GÖÇEBE ÖZNELER Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı ROSI BRAIDOTTI

GÖÇEBE ÖZNELER

Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı



ROSI BRAIDOTTI

Türkçesi Öznur Karakaş

Utrecht Üniversitesi'nde ordinaryus profesör olan Rosi Braidotti, Beşeri Bilimler Merkezi'nin (Centre for the Humanities) kurucu başkanıdır.

GÖÇEBE ÖZNELER

Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı

kolektif.
kitap

Kolektif Kitap ~ 98

Göçebe Özneler

Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı

Özgün Adı: *Nomadic Subjects*

Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory

© Rosi Braidotti, 2011 ~ © Kolektif Kitap, 2017

ISBN: 978-605-5029-70-8

Türkçesi: Öznur Karakaş, 2017
Yayına Hazırlayan: Cemil Üzen
Redaksiyon: Sercan Çalcı
Sayfa Düzeni: Kolektif Tasarım
Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Ekim 2017, İstanbul
Sertifika No: 25574

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216
Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12
Sertifika No: 12491

kolektif. kitap, bilişim ve tasarım ltd. şti.

Kuloğlu Mah. Turnacıbaşı Cad. No: 26/5 - Beyoğlu, İstanbul
www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com
T: 0212 252 89 30 - F: 0212 243 96 39

Bu kitabın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır. Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez. Tüm hakları saklıdır.

GÖÇEBE ÖZNELER

Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı

ROSI BRAIDOTTI

Türkçesi: Öznur Karakaş

kolektif.
kitap

İÇİNDEKİLER

Giriş 9

1. Göçebelik Dolayısıyla 33

2. Bağlamlar ve Nesiller 97

3. Cinsiyet Farklılığı Kuramı 127

4. Kadın Feminist Özneye Dair: "Kadın-Kendilik"ten "Kadın-Öteki"ne 161

5. Göçebe bir Siyasi Proje Olarak Cinsiyet Farklılığı 189

6. Bedensiz Organlar 227

7. Tahayyülsüz İmgeler 257

8. Anneler, Hilkat Garibeleri ve Makineler 287

9. Süreksiz Oluşlar, Deleuze'de Felsefenin Kadın-oluşuna Dair 329

10. Haset ve Nankörlük, Feminizmde Erkekler 351

11. Sonuç: Tutku Geometrileri, Rosi Braidotti'yle Söyleşi 377

Kaynakça 391

İLK BASKISININ ÜZERİNDEN GEÇEN on beş yılın ardından *Göçebe Özneler*'in bu ikinci baskısı hem göçebe halin hem de bu halin içerdiği pek çok çelişkinin gerçekten de rüştünü ispat ettiğini göstermektedir. Yaygın bir göçebelik hali üçüncü milenyumun başında dünya sakinlerinin pek çoğunun içinde bulunduğu bir duruma dönüştü. Dahası, "bütüncül-olmayan", ayrık, süreç-halinde, düğümlenmiş, rizomatik, geçişken bir göçebe-öznenin lehinde ya da aleyhinde bulunan veya karşısında kararsız kalan otuz yıllık postyapısalcı, postkolonyal ve feminist tartışmaların ardından parçalanmışlık, karmaşıklık ve çokluk meseleleri, eleştirel kuramı mesken tutan başlıklar halini aldı. Söz konusu mefhumların bu yaygın tabiatı ve terminolojinin radikal ve şık cazibesi, meseleye, yani öznenin birliğinin yitirilmesinin olası sonuçlarının tam olarak neler olduğu sorusuna dair bir fikir birliğine varılmasını sağlamıyor. Diğer bir deyişle, göçebe öznelliğe dair tartışmanın "o halde?" kısmının ucu hiç olmadığı kadar açık; oysa tarihsel durumumuzun çelişkileri ve paradoksları dört bir yanda çoğalıyor. Sonuç olarak, bu kitaba yön veren sorular şunlar: Göçebe öznelliği yapılandıran siyasi, etik koşullar ve bunların eleştirel kuram açısından sonuçları nelerdir?

Ancak bu felsefi sorgulama hattı, göçebe öznenin, insanlık durumuna dair yeni bir metafor olarak görülmesi gerektiğini öne sürmüyor. Böylesi genellemelerin banalliği hızlı değişim, ekonomik ve toplumsal dönüşüm zamanlarında bize yardımcı olamaz. İhtiyacımız olan, göçebe öznelliğin dışsal unsurlarını ve içsel karmaşasını daha doğru biçimlerde açıklayabilmektir. Farklı göçebelik biçimleri ve kipleriyse toplumsal ve kültürel eleştirinin işini daha da zorlaştırmaktadır. Bunlar, tarihsel açıdan daha iyi temellendirilmiş sosyo-ekonomik referansları ve daha derin farklılaşma derecelerini gerektiriyor. Bu sebeple göçebe düşünce, küreselleşmiş bir dünyadaki mevcut hareketlilik halinin siyasi sonuçlara sahip bir kartografisini oluşturmaktadır. Bu proje, insan olan ve olmayan seyyahlar veya hareketliler arasındaki temel iktidar diferansiyeli üzerinde durmaktadır. Öte yandan bunların bedenleştirdikleri ve toplumsal cinsiyet kazandırdıkları farklı hareketlilik türleri için uygun figürasyonlar geliştirme çabasını da desteklemektedir.

Figürasyonlar figüratif düşünme biçimleri değil, daha ziyade konumlanan, bir başka deyişle bedenleşen ve bedende gömülü olan toplumsal konumlara dair materyalist haritalandırmalardır. Kartografi, şimdinin kuramsal temellere sahip ve siyasetle hemhal olmuş bir okumasıdır. Kartografik bir yaklaşım eleştirel düşünce için hem analitik aygıtlar hem de yorumlama araçları ve yaratıcı kuramsal alternatifler sunma işlevini yerine getirir. Bu haliyle çalışmamın tam kalbinde yatan iki gereksinime cevap sunar: Hem mekân (jeopolitik, toplumsal ve eko-felsefi boyutlarıyla) hem de zaman (tarihsel ve soybilimsel boyutlarıyla) açısından kişinin alanının hesabını verebilmesi. Buna içkin bir diğer amaç da bu alanlara dair alternatif figürasyonlar veya temsil şemaları sunmaktır. Kartografi projemi Foucault'nun mirası şekillendirmektedir; çünkü alanları hem kısıtlayıcı (*potestas*) hem de güçlendirici ya da olumlayıcı (*potentia*) iktidar

üzerinden inceliyorum. Bu siyasi tutku, göçebe öznellik sürecini etik açıdan hesap verebilir ve güçlendirici olacak şekilde idame ettirmektedir.

Göçebe öznemin asli derdi, yaşayışımızla –ileri teknolojiyle ve yüksek hızlı iletişimle donatılmış, özgür sınırlara sahip olduğu iddia edilen, giderek artan sınır kontrollerine ve güvenlik önlemlerine sahip, özgürleştirilmiş veya postfeminist, çoketnisiteli küreselleşmiş toplumlar– bu yaşanmış deneyimi kuramsal terim ve söylemlerle temsil edişimiz arasında belirgin bir gediğin olmasıdır. Geçmişte eleştirel kuramdan miras aldığımız kuramsal temsil sistemleri, artık bu görev için yetersiz kalmaktadır. Bu imgesel yoksulluk, kişinin zamanının gerisinde kalmasına dair bir tür "jet lag" sorunu veya postmodernizm çağına mahsus şizofrenik kip içerisinde eşzamanlı olarak farklı zaman sahalarında ikamet etmek şeklinde okunabilir. O halde bu gediği yerinde figürasyonlarla kapamak, günümüzün en zorlu görevlerinden biridir.

Küresel Melezlik

Küresel rekabette mevcut yerleşik perspektifimizin siyasetle hemhal olmuş haritasını oluşturan figürasyon mefhumu, öznelliği göçebe oluş süreci olarak yeniden tasarlama projemin öncülüdür. Göçebe figürasyonu, bütüncül-olmayan ve çokkatmanlı bir görüş, dinamik ve değişen bir varlık olarak özne imgesi oluşturur. Tarihsel durumumuzun upuygun bir tasviridir bu. Sosyo-ekonomik açıdan ileri kapitalizmin yol açtığı sapkın hibritleşme, işgücünün büyük bir kısmını sözde esneklik koşullarına dönüştürüyor. Geçici, bordrosuz, yarı-zamanlı, standardın altında, düşük ücretli mesai çoğu ileri liberal ekonominin normu haline gelmiş durumda. Üniversiteler ve araştırma dünyası da bu parçalanmadan ve sömürücü yaklaşımdan muaf değil. Kapitalist esnekliğin bu olumsuz ve sömürücü yüzü ömür-

lük kariyerleri ve meslekleri tarumar ederken, yerlerine çok az şey koyuyor.

Siyaset kuramcıları, özellikle de Hardt ve Negri (2000), Virno (2001) ve *Multitudes* dergisi çevresinde toplanan grup, bu sözde göçebeliği ileri kapitalizmin bir özelliği olarak irdelemektedir. Göçebe öznem, her ne kadar soybilimsel açıdan kökleri feminist kurama ve ırkçılık karşıtı siyasete dayansa da, aynı kuramsal geleneğin bir parçasıdır. Göçebe öznellik, siyaseten merkezin istikrarsızlaştırılması ve harekete geçirilmesi ihtiyacını işaret etmektedir. Ana akım özne konumlarına, marjinal öznelerle ilişki ve etkileşim içerisinde, meydan okunmalıdır.

Yoğun bir ulus-ötesi sermaye ve işgücü akışı ağına bağlı olan dünya ekonomisi, iç ve dış göç akışıyla ve hareketlilikle işlemektedir. Bu sözde esneklik ya da gerçek iş koşullarının kırılganlığıysa toplumsal istikrarsızlığa, geçici vatandaşlığa ve kalıcı olmayan yerleşimlere yol açmaktadır. Küreselleşme, farklılıkların hareketliliği ve toplumsal kimliğin yersiz-yurtsuzlaşmasıyla ilgilidir; eşzamanlı olarak ulus-devletlerin hegemonyasına ve ayrıcalıklı vatandaşlık iddialarına meydan okur (Cohen 1997) ve bunların bölge, kültürel kimlik ve toplumsal kontrol bakımından elini güçlendirir. Aynı zamanda, "dağınık hegemonyalar" (Grewal ve Kaplan 1994) olarak bilinen, dağınık iktidar ilişkilerinden ibaret bir politik ekonomi üretir. İleri kapitalizm bir gözetleme toplumudur; merkezsiz ama toplumsal dokuya bütünüyle sirayet eden sürekli bir güvenlik sistemi. Sadece Soğuk Savaş sonrasında ortaya çıkan jeopolitik bloklar arasında değil; aynı zamanda bunların içinde işleyen, korkuya ve tüketici konforuna dayalı karmaşık bir politik ekonomi oluşturur. Postendüstriyel toplumlar veya bilgi toplumları, aktif olarak, tüketim topumu lehine nitel bir farklılık yayılımını teşvik eder. Örneğin, küresel çokkültürlülük, farklı etnisiteleri ve ırkları, "dünya müziği", "füzyon mutfağı" ve "siyah bakışlar"

gibi genel başlıklar altında metalaştıran (hooks 1990b) şık bir çeşitlilik piyasası yaratır. Bu nitel yığınlar, kendilik ve ötekiler arasındaki temel iktidar ilişkilerini ne değiştirir ne de bunlara meydan okur; sadece bunları nitelemekle yetinir.

Zenginliğin katmanlaşması ve dağılımının örgütleyici ilkeleri olarak işleyen, dünya şehirlerinde sıkı sıkı temellenmiş ve bu merkez etrafına örülmüş küresel ağ toplumu, sapkın bir göçebelik türü icra etmektedir. Mallar, metalar ve veriler, insan öznelerden yahut, bazı durumlarda, sığınmacıların ve yasadışı dünya sakinlerinin pek çoğunu oluşturan "insandan-aşağı" öznelerden çok daha özgür bir şekilde dolaşmaktadır (Balibar 2001; Braidotti 2006; Gilroy 2000). Metalaşmış bir çoğulculuk türü, günümüzde yaygınlaşan sahte bir göçebeliğin kapitalist yüzünü oluşturmaktadır. İleri küresel toplumların son derece somut koşullarına kapılmış bedenlerin yoğun maddiliği, ileri kapitalizmin "maddi-olmayan", "akış halinde" veya virtüel olma iddialarıyla doğrudan çelişmektedir. Irigaray, ileri kapitalizmde yaygınlaşan farklılıkların, "aynının ötekileri" olduğunu iddia etmektedir. Bu haliyle, hâlâ, karşıtlık biçimindeki bir olumsuzluk mantığının esiridirler. Deleuze üzerinden ifade edecek olursak, bu farklılıklar nitel değil niceldir ve bu açıdan fallus-Avrupa-merkezci hâkim kodun tepkisel iktidarını değiştirmezler. Merkezler parçalı bir biçimde yaygınlaşır ama hükmetme güçlerini hiçbir biçimde yitirmezler. Buradan açık bir sonuç çıkar: Aynılığın eleştirel olmayan yeniden üretimine evrensel ölçekte direnmek önemlidir.

Irk üzerinden belirlenmiş; yaş, toplumsal cinsiyet ve gelir üzerinden damgalanmış veya marjinalleştirilmiş ötekilerin, kadınların, gençlerin "gözden çıkarılabilir" bedenleri, bu iktidar rejiminde bilhassa şiddet dolayımında kaydedilmektedir. Yapısal açıdan zorla yerinden etmeye dayalı bir politik ekonomi içerisinde (Sassen 1996) tekrar ve tekrar bedenleşmiş ve bede-

ne gömülü kendiliklerinden mülksüzleştirilmektedirler. Felsefi göçebelik diline tercüme edildiğinde, küresel şehir ve göçmen kampı, diyalektik veya ahlaki karşıtlar değildir: Aynı küresel madalyonun iki yüzüdürler. Zamanımızın şizoid politik ekonomisini ifade etmektedirler. Devasa altyapı teksifi, malların dünya çapındaki karmaşık yayılımıyla bir arada var olur. Kendine "bilgi toplumu" demekten onur duyan teknolojinin yönlendirdiği ileri kültür, gerçekte, yerleşik küresel şehirde yoğunlaşmış somut, maddi altyapıdır. Özgürce hareket etme ideolojisiyle gözden çıkarılabilir ötekiler gerçeği arasındaki çelişki, ileri kapitalizmin şizofrenik karakterini gözler önüne sermektedir. Bir başka deyişle ekonominin seçkin sınıfın elindeki kimi sektörlerde yaşanan üst düzey sermaye akışının hareketine karşın, nüfusun çoğunun yüksek düzeyde merkezileştirilmesi ve daha da artan hareketsizliğinden doğan paradokstur bu. Vandana Shiva'nın belirttiği gibi, küreselleşme içerisindeki farklı hareketlilik biçimlerini birbirinden ayırmamız gerekir. "Evsiz, ülkesiz ama bütün dünyayı kendine mülk edinen bir grup dünya ölçeğinde hareketliyken, diğer grup daha köklü olduğu halde hareketliliğini yitirmiş durumda, göçmen kamplarında, iskân kolonilerinde ve barakalarda yaşıyor" (Shiva 1993: 98).

Farklı postmodern öznellikleri etik olarak haritalandıran Zygmunt Bauman da bu endişeleri dillendirmektedir. Özellikle turistte bedenleşen tüketici hareketlilik vurgusunu eleştiren Bauman, bunun yerine, tekrarlanan yaşam şablonlarıyla sadakati bir araya getiren bir özne olarak hacıyı övmektedir. Göçebe karşısında şüpheli bir tavır sergileyen Bauman, küreselleşmiş dünyanın insani atığını oluşturan, incinebilir, gözden çıkarılabilir bedenleri dert edinmektedir (1983).

İleri kapitalizmin akışkan, içsel çelişkilerle dolu ve acımasız doğasını göz önünde bulundurduğumuzda, toplumsal ve kültürel eleştirinin yeni inceleme aletleri icat etmesi gerekmektedir.

Yerleşik yöntemler ve pek çok disiplinin geleneklerinin ötesine geçen disiplinler-ötesi yaklaşım, küreselleşmiş işgücü piyasasının değişen yerleşikleşme ve ırk üzerinden belirlenme çizgilerinin elverişli bir kartografisini oluşturmak için en uygun olan yöntemdir. Bu süreç, yine bu piyasanın toplumsal cinsiyet üzerinden belirlenme ve cinsiyetlenmesinden ayrı tutulamaz. Göçebe öznelliğin derdi kaçış çizgileri oluşturmak, yani hareketli/hareketsiz, yerleşik/yabancı ayrımlarına girmeden bütün bu kategoriler arasında kalan yaratıcı, alternatif bir oluş mekânı yaratmaktadır. Mesele marjinal, yabancı ötekilerin konumunu göz ardı etmek ya da yüceltmek değildir; aksine hem onların özgül koşullarının hem de politik etkileşimimizin dönüşümü için daha sağlıklı ve kompleks bir alan bulmaktır.

Bu açıdan benim göçebe özne projem, yöntemsel ulusalcılığa karşı bir direniş ve ona içkin Avrupa-merkezciliğin bir eleştirisidir. Hem siyasi hem de epistemolojik açıdan göçebe öznellik, başat özne, kimlik ve bilgi görüşlerinin eleştirisini günümüzün küreselleşmiş dünyasını yapılandıran pek çok "merkezin" içinden sunmaktadır. Bunu sağlayan metodoloji, feminist alan ve figürasyon siyasetinden gelmektedir. Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy, Avter Brah, Helma Lutz, Philomena Essed, Gloria Wekker, Nira Yuval-Davis ve Avrupa'nın durumuna aşina pek çok başka düşünürün sunduğu iktidar, farklılık ve alan siyaseti üzerine çalışmalar, göçebe projem için bilhassa önemlidir. Avrupa geç postmodern dönemde kültür-ötesilik veya çokluetnisite, çokdillilik ve çokkültürlü toplumsal mekân içerisinde çarpışan kültürler olgusunu, dünyanın geri kalanıyla paylaşmaktadır. Dünya göçü –dünya çapındaki "dağınık hegemonyalar" ölçeğinde işleyen (Grewal ve Kaplan 1994), çevreden merkeze yönelen muazzam bir nüfus hareketi– Avrupalı ulus devletlerin ve Avrupa Birliği'nin başlangıç aşamasında olan sözde kültürel homojenlik iddiasına meydan okumaktadır. Günümüz Av-

rupa'sı, ırkçılığın ve teknofobinin giderek artış gösterdiği bir zamanda çokkültürlülükle cebelleşmektedir. Paradokslar, güç eşitsizlikleri ve mevcut tarihsel rekabetin parçalanmışlığı, siyasi tartışmaların kültürlerarası farklılıklardan her bir kültür *içerisindeki* farklılıklara taşınmasını gerektirmektedir. Yani mevcut tarihsel durumumuzun özelliklerinden biri, çevre ve merkezin birbiriyle karşılaşma zemininin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu düşünceye meydan okuyarak ve yeni bir karmaşa düzeyi edinerek değişmiş olmasıdır.

Eğer çoketnisiteli, multimedya toplumuna doğru bir sosyokültürel mutasyon yaşandığı doğruysa, söz konusu dönüşüm sadece "ötekiler" kutbunu etkilemekle yetinemez. Eşit derecede, "aynı"nın eski merkezin konumunu ve önkoşulunu da yerinden etmelidir. Bir başka deyişle sadece öznelerin terminolojisi veya metaforik temsili değil, bunu destekleyen toplumsal ilişkiler ve toplumsal imgelem de değişmekte. Toplumsal ilişkiler sentaksı ve sembolik temsil ayaklanmış durumda. En önemlisi de, fallus-merkezciliğin alışılagelmiş standart belirleyicileri; ötekilerin arasında, kadın ve erkek olarak cinsiyetlenmiş, çokkültürlü ve ille de Hıristiyan olması gerekmeyen bir sivil toplumda artık kendine yer bulamıyor. Toplumsal dönüşüm sorunu, hiç olmadığı kadar temsili gerektiriyor: Erkek, Hıristiyan, tektanrılı sembolizm ona ne verebilir ki? Ortaya çıkmakta olan süreç-halindeki öznelerin çağrıştırdığı kaygılar ve zorluklar; yeni ifade biçimleri ve temsiller, yani eleştirel açıdan değerlendirilmesi gereken ve toplumsal dolayım taşıyan biçimler gerektiren bir oluş şablonuna işaret ediyor. Feminist kuram yerel düzeyde sahnelenen küresel olgunun fırtınalı ortamına, yani "küresel-yerel" değişimler zamanına uygun düşen, kullanışlı bir seyrüsefer aleti niteliğinde.

Ancak siyah, postkolonyal ve feminist eleştirmenler, postmodernizmle beraber ortaya çıkan paradoksları ve son derece

sapkın işbölümünü eleştirmekten geri durmadılar. Bu paradoks gereği, eski ve yeni imparatorlukların merkezinde yer alan düşünürler, merkezin iktidarını aktif olarak yapısökümüne uğratanlardır; böylece, eski "olumsuz" ötekilerin söylemsel olarak yayılmasına ve tüketilmesine katkıda bulundular. Yine bu ötekilerse, -özellikle postkolonyal, ama aynı zamanda faşizm ve komünizm sonrası toplumlarda da– kendi kimliklerini yapısökümüne uğratmaktan ziyade, sahiplenmek derdindedir. Bu durumun ironisinden muhatapların hiçbiri kurtulamaz: Örneğin, "henüz tarihsel olarak kazanmadığımız bir öznelliği nasıl yerinden edebiliriz" diyen feminist felsefecileri düşünün (Braidotti 1991b). Ya da tarihsel olarak öne çıkması gerekenlerin artık kendileri olduğunu iddia eden siyah ve postkolonyal özneleri. Eğer beyaz, eril, etnikmerkezci özne kendini "yapısökümüne" uğratmak ve nihai bir krize sokmak istiyorsa, olsun varsın! Mesele, "farklılığın" –her ne kadar tartışmalı ve paradoksal olsa da– merkezi bir mefhum ve uygulama olarak ortaya çıkmasıdır. Bu ise, postmodern özneler olarak kendi tarihimize mahkûm olduğumuz takdirde, farklı alanlarla yüzleşmenin tarihsel olarak kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Bu yüzden söz konusu alanları uygun kartografiler üzerinden açıklamak, elzem bir öncelik olarak karşımızda duruyor.

Bazı sert eleştirmenlerin öne sürdüğünün aksine (Gedalof 2000: 337-354; Boer 1996:7-26; Felski 1997:1-22; Pels 1999: 63-86) göçebe öznem -bu eleştiriden dolayı değil, fakat tam da bu eleştirinin başka bir yerde konumlandığı gerçeğinden ötürü- siyah ve postkolonyal kuramların iktidar eleştirisini takip etmektedir. Felsefi göçebelik, iktidar ilişkilerini hem eleştirel hem de yaratıcı bir biçimde yeniden tanımlarken, eski "merkezi" rolünü işaret eder. Çevre ve merkez karşılıklı, ancak simetrik olmayan hareketlerle birbirinin yerini değiştirir ve istikrarını bozar. Benim konumum, merkezin ataletle ve kendini idame et-

tirmeyle özdeşleştirilmesine ve Aynılığın sonuçsuz tekrarına eşit derece direnç göstermektir. Asıl güçlük, hâkim öznenin özdeşlik yapılarının kalbinde yatan dogmatik, hegemonik, dışlayıcı iktidarı göçebe müdahalelerle yerinden etmektir. Beyaz olmaktan duyulan suçlulukla ezilmiş eleştirel düşünürlerin seyahat sosyolojisinden ve göğsünü dövüp durmasından öteye geçeceksek, derin yapılardaki değişimleri içeren bir özne tasavvurunu ortaya koymak durumundayız. Mesele sadece yapısökümüne uğratmak değil, aynı zamanda çoklu aidiyetlere, yani bütüncül-olmayan bir özne tasavvuruna mahal veren yeni zeminler üzerinde kimliklerin yeniden konumlanmasını sağlamaktır. Bu özne aktif, karmaşık ve içsel düzeyde çelişkili toplumsal ilişki ağlarına yönelir ve bunları inşa eder. Bunun hesabını verebilmek için özler, dönüşümler ve kimliğe karşı iddialardan ziyade süreçlere ayrıcalık tanıyan düşünce biçimlerine bakmalıyız. Sosyolojik değişkenlerin (toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk ve etnisite, yaş, sağlık durumu) yerine kendiliğin içsel dokularını sorunsallaştırmaya davet eden bir özne kuramı geçirilmelidir. Bunlar Aynılığı, kültürel özcülüğü ve tek taraflı düşünceyi takdir eden ve ödüllendiren bağlamda, çoklu aidiyetleri idame ettirmeyi amaçlayan arzu, kabiliyet ve cesarettir. *Göçebe Özneler*, siyahların, ırkçılık karşıtlarının, ayrıca postkolonyalist ve diğer eleştirel düşünürlerin haritasını çizdiği bir tartışmaya, beyazlığın alaca alanlarında gezinen Avrupalı göçebe bir özne olarak katkımdır. Klostrofobik biçimde kendine atıfta bulunan Avrupa-merkezci felsefi düşünce, muhtelif çokkültürlülüğün ve çoktan beri olageldiğimiz dolayımlı toplum türünün güçlükleri karşısında yetersiz kalmaktadır.

Metaforlara Karşı

İleri küreselleşmiş toplumların diyalektik-olmayan yapısı uya-

rınca, merkez-çevre ilişkisi, ne sabit ne de bütüncüldür, daha ziyade bu ilişki akış halinde ve çok-alanlıdır. Toplumsal hareket/sizlik ve geçiş durumlarının yarattığı bu karmaşık ve arada haller, yerleşik kuramsal temsil kiplerine meydan okuduğu ve toplumsal, kültürel eleştiriden hep daha fazlasını istediği için önemlidir. Çoklu aidiyetlere ve iktidar ilişkilerine dair kartografik haritalar, mümkün direniş alanları ve stratejileri belirlemeye yardımcı olabilir. Bir figürasyon, yaşayan bir harita ve kendiliğin dönüştürücü bir anlatısıdır, metafor değil.

Göçebe olmak, ileri kapitalizmle bütünleşmiş ve onunla suç ortaklığı içerisindeki ihtişamlı sosyetenin bir parçası olmak değildir (Alcoff 2006). Daha ziyade bütüncül öznelerin gerilemesine ve geleneksel özne görüşünün uzay-zaman sürekliliğinin istikrarsızlaşmasına işaret eder. Evsiz, göçmen, sürgün, sığınmacı, turist, savaşta tecavüz kurbanı, seyyah göçmen, yasadışı göçmen, başka bir ülke sakini, e-postayla sipariş edilen gelin, ekonomik olarak gelişmiş dünyada genç veya yaşlı bakıcısı, hırslı çalışan, küresel bir girişimde mali uzman, küresel BM sisteminde insani yardım görevlisi, artık varolmayan bir ülkenin (Yugoslavya, Çekoslovakya, Sovyetler Birliği) vatandaşı: Bunların hiçbiri metafor değildir. Göçebe öznelliği eleştirenlerin bazılarının öne sürdüğünün aksine, pasaportunun olmamasıyla çok fazla pasaportunun olması ne aynı şeydir ne de salt metaforiktir (Boer 1996; Gedalof 1999; Felski 1997). Bunlar son derece özgül jeopolitik ve tarihsel alanlardır; tarihi ve aidiyeti bedene nakşolunmuştur. Kişi bunlar yüzünden incinebildiği, yaralanabildiği, izler taşımak zorunda kalabildiği gibi bunlar sayesinde güçlenebilir veya güzelleşebilir de. O halde bütüncül-olmayan, çokkatmanlı veya diasporik öznelliğin farklı biçimleri arasındaki ayrımı nasıl ifade edeceğini öğrenmek hem etik hem de metodolojik bir meseledir. Figürasyonlar, bu göreli ve birbirinden ayrı konumları tanımlayan iktidar ilişkilerinin

kartografisini çizme çabasıdır. Amaçları ne süslemek ne de metaforlaştırmaktır; sadece farklı sosyoekonomik ve sembolik alanları ifade ederler.

Diğer bir deyişle, mesele, oluş halinde olduğumuz özne türlerine uygun temsiller bulmaktır. Bu kartografik proje, postyapısalcı neslin elinde yeni ufuklara açılmıştır: Ne kendine atıfta bulunan metinsellliğe ne de apolitik bir vazgeçişe geriler. Doğrusal-olmama ve bütüncül-olmayan özne görüşü, illa bilişsel veya ahlaki göreceliğe, hele hele toplumsal anarşiye varmak durumunda değildir. Daha ziyade göçebe öznelliğin hem analitik bir alet hem de yaratıcı bir proje olarak, çağın ruhuna uygun nitel bir bilinç değişimi olmasını amaçlıyorum. Nihai hedef, aidiyet ve siyasi pratik biçimlerini yeniden yapılandıran anlamlı sahalar oluşturmaktır.

Örneğin, kadınsever/lezbiyen/siborg/yakışıksız öteki/göçebe feminizm vs. gibi alternatif feminist öznellik figürasyonlarının klasik "metaforlardan" farkı, tam da bu farklı özne konumlarını idame ettiren maddi koşulları açıklamaya kalkışmalarıdır. Sonuç olarak kişinin alanlarına dair mesuliyet hissini hesaba katarlar. Figürasyonlar farklı göçebe öznelerin maddi olanda saklı kartografilerini ifade ederler ve bu haliyle "ötekilerin" metaforlaştırılması sürecine yapışıp kalmak yerine kendileri hakkında düşünürler. Hâkim özne oluşumlarını içeriden hedef alırlar. Bu tarz bir kendi hakkında düşünmeyse bireysel bir etkinlik değil; karşılıklı ilişkilere ve toplumsal mübadele ağlarına dayanan, etkileşimli, kolektif bir süreçtir. Figürasyonlar özne oluşumu sürecinin içsel bir parçasıdır ve göçebe kartografi pratiğine içkindir. Aslında, alternatif özne konumlarının ciddi bir bölümü, postyapısalcılık sonrası toplumsal kuram ve felsefeden çıkmıştır. Bunlar melez, tartışmalı, çokkatmanlı figürasyonlardır; çevreler ve merkez arasındaki ikiye bölünmüş, diyalektik karşıtlıklara meydan okurlar. İleri kapitalizmin mübağalaya

dayalı mantığı içerisinde, farklı özne oluşumlarının bu şekilde yayılması, sömürüyü sürdürürken yeni yeni ortaya çıkan aktörleri ve olumlu olarak kendini tanımlayan "ötekileri" de ifade eder. Mesele sadece farklı alanlara saygı duymaktır.

Böylece, yeni özne oluşumları (göçebe, siborg, siyah vs.) Deleuzecü anlamıyla *kavramsal kişilikler* işlevi görmektedir. Deleuze'e göre, bir *kavramsal kişilik*, hâkim özne konumlarını değiştirmek için yaratıcı imkânları harekete geçiren kuramsal bir seyrüsefer aletidir. Hâkim özne konumu öznelliği bilinçle, rasyonellikle ve liberal bireycilikle bir tutan düşünce imgesine tekabül etmektedir. Azınlık-oluş süreçleri Lacan, Derrida, Deleuze ve Irigaray gibi postyapısalcıların eleştirdiği fallus-merkezci özne görüşünün olumlayıcı alternatiflerdir. Öteki-oluş süreçleri benim göçebe öznem gibi elverişli figürasyonlar üzerinden ifade edilir. Bu haliyle metafor değillerdir, maddi olarak bedende gömülü ve bedenleşmiş alanları ve iktidar ilişkilerini anlamak için eleştirel aletlerdir. Ayrıca kişinin işgal ettiği *potentia* (olumlu kudret), yoğunluk, yani değişim, dönüşüm veya olumlama oranının yaratıcı ifadeleridir. Deleuze'ün Spinozacı formülünü takip edersek, bir bedenin ne yapabileceğini, bedenleşmiş kendiliklerimizin neye kadir olduğunu bilmediğimizi varsaymak durumundayız. Bu olumlayıcı kapasite veya *potentia*'nın keşfi olan yaşam, Spinozacı siyasetin kalbidir. Göçebe özneler, falllus-merkezci format uyarınca kurulan programın dışındaki yenilikçi özne metamorfozlarını sahneleyen dönüştürücü aletlerdir.

Bu nokta benim için son derece önemli; çünkü aşağı yukarı yirmi sene önce göçebe öznellik projesine başladığımda, bu projenin birbirine bağlı ama tek başına da okunabilen kitaplardan oluşan bir üçlemeye dönüşeceğini bilmiyordum. En başta gündemi belirleyen iki kitap, *Patterns of Dissonance* (1991) ve *Göçebe Özneler* (1994) var, sonrasında iki cilt daha bunları

takip ediyor: *Metamorphoses* (2002) göçebe durumun kültür politikasını keşfederken, *Transpositions* (2006) bunun etik çıkarımlarını tartışıyor. Dönüp geçmişe bakmanın ayrıcalığına bağlı olarak, bu geniş projenin belli ölçülerde sentez gücü taşıdığını iddia etmek cazip geliyor. Ancak ana düşünce çizgilerinin ve soruşturmanın tutarlılığı dışındaki meselelerin, proje devam ederken pek de bariz görünmediğini söylemem gerekir. Göçebe öznellik projesinin son derece rizomatik olduğunu söylemek yerinde olacaktır; öyle ki, merkezi ve birbirine bağlı fikirler yığınından çıkan bu proje organik bir şekilde büyüdü. Dahası, ilk metnin bu ikinci baskısının son yıllarda yazdığım en iyi makalelerden oluşan bir seçkiyle aynı zamanda basılması vesilesiyle projenin tamamına dair yerinde bir yorum yapmak mümkün. Ortada bir sonuç imkânı yok, fakat verimli bir serpilmeden söz edebiliriz. Kültürel, siyasi, epistemolojik ve etik endişeler üzerinden şimdinin kartografik bir okumasını yapma görevine iştirak ederken seçtiğim figürasyon, göçebe öznedir. Atlastan ziyade bir meteoroloji haritasına benzeyen kartografilerim mutasyona uğruyor, değişiyor ve köklenmek yerine akıp gidiyor.

Yaratıcı Bir Faaliyet Olarak Eleştiri

Giderek ivme kazanan değişimler çağında göçebe öznelliği keşfetme motivasyonu, birçok geleneksel referans noktasının ve kadim düşünce alışkanlığının, çelişkili de olsa, yeniden oluşturulmasından kaynaklanmaktadır. Böylesi bir zamanda tarihsel durumumuzun yol açtığı atalet, nostalji, çıkmaz ve diğer eleştirel durgunluk biçimlerinin ötesine kavramsal bir sıçrayış gerçekleştirebilmek için daha kavramsal bir yaratıcılık, daha kuramsal bir çaba gerekiyor. Çoktandır olageldiğimiz göçebe özneler ve içinden geçtiğimiz derinlemesine dönüşümler üzerine daha çok düşünmeliyiz.

Nihayetinde bir yaklaşım olarak göçebe felsefe, eleştirinin yaratıcılıktan, aklınsa hayal gücünden ayrılmasına meydan okur. Hem bilmenin kaynağı hem de siyasi edimi hareket geçiren güç olarak hayal gücüne beslenen derin inanç, belki de 1968'de "Hayal gücü iktidara!" sloganıyla büyüyen neslimin alametifarikasıdır. Ancak *baby boomers*'ın[1] öğrenmek zorunda kaldığı üzere, bütün hayaller -faturayı kendileri ödemekle beraber- hem ideolojinin ölümünü hem de tarihin sonunu ilan eden 1989 sonrasının alacakaranlığında soldu gitti (Fukuyama 1992).

Hâkim sinizm ve melankoli karşısında göçebe öznellik projem, şimdiyle bağı olumsuzun karşıtlığa dayalı kipinde olmayan bir siyasi imgelemin olumlayıcı kuvvetinin altını çizmektedir. Kolektif düzeyde güçlendirici alternatifler yaratmak için aktif bir çaba göstermektedir. Hayal gücü ütopyacı değil, dönüştürücü ve ilham vericidir. Umudun toplumsal ufuklarını inşa etmeye aktif bir şekilde kendini adamanın ifadesidir. Umut, geleceğe verilen güvenoyudur. Bu ise beni, figürasyon mevzusunda vurguladığım noktaya geri götürüyor: Siyasi kurgular, şimdi ve burada, kuramsal sistemlerden daha etkili olabilir.

Göçebe özne gibi ikon-kırıcı bir figürü seçmem de kuramsal ve bilhassa felsefi düşüncenin yerleşik ve geleneksel doğasına karşı bir hamledir. Göçebelik bir karşı-söylem, kurumsal felsefe pratiğinde asla ana akıma dönüşmemiş düşünce geleneklerini ve henüz kullanılmamış kaynakları harekete geçirme işlevi görür. Göçebe düşünce Batı felsefesinin "gizli" yüzüne, François Châtelet'nin en iyi Nietzsche tarafından sembolize edildiğini düşündüğü ve "şeytani" gelenek olarak tanımladığı (Châtelet 1970) söz-merkezcilik karşıtı yeraltı akıntılarına çapraz-atıflarda bulunur. Felsefi karşı-bellekler ve direniş söylemleri süre-

1. 1946-1964 yılları arasında doğan, II. Dünya Savaşı sonrası kuşak. -yhn

cini Foucault başlatmıştır (Foucault 1977b). Deleuze'se felsefi karşı-belleğin çokkatmanlı çizgilerini inşa eder ve göçebe düşünceyi, düşüncenin kendisini yerleşik bir taklit haline getirme cazibesine kapılmadan, soybilimsel bir pratik olarak harekete geçirir (Deleuze 1973). Hızla değişen zamanımızda felsefenin karşılaştığı güçlük, kavramlar yerine süreçler üzerine nasıl düşünüleceğidir. Özelde ise bu güçlük, yeni kavramlar üretmenin ve belli disipliner geleneklerle süregelen diyaloğun, gerçek felsefi *bünyeyi* oluşturan canlı arşivle yeni bir ilişki geliştirecek şekilde nasıl birleştirileceğidir.

Bu açıdan göçebe özne, ütopyacı bir kavram değil, daha ziyade bir yol işareti gibidir. Felsefeyi hâkim, eril, Avrupa-merkezci özneye dair rasyonel söylem olarak gören toplumsal imgeleme bir müdahaledir. Bir konumlandırma ve mesuliyet alıştırması olarak, göreciliğin tehlikelerinden kaçınır ve bunun yerine kartografik alan siyasetini önerir. Felsefe tarihiyle ilişkisinde açıkça Deleuze üzerinden Nietzsche'ye atıfta bulunur ve böylece bu disiplin içerisinde, her ne kadar azınlık da olsa seçkin bir gelenekle bağlantı kurar. Bu oldukça marjinal ama son derece dinamik düşünce hattı, rasyonalizme ve felsefeye epey hâkim olan aşkınlık yanılsamasına karşı oldukça eleştirel bir tavır alır.

Batı felsefesinin bu daha "gizli", "şeytani" veya "göçebe" kuvveti, disiplinin kendi kendine atıfta bulunma eğiliminden kurtulması için bir davettir. Amaç diğer söylemlerle bir dizi disiplinlerarası bağlantı serisine dahil olmaktır. Bu amaç iki mühim varsayıma dayanmaktadır: İlki, felsefenin hiç beklenmeyen yerlerde, beklenmedik ölçüde mevcut olmasıdır. Buna sanatlar, müzik, mimari, sinema ve medya, ayrıca feminizm, çevrecilik, ırkçılık karşıtlığı ve alternatif küreselleşme yanlısı hareketler gibi siyasi pratikler ve hareketler dahildir. İkinci varsayım ise felsefenin şu anda içinde bulunduğumuz dünyayla samimi bir

yüzleşme olarak ortaya çıktığını dile getirir. Avrupa hegemonyasının solmakta olduğu, etik açıdan karma, teknoloji dolayımlı, toplumsal cinsiyet üzerinden belirlenmiş bir dünya var. Avrupa-merkezciliğin gerilemesi, bedene gömülü olmayan ve bedenleşmemiş bir özne konumu olarak evrenselciliğe dayalı felsefi zihniyeti sorgulamaktadır. Eleştirel açıdan yeniden alan kazanmak, konum almak, belli bir yerden konuşmak ve böylece belli alanların farkında olmak ve bunların hesabını vermektir göçebelik. Farklılaşmamış evrensellerle özdeşleşen düşünürler bunun hakkını veremez.

Bedensel materyalizm ve bedende gömülü veya ete kemiğe bürünmüş özne mefhumu, savunduğum felsefi materyalizm türü hakkında geliştirdiğim anlayışın kalbinde yatıyor. Tarihsel açıdan bunun, yani öznelliğin bedensel yapısı dolayısıyla cinsellik ve cinsiyet farklılığı mevzularının bunca vurgulanmasının Fransız kıta felsefesinin en verimli vasıflarından biri olduğunu düşünüyorum. Bu gelenek kendilik ve toplum, öznenin "içi" ve "dışı" arasındaki karşılıklı ilişkilere dair karmaşık inceleme modelleri sunmaktadır. 1960 ve 70'lerin sonunda ortaya çıkan toplumsal hareketlerin yeniden ivme kazandırdığı bedene gömülü materyalizm geleneği, radikal bir iktidar eleştirisinin ve hümanist öznenin çözülmesinin zeminini oluşturur.

Bu perspektif değişimini gerçekleştirmek için içkin yeniden konumlandırmalara ihtiyacımız var. Bilişsel ve ahlaki görecilikten kaçınarak, siyasi ve etik failliği muhafaza ederek bunu başarmanın en makbul yollarından biri her türlü verili kategori içinden çeşitliliğin ve karmaşıklığın hesabını vermeye dayalı siyasi bir taktik ve yöntem olan feminist alan siyasetidir. Alan siyaseti yöntemsel çabalarını, kişinin öznelliğinin sahası olarak kaçınılmaz olarak işgal ettiği çoklu iktidar alanlarının incelemesine yoğunlaştırarak, epistemolojiyi siyasi mesuliyetle birleştirir.

İktidar diferansiyellerini yerinden etmeye yönelik ilişkisel, kolektif bir edim olan (kişinin bedende gömülü ve bedenleşmiş alanlarının) mesuliyet pratiği iki can alıcı mefhumla ilişkilidir: bellek ve anlatılar. Bu mefhumlar, tanımı gereği bilinçten kaçanı kelimelere dökme, yani söyleme ve sembolik temsile taşıma sürecini harekete geçirir. Aslında bir "alan", kişinin kendinin belirlediği ve kendini tasarladığı bir özne konumu değil, kolektif olarak inşa edilen ve paylaşılan, karşılıklı işgal edilen mekânsal-zamansal bir bölgedir. Yani alanımızın büyük bir kısmı, öylesine aşina, öylesine yakındır ki onu sorgulayabilme kapasitemizin ötesindedir; hatta kişi bunu görmez. "Alan siyaseti" bu yüzden, siyasi farkındalığı ve dolayısıyla ötekilerin müdahalesini gerektiren bir bilinç yükseltme sürecidir (Grewal ve Kaplan 1994). "Alan siyasetleri", özeleştiri formundaki eleştirel ve soybilimsel bir kendilik anlatısına dayalı iktidar kartografileridir; ilişkisel ve dışarıya yöneliktirler. Bunun anlamı, kendimize ve dünyaya dair bilgimizi aydınlatan ve dönüştüren "bedenleşmiş" anlatılar olduklarıdır. Bu haliyle, siyah kadınların metinleri ve deneyimleri, beyaz kadınların alanlarımıza, hakikatlerimize ve söylemlerimize dair kısıtlamaları görmesini sağlar. Feminist bilgi, yaroluşumuzun vasıflarını, özellikle de iktidarla daha önce fark etmediğimiz ortaklıklarımızı ortaya çıkaran etkileşimli bir süreçtir. Deleuzecü tabirle bizi "yersiz yurtsuzlaştırır"; bir başka deyişle bizi, aşina ve yakın olduğumuz, zaten bildiğimiz şeye yabancılaştırır ve buna dışarıdan ışık tutar; Foucaultcu dilde mikropolitikadır bu ve bedenleşmiş kendilikle başlar. Ancak feministler bunu, Foucault veya Deleuze'ün felsefi kuramlaştırmalarından çok önce de biliyordu.

Alan siyasetinin kazandığı içkin zeminlerin önemli bir yöntemsel çıkarımı da bilinç düzeyinin artması, böylece daha fazla kendi üzerine düşünmedir. Kişinin buna uygun, dönüştürücü figürasyonlar üzerinden ifade edilen alanın farkında olması,

onun daha öncesinde görmediği maddi ve söylemsel koşullarına ışık tutar. Artan kendi üzerine düşünme ediminin önemli bir başka etkisi daha vardır: Aşina olunan şeylerden uzaklaşma. Kişi ve mesken tuttuğu zeminleri arasında yeni bir eleştirel mesafe hasıl olur. Bu, süreç oldukça ıstıraplı olmasına karşın etik ve anlayışa dair getirileri de oldukça zengindir. Bu nedenle mümkün özne konumlarının çeşitliliğini yansıtan çoklu alan farklılıkları, aşina olunanla özdeşleşmeme ve halihazırda bilinene yabancılaşma pratiğiyle bütünleşir. Epistemik bir detoks kürü gibi bu pratik de göçebe bakış açısının başlangıcına işaret eder.

Bu da beni bir önemli bir çıkarıma daha götürüyor: Alanların ve bilgi iddiası biçimlerinin çokluğu, kendi üzerine düşünme ve açık seçik görünenden uzaklaşma, görecilik riskine karşı güçlü panzehirlerdir. Kişinin alanına bağımlılığı bir içkinlik biçimi, maddeci bir yeniden konumlanmadır. Cinsiyet farklılığı dahil olmak üzere farklılıklar da bu sürecin sadece başlangıç noktalarıdır; sorunlu bir engel değil. Farklılıkları, Hegelci bir diyalektik karşıtlık ve kendiliğin ötekilikte, ötekiliğin de kendilikte tükenmesi olarak görmüyorum. Daha ziyade diyalektik şemadan salıverilmiş; göçebe ve rizomatik zikzaklar çizerek birbirine bağlanma mantığı içerisinde değerlendiriyorum.

Deleuze ve Guattari felsefi öznelliği bu şekilde ele alma pratiğini yeniden tahayyül etme niyetleri açısından özeldirler. Luce Irigaray'ın projesi de buna benzer: Düşüncenin fallus-merkezci yapısına ve kuramsal "bilen özne" temsilinden kadının sistematik olarak dışlanmasına karşı eleştirel bir tutum alır. Irigaray feministlerin kendilerine mahsus toplumsal pratikler ve kolektif imgelem üzerinden yeniden yapılandırması gereken virtüel bir "kadınlığın" hafifsenen ve genellikle görünmez kaynaklarından ilham alırken, Deleuze cinsiyet farklılığının ikili yapısını hepten pas geçip transversal, kolektif ve dinamik düzeyde yeniden

tanımlanan bir özneye içkin çoklu cinselliklerin derinlemesine keşfine soyunur. Irigaray ve Deleuze'ün oluş sürecine, iktidar, bilgi ve arzu arasındaki üretken ilişkilere tamamen gömülmüş bir teşekkül olarak özne imgesini yeniden icat etme çabaları birbirine ciddi oranda benzemektedir. Bu duygulanımsal, üretken ve dinamik bir yapı biçimindeki, olumlu bir özne görüşünü de içermektedir. Buradan hareketle göçebe figürasyonu seçmem kendimi, hiçbir zaman profesyonel bir konumda olmadığım felsefe kurumu üzerinden konumlandırma biçimime tekabül etmektedir. Bu ise söz konusu disiplinde, Virginia Woolf'un izinde "içerideki yabancı" olarak, yani eleştirel olmakla beraber son derece derin bir bağlılık içerisinde istikamet belirleme biçimidir. Son olarak, ki söyleyeceklerim bundan ibaret değil, göçebe figürasyonunun, içinde bulunduğumuz tarihsel durumun ulus-ötesi ve enerjik yapısına uygun olduğunu düşündüğüm, hayal gücünü cezbeden bir hali var.

Felsefi göçebeliğin kartografik yaklaşımı, iktidar ilişkilerini hem "dışsal", kolektif toplumsal olgular hem de son derece mahrem veya "içsel" olgular olarak düşünmemizi sağlar. Daha ziyade, iktidar, içsel ve dışsal olan arasında durmadan akan bir süreçtir. Foucault'nun gösterdiği gibi, iktidar stratejik bir konum ya da durumdur; bir nesne veya öz değil. Öznellik, arada kalan karşılıklı bağlantıların sürekli akışının bir etkisidir. Deleuze'ün çoklu oluş özneleri veya Irigaray'ın "virtüel kadınlık"ı gibi Fransız fark felsefelerinde ilgimi çeken şey, tam da kimlik ve iktidar gibi yüzey meselelerinde takılıp kalmak yerine bunların kavramsal kökleriyle uğraşmalarıdır. Bu haliyle, toplumsal inşacı kuramları ve yöntemleri radikalleştirerek kimlik üzerine psiko-sosyal tartışmayı öznellik, yani, salahiyet ve iktidar meselelerine taşımalarıdır. Öznellik kavramını, birey veya bireysellik mefhumuyla karıştırmamak önemli: Öznellik, iktidar ilişkileriyle müzakereler ve bu ilişkiler üzerinden kurulan salahiyete

dair toplum dolayımlı bir süreçtir. Sonuç olarak yeni toplumsal öznelerin oluşumu ve ortaya çıkışı, her daim, bireysel kendiliğin "dışında" olmakla beraber kendiliğin derinlemesine ve tekil yapılarını harekete geçiren kolektif bir mesele olmuştur.

Öznelliğin "bölünmüş" doğasına ve bilinçdışı arzuların rolüne dair psikanalitik kuramlarla kurulan diyalog da sonuç olarak bu kitabın gündemindedir ve kitap boyunca atıfta bulunulan terimler arasında yer alacaktır. Bu açıdan "öznellik" gramatik "Ben"in kurgusal birliği altında tepkisel (*potestas*) ve etkin (*potentia*) iktidar durumlarının diziliminden ibaret bir süreçtir. Özne farklı iktidar ve arzu düzeyleri, yani iradi tercih ve bilinçdışı dürtüler arasında her daim geçişler ve uzlaşılardan ibaret bir süreçtir. Birliğe benzer bir şey varsa, Tanrı vergisi bir öz değil, toplumsal olarak işlev gösteren kendiliğin pek çok düzeyinin kurgusal koreografisidir. Bu da, özne-oluş sürecinin tamamını idame eden şeyin bilme iradesi, söyleme arzusu ve konuşma arzusu olduğunu; bunun kurucu, temel, yaşamsal, zorunlu ve bu yüzden de asli bir oluş arzusu (*conatus*) olduğunu göstermektedir.

Bu yüzden göçebe figürasyonlarla düşünmek ve bunlar üzerinden çalışmak, aklı hayal gücünden ayırmayı reddetmeyi gerektirmektedir ve bu durum yazı üslubunu ve kuramsal üretimi etkilediğinden, yazar ve okurları arasındaki geleneksel anlaşmanın maddelerini de değiştirmektedir. Kuramsal metin, yazarın veya altına imza atan özel ismin yetkisiyle kutsanan yazılı hakikat ifadeleri olarak görülemez. Daha ziyade karşılıklı bağlantılılık modeli üzerinden, kolektif olarak paylaşılan söylemsel, duygulanımsal ve toplumsal ilişkiler kartografisi içerisinde bir seyrüsefer aracıdır. Yazar/okur çifti, bu şekilde yeniden birbirine bağlanır ve bağlantıları idame ettiren ve onlar tarafından üretilen yeğin unsurlar arasında dağıtılır. Göçebe felsefe yapmaya uygun bir yol olan bu üslup, yeni bir kişisel-olmayan

yazma/okuma kipi yaratır. Bu kişisel-olmayan üslup, sadece kimliğin değişkenleri boyunca uzanmayan, öznellik ekseninde de bağlantılar ağı kurulmasına izin veren "kişisellik-sonrası" bir yazı üslubudur. Bu da üretimin, yazarın "niyetleri" ve okurun "alımlaması" terimleri üzerinden işlemediğini, daha geniş, daha karmaşık bir rezonanslar ve karşılıklı bağlantılar içerdiği anlamına gelmektedir. Üslup sorusu bu proje açısından son derece önemlidir. Yeğin okuyucular olarak, entelektüel enerjinin aktarıcıları ve mübadele ettiğimiz mühim "içgörülerin" ortak müsebbipleriyiz. Bu "iç" görülerin ve olmayan-bağlantıların, bizi içeriye, "içsel" bir hakikat kaynağına doğru çektiğini düşünmemek gerekir. Aksine dışarıya, pek çok metin-dışı kolektif bağlantılar ve deneyimlere doğru ittiğini düşünmek daha yerinde olacaktır. Okuma ve düşünme, daha yüksek bir derecede, daha hızlı, çok yönlü bir biçimde yaşama yoludur; burada gerçekleşen düşünce, dünyayla bir ilişkilenme kipidir.

Olmakta olduğumuz yeni özne figürasyonlarına neyin uygun olduğunu belirlemenin ölçütü, kolektif bir akademik ve toplumsal tartışmanın ve kamusal tartışmalardaki karşılaşmaların sonucu olmalıdır; tek bir birey tarafından belirlenemez. Böylesi kolektif, söylemsel mübadeleler, günümüz eleştirel kuramının kalbinde yatıyor olsa gerek. Bunun sonucunda, kartografik bir anlatının ortak yazarları olarak okuyucularla yeni bir diyalog sözleşmesi yazılmalıdır: Alanlarımız ve çoklu oluş kiplerimize uygun bir betimlemeye mahal veren kriterler üzerinde hemfikir miyiz? Geç postendüstriyel dönem küresel kültürünün maddi koşullarına dair anlatıda hangi parametreler üzerine hemfikir olabiliriz? Kartografinin ortak referanslarının kurallarını belirlemek, günümüzde felsefi diyaloğun başlangıcıdır.

Bu kitabın asli dertlerinden biri, geç postendüstriyel kültürde toplumsal, kültürel ve siyasi alanlardaki öznelliğin yapısal dönüşümlerine eşlik eden kuramsal temsillerin ölçeğinin kısır-

lığı ve buna bağlı olarak gerçekleşen değişimleri, hakkını verecek şekilde anlatmanın güçlüğüdür. Bu ise öteden beri yerleşik düşünce alışkanlıkları arasında en kalıcı olanı, farklılıklarla alçaltıcı bir dilde başa çıkma, yani bunları olumsuz olarak temsil etme alışkanlığıdır. Dolayısıyla bir başka önemli soru da şudur: Farklılığı, belli ki üzerine bindirilmiş olan, olumsuz yükten nasıl kurtarabiliriz? Tarihsel söz-merkezci yerleşiklik sürecinde farklılık kavramı, zehirlenmiş ve astlığa denk tutulmuş durumdadır: Farklı olmak daha az değerli olmak anlamına geliyor. Farklılık bu olumsuz yükten nasıl arındırılabilir? Farklılığın olumluluğu, ki bazen "saf farklılık" da denir buna, üzerine düşünülebilir mi? Olumlu farklılık üzerine düşünmeyi kolaylaştıran koşullar nelerdir? Postyapısalcı felsefelerin bu sorulara katkısı nedir (Braidotti 2006)?

Bu yüzden, göçebe öznellik projesi, diğer felsefi geleneklere aykırı değildir; aslında, eleştirel kuramı yeniden kamusal alana yerleştirmek ve zamanımızın çelişkili taleplerine ve koşullarına uygun bir kamusal söylem geliştirmek için gücünü onlarla birleştirir (Fraser 1998).

1*
GÖÇEBELİK DOLAYISIYLA

Köklerinin olması harika bir şey,
onları beraberinde taşıyabildiğin sürece.
Gertrude Stein

Bu çatı katında, göçebe/deli-değil[2] kadınlar var.
Berteke Waaldijk

FEMİNİST GÖÇEBELİK PROJEM, salt entelektüel bir güzergâhın izini sürmekle kalmayıp çokkültürlü bir bireyin ve göçebe olagelmiş bir göçmenin varoluşsal durumunu da yansıtmaktadır. Burada sunulan malzeme, on beş yıl kadar bir süre zarfında pek çok farklı Avrupa dilinde kavramsallaştırılmış ve kimi durumlarda açıklanmıştır. Buradaki denemeler, bizzat göçebe varoluşumu temsil eden *Patterns of Dissonance* isimli kitabımda ifadesini bulan fikirlere eşlik etmekte, onları öncelemekte ve sürdürmektedir. İlkin Fransızca taslağı hazırlanan bu kitabın sonrasında İngilizceye çevrilmesi gerekti, ama son halini büyük oranda doğrudan İngilizce yeniden yazdım. Öyle ki, kitap baskıya gittiği zaman, orijinalleri olmayan bir çeviri haline geldi. Bir düşünür olarak eserlerimin anadili yok, sadece süregelen çeviriler, yer değiştirmeler, değişen koşullara uyarlamalar bunlar. Metinlerimin belirleyici bir unsuru haline geldi bu.

2. (İng.) Nomad kelimesi hayır anlamına gelen "no" ve deli anlamına gelen "mad" sözcüklerini içermektedir. -çn

Geçen yıllar zarfında, kullandığım pek çok dille ve kültürel nesebimle müzakere etmenin bir yolu olarak kendime özgü bir yazma ekonomisi geliştirdim gibi görünüyor. Bazı kitaplarım, şu anda İngilizce karşılıkları olmayan İtalyanca (*Madri, Mostri e Macchine* ve yazarlarından biri olduğum *Baby Boomers*) veya Fransızca (*La philosophie... là où on ne l'attend pas*) metinler. Bu arada pek çok makale seçkim, çok sayıda dile çevrildi (Finceden Koreceye, Macarcaya ve İspanyolcaya) ve orijinal metinleri aratmayan bir külliyat oluşturdu. Yani kuramsal bir seçenek olarak savunduğum göçebelik, aynı zamanda, benim nezdimde bir düşünce biçimine çevrilen varoluşsal bir koşuldur. Bu projenin amaçlarından biri göçebe kipinde eleştirel, feminist bir öznellik biçimi geliştirmek ve bunu harekete geçirmektir. Bu kip, bir nebze otobiyografik, kimi zaman okuyuculara epistemolojik bir bilinç akışını andırabilen ama belli anahtar kavramlar etrafında titizlikle yapılandırılmış figüratif bir düşünce üslubuna atıfta bulunmaktadır. Hem felsefi biçim hem de içeriği yenileyecek şekilde işleyen bir figürasyon veya kavramsal bir kişilik olarak "feminist kuramcı"yı harekete geçirdiğimi söyleyen okurlarım bile oldu.[3]

Bu bölümde çağdaş öznelliğin en uygun kuramsal figürasyonu olarak gördüğüm "göçebe özneler" mefhumunun farklı veçhelerini keşfedeceğim. Figürasyon terimi fallus-merkezci özne görüşünün dışına taşan yolları çağrıştıran ve ifade eden bir düşünme biçimine gönderme yapmaktadır. Figürasyon, alternatif bir öznelliğin siyasetle hemhal olmuş anlatısıdır. Alternatif anlatılar geliştirmek, özne üzerine farklı bir biçimde düşünmeyi öğrenmenin; yeni çerçeveler, yeni imgeler, yeni düşünme biçimleri icat etmenin aciliyetini hissediyorum. Bu ise düalist kavramsal kısıtlamaların ve fallus-merkezciliğin yekpare dü-

3. Claire Colebrook'a teşekkürler.

şünce alışkanlıklarının ötesine doğru sapkın bir hamle yapmayı gerektiriyor. Bu zorlu işin çetrefilliği karşısında cesaret sahibi olmayı feministin –ve diğer eleştirel entelektüellerin– görevi addediyorum. Siyah feminist yazar ve şair bell hooks, postmodern siyahlık üzerine eserlerinde böylesi bir bilinci "heveslenmek" olarak tanımlar. Hevesin ırk, sınıf, cinsiyet ve cinsel pratiklerin sınırlarını aştığını ve "empatinin, ortak taahhütlerin tanınmasını sağlayan bağların inşa edilmesi için verimli bir zemin sunduğunu, dayanışma ve işbirliği için temel olduğunu" belirtir (1990a, b). Bu anlamda göçebe bilinç, milenyum sonundaki eleştirel düşünce için epistemolojik ve politik bir zarurettir.

Terimin moda halini almış kullanımlarının aksine, bu kitapta postmodernizmi, tarihteki belli bir uğrağa işaret etmek için kullanacağım. Ekonomik üretim sistemindeki derinlemesine dönüşümlerin, aynı zamanda, geleneksel toplumsal ve sembolik yapıları da değiştirdiği bir uğraktan bahsediyoruz. Batıda, imalattan hizmet ve bilgi temelli yapıya geçiş işgücünün küresel ölçekte yeniden dağıtımına imkân vermiş, dünyanın geri kalanı, özellikle de gelişmekte olan ülkeler, düşük ücretli çevre üretiminin büyük bir kısmını üstlenir hale gelmiştir. Bu geçiş devlet, aile ve eril otorite temelli geleneksel toplumsal-sembolik sistemlerin gerilemesine neden olmuştur. Inderpal Grewal ve Caren Kaplan'ın da (1994) belirttiği üzere postmodernizm, ulus-ötesi ve hareketli bir sermaye birikiminin yeniden örgütlenmesi demektir. "Ulus-ötesi" hareketliliğe dönük bu yeni tarihi eğilim uyarınca eleştirel kuramcıların, kültür eleştirmenlerinin, bu şema içerisinde kendi konumlarını ve pratiklerini yeniden düşünmeleri gerekmektedir. Bu kitaptaki amacım, postmodern açmazın parametreleri içerisinde, onu romantize etmeden ama daha bütüncül olduğu varsayılan bir geçmişe de nostalji beslemeden, çalışmaya adanmış, devinim-ötesi materyalist bir feminist öznellik kuramını yeniden tanımlamaya

kalkışmaktır. *Patterns of Dissonance*'da belirtiğim gibi, feminist bir postmodernistin kendisini içerisinde bulduğu tarihsel çelişki, hâkim öznelerin bir değerler "krizinin" unsurları olarak gördüğü koşulların bana yeni imkânlar sunmasıdır. *Mors tua vita mea*: Kişinin konumuna göre olumlu veya olumsuz olarak algılanabilen aynı tarihsel koşul.

Bu noktada, karşımıza derhal şu soru çıkıyor: Bu yeni kuramsal ve politik yaratıcılık nerede bulunabilir? "Yeni" nereden gelir? Yeni şemalar oluştururken yardımımıza koşan paradigmalar neler olabilir? Bilimsel rasyonellik modeli hepten gözden mi düştü, yoksa hâlâ ilham kaynağı olmaya devam ediyor mu? Sanatsal yaratıcılık modeli daha mı iyidir? Postyapısalcı geleneğin belli öngörülerini takip ederek söz-merkezci bir yaklaşımın kısıtlamalarını vurgulayıp diğer temsil biçimleri ve kiplerine dikkat çekerek cevaplamak istiyorum bu soruyu. Feminist politik imgelemde nitel bir sıçrayışa ihtiyacımız var.

Feminist kuramın güçlü olduğu noktalardan biri, çizgisel entelektüel düşünme kipini, yani çoğumuzun saygı duymayı ve uygulamayı öğrendiği teleolojik olarak düzenlenmiş argümantasyon tarzını geride bırakma arzusudur. Deneyimlerime dayanarak, belli metinlerin şüphe götürmez kutsallığını perçinleyen kanonik geleneğe duyulan sadakati ve tekrarı teşvik etmeye varır bu. Zaten bu metinler muhteşem hümanist felsefi geleneğinin *belli* metinleridir. Bunların karşısına, feminist göçebe etiğe dayalı tutkulu bir insan-sonrası duruşla çıkmak istiyorum. İtalyan-Amerikan feminist kuramcı Teresa de Lauretis'in kuramsal çalışmalarda "Ödipal olay örgüsü" tabir ettiği şeyden kadınların kopması gerektiğini düşünüyorum (1986). Feministlerin münhasır bir akademik üslubun felç eden yapılarından uzaklaşmak adına yüksek kuramın talep ettiği erkek özdeşleşme şablonlarından kopmaları mühimdir (Miller 1991). Göçebelik, felsefi düşüncenin yerleşik fallus-merkezci tek-dilliliğiyle

özdeşleşmeme ve sadakatsizlik sanatını veya, daha ziyade, ikinci dalga feminizm tarafından başlatılan ve yayılan akademik ve entelektüel geleneğe karşı o bereketli saygısızlığı beslemeye başlama davetidir.

Luce Irigaray ve Donna Haraway gibi birbirinden hayli farklı feministlerin sunduğu politik kurguların güçlendiren kuvvetine inanıyorum (Braidotti 1991b). İlki, kapanmaktan kaçınırken yakınlığı öne süren iki dudak gibi dişi morfolojisinden ve cinselliğinden gelen imgeleri ön plana çıkarmaktadır. İkincisi, bunun yerine, elektronik devreleri, yeni karşılıklı-bağlantısallık ve yakınlık örüntülerine yol açan siborgu yani üst düzey teknoloji imgelemini öne sürmektedir. Ancak her ikisi de kendini, insana, özellikle de kadın öznelliğe dair geleneksel görüşlerin ve temsillerin tersyüz edilmesi amacını taşıyan radikal bir göreve adamıştır.

Benzer feminist figürasyonlar, feministlerin günümüzde, farklı farklı yollarla, kadınlara dair farklı öznellik biçimlerini keşfetmek ve olumlayıcı temsiller üretebilmek üzere dille mücadele etme yönünde tuttukları pek çok heterojen güzergâha kanıt teşkil eder. Bu yeni, kadın feminist öznelliği tanımlamak üzere kullanılan mevcut terimler yelpazesiyse çarpıcıdır: Monique Wittig (1991), buna "lezbiyen" demeyi tercih eder, ki Judith Butler'ın "maskeli balonun parodik politikası" da (1991) bunun bir yansımasıdır. Diğerleri, örneğin Nancy Miller (Miller 1986b) bu sürece başka bir hikâyenin kadın, feminist özneleri anlamında "kadın-oluş" demeyi tercih eder. De Lauretis buna "eksantrik" özne demektedir (1990: 115-150), alternatif feminist öznellikler, geçiş halindeki bir devlette "abonman bileti olan yolcular", (Boscaglia 1991: 122-135) "yakışıksız ötekiler" (Minh-ha 1989) veya "postkolonyal" (Mohanty 1984: 333-358; Spivak 1989b, c) özneler olarak da tanımlanır. Sonuncusu, feminist bağlantılar üzerinden toplumsal cinsiyetin

diğer jeopolitik meselelerle ilişkisini analiz eder.

Öznelliğin feministler tarafından yeniden tanımlanması, genel olarak, konuşan öznenin bedenleşmiş, dolayısıyla cinsiyet kazanmış yapısına vurgu yapan bedensel materyalizm mefhumunu geliştiren yeni bir materyalizmle başlar. Bunun sonucunda, öznelliğin bedensel kökleri üzerine yeniden düşünmek, epistemolojik göçebelik projesinin başlangıç noktasıdır. Öznenin bedeni veya bedenleşmesi, ne biyolojik ne sosyolojik bir kategori olarak anlaşılmalı; daha ziyade, fiziksel, sembolik ve sosyolojik olanın kesişme noktası olarak görülmelidir. Bedenleşme meselesini, beden üzerine farklı bir biçimde düşünme iddiası olarak vurguluyorum. Beden, insan öznelliğinin maddeci ama dirimselci temellerine, ayrıca insanın hem temellenmiş hem de akış halindeki, yani bizi yapılandıran pek çok değişkeni –sınıf, ırk, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, yaş, engellilik– aşma kapasitesine atıfta bulunur.

Göçebe bir beden görüşü bedeni, akışlar ve enerjiler, arzular, duygulanımlar ve hayallerin iletkeni olarak çokişlevli ve karmaşık bir biçimde tanımlar. Psikanalizden, öznenin bütüncül-olmayan yapısının avantajlarını ve öznenin bilinçdışı temellerinin içerdiği neşeli çıkarımları takdir etmeyi öğrendim. Karmaşıklık, bedenleşmiş varoluşumuzu çerçevelendiren çoklu duygulanımsal katmanları, karmaşık zamansal değişkenleri ve içsel olarak çelişkili zaman ve bellek çizgilerini anlamak için elzemdir. Toplumsal inşacılığın ikili kipinin yarattığı karşıtlıkların aksine, göçebe beden, dönüşümlerin eşiğidir. Büyük ölçüde inşa edilmiş toplumsal ve sembolik kuvvetlerin karmaşık bir tesiridir. Beden bir yeğinlikler yüzeyi ve ötekilerle etkileşim içindeki duygulanımsal bir sahadır. Başka bir deyişle feminizmin bedenleşme vurgusu, özcülüğün radikal bir şekilde reddedilmesiyle el ele gider. Feminist kuramda, kişi kadın olarak *konuşur*, her ne kadar "kadın" özne, bir defada tanımlanmış monolitik

bir öz değil sınıf, ırk, yaş, yaşam tarzı, cinsel tercih ve başka üst üste binen değişkenlerce tanımlanan çoklu, karmaşık ve çelişkili olma ihtimali taşıyan deneyimler kümesinin alanı olsa da. Kişi, kadınları güçlendirmek, durumlarında toplumsal-sembolik değişimler meydana getirmek için kadın olarak konuşur: Özcülük-karşıtı, radikal bir konumdur bu.

Göçebe, genel olarak özneye ve özeldeyse feminist özneye dair konumlanmış, postmodern ve kültürel açıdan farklılaşmış bir anlayışı dışa vuran figürasyonumdur. Bu özne, aynı zamanda, kişinin alanlarına bağlı olarak postmodern/endüstriyel/kolonyal olarak da tanımlanabilir. Öznelliğin oluşumunda sınıf, ırk, etnisite toplumsal cinsiyet, yaş ve diğer farklılaşma düzlemleri kesişir ve etkileşime girer; bu haliyle göçebe mefhumu da bunların pek çoğunun aynı anda meydana gelmesine atıfta bulunmaktadır. Kadın feminist olarak konuşmak, kadınlar arasındaki farklılıkların tanınmasıyla bağlantılı toplumsal cinsiyet veya, daha ziyade, cinsiyet farklılığı mevzularına öncelik verilmesini gerektirir. Dolayısıyla söz konusu figürasyon, sabit metafizik kimliklerin gerilemesini tarihsel bir bulgu olarak ele alırken siyasi failliği keşfetme ve meşrulaştırma arzumu ifade etmektedir. Burada söz konusu olan meselelerden biri, kısmilik ve süreksizlikle yeni ilişkisellik ve kolektif siyasi proje biçimlerinin nasıl uzlaştırılacağıdır.

Göçebe özne, yerleşik deneyim kategorileri ve düzeyleri boyunca düşünmemi ve hareket etmemi sağlayan bir mit, yani siyasi bir kurgudur: Köprüleri atmadan sınırları bulanıklaştırmak. Bu figürasyona yönelik tercihim, çağımızın siyasi ve entelektüel durgunluğundan çıkmak amacıyla hayal gücüne ve mitler yaratma kudretine duyduğum inancın da bir göstergesidir. Siyasi kurgular, şimdi ve burada, kuramsal sistemlerden daha etkili olabilir. Burada söz konusu olan göçebelik, toplumsal olarak kodlanmış düşünce ve davranış biçimlerine yerleşmeyi red-

deden eleştirel bilincine atıfta bulunur. Bütün göçebeler seyyah değildir; en muhteşem gezilerden bazıları, kişinin kendi yaşam ortamından fiziksel olarak dışarı adım atmamasıyla gerçekleşebilir. Göçebe hali tanımlayan şey geleneksel düzenlerin ters yüz edilmesi ve bilinçlenme faaliyetidir, seyahat etme eylemi değil.

Caren Kaplan'ın Deleuze'de yersiz-yurtsuzlaşma ve göçebe seyahati ele alan eserinde belirttiği gibi, postyapısalcılar bu mefhumları romantize etme tehlikesiyle karşı karşıyadır (Kaplan 1987:187-198). Ancak Deleuze'ün düşünce şemasının sarih ve ampirik olduğunu, ayrıca romantize edilme eğilimlerine de direndiğini düşünüyorum. Merkez mefhumunun ve bunun sonucunda *her türlü* orijinal mevkinin veya otantik kimliğin hepten dağılması söz konusu. Ayrıca Deleuze ve Guattari'nin postmodern sistemlerin parçalanmışlıkları ve birlikten yoksun oluşları itibarıyla iktidar ilişkilerini küçük ölçekte ve küresel düzeyde yeniden üretebileceği hususunda bizi uyardığını düşünüyorum. Bu tehlikeye "mikrofaşizm" adını verirler: Daha küçük, daha mahalli, ancak eşit derecede sömürücü iktidar oluşumları. Bu durum, Grewal ve Kaplan'ın dediği gibi, dünya ölçeğinde "dağınık hegemonyaların" yeniden üretilmesi olarak da tanımlanabilir. Deleuze ve Guattari'nin önerdiği radikal, göçebe epistemoloji, boyutu ne olursa olsun, ne kadar "mahalli" olursa olsun hegemonya dışına nitel bir geçiş ihtiyacına odaklandığı ölçüde mikrofaşizmlere karşı bir direnme biçimidir.

Kimi durumlarda, figüratif kip, "-mış gibi felsefesi" tabir ettiğim şekilde de işlev gösterebilir. Sanki bazı deneyimler diğerlerine benzer veya onları çağırırmış gibi; bir deneyim kümesinden diğerine bu şekilde geçme kabiliyeti, oldukça değer verdiğim karşılıklı-bağlılık ilkesinin bir niteliğidir. Bir bağlantı akışı çizmek ille de kendine mal etme edimi olmak zorunda değildir. Aksine birbiriyle iletişim içindeki haller ve deneyimler arasındaki geçişleri işaretler. Bu noktada Deleuze'ün kaçış

çizgileri ve oluş üzerine eserlerinden ciddi oranda ilham aldım (Deleuze ve Guattari 1980). Göçebe oluş ne yeniden üretim ne de taklittir; daha ziyade, empatik yakınlık, yeğin bir karşılıklı-bağlılıktır. Bazı haller ve deneyimler, sırf belli sıfatları paylaştıklarından birleşebilir. Öyleyse göçebe geçişler, bir tür yaratıcı oluşa, aksi takdirde gerçekleşmesi pek ihtimal dahilinde olmayan karşılaşmalara ve akla gelmeyen deneyim ve bilgi etkileşimlerine işaret eder.

Çok sayıda feminist kuramcının belirttiği gibi ritüel halini almış tekrarlara sahip "-mış gibi" pratiği, solipsist dil oyunlarına ve kendi kurallar manzumesi içerisinde sürekli kendine gönderme yapan takıntılara kapılma riskini de beraberinde getirmektedir. Bundan kaçınmak için, göçebe hal tasvirlerini hem küresel melezlik kartografisine (bkz. giriş) hem de kendi yaşam deneyimlerime dayandırdım; bunu, mümkün olan en somut haliyle somutlaştırdım ve konumlandırdım. Tıpkı diğer bölümlerde olduğu gibi burada da ortaya çıkan otobiyografik ton, bu metinde ön plana çıkardığım göçebe değişimlerin ve performansların hakkını verebilmemi sağlayan yöntemdir. Bu bir metaforsa deneyimimin bütün alanlarını yerinden eden ve yoğunlaştıran bir metafordur; bulunduğum yerlerin geriye dönük haritası, göçebe bir karşı-soybilimdir. Egzotik olanı ve "ötekini" romantize etmekten veya kendime mâl etmekten kaçınmak için, bizzat kendimde bedenselleşmiş soybilimime dair anlatı kümelerini uygulamak istiyorum; bir başka deyişle belli alanları yeniden ziyaret etmek ve bunları açıklamak istiyorum. Caren Kaplan'ın ifade ettiği gibi, böylesi bir konumlanma, "olumsallığa, tarihe ve değişime dayanan güçlü bir alan kuramı ortaya koymak amacıyla pek çok yersiz-yurtsuzlaşma biçimini kateden bir yeniden yerli-yurtlulaşma ve kurgusal bir sahadır" (Kaplan 1987:198). "-mış gibi" pratiği, şimdi ve burada, yaşamlarımızın dönüşüm güzergâhlarının izini sürmek için geç-

mişten neye ihtiyaç duyuyorsak çekip almak amacıyla stratejik bir yeniden-alan-kazanma tekniğidir.

"-mış gibi" pratiği, aynı zamanda, bir kişiliğe bürünme biçimi, yani fetişist bir temsil olarak da görülebilir. Bu ise belli sıfatları veya deneyimleri eşzamanlı olarak tanımak ve reddetmeye dayanır. Erkek-akım postmodern düşüncede (Schor 1987a; Modleski 1991), cinsiyet farklılığı tartışmalarının büyük bir kısmına fetişist bir inkar damgasını vurmuş gibi görünüyor. Feminist bakış açısından, "-mış gibinin felsefesine" değinmek istiyorum ama bunu inkar olarak değil, daha ziyade, akışkan sınırların olumlanması, süreler, arayüzler ve aralıklar pratiği olarak görmeyi tercih ediyorum. Başka bir deyişle, "-mış gibi" pratiğine eşlik eden tekrar, parodi veya taklit unsuru başlı başına bir erek olamaz. Zincirleme pozlar ve maskeler pratiğininse kendiliğinden yıkıcı bir etkisi olamaz: Judith Butler'ın da bizi açıkça uyardığı üzere, parodik kipin kuvveti, tam da siyasi durağanlık doğuran düz tekrarlardan kaçınma çabasına dayanır.

"-mış gibi" pratiğinde güçlendirdici olduğunu düşündüğüm şey, tam da süregelen tekrarlar ve mimetik stratejiler vasıtasıyla alternatif faillik biçimlerinin geliştirilebileceği alanlar açma potansiyelidir. Başka bir deyişle, dönüşümler ve değişimler yaratma amacı taşıyan eleştirel bir bilinç tarafından desteklenmesi koşuluyla parodi, siyasi açıdan güçlendirici olabilir. Radikal bilinci bir önkoşul olarak belirlediğimiz anda tekrar, farklılık ve hâkim kodların tersyüz edilmesi gibi mevzulara değinmemiz gerekiyor, ki bütün bunlar çok daha karmaşık açıklama şemaları gerektiriyor. Bu açıdan Irigaray'ın "mimesis" stratejisi, siyasi anlamda güçlendirici bir tekrar biçimidir; çünkü eşzamanlı olarak kimlik, özdeşleşme ve siyasi özne olma meselelerine işaret etmektedir.

Laurie Anderson'ın 1980'ler ve 90'lardaki performans sanatı da "-mış gibi" kipindeki muazzam bir başka, etkin, pa-

rodik, göçebe üslup örneğidir (Howell 1992: 17): Anderson'ın kavramsal evreninde durumlar ve kişiler her daim tersinebilirdir. Bu süreğen deneyim akışı, Laurie Anderson'ın, farklı deneyim düzeyleri arasında üst düzey teknoloji ürünü bir *sürekliliği* betimlemesine olanak tanır. Dolayısıyla, olağanüstü yeteneğiyle paradokslara dair çağrışımlar yapması mümkün hale gelir ki bunların en önemlilerinden biri minimalist yaklaşıma dayalı bir karmaşıklıktır. Muzip bir edayla sergilediği "-mış gibi" pratiğinde Laurie Anderson, tersinebilirlik sanatının zirvesine ulaşmıştır: Olaylar ve aynı zamanda beyanlar birbirinin üzerine bindirilebilir, tersyüz edilebilir. Anderson sık sık şöyle der: "Wizi öldüren mermi değil deliktir." Böylece iç ve dış arasındaki sınırların ve bir mermi tarafından vurulmuş olma ve dolayısıyla ölüyor olma hallerinin zamansal zincirinin tek yönlü bir dizi olmadığını gösterir. Öyleyse anlamları tek yönlü bir kipte kısıtlanamaz.

