psikanaliz gibi bir eleştiri geleneği olarak görülebilir. Yani feminizm ve post-modernizm, 1960’lı yılların sonlarında özellikle Fransa’da ve ABD’de sosyal bakış açısına hükmeden eleştirel kültürel pratikler tarafından üretilen bir ürün olarak da yorumlanabilir. Marksizm, varoluşçuluk, psikanaliz gibi feminizm ve post-modernizm de egemen otoritenin sembollerine, terimlerine ve anlaşmalarına yönelik stratejik bir mücadele yöntemi olarak mevcut eleştirel paradigma alanları içerisinde farklı versiyonlardır. Daha sonra bu tarz eleştiri paradigmasının yeni versiyonları ortaya çıkabileceği gibi, mevcut paradigmalar sürekli olarak tekrar da edebilir. Feminizmin ve post-modernizmin eleştiri gelenekleri ile ailesel bir benzerlik ilişkisi içerisinde konumlandırılabilmesinin gerekçesi, hem feminizmin hem de post-modernizmin gücün ya da iktidarın kurulu formlarıyla kendilerine has tarzlarla mücadele etmeleridir. Ayrıca iktidarın sürdürdüğü mekanizmaların meşruiyetinin ve doğruluğunun altını oymalarıdır. Feminist ve post-modern yazının her ikisi de kendilerini sağlama alan baskın otoritelerin ürettiği mekanizmaları ve taktikleri görecelileştirmeye, onları alaya almaya ve sınırlamaya

---

<sup>69</sup> Singer, a.g.m., s. 467.

<sup>70</sup> Singer, a.g.m., s. 472.

eyilimlidir. Kendilerinden önceki eleştiri gelenekleri gibi feminist ve post-modern söylem, farklılıkların gösterilmesi konusunda ısrar eder ve üzerinde uzlaşılan ve anlaşılabilir projeleri bozmaya çalışır. Feminizmin ve post-modernizmin miras aldığı eleştirel yazın geleneği, özelde farklı yollar izlemesine rağmen anlam bütünlüğünü onaylamayan, daha çok alt üst etmeyi, istikrarsızlaştırmayı ve doğallığı bozmayı onaylayan direniş formundaki bir yazın geleneğidir. Hegemonik ortak düşüncüyü açık bir biçimde aşağılayan ve bu düşünceye uymayan feminist ve post-modern söylemlerin ortaya çıkmasında çok etkili olan eleştirel gelenekler, bir şeyin ne olduğunu açıklamak ve “ortak düşünce” denen şeyi temellendirmek, yerine teorik bir yazın için farklı stratejiler oluştururlar. İçinde bulunduğumuz dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi ve en rasyoneli olduğu varsayımına dayanan geleneksel felsefe ve sistematik metafiziğe zıt olarak eleştirel felsefe, eksikliğin tanınmasından ve şeylerin olması gerektiği gibi olmadıklarını kabul etmekten yanadır. Geleneksel ve sistematik felsefenin aksine eleştirel felsefe, tamlığın, mükemmelliğin ve eksiksizliğin peşinden koşmaz ve olması gerekeni aramaz. O, daha çok eksikliğin tanınmasından yanadır.<sup>71</sup>

Linda Singer’a göre, feminizm ve post-modernizm farklılık üzerinde yaptıkları vurgu ve aklın hegemonik baskınlığına karşı yürüttükleri mücadele bakımından birbirleriyle müttefik olsalar da, onların birliktelikleri birtakım problemleri de beraberinde getirir. En basitinden her ikisinin de yaptığı farklılık vurgusu ve stratejisi rekabete dönüşebilir. Örneğin feminizmin yürüttüğü politik mücadeleler, post-modernizmin ise benliği yok etmeye yönelik söylemleri ikisi arasındaki kardeşlik rekabeti olarak yorumlanabilir. Buradan anlaşılıyor ki, benzer bir geleneğin mirasından doğmalarına ve bir dereceye kadar ortak bir aileye dayanmalarına rağmen, feminizm ve post-modernizm arasında uyumlu paralellikler beklememek gerekir. Çünkü her ikisi de dayandıkları özel tarihsel koşullar ve görüşler nedeniyle birbirinden farklı önceliklere yatırım yapmışlardır ve farklı iddialarda bulunmuşlardır.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup>Singer, a.g.m., ss. 469-470.

<sup>72</sup>Singer, a.g.m., ss. 470-471.



## B. NANCY FRASER VE LINDA NICHOLSON: MUTLU BİR BİRLİKTELİK ÖRNEĞİ OLARAK FEMİNİZM VE POST- MODERNİZM

Post-modernizm ile feminizm arasında paradigmatik ayrılmaya rağmen bugün post-modern bir feminizmin olanağından söz eden başka isimler de vardır. Nancy Fraser ve Linda Nicholson, böyle bir olanaktan söz eden iki önemli isimdir. Onlara göre feminizm ve post-modernizm birbirlerine karşı hep mesafeli durdukları için bu ikisi arasındaki ilişki hiç tartışılmamıştır. Oysa onlar feminizm ile post-modernizm arasında mutlu bir ilişkiden söz edilebileceğini düşünürler. Bunun için öne sürdükleri birtakım gerekçeler vardır. Her şeyden önce, feminizmin ve post-modernizmin birbirlerinden bağımsız bir şekilde de olsa geleneksel felsefe kurumuna değişik açılardan eleştiriler yöneltmesi, bu iki düşünce akımını buluşturan en önemli ortak nokta olma bakımından Fraser ve Nicholson için önemlidir. Böyle bir ortak noktaya rağmen, post-modernistler, eleştirilerinin yoğunluğunu felsefeye yöneltirken, feministler toplumsal bir eleştiriye daha çok ağırlık vermişlerdir. Yine de Fraser ve Nicholson, feminizmin ve post-modernizmin birbirlerine katacakları çok şey olduğunu düşünür. Çünkü onlara göre, bu iki eğilim birbirlerinin zayıflıklarını ortadan kaldıracak, güçlü yanlarını ise birleştirecek yeterliliğe sahiptir.<sup>73</sup>

İşte Fraser ve Nicholson gibi düşünen düşünürler açısından birbirlerinden bağımsız bir biçimde ortaya çıkan, amaçları ve sonuçları itibariyle birbirlerinden farklı olan feminizm ve post-modernize karşılıklı olarak birbirlerinden istifade edebilir ve sonuç olarak da post-modern bir feminizmden de söz edilebilir. Bu tarz bir bakış açısının ise feminizmde “Post-modern bir soluk” diyebileceğimiz bir tarzı ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Feminizmin tarihsel serüveninin belli bir aşamasında, kadınlar arasındaki farklılıklar üzerinde düşünülmesi ve feminizm içinde öznelliğin soruşturulması post-modern bir tarza dönüşmüştür. Özellikle siyah ve lezbiyen feministlerin çalışmaları, öznelliğin üretilmesi ve evrensel teorilerin yol açtığı dışlamalar konularında feminist müzakereler ve daha geniş sosyal teori tartışmaları için bir başlangıç noktası olmuştur. Feminizmin kendi içinden çıkan eleştiriler, feminizmin dayandığı büyük anlatıların dışlanmasına sebep olmuştur. Buna bağlı olarak Marksist feministler ve liberal feministler,

---

<sup>73</sup> Nancy Fraser, Linda Nicholson, “Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve post-modernizm Arasında Bir Karşılaştırma”, **Modernite Versus Post-modernite** içinde, çev. Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 475-476.

farklı tarihlere sahip olan farklı özne konumları karşısındaki duyarlılıklarını gözden geçirme ihtiyacı hissettiler.<sup>74</sup> Bu da gösteriyor ki feminizmde post-modern üslup, kendi eleştirel tavrının ağırlığını farklı feminist akımlar üzerinde hissettirmeye başlamıştır.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı gibi her ne kadar post-modernizm ve feminizm ilk bakışta birbirleriyle uyuşmaz iki düşünce tarzı gibi görünse de, Fraser ve Nicholson'un ileri sürdüğü gibi, bu iki düşünce akımının birbirlerinden istifade etmeleri de mümkündür. Fakat post-modern bir feminizm olanağını reddeden düşünürler de söz konusudur. Seyla Benhabib, bu düşünürlerin en önemlileri arasındadır.

### C. SEYLA BENHABIB: KOŞULLU BİR BİRLİKTELİK İÇERİSİNDE FEMİNİZM VE POST-MODERNİZM

Seyla Benhabib, post-modernist ve post-yapısalcı öznellik görüşlerinin feminist politikayla bağdaşmayacağını düşünür ve eleştirel kurama dayalı olan, özerklik, eleştiri ve ütopya kavramlarını kendisine öncül alan bir feminizmi savunur. Feminizmin post-modernizmle ilişkisine pek sıcak bakmaz.<sup>75</sup> O, “insanın ölümü” , “tarihin ölümü” ve “metafiziğin ölümü” şeklindeki üç post-modernist tezin güçlü yorumlarının feminizmi felce uğratacağını düşünür. Benhabib'e göre post-modernizmin “öznenin ölümü” görüşü, feminizmin özerklik politikası için bir engel oluşturur. Benzer bir biçimde “tarihin ölümü” görüşünün post-modern yorumu, hem geçmişe yönelik kurtuluşçu düşünceyi yok sayar hem de yeni bir kadın tarihinin oluşumuna engel olur.<sup>76</sup> Çünkü feminizmin bir özne ve benlik anlayışı vardır ve feministler, gelecek adına kendi tarihlerine sahip çıkarlar.<sup>77</sup> Benhabib, son olarak post-modernizmin “metafiziğin ölümü” tezinin de feminizmin amacına aykırı olduğu söyler. Çünkü o, post-modernizmin “metafiziğin ölümü” görüşünün felsefenin ölümü anlamına geldiğini düşünür. Felsefe olmadan toplumsal eleştirinin de olamayacağını düşünen Benhabib, toplumsal eleştiriye kendisine ilke edinen feminizmin,

---

<sup>74</sup> McLaughlin, a.g.e., s. 101.

<sup>75</sup> Seyla Benhabib - Judith Butler - Drucilla Cornell - Nancy Fraser, **Çatışan Feminizmler**, çev. Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 68-69.

<sup>76</sup> Benhabib, Butler, Cornell, Fraser, a.g.e., s. 70.

<sup>77</sup> A.g.e., s. 41.

post-modernizmin “metafiziğin ölümü” teziyle de açık bir anlaşmazlığa düştüğünü savunur.<sup>78</sup>

Feminizm ile post-modernizm arasında olumlu bir ilişki kurulamayacağını düşünen Benhabib’e göre feminizm ve post-modernizm, ancak belli şartlar altında birbirlerinden istifade edebilirler. Bunun için Benhabib, öncelikle post-modernizmin ütopyik ve temelci düşünceye olan yaklaşımında ılımlı bir yol izlemesi gerektiğini düşünür. Yani post-modernistlerin, anti-demokratik ve otoriteci uygulamaları meşrulaştırmadığı sürece ütopyik düşünceyi reddetmemeleri, demokratik uygulamalara ve örgütlenmelere ait olan normatif ilkeleri benimsemeleri gerektiğini düşünür. Benhabib’e göre post-modernizm, ütopyik ve temelci düşüncenin kuramsal ve politik açıdan yol açabileceği sorunları göstermesi bakımından feminizme katkıda bulunabilir. Ancak bunun olabilmesi için post-modernizmin ütopyik ve temelci düşünceye sırtını tamamen dönmemesi gerekir.<sup>79</sup>

Seyla Benhabib’in görüşleri dışında feminizmde post-modern bir yaklaşıma soğuk bakan başka feminist görüşler de vardır. Bunlara göre post-modern üslup ve perspektifler, somut olan dünyayla ilgili gerçekçi sorunlara yönelmekten ziyade akademik tartışmalar yürütürler, yani daha çok akademik dünyaya hizmet ederler. Bu yüzden post-modernizmin tartışmaları ve düşünceleri, akademideki ayrıcalıklı özneler için ilginç olabilir. Bu nedenle feminizm içinde post-modern düşüncelerin rolünü ve değerini soruşturan feministler açısından post-modern yaklaşımlar, kadınların içinde bulunduğu somut koşulları göz ardı eder ve feminist eylem için çok önemli olan araçlardan vazgeçilmesini ister. Buna karşılık feminist yaklaşımlar, meşru bir özne olarak kadının içinde bulunduğu somut ilişkilerin gerçekliğine ve önemine vurgu yaparlar. Politik uygulamalarla bağlantılı olmak isteyen bu feminist yaklaşımlara göre post-modernizm dikkatini yapı bozuma ve etkisizleştirici bir farklılık vurgusuna yöneltmiştir. Post-modernizm, takındığı yapı bozumcu tavırla kadınların gördüğü baskı karşısında politik kimlikler inşa etme olanağını reddetmeyi tercih eder. Ayrıca tek bir kadın kategorisinden ziyade kadınlar arasındaki farklılıklara dikkat çeken post-modernizmin bakış açısıyla kadın sınıfı, yerinde bir benzetme ile görünmeyen bir hayalet olmaktan öteye geçemez.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> A.g.e., s. 70.

<sup>79</sup> A.g.e., ss. 42-43.

<sup>80</sup> McLaughlin, a.g.e., ss. 99-100.

#### IV. FEMİNİZMDEN POST- MODERN FEMİNİZME: YENİ BİR YÖN

Post-modern bir feminizmin mümkün olup olmaması üzerine yürütülen tartışmalar alabildiğine uzayıp gitmektedir. Her ne kadar post-modern bir feminizmin mümkün olduğunu savunanlarla böyle bir birlikteliğin mümkün olamayacağını düşünenlerin her biri kendi iddialarını güçlendirerek birbirlerine karşı tavır geliştirmeye devam etseler de şu bir gerçek ki günümüzde kadın konusu artık cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet kavramları hakkında yürütülen tartışmaların bir alt başlığı olarak konumlandırılmaktadır. Fakat bu, günümüzde artık kadın hak ve özgürlüğüne ilişkin tartışmaların sosyal ve politik gündemden çekildiği anlamına gelmez. Bugün hâlâ kadınların hak ve özgürlükleri adına mücadeleler yürütülmekte ve kimi ülkelerde kadınlar hala sosyal ve politik anlamda erkekler karşısında ikincil konumlarına mahkûm bir şekilde yaşamlarını sürdürmektedir. İşte bu yüzden pek çok çağdaş düşünür kadın hak ve özgürlüklerine ilişkin sorunların çözüme kavuşmasının daha kapsamlı bir özgürlük arayışına ve mücadelesine bağlı olduğunu dillendirmiştir. Bu bakış açısına göre ancak cinsel farklılıklar tanındığı ve böyle bir tanımaya imkân sağlayacak özgürlük alanı oluştuğu takdirde, kadın sorunu da kendiliğinden çözülmüş olacaktır. Bu bakış açısını benimseyen kimi çağdaş düşünürler feminizmin artık kadınlar için hak, eşitlik ve özgürlük mücadelesinin bir adım ötesine geçmesini ve tartışmaların cinsel farklılıklara yöneltilmesi gerektiğini dillendirmiştir. Bu görüşe göre sorun, cinsel özgürlük sorunudur. Yani feminizm dikotomiye dayalı Batılı modern düşünme tarzının bir sonucu olan kadın-erkek şeklindeki bir ayrımın yürütücüsü olmaktan vazgeçmelidir. Esas sorun cinsiyet sorunudur. Bu yüzden sorgulanması gereken şey cinsiyetin ne olduğu, yıkılması gereken şey de cinselliğe ilişkin kategorilerdir. Butler, bu düşüncelerin en güçlü savunucularından birisi olarak *queer* teorisinin öncüsü kabul edilir. Bu çalışma içerisinde Judith Butler'ın cinsiyet ve feminizm ile ilgili görüşlerine yeri geldiğinde detaylı bir şekilde yer verileceğinden şimdilik Butler'ın düşüncelerinin genel karakterine değinmek yeterli görünmektedir. Fakat bundan önce feminizmin yeni bir yön edinmesinde etkisi ve katkısı olan bazı düşünürlerden bahsetmek çalışmanın gidişatı açısından faydalı olabilir.

## A. CİNSİYET (SEX )VE TOPLUMSAL CİNSİYET (GENDER) TARTIŞMALARI

Feminizmin yeni bir yön edinmesinden bahsettik. Feminizmin yeni bir yöne evrilmesinde post-modernizmin önemli bir etkisi olmuştur. Post-modernizm, kategorize etmeye ve homojenleştirmeye karşı takındığı olumsuz tavrın etkisiyle feminizmin tarihsel serüveni boyunca kadınların hak ve özgürlükleri hakkında yürüttüğü tartışma konusunun yönünü cinsiyet kavramına yöneltmiştir. Bu yeni yönelime göre “cinsiyet nedir?”, “cinsiyet doğal mıdır, yoksa kültür, dil ve yasa gibi toplumsal, kültürel ve politik etmenler yoluyla inşa edilmiş bir şey midir?” benzeri soruların cevapları aranmalıdır öncelikle. Bu tür sorulara aranan cevaplar, en nihayetinde feminist literatürde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet terimleri arasında içeriksel bir ayırım yapılmasını gerekli kılmıştır.

1960’lı yılların sonlarında ve 1970’li yılların başlarında toplumsal cinsiyet ve cinsiyet terimleri birbirleri yerine kullanılan ya da birinden diğeri uğruna vazgeçilen terimler değillerdi. Aksine o zamanlar bu iki terim birbirlerini anlam bakımından tamamlamaktaydı. Yani biyolojik olan, kültürel anlamların inşa edildiği bir temel olarak varsayılmaktaydı. Buna göre cinsiyet/seks terimi, biyolojik olana gönderme yaparken toplumsal cinsiyet terimi ise bedenün kültürel kodlarla, bakış açıları ve anlamlarla yüklenmiş haline gönderme yapar. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarıyla ilgili bu görüş, 1960’lı yılların sonları ve 1970’li yılların başlarında kadın ve erkek arasındaki farklılıkları biyolojik farklılıklara dayandıran feministler tarafından benimsenmiştir. Fakat bu dönem feministlerini daha öncekilerden farklı kılan şey, kadın ve erkek arasındaki farklılıkları yalnızca biyolojik farklılıklardan ibaret görmemeleridir. Çünkü onlara göre kadın ve erkek arasındaki farklılıkları belirleyen biyolojik etmenler olduğu kadar kültürel etmenler de söz konusudur. Bu yüzden onların bakış açısından toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin yerine geçen değil, onu tamamlayan bir kavram olarak görülmesi gerekir.<sup>81</sup>

Aslında çoğumuz açısından cinsiyet kelimesi açık bir anlama sahipken feminizm içerisinde bu kelime farklı biçimlerde anlaşılmaktadır. Feminizmde “toplumsal cinsiyet” kelimesi iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birine göre toplumsal cinsiyet, bedenden farklı olarak kişisel özelliklere ve davranışlara gönderme yapar. Bu anlamıyla

---

<sup>81</sup> Linda Nicholson - Steven Seidman, **Social Post-modernism**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 40-41.

toplumsal cinsiyet, biyolojik olana gönderme yapan sekse (cinsiyete) karşılık olarak sosyal olarak inşa edilmiş cinsiyet olarak tanımlanır. Bu bakış açısına göre toplumsal cinsiyet ve cinsiyet birbirlerinden farklı anlamlara sahiptirler. Feminizmde toplumsal cinsiyet kelimesine verilen ikinci anlama göre toplumsal cinsiyet, kadınsı ya da erkeksi olanla ilişkili olarak sosyal inşaya gönderme yapar. Yani toplum, yalnızca kişiliği ya da davranışı şekillendirmez, aynı zamanda bedenün görünüş tarzlarını da şekillendirir. Bu bakış açısı bedenün kendisini sosyal bir yorumlama olarak görür ve cinsiyetin toplumsal cinsiyetten ayrı bir şey olmadığını ileri sürer. Toparlayacak olursak, feminizmde sex ve gender kavramları ile ilgili olarak iki ayrı görüşten söz edildiğini söyleyebiliriz. Bu görüşlerden birisine göre cinsiyet ve toplumsal cinsiyet farklı şeylere gönderme yaparken diğer görüşe göre ise bunlar birbirlerinden farklı şeyler olmayıp aynı şeydirler. Cinsiyetin toplumsal cinsiyetten farklı bir şey olmadığını iddia eden görüşe göre bizlerin beden hakkındaki bilgisi, cinsel farklılıkları belirler. Yani biz, cinsel farklılıkları bedene ilişkin bilgimizden ayrı düşünemeyiz ve bu bilgi de karmaşık bağlamlardan izole edilemez ve dolayısıyla saf bir bilgi değildir.<sup>82</sup>

Biyoloji ve sosyal inşa ayrımından hareketle seks ve toplumsal cinsiyet ayrımına giden görüşe göre ise biyolojik yapı ya da beden, farklı kültürel öğelerin, davranışsal ve karakteristik özelliklerin üzerine işlendiği bir kaya parçası ya da bir taş parçası vazifesi görür. Bu görüşe göre farklı topluluklar, bu kayaya farklı normları dayatabilirler.<sup>83</sup> Fakat seks ile toplumsal cinsiyet arasında hiçbir ayrım gözetmeyen görüşe göre dilden, kültürden ve yorumdan bağımsız, saf bir biyolojik özden söz etmek mümkün değildir. Feminizm içerisinde seks ve toplumsal cinsiyet kavramları ile ilgili yürütülen bu tartışmaların kadın kavramına bakışla ilgili olarak sonuçları olmuştur. Örneğin Linda Nicholson, kadınlar hakkındaki iddiaları, verili bir gerçekliğe değil de tarih, kültür ve zaman içindeki kendi konumlarımıza dayandırma vaktinin geldiğini söyleyerek aslında bir anlamda cinsiyeti tarih, zaman ve kültürden bağımsız bir biçimde biyolojik temellere dayandıran görüşlere karşıt bir görüş geliştirmiştir.

---

<sup>82</sup> Nicholson - Seidman, a.g.e., s. 39.

<sup>83</sup> A.g.e., s. 41.

## B. ÖZCÜ VE ANTI - ÖZCÜ PERSPEKTİFLER: ALTERNATİF BİR YOLA DOĞRU

Kadını biyolojik bir öze sabitlemekten kaçınan Linda Nicholson, farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanacak bir “kadın” kategorisinin kullanılabilmesi kanaatindedir. Böylece kadın terimi belirli göndergelerle sınırlandırılmayıp daha karmaşık karakteristikler ağı içerisinde düşünülebilecektir.<sup>84</sup> Nicholson, apaçık bir biçimde tek ve belirli bir anlama sahip bir kadın fikrinden vazgeçmenin kadın kategorisinin hiçbir anlamı gerektirmediği şeklindeki bir sonuca götürmemesi gerektiğini söyler. Kadın terimine belli ve kesin bir anlam vermemenin onun zaman içerisinde farklı bağlamlarda değişik anlamlara gelmesine imkân tanıyacağını düşünür. Öte yandan Nicholson, politik mücadelelerin yürütülebilmesi için kadın kategorisinin kullanılmasını gerekli görür. Yani o, kadını her ne kadar sabit bir anlama bağlamasa da kadın kategorisinden vazgeçmemekten yanadır.<sup>85</sup>

Gerçekten de güncel feminizm tartışmaları, kadın ve hak ve özgürlüklerinden ziyade kadın kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kadın kategorisinin sınırlarını belirleyen içeriğin ne olduğu, kadın kavramının belli bir tanımının olup olmadığı ve kadına ait bir özden söz edilip edilemeyeceği çağdaş feminist tartışmaların esas konuları olmuştur. Bu tartışmalar bağlamında Linda Alcoff’un görüşleri de önem arz eder. Linda Alcoff, kadın kavramının feministler için temelden sorunlu bir kavram olduğunu öne sürer. Ona göre bunun nedeni bu kavramın erkek egemenliği tarafından aşırı derecede belirlenmiş olmasıdır. Ona göre yine nereye dönersek dönelim, söz gelimi tarihsel dökümanlara, felsefi yapılara, sosyal bilimsel istatistiklere ya da günlük pratiklere, tüm bu yapılar içerisinde kadın bedeni hep kadın düşmanı söylem tarafından oluşturulmuştur. Kültürel feminist söylem bu durum karşısında tarih sahnesine tepkisel bir hareket olarak çıkmıştır. Kültürel feministler, erkek egemen bir kültürün ürettiği kadın düşmanı bir söylem yerine kadını yeniden değerlendiren bir söylem üretmeye çalışırlar. Kadınların pasif bir doğaya sahip olduğunu iddia edenlere karşı, kadınları uysallık, sükûnet ve sakinlikle nitelendirmişler, kadının aşırı duygusal olduğuna dair söylemi, kadının bakıp besleyip büyütme meyilli oluşu olarak değiştirmeye çalışmışlar ve kadınsılığı öznellik ile ilişkilendiren görüşe karşı olarak da özneliği, kadının ileri düzey öz farkındalığı olarak yorumlamışlardır. Buradan

---

<sup>84</sup> A.g.e., ss. 59-60.

<sup>85</sup> A.g.e., ss. 60-61.

anlaşılabilirliği gibi kültürel feministler, kadın kavramının kendisiyle mücadele etmek yerine, kadına erkek egemen bir söylem tarafından yüklenen anlamlara karşı çıkmışlardır. Kültürel feminizm haricinde, erkek egemen söyleme karşı bir diğer tepki ise kadını tanımlama girişimlerine yönelik yapılan itirazlardan gelmiştir. Kadının tanımlanmasına karşı olan feministler, kadınla ilgili bütün kavramları yıkma yolunu tercih ederler. Kadını tanımlama konusunda gerek feminist, gerekse kadın düşmanı teşebbüslerin politik olarak tepkisel, ontolojik olarak da hatalı olduğunu öne sürerler. Fransız post-yapısalcı teoriyi kullanan ve kadının tanımlanmasına karşı çıkan bu feministler, kadına ‘ev hanımı’, ‘süper anne’ ya da ‘yeryüzü annesi’ demenin bir ilerleme olmadığını ve bu tarz tepkilerin kadın karşıtı söylemi ikiye katladığını düşünürler. Yani onlara göre kadını tanımlamaya ve karakterize etmeye çalıştığımız ya da kadın olarak konuştuğumuz zaman, bizler kadın-erkek karşıtlığına dayalı egemen söylem içerisine hapsolarak kadın düşmanı söylemleri sürdürmüş oluruz. Bu feministlerin önerdiği görüş, cinsel farklılığın tanınmasına yönelik politikaların, farklılığın çoğulluğu fikriyle yer değiştirmesi gerektiğidir. Yani bu görüş, temele farklılıklar fikrinin alınmasından yanadır.<sup>86</sup>

Kültürel feminizmden bambaşka bir noktaya dikkat çeken post-yapısalcı feminizm ile kültürel feminizm arasında paradigmatik bir farklılık söz konusudur. Çünkü kültürel feminizm, ataerkil bir kültürde erkek egemen bir söylemin kadınlara ve kadınsılığa yönelik aşağılayıcı anlam ve ifadelere karşı kadına ve kadınsılığa ilişkin olumlu bir söylem oluşturmaya çalışırken, farklı bir perspektiften kadının neliğine ilişkin birtakım varsayımlarda bulunmuş olur. Yani kültürel feminizm, kadına yönelik mevcut algıyı yıkıp yerine daha olumlu yeni bir algı ikame ederken, tıpkı erkek egemen söylemde olduğu gibi, kadının ne olduğunu bildiği varsayımından hareket eder. Onlar için kadın kavramı ya da kadın kategorisi değil, kadına yönelik bakış açısı sorundur. Bu durumda tartışılması gereken şey, kadının ne olduğu ya da bir kadın kategorisinin neye gönderme yaptığı değil, kadına yönelik erkek egemen söylemin kendisidir. Kadına bir öz atfeden bu bakış açısına göre kadın dünyası yeni bir hayat yaratabilir ve kadınlar yalnızca çocuk değil, yeni vizyonlar da doğurabilirler. Onlara göre kadınların yaratacağı yeni dünya, insan varlığının devam etmesi, dünyaya yönelik algıların değişebilmesi ve evrenle yeni bir ilişki tarzı için

---

<sup>86</sup> Linda Alcoff, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism”, **The Second Wave**, ed. Linda Nicholson, Routledge, New York, 1997, pp. 330-331.



gereklidir.<sup>87</sup> Fakat kadına bir öz atfetmeye karşı olan düşünürler açısından bu bakış açısının olumsuz sonuçları söz konusudur. Örneğin kadına bir öz ve belli başlı karakteristik özellikler atfetmeye şüpheyle yaklaşan Cherríe Moraga, cinsiyetçilik hakkında konuşmaya başladığımız zaman dünyanın son derece karmaşık bir hal alacağını düşünür. Çünkü ona göre iktidar artık düzenli hiyerarşik kategoriler oluşturmaz, dolambaçlı yollar izler. Bu yüzden o, kategoriler elde etmenin ve düşmanı adlandırmadın kolay olmadığını söyler. Dolayısıyla bu karmaşık ilişkiler ağı içerisinde kadınsı ve erkeksi deneyimlere ve özelliklere ilişkin evrensel kavramlar ileri sürmek akla uygun değildir. Çünkü bütün kadınlar iyi veya bütün kadınlar kötü olmayacağı gibi bütün erkekler de baskıcı gruplara dâhil edilemez.<sup>88</sup>

Pek çok feministe göre kültürel feminizmin problemlili yanı, onun cinsiyetçiliğin devam etmesini sağlayan baskıcı güç mekanizmalarının kökenlerini sorgulamaması ve ileri sürdüğü iddialarla cinsiyetçiliğin sürmesine katkıda bulunmasıdır. Yani kadınlık ile ilgili özcü formülasyonlar, her bir bireyi kadın kimliğine bağlayarak cinsiyetçiliğin devamına katkıda bulunmuş olur. Linda Alcoff, kültürel feminizme yönelik eleştirilerin içeriğinin son zamanların etkili Fransız düşünürlerinden olan, zaman zaman post-yapısalcı, zaman zaman post-hümanist, zaman zaman ise post-özcü olarak adlandırılan Lacan, Derrida ve Foucault'dan ödünç alındığını söyler. Aralarındaki farklılıklara rağmen bu yazarların ortak konusu, onların hümanizm tarafından öne sürülen kendi kendine yeterli, bağımsız ve gerçek bir özne tasavvuruna yönelik eleştirilerinden meydana gelir. Onlara göre böyle bir özne tasavvuru, hümanist bir söylem tarafından yaratılan kültürel ve ideolojik bir maskedir. Lacan psikanalizi, Derrida dil bilimini, Foucault ise söylemlerin tarihini kullanarak zorunlu bir kimliğe sahip özne kavramını yıkmaya çalışırlar. Onlara göre zorunlu-doğal bir özden söz edilemez ve bu tür varsayımlar, hümanist anlayışın dayatmalarıdır.<sup>89</sup> Tüm bunlarla birlikte Linda Alcoff açısından bir kimsenin özcülüğe karşı çıkması için, Fransız post-yapısalcılığının etkisi altında kalması zorunlu bir koşul olarak görülmez. Çünkü ona göre zaten karakterlere ilişkin cinsiyet farklılıklarının doğuştan olduğu iddiaları gerçeklere dayalı ve felsefi olarak savunulabilir iddialar değildir. Linda Alcoff, kadınların doğuştan sakin ve uysal olduklarına ve besleyip büyütme

---

<sup>87</sup> Alcoff, a.g.m., s. 333.

<sup>88</sup> A.g.m., s. 335.

<sup>89</sup> A.g.m., ss. 336-337.

yeteneğine sahip bulduklarına dair görüşün 19. yüzyıldan beri feministler arasında ortak bir görüş olduğunu söyler ve bu görüşün geçtiğimiz yüzyılda yeniden canlandığını ileri sürer. Kadınların Barış Kampı ve Kadınlar İçin Nükleer Olmayan Bir Gelecek gibi aktivist hareketlere katılan pek çok genç feminist, kadınların sahip olduğu annelik duygusunun bütün emperyalist baskılara son verebileceğine inanmaktadır. Linda Alcoff, bu feministlere büyük bir saygı duymakla birlikte kadınlar hakkında ileri sürülen bu kültürel varsayımların yeni kültürel baskı biçimleri doğurmasından endişelendiğini dile getirir. Bu tür varsayımların normal-anormal karşıtlığına dayalı olarak ‘normal’ kadın davranışları şeklinde bir beklentiye yol açabileceğinden korkar. Linda Alcoff, kültürel feminizmin politik sonuçlarını olumsuz olarak nitelendirmek istemediğini belirtir. Onun dikkat çekmek istediği husus, kadınlara atfedilen birtakım kadınsı özelliklerin kadınlara tek bir bakış açısıyla bakılmasına yol açabileceğidir. Ayrıca ona göre kültürel feminizm, kadınlar için uzun vadede faydalı bir program sunmaz.<sup>90</sup>

Linda Alcoff, kültürel feminizm kadar post-yapısalcı feminizmin de birtakım dezavantajları olduğunu düşünür. Öncelikle post-yapısalcı eleştiriyi feministler için cazip kılan iki önemli noktanın olduğundan söz eder. Bunlardan birisi, post-yapısalcı eleştirinin kadınlar için genişletilmiş bir özgürlük vaadinde bulunmasıdır. Bu vaad ise ne ataerkillik ne de kültürel feminizm tarafından belirlenmiş olan farklılıkların çokluğu fikrine dayanır. İkinci önemli nokta ise, post-yapısalcılığın hem kültürel, hem de liberal feminizmin daha da ötesine geçmesi ve onların dokunmadan bıraktıkları bir noktaya değinmeleridir ki bu nokta da öznelğin inşasıdır.<sup>91</sup> Linda Alcoff, post-yapısalcılığın feminizme uygulanmasının kadın ve erkek öznelliklerinin inşasıyla ilgili fikir verici bakış açıları sunduğunu düşünür. Ayrıca böyle bir uygulamanın, baskıcı güç mekanizmalarının yeniden canlanmasına yol açacak bir feminizmin ortaya çıkmasına karşı önemli uyarılarda bulunduğunu düşünür. Öte yandan bu uygulama, özne fikrini yapı bozumuna uğratarak feminizme sınırlama getirirken belirli bir öznellik görüşünü şüpheli hale getirerek klasik liberal düşünceye karşı bir saldırı tehlikesine yol açar.<sup>92</sup> Fakat her ne kadar post-yapısalcılık ile liberal feminist düşünce birbirleriyle uyumsuz karakterlere sahip gibi görünseler de Linda Alcoff’un bu konuyla ilgili bakış açısı ve yorumları, post-yapısalcı düşünce ile liberal düşüncenin adeta

---

<sup>90</sup> A.g.m., ss. 335-336.

<sup>91</sup> A.g.m., s. 339.

<sup>92</sup> A.g.m., s. 341.

çakıştıklarını gösterir niteliktedir. Aslında Linda Alcoff'un bu konuyla ilgili görüşleri, post-yapısalcı feminizmin liberal feminizme ve kültürel feminizme özne bağlamında yönelttiği eleştirileri eleştirel bir gözle okumasından ve post-yapısalcı tutumun feminizm açısından olumsuz sonuçlarını görmesinden kaynaklanır. Bu noktadan hareketle Linda Alcoff, post-yapısalcı düşünceyle liberal düşüncenin gizliden gizliye uyuşan karakterini açığa çıkartarak feminizmde liberal eşitlikçi düşünce kadar post-yapısalcı düşüncenin olumsuz sonuçlarını ortaya koymaya çalışır. Böylelikle feminist düşüncede liberal eşitlikçi feministlerle kültürel feministlere çeşitli yönlerden eleştiriler yönelten post-yapısalcı feminizmin geliştirdiği yaklaşımı özgün bulmadığı gibi yeterli de bulmaz.

Linda Alcoff, post-yapısalcı düşünce ile liberal düşünceyi öncelikle özne anlayışları bakımından eleştirir. Alcoff'a göre post-yapısalcı düşünce ile liberal düşünce, özneyi yok saymaları bakımından kesişirler. Alcoff'un iddiasına göre özne fikrini yapı bozumuna uğratan post-yapısalcı düşünce, istemeyerek de olsa klasik liberal düşüncenin "genel insan" düşüncesiyle gizlice anlaşır. Çünkü liberal düşünceye göre bütün insanlar eşit olduğundan cinsiyet, ırk veya sınıf açısından olsun insanlar hiçbir ayrıma tabi tutulamaz. Bu nedenle liberal düşünceye göre tek tek bireylerin bilgi üzerinde bir etkisi yoktur. Bireysel özellikleri sosyal olarak inşa edilmiş öznel deneyimler olarak adlandırmak suretiyle öznenin otoritesini olumsuzlayan post-yapısalcılık insanın özelliklerini konu dışı bırakan liberal görüşle uyum içerisindedir. Liberal düşünce bütün insanları eşit olarak gördüğünden ırk, sınıf ve cinsiyet özelliklerinin adalet ve hakikat gibi kavramlarla ilgilerinin olmadığını savunurken, post-yapısalcılar ırk, sınıf ve cinsiyetin birer kurgu olduğunu ve bu yüzden adalet ve hakikat gibi kavramların geçerliliğini gösterme konusunda aciz kaldıklarını savunur. Post-yapısalcılar ayrıca bu kavramların altında inşa edilecek, özgürleştirilecek ya da genişletilecek doğal bir öz olmadığını savunurlar. Sonuç olarak, post-yapısalcılığa göre de hepimiz aynıyız der, Linda Alcoff. Dolayısıyla bütün dünya görüşlerinin en iyisi gibi görünen, "Herkes eşittir" görüşü, temelini 'genel insan' fikri içinde bulur. Bu fikir ise liberal feministler için olduğu kadar kültürel feministler için de meşru bir zemin sağlar.<sup>93</sup>

Linda Alcoff, bütün kadınları, belli bir özden hareketle eşitlik fikri temelinde tanımlayan ve farklılıkları dikkate almaksızın bütün kadınlara aynı kategoriye yerleştiren

---

<sup>93</sup> A.g.m., s. 340.

kültürel feminizme olduğu kadar özne fikrinin altını oyarak feminist mücadeleyi imkânsız kılan post-yapısalcı feminizme de eleştiriler yönelir. Ona göre post-yapısalcı tutum, kadını yalnızca bir isme indirgeyerek nominalizme kaymış olur. Alcoff, öznellik ile ilgili post-yapısalcı nominalist tutumun feminizm açısından olumsuz sonuçları olabileceğini düşünür. Ona göre eğer cinsiyetin yalnızca sosyal bir inşa olduğu fikri kabul edilirse, bu durumda feminist politikalar, doğrudan problematik bir hal alırlar. “Eğer ‘kadınlar’ yok ise biz kadınlar adına ne isteyebiliriz?” , “Eğer kadın kategorisi bir kurgu ise kadınların çıkarlarına zarar veren cinsiyetçiliğe karşı nasıl sesimizi yükseltebiliriz?”, “Yasal kürtaj hakkını, çocuklar için uygun bakım şartlarını ve erkeklerle mukayese edilebilir maaşı kadın kavramına başvurmaksızın nasıl talep edebiliriz?” diye sorar Linda Alcoff. O, ayrıca post-yapısalcı bir bakış açısını benimseyen feministler için bir ikilemin ortaya çıktığını söyler. Post-yapısalcı özne eleştirisinin ya bütün öznelerle ilgili olduğunu ya da hiçbirisiyle ilgili olmadığını düşünür. Bu durumda biz, “Kadın öznesini yapı bozumuna uğratmaya çalışan feminist politikaları hangi zemine oturtabiliriz, yani diğer kadınlar gibi post-yapısalcı feministler de sosyal söylem aracılığıyla inşa edilmemişler midir?” diye sorular yönelterek post-yapısalcı duruşun kendi içinde taşıdığı çelişkileri sıralar.<sup>94</sup>

Linda Alcoff, post-yapısalcılığın ve kültürel feminizmin dezavantajlarından söz ettikten sonra, tüm bu dezavantajlardan kaçınmak için feminizmde alternatif olarak üçüncü bir yola ihtiyaç duyar. Bu üçüncü yol, post-yapısalcılığın kadın kategorisine kadınların öznel deneyimleri dikkate alınarak içerik verilmesi görüşünü paylaşmakla birlikte, tamamıyla nominalizme de kaçmamalıdır. Ona göre feministlerin ne özcülüğe ne de nominalizme kayan, cinsiyetlendirilmiş bir özne teorisinin olanağını açıklamaları gerekir.<sup>95</sup>

Linda Alcoff, insanla ilgili pek çok önemli soruya bilimin tek başına yanıt veremeyeceğini düşünür ve cinsiyet konusunu metafiziksel bir problem olarak görür. Örneğin “Bilim nedir?”, “Bilim nasıl işler?” türünden soruları bilimin ampirik yollarla yanıtlayamayacağını düşünür. Bu yüzden birtakım kavramlar hakkında konuşacaksa metafiziğin kaçınılmaz olduğunu söyler. Fakat o, kendinde şeylerin metafiziğine ya da numen hakkında ileri sürülen varsayımlara karşı olsa da metafiziğin kendisine karşı

---

<sup>94</sup> A.g.m., ss. 339-340.

<sup>95</sup> A.g.m., s. 341.

olmadığını belirtir. Ona göre hakkında ampirik olarak karar verilemeyen ontolojik konular hakkındaki her akıl yürütme girişimi metafizik hakkında konuşmaktır. Ayrıca o, metafizik tartışmalar yürütmenin aşağılayıcı bir şey olmadığını düşünür ve Derrida'nın dil analizlerinde, Foucault'nun iktidar çözümlerinde ve özne hakkındaki hümanist teorilere yönelik diğer post-yapısalcı eleştirilerin hepsinde metafiziğin devam ettiğini söyler. Alcoff, cinsiyet analizlerine de bu bakış açısıyla yaklaşarak bilimin verilerinin, mantığın, politik, etik ve faydacı düşüncelerin bir araya geldiği bir düşünme tarzı önerir. Ona göre metafiziksel problemler, dünyayla ilgili gerçeklerle ilişkilidirler fakat yalnızca ampirik yollarla çözülemezler. Alcoff, özneliliğin doğasını belli yöntemlerle birtakım kavramsal araçlarla ve ayrıca bilinçaltı teorileriyle keşfetmeye çalışan fenomenoloji uzmanları ve psikanalistlere karşı çıkar. Ona göre nöro-biyolojik açıklamalar, özneyi ampirik yollarla çözülemeye çalıştıkları için indirgemecidirler. O, özne kavramının sadece ampirik bilgilerle değil, politik ve etik önerilerle de ele alınması gerektiğini düşünür. “İnsan” ve “kadın” gibi kavramların doğru anlamlarını keşfedebilmek için ampirik bilginin, etik tartışmaların ve politik önerilerin uyumlu bir beraberliğini gerekli görür. Alcoff, özne konusunu bu bağlamda değerlendirir ve kadını kavramsallaştırma sorununun bu bağlamda tartışılması gerektiğini düşünür.<sup>96</sup>

Linda Alcoff, durumsallık kavramından hareketle cinsiyet ve kadın meselesini ele almayı dener. Kimlik politikaları kavramını, durumsal olarak özne kavramıyla bir araya getirir. Ona göre özneyi ancak bu şekilde belli bir öze sabitlemekten kaçınarak tarihsel deneyim düşüncesi bağlamında ele alabiliriz. Alcoff'a göre cinsiyet, ne doğal ne biyolojik ne evrensel ne de tarih dışıdır. Ona göre biz, cinsiyeti politik olarak hareket edebilmek için üstleniriz. Alcoff'un durumsallık kavramına göre kadın kavramı, sürekli değişen bağlamlar içerisinde ilişkisel olarak tanımlanabilen bir terimdir. Öyle anlaşılıyor ki Alcoff'un görüşüne göre kadınlığa ilişkin anlam, belli bir yerde konumlanan ve keşfedilen bir anlam değil, inşa edilen bir anlamdır. Alcoff'a göre kadının özcü tanımı, kadını içinde bulunduğu dışsal koşullardan soyutlar. Oysa Alcoff, kadınların özneler olarak kendi konumları olduğunu düşünür. Onun durumsallık görüşü, değişken ve esnek bir kadın kimliğine olanak tanır. Yani ona göre kadın olmak, değişken bir tarihsel bağlamda bir konum üstlenmektir. Bu konumu, her bir kadın kendisi oluşturur ve eğer isterse içinde bulunduğu konumu

---

<sup>96</sup> A.g.m., ss. 346-347.

değiştirebilir. Alcoff, bu bakış açısının feministlerin amacına uygun olduğunu söyler. Çünkü böylelikle kadın kimliğini belirleyen koşulların radikal bir değişimi olanaklı hale gelir. Kadın kimliğini dış koşullarla birlikte düşünen Alcoff, bu düşüncesinin kadın kavramının sadece dış unsurlar tarafından belirlendiği imasını taşımadığını belirtir. Yani ona göre kadın, dış etmenler tarafından belirlenen pasif bir alıcı değildir. Kadın kimliği, kadının tarihi yorumlaması ve yeniden inşa etmesinin bir sonucudur. Yani kadın, kendi kimliğine bizzat katkıda bulunur. Alcoff'un bir bağlam içerisinde öznelliği tanımlama önerisi, kadınla ilgili özcü düşünce yapılarını sınırlar. Ayrıca bu öneri, nominalizmden kaçındığı gibi bütün kadınlara ilişkin öne sürülen genellemelere de karşı çıkar.<sup>97</sup> Tüm bu yanılarıyla Alcoff'un önerileri feminizm için alternatif bir bakış açısı olma özelliği taşır.

Tezimizin buraya kadar olan kısmında, doğuşundan günümüze dek feminizmin tarihini ve fikri dayanaklarını incelemeye çalıştık. Linda Alcoff ise çağdaş feminist literatürün tartışma konularına hâkim olan ve problematik konularla ilgili çözüm önerileri olan bir düşünür olarak günümüz feminizm tartışmaları hakkında fikir verebilmesi açısından ele aldığımız son örneğimizdir. Bu son örneğimizle beraber feminizmin, tartışılan konular ve izlenen yollar bakımından detaylı bir analizini yapmış bulunduk. Artık tezimizde günümüz feminist tartışmalarının önde gelen isimlerinden olan Judith Butler'ın düşüncelerini ele almaya başlayabiliriz. Tezimizin bundan sonraki kısımlarında Judith Butler'ın modern düşünce paradigmalarına yönelttiği eleştiriler bağlamında cinsiyet, kadın ve feminizm konularındaki düşüncelerini analiz etmeye çalışacağız.

---

<sup>97</sup> A.g.m., ss. 349-350.

## İKİNCİ BÖLÜM

### JUDITH BUTLER VE FEMİNİZM

Bu bölümün amacı, Amerikalı filozof Judith Butler'ın kadına ve feminizme ilişkin düşüncelerini, kullandığı birtakım anahtar kavramlardan hareketle irdelemektir. Bu anahtar kavramları ayrı ayrı ele almadan evvel Butler'ın felsefi olarak nasıl bir tarzı olduğundan söz etmekte fayda var.

#### I. BUTLER VE FELSEFESİ

Genellikle post-yapısalcı düşünce ekolüne ait görülen Foucault ve Derrida'nın Butler'ın çalışmaları üzerindeki etkisi nedeniyle Butler da pek çok kişi tarafından post-yapısalcı olarak görülmüştür. Fakat o, sadece post-yapısalcı düşünce ve analiz tarzından değil, ayrıca psikanalitik teori, feminist teori ve Marksist teorinin de etkisinde kalmıştır.<sup>98</sup> Butler'ın *Cinsiyet Belası* adlı eserine yazdığı önsözde yaptığı açıklamalar, onu çok çeşitli düşünce akımlarından faydalandığını açık bir biçimde göstermektedir.

Butler, *Cinsiyet Belası*'nın önsözünde Fransız post-yapısalcılığından faydalandığını açıkça belirtir. Post-yapısalcı kuramı Amerika'daki cinsiyet kuramlarının ve feminizmin içine taşıyan Butler, post-yapısalcılığın Amerika'da farklı bir biçim aldığından söz eder. Zaten o, post-yapısalcılığın saf, yekpare, bütünlüklü bir görüş olarak anlaşılmasına karşıdır. Çünkü ona göre post-yapısalcılığın farklı biçimleri vardır. Bu yüzden post-yapısalcılık dendiğinde sadece toplumsal ve kültürel bağlamdan ve siyasi hedeflerden uzak bir düşünce tarzı anlaşılmamalıdır. Post-yapısalcı biçimciliği savunanlar böyle düşünse de Butler, son yıllarda cinsellik tartışmaları, sömürgecilik araştırmaları ve ırkla ilgili araştırma ve tartışma alanlarında post-yapısalcılığın etkisinin arttığını düşünür. Ona göre biçimci post-yapısalcılık, yerini kültürel bir kuram olarak post-yapısalcılığa bıraktı. Post-yapısalcılığın Amerika'da aldığı biçimin kültürel bir kuram olarak post-yapısalcılık olduğu söylenebilir. Bir anlamda post-yapısalcılığın soyut ve genelleştirilmeye müsait iddiaları,

---

<sup>98</sup> Sara Salih, **Judith Butler**, Routledge, London, 2002, p. 6.

kültürel bir çeviri hareketiyle Amerika'ya taşınarak tarihsel ve olumsal bir zemin kazanmış oldu.<sup>99</sup> Butler'ın şu sözleri, Fransa kökenli post-yapısalcılığın Amerika'da aldığı biçimi gözler önüne serer:

*Cinsiyet Belası*'nın kökü, tuhaf bir Amerikan inşası olan 'Fransız Kuramı'na dayanıyor. Bin benzemez kuramın sanki birlik teşkil ediyorlarmış gibi bir araya getirilmeleri ancak Amerika Birleşik Devletleri'nde olur. Kitap pek çok dile çevrildi, özellikle de Almanya'daki toplumsal cinsiyet ve siyaset tartışmaları üzerindeki etkisi büyüktü, buna rağmen Fransa'da diğer ülkelerden çok daha sonra yayımlanacak. Bunu belirtmemin sebebi, Fransız merkezci olduğu söylenen bu metnin Fransa'dan ve Fransa'daki kuram hayatından epey uzakta olduğunu vurgulamak istemem. *Cinsiyet Belası*'nda birbirleriyle pek az ilişkisi olan ve Fransa'daki okurlarının pek fazla bir arada okumadığı Fransız entelektüellerini (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig) bağdaştırmacı (senkretik) bir tavırla bir arada okuyorum. Dolayısıyla metnin entelektüel anlamda her çiçekten bal alması onu tam anlamıyla Amerikalı bir metin yapıyor ve aslında Fransız bağlama yabancı kılıyor.<sup>100</sup>

Butler'ın cinsiyetle ilgili yapmış olduğu çalışmaların ard alanında kendisinin yukarıda belirttiği gibi Amerikan tarzı bir post-yapısalcılık anlayışının yanı sıra yapısalcılık, psikanaliz ve feminizm ilişkisi ile cinsiyetin inşa edilmişliğini savunan ve cinsiyet tartışmalarını eserlerine yansıtan kuramsal ve edebi çalışmalar da yer almaktadır.<sup>101</sup> Kendisinin de ifade ettiği gibi Butler, çok çeşitli düşünürlerden ve düşünce tarzlarından yararlanmıştır ve sonuç olarak kendine özgü bir bakış açısı geliştirmiştir. Feminizmle ilgili görüşlerini yakından incelemeyi planladığımız bu çalışmamızda Butler'ın *Cinsiyet Belası* adlı eseri hareket noktamızı oluşturmaktadır. Butler, feminizme ilişkin görüşlerini derli toplu bir biçimde *Cinsiyet Belası*'nda topladığından bu eser tez çalışmamız boyunca başvuru kaynağımız olsa bile burada ileri sürülen iddiaların detaylı bir analizini bulabilmek için yazarın diğer kitap ve makalelerine yeri geldikçe başvuracağız.

Butler, 1999 yılında yayımladığı *Cinsiyet Belası* adlı kitabının önsözünde, bu eserdeki hedefinin, feminizmin içinden feminizme eleştirel bir bakış yöneltmek olduğunu söyler. Feminizme eleştirel bir bakış ile yaklaşmanın gerekli olduğunu düşünen Butler, feminizmin içinden doğacak bir özeleştirici hareketinin ona hayat vereceğini düşünür ve özeleştirici niteliğindeki bir eleştiri tarzının feminizme balta vurmaya hedefleyen başka eleştirilerle karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular. Dolayısıyla Butler, *Cinsiyet*

---

<sup>99</sup> Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 13-14.

<sup>100</sup> Butler, a.g.e., s. 14.

<sup>101</sup> A.g.e., ss. 14-15.



*Belası*'nda feminizmin bazı kavramlarına yönelik olarak yaptığı eleştirilerin feminizmi baltalayacağını değil, aksine ona hayat vereceğini düşünür.<sup>102</sup>

Butler, en temelde feminizmdeki heteroseksüel bakış açısını eleştirir. Feminizmin erillğe ve dişillğe dair fikirlerle sınırlı kaldığını düşünen Butler, bu sınırlı bakış açısının dışlayıcı toplumsal cinsiyet normları ürettiğini düşünür. Ayrıca Butler, kimi cinsiyet ifadelerini gerçek/doğru/hakiki, kimilerini de yanlış ya da türev kabul eden hakikat rejimlerine karşı olduğunu söyler. Tüm bunlarla birlikte Butler, cinsiyetli yaşama ilişkin herhangi bir model sunmadığını da vurgular. Herhangi bir model ya da bir ideal benimsemediğini söyleyen Butler'ın bu bakış açısı, onun queer kuramının da hareket noktasını oluşturmaktadır. Cinsiyetli yaşama ilişkin herhangi bir model ileri sürmeyen Butler'ın amacı, cinsiyet için bir imkân sahası yaratmaktır. Fakat o, imkânların nasıl yaratılması gerektiğine dair sınırlayıcı kurallardan söz etmez.<sup>103</sup>

Fransız filozof Michel Foucault'nun (1926-1984) farklı toplum ve bağlamlarda cinsiyetin ve cinselliğin farklı kuruluşları/inşaları hakkında yapmış olduğu tarihsel analizler, Butler'ın kendi cinsiyet formülasyonları için teorik bir çerçeve sağlamıştır. Bu formülasyonlara göre cinsiyet ve cinsellik, sabit olmayan ve oluşturulmuş şeylerdir. Foucault'nun yanı sıra 20. yüzyıl Fransız düşünürü Jacques Derrida'nın (1930-2004) dilsel teorileri de Butler'ın özneyle ilgili bu formülasyonlarına ilham verir.<sup>104</sup>

Foucault'nun etkisi altında kalan pek çok teorisyen, cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmiş bir şey olduğunu reddetti. Bunun yerine onlar, Foucault'nun cinsiyet ve cinselliğin söylemsel olarak kültürden kültüre olduğu şeklindeki tarihsel formülasyonlarını kullandılar. Buna göre 'kadın' artık liberal feminist söylemin sık sık ileri sürdüğü gibi değişmez/durağan bir kategori olamaz.<sup>105</sup> Benzer bir üslupla Butler da *Cinsiyet Belası*'nda, evrensel bir özne olarak kadın kategorisinin feminizme bir faydası olmadığını, çünkü böyle bir kategorinin kadınların paylaştığı sosyal ve ekonomik rolleri analiz etmeye izin vermediğini ileri sürer.<sup>106</sup> Burada Butler'ın kullandığı 'evrensel bir özne kategorisi' tabiri önem arz eder. Butler'ın görüşleri bağlamında düşünüldüğünde böyle bir

---

<sup>102</sup> A.g.e., s. 11.

<sup>103</sup> A.g.e., s. 12.

<sup>104</sup> Salih, a.g.e., s. 5.

<sup>105</sup> Salih, a.g.e., s. 8.

<sup>106</sup> Janice McLaughlin, **Feminist Social and Political Theory**, Palgrave Macmillan, New York, 2003, pp. 103-103.

kategori söz konusu olamaz. Ona göre bireylerin cinsel bir öze sabitlenmesi, özneyi inşa etme sürecinin bir parçasıdır. Çünkü evrensel bir özne inşa edebilmek için ortak bir öze sahip oldukları varsayılan bireylerin sahip oldukları bu çekirdek özün etrafında halkalar oluşturması gerekir. Oysa böyle bir öz varsayımı, Butler'a göre yalnızca bir beklentinin ürünüdür. Çünkü Butler'a göre beklenti, nesnesini üretir. Butler, bu görüşlerinin ilk ipuçlarını Derrida'nın Kafka yorumundan aldığını söyler. Derrida'nın Franz Kafka'nın *Kanun Önünde* adlı yapıtına dair okumaları ve yorumları Butler üzerinde önemli bir etki bırakır. Nasıl ki bu yapıtta, kanun kapısında bekleyen bir kişi beklediği yasaya bir kuvvet atfediyorsa, Butler da benzer bir beklentinin cinsiyete bir öz atfeden bakış açılarında da olabileceğini düşünür.<sup>107</sup> Bu düşüncelerden hareketle *Cinsiyet Belası*'nda öznenin performatif olarak inşa edildiği öne sürülerek özne konusu tartışmaya açılır. Butler'ın yapmaya çalıştığı şey, jeneolojik (soykütüksel) bir soruşturmadır. Jeneoloji, özetle tarihsel bir soruşturma tarzıdır. Bu tarihsel soruşturma, 'hakikat'e ulaşmaya çalışmaz, hatta onun bir bilgiye sahip olma gibi bir hedefi de yoktur. Bu yüzden jeneoloji, olayların tarihini vermez, sadece tarih olarak adlandırılan şeyin ortaya çıkış şartlarını araştırır. Butler, kimliklerin apaçık, sabit ve zorunlu olduklarını varsaymaz. Bunun yerine dil ve söylem içerisinde inşa edildiğini ileri sürdüğü kimliğin oluşum sürecinin izini sürer. Foucault'nun ardından Butler, söz konusu analiz tarzını açıklamak için *jeneoloji* terimini kullanır. Jeneolojik bir soruşturma, cinsiyeti söylemlerin, kurumların ve pratiklerin sebeplerinden çok sonuçları olarak kabul eder. Başka bir deyişle sen bir özne olarak kurumları, söylemleri ve pratikleri yaratmazsın, fakat kurumlar, söylemler ve pratikler, senin cinsiyetini ve cinselliğini belirleyerek seni yaratır. Butler'ın soy kütüksel analizleri, onun ifade ettiği şekliyle sonuç olarak öznenin nasıl meydana geldiği üzerine odaklanır ve ayrıca öznenin farklı biçimlerde etkilenme yolları olduğunu ileri sürer.<sup>108</sup>

Butler'ın özne kategorileri üzerine soykütüğü eleştirisi, onun cinsiyetlendirilmiş kimliklerin performatif olduğunu ileri süren görüşleriyle iç içe geçmiştir. Butler, Simon De Beauvoir'ın "bir kimse kadın doğmaz, daha ziyade kadın olur" şeklindeki düşüncesini genişletir. Bu noktada Butler'ın performatiftik (*performativity*) kavramı önem arz eder. Onun bu kavram ile anlatmak istediği şey, öznenin kendi seçimleriyle kendi kimliğini oluşturan bir aktör olduğudur. Butler, cinsiyet kimliğinin eylemlerin bir sonucu olduğunu

---

<sup>107</sup> Butler, a.g.e., ss. 19-20.

<sup>108</sup> Salih, a.g.e., s. 10.

ileri sürer. Fakat söz konusu eylemlerde bulunan, önceden var olan bir eyleyen (*performer*) olduğunu kabul etmez. Yani ona göre, eylemlerin ardında bir eyleyen yoktur. İşte bu noktada o, performans (*performance*) ve performatiflik kavramları arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre, performans kavramı eylemin ardında bulunan bir özneyi gerektirirken, performatiflik kavramı, eylemden önce bir eylemci fikrini gerektirmez. Butler, eylem kavramını, eylemden önce bir eylemci gerektirmesinden ötürü reddeder.<sup>109</sup>

Butler'ın feminizm görüşünde performatiflik/edimsellik kavramı öne çıkmasına rağmen, bu kavram çok da açık bir kavram değildir. Butler *Cinsiyet Belası* 'nı yayınladıktan sonra bu kavramın muğlâklığına yönelik aldığı eleştiriler nedeniyle pek çok kez farklı vesilelerle açıklama yapma gereği duymuştur. Butler'ın kendi ifadesiyle: “Performatifliğin tam anlamıyla ne olduğunu söylemek zor, çünkü performatiflik denen şeyin ne anlama geldiği konusunda kendi görüşlerim bile zamanla, çoğunlukla getirilen fevkalade eleştiriler sayesinde değişti. Dahası, pek çok kişi performatifliği mesele edinip kendi formülasyonlarıyla sundu.”<sup>110</sup>

Kimlik kategorilerinin performatif olduğunu ileri süren Butler, bu fikri ilk oluşturduğu zamanlarda performatif ve performans kavramları arasında açık bir ayrım gözetmediğini itiraf etmiştir. Butler'ın pek çok formülasyonu gibi performatiflik kavramı da yazdığı kitaplar süresince değişiklik gösterir. Bu da Butler'ın görüşleriyle ilgili herhangi bir kesinlik belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Bir bakıma Butler'ın yazma metodu onun ileri sürdüğü edimsellik görüşünü temsil eder.<sup>111</sup>

Pek çok feminist teori, tartışılmaz bir biçimde bir kadın kategorisi açısından konuşarak bir öznenin varlığını kabul ederken, *Cinsiyet Belası* 'nda Butler, edimsellik fikri bağlamında bu kategorinin varlığını tartışmaya açar. Butler, öznenin önceden var olan metafiziksel bir yolcu olduğunu iddia etmekten ziyade özneyi kendi eylemleri tarafından söylem içerisinde inşa edilen süreç-içinde özne olarak tanımlar. Butler'ın performatif/edimsel kimlik hakkındaki bu görüşleri, feminizmde yeni bir alan olarak görülürve post-modern feminizmin vazgeçilmez şartı olarak kabul edilir.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Salih, a.g.e., ss. 10-11.

<sup>110</sup> Butler, a.g.e., s. 19.

<sup>111</sup> Salih, a.g.e., s. 11.

<sup>112</sup> Salih, a.g.e., ss. 43-44.

Butler, feminizmde iki temel sorun tespit etmiştir. Bunlardan birincisi, yasa önünde temsil edilmeyi bekleyen bir özne varsayan temelci yaklaşım, diğeri ise kadınlar terimi ile ortak bir kimliğin dile getirilmesidir.<sup>113</sup> Butler, tespit ettiği bu sorunlar bağlamında “kimlik” ve “kişi” kavramlarını tartışmaya açar. “Kimlik” ya da “kişi” derken, kendi kendisine özdeş, değişmeyen, birlikli ve bütünlüklü, tutarlı ve uyumlu bir şeye mi gönderme yapıyoruz, diye sorar. Nasıl ki sosyolojik tartışmalarda rol ve eylemlerin ardında bulunan kişiye ontolojik bir öncelik tanınıyorsa, felsefede de bilinç, dil yetisi ve ahlaki yeti gibi kişiyi kişi yapan yapılar ile kişinin çevresi arasında bir ayırım yapılmış, bilinci ve dil yetisi aracılığıyla çevresiyle irtibat kurabilen bir kişi varsayılmıştır. Sosyolojideki ve felsefedeki bu birlikli ve bütünlüklü kişi varsayımına Butler, “kimlik” ve “kişi” gibi kavramların içsel tutarlılığa ve uyuma sahip bir çekirdek olmadıklarını, böyle bir kimlik ve kişi algısının idealize edildiğini düşünür.<sup>114</sup>

Aslında Butler, kimlik üzerine değil, toplumsal cinsiyet üzerine tartışmayı daha uygun bulur. Çünkü ona göre, toplumsal cinsiyet kimliğinden önce bir kimlik olduğunu düşünmek yanlıştır. Kişiler ancak bir toplumsal cinsiyet kimliği ile anlaşılabilir bir hale gelirler. Başka bir deyişle, kişiler ancak anlaşılabilir bir toplumsal cinsiyet ile cinsiyetlendikleri takdirde anlaşılabilir olurlar. Bu yüzden Butler’a göre, kimlikten ziyade toplumsal cinsiyet kimliğinden söz etmek daha yerindedir.<sup>115</sup>

Butler, bir “özne” fikrinin feminist politika açısından hayati bir önem taşıdığını öne sürer<sup>116</sup> ve kendisi de ‘kadın’ üzerine konuşulabileceğini ve hatta feminist nedenlerden ötürü konuşulması gerektiğini düşünür. Fakat Butler’ın istediği, sabit ve somut göndergelerden kurtarılmış bir kadın kategorisidir O, kadın kategorisini yapı sökülümüne uğratmaya çalışır ve böylelikle feministlerin dışlayıcı ve sınırlı kadın kategorisini eleştiriye açmak ister. Bu eleştiri olmaksızın feminist düşüncenin kendi demokratikleştirici potansiyelini kaybedeceğini düşünür.<sup>117</sup> Onun şu sözleri feminizme yeni bir bakış açısı kazandırma isteğinin açık bir göstergesidir:

---

<sup>113</sup> Butler Judith Butler, **Gender Trouble**, Routledge, New York and London, 2007, p. 4.

<sup>114</sup> Butler, a.g.e., s. 23.

<sup>115</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>116</sup> A.g.e., s. 3.

<sup>117</sup> Judith Butler, “Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler”, **Cogito**, sayı: 65-66, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 54.

Kadınların dil ve siyaset içinde nasıl daha etraflı bir biçimde temsil edilebileceklerini sorgulamak yeterli değildir. Feminist eleştiri “kadınlar” kategorisinin, feminizmin öznesinin, onu kurtuluşa götüreceği varsayılan iktidar yapılarının ta kendileri tarafından nasıl üretilip kısıtlandığını da kavramak zorundadır.<sup>118</sup>

Feminizmin temel varsayımlarını ve kadın kategorisini tartışmaya açan Butler, feminizmin kadınların hak ve çıkarlarını güvence altına almaya çalışırken, öbür taraftan yürüttüğü kimlik politikalarının dışlayıcı sonuçlara yol açma riski taşıdığını düşünür. Bu yüzden o, feminizmin dışlamaya ve sömürüye karşı daha güçlü bir mücadele yürütebilmesi için onun temel kabullerini ve kimlik politikalarını sorgular ve feminizme daha geniş bir perspektif kazandırmaya çalışır.

Gerçekten de Butler, feminizmin kimlik politikalarını problematize eder. Kadınların hak ve çıkarları adına mücadele eden feminizm, Butler’a göre neden kimlik politikaları bakımından dışlayıcı politikalar üretme riski taşımaktadır? Temel hedefi baskıya ve sömürüye direnmek olan feminizm, yürüttüğü politikalar bakımından Butler’ın ifade ettiği gibi bir merkez kayması mı geçirmektedir? Butler’a göre feminizmin kadın/kadınlar öznesi neden sorunlu bir kategoridir? Butler için “özne” kavramı ne ifade eder? Bireylerin özne haline gelmeleri Butler açısından hangi riskleri taşır?

## II. ÖZNE NEDİR?

Kadının ya da kadınların doğasıyla ilgili tartışmalar, son dönemlerin feminizm tartışmalarının merkezinde yer almıştır. 1980’li yıllarda bu tartışmalar, “özne politikaları”nın nasıl adlandırılabilceği üzerine yoğunlaştı ve bu yıllarda feminizmde baskın olan görüş, politikayı politikadan önce var olduğu kabul edilen bir özneye bağlayan görüş oldu. Bu görüşü savunan feminist teoriler, kadınları belli özellikleri ortak olarak paylaşan bir özne grubu olarak kabul etti. Bu ortak kimlik kabulü, kadınlara özgü menfaatleri güvence altına almayı amaçlayan feminist politikaların temel dayanağı oldu. Fakat kadınların belli ortak deneyim ve özelliklere sahip olduğunu kabul eden feminist görüşe, çeşitlilikten yana olan feministler tarafından eleştiriler yöneltildi. Bu iki görüş arasında süren tartışmalar, kadın kategorisi ile feminizm arasındaki ilişkinin tartışılması sonucunu doğurdu. Kadın kategorisi ile feminizm arasındaki ilişkiyi sorun edinen en önemli isimlerden birisi de Judith Butler’dır. Butler, *Cinsiyet Belası* adlı eserinde, feminizmdeki kadınlar kategorisinin

---

<sup>118</sup> Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 45.

soy kütüksel bir soruşturmasına girişir ve bu kategorinin feminizm içerisinde nasıl bir rol oynadığını göstermeye çalışır.<sup>119</sup> Butler'ın feminizmin öznesi olan kadınlar kategorisi üzerinde yürüttüğü tartışmaları anlayabilmek açısından onun “özne” derken ne kastettiği ile ilgili burada kısa bir analiz yapmakta öyle sanılır ki, fayda vardır.

Butler, özne kavramının birey ve kişi kavramlarıyla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre bu kavramlar, birbirlerinden farklı olduklarından birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Butler, özne kavramının dilsel bir kategori olduğunu söyler. Bireyler, bu dilsel kategori aracılığıyla anlaşılabilirlik kazanırlar. Özneyi bir yer olarak düşünürsek bireyler bu yeri doldurarak özne statüsü kazanırlar. Özne, bireyin anlaşılabilirlik kazanmasının dilsel koşuludur. Özne olmadan bireylerin anlaşılabilirlikleri yoktur, der Butler. Yani özne olmak bireylerin dilde kurulmaları, dilsel bir kategori yoluyla dil içinde anlaşılabilirlik kazanmaları demektir.<sup>120</sup>

Nitelendirmeler ve çağırımlar, insanın dünyaya gelmesiyle başlar. Yeni doğmuş bir çocuğa ad verme olayı bunun en güzel örneğidir. Butler, insanın dilde kurulmasının iyi bir örneği olarak ad verme olayına dikkat çeker. Ad verme eylemi için öncelikle bir kişi ya da bir grup tarafından bir isim teklif edilir ve bu isim bir başkasına verilir. Ancak bu ad verme olayı taraflı bir eylemdir, Butler açısından. Çünkü bu eylemde daha önce isimlendirilmiş kimseler, bir başka kişi için ödünç alma, birleştirme ya da icad etme yoluyla bir isim oluştururlar ve isim teklifinde bulunurlar. Bu teklif ise aslında hem hitap eden hem de hitap edilen öznenin dilde konumlanması anlamına gelir ve aynı zamanda daha önce isimlendirilmiş olanın bir başkasına isim verme imkânı yaratır. Böylelikle isimlendirilmiş olan konuşmanın öznesi, potansiyel olarak bir başkasına isim verebilecek bir kimse konumuna geçmiş olur.<sup>121</sup> Bu bağlamda eğer konuşan özne, dil tarafından oluşturulmuş ise bu durumda dil, yalnızca ifadenin bir aracı değil, aynı zamanda konuşan öznenin olanağının bir koşulu olmuş olur.<sup>122</sup> Yani bir isimle adlandırılmak, özneyi dil içinde oluşturan koşullardan bir tanesi olur.<sup>123</sup> Bu da gösteriyor ki, özne olmak dilde içerilen bir varlığa sahip olmak demektir. Butler'a göre dilin bir tarihselliği vardır ve bu tarihsellik,

---

<sup>119</sup> Moya Lloyd, **Judith Butler**, Polity Press, UK and USA, 2008, pp. 25-26.

<sup>120</sup> Judith Butler, **İktidarın Psikik Yaşamı**, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 18.

<sup>121</sup> Judith Butler, **Excitable Speech**, Routledge, New York and London, 1997, p. 29.

<sup>122</sup> Butler, a.g.e., s. 28.

<sup>123</sup> A.g.e., s. 2

özmeden önce gelir ve özneyi aşar. İşte bu aşma, konuşan özneyi mümkün kılan şeydir.<sup>124</sup> Diğer yandan dil, aynı zamanda insanın oluşturduğu bir şeydir, der Butler: “Biz koşulları dil ile oluştururuz, sonuçları dil ile üretiriz ve dile yönelik bir şeyler de yaparız.” Yani dil, ayrıca insanın oluşturduğu bir şeydir. Dil, bizim hem yaptığımız eylemin adı hem de meydana getirdiğimiz bir şey, yani bu eylemin bir sonucudur.<sup>125</sup>

Şurası açık ki, Butler’ın terminolojisinde özne olmak dilde var olmaktır. İsim verme, dilsel bir varlığın açılışını yapmaktır ve dilde kurulan bu varlığın özne olarak varlığını devam ettirmesini sağlayan bir hadisedir.<sup>126</sup> Bu bağlamda incitici bir isim, bir kimseyi alçaltabileceği gibi paradoksal bir biçimde, aynı zamanda bir kimseye sosyal varlığı için bir olanak da verir, yani onun sosyal yaşamda var olabilme koşulunu oluşturur.<sup>127</sup> Butler’a göre, adlandırılmaya yönelik savunmasızlık, öznenin daimi bir koşulunu oluşturur.<sup>128</sup>

Butler’ın düşüncelerinden öyle anlaşılıyor ki, özne olmak, tanımlanmış olmak ve böylelikle anlaşılabilir olmaktır. Belki de bir anlamda, anlaşılabilirliğin güvenli limanında yaşamaktır. Çünkü insan, kendisine bahşedilen isim sayesinde insanlar arasında tanınabilir hale gelir. Butler’ın bakış açısına göre eğer özne, başlangıçtan beri, yani dünyaya gelmekle birlikte “orada” değilse, bu durumda o, belirli bağlam ve zamanlarda oluşturulmuştur. Öyleyse özne, farklı şekillerde kurulmuş olabilir.<sup>129</sup> Butler’a göre özneye biçim vermek, normatif cinsiyet kurgularıyla bir kimlik belirlenimini gerektirir. Bu kimlik belirlenimi, tekrarlar yoluyla meydana gelir. Böyle bir tekrar olmaksızın özne ortaya çıkamaz.<sup>130</sup> Bu tekrarlamalar, Butler’ın “edimsellik” olarak ifade ettiği şeydir. Edimsellik, bir normun ya da normlar grubunun daimi olarak tekrarına gönderme yapan bir kavramdır.<sup>131</sup> Edimsellik, tekil ve kasıtlı bir hareket olarak anlaşılmalıdır. O daha çok, tekrara ve aktarıma dayalı bir pratiktir. Yani aslında o, söylemin ürettiği ve adlandırdığı sonuçtur.<sup>132</sup> Eğer özneye bir

---

<sup>124</sup> A.g.e., s. 28.

<sup>125</sup> A.g.e., s. 8.

<sup>126</sup> A.g.e., s. 29.

<sup>127</sup> A.g.e., s. 2.

<sup>128</sup> A.g.e., s. 30.

<sup>129</sup> Salih, a.g.e., s. 10.

<sup>130</sup> Judith Butler, **Bodies That Matter**, Routledge, London 1993, p. 3.

<sup>131</sup> Butler, a.g.e., s. 12.

<sup>132</sup> Butler, a.g.e., s. 2.

kimlik belirlenimi ile bir biçim veriliyorsa ve bu kimlik belirlenimi tekrarlar yoluyla meydana geliyorsa, yani edimsel ise bu durumda kimlik nedir?

Kimlik denen şey, insanı tanımlamaya ve sınıflandırmaya olanak sağlayan bir şeydir. Başka bir deyişle kimlik, insanı tanımaya hizmet eden bir şeydir. Peki, kimlik insanın iç tutarlılığına ve özdeşliğine dair bir şey söyler mi? Butler, bu soruların cevaplarını soruşturur. Ona göre toplumun ve kültürün tesis ettiği birtakım anlaşılabilirlik formları vardır. Bireyler bu formlar/normlar aracılığıyla tanınır ve tanımlanırlar. Kimliği inşa eden de bu anlaşılabilirlik normlarıdır. Kimlik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik aracılığıyla sabitlenir ve istikrarlı bir yapıya kavuşturulur. Butler'a göre, bu istikrarlı yapının dışında kalanlar ise "tutarsız" ya da "süreksiz" varlıklar olarak kabul edilerek anlaşılabilir olmanın dışında kalırlar. Kendi içinde tutarlı ve istikrarlı bir kimlik ve kişi varsayımını sorgulamaya açan tam da bu tutarsızlıklar ve süreksizliklerdir. Ona göre kimlik, insanın iç tutarlılığına ve özdeşliğine dair bir şey söylemez. Çünkü o, kimliğin normatif bir ideal olduğunu düşünür. Yani Butler'a göre kimlik, toplumsal olarak oluşturulmuş idrak edilebilirlik normlarının tesis ettiği bir şeydir. Bu yüzden Butler açısından "tutarlılık" ve "süreklilik" kişi olmanın zorunlu şartları değildir. Butler, toplumsal olarak inşa edilen birtakım düzenleyici pratikler ile idrak edilebilirlik normlarının kimliği oluşturduğunu düşünür. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bu normlardan bazılarıdır. Kimlik de cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üzerinden güvenceye alınır ve kişiler, bu yolla tanımlanarak toplumsal olarak idrak edilebilirler. Fakat ne zaman ki toplumsal cinsiyet normlarına uymayan tutarsız ve süreksiz varlıklar ortaya çıkar, işte o zaman kişi ya da kimlik kavramları sorgulamaya açılır, der Butler.<sup>133</sup> Ona göre, söz konusu bu süreksiz ve tutarsız varlıklar görmezden gelinmemelidir çünkü onlar kimliklerin değişmez, tutarlı ve sürekli şeyler olmadıklarını gösterirler.<sup>134</sup>

Sonuç olarak, Butler'a göre "ben", "kişi", "kimlik" gibi kategoriler dilsel kategorilerdir. Konuşurken bu kategorileri kullanırız fakat bunlar bizim özümüze ilişkin bir şey söylemezler. Yani biz konuşurken "ben" diye cümleye başlarız ancak içsel tutarlılığımıza, bütünlüğümüze ya da sürekliliğimize ilişkin bir şey kastetmeyiz. Aksine bize uyumluluk, bütünlük ve süreklilik hissi veren şey linguistik yapılardır. Dilbilgisel

---

<sup>133</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, p. 66.

<sup>134</sup> Butler, **Gender Trouble**, p. 23.



yapılar bir tözün ontolojik gerçekliğinin öncelliğini yansıtmazlar. Çünkü Butler'a göre "basitlik," "düzen," "kimlik" gibi kavramlar dil içinde inşa edilir ve idealize edilir.<sup>135</sup>

Butler'ın özneye ve kimliğe ilişkin bu düşünceleri onun erkek ve kadın şeklinde ikili kimlik sistemine dayalı heteroseksüel ilişki tarzının zorunlu ve doğal olmaktan ziyade inşaya dayandığını, yine feminizmin öznesi olan kadınlar kategorisinin kendi içinde tutarlı ve sürekli bir doğayı yansıtmadığını, bundan ziyade kurulmuş bir ideal olduğunu savunması için bir zemin niteliği taşımaktadır. Fakat Butler'ın özneye ilişkin görüşleri bunlarla sınırlı değildir. O, ayrıca bir bireyin özne haline gelme sürecini de analiz eder. Onun bu konudaki görüşlerinin anlaşılması için ise "özneleşme", "tabi olma" ve "iktidar" kavramlarının incelenmesinde fayda var.

## II. TABİ OLMA, ÖZNELEŞME VE İKTİDAR

"*Subjection*" kavramı, Butler'ın özne olma sürecini anlatmak üzere kullandığı bir kavramdır. Butler'a göre "subjection", bir öznenin meydana gelme sürecine olduğu kadar bir iktidar tarafından tabi kılınma sürecine de gönderme yapar.<sup>136</sup> Ona göre, tabi olma ve özneleşme (*subjectivation*) özne olmanın temel koşuludur.<sup>137</sup> İngilizcedeki "*subjectivation*" kavramı, Fransızcadaki "*assujétissement*" sözcüğünün yerine kullanılır ve Türkçede özneleşme anlamına gelir. Özneleşme bireyin özne haline gelme sürecine gönderme yapar. Butler'a göre hiçbir birey, özneleşme süreci yaşamadan ya da tabi olmadan özne olamaz.<sup>138</sup> "Bireyler kendi anlaşılabilirliklerini özne olma yoluyla edinirler",<sup>139</sup> der Butler. Yani bireyler, özne statüsü kazanmadan evvel anlaşılabilir bir referansa sahip olamazlar. Bireyin özne statüsü kazanabilmesi de iktidara boyun eğmesine bağlıdır. Butler, *subjection* (tabiyet) kavramının çift yönlü anlamına dikkat çeker. Ona göre tabiyet, hem iktidar tarafından tabi kılınma sürecini ifade eder hem de özne olma sürecini ifade eder. Butler, Foucault'nun tabiyetin bu iki yönüne dikkat çektiğine fakat öznenin boyun eğerek (*submission*) nasıl meydan geldiğine dair detaylı bir açıklama yapmadığını söyler. Kendisinin Foucault'nun eksik bıraktığı bu yönü doldurmaya çalışacağını söyler.

---

<sup>135</sup> Butler, a.g.e., p. 28.

<sup>136</sup> Judith Butler, **The Psychic Life of Power**, Standford, California, 1997, p. 2.

<sup>137</sup> Butler, a.g.e., s. 18.

<sup>138</sup> Judith Butler, **İktidar'ın Psikik Yaşamı**, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 18.

<sup>139</sup> Butler, **The Psychic Life of Power**, s. 11.

Foucault'nun formülasyonuna göre, özne iktidara boyun eğerek oluşur. Fakat onun formülasyonunda “özne olma” ile “tabi olma” ilişkisi yeterince açıklanmamıştır. Yani Butler'a göre Foucault'nun formülasyonunda tabiyet ve öznenin üretilmesi arasındaki ilişki kapalı kalmıştır. Butler, bu konuyla ilgili şunları söyler: “O halde eğer boyun eğme tabiyetin bir koşulu ise, şu soruyu sormak anlamlıdır: iktidarın aldığı psişik biçim nedir?” Butler, bu soruyla iktidar ile psişe teorisini bir araya getirmeye çalışacağını ima eder. Her ne kadar Butler, bu iki teoriyi bir araya getirme fikri ile Foucault'nun kapalı bıraktığı bu noktayı aydınlatmaya çalışacağını söylese de bu teoriler arasında (iktidar ve psişe teorisi) büyük bir sentez kuracağını vaat etmez fakat her iki teorinin de birbirine ışık tutabileceğini söyler.<sup>140</sup>

Foucault'nun formülasyonuna göre özneye bir biçim vermek, tabi kılmanın bir türüdür. İktidarın özne üzerindeki etkisi yalnızca baskı yoluyla değil, biçimlendirme yoluyla da olabilmektedir.<sup>141</sup> Butler Foucault'nun bu formülasyonundan söz eder ve özneleşme konusunda Foucault'nun izinden gider. Butler'a göre tabi olma ve özneleşme özne olmanın temel koşuludur. Buna göre hiçbir birey özneleşme süreci yaşamadan ve tabi olmadan özne olamaz.<sup>142</sup> Butler, öznenin var olma koşulunun bağıllık (*attachment*) olduğunu düşünür. Özne, tabi olmakla yalnızca biçimlenmiş olmaz, bu bağıllık ayrıca onun var olma olanağının bir koşuludur. Hiçbir özne bu bağıllık olmaksızın ortaya çıkamaz.<sup>143</sup> Butler, bu düşüncelerini açmak için bir çocuğun bağıllığını örnek verir. Bir çocuğun bağıllığını “ilksel bağıllılık” olarak betimler. Çocuğun bu ilksel bağıllığı politik bir bağıllık değildir, yalnızca yaşamsal bir bağıllıktır. Bir çocuğun sevgisi, yargı ve karar verme yeteneğinden önce gelir. Bir çocuk ya da bir bebek için sevgi, en temel yaşamsal ihtiyaçtır. Butler, bu görüşlerini şu sözleriyle dile getirir: “Çocuk neye bağlandığını bilmez; ama hem bebek, hem de çocuk kendinde ve kendisi gibi var olmayı sürdürmek için bağlanmak zorundadır. Hiçbir özne böylesi bir bağlanma olmaksızın var olamaz.”<sup>144</sup> Çocuk, sevgi ile bağlanır ve bu sevgi, çocuğun “varoluşu için gerekli olan bir sevgidir.”<sup>145</sup> Bu örnek Foucault'nun ve Butler'ın öznenin oluşumuyla ilgili formülasyonuna oldukça

---

<sup>140</sup> Butler, *İktidar'ın Psişik Yaşamı*, s. 10.

<sup>141</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, ss. 6-7.

<sup>142</sup> Butler, *İktidar'ın Psişik Yaşamı*, s. 18.

<sup>143</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 8.

<sup>144</sup> Butler, *İktidar'ın Psişik Yaşamı*, ss. 15-16.

<sup>145</sup> Butler, a.g.e., s. 15.

uygun bir örnektir. Ayrıca bu örnek, bağlılığın özne olmak için yalnızca bir zorunluluk değil bunun yanı sıra öznenin varlık koşulu olduğunu da gösterir niteliktedir. Buradaki açıklamalara göre aslında hayatta kalma isteği, zorunlu bir boyun eğme sürecini beraberinde getirir.