Bir analojiye başvurarak şunu söyleyebilirim: Parodi siyasetinde veya "-mış gibi"ye dayalı siyasi pratikte siyasi açıdan etkin olan mimetik canlandırma veya hâkim pozların tekrar kapasitesi değil, bu pratiklerin ne ölçüde yeni siyasi öznellik biçimlerinin keşfedilebileceği ara uzamlar açtığıdır. Diğer bir deyişle fallus-merkezci duruşu ortadan kaldıracak olan tek başına parodi değil, parodi siyasetinin açabileceği iktidar boşluğudur.

Performatif bir imge olarak göçebe özne, deneyimin farklı düzeylerini bir araya getirmeme imkân tanıyor; bazı otobiyografik vasıfları yansıtırken, postmetafizik bir öznellik görüşü açısından kendi kavramsal tercihimi de ifade ediyor. Son olarak, her ne kadar bundan ibaret olmasa da, feminist politikamı, diğer güçlü siyasi ve kuramsal dertler ve alanlarla birleştirmeme izin veriyor. Göçebeliğe yönelik bu figüratif yaklaşım, göçebe halin çağrışımsal niteliğiyle meşgul olmamı sağlarken onun metaforik zenginliğinden faydalanmamı de sağlayacak.

Göçebe imgesinin kimi bilişsel ve duygulanımsal rezonanslarını keşfederek ilerleyecek, tabiri caizse, her daim öngöremeyeceğim bir ufka doğru koşan bu imgeyi dizginleyerek ondan yararlanacağım. Yol boyunca göçebelik mevzusunda yapacağım çeşitlemeler esnasında göçebe halin özellikle kadınlar ve daha da özelde kadın feministler için yaşam ve düşünce düzeyinde yeni imkânlar açmak için sahip olduğu yeniden adlandırmaya dönük olumlu potansiyeli vurgulayacağım.

Bu ise Patricia Yaeger'in "önsezili epistemoloji (1988: 31)" dediği şeyin izinden gidiyor: Yaeger yeni bir imgenin "olağanüstü bir düşünmeye olağan bir erişim sunma kapasitesine" sahip olduğunu belirtir (32). Güçlendirme potansiyellerini tam manasıyla değerlendirebilmek için kendi mecazlarının kudreti üzerine düşünmeye teşvik eder feministleri. Göçebe özneler, düşünme edimini ve fallus-merkezi dogmatizmin elinden kurtarma; düşünceye özgürlüğünü, canlılığını ve güzelliğini iade etme kapasitesine sahiptir. Alternatif göçebe figürasyonlar arayışının son derece güçlü bir estetik boyutu vardır ve feminist kuram, örneğin benim uyguladığım haliyle, bu neşeli göçebe kuvvetin farkındadır. Donna Haraway'in belirttiği gibi, düz anlamlı figürasyonlara direnen, yeni ve güçlü kinayeler, yeni mecazlar ve tarihsel olanağın yeni araçlarını yaratan feminist figürlere ihtiyacımız var. "Krizin patlak verdiği bu süreçte bütün mecazlar geri çekilirken, coşkulu konuşmacılara ihtiyacımız var" (Haraway 1992: 86b).

Çokdilli Göçebe

Çokdilli, dilbilimsel bir göçebedir. Çokdilli, herhangi bir dilin aldatıcı doğasının uzmanıdır. Kelimeler oldukları gibi kalmama, kendi yollarına gitme eğilimindedir. Kelimeler gelir ve giderler; önden belirlenmiş semantik izleri takip eder, geriye

akustik, grafik veya bilinçdışı izler bırakırlar. *Alice Harikalar Diyarında*'nın (Caroll, 1977) Humpty Dumpty'si, bilge bir tavırla, kelimelerin anlamını tanımlarken tek göz önünde bulundurulması gerekenin patronun kim olduğunu bilmek olduğunu söyler. Bu açıklamanın, sürekli farklı diller arasında kalan bir insana ne kadar da uygun düştüğünü düşünmüşümdür hep.

Sınırlar

İtalya'da doğdum, daha doğrusu Venediklilerin ta 13. yüzyılda sömürgeleştirdiği kuzeydoğu bölgesinde kalan topraklarda. Venedik, yerlilerin Hun hükümdarı Atilla'dan ve kudretli doğu savaşçılarından kaçıp denize açıldıkları zamanlarda göçebeliğin sancağı olarak kuruldu. Bu durum daha sonra, düzenli olarak gezgin, kâşif, fatih ve tacir akışlarına yol açacaktı. Bunların en tanınmışlarından biri olan Marco Polo, hâlâ dünyanın en büyük yabancı gösterge çözücülerinden biri namına sahiptir.

İtalya'nın doğu sınırında, komünist dünyanın sınırı olan, zamanın Yugoslavya'sından yüz kilometreden daha yakın bir yerde doğdum. 1954'te Soğuk Savaş ateş gibi sıcaktı: Doğduğum bölgenin başkenti olan Trieste farklı ittifak kuvvetlerinin işgali altındaydı, yani Berlin gibi farklı kısımlara ayrılmıştı. A Bölgesi Batı'yı destekliyordu, B bölgesiyse geri kalanları. Memleketim (Latisana), Kuzey İtalya'daki (Aviano) en büyük Amerikan nükleer hava üssünün dibindeydi. ABD savaş uçakları havalanıp doğuya doğru uçtuğunda, evimizin pencereleri ürkütücü bir şekilde sarsılırdı. Savaş sonrası İtalya'daki bütün gençler gibi sırtım Demir Perde'ye dönük büyüdüm; Kızıl Tehlikeden yüzümü çevirmiştim ve ABD savaş uçaklarına rağmen özgür olduğum için rahattı.

Bu yaşlı kıtayı hatırladınız mı? Tarihin katmanları derin ve karmaşıktır burada. O halde bir de şunu düşünelim: Elli yıl önce, 1904'te tam da aynı yerde doğmuş olsaydım, Avustur-

ya-Macaristan İmparatorluğu'nun ortasında bulacaktım kendimi. Bu durumda Ljubljana, Saraybosna ve Budapeşte Roma'dan ve Napoli'den daha tanıdık olacaktı bana. Doğrusunu isterseniz, kısmen can sıkıcı bir biçimde olsa da, hâlâ öyle geliyor. İtalya'da I. Dünya Savaşı esasında benim bölgemde yaşandı: Genç İtalya Krallığı'nı genişletmek için yüz binlerce kişi öldü. Otuz yıl önce, 1924'te doğmuş olsaydım, kendi kültürel hegemonya ve etnik tutarlılık görüşleri uğruna İtalya'nın Yugoslav yarımadasının belli kısımları üzerinde hak iddia etmesi gerektiğini düşünen D'Annunzio gibi entelektüellerin aşırı milliyetçi hezeyanına şahit olacaktım.

Daha on yıl kadar önce, 1944'te hayatta olsaydım, kendimi doğrudan Üçüncü Reich'ta, Hitler'in Adriatisches Küstenland olarak bilinen sınır bölgesine atadığı özel yetkili yüksek komiserin yönetimi altında bulabilirdim. 1944 yılında müttefik kuvvetlerin İtalya'yı işgali çoktan başlamıştı, ancak Amerikan kuvvetleri güneye, birkaç kilometre ileriye konuşlandı. Bizim oralara gelmeleri bir yıldan fazla zamanlarını aldı. İtalya üç bölgeye ayrılmıştı: İttifak güçleri tarafından özgürleştirilen bölge, Mussolini'nin elinde bulunan Salo Cumhuriyeti diye bilinen bölge ve hâlâ Hitler'in ordusu ve Macar müttefiki Ante Pavelic'in hâkim olduğu bölge. Memleketim Mussolini'nin ve Hitler'in bölgeleri arasındaki sınırı çizen ırmak üzerine kurulu; zamanında Avrupa'nın en ağır silahlarla donatılmış yerlerinden biri burası.

Meşum Nazi *gauleiter*'i[4] Rainer'in, memleketimin geleceğine dair planı hazırdı: Bölgemin Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan gelen etnik ve kültürel çeşitliliği ayrıştırılacak ve kontrol altına alınacaktı. Her etnik ve dilsel grup –Alman, Slovak, İtalyan ve Ladino konuşanlar– ayrı tutulacaktı. Böl-

4. Doğrudan doğruya Hitler tarafından atanan Nazi parti yetkilisi. -yhn

genin tamamı, doğrudan Alman ordusunun kontrolü altında bir tampon bölgeye dönüştürülecekti: Bizim bölgemiz *pfufferstaates Friaul*[5] olacaktı. General Tito ve Yugoslav partizanların özgürlük ordusuysa Nazi faşistlerle ölümüne savaşarak doğu sınırını zorluyordu. Bağımsızlığın ardından, 1945 Mayıs'ında, Komünist kuvvetlerin, İtalya'nın geri kalanıyla sınırı oluşturan Tagliamento Irmağı'na kadar olan kısmı, yani eski *Adriatisches Küstenland*'in[6] tamamını almak niyetinde olduğu açığa çıktı. İttifak kuvvetlerince Trieste'ye kadar püskürtüldüler ama siyasi durum yıllarca, hatta çocukluğum boyunca kırılgan kaldı.

Eski Avrupa kıtasında sınırların pek çok coğrafyayı, etnisiteyi ve dili ayıran çizgiler boyunca uzanan geçiş noktalarının kaderi budur işte: Hiçbir zaman sakin kalmazlar, inanılmaz bir şiddetle değişirler. Benim sınırım Balkanların eşiği, savaş düşkünü bir kıtanın en şiddetli, en parçalanmış bölgelerinden biridir. Kişi hiçbir yere kıpırdamayıp aynı yerde yaşasa da üç, hatta dört ülke tarafından işgal edilebilir, akabinde milliyetini değiştirebilir. Daha da kötüsü, kişinin evinden edilmesi, kovalanması, ele geçirilmesi, sürülmesi veya "yok edilmesi" de mümkün.

Üç can alıcı mefhumu hatırlatıyor bu durum: Bölgeler güçlü mahallerdir, toplumsal coğrafyaları önemli bir unsurdur. İkincisi, bütün topluluklar imgesel inşalardır, hepsi büyük ölçüde "hayalidir." Ancak bu onları hiç de önemsiz veya devredilebilir kılmaz. Aksine, ve üçüncü olarak, üzerimize çöken, zaman zaman görünmez bir mürekkeple de olsa bizi damgalayan şey yeğin maddi yapılardır. Avrupalılığımın ilk işareti, bu yüzden, çoklu dilbilimsel ve kültürel aidiyet hissi, sınırların ve sınır aşımlarının keskin farkındalığıdır. İkincisi, savaşın, işgalin ve katliamların, dramatik kolektif tarihimizdeki karmaşık, uzun

5. Tampon devlete dönüştürülmesi planlanan, Kuzey İtalya'daki Friuli bölgesi. -yhn
6. Adriyatik sahil şeridi. -yhn

süreli ve şiddetli etkileridir. Faşizme karşı amansızca direnmeyi ve memleketimin bağımsızlığın ardından geçen onca yılın ardından hâlâ nasıl uygulanacağını öğrenmekte olduğu demokratik yönetim biçimine saygı duymayı ailemden miras aldım.

Geçişler

Oysa bu daha başlangıçtı ve güçlükler yeni yeni ortaya çıkıyordu. İtalya'daki yaşamım 1970 yılında göçle birlikte silinip gitti. Mali yardımlar kapsamında yola çıkan ve ilerde tarihi bir rol üstlenecek *Achille Lauro* adındaki yepyeni transatlantiğe bindim ve ailemle birlikte Avustralya, Melbourne'a vardım. O zamanlar Süveyş Kanalı siyasi kriz yüzünden kapalıydı, bu yüzden Tenerife'de ve –korkunç ve unutulmaz– Apartheid rejiminin en parlak zamanlarındaki Güney Afrika Capetown'da mola vererek Afrika kıtasının tamamını katetmek zorunda kaldık. Kıtayı katetmek 40 koca gün, benim içinse bir ömür sürdü.

Sonrasında "beyaz-Avustralya politikasının" sonlarına doğru, çokkültürlülük trendinin moda olmaya başlamasından hemen önce Avustralya'nın çokkültürlü metropollerinde yetiştim. Göçmenlerle Aborjinlerin temas etmesi pek de tasvip edilmezdi; işin aslı Kuzey Fitzroy ve Carlton gibi şehir içi göçmen mahallelerinde bile Aborjin kültürüyle herhangi bir temas ve bu kültüre ilişkin farkındalık mevcut değildi. İtalyan göçmenler "beyazlaşma" sürecindeydi ama çokkültürlülük öncesi Avustralya'da hâkim bir grup sayılmaları güçtü. II. Dünya Savaşı'nın sonunda binlercesi Avustralya'ya göçen daha yaşlı nesillerin anlatıları toplumsal marjinalleşmeye ekleniyordu. Bu nesil, neyse ki bizim için silik bir anı olan, korkunç bir faşizmi yaşamıştı. Ancak, Aborjin varlığının örtbas edilmesi ve hem Avrupalı göçmenlerin hem de ana akım Avustralya kültürünün ırkçılık, sınıfsal katmanlaşma, sömürgeci nostalji ve Aborjinlerin içinde bulunduğu durum hakkında sessizliği, Avustralya'nın haletiru-

hiyesi ve yaşam biçiminde süregelen içsel bir çalkantının konuşulmayan göstergesi olarak kulaklarıma çalındı durdu (Morris 1988). Bu durum içimi kemiriyor, beni derinden üzüyordu.

Yabancı ve geçmişe dönük kültürel kimliğim üzerinden Avustralya deneyiminin bendeki ilk etkisi, Avrupalılığımın derinliğini keşfetmemi sağlamasıydı ki söz konusu Avrupalılık, tek bir mefhum veya tek bir deneyimin çok ötesindeydi. Aborjinlere kıyasla beyaz bir göçmen olmakla kalmayıp ülkeyi yöneten Anglo-Avustralyalı azınlığa kıyasla kırık beyazdım (*wog*[7] veya *dago*).[8] Bu durumda doğru olanı yapmak nasıl mümkün olacaktı? Bu iki karşıtlık arasında kalmış haletiruhiyem ve kültürel kimliğim karşısında, genlikle kendi zararıma olsa da, aslında temelde bir Avrupalı olduğumu fark ettim. Acaba göç vasıtasıyla Avrupalı köklerimi yitirmemiş olsaydım bu farkındalık bu kadar şiddetli olur muydu diye sık sık meraklanırım. Kültürel kimlik içsel bir dinamikten ortaya çıkabilir mi, yoksa her daim dışsal, yani muhalif midir?

Doğu İtalya sınırına uzanan köklerim, bütün kültürel kimliklerin ilişkisel doğasıyla yüzleşmemi sağlamıştı çoktan. Göç de, tabiri caizse, buna tuz biber ekti. Şu anda kesin olan bir şey var ki, *Avrupalı* ifadesi, beni baştan çıkartmaktan ve çıldırtmaktan bir an bile geri durmayan içsel ve dışsal çelişkilerle dolu bir mefhum benim için. *Avrupalı*, benim için, sınır ve sınır topraklarla, kültürel harman ve kültürlerarası çatışmayla yakından ilişkili. *Avrupalı*, Avrupalı devletlerin resmi anlatılarında nadiren değinilen bitmez tükenmez göç dalgalarının sebebiyet verdiği fiziksel hareketlilik demek. *Avrupalı*, aynı zamanda, sömürgeciliğin farkında olsa da ne öyle kolay kolay postko-

7. Avustralya'da Doğu Avrupa ve Akdeniz'den gelenler için kullanılan aşağılayıcı ifade. -çn

8. İngiltere İngilizcesinde, İtalya veya İspanya'dan gelen göçmenler için kullanılan aşağılayıcı bir ifade. -çn

lonyal durumun iddialarını paylaşan ne de yakasını bir çırpıda faşizm mirasından kurtarabilen özel bir tarihsel bellek türü. Avustralya'daki İtalyan göçmenler topluluğu, tıpkı Kanada'da ve daha az da olsa ABD'de de olduğu gibi, faşizm ve direniş konularında birbirinden kesinkes ayrılır.

Geriye dönük ve yabancı "Avrupalılık" hissimin çok sayıda çelişkili sonuçları vardı: Her şeyden önce, Avustralya'da hâkim olan Britanya'nın sömürgeci tavrı karşısında "*Kıtalıydı.*" Bu açıdan, kendime Avrupalı demek, benden hor görmemi bekledikleri bir kimliğe sahip çıkmanın bir yoluydu. Öte yandan bu Avrupalı kimliğinin de *Bir* olmadığını ve hiçbir zaman da olmamış olduğunu fark edecek kadar Avrupa tarihi biliyordum: Sözde birliği, olsa olsa kötü bir kurgudan ibaretti. Sayısız "Küçük İtalya'ları", "Küçük Yunanistan'ları" ve "İspanyol mahalleleriyle" diaspora halindeki Avrupa, oldukça yüksek düzeyde çatışma barındıran çeşitli kültürel, dilsel ve etnik grupların karışımı olarak gerçek yüzünü gösteriyordu. Sömürgeci gözlemcinin bakışı altında homojenleştirilseler de bütün diasporalar aynı değildir. Bu yüzden, kendi "Avrupalılığımı" keşfim egemen bir kimliğin muzafferane benimsenmesi değil, kendimi egemenle tanımlamaktan büsbütün uzaklaşmamla ortaya çıkan sarsıcı bir deneyimdi. Dahası, yerli Avustralyalıların diğer siyah ve Asyalı göçmenlerin inkarı söz konusu olduğunda "Britanyalı" ve "Kıtalı" Avrupalılarla güçlerini nasıl da birleştirebildiğini gördüğümde bütün yanılsamalardan kurtuldum. Bu hegemonyacı biçimi dahilinde Avrupa kimliği, kendini norm yapma, çekim merkezi haline getirme ve diğer bütün "ötekileri" çevre konumuna hapsetme numarasında tarihsel açıdan mükemmelliğe erişmeyi başarmış durumda. Evrenselci varsayımlarını çeperdeki "ötekilerin" kültürel olarak onanmasını sağlamaya dönük sermaye-yoğun çabalarla birleştirmek gerçekten de zor bir numara. Avrupalı olmak benim için böylesi tarihsel çelişkiler

taşımak ve bu çelişkileri her türlü hegemonyacı kimliğe karşı eleştirel bir direniş sahasına çevirmek gibi siyasi ihtiyaçlara dönük bir zorunluluk olarak deneyimlemek demek. Bu yüzden üzerime ilmeklenmiş göçmen halini yaşadım; ama bir göçebe, yani geçiş halinde bir özne olarak da sorumluluk üstlenebileceğim ve hesap verebileceğim kadar belli bir tarihsel pozisyonu tercih ettim.

Göçün sebep olduğu pek çok derinlemesine dönüşümden biri de İngilizcenin hayatıma girip diğer bütün dilleri silip süpürmesiydi. O zamana kadar Fransızca temel ve çok da sevdiğim ilk yabancı dilimdi, ama Kraliçe'nin İngiltere'sine direnilemiyordu. Diller arasına yerleşmek, böylece, yeni olumsal "evim" halini aldı. Anadilim, bütün göçmenler gibi, ailenin katı sınırlarına çekildi, zamanda dondu kaldı ve büyümeyi bıraktı. Ergenliğe girdiğimde bu dil değişimleri duygusal yaşamıma yansıdı. Şimdi bile, duyguları ve arzuları ifade edecek tam bir kelime dağarcığım yokmuş gibi hissediyorum. "Tercüme halinde" âşık olmak öyle kolay olmadı, açıkçası ilkin epey sahte geldi. Bazı açılardan dil değişimleri, gençliğimin erkenden bitmesine neden oldu. Yeniden anadilimi kuşanıp onunla büyüyene kadar yıllar geçti.

Lisans tezimde danışmanım olan Genevieve Lloyd'un ilham veren rehberliği sayesinde, felsefe disiplinine geçmeye karar verdim. Ancak bu planı gerçekleştirmek için başka bir kıtaya seyahat ettim. Felsefe her daim entelektüel tutkum olmuştu: Felsefe Fransa'da olduğu gibi İtalya'da da liselerde zorunlu derstir, yani göçe kadar, klasikleri keyifle okudum. Avustralya'ya doğru o büyük intikal sonrasında, felsefi eğitimimle uzaktan da olsa ilgilenecek bir akıl hocam vardı neyse ki. Dayım Romano, İtalya ve diğer güney ülkelerinden gelen göçmenlerle kırk yıl İsviçre'de çalışan, adanmış bir rahipti. Kimileri eski okul kitapları olmak üzere, bana kolilerce felsefeyle ilgili kitap

gönderdi. Avustralya'daki zor günlerimde bu kitaplar beni hem manevi hem de entelektüel açıdan hayatta tuttu. Şu güne kadar her bir cildi bağrıma bastım. Sonraları dayımın yerini parlak bir düşünür ve pedagog olan Genevieve Lloyd'dan aldığım ilham ve onun rehberliği aldı. Lloyd temellerin üzerine yenilerini katıp onları genişletti ve Canberra'da daha 1976-77'lerde beni, diğerlerinin yanı sıra, Michel Foucault'nun eserleriyle tanıştırdı. Foucault'nun metinlerini (elbette Fransızca), Ulusal Avustralya Üniversitesi'nde lisans öğrencisiyken okumak, çıplak elle kabloya dokunmak gibiydi: Bu okumalar düşünce sürecimi hareketlendirdi ve bir parçam halini aldı. Fransız hükümetinin o zamanlar Avustralya ve Yeni Zelandalı öğrencilere sunduğu burstan faydalanıp (1985 yılındaki Gökkuşağı Savaşçısı meselesinden sonra bu program askıya alındı)[9] mezuniyet törenime bile katılmadan Paris'e taşındım: Sadece gitmem gerekiyordu.

İlk elle tutulur akademik yazım olan doktora tezimi, Fransa'nın 1968-sonrası atmosferinde, Sorbonne'da yazdım; oradaki felsefe dersleri, bilhassa Gilles Deleuze'ünkiler, yerli ve Parislilerden çok yabancıları –Britanyalılar, İranlılar, Kamboçyalılar, Amerkalılar, Filistinliler, Cezayirliler, Avustralyalılar, Kamerunlular ve diğerleri– cezbediyordu. Sonrasında düz çizgiler üzerinden değil, daha ziyade, sınırsızca değişen melezleşme derecelerinde, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce –Britanya, Avustralya, Amerika ve diğer versiyonları da dahil– dilleri arasında gidip geldim. Esas ifade aracım olarak İngilizcede karar kıldığımda bile, bu, tireli İngilizce lehçelerden ibaret bir ağa döndü: "İta-

9. Temmuz 1985'de, Çevreci Greenpeace hareketinin amiral gemisi Rainbow Warrior (Gökkuşağı Savaşçısı), Fransa'nın Moruroa bölgesinde gerçekleştirdiği nükleer testleri protesto etmek için sulara açılmaya hazırlanırken, Yeni Zelanda'nın Auckland limanında bombalandı. Birkaç gün sonra Fransa Başbakanı Fabius, terörist saldırının, hükümetin emriyle, Fransız Yabancı İstihbarat Teşkilatı tarafından yapıldığını kabul etti. Skandal, Fransız savunma bakanı Charles Hernu'nun istifa etmesine neden oldu.

lo-Avustralyaca", "Frangilizce", New York ağzı, Paris lehçesi, "Hollangilizce" ve daha niceleri.

Mesela Bilinçdışı

Zihnime, kalbime ve ruhuma işleyen ilk yabancı dilin Fransızca olmasının –Sorbonne'da bu karmaşık ve ussal dilde doktora tezimi yazmış olmamın yanı sıra– farklı bir diğer nedeni daha vardı. Fransızca, aynı zamanda ve belki de öncelikli olarak, kişisel psikanalizimin diliydi. Üçüncü binyılın son derece işlevsel bağlamında, ki bir yanda yasal, psikofarmotik uyuşturucular (bilhassa Prozac ve Ritalin) öte yanda başka türden hızlı "terapiler" öne çıkarken, kuram ve pratik olarak psikanalizin ne demek olduğunu benim neslime anlatmak zordur.

Lacancı tekniklerin etkisi, psikanalitik pratiğin amaçlarını ve yapısını patolojik olmaktan çıkardığı için azımsanamaz. Semptomlar hastalık değildir artık, ortada "şifa" gerektiren bir şey de yoktur. Freud'un daha önce belirttiği gibi, semptomlar içsel yapılarınızın ("ruhunuzun") bir parçasıdır ama bu yapılar, rasyonel kendilik ve bilişsel, hatta duygulanımsal mekanizmalar üzerinden anlaşılamaz, bunlarla kıyaslanamaz. Ortada başka bir mantık vardır ki farklı yorumlama aletleri ve iletişim kodları gerektirir. Bilinçdışının (yabancı) bir dil gibi yapılandığı anlayışı, ki Lacancı analizin aksiyomlarından biridir, çokdilli kulaklarıma hoş bir seda gibi geldi. Yedi yıl boyunca haftada üç kere kendimi bu tuhaf, başka, ama yine de absürt ve aşina lehçeyi ilkin çözme sonra da onunla konuşmayı öğrenme işine adadım.

O zamanlar Paris'te (1970'lerin sonu 1980'lerin başı) analiz altında bir müddet geçirmek çok da mühim bir mesele değildi. Yüksek eğitimin bariz ve doğal bir tamamlayıcısı olarak bile görülüyordu. Bu durum özellikle söylemsel açıdan psikanalize oldukça yakın olan felsefe öğrencilerinde yaygındı. Çünkü psikanaliz, özellikle öznelliğin, bilginin ve bilgeliğin üretiminde

arzunun önceliğini onaylıyordu ancak fallus-merkezci söylemsel ve kişisel davranış kodlarını merkeze aldığından bir o kadar da buna karşıydı. Dahası, psikanaliz o zamanlar hiç de pahalı değildi, adı çıkmış "yıldızlardan" uzak durdukları takdirde lisansüstü öğrenciler bile karşılayabiliyordu bu ücretleri.

Göçebe üslubu psikanalize borçluyum; merkezi olduğunu düşündüğüm kimi sorulara yüksek kuramın yanıt verebilme kapasitesine dair şüphelerimi yansıtıyor: fallus-merkezcilik, etno-merkezcilik, farklılığın olumluluğu. Bir düşünce disiplini olarak felsefe son derece fallus-merkezci ve göçebe-karşıtıdır: Tahakküm, iktidar ve şiddetle imtiyazlı bir ilişkisi var; bu yüzden de standart pratikleri olan dışlama ve tahakküme *ihtiyaç duyuyor*. Felsefe, savundukları kadar dışladıkları üzerinden de kendini var ediyor. Yüksek kuram, özellikle felsefe, kendi değerlerini erkek-olmayanlar, beyaz-olmayanlar, okumuş-olmayanlar gibi pek çokların dışlanması üzerine kuruyor. Kaldı ki bu alçaltıcı ötekilik figürasyonlarına karşı duyulan yapısal ihtiyaç, kuramsal söylemin hegemonyacı ve dışlayıcı olmayan bir biçimde eylemeye dönük ahlaki ve siyasi iradesinin yanı sıra onun kuramsal kapasitesinden bile şüphe duymama neden oluyor.

Daha özel olarak göçebelik üzerine psikanalitik çalışmam, geleneksel kuramsal söylemin, özellikle de felsefenin içinde bulunduğu bir tür yapısal çıkmazın farkına varmamı sağladı. Postyapısalcı dilde fikir, bilgi, metin ve bilim üretme süreci olarak söylem, kuramın ilişkilendiği ve onun çeşitliliğini kabul edilebilir bilimsel normlar üzerinden kodlamak ve sistematikleştirmek için baz aldığı şeydir. Ancak yüksek kuramın normatifliği aynı zamanda onun kısıtlamasıdır da, çünkü birbirine bağlı karmaşık bir hakikat etkileri ağı olan söylem, kuramın kodlama gücünü aşar. Böylece felsefenin bir dizi yeni söylemin (kadın, postkolonyal özne, dijital medya ve diğer teknolojiler vs.) "peşinden koşması" gerekir. Donna Haraway'in hatırlattığı

üzere, yüksek kuram, bütün yeni, hatta yabancı bedenleri asimile etme amacı taşıyan yamyam bir makinedir. Neyse ki göçebeler daha hızlı koşabiliyor, uzun yolculuklara çoğundan daha iyi dayanıyor ve bu yüzden kolay kolay asimile edilemiyorlar.

Psikanaliz, son derece özgün bir arzu felsefesiydi ve benim için hâlâ öyledir. Yaşamımda ve entelektüel projemde oldukça değer verdiğim meselelere değinir. Bunlardan ilki, öznenin tek olmadığı; daha ziyade, bölünmüş, düğümlenmiş ve karmaşık olduğu anlayışıdır. İkincisi, arzunun bizi ötekine, çekim ve korkudan ibaret çifte bir bağla bağlayan bilinçdışı bir süreç olmasıdır. Üçüncüsü, gücün olumsuz değil, üretken bir güçlenme süreci olmasıdır. O zamanlar araştırmamın merkezinde yer alan farklılık, cinsellik ve bütüncül olmayan öznellik felsefelerine psikanalitik kuramın bıraktığı mirasın kısa süre içinde farkına vardım. Foucault'nun iktidarı karmaşık bir biçimde *potestas* ve *potentia* olarak yeniden tanımlaması, Derrida'nın fallus-merkezciliği yapısökümü ve Irigaray'ın cinsiyet farklılığı kuramı, Lacancı psikanalizin sağlam kavramsal temellerine dayanmaktadır. Görüş ve konumlardaki değişikliklere rağmen mevcut bu süreklilik, ki *Anti-Ödipus*'ta Deleuze ve Guattari'nin radikal Lacan eleştirisinde tavan yapar, neslim tarafından açıktan ilan edilmiş ve kavramsal olarak kabul edilmişti. Zaten konuşulmayan entelektüel kurallardan bir başkası da kişinin bu sahada ilk elden deneyim kazanmadan psikanalitik kavramlar üzerine konuşmaması gerektiğiydi. Şu anda bile bunu altın kural olarak görüyorum. Son olarak, ki söyleyeceklerim bundan ibaret değil, Lacancı psikanaliz, kadını Fallus öznenin büyüklenmeci sanrılarına karşı zeki ve sarih bir direnç geliştirmek için üretken bir saha olarak öne çıkarır. Kadın üzerine salt feministler değil, kadın olmayan düşünürler tarafından da üretilen kadına dair güçlendirici söylemlerin yaygınlık kazandığı bir zamanda, Paris'te kuramsal açıdan rüştümü ispat ettim. Doktora tezim,

postyapısalcılığı keşfeden düşünürlerde, ismen Derrida, Deleuze ve Irigaray'ın kadınlık kuramları ve bunların "kadın oluş" kavramını nasıl anladığına dair karşılaştırmalı bir incelemeydi.

Benim için feminizm, cinsiyet farklılığı olumlu bir kuvvet olarak üstlenmeyi amaçlayan bir pratik ve yaratıcı bir güdüdür. Bu projeyi idame ettiren yeni feminist göçebe özne, çoklu sınıf, ırk, yaş, yaşam tarzı ve cinsel tercih farklılıklarıyla yüzleşen kadınların ve erkeklerin tanımladığı ve olumladığı epistemolojik ve siyasi bir teşekküldür. Bu yüzden günümüzde feminizmin bireysel, bedenleşmiş ve toplumsal cinsiyetli kimliğe dair soruları buna müteakip siyasi öznellikle birlikte ifade edip her ikisini bilgi ve epistemolojik meşruiyet sorunuyla ilişkilendirme edimi olduğunu düşünüyorum. Bu projenin asli dertlerinden biri, tarihselliği yani failliği (bilinçdışı) değişim arzusuyla uzlaştırma meselesidir. En zor ödev, değişim iradesiyle yeniye dönük arzunun nasıl bir arada ele alınacağıdır, ki bu da yeni arzulayan öznelerin inşasına işaret ediyor.

Güçlüğün nedeni içsel, psişik veya bilinçdışı yapıların, salt istençle değişmesinin son derece zor olmasıdır. Psikanaliz vakası, değişim ve dönüşüm süreçlerinin içerdiği acının tanınması ve buna saygı duyulması talebidir. Derin dönüşümler, yavaş olduğu kadar acılıdır da. Kadın feministler etkin bir siyaset ortaya koymak istiyorsa, iradi siyasi tercihlerle bilinçdışı arzular arasındaki düzey farkını akılda tutmalı ve her birinin karmaşasına uygun stratejiler geliştirmelidir. İradeyle arzuyu çatıştırmak veya biri karşısında diğerine öncelik vermek, eşit derece yersiz hamlelerdir: Her düzeyin kendi karmaşasına saygı duyulmalı ancak her ikisi arasında geçiş ve çakışma noktaları geliştirilmelidir. Kişi kendi bilinçdışına kestirmeden gidemez; birinden diğerine hileyle geçmeye kalkanlar ateşle oynar. Eleştirel göçebe proje, içsel çelişkilere ve arzunun bilinçdışı yapılarıyla bilinçli siyasi tercihler arasındaki uzlaşma çabalarına mahal verir. Bu açıdan

göçebe özneler, çokkatmanlı bir karmaşıklık bilincini sahneler.

Psikanaliz bana öznenin, falllus-merkezci sembolik olana eklenme veya onunla özdeşleşme demek olan sembolik tutkal üzerinden bir araya getirilen parçalı bir yığın olduğunu da öğretti. Kendine yaratımın merkezi diyen bir güruh, kendini emperyal bir bilincin tepelerinde gören, arzulayan ve titreşen etten bir düğüm... Parçalanmış bir kendiliği, performatif bir birlik, hükmetme, kendine şeffaf olma yanılsamasına bağlayan jestin şiddeti sarsıyor beni. Bu birlik yanılsamasının dehşete düşüren ahmaklığı ve anlaşılmaz kuvveti karşısında şaşkınlık içerisinde kalıyorum. Belki de kendimi farklı diller arasında yapısal olarak yerinden edilmiş buluyorum sadece ve postyapısalcı düşüncedeki kendi varolma biçimim olarak yakından deneyimlediğim bir halin kavramsal olarak uygun temsilini görüyorum.

Çokdilli, bu durumu ona karşı büyük bir eleştirel mesafe alarak gözlemler; diller arasında geçiş halindeki kişidir o, ne orada ne buradadır, sabit kimlikler ve anadillere dair sağlıklı bir şüphe besleyebilecek durumdadır. Bu açıdan çokdilli, eleştirel göçebe bilinç temasının bir varyasyonudur; diller arasında olma, kimliği yapısökümüne uğratmanın çıkış noktasıdır. Vietnam'da doğmuş, Fransa'da eğitim görmüş, Kaliforniyalı yönetmen ve feminist akademisyen Trin T. Minh-ha'nın da gösterdiği gibi, çokkültürlülük, sadece kültürler *arası* bir farklılık olarak anlaşıldığında bizi çok da uzağa taşımaz. Daha ziyade aynı kültür *içerisinde*, yani her kendiliğin içerisindeki farklılık olarak görülmelidir.

Ancak ampirik olarak çokdilli olan herkesin, illa göçebe bilinç sahibi olduğu anlamına gelmez bu. Tam tersine, anadilin kutsallığı üzerindeki vurgu, kültürel kökenin bulunduğu mevkiye dönük bir tür nostalji, ki genellikle gerçek olmaktan öte bir fantezi düzeyindedir, pek çok dil konuşan ve çokkültürlü ortamlarda yaşayan insanlarda daha bile güçlüdür. Değil mi ki

Bosna Hersek'te ve Hırvatistan'da anadilleri yüzünden kadınlar sistematik olarak tecavüze uğramakta ve üreme temelli toplama kamplarında tutulmakta? "Yanlış" anadili konuşmanın bedeli, toplu tecavüze uğramak ve zorla anne haline gelmek mi? "Doğru" anadile yapılan çağrıların tamamı terör, faşizm ve çaresizlik silsilesini örmüyor mu? Çokdilli, farklı dilbilimsel temellere sırtını yaslayarak kibar bir hafifmeşreplik içerisinde olduğundan, her türlü dilbilimsel ve etnik arınmışlık mefhumundan azade değil mi? En sevdiğim insanlardan biri olan merhum Zarana Papic Sırbistan doğumluydu ve ülkenin dağılmasından önce, dağılması esnasında ve sonrasında Yugoslav kadın hareketinde yer alan bir rol modeliydi. Sınırda durmuş, Sırp mı Hırvat mı olduğunu sormuştum, derhal cevap vermişti bana: "Efendim, ben sosyoloğum!" Her zaman ışıl ışıl, kıskıvrak Zarana'nın cesaretiyse, NATO'nun Sırbistan baskınlarının sona ermesinin hemen ardından tükendi. Bu dehşetin sonunu görmeye yetmedi ömrü.

Anadiller yoktur, sadece kişinin kendine başlangıç noktası olarak gördüğü dilbilimsel mevkiler vardır. Çokdilli, anadile değil, pek çok geçişe ve sınır ihlaline sahiptir; bazı ortak alışkanlıklarıysa yitirmiştir; örneğin, hangi dilde ninniler okuduğunu, hangi dilde rüya gördüğünü, aşık olduğunu, fantezi kurduğunu anımsayamaz. Dilin üretiminde bir araya gelen karmaşık kas ve zihin aygıtları, çokdillide tuhaf sesler, fonetik bağlantılar, ses kombinasyonları ve ritmik eklemlenmeler oluşturmak üzere birleşir. Her daim, çocuksu bir alay (*persiflaj*) içerisinde olan çokdillinin, dillerin arasından kayıp gitme, oradan akustik izler, buradan çift ünlü sesler çalma kabiliyetine, çoksesli bir sapkınlık eşlik eder. Geçişler tercüme edilemez ama bu bir şeyler ifade etmedikleri anlamına da gelmez. Herkese, özellikle de bir çokdilliye verilebilecek en iyi hediye yeni bir kelimedir, henüz bilmediği bir kelime.

Göçebe, dilin sadece bir iletişim aracı olmadığını, hatta bir iletişim aracı bile olamadığını, medeniyet dediğimiz müphem ama yine de üzerine çalışılabilir dolayımlı yanlış anlaşılmalar ağında bizi birbirimize bağlayan sembolik mübadele mevkisi olduğunu bilir. Freud ve Nietzsche'den beri Batı felsefesi, anlamın bilince tekabül etmediğini, edimlerimizin çoğunun bilinçsiz bir temeli olduğunu; *cogito ergo sum*'un Batı'nın takıntısı, çöküşü, ahmaklığı olduğunu iddia edegelmiştir. Kimse kendi evinin efendisi değildir, *desidero ergo sum*,[10] anlam yaratma sürecinin daha doğru bir betimlemesidir.

Diğer bir deyişle, libidinal ve duygusal zeminler ve bunları ifade etmek üzere mevcut sembolik biçimler arasında temel bir dengesizlik vardır. Paris sokaklarında bir duvar yazısı şöyle der. "C'est du meme endroit que l'on sait et l'on ignore" (Bilip bilmezden geldiğimiz bir ve aynı mevki). Bütün bilgiler konumlanmış, yani kısmidir; hepimiz kelimeleri kekeliyoruz, "akıcı" konuştuğumuzda bile.

Günümüzde eleştirel düşünürlerin çoğu (Deleuze ve Guattari 1972; Deleuze 1973; Irigaray 1974) düşüncenin hegemonyacı alışkanlıklarından özgürleşmemizi sağlayan bir kuvvet olarak duygulanımsal olana sığınıyor. Bu şemada duygulanımsallık, bilinç-öncesine ve söylem-öncesine tekabül ediyor; arzu, bilinçdışı olmakla kalmıyor, düşüncemizin kalbinde düşünülmez olarak kalıyor; çünkü bizzat düşünme etkinliğini idame ettiren ta kendisi. Arzularımız bizi öteye itme ediminde elimizden kaçan şey aslında, *kim* olduğumuza dair tek gösterge, daha önce olmuş olduğumuz *yerin*, yani olmayı çoktan bıraktığımız şeyin izi olarak kalıyorlar geride. Kimlik geriye dönük olarak kurulan bir mefhum.

10. Arzuluyorum, öyleyse varım. -çn

Diller arasında bir göçebe olan çokdilli, istirahat yeri olarak duygulanımsal düzeye bel bağlamaktadır; izlere güvenmeyi, tek bir egemen kimlik görüşüne yerleşmeye direnmeyi bilir. Göçebenin kimliği daha önce bulunmuş olduğu yerlerin bir haritasıdır; bunu her daim, bir güzergâh içerisinde adımlar kümesi olarak *a posteriori* yeniden inşa edebilir. Ancak, kendiliğin arıziliğini denetleyen muzaffer bir *cogito* yoktur; göçebe, hareketli çeşitlilikten yanadır, göçebenin kimliği bir izler envanteridir. Bir otobiyografi yazacak olsaydım, Luisa Passerini'nin *Autobiography of a Generation (1988)* isimli örnek eseri gibi bir kolektifliğin otoportresi olurdu bu.

Çoklu kimliği anlamak için gereken asli mefhum arzudur, yani bilinçdışı süreçler. Psikanaliz, bir arzu felsefesi olduğundan aynı zamanda bir kültürel iktidar kuramıdır. Öznenin hakikati, her zaman kendilik ve toplum arasındadır. İşin aslı, doğduğun andan beri, "kökenini" yitirmiş durumdasın. Öznenin kurulduğu ortam ve mevkinin dil olduğunu düşünürsek, o aynı zamanda kültürümüzün birikmiş sembolik sermayesidir de. "Ben" olmadan önce oradaysa, "Ben" yok olduktan sonra da orada olacaksa, o halde öznenin inşası sorusu verili kodların "içselleştirilmesi" meselesi değil, daha ziyade, katmanlar, tortular, konuşma kayıtları ve sözcelem çerçeveleri arasındaki uzlaşı sürecidir. Arzu üretkendir çünkü akar gider, hareket etmeye devam eder ama üretkenliği aynı zamanda iktidar ilişkilerini, çelişkili kayıtlar arası geçişleri ve vurgu değişimlerini de içerir.

Çokdilli, aynı zamanda, Saussure'ün açıkça gösterdiği şeyi de yakinen bilir: Dilbilimsel işaretler arasındaki bağlantı keyfidir. Dilin keyfiliği, pek çok durum üzerinde denendiğinde, insanı göreceli bir çaresizliğe sürükleyebilir. Böylece çokdilli, postmodern konuşan özne prototipi halini alır; dilbilimsel anlamların keyfiliğinin çıldırtıcı, çileden çıkarıcı öngörüsüne sahip ama yine de sinizme düşmeye direnen... Alman-Avustralyalı

feminist Sneja Gunew'in İngilizce-konuşmayan kökenlere sahip Avustralyalı göçmen yazarlara dair hazırladığı antolojinin girişinde dediği gibi (Gunew 1982:1): "Tuhaf bir şekilde, bizi konuşan şey dillerdir. Gidin herhangi bir göçmene sorun."

Bir çokdilli olarak psikanalitik deneyimim, bir yandan bu keyfilikle yüzleşirken, öte yandan her şey mübahtır diyen göreciliğe varmaktan kaçınma cesareti verdi bana; keyfilik, absürt ve çokseslilik de anarşi demek değildir. Bazı açılardan çokdilliliğim, yaşadığım pek çok dil ve kültürel alan geçişinde ayakta kalabilen ve "kendime karşı dürüst" olmamı sağlayan bir etik geliştirme ihtiyacını -söz konusu kendilik, karmaşık bir parçalar koleksiyonu olsa da- beraberinde getirdi. Göstergelerin ikame edilebilirliğinin ortaçağa mahsus bir ölüm dansı değil, orkestrasyonu yapılmış bir tekrarlar örüntüsü olduğunu görecek şekilde eğittim kendimi. Kişi karmaşaya saygı duymalı ama onun içine düşüp boğulmamalıdır. Bu yüzden çokdilli, nihayetinde, çoklukla yüzleşen ama görecilikten kaçınan etik bir varlık olabilir. 1988 yılında Hollanda'ya taşınmamla değişen bu manzara, geçici ayarlamaların kalıcılığı ve tesadüfi temellerin konforu üzerine kurulu bir yaşam tarzına dönüştü.

Yıllar içerisinde, tekdilli insanlara karşı muazzam bir çekim hissetmeye başladım: Geri kalan yaşamları boyunca sahip olacakları tek dildeki sembolik sisteme doğmuş olanlara. Şöyle bir düşününce tanıdıklarım arasında böyle insanlar çok yok ama onları kolayca hayal edebiliyorum: Kendi anadillerinin sunduğu aşinalık yanılsamasına rahatça kurulan insanlar. Sanırım haset ve hor görme arasında bir yerde, mevzuya dair en derin hislerimi onaylayan Lacancı özne görüşünü minnetle anabilirim. Lacancı psikanaliz bize anadil diye bir şey olmadığını gösterir; bütün diller, babanın adını taşır ve onun siciline kayıtlıdır. Yine psikanaliz; dilin, herhangi bir dil edinmenin beraberinde gelen sabit bir köken hissinin geri döndürülemez kaybını öğretir bize.

Etkin bir siyasi öznelik için temellere ihtiyacımız olmadığı gibi, genellikle bu temeller göçebe bilincin kaçışlarının önünde bir engel oluşturur. Sabit, bir yere demir atmış, yerleşik kişilerin en az empati sahibi, en zor harekete geçirilen ve en hoşnutsuz "apolitik" kişiler olduğunu göz önünde bulundurmak yeterli. Fransız film yapımcısı Agnès Varda, Fransız evlerini evsiz kızları kapı dışarı eden ve hiç de misafirperver olmayan burjuva kaleleri olarak gösteren, ergen kaçaklar üzerine muhteşem filmi *Sans toit ni loi*'da, yerleşik insanların kayıtsızlığını gözler önüne serer. Günümüzde evsizlerin ne kadarı, empati ve anlayış şöyle dursun, bu ilgisizliği bizzat deneyimliyor acaba? Aksine göçebe özne aktarım takımı gibi çalışır: Bağlanır, dolaşır, hareket eder; özdeşleşmez ama düzenli aralıklarla geri gelir. Göçebe, ihlal edici bir kimliktir, bütün bağlantıları kurabilmesinin nedeni tam da bu geçişli doğasıdır. Göçebe siyaset, bağlanma, ittifaklar ve ara-bağlantılar meselesidir. Bulgar sürgün, Fransız kuramcı Julia Kristeva, *Etranger à nous-meme*'de (1988a) bu noktaya güçlü bir şekilde değinir; daha sonrasında, diller arasındaki tercüme halinin bütün düşünen varlıkların ortak hali olduğunu ileri sürer.

Çoğu Avrupalı akademisyen Kuzey Amerikalıları tekdilli olarak görme eğilimindedir ama buradaki herhangi bir metropole adımını atan biri, çeşitli diller ve etnik kimlikle çevrelenmiş bulur kendini. Yine, ortalama bir Amerikalı, WASP'ları[11] saymazsak, edindiği ya da benimsemiş olduğu kendine mahsus İngilizce dışında *en az bir* dil konuşan bir göçmendir. Tekdillilik ortalama bir Amerikan şehrinin kaldırımlarından çok Amerikan akademisinin salonlarında ve koridorlarında yaygın olarak görülen bir durum gibi geliyor bana. Bu yüzden kendime şu soruyu soruyorum: "Tekdilli" yekpare bir bütünden ibaret Ame-

11. Beyaz Protestan Amerikalılar. -yhn

rikalı halk imajını muhafaza etmek en çok kimin işine geliyor?

Bütünlük ve metafizik mevcudiyet yanılsamalarına karşı siyasi olarak direnç göstermek hâlâ önemli bir önceliktir. Bu milenyum sonu kültürde, her yanımızda, anadillerin önemine, Tanrı'nın bahşettiği ağırbaşlılıklarına ve kurucu değerlerine dair inanç o kadar güçlü ki. Eski sorunlarının tamamına hâlâ şahitlik ettiğimiz bu yeni Avrupa'da, bastırılanın ölümcül bir dönüş sergilediği bu dalgada, bu etno-merkezci kalede anadil kavramı, hiçbir zaman olmadığı kadar güçlü. Tarihimizin tam da bu tekil uğrağında, yenilenmiş ve hepten kızışmış ulusalcılığı, bölgeciliği ve yerelliği besliyor. Göçebe öznenin reddettiği her şeyi tekrarlıyor.

Çoklu Oluş Eşiğinde Yazmak

Çokdilli göçebe, üslubu dekoratif bir detay şeklinde değil; uğraştığı dillerin uyuşmazlıkları, tekrarları ve keyfiliği karşısında beslediği şefkat üzerinden alan siyaseti icra etmek için pragmatik bir alet olarak uygular. Çokdilli için yazı, sabit kimliklerin istikrar yanılmasını ortadan kaldırmanın, bir dilbilimsel mekâna aşina olmanın beraberinde getirdiği ontolojik emniyet balonunu patlatma sürecidir. Çokdilli bu sahte emniyet hissini ifşa eder ve kendisini çoklu ötekilere bağlayan ilişkisel bağı vurgular. Christa Wolf'un Cassandra'sıdır o: "Şu ana dek başıma gelen her şey bende yer etti. Beni çevreleyen ve bir arada tutan sır bu işte: İçimde herkesten bir şey var, o halde tam manasıyla kimseye ait olmadım, hatta ve hatta bana karşı beslediklerı nefreti bile anladım" (Wolf 1984).

Bu kolektif-zihinle yazma eylemi, kelimelerin yerleşik doğasından boşanmak, sağduyuya dayalı anlamları yerinden etmek, kurulu bilinç birimlerini yapısökümüne uğratmak demektir. Bu açıdan yazarlar aynı dil içerisinde de çokdilli olabilirler; İngilizce konuşabilir ama pek çok farklı İngilizcelerde yazabilirsiniz.

Virginia Woolf, Gertude Stein yahut aralarında en az sevdiğim olan James Joyce gibi muhteşem modernistlerin yaptığı şey yeni bir İngilizce lehçe icat etmek değil de nedir? Alice Walker ve Toni Morrison, İngilizce kalesinin sınırlarını yeniden tasarlamıyordu da ne yapıyordu? Kendi dilinde çokdilli olmak: Yazmak budur işte. Şu anda Paris'te yaşayan Belçikalı-Fransız feminist kuramcı ve yazar Françoise Collin, en çok aşina oldukları dil içerisinde geçiş halinde olan insanların içinde bulunduğu durumu anlatmak için "*l'immigrée blanche*" (beyaz göçmen) ifadesini bulmuştur: Collin'in durumunda bu Belçika Fransızcası ve Kıta Fransası Fransızcası arasındaki bir haldir. Beyaz göçmenlerin yalnızlık olmasa da tekillik hissi son derece yoğun olabilir.

Boş mekânların yalnızlığı karşısında duyulan bu büyülenme hissi yapmacık gelebilir, hatta radikal bir cazibe gibi görünebilir. Ancak pragmatik bir ilişki kipi olarak bu tarz bir göçebe üslubun, hegemonyacı oluşumlara karşı bir direniş siyasetinin emsalini oluşturduğunu düşünüyorum. Diğer bir deyişle, üslup sorusunun siyasi tercihler sorusundan ayırt edilebileceğine inanmıyorum. İçinde yaşadığımız küresel kültür ve ulus-ötesi geçiş ekonomisinin çelişkilerini kabullenmenin ayrılmaz bir parçası da tarihsel durumumuza uygun, detaylı üsluplar ve ifade biçimleri geliştirmektir. Göçebe çokdilli yazar, ana akım iletişimle ilgili olarak kuşkucudur; şehir kapılarında içeri alınmayı bekleyen anlamlar trafiği, *sağduyu* denilen türden kirliliği oluşturur. *Doxa*'nın ve kamusal görüşün aptallığına direnmek göçebe siyasetinin en önemli unsurlarındandır. Bu ise demokrasi ve istişare süreçlerini göz ardı etmek anlamına gelmez. Aksine, rizomatik bir demokratik siyaset, yeğin fikir telakkileri ve süregiden söylemsel mübadeleler gerektirir. Bunlarsa edinilen görüşlerin sorgulanmasını gerektirir, sağduyuya dayalı mefhumların tembelce kabullenilmesini değil. Demokrasi zihinsel bir durumdur; eleştirel düşünceyi, entelektüel merakı ve her

daim otoriterizmin, ayrıca kaba basitleştirmelerin ve tehlikeli aşırı genellemelerin de eleştirilmesini gerektirir. Demokratik-oluş, göçebe siyasi sürecin bir parçasıdır.

Göçebe yazı, bunun yerine, sessizlik sahaları talep eder: resmi kakafoniler arasında bulunan, radikal aidiyetsizlikle, çöl çileciliğiyle ve haricilikle güçlü bir bağ içerisindeki sessizlik sahaları... Colette, *La Vagabonde* isimli kitabında, bunu yakalar: "Kimse beni beklemiyor; ne şöhrete, ne zenginliğe ne aşka giden bir yoldayım ben" (1983: 26).[12] Göçebelik: Kimliğin yapısökümüne, kendiliğin molekülerleşmesine dönük baş döndürücü bir ilerleme. Trinh T. Minh-ha'nın öne sürdüğü üzere (1989: 19), "Yazmak oluşmaktır. Yazar (veya şair) olmak değil, geçişsiz bir şekilde oluşmak. Yazı, yerleşik ilkeleri ve politikaları benimsediğinde değil, kendine sınırlama çizgileri belirlediğinde meydana gelir bu."

Yazı hem sürekli bir tercüme hem de farklı kültürel gerçekliklere yönelik ardışık uyarlamalar sürecidir. Bolca Colette üzerine kapsamlı yazılar kaleme alan Fransa doğumlu Britanyalı edebiyat kuramcısı Nicole Ward Jouve, kendi çokkültürlülüğüne değinmeden önce bu konuyu güçlü bir şekilde gündeme getirir (Ward Jouve 1991). Kendi konumunu belirleme, söylediklerini bağlamına oturtma, hareketli haritalar çizme gereksinimine tercüme edilen güç bir ödevdir bu. Entelektüel bir üslup olarak göçebelik, evsiz olmaktan ziyade evini her yerde yeniden kurabilmeye dayanır. Göçebe, esas gereksinim duyduğu şeyleri gittiği her yere beraberinde götürür ve her yerde kendine bir ev yaratabilir.

Göçebe ve kartograf el ele ilerler, çünkü aynı durumun zaruretini yaşarlar; üstelik göçebe, görünmez haritaları ya da rüz-

12. Colette'in İngilizce tercümesi şöyle: "No one is expecting me, on a road that leads to neither glory nor to wealth and certainly not to love."

gâra, bitkilere, kuma ve taşlara yazılan haritaları nasıl okuyacağını bilir. Gezgin yazar Bruce Chatwin, *The Songlines* (1988) isimli kitabında, Çingenelerde, Avustralyalı aborijinlerde ve diğer kabilelerdeki göçebe kimliğinin, göçebenin ebedi seyahatinde katetmesi gereken bölgeleri detaylı ve doğru bir biçimde tanımlayan sözlü şiiri ezberlemesine bağlı olduğunu şaşırtıcı bir biçimde gözler önüne serer. Böyle bir kimliğe totemik bir coğrafya damgasını vurur. Okumasını bilenler ve yabanda yolunu şarkı söyleyerek bulanlar için çöl, göstergelerden ibaret devasa bir haritadır. Yaşamının büyük kısmını Paris'te geçiren İtalyan yazar İtalo Calvino, *Görünmez Kentler*'de (1972), kitabın kahramanı Marco Polo'nun algılanamaz haritaları ezberlemeye dönük göçebe yeteneğini sergiler. Marco Polo, Kubilay Han'la satranç oynadığı tahtayı okur. Tahtanın üzerindeki ufak bir çizikten yola çıkarak onun soybilimini yeniden inşa etmeyi becerir; ne tür bir ağaçtan yapıldığını, kökenini, yapısını, yapılırken nasıl bir zanaatın kullanıldığını bile çıkarır. Harita görünmezdir, yahut sadece görünmez mürekkebi okumasını öğrenmiş olanlar tarafından okunabilir.

Bana öyle geliyor ki yazdığım şeylerin çoğu kartografilerdir. Yani bana bir ufuk çizen, konumumu belirlemem, harekete geçmem ve kendi kuramsal çadırımı kurabilmem için bir referans çerçevesi sunan entelektüel bir peyzaj mimarisidir. O halde harita veya harita yazma imgesinin, metinlerimde bu denli mevcut olması tesadüf değildir. Uzamsal metaforun sıklığı, göçebe konumun ve haritalar çizme ihtiyacının bir arada gittiğine işaret ediyor; her metin, bir kamp alanı sanki: Tekilliğimin değişen peyzajında bulunduğum yerlerin izini sürüyor. Seçilmiş bir durum olarak evsizlik, aynı zamanda, yerleşik bir heterojenlik biçimini tercih ettiğimi de gösteriyor, zira yazı üslubumda da bunu göstermeye çalışıyorum. O halde her metnin ağır bir eklemlenme sürecinde bir diğerinden yeşeriyormuş gibi görün-

mesine şaşmamak gerekir. Düşüncem, halihazırda mevcut bir tuvale renkli öngörülerden küçük parçalar veya parıltılar eklemek suretiyle gelişiyor. Çünkü birbirini takip eden adımlarla düşünüyorum, bazen süreç önüme geçiyor, beni şaşkınlık ve hazla kuşatırken hayret verici bir amip gibi büyüyüp gidiyor.

Fransa'da kendi dilinde göçmen olarak yaşayan Belçika doğumlu filozof Luce Irigaray, kitaplarındaki her makaleyi nerede ve hangi tarihte yazdığını titizlikle not eder. Bu kartografik titizliği takdir ediyor ve bunun bir tür konumlanmış etik olduğunu düşünüyorum. Aynısını bu kitapta yer alan makaleler için yapmış olsaydım, şu yerlerin adı geçerdi: Paris'teki Le Marais, Finlandiya'nın merkezindeki Jyväskylä, Avustralya'daki Melbourne, Kuzey İtalya'daki Verona, Hollanda'nın merkezindeki Utrecht, Londra'nın merkezindeki Bloomsbury vs. Bu yazı biçimi, aynı zamanda diğer hareket-ötesi oluşumlarla ve olmasalar dünyanın pek çok metropolünde entelektüel yaşamın sona ereceği yabancılarla da konuşmalar ve değiştokuşlar içermektedir: Paris'teki Amerikalılar, Hollandalılar, İtalyanlar, Kanadalılar ve her yerdeki Avustralyalılar; her tür tireli haliyle Afrikalı-Amerikalılar, Belçikalı-Afrikalılar ve Amerikalılar: Yahudi Amerikalılar ve Yahudi Parisliler; postkolonyal Britanyalılar, Filistinliler ve İsrailliler ve her türden çokdilli Asyalı.

Bu göçebe entelektüeller arasında feministler başı çeker ki onlar Paris'te lisansüstü öğrenci grubumuzu oluşturan, daha sonra da yakın meslektaşlarımız ve kurumsal müttefiklerimiz olan (bkz. "2. Bölüm") bu "atlantik-ötesi" birliğin merkezindedir. Farklı kültürel arka planlardan gelen bu kadar çok kadının feminist hareket içerisinde son derece etkin olması dikkatimi çeken bir husustur. Benim deneyimlerime göre bu hareket, değişen koşullar ve bağlamlarda istikrar sağlamıştır.

Zaman zaman, bu radikal entelektüel akımın bir döneme damgasını vurduğunu ve bu devingenliğin son on yıl içerisinde

düşüşe geçtiğini düşünüyorum. Örneğin Fransızca diline mutlu mesut yerleşen, üretken bir deneme ve roman yazarı haline gelen Kanadalı-İngiliz Nancy Huston ve Fransız-Cezayirli romancı Leila Sebbar, 70'lerin Paris'inde entelektüel meslektaşlarının ve arkadaşlarının çoğunu tanımlayan çokkültürlü karışım hakkında sempatiyle yazar (Sebbar ve Huston 1986). 1990'lar boyunca, küreselleşmeyle birlikte, bilgi işçileri ve öğrencilerin hareketliliği artış gösterdi. Bu yine jeopolitiğin çelişkili değişkenlerine ve özellikle de Avrupa'nın yeniden birleşmesi sonrasında daha da çeşitlenen ve giderek artan şiddetli ayrımcılık biçimlerine denk geldi. Özellikle 11 Eylül'deki İkiz Kuleler'e yönelik saldırının ardından, seyahat eden öğrencilerin ve misafir araştırmacıların durumu riske girdi. Saldırıların ardından açılan savaşta, Başkan George W. Bush "teröre karşı savaşta zayıf halka" olan akademisyenleri hedef aldı. Toplumsal mekânın militerleştirildiği iklimde vize almak güçleşti ve sınır kontrolleri artırıldı; bütün insanların, özellikle de eleştirel düşünürlerin hareketliliği görünür oranda azaldı.

Burada bir araya getirilen makaleler, yayımlandıkları yer açısından da pek çok değişimden geçmiştir: Çoğu azınlık ve kadın araştırmaları dergilerinde, ana akım yayıncılıkta "özel feminist sayı" olarak tanımlanan özgül alanda ve siyasi açıdan bilinç sahibi akademik dergilerde gün ışığına çıktı. Hepsi de o zamanlar yaşadığım ülkelerin dışında basıldı. Bazen kadın araştırmaları ve eleştirel kuram sahasındaki alan tercihimin bile kendi göçebelik arzumun, yani yerleşik söylemlere bağlılıkların tamamını askıya alma arzumun bir yansıması olduğunu düşünüyorum: Belki bütün göçebelerin azınlık misyonu vardır. Yıllar içerisinde bu coğrafi yerinden edilmeler olmaksızın hiçbir şey yazamayacağım ve yazdığım şeyin seyahat edebiyatı *olmadığı* açıklığa kavuştu. Ancak seyahatin beraberinde getirdiği geçiş mekânlarına karşı ayrı bir yakınlık besliyorum: İstasyonlar ve havaalanı lo-

caları, tramvaylar, otobüsler ve giriş noktaları. Bütün bağların askıya alındığı ve zamanın bir tür sürekli şimdiki zaman halinde esnediği ara bölgeler. Aidiyetsizlik vahaları, bağlarından boşanma uzamları. Erkeğin-olmayan-kadın-topraklar.[13]

Belki de bu yüzden bu açık, kamusal geçiş alanları, çağdaş sanatçıların öncelikli yaratım mevkileridir. 1990'da, New York'taki Yeni Çağdaş Sanatlar Müzesi'nde gösterilen "On Yılın Şovu"nda, sanatçı Martha Rosler geçiş yerlerinin, pasajların, özellikle havaalanı localarının ve bagaj teslim alanındaki hareketli bantların, Marksist felsefeci Henri Lefebvre'den ilham alan kapsamlı yorumlar eşliğindeki büyük ölçekli fotoğraflarından oluşan *In the Place of the Public 1983-1990* isimli bir enstalasyon sergiledi. Rosler'a göre kamusal mekânlar, geçiş törenlerini gösteren alanlardır ve programlar, üretim ritimleri, izin verilen veya yasaklanan yönler, indirme ve bindirme, geçiş alanları ve etkileşim mekânları gibi kültüre mahsus talimatlara maruz kalırlar. Mekân, piyasa ekonomisi mantığının hükmettiği bir soyutlamadır ve bu haliyle "toplumsal ilişkiler" ona nüfuz etmektedir. Rosler'ın sanatının en önemli faydası, bu geçiş alanlarının bütün vasıflarını yakalamış olmasıdır: Araçsal değeri ve kendine özgü, baştan çıkarıcı anonimliği. Havaalanı locaları, kişinin, "geçişi kayda almadan" geçtiği yerlerdir; bu haliyle çağdaş toplumun mikrokozmosudur, ki bu çağdaş toplum her ne kadar postendüstriyel olsa da yine de hiç olmadığı kadar saf, yani acımasız bir kapitalist saldırganlık biçimini gözler önüne serer.

Kamusal mekânlarda ve geçiş alanlarındaki enstalasyonlar, diğer önemli çağdaş kadın sanatçıların eserlerinin de kalbinde

13. (İng.) *Man* erkek, *woman* kadın anlamına gelmektedir. Yazar burada *No-(wo)man's land* ifadesiyle, erkeğin olmayan anlamındaki *no man's* derken (wo) önekini parantez içerisine alarak kadının imasında bulunmaktadır. -çn

yer almaktadır. Örneğin Barbara Kruger'in büyük bilbordları, Batı dünyasının metropollerinin merkezine devasa enstalasyonlar şeklinde stratejik bir şekilde yerleştirilmiştir. Bu bilbordlarda, nefes kesici bir kuvvetle, "başka bir kahramana ihtiyacımız yok" ve "gözetlemek onların angaryası" yazar (Kruger 1983, 1984, 1990). İçinde yaşadığımız kamusal mekânın sanayi sonrası çürümesine tanık olduğumuz şu günlerde, Kruger gibi sanatçılar, sanat eserinin siyasi kaygılara sahip doğasını muhafaza ederken, ona geçmişte sahip olduğu ayrıcalığı sunmayı başarır. Kruger'in vurucu mesajları; güçlü feminist değinileri, mizahi yönü ve katıksız güzelliğiyle de canlandırıcı bir etkiye sahiptir.

Benzer bir biçimde, Jenny Holzer'in elektronik panelleri şehirlerimizin reklamlarla dolu gökdelenlerinin tam karşısında parıldar ve son derece siyasi ve bilinçlendirici mesajlar verir: "Para, beğeniyi yaratır", "Mülkiyet suçu yarattı", "İşkence barbarcadır" vs (Holzer 1988). Holzer, aynı zamanda, "Karizma yoksunluğu ölümcül olabilir" gibi çarpıcı; "İyi davranmış olsaydın, komünistler hiç var olmayabilirdi" veya "Yoksullardan nefret ediyorsanız hangi ülkeyi seçmelisiniz" gibi ironik mesajlar vermek üzere havaalanlarındaki mekânları, özellikle de hareketli bant üzerindeki bilgilendirme panolarını kullanır. Rozler, Kruger ve Holzer, gayet yaratıcı bir biçimde, siyasi amaçlarla kamusal mekânların postmodern, içgörü sahibi, nostaljik-olmayan tahsisi konusunda 1980'ler ve 90'lardan mükemmel örneklerdir. Geçiş alanları ve pasajlar, bizzat kendilerini ifade eden muazzam ve yabancılaştırıcı bir yalnızlık ve sanatçının da kendi beklenmedik ve rahatsız edici yönelimini kattığı mümkün güzergâhlar çokluğuna işaret eden gösterge ve tabelalarla dolu elleriyle, çölün çağdaş muadilleri halini alırlar. Bu yüzden yaratım mekânları olarak kamusal mekânlar, bir paradokstur: Hem anlamlandırmayla yüklü hem de son derece

anonimdirler; bağlarından kopmuş geçiş mekânları oldukları kadar muazzam düzeyde yaratıcılık ortaya çıkaran ilham, düşsel içgörü yerleridir. Brian Eno'nun *Music for Airports*'la gerçekleştirdiği müzik deneyimi de aynı noktaya değinmektedir: Hafiften halüsinojen etki yaratan alanların, kamusal mekânların ölü kalbinde yaratıcı bir biçimde gerçekleşen tahsisidir bu. Ancak geçiş alanlarıyla ilgili olanlar sadece sanatçılar değildir.

Bu sebeple kentsel mekân, özel çözümleme ve yorumlama yetenekleri gerektiren devasa bir harita ve açık bir parşömendir; şehir, sanatçıların elinde gösteren bir esere, bir metne dönüşür. 1980'lerde Paris'teki belli alanlar muazzam bir sokak sanatçısının tag'leri ve stensillerinin ilk kez görüldüğü yerler olma şansına nail oldu. Yeni bir yüzyıl başlarken sanat dünyasının en mühim figürlerinden biri haline gelen Miss.Tic'ti bu (Genin 2009). Miss.Tic'in ilk dönem eserleri, Paris'in kent duvarlarını arzu ve yitirmeye dair mahrem itirafların döküldüğü sayfalara çevirdi: "Belleksiz bedenlerin hayalini kuruyorum" veya "Bana bıraktığın boşluğu tahliye etmek" ve "Yaşam işte, o da geçecek." Ancak felsefe esasen sanatına giriş mahiyeti taşıdığından, Miss.Tic yakın zamanlı kuramlar ve gündelik hayatın siyasetine dair açık havada yorum yapmanın keyfine de varmaktadır: Örneğin, "Git anneni ödipalleştir sen" ve muhteşem "Eksiklerini Lacan'a iade ediyorum." Miss.Tic gibi bir çağdaş sanatçı, şehrin duvarlarını zar veya kadim parşömen kâğıdı tomarları gibi kullanarak, kamusal olanla özel olanın sınırlarını bulanıklaştırır: "Bu duvarın üzerinde yazanı, duvar sana da kaydediyor." Alıştırmanın geçici doğasının farkında olan duvar sanatçısı, zamanla ve mekânla oynar: "Hiç-yer (No-where)/ Şimdi-burası (Now-here)", gerçekten de "zamanın en mükemmel suç" olduğunu bilerek.

Demir Perde'nin öte yanında, (eski) Yugoslavya'da Sanja Ivekovic de özel/kamusal ayrımını ve kamusal mekânın siyasi

üstkodlanmasını sorguluyordu. Ivekoviç 1968 Yugoslav beden sanatı hareketinin kurucularından biriydi. Komünist Parti'nin resmi sanat üslubu olan modernist geleneği eleştiren Yeni Sanat Pratiği'ydi bu. Ivekovic'in klasikleşmiş performansı *Üçgen*, 1979 gibi erken bir tarihte kamusal/özel ayrımının geçişli doğasını ve bunun içerdiği avantajları ve riskleri sergilemekteydi. *Üçgen*, dört büyük fotoğrafla özetlenen on sekiz dakikalık bir performanstır. Eylem, Başkan Tito'nun başkenti ziyaret ettiği gün başlar. Sanatçı evinin balkonundadır; evinin karşısındaki caddede bir binanın çatısında bir güvenlik görevlisi ve evinin önündeki sokakta da bir polis vardır. Sanatçı, eserini böyle tanımlar (Pejic 2001: 96): "Balkon betondan olduğu için sadece çatıdaki kişi beni görebiliyor ve ne yaptığımı takip edebiliyor. Bu kişinin dürbünü ve telsizi olduğunu tahmin ediyorum. Sokaktaki polisin de telsizinin olduğunun farkındayım. Balkona gidip sandalyeye oturmamla eylem başlıyor. Viskimi yudumluyor, kitap okuyorum; eteğimi kaldırıyorum ve mastürbasyon yaparmış gibi davranıyorum. Bir süre sonra bir polis kapımı çalıyor; insanların ve nesnelerin balkondan uzaklaştırılması gerektiğini söylüyor."

Bojana Pejic muhteşem yorumlarında Ivekovic'in 1970'lerdeki performanslarının kuramsal inceliğini ve feminist niteliğini vurgular; *Üçgen*'i Yugoslav kadınlarının kendine özgü toplumsal alanını ifşa eden metonimik bir hamle olarak ele alır. Örneğin Yugoslavya Federal Cumhuriyeti'nin ulusal bayrağı, zaman-mekânda ideolojik bir alanın başat ve güçlü bir işaretidir. Yugoslavya, Avrupa'da "komünizmle tüketimciliği, yasal kürtajla tek parti sistemini, Levi's pantolonlarla merkezi ekonomiyi birleştiren" tek ülkeydi (Pejic 2001:96). Ancak "yoldaşlık", ataerkil kültürel katmanların öylece bırakan ve değiştirilmelerine ön ayak olmayan biçimsel bir eşitlikçilikten nasipleniyordu. 1968-sonrası sanatçıların çoğu gibi, Ivekovic

de mesele kadınlara, cinselliğe, eşcinsellerin haklarına ve yaşam tarzına gelince Marksist ideolojinin iki yüzlü olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıdan toplumsal mekânın örgütlenmesinde ve bedenleşmiş öznelerin bu mekânda yer almalarında eril bakışın her yere sinen iktidarı, kapitalizmde de komünizmde de tamamıyla birbirine denktir.

Ivekovic'in kamusal sanat kariyeri bu gerilimleri ve çelişkileri keşfetmeye devam edecek, 2001 yılındaki bir enstalasyonda savaş kurbanlarını temsil eden hamile bir kadın figürünün Lüksemburg devletinin başkentinde savaş anısına dikilmesiyle doruğuna ulaşacaktı. Muhteşem bir Marksist aktiviste açık bir atıfta bulunan, yüz metrelik bir sütunun üzerindeki "Lüksemburg'un Lady Rosa'sı"nın altında Fransızca, Almanca ve İngilizce ifadeler vardı. Bunlar, sırasıyla, Fransızcada: "direniş, adalet, özgürlük, bağımsızlık"; Almancada: "kitsch, kültür, sermaye, sanat" ve İngilizcede "orospu, sürtük, Madonna, bakireydi."

Soğuk Savaş'ın resmen sona erdiği ve yapısal olarak ulus-ötesi karakterdeki küreselleşmiş dünya düzeninin baş gösterdiği 1989'dan itibaren kamusal mekânın tanımı değişti. Muazzam bir grafiti sanatçısı olan Bansky gündelik hayat politikasındaki değişiminin doğasını vurgularken ve bunun hem direniş hem de eğlence potansiyelini takdir ederken, diğer pek çok sanatçıdan ileriye gider. "İşinizi sergilemek için en iyi yer daima duvardır" temel ilkesinden yola çıkarak (2006:8) küresel kent yapısının çatlaklarını gündeme getirir; para, polis gözetimi, ırk ve toplumsal cinsiyet üzerinden marjinalleştirmeye dayalı iktidar ilişkilerinin kalıcılığını vurgular (bkz. Happy Copper serisi). Kentsel çürüme de başat bir temadır: "İzinsiz varoluyorlar. Nefret ediliyor, kovuşturuluyor, cezalandırılıyorlar. Kir pas içinde sessiz bir çaresizlikle yaşıyorlar. Yine de bütün medeniyetleri dizlerinin üzerine çökertmeye kadirler. Kirliysen, önemsizsen ve sevilmiyorsan, o zaman nihai rol modelin sıçanlar olacaktır"

(95). Çevresel kriz ve dünya barışı, onlar için daimi iki meseledir: "Daha fazla kahramana ihtiyacımız yok, sadece geri dönüşüme gidecek çöpü çıkaracak birileri lazım bize" (202).

"Brandalizm" (Bansky 2006:196) de sanat dünyasının ticari niteliğini hor gören Banksy'nin uyguladığı kültürel frekans bozma biçimlerinden biridir. Böylece Walt Disney karakterleri, daha kuvvetli siyasi beyanlar verecek şekilde yeniden programlanır: "Hatırla, yoksulluğa karşı suç, suç falan değildir. İnsanlar, eski bir yağlı boya resme bakar ve anlam oluşturmak üzere fırça darbelerinin nasıl kullanıldığına hayran olur; insanlar grafiti resme bakar ve erişim sağlamak için bir atık su borusunun nasıl kullanıldığına hayran olur."[14] Grafiti sanatı mükemmel bir göçebe sanattır ve onun mekânı ne kamusal ne özeldir, ne eğlendirmeyi ne de bilgilendirmeyi amaçlar, arada kalan yerleri ziyaret eder, mekânda ve zamandaki hareketini sürdürür.

Hareket halinde olmanın asli unsurlarından biri de kişinin karşılaştığı engeller, önüne çıkan köstekler ve sınırlardır. Bansky, *Segregation Wall, Palestine* (2005) (*Tecrit Duvarı, Filistin*) isimli muhteşem çalışmasında buna değinir. Bu çalışma İsrail hükümetinin işgal altındaki bölgelerde kontrol noktaları ve gözlem kuleleri gözetiminde yasadışı olarak inşa etmeyi sürdürdüğü bir duvarın hakkındadır. Banksy etrafı çevreleyen sevimsizliğin aksine oyun oynayan çocuklar, mavi gökyüzü ve açık tatil mekânları çizerek bu tecrit edilmiş mekânı görsel olarak "açar." Duvarın yoğunluğu ve rezilliği süreç içerisinde daha da belirginleşir.

Balibar'ın da belirttiği gibi, Avrupa Birliği sınırları genişletmekten ve sınır kontrollerini artırmaktan ibarettir. Şimdilerde herhangi bir uluslararası havaalanına indiğinizde, sınır bölgeleri ve dünyanın pek çok yerinden gelmiş göçmenlerce dolu

14. Banksy, Guardian, Haziran 14, 2009, s. 33.

edilen göçmen kontrol ofislerini görürsünüz. Gelmişlerdir ama girişlerine izin verilmez, bu sebeple lüks geçiş alanlarına kamp kurup beklerler. Yeni Avrupa Birliği'nin ölü, panoptik kalbi onları denetleyecek ve içeri girmelerine öyle kolay kolay izin vermeyecektir: Çeperinde yığınla insan var ve bu aidiyetsizlik cehenneme dönebilir (Aronson ve Swanson 1991:165). Gilroy'un mütemadi bir kontrol rejimi olan "güvenlik-bürokrasisine" dair kapsamlı incelemesinde belirttiği gibi, günümüzde pek çok havaalanı, istenmeyen göçmenler veya sığınmacılar için devasa bir ıslahevi işlevi görüyor.

2007 yılında Venedik Bienali'ne Hollanda'yı temsilen katılan ve birlikte çalışma onuruna mazhar olduğum Hollandalı sanatçı Aernout Mik'in etkileyici sanatsal performanslarının başlangıç noktasını sınır kontrolleri ve yeni Avrupa'nın göç-karşıtı politikası oluşturuyor.[15] "Vatandaşlar ve Özneler" üst başlığı altında (Braidotti, Esche ve Hlavajova 2006) Mik, günümüz ırkçılığının yayılmasına olanak tanıyan toplumsal ilişkiler üzerine bir dizi video enstalasyonu üretir. *Training Grounds* (İdman Zeminleri) seçim, dışlama ve direniş kiplerini yeniden üreten bir düzine doğaçlama oyuncunun basit rol idmanlarıyla ıslahevlerindeki koşulları yeniden yaratır. Bu yaratıcı taklit veya stratejik tekrar, söz konusu siyasi oyunun irrasyonel, keyfi ve böylece şiddetli ve acımasız unsurlarını gözler önüne sermeyi amaçlar. Video görüntülerini genelde haber programlarının artık kullanılmayan gerçek çekimlerinin arasına serpiştiren Aernout Mik, gerçek dünya ve sanatsal yeniden sahneleme arasında bir süreklilik oluşturur; bu onun etik taahhüdüdür. Şimdilerde içinde yaşadığımız kaygı, güvensizlik ve korku evreni, kimseyi ve hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, sürekli kendi kendini yenileyen bir toplumsal virüs oluşturmaktadır: Soyut

15. 2007 Venedik Bienali, Hollanda Standının küratörü Maria Hlavajova'ya teşekkürler.

bir kural veya yasa olma iddiasında olsa da fiziksel bir şeydir bu ve kaçınılmaz olarak ötekinin insanlıktan çıkarılmasına neden olur.

Çağdaş sanatsal pratiğin ve kültürel aktivizmin büyük bir kısmı, mekânsal ve göçebedir. Örneğin, "Trans-Européennes" (Avrupaötesililer) projesi, yeni ulusalcılık-sonrası politikayı ve eski Yugoslavya'daki sınır-aşımı aktivizmini sergiler. Proje, 2002 yılında, Yugoslavya savaşının geçtiği yerler ve bölgeler boyunca, hac benzeri bir yolculuğa çıkan seyyah militan feministlerden ibaret bir karavan oluşturdu. Buna izleyen yazılı ve görsel belgelerse son derece çarpıcıydı (Deschaumes, Glasson ve Slapsak 2002). Bu belgeler bir zamanların Yugoslavya'sı olan kadim çokkültürlü ve dinlerarası kültür bölgesi boyunca içeride yerinden edilmiş insanların süregelen varlığını gözler önüne serer. Aşırı milliyetçiliğin çılgınlığı ve korkunçlukları, bir zamanlar bir bütün olan ülkenin farklı kesimlerinde ülke-içi sınırların yaygınlaşmasının üzerinden ifşa edilir.