Öznelişmeyle ilgili buraya kadar yazdıklarımızı toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: *Subjection*/tabi kılma/tabii olma kavramı, psikanalizde ve Foucault'nun çalışmalarında karşımıza çıkan bir kavramdır.<sup>146</sup> Ayrıca Butler, bu kavramı, özne olma sürecini açıklamak için kullanır ve şunları söyler: “‘Tabiyet’ yalnızca iktidar tarafından madun bırakılma sürecini değil, aynı zamanda özne olma sürecini de ifade eder.”<sup>147</sup> Fakat burada kastedilen iktidar, sadece dışarıdan uygulanan bir baskı gücüne gönderme yapmaz. Foucault'nun iktidarla ilgili düşüncelerinden oldukça istifade eden Butler, Foucault'nun izinden giderek buradaki iktidarın aynı zamanda özneyi biçimlendirme mekanizmalarına gönderme yaptığına işaret eder. Butler'ın şu sözleri onun iktidar kavramı ile ilgili düşüncelerini açık bir biçimde göstermektedir:

Biz iktidarı, özneye dışarıdan baskı uygulayan, özneyi bağımlı kılan ve daha alt seviyeye indiren bir şey gibi düşünmeye alışkınyızdır. Şüphesiz bu, iktidarın ne yaptığının bir kısmıyla ilgili makul bir tarifdir. Fakat eğer Foucault'yu izleyerek iktidarı özneye biçim veren, öznenin var olma koşulunu sağlayan ve onun arzularının yörüngesi olan bir şey olarak anlarsak, bu durumda iktidar, basit bir biçimde bizim karşı çıktığımız bir şey olmaktan ziyade kendi varoluşumuz için güçlü bir biçimde bağlı olduğumuz, kendi varlığımızda barındırdığımız ve muhafaza ettiğimiz bir şey olacaktır. Bu süreç ile ilgili bizim alışkın olduğumuz model şu şekildedir: İktidar, kendisini bizim üzerimizde uygular ve biz, onun tarafından zayıflatılırız, onun koşullarını içselleştirir ya da kabul ederiz. Böyle bir açıklamanın eksik olduğu bir nokta vardır: Bu şartları kabul eden biz, “kendi” varlığımız için koşullara öncelikli olarak bağlanmışızdır. Herhangi bir “biz” in açık bir şekilde dile getirilebilmesi için düzensiz koşullar yok mudur? Tabiyet/tabii kılma/tabii olma (*subjection*), bizim asla seçmediğimiz fakat paradoksal olarak bizim failliğimizi başlatan ve devam ettiren bir söyleme bu asli bağlılığımızdan oluşur.<sup>148</sup>

Butler'ın yukarıdaki açıklamalarından anlaşılabilceği gibi, iktidar sadece, önceden var olan bir özne üzerinde eylemde bulunan bir şey değildir. O, ayrıca özneyi düzenleyen ve biçimlendiren bir şeydir. Bu bağlamda özne dediğimiz şeyin bizzat kendisi düzenleyici iktidarın kendisi tarafından üretilen bir şeydir. Çünkü Butler şöyle der: “İktidarın her yasal formu üretici bir etkiye sahiptir.” Ona göre bir düzenlemeye tabii olmak, ayrıca o

---

<sup>146</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, s. 11.

<sup>147</sup> Butler, *İktidar'ın Psikik Yaşamı*, s. 10.

<sup>148</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, p. 2

düzenleme tarafından özneleştirilmiştir, yani özne olarak, başka bir deyişle tam olarak düzenlenmiş varlık olarak varlığa getirilmiştir.<sup>149</sup>

Butler'a göre kişi, kendisinin üretmediği koşulların içine doğar ve mevcut olan iktidar koşulları karşısında savunmasızdır. Bu durumda kendi varlığının tanınması için "kendisinin yaratmadığı kategori, kavram ve adlara" bağlanır. Yani "kendi varlık göstergesini kendisinin dışındaki egemen bir söylemde arar." Bu da demek oluyor ki, kişi var olabilmek için tabi olur. Bu durumu Butler'ın sözleriyle ifade edecek olursak: "Özneleşme sürecinde varoluşun bedeli maduniyettir."<sup>150</sup> Yani özne, seçim yapmasının olanaksız olduğu bir anda var olabilme ümidiyle iktidara tabi olur ve bu tabi oluş, dünyaya gelen bir bireyin var olabilmesine ya da yaşamını sürdürebilmesine karşılık olarak ödediği bir bedeldir. Yani bu bedel, iktidara ya da iktidar koşullarına bağlı olarak yaşamaktır. Butler'a göre kişinin var olabilmek için mevcut bulunduğu iktidar koşullarına bağlanması, "ne bir seçim, ne de zorunluluktur. Varlık hep başka bir yerden ihsan edildiğinde tabiyet var olmaya duyulan arzuyu sömürür, var olabilmek için ötekine bir ilksel savunmasızlık niteliği atfeder."<sup>151</sup>

Butler'ın açıklamalarından öyle anlaşılıyor ki iktidar, öznenin varlık koşuludur. Butler'ın belirttiği gibi iktidara bağlanma ya da iktidar koşullarına tabi olma, öznenin bir seçimi değildir. Yaşama arzusu, iktidara bağlanmanın nedenidir. "Kişinin kendi maduniyet koşullarını arzulaması, sonuçta o kişinin kendisi olarak devamlılığını sağlar."<sup>152</sup> Yani Butler'a göre kişi, "bizzat üretmediği ama karşısında savunmasız kaldığı ve var olmak için bağımlı olduğu iktidar koşullarını kabul eder."<sup>153</sup> Fakat o, iktidar koşullarının öznelere tek taraflı üretmediğine de dikkat çeker. Çünkü iktidar normları, özne tarafından kabul edilip benimsedikleri takdirde psikik bir olgu olarak özনে yaşamlarını sürdürürler. Bu durum, iktidarın apaçık bir baskı biçiminde değil de daha sinsî bir şekilde işleyişinin göstergesidir.<sup>154</sup>

İktidarın özne tarafından içselleştirilmesi, Butler'ın özne ve iktidar kuramı bağlamında iktidarın mı özneye öncel olduğu yoksa öznenin mi iktidara öncel olduğu

---

<sup>149</sup> Judith Butler, **Undoing Gender**, Routledge, New York and London, 2004, p. 41.

<sup>150</sup> Butler, **İktidar'ın Psikik Yaşamı**, s. 27.

<sup>151</sup> Butler, a.g.e., s. 27.

<sup>152</sup> Butler, a.g.e., s. 17.

<sup>153</sup> Butler, a.g.e., s. 27.

<sup>154</sup> A.g.e., s. 28.

sorusunun cevabı gibi gözükmektedir. Çünkü Butler, iktidarı ve bağlanmayı öznenin varlık koşulu olarak ileri sürerken böyle bir iddianın, çelişkili bir duruma yol açabileceğinin de farkındadır ve bu yüzden çelişkiye neden olabilecek durumu kendisi şu şekilde belirtir: “O halde, bazılarının failliğin ön koşulu olarak savundukları öznenin, aynı zamanda tabiyetin bir sonucu olarak anlaşılması ne anlama gelir?”<sup>155</sup> Bu paradoksu başka bir biçimde ifade edecek olursak, eğer özne, Butler’ın kuramı bağlamında iktidarın bir sonucu ise nasıl oluyor da özne, genel olarak aynı zamanda iktidarın uygulayıcısı olarak kabul edilmektedir? Ya da özne eylemde bulunabilmenin ön koşulu mudur, yoksa iktidarın uygulayıcısı değil de iktidarın oluşturduğu bir şey midir? İktidarın özne üzerinde eylemde bulunması, hüküm vermesi anlamına gelir, der Butler. Burada hüküm veren nedir ya da kimdir? Özneye öncel olan iktidar mı yoksa öznenin kendisi mi? İktidarın özneye öncelliğinden ziyade, iktidar öznenin bir sonucuymuş gibi görünür, diye sorar. Ona göre, bunun nedeni bir “tersine çevrilme” ve “gizlemedir.”<sup>156</sup> Başlangıçta özneyi meydana getiren iktidar, daha sonra öznenin kendi eylemi ya da öznenin kendi uyguladığı bir şey gibi görünür. Yani bir tersine çevrilme söz konusu olur.<sup>157</sup> Butler, bu tersine çevrilmeyi şu şekilde açıklar:

İktidar yalnızca özne üzerinde faaliyette bulunmakla kalmaz, geçişli anlamda öznenin varlığı konusunda hüküm verir. Bir koşul olarak iktidar, öznenin önce gelir. Ancak iktidar, özne tarafından kullanıldığında öncel görünümünü yitirir. Böyle bir durumda, iktidarın öznenin etkisiyle ortaya çıktığı ve öznenin etkilediği bir şey olduğu şeklinde ters bir bakış açısı hâkim hale gelir.<sup>158</sup>

Butler’ın bu açıklamalarından anlaşılabilceği gibi iktidar, hem özneye dışsaldır hem de içseldir. Çünkü iktidar bir yandan özneyi oluşturan dışsal bir koşuldur, diğer yandan özne tarafından benimsenerek, bir anlamda öznenin içine katılarak öznenin ürettiği bir sonuçtur. Bu durumu Butler, şu şekilde izah eder:

İktidarın öznesi olarak (hem iktidara “ait” hem de iktidarı “kullanan” anlamında) özne kendi oluşum koşullarını gölgede bırakır; iktidarı iktidar ile gölgeler. Koşullar yalnızca özneyi var kılmaz, öznenin oluşumuna katılırlar; bu oluşumun ve onu takip eden öznenin fillerinde gündeme gelirler.<sup>159</sup>

Butler, burada iktidarın aldığı psişik hale dikkat çeker O, özne olmanın, bağlanmanın ve iktidara tabi olmanın psişik boyutuna dikkat çekeceğini söylerken, iktidarın özne tarafından içselleştirilerek psişik bir görünüm almasını gündeme getiriyordu.

---

<sup>155</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>156</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>157</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>158</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>159</sup> A.g.e., s. 21.

Yani iktidar özneyi hangi yollarla oluşturuyordu ya da öznenin varlık koşulunun bağlılık olması ne anlama geliyordu? Öyle anlaşılıyor ki Butler'da iktidar, zaten var olan bir özneye dışarıdan baskı uygulayarak özneyi şekillendiren bir şey olmaktan ziyade, öznenin varlığı bizzat oluşturan ve öznenin varlığına katılan bir şeydir. Bu katılma, öznenin failliğinde farklı bir görünüm ve farklı bir boyut kazanır. Yani başlangıçta öznenin varlık koşulu olan iktidar, daha sonra öznenin uyguladığı ya da ürettiği bir şey gibi görünebilir. Öznenin oluşumuna katılan iktidar, öznenin failliğinde kendi amacını açabilir. Bu durumda özneyi meydana getiren iktidar ile öznenin kullandığı iktidar, aynı iktidar değildir.<sup>160</sup> Butler'a göre, özneyi kuran iktidar ile öznenin uyguladığı iktidar arasında kavramsal bir geçişlilik yoktur. Bu iki iktidarı birbirinden ayırmaya çalıştığımız takdirde ikircikli bir durum çıkar ortaya. Bunun nedeni ise öznenin çelişik yapısıdır. Yani "öznenin kendi bölünmüşlüğü ve tersine kuruluşudur." Bu yüzden Butler, özneyi kuran iktidar ile öznenin kendi iktidarını birbirinden ayırmaya çalıştığımızda içinden çıkılmaz bir duruma gireceğimizi düşünür.<sup>161</sup> Çünkü öyle anlaşılıyor ki Butler'ın özne-iktidar kuramına göre bir tersine çevrilme yoluyla özne ile iktidar arasında karşılıklı bir ilişki hâkim olur. Yani bir yandan iktidar özneye dışsal gibi görünürken, diğer yandan öznenin bir sonucuymuş gibi görünür. Aynı şekilde özne de bir yandan iktidarın bir sonucu gibi görünürken diğer yandan iktidarın uygulayıcısı gibi görünür. Bu durum, Butler'a göre öznenin çelişik yapısını gösterir: "Eğer özne ne iktidar tarafından tamamen belirleniyor, ne de iktidarı (önemli ölçüde ve kısmen) tamamen belirliyor ise, özne çelişmezlik mantığını aşar, bir anlamda mantığın fazlalılığı olur."<sup>162</sup>

Öyle görünüyor ki, öznenin tam da bu çelişik yapısı özne-iktidar paradoksuna yol açmaktadır. Aynı şekilde iktidarın özneye hem dışsal hem de içsel olması da iktidarın çelişik yapısını göstermektedir. Buradan da anlaşılıyor ki Butler'ın formülasyonuna göre kendi failliğimiz ile iktidara tabi oluşumuz iç içe geçmiştir. Yani aslında bu formülasyona göre, özne tabiyete karşı koyarken bile aslında iktidara olan bağlılığını yinelemiş olur. O halde bu durumda başka bir soru gündeme gelir: Eğer özne, tabiyete karşı çıkarken bile iktidara olan bağlılığını yinelemiş oluyorsa, bu durumda değişim nasıl olanaklı olabilir? Başka bir deyişle, eğer özne tabi olarak fail olabiliyorsa, bu durumda nasıl tabi olduğu

---

<sup>160</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>161</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>162</sup> A.g.e., s. 24.

güçler karşısında bir başkaldırı pozisyonunda düşünülebilir? Ya da özne ancak tabi olarak varlık kazanıyorsa iktidara nasıl baş kaldırabilir? Var olabilme koşulu bağıllık olan bir varlık, nasıl olur da bağlı bulunduğu iktidara muhalefet edebilir?<sup>163</sup>

Butler'ın özne-iktidar formülasyonunu gözden geçirdiğimiz zaman öznenin iktidara bağlanmayı kabul ederek kendi oluşumuna olanak tanıdığını görmekteyiz. Diğer yandan, öznenin oluşumunun koşulu olan iktidar, öznenin varlık koşulu olarak özneye katılır ve özne iktidarın sahibi ve uygulayıcısı görünümü kazanır. Fakat öznenin varlık olanağı olan iktidar ile öznenin uyguladığı iktidar birbirinin aynısı olmadığı gibi birbirinin devamı da değildir. Butler'ın daha önce belirttiği gibi, onların aralarında herhangi kavramsal bir geçişlilik de bulunmaz. Çünkü Butler'ın deyişiyle: “Faillik, kendisi hakkında hüküm veren iktidarı aşar. İktidarın amaçlarının her zaman failin amaçları olmadığı söylenebilir.”<sup>164</sup> Bu durumda özne iktidara karşı bir pozisyon olarak başlangıçta oluşumunu sağlayan iktidarın amacını aşmış olur. Butler bu durumu şu şekilde ifade eder:

İktidarı elde etmek, onu bir yerden alıp başka bir yere olduğu gibi aktarmak ve hemen oracıkta kendine ait yapmak gibi dolambaçsız bir iş değildir; iktidarı ele geçirme edimi, elde edilen ya da ele geçirilen iktidarın, bu elde edişi mümkün kılan iktidara karşı işlemini sağlayacak şekilde başkalaşmasını içerebilir.<sup>165</sup>

Butler'ın açıklamalarından da anlaşılabilirliği gibi öznenin iktidara ilksel bağıllığı, öznenin iktidara muhalefet etmesine engel teşkil etmez. Çünkü Butler, bu durumun, öznenin özünde yer alan “kaderci bir özçelişki” durumu olmadığını söyler.<sup>166</sup> Yani özne, kendi doğuşuna zemin hazırlayan iktidar koşullarına karşı çıkma olanağına hep sahiptir. Çünkü Butler, öznenin hem iktidarın bir sonucu hem de “temelden koşullanmış bir faillik biçiminin olabilirlik koşulu” olduğunu iddia eder.<sup>167</sup> Başlangıçta öznenin varlık koşulu olan iktidar, özne tarafından kabul edildikten sonra başka bir hal alabilir ve öznenin iktidara baş kaldırması mümkün olabilir. Yani özne olmanın koşulu olan iktidara olan ilksel bağıllık, öznenin özüne ilişkin zorunlu bir koşul gibi anlaşılmalıdır. Butler, kendisinin özneye ilişkin iki tür görüşten uzak durmaya çalıştığını söyler. Bunlardan birisi, öznenin failliği ile öznenin maduniyetinin iç içe geçişini öznenin özüne mal eden görüştür ki, Butler bu görüşü, “kaderciliğin siyasi bir kutsallıkla bezenmiş” bir biçimi olarak görür. Butler'ın

---

<sup>163</sup> A.g.e., ss. 18-19.

<sup>164</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>165</sup> A.g.e., ss. 19-20.

<sup>166</sup> A.g.e., s. 24.

<sup>167</sup> A.g.e., s. 22.

uzak durmaya çalıştığı ikinci görüş ise özneyle ilgili klasik liberal hümanist görüştür. Bu görüşe göre ise failliğini daima iktidara karşı durarak oluşturan saf ve bozulmamış bir özne kavramı söz konusudur. Butler, bu görüşe de karşı çıkar ve bu görüşün “politik iyimserliğin naif biçimlerini” tanımladığını düşünür.<sup>168</sup>

Yukarıdaki iki görüşten de uzak durmaya çalışan Butler’da özne ve iktidarın dönüşümlü ve karşılıklı ilişkisi göze çarpar. Bu ilişki, zorunlu bir ilişki olmaktan çok özne ve iktidarın karşılıklı ve zorunsuz etkileşimlerine bağlı bir ilişki olduğu hissini uyandırır. Ayrıca Butler’da iktidar öncesi var olan bir özne tasavvurundan çok iktidarla birlikte var olan bir özne tasavvuru öne çıkar. Böylece Butler, kendine özgü bir özne tasavvuru ortaya koyar. Foucault, özneyi üreten düzenleyici ve disipline edici pratiklerden söz ederken, Butler iktidarın üretici etkisinin psişik boyutunu ihmal etmez. Öznenin tabiyetinin psişik yaşamdaki izini sürmeye çalışır.<sup>169</sup>

Butler’ın formülasyonuna göre iktidara tabi olmak, bütün öznelerin varlık koşulunu oluşturuyorsa eğer ve burada sözü edilen iktidar, özneye dışarıdan baskı uygulayan ve özneyi zorla biçimlendiren bir mekanizma olmaktan çok özne tarafından benimsenen ve öznenin varlığına katılan bir özelliğe sahip ise öznenin iktidarı nasıl içselleştirdiğini ve bu şekilde iktidarın işleyiş tarzını anlayabilmek özne ile iktidar arasındaki psişik boyutu dikkate almayı gerektirir. Butler’ın formülasyonunda, ürettiği sonuçlar, tesis ettiği düzenlemeler, idealleştirmeler, normalleştirmeler ve doğallaştırmalar yoluyla anlaşılabilen iktidarı belli bir gönderge ile sınırlamak doğru olmasa da iktidarın alacağı biçimlerin değişken olabileceğini göz önünde bulundurarak hâlihazırda ideal, normal ve anlaşılabilir insan modeli ya da anatomik model, ideal yaşam tarzı, normal ve doğal davranışlar gibi normalleştirmeye, doğallaştırmaya, düzenlemeye hizmet eden bütün mekanizmaların iktidarın bazı boyutları olduğunu söylemek pek de sakıncalı olmasa gerek. İktidarın sözü edilen bu özellikleri dikkate alındığında, toplumsal normların iktidar dediğimiz alanın içerisinde yer aldığını söyleyebiliriz. Tam bu noktada özneleri üreten ve düzenleyen toplumsal normların özne ile ilişkisini çözümlmek Butler’ın özne ve iktidar ilişkileri analizi ile toplumsal cinsiyetli öznelerin, toplumsal cinsiyet normları tarafından üretildiğine ve idealize edildiğine yönelik açıklamalarını ve yine onun cinsiyeti ikili bir

---

<sup>168</sup> A.g.e., s. 24.

<sup>169</sup> A.g.e., s. 25.



sistemin zorunluluğundan kurtarıp cinsiyet imkânlarına alan açarak toplumsal cinsiyet imkânlarının alanını genişletme çabalarını anlamamız açısından faydalı olabilir. Bunun için Butler'ın norm kavramı hakkındaki görüşlerine değinmekte yarar vardır.

Butler, üzerinde düşünülmesi gereken bir problem olarak normun çift anlamlılığından söz eder. Ona göre her ne kadar biz, yaşamak, iyi yaşamak için, sosyal dünyamızı dönüştürmek amacıyla takip edeceğimiz yolu bilmek için normlara ihtiyaç duysak da aynı zamanda yine normlar tarafından bazen şiddete maruz kalırız ve sınırlandırılırız. Şiddet uygulamama normu, saygı normu hayatın kendisine saygı duymaya yönlendiren ve iten normlardır. Yani norm bir yandan bize rehberlik eden amaç ve özlemlere gönderme yaparken ve bu amaç ve özlemlere bağlı olarak eylemlerimize yön verirken, diğer yandan belli normların, düşüncelerin ya da ideallerin hayata hükmetmesi ve normal “erkekler” ve normal “kadınlar” için zorunlu ölçütler sağlaması nedeniyle de normalleşme sürecine gönderme yapar. Butler'a göre bu ikinci yönüyle normlar, “anlaşılabilir” hayatı, “gerçek” erkekleri ve “gerçek” kadınları kontrol eder ve bizler bu normlara karşı çıktığımız takdirde cinsiyetlerimizin gerçek olup olmadığı, yaşamlarımızın değerli olup olmadığı ve hatta yaşıyor olup olmadığımız bile belirsiz hale gelir. Butler'a göre bu anlamda norm, insanları sınırlandıran ve dışlama yoluyla birlik yaratan bir şeydir.<sup>170</sup>

Butler *Cinsiyet Belası* adlı çalışmasında, toplumsal cinsiyet teorisini sunarken de amacının, hangi tür normların toplumsal cinsiyeti yönettiğini, bu normların nasıl hem hayatı sınırladığını hem de hayata olanak tanıdığını göstermeye çalışarak normların paradoksal işleyişinin toplumsal cinsiyet üzerindeki etkisini ele almıştır. Normların çifte doğası üzerine düşünen Butler, hem onlarsız yapamayacağımızı hem de onların verili ve sabit bir formları olduğunu varsaymak zorunda olmadığımızı savunur. Bu yüzden o, toplumsal cinsiyet şiddetine yol açan normların yaşanabilir sosyal bir gelecek için dönüştürülmesinin mümkün olduğunu düşünür. Kısacası, “eğer normlar olmaksızın yaşayamayacaksak bile onları oldukları gibi kabul de edemeyiz” der Butler.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Butler, *Undoing Gender*, p. 206.

<sup>171</sup> Butler, a.g.e., ss. 206-207.

Kısıtlayıcı normlar tarafından yaratılan şiddete karşı çıkan Butler, şiddet ve dışlama içermeyen normlara çağrıda bulunuyor gibidir.<sup>172</sup> Peki, normlar, nasıl şiddete ve dışlamaya yol açarlar? Normların toplum üzerinde olduğu kadar psişe üzerinde de etkisi olduğunu düşünen Butler'ın şu sözleri, normların bireyler üzerinde nasıl bir şiddet etkisi bıraktığını açıklamaya çalışır:

Toplumsal norm fantezide hangi figürü üzerine alır; yoksa “ Ben” in fantezinin sahne düzeninde nerede olduğunun söylenmesini pek kolaylaştırmayan biçimde hem arzuyla hem yasayla mı özdeşleşilir? Birisi bu fanteziyle ilişkisinde paranoya ve utanç yaşar, kendini dermansız, insan içine çıkamaz, kimseyle etkileşime giremez bir durumda buluyorsa, bu tür bir ıstırap için, yalnızca normun toplumsal gücünü değil, fantezinin psişik yaşamına girip onu şekillendiren bu toplumsal gücün azgınlığını da hesaba katan bir açıklamaya gereksinimimiz yok mudur?

Normların yalnızca toplum üzerinde değil, fakat psişe üzerinde de etkisi olduğuna dikkat çeken Butler, özne-iktidar kuramında Foucault'nun izinden gitmekle birlikte iktidarın psişe üzerindeki etkisi üzerinde durarak bir bakıma Foucault'nun eksik bıraktığı noktayı doldurmaya çalışır. Eğer Foucault'nun ileri sürdüğü gibi, iktidar öznenin arzu yörüngesini ve varlık koşulunu oluşturan bir şey ise, bu durumda Butler'a göre iktidar, basit bir biçimde bizim karşı çıktığımız bir şey olmaz, bunun yerine kendi varlığımız için bağlandığımız ve kendi varlığımız içerisinde sakladığımız ve barındırdığımız bir şey olur. Foucault, özne içinde muhafaza edilen iktidarın özneyi nasıl düzenlediğini açıklığa kavuşturmasa da Butler'ın özne ile ilgili kuramı tam da bu nokta üzerine yoğunlaşır.<sup>173</sup>

Yukarıda yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı üzere, özne tarafından benimsenen ya da içselleştirilen toplumsal normlar, özneye utanç ve ızdırap yaşatabilmektedir. Bu yüzden Butler, iktidar tarafından biçimlendirilen özne hakkında konuşurken iktidarın öznenin psişik dünyası üzerindeki etkisini de hesaba katmayı gerekli bulur. Bu yüzden Butler'ın özneleşme kuramı, birtakım psikanalitik kavram ve düşüncelerden yararlanır. Kayıp, özdeşleşme ve arzunun öznenin oluşum süreci için merkezî bir öneme sahip olduğu şeklindeki psikanalitik tanımlamayı kabul eder.<sup>174</sup>

Butler'ın özneye, özne haline gelme sürecine ve bu süreçte iktidarın rolüne ilişkin görüşlerine yer verdikten sonra feminizmin öznesi olan “kadınlar” hakkında konuşabiliriz. Onun görüşleri bağlamında bir “kadın” öznesi ile iktidar ilişkileri hakkında ne söyleyebiliriz? Bir “kadın” öznesinin oluşumunun ardında yatan temel düşünce ya da

---

<sup>172</sup> Butler, a.g.e., s. 220.

<sup>173</sup> Sara Beardsworth, **Julia Kristeva**, State University Of New York Press, Albany, 2004, pp. 226-227.

<sup>174</sup> Beardsworth, a.g.e., s. 228.

varsayımlar nelerdir? Feminist politikanın kabul ettiği “kadınlar” öznesi, evrensel bir kategori olarak kabul edilebilir mi? Feminist görüşler içerisinde “kadınlar” kategorisi hakkında ortak bir görüşten söz edilebilir mi? “Kadınlar” kategorisi dayanak noktası olarak neyi kabul eder, yani bu kategori, biyolojik mi, kültürel mi, dilsel mi yoksa tarihsel bir kategori midir? Şimdi bu soruların cevaplarını aramaya başlayabiliriz.

### III. FEMİNİZMİN ÖZNESİ OLARAK KADINLAR

#### A. KADIN KATEGORİSİ VE TEMSİL SORUNU

Butler’a göre, “özne” sorunu genel olarak politika, özelde ise feminist politika açısından son derece önemlidir.<sup>175</sup> Çünkü politik bir varsayım, çoğu zaman kültürlerarası bir kimliğe dayandırılır. Feminist politika da erkek egemen bir yapı içerisinde kadının baskıya ve ayrımcılığa maruz kalışının evrensel bir forma sahip olduğunu kabul eder<sup>176</sup> ve buna bağlı olarak kadınlar kategorisini feminizmde ortak bir kimlik olarak varsayar. Bu açıdan kadınlar kategorisi, feminist politika içerisinde feminist ilgi ve hedefleri başlatan temel hareket noktasını oluşturur. Butler’a göre feminist teori açısından kadınlar kategorisi, kimi zaman hiç temsil edilmemiş, kimi zamansa yanlış temsil edilmiş olan kadınların politik olarak temsil edilebilmesi için gerekli görülmüştür. Fakat Butler için kadınlar kategorisi de temsil kavramı da sorunludur.

Butler’a göre kadınlar kategorisi üzerinde çok az bir anlaşma söz konusudur.<sup>177</sup> Bu yüzden o, feminizmin bütün kadınları temsil ettiği iddiasını problemlili görür. Bu açıdan Butler hem kadınlar kategorisinin hem de temsil kavramının tartışılması gerektiğini düşünür. Burada temsilin iki anlamı söz konusudur. Birincisi, temsil kavramı, politik olarak biri adına ya da birinin çıkarları için hareket etmeye gönderme yapar. İkincisi ise dilbilimsel olarak bir şeye karşılık gelmek ya da bir şeyin simgesi olmak anlamına gelir.<sup>178</sup> Butler feminizmin temsilin her iki anlamından –gerek dilsel gerekse politik anlamda– kadınları temsil iddiasına karşı çıkar. Çünkü ona göre:

Kadınlar öznesinin kendisi artık istikrarlı ve kalıcı bir şey olarak anlaşılmıyor. “Özne” nin temsil edilecek nihai şey olarak, hatta özgülleşmenin nihai adayı olarak geçerliliğini sorgulayan pek

---

<sup>175</sup> Butler, *Gender Trouble*, s. 3.

<sup>176</sup> Butler, a.g.e., s. 5.

<sup>177</sup> Judith Butler, “Review Disorderly Woman”, *Jstor*, No. 53, 1991, p. 86.

<sup>178</sup> Lloyd, *Judith Butler*, p. 26.

çok yaklaşım var. Üstelik kadınlar kategorisini neyin oluşturduğu ya da neyin oluşturması gerektiği konusunda görüşler muhtelif.<sup>179</sup>

Bu açıklamadan anlaşılabilceği gibi, Butler'a göre feminizmin temsil iddiasında bulunduğu kadın/kadınlar öznesi, üzerinde kolaylıkla anlaşılabilcek ortak bir kategori olarak görünmüyor. Öyleyse feminizmin kadın kategorisi, neden değişmez, sabit, evrensel ve birlikli bütünlüklü bir kategori olarak ileri sürülür? Feminizm, kadın kategorisine ilişkin bu varsayımını neye dayandırır?

Butler'a göre "özne" denen şey temsil edilmek üzere üretilen bir şeydir. Çünkü ona göre yasa önünde temsil edilmeyi bekleyen ontolojik bir bütünlüğe sahip bir özne aslında yoktur.<sup>180</sup> Butler bu konuda Foucault'nun fikirlerini takip eder ve öznelerin "hukuki iktidar sistemleri" tarafından üretildiğini düşünür. Bu durumda feminizmin öznesi olan kadınlar da feminizmin kurtuluş politikaları adına üretilmiş bir özne olarak ortaya çıkmaktadır. "Dolayısıyla feminist özne, kurtuluşunu kolaylaştıracağı düşünülen siyasi sistemin ta kendisi tarafından söylemsel olarak kurulmuştur."<sup>181</sup> Bu yüzden Butler'a göre feminizmin öznesi olan kadınlar kategorisi ile düzenleyici iktidar arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bu açıdan Butler, kadınların dil ve siyaset içerisinde nasıl daha iyi temsil edilebileceğinden ziyade, kadınlar kategorisini üreten iktidar yapılarının varlığını kavramanın daha esaslı bir sorun olduğunu düşünür.<sup>182</sup> Foucault'nun iktidar görüşünü takip eden Butler'a göre iktidar, insan öznelerini üretir, kadın ve erkek şeklindeki kimlikleri tanımlar ve cinsiyet, cinsellik gibi kategorileri oluşturur.<sup>183</sup>

Butler'a göre politik ve dilsel temsil alanları, öncelikle özne olma koşullarını belirler ve temsil etmek üzere bu koşullara uygun özneler yaratır.<sup>184</sup> Yani temsil ettikleri özneleri önceden varsayarlar. Dolayısıyla politik ve dilsel temsil alanlarının tanımlama sınırları içerisine girenler, özne olma statüsü elde etmiş olurlar. Bu durumda feminist siyasetin temsil iddiasında bulunduğu kadınlar öznesi anlaşılabilir ve temsil edilebilir bir statü elde ederken, politik ve dilsel temsil alanlarının dışında kalanlar anlaşılabilir ve

---

<sup>179</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 44

<sup>180</sup> Butler, a.g.e., s. 45.

<sup>181</sup> A.g.e., ss. 44-45.

<sup>182</sup> A.g.e., s. 45.

<sup>183</sup> Samuel Chambers -Terrel Carver, **Judith Butler and Political Theory**, Routledge, London and New York, 2008, p. 22.

<sup>184</sup> Butler, **Gender Trouble**, p. 2.

temsil edilemez olurlar. Fakat Butler, bu temsil alanının dışında kalanlara dikkat çekmek için feminizmin öznesi olan kadınlar kategorisi ile ilgili şunları söyler:

Kurtuluş amacıyla inşa edilse de dışladığı alanlar bu kategorinin baskıcı ve düzenleyici sonuçlarını açığa çıkarır. Gerçekten de feminizmin içindeki parçalanma ve feminizmin temsil ettiğini iddia ettiği “kadınlar”ın paradoksal bir biçimde feminizme muhalefet etmeleri, kimlik siyasetinin zorunlu sınırlarına işaret etmektedir. Feminizmin kendi inşa ettiği bir özneyi daha etraflı bir şekilde temsil etmeye çalışabileceği önermesinin olası ironik sonucu, kendi kurucu gücünü hesaba katmayı reddettiği için hedeflerine ulaşmayı başaramamasıdır.<sup>185</sup>

Butler’ın bu açıklamalarından anlaşılabilceği gibi, feminizmin kadınları temsil iddiası kendi içinden yara almaktadır. Çünkü ona göre temsil kavramı, bir yandan kadına yasallık ve görünebilirlik kazandırırken diğer yandan ise “bir dilin normatif fonksiyonu” olduğu için kadınlar hakkında varsayılan hakikatleri kısıtlayabilir ve çarpıtabilir.<sup>186</sup>

Butler, feminizmin temsil politikalarını problematik bulmasına rağmen temsil alanları dışında herhangi bir yerin olmadığını da kabul eder. Bu yüzden yapılması gereken şeyin, temsil politikalarının olumsuz sonuçlarından kaçınmak olduğunu düşünür. Bunun için kimlik kategorilerine eleştirel bir gözle yaklaşılmasını gerekli bulur.<sup>187</sup> Çünkü Butler, her kimlik oluşumunun temel koşulunun dışlama olduğunu düşünür. Bu konuda Butler ile Ernesto Laclau benzer düşünceye sahiptirler. Çünkü her ikisine göre de bir kimlik ancak başka kimlikler arasındaki farkı sayesinde kimlik olur. Dolayısıyla, bir kimlik belirlenimi dışlama olmaksızın gerçekleşemez.<sup>188</sup> Ona göre birlikli ve bütünlüklü olduğu varsayılan kadınlar kategorisi şeklindeki bir kabul de bu nedenle kültürel, sosyal ve politik farklılıkları görmezden gelir.<sup>189</sup> Bu yüzden feminizmin öznesi olarak kabul edilen kadınlar kategorisinin, feminist politikaların birlik ve bütünlük fikirlerinin dışlayıcı sonuçlarından kaçınabilmesi için tartışmaya açık ve tamamlanmamış bir kategori olması gerektiğini önerir. Çünkü ona göre feminist politikalar, değişmez ve durağan bir kimliğe dayanmaktan vazgeçtikleri takdirde daha kapsayıcı olabilirler; bu da feminist eylem ve politikaların daha hızlı başlayabilmesini mümkün kılar.<sup>190</sup>

Feminizmin temsil politikasını yeteri kadar kapsayıcı olmadığını düşünen Butler, onun kadına ilişkin sınırlı bakış açısını şu sözleriyle ifade eder: “Özetle bu sistemde kişi,

---

<sup>185</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 48.

<sup>186</sup> Butler, **Gender Trouble**, p. 2.

<sup>187</sup> Butler, a.g.e., s. 7.

<sup>188</sup> Butler, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik**, s. 41.

<sup>189</sup> Butler, **Gender Trouble**, p. 19.

<sup>190</sup> Butler, a.g.e., s. 21.

egemen heteroseksüel çerçevede kadın işlevi gördüğü ölçüde kadındır.”<sup>191</sup> Her ne kadar feminizm, istikrarlı ve iç tutarlılığa sahip bir kadın kategorisinin çıkarları adına hareket ettiğini söylese de Butler, doğal bir iç tutarlılığa sahip böyle bir kategorinin varlığından şüphelidir. Ona göre cinsiyete dair düşünmeyi belirleyen ve içsel bir tutarlılığa sahip kadın ve erkek şeklindeki ikili cinsiyet kategorisini üreten birtakım iktidar mekanizmaları vardır. Bu bağlamda Butler, “kadın” ve “erkek” olarak ikili cinsiyet kategorisine dayanan heteroseksüelliği ve kadın ve erkek şeklindeki cinsiyet kategorilerinin iç istikrarını doğal ve zorunlu bir nedene değil de *performatif* bir iktidara bağlar.<sup>192</sup> Bu iddiasını ise *soykütüksel* bir araştırmaya dayandıracağını söyler:

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu gibi temel kategorilerin aslında iktidarın belirli bir biçimleniminin sonuçları olduğunu ortaya koymak, Foucault’nun Nietzsche’yi yeniden formüle ederek “soykütüğü” adını verdiği eleştirel yaklaşım biçimini gerektirir. Soykütüksel bir eleştiri toplumsal cinsiyetin kökenlerini, dışı arzunun iç hakikatini, gözden ırak duran sahici veya otantik cinsel kimliği aramayı reddeder. Soy kütük daha ziyade kurumların, pratiklerin, söylemlerin sonuçları olan, yaygın pek çok kaynaktan beslenen kimlik kategorilerini *köken* ve *neden* olarak andlandırmakta ne gibi siyasi hesaplar döndüğünü araştırır.<sup>193</sup>

Butler’in soykütüksel soruşturması, cinsiyetin istikrarını bozmaya ve kadın-erkek şeklindeki ikili cinsiyeti doğal, zorunlu, normal ve ideal kabul eden görüşü yerinden etmeye ve böylece zorunlu heteroseksüelliği olumsuzlamaya çalışır. Tüm bunları ise iktidar mekanizmalarının nasıl işlediğini göstererek yapmaya çalışır.<sup>194</sup>

Peki, nedir Butler’in kastettiği bu iktidar yapıları? Butler’da iktidar kavramı çok genel ve kapsamlı bir kavramdır. Onun düşünceleri bağlamında konuşursak iktidarın tek bir biçiminden söz edemeyiz. Buna göre farklı şekillerde ve bağlamlarda ortaya çıkabilen iktidarın yayımlı bir yapısı söz konusudur.<sup>195</sup> Fakat söz konusu iktidarın en önemli özellikleri üretici, düzenleyici ve disipline edici olmasıdır. Butler *Cinsiyet Belası*’nda adlı eserinde “cinsiyetin tek anlamlılığını”, “toplumsal cinsiyetin iç tutarlılığını”, hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyet için geçerli olan “ikili çerçeveyi”, “eril ve heteroseksist baskının çakışan iktidar rejimlerini pekiştirip doğallaştıran düzenleyici kurgular” olarak ifade eder.<sup>196</sup> Buradan da anlaşılıyor ki, iktidar yapıları birtakım “düzenleyici kurgular” aracılığıyla işler. Bu bakış açısına göre iktidar, çoğu zaman “ilk”, “hakiki”, “asıl”,

---

<sup>191</sup> Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 15.

<sup>192</sup> Butler, a.g.e., s. 34.

<sup>193</sup> Butler, a.g.e., s. 35.

<sup>194</sup> A.g.e., s. 90.

<sup>195</sup> Judith Butler, *Kırılğan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 66.

<sup>196</sup> Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 89.

“başlangıçtan beri var olan” , “öz” , “gerçek” , “bilimsel” gibi kavramlarla ifade edilen kurucu ve temellendirici bir kesinlik söyleminden çıkar. Söz konusu kesinlik söylemi ulusal, dini ya da etnik bir kimlik kategorisinin düzenlenmesi için geçerli olduğu gibi kadın ve erkek gibi ikili kategorilerle kadınsı, erkeksi gibi öznelerin doğal kabul edilmesi durumunda da geçerlidir. Birtakım istikrarlaştırıcı söylemler, bizim “doğal”, “verili” ve “zorunlu” olarak tanımladığımız ve algıladığımız gerçeklikleri yaratan pratikler yoluyla yürürlüğe konurlar.<sup>197</sup> Peki, bu istikrarlaştırıcı söylemler nasıl ortaya çıkar?

Feminist kuram, kadınların ezilmesinin tarihsel kökenlerini soruştururken ataerkil yasanın aslında bir inşa olduğunu, cinsiyet hiyerarşisinin esasında doğal ve zorunlu bir dayanağı olmadığını, dolayısıyla kadınların ezilmesinin, dışlanmasının ve sömürülmesinin kader olmadığını düşünmeye başlamıştır. Böylece ataerkil düzenle mücadele etmenin ve bu düzeni değiştirebilmenin mümkün olduğuna inanmıştır. Feminist teorinin ataerkil düzenin aslında zorunlu bir sistem değil, bir inşa olduğu ve bu yüzden ataerkil düzenle ve cinsiyet hiyerarşisiyle mücadele etme düşüncesi onu doğa ve kültür, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet şeklinde bir ayırım yapmaya itmiştir. Butler’ın sorgulamaya açtığı şey de feminist teorinin tam da bu varsayımlarıdır. Çünkü Butler, feminizmin sömürü ve dışlamayla mücadele edebilmek için ataerkil düzenin bir inşa olduğunu ve bu düzeni değiştirmenin mümkün olduğunu düşünürken diğer yandan doğa ve kültür, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet şeklinde bir ayırma gidip kültür ve yasa öncesi bir beden varsaymasının, onu başka bir dışlama ve sömürü alanı yaratma tehlikesiyle temel hedefi olan “kültürel mücadele” den uzaklaşma riskine bulaştırabileceğine dikkat çeker.<sup>198</sup>

Feminizmin doğa ve kültür, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayırımı onun kadın kategorisini biyolojik bir varsayıma dayandırmasının göstergeleridir. Bu anlayışa göre doğal ve biyolojik bir dişi vardır, o sonradan toplumsal olarak ikincil konumdaki “kadın” a dönüşür, yani sonuçta “cinsiyet” doğaya ya da “çiğ/ham”a tekabül ederken toplumsal cinsiyet kültüre ya da “pişmiş”e karşılık gelir.<sup>199</sup>

Butler, doğa ve kültür, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayırımlarının dayanaklarını sorgular:

---

<sup>197</sup> Chambers and Carver, **Judith Butler and Political Theory**, p. 23.

<sup>198</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 95.

<sup>199</sup> Butler, a.g.e., s. 93.

Doğanın tekil olduğunu ve söylemsellikten önce geldiğini varsayan analiz şu soruyu soramaz: Verili bir kültürel bağlamda ne, hangi amaçlarla “doğa” sayılır? İkciliğe ille de gerek var mıdır? Cinsiyet– toplumsal cinsiyet ikiciliğiyle doğa– kültür ikiciliği birbirleri içinde ve sayesinde nasıl inşa edilip doğallaştırılırlar? Hangi toplumsal cinsiyet hiyerarşilerine hizmet eder, hangi tabi kılma ilişkilerini şeyleştirirler. Bir isimlendirme olarak cinsiyetin siyasi olması, “cinsiyetin”, o en ham olması gereken isimlendirmenin başından beri “pişmiş” olduğunu gösterir ve böylece yapısalcı antropolojinin merkezi ayrımları çöker.<sup>200</sup>

Ona göre beden, toplumsal cinsiyet yorum ve anlamlarının kültürel mekânı olarak düşünüldüğü zaman bu bedenin hangi açılardan doğal ya da kültürel etkilerden bağımsız olduğu açık olmaz. “Eğer toplumsal cinsiyet, seçimin maddeselleşmesi ve maddeselin kültürle etkileşimi ise, bu durumda doğadan geriye ne kalır?” diye sorar Butler.<sup>201</sup>

Butler, feminizmdeki toplum, yasa ve söylem öncesinde bulunan ve temsil edilmeyi bekleyen bir özne varsayımını klasik liberalizmin “doğal durum hipotezi” ile ilişkilendirir ve bu hipotezin temelci bir kurgusal hikâyeye olduğunu düşünür.<sup>202</sup> Aslında dil öncesi ve toplum öncesi doğal durum diye bir şeyin olmadığını düşünen Butler, öznenin doğal durumunu varsayan iddiaları da söylemsel bir kurgu olarak görür. Buna göre dil öncesi, toplum ya da yasa öncesi ontolojik bir bütünlüğe sahip bir özne, söylem yoluyla doğallaştırılır. Doğallaştırma, toplumsallık öncesi olduğu iddia edilen insan öznelinin ontolojik bütünlüğünü inşa eder. Doğal durumdaki bu öznelin sabit, doğal bir cinsiyetleri olduğu varsayılır ve bu yolla ikili toplumsal cinsiyet davranışları doğallaştırılır, durağanlaştırılır ve güvence altına alınır. Böylece bu doğallaştırma hikâyesi sadece özneli var saymaz, “kadını” ve “erkeksi” davranış biçimlerine sahip olan “kadın”ı ve “erkek”i de varsayar. Tüm bunlar iktidarın üretici kapasitesi aracılığıyla meydana gelir. Görünüşte hukuki ve yasal sistemler, biyolojik ve sosyal normallikler olarak doğal olanı temsil ettiklerini ve yansıttıklarını iddia ederler ve bu yolla inşa edici fonksiyonlarını gizlerler. Bu genel üretme, gizleme, temsil etme, yasal statüye koyma ya da meşrulaştırma, sosyal ve yasal kategorilerin geçerliliği bağlamında anlaşılabilirlik elde etme Butler’ın cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili probleminin dayanağını oluşturur.<sup>203</sup>

Butler’ın fikirlerinden anlaşıldığı kadarıyla iktidar mekanizmaları bizim topluma ya da kendimize nasıl bakacağımızı, yani bakış açımızı yönlendirebileceği gibi aslında kurumların, pratiklerin ve söylemlerin sonuçları olan kimlik kategorilerine bir köken ya da

---

<sup>200</sup> Butler, a.g.e., s. 95.

<sup>201</sup> Judith Butler, “Variations on Sex and Gender”, **Feminism As Critique** içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 129.

<sup>202</sup> Butler, **Gender Trouble**, p. 4.

<sup>203</sup> Chambers and Carver, **Judith Butler and Political Theory**, pp. 27-28.



amaç tayin etmemizi de bize telkin edebilir ve bu yolla iktidar mekanizmaları doğallaştırmaya ve aslında tarihsel olan ve zorunsuz/olumsal olarak inşa edilen kategorileri durağanlaştırmaya hizmet etmiş olurlar.<sup>204</sup> Butler açısından egemenlik ve yasallıkla ilgili klasik liberal teorilerin geçici bir “önce”yi başlangıç noktası olarak kabul etmeleri, kurgusal bir metaforu doğal durum aracılığıyla doğaya bağlar ve inandırıcı bir iddiada bulunma aktivitesiyle doğallaştırır. Yani özne, “politika öncesi” ve “sosyal düzen öncesi” şeklindeki varsayımlarla ontolojik olarak güvence altına alınır. Doğal durum hipotezini liberal bir masal olarak niteleyen Butler açısından bu hipotezde varsayılan özneler, özgürce rıza göstererek toplumsal olanı inşa edip politikayı oluştururlar ve politik sürecin bu temelci kurgusu, özneleri oldukça gizli bir biçimde oluşturan yasal ve hukuki sistemleri güvence altına alır. Bu politik süreçler, önce var olanı temsil ediyor gibi görünürler fakat aslında temsil ettiklerini iddia ettikleri özneleri yaratırlar.<sup>205</sup> Doğallaştırma (naturalisation), içinde öznelerin inşasının gizlendiği bir yöntemi betimler ve öznenin her yöne çekilemeyen, politika öncesi ve böylece kurucu nitelikteki karakterine gönderme yapar. Bu, bir anlamda Butler’ın “temelci masal”<sup>206</sup> olarak adlandırdığı, “klasik liberalizmin hukuki yapılarının kurucusu” olan “doğal durum hipotez” ine gönderme yapan bir kavramdır. Butler “doğallaştırma” kavramını, Foucault’nun “iktidarın yasal kavramları” görüşüne başvurarak elde etmiştir. İktidarın yasal sistemleri, olumsal ve geri alınabilir olmakla birlikte, özneleri bir şekilde üretilip sonra da temsil ederler. Bu düşünce, iktidarın bilindik anlamından farklıdır. Çünkü bu tür bir iktidar, kendi işleyişinin gizlendiği bir süreç içerisinde çalışır, yani hem dışlayıcı hem de meşrulaştırıcı özne üretme politikaları, söz konusu dışlama ve üretme fonksiyonlarını doğrudan göstermezler.<sup>207</sup>

Burada iktidarın özneyi inşa etmesi, basit bir biçimde birtakım normların özneye dayatılması şeklinde olmaz. Çünkü Butler’a göre, normların özne üzerinde etkili olabilmesi için hem psişik hem de toplumsal fantezileri harekete geçirmesi gerekir. Yani imgesel bir bağlanma olmadan normların özne üzerinde etkisinin olduğu söylenemez. Çünkü Butler’a göre normlar, durağan kendilikler değildirler. Ona göre norm denen şey, fanteziler yoluyla

---

<sup>204</sup> Chambers and Carver, a.g.e., s. 22.

<sup>205</sup> A.g.e., s. 21.

<sup>206</sup> Butler, **Gender Trouble**, p. 4.

<sup>207</sup> Chambers and Carver, **Judith Butler and Political Theory**, p. 20.

idealleştirilir ve cisimleştirilir.<sup>208</sup> Bu nedenle Butler, özne ve iktidar ilişkisinin psişik boyutuyla yakından ilgilenir.

Kültürün terimleri dışında “insan gerçekliğine” gönderme yapan anlamlı bir referansın olmadığını düşünen Butler, insanı açıklamak üzere bir “ilk”, “başlangıç” ya da “doğa” gibi fikirlere başvuramaz. O, dolayısıyla insanı ve insana atfedilen özellikleri mevcut kültürel koşullar içerisinde eleştirel bir gözle değerlendirir. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik gibi kavramlarla insana içsel bir tutarlılık ya da süreklilik atfedilmesine karşıdır. Ona göre, eğer biz insanı yeniden düşünmek istiyorsak, öncelikle insanın içine doğduğu “sosyal ve psişik” koşulları yeniden düşünmemiz gerekir.<sup>209</sup> Bizden önce zaten var olan sosyal bir dünyanın içine doğduğumuzu ve bu dünyanın içinde bizden önce gelen birtakım sosyal normların olduğunu söyleyen Butler, insanın kendisinin belirlemediği koşullar içerisinde var olduğuna dikkat çeker.<sup>210</sup> Bu yüzden o, insan hakkında düşünmek için insanın içinde bulunduğu sosyal koşulları ve insanın bu koşullarla olan psişik ilişkisini incelemeyi gerekli bulur.

İnsanı dil, politika ve kültür öncesi doğal bir durum ile özdeşleştirmeyen Butler, insanı bir özne olarak inşa eden koşulların izini sürmeye çalışır. İnsana atfedilen birtakım doğal özelliklerin politik ve dilsel bir kurgu olduğunu düşünen Butler, insanı üreten birtakım anlaşılabilirlik normları olduğunu düşünür. Ona göre doğal ve verili olduğu iddia edilen cinsiyetin kendisi de bir normdur.<sup>211</sup> Bu yüzden o, toplumsal cinsiyet farklılığının nasıl ortaya çıktığını, ikiliğe dayalı heteroseksüel sistemi doğal ve zorunlu bir ilişki tarzı olarak kabul eden sistemi ve bunların normatif dayanaklarını soruşturur. Bu bağlamda feminizmin evrensel kadın kategorisinin geçerliliğini sorgular. Butler, bu geçerlilik sorgulamasını cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını tartışmaya açarak yapar ve böylece toplumsal cinsiyet farklılıklarının ne şekilde üretildiğini, kadın kavramının nasıl dışlayıcı bir kategori olarak işlev gördüğünü, normların anlaşılabilir ve anlaşılabilir kimlikleri ne şekilde ürettiğini göstermeye çalışır.

Butler’ın toplumsal cinsiyet kavramına yönelik düşüncelerini incelediğimiz zaman toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ve cinselliğe yönelik dışlayıcı söylemlerin ardında

---

<sup>208</sup> Butler, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik**, s. 171

<sup>209</sup> Butler, **Undoing Gender**, p. 14.

<sup>210</sup> Butler, a.g.e., s. 32.

<sup>211</sup> Butler, a.g.e., s. 41.

toplumsal cinsiyet normu yer aldığı anlaşılır. Çünkü Butler'ın bakış açısıyla toplumsal cinsiyet, dil öncesi ve politika öncesi var olduğu kabul edilen ikili biyolojik cinsiyet varsayımını üreten bir araçtır.<sup>212</sup> Yani toplumsal cinsiyet, düzenleyici, disipline edici ve normalleştirici bir işlev gördüğü için normatiftir. Butler'a göre, sosyal pratikler içerisinde kimi zaman örtük kimi zamansa açık bir biçimde işleyen normlar özneleri düzenlemeye ve normalleştirmeye hizmet ederler. Düzenleyici bir norm olarak işlev gören toplumsal cinsiyet, yalnızca özneleri düzenlemez ayrıca kültürel anlaşılabilirlik alanı yaratır. Dolayısıyla Butler'a göre, toplumsal cinsiyet (*gender*), düzenlemeden önce var olan bir kavram değildir, çünkü toplumsal cinsiyet denen şeyin kendisi, "kendine has düzenleyici ve disipline edici rejimini" kurar.<sup>213</sup> Butler, toplumsal cinsiyet kavramının yalnızca ikili toplumsal cinsiyet sistemi içerisinde düşünülmesini problematik görür. Çünkü ona göre böyle bir düşünce dışlayıcı sonuçlar üretir, ikili cinsiyet sistemine uymayan cinsiyet değişikliklerini görmezden gelir.<sup>214</sup> Bu da sosyal bir varlık olarak var olabilmeyi cinsiyet normları içinde kalmaya bağlı kılar. Sosyal bir varlık olmak, belirsiz olmayan, yani sosyal olarak tanımlanmış bir cinsiyet ilişkisi gerektirdiği için belirli cinsiyet normları dışında kalındığı takdirde anlamlı ve anlaşılabilir olmak imkânsız ve sorgulanır hale gelmektedir. Bu durumda cinsiyet normları dışında kalan kişilerin varlıkları tartışmalı bir hal alır.

Bu durumda Butler, toplumsal cinsiyet normunun geçerliliğini ve zorunluluğunu sorgular. Ona göre cinsiyeti doğal bir şey gibi gösteren şey, ikili cinsiyet sistemi içerisindeki tekrarlamalar ve uygulamalardır. Bu tekrara dayalı uygulamalar ikili cinsiyet sistemini idealize ettikleri gibi onu doğal bir şey gibi de gösterir.<sup>215</sup> Yani Butler'a göre, aslında cinsiyet, bir kimliğin içsel bir hakikati olamaz. Bunun da nedeni onun cinsiyet denen şeyin performatif olarak inşa edildiğini düşünmesidir. Buradan da anlaşılıyor ki Butler açısından toplumsal cinsiyete atfedilen özellikler, doğal olmaktan ziyade doğallaştırılmış özelliklerdir.<sup>216</sup> Ona göre cinsiyeti bir töz gibi yani "metafizik anlamda kendisiyle özdeş bir varlık" gibi gösteren şey "dil ve söylem oyunu" dur. Buna göre "tözel

---

<sup>212</sup> Chambers and Carver, **Judith Butler and Political Theory**, p. 29.

<sup>213</sup> Butler, **Undoing Gender**, p. 41.

<sup>214</sup> Butler, a.g.e., s. 42.

<sup>215</sup> Butler, a.g.e., s. 48.

<sup>216</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 90.

toplumsal cinsiyet grameri, erkekleri ve kadınları varsaydığı gibi onların nitelikleri olan erilliği ve dişilliği de varsayar.”<sup>217</sup>

Sonuç olarak, Butler açısından cinsiyet inşa edilmiştir. Fakat o, evrensel ataerkil hegemonya ile mücadele etmek adına bazı feministlerin iddia ettiği gibi cinsiyet ve toplumsal cinsiyet şeklinde bir ayırım yapmaz. Çünkü o, cinsiyetin inşa edildiğini iddia ederken bu inşa edilmişliğin ardında herhangi bir doğal, biyolojik, verili ya da evrensel söylem ve inşa öncesi dayanak varsaymaz. Feminist görüşlerin de bu tür varsayımlardan uzak durmasının feminizme daha faydalı olacağını düşünür. Butler, feminizmde “inşa edilmişlik” düşüncesinin önemli olduğunu söyler, fakat buradaki inşanın biyolojik ya da evrensel bir temele dayandırılmasına karşıdır. Zira ona göre feminizm, baskının evrensel bir formu olduğunu, toplumsal cinsiyet farklılıklarının doğal ya da evrensel bir dayanağının bulunduğunu iddia eden biyoloji temelli, psikanalitik ya da yapısalcı açıklamaları “feminist kuramın normatif hedefi” haline getirirse, böyle bir normatif varsayım, yeni dışlama alanları yaratabileceği için, “feminist kuramın odağını kaydıracak ve günümüzdeki somut kültürel mücadeleden uzaklaştıracaktır.”<sup>218</sup> Bu yüzden Butler, toplumsal cinsiyetin ve toplumsal cinsiyet farklılıklarının nasıl oluştuğuna dair bazı açıklamalar yapan psikanaliz ve yapısalcılığın kendi iddialarını evrensel bir “yasa”ya dayandırmalarını eleştirir ve yasa kavramını tartışmaya açar. Bu bağlamda cinsiyetin doğal bir dayanağı olmadığını, performatif olarak işleyen bir norm olduğunu ileri süren Butler, toplumsal cinsiyet imkânlarının alanını genişletmek için cinsiyetin olumsal temellerini göstermeye çalışır. Toplumsal cinsiyet farklılıklarının nasıl oluştuğunun izini sürer.

## **B. PSİKANALİTİK SÖYLEM ELEŞTİRİSİ**

Butler’ın özneye ilişkin görüşlerinden söz ederken, özne kategorisinin Butler’ın düşünceleri ekseninde birlikli ve bütünlüklü, içsel tutarlılığa ve ontolojik bütünlüğe sahip olan bir varlığa değil de dilde kurulmuş olan bir kategori olduğuna dikkat çekmiştik. Çünkü Butler, yasa öncesinde var olan ve temsil edilmeyi bekleyen tutarlı ve bütünlüklü bir özne tasavvurunun, bir beklentinin ürünü olduğunu savunmaktadır. O, bir “öz” düşüncesine de bu yüzden karşıdır. Ona göre, “Kendimizde bir “iç” özellik sandığımız şey

---

<sup>217</sup>Butler, a.g.e., s. 68.

<sup>218</sup> Butler, a.g.e., s. 95.

aslında beklentiyle ve belli bazı bedensel eylemler üzerinden ürettiğimiz bir şeydir.”<sup>219</sup> Yani performatiftir. Tekrarlara bağlı olarak doğallaştırılan “bedensel eylemler” in sonucudur. Bu yüzden Butler, kişinin “tutarlılığı” ya da “sürekliliği” gibi fikirlerin özneye anlaşılabilirlik kazandıran normatif kabuller olduğunu ileri sürer. Buna göre özne belirli bir kimlik ve normatif cinsiyet üzerinden sabit ve istikrarlı bir görünüme kavuşturulur. Butler’ın şu sözleri bunu açık bir şekilde göstermektedir:

(...) “kişi” nin “tutarlılığı” ve “sürekliliği” kişi olmanın mantıksal ya da analitik özellikleri değildir, daha ziyade toplumsal olarak tesis edilen ve sürdürülen idrak edilebilirlik normlarıdır. “Kimlik” onu istikrarlı kılan cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üzerinden güvenceye alındığı müddetçe, kişi gibi görünen, fakat kişilerin tanımlanmasını, kültürel olarak idrak edilmeyi sağlayan toplumsal cinsiyet normlarına uymayan, toplumsal cinsiyeti “tutarsız” ya da “süreksiz” olan varlıkların kültürel alanda belirmeleriyle “kişi” mefhumunun ta kendisi şüpheli bir mefhum oluverir.<sup>220</sup>

Görüldüğü gibi, Butler için toplumsal cinsiyet normlarına uymayan cinselliklerin var oluşu, kişilerin tutarlı ve sürekli özneler olarak kabul edilmelerinin sorgulanması için bir zemin hazırlar. Ayrıca söz konusu normatif olmayan cinsellikler, Butler nazarında hâkim olan ve normal kabul edilen cinsiyet ve cinsellik modelinin cinsiyetin neliğinin ve toplumsal normların insanlar ve düşünme tarzları üzerindeki etkisinin sorgulanması için önemli bir gerekçe sağlamaktadır.

Bu yüzden Butler, anlaşılabilir ve normal kabul edilmeyen cinsellikler üzerinde durur. Egemen olan heteroseksüel cinsellik sistemi içerisinde neyin normal, neyin anormal olduğunu ya da neyin anlaşılabilir, neyin anlaşılabilir olmadığını sorgulamak gerektiğini düşünür. Özneler gerçekten, tutarlı ve sürekli bireylere mi gönderme yapar? Erillğe ve dişillğe dayalı heteroseksüel cinsellik modeli neden normal ve doğal kabul edilir? Butler’ın özneye, kimliğe, cinsiyete ve cinselliğe yönelttiği bu tür sorgulamalar, onun psikanalitik eleştirilerini beraberinde getirir. Çünkü ona göre, “Psikanalitik eleştiri, normatif toplumsal cinsiyet ilişkileri matrisi içinde öznenin –ve belki töz yanılısamasının da– inşasına dair bir açıklama sunmayı başarır.”<sup>221</sup> Çünkü Butler’ın noktai nazarında “bilinçdışı” hâkim olan özne söyleminin ve cinsellik modelinin varsayımlarının yeniden düşünülmesine imkân sağlayabilir. Ayrıca bilinçdışı, Butler açısından tutarlı özne ve kimlik söyleminin ve heteroseksüel cinsellik modelinin temellerini sarsar:

---

<sup>219</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>220</sup> A.g.e., s. 66.

<sup>221</sup> A.g.e., s. 82.

Bastırılmış cinselliğin mekânı olan bilinçdışı, özne söyleminde tam da tutarlılığın imkânsızlığı olarak yeniden ortaya çıkar. Rose'un açıkça gösterdiği gibi, ayrıştırıcı bir dişil-eril ekseninde tutarlı bir cinsel kimlik inşası başarısızlığa mahkûmdur. Bastırılmış olanın kasıtsızca yeniden ortaya çıkışıyla birlikte tutarlılığın sekteye uğraması, "kimlik" in inşa edilmişliğini açığa çıkardığı gibi kimliği inşa eden yasağın etkisiz olduğunu da gözler önüne serer.<sup>222</sup>

Butler'ın burada sözünü ettiği "yasak", psikanalizde "ensest ilişki"nin yasaklayıcısı olan babaerkil yasaya gönderme yapmaktadır. "Cinsel farklılık"ın doğuşuna ve nasıl üretildiğine ilişkin psikanalitik tartışmalarda geçen "babaerkil yasa", "ensest tabusu", "arzu", "yasak" gibi kavramlar, Lacan'da ve Freud'u Lacan sonrası dönemde yeniden inceleyen Irigaray'ın çalışmalarında cinsel farklılığın nasıl inşa edildiğini açıklamak üzere kullanılmışlardır. Burada Butler'ın dikkat çekmeye çalıştığı husus, cinsel farklılıkları inşa ettiği ileri sürülen babaerkil yasanın da tutarlı bir kimlik yaratmadaki başarısızlığına yöneliktir.<sup>223</sup> Butler, cinsel farkın nasıl ortaya çıktığını, enest yasağını ve akrabalık sistemlerini açıklayan bazı psikanalitik kuramları eleştirel bir bakışla yeniden ele alır. Butler, toplumsal cinsiyet ayrımlarının ve heteroseksüel sistemin dayanaklarını ve geçerliliklerini sorgularken geniş çaplı psikanalitik konulara girer, bazı psikanalitik görüş ve kavramları eleştirdiği gibi bu görüş ve kavramlara farklı bir bakış açısı da getirir.

Toplumsal cinsiyet farklılıkları üzerinde düşünen Butler, "ben'in toplumsal cinsiyete sahip bir nitelik kazanma süreci" hakkında, görüşleri oldukça etki uyandırmış olan Freud'un iddialarını değerlendirir. Bunun yanı sıra kendi öznellik görüşünü açıklamak üzere psikanalizden istifade eder. "Melankoli", özellikle *İktidarın Psişik Yaşamı* adlı eserinde, "öznelğin psişik oluşumu"nu ve cinsiyetli ben'in oluşum sürecini açıklarken kullandığı önemli psikanalitik kavramlardan bir tanesidir. "Oedipus kompleksi" ise Butler'ın eleştirel bir tarzda ele aldığı ve hatta psikanalizdeki otoritesini yerinden etmeye teşebbüs ettiği bir kavramdır.<sup>224</sup> Sonuç olarak Butler, psikanalizle hem eleştirel hem de tasdik edici olan ilişkisi sayesinde kendi öznellik görüşünü ortaya koyar. Butler'ın Freud ve Lacan'ın cinsellik ve cinsel farklılığın oluşumu ile ilgili görüşlerine yönelttiği kimi eleştiriler, onun cinsiyetle ilgili kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Gerek Freud'un gerekse Lacan'ın sistemlerinde cinsiyetli öznelerin oluşumu ile ilgili açıklamalarda merkezi bir rol oynayan Oedipus kompleksi, Butler'ın hesaplaştığı en başta gelen konulardan bir tanesidir.

---

<sup>222</sup> A.g.e., s. 82.

<sup>223</sup> A.g.e., s. 81.

<sup>224</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 79.

## 1. Freud Eleştirisi

Freud, Oedipus kompleksine dair ilhamını, Yunan tragedyasından, özellikle Sofokles'in oyunlarından birisi olan *Oedipus Rex* [Kral Oedipus]'ten alır. Burada Sofokles, Oedipus'un trajedisini anlatır. Bu tragedyada Oedipus, istemeden babasını öldürür ve sonra da kendi annesiyle evlenerek kral olur.<sup>225</sup> Söz konusu trajedide geçen bu hikâyeden ilham alan Freud, insanın en derin bilinçaltı arzusunun babasını öldürmek ve annesiyle evlenmek olduğunu öne sürer. Oedipus kompleksi terim olarak ise anne ve baba nesnelere yönelik arzu ve düşmanlığı içine alan bir ilişkiyi ve bununla birlikte bu tür duygulara karşı koymak için oluşturulan savunmaları betimleyen bir kavramdır. Modern dönem yazarlarının çoğu, psişenin gelişiminde oedipal komplekse kurucu bir rol atfederler. Çünkü onlara göre oedipal kompleksin kurduğu ya da yapılandığı psişe, insanın zorunlu bir karakteri olur. Zaten Freud da oedipal kompleksin insan soyunun karakteri hakkındaki evrensel bir tanım olduğunu düşünüyordu. Freud, insan soyunun evrensel özelliği olarak tanımladığı Oedipus kompleksinin doğuşuyla ilgili şu hikâyeyi anlatır: Çok eski zamanlarda insanlar, ilkel göçebe topluluklar şeklinde organize olmuşlardı ve bu topluluklar içerisinde hâkimiyeti ele geçiren güçlü despotik erkek, bütün kadınları kendi tekeli altına alıyor ve diğer genç erkeklerin, kastrasyon tehdidi ile bu kadınlara erişimini yasaklıyordu. Fakat bir gün, büyüyen oğullar, hâkimiyeti elinde bulunduran babayı öldürüp diğer kadınlara erişebildiler. Fakat işledikleri bu suç, onların peşini bırakmadı. Arzu ve yasaklama arasındaki çatışma bir nesilden diğer nesile geçip durdu ve her bir bireyin içerisinde yeniden doğdu. Freud'a göre işte bu, Oedipus kompleksinin kökenidir.<sup>226</sup>

Freud'un kuramında Oedipus kompleksi, çocuğun psiko-seksüel gelişimindeki çok önemli bir aşamadır. Çünkü Freud'un görüşüne göre bütün çocukların anne ve babalarına duydukları ensest arzular, öznenin gelecek yaşamındaki cinsel yönelimini belirler. Bu kurama göre erkek çocuklarının annelerine duydukları aşk nedeniyle babalarıyla, kız çocuklarının babalarına duydukları aşk nedeniyle anneleri ile bir rekabet ilişkisi içerisine girmeleri, Freud açısından "belki de hepimizin kaderini belirleyen şeydir".<sup>227</sup> Peki, nasıl?

---

<sup>225</sup> Lloyd, a.g.e., s. 82.

<sup>226</sup> Thomson Gale, *International Dictionary of Psychoanalysis*, Macmillan Reference, USA, 2005, p. 1183-1184.

<sup>227</sup> Gale, a.g.e., s. 1184.

Freud, oedipal komplekse ilişkin açıklamalarını ilk önce erkek çocukları ile ilgili olarak yapmıştı.<sup>228</sup> Buna göre iki ile üç yaşları arasında bir çocuk, annesine yönelik bilinçsiz bir arzu duyar. Aynı zamanda babasına karşı hınç ve düşmanlık hisseder hatta onun ölmesini ister. Fakat çocuk, baba tarafından cezalandırılma korkusu (kastasyon korkusu) nedeniyle ensest arzusundan vazgeçer, kendisini ebeveynlerden birisiyle özdeşleştirir. Negatif kompleks, çocuğu kendisiyle aynı cins olan ebeveyn ile özdeşleştirmeye ve karşıt cins ebeveyne olan arzusundan vazgeçmeye götürür. Böylelikle çocuk heteroseksüelliğe adım atmış olur. Pozitif kompleks ise çocuğu karşıt cins ebeveyn ile özdeşleşmeye ve aynı cins ebeveyne duyduğu arzudan vazgeçmeye götürür. Bu vesileyle de çocuk homoseksüelliğe adım atmış olur. Freud'un bu tezi, eril yasaya (babanın yasası) yapmış olduğu vurgu ve çocuğun gelişimde annenin rolünün değerini düşürmesi dolayısıyla pek çok feminist eleştirisinin hedefi olmuştur. Fakat Butler'ın bu konudaki eleştirisi farklı bir yönde olmuştur. O, Freud'un doğal ve evrensel olarak kabul ettiği varsayımların aslında heteronormatif bir söylem tarafından inşa edildiğini göstermeye odaklanır.<sup>229</sup> Bunu Oedipus kompleksinin çözümü ile beraber ortaya çıkan özdeşleşmeleri ve Freud'un sözünü ettiği fakat ne anlama geldikleri konusunda kararsız kaldığını itiraf ettiği eril ve dişil yatkinlikleri\* sorgulayarak yapar ve şu soruları sorar:

Freud'u bile bocalatan bu birincil yatkinlikler ne olabilir acaba? Bilinçdışı bir libidinal düzenlemenin özellikleri mi? Peki Oidipal çatışmanın sonucunda kurulan çeşitli özdeşleşmeler bu yatkinliklerin her birini nasıl takviye eder veya dağıtır, çözer? "Dişillığın" hangi yanı yatkinliğe dayanır ve hangi yanı özdeşleşmenin sonucudur?<sup>230</sup>

Freud'un ne olduğunu tam olarak açıklamadığı ancak varsaydığı dişil ve eril yatkinlikler görüşü, Butler'ın kendi bakış açısından problematiktir. Butler, bu yatkinliklerin nasıl tespit edildiğini ve neye dayandıklarını soruşturur:

(...) "dişil" ya da "eril" bir yatkinliği baştan nasıl tanıyacağız? Bunu bize gösteren izler nelerdir ve "dişil" ya da "eril" bir yatkinliği heteroseksüel nesne seçiminin önkoşulu olarak ne denli varsayarız? Bir diğer deyişle, babaya duyulan arzuyu dişil bir yatkinliğin kanıtı olarak görmemizin sebebi, birincil biseksüellik koyutlmasına rağmen heteroseksüel bir arzu matrisinden yola çıkmamız olmasın?<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> A.g.e., s. 1185.

<sup>229</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 82.

\* Freud'un bebek cinselliği ile ilgili psikanalitik teorisine göre ergenlik dönemine kadar eril ve dişil arasında önemli bir fark yoktur. Bununla birlikte burada önemli olan şey, Freud'un söz konusu farkı, eril/aktif prensip ya da dişil/pasif prensip şeklinde yapmasıdır. (Pamela Thurschwell, **Sigmund Freud**, Routledge, New York and London, 2000, pp. 50-51.)

<sup>230</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 126.

<sup>231</sup> A.y.



Görüldüğü gibi Butler, Freud'un eril ve dişil yatkınlıklar şeklindeki soyutlamalarının daha başından heteroseksüel bir bakış açısından doğduğunu ima eder. Freud'un varsaydığı bu yatkınlıkların içselleştirmelerden ibaret olduğunu söyleyen Butler, Freud'un kuramından toplumsal cinsiyet ilişkilerinin içselleştirmelerden kaynaklandığı sonucuna varılabileceğini düşünür.<sup>232</sup> Bu yüzden Butler, Freud'da "toplumsal cinsiyet kimliklerinin içselleştirilmesi" ve "erilliğin ve dişilliğin başarılı bir şekilde pekiştirilmesi"nde önemli rol oynadıklarını düşündüğü "ben ideali" , "melankoli" , "yasaklama", "içselleştirme" ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi çözümler.<sup>233</sup>

Butler'ın amacı toplumsal cinsiyet oluşumunun "içselleştirilmiş özdeşleşmelerle" olan ilişkisini analiz etmektir.<sup>234</sup> Bu analizin amacının ise Butler'ın Freud'a iki yönden itiraz etmek olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi cinsiyetin oluşumunda eril ve dişil yatkınlıklar görüşünden ziyade melankolinin ve özdeşleşmenin rolünü göstererek Freud'un kuramında Freud'un zaman zaman iddia ettiği gibi erilliğin ve dişilliğin, doğuştan gelen eril ve dişil yatkınlıkların değil, heteroseksüel matrisin bir sonucu olduğunu ortaya koymaktır. Çünkü Butler açısından toplumsal cinsiyetli konumlar doğal değildirlere, bu yüzden o, bu konumların oluşumunda etkili olduğunu düşündüğü cinsel yasaklamalar tarihinin izini sürer. İkincisi ise Freud, Oedipus kompleksine ilişkin hikâyeyi ensest tabusuyla ilişkilendirirken, Butler Oedipus karmaşasını kendi bakış açısıyla yeniden yorumlayarak Freud'un hikâyesinde aslında Oedipus karmaşasının örtük olarak homoseksüelliğe karşı bir tabuya dayandığını göstermeye çalışır.<sup>235</sup>

Butler, Freud'un daha çok "benin biçimlenmesi" ve "karakter" oluşumu açısından merkezi bir rol atfettiği *melankoli*\* kavramını, heteroseksüel bir sistem içerisinde üretilen

---

<sup>232</sup> A.g.e., s. 127.

<sup>233</sup> A.g.e., s. 129.

<sup>234</sup> Butler, a.g.e., s. 127.

<sup>235</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 84-85.

\* Freud'a göre kimi insanlarda yas tutmaya sebep olan şeyler, bazı insanlarda ise melankoliyi üretirler. Yas, sevilen bir kimsenin ya da bir şeyin yerine konulan bazı soyutlamaların kaybedilmesine yönelik düzenli olarak verilen bir tepkidir. Bazı insanlarda aynı etkilenimler, yas yerine melankoliyi üretirler. (S. Freud, "Mourning and Melancholia" in **Complete Works**, Ivan Smith, y.y., 2000, 2007, 2010, p. 3041.) Melankoli, yasın patolojik versiyonudur. Melankolikler, kaybedilen nesneye karşı bilinçdışı çelişik duygular barındırırlar. Kaybedilen nesneye karşı hissettikleri çelişik duygulardan dolayı suçluluk hisseden melankolikler, kaybettikleri şeyi kendilerine katarak bu suçluluk duygusundan kendilerini korumaya çalışırlar. Hissettikleri çelişik duyguları açıklamak yerine kaybedilen nesneyle özdeşleşirler. Hatta başka bir kimsenin özelliklerini benimseyerek başka biri gibi görünebilirler. (Thurschwell, **Sigmund Freud**, p. 90).

toplumsal cinsiyetin oluşumunu anlatmak üzere kullanır.<sup>236</sup> Freud, *Ben ve İd* adlı eserinde melankoliyi, bitmemiş bir hüzünlenme süreci olarak tanımlar ve melankoliye ben'i meydana getiren özdeşleşmelerin oluşumunda merkezi bir rol atfeder. Butler, Freud'un bu görüşünü şu şekilde açıklar:

*Ben ve İd* (1923) adlı kitabında Freud, benin biçimlenmesinin başlangıçtaki yapısının yas yapısı olduğu üzerinde durur, nitekim 1917 tarihli denemesi "Yas ve Melankoli" de bu tezin ilk izlerini görebiliriz. Freud'a göre kişinin sevdiği birini kaybetme deneyiminde ben ötekiyi benin yapısına katar, ötekinin niteliklerini üstlenir ve ötekiyi sihirli taklit edimleri yoluyla "hayatta tutar". Arzulanan ve sevilen ötekinin yitimi, ötekiyi kendiliğın yapısının içinde barındırmayı hedefleyen özel bir özdeşleşme edimi vasıtasıyla giderilir.<sup>237</sup>

Melankolik özdeşleşmenin, "ben'in toplumsal cinsiyete sahip bir nitelik kazanma süreci"nde önemli bir rolü olduğunu düşünen Butler, melankolik özdeşleşme ile "toplumsal cinsiyet biçimlenmesi" arasındaki ilişkiyi şöyle kurar:

Ensest tabusunun, diğer işlevlerinin yanı sıra ben için bir aşk nesnesinin kaybına yol açtığını ve benin bu kaybı atlatmak için tabu olan arzu nesnesini içselleştirdiğini fark ettiğimizde, yitik aşkları içselleştirme sürecinin aslında toplumsal cinsiyet biçimlenmesiyle bir bağlantısı olduğu ortaya çıkıyor.<sup>238</sup>

Butler, Freud'un ben'in oluşumu ile ilgili formülasyonunda geçen sevilen bir nesnenin kaybedilmesinin ardından kaybedilen nesne ile melankolik özdeşleşme durumu ve ensest yasağı ile karşılaşan çocuğun ebeveynlerden birisi ile özdeşleşme durumu arasında bağlantı kurar. Freud'un toplumsal cinsiyetin oluşumu ile ilgili geliştirdiği formülasyonları yorumlayan Butler, buradan toplumsal cinsiyetin bir tür melankoli olduğu sonucuna ulaşır. Daha önce de belirttiğimiz gibi melankolide kaybın içselleştirilmesi\* durumu söz konusudur.<sup>239</sup> Oedipus senaryosunda da anne ve baba, aşk nesnesi olarak yasaklandığı için kayıp bir aşk nesnesi olarak içselleştirilirler. Süper egonun\* yasaklayıcı fonksiyonu, anne ve babaya duyulan arzuyu hem engeller hem de bu aşkı korumak için

---

<sup>236</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 122.

<sup>237</sup> Butler, a.g.e., ss. 122-123.

<sup>238</sup> A.g.e., s. 124

\*İçselleştirme, kaybı psişe içinde muhafaza eder; daha kesin bir ifadeyle kaybın içselleştirilmesi inkâr mekanizmasının bir parçasıdır. Eğer nesne artık dış dünyada var olamayacaksa içeride var olacaktır. Ve bu içselleştirme kaybın inkârının, kaybı köşeye sıkıştırmanın, kayıptan muzdarip olma ve kaybın farkına varma durumunun havada bırakılmasının ya da ertelenmesinin bir yolu olacaktır. (Butler, **İktidar'ın Psikik Yaşamı**, s. 128.)

<sup>239</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, ss.128-129.

\* Çocukta daha güçlü olan baba, çocuk annesine duyduğu arzudan vaz geçmediği takdirde çocuğu cezalandırmakla tehdit eder. Babanın gücünden duyulan korku, çocuğun süper egosunu, yani çocuğu yapmaması gereken şeylerden alıkoyan ve çocuk yapmaması gereken şeyleri yaptığı takdirde ise onun kendisini suçlu hissetmesini sağlayan içsel sesi oluşturur. (Thurschwell, **Sigmund Freud**, p. 48)

içsel bir mekân yaratır. Buradan hareketle Butler, toplumsal cinsiyetin bir tür melankoli olduğu sonucuna ulaşır:

Özdeşleşmeler, nesne ilişkilerinin yerine geçtikleri ve kaybın sonucu oldukları için, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi bir tür melankolidir, yasaklanmış nesnenin cinsiyeti bir yasak olarak içselleştirilir. Bu yasak, münferit olarak cinsiyetlendirilmiş kimliği ve heteroseksüel arzunun yarasını onaylar ve düzenler.<sup>240</sup>

Freud'da Oedipus karmaşası, “olumlu/pozitif” ve “olumsuz/negatif” özdeşleşme ile çözüme ulaştığından karşı cins ebeveyne duyulan aşkın yasaklanması, çocuğu ya kaybedilen ebeveynin cinsiyetiyle özdeşleşmeye ya da böyle bir özdeşleşmenin reddine yol açar.<sup>241</sup> Oedipus senaryosunda kız çocuğu da erkek çocuğu da kastrasyon korkusu yaşarlar. Freud'un teorisinde kastrasyon kompleksi denen şey, erkek çocukları için penis kaybı korkusu, kız çocukları için ise penisin yokluğunun kabul edilmesidir.<sup>242</sup> Erkek çocuklarının annelerine duydukları özel sevgiden ötürü baba tarafından hadım edilme korkusu, kız çocuklarında “penis kıskançlığı”\* denen ruhsal duruma karşılık gelir.<sup>243</sup> Görüldüğü gibi Freud'da kız ve erkek çocukları Oedipus karmaşasını farklı şekillerde yaşamaktalar. Fakat en nihayetinde bu karmaşanın temelinde Babanın güç, yetkinlik ve otoritesinin yerleştirildiği söylenebilir. Özellikle erkek çocuğunun yaşadığı Oedipus karmaşası göz önünde bulundurulduğunda babadan gelen yasağın çocuğun arzusuna yön verdiği açıkça görülmektedir. Eril ve dişil konumlarının yasak ve tehdit yoluyla pekiştirilmesi, Butler'a göre heteroseksüel bir matrise dayanmaktadır. Butler, bu heteroseksüelliğin sadece ensesti yasaklamadığını, onun bundan önce homoseksüelliği yasaklayarak üretildiğini düşünür. Oedipus senaryosunda ensest yasağı öne çıkarılmasına rağmen bir başka noktaya daha dikkat çekerek bu senaryoda ensest dışında yasaklanan bir başka şeyin de eşcinsellik

---

<sup>240</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 129.

<sup>241</sup> Butler, a.g.e., s. 129.

<sup>242</sup> Thurschwell, **Sigmund Freud**, p.57.

\* Kız çocukları, fallik dönemde (3-5 yaş arası) annelerine hayranlık duyarlar. Bu yüzden annelerinin hoşuna gidecek davranışlarda bulunmaya çalışırlar. Fakat diğer yandan penise sahip olmamalarından annelerini sorumlu tutarlar ve bu yüzden annelerine düşmanlık beslerler. Freud'da göre kız çocuğunu babasına iten şey, kendisinin ve annesinin penise sahip olmamasıdır. Penise sahip olmasından ötürü babaya yönelen kız çocuğu, annesini rakip olarak görmeye başlar (Dursun Gökdağ, **Aile Psikolojisi ve Eğitimi**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2002, s. 105).

<sup>243</sup> Dursun Gökdağ, **Aile Psikolojisi ve Eğitimi**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2002, s. 105.

olduğunu düşünür. Yani ona göre ensest yasağı, heteroseksüel arzu matrisinden hareket ettiğinden eşcinselliğin yasaklanmasını daha baştan varsayar.<sup>244</sup>

Butler'a göre Freud'un psiko-seksüel gelişim ile ilgili görüşleri, en temelde homoseksüelliğin yasaklanmasına dayanmaktadır. Çünkü Butler nezdinde Freud'un bir yandan çocuğun ilksel biseksüel yatkınlıkları olduğunu varsayarken,<sup>245</sup> diğer yandan "biseksüellik, iki heteroseksüel arzunun tek bir ruhta aynı anda var olmasıdır" şeklinde bir açıklama yapması bütünüyle problematik bir durum olarak ortaya çıkar. Butler'a göre bu durum, Freud'un, varsaydığı birincil biseksüel yatkınlıkları, "eril ve dişil olarak sınıflandırıp" sonra da onları heteroseksüel hedeflere yönelttiğini gösterir. Buna göre Freud'un Oedipus senaryosunda eril yatkınlık asla bir cinsel aşk nesnesi olarak babaya yönelmiyordur, aynı şekilde dişil yatkınlık da anneye yönelmiyordur. Bu da Butler'ın Freud'un çocuğun psikoseksüel gelişimi ile ilgili kuramında çocuğa yasaklanan şeyin sadece ensest değil, aynı zamanda Oedipus süreci öncesinde varsayılan biseksüellik olduğunu düşünmesine yol açar.<sup>246</sup>

Butler'a göre toplumsal cinsiyeti heteroseksüel bir matrise dayandıran Freud, kültürel bir mantığı dile getirmektedir:

Burada Freud, toplumsal cinsiyetin heteroseksüel konumlanışa göre elde edilip istikrar kazandığı ve heteroseksüelliğe yönelik tehditlerin toplumsal cinsiyetin kendisine de yöneldiği bir kültürel mantığı dile getirmektedir. Toplumsal cinsiyetin kuruluşundaki heteroseksüel matrisin geçerliliği yalnızca Freud'un metninde değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet kaygısını barındıran gündelik biçimlerde ve bu matrisi içine alan yaşamın kültürel biçimlerinde bulunur. Dolayısıyla bir kadındaki eşcinsel arzu korkusu, kadınlığını kaybetme, kadın olmama, artık uygun bir kadın olmama, erkek olmadığı halde erkeğe benzeyerek bir şekilde tiksindirici olma paniğine neden olur. Ya da bir erkekteki eşcinsel arzunun verdiği dehşet, dişil olmak, dişilleşmiş olmak, artık uygun bir erkek olmamak, erkeklikten "düşmüş" olmak ya da bir anlamda ucube gibi görülen ya da tiksiniilen bir figür olmak anlamına gelebilir.<sup>247</sup>

Görüldüğü gibi Butler, Freud'un heteroseksüel matrise dayalı düşüncelerinin heteroseksüel bakış açısının egemen olduğu kültürel bir mantığı ve gündelik yaşamı bir bakıma dile getirdiğini düşünür. Bu bağlamda Butler'ın Freud yorumlaması, bir anlamda heteroseksüelliğin hâkim olduğu, homoseksüelliğin ise aşağılandığı kültürel bir mantığa, bakış açısı ya da söyleme yönelik bir eleştiri olarak okunabilir. Freud'da kız çocuğunun babasına duyduğu arzuyu, babasının yerini alacak başka bir nesneye yönlendirmesi için

---

<sup>244</sup> Butler, **İktidar'ın Psikik Yaşamı**, s. 129.

<sup>245</sup> Sigmund, Freud, **Ben ve İd**, **Complete Works** içinde, ed. Ivan Smith, y.y., 1923, p. 3967.

<sup>246</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, ss. 125-126.