Karavanın sözcüsünün Makedonya ve Kosova sınırını geçtiklerinde yazdığı gibi: "Henüz neyin içinden geçtiğimizi bilmeden yola düşüyoruz: Savaş halindeki bir ülkenin kontrol noktası mı bu, barış içindeki bir ülkenin sınırı mı, ülke-olmayan iki ülke arasında sınır-olmayan bir sınır mı, yoksa ortaya çıkmakta olan iki ülke arasındaki bir sınır mı? (...). Geçtik gittik öylece (...) neyi geçtik, bilmiyorduk" (Deschaumes, Glasson ve Slapsak 2002: 236). Bu tür bir çağdaş göçebe aktivizm, üretken ve bedenleşmiş bir siyasi pratiktir. Ötekinin acısına şahit olmak, bunu üzerine almak ve kapsamak, sadece orada olmak yaşamın temel işaretlerindendir; yaralara ve acıya rağmen değil, bunlar üzerinden bağlanmayı olumlamaktır.

Göçebe sanat belli bölgesel veya jeopolitik koordinatlara bağlıdır, ama aynı zamanda kişinin soybilim ve tarihsel bellek hissine de işaret eder. Bu yüzden Ursula Bieman, "değişen dünya

düzeninde insan ekonomisinin birtakım devrelerinin mantığını" araştırır. Bunlar, "Hindistan'da tele-kadın hizmet endüstrileri, Akdeniz'e açılan yasadışı göçmen botları, Avrupa'nın endüstriyel hapishane kompleksi, İspanya-Fas sınırı boyunca kaçakçılık güzergâhlarıdır. Bu mevkiler ve yok-mevkiler, toplumsal ve bölgesel koşullar arasındaki ilişkilerin yeniden ifadesidir" (2003: 22). Bu da küresel hareketlilik politikasının ortasında, yeni hareketli öznellik biçimlerinin güzergâhlarını takip eden mekân kazanmış bir tarih okumasına imkân tanımaktadır. Başlangıç noktası olarak çok-alanlı bir öznenin diaspora kimliğini alan ve kendisini meydana getiren pek çok değişken boyunca bunu ifade eden alternatif bir ilişkisel coğrafya üretmektedir. Uydu gözlemi gibi teknolojiler (Parks 2003) tarama ve sınır-güvenliği sağlama amaçlı görüntüleme cihazları ve elektronik aletler, Biemann'ın bedenleşmiş ve bedende gömülü yeni iktidar ilişkisi coğrafyasının kalbinde yatmaktadır.

İki somut proje, bu çoklu sınır aşımı stratejisini sergilemektedir: "Frontera Sur RRUT: Avrupa'nın gerçek, uzak, virtüel zamanlı güney sınırı." AB'nin, fiziken Afrika kıtasında bulunan İspanya-Fas yerleşimi Ceuta ve Mellilla'ya doğru genişlemesinin sonuçlarıyla ilgilidir bu durum. Proje hem Avrupa'nın Kuzey Afrika işgalinin sömürgeci mirasın devam ettiğini hem de yeni Avrupa kimliğini idame ettirmek için güney sınırlarının dönüştürüldüğünü keşfetmektedir.

Ursula Biemann'ın ikinci mühim sanat projesi, Multiplicity (Çokluk) sanat kolektifinin "katı deniz projesi"dir. Akdeniz'i, neo-kolonyal ekonomik ilişkiler, turistler, göçmenler, askeri personelin bulunduğu şeffaf-olmayan, nüfuz edilmez bir blok olarak ele alır. Hem ileri teknolojiyle hem de AB üyesi ülkelerin resmi donanmalarınca aşırı kontrole tabi tutulan aşılamaz bir su parçasıdır bu. Sondaj kulesi teknisyenleri, yolcu gemisi turistleri, denizciler, yasadışı göçmenler, balıkçılar, kaçakçılar,

ordu: Hepsi bu katı yüzey boyunca kendi güzergâhlarını tanımlar. Bu sanat projesi limanlar, askeri denetleme rotaları, tütün ve diğer madde kaçakçılarının güzergâhları, ayrıca bu sistemin işlemesine mahal veren kablolardan ve tele-iletişimden mürekkep girift bir sistemin karmaşıklıklarını anlatan hikâyeler üzerinden söz konusu katı mekânı katetme biçimlerine dair farklı rotaları izler.

Göçebe aktivizm ve sanat, sınırların esas işlevinin, nüfuslar ve malların hareketliliği üzerinde kontrol sahibi olmak, dolayısıyla aşılmak olduğunu kanıtlar. Bu sanat projesi böylesine eşikte ama merkezi bir mekânda meydana gelen pek çok sınır aşımı türünün ayrıntılı bir kaydını tutar. Bu da konteynır gemilerinin rotalarını, hayallerle dolu göçmenlerin tuttuğu gece botlarını, AB piyasalarına sebze toplayan işçilerin seyyar güzergâhlarını, ev işçilerini, kaçakçıları, seks işçilerini ve "Tanger'deki Hollanda şirketlerine ithal karides soyan Faslıları" (Biemann 2003: 90) içeren bedenleşmiş sınır aşımları coğrafyasını tasarlar. Bu kartografi aynı zamanda mahalli ve küresel olan iktidar ilişkilerine dair bir mikrocoğrafya çizer. Onun ulus-ötesi etkileri insanların hareketliliğini kontrol eden, nüfusun güvenli akışını temin etmeyi amaçlayan radar ve uydu teknolojilerini, video ve kızıl-ötesi kameraları içeren ileri teknolojilere dayanmaktadır. Ekonomik dünya düzeninin yasal ve yasadışı vasıflarının bir aradalığı bu dünya görüşüne içseldir: Taşıma, giriş, kaçakçılık, yöre insanları, turistler, askeri personel, tüccarlar ve başkalarıyla iç içedir. Bunlardan bir kısmını alelacele "yasadışı ekonomiye" indirgemek, bu kârlı etkinliklerin çoğundaki suç ortaklığını ve karşılıklı etkileri görememekle sonuçlanır. Farklı araçlarla olsa da hepsi bir mücadele kartografisini uygulamaya geçirir.

Ne Göçmen Ne Sürgün: Göçebe Olarak Feministler

Günümüz Avrupa'sının çokdilli göçebe entelektüeli, ortak bir Avrupa Birliği mefhumunun halihazırda münferit, etno-merkezci kullanımı ve sözde ulusal Avrupa kimliğinin imgeleri üzerine düşünülmesini sağlayan ürünler vermek durumundadır. Günümüzün kültürlerarası ötekilik ve hareketli kimlik figürasyonları arasında bulunan göçebeye geçmeden önce sürgünü ve göçmeni ele almak istiyorum.

Daha 1938 yılında Virginia Woolf bu mevzuyu gündeme getirmişti: "Bir kadın olarak, ülkem yok; bir kadın olarak, ülke falan istemiyorum; bir kadın olarak, ülkem bütün dünyadır." Kadın kimliğinin gezegendeki bir sürgünlük biçimiyle özdeşleştirilmesi, Cezayir doğumlu Parisli bir Yahudi olan Hélene Cixous (Cixous ve Celement 1975) ve Belçikalı-Fransız Luce Irigaray (1977) gibi isimlerle beraber feminist çalışmaların *topos'u* haline gelmiştir. Siyasetten postmodern çekilme olarak algıladığı durum karşısında sürgün mefhumunu güçlü bir biçimde savunan Yahudi Türk felsefeci Şeyla Benhabib de pek çok noktaya değinir (1992). Topluma içkin değerleri reddettiğinden şehir duvarları dışındaki bir mekânı işgal eden, bir tür toplumsal sürgün halinde yaşayan entelektüel imgesinin tarihsel sürekliliği olduğunu vurgular. Benhabib bu mekânı, hiç-yer veya hiç-mekân anlamına gelen ütopya fikriyle ilişkili olarak tanımlar. Benhabib'e göre, eleştirel hiç-bir-yerli oluşa dair ütopyacı bir inanç olmaksızın, siyasi veya toplumsal eleştiri meşrulaştırılamaz. Siyasi açıdan güçsüzleştirici olduğunu düşündüğü sınır kaybını ve artan bölgesel güvensizliği yücelten postmodern tutuma sert bir biçimde karşı çıkan Benhabib, bu dönemde konumlandırılmış bir eleştirelliğe, yani geçici sürgün haline yönelmemiz gerektiğini iddia eder. Öznelliğe dair, otonom olmakla beraber akışkan ego sınırları, faillik ve hesap verebilirlik kapasitesiyle donanmış bir kendilik görüşünden daha iyisini öneremeyiz bu durumda.

Her ne kadar Benhabib'in tözcü bir özne görüşüne düşmeden kadınların siyasi failliğini güçlendirme amacı güden etik saikine katılsam da, onun yaptığı sürgün vurgusunu savunamayacağım. Daha önce çizdiğim ayrım uyarınca postmodern öznelliğin esas figürasyonu, marjinal sürgün değil, daha ziyade aktif göçebeliktir. Şehir kapılarına kurulan eleştirel entelektüel kamplar şehre yeniden kabul edilmeyi beklemiyor, sadece bir sonraki çöl sahasına geçmeden önce kendini biraz dinlenmeye bırakıyor. Eleştirel düşünce seçilmiş birkaç kişinin diasporası değil, söz-merkezci *polis*'in, imparatorluğun sözde "merkez"inin, eleştirel ve dirençli düşünen varlıklar tarafından kitlesel olarak terkidir. Benhabib'e göre, fallus-merkezli rejimin normatifliği uzlaşılabilir ve tamir edilebilir bir şeyken, bana göre bu söz konusu bile değildir. Dolayısıyla göçebelik *polis*'in üzerine kurulduğu iktidar zeminlerini ortadan kaldırma kapasitesine bel bağlamamaya dönük bir tutumdur.

Postyapısalcıların aradığı ütopya veya hiç-yer, öyleyse, farklı kurallara ve tasarımlara göre işleyen göçebe bir güzergâhtır. Bu tarz bir insan-sonrası ütopyayı, fallus-merkezcilikten sıyrılmaya yönelik siyasi bir umut olarak tanımlayacağım; göçebe bilincin temeli budur. Göçebe düşünce bu tür merkezsizleşmiş bir öznellik türüne dair farklı figürasyonları ifade etme ve adlandırma projesidir. Ne var ki bu sürgün metaforuna tamamen sahip çıkamıyorum: "Dünya vatandaşı" olmak, ilk bakışta cazip görünse de, aynı zamanda kaçamak bir taktiktir. Sanki bütün kadınlar ortak bir evsizlik, ülkesizlik, ortak bir bağlayıcı noktanın ol*ma*yışı hissine sahipmiş gibi. Bunu ne tarihsel gerçeklik açısından –kadın ve hatta feminist milliyetçilik örnekleri acı verici derecede açıktır– ne de 2010 yılında kadınların durumunun teşhisi ve mümkün rollerine dair bir görüş olarak tatmin edici buluyorum. Kadınlar hakkındaki genellemelerin yerine Adrienne Rich'in "alan siyaseti" mefhumuna dayalı kar-

tografik bir titizliği koymak, kadınlar arasındaki farklılıklara dikkat çekmek ve bunların hesabını vermek gerektiğini düşünüyorum. Alice Walker'ın Virginia Woolf'a verdiği yanıtta dediği gibi: Bu lakayt tarafsızlık, kastın ve beyaz oluşun getirdiği bir ayrıcalık değil mi? ABD'de, Phillis Wheatley gibi hiçbir zaman bir evi olmamış veya memleketini anımsamayan insanlar için bunun anlamı nedir? Kibirli bir gezegende sürgün olma metaforu fazlasıyla etno-merkezci değil mi? Bu yüzyıl sonunda Avrupa ve dünyanın diğer kısımları doğudan ve güneyden gelen göçmen sorunuyla karşı karşıyayken, sürgün olma ve aidiyet, giriş, sığınma hakkı gibi meseleler, yeni bir ideal üzerinden metaforlaştırılamayacak kadar ciddi.

Bu noktada, "alan siyaseti" mefhumunu, bu mefhumla amaçlanan radikal siyasi işlevle birlikte yeniden ele almak önemlidir. Bu siyaset kadın-bedenleşmelerine ilişkin oldukça farklı soybilimler arasındaki diyalog pratiğine atıfta bulunmaktadır. Rich'in terime yüklediği anlamda bir alan, hem coğrafi hem de sadece dil üzerinden dolayımlanabilen, dolayısıyla imgesel ilişkilerin nesnesi olan bir mefhumdur. Bu yüzden Caren Kaplan'ın bu mefhuma dair ulus-ötesi analizinde ifade ettiği endişeleri (1994) ve alan siyasetini, hâkim hegemonyacı modellerin eleştirisi olarak kullanma isteğini paylaşmama rağmen, dil üzerinden dolayımlanmayan, yani imgesel inşalardan azade hiçbir toplumsal ilişki olmadığını da belirtmek istiyorum. Bu açıdan radikal ve feminist bir postmodern pratik, bir özdeşleşmeler kümesi olarak kimliğe ve direniş alanları arayışı olarak siyasi öznelliğe dikkat etmelidir.

Sürgünün yanında ortaya koymak istediğim bir diğer figürasyon da göçmen. Göçmen sürgün değildir: Güzergâhı sarih, varacağı yer bellidir: Son derece açık bir amaçla uzamdaki bir noktadan diğerine gitmektedir. Avrupa ve dünya, çokkültürlü bir teşekkül bugün. Avrupa şehirlerinin tamamındaki ekono-

mik göç olgusu bir "altkültürler" kümesi yarattı ve bu altkültürlerdeki kadınlar genellikle sahih bir memleket kültürünün sadık muhafazakarları rolünü üstleniyor. Bu kadim veya geleneksel kültür kümelerinin aşırı-modern kentli finans kuruluşlarının merkezinde yer alması, ileri küresel kapitalizmin tanımlayıcı unsurlarından biridir. Sanki çoklu zaman sahaları birbiri üzerine biniyor ve aynı mekânda birlikte varoluyorlar. Ayrıca "beyaz" entelektüel erkek ve kadınlarla günümüzde Avrupa'da ikamet eden "ev işçisi yabancılar"ın pek çoğu arasında yeterince bağ kurulduğunu da düşünmüyorum. Bu sorun, artan ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve ulusal ideolojilerin canlandığı bu dönemde daha da aciliyet kazanıyor. Göçmen, sınıf yapısına ve nüfus bölümlemesine bağlıdır; ülkelerin çoğunda göçmenler ekonomik açıdan en kötü durumda olan gruplardır. Ekonomik göç günümüz Avrupa Topluluğu'nun yeni sınıfsal katmanlaşmasının merkezinde yer alıyor. Buna karşın sürgün, her ne kadar en sonunda toplumsal merdivenin dibine çakılsa da, genellikle siyasi gerekçelerle güdülenir ve her zaman alt sınıflara tekabül etmez; bir tür sınıfsız birim olan göçebeyse çoğunlukla sınıflandırmanın ötesindedir.

Göçmen ve sürgün imgelerinin karşına göçebeyi koymak istiyorum. Göçebe, evsizliğe veya zorunlu yer değiştirmeye tekabül etmez: Daha ziyade, bütün sabit fikirlerden, arzulardan ve buna karşı beslenen nostaljiden sıyrılmış bir özne figürasyonudur o. Bu figürasyon özsel bir birlik taşımayan geçişlerden, birbirini izleyen rotasyonlardan ve eşgüdümlü değişimlerden oluşan bir kimlik arzusunu ifade eder. Ancak göçebe özne tamamen birlik yoksunu da değildir: Onun kipi tümden sabit rotalar üzerinden belirlenen mevsimlik hareket örüntüleridir. Tekrarların, döngüsel hamlelerin, ritmik yer değiştirmelerin oluşturduğu bir tutarlılıktır o. Bu açıdan göçebeyi, "fikir kadını veya adamının (Spender 1982)" prototipi olarak ele alacağım.

Deleuze'ün öne sürdüğü gibi entelektüel bir göçebe olmanın anlamı, sınırları aşma, varış yeri olmaksızın gitme edimindedir. "Göçebenin yaşamı ara-fasıldır (...) bir yersiz yurtsuzlaşma vektörüdür o (Deleuze ve Guattari 1986)."

Göçebe teleolojik bir amaç olmaksızın geçişler sahneler; Deleuze yine bu göçebe kipe örnek olarak "rizomu" öne sürmektedir. Rizom yeraltında büyüyen bir kök değildir: Deleuze bunu, ağaçların doğrusal köklerinin karşısına yerleştirir. Ayrıca, "-mış gibi" rizomatik kip, fallus-merkezci olmayan bir düşünce ifadesidir: Batılı bilgi ağaçlarının görünür, dikey dallarının aksine gizli, yanlamasına, yayılan bir düşünme biçimi. Dolayısıyla rizom, Donna Haraway'in "siborgu" gibi, insan-sonrası bir öznellik görüşünün ilişkisel temellerini oluşturur. Göçebe bilinç, hegemonyacı ve dışlayıcı öznellik görüşlerine karşı direniştir.

Göçebe bilinç, aynı zamanda, epistemolojik bir konumdur. Isabelle Stengers güncel bilime dair eserlerinde postmodern epistemolojide "göçebe kavramların" oynadığı role değinir (1987). Stengers'a göre kavramlar göçebedir; çünkü çağdaş bilimin şüphe götürmez tarihsel ayrıcalığı olan disiplinlerarası sınırları bulandıracak şekilde bir bilimsel söylemden diğerine aktarılma kapasitesi edinmişlerdir. Kavramların bu şekilde disiplinler-ötesi yayılmasının olumlu etkileri vardır; öyle ki genellikle "fen" bilimlerinden "sosyal" bilimlere mefhumların çoklu etkileşimlerine ve birinden diğerine taşınmasına olanak tanırlar. Bazı bilimsel kavramların genellikle çağdaş kültürde kazandığı metaforik rezonansı takdir etmek için "karmaşıklık" gibi bir mefhumu düşünmek yeterli olacaktır. Stengers'a göre böylesi bir kavramsal göçebeliğin olumsuz yönü, metaforların aşırı yüklenmesi, dolayısıyla tam da sert bir biçimde karşı çıktığı kafa karışıklığına neden olmasıdır. Stengers, post-postyapısalcı Fransız düşüncesinde yaygın olarak görülen göçebe-olmayan bir tarzda, düşüncesine temel oluşturan kavramın ta kendisini

eleştirmeye vardırır işi. Bu yüzden göçebelik bir tarafa bırakılır ve yeni bir "normatif epistemoloji" elde edilir. Karışıklıklardan kaçınan ve daha açık ve hesap verilebilir disiplinlerarası geçiş noktaları sunan bir epistemolojidir bu. Böylesi yeni bir epistemolojik onay çağrısı, göçebeliği sadece gözden düşürülmek üzere başvurulan nahoş bir konuma hapsetmektedir. Ancak bu inkar, dar bir kapsamda ele alsa da, göçebe kavramları çağdaş bilimsel tartışmanın merkezine yerleştirme avantajına sahiptir.

Daha genel bir çerçeveden bakılırsa, fikirlerin tarihi her zaman göçebe bir hikâye olmuştur; fikirler de insanlar kadar ölümlüdür ve çılgın tarihsel dalgalanmalara maruz kalırlar, tıpkı bizim gibi. Sürgünün aksine göçebe figür, sadece turistin veya seyyahın temsil ettiği banal ve başat modelin fikirlerinin dağılma ve yayılmalarını değil, aynı zamanda direniş biçimlerini ve iradi tahriplerle ya da kolektif olarak üretilen amneziyle hapsedilme riski taşıyan fikirleri muhafaza etme biçimlerini de düşünmemize imkân sunmaktadır.

Göçmen, sürgün ve göçebe arasında savunduğum bu ayrım, farklı üsluplar, türler ve zamanla farklı ilişkilenme biçimlerine de tekabül etmektedir. Sürgünün kipi ve zamanı, genellikle misafir eden ülkeye dair düşmanca bir algının eşlik ettiği şiddetli bir yabancılık hissine dayanmaktadır. Örneğin yitirmişlik ve gurbet hislerinin hâkim olduğu göçmen edebiyatında memleket, genellikle siyasi nedenlerle kayıp bir ufuktur ve bir yönüyle diasporadır. Anadile dair bellek, bunun anımsanması ve akustik izlerinin tekrarlanması, Nathalie Sarraute'in *Enfance (1983)* isimli kitabında olduğu gibi, bu edebi türün kalbinde yatmaktadır. Zamana tercüme edildiğinde bu tür, gelecekte bitmişlik kipi şeklinde, yani "böyle olacaktım" olarak tercüme edebileceğim bir hatıra akışına öncelik vermektedir.

Göçmense köken anlatısının şimdiyi yerinden etme etkisine sahip olduğu bir ara-hale yakalanmıştır. Göçmen edebiyatı as-

kıya alınmış, neredeyse imkânsız bir şimdi, özlem, nostalji ve engellenmiş ufuklar hakkındadır. Göçmen edebiyatında geçmiş bir yük işlevi görür: Geçmişin şimdide asılı kalmasına işaret eden fosilleşmiş bir dil tanımına dayanır. Göçmenin en sevdiği zaman yakın geçmiş zamandır. İtalyan-Avustralyalı yazar Rosa Capiello, Avustralya'da her daim klasik bir metin olarak kabul edilegelmiş *The Lucky Country*'ye karşı yıkıcı bir cevap olan kitabı *Oh, Lucky Country*!'de (Capiello 1984) buna muhteşem bir örnek sunmaktadır. Capiello'nun kitabında her şey pratikte beyaz Avustralya'da, ancak çeşitlenmiş kentli arka planı oluşturan çokkültürlü toplulukların içerisinde geçer. Bu insan dokusunu oluşturan çok tireli öznelerin tamamı saf göçmendir ve kendi donmuş kültürel kimlik hissi içerisinde yaşarlar. Hâlâ memleketlerinde gibi davranır; ne anadilleri ne de standart İngilizce olan, kendi uydurdukları karışık bir dili konuşurlar. Olay örgüsü ilerlese de beyaz Avustralyalılar nadiren betimlenir, hatta pek yanlarına yanaşılmaz; uzak, ulaşılmaz bir ufuk oluşturur, böylece kalıcı bir istek ve korku nesnesi haline gelirler. Yerli Aborjin Avustralyalılarsa görünmezliğe hapsolmuştur ve bu yüzden de hesabı verilmemiş bir ötekiliğe gömülmüşlerdir. Bunun genel etkisi, neşeli veya yaratıcı bir teselli içermeyen melezleşme ve ağır bir kasvettir.

Postkolonyal edebiyat göçebe edebiyatından farklı işler; çünkü memleket veya kültürel köken hissi, siyasi veya diğer direnişler vasıtasıyla ev sahibi kültürün sunduğu koşullara uygun olarak harekete geçirilir. Bunun sonucunda zaman, postkolonyal özne için donmuş değildir ve geçmişin hatırası, değişen şimdiye erişimi engelleyecek şekilde ayağa takılan bir taş değildir. Aksine postkolonyal kipin idame ettirdiği etik dürtü, asli kültürü referans ölçütü oluşturan ve yaşanan bir deneyim haline getirir; bu ise Andrea Levy'nin *Small Island* kitabındaki gibi, kültürel açıdan kendine has bir üslup yaratmanın hare-

ket noktasıdır. Ev sahibi kültür, erişilmez veya uzak değildir; zaman zaman neredeyse fiziki bir biçimde doğrudan yüzleşilir onunla. Hint-Amerikalı postkolonyal kuramcı Gayatri Spivak, Salman Rushdie'nin Şeytan Ayetleri (Spivak 1990:41-60) isimli kitabı üzerine yazdığı aydınlatıcı analizinde, metropolitan göçmenlikle postkolonyal durumu siyasi ve epistemolojik açıdan birbirinden ayırır ve ikincisi dünyanın en iyi edebiyatının çekirdeğini üretir.

Göçebe bilinci, Foucault'nun karşı-bellek dediği şeye yakındır; kendiliğin hâkim temsil biçimlerine asimile edilmeye veya bunları kabullenmeye direnme biçimlerinden biridir. Feministler ve diğer göçebe özneler olarak eleştirel entelektüeller çevresel bir bilinci olanlardır, adaleti ve sembolik yoksulluğu unutmayı unutanlardır: Bellekleri akıntıya karşı harekete geçer; hüküm altına alınmış bilgilerin isyanını sahnelerler. Göçebe zaman şimdiki zamanın hikâyesi kipindedir: Aktif ve süreklidir; göçebe güzergâh, kontrol altındaki sürattir. Göçebe üslup önden belirlenmiş varış noktaları veya kayıp memleketler içermeyen geçişler ve pasajlara ilişkindir. Göçebenin yeryüzüyle ilişkisi geçiş halindeki bağlar ve döngüsel tanışıklıklardır; çiftçinin antitezi olan göçebe toplar, hasat kaldırır ve mübadele eder ama sömürmez.

Göçebe figürünün siyasi yoğunluğunu görmek için bunu vurgulamak önemlidir: Bu yüzden, siyasi şiddet, silahlı isyan, terörist yıkım ve kendine karşı savaş halinde olan bir dünyanın karmaşık politikasına dair güç mevzularla da yüzleşmek gerekir.

Yüzyılın başındaki Dadaist hareketten 70'lerin ortalarında ortaya çıkmış İtalyan Metropol Hintlilerine kadar Avrupalı avangart sanatçılar arasındaki bağlantılar üzerine ufuk açıcı çalışmasında Sadie Plant (1993:88-101) bu noktaya güçlü bir şekilde değinmektedir: "Buradaki devrimci, sabotajcı, sanatçı

ve şair nesillerin maceralarında ve devrimlerinde, Deleuze ve Guattari tarafından kuramlaştırılan kodlardan kaçış ve bunların altüst edilmesi için verilen mücadele sayısız kez sahneye konmuştur." Plant'ın analizi, "hippilerden" "new age çingene"lere, barış kamplarından müzik festivallerine, feminist faaliyetlere ve hatta devlete yöneltilmiş topyekûn savaş makineleri olan İtalyan Kızıl Tugaylar gibi teröristlerin giderek yükselen şiddetine kadar, çağdaş siyasi hareketlerde bu göçebe izin ısrarını gözler önüne sermektedir.

Memleketimin kırk kilometre güneyinde doğan, Bolonya'da yetişen ve Roma'da suikaste kurban giden Pier Paolo Pasolini, terör yıllarındaki karanlık İtalyan siyasetine dair anlatılarında, devlet şiddetine dair çok çarpıcı analizler yapmaktadır (1975). Pasolini İtalya bağlamındaki devlet şiddetiyle terörist şiddetin neredeyse tekinsiz benzerliğine değinirken, radikal, şiddet-içermeyen siyaset imkânını savunmak için yine de bu ikisini birbirinden ayırır. Pek çok çağdaş eleştirmen, şehir içi altkültürlerin uyguladığı, ayaklanma ve yağmalama gibi kabilevari unsurlara değinmektedir. Postmodern durumu ulus-devletin gerilemesi üzerinden okuyan analizlere bakacak olursak (Lyotard 1977; Jameson 1992), devlet aygıtının felce uğramasıyla, özellikle şehir içi kentli kültüre özgü banliyö ayaklanmasının neo-göçebe karakteri arasındaki benzerlik çarpıcıdır.

Göçebe şiddeti anlamak için faydalı bir figürasyon da şehirle veya şehirleşmiş bölgelerle çöl sahası arasındaki karşıtlıktır. Bruce Chatwin şehri, koyun ağılına konduruluvermiş bir bahçe olarak tanımlar: Tarım ve küçükbaş hayvancılık mekânı, yani yerleşik stoklama ve zenginlik birikimi. Bu haliyle açık mekâna taban tabana karşıttır: *noumus* veya arsa, otlakların kabileye dağıtılmasını denetleyen klanın atası anlamına gelir ve göçebenin etimolojik kökenini oluşturur. Bu yüzden *nomos* yasa anlamını alagelmiştir; buradan hareketle, gerektiği gibi olana

veya ilahi adalete atıfta bulunan *nemesis* kelimesi gelir. Paraya dair ifadelerin neredeyse hepsinin –*pecuniary* gibi– kökeninde koyun kelimesi bulunur: *pecu/pecus*. Deleuze Chatwin'e katılır: *Noumos*, bir arazi dağıtımı ilkesidir ve bu haliyle *polis*'in iktidarına muhalefeti temsil eder hale gelmiştir, çünkü çitlerin ve sınırların olmadığı bir mekândır. Şehrin üzerine dikildiği yerleşik iktidarlar karşısında pastoral, açık ve göçebe mekândır. Metropol mekânı karşısında göçebe güzergâhlar...

Dolayısıyla göçebe şiddet devlet aygıtının uyguladığı şiddetin karşısında yer alır: Kabile karşı-ordudur, yani savaşçıların hükmettiği mekândır. Peki, göçebelerin her daim devlet tarafından tehlikeli suçlular olarak cezalandırılmasının nedeni bu mudur? Göçebe savaşçı bu yüzden devlet baskısının kurbanı olur. Nazi toplama kamplarında bunca Çingene bu yüzden mi öldürülmüştür; boyunlarına dolanan ipi hareketliliklerinin uyandırdığı korku mu sarmıştır? Göçebe şiddet ve devlet şiddeti birbirine yönelmiş düşmanlıkla ayrılan, birbirinin yansıtan imgelerdir. Şiddet türlerindeki farklar, aynı zamanda, farklı vuruşlar, yani yoğunluk ve hız varyasyonlarıdır. Şehirli genç rapçilerin yoğun ve hareketli ritmi karşısında, Amerikan ordusunun Panama'daki Noriega'ya saldırıları esnasında silah olarak kullanılan (Archer 1986) "heavy metal" ve diğer "rock'n'roll" müziği türleri yer alır (1992).[16] Rock'n'roll'un ilkin yıkıcı ve düzen-karşıtı bir kültür olarak ortaya çıktığını göz önünde bulundurduğumuzda bu vuruş veya hız farkı daha da paradoksal bir hal almaktadır. Sonsuz esnekliği sayesinde geç dönem kapitalizm, kendini hard rock "devrimine" uydurmuş ve bunun

16. 20 Aralık 1989 tarihinde, Operation Just Cause (Haklı Dava Operasyonunda), 23.000 ABD taburu, hava desteğiyle beraber, asi başkan Noriega'yı yakalamak için Panama'yı kuşattı, 230 kişi öldü. Noriega, Papal Nunciature'ye sığındı ama bina on gün boyunca rock müzik ve diğer psikolojik önlemlerle bombalanınca, Noriega teslim olduv e uyuşturucu suçlamaları karşısında mahkemeye çıkarılmak üzere ABD'ye götürüldü.

kurnaz uygulamalarını bulmuştur. Umarım rapçileri aynı oranda sömürmek daha zor olur.

Göçebe şiddet meselesi hakındaki kararsızlığımı şu hatıra betimliyor: İtalya'nın kuzeyinde faşizm karşıtı mücadelenin saygı duyulan üyelerinden biri olan büyükbabamın "çingeneler çocukları çalıyor" diye beni uyardığını hatırlıyorum. Yugoslav sınırının olsa olsa 100 km ötesinde olan kasabama gelen ilk çingenelere hayranlık ve korkuyla baktığımı hatırlıyorum: Çocukları mı çalıyorlardı sahiden? Beni de çalarlar mıydı? Öyleyse, nereye götürürlerdi beni? Evleri yolda olan insanların farkına varmam bende yepyeni bir ufuk açtı. Geriye dönüp baktığımda onlara karşı beslediğim korku, ailemin evinin önünde uzanan o aşina olduğumuz yolun ta Melbourne, Paris veya Utrect'e varabilen karşı konulmaz bir güzergâh olabileceğine dair ilk menfur şüphe tohumlarını içime ekmişti. Doğru diye bilmeye alıştığım sağlam temellerin anlık bir kasılma anında yıkılıp beni yarı yolda bırakabileceği şüphesi... O yola adım atmak ölümcül olabilirdi, ki öyle de oldu.

Kleist'ın ölümcül tutkularla sesteş oyunundaki Penthesilea tasvirinden nankör bir toprakta yabancı olan Medea trajedisine kadar, diğer şiddet türleri de kadın göçebelerin dikkatini çekmiştir: Düşman çevresel kuvvetlerle kıyasıya bir karşılaşma, fiziksel direnç ve dirayete yapılan vurgu, yerleşik dinin tapınağının olmadığı yerde ritüellere ve dramalara duyulan güven... Roma'da yaşanan Sicilya doğumlu İtalyan romancı Dacia Maraini, *Donna in Guerra* (1975) isimli kitabında, isyankar kadınların şiddetini umarsız bir berraklıkla tasvir eder. Erkek-yapımı dünyada uzatmalı, ıstıraplı bir kendine-yabancılaşma biçimi olarak yer tutan bu kadınlar, büyük şiddet patlamalarına muktedirdir.

Göçebe öznelerde titiz, acımasız bir katılık vardır; sömürgeleştirilmiş güneydoğu Asya'da büyüyen Fransız sanatçı Margu-

erite Duras imzalı, büyülü bir film olan *India Song*'daki dilenci kızın sesinin boğuk, insana musallat olan ritmini çağrıştırır. Bunu yine Katy Acker'ın *In Memoriam to Identity* (1990) eserinin şeytani ve amansız ritminde, göçebe dönüşümlere karşı beslediği içgüdüsel tutkuda, durumların ve insanların geri dönüşlülüğüne dair Deleuzecü sezgisinde, sonsuz sayıda "ötekini" kişileştirme, taklit etme ve sınır tanımama kabiliyetinde de görüyorum.

Kendi Tarzını Yaratan Direniş Olarak Siyaset

Siyasi olan, sürdürülebilir alternatifler ve toplumsal umut ufukları yaratmaya dönük olduğu için kültürel veya estetik olandan ayrı tutulamayan bir öznellik biçimidir. Kavramsal ve algısal yaratıcılık temel meseledir. Göçebe figürasyon, tarihsel açıdan postmodern değerlerin ve özne temsillerinin krizi hakkındaki tartışmalardan ortaya çıkmıştır ve mümkün geleceklere işaret eder.

Eleştirel düşünce hem yeni düşünme biçimlerine yönelik bir arayış hem de onların yaratılmasıdır. Sadece değişimi, dönüşümü ve canlı geçişleri düşünmemize yardımcı olabilen düşünce sistemleri veya kavramsal çerçevelerle ilgileniyorum. Geleneksel kuramsal yaklaşımın baskıcı iktidarından kurtulmuş, yaratıcı ve tepkisel olmayan bir proje peşindeyim. Feminist kuramı, yerleşik söz-merkezci düşünceden göçebe yaratıcı düşünceye doğru bir dönüşüm alanı olarak görüyorum.

Diğer bir deyişle eserim, postyapısalcı cinsiyet farklılığı açısından kimlik, öznellik ve epistemolojinin kesişimine odaklanmaktadır. Esas mesele kimlik, öznellik ve iktidarın birbirine bağlılığıdır. Kendilik karşılıklı etkileşim halindeki noktalar ağıysa, sorumuz şudur: Ne tür karşılıklı bağlantılar, yan yollar ve kaçış çizgileri, yeni bir normatifliğe saplanmadan, feminist

bilgiyi üretebilir? Böylesi bir bilinç genellikle karşıt gibi görünen unsurları bir araya getirir, yani sabitliğe değil olumsallığa dayalı bir kimlik hissine sahip olmayı mümün kılar. Göçebe bilinç tutarlılığı hareketlilikle birleştirir. Öznenin birliğini hümanist inanışlara atıfta bulunmadan ve ikili karşıtlıklar olmadan; bedeni ve zihniyse yeni bir yeğinlikle ve genellikle de geçişsiz geçişler dizisine bağlayarak düşünür. Postmodern feminist görev, görecilige veya siyasi çaresizliğe düşmeden kültürel çeşitliliğe nasıl saygı duyulacağını anlamaktır. Görecilik, mümkün ittifakların veya siyasi koalisyonların zeminini ortadan kaldıran bir tuzaktır. Özellikle feminist göçebelerin karşılaştığı güçlük bu çokkatmanlı, çokkültürlü perspektifi, kendi toplumsal cinsiyetlerine karşı duydukları sorumluluk ve mesuliyetle birleştirmektir.

Göçebe olmak ve geçiş halinde yaşamak, kişinin topluluk içerisinde işlev göstermesine mahal veren, zorunlu, sabit ve güvenilir temellerin yaratılamayacağı veya yaratmaya isteksiz olunacağı anlamına gelmez. Daha ziyade göçebe bilinç, hiçbir kimliği kalıcıymışçasına yaşamamayı gerektirir: Göçebe geçip gitmektedir sadece; hayatta kalmak için bu zorunlu olarak konumlanmış bağlantıları kurar ama asla tek bir ulusal, sabit kimliği sonuna kadar üstlenmez. Göçebenin pasaportu yoktur veya bir sürü pasaportu vardır. Farklı türlerde ve düzeylerde kimliği katetme fikri olarak feminist bilgi, kişinin uymak zorunda olduğu son derece gerçek ideolojik ve toplumsal kısıtlamalarla yüzleşmekten kaçınmak anlamına gelmez. Aksine göçebe bilinç, bu kısıtlamalarla başa çıkma biçimlerinden biridir. Bu noktada postmodernizmin vurguladığı kimliğin olumsallığı ve üst anlatıların gerilemesinin siyasi failliği ve beraberinde feminizmi de gerilettiğini iddia eden Nancy Fraser ve Linda Nicholson'a (1990) katılmıyorum.

Göçebe feminizm bir adım daha atmakta ve siyasi failliğin ontolojik temeller yanılsamasını ifşa etme kapasitesiyle ilişkili

olduğunu iddia etmektedir. Judith Butler'in öne sürdüğü gibi, "görev, temelller kuran kuramsal hamlenin neyi yetkilendirdiği ve tam olarak neyi dışladığını veya men ettiğini sorgulamaktır (1992:7)." Göçebe bakış açısı uyarınca siyaset, öznelliğin hem söylemsel hem de maddi kayıtları altında edimde bulunan bir müdahaledir; bu haliyle çoklu sonuçlar çıkarabilme kabiliyetiyle ilişkilidir. Siyasi olan tam da öznenin bu çatlak ve iktidar-temelli inşasının farkında olmak ve hegemonyacı oluşumlara karşı direniş imkânlarını aktif olarak sorgulamaktır.

Göçebe özne öyle her daim hareket veya kaçış halinde değildir; dinlenme veya *stasis* anlarına da ihtiyaç duyar. Deleuze azınlık ve göçebe-oluş sürecinde bu molaların ve istirahatlerin önemine değinir itinayla. Anımsama ve geçici istikrar süreleri, sürdürülebilir bir göçebe öznellik mefhumuna mahal veren sentezleri ve çağrışımları üretmek için gereklidir (Braidotti 2006). Catharine McKinnon'un *Are Women Human?* (1996) (*Kadınlar İnsan Mı?*) isimli eserinde son derece haksız bir biçimde kuramsal ve kişisel pratiğime atfettiği oportünizm türünde değil; tersine kalıcı bir iş ve mutlu bir ilişki sayesinde biraz olsun istikrar ve kısmi bir aidiyet hissine sahip olduğumda göçebelik üzerine gereğince düşünmeye başlayabildiğimi fark ettim. Bu ise göçebelik üzerine düşünme ediminin, hayatıma damgasını vuran varoluşsal bir alışkanlık olarak göçebeliğimin sonu olduğu anlamına gelmiyor; daha ziyade, bu mefhum onu kavrayabilecek kadar yerleşik olduğumda görünürlük, dolayısıyla ifade edilebilirlik kazandı. Bu bütün düşünce süreçleri için geçerlidir: Sentez geriye dönük olarak yapılır; onu temsil etmek, aslında daha önce bulunduğumuz, dolayısıyla artık bulunmadığımız yerlerin doğru haritasını çizebilmeyi gerektirir. Göçebe kartografilerin düzenli olarak yeniden çizilmesini zorunlu kılar bu haliyle yapısal olarak, sabitliğin, dolayısıyla açgözlü mülkiyetin karşısında yer alır. Göçebenin keskin bir alan hissi vardır

ama bunda mülkiyetçi bir yan bulunmaz. Yine dinlenebileceği, ev denilen, çoklu yerleri de vardır.

Haraway'in haklı olarak öne sürdüğü gibi, genel değer ifadelerinde bulunmak için bir yerde konumlanmış olmamız gerekir. Öyleyse göçebelik sınırların olmadığı akışkanlık değil, sınırların sabit olmadığına dair güçlü bir farkındalıktır. İzinsiz yerlere girme, sınırları aşmaya devam etme yönlü yeğin bir arzudur. Çağdaş öznellik figürasyonu olarak göçebe, o halde bir lar ağında işlev gören metafizik-sonrası, yeğin, çoklu bir oluşumdur. Doğrusal, teleolojik bir öznelliğe indirgenemez; daha ziyade, çoklu bağlar mevkisidir o. Bedenleşmiştir ve bu yüzden de kültüreldir; bir mamul olarak, teknolojik açıdan insanla insan-sonrasının bileşimidir; karmaşıktır, kişisel olmayan kipte ara-bağlantılar kurmaya yönelik, çoklu kabiliyetlerle donatılmıştır. Bir siborgdur ama bilinçdışı da vardır. Irigaray'ın "mukoz" veya "ilahi" dediği şeydir ama çokkültürlü bir perspektife sahiptir. Soyuttur ama işlevsel açıdan tamamen gerçektir. Onun tarihi görevlerinden biri, kapsayıcı (yani dışlayıcı olmayan) yeni bir aidiyet yaratmak için farkların tanınmasına izin veren bir öznelerarasılık hissinin temin edilmesidir. Feministlerin bu çoklu-farklılaşmış ve konumlanmış perspektifi görselleştirme yollarından birinin, kolektif bir çokdilli oluş türü olan çoklu-okuryazarlık imgesi olduğunu düşünüyorum. Feministlerin pek çok üslup ve disipliner bakış açısında, pek çok farklı aksan, jargon ve dilde akışkan olması; bu sayede bütün kadınlar arasında, ikinci cinsiyet oluşları gereği var olan küresel bir aynılık olarak kız kardeşlik hissini bir kenara kaldırıp, kadınların işlediği göstergebilimsel ve maddi koşulların karmaşıklığını tanıması gerekiyor.

Hem eleştirel hem yaratıcı *olan* siyaset ve siyaset kuramı göçebe öznelere uygun yeni bir kuramsal üslubun icadını gerektirmektedir. Disiplinler-ötesilik, bu noktada önemlidir. Söz

konusu disiplinlerin etrafında örgütlendiği dikey ayrımları dikkate almadan disiplinler arası sınırları aşmak demektir bu. Metodolojik açıdan bu üslup yapısalcılar, özellikle de Lévi-Strauss tarafından savunulan "*brikolaj*" tekniğine yakındır ve bir tür "hırsızlık" pratiği veya Cixous'nun belirttiği üzere, kasten bağlam dışı kullanılan ve ilk amaçlarından saptırılan kavramları ve mefhumları kapsamlı bir biçimde ödünç almaktır. Deleuze bu tekniğe fikirlerin "yersiz-yurtsuzlaşması" veya göçebe-oluşu der.

Bu üsluba özgü olan ve yukarıdakiyle bağlantılı bir diğer özellikse konuşan seslerin veya kiplerin birbirine karışmasıdır: Kuramsal olanı, kasten şiirsel veya lirik olanla karıştırıyorum. Sesimdeki bu geçişler yavan, resmi ve çirkin akademik dilin çekimine karşı direnme yolu benim için. Eğitim gördüğüm felsefi çevrelerde, üsluba önem vermemek, geleneksel olarak "ciddiyet" ve hatta "bilimsellik" göstergesi sayılır (Kofman 1982); sanki güzel yazmak, "yumuşak", yani felsefi-olmayan bir zihnin ifadesiymiş gibi. Bu tavır beni hem keyiflendiriyor hem de rahatsız ediyor. "Logos (söz, yasa)-yoğun" söylemler (felsefe) ve "pathos (tutku, duygu)-yoğun" (edebiyat) söylemler arasındaki, şiddetle karşı çıktığım kategorik işbölümüne dayandığından, bu yaklaşıma özgü işlevselcilik beni hayal kırıklığına uğratıyor (Braidotti 1991b). Bense kuramlarımı kurgulamayı, kurgularımı kuramsallaştırmayı ve felsefeyi bir kavramsal yaratıcılık olarak uygulamayı tercih ediyorum. Bu üslup kolektif feminizm projesine bağlıdır, bu yüzden öteki kadınların seslerinin tanınmasını ve kabul edilmesini savunur. Feminist edebi kuramcı Carolyn Heilbrun (Heilbrun 1990), erkek akademik kanonun, kadın edebi yeteneklerin hakkını verecek şekilde dönüştürülmesinin ne kadar zor olduğundan bahseder. Heilburn'a göre bunun nedeni sadece erkeklerin feministlerin entelektüel tanınma mücadelesine karşı direnmesi değil, aynı zamanda üni-

versitelerdeki kadınların çoğunun Erkeğe seslenmesi ve Erkeğin dilinde konuşmaya koşullanmış olmasıdır: Batılı hümanizmin fetiş haline gelmiş, sahte evrensel kipi...

Bu bağlamda önerilen bir diğer strateji de, Spivak'ın Derrida üzerinden bize anımsattığı alıntı aktarma ilkesidir (Spivak 1976: ix-xxxviii). Ötekilerin sesinin metnimde yankılanmasına izin vermek, bu yüzden "Ben"in merkezi-olmayışının bir düşünce projesinde gerçekleştirilmesidir, bunu kolektif bir projeye ve siyasi bir ana atfetmektir. Kurulu kurumların hasmane muhalefetine rağmen bu kadınların, zihinsel yaşantıya sundukları şeylere sahip çıkmak istiyorum. O halde benim üslubum, daha önce de öne sürdüğüm üzere, alan siyasetine (Rich 1984) ve kadınlar arasındaki farklılıklara dikkate almaya dayanmaktadır. Bu üslubun, ortak olarak paylaşılan söylemsel ve siyasi pratikler olarak, her şeyden önce bir tür karşı-bellek veya direniş mekânı olan feminist soybilimlerin inşası sürecinde önemli bir adım olduğunu düşünüyorum (Irigaray 1989; de Lauretis 1987: 393-403).

Bu proje, kısmen, "yüksek kuram"la "popüler kültür" arasındaki geleneksel ayrımın eleştirisidir. Bu ayrım bilgi üretimi sürecinde disiplinlerin muteber kaleler olarak görüldüğü ve "kültürel araştırmalar" gibi ikon-kırıcı, disiplinleri kesen alanların pek de gelişmediği Avrupa'da özellikle yürürlüktedir. Metinlerimin pek çoğunda alt ya da "popüler" kültüre değinmem, üst düzey eğitimin geleneklerine sağlıklı bir mesafe koymamdan kaynaklanmaktadır. Özlemini çektiğim şey popüler ve feminist düşünme biçimlerinin ana akım söyleme dahil edilmesi ve ona karışmasıdır; ama ilkinin ikincisine uyması pahasına gerçekleşmemelidir bu. Bu varyasyonlar geleneksel akademik metinlerin daha kışkırtıcı metinlerle bir arada yer aldığı bu derleme açısından son derece önemlidir. Bu varyasyonlar oyunu da geleneksel entelektüel okumaların ötesinde ve dışında okumalar kurmayı

amaçlamaktadır. Bu süreçte, muhtemel okurlarımı da göçebe oluşumlar şeklinde inşa etmeyi umuyorum.

Burada keşfettiğim yeni kadın öznellik figürasyonlarının, eleştirel okurların fallus-merkezci düşünce şemalarından çıkış noktaları bulabileceği farklı haritalar olarak ele alınabileceğini düşünüyorum. Kişinin kendi direniş tarzını oluşturması, göçebe okurların metinlere yaklaşma biçimidir. Bu okurlar yerleşik temsil biçimlerini dikkatlice inceleyerek onları içeriden tüketmeye çalışırlar. Bu tekniğe "yeninin ortaya çıkması için eskinin metabolik olarak tüketilmesi" ismini koydum. Bu anlamda, tekrarların yıkıcı potansiyeline dayalı siyasi ve entelektüel taklit stratejisi olarak savunduğum "-mış gibi pratiği" budur.

Metabolik tüketim, içinde yaşadığımız kültür tarafından kodlandıkları haliyle kadınlara dair birikmiş imgeler ve kavramlar stokuna içeriden saldırır. Etraflıca ele alınması gereken anlamlar ve temsiller mevkisi veya bunun tarihsel çöküntüsü olarak kadınların kendi öznelliklerinin çokkatmanlı yapısının yeniden sahiplenmesi gerekmektedir. Kadın feministlerin bu çokyüzlü karmaşıklıkları yeniden ziyaret etmesi ve bunların tüketilmesini siyasi feminizm projelerinin –geçici de olsa– amacı haline getirmeleri gerekir. Tıpkı Walter Benjamin'in "tarihin meleği" gibi, göçebe feminist düşünürlerin bir ayağı zaten bir sonraki yüzyıldadır; bir yandan da içinden doğmaya çalıştıkları geçmişi göz önünde bulundururlar.

Öyleyse, fallus-merkezcilikten çıkış noktalarına yönelik arayış sürmektedir ve feminist göçebe seyahat da zorunlu olarak devam etmektedir. Deneyimlerinin en aşina oldukları ve özellikle de en mahrem yanlarını ayırmadan, değişim hevesiyle yola düşen feministlerin çoğu Kathy Acker'in farkına vardığı şu yakıcı ve etkileyici durumu kabul etmek durumundadır: "Kimliğim var, cinsiyetim de var: Henüz yeni değilim" (Acker 1990: 49).

2*
BAĞLAMLAR ve NESİLLER

POSTYAPISALCI FELSEFELERİ üretenlerin yetiştirdiği ilk postyapısalcı neslin bir üyesi olarak, feminist kuramı 70'lerin sonunda Paris'te, Deleuze, Lyotard, Foucault ve Irigaray tarafından yetiştirilen bir filozof olarak ele aldığımı inkar etmeye teşebbüs dahi edemem. Bu yüzden, genellikle "*la generation des rendez-vous manqués*" (kaçırılmış karşılaşmalar/şanslar nesli) olarak tanımlanan, 1968 döneminin tarihi olaylarının mirasını zamanında değerlendiren bir nesle mensubum. Sonuç olarak "1968"in benim neslim açısından kurucu bir siyasi mit, yani zamanın siyasi ontolojisini tanımlayan ve cinsellikten akrabalığa, dinden söylemsel pratiklere dek pek çok sahada toplumsal etkileşimi düzenleyen bir olay olduğunu düşünüyorum. Fransız feminist kuramın ve postyapısalcılığın oluşumunda, ki bunu toptan postmodernizm diye sunmak istemem, 68 ruhunun yeri elzemdir.

1968'in mirasını, postyapısalcılık ve Fransız felsefesinin kronolojisini keşfetmek amacıyla neslime dair makul bir kartografi sunmak için kuramsal olanla kişisel olanı harmanlamaya karar verdim. Nesillerin hızla eksildiğini göz önünde bulunduruyor, belli bir feminizm ve eleştirel kuram geleneğinin üyesi olarak

net bir konum alıyorum. Genç nesillere hesap verme sorumluluğuna sahip bir tanık olmaksa her türlü kişisel direnişten daha kuvvetli. Öyleyse her şeye rağmen size hikâyemi anlatayım.

Fransa'da II. Dünya Savaşı Sonrası Eleştirel Kuram

1948-84 arasında, Paris *yegane* entelektüel başkentti; dönemin entelektüel gençliğinin büyük bir kısmını mıknatıs gibi kendine çekiyordu. Bunun nedenini savaş sonrası Avrupa tarihinde ve bunun sosyo-kültürel etkilerinde aramak gerek.

Bu noktada II. Dünya Savaşı'nda yaşanan olayların milyonlarca Avrupalı Yahudi'nin soykırıma uğramasına ve Avrupa açısından ahlaki ve siyasi bir intihara neden olduğunu anımsamak gerekiyor. Nazizmden kaçan Avrupalı Yahudi entelektüellerin büyük göçü olarak da bilinen bu zorunlu göçten asıl faydalanan taraf ABD oldu. ABD bu sayede radikal düşünürlerden oluşan saygın bir insan sermayesiyle savaştan çıktı; bu düşünürlerden Adorno ve Brecht gibi bazıları Avrupa'ya geri dönse de Arendt, Marcuse, Einstein, Hirschmann gibi isimler orada kaldı. Öte yandan, Kıta Avrupası'nın savaştan felsefi bir çöl halinde çıktığını söylemek de tefrit sayılmaz. Sadece yükselen isimlerden Sartre ve Beauvoir, ki bunlar savaş sonrası Avrupa'nın felsefi soylularıdır, buna istisna teşkil eder. Kural olarak, daha önce sürgüne gönderilen ve birçoğu Marksist, Yahudi veya komünist olan muhaliflerin dönüşü, faşizm tarafından şiddetle ve zorla budanan Avrupa eleştirel düşünce geleneğinin sürekliliğini sağlamıştır.

Fransa'da 1960'lar, eleştirel kuramların, kendisini vahşice yok eden bir kıtaya geri dönüşüne şahit oldu. Bu kuramların kamusal tartışmalara yeniden dahil olması postyapısalcı nesil için mühim bir meseleydi ve bu neslin her türlü totalitarizme karşı eleştirisini ateşledi. Bunlar hem Stalinist-Marksist hem de

faşist Nazi totalitarizmleriydi. Felsefede, kendi üzerine düşünebilen ve eleştirel kıta geleneğini yeşerten ülke Fransa oldu. Savaş sonrasında, Frankfurt okulu, Güney Avrupa (özelikle İtalya) ve Yugoslav Marksizm okulunun yanı sıra, Kıta Avrupası felsefesinin ve eleştirel kuramın yeşermesini sağlayan ülkenin Fransa olmasında, ülkenin II. Dünya Savaşı sonundaki ahlaki konumunun da oldukça büyük bir etkisi vardır. Varoluşçu bir etik ve sorumluluğun öncüleri olan Simone de Beauvoir ve Sartre gibi isimler diğerlerinin önüne geçti ve bu durum 60'ların ve 70'lerin yeni feminist felsefelerinin bazılarına da kapı araladı. 1989'dan itibaren bu duruma ilişkin pek çok akademik araştırma yapıldı; tamamını burada layıkıyla ele alamayacağım ama bu tarihsel "rastlantı" veya olayların seyri, Fransız felsefesine içkin bir isyankar ton yarattı. Fransızın "radikalle" eşanlamlı olarak temsil edilmesi, önceki yüzyılın son on yılına dek devam etti.

Tıpkı eleştirel kuramın mimarı olan Frankfurt Okulu gibi, 60'ların sonunda Fransız Althusserci ve Lacancılar, Marksizm ve psikanaliz üzerinden kıta Avrupası felsefesinin maddeci köklerine "dönüşünü" müjdeliyordu. Bu elbette basitçe Marx'a ve Freud'a dönmek değil, nesillerin değişimine denk gelen karmaşık bir olguydu.

1968 neslinin öznelliği vurgulaması, Avrupa tarihinin yakın zamanlı olayları esnasında yaşanan ahlaki ve siyasi iflasın hesabını verme yolundaki keskin ve etik bir aciliyet haline geldi. Bunlardan ilki II. Dünya Savaşı ve faşizmin devasa gölgesiydi. Eylemciler tarafından atılan "Hepimiz Almanya Yahudisiyiz" gibi sloganlar, 68 neslinin Fransa'nın sözde Nazizm karşıtı olarak oynadığı role dair süregiden şüphesini yansıtıyordu. Daha genel olarak, felsefeciler de dahil, önceki nesillerin II. Dünya Savaşı'nda yaşanan olaylara iştirakine dair büründüğü sessizliği sarsıyordu. Bu kendine dönük şüphe, Deleuze gibi filozof-

ların düşünceyle dünyada yaşanan gerçek olaylar arasındaki bağları ifşa ederek Avrupa felsefesinin Nazizminden-kurtulma sürecini tamamladığını iddia eden daha sarih görüşlerinde de yansımasını buldu.

Ancak 1968, Paris dışındaki pek çok yerde de ayaklanmanın ve isyankar bir direnişin yılıydı: Örneğin Prag'da umut ve direniş baharı "Kızıl" Sovyet ordusunun şiddetli müdahalesiyle ezildi. Soğuk Savaş'ın tam ortasında ayaklanmalar ve baskı tırmanışa geçti. Bu direnişler Kaliforniya çiçek gücünün[17] Avrupa'daki muadiliydi; içsel bölünmelerin ve bitmek bilmeyen aşağılayıcı farklılıkların üretiminin üzerini örten Avrupa'nın süregelen yapısal imtiyaz efsanesi. Ancak aynı zamanda anlatılmayı bekleyen ve başlamak için ölüp biten yepyeni bir hikâyenin de başlangıcıydı. Zamanın eleştirel düşünürleri Soğuk Savaş'ın iki süper gücü arasında orta yolu bulmaya çalışıyordu (Clément 1991; Roudinesco 1997) ki bu durum genellikle kıtaya mahsus bir Amerika-karşıtlığını da beraberinde getirdi.

Avrupa siyasi ve toplumsal tarihinin, 68 Mayıs'ında yaşanan olayları ve akabinde görülen radikal felsefeleri derinden etkileyen ikinci bir vasfı da sömürgecilikti. Fransız sömürgeci tarihini çevreleyen kibirli ve etno-merkezci mistifikasyonlar bir önceki eleştirel düşünür nesline mensup Fanon, Genet, Sartre ve Beavoir tarafından eleştirilmişti. 68 Mayıs'ı neslinin, Cezayir'in bağımsızlık savaşında siyaseten kemale erdiği ve ilk siyasi şiddete sömürgecilik karşıtı yürüyüşlerde ve hareketlerde maruz kaldığı şüphe götürmez (Hamon ve Rotman 1988). Derrida'nın ve Cixous'nun bir Cezayir Yahudisi olmak hakkındaki yorumlarında (Cixous 1997: 70), Deleuze'ün Avrupa'nın minör-oluşu mefhumunda ve Foucault'nun İran devrimine coşkulu ilgisinde

17. Sembolleri çiçek olan ABD'deki savaş karşıtı gençlik kültürü, çiçek çocuklar kastediliyor. –yhn

görüldüğü üzere (Afary ve Anderson 2005) postyapısalcıların eserlerinde sömürgecilik sorununun süreklilik teşkil ettiği inkar edilemez.

Avrupa tarihinin dünya tarihinde kendini ortaya koyan mühim vasıflarından üçüncüsü bizzat Marksizmdir. Bunu değerlendirmek için faşizm-karşıtı direniş ve III. Reich karşısında elde edilen zaferin ahlaki otoritesine bürünmüş haldeki Marksizmin, II. Dünya Savaşı'nda yaşanan olaylardan yeniden doğduğunu anımsamak gerekir. Bu basit, ama genellikle gözden kaçan gerçek, Batı Avrupalı komünist partilere muazzam bir konum ve siyasi güç katmıştır. Ancak Soğuk Savaş bağlamında, 1956 Macar isyanında ve daha sonrasında Prag'da Sovyet türü totaliterlik öne çıktıkça Marksist rüyaya gölge düştü. Bunun sonucunda 1968 neslinin radikalizmi Marksist ve psikanalitik dogmayı cisimleştiren kurumların otoriter sonuçlarına ve siyasi muhafazakarlığına dönük bir eleştiri olarak ifade buldu. Komünizmi Nazizmle bir tutan günümüz revizyonist düşünürlerinin aksine postyapısalcılar, bu tarihsel olayların özgüllüğüne saygı gösterirler. Marx'ı ve Freud'u toptan reddetmek yerine düşüncelerindeki radikal yanları yeniden ele alıp geliştirme yoluna giderler. 1968 yılında siyaseten yaşı kemale eren nesil, Althusser'le beraber, faşizm-karşıtlığının ahlaki bekçileri gibi davranan Sovyetler Birliği'nde ve (Batı) Avrupalı komünist partilerde idame ettirilen ortodoks Marksizmin radikal bir eleştirisini yapmıştır. Freud'un mirasını inanılmaz bir ortodoks katılıkla sürdüren Uluslararası Psikanaliz Derneği'nin otoritesine de Lacan'la beraber meydan okunmuştur. 1960'ların sonlarında Fransa'da gelişen yeni felsefi radikalizm biçimleri, komünist ve psikanalitik düşünce ve pratiğin dogmatik yapısının yüksek sesli bir eleştirisidir. Postyapısalcı nesil, kurumsallık-karşıtı eleştirel duruşlarını geri kazanmak amacıyla doğrudan doğruya Marksist ve psikanalist metinlerin yıkıcı potansiyeline başvurmuştur.

Onlara göre sorunun asıl kaynağı bu kuramlarda imlenen özne kuramıydı: Eleştirel Avrupa kuramının öznesi, bilinçdışı veya tarihsel materyalizm kisvesi altında insan tarihinin motoru olarak bütüncül, hegemonyacı ve asil yerini muhafaza ediyordu. Foucault, Irigaray ve Deleuze gibi düşünürlerin eleştirisini tetikleyen de muhafaza edilen bu hümanizmdi. Böylece hümanist varsayımların reddi bütüncül-olmayan bir özne görüşünü vurgulamaya dönüştü. Özne sırasıyla, her biri şiddet vaat eden ödipal kıskançlığın hükmettiği libidonun diktatörlüğünden ve aklı devrimle evlendiren tarihsel *telos*'un çizgiselliğinden özgürleştirildi. Felsefi hümanizm karşısında bu yaratıcı ve eleştirel duruşun uzun vadeli söylemsel ve siyasi etkileri olacaktı.

"Acı Çekme, Örgütlen!" Çalışma Grubu

1979 ila 1981'de görülen bu özgül bağlamda Avustralya, ABD, Britanya, Kanada ve pek çok Avrupa ülkesinden, özellikle de o zamanlar terör saldırılarıyla boğuşan İtalya'dan[18] lisansüstü eğitim için gelen yabancı öğrenciler Paris'te buluştu. Hepsinin adını burada zikretmeye yerimiz yok ama feministler arasında Mia Campioni, Claire Duchen, Anna Gibbs, Nancy Huston, Alice Jardine, Meaghon Morris, Jane Weinstock, Teresa Brennan, Jane Gallop, ben ve daha birçok isim vardı. Biraz daha eski nesil de oradaydı: Danielle Haase-Dubosc, Domna Stanton, Kate Stimpson, Naomi Schor ve Nancy Miller, şehri düzenli olarak ziyaret ederdi. Laurie Anderson'un Latin mahallelerinin kuytu köşelerinde sokak sanatçılığından çıkıp ilgi odağı olduğu zamanlardı. Jane Winstock bize, etkileyici, genç bir fotoğrafçı olan Barbara Kruger'i takdim ederken Marie Schneider kız arkadaşıyla feminist film festivallerinde takılırdı.

18. Bir mülakat ve inceleme için bkz. *Semiotext(e)* dergisinin özel sayısı.

Paris, neslime mensup çoğu insan gibi bizi de kendisine mıknatısla çekmişti. Biz oradaydık ve zamanın muazzam akıllarıyla, tarihe postyapısalcılar olarak geçecek olan isimlerle çalışacaktık. Paris'in bu muazzam akıllarının hiçbir zaman öğrencileriyle ilgilenmeye veya onlara danışmanlık yapmaya zamanı olmadığından, tezlerimizde yürüttüğümüz araştırmalara yardımcı olsun diye kendi seminerimizi düzenledik. Sayıca fazla olmanın güçlü olmak anlamına geldiğine inandığımız için zamanında etrafımızda olup biten coşkulu değişimleri anlamlandırmada da birbirimize destek oluyorduk.

Bu özel lisansüstü seminerin muazzam geçişler ve bu geçişleri bile geride bırakan bir çalkantı anında gerçekleştiğini söylemek yetersiz kalır. Ancak bunun tamamen farkında olmamız, kolektif olarak hepimizin yararınaydı. Aslında, 1981'de Mitterrand'ın başkan olarak seçilmesinin hemen öncesindeki yıllar mühim bir dönüm noktasıydı. Soğuk Savaş sonrası dünyayı şekillendiren şeyin temellerini bu yıllar atmıştı. Üç kilit olayı düşünmek yeterli: İlki, 1979 yılında Ayetullah Humeyni'nin sürgünde olduğu Paris'teki üssünden İran İslam Devrimi'nin son evresini yürütmesi. İran Devrimi tarihsel bir öncüle dönüşmüş ve siyasi teoloji üzerine bir tartışma açmıştı ve bu tartışma günümüzde hâlâ önemini korumaktadır. İkincisi 1980 yazında, Polonya'da Gdansk Tersanesinde, Lech Walesa önderliğinde Solidarnosc isimli bir sendikanın nihayetinde Sovyetler Birliği'nin çöküşüne yol açacak bir krizi tetiklemesiydi. Üçüncüsüyse Mitterand ve Kohl'un itici gücüyle Avrupa Birliği'nin 1980'ler boyunca büyümesiydi. Söz konusu büyüme 1989'da Almanya'nın yeniden bütünleşmesiyle sonuçlandı. Bu olaylar solun gündemini ve yapısını da yeniden şekillendiriyordu. Marksizmin ölümüne; Avrupa'da eleştirel kuramın geleceğinin, eğer bir geleceği olacaksa, ne olacağına dair yeni bir kaygı dalgasına neden oldular. Yabancı düşmanlığı, hoşgörüsüzlük, yani

"farklılığın" ve farklılık işaretini üzerinde taşıyanların olumsuz açıdan ve renk-temelli anlaşılması gibi mevzular etrafında siyasi sağın yeniden güç kazandığına ve yeniden bütünleştiğine tanıklık ediliyordu.

Entelektüel yarış son derece canlıydı: Temelde Nietzsche'den ilham alan postyapısalcılar, siyasi yelpazenin aşırı sol kısmında saf tuttular. Tarihsel materyalizm dogmasıyla çelişen soybilimsel yaklaşımlar inşa ederek yapısökümler gerçekleştirdiler. Bilinçdışı örneğini, suçluluk içinde kıvranan kaybın öznesinin kara kutusu veya karanlık tanrısı olarak değil, keyfi içsel itaatsizlik ve neşeli dışsal isyan edimlerinin tetikleyicisi olarak gördüler. *Abécedaire*'de (1994) Deleuze 1960'ların ve 1970'lerin Avrupa solunu kendisine özgü bir duyarlık, yaratıcı bir hayalgücü ve doğası gereği statükonun bekçileriyle, hakikat yargıçları ve idarecileriyle ve netlik fetişistleriyle[19] çatışan bir değişim arzusu açısından anar. Deleuze hem şiddet doğuran menfur devrimci saflık yanılsamasına hem de Marksizmin entelektüellere kitlelerin temsilciliği rolünü biçen evrenselci ve ütopyacı yanına mesafe koyar. Üstsöylemlerin eleştirisi siyasi ütopyaların reddiyle başlar. Daha iyi temellendirilmiş ve çileci bir tonda konuşan Deleuze ve Guattari, dönüşüm veya oluş arzusunu kendi gündemlerinin merkezine yerleştirir. Siyaset tam da öznellik yapılarında değişimler yapmayı gerektirir; "azınlık-oluş" süreçlerini oluşturma ve idame ettirmeye dairdir. Bu özel duyarlık, güçlü bir tarihsel bellekle direniş bilincini ve arzusunu bir araya getirir. Neşeli dönüşüm edimleri üretmek amacıyla, ister sağ olsun ister sol, hâkim ideolojilerin tepeden bakan, dogmatik tonunu reddeder. Bu pratiğin kendiliğinden ve daha ziyade anarşist vasıfları, tabiri caizse bir tür çilecilikle, yani mikroaktivizm anlarına odaklanma ve bunları inşa

19. Bu formülasyon için Gayatri Spivak'a teşekkür ediyorum.

etme kararlılığıyla kapsayıcı genellemelerin savuşturulmasını bir araya getirir. Çevreyle, toplumla ve ötekiyle, kendi kültürel normlarımızla ve değerlerimizle, bedenlerimizle ve kendimizle kolektif ilişkilenme kiplerini değiştirmeye dönük mütevazı, yine de deneysel bir yaklaşımdır bu; radikal içkinlik mefhumuna dayalı siyasetin son derece pragmatik bir tezahürüdür.

Postyapısalcı kuramcıların felsefi öznellik eleştirisinin iki temel argümanı vardır. İlki öznenin bedenleşmiş ve bedene gömülü doğasını vurgular ve bu durum, canlı deneyime sınırsız bir güven beslenmesine neden olur. Bu da gündelik yaşam siyasetine ve şimdiye yeniden ilgi beslemeye dönüşür. İkinci mühim argümansa, *aynılık* ve *farklılık* arasındaki dinamik etkileşimdir. Farklılık nötr bir kategori değil, öznelliğin salahiyetlerinden dışlanmayı işaret eden bir terimdir: "-den farklı olmak" "-den daha az" kıymetli olmak anlamına gelir. Farklılığın aşağılamayla denk tutulması, Özne'yi bilince, rasyonelliğe ve kendini düzenlemeye dönük etik davranışa tekabül eden, böylece farklılığı bunlarla örtüşecek şekilde tanımlayan geleneğe dayanmaktadır. Dolayısıyla *ötekilik*, Özne'nin yansıtıcı muadili olarak olumsuz terimlerle tanımlanır. Başka bir durumda öne sürdüğüm gibi, bunun sonucunda canlı varlıkların bir kesiminin tamamı marjinal ve gözden çıkarılabilir bedenler haline getirilir: Bunlar cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal addedilmiş ötekilerdir (Braidotti 2006).

Aşağılama olarak farklılık, *aynı*nın iddialı gücünün asli unsurudur. 68'den beri bu kavram eleştirel kuram için araç haline gelmiştir; 68 neslinin yeniliklerinden biridir bu ve ötekilik, marjinallik ve dışlamaya dayalı süreçlere ve toplumsal pratiklere dönük kuramsal ilgiyi ve bu pratikleri yeniden dert edinmeyi beraberinde getirir. Olumsuzluk anlamda farklılığa dikkat çekmek hem Avrupa sömürgeciliği ve faşizm gibi dünya çapındaki tarihsel olaylarda hem de bizzat felsefe tarihine iç-

kin söylemsel olaylarda kendini gösterir. Avrupa'da farklılığın tarihi öldürücü dışlamalar ve ölümcül sonuçları olan salahiyetsizleştirmeler üzerinden yazıldığı için, 1968'den beri eleştirel entelektüeller ve aktivistler kendilerini bunların etkilerinden sorumlu tutmuştur.

Yaşandığı haliyle gerçek deneyimi kuramsal değerlendirmelerden ayrı tutmayı reddetme ve bunları yan yana okuma kararlılığı, 68 çağının büyüsü bozulmuş maddeciliğinin ve radikal içkin siyasetinin merkezinde yer alır. Artık ortodoks Marksist olmayan bu materyalizm, bedenleşme ve yaşanan deneyime odaklanır; duygulanımları, cinselliği, pasifizmi, insan haklarını ve sürdürülebilir gelecekleri ciddiye alan bir siyaset ortaya koyar. Bu siyasetin en net ifadesi, 68 Mayıs'ının neşeli ayaklanmasından ziyade, o zamanlar harekete geçirilen feminizm, eşcinsel hakları ve barış hareketi, Uluslararası Af Örgütü ve Sınır Tanımayan Doktorlar gibi yeni aktivist hareketlerin düşünsel biyo-politik *ethos*'udur.

Deleuze ve Foucault hem Marksizmin özgürleştirici potansiyelini hem de *goşist* veya sol görüşlü siyasi varsayımların sınırlamalarının yanı sıra siyasi düzenin ataletini de açıktan eleştirmiştir (Foucault ve Deleuze 1972). Ancak evrensel insan hakları iddialarının hümanist varsayımlarına veya Kantçı evrensele ve insan aklının kendini düzelten geçerliğine karşı da aynı derecede şüphelidirler. Bunun yerine en etkili ve görünmez oldukları yerde, yani kişinin kendi entelektüel ve toplumsal pratiğinin özgül alanlarındaki iktidar ilişkilerini ifşa etme ihtiyacını ön plana çıkarırlar. Bedenleşmiş ve bedene gömülü kendiliğinin mikro-anlarından ve kendiliği meydana getiren karmaşık toplumsal ilişkiler ağından başlanması gerekir. Küresel düşünülüp yerel bir edimde bulunulması gerekir.

Dolayısıyla postyapısalcı kuramın merkezinde ataletin, baskıcı hoşgörünün ve özellikle üniversitelerin yanı sıra med-

ya ve yasal kurumlar gibi resmen bilgi üretiminden sorumlu kurumlardaki kökleri derinlere varan muhafazakarlığın eleştirisi yer almaktadır. Foucault klasik felsefenin diğer söylemleri gözetleyen ve örgütleyen usta bir disiplin olma savına özellikle karşı çıkmaktadır. Arkeolojik ve soybilimsel eserlerinde Foucault (1977b) bu soyut ve evrenselci felsefe anlayışının karşısına alet çantası olarak felsefe fikrini koyar. Felsefenin amacı bizzat felsefi aklın alıştırması içerisinde, iktidar ilişkilerinin son derece pragmatik ve bir sınırlandırılmış üretmektir. Filozof analitik hizmetler sunan birinden başkası değildir; bir bilgi teknisyenidir. Aynı şekilde, Deleuze de (1953, 1962) görüşlerimizin çoğunda mevcut olan hümanist "düşünce imgesinin", söz konusu görüşlerin istikrarsızlaştırılması amacıyla, "göçebe" bir kip dahilinde sürekli olarak sorgulanması şeklinde betimlediği felsefeyi "sorunsal" kipinde yeniden tanımlar. Felsefenin üstsöylemsel eğilimine karşı çıkan Deleuze, felsefeyi radikal bir içkinlik biçimi olarak yeniden tanımlar. Fransız postyapısalcıların sunduğu eleştirel kipte düşünmek, kuramsal süreci idame ettiren duygulanımları, özellikle de siyasi tutkuları konumlandırmak demektir. Hem Foucault hem Deleuze, hâkim özne görüşü ve insan ideali olarak rasyonelliğin gerilediğini kabul etmekle birlikte klasik öznelliğin krizinin felaket değil, düşüncenin bastırılamaz yaşamsallığının bir ifadesi olduğunu vurgulayarak bilişsel ve ahlaki göreciliğe düşmeyi de reddeder. Sürekli şikayet halinde olan nostaljinin de çıkmazların da yüceltilmesini reddeden Deleuze, bunun yerine, düşünceyi öznellik için zeminler icat eden bir etkinlik olarak radikal bir biçimde yeniden tanımlar. Felsefe yeni düşünce biçimleri ve bunları edimselleştirmek amacıyla kolektif deneyler yaratmaktır.

Toplumsal imgelem meselesi bu neslin siyasi projesinin kalbinde yatar. Bu toplumsal imgelemin nasıl incelenebileceği ve radikal bir iktidar eleştirisine doğru nasıl değiştirilebileceği,

"Hayal gücü iktidara!" diye slogan atan ve John Lennon'ın *Imagine* şarkısını marş haline getiren 68 neslinin felsefelerinin ve pratiğinin asli dertlerinden biri haline geldi. Felsefenin *krizi*, insanın ölümü, eşitlik temelli veya kadının kurtuluşuna dayalı feminizmin *gerilemesi* gibi Fransız düşüncesinin anahtar kelimelerinin tamamı, postyapısalcı nesil için içsel ve sarih bir biçimde Avrupa-merkezciliğe ve eleştirel felsefede Avrupanın konumuna yönelik eleştirilerle bağlantılıydı. İnsanın ölümünü ilan eden felsefi nesil, eşzamanlı olarak ırkçılık karşıtı, sömürgecilik karşıtı, komünizm-sonrası ve insan-sonrasıydı. Bunlar yerine, çeşitliliği Avrupa öznelliğinin yapısal bir bileşeni olarak konumlandıracak şekilde, "içerideki ötekilere" açılma ihtiyacını vurguladılar.

"Cesaretimiz Vardı Ama İhtiyatlı Değildik"

20. yüzyılın ikinci yarısındaki feminizmin en önemli vasıflarına dair kapsamlı bir kuramsal anlatı geliştirmeye teşebbüs dahi etmeyeceğim.[20] Böylesi bir projenin ölçeği pek çok tarihçi açısından son derece göz korkutucu olurdu. Son on yılda dünya çapında feminist düşünür ve aktivist grupları radikal feminizmin bazı özelliklerini kanonlaştırmayı başardı (Crow 2002) ve feminist felsefenin standart referans metinlerini belirledi (Jaggar ve Young 1998). Ben sadece (o zamanlar Batı) Avrupa'daki ikinci dalga feminizmin karmaşık galaksisindeki bir unsuru vurgulayacağım: O neslin kadınlarının kendilerini hâkim ataerkil aile modelinden, aynı zamanda savaş sonrası kadının kurtarılmasına ilişkin klasik fikirden ve zamanın Avrupa radikal solunun önerdiği eril özgürleşme modellerinden büyük ölçüde

20. "Cesaretimiz vardı ama ihtiyatsızdık." Bu isabetli ifade için Moira Gatens'a teşekkür ediyorum.

uzaklaştırması. İş başındaki toplumsallaşma şablonlarının tamamından radikal bir kopuş (özdeşleşmeme) deneyimi haline geldi bu durum, öyle ki siyasi-oluşun ne kadar da tekil olduğu kolektif olarak keşfedildi. Hem kopuş deneyimi hem de öznelliği karmaşık bir tekillik olarak ortaya koymak, feminist radikal içkinlik siyasetinin özünü oluşturur.

Dönüştürücü siyaset, bilen özne nezdinde radikal bir yeniden konumlanma gerektirir ki bu ne basit, ne aşikar ne de ıstırapsızdır. Hele hele bir bilinç yükseltme süreci hiç değildir. Feminist kuram son otuz yıldır alan siyaseti üzerinden ve ilk slogan "Kişisel olan politiktir"den yola çıkarak günümüzün çoklu konumlanmış perspektiflerine dek keşfedegeldi (Rich 1984). Postyapısalcı feminizmde bu durum, kendimizi aşina olunandan, yani riayetçi değerlerden ve kimliklerden koparmak (onlarla özdeşleşmemek) olarak da ele alınır (de Lauretis 1990a:115-150; Braidotti 1994b). Kimlikler büyük ölçüde hayal ürünü hikâyelerdir ve kendilerini oluşturan dağınık, parçalanmış ve genellikle tutarsız içsel ve dışsal çatlaklar karşısında, her ne kadar rahatlatıcı olsa da, yanıltıcı bir birlik hissini yansıtırlar. Bir dizi alternatif, fallik-olmayan, ırkçılık karşıtı ve ulusalcılık-sonrası özne konumu geliştirme projesi, kurulu hegemonyacı kimlik oluşumlarından kopma (bunlarla özdeşleşmeme) sürecine bağlıdır. Balibar (2001), özdeşleşmemenin demokratik siyasetin anahtarı olduğunu iddia eder, öyle ki, kendiliğin bütüncül-olmayan yapısının tanınmasını ve ötekine açılmayı ima etmektedir. Bu alan kayması radikal siyaseti ayakta tutan öğrenme sürecinin anahtar unsurlarındandır.

Günümüzde radikal feminizmin, sadece aile, devlet ve toplumdaki ataerkil otorite gibi geleneksel iktidar biçimlerine ve imgelerine karşı bir isyandan ibaret olmadığını unutuyoruz. Kadın aktivistler, maşizmlerinden son derece emin oldukları devrimci önder ve şeflerin gizemine de saldırıyordu. Bu açıdan

1968 hareketi hem bir toplumsal laboratuvar hem de toplumsal kontrol mekânizmalarını yeniden üreten bir mikrokozmostu. Bu ise önemli önderlik konumlarındaki erkek hâkimiyetini de içeriyordu. Radikal feministler devrimci önderin ve bunun sağladığı geleneksel erillik biçimlerinin gizemini ilk ifşa edenlerdi (Millett 1976). Yerleşik sola karşı yürütülen bu mücadele, o zamanlar üretilen bütün kuramsal metinlerde ve belgelerde mevcuttur ve o zamanlar Batı Avrupa olan bölge boyunca pek çok siyasi kültürde feminist pratiğin bir vasfı olmayı sürdürür. Son derece karmaşık ve ıstıraplı bir kavgaydı bu: Feminist siyasi ayrılıkçılık pratiği bu özgül bağlam üzerinden okunmalıdır; sözde radikal solun, yerleşik erilliği sorgulama ve yerinden etmede başarısız olduğunu ifade etmektedir. Özdeşleşmeme, çok sevilen düşünce ve temsil alışkanlıklarının kaybıdır; öyle ki korku, güvensizlik hissi ve nostalji de üretebilir. Değişim, ıstıraplı bir süreçtir ama muhafazakarların savunduğu gibi sırf ıstıraplı diye değişime direnmek de olmaz. Dönüştürücü siyaset arayışında mevcut güçlükleri ve ıstırabı vurgulamamın amacı, daha ziyade, söz konusu projenin hassasiyetinin altını çizmek ve içerdiği zorluklara dair farkındalığı artırmaktır. Bu, kişinin kimliğinin en derin yapılarına ve içsel iskelelerine dokunan özdeşleşmeme süreçleri için özellikle geçerlidir. Dahası, bilinçdışı anların oynadığı rolü düşündüğümüzde imgesel özdeşleşmelerimizi değiştirmek, kıyafet değiştirmek gibi iradi bir operasyon değildir. Psikanaliz bize, imgesel yeniden konumlanmaların karmaşık olduğunu ve bunlar üzerine çalışma işinin, eski deriyi atmak kadar zaman gerektirdiğini öğretmektedir. Ayrıca yine psikanalizin belirttiği gibi bu nitel değişimler, öznellik düzeyinde daha kolay gerçekleşir. Bunların kamusal söyleme ve paylaşılan deneyimlere tercümesi, sorunlu ve risklidir. Moira Gatens ve Genevieve Lloyd gibi (1999) Spinozacı-Deleuzecü feminist siyasi düşünürler, bu tarz dönüşümlerin "kolektif tahayyülle-

rin", yani hedeflenen dönüşümlerin gerçekleşmesine dönük ortak bir arzu sonucunda oluştuğunu iddia eder.

Hâkim özne oluşumlarından kopmanın (onlarla özdeşleşmemenin) üretken ve yaratıcı olaylar olabileceğine ve bunların demokratik siyasete nasıl destek olduğuna dair birkaç somut örnek vereyim. Feminist kuramın azınlık-oluş ve toplumsal cinsiyeti dönüştürme sürecine girebilmesi için hâkim kurumlardan, hâkim erkeklik ve kadınlık temsillerinden ayrılması gerektiğini daha önce de belirtmiştim. Bu şekilde feminizm, alternatif bedenleşme ve cinsiyetlenmiş kendiliklerimizi deneyimleme yolları arayışında eleştiriyi ve yaratıcılığı birleştirir.

Irk söylemi de önemli bir sahadır. Irk üzerinden yapılan ayrımcılığın ve beyazların sahip olduğu ayrıcalığın süregittiğinin farkında olmak özneyi neyin inşa ettiğine dair kabul gören fikirlerimizde ciddi yarılmalara yol açtı. Bu bir yandan da siyahlığın eleştirel bir biçimde yeniden değerlendirilmesine (Gilroy 2000; Collins 1991) ve beyazlığın radikal bir biçimde yeniden konumlandırılmasına (Ware 1992; Griffin ve Braidotti 2002) neden oldu. Her türden diaspora öznesi aynı sezgiyi ifade ediyor. Çok-alanlılık, bu olumsuz kayıp hissinin olumlayıcı tercümesidir. Gllissant'ın izinde, (1990) göçebe-oluş, kaybın acısının aktif çoklu aidiyetler ve karmaşık ittifaklar üretimine doğru olumlu bir dönüşüm sürecine işaret eder. Her olay kendi içinde aşılma ve geçilme potansiyelini taşır; onun olumsuz yükü aktarılabilir. Son olarak, yeni bir Avrupalı olarak daha "mütevazı" bir perspektif edinmek amacı güden Edgar Morin'in, Marksist kozmopolitanlıktan feragat edişine değinmek istiyorum (1987). Bu sürecin hem olumlu hem de olumsuz etkileri vardır: Marksizmin yerine getirilmeyen vaatleri karşısında duyulan hayal kırıklığı, Sovyetler Birliği ve ABD arasında sıkışan savaş sonrası Avrupa'sının huzursuz, mücadeleci ve marjinal konumuyla bir arada gider. Bu, Morin'in kendi tarihinin dolayım ve dönüşüm

sahası olarak Avrupa'yı, post-ulusalcı bir konumdan yeniden tanımlamasına neden olan yepyeni bir özen ve mesuliyet hissine neden olur (Balibar 2002).

Dahası feminist düşünce, kadınların gündelik baskı karşısındaki ortak deneyimini vurguladığından, duygulanımsallığın siyasi olarak yeniden değerlendirilmesine neden olur. 1968'den ilham alan feminizm, kendilerini artık "ikinci cinsiyet" olarak görmeyen kadınlar nezdinde farklılıkların olumluluğuna yönelik tutkulu bir inanç dahilinde tanımlanabilir. O halde bir feminist, bir kadın-olmasına ilişkin diğer toplumsal pratiklerin ve temsillerin güçlendirilmesi için arzu duyan biri olarak tanımlanabilir. Erkekler de bu stratejiye dahil edilebilir, hâkim erillik biçimlerini eleştirdikleri sürece.

O halde feminizm sadece iradi bir tercih değil, aynı zamanda arzu, yani bilinçdışı güdü ve yönelim terimleriyle de tanımlanabilir. Bu ise siyasi bir duygulanımın incelemesinin ve bizzat arzu mefhumunun eleştirel olarak yeniden tanımlanmasının önemini vurgular. 68 mirasının en önemli vasıflarından biri feminizmin kişinin tamlık ve tatmin isteğinin olumlanması olarak arzuya karşı beslediği inançtır. Feministler, geniş bir toplumsal yelpazedeki kadınlar nezdinde özgürlük, adalet, kendini gerçekleştirme ve refah arzusunu özgürleştirmek istiyordu. Amaç fallus-merkezciliğin olumsuz olarak kodladığı kadınlığın olumlu bir temsilini oluşturmak ve bütün çeşitliliğiyle kadınların oluş kabiliyetinin hakkını vermekti. Feminizm bize mümkün olanın ölçütünü sundu. Bu proje, ölümcül bir ciddiyet taşıyan ve ölüme tabi olan kültürümüze neşeli bir ihtimal hissi aşılamayı; bireyci olmayan kolektif bir mutluluk arayışının haysiyetini ona geri kazandırmayı; ve genellikle de karşılıksız bir gelecek umudunu içermektedir.

Atlantik-Ötesi Kopukluk

Çalışma grubu bu tarihsel kavşağın ortasında oluşturuldu, ancak görünenden çok daha fazlası olup bitiyordu. Kapitalist dünyamızın siyasi ekonomisi, sanayiden enformasyon toplumuna doğru süratli bir evrim içindeydi. Bu değişen bağlamda neslimiz, öncelikle yeni ve vaatkâr fikirlerin ithalat ve ihracatı işiyle karşı karşıya kaldı ve bu işin prototip düzeyde gerçekleştirildiğine şahit oldu; bu ise "kuramları" gelecek yirmi yılın başat üretim kipine "taşımak" demekti. Belli açılardan kültürel küreselleşmenin doğuşuna tanıklık ettik. Feminist akademi ve basım piyasasının metalaşması da bu çerçevede baş gösterdi ki bu, 1980'lerin gözde kültürüne dönüşecek ve 1990'larda kurumsallaşacaktı. Bu kültürel ithalat-ihracat işinin merkezi dünyanın emperyal merkezi ABD'ydi, hâlâ da öyledir. Atlantik-ötesi bağlantı ağına işaret etmeden Fransız feminist kuram üzerine tarihsel ve hatta kuramsal anlamda konuşmanın mümkün olmadığını biliyorduk ve hâlâ da biliyoruz. Olayların seyri hızla değişti; zira Fransız kültürü alışıktır bu tarz değişimlere ve Fransız akademi kurumu, dünyanın geri kalanının kucak açtığı radikal düşünürleri reddetti. Paris'in sol yakasını yeni-ulusalcı cumhuriyetin "onur" dalgası aldı; Foucault, Derrida, Deleuze, Cixous ve kısmen Irigaray'a ilham olan göçebe ve ulus-ötesi kozmopolitan fikirler reddedildi. Kristeva katı bir muhafazakar dönüş gerçekleştirdi; Irigaray, Lacan'ın siyasi sol kutbuna taşındı; Cixous da gezegen ölçeğinde yeni bir kozmopolise yönelik özlemlerini, kadınlığın ne olduğuna dair sistematik keşiflerle bir araya getiren güçlü eserler verdi. Önde gelen postyapısalcı düşünürler, Deleuze dışında, ABD'de düzenli kadrolar elde ettiler; postyapısalcılık böylece diaspora kipine girdi. Postyapısalcı tartışmanın özü Fransa'da değil daha ziyade İngilizce-konuşulan dünyada gerçekleşiyordu; Fransa'ysa, Fransa yapımı toplumsal, siyasi ve kültürel kuramların Ame-

rika'da benimsenmesine karşı bitmek bilmez bir şüphe besliyordu.

Bu diasporaya diğer bir örnek de ABD'deki Fransız dili bölümlerinin önayak olup ateşlediği Derridacı yapısökümünün çarpıcı ticari başarısıydı (ör. Yale Fransızca Araştırmaları). Artık bildiğimiz üzere, sırasıyla Belçikalı, Cezayirli ve Bulgaristan doğumlu olan Irigaray/Cixous/Kristeva'dan oluşan Fransız feminizminin kutsal üçlüsü etrafında dönen abartılı bir ilgiydi bu. Çalışma grubumuzda, dönemin en önemli Fransız filozofu olan Deleuze'ün anlamsızca geç tanınmasına da şaşırıp kalmıştık. Fikirlerinin piyasa ekonomisini reddedişi, Atlantik-ötesi sahanın neden dışında bırakıldığını da açıklar belki. Yine eninde sonunda Foucault'nun dediği gibi, "gün gelecek, yüzyılımız Deleuzecü olacak" ifadesinin haklılığını da açıklar belki bu durum. Üçüncü binyılın şafağında, postyapısalcılık gerilemesine rağmen, Deleuze araştırmaları gerçekten de patlama yapmış durumda.

Çalışma grubunun bir araya geldiği günlerde, yeni yeni gelişmekte olan küreselleşme akımını ve kuramların Atlantik-ötesi seyahatini ifşa etmek için odaklandığımız vaka Isabelle de Courtivron ve Elaine Marks'ın *New French Feminisms* (1980) adıyla kaleme aldığı gündem belirleyen antolojinin basılmasıydı. Kitabın kolektif bir eleştirisini yazmaya karar verdik; bu eleştiride böylesi bir kültürel ve kuramsal pazarlamanın neden olduğu geçiştirmeleri ve gizemlileştirmeleri vurgulamaya; yapım aşamasında olan yüzeysel pazarlamayı ve epistemik şiddet alıştırması olduğunu düşündüğümüz şeyi protesto etmeye çalıştık.

Nihayetinde, yazdığımız kitap eleştirisi ABD'deki dergilerin çoğu tarafından reddedildi ve en sonunda Avustralya'da basılabildi: Kısa sürede moda, sonrasında da ekol halini alacak olan bu eğilime karşı durmaya hiç kimsenin cesareti yoktu: "Fransız Feminizmi" belli ki dünyaya aitti. Fransa'da ikamet eden

(yabancı) feministler olarak kendimiz hakkında düşünüyor; müstesna ve karmaşık bir durumda olduğumuzu biliyorduk. Bizim argümanımız, orijinal ana metinlere beslenen safiyane bir sadakate dayalı değildi. Bana kalırsa çoğumuz, fikirlerin entelektüel ihracatından, Amerika bağlamına ve akademi piyasasına "uygulanmasından" önce sorgulanması gerektiğini düşünüyorduk. Derdimiz açıklıktı, saflık değil. Yirmi yıl sonra bu yorumları yeniden okumak tuhaf bir deneyim; eşzamanlı olarak hem zamanında yaptığımız siyasi yargıların geçerliliğini onaylıyor hem de gençliğe mahsus, Atlantik-ötesi güzergâhta fikirlerin ithalat ve ihracatına direnme çabamızın çaresizliğini gösteriyor. Günümüzde her şeyden önce, uluslararası diyaloğun, özellikle de Kuzey Amerika'da, toplumsal ve kültürel kuramlara ilişkin nasıl bir şekle büründüğünü göz önünde bulundurmadan Avrupa'da eleştirel kuram, postyapısalcılık veya Fransız feminizmi üzerine tartışma yürütmek mümkün değil. Bu tartışma, "Atlantik-ötesi kopuş" ve fikir alışverişini olarak tescil edildi. Bu ifade Fransız postyapısalcılığının Amerikalılarca ABD'ye ihracı zirvedeyken Domna Stanton tarafından ortaya atıldı (1980) ve sonrasında yerini Edward Said'in "seyahat halindeki kuramlar" (1978) fikri aldı.

Bana kalırsa şu anda bile Atlantik-ötesi sohbet ihtiyacını yaratan iki ana neden var. İlki, görünüşe göre, genel Amerikan akademik tartışmalarında, *Avrupalıyı*, *yüksek kuramla*, özellikle de *yapısöküm* ve *postyapısalcılıkla* denk tutan söylemsel bir inşanın mevcut olması. Muhafazakar bir siyasi iklim, "yüksek kuramın" tamamını, özellikle de Avrupa'dan ihraç edilenleri, radikal, göreceli, yüzeysel ve her halükârda yabancı yaftasıyla hedef alıyor (Sprinker 1992; Neilson 1995). Örneğin, Jeffrey Williams (1995), "kültür savaşlarının" en önemli vasıflarından birinin yapısökümünün ve postyapısalcılığın reddi olduğunu belirtiyor. Butler ve Scott'un belirttiği gibi (1992), "postmoder-

nizme" direnç bilişsel hâkimiyeti kaybetme korkusunun daha genel bir sahası halini almış durumda. İkincisi, sağ siyasetler bu özgül inşaya, aşırı-kuramsal ve aşırı komüniter diyerek şiddetle saldırmakta. Ancak Amerikan feminizmi saflarından gelen aşırı soyut, "Avrupa-merkezci" ve "erişilmez" diyen saldırılara da maruz kalıyor bu kuramlar. "Avrupa düşüncesi" veya "Avrupalı feminist kuram" denilen şeyin son derece Amerika-temelli bir yeniden inşası olduğunu düşündüğüm bu durum, Avrupa'daki mevki ve alanlarından sorumlu eleştirel kuramcılar için oldukça sorunlu.

Postyapısalcı yaklaşım, açık uçlu veya bütüncül-olmayan ve arzu tarafından harekete geçirilen psikanalitik özne mefhumuna dayanmaktadır. Deleuze ve Guattari, özellikle, bilinçdışını kara kutu, karanlık tanrı ya da *eksikliğin* suçluluk dolu öznesi olarak ele almak yerine programlanmamış yönelimlerin ve karşılıklı etkileşimlerin sebepsiz biçimlerinin alıcısı veya harekete geçireni olarak görür. Bu, duyusallığı, duygulanımsallığı, empatiyi ve arzuyu, çağdaş bütüncül-olmayan özne siyasetine dair tartışmanın merkezine yerleştirir. Bu filozoflar nesli için hem kısıtlayıcı (*potestas*) hem de üretken (*potentia*) bir kuvvet olan iktidara odaklanmak da aynı derece merkezi bir tutumdur. Bunun anlamı iktidar oluşumlarının hem anıt hem de belge olmasıdır, öyle ki toplumsal kurumlarda ve temsil sistemlerindeki anlatılarda ve özdeşleşme kiplerinde ifadelerini bulurlar. Bunlar ne tutarlıdır ne de rasyonel; eğreti doğaları, hegemonyacı iktidarları için elzemdir. Bilinçdışı süreçlerin farkında olmak toplumsal metni oluşturan anlatılardaki tutarlılık yoksunluğunun ve istikrarsızlığın tanınmasına dönüştürülür. Siyasi ve ahlaki edimin rafa kaldırılması anlamına hiç mi hiç gelmeyen bu siyasi duyarlılık, postyapısalcılar açısından söz konusu tarihsel durumun paradokslarına uygun siyasi direniş alanları geliştirmenin başlangıç noktasıdır.

Son derece titiz ve iyi belgelenmiş vaka incelemesinde Cornel West, Atlantik-ötesinde seyahat halindeki kuramların jeopolitiğini, toplumsal kuramın gündemine yerleştirir ve bunu ırk kuramıyla ilişkilendirir. Bu sayede söz konusu mevzuları büyük oranda yeni bağlamlara taşır (1994: 125): "Postmodernizm (...) Avrupa'nın merkezsizleştirilmesi karşısında, artık siyasi, ekonomik, askeri ve kültürel boyutlarıyla 1492'de başlayan Avrupa hegemonyası ve hâkimiyetine dayanmayan bir dünyada yaşıyor oluşumuza dair geliştirilen bir yanıtlar kümesidir." Bu yaklaşım uyarınca Cornel West, postmodernizm ve Avrupa-merkezcilik tartışmasını tarihselleştirme ve bağlamına oturtma ihtiyacından bahseder. Spivak gibi West de postyapısalcı kuramların siyasi ve kuramsal açıdan anlamlı olduğunu iddia eder. Bunun ilk nedeni entelektüellerin işlevinin ve "solcular için taşıdığı seçenek ve alternatiflerin daraldığı bir dünyada" siyasi açıdan nasıl inandırıcı olunacağı sorusunu ortaya atmalarıdır (87). İkinci olarak kapitalizmin mevcut koşullar altında yeniden yapılanmasını verimli bir biçimde betimlerler: Otomasyon, bilgisayarlaşma, işçi sınıfının yeteneksizleşmesi ve yeni küresel ekonomide giderek artan profesyonel idari entelektüel sınıfın ortaya çıkışı.

Bu noktada, yine, Atlantik-ötesi kopuş bağlamında ortaya çıkan bilişsel ahenksizliğe de değinmek gerekir. Avrupalı postyapısalcı filozofların aslında, ABD'de gerçekleştirdikleri kültürel pratik şöyle dursun, Avrupa'nın toplumsal ve siyasi kuramındaki yüksek konumlarından hiç de hoşnut olmamaları üzücü olsa da mühimdir. Her ne kadar ana akım medya öyle gösterse de postyapısalcı nesil, sadece beyaz, Avrupa-merkezci, hegemonyacı, eril ve hâkim düşünürlerden ibaret değildir. Bana kalırsa, daha ziyade, hem Avrupa sosyalizminin sol kanat *doxa*'sına hem de sağ kanatta yükselen yabancı düşmanı pan-Avrupacılık dalgasına karşı mücadele eden çok çeşitli ve marjinal

düşünürlerden oluşur. Bir kez daha postyapısalcı neslin siyasi etkisini değerlendirirken, farklı alanlara, kültürel farklılıklara, dolayısıyla mevcut karmaşalara saygı gösterme çağrısında bulunuyorum. Fransız cinsiyet farklılığı feminizmine yöneltilen suçlamaların (Felski 1997), Atlantik-ötesi büyük bölünme karşısında, genel olarak postyapısalcılara yöneltilen eleştirilere epey benzediğini düşünüyorum. Bu eleştiriler üç önemli noktaya dayanır: özcülük (cinsiyet farklılığının sözde tarihdışı ve belirlenimci olduğu, böylece toplumsal değişime alan tanımadığı iddia edilir), evrenselcilik (aşırı genel iddialarda bulunduğu ve kültürel çeşitliliği yok saydığı iddia edilir) ve heteroseksizm (queer arzunun yaratıcı yıkıcı kuvvetini azımsadığı iddia edilir). Bir süreliğine durup Fransız kuramlarına yönelik muhalefetin doğası üzerine kafa yormanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Ayrıca söz konusu kuramların ABD'deki felsefi alımlanışı son derece düşmanca bir tarihsel bağlamda gerçekleşmiştir. 1980'ler Avrupa'da Berlin duvarının yıkılmasına şahitlik eden katı bir sosyal demokrasi dönemiyken, ABD'de Reagan'ın ve yıldız savaşlarının zamanıydı: Eleştirel düşünceye hiç de uygun olmayan şiddetli bir gerileme dönemiydi bu. Kıtadaki feminizm yazıyla, erotizmle deneyler yapma ve toplumsal politikada ve mevzuatta fark yaratmak için yollar ve araçlar keşfetme yolunda giderken, aynı dönemde ABD'de "cinsiyet savaşları" yaşanıyordu. Hester Eisenstein (1983), Carol Vance (1984) ve Ann Snitow gibi akademisyenlerin belgelediği (Snitow, Stansell ve Thompson 1983); Pat Califa (1988) ve diğerlerinin de etkili bir biçimde ifade ettiği üzere, ABD'de cinsellik hakkındaki söylem oldukça olumsuz bir dönemece girmişti. Pornografi ve fahişelik tartışmalarının tekeline giren cinsellik, ister Andrea Dworkin gibi eylemcilerce olumsuz olarak alımlansın ister lezbiyen sado-mazoşistler ve diğer cinsellik radikallerince tartışmalı bir

biçimde takdir görsün, şiddet ve hükmetme gibi meselelerle özdeşleştiriliyordu. NOW (Ulusal Kadınlar Örgütü) gibi ana akım "liberal feminist" örgütler, bu meseleyi giderek hasıraltı edip sosyopolitik ve ekonomik gündeme odaklandı.

Bu durum bedenleri, hazları, erotizmi ve insan bedenini bilmenin özgül yollarına dair bütün mevzuları askıda bıraktı. Jane Gallop (1997), cinsiyet savaşları çağının en çarpıcı kartografilerinden birinde bazı pornografi karşıtı eylemcileri, pornografinin yasaklanması ve fahişeliğin suç addedilmesi için sağ kanat *ahlakçı çoğunluk*la ittifak yapmaya sevk eden seksofobik beden yaklaşımın boyutlarını ifşa eder. Gallop aynı zamanda, bu saldırganlık dalgasının kadınların hareketini de içeriden etkilediğini anlatır. Gallop'un duruşunu kısmen paylaşıyorum; 1990'lara gelindiğinde ABD'de cinsel taciz, asıl feminist mesele olarak pornografinin yerini almıştı. Her ikisi de cinselliği suçlulaştıran, dogmatik ve ilkel olduğunu düşündüğüm türden bir feminist pratik üretti.

Gallop'a katılıyor ve bunun kadınların arzularını baskılamanın başka bir yolu haline geldiğine inanıyorum. Gallop'un değindiği diğer bir önemli nokta da, her ne kadar bundan tamamen katılmadığım sonuçlar çıkarsa da, feminist bilgi arayışının kadının kendiliğinin tamamını, yani bedeni ve zihni, harekete geçirmesidir. Feminist bilinç, ataerki tarafından birbirinden koparılmış olanı yeniden birleştirebilir: Bilgi ve haz/haz olarak bilgi, bir ve aynı şeydir. "Edimselleştirilmemiş olsa bile arzunun insanı çok güçlü hissettirdiğini öğrendim. Arzuyu öğrendiğim, arzunun beni enerjiyle ve dürtüyle doldurduğu yere feminizm diyorum" (Gallop 1997). Feminist bilgi pratiklerini ve içerdikleri cinsel deneyleri, cinsel taciz davalarında hedef haline getirmenin nasıl da korkunç bir şey olduğunu vurgulamak istiyorum. Ne de olsa böyle kanuni işlemler, güç istismarını önlemek için geliştirilmiştir; cinselliği ve hazzı sona erdirmek için

değil. Bir Avrupalı, Gallop'un biseksüel profesörlerini cinsel taciz suçundan dava eden lezbiyen öğrencilere dair yazdıklarını okusa başka bir gezegene inmiş gibi hisseder kendini. İşin aslı, 1990'larda ABD'de cinsellik, her ne kadar mahkemelerde bolca boy gösterse de, siyasi arenadaki zeminini yitirmişti sanki. Mike Tyson'dan O. J. Simpson'a, Lewinsky vakasıyla patlayan Beyaz Saray skandalına kadar cinselliğe ilişkin açılan davalarda artışa bir bakın.

Bunu feminist kuramın diline tercüme etmeye kalkacak olsam, ABD feminizminde "bedenin" ne eleştirel ne de kamusal söylemde cinsellikle olumlu bir biçimde bağdaştırılamayacağını söylerdim. Psikanaliz ve postyapısalcılığın eleştirel söylemlerinde temel bir paradigma olan cinselliğe Amerikan siyasi söyleminde yer yoktu: Cinsellik boğulmuştu. O halde "Fransız feminizmi"nin nasıl bir şansı olabilirdi? Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği kindar bir biçimde toplumsal cinsiyet kutbuna doğru seyrederken; bunu, liberal bireysel "haklar" ve toplumsal inşacı "değişim" kisvesi altında bedensizleştirdi. Bu eğilimi tersine çevirmeye çalışmak, bunu gerçekleştirmek ve cinselliği feminist gündeme yeniden taşımaksa gey, lezbiyen ve queer eylemcilere kaldı. Örneğin Teresa de Lauretis, kurucu nitelikte bir lezbiyen kimlik kuramı oluşturmak üzere psikanalitik arzu mevzularına döner (1994). Judith Butler cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikilisindeki ayrıcalığı ilkine çevirir ve Foucault'yla Wittig'i birleştirmeyi başarır. Artık gözlemciler, Amerikan postyapısalcılığından, kendine mahsus özellikleri ve kavramsal çabaları olan başlı başına bir hareket olarak bahsetmeye başladı. Önde gelen Fransız postyapısalcıların çoğunun ABD'de düzenli kadrolara sahip olması, Avrupa'da ölmekte olan, özellikle de Fransa'da entelektüel sahneden silinen postyapısalcılığın bu ikinci yaşamının lehine oldu. Üçüncü bin yılın başındaki "Fransız" kuramının dünyaya aidiyeti evrenselci değil, daha ziyade diasporik kiptedir. Post-

yapısalcılığın Fransızlığı, Atlantik-ötesi geçişte kavramsal bir mutasyona uğrayarak gerçekten de tercümede kayboldu.

Öte yandan, Avrupa'da mukim entelektüeller için postyapısalcılık, çoğunlukla Marksizmden ve birtakım post-Marksist siyasi üstanlatı damgalarından ibaret modernist ütopyaların gerilemesine cevap olmaya devam ediyor. Bu ise çoğunlukla kadın, gey ve etnik azınlıklardan oluşan "yeni" toplumsal hareketlerin meydan okuması karşısında radikal bir materyalizm ve praksis ihtiyacını yeniden ifade etme, bütün bunları dekolonizasyon çerçevesinde ve postkolonyal disiplinin yükselişi üzerinden okuma çabasıydı. Cornel West söz konusu kuramların, Atlantik'i geçip ABD'de benimsenmesiyle birlikte, siyasi tınılarından bir şeyler kaybettiğini iddia etmektedir. Kuramların apolitik bir biçimde alımlanmasını sorgulamamız gerektiğini iddia ederken, "Neden belli kuramların bu şekilde bize ulaştığını, hangilerinin evde kaldığını veya evde kalanlardan hangi versiyonların oluştuğunu" incelememiz gerektiğini söyler (West 1994:123). Bunun faydalı ve yerinde olduğunu düşünüyorum. Aslında 1980'ler ve 90'lar boyunca hem ana akım hem de feminist felsefede seyahat halindeki her tür kuramın otantik yorumu ve/veya versiyonuna dair karşılıklı şikayetlerde ve suçlamalarda bulunan çokça yazı kaleme alındı. "Fransız feminizmi" şüphesiz başı çeken polemik hedeftir ama özcülük, postyapısalcılık, görecilik ve yapısöküm de bundan geri kalmıyor.

Bu elbette postyapısalcılığın siyasi sonuçlarına ilişkin sorunun karmaşık olduğunu inkar etmek demek değildir. 1990'lar boyunca Fransa'da bu topraklara ait kuramların belli ölçülerde depolitize olmadığı anlamına da gelmiyor. Huyssen'in belirttiği gibi (1991), postyapısalcılıktaki estetikçi eğilim, belli açılardan, hem Amerika'daki alımlamayı hem de söz konusu felsefelerin hepten apolitikleşmesini kolaylaştırmış olabilir. Bana kalırsa bu durum feminizmde bir yanda postyapısalcılık-

tan etkilenen kültürel çalışmalar yaklaşımıyla öte yanda "post" olan her şeye son derece düşmanca bakan toplumsal ve siyasi kuram yaklaşımı arasında yeni bir kutuplaşmaya yol açtı (Fraser 1998). Bu gerçekten de sorunlu bir işbölümüdür. 1980'lerin başında, çalışma grubumuzda belirttiğimiz üzere, polemiği bir tarafa bırakıp akademik çevrelerde belli kuramların ihracına ve metalaşmasına dair ciddi bir tartışmaya girmemizin önemli olduğunu düşünüyorum. Bu da asgari bir başlangıç noktası olarak, tartışmanın terimleri ve içerdiği kavramlar hakkındaki genellemelerden ve yekpare tanımlardan kaçınmayı gerektiriyor. Bu yüzden entelektüelleri, hiçbir şeyi, hatta kendi analitik araçlarını bile sorgusuzca kabul etmemeye, kendi konumlarına ve alanlarına dair eleştirel bir farkındalık içerisinde olmaya davet ediyorum. Üzerine çalıştığımız kavramların nasıl da tarihe gömülü ve ampirik olarak bedenleşmiş olduğunu görmemiz gerekiyor. Ele aldığımız meselenin ve öznenin bütüncül-olmayan, çokkatmanlı yapısının farkında olmak, muazzam bir epistemik avantajdır. Birbirimizin dilini akıcı bir biçimde ve disiplinler arasındaki mevcut ayrımları aşacak şekilde konuşabilmek, yani göçebe-özneler olmak için farklı entelektüeller arasında çapraz ittifaklar kurmak ve bizzat entelektüelin kendisinde disiplinler-ötesi geçişler gerçekleştirmek en iyi taktik olacaktır.

Sonuç: Seni Erteleyebilirler Ama Silemezler!

Fransız kuramının karmaşık ve genellikle çelişkili mirasına rağmen kökenlerime sadık kalıyorum ve hâlâ Fransız postyapısalcı mirası savunmak istiyorum. Bunun nedeni, kısmen, eleştirel kuram ve özellikle de feminizm üzerine tarihsel ve kuramsal açıdan karmaşık ve zengin mirasıdır. Olumsuz ve daha ziyade polemik yanıyla bu durum, şimdiye kadar geride bıraktığımız, farklılık karşısında eşitlik, özcülük ve evrenselcilik gibi bir dizi

tartışmayı içeriyor. Olumlu yanıysa hâlâ feminist proje açısından elzem ve güçlendirici bir dizi kavram içermesidir. Postyapısalcı yaklaşım, açık uçlu veya bütüncül-olmayan, arzu tarafından harekete geçirilen psikanalitik bir özne mefhumu üzerine inşa edilmiştir. Bu da duyumsallığı, duygulanımsallığı, empatiyi ve arzuyu, çağdaş bütüncül-olmayan özneler siyaseti tartışmasının ana değerleri olarak konumlandırır. Yine bu filozoflar nesli için hem kısıtlayıcı (*potestas*) hem de üretken (*potentia*) bir kuvvet olarak iktidara odaklanmak da merkezi bir unsurdur. Bu ise iktidar oluşumlarının toplumsal kurumlarda ve temsil sistemlerinde anlatı ve özdeşleşme kiplerinde ifade edildiği haliyle hem anıt hem de belge olduğu anlamına gelmektedir. Bunlar ne tutarlı ne de rasyoneldir ve eğreti doğaları, verimliliklerini azaltmak şöyle dursun, sahip oldukları hegemonyacı iktidar açısından elzemdir. Bilinçdışı süreçlerin farkında olmak, toplumsal metni oluşturan anlatıların istikrarsızlığı ve tutarlılık yoksunluğunun tanınmasına dönüştürülür. Hiç de siyasi ve ahlaki edimin askıya alınmasına neden olmayan bu siyasi duyarlılık, postyapısalcılar için, bu tarihsel duruma uygun siyasi direniş alanları geliştirmek için başlangıç noktası haline gelir.

Fransız mirasından iktidar eleştirisini farklı şekillerde geliştirdiği ve mükemmelleştirdiği için hepten vazgeçemem. Söylem ve iktidar arasındaki bağ bu eleştirel kuramsal enerjinin büyük bir parçasıdır. 1990'ların ortasına gelindiğinde feminist kuram yoğun sınıflandırma, kanonlaşma ve üstanlatı safhasına girmişti. Feminist düşüncenin farklı sahalarından derlenen antolojilerin, terimler dizinin, eleştirel sözlüklerin çoğu İngilizcede üretildi. Alison Jaggar ve Iris Young, bu alanda çalışan bütün akademisyenlerin rüyası olan ve beni de büyük bir mutluluğa kavuşturan *Companion to Feminist Philosophy* (1998) eserini vücuda getirdi. Bu tür bir gelişme aklıma Françoise Picq'e atfedilen bir şakayı getiriyor. Buna göre, medeniyet tarihi üç önemli

evreye ayrılabilir: *le matriarcat, le patriarcat ve le sécretariat* (anaerkillik, ataerkillik ve bürokrasi). Sonuncusu, aksi takdirde başıbozuk ve hareketli olacak bir çağın oldukça yoğun bir biçimde bürokratik örgütlenmesine denk geliyor. Üçüncü binyılın başında feminizm belli açılardan bu bürokrasi kipinde işlev görüyor; öncesinden daha az anarşist ama kendi sembolik sermayesini üretme ve iletme konusunda çok daha verimli.

Elbette benim asi neslimin hâkim iktidar oluşumlarından kopuşunun uzun vadeli etkilerini azımsamamak lazım. Rohan'ın da (1988) söylediği gibi, 68 Mayıs'ı neslinin bazı üyeleri bir daha asla "içeri" düşmedi. Göçebe veya azınlık-oluş tonunun esas notası bu işte: Kişinin edindiği veya miras aldığı değerlerden ve inançlardan, dışa-dönük, çoklu-ilişkisel bir öznellik pratiği üretmek üzere tahliye olması anlamında radikal alışkanlık yıkımı. Bu oluş sürecinin faydalı veya olumlu vasıfları olumsuz vasıflarını dengeliyor. Faydalar epistemolojik ama bunun da ötesine geçiyor: Gerçek yaşam koşullarımıza daha uygun, böylece eleştirel düşüncenin berraklığını geliştiren, bu şekilde daha münasip ve sürdürülebilir ilişkilere zemin hazırlayan bir kartografi içeriyorlar.

Sürdürülebilirlik mekânda ve zamanda sebat etme arzusudur. Spinozacı-Deleuzecü siyasi terimlerle bu sürdürülebilir sebat fikri, mümkün geleceklerin inşasına da bağlıdır; çünkü gelecek, şimdinin olumlayıcı vasfının virtüel olarak açımlanmasıdır. Böylece radikal özdeşleşmeme siyasetiyle alternatif özne konumları oluşturma ve geleceğe dönük toplumsal umudun inşası arasında bir denklem çizilir. Bu denklem olumsuz tutkuların olumlu ve güçlendirici ilişki kiplerine, buradan da tarihselliğimizin koşullarına dönüştürülmesi stratejisine dayanır. Bunun etkisini tam olarak takdir etmek için 68 Mayıs'ının neşeli ruhunun ifşa ettiği ve daha sonrasında ileri kapitalizmin şizoid yapısına dair bir kavramsal düşünce haline gelecek şekil-

de olgunlaşan (Deluze ve Guattari 1972) ileri kapitalizmin sapkın zamansallığına dönmemiz gerekir. Kapitalizmin aksiyomu sürdürülebilir gelecekleri yok ettiği sürece buna karşı gösterilecek direniş, toplumsal sebat ufukları, yani umut ve sürdürülebilirlik inşa etmeye dönük kolektif girişimdir. Şimdiye karşı siyasi bir direniş pratiğidir bu; geçmişi, değişim umudu ve bunu gerçekleştirme enerjisi üretmek için harekete geçirir. Bu sayede, olumsuz kuvvetleri işler ve bunları güçlendirici mümkün geleceklerle iştigal etme ödevine dahil eder. Güçlü, harekete geçirici kuvvetleri güdüleyen öngörü sahibi bir erdemdir umut: Karşı-bellekler, hayal gücü, düş çalışması, din, arzu ve sanat. Umut aktif arzuların üzerine yansıtılacağı mekânlar açarak geleceği inşa eder; olumsuzluğu işleme kuvveti verir ve gündelik rutinlerin ataletinden kendimizi özgürleştirmemizi sağlar. Aktif oluş güzergâhlarını yontan nitel bir sıçrayıştır o; bu yüzden de kaygılara ve belirsizliklere üretken bir biçimde cevap verebilir ve geçişleri, sürdürülebilir geleceklere akdedebilir. Üçüncü binyıl, hayal gücünü iktidara taşımak için 1960'ların itkisi hakkında kendi görüşünü pekâlâ geliştirebilir.

3*
CİNSİYET FARKLILIĞI KURAMI

FRANSIZ POSTYAPISALCI FEMİNİST KURAMCILARI arasında açık ara en felsefi olanı Luce Irigaray'dır. İngilizcede en kalıcı eserler de yine onunkiler. Eserlerinde üç farklı evre olduğunu düşünüyorum: İlk evre, başyapıtları olduğunu düşündüğüm, *Speculum of the Other Woman* ve *This Sex Which Is Not One* eserlerinden oluşuyor ve imtiyazlı ötekiliğin sosyo-sembolik alanı olarak kadınlığın içerdiği dönüşüm potansiyeline odaklanıyor. Bu kadınlık, karmaşık ve çokkatmanlı bir alan; değişmez ve verili bir öz değil. Bu kavrama ve Irigaray'ın eserinin bu evresine tek-olmama ilkesi olarak cinsiyet farklılığı adını veriyorum. *The Ethics of Sexual Difference*'ın hemen ardından başlayan ikinci evreyse, farklılık kültürüne saygı temeline dayanan, radikal bir heteroseksüel aşk biçiminin tetiklediği üretken yenilenme potansiyeline odaklanır. Cinsiyetlendirilmiş ikinin metafiziğine ve eşit heteroseksüel aşkın sadece cinsiyetler arası ilişkiyi değil, aynı zamanda toplumsal sahayı, kamusal alanı, hukuk kuramını ve pratiğini, siyasi yaşamı da yapılandırma ve dönüştürmeye kadir bir kuvvet olarak önemine yoğunlaşır. Üçüncü ve son evreyse cinsiyet farklılığını diğer farklılıklara, özellikle de çokkültürlülüğe ve buna bağlı etnisite ve din mevzularına

açma çabasıdır; özellikle Doğu dinlerine dair zengin ve ilham verici kaynaklara değinir.

Karmaşıklık ve çokluğa dair geliştirdiği keskin farkındalıkla bedenleşme meselelerini ele alan, genelde bütüncül-olmayan bir öznellik görüşünü ve özelde de kadın özneyi savunan bir düşünür olan Irigaray'la ilişkim ilk dönem eserlerine dayanmaktadır.

Cinsiyet farklılığı ana akım Fransız postyapısalcılığına, özelde de hümanist öznellik görüşünün eleştirisine aittir. Postyapısalcılığın öneki olan *post*, hem hâkim liberal özne görüşünün hem de sosyalist ve Marksist feminist politikanın ve sosyal kuramın özgürleştirici programının fallus-merkezci doğasından kuramsal bir kopuşa işaret eder. Daha önce değindiğim üzere, postyapısalcılıksa karmaşık iktidar yapısına ve iktidarın çeşitli ve son derece üretken yollardan bilgiyle ve öznelliğin inşasıyla birleşmesine odaklanır.

Modernizmi Cinsiyetlendirmek

Bir yüzyıl kadar önce Nietzsche bütün gözden düşmüş, hastalıklı ve yoz kültürlerin, kadınsı olanı olmasa da, "kadınlığı" istediğini söylemişti. Böyle tanımlanan "kadınlık", fallus-merkezci kültürün kalbinde yatan yoğun hoşnutsuzluğa dair gösterişli bir metafor, bir semptomtan başka bir şey değildir. Jean-François Lyotard'a (1979) göre postmodern toplumların işareti olan kendini meşru kılma krizini ifade eden bir erkek hastalığıdır bu. Söz konusu "kadınlığın", gerçek hayattaki kadınlarla dolaysız ve hatta doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Erkek hastalıklarını kadınlık değerlerine dönüştüren tipik eril bir tavırdır bu. Freud'un, sanrı halinde hem erkek hem kadın hatta Tanrı'nın gözdesi olacak kadar kadın olduğunu beyan eden Başkan Schreber vakasını (Freud 1911) düşündüğümüzde, Fransa'da Derrida'nın esas sözcülüğünü üstlendiği "kadın-o-

luş" eğiliminin modern düşünce dahilinde nerelere vardığını merak etmek mümkün (Derrida 1967, 1972, 1978).

Postyapısalcı feminizm modernizmin krizi meselesine dair tartışmayı, örneğin, Marksist "ideoloji eleştirisi" mefhumunun faydasını, özellikle de Althusser'in öznenin gerçek varoluş koşullarıyla hayali ilişkisi fikrini sorgulayarak devam ettirir. Feminist versiyonunda ideoloji, ataerkil toplumsal cinsiyet temsil sistemine, kadınlığı inşa eden mitlere ve imgelere atıfta bulunur (de Lauretis 1986; Buikema ve Smelik 1995). Kadın feminist özne, öznelliğin bedensel köklerinden yola çıkar ve insanın bedenleşmesine dair her türlü evrensel, nötr ve dolayısıyla toplumsal cinsiyetsiz anlayışı reddeder.

Simone de Beauvoir'nın klasik eşitlikçi programında, bir tür toplumsal cinsiyet nötrlüğünün de göze çarpması oldukça paradoksaldır. Postyapısalcılar için Beauvoir'nın "özgürleşmiş kadını" toplumun toplumsal cinsiyetine atfettiği farklılıkları aşmayı garanti altına alma arzusundadır. Farklılığın olumsuz yan anlamları yüzünden Beauvoir ve eşitlikçi zihniyete sahip feminizm söz konusu farklılıkları reddetmiştir. Öznellik, bunun yerine, onu yapılandıran maddi ("gerçeklik") ve sembolik olanı ("dil") aynı anda kapsayan bir süreç (özneleşme) olarak kavramsallaştırılır. Kadın feminist özne, böylece, insan bedenleşmesine dair her türlü nötr ve dolayısıyla toplumsal cinsiyetsiz anlayışı reddederek öznelliğin bedensel köklerine yeniden değer katar. Cinsiyet farklılığı kuramı hem her öznedeki farklılıkları (bilinçli ve bilinçdışı süreçler arasındaki) hem de "özne ile ötekiler" arasındaki farklılıkları içerir.

Irigaray için feminizm, dişi kadın özneyi, yani hâkim öznellik söylemlerinde temsil edilemez olarak kodlananı temsil edilebilir kılma sürecidir. Temsil edilemez olanı salt Eril/Dişil toplumsal cinsiyet karşıtlığındaki kutupların tersine çevrilmesinden ibaret olmayan diyalektik dışı bir yolla temsil edilebilir

kılmak hayal gücünün işidir. Hem kavramsal hem de duygulanımsal yaratıcılık gerektirir bu. Irigaray bu sorunu, "kadının dili" meselesine dönüştürür ve kadın feminist öznelerin, dişil olanın sahasını yeniden ziyaret ederek çizebilecekleri farklılık marjlarına uygun ifadelerin nasıl bulunacağı sorusuna tercüme eder. Herkes için tek ve aynı olan dilin içerisinde kadınların sessizliğini konuşma süreci hem telafi etmeyi (bellek) hem de yaratmayı (hayal gücü) içerir. Güçlükse ara mekânlar, geçiş alanları, geçitler ve göçebe güzergâhı oluşturan değişimler üzerinden düşünmek ve bunları ifade etmektir. Bu göçebe geçiş momentleri kuramsal yaratım açısından elzem olmakla beraber temsile karşı da büyük bir direnç gösterirler: A ve B arasında olan ve her ikiyle de çakışmadan giden bir şey nasıl yapılandırılabilir? Cinsiyet farklılığı projesinde önemli olan şey ara mekânlar ve seyahat rehberidir, nihai varış noktası değil. Söz konusu "dişil", bu seyahatin izidir, varış noktası değil.

Irigaray dişil ve feminist söylemle pratiğe dair metaforlaştırmalar arasındaki ilişkinin iktidar ve strateji terimleriyle düşünülmesi gerektiğini vurgular. Asıl mesele dişile dair ataerkil varsayımlarla kadınların yaşamları ve düşüncelerinin varoluşsal gerçekliğinin kafa kafaya çarpışmasıdır; zira feminizm tam da bunu ifade etmemize izin verir. Bu çarpışmayı başka bir yerde imgeler ve erkek-yapımı *kadın* temsilleri ve gerçek yaşamda çeşitlilik arz eden kadın deneyimleri arasındaki gerilim olarak tanımlamıştım. Modernizmin ve süregelen mirasının krizine dair tartışmada postmodern, postyapısalcı, "post-postakartı" (Derrida 1980) denilirken işte bu kastediliyor.

Irigaray için, kitap boyunca tartıştığım üzere, söz-merkezci öznenin ölümüne işaret eden kriz, dişil öznelliğin ifadesine imkân tanıyan koşulların açılmasıdır. Kriz, kendi tekilliğini söz-merkezcilik maskesi altına gizleyen evrensel öznenin ölümünden ibarettir. Elbette bunun erkekleri derinden sarsması

şaşırtıcı değildir. Ama bu kriz, Irigaray için asli olan şu kadim soruyu sormamıza mahal verir: Cinsiyet farklılığı. Irigaray'ın modernizm eleştirisini önemli kılan şey rasyonellik ve erillik arasındaki suç ortaklığına saldırmasıdır. Söylemin öznesi her daim cinsiyetlenmiştir; hiçbir zaman saf, evrensel veya toplumsal cinsiyetsiz olamaz. Irigaray'ın eserinin iki amacı vardır: İlki, erilliğin rasyonellik ve evrensellikle bağlantılandırılmasına, Batı ontolojisi tarihini yeniden okuyarak mâni olmaktır. İkincisiyse metinlerinde "ikinci cinsiyete" ya da alttan alta söz-merkezci ekonomiye eklemlenen türden bir "dişile" değil de, kadınların kendilerine ait ve henüz keşfedilmemiş "dişilliklerine" ses vermek ve buna beden kazandırmaktır.

Irigaray'ın projesinin derdi, hiçbir zaman layığıyla temsil edilmemiş olan dişi bir bedensel gerçekliğin radikal yeniliğini ifade etmek ve Batı felsefesinin ustalarıyla diyaloğu kesmemektir. Bu, özellikle onun ilk evresini oluşturan çok özel bir yazı tarzının eserlerine damgasını vuran yoğun eleştiri ve yaratım çabasını dolayımladığı *Speculum* ve *The Sex Which is Not One* için geçerlidir.

Bu evrede Irigaray'ın metin stratejisi son derece siyasidir: Sembolik olanı ampirik olandan ayırmayı; "dişi" olana dair söylemi Batı kültüründeki kadınların şartları ve konumuna dair tarihsel gerçeklikten ayırmayı reddeder. Diğer bir deyişle, "dişi" olanın bütün metinsel ve kuramsal süreçlerin "kör noktası" olması, kadınların seslerinin bir başkasının, bir erkeğin sözleri altına gömüldüğü anlamına gelmektedir. Bu yüzden "dişinin" metaforlaştırılma süreci, doğrudan doğruya kadınların tarihsel olarak bastırılmalarıyla ilişkilidir. Irigaray'ın projesi Batı felsefesinin asli metinlerinden başlayarak bu sesi geri kazanmak, açığa çıkarmak ve ifade etmektir.

Aradığı "dişi", kadının-tanımladığı-dişidir ve bu haliyle hâlâ içi boştur, henüz ortada yoktur; *onu* istek kipinde düşün-

mek gerekir: Kadınlar tarafından/kadınların içinde/kadınlar hakkında kurgulanan dişi, cinsiyet farklılığını göz önünde bulundurmayan kültürümüzde nasıl meydana gelebilir? İlk dişi öznenin gelişini mümkün kılacak koşullar nelerdir? Bu güçlük karşısında Irigaray'ın önerdiği strateji, stratejik tekrar veya taklittir. İfade yeri olarak da birçok klasik felsefe metninde "dişinin" atandığı konumu alır. Bu sayede onları, "dişi" temsilleri ve dişiyle ilişkileri açısından okur veya bozar: Fallus-merkezci söylemin içsel mantığının yansıtıcı/kurgusal yansıması hakkındaki bir oyundur bu. Metne, "dişiye" yaptığı şeyi iade eden bu stratejik tekrar oyunu, son derece yıkıcı bir pratik ve eleştirel söylem haline gelir.

Irigaray'ın öznelliğin parametrelerini yeniden tanımlama ve düşüncenin ne olduğunu anlama projesi temel bir varsayıma, cinsiyet farklılığının ontolojik bir temeli olduğuna inanmaya dayanır. Diğer bir deyişle, cinsiyetler arasındaki farklılık, insan deneyimi için radikal ve kurucudur; faniliğin yanı sıra, insan varlığının kaçınılmaz referanslarından biri olarak görülmelidir bu. Ölüm gibi cinsiyet farklılığı da her zaman oradadır, kabul etsek de etmesek de. Irigaray'ı kuramsal ve siyasi olarak bu kadar önemli kılan şey cinsiyet farklılığı hakkındaki bu ontolojik iddiadır; özcü ontolojik fark inancı, dişil öznelliğin ve deneyimin kendine özgülüğünü belirtirken, fallus-merkezci söylemin cinsiyet farklılığını göz ardı eden mantığını da ifşa etme amacı taşıyan siyasi bir strateji sunar (aksi için bkz. Grosz 1986).

Irigaray'ın dişi cinsel organın –birbirine yakın duran ama yine de ayrı olan– dudaklarına ilişkin şimdilerde epey meşhur olan önerisi, dişinin bedenleşmiş, cinsiyetlenmiş gerçekliğine özgü çokluğu, fazlalığı, çoğulluk ve tekillik arasındaki eşsiz birleşimi ifade etmektedir. Psikanalizin dişi narsisizm kuramına alttan alta atıfta bulunan bu son derece ilham verici imge, oldukça belirsizdir. Irigaray eşcinsel ve lezbiyen deneyimin kuramcısı de-

ğildir; aksine, her cinsiyetin cinsiyet farklılığını tam manasıyla kabul etmesi anlamına gelen sahici ve radikal heteroseksüelliği amaçladığını açıkça ifade eder. Bu süreç bütün kadınların öteki kadınları sembolik bir referans sistemi içerisinde tanımasıyla, "öteki olarak kadının" karşılıklı ve kendinde tanınmasıyla başlar. Irigaray'ın cinsiyet farklılığı mefhumu, farklılığın ikinci düzeyinin önemini vurgular; kadınlar arasında çeşitliliğin yanı sıra ortak deneyimlerin ve ilgilerin tanınmasıdır bu.

Bu yaklaşım uyarınca "dişi", ne önden verili, özcü bir teşekkül ne de kendisini inşa eden kodlar vasıtasıyla anlaşılabilen salt toplumsal bir inşadır. Daha ziyade kendi imkânının koşullarını dönüştürmeyi amaçlayan süreç vasıtasıyla erişilebilen siyasi bir teşekküldür. Buna virtüel dişi diyorum, çünkü bir projenin, *aynının ötekisi* olarak Kadının üstlendiği geleneksel özne konumunu aşmaya dönük siyasi ve kavramsal projenin bir sonucudur. Irigaray, bunun yerine, *ötekinin* ötekisi olarak dişiyi ifade etmeyi amaçlar. Beauvoir'nın cinsiyetler arası diyalektik analizini takip eden Irigaray, ilk olarak, eril ve dişil özne konumları arasındaki farka odaklanır (1974). Ancak, hâkim öznellik görüşü dahilindeki kadının *öteki* olarak inşasını mümkün kılan asimetrik iktidar ilişkilerine odaklanmak için, Beauvoir'nın düşüncesinde başat olan Hegelci şemanın ötesine geçerek, postyapısalcılığın kuramsal alet çantasına, özellikle Lacancı psikanalize, dilbilimine ve edebiyat kuramına bel bağlar. Söz konusu başat görüş, fallus-merkezcilik olarak tanımlanır ve Batı'da, düşünce ve varoluşun bilinci öznellikle eşuzamlı hale getirerek mütekabil olmasına atıfta bulunur: Söz-merkezci eğilim budur. Yine öznelliğe, düşünen öznenin bütün diğer vasıflarında olduğu gibi, erilliğe ve soyut bir erkeksiliğe ait terimler (fallus-merkezcilik) üzerinden atıfta bulunma alışkanlığına da değinmektedir. İkisinin sonucunda, telaffuz edilemez ama son derece etkili bir fallus-merkezcilik ortaya çıkar. Eril olanı

kendini düzenleyen rasyonel bir fail, dişil "öteki"ni de düzensizlik ve değersizlik alanı olarak belirler.

Irigaray bu monolojik ikiliğin sapkınlığını eleştirir ve fallus-merkezci sistemin aşağılayıcı "ötekiler" kümelerinin olumsuz farklılık anları oluşturmak suretiyle işlediğini iddia eder. Böylesi bir sistemde "farklılık", tarihsel olarak, asta indirgenir ve iktidar ilişkileri tarafından sömürgeleştirilir. Dahası, bunun sonucunda söz konusu farklılıklar "doğal" addedilir ve kimi varlık kategorileri topyekûn değersiz kılınır ve gözden çıkarılabilir teşekküller haline gelir. Bunu Foucault'yla birlikte okuyarak, iktidarın bu çerçevede, çok-alanlı konumlar-arası (metinsel, toplumsal, ekonomik, siyasi ve sembolik alan) stratejik karşılıklı ilişkiler kümesine verilan ad olduğunu eklemek istiyorum. O halde iktidar belli mefhumlara, kavramlara veya anlam kümelerine "gerçeklik değeri" veya bilimsel meşruiyet kazandırmak üzere atfedilen siyasi ve toplumsal tedavülün diğer bir adıdır. Kadın düşmanlığını ve ırkçılığı ele alacak olursak, kadınların, siyah ve sarı ırka mensup olan insanların ne zihinsel ne entelektüel ne ruhani ne de ahlaki olarak beyazlardan aşağı olduğuna inanmak için ortada hiçbir ciddi bilimsel temel yoktur. Ancak bu, siyasi pratikte ve toplumun örgütlenmesi bakımından ciddi bir düzeyde tedavülde olmalarını engellemez. Bunun doğal sonucu, kadının, siyah veya sarı ırka mensup kişinin "öteki"si olarak beklenen normdan "farklı" bir şekilde inşa edilmiş olmasıdır: Bu haliyle de aşağılamanın ampirik referansı ve sembolik işaretidir. Ancak bu yüzden değersizleştirilen öteki, aynı zamanda, eleştirel olarak anlamsal şekillendirme işlevi görür. Değersizleştirilmiş veya aşağılayıcı ötekilik bütün toplumsal farklılıkların derecelendirilmesinin idaresine ve yönetimselliğine mahal verir. Yani farklılığın alçaltıcı kullanımı tesadüfi değildir; fallus-merkezci anlam sistemi ve bunu idame ettiren toplumsal düzen ve iktidar için yapısal olarak zorunludur.

Cinsiyetler arasındaki asimetrik ilişki tek tek cinsiyetlerin ötekilikle ilişkisini de etkiler. Fallus-merkezci sistemde "öteki" kadınların birbirleri arasındaki ilişkileri üzerinden temsil edilemez; çünkü çevredeki "öteki" eril bir merkezle ilişkili olarak ve onun üzerinden kavramsallaştırılır. Irigaray ilkine "ötekinin ötekisi", sonuncusuna "aynının ötekisi" demektedir. "İkili sentaks" başlığı altında (Irigaray 1984) cinsiyet farklılığı yanlısı feministler, Kadının sadece Erkekten bu indirgenemez ve geri döndürülemez farklılığını, dolayısıyla gerçek-yaşamda kadınların şeyleştirilmiş Öteki-Olarak-Kadın imgesinden farklılığını değil, aynı zamanda, kadınların kendi arasındaki farklılığı da savunur.

Cinsiyet farklılığı feminizmi hem maddi hem sembolik açıdan kadınların, eril ve özerk olanın kendini tanımlama ayrıcalığı pahasına doğduğunu iddia eder: Fiziksel ve sembolik olarak konuşabilecekleri bir yerden mahrum bırakılmışlardır. Bunun ciddi sonuçları vardır: Fallus-merkezci mantık toplumlarımızdaki temel siyasi yapı, sembolik sistem veya mit olan dile gömülüdür. Postyapısalcı çerçeveden dil, hümanist geleneğin izindeki bir iletişim aracı olarak algılanmamalıdır. Daha ziyade temel sosyo-sembolik kurumdur: Öznelliğin inşa edildiği mevki veya alandır. Ancak, dile erişim sağlamak için kişinin, eril/dişil ayrımının bir tarafında konumlanması gerekir. Özne cinsiyetlendirilmiştir ya da ortada özne falan yoktur. Böylece cinsiyet farklılığı kuramcıları, Lacan'ın izinde, morfolojik anlamda kadınların ve erkeklerin kültürel olarak kodlanmış erillik ve dişilik kodlarına nasıl bağlandıklarını sorunlaştırırlar. Morfoloji, psiko-seksüel bir toplumsal inşacılık barındıran biyolojik belirlenimi öne çıkaran okumaların yerine geçer ve böylece beden kazanmış kendiliğe dair ete kemiğe bürünmüş, deneysel bir anlayışa atıfta bulunur. Bedenleşmiş öznelerin bu temsillere onları içselleştirmek suretiyle uymaları beklenir. Bu yüzden, her ne

kadar dil öznelliği önceleyen ve kurucu bir yapı olarak ortaya konsa da, kimliği yapılandıran cinsiyetlenmiş özne konumları (E/K), ne sabit ne de özcüdür. Öznenin eril veya dişil konumlarla ilişkisinde temel bir istikrarsızlık mevcuttur ve bu istikrarsızlık, her türlü sabit veya kalıcı kimliğe karşı direnç sahasıdır. Özne hem cinsiyetlendirilmiş hem bölünmüştür, cinsiyet ikiliğinin iki kutbundan birinde kalır ama ona sabitlenmez; daima merkezin dışındadır, yapılar ve toplumsal göstergeler arasında hareket halindedir.

Cinsiyet farklılığı feminizminin kuramsal özü, öznenin kökenindeki, dolayısıyla tek tek bütün öznelerdeki Tek-olmamadır (Braidotti 2002). Bu bütüncül olmayan veya karmaşık öznellik görüşü, aynı zamanda kadınlar arasındaki çeşitliliği veya çoklu farklılıkları da etkiler. Cinsiyet farklılığını hem siyasi hem mantıksal temelde (Frye 1996) vurgulamanın kadınlar arasındaki bütün diğer farklılıkları reddeden tümleyici bir hamle olduğu varsayımı yanlıştır. Cinsiyet farklılığı evvela, her şeyden önce, her bir bireydeki, (radikal özcülük karşıtlığı) daha sonra da farklı "ötekiler" arasındaki (radikal farklılık siyaseti) çoklu farkların işaretidir. Irigaray'ın kavramsal şemasının diğer farklılıkların, özellikle de etnik ve dini farklılıkların incelenmesinde önemli çapraz referans ve uygulama alanları sunduğunu öne süren Whitford (2003) ve Deutscher'e (2003: 65-75), her ne kadar bu geçiş bariz veya otomatik olmasa da katılıyorum.

Bu feminist projenin derdi sadece toplumsal cinsiyet kazanmış veya cinsiyetlenmiş kimliği değil, bütün bir özne çerçevesini yeniden tanımlamaktır. Çok daha uzağı hedefleyen bir sembolik dönüşümdür bu. Kendini sevmekten benim gibi bir-ötekinin tanınmasına ve bunun üzerinden siyasi bir toplumsal ve etik dönüşüm projesine dahil olmaya, artık Aynısı tarafından sömürülemeyecek yeni bir evrensele kadar uzanır. Kadının kadın tarafından tanınmasının yaratacağı yaşamsal bağ, bu sürecin

can alıcı başlangıç noktasıdır. Temel ve esas oluş süreci budur. Deleuze'ün (Deleuze ve Guattari 1980) ataerki boyunduruğundaki küçük kızın "çalınan bedeni" dediği durumun yeniden değerlendirilmesidir. İlksel narsisizm, bu ontolojik hırsızlığı cinsiyetler arasındaki asimetriyi ve farklılığın üretken kuvvetini bir kez daha üstlenecek şekilde tamir eder.

Anneye Özgü Olan ve Anne-Kız Bağı

Cinsiyet farklılığı kuramının dayandığı sembolik yapıtaşlarından biri de *mater* kökünden gelen *maternity* (annelik) terimidir. Rahim üzerindeki vurgu, öznenin kökenindeki ilksel ve kurucu mevki olan anne bedeninin maddiliğini öne çıkarır. Yine dişi bedene sahip varoluşun özgüllüğünün tanımlayıcı unsurlarından biridir. Irigaray bunun hafife alınmaması veya görmezden gelinmemesi gerektiğini iddia eder. Hele hele dişi bedenin üretebileceği farklılıkların ölçüsünü yok sayıp aceleci bir eşitlik mefhumu adına hiç mi hiç gözden çıkarılmamalıdır. Irigaray'a göre dişil öznenin özgüllüğü öğretilmeli ve sistematik olarak çözümlenmelidir. Anneye özgü (*maternal*)/maddi (*material*) dişinin yeniden değerlendirilmesi herhangi bir duygusallık içermez; daha ziyade, anne-kız bağının değerlendirilmesindeki müşfik sağduyunun radikal bir biçimi dahilinde ele alınır.

Irigaray anneliğin, onu *eril* olana tabi kılan *aynının* yanısıtıcı mantığına kadınların yakalanma alanı olduğunu da kabul eder. Iriagaray, Freud'un meta-psikolojik çalışmasını takip ederek erkekler arasında sosyo-sembolik alışveriş olarak kadınların değiştokuşunun ataerkil toplumsal sözleşmenin merkezinde yer aldığını vurgular. Bu cinsiyete dayalı ontoloji hem kadınların toplumsal olarak marjinalleştirilmelerine hem de sembolik olarak niteliksiz kılınmalarına yol açar. Buna kanıt olarak Irigaray, Lacan'ın Claude Lévi-Strauss'a borçlu olduğu görüşü

takip ederek ataerkil bir toplumdaki bütün temel toplumsal ve sembolik işlevlerin –dinler, yüksek eğitim, ordu ve yasama– erkekler tarafından sahiplenildiğini ve erkeklere tahsis edildiğini söyler. Bu ayrılıkçılık biçimi, fallus-merkezci sistemin merkezindedir. Bu durum Irigaray'ı da çifte bir açmaza sokmaktadır: Bir yandan anneye özgü dişil güçleri yüceltirken öte yandan ana katlinin erkek psiko-sosyal sözleşmesinin temeli olduğunu vurgular. Ancak Irigaray'ın feminist siyasetinin derdi anneliğin kadınlar için bir kaynak olmasıdır. Fallus-merkezci ekonominin ötesindeki cinsel ilişki kiplerini; algı, empati ve karşılıklı bağlılık mihrakını keşfetmemizi sağlar. Böylelikle Irigaray bize maddi/anneliğe ilişkin olanın, dişi cinselliğin özgüllüğünü (Whitford 1991), dişi hümanizm anlayışını ve hatta ilahiliğini ifade eden uğrak olduğunu anımsatır. Bu yüzden cinsiyet farklılığı, kültürümüzün son ütopyası, bir başka deyişle *u-topos*'u, yani hiç-yeridir veya şimdiye dek hiçbir ifade yeri olmamış olandır: artık-değil ile henüz-değil arasında.

Aslında Irigaray ütopya teriminin zamansal bir boyut da taşıdığını ve henüz gelmemiş olana atıfta bulunduğunu önemle belirtmektedir. Irigaray için bu "henüz gelmemiş olan" virtüel dişidir, "ötekinin ötekisi"dir, kolektif bir güç kazanarak kendini tanımlayan dişi öznedir. Bu ise bir fark yaratmayı, yani farklılığı, dişi feminist kadınlar açısından alternatif özne konumlarının pozitif, güçlendirici olumlamasına dönüştürme amacını taşıyan aktif feminist pratiğe dahildir. Irigaray alternatif, dişi bir soybilim arayışının bu proje için, alternatif dişil bir sembolik sistemin başlangıç noktası olarak elzem olduğunu iddia etmektedir ki bu *mimesis* dediği stratejidir. Dilde, kültürde, bilimde, bilgide ve söylemde kodlanmış, dolayısıyla kadınların kalbinde, zihninde, bedeninde ve yaşanmış deneyiminde içselleştirilmiş Kadın imgelerinin ve temsillerinin kolektif olarak yeniden sahiplenilmesi demektir. Karşılıklı ilişkilenme yapılarının

gözden geçirilmesini gerektiren bir yeniden sahiplenmedir bu. Irigaray gerçekten de yeni yapıların yaratımından bahsetmektedir. Bu sürecin başlangıç noktası, yaşayan, dişil, bedenleşmiş deneyimin özgüllüğünü üstlenmeye dair siyasi bir iradedir.

Bunun cinsiyet farklılığının, sözde şeffaf veya akışkan (Bauman 1983) "postmodern" öznellik içerisinde bedensizleştirilmesine direnmek demek olduğunu iddia ediyorum: Kendilik ve öteki arasındaki sınırların geçişli olması her şeyi kabul etmek anlamına gelmez. Karmaşıklık kaos değildir ve çokluk da göreciliğe denk değildir. Bu proje, aynı zamanda, postyapısalcı sabit özelliklerin yapısökümü projesini bedenselleşmiş kadınların toplumsal ve siyasi olarak güçlendirilmesine bir kez daha bağlama iradesini gösterir. Cinsiyet farklılığının tarihi, güçlendirilmiş dişi özne mefhumları oluşturmanın tarihsel ve siyasi olarak aciliyet taşıdığını iddia eder. Buna yanıt olarak ve hatta özcü kimliğin karşı-olumlamalarından kaçınmak amacıyla feminist kuram, klasik hümanizmin gerilemesi yüzünden, Kadın mefhumunun tam da tözsel birliğini yitirdiği anda, tarihin tam da bu momentinde, söz konusu mefhum etrafında dönen yerleşik anlam ve anlamlandırma katmanları üzerine çalışma stratejisine dönmüştür yüzünü. Dolayısıyla feminist siyaset, bedenleşmiş kadın olmanın ne anlama geldiğine dair hedefi belli yeni tetkik ve yapılandırmalar stratejisi olarak yeniden tanımlanır. Irigaray, bir bedenin ne yapabileceğini hâlâ bilmediğimiz hususunda Deleuze'le aynı inancı paylaşır.

Dişil olanı yeniden tetkik etmeye dönük mimetik alıştırmanın amacı, daha önceden sabit bir öz içerisinde bulunan alternatif toplumsal pratiklere ve kadın temsillerine alan açmaktır. Tekrarlar farkı yaratır; çünkü cinsiyetler arasında simetri yoksa, kadınlar tarafından deneyimlendiği ve ifade edildiği haliyle dişi henüz temsil edilmemiş ve erkek imgelemi tarafından sömürgeleştirilmiştir. "İkili sentaks" başlığı altında Irigaray, baş-

ka bir şeye indirgenemez ve tersinmez olan bu farkı savunur ve bunun kadınların öznelliğine ve cinsiyetine dair alternatif bir görüş olasılığının koşulu olduğunu öne sürer. Bu durumda göreciliğe ve parçalanmaya düşmeden, çokmerkezli, içsel olarak farklılaşmış, çokcinsiyetli dişil bir feminist öznellik yaratmak, bunu meşru kılmak ve temsil etmek siyasi ve kavramsal ödev olarak ön plana çıkar. Kadınlar, bu yüzden, dişi olanı konuşmalı, onu düşünmeli ve kendi terimleriyle ifade etmelidir. Feminist kadınlar tarafından dişi olanın mimetik sahiplenilmesi stratejisi sayesinde, "ötekinin ötekisi"ni temsile taşımayı amaçlayan siyasi bir süreç başlatılır. Hem öznelliği hem de ilişkiselliği yeniden icat etme amacı taşıyan bir gelişmedir bu. Bu haliyle sadece yeni stratejilere değil, aynı zamanda aracı olarak feminist kadınların rolüne de odaklanır; onun karakteri çift-yönlüdür.

Irigaray kadın-korkusuna, dolayısıyla ataerkil toplumsal bilinçdışına dayanmayan bir heteroseksüel toplumsal-sembolik sözleşme inşa etme ihtiyacını öne çıkaran ve radikal bir heteroseksüellik üzerinde güçlü bir vurgu yapan az sayıda düşünürden biridir. Son derece iyi eğitim almış bir psikanalist olan Irigaray fallus-merkezci gösterende öne sürülen kimliklerin sanrısal doğasını ifşa eder ve günbegün karşılaştığımız sosyolojik cinsiyetçilik ifadelerinin ve kültürel olarak teşvik edilen ayrımcılığın ötesine gider. Irigaray'ın eleştirisi, temelleri kökensel mevkilerimizi oluşturan ve tek tek bütün öznelerde yara açan, dişinin anneye özgü maddi bedenden dışlanmasına dayanan kadın düşmanlığının derin köklerine dokunur. Kendiliğin başlangıcında, *maddenin* veya rahmin bir parçası olarak kişinin haz duyduğu bütünlükten kopuş vardır. Bu, tamiri imkânsız bir kayba ve böylece ifade edilemez bir yasa neden olur. Bu "temsil edilemezlik" yapısı, özne oluşumu hakkındaki psikanalitik kuramlarının önemli bir parçasıdır ve iki fikir üzerine kuruludur: İlk olarak, bir yaraya dönüşen kökensel bütünlük (sanrısının)

kaybı, öznelliğimizin kurucu bir unsuru haline gelir. Kişi, tabiri caizse, bu kayıpla bütünleşir ve mümkün bütün bilişsel ve duygusal telafi biçimlerini kullanarak bu kaybın üzerine katlanır. Bu kaybın acısı hiç geçmez; sadece yas ve melankoliye (Freud) veya minnettarlığa ve karşılıklılığa (Melanie Klein) dönüşür. Irigaray, ilk kayıp hissinin yerine, kendini sevme ve kişinin dönüşebileceği Kadını sevme hissinin konması gerektiğini düşünür.

İkincisi, temsil edilemeyen ataerkil bilinçdışının biçimlendirilen/yansıtılan bütün atıflar, nitelikler ve salahiyetler karşısında dişil olana dair huzursuzluğunu ifade eder: Bedenleşme, ilişki, doğum ve dolayısıyla ölümlülük, üretken güçler, duygulanımsallık ve cinsel yaşamsallık. Bu unsurların nasıl olup da yeni bir sosyo-sembolik sözleşme çerçevesinde yeniden biçimlendirileceği sorusu, radikal olarak yeni bir dişi cinsellik çağrısında bulunan Irigaray'ın feminist siyasetinin kalbinde yatar. Irigaray'ın şeyler hakkındaki şemasında öteki-kadın (anne-kız ikilisi de dahil), feminist öznenin çekip çıkarabileceği kayıp bilgiler için bir veri bankası gibidir. Bu değiştokuş ontolojik kayıpları onarır ve değişim halini hızlandırır; politize olmuş kadınlar arasındaki kolektif mekânı bir oluş laboratuvarına dönüştürür. Fakat öznenin sadece diğer kadınlardan bir şeyler aldığı anlamına gelmez bu; aksine, Irigaray'ın heteroseksüel şeması cinsiyetler arasındaki mümkün alışverişlerin zenginliğine ziyadesiyle yer ve öncelik verir. Cinsiyet farklılığı etiği, her bir kadındaki ve kadınlar arasındaki farklılıklardan çok daha fazlasını öne sürer: Öznenin tekilliğini kuran, başka bir şeye indirgenemez farklılık kümeleri ona damgasını vurur. Diğer bir deyişle, dişi ve erille özdeşleşme, dişi ve eril öznelerin tek tek kurulumunda zaruridir ama yeterli değildir. Daha fazlası gerekir; etnisite, din ve diğer değişkenlerle somut ve imgesel ilişkisellik gibi. Irigaray için "öteki", hareket halindeki kavranamaz bir ufuk olma-

yı sürdürür. Ötekine karşı beslenen heves –veya arzu– Irigaray tarafından merak tutkusu olarak da ifade edilir.

Diğer bir deyişle, Irigaray'a göre heteroseksüel ve eşcinsel kimlikler her şeyi cinsel *aynılığın* veya *tek*in gücünün değerlendirme ve seçim kriterine indirgeyen fallus-merkezci sistem dahilinde aynı derecede sorunludur. Irigaray'ın heteroseksüellik üzerindeki vurgusu radikal farklılığın ve cinselliğin oluşumunda oynayabileceği rolün altını çizer; feminizm bütün insan cinsiyetlerinin fallik modele indirgenmesinin yarattığı eril homo-sosyal bağlanmadan kopuşa işaret eder. Irigaray heteroseksüellik ve eşcinsellik arasındaki simetrisizliği daha da karmaşık hale getirir; bununla birlikte farklı eşcinsellik biçimleri içerisindeki farklılaşma mefhumunu öne çıkarır. Bu farklılıkların ilki ve en önemlisi kadınların eşcinselliğiyle erkeklerinki arasındaki farklılıktır.

Bu radikal konum, erkeklere fallik cinsel kimlik parametrelerine bağlılıklarını yeniden inşa etmelerinde de mühim bir rol bahşeder. Queer kuramcıların geliştirdiği yapısökümüne ve cinsel ara-biçimlilik iddialarına uzak gibi görünse de, Irigaray'ın siyasi projesi eşcinsel, gay ve lezbiyen söylemlere karşı veya bunlarla uzlaşmaz değildir (Braidotti 2002). Dönüşümün bütün yükünü, geylere ve queer'lere yüklemek yerine, kendini idame ettiren ve cinsel açıdan "normal" bireylerden ibaret ezici çoğunluğu da meseleye dahil eder. Irigaray fallik gösterenin gücü altında heteroseksüel aşkın içsel işlevsizliğini ve süregelen şiddetini gösterirken, buna dahil olan bütün tarafları şiddetle konum değiştirmeye çağırır. Bu sayede dünyamızda hâlâ *di-şi-korkusunun* ne ölçüde geçerli olduğunu ve nasıl olup da bazı feminist kuramcıların bununla suç ortaklığı içerisinde olduğunu vurgular.

Siyasi Proje

Cinsiyet farklılığı feminizminin virtüel dişilliği adını verdiğim süreç budur. Postyapısalcı feminizmde veya cinsiyet farklılığı feminizminde materyalizm hem bedenleşmeye hem de cinsiyet farklılığına ilişkindir ve söz konusu ilişki, dişil bedensel gerçekliğe dair daha iyi ve buna daha uygun bir temsil bulma yönündeki bir siyasi irade ve kararlılık sayesinde kurulur. Bu temsil verili değil virtüeldir, yani bir süreç ve projedir. Bu haliyle Irigaray, Deleuze'ün projesiyle, özellikle de organik olmayan beden ve organsız beden kavramlarıyla kesişir. Chanter'ın ifade ettiği gibi Irigaray, "bedeni, bir kez daha oyuna dahil eder, feminizmin kayası olarak değil, hareketli bir farklar kümesi olarak" (1995: 46). Burada, psikanalizin irade ve arzu arasında yaptığı ayrım önemlidir: Daha önce anneliğe ait alanla kökensel özdeşleşmenin kaybını ele alırken değindiğim gibi, bedenleşme olgusu duygulanımlar, bağlar ve ayrılıklar üzerine tekrar tekrar çalışmaya dayalı dinamik ve karmaşık bir olgudur. Buna, temsil kodu olarak sembolik sistemin etkisini de eklemek gerekir. Lacan gibi Irigaray da dilbilimsel bir referans çerçevesine sahiptir ve "temsilin" sadece kültürel bir şema olmadığını, aynı zamanda ontolojik bir işlev gördüğünü ileri sürer. Tabiri caizse kodlar ve kurallar, bedensel sistemimize nakşolunmuştur. Cinselliğin fallus-merkezci kurumsallaşmasının sonuçları bedenlerimize yazıldığı ve ete kemiğe bürünmüş olduğu için karmaşıktır. Bu yüzden değişime heves eden kadınlar eski derilerini yılan misali çıkarıp atamazlar. Feministler, cinsiyetlenmiş kimliklerini eskimiş bir kıyafet gibi, çıkarıp atmayı umut edemez. Bu yüzden söylemsel pratikler, imgesel kimlikler veya ideolojik inançlar bedensel öznellikler için kurucudur. Feministler sembolik bir sisteme kapılma halindeyken buna tamamen karşı olma paradoksunun farkında olmalı ve bunun hesabını verebilmelidir. Bizim de toplumsal cinsiyet sisteminin bir parçası olduğumuz

ortadayken, bu sistemi yerinden etmeyi istemek o kadar basit değildir. İşte bu yüzden fallik sisteme ait olmayan çeperlerden konuşmanın önemine inanıyorum. Öte yandan, kadınların kendilerini aşağılayan sisteme göreli aidiyetleri de göz önünde bulundurulmalıdır. O halde kadınlara bir tür nitel değişim önerilmektedir: Sosyo-sembolik bir kurum ve dişi kimliğin yapıtaşı olan dişillikten her ikisine karşı da direniş anlamına gelen feminist bir konuma evrilmek.

İşte bu noktada feminist cinsiyet farklılığı kuramlarının mirası netleşir: İsteseler de istemeseler de feminist kadınlar yapısökümüne uğratmak istedikleri şeyin suç ortaklarıdır. Bu suç ortaklığı, öznelliğin en mahrem, hatta bilinç-öncesi yapılarına kadar uzanır. Saflık iddialarından ve hatta suçluluk lüksünden azade radikal bir direniş siyaseti için kişinin suç ortaklığı veya dahiliyetinin farkında olması başlangıç noktasıdır. Bu yüzden karşıt kimliklerin sırf tersinden olumlanmasına karşı, (feminist) kadınların gerçekleştirebileceği fark bakımından cinsiyet farklılığı kuramının olumluluğunun altını çizdim. Pek çok açıdan bunun feminist pratik için stratejik bir avantaj sunduğunu düşünüyorum: İlk olarak, farklılık söylemlerini ve pratiklerini, bunları tarihsel olarak yüklendikleri hegemonyacı anlamlardan temizleyecek şekilde yeniden gözden geçirmeyi mümkün kılar (Braidotti 1991b). İkincisi, bu farklılığın bir kez daha takdir edilmesi rasyonellik, kendini temsil etme, homojenlik ve istikrar terimleri üzerinden hümanist öznellik varsayımlarının eleştirisine tekabül eden siyasi bir pratiktir. Bu varsayımlar eşitliği temel alan feminizm tarafından da kullanılmaktadır ve yapısökümüne uğratılmaları gerekir. Üçüncüsü, cinsiyet farklılığı ötekiliğe dair geleneksel etik ve siyasi söylemi bozar. Tepkisel haliyle dişi olanı, değersiz ama zorunlu bir farklılık şeklinde metaforlaştırma alışkanlığını eleştirir. Daha olumlayıcı veya etkin haliyle dişi imgelemi, yani kişinin öznelliğe dair ilişkisini

yapılandıran imgeleri ve temsilleri yeniden kazanma arayışındadır. Yani ötekilik meselesi bu süreçte elzemdir.