<sup>247</sup> Butler, **İktidar'ın Psikik Yaşamı**, s. 129.

annesine duyduğu sevgiyi inkâr etmesi gerekir. Yani, Butler'ın yorumuyla, “Kız çocuğunun yapması gereken, eşcinsel sevgisini ikame niteliğindeki dişil bir figüre aktarmak değil, eşcinsel bağıllık ihtimalini reddetmektir.” Yine Butler'a göre Freud'un mantığı içerisinde erkek olmak da dişillığın inkârını gerektirir. Butler'a göre, “Aslında dişile duyulan arzu bu inkârın etkisi altındadır: Erkek asla olamayacağı kadını ister. O asla kadın olup kendisini mahçup duruma düşürmeyecektir; dolayısıyla onu ister.” Butler, Freud'un kuramında Oedipus kompleksinin eşcinsel bir arzu ya da aşk olanağının reddiyle başladığını düşünür: “Freud bunu açıkça savunmasa da eşcinsellik tabusunun ensest tabusundan *önce gelmesi* akla yatkındır; çünkü eşcinsellik tabusu Oidipal kompleksi mümkün kılan heteroseksüel ‘yatkınlıkları’ yaratır.”<sup>248</sup> Heteroseksüel amaçlarla Oedipal senaryoya adım atan erkek ya da kız çocuğu, Butler açısından onları birbirinden ayrı iki cinsel yöne yönelten yasaklara çoktan maruz kalmışlardır. Bu anlamda Butler'a göre toplumsal cinsiyet kimliği, “eşcinsellik tabusunun devamlı uygulanması yoluyla inşa edilir ve sürdürülür; tabu hem bedenin münferit cinsiyet kategorilerine uygun olarak stilize edilmesinde, hem de cinsel arzunun üretimi ve ‘yatkınlığında’ rol oynar.”<sup>249</sup>

Butler'ın eşcinsel tabusu ve “yatkınlık” fikri arasında kurduğu ilişkiye göre “yatkınlıklar” cinsel yasaklama tarihinin ürettiği bir şeydir. Yani Butler'a göre yasaklayıcı yasa, cinselliği “yatkınlıklar” fikri etrafında üretmektedir. Buna göre toplumsal cinsiyetin oluşumunu, eril ve dişil yatkınlıklar şeklindeki koyutlamalarla açıklayan bir anlatı, Butler tarafından başka anlatıları devre dışı bırakmak isteyen bir “yasağın kendi kendini güçlendirme taktiği” olarak yorumlanır. Yine Butler'ın görüşü açısından, temelini yasaklayıcı yasa düşüncesine bağlayan bir anlatı içerisinde yasa, yalnızca bastırıldığını ve yönlendirdiğini iddia ettiği yatkınlıkları, aslında üretmiş olduğunu açığa çıkaracak bir soy kütüğünü gizleme işlevi görür.<sup>250</sup>

Butler'a göre Freud'da cinsel hayatın temeli olan yatkınlıklar görüşü, “heteroseksüelliği üretilip düzenleyen bir yasanın etkileridir.” Freud'un anlatımında başlangıçta eşcinsel olan libidinal arzu daha sonra yasağın etkisiyle heteroseksüel bir tarafa yönlendirilmiştir. Butler, cinselliğin gelişimi ile ilgili ileri sürülen bu anlatıda cinsel yatkınlıkların “söylemsellik öncesi” , “zamansal olarak birincil” , “ontolojik olarak

---

<sup>248</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, ss. 130-131.

<sup>249</sup> Butler, a.g.e., s. 130.

<sup>250</sup> A.g.e., s. 131.

münferit” , dil ve kültür öncesi bir konuma yerleştirildiğini düşünür. Burada baskıcı yasa, heteroseksüelliği üreten bir söylem yasası olarak nelerin konuşulup nelerin konuşulamayacağına ya da neyin meşru kabul edilip neyin meşru kabul edilemeyeceğine karar veren bir merci işlevi görür.<sup>251</sup>

Görüldüğü gibi Butler, eril ve dişillik ile ilgili görüşlerini Freud’un aksine bireylerdeki doğal yatkınlıklar olarak iddia etmek yerine, onların özdeşleşmenin sonuçları olduğunu göstermeye çalışır. Özdeşleşme, bir bireyin kendi kimliğini başka bir kimsenin ya da başka bir şeyin özelliklerinden kazanması sürecine gönderme yapar. Freud’da bunun yollarından birisi, ‘içe atma’dır. Yani bir kimsenin dışarıdaki bir nesneyi muhafaza etmek için kendi benliğine katmasıdır. İçe atma, burada kayba verilen bir tepkidir.<sup>252</sup> Freud’da kayba verilen iki tür tepki göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi yas, diğeri ise melankolidir. Yas, sevilen bir nesnenin –bu nesne sevilen bir kimse, bir ideal ya da bir vatan olabilir– kaybedilmesi durumunda meydana gelir. Bu durumda özne, kaybını kabullenir ve yeni bir duygusal bağlılık oluşturabilir. Fakat melankolide durum daha farklıdır. Melankolik kişi, yaşadığı kaybın etkisinden kurtulamaz, bunun yerine kaybettiği nesneyi kendi benine dâhil eder, onun belli özelliklerini üstlenerek onunla özdeşleşir. Yas, kayba verilen normal bir tepki olarak kabul edilirken melankolik özne, kaybettiğini kabullenemediğinden melankoli kayba verilen patolojik bir tepki olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Freud zaman içerisinde düşüncesini değiştirmiş ve melankoli artık patolojik bir tepki olarak görülmemiştir. Bu durumda yas da melankoliye dâhil edildi. Freud’un melankoli ile ilgili teorisinde bizi ilgilendiren nokta, ben’in melankolik olarak oluştuğunu, yani özdeşleşmenin bir sonucu olduğunu ileri sürmesidir. Burada Butler’in ilgilendiği nokta ise cinsiyet özdeşleşmesidir. O, melankolik olarak oluşmuş cinsiyet özdeşleşmesinden, kaybedilen aşkların içselleştirilmesi ve içselleştirilerek sürdürülmesinden söz ederken sadece ben ya da egonun değil, öznenin cinsel olarak konumlandırılmasının da melankolik olarak oluşturulduğuna dikkat çekmek ister. Çünkü ona göre çocuk, Oedipal döneme ulaştığında yasaklama tarafından farklı cinsel yönlere yöneltir.<sup>253</sup> Oedipal dönem, erkek çocuğunun arzu nesnesi olarak kaybettiği babası ile kız çocuğunun ise arzu nesnesi olarak kaybettiği annesi ile özdeşleşmesi ile çözüme kavuşur. Her iki durumda da hemcins

---

<sup>251</sup> A.g.e., s. 132

<sup>252</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 83.

<sup>253</sup> Lloyd, a.g.e., ss. 83-84.

ebeveyne yönelik kaybedilmiş arzu, ben içerisine melankolik olarak yerleştirilir. Böylece ilksel homoseksüel arzunun inkârı ile heteroseksüel arzuya yönelim gerçekleşir. Bu açıdan Butler, heteroseksüelliğin melankolik bir yapı olduğunu ileri sürer.<sup>254</sup> Yine bu bağlamda Butler, Freud'un ensest tabusuna dayandırdığı Oedipus kompleksinin öncelikli ve örtük olarak homoseksüellik tabusuna dayandığı yorumunu yapar. Bu yüzden o Freud'un Oedipal sahne öncesindeki hemcins arzunun kaybı üzerine konuşmaması nedeniyle Freud tarafından anlatılan psikanalitik arzu hikâyesinin tamamlanmamış olduğunu düşünür.<sup>255</sup>

## 2. Lacan Eleştirisi

Öznelliğe ve cinselliğe dair yaptığı psikanalitik açıklamalar bakımından Butler'ın ele aldığı bir diğer isim de Lacan'dır. Lacan'ın psikanalitik teorisi daha çok, yaptığı Freud okumalarından kaynaklanır. Freud'un merkezi temaları olan "bilinçaltı/bilinçdışı" ve "cinsellik", Lacan tarafından dil bağlamında yeniden kavramsallaştırılır. "Sembolik düzen", Lacan'ın söyleminde öne çıkan bir kavramdır. O, bu kavram ile dilsel alana gönderme yapar. Lacan'da sembolik ile kastedilen şey, "çocuğun en önemli yasağı olan, annesine karşı cinsel bir arzu duymaması gerektiğinin baba tarafından ona bildirilmesidir. Lacan'a göre bu, dil aracılığıyla olur."<sup>256</sup> Lacan'ın sisteminde, dilin öznenen bağımsız işleyişi ve simgesel yapıların insan üzerinde belirleyiciliği söz konusudur.<sup>257</sup> Onun formülasyonuna göre Baba adı, hem yasa koyucu hem de cezalandırıcı bir otoritenin sembolüdür. Aslında Baba adının, çocuğun arzusuna kısıtlamalar getiren, yasanın ihlâli durumunda hadımla cezalandırma tehdidinde bulunan bütün etkenleri temsil ettiği söylenebilir.<sup>258</sup> Çocuğun Babanın adı ile yani yasayla karşılaşması Oedipal dönemde gerçekleşir. Bu dönemde gerçekleşen Oedipus kompleksi, öznenin sembolik düzene girmesini sağlar.<sup>259</sup> Oedipus aracılığıyla annesiyle hayali bir özdeşleşme döneminde olan çocuk, simgesel sisteme geçer ve böylece özne meydana gelir.<sup>260</sup> Özne olmak, önceden organize edilmiş toplumsal simge sistemine girerek bir kültürel topluluğun toplumsal üyesi

---

<sup>254</sup> A.g.e., s. 85.

<sup>255</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 130.

<sup>256</sup> Nami Başer, **Lacan**, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 96.

<sup>257</sup> Jacques Lacan, **Fallus'un Anlamı**, çev. Saffet Murat Tura, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s. 8.

<sup>258</sup> Malcolm, Bowie, **Lacan**, çev. V. Pekel Şenel, Dost Kitabevi, Ankara, 2007, s. 107.

<sup>259</sup> Başer, **Lacan**, s. 64

<sup>260</sup> Saffet Murat Tura, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, Kanat Kitap, İstanbul, 2012, ss. 181-183.

olmak anlamına gelir.<sup>261</sup> Tıpkı Freud gibi Lacan da Oedipal dönemi, cinselliğin geliştiği dönem olarak görür. Freud'dan farklı olarak o, bu dönemi ayrıca dil ediniminin ortaya çıktığı bir dönem olarak kabul eder.<sup>262</sup>

Lacan'ın psikanalizi, cinsel kimliğin edinilmesinde Oedipal kompleksine merkezi bir rol atfeder. Freud gibi Lacan'ın teorisinde de Oedipus kompleksi psiko-seksüel gelişimin evrensel formu olarak ileri sürülür.<sup>263</sup> Lacan, Oedipus kompleksine ilk kez 1938 yılında aile üzerine yazdığı bir makalede gönderme yapar. Onun Oedipus kompleksi ile ilgili düşünceleri Freud'un düşüncelerinden çok farklı olmamakla birlikte özgün bir tarafa da sahiptir. Oedipus kompleksiyle ilgili Lacan'ın düşüncelerinin orijinal yanı, onun birtakım antropolojik çalışmaların etkisiyle tarihsel ve kültürel göreceliliğe yapmış olduğu vurgudur. 1950'li yıllarda Lacan, Oedipus kompleksiyle ilgili olarak özgün düşüncelerini geliştirmeye başlar. Oedipus kompleksinin bilinçaltındaki merkezi bir kompleks olduğunu düşünmesi bakımından Freud'un izinden gitmesine rağmen birkaç önemli noktada Freud'dan ayrılmaya başlar. Bu ayrılma noktalarından en önemlisi, öznenin (erkek ya da kız) daima anneyi arzulaması, babayı da daima rakip olarak görmesidir.<sup>264</sup>

Lacancı açıklamada çocuk Baba'nın Yasa'sına boyun eğer ve annesine duyduğu ensest arzudan vazgeçer. Yani, enseste karşı babanın yasasını kabul eder. Burada Baba'nın Yasa'sı, kültür ile doğa arasındaki bir eşik konumundadır\* ve buna göre birey, ensest ilişkilerden alıkonur. Lacan, ensest tabusu hakkında konuştuğu zaman cinsiyete ve bireyleşmeye temel teşkil eden bir grup dilsel yasadan söz ediyor demektir. Dilsel yapı ile gerçekleşen bilinçdışı özdeşleşme, kurucu babanın yasasına (Yasa) olduğu gibi kültüre bağlanmayı da ortaya çıkarır.<sup>265</sup> Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinden ve yapısalcı

---

<sup>261</sup> Tura, a.g.e., s. 177.

<sup>262</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 88.

<sup>263</sup> Dorothy Leland, "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", **Hypatia**, Vol. 3, no. 3, Winter 1989, p. 83.

<sup>264</sup> Dylan Evans, **An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis**, Routledge, London and New York, 1996, pp. 130-131.

\* Baba, çocuğu annesinden ayırarak çocuğu kastrasyona uğratar (hadım eder). Bu kastrasyon, bir kimsenin tamamen kendisi olabilmesi için sembolik düzene, kültüre ve medeniyete ulaşabilmesi için ödemesi gereken bir bedeldir. Yani Oedipus karmaşasının çözümü özneye bir isim, ailesel bir grup içerisinde bir yer verilmesini sağlayarak özneyi özgürleştirir. Onun kültürün, dilin ve medeniyetin dünyasına girmesini sağlayarak benliğinin farkına varmasına ön ayak olur. (Daha ayrıntılı açıklama için bkz. Anika Lamaire, **Jacques Lacan**, Routledge and Kegan, London, 1977, p. 83.)

<sup>265</sup> Sara Beardsworth, **Julia Kristeva**, State University of New York Press, Albany, 2004, p. 27.



dilbilimden oldukça etkilenen<sup>266</sup> Lacan, ensest tabusunu kültürü başlatan ve sembolüğü kuran evrensel bir yasa olarak kabul eder. Yani ensest tabusunu, klasik yapısalcı tarzda belirleyici bir yapı olarak anlar.<sup>267</sup>

Yukarıda Lacan'ın her ne kadar Freud'dun izinden gitse bile, yine de ondan ayrıldığı bazı noktaların olduğuna değinmiştik. Bu bağlamda Lacan'ın Freud'dan ayrıldığı bir başka nokta daha vardır. Buna göre Freud, bir dereceye kadar psişik cinsiyet farkı ile anatomik cinsiyet farkını ilişkilendirmeye çalışsa da Lacan, böyle bir bağlantı kurmaya çalışmaz, daha çok cinsiyetli bedenlerin dil içinde nasıl belirtildiğiyle ilgilenir. Bu yüzden o, fallus hakkında konuşur. Fallus, bir organ (penis) değildir, sembolik düzen içerisindeki ayrıcalıklı bir gösterendir.<sup>268</sup> Arzunun\* gösterenidir. Arzu ise daima bir eksiklikle ilişkilidir. Yani fallus, eksikliğin gösterenidir.<sup>269</sup> İlk olarak Freud'un *Rüyaların Yorumu* adlı eserinde başvurduğu fallus kavramı, Lacan'da anlamı başlatan fakat kendisi belirtme zincirinin bir sonucu olmayan öncelikli gösteren olarak düşünülür.<sup>270</sup>

Çocuk, fallus simgesi ile Oedipus sürecinde karşılaşır. Oedipus karmaşası/kompleksinde çocuk, ilk kez annenin söyleminde simgesel baba/simgesel yasa ile karşılaşır. “Bu yasa, ailenin temeli olan ensest yasağı yasasıdır.”<sup>271</sup> Çocukta Oedipus döneminin başlangıcı Ayna evresine dayanır. Başka bir deyişle, Ayna evresinin Oedipus

---

<sup>266</sup> Lacan, **Fallus'un Anlamı**, s. 8.

<sup>267</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 89.

<sup>268</sup> Lloyd, a.g.e., s. 89.

\*Lacan'da arzu kavramı ne ihtiyaçla ne de içgüdü ile ilişkilidir. Lacan, arzu kavramı ile doğal bir şeye gönderme yapmaz. (Nami Başer, “Bir Psikoz Yorumcusu olarak Lacan”, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara 2004, içinde s.97.) Malcolm Bowie, Lacan'ın arzu kavramını, “ölen ihtiyaçtan sonra hayatta kalan ‘mutlak yoksunluk etkisi’nin bir başka adı” olarak tarif eder. (Malcolm Bowie, **Lacan**, Ankara, 2007, s. 133.) Arzu, ne doğadır ne de içgüdüdür. Sürekli olarak arzunun peşinden koşturana devinimi sağlayan şey, ‘öteki’dir. Öteki, arzu nesnelere arasında duran, bu nesnelere istikrarsızlaştıran ve “arzunun hedefini sürekli yerinden oynatarak arzuyu doyumsuz kılan şeydir. Dil, arzunun yeri yurdu-arzunun üretim ve dönüşümünün, her tür uyarının başlat mekanizması-olduğu için, öteki'nin kendine biçtiği hareket sahası da dildir” (Bowie, a.g.e., s. 85). Buna göre arzu, belli bir noktada doyuma ulaşacak bir şey değildir. Çünkü yakalanmak istenen şey arzunun kendisidir. Zizek, arzunun bu özelliğini, Zenon'un Aşil-kaplumbağa paradoksu ile açıklar: “Söz konusu paradoks, özne ile arzusunun hiçbir zaman yakalanamayacak olan nesne-nedeni arasındaki ilişkiyi sahnelemektedir. Nesne-neden her zaman elden kaçırlılır; tek yapabileceğimiz onu bir daire içine almaktır. Kısacası, Zenon'un bu paradoksunun topolojisi, onu elde etmek için ne yaparsak yapalım elimizden kaçan, arzu nesnesinin paradoksal topolojisidir” (Slavoj Zizek, **Yamuk Bakmak**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 17).

<sup>269</sup> Julia Kristeva, **The Sense And Non-Sense Of Revolt**, trans. Jeanine Herman, Columbia University Press, New York, 2000, p. 73.

<sup>270</sup> Judith Butler, “Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary”, **differences: A Journal Of Feminist Cultural Studies**, The Phallus Issue, Vol. 4, Spring 1992, s. 136

<sup>271</sup> Tura, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, s. 186.

sürecinin başlangıcına temel teşkil ettiği söylenebilir.<sup>272</sup> Oedipus sürecinin sonunda simgesel ve kültüre adım atan çocuk, Ayna evresinde ise henüz simgesel olanla karşılaşmamıştır ve annesiyle dolaysız bir ikili ilişki yaşamaktadır. Ayna evresinde “çocuk, annesiyle bütünleşmeyi arzular. Annesiyle bütünleşmeyi, annesinin her şeyi olmayı, annesinin arzuladığı şey olmayı, annesinin arzusunun nesnesi olmayı arzular.” Böylece çocuk, “tüm rahatsız eden uyaranlardan uzak, mutlak tatmin durumunun devinimsiz hazzına ulaşacaktır.” Çocuğun ayna evresindeki bu arzusu, annesinin eksiklik duyduğu şey yani fallus “olmak”tır. Lacan, annenin eksiklik duyduğu, çocuğun ise tamamlamayı istediği bu şeyi “fallus” olarak adlandırır. Fakat çocuğun ayna evresinde henüz simgesel olan ile karşılaşmadığı düşünülürse çocuğun olmayı arzuladığı şey, yani fallus, geriye dönük olarak yapılan bir simgeselleştirme olarak anlaşılmalıdır. Çocuğun Oedipus sürecine girmesiyle birlikte, ayna evresindeki henüz simgeselleşmemiş olan arzusu simgesel hale gelir. Oedipus döneminde yasakla ya da yasayla karşılaşan çocuğun annesine olan kökensele arzusu, annesi için “fallus olmak” şeklinde bilinçdışı kodlanır.<sup>273</sup> Yani “çocuk annesi için her şey olma arzusunu sonradan, simgenin düzenine girdiği zaman fallus göstereni ile işaret eder.”<sup>274</sup> Görüldüğü gibi fallus simgesi, Oedipus sürecinde Babanın Adı, yani sembolik yasa/yasak ile karşılaşma sonucu ortaya çıkar. Fallus, böylelikle anne ile çocuk arasındaki hayali bütünlüğü yıkan Babanın Adının, yani yasağın neden olduğu kökensele kaybı işaret eder. Peki, çocuğun kökensele kaybı ya da ya da kökensele bastırma neden “fallus” simgesi ile karşılanmaktadır. Saffet Murat Tura, bunun nedenini şu şekilde açıklamaktadır:

Peki, kökensele bastırmada çocuğun arzusu neden fallus simgesiyle kodlanmaktadır? Bu tamamen ataerkil, hatta fallus merkezci kültürel yapımızdan ve kültürel bir kurum olan ailenin ensest yasağının yasası ile düzenlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çocuğun ilkel yaşantılanması sadece narsistik doyumuna, Nirvana’ya yöneliktir. Onun annesiyle bir bütün olma arzusu bu eksiksizliğe yönelmiştir. Oysa biyolojik früstasyonlarının Babanın Adı ile devreye giren simgeleştirmeler sayesinde kodlarken, temel arzusunun karşısına dikilen yasak tamamen ensest yasağıdır, özünde cinsel bir yasaktır. Böylece çocuk Babanın Yasası ile yasaklanan ilk saf deneyimini retroaktif olarak annenin eksikliği olan ve eksiksizliği egemenliği temsil eden fallus simgesi ile kodlar. Babanın Adı’nın devreye girmesiyle çocuğun arzusu anne için fallus olmak biçimini alırken, yine Babanın Yasası nedeniyle aynı anda bilinçdışı bir arzu haline gelir.<sup>275</sup>

Oedipus süreciyle beraber kültürel dünyaya adım atan ve toplumsal bir özne haline gelen birey, bastırdığı bilinçdışı arzusunu, kültürün dünyasındaki hayali özdeşleşmelerle

---

<sup>272</sup> Tura, a.g.e., s. 182

<sup>273</sup> A.g.e., s. 183.

<sup>274</sup> A.g.e., s. 185.

<sup>275</sup> A.g.e., ss. 196-197

tatmin etmeye çalışacak fakat bilinçdışı arzu asla doyurulamayacağı için sürekli yeni bir hayali özdeşleşmenin peşine takılacaktır. “Kültürel insanın temel dramı ve çelişkisi budur işte. Ardında bıraktığını ileride arayacak, toplumsallaşmanın ilk adımı ile yitirdiğini (yani narsistik bütünlüğünü) toplumsallaşma sürecinde kapatmaya çalışacaktır. İşte bizi kültürel dünyada yol almaya iten nostaljinin, eksiklik duygusunun temeli budur.”<sup>276</sup> İnsanın bilinçdışı bastırılmış arzusu, hiçbir zaman tatmin olamayacağı için insan kültür içinde sürekli yeni bir şeyin peşinden koşar. Doktor olmak ister, baba olmak ister, kitap yazmak ister, vs.<sup>277</sup> Bu yüzden öznenin kültür içerisindeki kovalamacaları hiçbir zaman son bulmaz.

Oedipus ile birlikte ensest yasağı ile karşılaşan çocuk, yalnızca kültürel dünyaya adım atmış olmaz, bunun yanı sıra ilk kez kültürel cinsel kimliğini de edinmiş olur. Görüldüğü gibi Lacan’da bu kimlik, biyolojik organ farklılığında özetlenemez.<sup>278</sup> Ailenin söylemi sayesinde Babanın yasası, yani ensest yasağı ile karşılaşan çocuğun ilk Ben’ini böylelikle Babanın yasası karşısında aile içinde belirlenen konumu oluşturur. Bu durumda bireyin ilk kimliği cinsel bir kimlik olur. Bu da gösteriyor ki, Lacan’da bireyin ilk cinsel kimliğinin belirlenmesinde biyolojik etkenler değil, kültürel etkenler söz konusudur.<sup>279</sup> Fallus karşısında alınan konum, bireyin kültürel cinsel kimliğini belirlemiş olur. “Çünkü insanda eksik olan, mitik bir eksiksizliğin simgesi fallustur. Çünkü Baba, Ana-Oğul ilişkisine bir yasaklayıcı olarak girmekle, çocuğun sahip olduğu organın sadece penis olduğunu (hatta kız çocuk için bir penis bile olmadığını), yani fallus olmadığını” gösterir. Yani Baba, çocuğun ensest yasağına tabi olduğunu gösterir. Bu da çocuğa ilk kültürel cinsel kimliğini verir. Çocuk, bu vesileyle annesinin eksiklik duyduğu şeye (fallusa) sadece Babanın sahip olduğunu öğrenir. Böylece simgesel kastrasyonla kültürel bir özneye dönüşen insan yavrusu için artık annenin eksiği olan şey, yani fallus olmak mümkün değildir. Çünkü fallusa yalnızca Baba sahiptir. Onun için bundan böyle iki alternatif vardır: fallusa “sahip olmak” ya da “sahip olmamak”tır.<sup>280</sup>

Lacan’ın fallik gösteren (fallus) varsayımı, öznenin cinsel farklılık ilişkisi içerisinde bir konum benimsemesini sağlar. Böyle bir konum belirleme ise öznenin fallus ile ilişkisinin standartlaştırmasını mümkün kılar. Buna göre fallusun sağlayıcısı konumunda

---

<sup>276</sup> A.g.e., s. 197.

<sup>277</sup> A.g.e., s. 201

<sup>278</sup> A.g.e., s. 204.

<sup>279</sup> A.g.e., ss. 205-206.

<sup>280</sup> A.g.e., ss. 204-205.

olan kişi, erkeksi konumda olurken fallusun alıcısı konumunda olan kişi ise kadını konumda olmaktadır. Burada Lacan'ın cinsel organ olarak penis ile cinsel arzunun göstereni olarak fallus ayrımı önemlidir. Bu formülasyona göre penise sahip olmak, fallusa sahip olmayı garantilemez. Örneğin biyolojik olarak erkeksi biri, fallusa sahip olmamakla özdeşleştirilebilir. Buna göre penis, gereksinim duyabildiği sürece fallustur.<sup>281</sup> Bu yüzden Lacan, cinsiyetli öznelliğin (kadını ya da erkeksi) edinimi hakkında konuşurken “fallus olmak” ve “fallusa sahip olmak” ilişkisi hakkında konuşur. Fallus olmak kadın olmak anlamına gelirken, fallusa sahip olmak ise erkek olmak anlamına gelir. Görüldüğü gibi Lacan'ın sisteminde “arzunun göstereni”<sup>282</sup> olarak fallus, cinsiyetleri ayıran bir terimdir. Fallus ile olan ilişki, Oedipus kompleksinin çözülmesinin bir sonucudur.<sup>283</sup> Oedipus kompleksi, Lacan'ın formülasyonunda iki alternatife dayalı –fallus olmak ya da olmamak ve fallusa sahip olmak ya da sahip olmamak– diyalektik bir yapıdan oluşur.<sup>284</sup>

Butler'ın Lacan'ı eleştirdiği temel noktalardan birisi, Lacan'ın fallusa sahip olmak ve fallus olmak şeklinde yaptığı ayrımıdır.<sup>285</sup> Lacan'ın öznenin oluşumu ile ilgili açıklamalarına baktığımız zaman “eksiklik” ve bölünmüşlük” kavramlarının öne çıktığını görürüz. Pek çok psikanaliste olduğu gibi Lacan'da da kendi kendine yeten bir özne tasavvuru görmek oldukça zordur. Lacan, “The Formations Of the Unconscious” adlı seminerinde insan öznesini temelden bölünmüş olarak tanımlar. Lacan'a göre özne terimi ne insana, ne insan varlığına ne de bölünmez psikolojik bütünlüğe sahip bir bireye gönderme yapar. Lacan'ın öznesi, bilginin bütünlük öznesi değildir. Onun özne tasavvuru, bütünlüklü bir özne olmaktan ziyade bölünmüş, tutarsız, tamamlanmamış ve kesintilidir.<sup>286</sup> Lacan'ın öznesi, ancak ötekiyle özdeşleşerek bir anlama sahip olabilir. Yani özne, kendi kendine yeterli olmadığı için ötekine gereksinim duyar.<sup>287</sup>

---

<sup>281</sup> Huguette Glowinski – Zita M. Marks and Sara Murphy, **A Compendium of Lacanian Terms**, Free Assosiation Books, London and New York, 2001, p. 138.

<sup>282</sup> J. Laplace and J.-B. Pontalis, **The Language Of Psycho-Analysis**, W.W. Norton & Company, New York and London, 1973, p. 314.

<sup>283</sup> Lloyd, **Judith Butler**, pp. 88-89.

<sup>284</sup> Laplace and Pontalis, a.g.e., s. 314.

<sup>285</sup> Lloyd, a.g.e., s. 89.

<sup>286</sup> Glowinski - Marks and Murphy, a.g.e., , s. 193.

<sup>287</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 90.

Ayna evresi\* Lacan'ın bölünmüş özne tasavvurunu ortaya koyması açısından önem arz eder. Lacan'da öznenin gelişiminin bir aşaması olan ayna evresinde, 6-8 aylık bir bebek, aynada kendi görüntüsünü fark etmeye başlar. Buradaki ayna literal anlamda bir ayna değildir, daha çok herhangi yansıtıcı bir yüzeydir, örneğin annenin yüzü gibi. Aynadaki kendi görüntüsünden büyülenen çocuk, görüntüsü ile oynamaya ve onu kontrol etmeye çalışır. Başlangıçta çocuk, aynadaki kendi görüntüsünü gerçeklikle karıştırmasına rağmen kendi özelliklerine sahip olan görüntüyü tanır ve sonunda görüntünün kendi görüntüsü olduğunu kabul eder. Yani çocuk ayna evresinde aynadaki görüntüsünü görerek ilk kez farkında olur, kendi bedeninin bütün formunu fark eder. Böylece kendi bedeninin hareketleri yoluyla bu görüntünün hareketlerini yönetir ve bundan haz alır. Buna rağmen çocuk, kendi bedeni üzerinde tam bir motor kontrole sahip olmadığı için bu tamlık ve hâkimiyet duygusu, çocuğun kendi bedeninin deneyimiyle çelişir. Bebek, bedenini bir bütün olarak değil parçalı bir biçimde hissetmesine rağmen aynadaki görüntü ona birlik ve bütünlük hissi sağlar. Bu yüzden aynadaki görüntü, bir yandan bebeğin kendi bedeni üzerinde hâkimiyet kurmasına önderlik ederken diğer yandan bebeğin deneyimlediği parçalı hislerle çelişki içindedir. Burada önemli olan nokta, bebeğin aynadaki görüntü ile özdeşleşmesidir. Bu özdeşleşme oldukça önemlidir çünkü bu özdeşleşme olmaksızın bebek kendisini bütün bir varlık olarak algılayamaz. Ayrıca aynadaki görüntü, benlikle karışması anlamında bir yabancılaşmadır. Görünüş, benliğin yerini aldığından başka bir benlik (aynadaki görüntü) olmak pahasına bütünlüklü bir benlik elde edilir. Tam bu yabancılaşma ve kendi görüntüsünden büyülenme anında “ego” ortaya çıkar. Ego (Ben), bütünlüğün ve hâkimiyetin aldatici görünüşüne dayanır, yani ego, hayali bir fonksiyondur, görünüşlerin sonucudur. Hâkimiyet ve uyum yanılığını sürdüren de egodur.<sup>288</sup>

Ayna dönemindeki ilk bütünlük ve uyum algısı hayalidir. Bu bütünlük görüntüsü, parçalı deneyime karşı konumlanır. Bu yüzden özne, kendi kendisine rakip olarak kurulur. Bebeğin kendisiyle ilgili parçalı algısı ile hayali hâkimiyet arasında bir çatışma doğar.

---

\* Çocuğun aynada kendi imgesini fark etmeye ve bilmeye başladığı sürece gönderme yapan Ayna Evresi'ni Lacan üç aşamada açıklar. Buna göre 6-8 aylık bir bebeğin aynada kendi imgesini tanıması üç ayrı evrede gerçekleşir. Birinci dönemde imge ile gerçekliği karıştıran bebek, aynadaki imgeyi tutmaya çalışır. Bu birinci evrede bebek ayrıca ayna karşısında kendisini tutan yetişkinin aynaya yansıyan görüntüsü ile kendi görüntüsünü karıştırır ve kendi bedeniyle diğer bedenleri bir bütün olarak algılar. İkinci evrede ise bebek artık imge ile gerçekliği ayırt eder. Üçüncü döneme gelindiğinde ise çocuk, aynadaki yansımanın hem bir imge olduğunu anlar hem de aynadaki imgenin kendi imgesi olduğunu anlar (Bella Habip, **Psikanalizin İçinden**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 62).

<sup>288</sup> Sean Homer, **Jacques Lacan**, Routledge London and New York, 2005, pp. 24-25.

Ötekiyle özdeşleşme, ilksel çatışma ve rekabet, egoyu daha karmaşık sosyal durumlara bağlayan diyalektik bir süreci başlatır. Buna göre bir kimse var olmak için bir başkası tarafından tanınmak zorundadır. Bunun anlamı şudur: bizim görünüşümüze, yani kendimize eşit olan görünüşümüze ötekinin bakışıyla aracılık edilir. Bu durumda öteki, bizim kendimizin garantörü olur. Yani biz, kendi varlığımızın garantörü olarak ötekine bağlıyızdır.<sup>289</sup>

Lacan, özne ve ego (ben) arasında ayrım yapar. Böyle bir ayrım, onun bölünmüş özne tasavvuruna sahip olduğunun göstergelerinden birisidir. Ego, öznenin ötekilerin bedenleri ile ilişkisi yoluyla ilksel olarak biçimlenen hayali bir fonksiyondur.<sup>290</sup> Lacan'da hayali olan, egonun alanıdır, duyumun dil öncesi alanıdır. Yani ego, özdeşleşme ve bütünlüğün hayali duyumudur. Hayali olan ile ilksel ilişki, birinin kendi bedeniyle ilişkisidir. Bu hayali süreçler, egoyu biçimlendirirler, tekrarlanırlar ve öznenin dış dünyayla ilişkisi içerisinde özne tarafından güçlendirilirler. Aslında egoyla ilgili kökensel bir ahenksizlik söz konusudur. Ego, çatışmanın ve ahenksizliğin ve sürekli bir mücadelenin alanıdır. Lacan'ın "varlığın eksikliği" (*lack of being*) olarak adlandırdığı şey, öznelliğimizin bağrındaki ontolojik bir boşluk ya da ilksel bir kayıptır. Lacan açısından bu kayıp, özneliğin kendisini oluşturur.<sup>291</sup> Lacan'da ego, hayali olana ait iken özne ise bir gösteren tarafından başkasının temsil edilmesidir. Yani özne, "kültürün simge düzeniyle belirlenmiş insandır."<sup>292</sup> Gösteren, sembolik düzen içerisinde öznenin konumunu tanımlar.<sup>293</sup> Sonuç olarak özne kavramı, ben kavramı ile örtüşmez. Çünkü Ben (ego), hayali özdeşleşmelerin yeri iken, özne toplumsallaşmış, kültüre uygun bir varlık haline gelmiş insanı anlatır.<sup>294</sup> Peki, hayali olandan semboliğe geçiş nasıl mümkün olur?

Bu geçiş, Oedipus kompleksi aracılığıyla olur. Çocuğun ebeveynine karşı hissettiği belirsiz duyguların ayrışmasına imkân sağlayan Oedipus kompleksi, hayali olandan semboliğe geçişi belirtir.<sup>295</sup> Bu geçişi izleyebilmek için, Oedipus gelişiminin hangi aşamalardan geçtiğini göz önünde bulundurmamak gerekir.

---

<sup>289</sup> Homer, a.g.e., s. 26.

<sup>290</sup> A.g.e., s. 45.

<sup>291</sup> A.g.e., s. 31.

<sup>292</sup> Tura, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, s. 184.

<sup>293</sup> Homer, a.g.e., s. 45.

<sup>294</sup> Tura, a.g.e., s. 184.

<sup>295</sup> Homer, a.g.e., s. 57.

Lacan, Oedipus gelişimini üç aşamalı olarak anlatır. Birinci aşamada anne ile çocuğun ikili ilişkisi söz konusu olur. Bu evrede çocuk yalnızca annesine ve annesinin ilgisine bağlı değildir. O, ayrıca annesinin her şeyi olmak, onun hayatını iyi bir hale getirmek ve belki de bilinçsiz bir şekilde onun eksiklik duyduğu şeyi (fallusu) tamamlamak ister.\* Annenin arzusunu tatmin etmek için arzunun nesnesiyle, yani fallus ile özdeşleşir.<sup>296</sup> İlk başta bebek öznelerin annelerinin arzu nesnesi olan fallus olmak istemelerinin anlamı şudur: Çocuk, kendisi için annenin hazır bulunuşunu ve bütün duygusal desteğini garantiye almak için bilinçsizce annesini en iyi bir biçimde memnun etmeye çalışır.<sup>297</sup> Oedipus'un ikinci evresinde ise mahrum bırakan bir eyleyici olarak Baba, anne ile çocuk ilişkisine iki şekilde müdahale eder: Çocuğu, arzusunun nesnesinden ayırırken anneyi de fallik nesneden ayırır. Böylece çocuk, sembolik düzenin temeli olan yasak ile yani Babanın Yasası ile karşılaşır. Oedipus gelişiminin bu evresi hem geçicidir hem de büyük bir öneme sahiptir. Bu evre, üçüncü evre olan babayla özdeşleşme evresine izin verir. Arzusunun nesnesinden mahrum kalan çocuk için çözüm, annesiyle kurduğu hayali bütünlüğü bozan baba ile özdeşleşmektir. Buradaki sembolik babanın varlığı, cinsel birleşme ile çocuğun dünyaya gelmesi arasındaki bağlantının tanınmasına bağlı değildir, daha çok Babanın Adı (*Name-of-the-Father*) ile belirtilen fonksiyona karşılık gelen bir şeydir. Yani baba, yalnızca yasası aracılığıyla vardır ve bu yasa da konuşmadır.<sup>298</sup> Annenin konuşmasıdır. Dolayısıyla Baba, annenin söyleminde yer alan simgesel bir babadır.<sup>299</sup>

Görüldüğü gibi Oedipus karmaşasını yeniden formüle eden Lacan'a göre Baba'nın müdahalesi yoluyla anne ile çocuk arasındaki kapalı ortak arzu dairesi yıkılır ve bir boşluk yaratılır. Bu boşluk içerisinde çocuk kendisini anneden ayrı bir varlık olarak tanımaya başlar.<sup>300</sup> Babanın Adı (*Name-of-the-Father*) nın müdahalesi yoluyla anne ile çocuk arasındaki hayali birliğin yıkılmasıyla Baba, çocuğun eksik olduğu, annenin arzuladığı bir şeye sahipmiş gibi varsayılır. Bu noktada Babanın Adı ile fiili babanın karıştırılmaması önemlidir. Babanın Adı, çocuğun hayali dünyasına zorla giren ve anne ile çocuğunun ikili

---

\* Çocuk her ne kadar annenin arzu nesnesi olmaya çalışsa da ve bir dereceye kadar anneyi tatmin etse de annenin arzusu , çocuğunun da ötesine uzanır (Daha ayrıntılı açıklama için bkz. Darian Leader and Judy Groves, **Introducing Lacan**, Icon Books, UK, 2000, pp. 92-93).

<sup>296</sup> Anika Lemaire, **Jacques Lacan**, Routledge and Kegan Paul, London, 1977, p. 80.

<sup>297</sup> Lemaire, a.g.e., s. 87.

<sup>298</sup> A.g.e., ss. 82-83.

<sup>299</sup> Tura, a.g.e., s. 186.

<sup>300</sup> Homer, a.g.e., ss. 52-53.

imgeselliğini bozan sembolik bir fonksiyondur. Çocuk, babayı annenin arzusunu tatmin eden ve fallusa sahip olan biri olarak varsayar.<sup>301</sup>

Anneyle çocuk arasındaki hayali bütünlüğün kopması, arzu hareketini ve eş zamanlı olarak anlamlandırma sürecini başlatır. Böylece fallus, öznenin bölünme anını belirtir. Erkek de kız da kastrasyona uğradığı için fallus, her iki cinsiyet için de eksikliğe işaret eder. Kastrasyon, kökensele kaybı belirtir ve fallus da bu kökensele kaybın gösterenidir. Kastrasyon Lacan'da her iki cinsiyet için de kökensele kaybı içeren bir süreçtir yani bir kimsenin *jouissance*'in\* bir kısmından vazgeçmesidir. Arzulayan öznelere olarak var olmak için *jouissance*'in tam olarak tatmin edilebilmesinin imkânsız olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.<sup>302</sup> Kadınsı ve erkeksi kastrasyon farkı, öznenin bu ilksel kaybı ya da eksikliği nasıl temsil ettiği ile ilgilidir. Burada Oedipus kompleksi asimetrisi ortaya çıkar. Erkek çocuklar, fallusa sahipmiş gibi görünürken kızların ise fallus olması gerekir. Fallusa sahip olmak ve fallus olmak ilksel kaybın ya da eksikliğin üzerini örten iki özdeşleşme durumunu anlatır.<sup>303</sup>

Bu noktada cinsel farklılığa ilişkin görüşleri bakımından Freud ile Lacan arasındaki farka dikkat çekmekte fayda var. Freud'un cinsel farklılığa ilişkin görüşleri kastrasyon karmaşası yani bir kimsenin penise sahip olup olmadığı sorusu etrafında dönerken Lacan'da kastrasyon, penisin değil ama *jouissance*'in kesilmesini içeren sembolik bir süreçtir ve eksikliğin tanınmasıdır. Bu eksikliği temsil etmek için özne iki alternatifte sahiptir: fallusa sahip olmak ve fallus olmak.<sup>304</sup> Butler'ın Lacan'ı eleştirdiği nokta da tam da bu ikili sistemdir. Butler'ın şu sözleri bunu açık bir biçimde göstermektedir:

---

<sup>301</sup> A.g.e., ss. 55-56.

\* *Jouissance*, Lacan terminolojisinin oldukça çetrefilli kavramlarından birisidir ve hakkında konuşulması zor bir kavramdır. Bunun nedeni, onun ne olduğunun belirtilmesindeki güçlüktür. İngilizce'de doğrudan bir karşılığı olmayan bu kavram, İngilizce'ye genellikle 'enjoyment'(haz/zevk/yararlanma) olarak çevrilir. Aslında bu terim, haz ile acı kombinasyonunu içerir ve daha çok eksiklik ve yetersizlik yoluyla deneyimlenir. Buna göre, bizler doyumsuz arzular tarafından güdüleniriz. Arzularımızı fark ettiğimiz zaman ise kaçınılmaz olarak hayal kırıklığına uğrarız. Çünkü elde ettiğimiz tatmin, asla yeterli değildir. Biz her zaman daha fazla bir şeyin olduğuna dair bir duyguya sahibizdir. Bu şey, bizim kaçırdığımız ve mahrum kaldığımız bir şeydir. Deneyimlediğimiz yetersiz hazın ötesinde olan bu şey, *jouissance*'dir. Biz *jouissance*'nin ne olduğunu bilmeyiz fakat daima tatminsiz olduğumuzdan onun 'orada' olması gerektiğini varsayarız, daha iyi bir şeyin olması gerektiğini düşünürüz (Daha ayrıntılı açıklama için bkz. Sean Homer, **Jacques Lacan**, Routledge: London and New York, 2005, pp. 89-90).

<sup>302</sup> Homer, a.g.e., ss. 98-99.

<sup>303</sup> A.g.e., ss. 98-99.

<sup>304</sup> A.g.e., s. 95.