Sürdürülebilir olması ve kişinin bedenleşmiş kendiliğinin karmaşıklıkları üzerinden ölümcül kısayollara girmekten kaçınması için özenle zamanlanması gereken bir gelişmedir bu. Kimlik kavramı çetrefillidir, sadece egodan ve kişilik hissinden değil, bilinçdışı arzular ve isteklerden de etkilenir. Dişi özdeşleşme sadece Kadın kavramına dayanmaz; aynı zamanda, çapraz referans gibi modern kültürel pratiklerce de belirlenir. Bu açıdan gerçek yaşamdaki kadınlara karşıt ama onlarla suç ortaklığı içerisinde olan Kadın analizi, kurum veya temsilin (Kadın) deneyimden (kadınlar) ayrılmasına yol açar. Bu ayrım öznelliğin feminist açıdan yeniden sahiplenilmesine ve tanımlanmasına alan açar ve bu da, medeniyet, soybilim veya tarih anlayışı bakımından değişimden aşağı kalmayan bir değişimdir. Feminist karşı-soybilimler, kadınlar tarafından kurulan yeni bir sembolik sistemin ara yollarıdır. Irigaray'ın dediği gibi, "mesele, daha önce 'ortak insanlığımız' şeklinde tanımlanmış olan bir ufuk içerisindeki belli unsurları değiştirmek değil, bizzat ufkun kendisini değiştirmektir" (1991: 167).

Bu sürecin önemli bir unsuru da, Foucault'yla beraber siyasi olarak harekete geçirilmiş karşı-bellekler olarak okuduğum, kadınların soybilimlerdir. Yine feminizmin çağırdığı dönüştürücü süreçlerin, dişi öznelliğin derinlerinde yatan ve çelişki potansiyeline sahip unsurları harekete geçirdikleri için yavaş olduğunu ve zaman aldığını da belirtmek amacıyla bu sürecin zaman boyutuna da dikkat çekmek istiyorum. Soybilimler, kadınların, bana göre sembolik bir miras hükmündeki, bedenleşmiş ve bedene gömülü deneyiminin kümülatif ölçeğini oluşturur. Irigaray soybilimlerin anneliğe ilişkin köklerini vurgular; çünkü bunları, başlangıç noktası ete kemiğe bürünmüş bedenin alanı olan feminist siyasi pratik içerisine yerleştirmek ister. Fe-

minist cinsiyet farklılığı kuramlarının önerdiği özcülükten-arındırılmış haliyle bedensel kendilik, pek çok deneyim sahası ve toplumsal kuvvetin kavşağında yer alır.

Bana kalırsa kendiliğin ete kemiğe bürünmüş doğası zamanla ve bellekle ilişkilidir. Anımsama kabiliyeti, imgesel birlik ve süreklilik hissine sahip öznenin hem içsel hem de sosyal olarak işlemesi için zaruridir. Fallus-merkezci eril sistem kadının imgelemini sömürgeleştirirken, feminizm projesi hem direnmek hem de kadınların "ötekinin ötekisi" olarak tekil deneyimlerini yeniden tanımlamaları için alternatif mekânlar açmaya dayalıdır. Bu yüzden cinsiyet farklılığı ne sorunsuz bir kategori olarak anlaşılmalı ne de sınıf, ırk, etnisite ve diğer kodlanmış toplumsal farklılıklardan tümüyle ayrı bir kategori gibi düşünülmelidir. Ancak yine de, cinsiyetlenmiş kimliğe, bedenleşmiş dişilik gerçeğine öncelikli direniş sahaları olarak ayrıcalık tanımayı sürdürür.

Cinsiyet farklılığı kuramının diğer farklılıklarla kesişimi bu yaklaşımın kazandığı yeni perspekiflerin en ilginç olanlarındandır ki bu da renk körlüğü eleştirilegelen Irigaray'ın "klasik" cinsiyet farklılığı formülasyonunda küçümsenen noktalardan birini teşkil eder. Bütün postyapısalcı geleneğin paylaştığı öznellik üzerine neo-evrenselci düşünme biçimine bağlamak istiyorum bunu (Schor 1995). Olumsuzlama üzerinden metafiziğe bağlı kalan Fransız cinsiyet farklılığı ekolü, bütün farklılıkların matriksi olarak eril/dişil ayrımına öncelik vermektedir. Yapısalcı antropolojiden ve psikanalizden kadınların değiştokuşunun evrenselliği ve ensest tabusu gibi mefhumları miras almıştır. Bu ekolü savunmak için öncelikle bütün bu fikirleri kadınları güçlendirmek için kullandığını ve bunu yaparken de feminist felsefeye başka hiçbir eleştirel kuramın sahip olmadığı kadar yüksek bir bilişsel, etik ve siyasi değer kattığını söylemek istiyorum.

Butler ve Scott'a (1992) katılarak cinsiyet farklılığı kuramının siyasi projesinin, postyapısalcı kimlik eleştirileriyle feminist kuramın ne denli beyaz olduğunu gösteren beyaz ırktan olmayan kadınların ve siyah feministlerin son dönemde geliştirdikleri kuramlar arasındaki yakınsama noktaları üzerinden yeniden yazılabileceğini ve yazılması gerektiğini düşünüyorum. Postmodern zamanlarda, postkolonyal, postyapısalcı ve toplumsal cinsiyet-sonrası kuramlar arasında yeni çaprazlamalara veya birbiriyle kesişen ittifaklara ihtiyacımız olduğunu iddia edegeldim (Minh-na 1989, Spivak 1987:134-153). Bu, felsefe ve hukuk, eleştirel çalışmalar ve film kuramı, toplumsal ve siyasal düşünce, iktisat ve dilbilim gibi alanlar arasında yeni disiplinlerarası diyalogların kurulmasını sağlayacaktır. Evrensel, tutarlı ve istikrarlı bir kendiliğe atıfta bulunmayan ama yine de faillik, kadınların güçlendirilmesi, kuramsal ve yöntemsel doğruluk arayışında olan feministlerin mesuliyet içinde olması gerektiği ortak noktadır bu.

Dilde işleyen söylemsel ve siyasi bir pratik olarak kadınların paylaştığı deneyimlere odaklanan cinsiyet farklılığı felsefesi, duygulanımsallığın siyasi alanda yeniden değerlendirilmesine yol açar. Feminizmin, cinsiyet farklılığı tutkusu olarak, yani artık kendini fallus-merkezci eksende "aynının ötekisi" olarak görmeyen kadınların arzu nesnesi olarak yeniden tanımlanabileceğini iddia ettim. Böylelikle bir kadın feminist, kendisinin bir-kadın-olmasına dair diğer temsillerin güçlendirilmesini isteyen ve bunun için bir şeyler yapan biri olarak görülebilir. Bu yüzden feminizm, sadece iradi tercih üzerinden tanımlanamaz; arzu, yani bilinçdışı motifler üzerinden tanımlanmalıdır. Bu ise siyasi bir duygulanımsallık analizinin önemini vurgular ve böylece bizzat arzu mefhumunun da eleştirel bir biçimde yeniden ele alınmasını gerektirir. Deleuze'e benzer şekilde Irigaray da Lacancı psikanalizin Hegelci mirasını meydana getiren arzu-

nun olumsuzluk ve eksikliğe denk tutulmasına karşı çıkar ve bunun yerine kişinin fazlalık ve esenlik isteğinin pozitif olumlanması olarak arzuyu ortaya koyar: Bir tür mutluluk veya saadeti. Cinsiyet farklılığı feminizminin kadınlarda, özgürlük, adalet, kendini gerçekleştirme ve esenlik arzusunu da özgürleştirmek istediğini söyleyerek bitireceğim. Apolloncu ruhun ciddiyeti karşısında Diyonisosçu yıkıcı kahkahasıdır bu. Söz konusu siyasi proje ileriye dönüktür, nostaljik değil: Dişi olanı yüceltmez; alternatif dişi öznelerin olumlanmasına dönük bir siyasi proje olarak, dişinin edimsel hale gelmesi ve güçlenmesi için çalışır. Fallus-merkezciliğin temsil-edilemez ilan ettiği şeyi temsil etmeyi amaçlar ve bu haliyle kadın feministlerin, bütün çeşitlilikleriyle, zaten büründükleri halin hakkını verir.

Feminist Etik

Irigaray'ın dişi öznelliği ifade etme projesi kapsamında "ötekilik" mefhumunu en açık şekilde ortaya koyduğu çalışma *The Ethics of Sexual Difference*'dır. Daha erken dönemli eserleriyle karşılaştırdığımızda bu kitap, *Amante Marine, La croyance meme* ve *Femmes Divines* eserlerinde görünür olan değişimi yansıtır; bu eserin iki katmanlı söylem yapısıyla, Irigaray'ın hem klasik ontolojinin usta akıllarına hem de kültürümüzde "dişi olanın" dönüştürülmesi sürecine varoluşsal olarak dahil olan kadınlara yönelik hitabı modernize edilir. *The Ethics of Sexual Difference* eserinde Irigaray neredeyse tamamen büyük ustalara hitap eder, hedef kitlenin bu şekilde daraltılması, okura seslenen konuşma diliyle birlikte aşk üzerine muazzam bir eser olarak okunabilen yoğun, şiirsel bir metin üretir.

Irigaray'ın metninin odağı radikal heteroseksüellik siyasetidir. Ötekiliğin, ötekiyle ilişkinin, özellikle de İlahi Varlık olan Ötekiyle ilişkinin gizeminin, bir öteki cinsiyete sahip, yani her

bir cinsiyet için öteki cinsiyet olan ötekinde toplandığını iddia eder. Ancak Irigaray erkeğin ötekisi (aynının ötekisi) olan kadının, ilkin diğer kadınları kendi toplumsal cinsiyetini (ötekinin ötekisi veya kadınların sembolik sistemi), bunlara uygun ifadeler bulmak amacıyla keşfetmesi gerektiğini dikkatle vurgular. Her cinsiyetin kendi özgüllüğü içerisinde kadınlar ve erkekler arasındaki karşılaşmanın en mükemmel hali olarak kartezyen "şaşkınlık" tutkusuna değinir: İki farklı cinsiyete sahip varlığın mükemmelliğidir bu. "Şaşkınlık" niteliği ötekini alımlama biçimini ifade eder; Clarice Lispector'un *The Passion According to G.H.* isimli eserinde dokunaklı bir biçimde tanımladığı ötekilere karşı ucu açık bir erişilebilirlik türüdür bu: Silinemez farklılıklarımızı tanımak için bir ötekine yaklaşabilmek, kendi yaşayan tekilliğine saygı duyabilmek, bir öteki tarafından etkilenirken ve onu etkilerken mevcudiyetini ve sınırlarını onurlandırmak. Irigaray'ın cinsiyet farklılığı pratiği çerçevesinde önerdiği yeni aşk etiğinin temeli işte budur. Her ne kadar feministler ilk bakışta tek eşli, heteroseksüel çift gibi görünen bu aşk tanımına korku içerisinde karşı çıksa da Irigaray, özellikle dişi tanrılar ve dişi ilahi deneyim hakkındaki kitabında, cinsiyet farklılığı temasının temel aldığı radikal heteroseksüel cinsellik siyasetinin dişi öznelliğin ve dişi bedensel gerçekliğe morfolojik olarak uygun bir imgesel ve sembolik sistemin ortaya çıkışı için zorunlu bir adım olduğu konusunda oldukça kararlıdır. Irigaray için etik, cinsiyet olarak benimle-aynı olsa da, bir-öteki, kendilik ve gerçeklik arasında bir aracı olmayı sürdüren diğer kadını da içerecek şekilde, ötekiyle yeni bir ilişkilenme paradigması olarak ötekine (cinsiyete) doğru hamledir. Cinsiyet farklılığı etiği yeni bir dişi insanlık ve dişi bir ilahilik hissine dair etkin temsiller bulma ve bunları sahneye koyma amacı taşır.

Irigaray dönüşüm sürecine dahil olan ampirik temelli cinsiyetlenmiş özneler etiğini tutkuyla savunmuştur. Alison Mar-

tin'in belirttiği gibi (2003), cinsiyet farklılığının siyasi kültürü toplumsal adalet, sivil haklar ve kadınların kamusal yaşamda güçlendirilmesini amaçladığı için solcu ve radikal olmakla kalmaz, aynı zamanda büyük resmi akılda tutmak istediği için etiktir de. Bu yüzden sürdürülebilir kalkınma, buna uygun teknolojiler ve doğaya saygının yanı sıra, yeni bir sosyo-sembolik sözleşmede, yani "radikal heteroseksüellikte" değişen ilişkilerin beraberinde getirdiği değişim ve dönüşümleri düzenleyen etik bir sisteme karşı duyulan ihtiyaç da gündeme gelir. Her şeyden önce bir değişim filozofu olan Irigaray, değişimlerin sınırlarını belirlemenin önemini vurgular; zira bu sınırlar genellikle bedenleşmiş sistemin yara almaksızın ne ölçüde sürdürebileceği, işleyebileceği ve güçlenebileceğine bağlıdır. Bedensel, duyusal ve ampirik olanı kateden aşkınlık fikri bu dönüşüm projesi için elzemdir, alanını ve sınırını bizzat bedende bulur.

Bu etik projenin olumlayıcı boyutu, yani yıkım çıkmazının veya fallik sistemi tetikleyen suçluluk ve saldırganlığın post-Lacancı düzlemde aşırı duygusal bir biçimde alevlenme ihtimalinin ötesine nasıl geçileceği (Žižek 1992) özellikle ilgimi çekiyor. Yeniyi yaratmak ve böylece *aynının* tekrarından kaçınmak amacıyla tarihsel değişimi nasıl kavrayabiliriz? Cinsiyet farklılığını olumlamak, kişinin halihazırda olduğu veya geçmişte olabileceği şeyden ziyade, gelecekte ne olacağına sadakat gerektiren olumlu bir tutkudur. Bu, olumlayıcı etik girdiler olarak algıladığımız duygulanımların etkin kuvvetini ciddiye alan yeni bir aktivizm biçimidir. Bunlara ne soyut ne de somut, maddi ve tarihsel durumlardan kopuk oluş süreçleri diyorum. Bir dizi ilişkisellik veya ara mekânda meydana gelen nitel değişimlerin edimselleşme veya maddileşme süreçleridir bunlar: Farklı türler; insan/insan olmayan aktörler, farklı kategoriler; eril/dişil veya Avrupalı/yerli, farklı kuvvetler; olumsuz/olumlu veya tepkisel/etkin arasında. Bu dönüştürücü proje, sadece oluş ve

dönüşüm güzergâhı izlediği için ütopyacıdır. Şimdinin aşkınlığını ima eder; bedenden kaçış değil, etin içkinliğinin radikal bir keşfidir bu. Bu da, akabinde, "beden" olarak tanımayı öğrendiğimiz mekânsal-zamansal koordinasyonlara ve bunların içsel yaşamsallığına –ki yaşam, ölüm ve bunlar arasında pek çok derecenin sınırlarını yeniden tanımlar– dair farklı bir yaklaşım içerir.

Zaman sorusu işte burada elzemdir. Feminist etiğin en olumlu yanlarından biri kişinin zamanda atlamalara ve kalıcı jetlag'lere alışmasıdır. Feminist eleştirel konum zamanın doğrusallığının bozulduğunu, böylece de eşzamanlı olarak farklı ve hatta birbirine ters düşme ihtimali taşıyan zamanlarda yer aldığını varsayar: Kronotopya içerisindeki bir tür yolculuk gibi. Kuramsal düzeyde feministler, küreselleşmiş dünyamızda görülmekte olan öznellik düzeyindeki kaymaları biçimlendiren geniş bir karşı-model ve paradigma yelpazesi geliştirmiş; mevcut ideolojileri eleştirmiş; sembolik düzeyi gözden geçirmiştir. Ataerkil düzenin hatalarını düzeltmek için böylesine muazzam bir yaratıcılık sarf etmeyi umanların, kısa süre içerisinde, amaçlarına ulaşamadan zamanı tükendi. Mümkün baskı figürasyonlarından biri sistematik olarak geride kalmaktır: Zamanların ardında, tek bir zaman sahasında yaşamak, tıpkı dünün gazetesini okumak gibi. İkinci olmaktan çok, eksi birinci olmaya benzer bu durum.

Eleştirel kuramla haşır neşir olan, modern bir üniversitedeki ayrıcalıklı bir 21. yüzyıl öznesi olarak kendi alan siyasetime dair somut bir örnek vereyim. Mesele, "benin", sadece "orada" olmakla kalmayıp "o" bile olmamasıdır. Bir değilim, çünkü sosyo-sembolik olarak kadın olarak gösteriliyorum, bunun yanı sıra feminist bir alan olarak bir-olmayışımı iddia ediyorum. Yani günümüz dünyasındaki kadınların marjinalleştirilme ve dışlanma şablonlarının gayet farkında bir yanım. Bu farkın-

dalığı bir kenara bıraktığımda ileri kapitalizm için işlevsel bir özne olabilirim; kadınların özgürleştirilmesi amacını taşıyan bir kurumun idarecisi olarak çok kıymetli bir özne de olabilirim ileri kapitalizm için. Ama yine de olmayacağım. Bu yekpare indirgemeye direnmeyi seçerek mekânsal olduğu kadar zamansal da olan mümkün alanlarımın çokluğunu kabul ediyorum. Anılarım buna göre bölünüyor ve çoğalıyor; doğrudan yaşanmış deneyimime ilişkin olsun olmasın, yine de her durumda bilincimin ayrılmaz parçası olan verileri beraberinde getiriyor.

Kadınların süregelen marjinalleştirilme şablonlarını unuttuğum anda, sadece "unutmayı unutuyorum". Bu serseme döndüğüm anlamına gelmiyor; daha ziyade, farklı zaman aralıkları arasında zikzaklar çiziyorum. Tek yönlü bir seyahat emrini unutmayı unutarak, eleştirel bilincime tıpkı bir zaman makinesiymişçesine yerleşiyorum ve bu farklı gerçeklikler ve hem mekânsal hem de zamansal koordinatlar arasında seyahat etmeme izin veriyor. Eleştirel bir feminist özne olmak, ileri kapitalizmin iktidar ilişkilerine asimetrik bir biçimde kaydedilmiş olmak zamansal olarak bölüyor beni. Parçaları birbirine uydurmaya çalışmak delilik olur: En iyisi, küresel tekno-kültür olarak da bilinen geç dönem postmodernizmin gündelik şizofrenisine yerleşmek. Bunun zamanımıza özgü şizofreniyle başa çıkma stratejisi olarak da anlaşılabilecek etkin bir direniş türü olduğunu düşünüyorum.

Şizofreni içsel olarak çelişkili ve hatta hepten uyumsuz eğilimlerin ve zaman dilimlerinin bir arada varolmasıdır. Kadınların konumu bunun güçlü bir göstergesidir. Kadınların durumunda en ilkel doğallaştırma biçimlerinin geri döndüğü, aynı zamanda da, doğallaşmış düzenin ölümünün yüksek teknoloji eşliğinde kutlandığı tarihsel bir zaman bu; Hıristiyan olmayan kültürlerde kadınların geri kalmış durumu bahane edilip jeopolitik savaşların meşru kılındığı zamanlar. Dahası, cinsiyet fark-

lılığı ateşleniyor ve kutuplaştırılıyor. Toplumsal cinsiyet rolleri ve sterotipler, 11 Eylül 2001 olaylarının ardından kurulan yeni dünya düzeninde, silinmek şöyle dursun, daha da güçleniyor. Böylece kadınların konumu, toplumsal ve siyasi gündemde merkezi bir yere sahip olsa da paradoksal olarak çeşitlenmiş durumda. Böylesi bir gündemde feministlerin içsel çelişkilerin veya her bir özne içindeki farklılıkların farkında olması mühim bir bakış açısı haline geliyor. Bu çerçevede, dişi olanın özgüllüğünü feministlerin kendine mal etmesi siyasi direniş biçimlerine işaret eden akortsuz bir nota gibi geliyor kulağa: İçsel olarak çelişkili, paradoksal ve doğrusal-olmayan mümkün stratejiler çokluğu. Bunlar yekpare bir birlikten ziyade, çelişkili olma ihtimali taşıyan bir stratejiler kaleydeskopu teşkil ediyor. Irigaraycı bir yaklaşım ne göreciliğe ne de ahlaki olmayan kararsızlığa taviz verir; bunun yerine öznenin karmaşıklığını ve bütüncül olmayan doğasını vurgular. Irigaray, beden sahibi maddiliği, güçlenme ve dönüşüm imkânı sunduğu kadar limitlerini yani sınırlarını da oluşturan bedenleşmiş ve böylece cinsiyetlenmiş öznenin mesul yapısını vurgular.

Irigaray'ın feminizmi siyasi ve etik tutkuları olumlamaktadır. Normatif olarak değil, dışsal nesneler ve projeleri de içererek, çeşitli ötekilerle etkileşimleri değerlendirmek anlamında değerler oluşturmak amacıyla aletler ve yol haritaları tasarlar. Feminist kuramın bu "yeğin" okuması, klasik hümanizme veya liberal birey mefhumuna karşı çıktığı kadar öznenin parçalanmasını kutlayan kolaycı postmodernliğe de karşı çıkan, bütüncül-olmayan veya benim deyişimle göçebe bir öznenin ifadesidir. Belirlenim yoksunluğunu tamamlama veya özneyi işaret etme dürtüsü karşısında bu konum, "dişi" diye bilinen ve tarihsel anlamda modası geçmiş o kurumun hâlâ yerinde olduğunu savunma arzumu da ifade ediyor. Daha önce önerdiğim gibi, dişiyi ne öz haline getirilmiş ne de doğrudan ulaşılabilir

bir teşekkül olarak ele alma derdindeyim; dişil, daha ziyade, öteki olarak Kadının sahip olduğu geleneksel özne konumunu aşmayı amaçlayan siyasi ve kavramsal bir projenin etkisi olması hasebiyle virtüel bir gerçekliktir. Bu aşkınlıksa, beden üzerinden, ete kemiğe bürünmüş alanlarda meydana gelir, bedenden kaçışta değil.

Diğer bütün eleştirel kuramlar gibi feminizm de olumlayıcı kuvvetleri ifade edebilir ve böylece kendisine dahil olanlarda özgürlük, haysiyet, adalet, hafiflik ve neşe hevesini özgürleştirebilir. Bu değerler, aynı zamanda, hem dogmatik bir kasvete hem de daha kurucu rasyonel inanışlara ve politikalara tercüme edilebilir. Her halükârda ilkin hareketi etkin kılan bir duygulanım dayanağı oluştururlar. Feminizmin de, eleştirel kuram ve pratiğin her sahasında olduğu gibi, bahsin, olumsuz ataletin ve karşıtlık içerisindeki bir kültürün köle ahlakının ötesine geçmesi gerekir. Yeni bir normatif düzene giden yer çekimi etkisinde ele ele veren dogma ve doxa'nın ölümcül ciddiyette, rahibe benzer devrimci hararetinden kaçınmalı. Siyaset tutkularımızdan başlıyorsa, ben de olumlayıcı eleştirel ruhun neşeli bilgisine hevesleniyorum.

Tek-olmayanın ilkesi Lévi-Strauss'un "sıfır kurum" olarak anlaşıldığı haliyle cinsiyet farklılığı, öznenin kökeninin ikamet ettiği yerde ve bizzat bu yer olarak temel bir kopuş gerçekleştirmek gibi asli bir işlevi yerine getirir. Kendisinden kopulması gereken şey birlik, tamlık ve teklik fantezisidir. Psikanalitik kökensel kayıp fikri buna tekabül etmektedir: Sosyo-sembolik sözleşmeye dahil olmak için kişinin ödemesi gereken diyettir bu. Öznenin psişik manzarasından silinip giden şey yeni doğan bebeğe en yakın olan ampirik referansa, yani anneye yaslanan Teklik sanrısı, kadirimutlaklık fantezisidir. Ancak "yaslanan" ve bunun işlediği sembolik piyasa, sahnelediği sembolik işlevle karıştırılmamalıdır. Postyapısalcı, Lacancı psikanaliz ve mesela

nesne-ilişki kuramı gibi diğer psikanalitik ekollerin farkı tam da bu noktaya dayanmaktadır: Lacancı terimlerde ampirik, semboliğe tekabül etmez veya onu tamamen içermez; daha ziyade onu destekler. Anne yapısal pek çok sembolik işlevin mantıksal operatörüdür. Bu yüzden sadece bu ampirik düzeye odaklanmak, asıl meseleyi kaçırmak ve sembolik sistemi göz önüne almamak olacaktır. Bu temel ve egoyu-sarsan ilkeyi tanımak, sentaktik bir zorunluluğa, karşılıklı etkileşim içindeki bir özne görüşünün üzerinden meydana gelebileceği sıfır-düzeye işaret eden bir jesttir. Telafi edilemez kayıp ve ötekilere karşı muazzam düzeydeki ödenmesi imkânsız borç anlamında ötekiliğin tanınması, kişinin kontrolü altında olmayan bastırılamaz karşılaşmalar, etkileşimler, duygulanım ve arzu akışının etkisinin farkına varılmasını içermektedir.

Bu kişiyi mütevazılaştıran Tek-olmama deneyimi, göreciliğe kapı aralamak şöyle dursun, özneyi ötekiliğe, çokluğa, tembellikten veya alışkanlıktan "kendilik" dediğimiz o teşekkül için kurucu olan dışsal ötekilere karşı etik bir bağa demirlemektedir. Öznenin bölünmüş veya tek-olmayan doğası, söylem-öncesi bir "kendilik" yapısının, her daim zaten orada olan zorunlu bir kaybın tanınmasını içermektedir ve bu, akıllı etle ve bedenleşmiş bir zihinle donatılmış duygulanımsal, etkileşime dayalı bir teşekküldür. Bedensel kendiliğin tamlığı ve her daim-çoktan-orada-oluşu men edilmesi gereken bir şeydir ve bu haliyle toplumsallaşan özneye dönüşecek olan indirgenmiş, ancak daha işlevsel birimin erişimi dışındadır. Bu yüzden ete kemiğe bürünmüş bedensel öznenin tamlığı ve önceliği, ki arzu temellidir, düşünen öznenin kalbinde düşünülemez olarak kalır; çünkü ilk etapta onu harekete geçiren tam da bu budur.

Tekno-bedenler çağında annenin bedeni geleceği yeniden üretmekle kalmamakta, günümüz piyasa ekonomisine hâkim olan yüksek teknolojili metalaşma rejiminde geleceği kaydetme

yükünü de sırtlamaktadır. Bu da anaç dişinin, yeniden üretim makinesinin ikili kipinde, bir yandan elektronik devreye bağlı öte yandan çokkatmanlı bir sahada direnen bedenler yelpazesi olduğu anlamına gelir. Bunu Deleuzecü terimlerle ifade edecek olursak, aynı anda hem Çoğunluğun despotik yüzüne hem de mücadele halindeki azınlıkların acınası yüzüne tercüme edilir. Her halükârda bu tarz bir dişilin kirletilmiş, travmaya maruz kalmış bedeninde sanayi-sonrası kültür hayatta kalma savaşı verir. Asıl güçlük, anaç dişiliğin nasıl dölleri daha iyi metabolize edecek şekilde tecessüm edeceğidir.

Bu çerçevede cinsiyet farklılığını şu nedenlerden ötürü siyasi bir proje olarak savunmak istiyorum: İlkin, özselleştirilmiş cinsel ikilik formlarının geri dönüşüne, dolayısıyla küresel ölçekte kadınlara karşı ayrımcılığın dirilmesine şahit olan günümüz jeopolitik ilişkilerinin bir kartografisi olarak. İkincisi, dişi feminist özneleri alternatif toplumsal ve sembolik mekânlar üzerinden telaffuz etmek ve güçlendirmek için siyasi bir platform olarak. Cinsiyet farklılığının siyasi bir proje, dolayısıyla öznenin dönüşüm sahalarından biri olduğunu düşünüyorum. Buna, "virtüel dişillikler" ve "virtüel erillikler" projesi diyorum. Üçüncüsü, bu alternatif özne konumu çokkatmanlıdır ve karmaşıklığını dile getirmeye uygun karmaşık alanlar içerir. Onda karşılıklı ilişkiler önceliklidir ve farklı düzeylerdeki mücadelelerin kesişiminde yer alır; ama aynı zamanda kendi içinde, sayısız kendinden farklılaşmalar ve uyuşmazlıklar arasında bölünmüştür. Tereddütsüz, bütüncül-olmayan bir öznedir. Bu büyülü, özcülük-karşıtı, yüksek teknolojili yaşamsallık, Irigaray'ın bedensel insan teşekkülünün, derinin çevrelediği duyarlı et olarak öne sürdüğü özne üzerine fikirlerinin yansımasıdır. Irigaray'ın geç dönem eserlerinde Hıristiyan olmayan dinlere, özellikle de Levinas felsefesinde Museviliğe ve yoga gibi Hindu pratiklerine dönmesini önemli buluyorum. Levinas okumasında Luce Iriga-

ray, ötekine yaklaşma kipi olarak okşamayı metheder; ötekinin derisine saygı dolu ve erotik dokunuşlar, cinsiyet farklılığı etiği için açıkça temel olarak sunulmaktadır. Bir ötekinin yaşamının deriyle kaplı, ete kemiğe bürünmüş varoluşunun içerilmiş sınırlarına dair bu saygılı tefekkür, aynı zamanda Bataille'ın fazlalık felsefesine de bir yanıttır ve Bataille'ın bedenleşmiş kendiliğin kapatılmış mekânından kopmaya dönük vahşi ve şiddetli çabası, hem şiddetin kaçınılmazlığını hem de ontolojik olarak bir ötekinin bedeninin tüketilmesini gerektiren aşkınlığın arzu edilebilirliğini kuramsallaştırmaya varır. Bataille'ın sabit fikirli fallus-merkezciliğinde olduğu gibi bir ötekinin bedeni, tercihen ötekinin, "aynının ötekisi" olarak kadının bedeni yansıtıcı, zorunlu ve ister istemez değersiz kılınan ötekidir; Bataille'ın aşkınlık kuramı, aynı zamanda, dişi olanın feda edilmesinin savunusudur.

Irigaray'ın dişi morfolojisinin "büyülü materyalizm"ine vurgusu Deleuze'ün göçebe temelcilik-karşıtlığına paralel olsa da bu iki proje farklı tonlarda seyreder. Cinsiyet farklılığı etiği ve sürdürülebilir göçebe öznellik etiği, aynı madalyonun iki yüzüdür: Yaşamın bedenleşmiş, bedene gömülü ve erotikleşmiş olduğunu düşünen, ete kemiğe bürünmüş, içkin oluş-halindeki-öznenin etiğidir. Bunları karşılıklı uyuşmaz kuramlar olarak sunmak, ikisine de haksızlık etmek olur. Bana kalırsa Irigaray'ın cinsiyet farklılığı etiğiyle (ve duyusal aşkınsallık mefhumuyla) Deleuze'ün sürdürülebilir göçebe etiğini (aşkınsal ampirizm) yan yana okumak, ikisi açısından da aydınlatıcı olabilir. Her ikisi de diyalektik olumsuzluk dalgasının tersine çevrileceğini öngörmüş olup olumlama ve olumlu arzu etiğini savunur.

Deleuze'ün ampirik aşkınsallığı ve Irigaray'ın duyusal aşkınsallığı, bedenleşmiş, konumlanmış sürdürülebilirlik etiğinin geliştirilmesi için beden sahibi alanlardır. Irigaray, Deleuze ve benim feminist felsefi göçebeliğim gibi radikal içkinlik felsefe-

lerinin önerdiği alternatif etik modeller, hiyerarşik olmayan bir aşkınlık fikri ve ikili olmayan karşılıklı ilişkisellik ve öznelerarasılık modeli sunarlar. Irigaray'ın, kadınların güçlendirilmesi yolunda çalışmak amacıyla dişi imgelemin yeniden inşasına öncelik vermesi ve Deleuze'ün dişi olanı daha genel olan azınlık-oluş sürecinin eşiği olarak görmesi, bu iki projenin ortak yönlerini değiştirmez.

Irigaray'ın virtüel ve dişi "sembolik" tartışması hem kuramsal hem de etik olarak bu dişil sese iletilebilir bir biçim bulma arzusudur. Bu projede, bedenleşmiş dişi öznenin hem gövdesinin hem sözünün güçlendirilmesi elzemdir. Öteki-oluş sürecinde Erkeğin ebedi dişisinden ziyade, feminist bir öznenin ampirik temellerine tutunan feminist cinsiyet farklılığı pratiği özneyi göçebeleştirir. Dişi, hareket halinde bir ufuk, dalgalı bir patika, dönüşüm, hareket, oluş şeklinde yeniden tanımlanır. Dişi olanın yeniden tanımlanmasına dair feminist projenin bu şekilde ereksel olmayan bir biçimde düşünülmesi, Irigaray'ın eserlerinde, özenle, bedene ve beden morfolojisine, dişi bedenleşmenin etine ve kanına, görme ve bakış karşısında dokunma ve hissetmenin önemi de dahil olmak üzere buna bağlı özgül duyusal deneyimlere bağlanır. Bu tutkulu, zeki ve bellek tarafından güdülenen gövde, Irigaray'ın tensel materyalizminin temelinde yer alır. Dahası "virtüel dişi" projesi, evrensellik ve aşkınlık meselelerine açılır. Irigaray bu bedensel evrenseli, dişi feminist öznelerin kendi arasındaki bir geçiş alanı olarak dişinin mekânsal-zamansal bölgesini yeniden kavramsallaştırmaya dönük konumlanmış çabaları üzerine yerleştirir.

"Evrensele" atıf, genel karşılığı olan temsiller üretmek için bireysel deneyimden kolektif pratiğe nitel bir sıçrayıştır. Diğer bir deyişle evrensel, içkin öznenin tekilliğinde konumlanır. Daha da önemlisi, siyasi feminizm projesi, farklılıklarının bilincinde olan, birbirinin çabalarını tanıyan ve birbirini daha da

ilerleme yönünde güçlendiren farklı kadınlar arasındaki mekânın çerçevelenmesini içerir. Diğer bir deyişle Irigaray'ın "virtüel dişisi", en az bir öteki öznenin mevcudiyetine dayalı kolektif bir projedir; bu öteki, öncelikle, alternatif yollardan özne-oluşa açık güzergâhları harekete geçiren eşik olarak başka bir kadındır. Hem etik hem de siyasi bir arayış olarak üçüncü binyıla uygun bir projedir bu.

4*

KADIN FEMİNİST ÖZNEYE DAİR "Kadın-Kendilikten Kadın-Ötekine"

Kişiliğinden sıyrılan kim olursa, ne kılığa bürünmüş olursa olsun ötekini tanır: Ötekine giden ilk adım kendi içinde bütün erkeklerin erkeğini bulmaktır. Her Kadın bütün kadınların Kadınıdır, her erkek bütün erkeklerin erkeği ve her ikisi de insana yanıt olabilir, ne zaman kendisinden bunu yapması istense.

Clarise Lispector

ÖYKÜ, GEZEGENİMİZİ OLUŞTURAN metropollerden birindeki yüksek bir binasının tepesinde geçer. Olay bu geniş apartmanın en uzaktaki odasında meydana gelir ve bu oda aynı zamanda hizmetçiye ayrılan mütevazı yerdir. Mekânsal metafor metnin tamamına sirayet eder. Karakter, meskeninin kendi bedensel kendiliği olduğunu düşünür; hizmetçinin odasını "binamın rahmi" diye tanımlar (Lispector 1978). Bu mekân, dağın zirvesiyle veya minarenin tepesiyle karşılaştırılır: Abartılı bir yeğinlik ve derinlik düzeyiyle donatılmış bir mikrokozmostur.

G.H.'nin bu binanın tepesinde yaşadığı deneyim, kendisininkinden ve insanınkinden başka varlık düzeyleri ve deneyim boyutlarıyla karşılaşması sonucu kendiliğin çözülmesidir. Bu kişisel-olmayan hale doğru kendisini taşıyan göçebe dürtü, geçitler halini alır. G.H. farklılık ve ötekilik işaretleri olan bir dizi eşikten geçer: Toplumsal sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet ve tür. Bu geçitlere doğru attığı her adımda, azınlık-oluş, yani kadın/hayvan/dünya oluş imkânı açılır. G.H.'nin ötekiyle ilk

karşılaşma anı, namevcut hizmetçiyle girdiği etkileşimle başlar: Onun odasına girdiğinde G.H., sınıf ve etnisite sınırlarını aşar; rahat, kentli, orta sınıf G.H.'den farklı bir etnik kökene sahiptir hizmetçi. Hizmetçinin yaşadığı çatı katı, dikkatle keşfe davet eden bilinmez bir bölgede ikamet eder: Hem fiziksel hem de duygulanımsal olarak, kahramanımızın yaşanmış deneyiminin çeperindedir. Ayrıca hem zamanda hem mekânda bir kayma mevcuttur: Odanın şekli, Öklit geometrisine dayalı tanımlara meydan okumaktadır; çölün kuru, düşmanca çekimine sahiptir: Kent meskenlerinden çok hammaddeye benzer. Boş, anoreksik, askıda bir mekândır.

Bu ortamdaki G.H. kişiliğinden topyekûn sıyrılma veya toplumsallaşmış kimliğini kaybetme deneyimi yaşayacaktır: Bu kendiliğin sınırlarının çözülmesi süreci (*dépouillement*), öznelliğin hem genişlemesi hem de sınırlanması deneyimidir. Muazzam bir yoğunlukla ve kesinlikle tarif edilir. En yoğun öznelliğinden-sıyrılma hissini tetikleyen olay, bu odanın tanımlanamaz mekânında mukim tiksindirici bir böcekle, hamamböceğiyle ilişkisidir. İnsan-dışı olması hasebiyle böcek tamamen ötekidir; yine hayvan ve mineral arasındaki sınır çizgisidir. Yer kabuğu kadar kadim ve şaşırtıcı hayatta kalma kudretleri bahşedilmiş hamamböceği, sonsuzluğun biçimlenişidir. Yine, tanımı gereği, adi (*abject*) bir varlıktır, tiksinme ve reddetme nesnesidir; temel bir kategori farkı olarak tür üzerinden sınırı işaretler.

G.H.'nin deneyimi, önce kendisi ve yaşayan madde olarak böcek arasındaki yakınlığı, daha sonra da müşterekliği fark etmesidir: Yarı-hayvan, yarı-taş madde –*zoë* olarak yaşam–bakıştan ve hatta insan seyircinin varoluşundan bile bağımsız olarak yaşar. Öteki üzerinden adi olanı bedenine dahil eden G.H., kavranamaz bir insan-dışı yaşayan form olan bu iptidai varlıkla karşılaşır. İnsan yaşamının yaşam ve yaşayan madde karşısında merkezde yer almadığını fark eden G.H., kendisini

insanlıktan çıkarır. Bunun anlamı, insanın dışsal sınırının ötesine geçmesidir; G.H. insan-dışı olmak üzere algısal ve duygulanımsal aletler geliştirir. İçindeki hayvansal yaşam –*zoë* olarak yaşam– beklenmedik bir ilham kaynağı olarak patlak verir. Açılan kodlanmamış mekânda, G.H. o zamana kadar toplumsal kimliğini çerçevelendiren bütün aidiyet biçimlerini lime lime eder ve insan dışında yaşayan her şeyle bir olmaya açık hale gelir: Hayvani, ilahi ve hatta kozmik varyantlar ona yol gösterir.

Bu deneyim onu, varoluşunun en uzak ama hâlâ varoluşsal olarak canlı olan parçalarıyla irtibata sokar. Bu süreç, içinde olup da adını taşımayan yaşama, içinde olup da kendiliğine ve hatta insana ait olmayan kuvvetlere karşı bir tür hayranlığa ve nihayet tapınmaya dönüşür. *Zoë* olarak yaşamın, mükemmelen canlı, yani ifade edilemez, söylem-öncesi, sembolik-öncesi katmanlarına giriş yapar. Neredeyse bir zombi gibi, isimlendiremediği bir kuvvet tarafından baştan çıkarılmıştır; o kadar derinine işlemiştir ki bu kuvvet, hamamböceğinin totem benzeri asimilasyonu sayesinde ötekiyle etkileşimi tüketir. Bir böceği yutmak, insan/insan-dışı arasındaki yenilebilir ve yenilemez olan, pişmiş olan ve ham olan gibi pek çok sınırı ve tabuyu aşan bir jesttir.

Bu karşılaşmanın yarattığı esrime dini ve mistiktir; öyle ki sınırlarının tamamen çözülmesine neden olur; işte o anda, hem insan-öncesi hem de gayet insandır; bedenleşmiş ve öğesel kendiliğinin yapmaya muktedir olduğu şeye doğru genişleyerek hayvan/böcek/dünya olur. İşte zamanda ve mekânda tam da bu noktada varlığının dişiliğini keşfeder: Yani, toplumsallaşmadan önce olduğu şeydir bu, her daim çoktan cinsiyetlenmiş bir dişi olarak tözsel çekirdeğidir. İçindeki kadın, tıpkı bütün kadınlardaki kadın gibi, yaşayan maddeyle ilişkisine eşlik etme ve hayranlık duyma üzerine kurulu varlıktır. Özenli ve alımlayıcı bir

"dünyayla-bir-olma" halinde tamama erer öykü, her ne kadar bir sonu olmasa da.

Bu öykü cinsiyet farklılığı kuramcıları tarafından ziyadesiyle alıntılanmıştır. İtalyan filozof Luisa Muraro (Muraro 1986:65-78), odanın topoğrafisinde ve binanın tamamının "dikeyliğinde" dini bir anlam olduğunu ileri sürer. Luce Irigaray'ın "kadınların ilahiliği" (Irigaray 1985) mefhumuna dayanarak, öykünün mahallini, *Cross on Golgatha*'ya benzetir ve olayları, insan-üstüne doğru aşkınlığa neden olan yoğun bir *passio* anı olarak okur. Muraro'nun kanaatine göre G.H.'nin tutkusu dinidir; söz konusu dinse ataerkil değildir: G.H.'nin kutsal dağının zirvesinde kutladığı, toplumsal cinsiyetinin ilahiliğidir; cinsiyet farklılığının gizemi ve lütfu, insanın sınırlarını aşmaya dönük, dişiye özgü bir deneyimdir.

Luisa Muraro söz konusu aşkınlığı G.H.'nin fallus hâkimiyeti altında, yani fallus-merkezci ve söz-merkezci dilde duyumsadığı varlık hissinden itinayla ayrı tutar. Feminist teolog Mary Daly gibi (1978) Muraro da feminist, dişi maneviyatını ataerkil tektanrı inancının indirgemeci hâkimiyetinden özgürleştirmek ister. Lispector'sa evrensele ulaşmak için insani öznelliğe duyulan bağdan tümüyle vazgeçmesi gerektiğini bilir ama bu kendini terbiye etme anında,[21] kendi cinsiyetinin ve bütün kadınların kadını olmanın daha da önem kazandığını görür. Cinsiyetlenmiş-olması, en derin özünün bir parçasıdır: Et üzerinden aşkınlık, dişinin kuvvetini bir kez daha öne sürmektedir.

Daha seküler ve mistisizmden daha uzak bir okuma sunan Adriana Cavarero (1990), G.H.'nin tutkusunu yeni ve bedenleşmiş feminist maddeciliğin olumlanması olarak görür. Kişinin

21. Yazarın burada kullandığı *Ascesis* sözcüğü Eski Yunanca *askein*'den türemiş olup idman anlamına gelmektedir: Kendi kendini disiplin etme pratiği, çilecilik anlamına gelen *ascetism* kelimesi de buradan gelmektedir. -çn

yaşamı onun adını taşımaz; Onu, diğer yaşayan maddelere bağlayan bir kuvvettir. Cavarero bu görüşü kadının varlık hissini ataerkil logostan ayırma çabası olarak okur. Böylelikle Batı düşüncesinin asli öncüllerinden birini yerinden etmeyi önerir: Varlık ve dil bir ve tektir. Irigaray'ın felsefesinin öngörülerinden birini takip eden Cavarero, evrenselin eril tarafından mülk edinilmesine karşı çıkar ve dişiye özgü bir varlık mefhumunu savunur. Yaşayan maddenin varolmak için "Ben"e ihtiyaç duymaması, "kadın-Ben"in cinsiyetlenmiş doğasının asli konuma yerleştirilmesine daha çok vurgu yapar. Cinsiyetlenmiş olması iptidaidir ve varlığından ayrı tutulamaz; öyle ki dilin dilbilgisi yapısında, yani "Ben"inde temsil edilmez. Cinsiyet farklılığı kadın için tanımlayıcıdır, olumsal değil: her daim oradadır ama kendisini temsil edilemez bir karmaşaya indirgeyen fallus-merkezci sistemin susturulmuş "öteki"si olarak. Bu virtüel dişiyi kendisine uygun şekilde temsil edilebilir kılmak, feminizmin karşısındaki temel güçlüktür.

Aynı metnin biraz farklı bir okumasını da Fransız yazar Hélene Cixous (1986:115-199) yapar. Cixous olayı kadınların yazınına dair bir mesel olarak okur ki burada kadın yazını anlamına gelen écriture féminine, alternatif ve dişil bir sembolik sistemin kurucu sürecini teşkil etmektedir. G.H.'nin tutkusu iktidar, efendilik ve tahakkümden arınmış bir yaşama dönüktür; onun hayranlık hissi, Hıristiyan şehitlik kavramıyla, bahşedici bir alımlama kapasitesiyle karşılaştırılabilir. Cixous, bu kapasiteyi, armağan alma ve verme yeteneğine bağlar; yani, hayret verici farkıyla ötekini karşılamaktır bu.

Öznellik siyasetine dair geliştirdiği etik savunmada Cixous ötekiliği alternatif bir bilişsel alet ve yeni bir bilim, yani kendilik ve ötekilik arasındaki saygılı yakınlık fikrine dayalı yeni bir söylem olarak karşılama yeteneğinden bahseder. Paylaşılan tutku, ortak bir maddeye ait olmaya dairdir ve bu ortak mad-

de büsbütün kişilikten azade olan yaşamdır. Yaklaşım ifadesi Cixous'nun etik sisteminin temelini tanımlamaktadır: Kendilik ve ötekiliğin canlı maddenin tamamını karşılıklı olarak alımlayıcı teşekküllerden ibaret duyarlı bir ağ olduğu yeni bir dünya görüşü çerçevesinde birbirine bağlanmasının yoludur. Burada söz konusu olan insan-dışı, tanımı gereği, insan-merkezci öznenin tahakkümünden kaçar ve sınırlarını kabul etmesini gerektirir. Daha özelde, bütün insanlardaki ilahi olan, her şeyin karşılıklı olarak birbirine bağlı olmasını varlığın biçimi olarak görme kabiliyetidir. Cixous açısından bu yüksek varlık hissi dişidir; yaratıcı kuvvet olarak kadın, şair ve yazardır. İlahi olan, yaratıcılık olarak dişidir ancak bu, yaşama (*zoë*) açık insan-dışı, kimlik-sonrası kuvvettir.

Yeni-Materyalizm Olarak Feminist Postmodernizm

G.H., kadınların "oluşuna" dair bir öyküdür; Yeni dişi öznelliği hakkındadır. Kadınların oluşu açısından en mühim unsur hem siyasi hem de varoluşsal anlamıyla zamandır. Brezilyalı yazar Clarice Lispector, *The Passion According to G.H.* isimli eserinde, zamana dair her şeyi anlatır bize: Ritüelleri, tekrarı, genellikle zaman diye adlandırılan o sürekliliğin sembolik alışverişlerini ve boş mekânlarını. Dil ve durum tercihleriyle Lispector, yüzyıllık mistik kendi kendini terbiye geleneğini tercih etse de, aynı zamanda, açıkça bunun dışına çıkar. G.H. yeni, postmodern bir materyalizmi sembolize eder; ve bu da merkezi bir referans veya örgütlenme noktası öne sürmeksizin, ortak bir birlikte varoluş içerisinde yaşayan maddenin maddiliğini vurgular. Lispector'un derdi sadece bütün yaşamların kutsal olması değildir; hatta bu bile değildir. Bence daha ziyade, varlık ölçeğinde, rasyonel form ve organizasyon ilkelerini es geçen kuvvetlerin varolduğunu öne sürüyor. Edimsel açıdan olabile-

cekleri biçimden bağımsız olan, ham ve canlı bir madde vardır, tıpkı saf zaman gibi. Vurgu, kuvvetler ve tutkular üzerinedir, özgül yaşam formlarında değil. Diğer bir deyişle, Lispector'un Hıristiyan gizemcisi olarak değil, Deleuze üzerinden Spinoza ve Nietzsche'yle birlikte okunmasının daha iyi olduğunu düşünüyorum.[22]

Lispector'un metninin, feminizm ve postmodern söylem arasındaki tartışmanın asli meselelerinden birine mükemmel bir örnek teşkil ettiğini düşünüyorum (Jardine 1985; Nicholson 1990; Hutcheon 1988; Scott 1988: 35-50; Fraser ve Nicholson 1990: 373-384). Bu tartışmada mevzubahis olan şey, Lyotard'ın öne sürdüğü haliyle "meta söylemlerin yapısöküme uğratılmasıdır" (Lyotard 1984, 1979; Benhabib 1990: 107-132; Braidotti 1991b); dolayısıyla Aydınlanma geleneğinde saklı öznellik görüşünün değerlendirilmesidir. Pek çok feminist kuram analisti (Eisenstein 1983; Stimpson 1989), salt cinsiyetçi veya erkek-merkezci önyargıların eleştirisinden ve kadınların deneyimi üzerinden alternatif kuramlar inşa etmekten, daha genel epistemolojik çerçeveler üretmeye geçildiğinden bahseder. Bu ise hem Sandra Harding'in belirttiği gibi (Harding 1986, 1987; Harding ve Hintikka 1983) bilimsel bilgi arayışını hem de Evelyn Fox-Keller (Fox-Keller 1983, 1985) ve Genevieve Lloyd'un iddia ettiği üzere (Lloyd 1985) soyut bilimsel akıl yürütmenin temellerinin gözden geçirilmesini ilgilendirir. Feminist kuramda, 1990'larda ortaya çıkan "epistemolojik dönüm noktası", kadınların bedensel, yaşamsal deneyimine dayanmakta olup feminizmin görev tanımını bu yönde değiştirir.

Tartışmanın asıl ilgimi çeken yönü, klasik özne mefhumunun dayandığı ikili karşıtlıkların yapısöküme uğratılmasına yol

22. Burada, bu nokta üzerinde duramayacağım; daha kapsamlı bir inceleme için bkz. 6. Bölüm, "Bedensiz Organlar."

açarak, düzenleyici bir ilke olarak kuramsal akla yöneltilen feminist eleştirilerin, cinsiyet farklılığını ne ölçüde alternatif bir dişi öznellik modelinin zeminini oluşturan mefhum olarak gördüğüdür. Öyleyse, sorumuz şudur: Feminist düşüncede işleyen kuramsal akıl imgesi nedir, ne olmalıdır? Feministler, kuramsal pratiğe özgül yaklaşımlarında hangi imgeleri ve temsilleri önerirler? Beden ve bedenleşmiş varoluşa dair hangi mefhumlar ve pratikler feminist kuramın bu evresinde iş başındadır? Gerçek-kadınlara yapılan ontolojik atıf yeni bir feminist epistemolojinin üretilmesiyle nasıl bağdaşır?

Jane Flax'ın da iddia ettiği gibi (Flax 1987: 621-643, 1990), bu aynı zamanda Batılı değerler krizinin ortaya çıkmasına (Kristeva 1981:13;-35) ve Gayatri Spivak (Spivak 1987), Chandra Mohanty (Mohanty 1984: 333-358) ve Trinh T. Minh-ha'nın (Minh-ha 1989) sözünü ettiği gibi pek çok "azınlık" söyleminin ortaya çıkışına bağlı meta-söylemsel, hatta meta-yöntemsel bir yaklaşımdır. Bu tarihsel koşul, genelde düşünme, özelde de kuram etkinliği üzerine düşünmenin konumu hakkında kafa yormaya aciliyet katmaktadır. Yine marjinal öznelerin, bilimsel sahada bilgi üretimine sunabileceği katkıya yeniden dikkat çekmektedir. Feministler için eşitlik ve farklar pratiğinin karşılıklı bağımlılığına dair dengeli ve yapıcı bir değerlendirme hakkında çalışmaya aciliyet kazandırmaktadır. Toplumsal eşitlik kuramının politika oluşturma pratiklerinde ve eşit fırsat komisyonlarında nasıl da başat bir konuma sahip olduğunu düşündüğümüzde, bu durum daha da önem kazanmaktadır.

Akıl ve dışlama/tahakküm arasındaki bağlantıların kesin, yani kaçınılmaz olup olmadığı sorusunu ortaya atan feministler, ayrıca, varlıkla söz-merkezci dilin denk tutulmasına da meydan okumuştur. Diğer bir deyişle, savunduğum göçebe kipindeki feminist kuram, söylemdeki/söylem olarak iktidarın eleştirisini yapmayı ve başka düşünme biçimleri yaratmayı amaçlayan

etkin bir çabadır: Farklı bir biçimde düşünme sürecine dahil olmaktır. Eleştirel düşünce olarak feminizm, öyleyse, alternatif bir dişi feminist özne görüşünün olumlanmasıyla söylemdeki iktidar eleştirisini dillendirme amacı taşıyan, kendi üzerine düşünen bir analiz biçimidir.

Cinsiyet farklılığı tartışmasını sabit eril ve dişil özcülüğün kasvetli derinliklere doğru iten argüman çizgisi ve polemik hedefler beni endişelendiriyor. Cinsiyet farklılığının neden özcülük içinde asimile edildiğini ve neden böylesi olumsuz siyasi sonuçlarla ilişkilendirildiğini merak ediyorum. Naomi Schor'un da haklı olarak belirttiği üzere, "modern zamanlarda feminizmin ana teması özcülüktür" (Schor 1995). Teresa Brennan bunun asıl anlamının kaybolduğunu söyler. Önceleri özcülük, tarihsel değişimin ötesinde, sabit ve dolayısıyla siyasi müdahale sahasının dışında kalan şeye atıfta bulunurdu. Genellikle salt biyolojik belirlenimciliğe indirgenen özcülük terimi, olumsuz bir eleştirel kutup olarak her şeyden önemlidir: Fakat asıl mesele özcülük-karşıtlığı adı altında neyin ifade edildiğidir.

Özcülüğün belirlenimciliğe veya sabit bir tarihsel öze indirgenmesine direnen feministlerin "cinsiyet farklılığı" savunusunun illaki apolitik olduğuna, hatta tepkisel olma ihtimaline sahip olduğuna dair olumsuz görüşe karşı çıkacağım. Aksine, belli ölçülerde özcülüğün zorunlu bir strateji olabileceği konusunda Gayatri Spivak'a derinden katılıyorum. Aynı zamanda, iş günümüzde cinsiyet farklılığı ve dişi üzerine düşünmek olduğunda, feminist bir kadın kuramcının özcü *olmadan edemeyeceğini* de iddia ediyorum. İlk olarak, cinsiyet farklılığını siyasi bir seçenek haline getirmek için feminist kuramcıların ampirik olanın sembolik olandan, maddi olanın söylemsel olandan veya cinsiyetin toplumsal cinsiyetten ayrılmasını reddederek dişi olanı dişinin bedensel açıdan cinsiyetli gerçekliğiyle yeniden ilişkilendirmesi gerekir. İkinci olarak, bu proje hem feminist kuramın

epistemolojik temeli hem de postmodern ve sanayi-sonrası durumun sosyo-ekonomik, siyasi ve kuramsal bağlamı içerisinde feminist siyasetin siyasi meşruiyet zemini açısından önemlidir. Üçüncü olarak, cinsiyet farklılığı üzerine düşünen kişi, sorunun yapısı gereği, metafizik öz sorusuyla karşılaşır. Ontoloji metafiziğin özsel olarak var olanın yapısıyla veya bir teşekkülün tanımında içerilen şeyin ne olduğuyla ilgilenen dalı olduğundan, bir yandan özcülük suçlamalarına karşı çıkarken öte yandan cinsiyet farklılığının ontolojik temelini de savunmak istiyorum. Metafiziğin ötesine geçme, yani ontolojiyi yeniden tanımlama projesinin açık uçlu olduğunu da ekleyeceğim, ki ne feministler ne de çağdaş filozoflar bunu hâlâ çözmeyi beceremedi. Bu, Gilles Deleuze'ün felsefi göçebeliğinin ve Luce Irigaray'da Varlığın cinsiyetlenmesinin temelini teşkil eder. Bu yüzden, metafiziği "bulanık düşünce" olarak görenlerin kolaycı anti-entelektüalizmine veya bunu ideolojik olarak yanlış bir seçeneğe indirgeyenlerin seçtiği basit yola teslim olmak istemiyorsak, ontoloji sorusunu ciddiye almalıyız. Özler üzerine söylemin, eleştirinin yanı sıra bu soruyu da modernitenin tarihi ödevi olarak görmesi gerektiğini düşünüyorum.

Ancak, "cinsiyet farklılığı ve dişi olan üzerine düşünmeyle ilgilenen kadın feminist bir kuramcı, günümüzde özcü *olmadan edemez*," şeklinde ifade ettiğimiz çifte olumsuzluk, illa ki, kendinden emin bir şekilde "özcü olmak zorundasın" önermesine tekabül etmez. Daha ziyade, önermenin ikili yapısına saygı duyulmasını ("olmadan edemez") ve özcü bir senteze varmanın cazibesine direnilmesini talep ediyorum. Sırf Naomi Schor, "Özcülük tek değildir," dedi diye değil, aynı zamanda, bu ikili olumsuzlamaya, ifadede bir nüans eşlik ettiğinden. Özel bir düşünce biçimi takınmamızı, kimlik ve karşıtlıklar, tezler ve antitezler üzerinden düşünmeye dönük yüzlerce yıllık alışkanlığımızı geride bırakmayı öneriyorum. Gelin, bunun üzerine farklı

bir şekilde kafa yoralım. Irigaray ve Deleuze'ü takip ederek, gelecekte bitmişlik ve istek kipi diyeceğim şekilde düşünelim.

O halde soruyorum: Kadın bir feminist olarak düşünmek ne anlama gelirdi veya ne anlama gelmiş olurdu? Siyasi ve kuramsal "cinsiyet farklılığı" projesi üzerinden tanımlanan bir özneye özgü zamansallık ne olurdu? Bu projenin merkezinde, siyasi öznelliğe ilişkin meselelerle birlikte, cinsiyetlenmiş bireye veya cinsiyetli kimliğe dair soruların telaffuzu olduğunu düşünüyorum. Kimliğin öznellikle etkileşimi, aynı zamanda, arzu dolayısıyla bilinçdışı tarafından işaretlenen deneyim boyutlarıyla iradi olarak kendi kendini düzenlemeye tabi olan deneyim boyutları arasında kategorik bir ayrım da ortaya koyar. İki düzey de siyasi bilinç alanı olmasına rağmen, ikisini de kapsayabilen hâkim bir siyasi edim olmadığını iddia edeceğim. Göçebe feminist siyasetin merkezinde karmaşıklık, konumlanmışlık, mesuliyet yatar ve bu siyaset kısmi perspektifler üzerinden alan kazanır.

Feminist cinsiyet farklılığı kuramının ayırt edici özelliği, olgusal ve tarihsel bir gerçeklik olarak cinsiyetler arasında simetri olmadığını ve bu simetrinin hiyerarşik olarak örgütlendiğini fark etme ihtiyacıdır. Farklılığın aşağılama göstergesine dönüştüğünü fark eden feminist proje, farklılığı yeniden tanımlamaya kalkışır. Ancak bunun için başlangıç noktası, yaşayan dişi bedenli deneyimin özgüllüğünü üstlenmektir; cinsiyet farklılığını yeni, sözde postmodern, özcülük-karşıtı bir özneye dönüştürmeyi reddetme ve farklılık hakkındaki söz konusu tartışmayı tamamen kadınların bedenli deneyimi ve varoluşuna bağlama amaçlı siyasi iradedir. Bu temelden yeni materyalist çerçeve göz önüne alınmazsa, tartışma özcülük üzerine yanlış polemiklere doğru kayacaktır. Postyapısalcı kuramlarının materyalist ayağı, ki Foucault ve Deleuze'ü katetmektedir, Lacan, Derrida ve Barthes'ın başı çektiği "dilbilimsel dönüm noktası" ekolüne paraleldir. Bu geleneğe mensup feminist kuramcılar, özellikle Iriga-

ray, her ikisine de dahildir. En önemlisi de aynı felsefi ailenin iki farklı dalı arasındaki paralellikleri ve benzerlikleri görmek, ana öncüllerine ve mühim varsayımlarına saygı duyan sorular sormaktır. Böylesi bir diyaloğa, dilbilim-odaklı ekolün, özellikle de atlantik-ötesi diasporanın başarısı ve materyalist ekolün, özellikle de Deleuze'ün düşüncesinin oldukça gecikmiş alımlanması yardımcı olmaktadır.

Başka Bir Düşünce İmgesi

Feminist kuram, kadınların kendilerini dişi özneler olarak, yani bedenlerinden sıyrılmış teşekküller değil konumlanmış varlıklar olarak ortaya koymasına yönelik, konumlanmış ve yapısal bir ihtiyacı ifade eder. Kimlik ve öznellik, bir özne konumunu tanımlama sürecinde, farklı ama birbirine bağlı momentlerdir. Süreç olarak özne fikri öznenin artık bilince tekabül edecek şekilde görülemeyeceğini, daha ziyade karmaşık ve çoklu kimlikler; arzunun iradeyle, öznelliğin bilinçdışıyla dinamik etkileşiminin sahası olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada yalnızca libidinal arzudan bahsetmiyoruz; ontolojik arzu, varolma arzusu, öznenin varolma meyli, öznenin varoluşa doğru istidadıdır bu. Lyotard bu özne mefhumunun modernist projeden net bir kopuş olduğunu söyler, ki modernizmi, sadece aklın suç ortaklığına, tahakküm ederek ilerlemeye dair Aydınlanma mirası olarak değil, aynı zamanda bireysel iradenin sermayenin genel iradesiyle birlikteliği olarak da görmek gerekir. Lyotard'a göre her bireydeki sahip olma-iradesinin, sahip olmanın, haiz olmanın zaferi modernizme damgasını vurur ki bu akabinde pek çok azınlık-öznenin bu bağlamda nesneleştirilmesini içerir. Postmodernizmse, aksine, arzunun öznellik meselesinin kalbinde ortaya çıktığına işaret eder. Süreksiz ve henüz bütünlenmemiş bedenli bir teşekkül olan özneye dair etik bir

görüşün zaferidir. İrade ve arzu arasındaki ayrım, deneyimin farklı nitel düzeylerini birbirinden ayırdığı için faydalıdır. Yine, postmodern düşünceyi, genellikle maruz kaldığı nihilizm suçlamalarından da kurtarmaya yardımcı olur. Postmodern düşüncenin, feminist ayağı da dahil olmak üzere, bir kriz haline tepki olması, kendisini illaki olumsuz kılmaz; aksine, bana kalırsa, pek çok olumlu açımlamaya yol vermektedir.

Foucault'nun da belirttiği gibi (Foucault 1966, 1972), modernizmin krizi, örnek bir modern söylem olarak ele alınan psikanalizin bilinçdışına ve arzuya vurgu yapmasıyla başladı. Bilindışı hipotezinin, klasik özne görüşünün aşkıncı narsisizmine korkunç bir yara açtığı düşünülebilir. Epistemolojik bir varsayım olarak bilinçdışı, öznenin kendi bilincine tekabül etmemesine işaret eder; makinenin çarklarına serpiştirilmiş, yeni ve yekpare, kendi kendini öne süren özne ifadesine mâni olan kum tanesidir o.

Psikanalizin esasen epistemolojik olan bu öngörüsü, düşünce sürecinin köklerinin bütünüyle, rasyonel-öncesi maddeye dalmasıyla sonuçlanır. G.H.'nin örneklendirdiği gibi düşünce, maddenin duyumsallaşma biçimlerinden biridir sadece; bedenleşmiş teşekküllere mahsus bir zekâ türüdür. Düşünmek, zihinsel değil bedensel bir süreçtir. Düşünmek, rasyonel düşünceyi önceler. Rasyonel düşüncenin krizi, tarihsel koşullar uyarınca, bu son derece fallus-merkezci düşüncenin düşünmeye dair konuşulmaz ve hatta rasyonel olmayan öncüller kümesine dayandığının zoraki farkındalığından başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, söz-merkezci tutum, felsefi bir tavrın ifadesi olan felsefe-öncesi bir momente dayanmaktadır; bu da insan varlığının düşünme kapasitesi, düşünmeye meyli, düşünmeyi alımlaması ve düşünme arzusudur.

Öznenin düşünmeye meyli, yani kendini dilde temsil etmesi, felsefenin felsefi olmayan temelidir. Patrizia Violi'nin (1987) de

belirttiği gibi, söylem-öncesi bir unsurdur ve düşünme edimin-den fazla olup yine de bu edim için kaçınılmazdır. Bu ontolojik bir meyil, ne düşünce ne de bilinç olan bir istidattır ve özneyi söylemsellik, dil ve iktidar ağına kaydeder. Fallus-merkezcilik mantığının postmodern eleştirilerinin (Mitchell ve Rose 1982) yürüttüğü argümanlardan son derece etkilenmiş olsam da, feminizmin karşısındaki kavramsal zorluğun, onların projesinden son derece başka olduğunu düşünüyorum. Bu proje, daha önce bahsettiğimiz epistemolojik ve siyasi boyutuyla ele alınmalıdır: Her bir kadının "içindeki farklılıkları", kadınlar "arasındaki farklılıklar" üzerinden dolayımlanması gereken siyasi pratikle nasıl bağlantılandırmalı ki cinsiyet farklılığı sahnelenip uygulanabilsin? Feminizm içerisinde, öznede yapısal dönüşümler elde etmeye dönük siyasi epistemolojik soru, sosyo-maddi çerçevede değişimler gerçekleştirme ihtiyacından ayrı tutulamaz; zira feminist ve psikanalitik "sahneler" arasındaki ayrımlardan biri de budur.

Öznenin "anlamlandırmaya" dönük meyli veya istidadı, Gilles Deleuze'ün (Deleuze 1962, 1968, 1969) haklı olarak rasyonel düşüncenin emperyalizmi dediği şeyden özgürleşmemizi sağlar. Bu emperyalizm, söz konusu yaklaşım gereği, bir kendilik görüşü olarak yerinde değildir. Düşünce böylece başka türlü düşünme biçimlerini ve başka düşünce yöntemlerini yaratma girişimine dönüşür: Düşünce, nasıl farklı düşünüleceğine ilişkindir. İradeyle arzunun arayüzü olarak özne görüşü, öznelliğin temellerini yeniden düşünmenin ilk adımıdır. Özne-oluş sürecinin tamamını idame ettiren şeyin bilme iradesi, söyleme arzusu, konuşma, düşünme ve temsil etme arzusu olduğunu anlamına gelir bu. Başlangıçta sadece, bilme arzusu, yani arzuya dair bilgi vardır. Bu temel oluşturan, ilksel, yaşamsal, zaruri, dolayısıyla da kökensel bilme arzusu, düşüncenin meydana gelmesinin koşulu olduğundan, düşüncenin kalbinde düşünülmez olarak

kalır. Arzu, düşüncenin *a priori* koşulu olarak, bizzat düşünme sürecine aşkındır.

İşte bu yüzden, kadınların ontolojik arzusunun ifadesi olması hasebiyle, cinsiyet farklılığı üzerinden yeni dişi öznellikler hakkında düşünme ödevinin sadece düşüncelerin önerme içeriklerinin değil, bizzat düşünce imgelerinin ve yapılarının değiştirilmesini gerektirdiğini iddia etmek istiyorum. Cinsiyet farklılığı sorusu üzerinden düşünmek, düşüncenin, yaşamla ve felsefeyle ilişkisini yeniden formüle etmeyi gerektirir. Diğer bir deyişle cinsiyet farklılığı, sadece dişiye-mahsus olanların değil, düşüncenin genel yapılarının yeniden tanımlanmasına doğru açımlanır.

Bedenleşme ve Farklılık

Öznelliğin yeniden tanımını amaçlayan feminist mücadelenin anahtar terimi beden, ya da öznenin bedenleşmesidir; bu terim biyolojik ve sosyolojik bir kategori olarak değil, daha ziyade fiziksel, sembolik (Brennan) ve sosyolojik olan (Grozs 1987) arasındaki bir örtüşme noktası olarak anlaşılmalıdır.

Beden kavramı modern felsefenin ve cinsiyet farklılığı kuramlarının aşıladığı haliyle öznelliğin çokişlevli ve karmaşık yapısına, özellikle de insana mahsus sınıf, ırk, cinsiyet, millet, kültür gibi her türlü verili olan şeyi, her ne kadar tüm bunlar verili olan üzerine konumlanmış olsalar bile, aşabilme kapasitesine atıfta bulunur. Burada söz konusu olan beden, en iyi, anatominin sözde olgusallığıyla (Le Doeff 1989, Butler 1990) dilin sembolik boyutunun kesişiminde konumlanmış bir anlamlandırma yüzeyi olarak anlaşılır.[23] Bu haliyle beden, çok yönlü

23. Terminoloji, varoluşçu geleneğinkini andırmaktadır: Düşünen bilincin "aşkınlığı" karşısında bedenin "olgusallığı." Varoluşçu konumda örtük olan düalizmin farkında olsam da beden üzerine düşünmeye çaba gösteren bu konumu gerçekten de takdir ediyorum.

bir mefhumdur, çok geniş bir yelpazedeki deneyim düzeylerini ve ifade çerçevelerini barındırır. Diğer bir deyişle özne, pek çok farklı değişken tarafından tanımlanır: Sınıf, ırk, cinsiyet, yaş, millet, kültür, deneyim düzeylerini tanımlama ve kodlandırma sürecinde birbiriyle çakışır.

Ancak kendisini diğerlerinden ayıran bir hamle yapan Batı kültürü, cinsiyetlenmiş bedenin üretimine çok ciddi bir ayrıcalık tanımış olup cinsellik değişkenini listenin en tepesine yerleştirmiştir. Böylece tanımlanan bedenleşmiş cinsiyetli özne, Foucault'nun belirttiği gibi (Foucault 1975, 1976, 1984; Diamond ve Quinby 1988), özneyi, söylemsel ve maddi normatiflik yapısına kaydeden karmaşık bir iktidar ilişkileri ağına konumlanmıştır. Cinsellik, Batı'daki hâkim iktidar söylemidir. Bu açıdan, yine pek çok karmaşık ve birbiri üzerine binen normatif etkiye (cinsiyet, ırk, sınıf, yaş) eşit derecede fakat süreksiz olarak maruz kalan öznenin feministlerce yeniden tanımlanma girişimleri, hem Batı'nın cinselliğe ciddi bir ayrıcalık tanıma alışkanlığını devam ettirir hem de Batı'nın söylemsel iktidarının başat özelliklerinden biri olduğundan buna karşı çıkar.

İktidar, yani kurum olarak cinsellik, aynı zamanda, cinsiyetler arası morfolojik farklılıklara dair algımızı örgütleyen göstergebilimsel bir koddur. Elbette dile kaydolması, bedenleşmiş özneyi, konuşan "ben"i, işlevsel olan, toplumsallaşmış ve toplumsal cinsiyet kazanmış bir teşekkül haline getirir. Bana göre cinsiyet kazanma veya dil dışında öznellik olamaz; özne, her daim toplumsal cinsiyetlidir: "kadın-Ben" veya "erkek-Bendir." Bu şekilde ortaya çıkan "Ben"in, postyapısalcıların son derece ikna edici biçimde iddia ettiği üzere, nominal bir teşekkül olmayıp salt münasip bir kurgu, bedenleşmiş özneyi yapılandıran çoklu deneyim düzeylerini bir arada tutan dilbilimsel bir zorunluluk olması (Braidotti 1991b), bunun, toplumsal cinsiyetli, yani cinsel olarak farklılaşmış olduğu gerçeğini değiştirmez.

Feministlerin dişi öznelliği yeniden tanımlama girişimlerinin başlangıç noktasının, konuşan öznenin bedenleşmiş, dolayısıyla cinsel olarak farklılaşmış yapısına vurgu yapan yeni bir materyalizm türü olduğunu öne sürüyorum. Savunduğumuz bedenli materyalizm için, cinsellik değişkeninin ciddi bir ayrıcalığı vardır. Feminist kuramda, kişi kadın *olarak* konuşur, her ne kadar, "kadın" özne, bir kerede tanımlanan girift bir öz değil, üst üste binen değişkenlerce tanımlanan çoklu, karmaşık ve çelişkili olma ihtimali taşıyan deneyim kümeleri olsa da. "Olarak konuşmak", Adrienne Rich'in alan siyasetine, mevkisellik olarak bedenleşmeye atıfta bulunur ve amacı, dişi feminist, bilen özneler topluluğunun epistemolojik parametrelerini ve sınırlarını belirlemektir. "Kadın-kendilik" veya "Ben, kadın" olarak atıfta bulunduğum dişi feminist özne, sonuç olarak, toplumsal ve sembolik bir sistem olan cinselliğin siyasi açıdan yeniden incelenmesi üzerinden yeniden tanımlanmalıdır.

Feministlerin farklılık üzerine tartışmalarında en sık rastgelinen imgelerden birinin "anneler ve kızlarıyla" ilgili olması önemlidir. Bu imgenin tekrar etmesi, feminist mirasın biçimlenmesi ve iletilmesinin; ancak her şeyden önce, feminist nesiller arasındaki temel değişikliklerin siyasi olarak ne denli acil olduğunu göstermektedir. "Anne-kız" metaforu, Irigaray'ın haklı olarak, "kuramsal kadınlar soybilimi" veya "dişi sembolik sistem" dediği şeyi formüle etme ihtiyacını ortaya koymaktadır. Bu proje, geçici varsayım olarak cinsiyet farklılığı mefhumuna dayanmaktadır; feminist kuram içerisinde, ödipal entrikanın aniden patlak vermesiyse, kökenin sahası olarak anne bedenini çevreleyen dikenli düğümlerin, kaçınılmaz bir biçimde psikanaliz kuramının dolambaçlı yollarını kesip kadın hareketine yatırım yaptığını göstermektedir. "Anne-kız" tartışması, bu yüzden, hem bir semptom hem de feminizm içerisindeki cinsiyet farklılığının ayrıcalıklı sahnelenme biçimlerinden biridir.

Dişi bedeni hakkındaki feminist kuramın elde ettiği ilerlemeyi ölçmenin en doğru yollarından biri bu "anne" metaforunu ele almaktır. Her ne kadar daha önceki feminist analizlerde "anne" ve "anaç işlev" zorunlu heteroseksüellik "bunları kadınların toplumsal kaderi kıldığından" kadının çıkarlarıyla çelişme ihtimali taşıyan kavramlar olarak görülse de, anaç işlev üzerine daha yakın zamanlı feminist okumalarda (Rich 1977), annelik meselesinin çifte açmazlarına değinilir. Annelik hem kadınların ataerkil tahakküm altına alınmasının yapıtaşlarından biri hem de dişi kimliğin kalelerinden biri olarak görülür.

Dolayısıyla "anne-kız" imgesi ciddi ölçüde değişmiştir; özellikle Irigaray'ın eserinde (Whitford 1989) yeni bir paradigma olarak ortaya çıkar. Dişi öznelliğinin siyasetini, öteki kadınla ilişkiyi ve son olarak dişi eşcinselliğinin yapısını ve öznenin kadın tarafından yeniden belirlenme ihtimalini sahneleyen hayali bir çifttir "anne-kız." Irigaray'ın düşüncesinde bu çift sembolik bir anlama sahiptir, öyle ki uygulanabilir bir siyasi seçenek olarak sunulan yeni bir dişi öznelerarasılığı bedenleştirir. Babanın Adının, öznenin inşasında işlevsel bir metafor rolünü üstlendiği fallus-merkezci sistemde, "dişi sembolik işlev" fikri, annenin yapısal işlevinin savunusudur. Anneye ait olan sahaya, olumlayıcı ve olumlu bir kuvvetle yatırım yapmaya çalışır.

Bu projenin gerilimli noktalarından biri, "cinsellik" değişkenine Batılı söylemde geleneksel olarak bahşedilen ayrıcalığa karşı feminist eleştirilerinin bedenleşmiş özneyi, "cinselliği" de içeren, ancak cinselliğin ırk, kültür, millet, sınıf, yaşam tarzı tercihleri gibi diğer güçlü öznelleşme eksenlerinin yanı başında saf tuttuğu karşılıklı birbirine bağlı değişkenler ağı üzerinden yeniden tanımlamaya dönük feminist önermeyle nasıl bağdaştırılacağıdır. Dişi feminist özneyi yeniden tanımlamak için hem toplumsal cinsiyetli veya cinsiyete-özgü mefhumlara bel bağlayan hem de bunları yapısökümüne uğratan bu çift-taraflı proje,

cinsiyetli dişi kimliğine bazı feministlerin şiddetle karşı çıkmasına ve "kadın" göstereninin anlamlı bir siyasi terim olarak öne sürülmesinin eleştirilmesine neden olmuştur.

"Biz feministler" öznenin inşasının sorunlu doğasını ve sürecini tanımakla, bunu başka bir tarihin öznesi olarak öne sürme zorunluluğunu nasıl birbiriyle bağdaştırabiliriz? Diğer bir deyişle, "biz feministler" modernitenin ve söylemin öznesinin krizinin cinsiyetlenmesini ne kadar öteye itebiliriz? Cinsiyet farklılığının ontolojik, yani özne için kurucu olduğunu iddia etmeye nasıl devam edebiliriz? Cinsiyet farklılığı meselesi cinsiyetlendirilmeli mi? Bana kalırsa, "dünyada olmak", aynı zamanda, "cinsiyetlenmiş olmak" demektir; o halde "cinsiyetlenmemişsem", var bile değil*im*dir.

Ancak, bu gerilimin, tarihsel bir çelişkiden başka bir şey olmadığını düşünüyorum. "Kadın" göstereni, hem kimlik siyasetinin asli olduğu bir harekette etrafında feministlerin toplandığı bir kavram, hem de eleştirel olarak incelenmesi gereken bir kavram, ki bu durum, geç dönem postmodern kapitalizmde tarihsel durumumuzun mükemmel bir tarifi. Batı kültürünün cinsiyetlenmiş kimlikleri içine hapsettiği ikili mantıktan çıkmanın en iyi yolunun, *bunlar üzerinden iş görmek* olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan, Luce Irigaray'ın "mimesis" mefhumunun (1974, 1977, 1984) son derece verimli olduğunu, kadınlara "kadının" özleştirildiği, niteliksizleştirildiği veya basitçe dışlandığı söylemsel ve maddi sahaları yeniden ziyaret etme imkânı tanıdığını düşünüyorum. Üzerinden iş görmek, hem güçlü noktalarına hem de sınırlarına kanıt teşkil eden yapısökücü bir mefhum (Spivak 1983:169-195; 1989a:206-224). Söylemsel "kadın" tanımları ağları üzerinden iş görmek, dişi öznelliği yapısökümüne uğratan bir süreç olarak sadece ürettikleri üzerinden değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet kazanmış dişi feminist topluluğun inşası ve meşruiyet kazanması *süreci olarak da* faydalıdır.

Diğer bir deyişle, "kadın-kendilik" dişi bedenleşmiş kendiliğin, kadının mevcudiyetine bağlıdır ama bunu, sadece ve sadece öteki kadınlar, *hic et nunc*,[24] dişi öznelliği yeniden tanımlama projesini idame ettirdiği sürece gerçekleştirir. Siyasi olarak kurulan kolektif bir özne, kadın hareketinin "biz kadınlarının", her birimizin "Ben, kadın" oluşunu güçlendirmesine dönük ontolojik bir sıçrayıştır. Bu sıçrayış hakiki, kadim bir dişil güç veya saklı "gerçek" özün yüceltilmesi amacını gütmez. Kayıp bir kökeni veya unutulmuş bir toprağı yeniden keşfetmeyi amaçlamaz; şimdi burada, bir kadın olma gerçeğini, olumlu, kendini olumlayan bir siyasi kuvvet olarak ele alan türden bir temsil biçimi oluşturmayı hedefler. "Kadın-kendiliğin" ontolojik varolma arzusunu kolektif bir siyasi hareketin bilinçli iradi oluşuyla birleştirdiği bir tür kendini meşru kılma edimidir. İrade ve arzu arasındaki bu ayrım, altı çizilmesi ve asla birbirine karıştırılmaması gereken iki farklı kayıt, iki farklı deneyim düzeyidir. Daha önce söylediğim gibi, kimlik ve öznellik arasındaki fark, irade ve arzu arasındaki farkla ilişkilendirilmelidir. Yani, "kadın-kendilik" ve "kadın-öteki" arasında, Adrienne Rich'in kadınların deneyiminin "sürekliliği" dediği bir bağ vardır. Bu süreklilik, dişi öznelerin yeniden tanımlanma imkânının koşullarını işlevsel kılabilen sınırları çizer. Öyleyse topluluk mefhumu aslidir: Günümüzde, hep beraber oynadığımız sözcelem oyununda, şimdi burada, yazar ve okurlar arasındaki etkileşimde, bu kuramsal projenin siyasi sonuçlarını birlikte tanıyoruz: Dişi öznelliğin yeniden tanımlanması.

Feministler pek çok kere kadınlar topluluğunu kuramsallaştırmaya çalıştı; kimileri bunu pedagojik terimlerle gerçekleştirdi (Culley ve Portuges 1985; Bowles ve Duelli-Klein 1983); Evelyn Fox-Keller, Kuhn'un bilimsel topluluk mefhumu ele aldı; Te-

24. (Lat.) Burada ve şimdi. -yhn

resa de Lauretis, Foucaultcu direnişin mikropolitikası modelini kullandı; Jane Flax ve Jessica Benjamin gibi başkaları (Benjamin 1986: 79-99; 1988) Winnicott'un nesne ilişkileri modelini temel aldı. Jessica Benjamin kendilik ve ötekinin ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğunu iddia etti; yani ötekiyle birlikte olmak suretiyle en derin kendilik hissini deneyimlediğimizi. Jane Flax de benzer şekilde, karşılıklı, çift yönlü öznelerarası bağlar sayesinde öznelliğin kurulduğunu öne sürdü.

Feminist kuramcı Jessica Benjamin, bunu bir adım ileri taşır ve dişi arzunun, hatalı ikili ayrımlarla bozulmaması gereken ve bozulamayacak şekilde kendiliğin ötekine her daim akarak içi dışa bağlayan ara mekân olarak kavramsallaştırılması gerektiğini öne sürer. Bedenleşmenin toplumsal cinsiyetlenmiş olmasına vurgu yapan Benjamin, bedenin dışı/içi ayrımını yıkar. Bu şekilde, fallus dolayımının yerine birbirine bağlılık kapasitesini ve failliği koyar, öyle ki arzunun ölümcül diyalektik karşıtlık mantığı üzerinden kavramsallaştırılmasına gerek kalmaz.

Benjamin'in savunduğu "geçiş mekânı", bedenlerin mekânsal yüzeyi arasındaki mesafeyi ve yakınlığı işaretleyen bir arayüz olarak anlaşılmalıdır. "Sınır oluşturan ve sonsuz imkâna açılan bir şey" (1986: 94) olduğundan sadece ötekinin alımlanması değil; aynı zamanda ötekiliğin ötekilik olarak algılanmasının koşuludur. Öznenin ontolojik yapısında ötekinin mevcudiyetine ilişkin bir şey vardır. Bu Winnicotcu geçiş mekânı görüşünün dişi arzu modeli olarak alınmasını, Habermas'ın iletişim bağı fikriyle karşılaştırmak ilginç olur; ancak bu görüşü burada açamayacağım. Bağ sorusuna döneyim: Şimdi burada ne tür bir söylemsel mekân kurulmaktadır? Öznelliği oluşturan karmaşık ve katmanlı düzeyler, bütün diğer beyanlarımızda olduğu gibi, feminist olarak sözcelem edimimizde de işlevseldir.

Sonuç olarak toplumsal öznelliğim, anatomide değil dilde ses buluyor, *corpus* halini alıyor ve ortaya çıkıyor. İktidar ola-

rak dilde, yani alan siyasetinde, "kadın-kendilik" olarak, konuşan partnerlerimden, senden ve "kadın-ötekilik"ten konuştukça etrafında döndüğüm söylemsel sözcelem ağına yakalanmış olan hemcinsim feministlerden mesul kılıyorum kendimi. Sen, "kadın-sen;" ben, "kendilik-Ben" gibi, taşıdığımız toplumsal cinsiyeti yeniden tanımlama projesine dahiliz. Dil, bu aşırı toplumsal cinsiyetlenme geriliminde çatlıyor; kişi zamirleri, feminist projenin gerektirdiği kişilerarası yükü kaldıramıyor. Dilin yapısındaki bir şeyler direniyor: Mevcut paradigmalarda yer almayan veya fazlalık olan bir şeyi doğru bir biçimde ifade etmek nasıl mümkündür? Kişi nasıl yeni düşünce biçimleri icat eder? Mesuliyet feminist projeyi eleştirel bir kurama dönüştürür; bu aynı zamanda etik bir kuramdır da, öyle ki, kendiliğin yeniden tanımlanmasında yaşamsal bir adım olarak bağın, ötekinin mevcudiyetinin, topluluğun önceliğine vurgu yapar. Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*'da (1986b) bunun aslen epistemolojik bir proje olduğunu iddia eder. Onun anladığı haliyle epistemoloji, öznelliği bir süreç, farklı öznelleşme eksenleri arasındaki karmaşık bir karşılıklı etkileşim ağı olarak anlamak ve biçimlendirmektir.[25]

Böylece tanımlanan dişi feminist özne, doğrusal, ereksel öznellik biçimine uydurulamayacak ve uydurulmaması gereken bir terim olarak öne sürülür. Dişi feminist özne, öznel arzunun iradi toplumsal dönüşümle çakıştığı alandır; kadınların erkeklerden farklı ve fazla bir şey olduğu iddiası, bu sürecin ilk adımıdır.

Feministlerin alternatif dişi öznellik tanımları arayışının kalbinde arzunun yattığını vurgulamak istiyorum. Dişinin güç-

25. Bu terim, Fransızcada daha iyi ifade ediliyor. *Asssujettissement*, bir farklılık ilişkileri çokluğu içerisinde, kendilik ve öteki arasındaki etkileşim süreci olarak öznelliğin çokkatmanlı doğasını içeriyor.

lenme alanı olarak cinsiyet farklılığına dayalı söylemsel bir etiği harekete geçirmek hem epistemolojik hem de siyasi bir hamledir. Soru dişi öznenin söz-merkezci olmayan bir biçimde temsil edilmesini sağlayacak bakış açısının nasıl belirleneceğidir. Bunu belirlemek için iktidar üzerine yeniden düşünmemiz gerekir: Kendini en iyi gösterdiği (meclis, kiliseler, üniversiteler), en iyi teşhis edilebilir olduğu alandaki, sadece görünen kuvvetler sahası olarak iktidar değil; karşılıklı etkilerin görünmez ağı, kalıcı ve her yere sirayet eden etkilerin dolaşımı olarak da iktidar.

Bu noktanın önemi salt epistemolojik veya metodolojik değil, aynı zamanda siyasidir: Aslında, kadınlar olarak birbirimizle gerçekleştirdiğimiz toplumsal sözleşme veya ittifak türünü belirleyeceğim. Bu belirleme açısından arzu mefhumu reçete değildir: Kadın olma ve kadınlar olarak konuşma arzusu, kadınların konuşmasına herhangi bir önerme içeriği dayatmaz. Güçlendirilen şey kadınların konuşma salahiyetidir, söylediklerinin önerme olarak içeriği değil. Asıl vurgulamak istediğim şey, kadınların oluş arzusudur, oluşlarına belli bir model önermek değil. Feminist perspektifte, eril homo-sosyal bağın edimsel hale gelmesi olarak tanımlanan ataerkillik, biyolojinin öznellikle, anatomik olanın psiko-seksüel olanla, dolayısıyla yeniden üretimin cinsellikle çakışmasını siyasi bir zorunluluk olarak gördüğü müddetçe daha öncesinde ifade edilen aksiyomun korkunç bir inkarı olarak görülebilir. Bu doğanın kültürle zoraki birleştirilmesi genellikle kadının bedeninde gerçekleşir ve ataerkil söylem ve pratik, bunun üzerine en güçlü kurumlarından birini inşa etmiştir: aile. Bu stratejinin buna bağlı bir diğer vasfı da, cinsiyetlerin birbirini tamamladığı mitinin güçlendirilmesidir; zira bu mit de heteroseksüellik veya zorunlu heteroseksüellik pratiği gibi toplumsal olarak kodlanmıştır.

Feminizm ve psikanaliz kendi eril eşcinsel semboliğini oluşturan sapkınlığı derinden eleştirir; her bir öznenin böylesi bir

sisteme ait olmasının hesabını vurgular; hatalı simetrileri ve sahte tesadüfleri yarmak suretiyle, insan cinselliğinin doğasının son derece kurgusal ve inşa edilmiş olduğunu iddia eder; kimlik aldatmacasını ifşa eder. Cinsiyet farklılığı anlayışımızı geliştirmeye epey katkısı bulunmuş olsa da psikanalitik kuram cinsiyet ilişkileri ve toplumsal cinsiyet katmanlaşmasına karşı ya hiçbir şey yapmamış ya da çok az şey yapmıştır. Bu sonuncusu, özellikle feminist pratiğin hedefindedir; feminizm ne dişi cinselliği ne de arzu üzerinedir; onun derdi değişimdir. Psikanalitik hareket ve feminist hareketler arasındaki en önemli fark da budur işte: Değişimin tanımı ve bunun nasıl elde edileceği. Psikanaliz ve feminizm, öyle görünüyor ki, siyasi dönüşüm meselesine, son derece farklı ve nihai olarak uzlaşmaz açılardan yaklaşıyor.

Cinsiyet Üzerinden Konumlandırılmış Bir Evrene Doğru

Savunduğum meta-söylemsel kip dahilindeki düşünme üzerine düşünme, salt kendi namına düşünme değildir; daha ziyade, feminist entelektüelin, düşünme edimine ve bizzat yarattığımız kavramsal karmaşalar üzerine eğilme sorumluluğuna işaret eder. Bu karmaşıklıklar üzerine düşünmek ve bunlar üzerine çalışma zamanını kendimize tanımak, kendi oluş sürecimizi atlayıp geçmemek içindir. Lispector'un belirttiği gibi, yeninin başlangıcını besliyoruz; olduğu kişiden sıyrılmış dişi özne, kadınların ontolojik arzusunun sembolizasyonunun temellerini atar.

Bu ise feminizm içerisinde, iktidarın bilgiyle ilişkisini yeniden tanımlar: Cinsiyet farklılığı kuramını ve pratiğini geliştirmeye adanmış kadınlar olarak kendi ürettiğimiz ve güçlendirdiğimiz mefhumlardan sorumluyuz. Adil düşünmek, sadece adalet üzerine değil, adil olma üzerine de düşünmektir ve bu da gündemimizin en öncelikli maddesidir. Bu etik boyut, bana

kalırsa, siyasi bir zaruret kadar önemli. Feminist düşünce, salt stratejik, yani siyasi iradenin ifadesi olamaz; daha ziyade, bir deneyim temsili olarak uygun olmaya çalışmalıdır. Feminist kuramlaştırma, siyasi olarak elverişli olduğu kadar kavramsal olarak da uygun olmalıdır: Kişinin düşünceyle ilişkisi, tamı tamına, ötekiliğe dair farklı bir ilişkinin prototipidir. Düşüncenin bu etik, ilişkisel zeminini, yani belli söylemlerin aramızda yarattığı bağı yitirirsek, gerçekten de bir şeyleri zımnen kabul etme, dolayısıyla salt stratejik veya araçsal düşünme biçimlerine yakalanma tehlikesiyle baş başa kalırız. Haklılık olmadan adalet olmaz; sözcüklerimiz, fikirlerimiz, dolayısıyla söz-merkezci olmayan bir kipte dişi öznelliğini yeniden tanımlama projesine dair düşüncelerimiz uygun olmazsa siyasi bir hakikat de olamaz.

Sonuç olarak, günümüzde feminist kuramın ilk önceliği, özneyi, ayrılmaz bir biçimde ötekine bağlı, toplumsal cinsiyet kazanmış bir birlik olarak yeniden tanımlamaktır. Feminizm açısından, her şeyin başında ötekilik, bir-olmama ve çokluk vardır. Kurucu fail, kendilerini kuramsal ve siyasi olarak kolektif bir özne şeklinde ortaya koyan dişi öznelerin ortak *corpus*'udur. Bu ortak bağ önceliklidir; hangi siyasi hattın güçlendirilmesi gerektiği sorusuna daha sonra sıra gelir. Siyasi olanı etik olan belirler, tersi değil: Öyleyse, feminist dinleyiciyi bizzat oyunun kurallarını değiştirmeyi amaçlayan söylemsel alışverişte alıcı ve etkin bir katılımcı olarak ele almanın önemi buradan gelmektedir. "Kadın-Ben"in kendini karşısında mesul hissettiği feminist topluluk budur işte.

Arzunun ontolojik temeli paradoksu, sadece öznelerarası olmakla kalmayıp aynı zamanda da özneyi aşmasıdır. Arzu, aynı zamanda, yeni bir ortak deneyim düzleminin tanımlanma eşiğidir: "Her kadın, bütün kadınların kadınıdır..." Karşılıklı olarak, hâkim dişi öznellik görüşü olan "Kadın"a direnme

siyasi ödevine dahil olan kadınların ortak deneyim zemininin tanınması, dişi özneye dair yeni imgeler ve sembolizasyonların temelidir. Kadın olarak olgusallığımın olumlanması olarak cinsiyet farklılığını başlangıç noktası olarak ele aldığım durumda, "Ben, kadın" göstereninin karmaşık katmanları üzerinden iş görerek farklı kadınlar arasında yeni bir toplumsal cinsiyetli bağ oluşturmaya pencere aralarız. Feminizmde kimlik siyaseti, kolektif bir projedir.

Kolektif özneye toplumsal cinsiyet kazandırmak suretiyle dişinin erile indirgenemezliğinin tanınması üzerinden kadınlara mahsus bir sembolik boyuta işaret ederken, aynı zamanda, yapısal olarak ötekine bağlı bedenleşmiş bir kendilik olarak insanın yıkılmaz birliğinin de tanınması anlamına geliyor bu. Bitmez tükenmez kendiliğin ötekinden ve kendiliğin kendinden farklılaşma düzeylerinin karmaşık kesişimidir bu. Adriana Cavarero'nun (1990) belirttiği gibi: Burada mevzubahis olan, dişi bir öznenin kendini temsil eden bir teşekkül olarak temsil edilebilirliğidir. Özneyi temellendirmekten ziyade, dişi feminist öznenin uygun bir biçimde temsil edilmesini sağlayacak kategorileri geliştirme meselesidir bu.

Bu önemli bir siyasi hamledir, çünkü kişinin aşkınlığının gücü altında karmaşıklığının tamlığı üzerinden düşünmesi, kadınların hiçbir zaman tarihsel olarak göze alamadığı bir şey olmuştur. Cinsiyet farklılığı projesinin derdi, öyle görülüyor ki, öznenin aşırı cinsiyetlendirilmesi üzerinden insana ve evrensel ortaklık, ortak aidiyet mefhumuna atfettiğimiz değerin Nietzscheci bir tahavvülüdür. Bu değerler tahavvülünün anlamının öznenin çokkatmanlı yapısının ön plana çıkarılması olduğunu iddia etmek istiyorum. Lispector'un da dediği gibi, "içimdeki yaşım, adımı taşımıyor," "Ben", varlığını teşkil eden varlık parçasının sahibi değil. "Kadın-ben" bunu kabul ettiği ölçüde, bütün kadınların kadını ve kendi insan oluşunun mesulü hali-

ne gelebilir mi? Sadece bu, tamamen tanımlı tekillik mefhumu, yeni bir genel varlık anlayışı ortaya koymamızı sağlayabilir: Sadece konumlanmış perspektifler yeni genel bakış açılarını meşrulaştırabilir. Bu açıdan, G.H.'nin kati tekillik deneyimi, kendi mikrokozmosunda, kadınların, olmaları beklenen ve olmak üzere toplumsallaştıkları "Kadın"dan başka kadınlar olma sürecinde simgesel öneme sahiptir. G.H., bize, toplumsal cinsiyetimize ve kadınların süreksiz oluş zamanına mahsus aşkınlık güzergâhlarını gösterir.

5*
GÖÇEBE BİR SİYASİ PROJE OLARAK CİNSİYET FARKLILIĞI

Tarihi düzeltmek zorunda hissetmenin ötesine geçebilen kadınların zamandan epey tasarruf edeceğini düşünüyorum.
Marguerite Duras

DAHA ÖNCE DE SÖYLEDİĞİM GİBİ, savunduğum göçebe özne, çoklu farklılaşmalardan geçmiş, hiyerarşik olmayan bir öznelliğin yeni bir figürasyonudur. Bu bölümde, bu öznellik görüşünün, özellikle cinsiyet farklılığı ekseniyle nasıl kesiştiğini inceleyeceğim. Cinsiyet farklılığının 21. yüzyılın başında, biz Batılıların tarihsel olarak mücadele etmekle yükümlü olduğumuz soru olması konusunda Luce Irigaray'a katılıyorum: Bu soru, ufkumuz ve ütopyamız. Bunun iki temel nedeni, farklılığın Avrupa tarihinde oynadığı rol ve feminist pratikte üstlendiği çok özel yerdir.

İlk olarak Avrupa boyutuna bakalım. Bana kalırsa, "cinsiyet farklılığı" olarak bilinen mefhum, tema ve sorun, Avrupa Birliği bağlamında, günümüzde, daha önce hiç olmadığı kadar günceldir. Eski kıtanın birleşmesi projesince desteklenen ortak bir Avrupa kimliğine yeniden vurgu yapılması, "farklılığın" hiç olmadığı kadar bölücü ve antagonistik bir mefhum haline gelmesine neden oluyor. Bölgecilik, yerellik, etnik savaşlar ve her türlü görecilik şeklinde kendi farklılıklarını iddia eden yerleşik menfaatlar patlamasına şahit oluyoruz. Doğu Bloku'nun dağılma çağında *farklılık*, tehlikeli bir terimdir. Pek çok Yugos-

lav filozofun söylediği gibi: "Farklılık" olumsuz ve ayırmaya dönük kullanıldığında, bunu olumlu bir biçimde yeniden tanımlamayı amaçlayan postmodern çabalar çaresiz ve beyhude kalıyor. Postyapısalcı kipte parçalanma ve farklılığın bir kez daha takdir edilmesi, Zagreb'de yaşayan biri tarafından en iyi ihtimalle ironik, en kötü ihtimalle de trajik olarak algılanabilir; Dubrovnik veya Saraybosna'da yaşayanları saymıyorum bile.

Siyasi açıdan alçaltıcı kullanımıyla "farklılık" mefhumu, hiyerarşik ve dışlayıcı düşünce biçimlerince sömürülegelen ve zaptedilen, Avrupa faşizmindeki köklü bir kavramdır. Ancak faşizm, yoktan var olmaz. Avrupa felsefe tarihinde "farklılık" merkezi bir kavramdır; öyle ki, Batı düşüncesi her daim, ötekiliğin alt-birimleri veya "-den farklılıklar" yaratan ikili karşıtlıklar üzerinden işlev görmüştür. Bu tarihte farklılık tahakküm ve dışlama ilişkilerine dayandırıldığından, "-den farklı" olmak, "daha az" olmak, daha az değerli olmak anlamına gelmiştir. Simone de Beauvoir'nın *İkinci Cinsiyet*'te gayet yerinde bir biçimde belirttiği üzere, farklılık kendisini astlığa indirgeyen iktidar ilişkileri tarafından sömürüldü. Farklılık, bunun sonucunda, özcü ve ölümcül yan anlamlar kazandı; bütün varlık kategorilerini gözden çıkarılabilir kıldı, yani eşit derecede insani ama bir nebze daha ölümlü hale getirdi.

Modern Avrupa tarihinde *farklılık*, kendisini biyolojik belirlenimcilik olarak tanımlayan ve ast veya aşağı ötekilik terimleriyle inşa edilen, çok sayıda insanı yok etmeye koşan totaliter ve faşist siyasi rejimlerce ele geçirildi. Alman, Fransız ve diğer eleştirel kuramlarda, Nazi soykırımında farklılığın bu şekilde sömürücü ve ölümcül kullanımının hâlâ geri dönüşü yoktur. Daha önce de belirttiğim gibi Fransız ve Alman eleştirel ekolleri, totalitarizmi ve Nazilerin hiyerarşik bir mefhum olarak farklılığa yaptıkları vurguyu farklı değerlendiriyor. Fransızlar, aklın, kendisine içkin olan şiddet ve tahakkümle suç ortaklı-

ğı içerisinde olduğunu iddia edip "araçsal akıl" kategorisini reddederken, Adorno ve diğer Alman eleştirel kuramcılar, aklı içeriden reforme etmeye çalışmak için bu kavrama tutunuyor. Her durumda, Foucault'nun da Deleuze'ün *Anti-Ödipus* adlı eserinin İngilizce baskısına yazdığı önsözde belirttiği gibi, Auschwitz üzerinden düşünmek, bütün Avrupalı entelektüeller için emir haline geldi. Eleştirel bir kuramcı, II. Dünya Savaşı sonrasında yeni Avrupa'da yetişmiş bir entelektüel, güçlendirici alternatiflerin sahnelenmesine kendini adamış bir feminist olarak, kültürümün ve tarihiminin bu vasfından kendimi sorumlu tutmayı tercih ediyorum. Bunun sonucunda farklılık üzerinden, Avrupalı zihin için üstünlüğüne giden yolda ona eşlik eden iktidar ve şiddet düğümleri üzerinden düşünmek istiyorum. Bu mefhum, faşist ve hegemonyacı yorumlara bırakılmayacak kadar önemli ve zengin.

İkinci olarak, Batılı feminist pratik ve düşünceler tarihi içerisinde farklılık mefhumu, uzun ve olaylı bir varoluşa sahip oldu. Ondan daha çelişkili, tartışmalı ve önemli başka bir mefhum daha gelmiyor aklıma. "Farklılık", feminist düşünce içerisinde, yoğun bir kavramsal gerilim alanıdır. Epistemolojik ve siyasi bir süreç olarak cinsiyet farklılığı projesini savunmam, pek çok "radikal" feministin farklılığı reddetmesine, onu "özcü" bir mefhum olarak gözden çıkarmasına karşı beslediğim endişeyi ifade ediyor. Cinsiyet farklılığı projesine dair kendi fikirlerime geçmeden önce, feminist kuram içerisinde farklılık mefhumunun geçirdiği değişimlerin izini kısaca sürelim.

Simone de Beauvoir, Hegel'den aldığı bilincin diyalektiğinin hiyerarşik şemalarına dair içgörü sahibi analiziyle gündemi belirlemişti. Kuram olarak feminizmin temellerini atan Beauvoir, farklılığı merkezi mefhum olarak ele aldı ve değersizleştirilen ötekilikle, özellikle de dişi farklılıkla özdeşleştirilen hiyerarşik şemayı aşma çağrısında bulundu. Çalışmasının bu aşamasında

Beauvoir, rasyonellik lehine, toplumsal cinsiyet ikiliğinin, dolayısıyla toplumsal cinsiyet önyargısının aşkınlığını ileri sürmek için 17. yüzyılda René Descartes'ın müridi olan, Poulain de la Barre'ye döndü. Beauvoir'nın analizi ve aklın eşit bir şekilde kullanımı vasıtasıyla özgürleşme programı, çağdaş feminist kuramın tek ve en önemli kavramsal mirasıdır.

Postyapısalcı feministler 70'lerin ortasında Beauvoir'nın eşitlikçi rasyonellik siyasetine vurgu yapmasını eleştirdi ve bunun yerine farklılık siyasetini ön plana çıkardı. Marguerite Duras'ın bölümün başındaki alıntısında dediği gibi, kendilerini eril değerler üzerinden ölçmeye devam eden kadınlar, kendilerini erkeklerin hatalarını düzeltmek zorunda hisseden kadınlar, şüphesiz epey zaman ve enerji harcayacaktır. Aynı şekilde, tartışmalı makalesi "Kime Eşit?"te (Irigaray 1987) Luce Irigaray, siyaseten tepkisel eleştiriden olumlu karşı-değerlerin olumlanmasına geçilmesi gerektiğini öne sürer.

Beauvoir'nın eserini gözden geçiren postyapısalcı feminist kuram, farklılığı bir kez daha ele almak suretiyle farklılığın tahakküm ve hiyerarşiyle anılmasının varoluşçu neslin sandığı kadar farklılığa içkin, dolayısıyla tarihsel olarak kaçınılmaz olup olmadığını sorgulamıştır. Freud ve Nietzsche itibariyle, modernizmin içine düştüğü kriz yüzünden farklılık mefhumu, Avrupa felsefi gündeminin kalbinde yer almıştır. Modernizmle birlikte farklılığa dönük vurgu, farklılığı ast olmakla eşitleyen yüz yıllık alışkanlıktan uzaklaşmıştır. Dahası, modernizmin kıyamet üçlüsü olan Nietzsche, Freud ve Marx'ın düşüncesinde ve siyasi pratiğinde, bir başka provokatif yenilik görülür: Öznelliğin bilince tekabül etmediği anlayışı. Özne; bilinçdışı arzu, tarihsel şartların etkisi ve toplumsal üretim koşullarının önem kazanması sayesinde, bilinçli kendiliğin dışındadır artık. Kartezyen öznenin ontolojik olarak güvence altına alınmış konumu sarsılmıştır; buradan hareketle geleneksel olarak öznellik

ve erillik arasında kurulan bağlantının incelenmesine geçilir. Bu anlamda, *Patterns of Dissonance*'da değindiğim gibi, modernizmin krizi, klasik öznelliğin eril temellerinin parçalanması olarak görülebilir.

1980'ler boyunca "farklılıktan ilham alan" feministleri, özellikle de écriture féminine (dişi yazın) hareketinin sözcülerini Anglo-Amerikan "toplumsal cinsiyet" karşıtlığından ayıran bir polemik yaşandı. Bu polemik özcülük tartışmasına eklenerek, henüz yeni yeni içinden çıkmaya başladığımız siyasi ve entelektüel bir açmaza neden oldu. Bu günlerde cinsiyet farklılığı karşıtı feminist çizgi, "toplumsal cinsiyet ötesi" veya "toplumsal cinsiyet-sonrası" argümana evrilmiş durumda. Bu düşünce çizgisi, yeni, cinsel olarak farklılaşmamış bir öznellik lehine cinsel ikilikleri ve toplumsal cinsiyet kutuplaşmalarını aşmayı önerir. Monique Wittig (Wittig 1992) gibi düşünürler, "sonsuz dişi" metafiziğini yeniden canlandırmaya çalışarak cinsiyet farklılığı vurgusunu hepten yok saymaya kadar vardırır işi.

Tartışmalı bir "özcülük-karşıtlığı" lehine cinsiyet farklılığının alelacele gözden çıkarılması veya ütopyacı bir "toplumsal cinsiyet ötesi" konuma özlem olduğunu düşündüğüm bu durum karşısında, bir proje olarak cinsiyet farklılığını savunmak istiyorum. Buna göçebe bir siyasi proje dedim; çünkü kadınların bedenleştirdiği farklılığa bu şekilde vurgu yapılması, bütün karmaşıklığıyla dişi öznelliğin yeniden tanımlanması açısından olumlu bir temel teşkil ediyor. Bu bölümün geri kalanında dişi kimlik, feminist öznellik ve radikal göçebe geçişler epistemolojisi arasında varolduğunu düşündüğüm bağları olumlu bir cinsiyet farklılığı perspektifinden ele alacağım.

Ancak ilk aşamada toplumsal cinsiyet-temelli inceleme çerçevelerine yönelik eleştirimi açıklayacak, bu şekilde bir proje olan cinsiyet farklılığından ilham alan çerçevelerin epistemolojik avantajlarını ve siyasi uygunluğunu netleştireceğim.

90'larda Feminist Kuram

Toplumsal cinsiyet mefhumunun, feminist kuram ve pratik dahilinde içine düştüğü krizle birlikte kuramsal yetersizlikleri ve siyasi olarak dağınık ve odaksız olması sebebiyle maruz kaldığı yoğun eleştirileri kendime başlangıç noktası olarak alıyorum. "Toplumsal cinsiyet"e karşı en yerinde eleştiriler cinsiyet farklılığı kuramcılarından, post-kolonyalist ve siyah feminist kuramcılardan, doğa bilimleri, özellikle de biyoloji alanında çalışan feminist epistemologlardan ve lezbiyen düşünürlerden gelmektedir.

İkinci bir görüş: Feminist çözümleme açısından faydalı bir kategori olan toplumsal cinsiyetin krizi, aynı zamanda daha önce de değindiğim Anglo-Amerikan geleneğin "toplumsal cinsiyet kuramcılarıyla" Fransız ve Kıta Avrupası geleneğinin "cinsiyet farklılığı kuramcıları" arasındaki ayrım gibi (Duchen 1986), feminist kuramda sabitleşen ve köşeye sıkışan kuramsal karşıtlıkların yerinden edildiği anlara denk gelmektedir. Bu iki kamp arasındaki tartışma 80'lerde siyasi pratiğe dair farklı varsayımlara dayanan birbirine karşıt kültürel ve kuramsal çerçeveler arasında yürütülen son derece kısır bir polemiğe sıkışmış kalmıştı (Braidotti 1991). Bu kutuplaşmış iklim, kısmen, feminist kuramın üstlendiği kültüre özgü biçimlerin giderek daha fazla ayırdına varılmasıyla çözüldü. Bu durum feminist konumlanışlarda farklılıklara yeni ve daha üretken bir yaklaşım geliştirilmesine neden oldu.

Bu duruma ilişkin üçüncü olgu da Fransız Kıta Avrupası ve İngiliz-Amerikan ekolü arasındaki yerleşik ikili karşıtlığı yarmaya yardımcı alternatifler olarak İtalyan, Avustralyalı, Hollandalı ve diğer feminist düşünce dallarının yakın zamanda ortaya çıkmasıydı (Bono ve Kemp 1991, 1993; Hermsen ve Lemming 1991). Bunlara Avrupalı-olmayan, özellikle de Asyalı kadın araştırmaları topluluğunun, ayrıca pan-Afrikalı femi-

nizmin (Amina Mama)[26] katkısını da eklemek lazım. Bu farklı gelenekler ve yayınları farklı, fakat "minör" feminist kültürleri haritaya yerleştirmeye yardımcı olmakla kalmadı, *toplumsal cinsiyet* teriminin ne ölçüde Avrupa diline özgü olduğunu, Avrupalı-olmayan ve Roman Avrupa dillerinin kuramsal geleneklerine hiç de uygun olmadığını gösterdi (de Lauretis 1988: 3-37). Bu haliyle, *toplumsal cinsiyetin*, Fransız, İspanyol veya İtalyan feminist hareketlerinde başarılı bir yansıması olmadı. Fransızcada *genre* sözcüğünün bir bütün olarak bütün insanlığa atıfta bulunmak için kullanılabileceğini (*le genre humain* – insan türü) düşündüğünüzde, terimin ne denli içine doğduğu kültüre özgü ve çevrilemez olduğunu anlayabilirsiniz.

İngilizce konuşulan bölgelerdeki feminist kuramın yapıtaşlarından olan cinsiyet (sex)/toplumsal cinsiyet (gender) ayrımının, bu iki sözcük yerine cinsellik (sexuality) ve cinsiyet farklılığının (sexual difference) kullanıldığı çoğu İngilizce-olmayan Batı Avrupa bağlamlarında hiçbir anlam ifade etmediğini gösteriyor bu durum. Cinsiyet farklılığı kuramlarını övmek veya yermek için çok mürekkep akıtılmış olsa da, tartışmaları kendi kültürel bağlamlarına oturtmak için çok az çaba harcanmıştır. Toplumsal cinsiyet kuramları karşısında cinsiyet farklılığı tartışmalarına damgasını vuran milliyetçi eğilimlereyse yeterince

26. Amina Mama, Güney Afrika Cape Town Üniversitesi'nin toplumsal cinsiyet araştırmaları bölümünün başkanı ve Afrika Toplumsal Cinsiyet Enstitüsü'nün (AGI) yöneticisidir. Londra Üniversitesi'nde örgütsel psikoloji alanında doktora yapmıştır. Belli başlı yayınları şunlardır: *The Hidden Struggle: Statutory and Voluntary Sector Responses to Violence Against Black Women in the Home* (Whiting ve Birch, 1996) ve *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity* (Routledge, 1995). Amina Mama, sömürgecilik sonrası Afrika'da yeşeren karmaşık ve çeşitli yaratıcılık ve direniş dinamiklerine, bunların küresel jeopolitik iktidar oluşumlarınca nasıl şekillendirildiğine yer veren, kıta ölçekli bir toplumsal cinsiyet araştırmaları dergisi olan *Feminist Africa*'nın editörüdür. *Feminist Africa*, Afrika'daki toplumsal cinsiyet araştırmacılarına, öğrencilere, eğitimcilere, kadınların örgütlerine ve feminist aktivistlere hitap etmektedir. Afrika'da kadınların entelektüel çalışmalarını teşvik ederek ve bunlara destek olarak feminist bir entelektüel topluluk oluşturmak amacıyla çalışmaktadır.

dikkat edilmemiştir.

Toplumsal cinsiyete (gender) dair yapmak istediğim dördüncü ve son yorum da, sebebiyet verdiği kurumsal pratiğe yöneliktir; ama ben bu pratiğin feministler açısından sorunlu olduğunu düşünüyorum. Kulağa bilimsel gelen *toplumsal cinsiyet*, açıkçası siyasal *feminist* araştırmalardan çok akademi dünyasında güvenle ele alınıyor. Bu unsur son zamanlarda "toplumsal cinsiyet araştırmalarının" üniversitelerde ve yayınevlerinde elde ettiği başarıyı kısmen açıklıyor. Bana kalırsa bu başarı, dikkatin feminist gündemden, genel olarak cinsiyetler *arası* farklılıkların toplumsal inşasına kaymasına neden oldu. Bu bir genişleme olduğu kadar siyasi gündemin zayıflaması da demek; öyle ki politika geliştirme pratiğinde bunun sonuçları ıstırap verecek derecede bariz.

Erkeklerin de bir toplumsal cinsiyeti olduğunu iddia eden pek çok kurum, kadın araştırmalarına emsal olarak veya alternatif bir biçimde kadın(lar) araştırmalarının yapısal bileşeni olarak "erkek(ler) araştırmalarının" kurulması gerektiğini iddia etmeye başladı. Erillik, "toplumsal cinsiyet" kisvesi altında geri geliyor. Her ne kadar erilliğe dönük erkeklerden gelen eleştiriler son derece önemli ve zorunlu olsa da, "toplumsal cinsiyeti" mevcudiyet ve konu olarak erkekleri de içerecek şekilde genişletmekle pratik feminist gündem arasındaki bu kurumsal rekabetin üzüntü verici olduğunu düşünüyorum. Bu durum, bazı feministlerin, "toplumsal cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyetin ana akımlaşmasına" kurumsal pratik düzeyinde şüpheyle yaklaşmasına neden olmaktadır.

Daha kuramsal bir düzeyde, "toplumsal cinsiyetin" ardındaki asıl varsayım olarak, toplumsal düzeyde inşa edilmiş yapılar temelinde cinsiyetler arasında yeni bir simetri kurma fikri olduğunu düşünüyorum; ki bu da pratikte, erkeklere, erilliğe ve erkek(ler) çalışmalarına karşı duyulan ilginin yenilenmesine

neden oluyor. Bu durum karşısında, simetri yanılsamasına itiraz ettiğimi açıkça belirtmek ve bunun yerine cinsiyet farklılığının güçlü bir asimetri unsuru olduğunu ifade etmek istiyorum. Dahası, toplumsal cinsiyet üzerine feminist tartışmalara dair tarihi metinlerin cinsel simetri davasına imkân verdiklerini de düşünmüyorum. Feminist fikirlerin tarihyazımı perspektifinden bakarsak toplumsal cinsiyeti çoklu toplumsal ilişkileri tanımlayan bir mefhum olarak tanımlıyorum. Bu mefhum feminist kuram açısından cinsiyetler arasındaki farklılıkların toplumsal ve söylemsel olarak ne şekilde inşa edildiğini ve temsil edildiğini açıklayan çerçeveler kümesi sunmaktadır. Bu haliyle toplumsal cinsiyet, feminist kuramda ilk olarak mühim dil ve bilgi sistemleri ve genel anlamda bilimsel söylemin evrenselci eğilimine meydan okuma işlevine sahiptir.

Bu eğilim, eril bakış açısını daha evrensel "insanla" bağdaştırarak, dişi olanı yapısal olarak "öteki" konumuna mahkûm etmektedir. Böylece insan olarak eril, "norm" olarak görülür ve öteki olarak dişiyse "farklılığı" işaret eder. Bu tanımın sonucuysa, cinsiyet farklılığının yükünün kadının üzerine yıkılması, kadınların ikinci cinsiyet veya yapısal "ötekiler" olarak işaretlenmesi, erkeklerinse evrenseli taşıma emriyle işaretlenmesidir. *Toplumsal cinsiyet* teriminin açıklanmasına yardımcı olduğu cinsiyetler arasındaki sembolik işbölümü, ataerkinin içsel mantığı olan fallus-merkezciliğin kurduğu sistemdir. Diğer bir deyişle, bu sistem ne tarihsel olarak kaçınılmaz ve gerekli ne de kavramsal olarak zorunlu ve rasyoneldir. Belli sembolik, göstergebilimsel ve maddi koşullar tarafından ya erkekler ya da kadınlar olarak inşa edildiğimiz bir sistemin güçlü temeli halini *alagelmiştir* sadece.

Böylesi bir sistemde eril ve dişi, yapısal olarak asimetrik bir konumdadır: Erilin ampirik atıfları olan erkeklerin toplumsal cinsiyeti yoktur; çünkü Fallus'un taşıyıcısı olmaları, yani soyut

erillik görüşünü idame ettirmeleri beklenir, ki bu hiç de öyle kolay bir görev değildir (Rubin 1975; Hatsock 1983). Simone de Beauvoir erkeklerin evrenseli temsil etmek için ödedikleri bedelin bir tür bedenleşme kaybı, kadınların ödediği bedelinse öznellik kaybı ve bedene hapsolma olduğunu elli yıl önce söylemişti. Erkekler bedensizleştirilip bu şekilde aşkınlık ve öznelliğe salahiyet kazanırken, kadınlar aşırı bedenleştirilip içkinliğe hapsedilir. İki simetrik olmayan konum, iki sorunlu alan içinde bulurlar kendilerini: Cinsiyetler arasında denklik yoktur.

Bu analiz göstergebilimsel, yapısalcı psikanaliz ve 1980'lerde kadın hareketinde görülen özerk gelişmeler vasıtasıyla yeni kuramsal girdiler elde etmiştir (Duchen 1986; Eisenstein, 1984). Bu yeni yaklaşımın asli unsuru, salt ataerkillik eleştirisinden kadınların kültürel geleneklerinin ve deneyim yelpazesinin ne kadar olumlu olduğu iddiasına geçilmesidir: Adrienne Rich'in eserleri bu noktada son derece etkilidir (Rich 1976, 1979, 1986). Bu yaklaşım öznenin kuruluş sahası olarak dile ve dolayısıyla temsile yeniden vurgu yapılmasına ve değer verilmesine neden olmuştur.

Feminist akademik çalışmalarda bu yeni gelişmenin en çarpıcı hali, écriture féminine hareketi olarak da bilinen Fransız "cinsiyet farklılığı" kuramlarında görüldü. Bu hareketin kavramsal temelleri dilbilim, edebiyat çalışmaları, göstergebilim, felsefe ve psikanaliz disiplinlerinde geliştirilen özne kuramlarından geliyordu. Cinsiyet farklılığı kuramcıları (Irigaray 1974, 1977, 1984; Cixous 1974, 1986, 1987; Cixous ve Clement 1975) cinsiyetler arasındaki farklılıkların kuramsal ve dilbilimsel yapılarına dikkat çekerek feminist tartışmayı başlattılar. Toplumsal sahanın iktidar ve bilgi ilişkileriyle eşuzamlı olduğunu, yani sembolik ve maddi yapıların kesişiminde bir ağ olduğunu iddia ettiler (Foucault 1975, 1977b). Diğer bir deyişle, bu feminist düşünce ekolü, kadınların ezilmesini doğru bir

biçimde ele almak için dilin ve maddi koşulların göz önünde bulundurulması gerektiğini, ancak söz konusu tahakkümün bu ikisine indirgenemeyeceğini iddia eder (Coward ve Ellis 1977). Toplumsal cinsiyet kavramına karşı son derece eleştireldirler; göstergebilimsel ve sembolik vasıfları yok sayarak toplumsal ve maddi unsurlara haddinden fazla odaklandığını düşünürler.

1980'lerde cinsiyet farklılığı ve toplumsal cinsiyet kuramcıları arasındaki tartışma, birbirine benzer iki indirgemecilik biçimine yol açan bir polemiğe neden olmuştur: Bir yanda her şeyi metinsel olana indirgeyen bir bakış açısı yer alırken, öte yanda, her şeyi toplumsal olana indirgeyen materyalist bakış açısı yer almaktadır. Bu polemik iki aşırı "özcülük" versiyonuna yol açmıştır (de Lauretis 1988; Schor 1989; Fuss 1990; Braidotti 1992; Grosz 1991).

Bana kalırsa polemiğin de ötesinde, iki kamp arasındaki gerçek, yani kavramsal farklardan biri, ataerkillik veya "fallus merkezci" sisteme içkin evrensellikten ve bunu niteleyen ikili düşünce biçiminden çıkış yollarının nasıl tanımlanacağına ilişkindir. Cinsiyet farklılığı kuramcıları "mimetik tekrar" stratejisi uyarınca eski sistem üzerinden iş görme sürecine değinirken, toplumsal cinsiyet kuramcıları "ideoloji eleştirisine" başvurur. Bu da, insanın ne olduğuna dair sırasıyla hem farklı anlamlar hem de farklı temsiller oluşturmak için cinsiyet ikiliğinin "dişi" kutbuna yatırım yapılmasını gerektirir. Öte yandan, bu durum, cinsiyetsizleşmiş ve toplumsal cinsiyetten azade bir toplumsal cinsiyet kurma lehine cinsel kutuplaşma şemasının reddine de neden olmuştur. Diğer bir deyişle iki karşıt iddiayla karşı karşıya kalırız: Cinsiyet farklılığı kuramcılarının tekrarladığı dişi feminist öznenin yeniden tanımlanması gerektiğini iddia eden argüman ve bunun karşısında toplumsal cinsiyet kuramcılarının dişinin metafizik saçmalığın bataklığı olduğunu, yeni bir androjenlik namına dişiyi hepten reddetmenin daha iyi olduğunu öne

süren argümanı. Aynı zamanda bu iki konum, tabii ki, genelde dişi cinselliğine, özelde dişi eşcinselliğine dair farklı kuramsal anlayışlar barındırmaktadır (Cixous 1987; Wittig 1973).

Ancak bu iki duruş arasında temel bir uzlaşı noktası da görüyorum: Feminist pratik ve bununla birlikte kadın(lar) araştırmaları, bilimsel söyleme içkin evrenselci duruşa, yine ona içkin düalizmi ifşa etmek suretiyle karşı çıkmalıdır. Ataerkil varlık biçimi olan düalist düşüncenin reddi, aksi takdirde zıt olan feminist konumlar için ortak bir zemin sunmaktadır. Her kesimden feminist akademisyen, erilin insanı temsil etmesi ve dişinin de değersizleştirilmiş "ötekiliğe" mahsus ikincil bir konuma hapsedilmesinin doğa/kültür, aktif/pasif, rasyonel/irrasyonel ve eril/dişi gibi klasik düalist karşıtlıklar sistemine dayandığını iddia etmektedir. Feministler, bu düalist düşünme biçiminin ve ikili farkların, hiyerarşik iktidar ilişkileri ölçeğinde düzenlenmek üzere yaratıldığını savunmaktadır.

Bu kavramsal şemanın da Batı kültüründeki farklılıkların, özellikle de cinsiyet farklılığının temsil sisteminin doğallaştırılmasına yaradığı iddia edilmektedir. Bu haliyle, Joan Scott, tahakküm değişkenleri arasındaki karşılıklı ilişkiler kümesine işaret eden "toplumsal cinsiyetin" temel farklılaşma eksenleri olarak cinsiyet, sınıf, ırk, yaşam tarzı ve yaşın kesişimini anlamamıza yardımcı olabileceğini iddia etmiştir. Daha yakın zamanlı bir makalesinde (Scott 1988: 33-50), Scott, bir adım daha ileri giderek toplumsal cinsiyetin, dilin toplumsalla, göstergebilimin maddi olanla kesişimine işaret edecek şekilde tanımlanması gerektiğini ileri sürmektedir. Postyapısalcı düşüncenin feminist kurama temel katkılarından biri olduğunu düşündüğü Foucault'nun "söylem" mefhumuna atıfta bulunan Scott (Braidotti 1991a; Miller 1986b; Schor 1987a) metni gerçekliğe, sembolik olanı maddi olana, kuramı pratiğe, yeni ve kuvvetli bir biçimde bağlayarak "toplumsal cinsiyet"i yeniden

yorumlamaktadır. Scott'un okumasında, bu postyapısalcı kipteki feminist kuramın, anlam ve temsil mücadelesini siyasileştirme avantajı vardır.

Farklılığın postyapısalcı feministler tarafından yeniden üstlenilmesi sonucunda düalist kipin dışında, metnin ve metinsel olanın radikal bir yeniden tanımı ortaya çıkmaktadır; metin artık hem göstergebilimsel hem de maddi bir yapı olarak görülür. Yani, ikili bir karşıtlık içerisinde toplumsal bağlama ve bir yorum etkinliğine kilitlenip kalan yalıtılmış bir unsur değildir. Metni, daha ziyade süreç halindeki bir terim olarak, bir iktidar ilişkileri ağını kapsayan zincirleme bir tepkime olarak görmek gerekir. Bu yüzden metinsel pratikte mevzubahis olan, yorum etkinliğinden çok, metni bütün bir sosyo-sembolik sisteme bağlayan bağlar ve etkiler ağının çözümlenmesidir. Diğer bir deyişle, yeni bir materylist metin ve metinsel pratik kuramıyla karşı karşıyayız.

90'ların feminist kuramcıları hem toplumsal cinsiyet hem de farklılık kuramlarının etkisinde kalmış ve üretken bir biçimde her ikisinin de ötesine geçmişlerdir. Bu yeni nesilde aşağıdaki gruplamalara gideceğim:

1. Frankfurt geleneğine bağlılıkları üzerinden birleşen Alman geleneğinin feminist eleştirel kuramcıları: Benhabib ve Cornell (1987), Benjamin (1988) ve Flax (1990).
2. Amerikan akademisine edebiyat bölümleri tarafından tanıtılan, dolayısıyla genellikle beşeri bilimler ve edebi çalışmalar alanındaki akademisyenler tarafından üstlenilen Fransa-temelli düşünürler. Ancak, filozof Irigaray'ın eserlerinin (Irigaray 1974, 1977, 1984), İngilizceye 1985 gibi geç bir zamana kadar çevrilmediğini de belirtmek gerekir. Bu kültürel ihracatın ilk sonuçlarından biri, ABD'de cinsiyet farklılığı kuramlarının artık edebiyatla eşanlamlı hale gelmiş olmasıdır (Miller

1986b; Jardine 1985; Spivak 1987; Stanton 1986). Bu yüzden, ABD'de beşeri bilimler, felsefe ve sosyal bilimler arasında bu konu üzerinden bir uçurum meydana gelmiştir (Irigaray 1989).

3. İtalyan grup, ki burada esas figür Irigaray'dır: İngilizce konuşulan dünyada görünmesi zaman almışsa da (ki Cixous buraya Derrida çılgınlığının ardı sıra dalmıştır), Irigaray İtalya'da verimli ve alımlamaya açık bir kitleyle karşılaştı. Kadın hareketi ve örgütlü sol siyaset arasındaki mevcut bağlar vasıtasıyla Irigaray'ın İtalya uyarlamaları, özellikle de Muraro (Muraro 1984, 1991) ve Caverero (Caverero 1990), "kadınların toplumsal ve sembolik ittifakı" terimleri üzerinden son derece siyasi cinsiyet farklılığı biçimleri üretti.
4. Wittig'in (Wittig 1973, 1991) radikal lezbiyenliği ve toplumsal cinsiyeti eğip büken takipçileri.
5. Etnik ve kolonyal düşünürler (Hull, Scott ve Smith 1982): her ne kadar Kuzey Amerika feminizminde ırk mevzusu en başından beri mevcutsa da, etnisite ve ırkın feminist öznellik tanımının merkezi değişkenleri olarak tanınması uzun zaman aldı. Feminist kuramın beyazlığı, daha önceki toplumsal cinsiyet ve cinsiyet farklılığı kuramları arasındaki polemik uçurum da dahil olmak üzere diğer bütün farklılıkların üzerine çıkarak esas hedef halini alır. Audre Lorde'un (1984), Alice Walker ve Toni Morrison gibi siyah kadın yazarların ve pek çok diğer siyah hareket kuramcısının (Moraga ve Anzaldúa 1981, 1983) öncü eserlerini feminist toplumsal cinsiyet ve cinsiyet farklılığı kuramlarının beyazlığına ve ezciliğine dönük daha sistematik ve metodolojik eleştiriler izledi. Gayatri Spivak (1990), Chandra Mohanty (1987, 1991: 1-47), Barbara Smith (1979, 1983), Trinh Minh-

ha (1989) ve bell hooks (1981, 1984, 1990a) bunlar arasında yer almaktadır. Beyaz olmayan kadınların bu inanılmaz katkısı, Teresa de Lauretis, ayrıca Donna Haraway (1990) ve Sandra Harding (1991) gibi feminist düşünürleri köklü bir biçimde etkilemiştir.

Avrupa bağlamında feminizm, ırk ve etnisite mevzusunun telaffuz edilmesi daha zor olmuştur. Bunun nedeni, kısmen, feminist siyasi kültürlerin kolları ve stilleri arasındaki ulusal farkların, daima herhangi bir başat feminist çizgi veya duruşun ortaya çıkmasına mâni olacak kadar muazzam olmasıdır. 80'ler boyunca belli feminist mefhumların –toplumsal cinsiyet gibi– ne denli doğdukları kültüre mahsus olduğunun giderek daha fazla farkına varılması sonucu, pek çok güney Avrupalı, Avrupa tarzı feminizmin kültürel ve siyasi hegemonyasına meydan okuyarak bu mevzuyu ele almaya başlamıştır. Bunun etkilerinden biri, etnisite ve ırk meselesini gündeme getirmek, feminist pratiğin oluşturulmasındaki etkisini bir kez daha incelemek oldu. Dolayısıyla Spelman da (1989) Beauvoir'yı renk körlüğü ve etnisite meselesine duyarsız oluşu yüzünden eleştiriyordu.

Son zamanlarda çağdaş Avrupa toplumlarının çokkültürlü doğasına ve ırkçılığın, anti-semitizmin, yabancı düşmanlığının ve yeni-sömürgeciliğin Avrupa topluluğunda yaygınlaşmasına tepki olarak, ırk meselesine yapılan bu vurgu daha da keskinleşmektedir. Bu yüzden Avrupa Komisyonu'nun Socrates programı içindeki çokkültürlü ve Avrupa-içi kadın araştırmaları öğrenci değişim ağıyla Avrupa'daki birçok çokkültürlü ve çokdilli kadın araştırmaları toplumsal cinsiyet ve feminist araştırmalar platformu oluşturmuştur.[27] Çağdaş Avrupalı feminist akade-

27. NOISE Erasmus ağının on altı uluslararası ortağı; ATHENA'nınsa, yüzden fazla kurumsal üyesi vardır.

misyenler, ulus-ötesi ve ırkçılık karşıtı Avrupalı perspektifler geliştirmek üzere çalışmaktadır. Amerika'nın ırk gündeminden ilham alsalar da bu karmaşık meselenin Avrupalı vasıflarına, özellikle de dil çeşitliliği, anti-semitizmin hâlâ varlığını koruması, çingenelerin ve diğer göçebelerin gördüğü eziyeti ön plana çıkarmaya karar vermişlerdir. Yine özellikle de güney ve doğudan Avrupa-içi göç gibi pek çok yeni sömürgecilik biçimlerinin ve olgularının eleştirisine de öncelik verilmektedir.

1990'larda ortaya çıkan kuramcılar, dişi öznelliğin çoklu tanımlayıcı değişkenleri çizgisinde çalışıyorlar: Irk, sınıf, yaş, cinsel tercih ve yaşam tarzı, kimliğin temel eksenleri olarak görülüyor. Bu yüzden mevcut feminist görüşleri, dişi öznelliği eşzamanlı iktidar oluşumları ağı üzerinden yeniden tanımlayarak ve eğip bükerek yeniliyorlar. Şimdi biyolojik ve psişik özcülüğü reddederken, feminist öznenin konumlanmış, özgül ve bedenleşmiş doğasına vurgu yapan yeni bir eğilimin ortaya çıkmakta olduğunu iddia edeceğim. Bu yeni bir bedenleşmiş dişi materyalizm türüdür.

Metnin, bilgi ve iktidar ilişkileriyle eş-uzamlı olarak yeniden tanımlanmasını içeren bu yeni feminist materyalizmin merkezinde Teresa de Lauretis'in (1984, 1986b, 1990a) eserleri bulunmaktadır. Bizi bu iktidar ve bilgi ağının bir parçası olarak öznelliğin inşa sürecini yeniden göz önünde bulundurmaya davet eder. De Lauretis'in görüşü şu şekilde özetlenebilir: Peki, ya ataerkil temsil kipi, ki aynı zamanda toplumsal cinsiyet sistemi olarak da adlandırılabilir, yapısökümüne uğratmaya çalıştığı kategorileri bizzat kendisi üretmişse? Toplumsal cinsiyeti bir süreç olarak ele alan de Lauretis, Foucault'nun çoktan dikkatimizi çektiği bir noktayı, iktidar ve bilginin özneyi bu sürecin bir terimi olarak ürettiğini vurgulamaktadır. Öznellik analizini iktidar ve özne-oluş sürecinin eş-uzamlılığı üzerine temellendiren de Lauretis, daha da önemlisi, Foucaultcu "kendilik

teknolojisi" mefhumunu bu özne görüşünü toplumsal cinsiyet işlevlerinin maddi temellerini açıklamak üzere ödünç alır (Foucault 1984).

Diğer bir deyişle, toplumsal cinsiyetin bu şekilde kendilik teknolojisi olarak yeniden tanımlanmasında asıl önemli olan şey, belli pratikleri uygulamak üzere güç ve salahiyet biçimleri olarak hem kimliklerin inşası hem de öznelliğin edinilmesi anlamına gelen öznellik siyaseti mefhumudur. O halde, öznelliğin edinilmesinin amacı hem olumludur; çünkü güçlenme biçimlerine izin verir, hem de düzenleyicidir; çünkü güçlenme biçimleri kısıtlamalar ve disiplin alanlarına tekabül eder, yani mevcut maddi (kurumsal) ve söylemsel (sembolik) pratiklerdir. Burada Foucault'dan alınan asıl anlayış, toplumsal cinsiyetin üretildiği süreç gereği düzenleyici bir kurgu; yani özne, nesne, eril, dişi, heteroseksüel ve lezbiyen gibi belli kategorileri inşa eden normatif bir etkinlik olduğu anlayışıdır. Düzenleyici bir kurgu olarak "toplumsal cinsiyet" fikri, "toplumsal cinsiyetin" Avrupa-merkezci ve fallus-merkezci anlamına yönelik eleştiri çerçevesinde okunmalıdır. Feminist siyaset bu sistemi ancak bu süreç içerisinde ve bunun bir parçası olarak üretilmiş çoklu ve "dağıtılmış" mikrohegemonyaları doğru bir şekilde haritalandırmak ve bunlara karşı direnmek için içeriden çalışarak bozabilir. Direniş ve karşı-söylem esas fikirlerdir.

Feminist kuramdaki bu perspektif değişimini özetlemek için daha önce değindiğim bir mevzuya, çağdaş feminist pratikte "kadın" paradoksunun merkezi bir rol üstlenerek ortaya çıkışına dönmek istiyorum. Tarihsel açıdan feminizm, eleştirmekle yükümlü olduğu dişi kimliği mefhumuna dayanmaktadır. Feminist düşünce, yapısökümüne uğratma ve bütün vasıflarıyla özcülükten sıyırma çağrısında bulunduğu bir kavrama dayanır. Daha da özelde, toplumsal cinsiyet düalizminin kesinliklerinin çöküşünün ardından süreç olarak kendilik, karmaşıklık, kar-

şılıklı ilişkisellik, postkolonyal tahakküm biçimlerinin eşzamanlılığı ve çokkatmanlı kendilik teknolojisi mefhumlarını ön plana çıkararak dişi öznellik görüşünün yeniden toparlanmasının son on yıllarda feminist kuramdaki esas sorun olduğunu düşünüyorum. Diğer bir deyişle, mevzubahis olan şey, cinsiyet kutuplaşmalarının toplumsal ve sembolik kaderidir.

Bu noktada, esas mevzunun farklılıklar sahası olarak kimlik olduğunu düşünüyorum; toplumsal cinsiyet sistemine dair feminist analizler, cinsiyet, ırk, sınıf, yaş, yaşam tarzı vs. gibi çoklu değişkenler boyunca öznenin farklı zamanlarda mümkün çeşitli konumları işgal ettiğini göstermektedir. Günümüzde feminist kuramın içinde bulunduğu güçlük, değişim ve kendiliğin değişken inşaları üzerine düşünmemize yardımcı olacak yeni düşünce imgelerinin nasıl yaratılacağıdır. Diğer bir deyişle, formüle edilmiş hakikatlerin veya el altında hazır duran karşı-kimliklerin durağanlığı değil, kendiliğin ve ötekinin yaşayan dönüşüm sürecidir. Sandra Harding, bunu "kişinin kendini öteki olarak yeniden icadı" şeklinde tanımlamaktadır (Harding 1991).

Diğer bir deyişle, feminist kuramdaki bu yeni gelişmelerden ötürü feminist özneyi başka bir egemen, hiyerarşik ve dışlayıcı özne olarak değil; çoklu, açık uçlu ve birbirine bağlı bir teşekkül olarak yeniden kodlama veya yeniden isimlendirme ihtiyacı doğmaktadır. Günümüzde feminist düşüncede yaşanan değişim ve değişen koşullar üzerine yapıcı bir biçimde düşünmek için kişinin düşünen, bilen özneyi tek-olmayan, henüz kodlanmamış ve daha güzel imkânların gökkuşağında tekrar tekrar bölünmüş olarak ele alan bu görüşü vurgulaması gerekir. Feminist göçebelik projemin merkezi olduğunu düşündüğüm bu yeni, karmaşık feminist öznelliğin yapısına dair görüşümü açayım.

Feminist Göçebe Düşünce: İşleyen Bir Şema

Feminist göçebelik şemamın başlangıç noktası, feminist kuramın öznenin hatalı evrenselliğine eleştirel bir karşı çıkış olmakla kalmayıp kadınların farklı öznellik biçimlerini sahneleme arzusunun pozitif olumlanması olmasıdır. Bu proje, kadınlara dair mevcut tanımları ve temsilleri eleştirmekle yetinmez; dişi öznelliğine dair yeni imgeler yaratılmasını da içerir. Bu projenin (hem eleştirel hem yaratıcı) başlangıç noktası, söylemsel öznelliğe dair gerçek yaşamda karşılık bulan konumlara ihtiyaç duymamızdır. Buradaki anahtar kelimeler bedenleşme, öznelliğin bedensel kökenleri ve kuramı pratikle yeniden bağlantılandırma arzusudur.

Yöntemi netleştirmek için feminist göçebelik projesini üç evreye ayıracağım, ama bunların hepsi de cinsiyet farklılığıla ilişkilendirilecek. Bu üç farklı düzeyin diyalektik olarak düzenlenmiş evreler olmadığını, kronolojik olarak bir arada varolabilecekleri gerçeğinin ve her birinin siyasi ve kuramsal pratik için bir seçenek olmaya devam ettiklerinin kanıtı olduğunu vurgulayacağım. Sonuç olarak "erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkla" "kadınlar arasındaki farklılık" arasında yaptığım ayrım kategorik bir ayrım olarak alınmamalı, tek ve karmaşık bir olgunun farklı yüzlerini adlandırma alıştırması olarak görülmeli.

Bu diyagram paradigmatik bir model de değildir: Yöntemsel bir harita, cinsiyet farklılığı perspektifinden göçebe epistemolojinin içerdiği karmaşanın farklı katmanlarını betimleyen bir çizelgedir. Bu düzeyler mekânsal olduğu kadar zamansal olarak da ele alınabilir: Farklı öznellik yapılarını olduğu kadar özne-oluş sürecinin farklı momentlerini de ifade ederler. Sonuç olarak bu düzeyler ne ardışık ne de diyalektik olarak ele alınabilir. Bu kitapta savunduğum göçebe yaklaşım gereği, söz konusu kartografiye, *her düzeyde*, *her momentte* dahil olunabilir. Aslında, bu katmanların eşzamanlı meydana geldiklerini ve gündelik

hayatta bir arada varolduklarını ve kolayca birbirlerinden ayrılamayacaklarını vurgulamak istiyorum. Tam da deneyimler, zaman dizileri ve anlamlandırma katmanları arasında, bir düzeyden diğerine geçiş halinde varolma kabiliyetinin, bir varoluş sanatı olan göçebe kipin anahtarı olduğunu iddia edeceğim.

Cinsiyet Farklılığının Birinci Seviyesi: Erkekler ve Kadınlar Arasındaki Farklılık

Öznellik	Kadın
• evrensel özne mefhumu	• özgül özne (-nin ötekisi)
• bilince tekabül eder	• değersizleştirilmiş farklılığa (-den farklı) tekabül eder
• kendi kendini düzenler	• kontrol edilmez
• rasyonel faildir	• irrasyoneldir
• rasyonellik salahiyeti vardır	• rasyonellikten fazladır
• aşkınlık kabiliyeti	• içkinliğe hapsolmuş
• bedensel kökenlerin kökenlerin veya bedenin nesneleştirilmesi	= sömürülmüş ve sessizliğe indirgenmiş bedensellik

Analizin bu düzeyinde esas mesele, erile-özdeş olmasından ötürü evrenselliğin ve erilliğin kendini sözde evrensel olarak yansıtmasının eleştirilmesidir. Buna, değersizleştirme olarak ötekilik fikrinin eleştirisi de eşlik etmektedir. Simone de Beauvoir, don derece Hegelci bir çerçevede, öznenin evrenselliğinin yenilikçi bir analizini yapmıştır. Bu şema karşısında kadınlar için kuramsal ve siyasi bir seçenek olarak aşkınlığı elde etmek; bu şekilde, erkekler gibi öznellik salahiyeti edinme mücadelesi vermek gerektiğini öne sürmüştür. Feminist kuramın bu Hegel-

ci momentine dair son derece berrak analizinde Judith Butler'ın da öne sürdüğü gibi (Butler 1987, 1990) Beauvoir, kadınların bedenselleştirdiği farklılığı *henüz temsil edilmemiş* olarak görmektedir. Sonuç olarak Beauvoir bu değersizleştirilmiş, yanlış temsil edilmiş teşekkülün, temsile taşınabileceğini ve taşınması gerektiğini düşünür ki bu da kadın hareketinin esas ödevidir.

Ancak, postyapısalcı perspektifte Luce Irigaray gibi çağdaş farklılık kuramcıları, diyalektiğin ötesine geçmiştir. Irigaray, kadınların "öteki"liğini salt henüz temsil edilmemiş değil, daha ziyade, temsil şeması içerisinde *temsil edilemez* olarak kalan şey şeklinde değerlendirir. Öteki olarak kadın, erili (hatalı) evrensel konumuyla bir arada ele alan fallus-merkezci çerçevede "fazlalık" veya "dışarısı" olarak kalır. O halde özne ve öteki arasındaki ilişki tersine döndürülebilir değildir; aksine, karşıtlığın iki kutbu asimetrik bir ilişki içerisindedir. İkili sentaks adı altında Irigaray bu indirgenemez ve tersine döndürülemez farkı savunur ve bu farkın yeni bir feminist siyaset evresinin temeli olduğunu düşünür. Diğer bir deyişle, Luce Irigaray, olgusal ve tarihsel bir gerçeklik olarak, cinsiyetler arasında simetri olmadığının ve bu asimetrinin fallus-merkezci rejim tarafından hiyerarşik olarak örgütlendiğinin bilinmesi gerektiğini vurgular. Farklılığın bir aşağılama damgasına döndüğünün farkına varan feminist proje, farklılığı olumlu terimlerle yeniden tanımlamayı dener.

Cinsiyet farklılığı projesinin birinci seviyedeki başlangıç noktası yaşayan, dişi bedensel deneyimin özgüllüğünü üstlenmek için siyasi irade göstermek; cinsiyet farklılığını yeni bir sözde "postmodern" ve "özcülük-karşıtı" özne üzerinden bedensizleştirmeyi reddetmek ve farklılık üzerinden dönen tartışmanın tamamını bedensel varoluşa ve kadınların deneyimine yeniden bağlamaktır.

Siyasi açıdan bu proje, onaylamaya yol açan kurtuluşçuluğun, yani kadınların eril düşünme ve eyleme biçimlerine ve

buna bağlı olarak da eril değer kümelerince asimilasyonunun reddi anlamına gelir. Batı'daki sanayi sonrası toplumlarda kadının konumundaki yakın zamanlı sosyo-ekonomik gelişmeler, aslında yoksulluğun dişileşmesine yol açan klasik ayrımcılık biçimlerinin sürmesinin yanı sıra kadının kurtuluşunun kolaylıkla erkeklerin dünyasına hapsolan çıkmaz bir sokağa dönüşebileceğini göstermektedir. Kadınları zamanlarının ve enerjilerinin tamamını eril kültürün hatalarını ve yanlışlarını düzeltmeye harcamama konusunda uyaran Luce Irigaray (1989: 59-76), Antoinette Fouque (1991:1-25) ve Marguerite Duras (1991: 74) gibi birbirinden bunca farklı feministler, bu konuda güçlü uyarılar yapmıştır. Cinsiyet farklılığının olumluluğunu üstlenmek olarak da tanımlanan bu süreç içerisinde alternatif dişi öznellik biçimleri geliştirmeye çalışmak, daha iyi ve siyaseten daha kazançlı bir yatırım olacaktır.

Bu perspektif değişimi feminist pratik açısından hiç de kolay bir moment olmadı. Aslında kadınlar arasında nesil farklarının daha da sertleştirdiği polemiklere ve sık sık da çatışmalara yol açtı (Kaufman 1986). Polemiğin daha kalıcı vasıflarından biri, cinsiyet farklılığı kuramcıları kadının kurtuluşu fikrine karşı çıkarken öte yanda da eşitlikçiliği ön plana alan düşünürlerin cinsiyet farklılığı feministlerine yönelik "özcülük" suçlamalarıydı. Başka bir yerde, farklılığa karşı çıkan eşitlik tartışmasına yer vermiştim.

Eşitlik mücadelesini farklılığın olumlanmasından ayırmak şöyle dursun, bu ikisinin birbirini tamamladığını ve süreklilik taşıyan tarihsel evrimin bir parçası olduğunu düşüyorum. Kadınların hareketi, eril homo-sosyal bağın hâkim olduğu kültürel ve ekonomik bir düzende cinsiyetlerin eşitliği için mücadele eden strateji sayesinde cinsiyet farklılığının işlevsel hale geldiği bir mekândır. Mevzubahis olan, kadının, erkek-olmayan değil, öteki olarak tanımlanmasıdır.

Bu projenin mühim sorularından biri kişinin nasıl olup da hem klasik öznellik paradigmasının kaybını hem de alternatif dişi öznenin özgüllüğünü savunabileceğidir. Feministler tarafından cinsiyet farklılığının yeniden üstlenilmesinin tarihte moderniteye denk gelen momente, yani akılcı ve natüralist paradigmanın kaybolduğu uğrağa tekabül ettiği düşünüldüğünde, feministlerin geniş ölçekte yeni bir öznellik, özelde de cinsiyete-özgü dişi bir öznellik vizyonu ihtiyacına değinmek gibi iki yönlü bir görevi vardır.

Cinsiyet Farklılığının İkinci Seviyesi: Kadınlar Arası Farklılıklar

Öteki Olarak KADIN = kurum ve temsil olarak	karşısında eleştirel boşluk = feminist öznelliğin alanı • Cinsiyet farklılığının olumluluğu • Dişi feminist soybilimler veya karşı-bellek • Direniş siyaseti • Olumlayıcı alternatifler	GERÇEK YAŞAMDA KADINLAR •Bedenleşmiş ve bedene gömülü türler • Konumlanmış bilgi • Bilgi sahası olarak kadınlar temelindeki deneyim • Güçlenme • Farklılıkların çokluğu (ırk, sınıf vs.)

Birinci seviye cinsiyet farklılığı analizi için kullandığımız terimlere sadece değişen siyasi ve entelektüel bağlam değil, aynı zamanda bizzat feminist hareket içi evrim de meydan okur oldu.

Bir yanda, iktidar ve/olarak bilginin bir arada varoluşuna dair psikanalitik ve postyapısalcı iddiaların da meydan okuduğu varoluşçu bir dayanışma etiği, tahakküm ve özgürleşme gibi olgulara dair anlayışımızı değiştiriyordu (Braidotti 1991). Öte yandaysa yeni bir feminist nesil, Beauvour'nın "kadınlara" ve "ikinci cinsiyete" dair diğer her şeyi silip süpüren genellemelerinden sıkılmıştı. 70'lerden beri siyasi ve kuramsal vurgu, cinsiyetlerarası asimetriden, kadınlarda bedenleşmiş ve onlar tarafından deneyimlenen cinsiyet farklılığının keşfedilmesine doğru kayıyordu.

Şemamın ikinci yöntemsel düzeyinde mevzubahis olan, göreciliğe düşmeden alternatif dişi öznellik biçimleri çokluğunun nasıl yaratılacağı, meşrulaştırılacağı ve temsil edileceğidir. Başlangıç noktası, pek çok kadını farklı deneyim düzeylerini ve farklı kimlikleri bir araya getiren genel, kapsayıcı bir terim olarak "Kadın"ın tanınmasıdır.

"Kadın" mefhumu, psikanalizin son derece ikna edici biçimde iddia ettiği üzere, toplumsal cinsiyet ikiliği üzerinden örgütlenen kültürel olarak mevcut konumlarla özdeşleşme süreci vasıtasıyla kurulan dişi cinsiyetlenmiş özneye atıfta bulunur. Ataerkil toplumsal cinsiyet ikiliğinin "ikinci cinsiyeti" olarak, Kristeva'nın tarihin daha uzun, doğrusal zamanı dediği şeye kayıtlıdır (Kristeva 1988). Feminist bilincin başlangıç noktası olarak dişi kimlik, aynı zamanda ve eşzamanlı olarak, başka bir zamansallığa da aittir: Dönüşümün, direnişin, siyasi soybilimlerin ve oluşun zamanı olan daha derin ve daha süreksiz bir zaman hissi. Yani, bir yanda ereksel zaman, öte yanda bilinç yükseltmenin zamanı vardır: Tarih ve bilinçdışı.

Ataerkil tarihin daha uzun tarihsel zamanında (Kadın) ve kişinin kendi kimliğinin daha derin zamanında kadınlara dair yapılan temsilleri ve onlara atfedilen değerleri değiştirmek için mücadele eden harekete feminizm diyorum. Diğer bir deyişle,

feminist proje hem tarihsel faillik, siyasi ve toplumsal salahiyet anlamında öznellik düzeyini hem de bilince, arzuya ve kişisel olanın siyasetine ilişkin kimlik düzeyini içermektedir: Hem bilinçli hem bilinçdışı düzeyleri kapsamaktadır.

Feminist özne tarihseldir, çünkü olumsuzlama üzerinden ataerkiye dahildir ama aynı zamanda dişi kimlikle ve kişisel olanla da bağlantılıdır. Diğer bir deyişle, "kadının" feministten yapısal olarak farklı bir konuma yerleştirilmesi gerekir; çünkü ötekiliğin atıf noktası olarak yapılandırıldığından, öznelliğin atıf noktası olan erile yansıtıcı bir karşıtlık barındırır. İkinci cinsiyet, evrenselin temsili olan erille ikili bir karşıtlık içindedir. Sonuç olarak feminizm, "kadın" ve "feminist" arasında hem mantıki hem de siyasi bir ayrım yapılmasını gerektirir. Feminist olan hem kadınların ataerkil tarihe eklenmeye doğru itilmesi (kadının kurtuluşu momenti veya cinsiyet farklılığının birinci seviyesi) hem de iktidar ilişkileri temelinde kişisel kimliği sorgulamaktır, ki farklılık feminizmi de budur (cinsiyet farklılığının ikinci seviyesi).

Aynı noktayı farklı bir açıdan tekrar edeyim: "Kadın" kurumu ve temsiline eleştirel bir mesafe almak, feminist bilincin başlangıç noktasıdır; kadınların hareketi, bütün kadınların "ikinci cinsiyet" durumundan pay aldığına dair hemfikir olunmasına dayanır ki bu "ikinci cinsiyet" feminist bir özne konumunun geliştirilmesi için yeter durum olarak görülür. Kadınlar arasında bir ortaklık bağının tanınması feminist bilincin başlangıç noktasıdır; öyle ki, kadınlar arasında bir anlaşma mahiyeti taşır, feminist konumun veya duruşun telaffuz edilmesine izin veren bu temele dayalı bir momenttir.

Tahakküme uğrayan kız kardeşliğin ortak koşulu olan bu tanıma nihai amaç olamaz: Kadınlar belli ortak durumlar içerisinde olabilir, ortak deneyimler paylaşabilir ama hiçbir şekilde *aynı* değillerdir. Bu açıdan alan siyaseti fikri son derece önemli-

dir. Kadınlar arasında varolan çoklu farkların tanınması kuramına evrilen bu fikir, bütün kadınlar adına küresel beyanlarda bulunmayı reddeder ve kişinin nereden konuştuğunun, eğer mümkünse, farkında olmaya çalışır. Beyanların evrensel doğası karşısındaki *konumlanmışlığa* dikkat etmek, esas fikirdir. Siyasi uygulamalarına bakıldığında alan siyaseti, kişinin zamana ve tarihe yaklaşımını belirler; alan hissi, bana göre, karşı-bellekle veya alternatif soybilimlerin geliştirilmesiyle ilişkilidir. Erkekler gibi hâkim bir grubun ampirik referansı olmak yerine kadınlar olarak tahakküm ve dışlamanın tarihsel belleğine sahip olmanın bir farklılık yarattığı anlamına gelir.

Bu yüzden, "kadınlar" ve "feminist" arasındaki ilişki meselesini yeniden ifade etmek durumundayız. Teresa de Lauretis'in iddia ettiği gibi, bütün kadınlar belli bir "Kadın" imgesiyle, kültürel olarak başat dişi kimliğiyle yüzleşmek durumundadır. O halde feminist adı altında bir siyasi öznelliğin geliştirilmesi, önkoşul olarak, "Kadın"la gerçek kadınlar arasındaki mesafenin tanınmasını gerektirir. De Lauretis, bu momenti, temsil olarak kadın (kültürel imaj olarak "Kadın") ve deneyim olarak olarak kadın (değişimin failleri olarak gerçek kadınlar) arasındaki "özsel farklılığın" tanınması olarak tanımlamaktadır.

Diğer bir deyişle, göstergebilim ve psikanalitik kuramların yardımıyla, ikili karşıtlıkların uzun tarihinde kodlanmış olan gösteren olarak "Kadın"la, Kadının inşa edilmiş doğasının, Kadın ve Kadınlar arasındaki uçurumun tanınmasına dayanan, siyasi ve sembolik açıdan uygun temsiller aramaya kararlı "feminist" gösteren arasında temel bir ayrım vardır.

Cinsiyet farklılığı felsefesinde bu gelişmenin mümkün olması içinse temel bir hamle olarak Kadınla kadınlar arasındaki ayrımı ortaya koymayı amaçlayan bir feminist düşüncenin varolması gerekir. Bu ilk adım, ikinci seviyede cinsiyet farklılığı veya kadınlararası farklılık dediğim özsel ve telafi edilemez bir

farkın varolmasını gerektirir.

Diğer bir deyişle, feminizm ve moderniteye dair ilk yorumlarıma dönecek olursam: Cinsiyet farklılığı felsefesi *olarak* feminist kuram, Kadın mefhumunu, tam da söz konusu mefhumun tarihsel olarak yapısökümüne uğratıldığı ve ona meydan okunduğu bir evrede tarihsel öz şeklinde teşhis eder. Modernitenin içinde bulunduğu kriz, dişiliğin özünü üzerine çalışılması gereken tarihsel bir inşa olarak feministlere elverişli hale getirir. O halde kadın, dişi öznellik için kültürel olarak başat ve kurallar koyan bir model olmaktan çıkar ve analiz edilmek üzere teşhis edilebilir bir *topos* halini alır: Birkaçını saymak gerekirse, inşa (de Lauretis), maske (Butler), olumlu öz (Irigaray) veya ideolojik bir tuzak (Wittig) olarak...

Bana kalırsa feminist göçebe konum, dişi öznelliğe dair bu farklı temsillerin ve söz konusu öznelliği anlama kiplerinin bir arada varolmasına ve üzerine tartışılacak malzemeler sunmasına izin verebilir. Göçebe esnekliğe dayalı bir model ortaya çıkmadıkça, bu farklı tanımlar ve anlayışlar feminist pratiği bölecektir.

Burada ortaya çıkan başka bir sorun da, dişi öznelliğe dair bu yeni figürasyonlara uygun temsil biçimleri bulmaktır. Başka bir yerde değindiğim üzere, bu noktada alternatifler elzemdir ve kurulu kavramsal şemaların ötesine geçebilmek için büyük ölçüde yaratıcılık gereklidir. Bunu başarabilmek için, sadece disiplinler-ötesi bir yaklaşımla yetinmemelidir; kuramcılar ve sanatçılar, akademisyenler ve yaratıcı zihinler arasında daha verimli alışverişlere ihtiyacımız var. Buna daha sonra değineceğim.

Cinsiyet Farklılığının Üçüncü Seviyesi: Her bir Kadının İçindeki Farklılıklar

HER-BİR GERÇEK YAŞAYAN KADIN (N. B. "Kadın" değil) veya DİŞİ FEMİNİST ÖZNE:

Kendi başına bir çokluktur; bölünmüş ve yarılmıştır.
Farklı deneyim düzeylerinden ibaret bir ağdır (2. ve 1. seviyelerde özetlendiği üzere).
Yaşayan bir bellek ve bedenleşmiş bir soybilimdir.
Tek bir bilinçli özne değil, kendi bilinçdışının da öznesidir: özdeşleşmelerden ibaret bir kimlik.
Sınıf, ırk, yaş, cinsel tercihler gibi değişkenlerle imgesel ilişki içerisindedir.
Çoklu zamansal eksenler arasında hareket halindedir.
Oluş-halindeki bir öznedir.