Lacancı söylem “bölünme” mefhumunu merkez alıyor. Bu, özneyi içsel olarak bölünmüş kılan ve cinsiyetlerin ikiliğini tesis eden birincil ve temel bir ayrılımdır. Peki, neden sadece ikiye ayrılmaya odaklanılıyor?<sup>305</sup>

Görüldüğü gibi Butler, cinselliğin “ikili bir kısıtlama” ya da “ikili bir çerçeveye” oturtulmasına karşı çıkar.<sup>306</sup> Çünkü o, toplumsal cinsiyet imkânlarının alanını genişletmeye ve farklılıklara meşru bir alan açmaya çalışır.<sup>307</sup> Bu yüzden o, cinsel farklılığın oluşumuyla ilgili Lacan’ın açıklamalarını ikna edici bulmaz. Lacan’ın açıklama modeline uymayan cinselliklerin olduğuna dikkat çeken Butler, çocuğun simgesel alana girmesiyle birlikte fallus olmak ve fallusa sahip olmak şeklinde iki cinsiyetten birine yöneldiğine yönelik açıklamayı şu şekilde eleştirir:

Simgeselin öngördüğü biçimlerde cinsiyetlenme emri hep başarısızlıkla sonuçlanır ve kimi durumlarda da cinsel kimliğin fantazmatik niteliğini ortaya çıkarır. Simgeselin mevcut ve hegemonik haliyle kültürel idrak edilebilirliğin ta kendisi olma iddiası, bu fantazmaların ve başarısız özdeşleşme durumlarının gücünü etkili bir biçimde pekiştirir.<sup>308</sup>

Lacan’ın ikili çerçevesi dışında, Butler, onun sisteminde cinsiyet farklılığının oluşumu ile ilgili açıklamaların yasak ve kısıtlama fikirleri ekseninde yapılmasını da eleştirir. Kastrasyon tehdidi sonucunda meydana gelen özdeşleşmeler, Butler açısından fantazmatik (hayali) oluşumlardır. Ona göre yinelenebilirlik mantığına bağlı hayali bir çaba olarak anlaşılan özdeşleşme, daima bir yasa ile ya da belli bir ceza tehdidi gönderilmesi yoluyla işleyen yasak ile ilişkisi içerisinde meydana gelir. Yasa, burada simgesel aracılığıyla bildirilen tehdit ve istem olarak anlaşılır ve bu yasa, korku aşılayarak cinselliğin şeklini ve yönünü zorunlu hale getirir.<sup>309</sup>

Cinsiyetin basit bir anatomik mesele olduğunu ileri sürenlere karşı Lacan, cinsiyetin bir kimsenin cezalandırma tehdidi altında (ki bu tehdit altında kişi, kabul etmeye zorlanır) kabul ettiği sembolik bir pozisyon olduğunu öne sürer. Çünkü Lacan’ın sisteminde cezalandırma tehdidi altında kişiyi tercih yapmaya zorlayan sınırlamalar dilsel yapı\* içerisinde etkili olurlar ve bu yüzden kültürel hayatın kurucu etkileri içerisinde

---

<sup>305</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 118.

<sup>306</sup> Butler, a.g.e., s. 119.

<sup>307</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>308</sup> A.g.e., s. 120.

<sup>309</sup> Butler, **Bodies That Matter**, p. 105.

\* Çocuk, Oedipus karmaşası yoluyla ailesel ilişkilerin dilini öğrenir ve böylece akrabalığın dili tarafından kendisini anlaşılabilir kılan bir isim alarak ailesinin kültürü içerisinde bir konum benimser. Davranışlarımızın akrabalık ilişkilerinin mantığı tarafından nasıl sıkı bir şekilde belirlendiğini ilk kez gösteren Lévi-Strausse idi ve Lacan bu antropolojik görüş ile Oedipus karmaşasının çözümü üzerinde duran geleneksel psikanalitik vurguyu birleştirdi. Lacan’ın teorik manevrası, psikanalizi, Oedipus karmaşasının gelişimini özellikle çocukların ailelerin dilini en etkili bir biçimde öğrendikleri dönem (iki buçuk yaşından itibaren başlar) içinde

çalışırlar.<sup>310</sup> Bu sistem içerisinde “fallusa sahip olmak”ı reddeden bir erkek ile kastrasyon konumunu reddeden bir kadın homoseksüellikle cezalandırılacaktır. Burada dile içkin olduğu söylenen cinsiyetli pozisyonlar, Butler’a göre “hiyerarşileştirme ve farklılaştırılmış yansıtıcı ilişki yoluyla durağanlaştırılır” (Yani erkek “sahip” olurken, kadın erkeğin sahip olduğunu yansıtır). Butler’a göre bu yansıtıcı ilişkinin kendisi, yanlış özdeşleşmelerin (fantazmatik olarak başka bir kadın için fallus olmayı/fallusa sahip olmayı arzulayan kadın ya da başka bir erkek için fallus olmayı/fallusa sahip olmayı arzulayan bir erkek gibi) ilişki alanının aşağılanması ve dışlanması yoluyla kurulur.<sup>311</sup> Lacan’da yasak yoluyla kurulan ikili cinsellik modelini eleştiren Butler, Lacan’ın sembolik sisteminde homoseksüelliğe ve diğer normatif olmayan cinsellik biçimlerine yer olmadığına dikkat çeker.<sup>312</sup>

Görüldüğü gibi Butler açısından Lacan’daki yasaklayıcı Yasa, ikili cinsellik modelinin dışındaki farklı cinsellikleri baskı ve yasaklama yoluyla engeller. Butler’a göre bu durum, Yasa’nın farklı özdeşleşme biçimlerinin var olma olanağını bildiğinin göstergesidir. Yani ona göre, eğer kastrasyon durumuyla kadınsı bir özdeşleşmeyi zorlayan bir yasa varsa, o zaman bu yasa özdeşleşmenin farklı bir biçimde işleyebilmesinin mümkün olduğunu, yani “fallus olmak”la kadınsı özdeşleşme çabasının yasaya direnebileceğini ve böyle bir olasılığın engellenmesi gerektiğini biliyor demektir.<sup>313</sup>

Görüldüğü gibi, Butler’a göre, Lacan’ın çerçevesine uymayan farklı özdeşleşme biçimleri mümkündür. Cinselliğe ilişkin Lacancı açıklama modelinde farklı özdeşleşmelere olanak tanınmadığını düşünen Butler, Lacancı psikanalizin heteroseksüel normatifiğiyle mücadele eder.<sup>314</sup> Lacan’ın açıklamalarında yer alan hayali olan (imgesel) ve simgesel ayrımı ve kimi feministlerin de kadınsı direnişin alanı olarak yorumladıkları hayali olan, Butler açısından cinsel hiyerarşiyi sürdürür ya da yeniden oluşturur.<sup>315</sup>

---

konumlandırmasıdır. Lacan’a göre Oedipal karmaşanın başarılı bir çözümü, konuşmayı uygun bir şekilde öğrenme meselesidir. Freud’un ve diğer antropologların ensest tabusu olarak gördükleri “başlangıçtan beri var olan Yasa”, dil düzeniyle özdeşleşmekle yeteri kadar açık bir biçimde gözler önüne serilir. Çocuk, kendisine özel bir kimlik veren göstereni kabul etmekle ensest yasağını tanımış olur (Daha ayrıntılı açıklama için bkz. Jonathan Scott Lee, **Jacques Lacan**, Massachusetts Press, USA, 1991, pp. 64-65).

<sup>310</sup> Butler, **Bodies That Matter**, pp. 95-96.

<sup>311</sup> Butler, a.g.e., s. 103.

<sup>312</sup> A.g.e., s. 96.

<sup>313</sup> A.g.e., ss. 104-105.

<sup>314</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 91.

<sup>315</sup> Butler, **Bodies That Matter**, p. 106.

Lacan'ın sisteminde merkezi bir rol oynayan Baba'nın Yasası, Butler'ın üzerinde durduğu bir kavramdır. Lacan'ın sisteminde bu yasa toplumun, kültürün ve cinselliğin başlatıcısı olarak kabul edilir.<sup>316</sup> Butler'ın “yinelenebilirlik mantığına bağlı fantazmatik (hayali) bir çaba” olarak açıkladığı özdeşleşme\* de daima bir yasa ile ya da bir ceza tehdidi gönderilmesi yoluyla işleyen bir yasak ile ilişkisi içerisinde meydana gelir. Yasa, burada simgesel aracılığıyla bildirilen tehdit ve istem olarak anlaşılır, korku aşılıyarak cinselliğin şeklini ve yönünü zorunlu hale getirir.<sup>317</sup> Hayali olan ise yasaya itaatsizliğin alanını oluşturur. Bu sistemde yasa, yani sembolik ise dokunulmaz bir alan olarak bırakılır. Lacan okuyucusu kimi feministler tarafından hiyerarşik cinsel konumlarla mücadele edebilmek adına imgesel, sembolige karşı bir direniş alanı olarak konumlandırılrsa da Butler, bu direniş biçiminin kesin bir yasa olarak sembolige başarısızlığa uğratabileceği görüşüne şüphe ile yaklaşır. Butler, kimi feministler tarafından Lacancı şemadaki imgesel-simgesel ayrımının sürdürülerek imgeselin simgesele karşı konumlandırılmasını zorunlu heteroseksüelliğe karşı çıkabilmek için yeterli bulmaz. Ona göre asıl problemlilik nokta, imgesel ile simgesel arasına değişmez ve kesin bir ayırım konmasıdır. Direniş, imgesel alan ile sınırlandırıldığı takdirde ve böylece sembolik yapının içine girmek engellendiği sürece zorunlu heteroseksüelliğe karşı politik bir mücadelenin ne derece yeterli olacağı, Butler için cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Ayrıca direnişin imgesel alana mahsus kılınmasıyla istemeden de olsa sembolik, bir dereceye kadar tartışılmaz ya da itiraz edilemez bir konuma yükseltilmiş olmaz mı, diye sorar Butler. Şayet sembolik, babanın yasası tarafından yapılandırılıyorsa Butler'a göre sembolige karşı feminist bir direniş, kadınsı direnişi daha dayanıksız ve daha yetersiz olan imgesel alana havale ederek istemeden de olsa babanın yasasını korumuş olma riskini taşır. Yani Butler'a göre imgesel ile sembolik arasında köklü bir ayırım yapmak, onun deyimiyle “feminist direnişin terimlerini” cinsel olarak farklılaştırılmış ve hiyerarşik bir sraya sokulmuş olarak yeniden oluşturur. Böyle bir direniş, Butler açısından yasanın iktidarından geçici bir kurtuluş

---

<sup>316</sup> Lloyd, **Judith Butler**, p. 91.

<sup>317</sup> Butler, **Bodies That Matter**, p. 105.

\*Özdeşleşme, olguların alanına ait değildir. O, sürekli olarak arzulanan bir olay ya da başarı olarak düşünülür fakat en nihayetinde elde edilemeyecek olan bir başarıdır bu. Özdeşleşme, olgunun imgesel gösterimidir. Bu anlamda özdeşleşmeler, hayali olana aittirler ve asla tam olarak gerçekleştirilemezler. Onlar sürekli olarak yeniden inşa edilirler ve bu yüzden yinelenebilirliğin geçici mantığına bağlıdır. Sürekli düzenlenirler, pekiştirilirler, kimi zaman karşı konularlar ve bazen de boyun eğmeğe zorlanırlar (Butler, **Bodies That Matter**, p. 105).

sağlasa bile, sembolik kendi iktidarını sürdürdüğü için yapısalcı cinsiyetçiliği ve cinsel arzular homofobisini değiştiremez.<sup>318</sup>

Butler'a göre Lacan, homoseksüelliği, gerçekleştirilemeyen geçici fanteziler alanına havale ederek heteroseksist kültürün sürdürülmesine ve korunmasına hizmet eder.<sup>319</sup> Onun bakış açısından Lacancı kuramda cinsiyetli konumlar reddetme, homoseksüelliğin aşağılanması ve normatif heteroseksüelliğin benimsenmesiyle güvence altına alınır. Buna göre Lacan'ın "cinsiyetli konumlar" olarak, pek çocuğumuzun da kolaylıkla cinsiyet (*gender*) diye adlandırdığı şey, Butler'ın yorumuyla heteroseksüel olmayan özdeşleşmelerin, sembolüğün aksine kültürel olarak imkânsızın alanına yani imgeselin alanına yerleştirilmesiyle güvenceye alınırlar. Peki, kendisine karşı çıkan olanakları kültürel olarak anlaşılabilir ve yaşayamaz olarak niteleyen heteroseksüel ekonominin bu olanakları ötelediği bu yasanın ötesi ya da yasanın öncesi nedir diye sorar Butler.<sup>320</sup> Bu noktada Foucault'nun yasaya ilişkin görüşlerinden istifade eden Butler, hayali olan-simgesel şeklinde bir ayrıma gitmeden yasayı kendi içinde analiz ederek Lacan'ın ikili cinsiyet modeline dayalı sistemini eleştirir.

Butler ayrıca Lacan'ın Yasa düşüncesini eleştirir. Ona göre Lacan'ın açıklama modelinde Yasa önünde öznenin acizliğine gönderme yapılır ve Butler bu durumun "dinsel bir idealleştirme" yi andırdığını söyler. Yasa karşısında öznenin acizliğini ve başarısızlığını anlatan Lacan modelini şu şekilde eleştirir:

Yine de "başarısızlık", Yasa'nın önünde tevazu ve sınırlılık adeta romantize ediliyor, hatta neredeyse dinsel bir idealleştirmeye tabi kılınıyor, Lacancı anlatı işte bu nedenle ideolojik açıdan şüphe uyandırıyor. Yerine getirilemeyecek hukuki buyruk ile "yasa önündeki" kaçınılmaz yenilgi arasındaki diyalektik, Eski Ahit'in Tanrısı ile ona karşılıksız itaat eden naçiz kulları arasındaki ilişkiyi çağrıştırıyor.<sup>321</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Butler, Lacan'ın Yasa'ya atfettiği belirleyici rolü, aciz kulları karşısında Tanrı'nın üstün konumuna benzetiyor. Bu yüzden Lacan'ın Yasa'ya atfettiği üstünlük ve öznelere Yasa karşısındaki çaresizlikleri, Butler'da ideolojik bir şüphe uyandırıyor. Ona göre "Lacancı kuramdaki bu dinsel trajedi yapısı, arzuların oyununa dair alternatif bir tahayyül geliştirmeye yarayacak herhangi bir kültürel siyaset stratejisini etkili

---

<sup>318</sup> Butler, **Bodies That Matter**, p. 106.

<sup>319</sup> Butler, a.g.e., s. 110.

<sup>320</sup> A.g.e., s. 111.

<sup>321</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 120.

bir şekilde baltalıyor.”<sup>322</sup> Çünkü Butler’a göre, Lacan’ın Babaerkil Yasası öznenin Yasa karşısındaki yenilgisini baştan varsayar. Bu yüzden o, Lacan’ın kuramını “köle ahlaki” olarak adlandırır. Bir anlamda Lacancı kuram, Butler açısından erişilemez olanı ve sonra da bu erişilemez olan karşısında aciz kalmayı ve yenilgiyi üreten bir söylemin sonucu olarak görülür:

Cinsiyetlenmiş öznenin, karşısında yenilgiye uğramak zorunda olduğu kaçınılmaz ve bilinemez otorite olarak babaerkil yasa tasvirini okurken, bu yaklaşımı besleyen teolojik güdüye ve ötesine işaret eden teoloji eleştirisine özellikle dikkat etmek gerek. Yenilgiyi garanti eden bir yasanın inşası, “Yasa” yı daimi bir imkânsızlık olarak inşa ederken kullandığı üretken güçleri inkâr eden bir köle ahlakından beklenir ancak. Peki, tabi olmanın kaçınılmazlığını yansıtan bu kurguyu yaratan güç nedir? Gücü bu kendi kendini değilleyen çemberde tutmaktaki kültürel kazanç nedir? Ve bu güç, aslında onun kılık değiştirmiş hali olan yasaklayıcı yasanın tuzaklarından nasıl kurtarılıp geri alınır?<sup>323</sup>

Freud ve Lacan’ın cinselliğin gelişiminde merkezi bir rol atfettikleri ve heteroseksüel bir ilkeye dayandırdıkları Oedipus senaryosunu, bireylerin gelecek yaşamlarını etkileyen evrensel bir model olarak sunmaları, Butler açısından problemlidir. Butler, psikanalizin dışlayıcı bir biçimde heteroseksüel bir çerçeveye dayandırılmasını eleştirir. Ayrıca o, Freud ve Lacan’ın cinselliğin gelişimini anlatırken varsaydıkları heteroseksüel matrisi doğal ya da zorunlu değil, normatif olduğunu söylerken normatif söylemlerin inşa edici özelliğine dikkat çekmek ister.

Oedipus kompleksinin evrensel olup olmadığı tartışması bir yana, Butler gerek Freud’da gerekse Lacan’da kültürü oluşturan evrensel bir koşul olarak kabul edilen Oedipus kompleksinin heteroseksüel bir ilkeye dayandırılmasının zorunlu olmadığını düşünür. Ona göre, Oedipus kompleksinin farklı kültürel biçimleri olabilir ve kültürün normatif bir koşulu olarak bir fonksiyon da taşımayabilir. Oedipus kompleksi, iddia edildiği gibi evrensel olsa bile –ki bu konuda Butler, bilinemezci bir tavır takınır– onun kültürü oluşturan bir koşul olduğunu iddia eden tezin, Butler açısından doğrulanabilme yolu yoktur.<sup>324</sup>

Lacan ve Freud’un cinsiyetli ben’in oluşum sürecine dair yaptıkları açıklamalardaki genel olarak evrensellik iddialarını ve heteroseksüellik çerçevesini eleştiren Butler, psikanalizin yapısalılık ile girdiği etkileşim sonucunda ortaya çıkan görüşlere de

---

<sup>322</sup> A.y.

<sup>323</sup> A.g.e., s. 121.

<sup>324</sup> Judith Butler, “Is Kinship Always Already Heterosexual?”, **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, Volume 13, Number 1, Spring 2002, p. 38.

eleştiriler yöneltir. Butler'ın buradaki hareket noktasının da yine evrenselcilikle mücadele etmek ve değişmez ve evrensel olarak iddia edilen şeylerin aslında başka türlü de olabilirdiğini göstermek olduğunu söyleyebiliriz. O halde şimdi, Butler'ın psikanaliz ve yapısalcılığın her ikisine birden yönelttiği eleştirilere yer vermeye devam edelim.

### C. YAPISALCI SÖYLEM ELEŞTİRİSİ

Butler'a göre psikanalitik düşünce üzerindeki yapısalcı etkiler, gerek psikanalize yönelik feminist yaklaşımları, gerek feminist film ve edebiyat teorisini büyük ölçüde etkilemiş ve feminizmin queer eleştirisinin de yolunu hazırlamıştır. Bunun dışında, psikanalitik düşüncedeki yapısalcı miras, Butler'a göre bugün de cinsellik ve toplumsal cinsiyet çalışmaları üzerinde yıkıcı ve bölücü etkiler bırakmaya devam etmektedir.<sup>325</sup> Peki nasıl? Bu noktada Butler'ın Lacan psikanalizinin önemli kavramlarından bir tanesi olan sembolik kavramına yönelttiği eleştiriler gerekli cevabı verebilir. Lacan, sembolik terimini kullanmadan yaklaşık altı yıl önce Levi-Strauss'un, ilk kez 1947 yılında yayınlanan *Akrabalığın Temel Yapıları* adlı eserinden açık bir biçimde etkilenmiştir.

1953 yılında Lacan terminolojisinde teknik bir terim olan “sembolik”in, hem matematiksel, yani formel hem de antropolojik kullanımı birleşmiştir. Lacan'ın psikanalitik düşünceleri bağlamında sembolik, Oedipus kompleksinde arzuyu düzenleyen yasanın alanına gönderme yapar ve cinsiyet varsayımını düzenleyen alan olarak anlaşılır. Burada Oedipus kompleksinin enseste karşı ilksel ve sembolik bir yasaklamadan kaynaklandığı kabul edilir. Bu yasak, dış evlilik kuralına göre aile içerisindeki konumların belirlendiği akrabalık ilişkileri bağlamında bir anlam taşır. Buna göre anne, ensest yaşağına göre kurulmuş akrabalık ilişkisi gereği oğlu ya da kızı ile cinsel ilişkiye giremez. Bir baba da aynı şekilde oğlu ya da kızıyla cinsel ilişkiye giremez ve anne yalnızca baba ile cinsel ilişkiye girebilir. Ensest yaşağına dayalı olarak oluşan bu ilişkiler, aile içerisindeki her bir bireyin konumunu belirleyen temel yapıyı oluştururlar.<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> Butler, *Undoing Gender*, p. 44.

<sup>326</sup> Butler, a.g.e., ss. 43-44.

Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisine\* göre ensest yasağı evrensel, yani bütün akrabalık sistemlerinin temelidir. Buna göre ensest yasağı, farklı kültürlere göre farklı biçimlere sahip olsa da tüm kültürlerde rastlanan değişmeyen bir kuraldır. Yani ensest yasağı, farklı kültürlerde farklı biçimlerde karşımıza çıksa da bütün akrabalık sistemlerini oluşturan temel bir yasa vazifesi görür. Ensest yasağının, farklı toplumlarda değişik tarzlarda işlemesi demek şu anlama gelir: “Sözelimi bazı toplumlarda sadece babanın erkek kardeşinden yeğenler arasında bir yasak varken, diğerlerinde kız kardeşinden kuzenlerle ilgilidir yasak. Akrabalık ilişkileri de bu yasaklara göre düzenlenmiştir.”<sup>327</sup>

Butler, ensest yasağını ve bu yasakla belirlenen konumların durumlarını sorgular. *The Elementary Structures of Kinship* [Akrabalığın Temel Yapıları] adlı eserinde ensest tabusunu kültürel bir olgu olarak betimleyen Lévi-Strauss, Butler'a göre “kültürel” olandan “kültürel olarak değişken” olanı ya da “olumsal/zorunsuz” olanı kast etmez. Bunun yerine, kültürün “evrensel” yasalarını kast eder. Bu yüzden Butler, Lévi-Strauss açısından kültürel kuralların değiştirilemez kurallar olduğunu söyler. İşte Lacancı sembolik kavramının temelini oluşturan da bu evrensel ve bengi kurallardır. Gerek ensest yasağı konusunda gerekse kültürün yeniden üretilmesinde dış evlilik\* kuralının rolü konusunda Lévi-Strauss'dan istifade eden<sup>328</sup> Lacan'da kültürün içindeki evrensel, kültürün sembolik ya da linguistik kurallarıdır ve bu kuralların akrabalık ilişkilerini ayakta tuttuğu kabul edilir. Ayrıca Lacan'da sembolik, dilsel yapılar bağlamında tanımlanır ve sosyal biçimlere indirgenemez. Yapısalcı açıklamalara göre, sembolik evrensel koşulları oluşturur ve bütün dillerin toplumsallığı, yani ifade edilebilirliği de bu koşullar altında mümkün olur. Butler'a

---

\* Yapısalcı antropoloji, doğal gözlem, katılımcı gözlemcilik, birebir görüşme gibi yöntemlerle kültürleri, insan topluluklarını ve bu insan topluluklarının ilişki biçimlerini ve davranışlarını inceleyen antropolojik araştırma yöntemlerinin aksine, yani empirik veriler toplamak yerine akrabalık sistemleri, mitler ve ritüeller gibi bütünsel sistemlerin evrensel yapılarını ortaya koymaya çalışır. Zamana ve mekâna bağlı olarak farklılık gösteren kültür biçimlerinin ardında yatan temel yapıyı ortaya koymaya çalışır (Saffet Murat Tura, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, Kanat Kitap, İstanbul, 2012, s.162).

<sup>327</sup> Tura, a.g.e., s. 163.

\* Lévi-Strauss, *Akrabalığın Temel Yapısı* (1949) adlı eserinde, yazı öncesi insan toplulukları arasındaki ilişkinin armağan ilişkisi olduğunu ve bu sistemin insan grupları arasındaki birincil ilişki biçimi olduğunu ileri sürer. Bu karşılıklı değiş tokuş sisteminin temelinde de ensest tabusunun ve buna bağlı olarak dışarıdan evlenmenin bir zorunluluk olarak bulunduğunu düşünür. Bu sistem içerisinde en önemli değiş tokuş ise, kadın değiş tokuşudur. Yani kadınların evlilik yoluyla dışarıya verilmesidir (Aktaran: Josephine Donovan, **Feminist Teori**, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 204).

<sup>328</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 102.

göre sembolik ile ilgili bu görüş, toplumsal akrabalık ilişkileri ile sembolik arasında kesin ayırım yapılmasının yolunu hazırlamıştır. Butler açısından burada problem yaratan nokta, akrabalıkla ilgili araştırmaların yapısalcı dilsel çalışmalarla birleştirilmesi ve bunun sonucunda akrabalık konumlarının, asli dilsel yapılar konumuna getirilmesidir. Butler'a göre akrabalık ilişkilerinin bu şekilde yüceltilmesi, onların zorunlu bir statüye yükseltilmesi anlamına gelir. Ayrıca bu yüceltme, akrabalığın kültürel anlaşılabilirliğini ve kültürler arası konumunu sınırlamış olur.<sup>329</sup>

Butler açısından problemlili görülen bir başka nokta ise Lévi-Strauss'un ensest yasağını, kültürün evrensel hakikati olarak görmesidir. Lévi-Strauss, ensest tabusunu toplumsal bir olgu değil de kültürel bir fantezi olarak kabul eder. Yani Lévi-Strauss tarafından Oedipus senaryosunda anlatılan anneye ya da kız kardeşe duyulan arzu, babanın öldürülmesi ve oğulun tövbe etmesi, tarihsel olarak yaşanmış olaylar olmamakla birlikte, "kadim ve kalıcı" hayali simgesel bir varsayım olarak kabul edilir. Butler ise hal böyle iken, ensest yasağına dayalı heteroseksüelliğin nasıl olup da arzunun doğal yatkınlığı olarak kurulduğunu sorar. O, tarihte belirli bir yer işgal etmeyen ve gerekçelendirilemeyen varsayımların arzunun doğal bir yatkınlığı olarak gösterilmesinin ve kültürün evrensel hakikati olarak kabul edilmesinin söylemsel inşanın bir sonucu olduğunu düşünür.<sup>330</sup>

Butler açısından Oedipus sürecinin, dilin ve kültürel anlaşılabilirliğin önkoşulu olarak kabul edilmesi fikri problematiktir. Her şeyden önce Oedipus senaryosuna uymayan çok sayıda farklı psikanalitik açıklama şemaları olduğunu söyler. Butler bunun dışında, kültürün bir ön koşulu olarak kadın değiş tokuşunu yücelten ve Oedipal öykü içerisinde işleyen ensest tabusunu, dış evlilik (*exogamy*) için şart koşan yapısalcı antropolojik açıklama modelleri olduğu gibi bu yapısalcı açıklamaları sorgulayan ve tartışmaya açan farklı kültür teorilerinin de olduğuna dikkat çeker. Örneğin akrabalık üzerine çalışan sosyologlar olarak Judith Stacey ve Carol Stack ile antropolog Kath Weston, ensest tabusuna göre işlemeyen farklı akrabalık ilişkilerinin olduğunun altını çizerler.<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> Butler, **Undoing Gender**, pp. 45-46.

<sup>330</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 102.

<sup>331</sup> Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?", **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, p. 32.



Ensest yasağının bir sonucu olarak bazı kadınlarla evlenmenin yasak olması, bu kadınların dışarıdan olan erkeklere verilmesi sistemi ile bütünlük arz eder.<sup>332</sup> Fakat Butler'a göre Lévi-Strauss'da ensest tabusu yalnızca dışarıdan evlenmeye dayalı çoğalmayı güvence altına almaz. Bu yüzden o, ensestin zorunlu heteroseksüellik aracılığıyla açık bir biçimde ifade edilen zorunlu dış evliliğin ortak bir ataya bağlı insan topluluğu nun (*clan*) bütünlüğünü sürdürmeyi güvence altına alma çabası üzerinde ayrıca düşünmek gerektiğini söyler.<sup>333</sup>

Butler, Lévi--Strauss'un ensest tabusunu kültürün temeli ve başlangıcı<sup>334</sup> olarak görmesini eleştirir. Son yıllarda Strausscu açıklama modeliyle çatışan görüşlerin ortaya çıktığına dikkat çeker. Bu yeni açıklamalara göre farklı türden akrabalık ilişkileri mümkündür ve kimi zaman akrabalık ilişkilerinin temsil ettiği düzenleyici pratiklerin farklı biçimlerde açıklamaları da vardır. Butler'a göre eğer kültürlerin, kendi aralarında değiş tokuş yapan ve hep aynı kalan oluşumlar ve bütünlükler olmadıklarını anlamaya başlarsak, onların farklılık gösteren durumları, geçici ontolojilerini oluşturur ve sonuç olarak biz de değiş tokuş problemini, kadın hediyesi olarak değil de babasoylu kabilenin (*clan*) özkimliğini varsayan ve üreten bir şey olarak yeniden düşünebiliriz.<sup>335</sup>

Judith Butler, Lévi-Strauss'un "tüm akrabalık sistemlerini niteleyen evrensel bir değiş tokuşun\* olduğu" iddiasını şüpheyle karşılar. Strauss'un bu yaklaşımıyla paralel olarak yapısalcı söylemin tekil bir "Yasa"dan söz etmesi, aynı şekilde Butler için soruşturma konusu olur. Strauss'un *Akrabalığın Temel Yapıları* adlı eserinde kadınların fonksiyonuyla ilgili olarak geçen "akrabalık ilişkilerini bir yandan pekiştirip bir yandan farklılaştıran "değiş tokuş nesnesi" ifadesine atfen Butler şunları söyler:

Değiş tokuşun simgeselliği insanlara özgü evrensel bir nitelikse ve bu evrensel yapı "kimliği" erkeklere, ikincil ve ilişkisel bir "değillemeyi" ya da "eksiği" ise kadınlara bölüştürüyorsa, o zaman söz konusu mantık kendi çerçevesinden dışladığı bir ya da bir dizi konum tarafından tartışmaya açılabilir pekâlâ. Alternatif bir akrabalık mantığı nasıl bir şey olabilir? Kimlikçi mantık sistemleri adlandırılmamış, dışlanmış, buna rağmen ön kabul sayılan ve sonradan bu mantığın ta kendisi

<sup>332</sup> Tura, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, s. 163.

<sup>333</sup> Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?", **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, p. 32.

<sup>334</sup> C. Lévi-Strauss, **The Elementary Structures of Kinship**, trans. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, ed. Rodney Needham, Beacon Press, Boston, 1969, p.12.

<sup>335</sup> Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?", **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, p. 34.

\* C. Lévi-Strauss'un terminolojisinde 'değiş tokuş', genel, doğal bir hadiseye gönderme yapar. Buna göre, başlangıçtan beri değiş tokuş; yiyecek, imal edilmiş nesnelere ve en değerli meta kategorisi olarak kadınları da kapsar (C. Lévi-Strauss, **The Elementary Structures of Kinship**, Boston, 1969, pp. 60-61).

tarafından gizlenecek bir ilişki içinde olan, toplumsal olarak imkânsız kimliklerin inşasını ne ölçüde gerektirir?<sup>336</sup>

Butler ayrıca Strauss'un ileri sürdüğü "evrensel" ve "sabit" bir yasanın dayanaklarını sorgular ve varsayılan bu yasayı soy kütüksel bir eleştiriye tabi tutar.<sup>337</sup> Ensest yasağı, Strauss'un açıklamalarında bir "tabu" olarak adlandırılır. Strauss ayrıca Freud'un ensest arzuya ve ensest yasağına ilişkin varsayımlarının hiçbir olgusal dayanağının olmadığını ileri sürmekle birlikte "kültürel fantezi" olarak adlandırdığı ensest arzunun ve ayrıca ensest yasağının kültürel evrensel bir hakikat olduğunu söyler.<sup>338</sup>

Görüldüğü gibi Butler, bütün toplumlar için geçerli olan evrensel bir Yasa'dan söz edilmesini sakıncalı bulur. Semboliğin toplumsal olandan ayrılması, Yasa ile çeşitli yasalar arasında bir ayırım yapılmasını olanaklı kılar. Burada Butler açısından problemlili olan nokta, toplumsal alanın belirleyicisi konumunda olan Yasa'ya evrensel ve değişmez bir statü atfedilmesidir. Butler'a göre Yasa'ya evrensel, değişmez ve indirgenemez bir konum atfedilmesi, toplumsal cinsiyet otoritesine karşı herhangi bir mücadeleyi engelleyeceği gibi dil uzatılamaz bir otoriteye de teslimiyeti gerekli kılacaktır.<sup>339</sup>

Butler, antropolojideki son gelişmelerin akrabalığın artık kültürün temeli olmadığını, birbirleriyle etkileşim halinde olan kültürel, sosyal, politik ve ekonomik olgulardan sadece bir tanesi olduğunu ortaya koyduğunu söyler. Buna göre kimi antropologlar tarafından akrabalık, ulusal politik oluşumlarla, ekonomik iş gücü hareketleriyle, ırk ve toplumsal cinsiyet hiyerarşileriyle, bilim, teknoloji ve ilaç epistemolojileri ile ilişkilendirilmiştir. Sonuç olarak akrabalık küresel, politik ve ekonomik konularla ilişkilendirilir hale gelmiştir.<sup>340</sup>

Butler, Lacancı kuramın toplumsal olan ile sembolik yasa arasında kesin bir ayırım yaparak semboliğe kültürü düzenleyen evrensel bir yasa statüsü vermesini eleştirir. Benzer bir biçimde Lévi-Strauss'un, ensest yasağı kuralının bir yandan evrensel olduğunu ileri sürerken diğer yandan bu kuralın her zaman işlemediğini ileri sürdüğü halde ensest

---

<sup>336</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 97.

<sup>337</sup> Butler, a.g.e., s. 100.

<sup>338</sup> A.g.e., s. 101.

<sup>339</sup> Butler, **Undoing Gender**, p. 47

<sup>340</sup> Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?", **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, pp. 35-36.

yasağına uygun olmayan işleyişlerin üzerinde durmamasını tuhaf karşılar.<sup>341</sup> Sembolik konumun bireyle asla örtüşemeyeceğini<sup>342</sup> düşünen Butler, Lacancı kuramın ileri sürdüğü şu iddiaları eleştirir:

Lacancılar akrabalığın sembolik yönünü toplumsal yönünden koparma, böylece de toplumsal akrabalık düzenlemelerini dokunulmamış, içinden çıkılmaz bir konu olarak, toplum kuramının farklı bir kayıt tarzıyla başka bir zaman ele alabileceği bir şey olarak dondurma eğilimindedirler. Bu tür görüşler toplumsal ile sembolik birbirinden koparır, sonuçta ancak ikincisinde akrabalığın sabit bir anlamı kalır. Bize akrabalığı dilin bir işlevi olarak sunan sembolik, (a) akrabalığın, çocuk dili kabul ettiği anda kurulduğu, (b) akrabalığın toplumsal değişime açık bir kurumdan ziyade dilin bir işlevi olduğu ve (c) dil ile akrabalığın toplumsal değişime açık kurumlar olmadığı ya da en azından kolay kolay değiştirilemediği önkabulleriyle toplumsal akrabalık düzenlemelerinden ayrılır.<sup>343</sup>

Butler, yapısalcı bir söylem benimseyen Lacancı sembolik-toplumsal ayırımına da karşı çıkar. Sembolik olana toplumsal olanı düzenleyen evrensel bir yasa statüsü verilmesi Butler'ın görüş açısına aykırıdır. Çünkü Butler, sembolik yasayla toplumsal yasa arasında kesin, köklü ve değişmez bir ayırım yapılamayacağını savunur. Sembolik olarak adlandırılan şeyin “toplumsal uygulamaların tortusu” olduğunu düşünür. Ayrıca Butler'a göre, bütün kültür ve toplumlar için geçerli olan evrensel bir yasadan söz etmek, bu yasaya uymayan tikel uygulamaları görmezden gelmek anlamına gelir. Akrabalığa ilişkin yeni bir bakış açısı geliştirmek, kendi deyimiyle köklü değişiklikler sağlamak için gerek psikanalizin gerekse çağdaş toplumsal cinsiyet ve cinsellik kuramlarının yapısalcı varsayımlarının yeni baştan ele alınması ve düzenlenmesi gerektiğini düşünür.<sup>344</sup> Bu yüzden yapısalcı psikanalitik söylemlerin temel varsayımlarını tartışmaya açar.

Semboliki “toplumsal uygulamaların tortusu” olarak gören Butler, toplumsal norm ile sembolik yasa arasında kalıcı bir ayırım yapılamayacağını düşünür. Bu durumda sembolik ile kastedilen şey, toplumsal normların idealize edilmesi, aslında olumsal olan normların zorunlu kılınmasıdır.<sup>345</sup> Butler, sembolik verilen tartışmasız yasa statüsünün “teolojik bir itki” olduğunu söyler. Psikanalizde fallusun konumunun, babanın “tartışılmaz ve karşı çıkılmaz sembolik yerine tanınan statü” olduğunu düşünür. Ona göre, sembolik babaya verilen bu tartışılmaz statü, başka bir deyişle yasanın tartışılmaz konumu, yasayla eleştirel bir ilişkinin önünü kapattığı gibi toplumsal bir değişim olanağını da sınırlar.<sup>346</sup>

---

<sup>341</sup> Judith Butler, **Yaşam İle Ölümün Akrabalığı**, çev. Ahmet Ergenç, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.32.

<sup>342</sup> Butler, a.g.e., s. 29.

<sup>343</sup> A.g.e., s. 30.

<sup>344</sup> A.g.e., s. 35.

<sup>345</sup> A.g.e., s. 37.

<sup>346</sup> A.g.e., s. 38.

Butler içinde bulunduğumuz çağ içerisinde Oedipus yasağının sorgulanması gerektiğini düşünür. Çağımızda anneye ya da babaya atfedilen konumların belirsizleştiğini ileri süren Butler, böyle bir çağda Oedipus'u ve Oedipus'un temsil ettiği yasağı sorgular:

(...) akrabalığın kırılma, geçiş ve genişlemeye elverişli olduğu bir çağ bu. Dahası sıradan aileler ile eşcinsel ailelerin bir araya gelebildiği ya da çekirdek ve çekirdek olmayan formlarıyla eşcinsel ailelerin ortaya çıkabildiği bir çağ bu. Konumların hiç de net olmadığı, babanın yerinin çözüldüğü, annenin yerinin ya pek çok kişi tarafından doldurulduğu ya da ortadan kalktığı, etkinliği zayıflamış sembolüğün artık geçerlilik taşımadığı bu durumlar içerisinde şekillenen kimseler açısından Oedipus'un mirası ne olacak?<sup>347</sup>

Butler, özellikle günümüz koşullarında gerek ensest yasağına bağlı olarak belirlenen akrabalık ilişkilerinin ve bu ilişkilerin belirlediği konumların, gerekse toplumsal cinsiyet normlarının sorgulanması gerektiğini düşünür ve bu normların aslında kolaylıkla ihlal edilebilmelerinden ötürü zorunlu olmadıklarına dikkat çeker. Gerek akrabalık normlarının gerekse toplumsal cinsiyet normlarının tartışılmaz konumunu eleştiriye açan Butler, bu normların “kırılma” olduğunu göstermeye çalışır. Böylelikle o, anlaşılabilir ve meşru kabul edilmeyen sevgi ve bağlılıkları dışlama, ihmal ve sürgünden kurtarabilmek için normatif anlaşılabilirlik koşullarını tartışmaya açar ve bu koşulları genişletmeye çalışır. Bu bağlamda cinsiyete, toplumsal cinsiyete, cinselliğe ve akrabalığa ilişkin yapısalcılığın ve yapısalcı psikanalizin iddialarını eleştirir.<sup>348</sup> Toplumun ve kültürün üzerinde bir konum atfedilen ve toplumu ve kültürü belirlediği varsayılan sembolik yasayı toplumsal ve kültürel olanakları sınırlayan, baskı altına alan teolojik bir itki olarak görür, yasanın tartışılmaz statüsünü eleştirir ve sembolik yasaya uymayan farklılıklara, yaşanabilir bir hayat adına meşruiyet kazandırmaya çalışır.

#### IV. JUDITH BUTLER VE FEMİNİZM ELEŞTİRİSİ

Butler, *Cinsiyet Belası* adlı eserini yazarken iki amacı olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, feminist teoriye nüfuz etmiş olan heteroseksizmi göstermek, ikincisi ise cinsiyet normlarından uzakta ya da karmaşık cinsiyet normları içerisinde yaşayan insanların, kendilerinin sadece yaşanabilir bir hayata sahip olmadıklarını, ayrıca tanınmayı da hak ettiklerini düşünebilecekleri bir dünyayı hayal etmektir.<sup>349</sup> Yine aynı eserde, Butler *butch*\*

<sup>347</sup> A.g.e., s. 40.

<sup>348</sup> Zeynep Direk, “Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık”, <http://zeynepdirek.wordpress.com> (25 Mart 2013).

<sup>349</sup> Butler, *Undoing Gender*, p. 207.

ve *femme* gibi kategorilerin heteroseksüelliğin kopyaları olmadığını, onların nasıl kopya ya da orijinalerin taklitleri olarak gösterildiklerini, kadın ve erkeğin heteroseksüel bir çerçevede içerisinde performatif olarak nasıl inşa edildiğini göstermeye çalıştığını söyler. Ayrıca görünüşte kopya olanın orijinale referansla açıklanamayacağını, fakat orijinalin kopyaya referansla performatif olarak anlaşılabilirliğini ileri sürer. Butler, “gerçek” ve “gerçek-olmayan” kavramlarına da benzer bir bakış açısıyla yaklaşır. Yani, gerçek-olmayan ya da hayali olanı gerçeğin inşası için gerekli olan “kurucu bir dışlayıcı” olarak görür.<sup>350</sup> Buna göre gerçek-olmayan, ‘gerçek’i önceden garanti altına almak üzere söylemsel olarak inşa edilmiş bir kavramdır. Böylece Butler, ileri sürdüğü edimsellik görüşü ile baskın olan ve baskın olmayan toplumsal cinsiyet normlarını eşit hale getirir.<sup>351</sup>

Butler’ın edimsellik fikrine dayalı olarak geliştirdiği toplumsal cinsiyet teorisine göre, toplumsal cinsiyet özdeşleşme ve performatif pratikler yoluyla karmaşık bir şekilde oluşturulan bir şeydir. Bu yüzden Butler’a göre, toplumsal cinsiyet açık ve tek anlamlı bir olgu değildir. Onun temel çabası da toplumsal cinsiyetin orada bir yerde hakikat olarak duran, bedene içkin bir öz ya da verili bir şey gibi kavranmasıyla mücadele etmek olmuştur. Butler, cinsel farklılık düşüncesini de bu bağlamda geliştirmiştir. Ona göre, her bir kimlikteki farklılık, birleşik bir kategori olanağını engeller.<sup>352</sup>

## A. KİMLİK KARŞITLIĞI

Butler’ın başlangıç noktası “tarihsel şimdi”dir. Marx’tan ödünç aldığı bu kavram ile Butler, feminizmde bir dönüşüm ya da değişim başlatmak için herhangi bir “ilk” , “önce” ya da “kültür öncesi” , “dil öncesi” gibi varsayımlardan hareket etmeyeceğini anlatmak ister. O, her ne kadar temsil siyasetini problematik bulsa da “temsil siyaseti” ni reddetmez. Çünkü ona göre, dil ve siyaset, günümüz iktidar alanını inşa eden temel faktörlerdir ve dil

---

\* Gerek gay gerekse lezbiyen gibi homoseksüel topluluklarda *butch* belli bir kimliği ifade eder. Butch cinsel kimliği *femme* ile karşıtlık ilişkisi içerisinde kullanılır. (Philip H. Herbst-Wimmin, Wimp & Wallflowers, **An Encyclopaedic Dictionary Gender and Sexual Orientation Bias in the United States**, Intercultural Press, USA, 2001, p.41) Butch ve femme dikotomisinin İkinci Dünya Savaşından itibaren lezbiyen topluluklar tarafından benimsendiği görülür. Butch terimi genellikle erkeklere özgü bir biçimde giyinen ve davranan kadınlar için kullanılır. Femme ise “ kadınsı kadınlara” gönderme yapmak üzere kullanılır. (Sana Loue, **Sexualities and Identities of Minority Women**, Springer, London New York, 2009, p.31)

<sup>350</sup> Judith Butler, “ The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess”, **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, volume 2 (Summer 1990), p. 106.