Üçüncü analiz seviyesi, öznenin bedenleşmiş yapısının karmaşasına ışık tutar. Beden, bedensel materyalizm katmanına, bellekle donatılmış yaşayan maddi töze atıfta bulunur. Bundan, Deleuze'ün izinde, çoklu değişkenlere muktedir saf enerji akışlarını anlıyorum. Kimlik bahşedilmiş bir teşekkül anlamına gelen "kendilik", maddeselliği dilde kodlanmış ve ifade edilmiş yaşayan maddeye bağlıdır. Burada öne sürdüğüm psikanalitik-sonrası bedensel özne görüşü, bedenin tam manasıyla kavranamayacağını ve temsil edilemeyeceğini ima etmektedir: beden temsilden fazladır. Her bir teşekkül içerisindeki farklılık, bu koşulu ifade etmenin bir yoludur. Bana göre kimlik, kendiliğin çoklu, yarılmış vasıflarının oyunudur; ilişkiseldir ve "öteki"lere bağı gerektirir; geriye dönüktür ve soybilimsel bir süreçte bellekler ve anımsamalar vasıtasıyla sabitlenir. Son olarak kimlik, ardışık özdeşleşmelerden, yani rasyonel kontrolden kaçan bilinçdışı ve içselleştirilmiş imgelerden ibarettir.

Kimliğin temel düzeyde bilince tekabül etmemesi, yine, kişinin tarihiyle, soybilimiyle ve maddi koşullarıyla imgesel bir ilişki içerisinde olduğunu öne sürer.

Bunun üzerinde duruyorum; çünkü feminist kuramda, kimlik düzeyi genellikle ve basitçe siyasi öznellik meseleleriyle karıştırılıyor. Benim düşünce şemamda kimliğin bilinçdışı süreçlerle ayrıcalıklı bir bağı vardır. Siyasi öznellikse, bilinçli ve iradi bir konumdur. Bilinçdışı arzu ve iradi tercih daima birbirine tekabül etmez.

Kimlik düzeyindeki karmaşıklık ve çokluğa dikkat etmek, feministleri kendi içsel çelişkileriyle ve süreksizlikleriyle, mümkünse mizahla ve hafiflikle, başa çıkmaya teşvik edebilir. Çelişkili anlara, kafa karışıklıklarına ve belirsizliklere yer açmanın önemli olduğunu düşüyorum, bunları yenilgiler veya "siyasi olarak yanlış" davranışlara düşmek olarak görmüyorum. Bu açıdan, savunduğum göçebeliğe feminist ahlakçılıktan daha ters bir şey olamaz.

Burada esas mevzu, alternatif bir feminist özneyi meşrulaştırma sürecinde, dışlamanın tekrarlanmasından kaçınmaktır. Dişi öznenin hegemonyacı yeniden kodlamalarından nasıl kaçınmalı, başka bir öznellik görüşünün siyasi ve kuramsal mevcudiyetini iddia ederken açık uçlu bir öznellik görüşünü nasıl muhafaza etmeli?

Hem tarihsel olarak bir yere bağlı hem de bölünmüş ve çoklu bu özne görüşüne göre, "Ben'in" sentez gücü dilbilimsel bir zorunluluktur; kişinin kimliğin her daim geri çekilen ufkunun birbirine bağlı fragmanlarından, farklılaşan katmanlarından ibaret bir koleksiyonu bir arada tutan kuramsal bir kurgudur. Her bir öznenin "içindeki farklılıklar" fikri, psikanalitik kuram ve pratiğin ganimetidir; öyle ki, özneyi yaşanmış deneyimin farklı katmanlarını çağıran farklı konuşma kayıtlarının kesişimi olarak görür.

Bu bakış açısını feminist cinsiyet farklılığı pratiği içerisindeki öznellik siyasetiyle ilgili tartışmalara tercüme etmek için şu soruları soracağım: "İçimdeki kadın", "içimdeki feministle" nasıl ilişkilenir? "Feminist olmamla" "kadın olmam", siyaset ve kendilik hissi, öznellik ve kimlik arasındaki mümkün gerilimler ve bağlar nelerdir? Cinsiyet farklılığının ifadesinde işleyen mevcut kendilik teknolojisi nedir?

Önerdiğim düzey farklarını takiben ve bu düşünce şeması uyarınca, feminist öznelliği kadınlar için bir arzu nesnesi olarak öne sürmek makuldur. Dişi bir feminist bunun sonucunda, feminizme meyleden, ona doğru çekilen, feminizmi isteyen kişi olarak görülebilir. Feminist siyasete dair çarpıcı makalesinde bell hooks, feminist projenin bu vasfına "heves etmek" (1990b) der. Bense sadece bir dizi değerler ve siyasi inanışlara iradi bir bağlılık olmakla kalmayan ve aynı zamanda idame ettiren, teşvik eden tutkuları ve arzuları da göz önünde bulundurarak feminist konumun "yeğin" okuması diyorum buna. Bu tutku "tipolojisi" Deleuze üzerinden Nietzsche'den esinlenir; iradi tercihleri şeffaf, izah muafiyeti olmayan, karmaşık ve çokkatmanlı tercihler olarak görür. Kişinin inançları karşısında bir miktar sağlıklı yorumbilimsel şüphe beslemesi sinizm veya nihilizm değildir; aksine, siyasi inançları tamlığa, bedenselliklerine, dolayısıyla kısmiliklerine taşımaktır.

"Yeğin" bir psikanalitik yaklaşım siyaset analizine nadiren uygulanır. Nazizm söz konusu olduğunda, uygulandıklarında dahi kişiyi motive eden karanlık ve dehşet verici kuvvetleri açıklama amacı güder. Sanki siyasi tutkuların tipolojisine atıfta bulunmak sadece olumsuz anlamlar taşıyormuş gibi. Buna cevaben, "feminizm arzusunu" neşeli, olumlayıcı bir tutku olarak ele almak amacıyla Deleuze'ün bahsettiği tutkuların olumluluğu fikrine döneceğim. Bu fikir Nietzsche ve Spinoza üzerinden keşfedilmiştir. Feminizm, kadınlardaki özgürlük, hafiflik,

adalet ve kendini gerçekleştirme arzusunu da özgürleştirir. Bu değerlerse rasyonel siyasi inanışlar olmakla kalmaz, yoğun bir arzunun nesneleridir de. Bu neşeli ruh hali, kadın hareketinin ilk günlerinde neşe ve kahkahanın yoğun siyasi duygulara ve beyanlara karşılık geldiği ortadayken epeyce aşikardı. İçinde bulunduğumuz postmodern kasvetli günlerde bu neşeden geriye pek bir şey kalmadı; yine de, Diyonisosçu kahkahanın yıkıcı kuvvetini anımsasak iyi olacak. Umarım feminizm, üzücü, dogmatik halinden çıkıp yaşamı değiştirmeyi amaç edinen bu hareketin şenliğini yeniden keşfeder.[28]

Italo Calvino'nun (1988) belirttiği gibi, postmodern krizden çıkmak için anahtar kelimeler *hafiflik*, çabukluk ve çokluk*tur*. Cinsiyet farklılığının üçüncü seviyesi, feminist projenin siyasi ve epistemolojik karmaşıklığına eşlik etmek amacıyla belli bir hafifliğin önemine dikkati çekmektedir.

Göçebeliğe Dair

Bu üç cinsiyet farklılığı seviyesini daha önce bahsi geçen Kristeva'nın şemasını takiben belli bir zamansal diziye tercüme edecek olursak, birinci ve ikinci seviyenin, tarihin daha uzun ve doğrusal zamanına tekabül ettiğini iddia edebiliriz. Üçüncü seviyeyse soybilimin içsel ve süreksiz zamanına aittir. Ancak bu noktada sorun, bunlar arasındaki ilişkiselliği nasıl ele alacağımız; kadınların tarihsel failliğini güçlendirirken, *oluş* sürecini nasıl açıklayacağımızdır.

Özetleyecek olursam, "feminist bir kadın olarak" konuşmanın dogmatik bir çerçeveye değil, kendiliğin farklı katmanlarındaki kayıtlar ve düzeyler üzerinden iş gören birbirine bağlı sorulardan ibaret bir düğüme atıfta bulunduğunu öne sürmek istiyorum. Feminizm, içinden konuştuğumuz bir duruş, dola-

28. Paris'teki Mayıs 68 ayaklanmalarının meşhur bir sloganıydı bu.

yısıyla bir özne kuramı olarak, ideolojik bir konumdan ziyade epistemolojik bir konumdur.

Benim okumamda cinsiyet farklılığı şunlara işaret eder: Kadınların ortak dünyasında, şimdi, burada cinsiyet farklılığını öne çıkarmak ve buna göre davranmak tarihsel ve siyasi aciliyet taşımaktadır. Bu aynı zamanda farklılığın konumunun olumlandığı, özellikle Avrupa'daki tarihsel bağlama bağlıdır.

Feminizmi, özellikle de tözsel birliğini kaybettiği bir zamanda, "Kadın"ın tarihsel özü üzerine çalışma stratejisi olarak görüyorum. O halde siyasi ve kuramsal bir pratik olarak feminizm, "Kadın"ın farklı temsil katmanlarını ifşa etme ve tüketme olarak tanımlanabilir. Kadın miti, artık, farklı kadınların kendi öznel oluşlarını oynayabileceği boş bir arsa halini almıştır. Feminist özne için soru, bu tarihsel bağlamda, şimdi ve burada, kadınların özne-oluşuna doğru yeni koşullar yaratmak üzere Kadın'a nasıl müdahale edileceği sorusudur.

Sorduğum soruya (Değişim nereden gelir?) yanıtım; yeninin eskiyi yeniden ziyaret edip, onu yakıp yok ederek yaratılacağıdır. Freud'un bahsettiği totemik yemek gibi, yeni bir düzene geçebilmek için ölümü asimile etmek zorundasınız. Çıkış noktaları arayışı, eskinin mimetik tekrarını ve tüketilmesini gerektirir; bu da, fallus-merkezci öncüller üzerinden çıkış noktalarına bakışımı etkiler. Feminizm içerisinde geleneksel tercihin bir yandan farklılıkların nötrlenmesi üzerinden toplumsal cinsellik ikiliğinin aşılması, öte yandan farklılığı aşırıya doğru zorlama, bunu stratejik bir biçimde aşırı cinsiyetlendirme olduğunu düşünüyorum. Göçebe strateji olarak benim cinsiyet farklılığı versiyonumda, farklılıkların hiyerarşik bir biçimde atfedilmesini tersine çevirmek için, cinsiyetlenmiş kimliğin aşırı olumlanmasına yöneldim. Cinsiyet farklılığının bu şekilde aşırı olumlanması tekrara yol açabilir; ama burada elzem olan, bunun kadınları edimde bulunmak üzere güçlendirmesidir.

Dişi feminist öznenin doğrusal ve ereksel bir öznellik biçimine eklemlenemeyen ve eklemlenmemesi gereken bir sürecin terimlerinden biri olduğu, öznel arzu ve iradi toplumsal dönüşümün kesişiminde görülmesi gerektiği öncülünden hareketle bir adım daha atarak cinsiyet farklılığının alternatif siyasi feminist öznellik biçimlerinin olumlanmasına izin vereceğini iddia etmek istiyorum.

Kadınlar arasında, siyasi ve epistemolojik bir uzlaşıya işte bu noktada gidilebilir: İçerideki farklılıkların olumlanması, hepimizle eril özne *arasındaki*, ayrıca biz dişi özneler *arasındaki* mevcut farklılıkların kolektif olarak tanınması iddiasına eklenir. Diğer bütün farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal cinsiyetimizin aynılığını tanımak kadınlar arasındaki dayanışma etiğinden fazla ve ortak çıkarlara sahip olmaktan tümüyle ayrı olan bir bağı açığa çıkarmak için yeterli ve zorunlu bir koşuldur. Bir kez bu bağ kurulup da feminist topluluğun ortak epistemolojik temelleri tanındığında, ortak farklılığımıza dair farklı temsillerin ve diğer değerlerin geliştirilmesinin zemini atılmış olur.

İşte bu yüzden "Ben, kadın", Kadın temsiline (birinci seviye) bağımı öyle kolay kolay boşa çıkarmamalı; sembolik ve söylemsel, bedensel ve maddi olan arasındaki bağı gevşetmemeliyim. Kadınlar üzerine yapılagelmiş tanımlar toplamını, kendi *tarihsel özüm* olarak tanıma sorumluluğunu taşıyorum. Bu sorumluluk temelinde toplumsal cinsiyetimi dikkate alabilir, söylemsel düzeni, bunlardan *mesul* tutarak, oyunun kurallarını değiştirmeye başlayabilirim. Cinsiyet farklılığı projesini temellendiren olgusal unsur, yani değersizleştirilmiş ötekiliğin göstergesi olarak Kadının eleştirisi, biyolojik değil, biyo-kültürel, yani tarihseldir. Önemi, bana ve diğer bütün farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda toplumsal cinsiyetimizin aynılığı üzerinden benim gibi pek çok kadına, "biz" kadınların, bize

dair bu temsilleri ve imgeleri, deneyimimizi ifade etmek için son derece yetersiz ve yersiz bulduğumuzu beyan etmemize izin vermesidir. Bu tanıma, feminist bir özne konumunu temellendirir: Feministler, Kadın-sonrası kadınlardır.

Benim okumamda feminist özne göçebedir, çünkü yeğin, çoklu, bedenleşmiş, dolayısıyla tastamam kültüreldir; kişisel olmayan kipte karşılıklı bağlılıklar geliştirmek üzere çoklu kapasiteler bahşedilmiş teknolojik bir insan ve makine bileşimidir. Tarihsel durumumuzun yeni göçebeliği adını verdiğim hali açıklayabilme girişimi olarak görülebilir bu yeni figürasyon. Dişi öznelliğin yeniden tanımlanması ödevinin, ilk yöntem olarak, kadınların içinde bulunduğumuz kültür tarafından kodlandığı haliyle dişi kimliğe dair birikmiş imgeler, kavramlar ve temsiller yığını üzerine çalışmasını gerektirdiğini iddia etmiştim. Öz, kadınlara ve kadın kimliğine dair bu kültürel olarak kodlanmış tanımlar, gereksinimler ve beklentilerse, derimize damgalanan bu düzenleyici kurgular repertuvarı anlamına geliyorsa, o halde bu özün varolduğunu ve kuvvetle işlevsel olduğunu reddetmek yanlış olacaktır.

Amerikalı sanatçı Cindy Sherman, tarihsel özleri, bu özlerin normatif yüklerini yerinden etmek üzere göçebe kiple hemhal olmanın harika bir örneğini sunar. *History Portraits* isimli çalışmasında (1991) çarpıcı bir doğruluk ve ironiyle kişileştirdiği farklı tarihsel figürlerin, karakterlerin ve kahramanların metabolik olarak tüketildiği seriler ortaya koyar. Ötekiler yerine parodik otoportrelerini yapan Sherman, alan kaymalarını, failliği tam da kaymalar, geçişler ve mimetik tekrarlarda konumlandırmanın önemine dair güçlü bir siyasi beyanla birleştirir.[29] Diğer bir deyişle, tahakküm geçmişi yüzünden ve fallus-merkezci dil, özneler olarak konuşma konumlarımızı yapılandırdığından, fe-

29. Sherman'ın eserinin bu yönünü bana gösterdiği için Joan Scott'a minnettarım.

ministler *kadın* göstereninden vazgeçmeden önce onu yeniden sahiplenmeli, çokyüzlü karmaşıklıklarını yeniden ziyaret etmeli diye düşünüyorum; zira söz konusu karmaşıklıklar, paylaştığımız tek kimliği tanımlıyor: dişi feministler.

Feministlerin çok yakından tanıdığı bir durumu iradi olarak reddetme konumuna karşıyım. Bu durum, kimliğin salt istenç olmadığı, bilinçdışının kişinin gerçeklik içerisindeki durumunu etkileyen bir dizi yaşamsal (ölümcül olduklarında bile yaşamsal) özdeşleşme üzerinden kişinin kimlik hissini yapılandırmasıdır. Feministler, iradi tercihi –siyasi istenç– bilinçdışı arzuyla öyle kolay kolay karıştırmamayı bilmelidir. Diğer bir deyişle, kimlik öznellik değildir: Kişi, aynı zamanda ve ilk olarak kendi bilinçdışının öznesidir.

Bütün vurguyu göçebe kaymalara yaparak, dişi feminist öznellik haritasını inşa eden düzeylerin hiçbirini dışarıda bırakmamanın önemini vurgulamak istiyorum. Önemli olan, bunlar arasındaki geçiş bölgelerini adlandırabilmek ve temsil edebilmektir; tek önemli olan şey tempo, süreç ve geçiş. Mevzuyu bu şekilde ifade ederek göçebeliği, günümüzde feminizmde işlevsel olan temel öznellik figürasyonlarından bazılarının arasında konumlanıyorum. Örneğin, Haraway'in "siborg" figürü, siyasi öznellik düzeyine dair güçlü bir müdahaledir; öyle ki ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, yaş vs.'nin yeniden hizaya sokulmasını öne sürüyor ve feminist faillik için çok yönlü bir alan ortaya koyuyor. Ancak eski, toplumsal cinsiyet açısından kutuplaşmış sistemden çıkış noktaları ve adımları göstermeden cinsiyetlenmiş kimliğin köhne olduğunu öne sürdüğünden, siborgun "toplumsal cinsiyetin" ötesinde bir dünya ilan ettiğini düşünüyorum.

Göçebe şemamda kadınların, fallus-merkezci toplumsal cinsiyet ikiliğinin ötesine geçebilmelerini mümkün kılacak adımlar, geçişler ve çıkış noktaları adlandırabilmek durumundayım. Di-

ğer bir deyişle kimlik, bilinçdışı özdeşleşmeler ve arzu düzeylerine dikkat etmek ve bunları iradi siyasi dönüşümler vasıtasıyla birleştirmek durumundayım. Siborg sonuncusunu anlamak için son derece faydalı; ama kimlik, özdeşleşmeler ve bilinçdışı arzu konusunda pek de öteye taşımıyor beni.

Benzer şekilde Irigaray'ın dişi mitolojisini ("iki dudak", "mukus", "ilahi") ön plana çıkaran yeni feminist insanlık figürasyonları, dişi kimliğin derinlemesine yapılarına dair benzersiz keşifler sunuyor. Irigaray, bilinçdışının dişi fantazmagorisine doğru bu mimetik düşüşü hem dişi kimliğini hem de dişi öznelliğini yeniden tanımlamayı amaçlayan ayrıcalıklı bir strateji olarak savunmaktadır. Ancak bu ikisini bu kadar yakından birbiriyle ilişkilendiren Irigaray, kadınlar arasındaki, özellikle de kültür ve etnik kimlik temelli farklılıkların çokluğunu göz ardı eder.

Sunduğum göçebe özne hem kimlik hem öznellik hem de kadınlar arasındaki farklılıklar düzeyinde edimde bulunma ihtiyacına vurgu yapan bir figürasyondur. Bu farklı gereksinimler, farklı momentlere, yani mekânda farklı alanlara, yani farklı pratiklere tekabül eder. Bu çokluk, süreksizliklerin ve hatta çelişkilerin kendine yer bulabileceği bir zamansal dizde yer alır.

Bu süreci idame ettirmek için bir feministin ilk önce, çoklu farklılaşma eksenleri boyunca tekrar tekrar bölünmüş bir özne olarak kendisinin tek-olmadığını tanıması gerekir. Bu çoklu eksenlere dikkat etmek, buna uygun farklılaşmış pratik biçimleri gerektirir.

Daha açıkça ifade edecek olursak; Nietzsche, Deleuze ve Irigaray'ın izinde, kadınlar için yeni bir sembolik sistem yaratmak gibi değişimlerin ve dönüşümlerin salt şiddetle elde edilebileceğine inanmıyorum. Psişik gerçekliği dönüştürmenin yolu, iradi bir biçimde kendini adlandırmaktan geçmez: En iyi ihtimalle aşırı bir narsisizm türüdür bu, en kötü ihtimalle de solipsizmin

melankolik yüzü. Dönüşüm, daha ziyade, özlüğünden sıyrılmış bedenleşme veya stratejik olarak yeniden öz haline getirilmiş bedenleşme vasıtasıyla kişinin bedenleşmiş kendiliğinin çokkatmanlı yapıları üzerine iş görerek elde edilir.

Eski derinin azar azar atılması gibi, değişim de titizlikle üzerine çalışılarak kazanılır: Yeniyi yaratabilmeye kadir olan, eskinin metabolik olarak tüketilmesidir. Farklılık, iradi-gücün etkisi değil, pek çok, sonsuz tekrarın sonucudur. Kadının –her ne kadar fallik de olsa– çoklu anlamlandırma katmanlarının üzerine iş görmeye başlayana kadar, bu gösterenden vazgeçmeye niyetim yok.

Tam da yapısökümüne uğratılması gereken cinsiyet farklılığının dişi feminist özneleri olarak kadınlar terimi üzerine çalışmaya devam etmek istememin nedeni, arzu siyasetini ön plana çıkarmamdan kaynaklanıyor. Irigaray ve Deleuze gibi ben de moleküler, göçebe ve çoklu arzulayan özne biçimleri inşa edilmeden toplumsal değişimin gerçekleşebileceğine inanmıyorum. Öncelikle deney, araştırma ve geçişe, göçebe-oluşa açık alanlar bırakarak işe koyulmalı. Bu öyle kolaycı bir çoğulculuk çağrısı değil, tutkulu bir şekilde karmaşıklıklara saygı gösterme ve içinde boğulmadan karmaşıklığı yansıtacak eylem biçimleri bulma ihtiyacını tanıma davetidir.

Aynı zamanda, mevzubahis düşünce kategorileri ve bunların mesele edindiği siyasi pratik biçimler arasında daha katı ayrımlar yapmaya başlarsak, feministler arasındaki çatışmaların ve polemiklerin büyük bir kısmından kaçınabileceğimizi düşünüyorum. Kendimizi hem kategorilerden hem de pratiklerden mesul tutmak; süreksizliklerin, dönüşümlerin, seviyeler ve alanlar arası kaymaların hesabını verebilen, bunların değiştokuş edilebildiği ve üzerine tartışılabildiği göçebe bir feminist kuram geliştirme sürecinin ilk adımıdır. Farklılıklarımız böylelikle bedenleşmiş ve konumlanmış mesuliyeti, öykü anlatımını

ve harita okuma biçimlerini doğurabilir. Bu şekilde feminist entelektüeller olarak, düşmanca manzaralarda kendi ürettiği silahlarla silahlanmış; bizim için oldukça aşikar olsa da başkalarına da anlatabileceğimiz, açıklayabileceğimiz ve mübadele edebileceğimiz izlekleri takip eden seyyahlar olarak kendimizi konumlandırabiliriz.

Göçebelik ve cinsiyet farklılığı, epistemolojik ve politik meşruiyet arayışında olan çoklu, dişi, feminist, bedenleşmiş seslere değişken alanlar sunmaktadır.

6*
BEDENSİZ ORGANLAR

BİLİMSEL KÜLTÜRÜMÜZÜN biyoteknolojik yapısı ve ileri kapitalizmde biyo-genetiğin oynadığı rol düşünüldüğünde, feminist bir eleştiri, bilim ve teknoloji araştırmalarıyla yüzleşmekten geri duramaz. Foucault'nun terimi ele aldığı haliyle, toplumsal eleştirmenin ve entelektüelin pratik bilgi teknisyeni olduğunu düşünüyorum: Bedenleşmiş kendiliğin formasyon, disiplin ve kontrol teknolojilerinin –öznenin bedensel gerçekliğinin– karmaşık ve her daim değişen biçimlerinin, toplumsal anlamda "doğru" ve bilimsel açıdan "geçerli" olarak kabul edilen söylemlerin üretilmesine hükmeden mikro ve makro durumlarla ne şekilde kesiştiğini inceleyen bir analist...

Foucault'nun Karmaşık Mirası

Foucault (Dreyfus ve Rabinow 1983) entelektüel projesinin genel resmini, kültürümüzde öznenin ne şekilde inşa edildiğine dair eleştirel ve tarihsel bir inceleme olarak tanımlar. Özne incelemesi, sosyopolitik pratik olarak tanımlanan bilimsel ve felsefi araştırmada mevcut olan belli meşru şiddet biçimlerinin, yani iktidar oluşumlarının ifşa edilmesine adanmıştır. Odak

noktası fikirlerin maddiliğidir; yani fikirler bir ara mekânda, maddi ve sembolik koşullar ağında varolurlar; metin ve tarih, kuram ve pratik arasında mevcutturlar, hiçbir zaman bu iki kutuptan sadece birinde değil. Postyapısalcılık dahilindeki dilbilimci yapısökümü ekolüyle diyalog halinde olup ona alternatif teşkil eden bir ilişkiler felsefesidir bu.

Foucault'nun iktidar analizi, eserlerinin üç ayrı evresine tekabül eden üç asli özne oluşumu kipini açıklamaktadır. İlk evrede, özellikle beşeri bilimlerde, bilim olma iddiasında bulunan söylem türünü inceler. Bir başyapıt olarak *Kelimeler ve Şeyler*'in ve daha tartışmalı bir eser olan *Bilginin Arkeolojisi*'nin damgasını vurduğu bu evre, Batı felsefe tarihinde "bilen öznenin" oynadığı rolün eleştirisini gündeme getirir. Foucault'nun siyasi derdi, kültürümüzde siyasi hakikat ekonomisi için işlevsel olan ve kanon halini almış bilgi bütünü içerisinde bilim ve felsefe söylemlerinin uyguladığı despotik iktidardır. Kurumsal bilginin merkezileştiren, düzenleyici iktidarına karşı söylemsel üretimin zenginliğinin ve çeşitliliğinin altını çizen Foucault, felsefi düşüncenin kalbine yaratıcılığı bir kez daha yerleştirir.

Foucault'nun çalışmasının ikinci aşaması, "dışlayıcı ve bölücü pratikler" dediği eksen vasıtasıyla öznenin inşasıyla ilgilidir. Bu pratikler dışlama, hiyerarşik düzen, ayrıştırma ve sınıflandırma olup kendini disipline etme teknikleri oldukları kadar ötekilerle de ilişkilenme kipleridir. Foucault, bedene gömülü öznenin evcil, üretken ve doğurgan olması için disipline edilmesi gerektiğini öne sürer. Hastane, akıl hastanesi, hapishane, ordu ve fabrika gibi toplumsal kurumları bedenin çoklu kaynak ve kapasitelerinin belli bir amaca dönük üretkenlik uğruna toplumsallaştırılması gereken hammadde olarak dizginlenmesini ve sömürülmesini amaçlayan yapılar olarak inceler. Bilhassa 19. yüzyılın sonundan itibaren, pek çok bilimsel söylem ve pratiğin bedene dönük ilgisi, Foucault için, yüzyıllar boyunca

bilimsel öznenin bedensizleşmiş akla tekabül ettiği fikrini meşrulaştıran, bir bakıma rahatlatıcı Kartezyen zihin/beden düalizminin gerilemesini ifade etmektedir.

Aslında bu klasik görüş, özneyi bir dizi düalist karşıtlığa sabitliyordu: Hiyerarşik olarak düzenlenen ve hem öznelliğin hem de bilimsel bilginin örgütlenmesinin temel yapısını teşkil eden beden/zihin, duygu/akıl, doğa/kültür, dişi/eril gibi ikiliklerdi bunlar. Sonuç olarak, bedene dair söylemlerin çoğalması, bu görüşün krize girmesine neden oldu. Akılcı paradigmanın ve Batı biliminde sahip olduğu söylemsel iktidarın sorgulanmasına daha sonraları "öznenin ölümü" denecekti. Eleştirel sorgulamasının bu kısmı, *Delilik ve Uygarlık* ve *Kliniğin Doğuşu*'yla başlayıp *Söylemin Düzeni* ve *Hapishanenin Doğuşu* gibi geçiş metinleriyle devam eder. Kültürümüzde insanların özne haline geldiği kiplerin, Foucault'nun "iktidarın mikropolitiği" dediği karmaşık bir iktidar ilişkileri ağına dayanması buradaki esas fikirdir. İktidar, toplumda karmaşık bir stratejik konuma verilen isim olup beden, bu gözetleme ve disiplin mekanizmalarının ayrıcalıklı hedefidir. Daha sonra Foucault, bedenin siyasi ekonomisini geliştirir. Maddiliği üzerinden tanımlanan, yani pek çok sembolik ve maddi operasyona ve manipülasyona tabi tutulan bir bedendir bu: Evcil, tabi, erotik, kullanışlı, üretken ve doğurgan hale getirilmesi gerekir. Öznelliğin sahası olarak görülen yaşayan beden üzerindeki kontrol ve kodlama teknikleri, aynı zamanda "hakikat etkileri" yaratır; öyle ki, öznenin beklenen ve arzu edilen toplumsal davranışı için işlevsel olacak belli bilgi türleri üretirler. Bilimsel söylem, yapısal olarak, kontrol tekniklerine bağlıdır. Öyleyse bedenin yakalandığı iktidar ilişkilerinin normatif vasıfları olumludur, yani yaşayan özneye dair bilgi ve hakikat açısından üretkendir. Foucault'nun özne mefhumu hem iktidarın akılcı doğasına hem de aklın normatif karakterine bağlı bir beden teknolojisine dayanmaktadır.

Bu fikir yine Foucault'nun çalışmasının ikinci ve üçüncü evrelerini birbirine bağlar; üçüncü evrede Foucault, bir insanın kendini özne haline getirme yollarına odaklanır (zira toplumsal cinsiyet de tesadüfi değildir). Öznenin içsel itaat ve hükmetme kipleridir bunlar. Foucault'nun entelektüel güzergâhı, eleştirel soybilimsel evre sonrasında, doğrudan öznelliğin yapılarının ne olduğu sorusuna yönelir. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'nın girişinde yazdığı üzere, "Ne zaman felsefi söylem dışarıdan ötekilere hakikatlerinin nerede olduğunu ve bunun nasıl bulunacağını söylemeye veya naif ve olumlu bir üslupla onlara karşı bir argüman geliştirmeye kalksa, gülünç bir durum ortaya çıkar. Gel gör ki, kendine yabancı olan bir bilgi pratiği vasıtasıyla, bizzat kendi düşüncesinde neyin değişebileceğini keşfetme hakkı vardır (...) en azından, felsefenin hâlâ bir zamanlar olduğu şeyin, yani 'ascesis' veya 'askesis'in, düşünce etkinliği bakımından kendi üzerine bir alıştırma olmaya devam ettiğini varsayarsak" (Foucault 1984: 10). Bu şekilde sözceleme yerini seçmek, felsefeyi salt eleştiri olarak değil, aynı zamanda yaratıcılık olarak da yeniden tanımlamaktır: "Düşünce etkinliğinde kendi üzerine alıştırma yapmak." Ötekiliğe dönük bir ilişki ve dolayısıyla etik bir duruş içeren kendini şekillendirme pratiğidir.

Foucault cinselliği, söylemsel pratiklerin çoğaldıkları saha, dolayısıyla kültürümüzde normatif hakikat etkilerinin en güçlü olduğu alan olarak ele alır. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde, Batı kültürünü, "cinsellik-merkezli" olarak tanımlar. *Scientia sexualis*'i üreten, cinselliğiyse kendini ifşa etme ve kendiliğe dair hakikat sahası haline getirenler biziz. O halde, onun sorusu şudur: Hepimizin dert edindiği bu "cinsellik" nedir? Ne şekilde cinsel özneler halini alırız? *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde Foucault, cinselliğin düzenlenmesine dair eski Yunan ve Roma söylemlerini inceler. Bize, topyekûn "cin-

sellik" adı altında ulaşan pratiklerin, Greko-Roman kültürde "varoluş sanatları" denilen şeyi teşkil ettiğini iddia eder; yani, "insanların kendilerine davranış kuralları belirlemekle kalmayıp kendilerini dönüştürme, kendi tekil varlıklarını dönüştürme ve yaşamlarını, belli estetik değerler taşıyan ve belli biçemsel kriterlere tekabül eden bir eser haline getirmek için uyguladıkları iradi ve istemli edimlerdir" (Foucault 1984: 22). Foucault, "kendilik teknikleri" olarak "varoluş sanatları" yelpazesinin, erken dönem Hıristiyanlıkta, papazlara özgü pastoral iktidar alıştırmasına, sonrasında da pedagojik, tıbbi ve psikolojik rehberlik pratiklerine asimile edildiğini iddia eder.

Öyleyse Foucault'nun düşüncesinin evrimi, bu söylemsel pratiklerin giderek cinselleşmesinin izini sürer. Arkeolojik evreyle soybilimsel kendilik pratiklerinin kesişim evresi, ki *Cinselliğin Tarihi*'ni ortaya çıkarmıştır, aynı zamanda, bir erkek ve eril bir filozof olarak, kendisinin nereden konuştuğunun da giderek farkına varmasını sağlar. Foucault'nun erken dönemli eserlerinin cinsiyete karşı kör bir yaklaşım sergilediği ortadadır; öte yandan "evrensel" anlamında *erkek* kelimesini kullanır, bu haliyle cinsiyet farklılığına körlüğüne de ihanet eder. Erken dönem Foucault son derece erkek-merkezci bir düşünürdür; kültürümüzde, cinselliğe ve yeniden üretime dair pratiklere tanınan ayrıcalığa dair analizleri, kadınların ve kızların tarihsel ve toplumsal koşullarını neredeyse hepten ihmal ederek bir araya getirmeyi becerir. Ancak daha geç dönemli eserlerinde incelediği cinsel kontrol sisteminin cinsiyetler arasında derin bir asimetriye dayandığının farkındadır. "Kendilik pratiklerinden" bahsederken şöyle der: "Kadınlar genellikle tabi durumdadır (...) ancak bu etik kadınlara hitap etmez; feshedilen, meşru addedilen veya ayrıntılandırılan şey kadınların görevleri veya yükümlülükleri değildir. Bu erkekler için bir etiktir: Erkekler tarafından düşünülen, yazılan, öğretilen ve erkeklere, elbette

özgür erkeklere hitap eden bir etiktir bu." (1984).

Foucault'nun burada söylemeye çalıştığı şey etik failler, dolayısıyla özneler olarak kadınların dışlanması ve salahiyetsiz kılınması değildir sadece; daha genel anlamıyla, ahlaki konuma sahip olma hakkı ve kelimenin toplumsal, siyasi ve adli anlamıyla yurttaşlık hakkı arasındaki bağdır mesele. Ahlaki bir yaşamın kuralları ve düzenlemeleri, ki özneyi etik bir töz haline getirir; zımni olarak sosyopolitik haklarla ilişkilidir ve kadınlar her ikisinin de dışında tutulur. Kendini idare etmenin, kendi mal varlığını yönetmenin ve şehrin yönetimine dahil olmanın öznelliğin kendisini şekillendirme pratikleri olduğunu iddia eden Foucault, bir bütün olarak sistemin üzerine bina edildiği ideal olarak "etik erilliğin" asli değerleri olduğunu vurgular. Bu da, kişinin anatomik cinsiyetiyle eril cinselliğin imgesel oluşumu arasında mükemmel bir mütekabiliyet olduğunu ima eder. Dahası Foucault, hem ampirik hem de imgesel olanın evrensel etik standardın hâkim toplumsal temsillerine, yani sembolik erilliğe uygun olduğunu vurgular. Bu haliyle beden siyasetine sahip olan sadece eril bedendir.

Foucault'nun projesi Lacancı psikanalizin terminolojisinden ve anahtar kavramlarından şiddetle kaçınmasına rağmen, onun projesini, bu terimler bağlamında okursak, toplumda ve söylemde yer alan fallus-merkezci yapıların eleştirel bir anatomisi olarak görebiliriz. Aslında "etik erillik" toplumsal pratiği ve felsefi oyunun da temellerini oluşturuyor, yani logosun otoritesine teslim olmuş hakikatin siyasi ekonomisinin temel parametrelerini belirliyor. Ayrıca bu şekilde analiz ettiğimiz fallus-merkezci ekonomi hem toplumsal sözleşmenin hem de toplumun kendine biçtiği söylemsel pratiklerin temelini oluşturan eril eşcinsel bağı da ifşa ediyor. Kadınların "haz kullanımları" ve "kendilik teknolojilerinin" yaratabileceği hakikat etkileri ve bilgi üretimiyle neye dönüşebileceği tamamen spekülasyon

olarak kalıyor. Bu söylemsel asimetri, tarihsel bir yokluğa tercüme ediliyor; miras aldığımız haliyle bütün bir felsefe tarihi, eril erkeklik ve erkeklik kipinde çekiliyor. Kader, anatomiden ziyade tarihtir. Foucault'nun bu okuması uyarınca, felsefi söyleme hükmeden son derece cinsiyetlenmiş ve toplumsal cinsiyete dayalı kuralları ortaya çıkaranın erkek bir filozof olduğu iddia edilebilir. Evrensel olmak şöyle dursun, felsefi sahne, oldukça cinsiyete-özgü öncüllere dayanır; toplumsal ve siyasi iktidar alanı olarak eril cinselliğinin önceliğini ortaya koyan öncüllerdir bunlar.

Foucault'nun bu karmaşık ve feminizm açısından inişli çıkışlı mirasının ve diğer feministlerin de değindiği iktidar kuramındaki kör noktaların ışığında (Hartsock 1990; McNay 1996), kişinin tarihsel olarak edinmesi hiçbir zaman meşru görülmeyen bir cinsellliği yapısökümüne uğratamayacağı veya henüz erişim kazanamadığı bir öznelliği yıkamayacağı varsayımına dayanarak, kendime iki amaç belirledim. İlki, çağdaş sahnede biyoiktidar söylemlerinin ve pratiklerinin edindiği özgül biçimleri deşifre etmek. Buna göre, yeni yeniden üretim teknolojilerine dair bazı biyoteknolojik söylemlerin izini süreceğim. İkincisi, Foucault'nun iktidarın liberal demokrasilerde biyopolitik yönetimsellik biçimlerinde uygulandığı hipotezini test etmek. Bunlar, büyük ölçüde, kişilerin nihayetinde kendi kendine uyguladığı düzenleyici ve bakıma ilişkin önlemler toplamıdır. İktidarın baskıcı (*potestas*) ve üretken (*potentia*) vasıflarını birleştirir ve bu haliyle, çağdaş özne oluşumlarının inşasının temel dayanaklarını belirlerler.

Söylemde ve söylem olarak iktidar, ki bunlar Foucault'nun projesinin temelini oluşturur, sarih bir epistemolojik boyut içerir. Georges Canguilhem'in öğrencisi olan Foucault'nun tarih ve bilim felsefesi üzerine çalışması, Bachelard'ın öğesel materyalizmini ve bunun da ötesinde 18. yüzyılın "büyülü materya-

lizm"ini içeren Fransız geleneğine yeniden atıfta bulunur. Foucault'nun söylem analizinin bilimsel vasıfları ve bunun ortaya koyduğu son derece epistemolojik meseleler, filozofun eserlerinin Atlantik-ötesi alımlanmasında büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Geç dönemli etik eserlerinin öznelerarası vasıflarının üzerinde aşırı durulması, bir de üzerine kimlik siyasetinin eklenmesi, Foucault'nun epistemolog ve yaşam bilimleri filozofu olarak duruşunun bir kenara itilmesine neden olmuştur. Ayrıca, Foucault'nun Atlantik-ötesi alımlanmasının onu queer kuramın ve toplumsal cinsiyet kimliklerinin yapısöküm ustasına dönüştürmesi (Butler 1990), zaten çelişkili olan resmi daha da bulandırmıştır.

Bu eğilim karşısında, Foucault'nun biyoiktidar çalışmalarının bilimin bazı söylemlere diğerleri karşısında meşruluk sağlayan, dolayısıyla siyasi geçerlilik sunan rolü üzerine gerçekleştirdiği sistematik çalışmalara dayandığını öne süreceğim. Siyasi söylemin merkezinde, bütün yaşamlara karşı gözetleme ve kontrol yapıları yer almaktadır. *Bios*'a, yani, bizzat spekülatif ve söylemsel yaşama odaklanılması, Foucault'nun karmaşık modern yönetimsellik biçimleri hakkındaki incelemesinin başlangıç noktası olarak görülebilir.

Ancak çağdaş biyopolitik kendilik oluşumları, kendiliğe dair "hakikati" inşa etme amacı taşıyan cinsel kimliklerin ve pratiklerin üretimi vasıtasıyla işlev gösterir. Cinselliğin bir kapma mekanizması, dolayısıyla da biyopolitik kontrol aleti olması, Foucault'nun en aydınlatıcı görüşlerinden biridir. Erken dönemli eserleri bakımından bu proje, erken modern zamanlardan beri normal ve sapkın cinselliklere dair farklı söylemlerin soybilimsel incelemesi biçimini alır. Daha geç dönemli eserlerindeyse, "hakiki kendiliklerin" teknolojik üretiminin cinselliği bir kontrol ve disiplin aracı olarak gerektirdiğini gerektiğini iddia eden Foucault, cinsellik *vasıtasıyla* değil cinsellik*ten* öz-

gürleşmek gerektiğini savunur. Foucault için seksin emperyal, despotik ve fallik iktidarına bir son vermek demek, kimlik siyasetinin biyopolitik cazibesine siyasi bir yanıttır. Foucault'ya göre, cinselliğin despotik mekanizmalarını es geçen, alternatif yakınlık ve ilişki biçimlerini yeniden tanımlayan bir ilişkiler etiğine ihtiyaç vardır.

Foucault'nun projesinin bu temel vasfı, üçüncü bölümde açıkladığım Atlantis-ötesi kopuşta tersyüz edildi. Foucault, bu tersyüz edişten tanınmaz bir halde, otantik gay kimliğinin (Blasius) veya bütün toplumsal kimliklerin yapısökümünün (Butler) kuramcısına dönüşmüş bir halde çıktı. Bu okuma 1990'lar boyunca egemen oldu ve nesiller boyunca queer kuramcılar arasında başat bir konum elde etti. Bedenin aynı zamanda hem aşırı teşhir edilmesi hem de ortadan kaybolması oldukça önemli bu noktada; öyle ki, kurumsal ve söylemsel olarak yeniden üretim veya *scientia sexualis* ve cinsellik veya *ars erotica* arasındaki yarılmayı hem gözler önüne seriyor hem de kızıştırıyor. Foucault bu yarılmayı, yeni bir paradigmanın, yeni bir etik düzenin geliştirilmesi imkânına evriltir. Feminist bakış açısından, erkek ve kadın eşcinselliği arasındaki asimetriyi incelemek ve bunun Foucault-sonrası beden anlayışımızı nasıl etkilediğini görmek ilginç olurdu (Badinter 1985: 79-81; Kristeva 1985: 9). Bu noktayı daha da geliştiremediğim için üzgünüm; Foucault'nun eserlerinin akabinde toplumsal cinsiyet kimliğinin queer yerinden edilişinin simgesi olarak alımlanması, bu soruyu ortaya atma imkânını bile ortadan kaldırdı. Geyler, lezbiyenler ve trans özneler arasındaki derin asimetrinin keşfi henüz gerçekleştirilmedi; bunun yerine, queer kimliklerin ve pratiklerin sözde paralelliğine dayalı yeni bir normatif ve başat söylem ortaya çıktı. Bunların hepsi, heteroseksüelliği bütün bir iktidarın matriksi olarak görülen başat bir öznenin merkezi bakışına karşıtlık olsun diye dümdüz asimile edilerek eşitlen-

di. Hollanda gey orta sınıfının mensubu olarak, deneyimime ve Foucaultcu iktidar analizi anlayışıma bu kadar uzak olamaz hiçbir şey. Pek çok birbirine bağlı ama içsel olarak farklılaşmış sahada karmaşık ve çoklu bir görselleşme ve kendini şekillendirme sürecine tekabül ediyor bu durum aslında. Göçebe içsel karmaşıklık bakış açısına göre paralellik söz konusu bile değil burada (bkz. "5. Bölüm").

Bu meseleyi ortaya koymamın nedeni sırf polemik olsun diye kendimi bir tartışmanın içine atmak değil. Bütün kimlik oluşumlarına, hatta ve bilhassa cinsel karşı-kimliklerin olumlanmasına direnmeyi amaçlayan Avrupa'da ikamet eden Foucaultcu ve eleştirel bir düşünür olarak kendi söylemsel alanıma sadık kalma biçimim daha ziyade. Aslında bu tarz diyalektik tersyüz etmeler, olumsuzlama yoluyla iktidar şemasını bir kez daha öne sürmekten öteye gitmiyor. O halde asıl mesele, göçebe öznelerin kimlikçilik-sonrası siyasetini uygulayarak oluş halinde olduğumuz özne türleri üzerine farklı düşünmeyi nasıl öğrenebileceğimizdir. Cinselliğin yeniden yapılandırılmasını amaçlayan, özellikle feminist, gey, lezbiyen ve queer kimlik siyasetinde cinselliğin rolü üzerine yeniden düşünmeyi bir ödev haline getiriyor bu durum. Bu meseleleri, Hollanda'nın profesyonel, gey orta sınıfının önde gelen bir mensubu ve mutlu bir evliliği sürdüren lezbiyen olarak ortaya attığımı açıkça belirteyim. O halde burada ortaya attığım anlaşmazlıklar gey, lezbiyen ve queer topluluk içerisinde gerçekleşiyor; toplumsal ve siyasi pratiklerimize dair son derece farklı anlayışları, ayrıca bunları yapılandıran anahtar kavramları ilgilendiriyor.

Bu yüzden bu bölümdeki iddiam, cinsellikten ziyade katı bir kimlikçilik-sonrası referans sisteminde yeniden üretime odaklanmaktır. Feminist kuram ve pratik açısından acil sorular ortaya atmak istiyorum: Çağdaş biyoteknolojik iktidar söylemleriyle, yani cinsellik-ve-ölüm (AIDS) ve cinsellik-ve-yaşam (yeni

üreme teknolojileri) gibi iki birbirine bağlı boyutun yönetimselliği karşısında feminist eleştirel entelektüeller için en üretken duruş ne olmalıdır? Bu sorunsal alan, göçebe bir siyasi proje olarak cinsiyet farklılığı açısından ne şekilde değerlendirilebilir? (bkz. "5. Bölüm"). Farklılığın pozitif oluşunun olumlanması, cinselliğin ve yeniden üretimin başat çağdaş biyoteknolojik idaresinin eleştirel bir incelemesiyle nasıl birleştirilebilir?

Feminist kuramın eleştirel veya tepkisel işlevi, olumlayıcı veya aktif bir biçimiyle nasıl uzlaştırılır (de Lauretis 1986a)? AIDS salgınına (cinsellik-ve-ölüm) dair yeni üreme teknolojilerinin (cinsellik-ve-yaşam) toplumsal temsili, korku içerisindeki toplumlarımızda giderek yayılan cinsel sapkınlıkla ve belirsiz toplumsal kimliklere dönük toplumsal panikle ne derece ilgilidir? Bu meselelerin teknik vasıflarını incelemeyeceğim; daha ziyade, bunları, stratejik olarak, aynı söylemsel kümeye yerleştirmeye çalışacağım. Bu sorunsal alanı, çağdaş bilimsel bilme isteğinin güçlü bir göstergesi olup bir yandan da bedenlerin biyo-politik idaresini ve bunu destekleyen kültürel imgelemi idame eden normatif buyrukları ifşa etmektedir. Bu bölümün girişinde iddia ettiğimiz gibi, biyo-bilimsel imgelemi deşifre etme ödevi, eleştirel kurama dönük çokdisiplinli bir yaklaşımı veya yeni, göçebe tarzda bir düşünceyi gerektirmektedir.

Başlangıç noktamız olarak Foucault'nun kültürümüzde cinselliğe dair hakikatin politik ekonomisine ilişkin incelemesini ele alalım (1976-1984). Yeniden üretim iktidarının teknolojileri *–scientia sexualis–* ve kendiliğin haz pratikleri *–ars erotica–* arasındaki ayrım, bu durumda aslidir. Bu ayrım, toplumdaki iktidar yapılarının çift yönlülüğüne tekabül eder: Baskıcı ve üretken işlevin bir aradalığı. Cinsel geleneklerin ve davranışların giderek tıbbileşmesi, özellikle de AIDS salgını ve HIV'in yayılması sonrasında, üremenin tıp ve bilim tarafından ele geçirilmesiyle bir arada gidiyor. Foucault'nun metinlerindeyse bu mühim ön-

lemler dizisinin kadınların bedeni üzerinden yaşanmasına nadiren değinilir. O, daha ziyade, bu iktidar denkleminin diğer yanıyla, cinselliğin alternatif bir ilişkisellik etiği yaratmasına alan verebilecek yeni yakınlık biçimlerini denemekle ilgilenmektedir. Ancak bu bölümde yürüttüğüm argümanı takip ederek ilkine, yani üretken bedenin biyoteknoloji tarafından ele geçirilmesinin çıkarımlarına değinecek ve yeni bir cinsel düzenin inşasına dair çıkarımlarını keşfedeceğim. Bu çetrefilli satranç tahtasında yer alan meseleler ağına daha yakından bakalım.

Organlarım, Protezlerim, Kendiliğim ve Öteki

90'lardan beri toplumumuzun son derece yeni gerçeği, biyoteknolojilerin, yani "yaşamı" ve "yaşayan organizmaları" nesne olarak ele alan teknolojik aletlerin kazandığı özerklik, ustalık ve incelik düzeyidir. Biyoteknolojik bakış, canlı maddenin en mahrem yapısına nüfuz etmiş durumda; görünmezi görüyor, henüz şekil almamış olanı yeniden şekillendiriyor, zamanı resmin dışına taşıyıp donduruyor. Burada sorulması gerekenlerden biri şu: Bu nicel değişime, teknikler düzeyinde ve verimlilikte görülen bu artışa, nitel bir değişim de eşlik ediyor mu? Khuncu anlamıyla paradigma değişimi oluşturacak bir "bilimsel devrimle" mi karşı karşıyayız?

Bu soruya cevap vermek amacıyla biyoteknolojilerin geliştiği bağlama daha yakından bakalım. *Bio*'nun, "yaşam" mefhumunun, canlı organizmaların büyük bir çeşitliliğini kapsayacak şekilde yükselişe geçtiği bir dönem bu. Her ne kadar cinsellik ve yeniden üretim, "biyoiktidarın" ayrıcalıklı hedefleri olsa da, *bio*'nun uygulama alanı bunların çok daha ötesine uzanıyor. İçinde bulunduğumuz çağa, bir bütün olarak, (Foucault 1966), yaşayan maddenin *tamamının* hesaplanması ve rasyonel idaresi damgasını vuruyor. Bizimle bilmemizin ve hükmetmemizin uy-

gun görüldüğü şey arasındaki sınırlar hızla değişiyor; dış uzayın (özellikle kimya sektöründe önemli olan sıfır yerçekiminde üretim) ve okyanus yataklarının (sözde "nodüllerde" toplanan metaller oluşturarak) sermayeleştirilmesi ve sömürülmesi gündemde. Bütün bunlar, söz konusu sahaların kaçınılmaz olarak militerleşmesine bir girizgah işlevi görüyor: Bir yanda "yıldız savaşları" sendromu, öte yandaysa algılanamaz nükleer denizaltı uğultusu. Dışarıdan içeriye, içeriden dışarıya gözetleyen çokişlevli kapaksız gözlerle çevriliyiz; teknolojimiz, mikroskopik devlerin ve galaksilerarası cücelerin görüntüsü meydana getirdi, zamanı resmin dışına taşıyıp dondurdu ve uzayı daralttı.

İleri kapitalizmin önde gelen toplumsal kuramcıları (Castells 1999; Jameson 19992), postmodern durumun tanımlayıcı özelliklerinden birinin, gerçekten de, uzay-zaman sürekliliğinin yerinden edilmesi olduğunu iddia ediyor. Fransız farklılık filozofları Gilles Deleuze ve Felix Guattari (Deleuze ve Guattari 1972, 1980) de postmodern hali şizofrenik zaman dizileri olarak tanımlamaktadır. Bu ise çelişkili toplumsal etkilerin eşzamanlı meydana gelişi olarak ele alınabilir, ki bu bölümün girişinde kısaca bu duruma değinmiştim. İleri teknolojilerin neo-arkaik yoksulluk koşullarıyla bir arada varoluşu, özellikle kadınların ve azınlıkların konumu üzerinden ele alındıklarında içinde bulunduğumuz dönemin belirgin bir özelliğini teşkil ediyor.

Dahası, söz konusu teknoloji olunca yaşam ve ölümün ayrılmaz olarak birbirine bağlı olduğunu birilerinin bize anımsatmasına gerek var mı ki? Ya teknolojik insan öznenin iflah olmaz bir savaş çığırtkanı olduğunu? Da Vinci'den Alamo laboratuvarlarına, bütün mümtaz bilim insanlarının kendi dönemlerinin savaş teknolojisine çalıştığını? Ayrıca, aletin, silahın ve mamulün aynı anda insan elinden çıktığını göz önünde bulundurmamız da lazım. Bu açıdan *homo sapiens*, hiçbir zaman yetenekli bir *homo faber*'den ötesi olmadı. Kimse insan

elinin kaç yıl önce ilk taşı eline alıp, daha iyi vurabilmek ve gücüne güç katmak için ona şekil verdiğini söyleyemez. Protezin ve protez izdüşümünün temel ilkesi, bütün teknolojik evrene can veriyor. Fransız postyapısalcılığının yaklaşımıdır bu: İnsanın organik kütlesi, bedeni, teknolojiyi ilk imal edendir; öyle ki ilkin aletler, silahlar ve mamuller (Canguilhem 1965, 1968, 1977, 1988) daha sonrasında da nihai protez olan dil aracılığıyla (Lacan 1966) kendinin organik uzantılarını yapma arayışında olmuştur. Bachelard ve Canguilhem'den Foucault'ya değin Fransız epistemoloji ekolünü niteleyen bu kuramsal çerçeve içerisinde teknoloji, *a priori* olarak insanlığa karşıt değildir ve ona ters düşmez. Daha ziyade, ilkel bir insan-merkezcilik teknik evrene sirayet eder: Bütün aletler insanın yaratıcı hayal gücünün ürünleridir, bedenin imkânlarını kopyalar ve çoğaltırlar. Teknoloji insanın biyolojik kaderini o kadar mahrem bir biçimde yerine getirir ki organik ve teknik birbirini tamamlar ve birbirine uyumlanır. Organ ve teknik uzantısının, biyoloji ve teknolojinin bu karşılıklı alımlama hali hem Canguilhem hem de Foucault'da biyoiktidar söylemi lehine doğa-kültür arasındaki ikili ve karşıtlık içeren ayrımın bir tarafa kaldırılmasının nedenidir. Biyoiktidar söylemi bu açıdan bedenleşmiş bir organizmadır; *par excellence* biyo-kültürel bir teşekkül olarak özne hakkındaki siyasi bir tefekkürdür.

Bu önermeleri takip edecek olduğumuzda, biyoteknolojik iktidarın çağdaş tezahürleri, nitel bir "bilimsel" devrime tekabül etmez; daha ziyade, bir yüzyıl kadar yerleşik olan bir eğilimi onaylayacak şekilde, tekno-ideolojik aygıtın nitel yoğunlaşmalarının muadilidir. Çağdaş biyoiktidarın içerdiği tekniklerin ölçeğinde elbette ciddi bir değişim var ama bunları destekleyen bilimsel mantıkta bir değişim yok. Asıl değişim, biyoiktidarın çağdaş mutasyonlarına kültürel, yasal, ahlaki ve duygusal şeklini vermek üzere konuşlandırılan temsiller ekonomisinin düze-

yinde yaşanıyor. Bununla beraber, kavramsal düzeyde, yaşayan maddenin zaptedilmesi ve metalaştırılması için biyo-politik bir aygıt olmayı sürdürüyor. Aslında, Foucault'nun çalışmasının en muazzam teknik avantajlarından biri, bedenleşmiş öznenin mevcut bedensel parçalanma ve ticari sömürü tekniklerine kaydedilme haline nasıl ulaştığının ikna edici bir soybilimsel incelemesini sunmasıdır. "Bedensiz organlar", ileri modernizmin koşuludur. Bu noktaya daha sonra tekrar değineceğim.

Hangi Beden?

Daha önce kısaca değindiğim üzere Foucault, 18. yüzyıldan itibaren kontrol tekniklerinin ve öznenin kavramsallaştırılmasını amaçlayan incelemelerin kalbinde bedensel maddenin yer aldığını iddia eder (1963, 1966, 1972). "Bedensel madde" denilirken, manipüle edilmek ve toplumsal olarak biçimlendirilmek amacıyla maddeyi oluşturan kuvvetlerin ve enerjilerin tedarikçisi olan bedene atıfta bulunulmaktadır. Öznenin bedenleşmesine ve bedenin olgusallığına dair birbirine bağlı bir dizi soru, klasik Kartezyen düalizmin ve bunun bedeni indirgemeci bir biçimde şeyleştirmesinin yerine yeni bir epistemolojik saha oluşturacak şekilde ortaya çıkmaktadır. Foucault, bunun sonucunda "bedenin" farklı söylemlerin yaygınlaşmasının nesnesi haline geldiğini iddia etmektedir. Bu söylemler beşeri ve toplumsal bilimlerin bilgi biçimleri olduğu gibi, hem siyasi hem de bilimsel sahaya yatırım yapan normatiflik ve normalleştirme kipleridir. Beşeri ve sosyal bilimler, metafiziğin krizine bağlı olarak, öznenin aşkınsal narsisizmi ve yitik bütünselliğine dair diğer nostalji türleri gibi eski zihinsel alışkanlıklarının bazılarından tümüyle kurtulmuş olmayabilir. Ancak yine de, bu bilimler yapısal ve soybilimsel olarak modernizmin krizine bağlı yeni söylem türleri ileri sürerek yeniliklere gitme yetisine sahip-

tir; öyle ki, esasen, öznenin parçalanmış, yarılmış ve karmaşık doğasını dert ediniyorlar. Bunlar arasında bilhassa önemli olanlar, psikanaliz, etnoloji ve biyo-bilimlerdir.

Foucault'ya göre modernite, özneye dair bu çifte değişimin yolunu açmaktadır: Bir yanda, düalist karşıtlıkların titiz bir dengesi üzerine bina edilen metafizik birlikten uzaklaşma, öte yandaysa bedenleşmiş özneyi hedef olarak alan çoklu söylemlere doğru bir kayma. Bu yeni söylemsel sahanın kalbinde ortaya çıkan "beden" ampirik-aşkınsal bir yapı olarak ikiye katlanıyor: Bir yandan organik parçalarının toplamı olarak anlaşılan ve canlı organizmaya atıfta bulunan ampirik bir teşekkülden, portatif parçaların montajından ibarettir bu beden. Bedene dair bu ampirik görüş, etkileşim kipi, işlev ve davranış terimleriyle incelenebilen entegre organların karmaşık bir sahası olarak temsil ediyor onu. Biyo-bilimlerin tamamında "beden" bu şekilde tanımlanmaktadır; zira klasik klinik de anatomi söyleminden gelmektedir (Foucault, 1963).

Öte yandan beden, organik bileşenlerinin toplamına indirgenemez: Hâlâ, öznenin aşkınlığının eşiği işlevi görür. Psikanaliz söylemi bu noktayı vurgulamaktadır: Beden, libidinal yüzey, kuvvetler sahası, imgesel yansıtmalar ekranı ve kimlik inşasının sahasıdır. Bu haliyle, ne öznenin birliğine dair metafizik tartışmadan tamamen kopmuştur ne de günümüzde kaybolmuş hümanist birlik nostaljisinden bağımsızdır. Modernizmde, bedenleşmiş özneye dair söylemin ampirik-aşkınsal çifte yapısına dair incelemenin etik ve yöntemsel açıdan ciddi sonuçları vardır. Bu özne tek ve egemen değildir; ayrıca beşeri ve sosyal bilimlerde bedensel yapının ne olduğuna dair fikir birliği de yoktur. Biyo-bilimler, psikanaliz ve hukuk söylemleri arasında, ki yalnızca bu üçüne değinecek olursak, "bedenin" tam olarak ne olduğuna dair önemli ayrımlar vardır. Maddenin kalbi ölü ve boştur. Geçen yüzyılın sonundan itibaren insan cinselliğine

dair bunca şeyin yazılabilmesi, örneğin modernizmin paradoksal söylemsel yapısının bir semptomudur: Yaşayan beden meselesi, soybilimsel olarak, aynı töze dair tek bir bütüncül görüşün artık olmamasıyla eşzamanlıdır. Diğer bir deyişle modernizm organik insana dair söylemler ve sermayeleştirme yöntemleri üretme çağıdır demek, aslında bedenleşmiş öznenin *ne* olduğuna dair fikir birliği mevcut değil demektir. Öyleyse beden meselesi her daim "bedensiz organlar" sorusudur ve bu haliyle hem kaçınılmaz hem de çözülmezdir.

Öznenin bedensel maddiliğine dair söylemsel aşırı teşhirle bedenin ne olduğuna dair fikir birliğinin olmayışının bir arada gitmesi, "dişi" veya "kadın sorununa" dair postmodern söyleme de yansımaktadır (Lyotard 1977, 1984, 1986; Derrida 1978; Lacan 1977b). Daha önce de belirttiğim gibi (Braidotti 1982, 1985, 1986, 1987, 1991b, 1994b, 2002), "fallus-merkezci söylemin" rasyonel öznesinin krizi, tarihsel açıdan kadınların kuramsal ve siyasi kazanımlarının ortaya çıkmasıyla, yani dekolonizasyon, ırkçılık karşıtlığı ve çevre hareketinin yanı sıra kadın hareketinin de tarihsel olarak canlanmasıyla ilişkilidir. Pozitif ötekilik olarak farklılığın olumlanması stratejisi içerisinde hiyerarşik farklılıkların ve aklın hegemonyacı iktidarının reddiyle birlikte, feministler ve diğer eleştirel aktivistler ve kuramcılar bu krizi yeni değerler ve yeni eleştirel paradigmalar yaratma imkânına dönüştürdüler. Bu şekilde, kadınlar ve fallus-merkezci aklın pek çok "öteki"si, söz-merkezci öznenin krizini genişletmekle kalmadı, bunu kendilerine mahsus alanlar üzerinden gerçekleştirdi, modernizmin krizine dair başat söylemi cinsiyetlendirdi, ırk üzerinden belirledi ve atfedilen doğallığından kopardı. Bu süreçte, modernizmin çoklu alternatif soybilimleri ortaya çıktı.

Örneğin, karmaşık bir tersine çevirme hamlesiyle, geleneksel olarak söylemin kara kıtası olan "dişi", bunun ayrıcalıklı

semptomu ve göstergesi, hatta bazı hallerde öznenin krizinin çözümü olarak ortaya çıktı. Kadınlara atıfta bulunmamaya yönelik Foucaultcu hamle ve "dişiye" dair söylemsel patlamaysa, –özellikle Lacan ve Derrida'da fallus-merkezciliğin zaruri öteki oluşu– feminist pratik için elzem olan soruya yanıt veremedi: "Bunun gerçek yaşamdaki kadınlar ve erkeklerden ibaret özgül ampirik-aşkınsallık çiftleriyle ne ilgisi var?" Ancak bu siyasi olarak meşru soru, tek sesli ve kesin surette "kadınlar adına kadın" veya "siyahlar adına siyah" veya her türlü özsel özne olarak konuşabilen bir tözsel teşekkülün *a priori* kavramsal yokluğu üzerine bina edilmişti. Tıpkı beden gibi "dişi" de sembolik yokluk olarak yeniden temsil edildi. Bu ise birbirine bağlı sorular dizisine işaret edebilir, ama başlı başına tek bir mefhum veya tek bir *corpus* değildir. Ortada "kimse/hiçbir-beden" yoktur, eşzamanlı parçalanma ("bedensiz organlar") veya disipline etme veya gözetlemeye (biyo-politik idare) özgü ve söylemsel açıdan üretken süreçler vardır. Öyleyse cinselliğin bununla ne alakası var?

Cinsiyet farklılığının bulanıklaşması ve androjen, üniseks, grotesk, gotik, transseks, siborg ve anormal bedenlere dönük kuvvetli sosyal eğilim, çağdaş cinsel imgelemde meydana gelen dönüşümleri yansıtmaktadır. Bunların yanı sıra nesillerin ardışıklığına dayalı çizgisel zaman da yakalanıyor, yerinden ediliyor ve sorgulanıyor. Tarihsel koşulumuz olarak "bedensiz organlar", bedenleşmiş özne içerisinde çoklu ve içsel olarak çelişkili zamansallıkların var olduğunu öne sürmekte. Bu durumda, "yaş" ve "yaşlanma süreci" daha geniş ve daha az tanımlanmış kategoriler arasında kaybolmaktadır: "Ergenlik" karşısında "üçüncü dönem", sonsuz gençlik ve yaşlanmanın reddine dönük kültürel takıntıyı yansıtmaktadır. Nesiller arası ayrımların aynı şekilde bulanıklaşması mekânsal terimlerle gerçekleşiyor; buna örnek olarak, günümüzde yiyecekle ilişkimize

bakabiliriz. Modern metropollerin fast food tüketicileri, suni besleme hayalleri öngörmek suretiyle zamanı çökertti: Donmuş yiyecek, pişirilmiş yiyecek, püre halinde yiyecek ve çoğu hap şeklinde pek çok gıda takviyesi. Pişirmeye zaman yok artık: Mekânsal-zamansal koordinatların hızlanması ve aynı zamanda daralması, bir zamanlar yiyecek halinde bulunan gerçek maddenin maddiliğinden sıyrılmasına neden oluyor.

O halde hap yutma, kültürel bir buyruk olarak ortaya çıkar, sanki kolektif olarak anoreksik şehir sakinlerinin küçülen mideleri, ki bekar makineler temasının varyasyonlarıdır (Penley 1985), etraflarında giderek daha da görünür olan yoksulluğa rağmen açlığı yok saymaktadır (Lipovetsky 1983). Ancak, ileri dünyanın sakinlerinin giderek genişleyen bel ölçüsü, karşıt bir güzergâha işaret eder: Çağdaş toplumda bedenin maddiliğinden sıyrılmasına direniş biçimlerinin toplumsal olarak üstlenilmesi olarak obezite. Hap yutma, bedeni boşaltma, bedensel işlevleri basitleştirme. Bir kürtaj hapı olan yeni RU 486, tartışmalı cerrahi müdahale hamlesinin yerine son derece sıradan bir şey koydu: Beden yok veya en azından tek değil. Bedenin maddiliğinden sıyrılmanın farklı dereceleri etrafımızda çoğalıyor.

Savaş hali bile bedenleri ciddiye almıyor; siyasi açıdan somut bir değişken olarak askeri ve jeopolitik mülahaza lojistik operasyonlardan ibaret durumda (Virilio 1976). Mesele artık öldürme edimi değil; stratejik hedefleri, asgari zarar verecek şekilde hedef almaktır. Paradoksal olansa bu edimin hâlâ yok etme meselesi olmasıdır; ama bireylerin değil kitlelerin yok edilmesi. Öldürme meselesinden ziyade (Foucault 1976) bazılarının hayatta kalmasına izin vermek demektir bu. 1990'larda Irak'a karşı Çöl Fırtınası operasyonunun televizyonda ciddi oranda yer bulması ve dramatik bir biçimde gösterilmesi, daha sonra, ikinci Irak savaşında ABD'nin Ebu Garip askeri hapishanesinin nefes kesen çirkinliği, burada dert edindiğim esas mev-

zuyu ortaya koyuyor. Bunlardan ilki görüntüleme tekniklerinin öncelik kazanması; siyasi ve özellikle de askeri edimde fiziksel bedenin gizlenmesi ("7. Bölüm"de buna daha fazla değineceğim). İkincisi, özellikle Batı basınında, Batılı-olmayan yaralıların hepten umursanmaması şeklinde kendini gösteren, bedensel maddenin gözden kayboluşu. Giorgio Agamben'in "çıplak yaşam" olarak tanımladığı insan-dışı konumuna indirgeniyor bu bedenler (Agamben 1998). Yaşam, hiyerarşik bir salahiyet ölçeğinde idare ve taksim edilmesi gereken "ek" bir unsurken; ölüm, kişinin iktidar ve bedeni ya da bedendeki iktidarı ölçebileceği tek yer. Biyoiktidarın ilk meşruiyeti olarak ölümlülük ufku, meşru bir araç olarak savaş mefhumunu içeriyor. Foucault, siyasi iktidarın öldürme gücünü ve ölümlülüğü nasıl da egemenliğin tanımlayıcı unsuru olarak ele aldığını gözler önüne serer. Bu nekropolitik unsur, yani ölümün idaresi, paradoksal bir biçimde, biyopolitikanın, yani yaşamın idaresinin kalbinde yatmaktadır. Diğeri olmadan hiçbiri edimde bulunmaz. Bir sonraki bölümde bu paradoksa döneceğim.

Ex-Cinsiyet

Ancak, maddiliğinden sıyrılmış, görsel olarak aşırı teşhir edilmiş "bedensiz organlar" ve bunların eşzamanlı olarak yaşam ve ölüm bağlamındaki biyopolitik idareyle ilişkisi, açık ki, cinsellik ve yeniden üretim sahasında daha da göz önündedir. Lacancı psikanalizinin altın çağında karşılıklı olarak tatmin edici cinsel ilişkiler umulmadık veya alışılmadık biçimde tanımlanmış olabilir, ama günümüzde bunlar kamusal sahadan tümden geri çekildiler. Neo-muhafazakar ahlakın hâkim olduğu ve Hıristiyanlık başta olmak üzere tektanrılı dinlerin çoğundaki köktenciliğin canlanışının hükmettiği AIDS ve 1968-sonrası günlerde cinsellik ne güvenilir ne de takdir edilen bir değer durumunda.

Bu yüzden, modern doğum kontrol teknolojisinin yeniden üretim ve cinsellik arasındaki bu uçurumu bir çelişkiye, yani aktif bir paradoksa çevirmeyi bilimsel ve kültürel olarak mümkün kıldığı iddia edilebilir. Doğum kontrol hapı sayesinde çocuk yapmadan seks yapabiliyoruz; yeni üreme teknolojileri sayesinde de seks yapmadan çocuk sahibi olabiliriz. Aynı dönemde AIDS salgını muhafazakar güçlerce manipüle edilerek basit ve tek yönlü bir mesaj kapsamında,"Cinsellik öldürür" diye pazarlandı ki bu olmaksızın yukarıda bahsi geçen durum yeterince rahatsız ediciydi zaten. Ataerkil muhafazakarlık, bir de üzerine neo-Hıristiyan köktenciliğin canlanmasıyla, kendi devamlılığının en uygun koşullarını sağlamayı başardı. Öyleyse, yaşadığımız temel biyoteknolojik değişimler, mümkün olan en tepkisel ideolojik seçeneği besliyor; 1970'lerde başlatılan radikal cinsel siyaseti geriletiyor. Bunu ironik olarak şöyle özetleyebilirim: "Ne şanslıyız ki artık cinsellik olmadan da üreyebiliyoruz, üreme amaçlı olmayan seksin öldürdüğünü düşününce!"

Üretken (varolmayan) seksin *jouissance* karşısındaki önceliğini yeniden tasdik edip bunu tam da tarihsel olarak feminist güçlerin cinselliği farklı bir biçimde yeniden tanımlamaya giriştiği bir zamanda ileri kapitalist toplumların zorunluluklarına tabi kılmak, siyasi bir hamledir. İffet yeniden moda oldu (Greer 1984), tıpkı ABD kampüslerinde yeni bekaret hareketlerinin, evi geçindiren ve bakan kişi olma teminatını elde tutmayı amaçlayan erkek örgütlerinin ortaya çıkması gibi. "Savaşma, seviş" kültürel bir emir olarak tersyüz edildi. Genital biçimiyle cinsellik, doğum kontrol hapının etkin olmasının ardından hiç görülmediği kadar tehlikeli hale geldi. "Bedensiz organlar", yani bedenli kendiliğin birliğinin hem söylemsel olarak aşırı teşhiri hem de ne olduğu üzerine fikir birliğinin olmayışının getirdiği siyasi ekonomiyi takip edecek olursak, cinsellik de buna denk bir paradoksa yakalanmış durumda. Bir yanda Batı toplum-

larının pek çok vasfının (yemek pornografisi, dehşet ve ölüm pornografisi, sapkınlık ve engellilik gösterisi, bkz. "7. Bölüm") genel anlamda pornolaşması dur durak bilmiyor. Öte yandansa gerçekte cinsellik, ortaya saçılmış, tıbbi, terapötik ve psikofarmasötik destek gerektiren yoksullaşmış bir pratik halinde: bol bol *scienta sexualis*.

Günümüzde aşırı teşhir edilmesine karşın cinselliğe dönük ilginin azalmasına sterillik, hijyen ve sağlık konusunda takıntılar da eşlik ediyor. Hastalık korkusuna beden güzelliğinin fetiş haline gelmesi eşlik ediyor. Tam da bu zamanda, yeniden üretim meselesinin teknolojik dokümantasyon laboratuvarlarının bal dök yala sterilliğine taşınması şaşırtıcı olmasa gerek. Peki, biyoteknisyenin titiz bakışları altında suni bebekler üretme işinin ürünün kalitesini garantilemek üzere markalar ve patentlerle böylesine büyümesi? Salt iradi yeniden üretime yol vermek üzere gelişigüzel seksin modası geçmiş olabilir. Sıfır nüfus büyümesi tehlikesi altında yaşlanan sanayi çağı sonrası Batı dünyasında, bebek yapmak temel kaygı haline geldi. Dünyamızın içinden geçtiği devasa orta yaş krizi, soyun tükenmesi korkusuna tercüme ediliyor ve yeni, ırkçı bir doğumu teşvik eden politikaları yürürlüğe sokan popülist sağ-kanat hareketlerce sömürülüyor. Nüfus krizi Batı'da yabancı düşmanlığını, özellikle geniş Müslüman ailelere karşı korkuyu besliyor; biyoteknolojik bebek imalini, daha önce görülmemiş endüstriyel bir düzeye taşıyor (Rowland 1985); "otoktonüs[30] insan sermayesi" temel toplumsal öncelik haline geliyor. Bu buyruklar ulus-ötesi ve gelişmiş ülkelerin tamamını tanımlıyor. Sanayileşme-sonrası bağlamı verimli bir biçimde inşa etmiş olan (Spivak 1987) deniz aşırı üretim gereği biyoteknolojik iktidar, ulusal sınırları

30. Bir yere dışarıda gelip yerleşen göçmenlerin ya da sömürge ulusların değil, oranın yerlilerinin soyundan gelen. –yhn

katediyor: Dünyanın her yerine bir klinik, tesis veya montaj hattı kurmaktan geri durmuyor.

Ulusal sınırların aşılması, aynı zamanda, ulus devletin kolektif iradesinin ifadesi olarak hukukun gücüne de meydan okuyor. Foucault'nun yerinde tespiti uyarınca, biyoiktidar pratiği ulus devlet kontrolünden kaçar ve genelde yasal bir boşluğa düşer. Biyoiktidar dünyasına, yasanın üstünlüğünden ziyade, zamanında yasa olan her şeyi atlatan, aşan ve görmezden gelen yasaklar, kurallar ve düzenlemeler hâkim. Bedensel madde, doğrudan ve derhal, arkaik değilse bile lüzumsuz olan iktidar etkileri ve mekanizmaları sahasına yakalanmış halde. İyinin ve kötünün ötesinde yaşayan bedenlerin ticareti, kendisini yaratan dünyanın kontrolünden kaçıyor. "Bedensiz organlar", insan türünü canlı, sağlıklı ve etik olarak güvenli tutmaya titizlikle yatırım yapan, gezegen ölçeğinde bir canlı madde alışverişine şahit oluyor. Kaderin sapkın cilvesiyle "öznenin" birliğinin yitirilmesi, organik bileşenlerini başkalarına ödünç veren insan üzerinde fahiş bir takasa yol açıyor: bütün için parça. "Bedensiz organlar", sanayi sonrası kinik "armağan" (Derrida 1978) simulakrumunda organ nakline ve organlar üzerindeki deneylere damgasını vuruyor. İnsan sonrası biçimindeki aynı siyasi ekonomi; hayvanları, hücreleri, bitkileri, tohumları bile değiştokuş ediyor ve yaşayan her şeyin patentini alarak metalaştırıyor. Vandana Shiva bu olgu "biyo-korsanlık" diye adlandırıyor (1997).

Bütün Organlar Eşittir, Ancak Bazıları Daha Eşittir

Bedensiz organlar olarak betimlediğim tarihsel durumun girdiği bu sapkın dönüm noktası, son derece sorunlu bir başka fikre daha neden oluyor: organların değiştokuş edilebilirliği. Biyoiktidarın araçsal mantığında, yaşamsal bir işlevin sürekliliği sağlandıkça ve organla ev sahibi organizma arasında temel uyum

temin edildikçe, bütün organlar, amaca ulaşmaya yardımcı olmada eşittir. Bu yüzden, Yeni Üreme Teknolojisine göre, bir kadının rahmi, bir diğerininki veya herhangi birininki kadar değerlidir. Burada Gertrude Stein'a atıfta bulunarak, "Rahim rahimdir, rahimdir, rahimdir..." diyebiliriz.

Bu durumda, nesiller arası ilişkiler ön plana çıkmaktadır: Bir zamanlar "bedenim, ben" dediğimiz geleneksel organizasyon dışında sökülmüş organların dolaşımı ve nesiller arası mirasın çizgisel zamansallığının yerinden edilmesi söz konusu olduğunda yeni güçlükler ortaya çıkmaktadır. Örneğin, kızlarının gebe kaldığı bebekleri taşıyan anneler vakasını ele alalım. Teknoloji-destekli nesiller arası taşıyıcı annelik vasıtasıyla üreme, gelecekte işlerin ne hale geleceğini mi gösteriyor? Bütün rahimler aynı, eşit ve idame edilebilirse, anne veya anaç taşıyıcı olmaları hasebiyle bütün kadınların düpedüz birbirine eşitlenmesi mi söz konusu, yoksa üçüncü binyılda toplumsal cinsiyet eşitliği bu yolu mu takip edecek? Bu yeni ortaklık, tam da bu küresel sistemin yarattığı hiyerarşik farkları ve iktidar diferansiyellerini görünmez kılan habis bir yanılsama değil mi?

Teknolojiyi topyekûn suçlayan karşıtlık mantığına düşmeden, yine de günümüzde seks/yaşam/ölümün idaresinde, biyoiktidarda bir şeylerin sapkın bir yola girdiğini vurgulamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bizzat daha önceki metafizik düalizm karşısında rahat bir nefes aldıran natüralist paradigmanın kaybından organik parçaların giderek ortadan kaybolmasına yol açan bir parçalanmaya ve istismarcı bir ticaret trafiğine geçmiş durumdayız. Bu zemin kayması her türden yanlış asimilasyona yol veriyor: Zamanı, nesiller arası farklılığın zamanını reddediyor ki "rahmim, annemin rahmi" haline geliyor, böylece kadınlar arasında sahte bir simetri yaratıyor. Para burada büyük eşitleyici rolünde: Bütün rahimler aynı, temel harcamaları karşılayacak maddi kaynaklara sahip olduğunuz müddetçe.

Bedensiz organlar olgusu, organların bedenden ayrılması halinin kurumsallaşmasıyla birlikte en eski, hatta iptidai fantezilerden birinin konuşlanmasına bahane oluyor: Kişinin kökenlerinin kontrolünü tamamen elinde bulundurması, yani kendi annesi/babası olması. Çağdaş biyoteknoloji kültürünün, partenogenez[31] mitinden oldukça etkilendiğini düşünüyorum. Nesiller arası zamanı, yani kişinin başkalarına nazaran zamandaki konumunu reddetmesi veya bulandırması demek bu. Kişinin kökenlerinin bir kadının bedeninde yer almasını tanımaktan kaçınmak veya bunun üzerinden atlayıvermek demek aynı zamanda. Hiçbir yere ait olmayan bedensel parçaların, hücrelerin veya dokuların atlıkarıncası, kişinin belli bir yerden, herhangi bir bedensel noktadan gelmediği fantezisinin önkoşullarını oluşturuyor. Bu da, ebeveyn bedenini paranteze alarak ve köken olması hasebiyle annenin bedenini reddederek bir-olmama ilkesi olan temel cinsiyet farklılığı mefhumuyla çelişiyor. Bu şekilde soyutlanan anneye ait olan, yani köken mefhumunun ta kendisi, askıya alınıyor. "Bedensiz organlar" dediğim organların idame edilebilirliğinin şizoid yan etkilerinden biri gibi geliyor bana bu durum. Zaman faktörü artık temel farklılıkları sembolize etmemize alan vermiyor, sanki her daim şimdiki zamanda yaşıyormuşuz gibi.