<sup>351</sup> Butler, **Undoing Gender**, p. 209.

<sup>352</sup> Butler, a.g.e., s. 212.

ve siyaset alanı tarafından kurulan iktidar alanı dışında da bir alan yoktur. Bu yüzden Butler, bu iktidar alanı içerisindeki kendi duruşunu ve amacını şu şekilde açıklar: “Yapmamız gereken şey ise çağdaş hukuki yapıların doğurduğu, doğallaştırdığı ve hareketsizleştirdiği kimlik kategorilerinin bir eleştirisini bu kurulu çerçeve içinde geliştirmektir.”<sup>353</sup>

Feminizm ile eleştirel bir ilişki yürüten Butler’ın feminizme yönelttiği eleştirilerin daha çok feminizmin kimlik politikasına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Feminizmin temel kimlik kategorisi olan kadınlar kategorisi, Butler’ın toplumsal cinsiyet ve kimlik kavramlarına yönelik eleştirileri açısından problematik görünmektedir:

Kültürel siyasetin bu anı, kimilerinin “feminizm sonrası (Post-feminist)” diye adlandırdığı bu dönem, feminizmin öznesini inşa etme emri üzerine feminist bir perspektiften düşünme fırsatını sunuyor belki de. Feminist siyasi pratik açısından, feminizmi başka temellerde yeniden canlandırarak bir temsili siyaset formüle edebilmek için, kimliğin ontolojik inşalarını radikal bir biçimde yeniden düşünmek şart görünüyor. Öte yandan feminist kuramı –dışladığı kimlik konularından ya da kimlik karşıtı konulardan sürekli muhalefet gören– tek ve kalıcı bir temel inşa etme zorunluluğundan kurtaracak radikal bir eleştirinin vakti geldi belki de.<sup>354</sup>

Butler’ın kimlik kategorileri karşısında takındığı eleştirel tavır, onun feminizmle olan ayrılış noktalarından bir tanesidir. Butler, kimlik kategorilerine ilişkin düşüncelerini şöyle açıklar:

(...) kimlik kategorileri beni her zaman rahatsız eden bir çerçeve olmuştur; ben kimlik kategorilerini değişmez ayak bağları sayar ve onları ortaya çıkması kaçınılmaz dert yuvaları olarak kavrar, hatta öyle lanse ederim. Gerçi –herhangi bir– kategori başımıza hiç dert çıkarmaz olsaydı zaten benim gözümde ilginçliğini de kaybederdi, orası ayrı; (...) kendimi bir kimlik kategorisinin terimleri içine hapsedmek, bu kategorinin tanımladığı varsayılan cinselliğe sırt çevirmek olacaktır ve böyle bir etki de, tanımladığımı ve –özgürleştirdiğini diyemsek de– doğruladığımı iddia ettiği erotizmi denetleme yolları arayan her kimlik kategorisi açısından geçerlilik taşıyabilir.<sup>355</sup>

Görüldüğü üzere, Butler kimliğe karşı bir direniş sergiler. Peki neden? Cinsellik, temsil edilebilen bir şey midir? Cinsel kimlik ya da kategoriler cinselliği ne derece temsil edebilirler? Ancak bu sorular bağlamında düşünmek, Butler’ın kimlik kategorilerine karşı çıkış nedenini anlamamızı kolaylaştırabilir. Cinselliği açığa vuran kimlik kategorilerinin Butler açısından problematik oluşunu onun sorduğu şu sorulardan anlayabiliriz:

Eğer cinsellik açığa vurulacaksa, onun anlamının doğru belirleyeni olarak neyi alırız: fantezi çerçevesini mi, edimin kendisini mi, deliği mi, toplumsal cinsiyeti mi, anatomiyi mi? Ve eğer pratik

<sup>353</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 48.

<sup>354</sup> Butler, a.g.e., s. 48.

<sup>355</sup> Judith Butler, **Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma**, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007, ss. 5-6.

bütün bu öğelerin karmaşık derecede karşılıklı etkileşimlerini kapsıyorsa, bu erotik boyutlardan hangisi, onların hepsini birden gerekli kılan cinselliği temsil etmeye başlayacaktır?<sup>356</sup>

Yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı üzere, “temsil” Butler açısından, daha önce de belirttiğimiz gibi problematik bir kavramdır. Çünkü ona göre, cinsel bir kimlik kategorisi aracılığıyla belirtilen şeyin referans noktası olarak neyi aldığı çok açık değildir. Butler’a göre cinsellik, her zaman için herhangi bir temsil, takdim ya da uygulamayı aşar. Bu yüzden o, mevcut olan toplumsal cinsiyet biçimleri üzerinden bir cinsellik okuması yapmanın mümkün olmadığını düşünür: “Cinsellik asla bir ‘performans’ta ya da pratikte tam anlamıyla ‘ifadesini bulmaz’; mutlaka, şöyle böyle anatomik açıdan hep ‘erkekler’ ve ‘kadınlar’ olarak tarif edeceğimiz pasif ve erkeksi kadınlar, kadınsı ve saldırgan kadınlar, her iki eğilimi de sergileyenler ve daha başkaları olacaktır.”<sup>357</sup> Butler’ın toplumsal cinsiyetin melankolik bir özdeşleşme olduğu görüşü bağlamında düşünecek olursak, kültürel olarak üretilen heteroseksüel melankolinin karşıtıya dayalı arzu ilişkilerine bağlı olarak toplumsal cinsiyet kimliklerini oluşturduğunu söylemek gerekir.<sup>358</sup> Butler’ın bu görüşüne göre arzunun ve cinsiyetin doğallığı geriye dönük olarak oluşturulmuş bir şeydir:

Eğer toplumsal cinsiyet farklılaşması, ensest tabusunu ve ondan önce gelen eşcinsellik tabusunu takip ediyorsa, bu demektir ki bir toplumsal cinsiyet “olma” durumuna gelmek zahmetli bir *doğallaşma* sürecidir, bedensel haz ve uzuvların toplumsal cinsiyetli anlamlar temelinde farklılaştırılmasını gerektirir.<sup>359</sup>

Butler’ın burada işaret etmek istediği nokta baskı ve yasaklama sonucunda meydana gelen toplumsal cinsiyet özdeşleşmelerinin hazları da belirlediğidir. Bu iddiası ile Butler, arzunun “fantazmatik” olduğuna ve dolayısıyla beden, “arzunun temeli ya da nedeni” olmadığına dikkat çeker. Çünkü ona göre, baskı ve yasaklama arzuyu belli bir yöne ve hatta bedenin belli uzuvlarına kanalize eder:

Bir anlamda hazlar toplumsal cinsiyetin melankolik yapısı tarafından belirlenir, kimi organlar hazza duyarsızlaştırılır, kimileri ise canlandırılır. Hangi hazların yaşayıp hangilerinin öleceği çoğunlukla hangilerinin toplumsal cinsiyet normlarının matrisi içinde gerçekleşen kimlik oluşumunun meşrulaştırıcı pratiklerine hizmet edip hangilerinin etmediğine bağlıdır.<sup>360</sup>

Butler’a göre arzunun, bedenin bazı uzuvları ile örtüştürülmesi, melankolik heteroseksüel özdeşleşmenin ürettiği bir fantezidir. Eşcinsel arzunun yasaklanması ve melankolik heteroseksüel özdeşleşmenin meydana gelmesi ile Butler, kaybın önce inkâr

---

<sup>356</sup> Butler, a.g.e., s. 12.

<sup>357</sup> A.g.e., s. 34.

<sup>358</sup> Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 138.

<sup>359</sup> Butler, a.g.e., s. 139.

<sup>360</sup> A.g.e., s. 139.

edildiğini, daha sonra da kaybın bünyeye katıldığını ve böylece meydana gelen dönüşümün soy kütüğünün unutulup bastırıldığını ileri sürer.<sup>361</sup>

Butler'a göre, psikanalizin "hukuki yasası olan bastırma", toplumsal cinsiyetleri üretmektedir. Foucaultcu bir bakış açısı ile Butler, yasağın üretici fonksiyonuna dikkat çeker. Bu bakış açısına göre ensest tabusu, Freud'un varsaydığı birincil yatkinlıkları bastırmak yerine, birincil ve ikincil yatkinlıklar arasında bir ayırım yaparak, Butler'ın deyişiyle "meşru heteroseksüellik ile gayrimeşru eşcinsellik arasındaki ayrımı" tanımlar ve üretir.<sup>362</sup> Yani, bir bakıma meşru kabul edilen heteroseksüel eğilimler yasaklanan 'eşcinsel eğilimler' varsayımı ile üretilmiş olur. Bu bağlamda ensest tabusu da Butler'a göre üretici etkileri olan bir şey olarak anlaşılır:

Gerçekten de, ensest tabusunu öncelikle üretici etkileri olan bir şey olarak kavrarsak eğer, "özne" nin temelini atan ve arzusunun yasası olarak süre giden yasak, kimliğin, özellikle de toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşturulmasını sağlayan araç haline gelir.<sup>363</sup>

Psikanalitik kuramda, ensest tabusunun yasaklayıcı işlevi kadar üretici bir işlevi olduğu da kabul edilir. Ensest tabusu, hem heteroseksüel arzu matrisini hem de toplumsal cinsiyet kimliğini üreten şeydir. Diğer yandan olumsuz Oedipal kompleksi örneğinde olduğu gibi, ensest tabusu ile arzu duyulan ebeveyn yasaklanır ve özdeşleşilen figür haline gelir. Bu örnekte açıkça görüldüğü gibi yasaklama ve üretme bir arada bulunmaktadır. Bunun nedeni, ensest tabusu yoluyla heteroseksüel toplumsal cinsiyet kimliklerinin üretilmesi, yasaklanmak ve bastırılmak üzere üretilmesi gereken eşcinsellik varsayımını gerektirir. Yani burada eşcinsellik, heteroseksüelliğin toplumsal bir biçim olarak konumunu sağlamlaştırmak için yasaklanmak üzere üretilen bir şey olur. Butler'a göre, psikanalizde biseksüelliğin ve eşcinselliğin önce birincil yatkinlıklar olarak görülmesi, daha sonra da bunların bastırılması ile heteroseksüelliğin inşa edilmesi bu yasaklayıcı ve üretici iktidar mekanizmalarının göstergesidir. Ayrıca bu durum, Butler'a göre birincil yatkinlıklar olarak ileri sürülen biseksüelliğin ve eşcinselliğin, iddia edildiği gibi kültür öncesi olmaktan çok psikanalitik literatürdeki söylem tarafından inşa edildiğinin de göstergesidir. Dolayısıyla Butler, simgeselin ötesinde olduğu iddia edilen biseksüelliğin kurucu söylem tarafından inşa edildiğini ve bu inşa ile birlikte biseksüelliğin reddedilen "somut kültürel bir imkân" olduğunu göstermeye çalışır. Burada kültürel bir imkân olarak

---

<sup>361</sup> A.g.e., s. 140.

<sup>362</sup> A.g.e., s. 142.

<sup>363</sup> A.g.e., s. 143.



reddedilen şey, anlaşılabilir, düşünülemez ve söylenemez bir şey değil, “marjinalleştirilen”, “dehşetle karşılanan” ve “izin verilmeyen” bir şey olarak inşa edilir. Bu şartlar altında biseksüel ya da eşcinsel olan birisi, toplumsal kimliğini kaybetmiş ya da daha az tasvip gören toplumsal bir cinsiyet edinmiş olarak nitelenir.<sup>364</sup> Butler tam bu noktada simgeseli, “kültürel olarak idrak edilebilirliğin sınırları dâhilinde neyin düşünülüp neyin düşünülmemeyeceğini belirlerken iktidar kullanan, kendine yeten bir imleme ekonomisi olarak okumalıyız”, der. Öyle görünüyor ki, Butler’a göre kültür ile kültür öncesi şeklinde bir ayırım yapan simgesel, aslında dil içerisinde ‘kültür öncesi’ olarak ürettiği şeye dil öncesi bir nitelik atfeder. Fakat Butler’a göre, “kültürden ‘önce’ gelenle kültür ‘esnasında’ olan ayırımı seferber etmek kültürel imkânları daha baştan engellemenin bir yoludur.”<sup>365</sup> Bu durumda kültür ve dil öncesi varsayılan biseksüel yatkınlıklar heteroseksüel toplumsal cinsiyet matrisini pekiştirmek üzere üretilen bir söylem olarak görünür. Butler’a göre bu durum, baskının sadece yasaklama yoluyla değil de “ne adlandırılmış ne de hukukun tasarrufu dâhilinde olan” özneler yaratmak suretiyle de işlediğini gösterir.<sup>366</sup> Butler, böylece kendisini asıl ya da esas olarak gösteren heteroseksüelliğin öykünmeye dayalı bir ideal olarak üretildiğini göstermeye çalışır. Toplumsal cinsiyetin “esas hali bulunmayan bir tür öykünme” olduğunu savunan Butler’a göre, heteroseksüel kimlikler kendisini asıl olarak, yani her türlü taklidin dayandığı esas olarak gösteren bir öykünmeyle oluştuğunu ileri sürer. Butler, bu bakış açısından hareketle bir asıl olma iddiasıyla ortaya çıkan heteroseksüel kimliklerin, kendi türevlerine olan kaçınılmaz bağlılıkları olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre, asıl fikri şaibelidir çünkü asıl, kendisini asıl olarak ileri sürebilmek için türevlerine ihtiyaç duyar. Bu açıdan Butler’a göre, “kopya olarak homoseksüel kavramı olmasaydı, asıl olarak heteroseksüellik kurgusu da olmazdı. Burada heteroseksüellik, homoseksüelliği önvarsaymaktadır.”<sup>367</sup> Butler, bu açıklamalarıyla asıl ya da esas olma iddialarının kolaylıkla tersine çevrilebilir iddialar olduğunu anlatmaya çalışır. Eğer heteroseksüellik, asıl olma iddiasını türevleri bakımından ileri sürmek durumundaysa, yani heteroseksüellik homoseksüelliği varsaymadan asıl olma iddiasında bulunamıyorsa, şu halde Butler’a göre homoseksüellik, asıl olarak heteroseksüellikten önce geliyor demektir ve bu da homoseksüelliğin asıl,

---

<sup>364</sup> A.g.e., ss. 147-148.

<sup>365</sup> A.g.e., ss. 149-150.

<sup>366</sup> Butler, **Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma**, s. 21.

<sup>367</sup> Butler, a.g.e., ss. 25-26.

heteroseksüelliğin ise kopya olduğunu kabul etmek demektir. Ancak Butler, esas ya da asıl olma iddialarına dayalı olan bakış açılarının tersinden de rahatlıkla düşünülebilmesi ve bu kopya-asıl çerçevesi içerisinde “her konumun ötekine çevrilebilmesi” dolayısıyla ve “her iki terimin de zamansal ya da mantıksal önceliğini” tespit edebilmenin sabit bir yolu olmamasından ötürü asıl ve kopya şeklindeki düşünme biçimlerinin kafa karışıklığına yol açacağını düşünür.<sup>368</sup>

Butler’ın burada anlatmaya çalıştığı şey, heteroseksüellikten ve homoseksüellikten hangisinin hangisine öncel olduğu ve hangisinin hangisinden üstün olduğu meselesi değildir. Onun üzerinde yoğunlaştığı mesele kimlik, özne ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin edimle olan ilişkisini göstermektir. Ona göre, asıl denen şey bir kurgudur ve heteroseksüellik ise kendisini tekrarlar yoluyla kurmuştur. Bu yüzden Butler’a göre, toplumsal cinsiyetli bir özne olmak kendi kendisiyle özdeş olan bir varlığa gönderme yapmaktan ziyade, aynı edimlerin sürekli olarak tekrarlanması ile ortaya çıkan “bütünsel” bir cinsiyet görünümüdür. Buna göre, aynı edimlerin sürekli olarak tekrarlanması, edimlerin öncesinde bulunan “iradi bir özne yanılması” doğurur. “Bu anlamıyla, toplumsal cinsiyet, önsel bir öznenin ifa etmeyi seçtiği bir temsil değildir.” Yani toplumsal cinsiyet, bir özneyi ifade eden bir şey değil, uygulamaya ve temsile dayalı olarak yani performatif olarak işleyen ve bunun sonucunda da özneyi bir etki olarak üreten bir şeydir.<sup>369</sup>

Görüldüğü gibi, Butler’ın edimsellik kuramına göre temsilden önce temsil edilmeyi bekleyen bir özne varsaymak oldukça zordur. Çünkü Butler’a göre temsil denen şey, uygulamaya dayalı bir şeydir. Özne ise sürekli uygulama ve tekrarların bir sonucudur:

Temsil edilenden önce gelen bir icracı bulunmadığını, temsilin uygulamaya dayalı olduğunu, uygulamanın sonucu ve etkisi olarak bir ‘özne’ görünümünü oluşturduğunu ileri sürmek, kabullenilmesi zor bir iddiadır. Bu zorluk, cinselliği ve toplumsal cinsiyeti dolaylı ya da dolaysız bir şekilde, öncelediği bir psişik gerçekliği ‘ifade eden’şeyler olarak düşünmeye meyilli olmanın sonucudur. Bununla beraber, öznenin önceliğinin reddedilmesi, öznenin reddedildiği anlamına gelmez; aslında, özneyi psişikle birleştirmeyi reddetmek, bilinçli özne alanını aştığı haliyle psişik olanı öne çıkaracaktır.<sup>370</sup>

Butler, bilinçli özne alanını aşan bu psişik olanı, “psişik fazla” olarak adlandırır. Onun “psişik fazla” olarak adlandırdığı şey, belirli yer ve zamanda olması gereken

---

<sup>368</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>369</sup> A.g.e., s. 31.

<sup>370</sup> A.g.e., s. 32.

toplumsal cinsiyeti ya da cinselliği seçen “iradi bir özne” tarafından reddedilen bir şeydir. Bu psişik fazla, Butler’a göre “heteroseksüel tavırların görünürdeki tek biçimliliğini kuran o tekrarlana gelen jestler ve edimler içinde ara ara patlayan, daha doğrusu tekrarın kendisini zorunlu kılan ve tekrarın sürekli başarısızlıkla sonuçlanmasını garanti altına alan” şeydir. Heteroseksüel ekonomi içerisinde tekrarlar yoluyla pekiştirilen heteroseksüelliği tehdit eden de yine bu psişik fazladır. Bu açıdan Butler’a göre, “kendini sürekli tekrarlamak zorunda kalan” heteroseksüel kimlik “risk altında olan bir kimliktir. Bu nedenle Butler, “tekbiçimli”, “pürüzsüz/kusursuz” bir heteroseksüel kimliği bir kimlik yanılısaması olarak görür. Ona göre, bu kimliğin sürekli tekrara ihtiyaç duyması, onun kendi kendisiyle özdeş olmadığı ve hiç bir zaman özdeşliğe ulaşamayacağı göstergesidir. Dolayısıyla heteroseksüel ekonomi, her zaman kendi kurumsallığını yitirme tehdidiyle karşı karşıya kaldığından sürekli olarak yeniden kurumsallaşır.<sup>371</sup>

Butler yalnızca feminizmin kimlik ve temsil politikalarına değil, gey ve lezbiyen hareketleri içerisinde gey ve lezbiyen kimliklerinin de pekiştirilmesine karşıdır. Çünkü ona göre, “Kimliğin bu şekilde pekiştirilmesinin bir farklılaşmalar ve dışlamalar kümesine ihtiyaç duyduğu açık görünmektedir.” Bu yüzden Butler, tıpkı feminist hareketi uyardığı gibi gey ve lezbiyen hareketlerini de dışlanan, aşağılanan ve yok sayılan bir kesimin hakları adına mücadele ederken yani bir nevi şiddete karşı çıkarken başka bir şiddete yol açmamaları konusunda uyarılmaktadır:

Geylerin ve lezbiyenlerin kamusal düzlemde silinme şiddetinin tehdidi altında olduklarının tartışılacak bir yanı yoktur, fakat bu şiddete karşı koyma kararı alınırken onun yerine bir başka şiddeti getirmemeye de özellikle dikkat etmek gerekir. Hangi çeşit lezbiyen ya da geyler görünür kılınmalıdır ve hangi içsel dışlamalar bu görünür kılmayı kurumsallaştıracaktır?<sup>372</sup>

Görüldüğü gibi Butler, herhangi bir kimliği öne çıkarmaya ya da yüceltmeye çalışmaz. Çünkü onun temel amacı, taşıdığı kimlik ne olursa olsun her çeşit insanın, her türden dışlamaya karşı “kimikleştirmeyen bir ittifak” oluşturmasıdır. Butler’ın *queer* fikri, tam da bu amacına yönelik geliştirdiği bir kuramdır. Butler, *queer* siyasetini yalnızca homofobi ile mücadele etmek için değil her çeşit kimliğin dışlanmasına karşı tepki göstermek adına bir ittifak oluşturma hareketi için kullanır. Her türlü normatif kimliğin baskıcı ve dışlayıcı olduğunu düşünen Butler, *queer* kuramı ile normları sürekli olarak yerinden etmeye çalışır. Çünkü Butler, normatif kimliklerin meşru kabul edilip normlara

---

<sup>371</sup> A.g.e., ss. 32-33.

<sup>372</sup> A.g.e., s. 19.

uygun olmayan kimliklere mensup olan kişilerin ise kırılabilirliklerinin ve yaralanabilirliklerinin göz ardı edilmesi ve onların kaybolan hayatlarının, yası tutulmaya değer görülmemesini bir nevi şiddet olarak görür ve *queer* siyasetini de bu şiddete karşı çıkmak için savunur.<sup>373</sup>

## B. ŞİDDETE KARŞI ÇIKMAK

Butler, *Cinsiyet Belası* adlı eserinin ön sözünde bu eseri yazma amacının şiddete karşı çıkmak olduğunu belirtir. Toplumsal cinsiyet normlarının bir anlamda normal ve anormal şeklinde bir ayrımaya yol açması, kabul edilen cinsiyet normlarına uymayanların anlaşılabilirliğin ve kabul edilebilirliğin dışında tutulması ve Butler'ın kendi hayatında şahit olduğu olaylar, onu “normatif şiddet” üzerinde düşünmeye sevk etmiştir Bu bağlamda Butler, söz konusu kitabının ön sözünde amacının, normatif şiddete, doğal heteroseksüel söyleme ve akademik cinsellik söylemine karşı çıkmak ve bu söylemlerin kökünü kurutmak olduğunu belirtir.<sup>374</sup>

Butler'ın ideali, hiç kimsenin bir cinsiyet normu benimsemeye zorlanmadığı ve hiç kimsenin yaşayamazlık şiddetine maruz kalmadığı bir dünyadır. Bu yüzden o, başkaları tarafından dayatılan sosyal kategorilerin zorunlu tutulmaları ve seçilmemiş olmaları bağlamında şiddet içerdiğini düşünür:

Benim söylemek istediğim şey sadece, bir kimsenin peşinden gittiği haz nedeniyle, biçimlendirdiği fantezi nedeniyle ve edimde bulunduğu toplumsal cinsiyet nedeniyle ciddi bir biçimde haklarından mahrum kalma ve fiziksel şiddete uğrama riski altındadır.<sup>375</sup>

Butler'a göre toplumsal cinsiyet normlarının şiddet içermesi, normların bir kimsenin sonuçlarına katlanmayı kabul etmeyi reddettiği bir çağırma fonksiyonu üstlenmesi anlamına gelir. Bu sonuçlar, bir kimsenin işini, aile yuvasını, arzu ve hayat umutlarını kaybetmesi olabilir. Ayrıca yasal, cezai ve psikiyatrik hapsedmeler de mümkün olan diğer sonuçlardır. Butler'a göre sonuçlar, bu örneklerden daha aşırı bile olabilir.<sup>376</sup>

Başlangıçtan beri belli normlar içerisinde var olan insan, bu normlar çerçevesinde tanımlanır ve bu normlar sayesinde anlaşılabilirlik kazanır. İnsan denen varlık, bu normatif

---

<sup>373</sup> Hülya Durudoğan, “Judith Butler ve “Queer Yoldaşlığı”, <http://www.bianet.org>, (13 Mart 2013).

<sup>374</sup> Butler, *Cinsiyet Belası*, p. 26.

<sup>375</sup> Butler, *Undoing Gender*, p. 214.

<sup>376</sup> Butler, a.g.e., s. 214.

ölçütler bakımından tanımlandığı için insan olmak bir anlamda toplumsal normlara uygunluk olarak kabul edilir. Fakat Butler, insanın her zaman toplumsal normlara uygun bir görünüme sahip olmadığına dikkat çeker. Bu da onun hâkim olan söylemle ve dışlayıcı ve baskıcı bir işlev üstlenen normlarla yürüttüğü eleştirel ilişkisinin hareket noktasını oluşturur. Toplumsal cinsiyet denen şeyin, insanı genellikle kadın ve erkek olmak üzere ikili bir çerçeve içerisinde tanımlayan normlar tarafından üretilmesi, insanın hangi normlar çerçevesinde tanımlandığını göstermesi bakımından Butler'ın üzerinde durduğu bir noktadır. Şayet insan, toplumsal normların tanımladığı biçimlere uygun olmayan bir görünüm içerisinde yaşamak isterse, anlaşılabilirlik alanının dışına çıkmış olur. Çünkü toplumsal hayatı düzenleyen normlar, “tutarsızlık” ve “konuşulamazlık” alanları üretirler ve normatif çerçeveye uymayanları insan olma koşullarını taşımadıkları gerekçesiyle “anlaşılamaz” olarak nitelendirirler. Ve böylece normlar, dışlama ve baskı aracı haline gelirler.<sup>377</sup>

Belli normlar aracılığıyla işleyen iktidar, özne olma koşullarını belirler ve böylece kendi yarattığı ve anlaşılabilirlik atfettiği özneleri temsil eder. Bu durumda toplumsal normlarla ters düşen insanlar, kültürün ve dilin dışında kaldıklarından insan olarak tanınmazlar. Çünkü onlar, tanımlanmış insan öznesinin özelliklerini taşımamaktadırlar. İnsan olma yolunun özne olmaktan geçtiği bir iktidar sistemi içerisinde Butler'ın eleştirel tutumu, bireyle öznenin özdeşleştirilmesini sakıncalı bulur. Çünkü özne, yalnızca dilde oluşturulmuş bir kategoridir ve bireyin anlaşılabilir olabilmesi için bu dilsel kategorik alana yerleşmesi beklenir. Oysa Butler, hayatı düzenleyen bu kategorilerin ve hâkim söylemin yetersiz olduğuna ve bir açmaza yol açtığına dikkat çeker. Çünkü bireyler her zaman bu kategorilere uymayabilirler ve bu kategorilere uymayan bireylerin varlığı hâkim söylemin yetersizliğini gösterip bu söyleme karşı eleştirel bir duruşu gerekli kılar.

Butler'ın dikkat çektiği husus, iktidarın bir yandan özneler üretirken, diğer yandan anlaşılamazlık alanları üretmesidir. Böylece iktidar, normal olanla normal olmayanı, anlaşılabilir olanla anlaşılabilir olmayanı aynı anda üreterek, Foucault'nun dikkat çektiği üzere, baskı altına alarak değil üreterek sınırlar. Yani insan olanla olmayanın, doğru olanla olmayanın, geçerli olanla olmayanın sınırına çizerek bir bilgi-iktidar rejimi oluşturur. Bu

---

<sup>377</sup> Hülya Durudoğan, “Judith Butler ve Queer Etiği”, **Cogito**, sayı: 65-66, ed. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 92.

bilgi - iktidar sistemi içerisinde yalnızca insan olmanın ölçütleri değil, bilginin de ölçütleri belirlenir.<sup>378</sup> Öyle ki bu ölçütler, dünyaya bakış açımızı dahi belirleyerek içimize sinmiş bir vaziyette varlığını da sürdürebilir. Böylece hâkim bilgi ve iktidar düzeni içerisinde üretilen özneler, mevcut bilgi-iktidar-hakikat rejiminin bir parçası haline gelirler. Bu bağlamda Butler, toplumsal cinsiyete ilişkin yargı ve kabulleri de bilgi-iktidar ilişkisi içerisinde düşünür.

Butler, bir toplumsal cinsiyet performansının gerçek, diğerinin sahte olarak nitelendirilmesini, bu tür yargılara yol açan belli bir toplumsal cinsiyet ontolojisinin (toplumsal cinsiyetin ne olduğu ile ilgili düşüncenin) sonucu olarak görür. Ona göre, bir kimsenin ya da bir şeyin gerçek ve doğru olduğunun düşünülmesi, bir bilgi sorunudur. Ayrıca Butler'a göre bu, Foucault'nun ifade ettiği gibi, bir iktidar sorunudur. Çünkü bir hakikate ya da gerçekliğe dayanmak, sosyal dünya içerisinde büyük bir ayrıcalıktır. Butler'a göre, bilgi ve iktidar birbirlerinden ayıramaz, dünyayı düşünmek için örtük ya da açık birtakım ölçütler oluştururlar. Bilgi ve iktidar arasındaki bu ilişkiyi toplumsal cinsiyet bağlamında düşünen Butler, toplumsal cinsiyete epistemolojik bir yaklaşımın, basit bir biçimde kadınların bilme yollarının ne olduğunu ya da kadınları bilmenin ne olduğunu sormak anlamına gelmediğini söyler. Ona göre kadınların “bilme” yolları ya da “bilinme” yolları denen şey, daha önce oluşturulmuş “kabul edilebilirlik” kategorisi bağlamında iktidar tarafından düzenlenmiştir. Foucaultcu bir bakış açısını takip eden Butler açısından önemli olan yalnızca toplumsal cinsiyetle ilgili kavramların nasıl oluşturulduğu, doğallaştırıldığı değil, aynı zamanda ikili toplumsal cinsiyet sistemine karşı çıkılan anlar ile kategorilerin içsel tutarlılığının sorgulamaya açıldığı ve toplumsal cinsiyet hayatının biçimlendirilebilir ve dönüştürülebilir olduğu anların izini sürmektir. Bu bağlamda Butler, toplumsal cinsiyetin nasıl icra edildiğinin yanı sıra ortak terimlerle nasıl yeniden ifade edildiğini göstermesi bakımından *drag*\* performansına işaret eder. Butler, *drag* örneği ile ayrıca gerçeklik düşüncesinin nasıl inşa edildiği sorusunu sormaya ve “gerçek” ve “gerçek-

---

<sup>378</sup> Durudoğan, a.g.m., s. 95.

\* *Drag*, bir gösteridir; tiyatral olarak kadın oyuncuların erkek taklidi, erkek oyuncuların ise kadın taklidi yapmasıdır. Drag performansı, sabit cinsiyetli beden ve onun yerleşik sosyal niteliklerinin normatif olduğu varsayımına dayanır. Yani buna göre erkeklerin erkeksi, kadınların ise kadınsı olması heteronormatiftir. Drag, böylece cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği yerleşik anlamlarının ötesinde saçma tiyatral bir gösteri olarak yeniden betimlemeye çalışır (Jodi A. O'Brien, **Encyclopedia of Gender and Society**, Sage Publications, USA, 2008, pp. 226-227).

olmayan” şeklindeki adlandırılmaların sadece sosyal kontrol aracı olmadığını, ayrıca insanlık dışı şiddetin de bir aracı olarak işlediğini düşünmeye sevk eder.<sup>379</sup>

Butler’a göre *drag*, basit bir biçimde zevkli ve altüst edici bir sahne üretmek anlamına gelmez. O, *drag*’a alegorik bir anlam yükler. Yani Butler açısından *drag*, içerisinde gerçekliğin hem inşa edildiği hem de gerçekliğe itirazın yöneltildiği son derece önemli ve göz kamaştırıcı biçimleri temsil eder. Toplumsal cinsiyetin performatif oluşu ile *drag* performansı arasında alegorik bir ilişki kuran Butler, bu bağlamda, toplumsal cinsiyetin yeni biçimleri mümkünse eğer, bunun yaşayış tarzlarımızı ve insan topluluğunun somut ihtiyaçlarını nasıl etkileyeceğini sorar. Eğer toplumsal cinsiyet performatif bir şey ise, yani toplumsal cinsiyet, uygulamaların ve tekrarlamaların bir sonucu ise bu durumda olanaklı toplumsal cinsiyet biçimleri arasında değerli ve değersiz şeklinde bir ayrıma nasıl gidilebileceğini soruşturur. Butler’ın bu soruşturmaları sadece henüz var olmayan toplumsal cinsiyetler için yeni bir gelecek oluşturma meselesi ile ilgili değildir. Onun ayrıca üzerinde durduğu nokta, gerek yasa gerek psikiyatri gerekse edebiyat kuramı içerisinde yaşanmakta olduğunu ileri sürdüğü cinsiyet karmaşası için yeni bir meşrulaştırıcı sözlük ya da dil geliştirme sorunudur. Butler’ın buradaki normatif hedefi, özgürce yaşayabilmek, nefes alabilmek ve hareket edebilmekle ilgilidir.<sup>380</sup>

Butler, her türlü normatif kimliğin baskı ve dışlama aracı haline gelmemesi ve şiddetin yeniden üretilmemesi için normların dışında kalmaları nedeniyle “anlaşılamayan”lara başvurarak normların “kurucu”, “baskıcı” ve “dışlayıcı” gücünü yıkmaya çalışır.<sup>381</sup> Bunun için normatif olmayan, kabul edilir ve anlaşılır olmayan kimliklere sık sık göndermede bulunur. Böylece o, normları yerinden etmeye ve sürekli olarak saptırmaya çalışır. Bu, Butler’ın *queer* düşüncesinin mantığını oluşturur. Açıktır ki, böyle bir mantık normların ürettiği ve sabitleştirdiği kimlik kategorilerinin geçerli kabul edilip bu normların dışında kalanların ise meşru ve anlaşılabilir kabul edilmemesine karşı işler. Ayrıca buradaki mantık, neyin geçerli, neyin geçersiz olduğuna, neyin normal, neyin anormal olduğuna karar veren normların da aslında kolaylıkla yerle bir edilebileceğini ve bu yüzden herhangi bağlayıcılığının ve otoritesinin bulunmadığını göstermeye çalışır niteliktedir.

---

<sup>379</sup> Butler, *Undoing Gender*, p. 217.

<sup>380</sup> Butler, a.g.e., ss. 218-219.

<sup>381</sup> Durudoğan, “Judith Butler ve Queer Etiği”, s. 88.

Butler'ın *queer* siyaseti ayrıca her türlü konuda insanın kırılğanlığına, yaralanabilirliğine ve incinebilirliğine duyarlı olmayı gerektirir. Bu yüzden o, siyaseti yas üzerinde temellendirmek gerektiğini düşünür. Kolektif olarak yaşanabilir bir dünyanın özlemine duyan Butler, kendi kırılğanlıklarımız kadar başka insanların kırılğanlıklarına karşı da duyarlı olabilmeyi, kendi yasımızı tuttuğumuz gibi başkalarının da yasını tutabilmeyi daha az şiddet içeren bir dünya için gerekli bulur. Başkalarıyla olan asli ilişkiselliğimiz, başkasına olan asli bağımlılığımız, Butler için ötekinin yasına kayıtsız kalamayacağımızın göstergesi olarak okunur.<sup>382</sup>

Her ne kadar gerek kendimizden söz ederken gerekse siyasi haklar talep ederken “özerklik” söylemini kullansak dahi Butler, insan olarak “ilişkisel” bir varlık olduğumuzu söyler. “Yaralanabilir” varlıklar olmamıza neden olan bu ilişkisellik olduğu gibi, birbirimize karşı etik ve siyasi sorumluluklarımız olduğunu bize hatırlatan da bu ilişkiselliktir. Butler, başkalarıyla olan asli ilişkiselliğimiz hakkında şunları söyler:

Kendi bedenlerimiz üzerinde hak sahibi olmak için mücadele etsek de, uğrunda mücadele ettiğimiz bedenler, hiçbir zaman tam anlamıyla sadece bize ait değildir. Bedenin değişmez bir kamusal boyutu vardır. Kamusal alanda toplumsal bir fenomen olarak kurulan bedenim benimdir ve benim değildir. Daha baştan ötekilerin dünyasına teslim edilen bedenim başkalarının izini taşır, toplumsal yaşamın potasında şekillenmiştir; ancak daha sonra ve biraz kararsızca bedenimin bana ait olduğunu iddia ederim, edersem tabii. Eğer “iradem” oluşmadan önce bedenimin, yakınımda olmalarını seçmediğim insanlarla aramda ilişki kurduğunu inkâr edersem, eğer başkalarıyla aramdaki bu ilksel ve irade dışı fiziksel yakınlığı inkâr ederek bir “özerklik” mefhumu oluşturursam, vücut bulmamın toplumsal koşullarını özerklik adına inkâr etmiş olmaz mıyım?<sup>383</sup>

Butler, “ben”i ben yapan şeyin aslında “sen” ile olan ilişkisellik olduğunu düşünür. Her ne kadar cümleye “Ben” ile başlasak da “Ben”e bir özerklik atfetsek de birini kaybettiğimizde ortaya çıkan yas durumunun, aslında kim olduğumuza dair bir şeyi ortaya çıkardığını düşünür. Bu şey, başkalarıyla olan bağlarımız ve bizi oluşturan şeyin de o bağlar olduğudur. Butler’a göre “sen” den bağımsız bir “ben” yoktur. “Ben” i “ben” yapan şey, “sen”dir. Birini kaybettiğimizde yalnızca kaybettiğimiz kişinin yasını tutmayız, ayrıca kendimize karşı anlaşılmaz oluruz, der Butler:

Bir düzeyde “sen”i kaybettiğimi düşünürken beklenmedik bir şekilde “ben”im de kaybolduğumu keşfederim. Bir başka düzeyde, belki de “sende” kaybettiğim, hakkında hâlihazırda kelime dağarcığım olmayan şey, münhasıran ne benden ne de senden oluşan, ama bu terimleri farklılaştıran ve ilişkilendiren *bağ* olarak kavranması gereken ilişkiselliktir.<sup>384</sup>

<sup>382</sup> Butler, **Kırılğan Hayat**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 38.

<sup>383</sup> Butler, a.g.e, s. 41.

<sup>384</sup> A.g.e., s. 38.



Butler, ötekiyle olan asli ilişkiselliğimizin bizi sıkıca sarıp sarmaladığını söyler. Özerk bir “Ben” varsayımında bulunup içinde kendimizin de geçtiği bir hikâyeyi, dışarıdan bir göz gibi anlatmaya koyduğumuzda bile bizi bir keder duygusunun darmadağın edebileceğine ve bu keder duygusunun, “özerk ve denetim sahibi addettiğimiz kendilik mefhumumuza meydan okuyan şekillerde” bizi esir edebileceğine dikkat çeker:

Öteki’yle ilişki belki beni tam anlamıyla dilsizleştirmez, ama sözlerimi karman çorman eder, konuşmamın çözülüp dağılmakta olduğunu gösterir. Seçtiğim ilişkilere dair bir hikâye anlatmaya koyulurum ve anlatımın bir noktasında, o ilişkilerin beni nasıl sıkıca kavrayıp çözdüğünü açığa çıkarmış olduğumu fark ederim. Anlatım, zorunlu olarak bocalar.<sup>385</sup>

Butler, ötekiyle olan ilişkisellik nedeniyle, insanın kendi bütünlüğünü korumak istese bile koruyamayacağına ve hep ötekine bağımlı olduğuna dikkat çeker. Kendi bütünlüğümüzü ya da özerkliğimizi korumaya çalışırken bile bir “dokunuşla, kokuyla, hisle, dokunuş umuduyla, hissin hatırasıyla çözülürüz”, der.<sup>386</sup> Keder, bu çözülme anlarından biridir, kişinin kendi denetimi dışında yaşadığı bir duygudur. Ayrıca kişinin kim olduğunu sorguladığı, ötekiyle olan asli ilişkiselliğini fark ettiği bir andır:

Kederin kim olduğum açısından temel önemdeki bir yoksullaşma türünü kavrama imkânı barındırdığını söyleyebiliriz. Bu imkânın varlığı benim özerk olduğum gerçeğini yadsımaz, ama bedenli yaşamın temel toplumsallığına ve bedensel bir varlık olmamızdan dolayı zaten daha baştan teslim edilmişliğimize, kendimizin ötesinde oluşumuza, bizim olmayan yaşamlara bulaşmışlığımıza dönerek özerk olma talebinin sınırlarını belirler. Böyle anlarda beni ele geçirenin ne olduğunu ve bir başka insanda kaybettiğim şeyin ne olduğunu daima bilemiyorsam, belki de bu yoksullaşma alanı benim bilmezliğimi, yani ilksel toplumsallığımın bilinçdışı damgasını açığa çıkaran sahanın ta kendisidir. Bu içgörü, siyaseti normatif olarak yeniden konumlandırmaya yol açabilir mi? Toplumsal hareketlerde sayısız kayıp vermiş olanlar için son derece ağır olan bu yas durumu, sayesinde günümüzdeki küresel durumu kavramaya başlayacağımız bir perspektif sağlayabilir mi?<sup>387</sup>

Butler, yasin ötekine olan asli bağımlılığımızı gözler önüne sermesi ve etik sorumluluklarımızı hatırlatması bakımından siyaset açısından önemine dikkat çeker. Elbette o, yası bütün insanlığın ortak deneyimi olarak görmez, tek bir insanlık deneyiminden de söz etmez. Fakat “tarihlerimiz ve bulunduğumuz yerler arasındaki farklara rağmen, birisini yitirmenin ne demek olduğuna dair bir fikri olanlarımızı kapsayacak bir ‘biz’ den bahsetmenin” mümkün olduğunu düşünür ve buradan hareketle dinî, siyasi, etnik ya da cinsel herhangi bir ayırım gözetmeksizin bir başkasının yasını

---

<sup>385</sup> A.g.e., s. 39.

<sup>386</sup> A.g.e., s. 39.

<sup>387</sup> A.g.e., s. 43.

tutabilecek bir siyaset anlayışı geliştirmenin başkalarıyla olan asli ilişkiselliğimiz gereği etik bir sorumluluk olduğunu düşünür.<sup>388</sup>

“Yaralanabilirlik”, “keder” ve “yas”, şiddete şiddetle karşılık vermeyen bir siyasi tavır açısından, Butler’ın üzerinde durduğu kavramlardır. Butler, şiddete şiddetle karşılık vermenin şiddete son vermekten ziyade, şiddetin dilini kullanarak şiddeti sürdürmeye hizmet ettiği kanaatindedir. Butler açısından yas tutmak, kayıp duygusuyla kalmak, kimilerinin ileri sürdüğü gibi pasifliğin ve güçsüzlüğün göstergesi değil, daha ziyade insanın kendini tanıması, ötekiyle olan ilişkisini fark etmesi ve ‘öteki’ni kaybettiğinde ‘ben’in içine düştüğü bilinmezliği kavraması ve dolayısıyla ötekine daha duyarlı olmasını sağlar. Yani Butler, yasin siyasetin temeli haline getirilmesinin bir eylemsizliğe yol açacağını düşünmez. Aksine, insanın “ortak yaralanabilirliği”ni göz önünde bulundurmamak, başkalarını kendi mağdur olduğumuz şiddetten koruma ilkesi sağlayabilir.<sup>389</sup> Butler’ın sözünü ettiği bu “ortak yaralanabilirlik” yaşamın kendisiyle beraber ortaya çıkan bir yaralanabilirliktir:

Şiddetten, yaralanabilirlikten ve yastan bahsediyorum, ama burada devreye sokmaya çalıştığım daha genel bir insan kavrayışı var. Bu kavrayışa göre bizler daha baştan ötekine teslim edilmiş, daha baştan, hatta bireyleşmeden önce, bedensel ihtiyaçlar sebebiyle bir dizi başlıca ötekinin eline verilmişizdir. Bu kavrayış, çok küçük olduğumuz için tanımaktan ve yargılamaktan aciz olduğumuz kişiler karşısında, dolayısıyla da şiddet karşısında yaralanabilir olduğumuz anlamına geldiği gibi bir ucunda varlığımıza son verilmesi, diğer ucunda yaşamlarımızın fiziksel destek görmesi olan başka bir temas dizisi karşısında da yaralanabilir olduğumuz anlamına gelir.<sup>390</sup>

Butler’ın sözünü ettiği şey, yani başından beri yaralanmaya ve şiddete açık oluşumuz ya da ilksel yaralanabilirliğimiz, insanların baskıya ve şiddete nasıl maruz kaldıklarını anlamamıza yardımcı olur. Butler, bütün toplumların bu ilksel yaralanabilirliğe duyarlı olması gerektiğini düşünür. Dünyanın farklı yerlerinde insanlar farklı biçimlerde yara alarak, farklı biçimlerde şiddete maruz kalıp farklı biçimlerde eziyet görseler de herkesin yara almaya açık oluşu, bütün insanların Butler’ın deyimiyle “ilksel çaresizliği”ni gösterir. Butler açısından sorun teşkil eden nokta, bu ortak ilksel çaresizliğe ve her insanın yaralanabilir olmasına rağmen kimi yaşamların, uğruna savaşılacak kadar değerli görülürken kimi hayatların ise yası tutulmaya ve adı anılmaya değer bile görülmemesidir.<sup>391</sup> Butler, bu duruma yürüttüğü *queer* siyaseti ile tepki gösterir. Çünkü o, mensubu oldukları

---

<sup>388</sup> A.g.e., s. 38.

<sup>389</sup> A.g.e., s. 45.

<sup>390</sup> A.g.e., ss. 45-46.

<sup>391</sup> A.g.e., s. 46.

etnisite ve din ne olursa olsun, hangi cinsel azınlığa mensup bulunurlarsa bulunsunlar insan kategorisine sokulmayan, muhatap alınmayan, kayıpları kayıp olarak görülmeyen ve yası tutulmayan bütün insanları kimliksizleştirilmiş bir ittifaka ve dayanışmaya davet eder. Siyasi bir tavır için bir özne kategorisi altında toplanmakta direktmek yerine bizi birbirimize bağlayabilecek asıl şeyin ortak yaralanabilirliğimiz olduğunu düşünür. Bu yüzden insan olarak ortak yaralanabilirliğimizin ve her türden yaralanabilirliğe açık oluşumuzun bizi bir özne kategorisinden daha çok yakınlaştıracığını ve kolektif bir siyasi direnişi daha sağlam kılacağını savunur.<sup>392</sup>

### C. DEMOKRATİKLEŞTİRME ÇABASI

Butler'a göre demokrasi, tek seslilik değildir, kendi deyimiyle, “onun melodileri uyumsuzdur ve öyle olması lazımdır.” Çünkü Butler, demokrasiyi öngörülemeyen bir süreç olarak görür. Eğer doğru olana önceden karar verilirse ya da toplumun içine girmeksizin ve kültürel bir çeviri içerisinde doğru olanı bulmaksızın herkes için bir doğru dayatılırsa, Butler'a göre böylece hayatın kendisi engellenmiş olur. Ona göre “doğru” ve “iyi” olan geleceğe açık kalabilir. Çünkü o, gelecek adına ve başkaları adına sorumluluk duymanın belli bir açıklığı ve bilinemezliği gerektirdiğini düşünür. Böylece mücadele ve tartışma her zaman yürürlükte olabilir. Butler'a göre bu tür tartışmalar, daha demokratik olabilmek için politika içinde daima yürürlükte olmalıdır.<sup>393</sup> Butler, demokrasiyle ilgili ileri sürdüğü görüşlerin feminizmin daha demokratik bir yol izleyebilmesi için gerekli olduğunu düşünür:

Demokratik bir girişim için feminizmin, hepimizin anlaşmaya vardığımız şeylere dayalı varsayımını ya da aynı şekilde, çoğumuzun çekişmeli ve politikanın tartışmalı noktaları olarak kalacak olan değerlerini kucaklama varsayımını kaybetmesi gerekiyor.<sup>394</sup>

Butler'ın vurgulayarak iddia ettiği şey, fikir ayrılıklarını birlik içerisinde sokma arzusuna direnmenin feminist hareketi daha canlı kılacağıdır.<sup>395</sup> Butler'ın amacı feminizmi daha demokratik, daha özgürleştirici hedeflere yöneltmeye çalışmaktır. Bu yüzden o feminizmin dışlayıcı temsil politikalarının tuzağına düşmemesi için şunları söyler:

---

<sup>392</sup> A.g.e., s. 62.

<sup>393</sup> Butler, **Undoing Gender**, pp. 226-25.

<sup>394</sup> Butler, a.g.e., s. 175.

<sup>395</sup> A.g.e., s. 175.

Feminizmin ve feminist felsefenin politik olarak etkili olması özellikle kadınların perspektifinden konuşma kapasitesine bağlı değildir ve kadın kategorisinin heterojen olduğunda ısrar etmek soyutlama yapmaya ve kavramsallaştırma yapmaya karşı olmak anlamına gelmez, daha çok özeleştiril ve demokratik bir tarzda soyut düşünmeyi teşvik eder.<sup>396</sup>

Butler, feminizm içerisindeki kimi genellemelerin bölünme ve parçalanmalar üreteceğini düşünür. Ona göre bu parçalanma ve bölünmeler, kadınları temsil ettiği varsayılan genellemelerin nerede ve nasıl başarısızlığa uğradıklarını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca bu tür genellemelerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini, genişletilmesi ve dönüştürülmesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Butler'a göre kadınlar kategorisinin heterojenliği üzerindeki ısrar, bu kategorinin demokratikleştirici bir zorunluluğa tabi kılınma prensibi olarak işler.<sup>397</sup>

Butler'ın kadın kategorisinin heterojenliğine yaptığı vurgunun nedeni, ayrıca kadınların içerisinde bulunduğu sosyal durumların karmaşıklığı ile ilgilidir. Kadınların farklı sosyal pozisyonlarına dikkat çeken Butler'a göre, sınıfsal olarak ikinci derecede görülen bir kadın, ev içerisinde belli bir tür iktidarı ele geçirebilir. Yine, etnik olarak ayrıcalıklı bir pozisyonda olan bir kadın, cinsiyeti ve cinselliği nedeniyle kendisini işsiz bulabilir ve soyundan dolayı aşağılanan bir kadın kendisini kamusal iktidarın pozisyonları arasında bulabilir. Dolayısıyla Butler'a göre kadınların aşağılanmasına ve dışlanmasına ilişkin açıklamalar, aşağılanmanın biçimleri ile başkaldırının, direnişin ve kurtuluşun biçimlerini içerecek şekilde daha karmaşık olmayı gerektirebilir. Burada bir çatışma alanı olarak kadınlar kategorisi ile anlatılmak istenen şey, soyutlamaya karşı heterojenliğe vurgu yapmak değildir daha ziyade hem soyutlamayı hem de teoriyi karmaşıklığa olanak sağlayacak bir biçimde yeniden yönlendirmek üzere demokratikleştirme çabasıdır.<sup>398</sup>

Butler'a göre radikal demokratik bir dönüşüm için temel kategorilerin daha kapsayıcı ve kültürel nüfusun bütün çeşitliliğine daha duyarlı olacak bir biçimde genişletilmesi gerekir. Bu bakış açısına göre kategorinin kendisi, pek çok yönden yeniden işleyişe tabi olmalıdır, yani altını çizdiği kültürel çevirilerin bir sonucu olarak yeniden ortaya çıkmalıdır. Butler'ın sözünü ettiği radikal demokrasinin amacı, öncelikle haklarından mahrum kalmış topluluklar için yaşanabilir bir hayatın sürmesi için normların kapsamının genişletilmesini gerektirir. Burada “yaşanabilir bir hayatın” hangisi olduğu

---

<sup>396</sup> Judith Butler, “Response to Bordo’s Feminist Skepticism and the Maleness of Philosophy”, *Hypatia*, vol. 7, No:3, Summer, 1992, p. 163.

<sup>397</sup> Butler, a.g.m., s. 164.

<sup>398</sup> A.g.m., ss. 163-164.

oldukça tartışmalı bir noktadır. Örneğin kürtajın yasallaşması konusunda yürütülen tartışmalarda “hayat hakkı” kavramı, feministler arasında fikir ayrılıklarına yol açan bir kavramdır. Çünkü burada “kimin hayatı” sorusu da ortaya çıkar. Bir yanda her çocuğun yaşanabilir bir hayat hakkı olduğunu savunanlar, diğer yanda ise annenin de iyi yaşama hakkına sahip olduğunu savunanlar var.<sup>399</sup> Bu yüzden “hayat” kavramı feministler arasındaki tartışmalı bir kavramdır.<sup>400</sup>

Butler açısından bir hayatı yaşanabilir kılanın ne olduğunu sorduğumuz zaman, bir hayatı hayat yapan belli normatif koşulları istiyoruz demektir. Butler, burada hayatın iki anlamından söz eder. Bunlardan birincisi yaşamın biyolojik formuna gönderme yaparken, diğeri insan hayatı için temel düzeyde yaşanabilir hayat koşullarıdır. Butler, “yaşanabilir hayat” kavramı ile “hayat”ı göz ardı ediyor değildir. Burada “yaşanabilir hayat” ile kastedilen şey, örneğin toplumsal cinsiyet şiddetine uğrayan insanların kendi yaşayabilirliklerini sağlayacak koşulları üretmeye ve sürdürmeye ihtiyaç duymalarıdır.<sup>401</sup>

Butler’a göre kimi hayatların “yaşanabilir” bir hayat olarak kabul edilirken, kimi hayatların yası tutulmaya değer bile görülmemesi üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bu yüzden o, bütün dışlanan kimliklerin hakları için her türlü kimlikten insanın bir araya gelip dışlayıcı tutuma karşı direnmesi gerektiğini düşünür. Bu onun queer siyasetinin temel ilkesini oluşturur. Çünkü o, “Özgürlük mücadelesi tek bir şey için, tek bir kişi için ya da tek bir amaç uğruna yapılmaz. Hiçbir zaman görmediğimiz ve bilmediğimiz insanlarla siyaset yapabilmeliyiz. Bütün olanakları, koşulları zorlayın, uluslar arası koşullar da sizi destekleyecektir...”<sup>402</sup> şeklindeki görüşlerini siyasi hedeflerinin dayanağı yapmıştır.

Butler *queer* siyasetini herkesi kuşatan bir demokrasiyi tesis etmek için gerekli bulur. Ayrıca ona göre *queer* siyasetinin “çok geniş anlamlı bir yoldaşlık yolunda” kullanılması gerekir. Butler’ın siyasi hedefi her insanın kırılabilirliklerinin hesaba katılması ve her insanın yası tutulmaya değer görülmesi üzerinde temellenir. Anlaşıyor ki, Butler’ın siyasi hedeflerinin gerçekleştirilmesinin yolu empati yapabilmekten geçer. Başkalarının

---

<sup>399</sup> Butler *Undoing Gender*, pp. 224-25.

<sup>400</sup> Butler, a.g.e., s. 226.

<sup>401</sup> A.g.e., s. 226.

<sup>402</sup> Judith Butler’ın 2010 yılında Ankara’da Kaos GL’nin düzenlediği Homofobi Karşıtı Buluşma’da “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset” başlıklı konuşmasından yapılan bir alıntı, “Judith Butler ve Queer Yoldaşlığı” adlı makale içinde, Hülya Durudoğan, <http://www.bianet.org>, (13 Mart 2013).

acılarıyla özdeşleşebilmek, kimlik aidiyetlerine bakmaksızın her insanın yasını tutabilmek Butler'ın özlemini duyduğu bir hayatın koşullarını oluşturur.<sup>403</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Butler, hiçbir kimliğin dışlanmadığı, henüz tanımadığımız, bilmediğimiz ve anlamadığımız insanlara karşı sorumluluk hissedebileceğimiz, bütün azınlıkları kapsayan radikal bir demokrasinin hayalini kurar. Onun bu hayali, Ankara'da yaptığı, “*Queer Siyaseti ve Yoldaşlığı*” başlıklı konuşmasında açık ve öz bir biçimde dile gelmektedir:

Bir demokraside yaşamaya bağlı olmak demek, benim, senin, asla seçmediğimiz kişilerle birlikte yaşamayı, asla bütünüyle tanıyamadığımız kişilere olan yükümlülüklerle kuşatılmayı, bir beden olmanın ya da bir toplumsal cinsiyetin ne anlama geldiğine dair varsayımlarımızı bozanlara haklarını vermeyi kabul etmemiz demektir. Sürdürdüğümüz kişisel mücadeleler ya da bazı şeylerden hoşlanmamamız siyasi bir konum için meşru bir temel teşkil etmez. Demokrasinin olumlanacağı tek konum, yabancıya, bana yabancı olana, henüz bütünüyle bilmediğim ya da anlamadığım kişiye karşı yükümlü olmaya devam ettiğim konumdur ve cinsel tercihleri ile toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta olanları da içeren radikal bir demokraside yaşamamanın ne anlama geldiğini düşündüğümüzde, görme biçimlerimize meydan okuyan, insan hayatı alanını, insan cinselliği alanını, arzuyu ve aşkı sorgulamamızı isteyenlere karşı yükümlülüklerimizi yerine getirmek zorunda olduğumuzu teslim ederiz; neticede, kendi huzursuzluğumuz ve endişemiz içinde yaşamayı kabul ederiz, çünkü tıpkı kendimiz gibi olmayanlarla, bizi kendimizin olmayan insani olasılıkları yeni baştan düşünmeye zorlayanlarla bir arada yaşamak işte budur.<sup>404</sup>

---

<sup>403</sup> A.y.

<sup>404</sup> Durudoğan, 2011, s. 98.

## SONUÇ

Bonnie Mann, “World Alienation in Feminist Thought” [Feminist Düşüncede Dünya Yabancılaşması] adlı makalesinde Amerikan akademisindeki feminizm ve post-modernizm ittifakının feminist epistemolojide bir devrime yol açtığını yazar.<sup>405</sup> Ve “Amerika’da milenyum sonrası, feminizme damgasını vuran bir şey varsa o da güçlü anti-özcülüktür”<sup>406</sup> diye ekler. Mann’ın sözünü ettiği bu değişimin feminist projede büyük çaplı bir değişime yol açtığı söylenebilir.

Erken dönem feminist düşünceler, kadını “doğa” ile ve “toprak ana” ile ilişkilendirerek kadına özcü nitelikler atfederlerken, post-modernizmle işbirliği yapan feminist düşünceler doğa düşüncesini, araçsal rasyonaliteyi ve onun “hakikat” peşindeki “evrensellik” iddiasını reddetti. Çünkü onlara göre, aklın tarafsızlığı ve evrensellik iddiaları artık masumiyetini kaybetmiştir. İkinci Dünya Savaşı’ndan itibaren eleştirel felsefeye yeni bir hakikat anlayışı eşlik etmiştir. Bundan böyle bilimsel araştırma ile politik iktidar arasındaki ilişki ve bütün insan kategorileri hakkında özcü tanımlamalar yaratan rasyonellik sorgulanmıştır. Bilimsel akıl ile iktidar arasındaki ilişkiler hakkında yeni bir bilinç ortaya çıkmıştır. Söz konusu eleştirel sorgulama içerisinde bilimin “evrenselliği” iddiası reddedilmiştir. Başlangıçta rasyonelliğin hakikate ulaşmanın yegâne aracı olduğu, politik olarak tarafsız ve evrensel olduğu ispatlanamamasına rağmen, hakikatin kendisi sorgulanmamıştı. Daha sonra hakikat problemi, post-modern felsefeler tarafından ele alındı ve hakikatin kendisi sorgulanmaya başlandı. Foucault’nun “İktidar dışında bir yer yoktur” şeklindeki ünlü iddiası dil, gönderge ve gerçeklik üzerinde yeni bir düşünce coşkusuna sebebiyet verdi. Yeni teoriler, gerçekliğin söylem içerisinde ve söylemsel pratikler yoluyla oluşturulduğu ve bu pratikleri herhangi bir şekilde aşmadığı şeklindeki iddialara dayalı problemler üzerinde yeniden çalıştı ve hakikatin zorunlu bir şey olmadığı, daima dil içerisinde oluşturulduğu ve belli bir iktidar içinde konumlandığını iddia etti.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Bonnie Mann, “World Alienation in Feminist Thought”, inside **Ethics and the Environment**, vol. 10, No. 2, 2005, p. 45.

<sup>406</sup> Mann, a.g.m. s. 47.

<sup>407</sup> A.g.m., ss. 47- 48.

Yukarıda sözünü ettiğimiz tüm bu gelişmelerin feminizmin içine girmesi sürpriz olmadı. Bazı feminist düşünürler de kadınlar hakkında ileri sürülen özcü ve evrenselci iddiaların alaşağı edilmesine katkıda bulundular. Simone de Beauvoir'ın "Kadın doğulmaz, kadın olunur" şeklindeki ünlü iddiasından hareket eden feminist düşünürler, kadınların hormonları, anatomisi ve psikolojisine dayandırılan biyolojik özcülüğe karşı çıktılar. Fakat diğer yandan, biyolojik özcülüğe karşı çıkan feminist direnişin kendisi de kadınlarla ilgili başka biçimlerde özcü bir dil kullandı. Bu durumu fark eden renkli kadınlar ve lezbiyenler, kadın kategorisinin yanlış bir biçimde kategorize edildiğini ileri sürdüler. Bu bağlamda Monique Wittig'in kendi manifestosunda dile getirdiği "Lezbiyenler kadın değildir" sözü, bu durumu ironik bir şekilde eleştirmiştir. Bu gelişmeler, kadın hakları ve kadın özgürlükleri ile ilgili politik hareketlerin içerisinde yer aldı. 1980'lerin sonlarında ve 1990'larda feminizmde özcülük karşıtı düşünceler, akademik dünyada daha fazla yer aldı ve daha fazla teorize edildi.<sup>408</sup>

Amerikan akademik dünyasında özcülük karşıtı iddialarıyla feminizmde bir dönüşüm gerçekleştirmeye çalışan önemli isimlerden birisi de Judith Butler'dır. Feminizm ile eleştirel bir ilişki yürüten Butler, evrensel ataerkil hegemonyaya karşı mücadele eden feminizm ile paradigmatik bir ayrışma içerisindedir. Evrenselcilik, dikotomiye dayalı düşünme biçimi, öz varsayımı ve hakikat iddiası gibi modern düşünce formlarıyla hesaplaştığını söyleyebileceğimiz Butler, bir anlamda feminizmi modernist iddialardan arındırmaya çalışır. Butler'a göre, geleneksel feminist söylem bir yandan ataerkil hegemonya altında ezilen kadınları baskıdan ve dışlamadan kurtarmaya çalışırken, yani bir anlamda hegemonik bir baskıya karşı mücadele verirken, diğer yandan kendisi de kadınları bazen biyolojik bir öze, bazen psikolojik bir öze sabitleyip, bazen de dışlanan ve baskı altına alınan bireyler olarak ortak bir hayat deneyimine sahip bir topluluk olarak tanımlayarak bu tanımlar içerisine girmeyen kadınlara karşı baskıcı ve dışlayıcı bir tutum takınmış olur. Oysa Butler feminizmin, içine düştüğü bu paradoksal durumdan sıyrılmasının mümkün olduğunu düşünür. Bunun için feminizmin özeleştirel bir tutum takınmasını önerir. Butler, feminizmin daha kapsayıcı politikalar üretebilmesi, kadınların haklarını savunmak adına kendisinin de bir baskı unsuru haline gelmemesi ve dışlayıcı bir tutum takınmaması konusunda feminizmi uyararak her ne kadar kendi pozisyonunu,

---

<sup>408</sup> A.g.m., ss. 48-49.



feminizmin içinden feminizme eleştiriler yönelten biri olarak ifade etse de, kimileri tarafından feminizmin hedeflerini baltalayan birisi olarak görülür. Çünkü feminizm kadın haklarını savunurken, Butler, kadın kavramının kendisini sorgular. Feminizm, kadınlar üzerinde evrensel ataerkil bir baskı olduğunu kabul ederken, Butler böyle bir evrensel ataerkil baskıdan söz edilip edilemeyeceğini sorgular. Feminizm, kadınlar adına konuşurken Butler, evrensel bir kadın tanımının yapılabileceğini tartışır. Kadını belli bir öze bağlı olarak tanımlayan biyolojik ya da dilsel her türlü düşünceye karşı çıkan Butler, söylemsellik öncesi saf bir beden<sup>409</sup> fikrine karşı çıktığı gibi, bedeni yalnızca dilsel bir yapıya da indirgemez. Cinsiyet farklılığını biyolojik ve bedensel farklılıklara dayandıran görüşün aksine Butler, doğal ve verili olan fikrine karşı çıkar ve bedeni inşa sürecinden muaf tutmaz. Böylece o, Simone de Beauvoir tarzı bir feminizmin temel iddialarından birisi olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımına karşı çıkmış olur.

Butler, gerek linguistik monizmin gerek determinizmin sonuçlarından kaçınmaya çalışarak hem toplumsal cinsiyetin hem de cinsiyetli bedenin maddeselliğinin söylemsel olarak inşa edildiğini ileri süren ve radikal yapısalcılık adı verilen bir yaklaşım ile feminizmde yeni sayılabilecek bir görüş geliştirir.<sup>410</sup> Radikal yapısalcılığın ya da post-yapısalcılığın çoğu zaman dilsel monizme ve determinizme indirgenerek yanlış anlaşıldığını düşünen Butler, söylemin oluşturucu olduğunu iddia etmenin, dilin özneyi tamamıyla belirlediği anlamına gelmediğini söyler. Butler, bedenin ya da toplumsal cinsiyetin söylemsel olarak inşa edildiğini iddia ederken, söylemin meydana getirdiğini ya da söylemin bir eser yarattığını kast etmez.<sup>411</sup> O, daha çok söylem öncesi saf bir beden varsayımını eleştirir.

Butler *Maddelen/Sorunlaşan Bedenler* adlı kitabında doğal, dil öncesi verili bir beden düşüncesini yıkmaya çalışır. Butler'a göre dile öncel olarak konumlandırılan beden, daima "öncel olarak" anlamlandırılmış ya da konumlandırılmıştır. Eğer bedenin anlama öncel olarak anlamlandırılması anlamlandırmanın bir sonucu ise, bu durumda bedenin zorunlu aynası olarak anlamın bedeni takip ettiği iddiasına dayanan dilin taklitsel ve yansıtıcı olduğu görüşü, Butler'ın düşünceleri bağlamında geçersiz olur. Çünkü Butler'a

---

<sup>409</sup> Butler, **Bodies That Matter**, p. 10.

<sup>410</sup> Veronica Vasterling, "Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment", **Hypatia**, vol. 14, No. 3 (Summer, 1999), p. 17.

<sup>411</sup> Butler, a.g.e., s. 10.

göre, anlamlandırma edimi bedeni sınırlayıp biçimini oluşturduğu için, dilin kendisi *performatiftir* yani üretici ve oluşturucudur.<sup>412</sup> Yani dil, basit bir biçimde, orada duran bir beden hakkında betimlemeler ve tanımlamalar yapmaz çünkü dilin betimleyici ve işaretsel kullanımı inşa edicidir. Buna göre betimleyici ve işaretsel/göndergesel dil, dil-üstü bir gerçeklikle doğrudan bağlantı kuruyormuş gibi görünse de bu durum, kullanılan kelimelerin önsel semantik tanımlarından kaynaklanır. Örneğin “bu beden, kadınsıdır” ifadesi, bu kelimelerin anlamları hakkında bir bilgi elde etmiş bir konuşmacı tarafından dile getirilebilir. Kullanılan kelimelerin semantik tanımlarına dayalı olarak betimsel ve göndergesel dil, dil-üstü gerçeklik denen şey hakkında belli bir sınırlama getirir. “Bu beden, kadınsıdır” ifadesi, dil-üstü bir gerçekliğe işaret etmekten başka *kadınsı* olarak ifade ettiği bedeni, bu ifadenin taşıdığı bütün çağrışımlarla sınırlar. Bu durumda “Bu beden, kadınsıdır” ifadesinin, dil-üstü bir gerçekliği yansıtıyormuş gibi görünmesinin nedeni, kelimelerin önsel semantik tanımlarına dayalı betimsel ve göndergesel dilin her günkü kullanımınıdır. Bu bakış açısına göre, bizler kadın ve beden gibi kelimelerin göndergesel kullanımlarına alıştığımız için bizim dil-üstü gerçeklik hakkındaki görüşümüzü bildiren ve sınırlayan bu terimlerin çağrışımlarının farkına varmayız.<sup>413</sup>

Tüm bunlarla birlikte göndergesel ve betimsel dilin, sözü edilen gerçeklik hakkında belli bir semantik inşayı başlattığını söylemek, ortada bu semantik inşalardan başka bir şey olmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Yani, bedenin dilsel olarak inşa edildiğini söylemek bedenin kendi hayatı olduğunu olanak dışı bırakmaz. Görüldüğü gibi Butler’ın iddiası, bedeni reddetmek ya da bedeni tamamen dile indirgemek yerine, dilin daima bizim beden hakkındaki bilgimize aracılık ettiğini savunur. Butler’ın bu epistemolojik iddiası, gerçekliği dile indirgeyen dilsel monizmin ontolojik sonuçlarına yol açmaz.<sup>414</sup>

Butler, *Maddelen/Sorunlaşan Bedenler* (1993) adlı kitabında kendi pozisyonunu, Kant’a linguistik bir dönüş olarak betimler. Gerçekliğe dilden başka bir erişim yolunun olmadığını düşünen Butler açısından söz konusu dilsel ve dolayısıyla bilgisel erişim de sınırlıdır. Buna göre dil, gerçekliğin ontolojik sınırlarını belirlemez, fakat gerçekliğe erişimin epistemolojik sınırlarını belirler.<sup>415</sup>

---

<sup>412</sup> Butler, a.g.e., s. 30.

<sup>413</sup> Vasterling, a.g.m., s. 20.

<sup>414</sup> Vasterling, a.g.m., s. 20.

<sup>415</sup> A.g.m., s. 22.

Butler, maddenin başlangıçtan beri bir tarihi olduğunu savunur. Hatta bu tarihin bir kısmı cinsel farklılıkla ilgili yürütülen müzakereler tarafından belirlenir. Butler'a göre bizler cinsel farklılık ile ilgili iddialarımızı temellendirmek için söylem öncesi madde fikrine başvururuz.<sup>416</sup> Oysa Butler, dil ile maddeselliğin başından beri deyim yerindeyse iç içe olduğunu düşünür. Çünkü ona göre maddesellik, anlamlandırma sürecinden hiçbir zaman kurtulamaz. O halde beden, saf, anlam öncesi bir beden değildir. Beden, maddenin ve anlamın iç içe geçmiş bütünselliğinde anlam kazanır.

Peki, bedenin biyolojik olarak verili saf bir maddesellik olmayışına yapılan vurgu, cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet algısında nasıl bir kavrayış dönüşümü yaratmayı hedefler? Görünen o ki, cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin ve bedenin normatif oluşu demek, ne cinsiyetin ne de bedenin kader olduğu anlamına gelir. Bu durumda bedene ya da maddeye doğal ve zorunluluk statüsü veren şey normlardır, değer yüklü kurallardır.

Her ne kadar Butler, cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet denen şeyin bir kurgu olduğunu söylese de bu, cinsiyetlerin ya da toplumsal cinsiyetlerin olmadığı anlamına gelmez. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet vardır ve yaşanmaktadır. Butler'ın vurgusu, cinsiyetli bedenlerin normlarla yüklü olduğudur. Bedenlere anlaşılabilirlik ve geçerlilik veren de normlardır. Normların bedenler üzerindeki etkisi, dışlanan, kabul görmeyen ve anlaşılmayan bedenler üretir. Butler ise “anlaşılabilirliğin sınırında inşa edilmiş” bu bedenlerin yeniden anlamlandırmalar için bir fırsat olabileceğini düşünür. Ona göre bu bedenler, kendilerini kuran yasaya itiraz edebilme olanağına sahiptirler.<sup>417</sup> Çünkü Butler'ın beden görüşü, naif realizme karşı konumlanır. Daha baştan cinsiyetli olarak kabul edilen bedenin dil ve söylem öncesi doğal bir cinsiyete sahip olduğu iddiası Butler'ın maddenin tarihselliği görüşüne aykırı görünür.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, Butler, cinselliği ne biyolojik olarak verili saf bir beden varsayımına, ne dilsel bir kategoriye ne de doğal yatkınlıklara dayalı olarak açıklar. Ona göre cinsiyet kategorileri ya da toplumsal cinsiyet kimlikleri normlara, uygulamalara, alışkanlık, tekrarlamalar ve kabullere bağlı olarak durağanlaştırılıp inşa edilen yapılardan başka bir şey olamazlar ve bu yüzden zorunlu değil, fakat olumsaldırlar. Başka türlü de olabilirlikleri mümkündür. Bu yüzden o, hiçbir cinsel yönelimin diğerlerinden daha gerçek,

---

<sup>416</sup> Butler, **Bodies That Matter**, pp. 29-30.

<sup>417</sup> Zeynep Direk, “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddesleşmesi”, **Cinsiyetli Olmak** içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 69

daha meşru olmadığını ve kaybedilen hiçbir hayatın diğerlerine nazaran cinsel kimliği nedeniyle daha çok yası tutulmaya değer görülemeyeceğini savunur. Butler'ın bakışı ile insan olarak herkesin eşit bir biçimde yaralanabilirliğe açık oluşu, kırılganlığı ve hepimizin bir başkası ile olan asli ilişkiselliği, bizi birbirimize bağlayan esas unsur olarak görülmektedir. Bu durum, şiddete karşı ortak bir mücadeleyi mümkün kılan temel bir kabuldür onun kuramında. Butler'ın klasik feminist söylem ile eleştirel ilişkisinin kaynağında da bu temel kabulün olabileceği tespitinde bulunmak mümkün olsa gerek.

## KAYNAKLAR

- Alcoff, Linda, "Cultural Feminism versus Post-Structuralism", in **The Second Wave**, edited by Linda Nicholson, Routledge, New York 1997, pp. 330-355.
- Baldick, Chris, **The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms**, Oxford University Press, New York, 2001.
- Beardsworth, Sara, **Julia Kristeva**, State University Of New York Press, Albany 2004.
- Beauvoir, Simone de, **The Second Sex**, trans. H. M. Parshley, Jonathan Cope, London, 1956.
- Benhabib, Seyla - Cornell, Drucilla, **Feminism As Critique**, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.
- Benhabib, Seyla - Butler, Judith - Cornell, Drucilla ve Fraser, Nancy, **Çatışan Feminizmler**, çev. Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- Başer, Nami, **Lacan**, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Borchert, Donald M. - Gale, Thomson, **Encyclopedia of Philosophy**, Volume 7, MI, USA 2006.
- Boyne, Roy, **Foucault ve Derrida'da Feminizm ve Ayrım**, çev. Ayşe Banu Karadağ, Sel Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Bowie, Malcolm, **Lacan**, çev. V. Pekel Şenel, Dost Kitabevi, Ankara 2007.
- Butler, Judith, "Review Disorderly Woman", **Jstor**, No. 53, 1991, pp. 86-95.
- Butler, Judith, **Bodies That Matter**, Routledge, London 1993.
- Butler, Judith, **Excitable Speech**, Routledge, New York and London 1997.
- Butler, Judith, **The Psychic Life of Power**, Standford University Press, Standford, California 1997.
- Butler, Judith, **Undoing Gender**, Routledge, New York and London 2004.
- Butler, Judith-Laclau, Ernesto-Zizek, Slavoj, **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik**, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayın, İstanbul 2005.
- Butler, Judith, "Çekişen Evrensellikler", **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik** içinde, Hil Yayın, İstanbul 2005, ss. 154-203.
- Butler, Judith, **İktidar'ın Psişik Yaşamı**, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Butler, Judith, **Kırılğan Hayat**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul 2005.
- Butler Judith, **Gender Trouble**, Routledge, New York and London 2007.
- Butler, Judith, **Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma**, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul 2007.
- Butler, Judith, **Yaşam İle Ölümün Akrabalığı**, çev. Ahmet Ergenç Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.

- Butler, Judith, **Cinsiyet Belası**, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Butler, Judith “The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess”, **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, volume 2 (Summer 1990), pp. 105-125.
- Butler, Judith, “Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary”, **differences: A Journal Of Feminist Cultural Studies**, The Phallus Issue, volume 4, (Spring 1992), pp. 133-171.
- Butler, Judith, “Response to Bordo’s Feminist Skepticism and the Maleness of Philosophy”, **Hypatia**, Vol. 7, No:3, (Summer 1992), pp. 162-165.
- Butler, Judith, “Is Kinship Always Already Heterosexual?”, **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, Volume 13, Number 1, Spring 2002, pp. 14-44.
- Butler, Judith, “Performative Acts And Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory,” **The Feminism And Visual Culture Reader**, ed. Amelia Jones, Routledge, London And New York, 2010, pp. 482-492.
- Butler, Judith, “Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler, çev. Cüneyt Çakırlar– Donat Bayer, **Cogito**, sayı: 65-66, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, ss. 52-86.
- Cahill, Ann, J. - Hansen, Jennifer, **Continental Feminism Reader**, Rowman&Littlefield Publishers Inc, USA, 2003.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefenin Kısa Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Chambers, Samuel - Carver, Terrel, **Judith Butler and Political Theory**, Routledge, London and New York 2008.
- Demir, Zekiye, **Modernve Post-modern Feminizm**, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Direk, Zeynep, Güremen, Refik, **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, Epos Yayınları, Ankara 2004.
- Direk, Zeynep, **Başkalık Deneyimi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- Direk, Zeynep “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi” **Cinsiyetli Olmak** içinde, der. Zeynep Direk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009 (2. Baskı), ss. 67-84.
- Direk, Zeynep, “Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık”, <http://zeynepdirek.wordpress.com> (25 Mart 2013).
- Direk, Zeynep, “Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı”, <http://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/queer-kuram-ve-cinsiyet-farklılığı/> (4 Nisan 2013).
- Donovan, Josephine, **Feminist Teori**, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- Durudoğan, Hülya, “Judith Butler’da Biyolojik Cinsiyet - Toplumsal Cinsiyet İlişkisi”, **Felsefe Tartışmaları** 37. Kitap, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2006, ss. 5-25.


- Durudoğan, Hülya, “Judith Butler ve Queer Etiği”, **Cogito**, ed. Şeyda Öztürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul sayı:65– 66, 2011, ss. 87-98.
- Durudoğan, Hülya, “Judith Butler ve Queer Yoldaşlığı”, <http://www.bianet.org>, (13 Mart 2013).
- Erkızan, H. Nur Beyaz, “Felsefe ve Feminizm: Prologos (Prologue)”, **Özne**, 18. Kitap–Bahar 2013: Feminizm ve Felsefe, ss. 7-10.
- Evans, Dylan, **An Introductory Dictionary Of Lacanian Psychoanalysis**, Routledge, London and New York 1996.
- Ferguson, Kathy E. - McClure, Kirstie M., “Post-modernity and Feminist Political Theory”, **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, Volume 3, pp. iv-vi.
- Foucault, Michel, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.
- Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, **Seçilmiş Metinler 2** içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 57-82.
- Fraser, Nancy–Nicholson, Linda, “Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Post-modernizm Arasında Bir Karşılaştırma” **Modernite Versus Post-modernite**, Say Yayınları, çev. Mehmet Küçük, İstanbul 2011, ss. 475-504.
- Freud, S., “Mourning And Melancholia”, **Complete Works** içinde, y.y., Ivan Smith, 2000, 2007, 2010 (Online).
- Freud, S., “Ben ve Id”, **Complete Works** içinde, y.y., Ivan Smith, 2000, 2007, 2010 (Online).
- Gale, Thomson, **International Dictionary of Psychoanalysis**, Macmillan Reference, USA 2005.
- Glowinski, Huguette–Marks, Zita, M.– Murphy, Sara, **A Compendium of Lacanian Terms**, Free Assosiation Books, London/ New York 2001.
- Gökdağ, Dursun, **Aile Psikolojisi ve Eğitimi**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2002.
- Güriz, Adnan, **Feminizm, Post-modernizm ve Hukuk**, Phoenix Yayınevi, Ankara 2011.
- Habip, Bella, **Psikanalizin İçinden**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.
- Herbst, Philip H., **An Encyclopaedic Dictionary Gender and Sexual Orientation Bias in the United States**, Intercultural Press, USA 2001.
- Homer, Sean, **Jacques Lacan**, Routledge, London and New York 2005.
- Kristeva, Julia, **The Sense And Non-Sense Of Revolt**, Trans. Jeanine Herman, Columbia University Press, New York 2000.
- Küçükalp, Kasım, **Nietzscheve Post-modernizm**, Kibele Yayınları, İstanbul 2010.
- Küçükalp, Kasım, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Küçük, Mehmet, **Modernite Versus Post-modernite**, Say Yayınları, İstanbul 2011.

- Lacan, Jacques, **Fallus'un Anlamı**, çev. Saffet Murat Tura, Afa Yayınları, İstanbul 1994.
- Laplace, J. – Pontalis, J., B., **The Language of Psycho-Analysis**, trans. Donald Nicholson-Smith, W. W. Norton & Company, New York and London 1973.
- Leader, Darian, Groves, Judy, **Introducing Lacan**, Icon Books, UK 2000.
- Lee, Jonathan Scott, **Jacques Lacan**, Massachusetts Press, USA 1991.
- Leland, Dorothy, "Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology", **Hypatia**, Vol. 3, no. 3, Winter 1989, pp. 81-103.
- Lemaire, Anika, **Jacques Lacan**, Routledge and Kegan Paul, London 1977.
- Lloyd, Moya, **Judith Butler**, Polity Press, UK and USA 2008.
- Loue, Sana, **Sexualities and Identities of Minority Women**, Springer, London New York, 2009
- Mann, Bonnie, "World Alienation in Feminist Thought", inside **Ethics and the Environment**, Special Issue on Epistemology and Environmental Philosophy, Vol. 10, No. 2, 2005, pp. 45– 74.
- McHugh, Nancy Arden, **Feminist Philosophies A– Z**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- McLaughlin, Janice, **Feminist Social and Political Theory**, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, **Phenomenology of Perception**, trans. Colin Smith, Routledge, London and New York, 2002.
- Mitchell, Juliet, **Kadınlar: En Uzun Devrim**, çev. Gülseli İnal, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Feraye Tınç, Şule Torun, Yaprak Zihnioğlu, Agora Kitaplığı, İstanbul 2006.
- Nicholson, Linda, Seidman, Steven, **Social Post-modernism**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, **Ahlâkım Soykütüğü Üstüne**, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- O'Brien, Jodi A., **Encyclopedia of Gender and Society**, Sage Publications, USA 2008.
- Rowbotham, Sheila, **Kadınlar Direniş ve Devrim**, çev. Nilgün Şarman, Payel Yayınları, İstanbul 1994.
- Salih, Sara, **Judith Butler**, Routledge, London 2002.
- Sarup, Madan, **Post-Yapısalcılık ve Post-modernizm**, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırkgece Yayınları, İstanbul 2010.
- Simon, William, **Post-modern Sexualities**, Routledge, London and New York 1996.
- Singer, Linda "Feminism and Post-modernism", in **Feminists Theorize The Political**, edited by Judith Butler and Joan W. Scott, Routledge, New York 1992, pp. 464-475.
- Strauss, C. Lévi, **The Elementary Structures of Kinship**, trans. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, ed. Rodney Needham, Beacon Press, Boston 1969.



- Strauss, C. Lévi, **Mit ve Anlam**, çev. Gökhan Yavuz Demir, İthaki Yayınevi, İstanbul 2013.
- Thurschwell, Pamela, **Sigmund Freud**, Routledge, London and New York, 2000.
- Tura, Saffet, Murat, **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, Kanat Kitap, İstanbul 2012.
- Walters, Margaret, **Feminizm**, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.
- West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Wright, Elizabeth, **Lacan ve Post-feminizm**, çev. Ebru Kılıç, Everest Yayınları, İstanbul 2002.
- Vasterling, Veronica, "Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment", **Hypatia**, Vol. 14, No: 3 (Summer, 1999), pp. 17– 38.
- Zizek, Slavoj, **Yamuk Bakmak**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 1999.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	DERYA		AYBAKAN SALIYA
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	İSTANBUL/BAKIRKÖY		1985
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	İNGİLİZCE		ARAPÇA
<b>ve Düzeyi</b>	İyi		İyi
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	2001	2004	Kazım Karabekir İmam Hatip Lisesi
<b>Lisans</b>	2006	2010	AKARA ÜNİVERSİTESİ
<b>Yüksek Lisans</b>	2011	2013	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
<b>Doktora</b>			
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
1.			
2.			
3.			
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>			
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>			
<b>Yayınlar:</b>	<p>"Feminizm ve Post-modern Feminizm" (Makale-Tek yazarlı)</p> <p>Felsefe Dergileri Bibliyografyası (II):Felsefe Tartışmaları (Makale- 4. Yazar)</p>		
<b>Diğer:</b>	Türkiye'de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması (Araştırma Projesi)		
<b>İletişim (e-posta):</b>	derya85aybakan@hotmail.com		
	<b>Tarih</b>	10.07.2013	
	<b>İmza</b>		
	<b>Adı Soyadı</b>	Araş. Gör. Derya Aybakan Saliya	

## ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

## TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Derya AYBAKAN SALIYA
Tez Adı	JUDITH BUTLER VE POST-MODERN FEMİNİZM
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Anabilim Dalı	FELSEFE
Tez Türü	YÜKSEK LİSANS
Tez Danışman(lar)ı	<i>PROF. DR. AHMET CEVİZCİ</i>
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 10.07.2013

İmza :