Nesiller arası zamanın temelden yerinden edilmesinin bir başka sapkın etkisi de erkekler ve kadınlar arasında bir dizi sahte denkliğin veya sahte zamansal simetrinin oluşturulmasıdır: Rahim=karın; sperm donörü=yumurta/rahim donörü. Ancak, nihai sapkınlık noktası, yeniden üretimde cinsiyetler arasında dümdüz bir simetrinin olduğu yanılsaması. Sanki, iki cinsiyetin sosyosembolik konumları tastamam karşılaştırılabilirmiş gibi.

31. Döllenme olmadan üreme. Antik Yunan'da tabiat tanrıçası Gaia'nın bu şekilde doğum yaptığına inanılırdı. -yhn

Cinsiyet farklılığı; cinsiyetler asimetriktir, yani konumları tersine çevrilemez demektir. Organların idame edilebilirliğinden cinsiyetlerin simetrisine, dolayısıyla birbirini tamamlamasına değin ataerkinin en kalıcı fantezilerinden birinin ıslahına şahit oluyoruz. Androjen, cinsiyetsiz, meleksi, üniseks veya çokcinsiyetli bedenler imgesinin muzaffer olduğu günümüzde, cinsel simetri fantezisi son derece kuvvetli (Showalter 1987; Garber 1995). Cinsiyetin dışında, ötesinde veya cinsiyetler arasında olduğunu yahut cinsiyetten önce geldiğini iddia etmek de zamanı öteleme ve askıya alma stratejisinden ibaret. "Cinsiyetin ötesinde" olma fantezisi, yani bedenin ve zamanın dışında olma, bizzat yaşamdan kâr eden biyoteknolojik aygıt olarak işlev gören bir çağın, ileri kapitalizmin en daimi yanılsaması. Lyotard'ın da belirttiği gibi, cinsiyetler arasındaki farklılıkların silinmesi, yeni-androjeni toplumsal cinsiyet kimliklerinin ötesine doğru bir hamle olarak ön plana çıkarmayı destekliyor ve bundan nemalanıyor. Bana kalırsa, cinsiyet farklılığını bulandırmak, tam da cinsiyet farklılığı feminizminin pratiklerin cinsiyetlendirilmesini talep ettiği tarihsel anda erilliği cinsiyetsizleştirmek (Schor 1987a), inanılmaz bir tesadüf.

Feminizm projesine göre bu fantezi, kadınların eril model içinde zımni tasdiğine neden olabilir. Yüzyıllardır eril homososyal bağın idare ettiği bir kültürel düzende cinsiyet farklılığının ortadan kalkması, kadınların/içindeki dişinin temellük edilmesi, silinmesi veya zımnen eril model dahilindeki tasdiğine giden bir yol olabilir; oğlanların oyuncağıdır o.

O halde, cinsiyetler arası simetrinin kökensel yokluğu, tarihselliğin esas öncülü olarak "bedensiz organları" ele alıp işe koyulan göçebe etiğin temeli olarak görülmeli; bunun sapkın yanlarıysa reddedilmelidir. Bu durumda, feminist pratik açısından soru şu olmalıdır: Bu konumdan başlayarak hangi değerleri ortaya koyuyoruz? Göçebe cinsiyet farklılığı etiği nedir

(Irigaray 1974)? Organların mübadele edilebilirliği mitinin "sapkın" olduğu kanaatine natüralist veya ahlakçı bir paradigmaya atıfta bulunmadan nasıl varılır? Bir feminist, cinselliğin özgüllüğünü eleştirel incelemenin çağdaş çelişkilerine maruz bırakmadan nasıl savunabilir? "Bedensiz organlardan" başka bir anlama gelen yaşayan organizmanın *tümlüğü* mevzusunu ele almak amacıyla, "kutsaldan" kalan son izleri agnostik ve seküler bir biçimde nasıl bertaraf edebiliriz? Hem bedenin maddiliğini hem de bölünmez birliğini ortaya koyan kavramsal bir seçenek olarak materyalizm imkân dahilinde midir?

Deleuze ve Guattari'nin radikal "organsız bedenler" fikri (1972, 1980) bu noktada imdada yetişebilir. Biyoteknolojik aygıtlarımız aracılığıyla, yaşayan maddenin metalaştırıcı bir eksende parçalanmasına karşı güçlü bir panzehir sunarken, doğal addedilmiş bedenlerin ve özcü toplumsal cinsiyet kimliklerinin teknofobik ve nostaljik tekrarlarından kaçınmamızı sağlayabilir. Kolektif kuvvetlerin öbekleri veya zamanda ve mekânda kısıtlı bir süre tutulan veya sabitlenen yeğinlikler olarak Spinozacı beden mefhumu, argümanım açısından son derece faydalıdır. Bu mefhum, bedenin yüzyıllardır felsefe geleneğinde hapsedildiği biçim-içerik kalıbı üzerinden anlaşılmasına karşı, aynı anda hem söylemsel olarak aşırı teşhirine hem de birliğini kaybedişine sağlam bir kavramsal alternatif sunmaktadır. Salt parçalanma veya birliğin, tözün ve biçimin yitirilmesi, çapraz karşılıklı bağlantılar olarak yeniden kavramsallaştırılır. Birliği, belli organik edimselleşmelerin özgüllüğü ve böylesi bir teşekkülün idame etme kudretine sahip olduğu yeğinlik düzeylerinin çerçevelenmesi üzerinden yeniden düşünmek için "ilişki" mefhumu örgütleyici bir ilke haline gelir. Ancak Luce Irigaray, bu Deleuzecü analitik şemayı şüpheyle karşılar; toplumsal ve sembolik parçalanma hali, zaten kadınlar dahil tarihin bütün ezilmiş ve marjinalleştirilmiş gruplarını tanımlamıyor mu?

Parçalanma, bu haliyle, tehlikeli bir ilke değil mi? Dokuzuncu bölümde Deleuzecü yeğin bedeni ve bunun çelişkilerini daha ayrıntılı ele alacağım.

Şimdilik, biyoteknoloji çağında bedenin süreksizliğine, aşırı görselleşmesine ve hızla tüketilmesine dönük endişelerin, vurgulamak istediğim öykünün sadece bir yönü olduğunu söylemekle yetineceğim. Buradan hareketle, bütüncül bir beden görüşüne dair nostaljiye vardırmayacağım işi; böylesi bir nostalji, kadınları ve diğer azınlıkları, daha bilindik tehlikelere sokuyor. Özleşmiş toplumsal kimlikleri de savunmuyorum; daha ziyade, göçebe karmaşaları ve çaprazlığı vurguluyorum. Bu bedenleşmiş özne incelemesine, son derece yüksek düzeyde teknolojik karmaşa ve hem kadının hem de erkeğin çokluğu ve süreksizliği üzerine yeni temsil biçimlerine ihtiyacımız olduğunu söylüyorum. Alternatif epistemolojik ve siyasi faaliyet biçimlerini güçlendirmek için daha fazla kavramsal tahayyül gerekiyor.

Dahası, özne konumundan men edilmek ve parçalanmak kadınların tarihsel mirasının bir parçası olduğundan, feminist kuram, ne derecede ve hangi hızla yeni bir bedensel materyalizm biçimi ve bedensel kendiliğin tümlüğüne dair cinsiyete özgü bir okuma sunabilir? Aslında, cinsiyet farklılığının yerinden edilmesinin ve yeniden üretim ve cinsellik arasındaki yeni uçurumun ve üremenin biyoteknolojik temellük edilişinin tam da kadınların kendi bedenleri ve cinsellikleri üzerinde siyasi kontrolü açıkça elde ettikleri bir tarihsel anda gerçekleşmesinden endişeliyim. Bir kez daha, ezilenlerin tarihsel gecikmesi iş başında; siyasi edimle dikkatle denetlenmedikçe, biyoiktidar hali, kadınların eril homososyal bağın dayattığı zorunlu heteroseksüellikten, ki hâlâ dünyada cinsel siyaset ve toplumsal cinsiyet idaresinin başat formu budur, yüksek teknolojili üreme teknolojisi endüstrisine doğru gerileme riskiyle karşı karşıya kalması anlamına gelebilir. Bu da, şizoid neolitik çağdan sana-

yileşme-sonrası çağa, en önemli evrenin atlanıp geçiverilmesine neden olacaktır: Kadınların özne-oluşuna denk gelen modernleşme süreci. Bu durumda dişi öznelliğin, anneliğin ve cinselliğin göçebe feminist bir tanımını sunan ve erkeklerin rolünü de, asimetrik bir konum olarak yeniden tanımlayan bu en mühim evre atlanıp geçilir.

Arkaik maddi güçle postmodern anne makinesi, mistik-tarihsel bedenle test tüpü arasında sıkışıp kalan feministler, en kıymetli müttefiğini kaybetme riskiyle karşı karşıya: zaman. Sürecin, üzerine çalışmanın, kendiliğin ve ötekilerin dönüşümlerini ifade etmenin ve bunları toplumsal olarak uygulamanın zamanı. Bu ise cinsiyetsizleşmiş *Chronos* (Varlığın zamanı) karşısında, bizzat kadınların cinsiyetli *Aion* (oluşun zamanı) oluşunun zamanıdır. Bu süreç-odaklı oluşun zamanı, daha henüz edimselleşmeden elimizden alınabilir; üzerinden atlanıp geçilebilir ve düşürülebilir. Biyoteknolojik müdahale, kadınlar daha bu karmaşık soruyu yeniden oluşturma fırsatı bulamadan maddi olanı, cinsiyet farklılığını yeniden tanımlıyor; aradığımızın ne olduğunu bize anlatma hususunda hep bizden daha hızlı davranan birileri var.

Bu devasa yerinden etme ve zamandışı sabitlemeyse daha başka soruları cevapsız bırakıyor: İlk olarak, ahlakçılığa ve nostaljiye düşmeden insanın birliğinin yeniden formüle edilmesinin aciliyeti geliyor. Postmodern durumda cinsiyetlerarası asimetriyi ön plana çıkarmaya dayalı asgari bir feminist konum mevcut olsa bile soru hâlâ aynı: Postyapısalcı düşüncenin öne sürdüğü kimliğin temelden başarısız olduğu görüşüne uygun olarak tartışmanın cinsiyetlenmesini nasıl teşvik edebiliriz? Öznelliğin bilince, kendiliğin iradi rasyonelliğe indirgenmesine direnirken, dişi farklılığın pozitifliğini nasıl olumlayabiliriz? Foucault'nun *scientia sexualis* ve *ars erotica* arasındaki ilişkilerin çağdaş hallerini ele aldığı yarım kalmış projesinin karmaşık

mirasını nasıl ele alabiliriz? Cinselliği özellikle kimlik tatmini ve siyasi özgürleşme vaatleriyle bir disiplin makinesine çeviren hegemonyacı kuvvetlerden onu nasıl özgürleştirebiliriz?

Nietzsche ve Adrienne Rich'den sonra, öznelliğin bedensel köklerini yeniden nasıl ele alabiliriz? Hangi bedeni yeniden ele alıyoruz? Anatominin kader olmadığı yeğin bedeni mi, arzulayan bedeni mi, cinsel olarak farklılaşmış bedeni mi, bedensiz organların bedenini mi? Yine de bu yaşayan cinsiyetlenmiş organizmanın kendine mahsus bir birliği var; bu birlik, bir ipe düğümlenmiş halde: dille, çaprazlayan kuvvetlerle, dolayısıyla ötekilerle karmaşık ilişki içindeki arzunun ipine. Yeni bir etiği, yeni-barbarlıktan ayırma ihtimali bu ipin ucunda. Ama hiç yoktan iyidir. Doğru davranılırsa, kadınların sık sık kendi mahrumiyetlerinin tiyatrosunda salt izleyici rolüne indirgendiği bir tarihin seyrine müdahale edebilmek için elindeki en iyi şanslardan biri bu olabilir pekâlâ.

7*
TAHAYYÜLSÜZ İMGELER

Görmeyi hiç bir zaman öyle hiç çaba harcamadan
öğrenmedik, öğrenemeyeceğiz de.
Daston ve Galison

BU BÖLÜMDE, bir önceki bölümde değindiğim, çoğalma yetisine sahip dişi bedenin görselleştirilmesi ve tıbbileştirilmesine dair meselelerin bir kısmına daha derinden bakmak, bu meseleleri siyasi ve epistemolojik öznelliğe ilişkin çağdaş feminist kuramlar içerisinde konumlandırmak istiyorum. Çağdaş "öznenin" yapılanmasındaki temel atıflardan biri Michel Foucault'nun bedenleşme veya bedenin maddiliği fikridir. Daha önceki bölümde belirttiğim gibi etin maddiliği, bedenli özneyi "bedensiz organlar", yani somut etki ve bilgi-iktidar üretimi sürecinin anahtar terimlerinden biri olarak tanımlar. Sabit, sürekli ve her yere sirayet eden kontrol, normatiflik ve normalleşmenin olumsuz (*potestas*) anı olarak iktidar fikri, yine iktidarın mikrofiziği, biyoiktidar veya kendilik teknolojisi olarak tanımlanır. Daha da önemlisi, bilimi de, normatif iktidar yapıları arasındaki mühim bir unsur olarak ele alır.

Bilimsel söylemi bu çerçeveye yerleştiren Foucault, bilimi ideolojinin eleştirisi olarak gören klasik Marksist yaklaşıma da eleştirel mesafe koyar. Makroyapıdan ziyade ayrıcalıklı "bilen özneler" olarak filozofun ve biliminsanının inşasının incelenmesine odaklanır. Foucault'nun söylem analizi, görselleşme tekniklerinin ne ölçüde katı bir kendilik-kontrolü rejimi ve dü-

şünürün bizzat kendi gözü ve zihnini eğitimini içerdiğini de vurgular. (Toplumsal cinsiyet arızi değildir.) Gözün epistemolojisi ve görmenin eğitilmesi, sadece bilimsel teşebbüs için değil aynı zamanda etik ve siyasi bir teşekkül olarak öznenin kurulma süreci için de merkezidir. Daston ve Galison'un parlak bir biçimde belirttiği üzere, Foucault'ya göre, "bilimsel pratiklerdeki ustalık, kaçınılmaz olarak, kendinin efendisi olmakla, özenli bir şekilde belli bir kendilik türü geliştirmekle ilişkilidir" (Daston ve Galison 2007: 40). Diğer bir deyişle kendini disipline etme ve belli bir ahlaka bürünmenin işlevi, bilimsel kendiliğin şekillendirilmesinde içten içe işler haldedir. Bilimsel yöntemin savunduğu "epistemik değerler", değerden yoksun, *hardcore* bilimsel "nesnellik" olarak sunulan şeyin normatif çekirdeğini oluşturur. Bu değerler sadece bilimde değil, diğer sahalarda da uygulanır ve etkin yurttaşın içsel dokusunu oluştururlar.

Bu durumda, Foucaultcu kendilik teknolojisinin en radikal epistemolojik çıkarımı siyasidir. Bilimsel akla bahşedilen aşırı-yerli-yurtlu olma ayrıcalığı ve bunun bedenleşmiş muadili, yani beyaz, eril, Avrupalı özne askıya alınır ve böylesi epistemik ayrıcalıkların ve bu ayrıcalıkların toplumsal yansımalarının somut, maddi oluşumlarını göz önünde bulunduran daha ampirik bir yaklaşımda temellendirilir. Kişi, bilimsel ve siyasi bir özne olarak doğmaz, öyle olagelir. Yine Daston ve Galison'un dediği gibi, "ne kadar kendine mahsus olsa da, bilimsel kendilik de daha geniş bir kendilik tarihinin parçasıydı" (2007: 37). Bu daha geniş tarih, bilimsel özneyi bizzat iktidarı oluşturan karmaşık toplumsal mekanizmalar ve ilişkilere kaydeder. Diğer bir deyişle, Foucault söylemdeki iktidarın işleyişini birbirine bağlı bir dizi denklem olarak ele alır: görselleşme = bilimsel bakış = yöntemsel doğruluk = nesnellik = epistemolojik fail olarak biliminsanının kendi kendini şekillendirmesi = bilimsel söylemin iktidarı ve geçerliliği = sorumlu vatandaş prototipi. Bilimde

görselleştirme, toplumsal kendilik-imgesi sürecinde karşılık bulur; her iki pratik de bilginin ve kendini anlamanın sorumlu öznesi olarak vatandaşı üretmek üzere birleşir; özne oluşumunu yapılandıran, öznelliğe hem dışsal hem içsel bir ilişkiler ağına dayalı bir imgedir bu. Dışlama ve seçme şablonları araya girer; süreç içerisinde baştan sona etkindirler.

Foucault (1963, 1966) bu bilimsel bakışın söylemsel olarak bedenin karmaşık maddiliğine uygulanmasındaki iki tarihsel çizgiyi ayırt eder: Biri, anatomometafiziktir (açıklama ve netleştirmeye dairdir), diğeri teknopolitiktir (kontrol ve manipülasyona ilişkindir). Bu ikisi her daim kesişir ama Foucault, tarihsel zamanın farklı anlarında, farklı şekilde ortaya çıktıklarını iddia eder. Foucault, metafizik-sonrası dünyamızda cinselliğin organizasyonunu bu ikili eksende ele alır ve cinsel-üremeden sorumlu bedenin tıbbileştirilmesiyle (*scientia sexualis*), varolma sanatları ve kendilik pratikleri *(ars erotica*) arasında ayrım yapar. Foucault'ya göre, modernizme bir bütün olarak "biyoiktidar" dediği yeni bir iktidar oluşumu dahilindeki tıbbileştirme sürecinin zaferi veya bedenin aynı anda cinsiyetlendirilmesi ve tıbbileştirilmesi damgasını vurur. Biyoiktidar, bu açıdan, yaşayan organizma üzerindeki normatifliğin iktidarıdır. Bu ise daha önceki bölümde, "bedensiz organlar" olarak incelediğim olgudur.

Elbette, yaşayan maddenin nüfus bilimi, askeri disiplin, kamu sağlığı ve hijyen üzerinden idaresinin her daim kültürümüzde öncelikli olduğu da iddia edilebilir. Ancak Foucault'ya göre şu anda yeni olan şey biyoteknolojinin yaşam üzerine elde ettiği ustalık derecesi ve yeni ölme biçimleriyle açık ilişkisidir: "Bir toplumun biyolojik modernizminin eşiği diyebileceğimiz şey, türlerin siyasi stratejilerde mevzubahis olan şeylerden biri haline geldiği anda konumlandırılabilir. Yüzyıllardır insan, Aristoteles'e göre neyse o olageldi: Aynı zamanda siyasi varo-

luşa da kadir yaşayan bir hayvan; modern insan, siyasetinde yaşayan bir varlık olarak yaşamı mevzubahis olan hayvandır" (Foucault 1976:188). O halde Foucault'ya göre bedenleşmiş özne, Aydınlanmadan beri modernizm söyleminin düzenini belirleyen rasyonel kontrol ve üretken tahakküm tekniklerinin merkezinde yer almaktadır. Ancak, klasik temsil rejiminin krizi ve buna bağlı olarak tarihsel sürecin motoru bağlamında akla duyulan inanç olarak tanımlanan Aydınlanmanın gerilemesi sonucunda, bedenleşmiş öznenin biyopolitik görselleştirilmesine dair birbirine bağlı bir dizi soru ortaya atılabilir. Bu beden, ki bir değil kolektif "bedensiz organlar" toplamıdır, giderek yayılan söylemlerin, bilgi türlerinin ve normatif iktidar yapılarının sahası haline gelir: Ekonomi, biyoloji, nüfus bilimi, aile sosyolojisi, psikanaliz, antropoloji vs. sonluluğu aşikar bir hal almış "Erkek/insanın" bedenine dair söylemler olarak görülebilir. Artık her şeyin ölçüsü olmayan bu "erkek-insan", ölü bir alandır; Foucault'nun hümanizm karşıtı eleştirel bir projeye çevirdiği metafizik-sonrası bir teşekküldür.

Bunun sonucunda, yaşam bilimleriyle –biyosöylemler– beşeri veya sosyal bilimler arasında yeni bir işbölümü oluştu. İlki, bedenlenmiş özne oluşumlarının anatomometafizik incelemesine odaklanır; amacı, açıklamak ve analiz etmektir. İkincisiyse, teknopolitikadır ve insanın doğasına dair bir söylem geliştirir. Yani beşeri bilimler, içsel olarak, normatifliğe ve kontrole ilişkindir ve tanımları gereği öznenin yapısı sorusunu göz önüne alırlar. Bu işbölümü, Foucault'nun öne sürdüğü ikili şema gereği bedenli teşekkülün yarılmasına tekabül eder: Bir yandan beden başka bir bilgi nesnesinden ibaret, diğerleri gibi ampirik bir nesnedir; bir organ-izma, organik parçalarının toplamı, çıkarılabilir organların toplamıdır. Klinik anatomi çalışmalarının incelediği, ölçtüğü, tanımladığı beden budur. Öte yandansa hiçbir beden organik bileşenlerinin toplamına indirgenemez:

Beden, hâlâ öznenin aşkınlığının sahası olmayı sürdürür, bu haliyle de bütün bilgi imkânının koşuludur. Foucault, bedenin ampirik-aşkınsal bir çift olduğu sonucuna varır.

Modernizmin perspektifinde psikanaliz söylemi temel bir rol oynamaktadır; beden imgelerinin ve kendilik-görselleştirmelerinin içselleştirilmesine dair en temel söylemlerden biri psikanalizdir. Salt terapiden çok daha fazlası olan psikanaliz, bir arzu felsefesi ve libidinal yüzey, ayna imge, çoklu kodlama, kayıt sahası, yaşayan bir metin olarak bedenin kuramıdır. Foucault'nun psikanalizle, özellikle de Lacan'la kuramsal ilişkisi hiç de basit olmasa da (Braidotti 1991b), Foucaultcu epistemolojinin, öznelliğin bedensel köklerini ve öznenin bilince tekabül etmeyişini olumladığını verili kabul ediyorum. Foucault, Lacancı bölünmüş özne görüşünü benimsemez ama "erkek-insanı" kendine katlanmış, aşkın bir sentezi sürdürmeyen yapısal bir uyumsuzluk olarak görür.

Ancak, feministler için çıkarımlarla dolu, modern öznenin bedenli doğasına dair bu analizin bir paradoksu vardır. Beden, tam da ne olduğuna dair herkesin hemfikir olduğu bir kesinlik veya uzlaşının olmadığı bir tarihsel anda, kuramsal ve siyasi tartışmanın kalbinde ortaya çıkar. Natüralist paradigmanın ve zihin/beden arasındaki Kartezyen ayrımın kesinliğinin kaybı, bedene dair farklı söylemlerden ibaret bir çokluğu ortaya koyar. Modernizm, o halde, öznenin bedenleşmiş maddi tabiatının patlama noktasında aşırı teşhir edildiği, aynı zamanda da ne olduğuna dair bir uzlaşının olmadığı bir çağdır. Beden, pek çok, çoklu bedenler halini almıştır; ne kadar epistemolojiyle hemhal olmuş olsa da hiçbir bilimsel bakış, çağdaş bedeni veya bedenleşmiş kendiliği meydana getiren söylemlerin tamlığına dair bütüncül bir sentez ortaya koyamaz.

Bağımsız Klinik Bakış

Bölümün geri kalanında, çağdaş biyoteknolojik bakışa hâkim olan yeni görsel epistemolojinin yakın bir okumasını sunmak istiyorum. Bunu, görselleştirme rejiminde daha genel ve teskin edici bir tahayyül yoksunluğu dahilindeki bir değişim açısından inceleyeceğim. Buna en yakın analoji, seks dahil her şeyin kişiselleştirilmiş kültürel ve görsel tüketim mekanizmalarınca çerçevelenmiş olduğu bir toplumsal mekânda dolaşımda olan pornografik imgelerin banalliğidir. Daha önceki bölümde öne sürdüğüm gibi, "bedensiz organlar" beden parçalarının paradoksal olarak aşırı teşhiri ve görselleştirilmesi sonucu temsilin ve bunlara dair anlam ve değerler hakkında uzlaşılmış bir birliğin olmamasıdır. Toplumsal ve siyasi olayların aşırı temsili, ilişkisel yaşamımızın, hatta ve özellikle de en mahrem olanının bütün vasıflarının görselleştirilmesinde çarpıcı bir şekilde karşılık bulur. Görsel teknolojilerimizin ve yeni dijital medyanın muazzam imkânının, kavramsal yaratıcılık ve kuramsal imgelemde benzer bir yükselişe tekabül etmediği, iddialarımdan biridir. Bedensiz organlar, tahayyülsüz imgelerde karşılık buluyor. Ama sırayla ilerleyelim. Bedenleşmiş öznenin klinik açıdan "bedensiz organlara" indirgenmesi, 18. yüzyıldan beri bedenin tümlüğü açısından organların kusursuz bir şekilde görselleştirilmesi tekniğini içeren klinik anatomi pratiği vasıtasıyla uygulanıyor. Foucault'ya göre klinik ve hastane, yeni bilimsel ruhu şanlandırmaya adanmış kurumlar veya anıtlardır; bedeni, organ-izmaya veya ayrılabilir parçalar kütlesine dönüştürürler. Foucault, bu geçişi net bir şekilde inceler ama kadınların bedenleri vakasına pek değinmez ve yeterince vurgu yapmaz. Hamilelik ve çocuk doğurmanın tıbbileştirilmesi ve buna müteakip "kadınların hastalığı" olarak histerinin 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkması, tıbbi bakışın kadınların yaşanmış deneyimiyle çarpıştığı kendine özgü bir klinik mekâna işaret eder.

Bu ise mühim bir feminist mesele olarak ortaya çıkacaktır; fakat Foucault kadın bedeninin modernizm çağında bedenleşmiş öznelerin biyomedikal kontrolünün öncelikli hedefi olduğu gerçeğine pek de değinmemeyi seçer; her ne kadar soybilimsel açıdan klinik yapının icadı, tıbbi anatomi pratiğiyle bağlantılı olsa da. Bu, tıbbi bilimlere insan organizmasının içerisinde ne olduğunu görme hakkı bahşeden bir pratiktir. Bu ampirik teknik, "organizmanın sırlarına" erişimi yasaklayan yüzyıllık tabu karşısında son derece önemli bir bilimsel ilerleme olarak görülebilir. Daha öncesinde bedeni açmak yasaktı, bundan da öte, beden parçalarını bilimsel araştırma amaçlı kullanmak kati surette kutsala karşı saygısızlık olarak görülürdü. Cesetlerin kesilmesi 15. yüzyıla kadar yasaktı, daha sonra da, katı bir denetim altında olacaktı (zekânın organı olan kafayı açmanın yasaklanmasına özellikle dikkat edilirdi). Günümüzde organ bağışı sahası, organların hediye edilmesini ve bilimsel deneylerde kullanılmasını kısıtlayan yasalar ve düzenlemeler ağı tarafından idare ediliyor.

Görüldüğü gibi, klinik anatomi ölü bir tekniktir; cesetlerle ve taze organ tedarikiyle ilgilenir. Bu haliyle bedenin konumunda epistemolojik bir değişime işaret eder; yaşayan beden, klinik anatominin ilerlemesiyle yaşayan bir metne, yani hastalıklarını ve işlevlerini çözebilen tıbbi bakışın okuması ve yorumlaması gereken maddeye dönüşür. Anatomi, bedenin açık ve seçik, *görünür*, dolayısıyla da okunur bir temsiline neden olur. Ölüme ilişkin nekropolitik pratikler ortaya koymak üzere biyoiktidarın dış sınırını çizer.

Fransız psikanaliz Pierre Fedida (1971: 109-126), anatomi pratiğinde cesetlerin açılmasının, daha önceki yüzyılların bilimsel düzeninden epistemolojik bir kopuş olduğunu ileri sürer. Modern bilimin rasyonel, görünür organizması, simyacıların fantastik, hayal ürünü temsillerine son verir; sonuç olarak be-

deni matlığından ve gizeminden boşaltır. Paradoksal şekilde, tıbbi bakışa yeni, keşfedilmemiş mekânlar açacak şekilde bedensel işlevlerin çözülmesi ve sınıflandırılması süreci, aynı zamanda, bedeni yeni bir kavrama oturtur: Münasip şekli, biçimi ve organların işleviyle normal bedendir bu. Diğer bir deyişle farklı organlar, bedensel bir alfabenin harfleriymişçesine, aynı bir bütün birliğe, aynı organ-izmaya ait olmaları sayesinde bir şey ifade eder, çözülebilir, okunabilir, analiz edilebilir hale gelirler. Bu haliyle düzenlenen organizmadan biyomedikal bilimlerin elde ettiği bilgi, Foucault'nun dediği gibi "epistemolojik olarak ölümle ilgilidir" (1963: 200); öyle ki, yaşama dair gizemleri ancak sadece ölü beden ifşa edebilir. Bunun sonucunda da, biliminsanının ve doktorun konumu değişir: Bilimöncesi evrede, organ hastalık veya arıza göstergesi olup hastalık fikri kötülük metafiziğiyle bağlantılıyken, modern zamanlarda organın semptom ürettiği bir yorumbilimine yaklaşırız. İnsan ölümlü olduğundan hastalanabilir: Ölüm mefhumu, hastalık fikrinin düğümlendiği bir ufuk halini alır; klinik anatomideki mekânsal bir boyut olarak işler.

Ölüme yakınlığı olan klinik anatomi söyleminde ve pratiğindeki çarpıcı başka bir şey de, bedensel bütünlüğün ihlali ve kaybı deneyimine işaret etmesidir. Simyacının modernöncesi söyleminde bunca güçlü olan fantastik tahayyül boyutu veya yaşayan organizmanın karmaşıklığı karşısında beslenen yalın merakın yerine, klinik bakış açısından gözlemin bağımsız iktidarı gelir. Fedida ekler: "Doktorların hep unuttuğu beden, çocukluğunuzun bedeninden başka bir şey değildir: Arzunun imgesel bedeni. Tıbbın bilimsel ansiklopedi ve tekniğe çevirip gömdüğü bedendir o" (1971: 125). Nekropolitika, klinik bakış deneyimidir.

Biyomedikal bakışın gözlem ve sorgusuna açılan beden, aslında, tam olarak kendi imgesine, yani kadavraya tekabül eden

bedendir. Manipüle edilebilir; bilgi üretebilen, dolayısıyla biyomedikal uzmanlığın iktidarını meşrulaştıran faydalı, amaç sahibi bedensel maddedir. Daha önceki bölümde değindiğim gibi, Fransız ekolünün epistemolojik düşüncesine göre teknoloji, modernizmin biyoteknolojisi bile, insanlığa düşman değildir. Maddeyle teknoloji, elle makine arasında karşılıklı bir alımlama ve eklemleyici bir bağ vardır. Bu noktada, Fransız epistemoloji ekolü (Bachelard ve Canguilhem), teknik evreni saran ilkel insanmerkezciliği vurgular: Bütün makineler insan bedenini kopyalar. O halde, organik ve teknolojik olan birbirini tamamlar; biyokültürel bir olay olarak öznenin somut maddiliği üzerine izdüşüm gerçekleştirirler. Canguilhem'e göre biyolojinin amacı sadece organizmayı teşrih etmek değil, aynı zamanda böyle bir canlı varlığın yapısına dair felsefi bir sorgulamayı takip etmektir.

Her ne kadar bu fikre yakın olsam da, ileri biyoteknolojilerin olası "sapkın" etkilerinden endişelenmeden edemiyorum. Esas endişemse biyobilimsel kültürümüzde her yere sirayet eden işgalci görselleştirme tekniklerinin sahip olduğu önceliktir. Modern bilim, epistemolojik tahakküm ve kontrol davranışı olarak bakış dürtüsünün zaferidir: görünür ve görünmez kılmak, organizmanın sırlarını görselleştirmek. Moleküler biyoloji ve görselleştirme teknolojisinde görülen ilerlemeler sayesinde, çağdaş biyogenetik araştırma, "bedensiz organların" çok ötesine geçti; biçimini, dokulara, hücrelere ve mikro-organizmalara indirgedi. Boyut farkı, aynı zamanda mübadelenin ölçeğinde de değişimlere neden oldu.

Görünür Olandan Görsele

Foucault'nun, insan bedeninin bilimsel temsilinin önde gelen ilkesi olarak görünürlüğün önemini incelediğini daha önce gör-

müştük. Görünürlük fikri, bedenin söylemsel olarak parçalarına ayrılmasıyla bağlantılıdır. Daha önce bahsettiğimiz psikanalitik yoruma göre, bakış dürtüsü hem bilgiyle ve kontrolle hem de tahakkümle ilgilidir (Benjamin 1988). Bu anlamda, çocuğu oyuncağın nasıl yapıldığını görmek için kırmaya iten merak, en ilkel sadizm biçimi olarak görülebilir. Ancak görme arzusu, bilimsel deneylere yol açan temel meraktır: Klinik anatomiyi, arkaik sadist dürtülerin daha gelişmiş bir biçimine çevirir.

Dahası, bu sadist arka planıyla klinik anatomi, ölümü reddetmeyi amaçlayan bir tahakküm alıştırmasıdır. Çifte ampirik, aşkınsal yapısı gereği beden, hiçbir zaman, ayrılabilen parçalar toplamına indirgenemez. Bu yüzden topyekûn görselleştirme arayışı, başarısız olmaya mahkûm bir yanılsamadır. Ampirik maddeyi görsel olarak temsil etme ihtiyacından mutlak saydamlık serabına geçilir; sanki bilimsel hakikat bir şeyi görsel olarak temsil etmekten ibaretmiş gibi. Modern görsel yeniden üretim teknikleri, özellikle de ekogramlar ve ekografi, bu eğilimin güçlü bir biçimde yoğunlaşmasına işaret eder. Biyobilimsel teknolojilerimiz yaşayan organizmanın yapısına, temel/genetik programına müdahale etme araçları edindi. Biyomedikal bakış oldukça yüksek düzeylere ulaştı; doğanın en mahrem ve sonsuz küçük dokularını, daha önce hiç görülmemiş oranda araştırıyor. Sonuç olarak, görsellik fikrinden yeni bir görselleştirme kültürüne geçiş yaptık: Günümüzde görünmez olan görselleştirilmekle kalmıyor; yaşam oyununun muazzam yönetmeni olan biyobiliminsanı, temsil edilemezi temsil etme iddiasında bile bulunuyor. Okyanusların dibinden dış uzaya dek insanlığı her daim merakını celbetmiş rahmin derinleri açılıvermiş durumda. Görselleştirme, bir tür zamanı/zamanda sabitlemedir. Karnı ve içindeki fetüsü dışarıya taşımamızı ve bir ekrandan görmemizi sağlayan ekografi tekniğini ele alalım. Günümüzde çoğu ailenin, rahim taramaları ve resimlerinden ibaret doğum öncesi bir

fotoğraf albümü var. Sağcı kürtaj karşıtı eylemciler de siyasi manipülasyona açık amaçlarla aynı görüntüleri kullanıyor. "Her şeyi" şova sunmak ise en temsil edilemez olanı, "kökeni" bile temsil etmek, mekânın (anne bedeninin içerisi/dışarısı) ve zamanın (doğum öncesi/sonrası) sınırlarının yerine geçen, bunları yerinden eden imgeler bulmak demektir. Annenin sahasının görsel temsilinin zaferi, ki buna "mekanik yeniden üretim çağında yaşam eseri" demek cazip geliyor bana, kadınların biyoloji bilimleriyle ilişkilerine dair uzun ve güçlü tarihinde yeni bir sayfa açıyor.

Bu durum tam görüş, mutlak saydamlık ve yaşayan maddenin kontrolü yanılsamalarında zamanın askıya alınmasına tekabül ediyor. Ayrıca, görselleştirme teknikleri temsil ettikleri nesneye muazzam bir otonomi ve bağımsızlık veriyor. İmge, başka her şeyden ayrı, kendine özgü bir yaşam kazanıyor. Fetüs ekogramlarının fetüse normalde sahip olmadığı bir kimlik, görsel bir şekil, görünür ve okunur bir varoluş kattığı açık.

Bu yeni tıbbi görüntüleme, yani beden parçalarının bilimsel amaçlarla parçalanması ve görsel olarak aşırı teşhir edilmesi, belli ki fetüsün annenin bedeninden ayrılmasına, bedensel birliğin parçalanmasına ve parçaların bütünden alınmasına dayanıyor. Bunun inanılmaz toplumsal ve siyasi sonuçları var. Kürtaj karşıtı lobilerin yaptığı *Silent Scream* (Sessiz Çığlık) filmi bunu göstermektedir. Sözde bir kürtajın filmidir bu; filme, ekograf vasıtasıyla, öldürülmesi karşısında fetüs'ün sözde "hislerini" seslendiren kuvvetli, tepkisel bir müzik eşlik eder. Nazi konsantrasyon kamplarından seçilen görüntüler araya serpiştirilir. Bu sağ propaganda eserinin Amerikalı izleyiciler üzerindeki etkisi açıktır ve pek çok eyalette kürtaj mevzuatının gerilemesi üzerindeki rolü de azımsanamaz. Rosalind Petchesky'ın (Jordanova 1989; Petchesky 1987: 37-56) belirttiği gibi, kuramsal mesele, annenin bedeninden koparılan fetüsün kendine ait bir

kimlik kazanırken, bir yandan da ayrılabilir bir organ düzeyine indirgenmesidir. Nerede büyüdüğü gerçeğinden koparılan fetüs, bedensizleşerek belli bir kimlik kazanır.

Günümüzde bedenin aynı anda aşırı teşhiri ve kavramsal düzeyde boş ve namevcut biçimde söylemsel ve normatif inşasına bağlı olarak, bu karmaşık stratejik pratikler sahasına atıfta bulunmak amacıyla "bedensiz organlar" formülasyonunu önerdim. Bölümün başında belirttiğim gibi, hiçbir bilimsel pratik bizzat biliminsanlarının öznelliğinin inşasında rol oynayan güçlerden ayrılamayacağından, modernizmde klinik bakışa bahşedilen öncelik, biyobilimciyi araçsal entelektüelin prototipi haline getiriyor. "Yaşayan bedenin" görünürlüğü ve okunurluğu, el altındaki bilgi, veri ve yaşayan madde tedariki olarak manipüle edilmesine önayak oluyor. Paris'te Canguilhem'in öğrencisi olmuş olan Donna Haraway'in dediği gibi, biyoiktidar çağında bedenleşmiş özne bilimsel teknoaygıt pratikleri (Haraway 1990) ve biyoteknolojik yaklaşımın bedensizleşmiş bakışı tarafından "yeniliyor."

Üst düzey teknoloji iktidarının prototipi olarak biyoteknisyen, modern bilen özneyi temsil ediyor: "Standart bir dil konuşan, şehirli-Batılı-erkek-yetişkin-eril-makul-heteroseksüel" (Deleuze 1987). Onun emperyal bakışı altında sonsuz küçük bir ölçeğe indirgenen yaşayan organizmalar, insan şekliyle ve ona özgü zamansallıkla alakası olmayan bir hal alıyor. "Biyoiktidarda", yani yaşam üzerindeki iktidar söyleminde ölüme referanslar ortadan kalkar. Biyoiktidar halinde mevzubahis olan şey, zannımca, giderek zamanın dondurulması, yani, nihai olarak ölümün reddidir (Fox-Keller 1990). Bütün temsillerde örtük olarak mevcut görsel-bakış dürtüsü, bu şekilde biyoiktidar sahasında özel bir yoğunluk kazanıyor. Fransız postmodern düşünce eğilimlerinden biri, buradan hareketle devasa bir nihilist anlamlandırma kuramı yarattı (Beaudrillard 1976). Acıma-

sız ve temelde ticari temsil mantığının temsil edilen karşısında öncelik kazandığını belirten bu kuram; imgenin, temsil edilmiş nesnenin, görsel biçimiyle, yani görsel tüketim nesnesi olarak görünür olanın zaferini ilan eder. Hiperrealist bir biçimde aşırı temsil edilen bu nesne, sembolik olarak boş ve zamansal olarak askıdadır. Bu sembolik yokluk, ki kapitalist mübadele sistemine kapılır, çağdaş biyoiktidarın belli başlı bütün gösterenlerine uygulanabilir: "beden", "kadın", "dişi" ve elbette bizzat "yaşam."

Zamanın çizgiselliğinin yerinden edilmesi süreci, suni üreme vakasında son derece net bir biçimde gözler önündedir. Örneğin, yeni üreme teknolojisinde, bir bütün olarak çoğalma süreci, süreksiz adımlar toplamına bölünür. Bir yandan spermin, yumurtanın ve embriyonun dondurulması, yeniden üreme zamanını süresiz olarak askıya alır: Öte yandansa IVF,[32] yeni bir kopuş türü ortaya atar. Hormonal ön işlem/yumurtaların döllenmesi/IVF/hücre bölümesi IV[33]/embriyonun rahme aktarılması (Vendelac 1987). Aynı anda, teknolojik olarak değil, ancak toplumsal olarak yenilikçi, taşıyıcı annelik gibi yeni üreme biçimleri (Laborie 1985:1212-1255, 1518-1543), üreme sürekliliğini yumurta, rahim ve toplumsal boyutta farklı derecelerdeki bir "annelik" serisine böler.

Bütün bu işlemlerde zaman, derinlemesine yerinden edilir. Organik bir kütle veya organ-izma olarak bedenin söylemsel konumu, doğumun ve ölümlülüğün sınırlarını yerinden eden teknolojik manipülasyona imkân verir. Bu karmaşık biyoteknolojik pratikler dizisinin son derece belirsiz olduğunu düşünüyorum: Ortada hakiki bir heyecan var, ama biyotıbbi iktidarın geldiği noktaya dair bir kısım endişe ve bedensel birliğin dağılmasının yaşayan madde üzerinde topyekûn, yani zamansız

32. In Vitro Fertilisation, tüp bebek teknolojisi. -yhn

33. In Vitro, tüpteki canlı. -yhn

bir tahakküm kurulmasına neden olabileceğine dair bir korku da mevcut. Tamlığı kendisini oluşturan parçalar lehine bir tarafa kaldıran, her bir parçanın bütünü ihtiva ettiğini unutan "organsız bedenler" çağı, her şeyden önce, zamanı bedensel resimden dışlayan bir çağdır. Biyoiktidarın yaşam üzerinde tahakküm kurmak kadar ölümü reddetmekle de ilgisi var.

Foucault'nun bakış açısından (Foucault 1966), zamanın yerinden edilmesi, aynı zamanda, nükleer-sonrası tarihsel durumun siyasetiyle de ilgilidir. Atom bombasıyla toplu katliam ihtimali, ölüm hissimizi bile dönüştürdü; bunun yerine, daha önceleri akla bile gelmeyen bir mefhum olan soyun tükenmesi geçti. O halde, nükleer durum, Aydınlanmacı bilimsel akıl vasıtasıyla insanın ereksel ve istikrarlı bir şekilde ilerlemesi fikrini yok etmekle kalmaz; topyekûn bir gelecek imkânının da üzerinden atlayıp geçer. Bu açıdan atom bombası, zamanın ölümüne işaret eder.

İmgelerin düzenlenmesi edimi, zamanın durdurulması veya yakalanmasına dönük bir edimdir. Roland Barthes'ın fotoğraf üzerine kitabı (1981), ölümle ve hareketsizlikle ilişkisi üzerinden imgeyi inceleyen ne ilk ne de son eserdir. Bir kez daha, klinik anatominin kadavralarla ilişkisinde olduğu gibi, bedenlerin idaresinin nekropolitik vasfı ön plana çıkar.

Temsil Pornografisi

Özne oluşum biçimleri olarak çağdaş görselleştirme tekniklerinin bu özgüveni, tıbbi pornografi olarak tanımlanabilecek bir tavıra neden olur. Pornografi terimini, Susan Kappelar'ın (1986) kullandığı anlamda, kapitalist piyasa ekonomisinin kâr elde etme mantığını güçlendiren bir temsil sistemi olarak kullanıyorum. Bedenin tamamı, ayrıca hayvan bedenleri, bitkiler ve tohumlar (Shiva 1997), mübadele edilmiş nesneler olarak sunu-

lan idame edilebilir parçaların görsel yüzeyi haline gelir. Kappelar'ın pornografisinde daha da önemli olan şey, sadece (cinsel) nesne veya (müstehcen) temalar tercihine bağlanamayan bir tür ve temsil yapısı olmasıdır. Müstehcenlik, daha ziyade, bizzat imgenin konumunda, paranın çerçevelediği mekândaki dolaşımında ve bunun sunumunun yapısındadır. Bir metni pornografik bir senaryo haline getiren temsil lojistiği, bir iktidar ilişkisine yüklemlenen özne-nesne ikiliğidir. İkincisi, pornografik metin genellikle özel sayılan edimlerin ve etkileşimlerin ifşası ve açığa çıkarılması şeklinde işlev görür. Nihayetinde mahrem, yasak ve utanç verici olanın tümden görünür ve temsil edilir olmasını sağlayan itirafa dönük bir türdür. Kamusal ifşayı, dolayısıyla da özel olanın ve mahremin ihlalini içerir.

Röntgencilik örneğinde görüldüğü üzere, bu ifşa utanç verici olduğu kadar iç gıcıklayıcı ve sarsıcı da olabilir. Bu ihlalci ve kendini tatmin eden bakışın yanı sıra pornografi; sahnelerin, durumların, senaryoların, edimlerin seri halde tekrarı şeklinde işler. Ticari seks pornografisi, tabiatı gereği temsil edilemez olanı, yani cinsel hazzı görselleştirmek için cinsel edimleri usandırıcı bir biçimde tekrar tekrar sergiler. Hazzı orgazma indirgeme çabasıyla orgazmı bir dizi görsel imge stereotipi şeklinde sergileyen pornografi, uyandırdığı beklentileri boşa çıkarır: Bizi kandırır ve tatmin etmeyerek tüketicilerin ona bir kez daha başvurmasını sağlar: Genelleşmiş bir bağımlılık biçimidir bu.

Kappelar, pornografi konusunda Adorno'ya, bilhassa da onun popüler kültürün tabiatına dair incelemesine başvurur. Adorno popüler kültürü pornografik olarak tanımlar, çünkü bizzat uyardığı arzuyu boşa çıkarır; eğlence endüstrisinin işlevi, sunduğundan fazlasını vaat etmektir. Örneğin pornografide seks, iç içe giren organlar gösterisi şeklinde temsil edilir ama bu, edimin kendisi söz konusu olduğunda hiç de tatmin edici

olmayan bir imgedir. Ampirik-aşkınsal bir blok olan bedende yaşayan deneyime dair görsel imgenin gösteremeyeceği bir şey vardır daima. Yine de görselin zaferi, iktidarını şovda aktif bir biçimde teyit etmesine dayanır. Çağdaş görsel kültürün pornografik doğasının kaynağı aldatmasıdır: Size kan revan içinde kırmızı bir et kütlesi gösterir ve "yaşamın kaynağı bu" der. Size, birbirine girip çıkan organlar gösterir ve "işte cinsel haz bu" der. Görsellik ve hakikatin bir arada gittiği, her ikisinin de en iyi ileri görsel tüketici teknoloji tarafından servis edildiği fantezisine dayanır.

Pornografik imge, hâkim toplumsal temsil biçimi halini almıştır ve yemek, moda, insanın acıları ve korkuları, popüler müzik ve seks gibi geniş bir yelpazeyi kapsar. Görselleştirme teknikleri, imgenin zaferi veya Gutenberg Galaksisi'nin tarihsel çöküşü olarak görülebilir (McLuhan 1962). Çağdaş kültür sürekli bir aşırı teşhir altında yaşıyor: faks, fotokopi, mini kamera, uydu anteni, bilgisayar, elektronik mail ekranı, Facebook ve Second Life gibi dijital sosyal ağlar. Web kamera, cep telefonlarının kameraları ve diğer dijital telekomünikasyon gelişmeleri, seçimlerin televizyonda kazanıldığı ve görünürlüğün şart haline geldiği bir dünya yaratıyor. Tahayyülsüz imgelerin mutlu mesut dolaşımı, zamanımızın belirleyici bir özelliğidir. Hele bir de bu temsil geleneklerinin dijital medya çağında patlama yaşadığı, daha önce çok az kişinin öngörebildiği düzeylerde egemen olduğu düşünüldüğünde. İnternetin pornolaşması oldu da bitti bile, ev yapımı pornografinin yayılması ve salt kadınları değil, erkekleri, çocukları ve hatta hayvanları giderek cinselleştiren imgelerin genel dolaşıma sokulması gibi. Olgunun ulaştığı ölçek son derece çarpıcı ve bir kez daha, doğru direniş biçimlerini nasıl geliştirmeli sorusunu cevaplamayı güçleştiriyor. Daha genç nesilden bir feminist, Ariel Levy bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Kültürümüzün pornolaştığını düşünüyorum. Yani,

popüler kültürde olup biten her şeyi tek tek durup izlediğinizde, kadınların üzerlerine bir şeylerin iliştiriliverildiğini, estetik operasyona sokulduğunu, fahişe vs. gibi giydirildiğini görüyorsunuz, bu kabul edilemez bir şey" (2005: 19). Bu kültürel eğilimlere karşı gelenlerin maruz kaldığı baskı, "politik doğrucu" ve keyif kaçırıcılar olarak cezalandırılmaları, teknoloji dolayımında ileri demokrasilerde gündelik görsel araç olarak pornonun banalleşmesine dönük sürdürülebilir bir eleştiriye mâni oluyor.

Temsilin pornografisi yeniden üretim yetisine sahip bedenin tıbbileşmesini anlamak için faydalı olmakla kalmaz, çağdaş siyasi iktidarla başa çıkmaya da yardımcı olur. Hollandalı sağcı siyasi Geert Wilders, insanları aşağılamaya dönük pornografinin nasıl da (kötüye) kullanıldığına örnek teşkil ediyor. Günümüz Hollanda'sının ulusalcı ve siyasi olarak muhafazakar bağlamında korku imgelerinin taraflı ve otoriter manipülasyonu, tahayyülsüz imgelerin zaferi iddiamı kanıtlıyor. Ayrılmış ve parçalanmış beden ve yaralı organizma, duygusal manipülasyon amacı taşıyan görselleştirme sürecinde baş rolü alıyor.

Aslında tartışmalı bir film olan *Fitna*, İkiz Kuleler'e yönelik terörist saldırılar, Madrid ve Londra'daki terör olayları, sığınmacıların ve diğer "yasadışı" göçmenlerin Akdeniz'de boğulması gibi dünya-tarihsel olayların televizyonda ve belgesellerde yayınlanan gerçek imgelerini ve Ebu Garip hapishanesinde çekilmiş fotoğrafları, senaryoya dökülmüş haliyle, kasten sergiler. Bu haliyle idamların ve kafa kesme dahil olmak üzere insanların infazının grafik betimlemelerini, Theo van Gogh'un Amsterdam'da suikaste uğramasının capcanlı ayrıntılarını (Buruma 2006) ve ucu bucağı gelmez Hollanda karikatürü nüshalarını birbiri ardı sıra tekrarlarla sunarak, günümüz korkularının önemsizleşmiş bir kataloğu işlevi görür. Bir de bu yaralanmış ve ölü bedenlerin veya cesetlerin uygunsuz bir biçimde sergi-

lenmesini belli bir ideolojinin hizmetine koşar. Bütün pornografiler gibi kendi ifşa etme ve sergileme gücünden keyif alır ve hiçbir şeyi şansa bırakmayarak açıktan kâr amacı güderek kendine hizmet eder. Yine bütün pornografiler gibi, tabiatı gereği, hedefi ıskalar ve izleyicilerin heveslerini boşa çıkarır.

Bu sapkın ve kendini boşa çıkaran temsil lojistiği sonucunda pornografi, bir başkasının röntgenci hazlarının kasten veya genelde de bilmeden izleyicisi haline gelmeye zorlar bizi. Yani, pornografiyi yapanın, gözümüzün önünde ve rızamız olmadan aşağılayıcı, sapkın ve genelde son derece mide bulandırıcı imgeleri tüketerek ifade özgürlüğünden faydalanma niyetinin ceremesini çekmeye zorlanırız. Pornografik bir senaryonun izleyiciler olarak maruz kaldığımız imgelere yanıt veremeyecek şekilde konumlandırılırız. Onaylarız ya da onaylamayız ama bundan başka diyaloğa geçme veya dahil olma yolu yoktur: Aslında bize konuşulur, bize ders verilir; cinsel, kültürel veya *Fitna* örneğinde olduğu gibi siyasi olarak ne yapmamız gerektiği bize anlatılır. Mahremimizin ve eleştirel yargımızın ihlali aslında epey zorbalık içermektedir.

Popüler aşırı ulusalcı pornografik dehşet, babacan ve otoriter efendinin sesinin bize ne yapacağımızı söylemesidir. Özellikle de yabancı düşmanlığı çanını çalar, görünmez ve hafife alınmış düşmanlar karşısında uyanmamızı ve harekete geçmemizi söyler bize. Temsilin yazarı, hâkim –genelde erkek, beyaz ve Avrupa-merkezci– bakış açısı ekseninde inşa edilir ve kendine insanlığın kökensel temsilcisi payesi biçer. Bilhassa Geert Wilders, kendini konunun uzmanı addeder; görevi, kendi dışındaki zavallı ve cahil kitlelere Müslüman dünyanın ne kötülükler ettiğini öğretmektir. Temsiller, yazarın öznellliğini, hâkim çoğunluğun bakış açısı olarak inşa eder ve paranoyak fantezilerini bize dayatır. Söz konusu talimat ister cinselliği, ırkları ister siyaseti ilgilendirsin, temsil yapısı, tam tamına aynıdır: Kurban,

yani efendinin sadist fantezilerinin ve arzularının gönülsüz izleyicileri olduğumuz sado-mazoşist bir senaryo.

Aşağılayıcı imgelerin görsel olarak sergilenmesi üzerinden Müslümanların halk düşmanı olarak saldırganca inşa edilmesi, Susan Kappelar'un savını kanıtlar; temsilde pornografik olan, cinsel, müstehcen veya kirli içerik değil, bunun ortaya çıkardığı ve ifade ettiği iktidar yapılarıdır. O halde *Fitna*'ya karşı bir korku pornografisi olduğunu söyleyerek takınacağımız eleştirel konum, senaryoda bir ölüm fantezisi olarak yabancı düşmanlığının her yere sirayet eden mevcudiyetine odaklanmalı, onu ifşa etmelidir. Durumun ne kadar acil olduğu hissini kızıştıran ve silahlara sarılma çağrısında bulunan apokaliptik bir tonu vardır filmin. Yine, biyopolitika senaryosunda, nekropolitik bir unsur da aktif olarak mevcuttur. Belli ırklara dönük nefret aşılar. O halde siyasi direniş, bu iktidar mekanizmalarına karşı farkındalığı artırırken toplumsal imgeyi veya temsilin içeriğini değiştirmeyi amaçlamalıdır. Temsil yapısının şiddeti bu imgeleri pornografik hale getirmesinden kaynaklanır, apaçık cinsel içeriğinden değil: "Tahayyülsüz imgelerin" somut örneğidir bunlar.

Feminist Öngörüler

Kültürel kaygımın kötümser bir yanı var; çağdaş görselleştirme teknolojileri yaşayan maddenin en derin yapısına nüfuz etti; en mahrem ilişkileri dışsallaştırıyor. Doğum ve ölüm, nesil ve soyun tükenmesi, yerli ve yabancı metalaşma sürecine ve görsel malzemelerin dolaşımına dahil oldu. Yeni dijital basın, bu olguyu daha önce görülmemiş boyutlara taşıyor. Foucault'nun biyoiktidarın etkileriyle nekropolitik anların bir arada yürütüldüğüne dair görüşü, daha önce hiç olmadığı kadar geçerli. Ancak bütün bunların ifade ettiği tahayyül gücü, en iyi ihtimalle asgari düzeyde. Bilim ve teknolojiye topyekûn karşı olmak

değil amacım, ancak aşırı-görselleştirilmiş kültürümüzün belirleyici unsurlarından biri olarak ortaya çıkan tahayyül gücü ve kavramsal yaratıcılık yoksunluğunu vurgulamak istiyorum.

Ancak duruşumun iyimser bir yanı da var. Eleştirel kuramcılar, yeni teknolojilerin sapkın etkilerini eleştirmek ve buna karşı bir şeyler yapmak konusunda gayet çevik ve üretken oldular. Örneğin, feminist kuramcılar hem genel olarak kültürde hem de film ve medya çalışmalarında, görünür olanın ve görünürlüğün iktidarı meselesiyle ilgili çok sayıda çalışmaya imza attı.

Bu açıdan başlangıç noktası, görselleştirme pratiklerinin, Batı kültüründe her daim yer almış olmasıdır (Fox-Keller 1983). Zihinsel temsille veya entelektüel ve bilimsel anlayışla eşanlamlı olan görme veya bakış edimi, Platon'dan NATO'ya dek mühim bir imgedir. Gerçek şeyin çifti, *simulakrı* veya görsel çifti imgesi, kültürümüzün bir parçası haline geldi ve ana akım bilme biçimlerimizi inşa etti. Descartes'ın "açık seçik ideler" mefhumu, Gayatri Spivak'ın "açıklık fetişizmi" adını verdiği eski bir alışkanlığın modern bir uyarlamasından başka bir şey değildir.

Psikanalitik kuram her ne kadar klasik temsil kuramlarını pek çok açıdan eleştirse de meşrulaştırıcı bir bilgi olarak görmenin önceliğini onaylar: Lacan'ın ayna evresi, söz-merkezci bakışın tiranlığını idame ettiriyor. Luce Irigaray (1977) gibi feminist eleştirmenlerin, tam da özdeşleşme ve bakışa atfedilen inanılmaz öneme değinerek yapmaya çalıştığı budur. Irigaray'ın projesi, pek çok açıdan, görsel olanın yerine dokunsal olanı, görmenin yerine dokunmayı, fallik aşkınlık yerine duyusal bir ampirizmi koyma çabası olarak görülebilir. 1980'lerde ve 1990'ların başında yapılan feminist incelemelerde, böylesi bir bağımsızlık ve nesnellik işlevsel, büyüsü bozulmuş ve sadist bilimsel bakışla bağlantılandırılır. Adrienne Rich ve Luce Irigaray, bağımsızlık ve nesnellik mefhumunu, aynı zamanda,

kişinin bir kadından doğduğu gerçeğini kabul etmek istememe veya bunu tümüyle reddetme olarak görür. Bir tür dişiden kaçış ve anneye yönelik ilksel borcun reddidir bu.

Jessica Benjamin (1986), kendilikle ötekinin ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğunu kanıtlamak amacıyla Winnicott'nun nesne-ilişki kuramına dönerek benzer bir düşünce çizgisini takip eder. Öznelerarası bir mekân yaratmaya mahal veren şeyin alımlama ve karşılıklılık fikri olduğunu iddia eden Benjamin, bağlayıcı mekân olarak geçiş mekânı kuramını geliştirir. Bu ise sadece ayrılmaya değil temasa da mahal veren bir arayüzdür. Dolayım görsel değil, duygulanımsal, dokunsal ve etiktir. Benjamin, aynı zamanda, anneye karşı iki cinsiyetin son derece asimetrik biçimde konumlandığını da vurgular. Erillik, toplumsal açıdan, özerklik arayışı olarak tanımlanır; dolayısıyla anneyle olan bağın inkarını içerir. Öte yandan dişilik, bağımlılık ve edilgenlik üzerinden inşa edilir; dolayısıyla anne modeline yönelik bağı ve nihayetinde onun temsilini içerir. Anneyle dengeli, yani özerklik ve empati arası bir ilişki geliştirmeyi öğrenmekse özne olma sürecindeki etik bir güçlüktür. Bilimsel nesnelliğin hangi tarafa düştüğünü söylemeye gerek bile yok.

Teresa de Lauretis (1984), feminist öznellik kuramlarının özneyi birbirine bağlı bir ilişkiler süreci olarak görme yoluna girdiğini belirtir. Lauretis'e göre, bu sürecin kalbinde dişi feminist öznenin, yani fail ve ampirik özneler olarak gerçek yaşamdaki kadınların eril tahayyülün fantezisi olan Kadın temsilinden kopma ihtiyacı yer almaktadır. Öyleyse mücadele, imgeselleştirme ve adlandırma üzerinedir: Mesele, kimin temsilinin üstün geleceğidir. İmgelemin yeniden tanımlanma savaşı bu sürecin kalbinde yatar.

Evelyn Fox-Keller (Fox-Keller ve Grontowski 1983: 207-224; Fox-Keller 1975, 1985, 1990), bilimdeki görsel metaforun eleştirisine girişir. Batıda bilginin niteleyeni olarak, en asil duyu

olan görmenin önemine değinir ve görmenin, nesneleri belli bir mesafeden teşhis ederek özneyi nesneden ayırmaya yaradığını vurgular. Böylesi bir konum, gözlemin sahasına dair hiçbir tikelliğe yer vermeme anlamında tarafsızlık ve nesnellik fikrini üretir (Daston ve Galison 2007). Keller, bu nötr ve nesnel duruşun sadece toplumsal ve kültürel açıdan erilliğe bağlı normallik standartları uyarınca normal ve başat olarak inşa edilen bireylere özgü olmasının yarattığı paradoksa değinir. Sonuç olarak kadınlar, yeterince tarafsız olma yetisinden yoksun olarak görülür ve bilimsel özne sahasını/görüsünü yitirirler. Genevieve Lloyd (1985) ve Susan Bordo da (1986:439-456), erilleşme ve rasyonellik argümanını geliştirir; bilen ve bilinen, özne ve nesne arasındaki karşıtlığın, zihin ve beden, *res extensa* ve *res cogitans*[34] arasındaki nitel ayrımla aynı olduğunu öne sürerler. Bağımsızlık dahilindeki eril unsur, tam da kendilik ve dünya arasındaki sınırların açık ve seçik bir belirlenimine dayanır. Ayrılma ve özerklik, gerçekten de, eril duruşun belli başlı unsurlarıdır.

Siborg Feminizm ve Konumlanmış Görüş

Donna Haraway'in görme ve bilime dair çalışması, olumlu bir feminist konuma sahip epistemolojinin ve görselleştirme tekniklerinin alternatif bir biçimde alımlanmasının en ikna edici örneğidir. Haraway (1990: 149-182), Foucault gibi, görme ve zihin, bilgi ve görsel temsil arasında, kültürümüzde bedensizleşmeye veya "bedensiz organlara" dönüşen ve yapısal olarak zorunlu bir bağ olduğunu kabul ederek başlar. Descartes zihninin gözleriyle sadece açık ve seçik ideleri görür, çünkü bedeni yoktur; dolayısıyla bedenli doğayı reddeder. Aynı şekilde androidler, siborglar, tarayıcılar, uydular, elektronik mikroskoplar ve

34. (Lat.) Yer kaplayan şey ve düşünen şey. -yhn

teleskoplar, her şeyi en açık seçik görenlerdir. *Primate Visions* (1989) gibi çığır açan eserlerde ve efsanevi *Siborg Manifestosu: 20. Yüzyıl Sonunda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm* (1985) eserinde Haraway görme yetisini, görüyü kurtarmaya ve feminist söylem lehine yeniden kazanmaya çalışırken bir yandan da nesnelliği yeniden tanımlar. Bu yeni epistemolojik projeye fallus-merkezciliğin fantezisi olan sınırsız, bedensiz görmenin "yamyam-gözü" karşısında "konumlanmış bilgiler" (Haraway 1990: 183-202) adını verir. Ona göre nesnellik, sınırların aşılmasından ziyade, konumlanmış kısmi perspektiflerdir; öyle ki özgül ve kısmi bir konumdan görmeyi öğrenmekle mesul olduğumuzu öne sürer. Modern görselleştirme tekniklerinin, tek boyutlu görme veya edilgen ayna işlevi fikrini sarstığını iddia eden Haraway, birleşik ve çoklu biçimlerde, "kısmi perspektiflerden" görmeyi öğrenmemiz gerektiğini iddia eder ve buna "tutkulu mesafelenme" der, tıpkı gezgin bir lensin gözü gibi. Görme, feminist alan siyasetini veya sorumluluk hissiyle kendi üzerine düşünerek konumlanmayı gerektirir. Daston ve Galison (2007) bilimsel nesnelliği konumlanmış ve mesul olunabilen bir görme olarak tanımladığında buna benzer bir şey öne sürmektedir. Görüş bir görme kudretiyse, o halde, neyin dünyaya dair rasyonel bir anlatı olabileceğine dair bilimsel tartışmalar, görme ve görselleştirme üzerine mücadelelerdir.

Donna Haraway'in radikal epistemolojisinde üç unsur elzemdir ve üçü de etik ve bilişsel anlamda dönüşümler içerir. İlki, feminist kuram mefhumu, taksonomik olmayan figürasyonlar üzerinden yeniden tanımlanır; ikincisi, feminist öznellik, siborg olarak yeniden kavramsallaştırılır; üçüncüsü, bilimsel nesnellik, konumlanmış bilgi olarak yeniden tanımlanır. Yeni teknolojilerin (mikroelektronik, biyogenetik, telekomünikasyon ve video oyunları dahil olmak üzere bilgi-eğlence) kadınların ve toplumdaki diğer azınlıkların durumu üzerine etkisinden

yola çıkan Haraway, çoğunlukla kadınları istihdam eden yeni bir offshore ve küçük ölçekli elektronik sanayi dalgasına dayanan küresel şehrin ekonomik önemini vurgular (Spivak 1989b). Yeni bir dijital proleterya doğmaktadır ve siborg özne, ileri küresel toplumların yeni üretim sistemine lazım olduğu gibi ekonomik olarak da marjinalleştirilmiştir (Sandoval 1999). Haraway, feministleri, içinde bulundukları zamanın siyasi ve kavramsal karmaşasının farkında olmaya davet eder.

Bedensel materyalizm geleneğine yerleşen, Isabelle Stengers (1987) ve Bruno Latour (1991) gibi diğer çağdaş Fransız epistemologlarıyla diyalog içerisinde olan Haraway, bize özne üzerine düşünmenin, öznenin bedensel kökleri üzerine düşünmek anlamına geldiğini hatırlatır. Beden verili biyolojik bir teşekkül değil, sosyo-sembolik kodların kaydedilme alanıdır: Öznenin teknoloji dolayımındaki maddiliğine tekabül eder. Foucault'yu (1977b) takip eden Haraway, dikkatimizi mevcut toplumsal sistemin uysal, bilinebilen bedenlerinin inşası ve manipülasyonuna çeker. Şu anda inşa edilmekte olan yeni beden türleri, gözümüzün önünde biyoteknolojik aklın bedensizleşmiş bakışı vasıtasıyla ne tür bir toplumsal cinsiyet sisteminin inşa edildiği üzerine düşünmeye davet eder bizi.

Fransız epistemologlarının pek çok öncülüne katılsa da, Haraway, Foucault'nun "biyoiktidar" veya beden üzerine iktidar analizini eleştirir. Jameson'ın postmodern siyasetin geleneksel solun çöküşünün ardından zorunlu hale geldiğini ileri süren ve solun kendini içeriden yeniden icat etme şansı olduğu görüşüne katılan Haraway, çağdaş iktidarın artık normalleşmiş heterojenlik üzerinden işlemediğini; daha ziyade ağlar, iletişim ve çoklu karşılıklı bağlantılar üzerinden işlediğini öne sürer. Foucault'nun "kendi içine çökme halinde olan bir iktidarı adlandırdığı" sonucuna varır; "biyoiktidar söyleminin yerine, tekno-uğultu geçmiştir" (Haraway 1990: 245).

Burada iki nokta önemlidir. İlki, Haraway'in çağdaş bilimsel devrimi Foucault'dan daha radikal terimlerle incelemesidir. Bunun nedeni, büyük oranda, günümüz teknolojisine dair ilk elden bilgi sahibi olmasıdır. Haraway'in biyoloji ve bilim sosyolojisi eğitimi, bu noktada son derece faydalıdır. Onun yaklaşımına kıyasla, Foucault'nun bedenlerin disipline edilmesine dair analizi çoktan zamanı geçmiş görünmektedir. İkincisi, Haraway, daha da geliştirilmesi gerektiğini düşündüğüm bir şey önerir. Foucaultcu iktidar diyagramlarının, çoktan olmayı bıraktığımız şeyi tanımladığını söyler; tıpkı kartografi gibi bunlar da *a posteriori* edimde bulunurlar, bu yüzden de şimdi burada ne olduğunu anlatamazlar. Bu açıdan Haraway, Foucault'nun biyoiktidar stratejisinin yerine, kadınların bedenleşmiş öznelliklerini yapısökümüne uğratan soybilimi koyar. "Kadınların deneyimi" kavramı ve sürekli feminist kurama atıfta bulunması, ki Foucault bu alanda hepten cahildir, Haraway'in, bu binyılın sonuna özgü bir psikopatoloji türünü ve biyoiktidarın farklı bir siyasi ekonomisini belirlemesine neden olur. Siborg, aynı zamanda sanayi sonrası küresel ekonominin yeni alt sınıfının prototipidir.

Foucault'nun analizi üretim sistemine dair 19. yüzyıla özgü bir görüşe dayanırken, Haraway, sanayi sonrası üretim sistemine dair güncel bir analiz gerçekleştirir. Beyaz, kapitalist ataerkinin tahakküm enformasyonuna dönüştüğünü iddia eden Haraway, kadınların yeni teknolojilerce tüketildiğini düşünmektedir; görsel toplumsal failler alanından kaybolmuştur kadınlar. Sanayi sonrası sistem, karşıtlığa dayalı siyaseti tümüyle gereksizleştirir: Çağdaş öznenin sanayi sonrası iktidar çerçevesinde nasıl işlediğini daha doğru bir biçimde anlayarak yeni bir siyaset icat edilmelidir. İşte bu çerçevede Haraway, yeni bir feminist özne figürasyonu ortaya koyar: Siborg. Melez veya beden-makine olarak siborg, bağlantılar kuran bir teşekküldür; karşılıklı ilişkisellik,

alımlama ve kategorik ayrımları (insan/makine, doğa/kültür, eril/dişil, ödipal olan ve olmayan) kasten bulandıran küresel bir iletişim figürüdür. Göreciliğe düşmeden özgüllüğü düşünme biçimidir. Siborg, Haraway'in kökensel feminist insanlık temsili; feministlerin, kadınların radikal tarihi özgüllüğünü bir bütün olarak insanlığın faydalanabileceği yeni değerler inşa etme ısrarıyla nasıl uzlaştıracağı sorusuna cevabıdır.

Haraway'in "siborg-feminizminin" postmodern tartışmaya ne şekilde dahil olduğunu anlamak için, sırf iki farklı retorik eğretileme biçimi olarak değil, feminist rasyonellik eleştirileriyle farklı şekillerde başa çıkma amaçlı iki siyasi mücadele temsili ve biçimi olarak bunu başka bir figürasyonla karşılaştıralım. İlki, Haraway'in "siborgu", ikincisi Gena Corea'nın "üreyen genelev" olarak eleştirdiği suni dölleme veya doğurganlık biçimi olan "anne-makinesidir" (Corea 1985).

Daha önce de değindiğim gibi, ilki, yüksek teknolojili dünyamızda beden-makineye dair olumlu, dostane bir görüştür; yepyeni epistemolojik ve etik sorular ortaya atar. Siyasi bir manifesto olarak, siyasi mücadele dilini yeniler; doğrudan yüzleşmeye girme taktiği yerine ironiye, diyagonal saldırılara ve yakınlık üzerinden koalisyonlara dayalı daha özgül ve dağınık bir strateji izler. Diğer çağdaş düşünce hareketlerine benzer bir biçimde, siborg da insanı, bedensel olduğu kadar bütüncül-olmayan, dolayısıyla Kartezyen-olmayan bir teşekkül olarak yeniden kavramsallaştırmayı amaçlar.

İkinci imge olan anne-makineyse, beden-makine ilişkisine dair olumsuz ve daha ziyade düşmanca bir görüştür; sömürülme ve manipüle edilme potansiyeline değinir. Siyasi bir karşıtlık ihtiyacını dili getirir. Bilimsel aklın özgürleştirici kuvvetini ve bunun toplumumuzda cinsiyetler arasındaki ilişkiye olan etkisini sorgular. Haraway, çoklu, doğal addedilmeyen bir özne imgesi olarak makine-beden görüşünü savunur. Öte yandan

Corea, dramatik ifadelerle, bedenin, özellikle de kadınların bedeninin, salt makine haline gelebileceği korkusunu dile getirir. Her iki durumda da, bilim ve teknolojinin geleceğine ve toplumsal cinsiyet farklılıklarına etkileri üzerine güçlü bir soru işareti mevcuttur.

Bu iki imge, feminist epistemolojide rasyonelliğin konumuna dair tartışmanın iki yönü olarak görülebilir. Bu tartışmanın, feminizmde epey eskiye giden bir tarihi olduğunu akılda bulundurmak gerekir: 1970'lerde Shulamith Firestone'un Marksist ütopyası (Firestone 1969), üreme teknolojilerini, kadınları anatomik kaderlerinden kurtardığı için övüyordu. Bu aşırı iyimser bakış, daha ekolojik ve bakım-odaklı feminist nesiller tarafından reddedildi. Dişinin yaratıcılık ve besleme potansiyelini güçlendirmek üzere teologların yaptığı çalışmaların ve teknolojinin ekofeministlerce natüralist bir biçimde reddetmesi, 1980'lerde feminist duruşun tonunu belirledi. Gena Corea'nın olumsuz analizi ikisinin arasında bir yerdedir.

Bu tartışmada mevzubahis olan şeylerden biri, ereksel bir süreçte aklı, tarihi ve toplumsal ilerleme idealini bir araya getiren muazzam bir rasyonel geleneğin nasıl değerlendirileceğidir. Feminist epistemoloji ayrımı, feminizmin bilimsel rasyonelliğin ölçeğini genişletmeye kadir alternatif bir bilimsel proje olduğunu düşünenlerle (modernler), anlamlı bir değişimin sadece akıl mefhumuna daha az vurgu yapılarak geleceğini düşünenler arasında (postmodernler) gibi görünüyor. Bunun siyasi sonuçlarıysa epey uzağa gidiyor. Modernist ekol (Corea), akılla tahakkümün, rasyonellikle baskının tarihsel olarak suç ortağı olduğuna inanır. Bu suç ortaklığının yerinde bir toplumsal baskıyla düzeltilebileceğini, bizzat rasyonelliğe içsel olmadığını iddia eder (kadınlar, toplumun değişimindeki bir baskı grubu olabilir). Bir diğer konumsa (Haraway, postmodern), tam da rasyonellikle tahakkümün, ayrıca ikisinin de erillikle yapısal ve

içsel suç ortaklığına değinir. Bilimsel rasyonelliği hegemonyacı yan anlamlarından kurtarma tarihsel gereksinimi, bilimsel düşüncenin yapısına değmeden duramayacak temel ve içsel dönüşümler gerektirir. Bu çerçeve dahilinde, bilimsel ve insani bir ideal olarak rasyonelliğin tarihsel açıdan gerilediğini söylemek mümkündür. Bütün farklarına rağmen her iki konum da ilham verici bir kavramsal yaratıcılık ve sağlam bir kavramsal tahayyül sunmaktadır.

1990'ların ortalarında feminist epistemolog Sandra Harding, bu konumlar arasında bir uzlaşı öne sürdü ve Batılı aklı tahakküme –ırk, sınıf ve cinsiyet üzerinden– bağlayan yapısal, içsel bağın çözülmesi; rasyonelliğin yeniden ait olduğu yere konması gerektiğini iddia etti. Rasyonelliğin, aklın tamamı olmadığını ve aklın da insanın düşünme kapasitesinin tamamına tekabül etmediğini, hatta en iyi yanı bile olmadığını öne sürdü. "Feminist bakış açısı kuramı" (Harding 1986, 1987, 1991), bilimsel arayışı terk etmeden bilimsel pratiklerde reform yapmaya dönük olarak, Harding'in en sevdiği feminist stratejidir. Yine, aktif bir siyasi tahayyül ve yöntemsel özen gerektirir.

Feminist bedenselleşme, "mühim bir protezi" imler; dünyayla, kuvvetlerin etki içerisinde olduğu maddi göstergebilimsel bir saha olarak ilişkilenir. Dünya artık, yorumlanmayı veya tarayan bir göz tarafından çözülmeyi bekleyen edilgen bir maddeden ibaret değildir. Ekran zemini veya yüzey değil, etkileşim gerektiren aktör ve faildir. Haraway, feminizmin, "homojen olmayan, toplumsal cinsiyetlenmiş sosyal mekândaki eleştirel bir konumlanmadan kaynaklanan eleştirel bir görüş" olduğu sonucuna varır. Haraway'e göre çağdaş görsel siyaset üzerine mücadelede ve biyoteknolojik gerçekliklerin adlandırmasında feministler, fallus-merkezci öncüllerin hâkim olduğu bilgiyi ve bedensizleşmiş görüşü reddetmeli, konumlanmış bilginin mümkün kıldığı bağlantılara yönelmelidir.

Daha da özelde soru artık şöyledir: İnsan sonrası dünyada insan sayılan şey nedir? İnsan öznesinin birliğini hümanist inanışlara atıfta bulunmadan, ikili karşıtlıklar olmadan, bunlar yerine bedenle zihni yeni bir kendilik akışına bağlayarak düşünmek nasıl mümkündür? Tahakküm enformasyonu dünyasında işleyen kendilik görüşü nedir?

Haraway'in derdi, eskiden kesin sandığımız şeylerin çökmesinin ardından dişi feminist öznellik görüşünün yeniden nasıl toparlanacağıdır. Göçebe düşünce gibi, Haraway de, çağdaş feminizmin, "dışlayıcı ve normatif" etkilerini engellemek üzere yapısökümüne uğratılması gereken "kadın" gösterenine dayanmasını epey ciddiye alır. 1990'larda feministler, naif bir küresel kız kardeşlik inancı veya ortak çıkarlar uğruna daha stratejik bir ittifak yerine geçici ve hareketli koalisyonlara, yani yakınlığa dayalı yeni bir siyaset icat etmelidir. Tek siyasi meşruiyet zemini olarak mağduriyete vurgu yapmanın bize yeterince zarar verdiğine değinen Haraway, "kısmi, çelişkili, her daim ucu açık, kişisel ve kolektif kendilikler inşa etmeyi" kucaklayan bir feminist siyaset çağrısında bulunur (Haraway 198: 57).

Burada mühim olan şey, cinsiyet farklılığının salt doğal ve tarihsel olarak verili farklılık değil, inşa edilmesi gereken açık uçlu bir proje olarak görülmesidir ve bu, kadınların bütün diğer farklılıklar üzerine de düşünmesine izin verir. Bunların en başında da ırk, sınıf ve cinsel yaşam tarzı farklılıkları vardır. Feminizmin dişi öznesi çoklu söylemler, konumlar, anlamlar boyunca inşa edilir; bunlar genellikle birbiriyle çelişir: O halde, "kadın" göstereni, feminist projenin yapıtaşı olmaya yetmez artık; yersiz-yurtsuzlaştırılması ve göçebeleştirilmesi gerekir.

Görme, görünür olan ve görselin iktidarına dair feminist epistemolojik düşüncelerin zenginliği karşısında, son derece iyimser bir not düşerek bu bölümü bitirmek istiyorum. Biyoiktidar alanındaki üretken feminist müdahaleler, görsel kültür

siyasetine ve bilimsel olduğu kadar popüler söylemde de başat olan temsil yapısı olarak pornografinin her yere sirayet edişine oldukça dikkat edilmesini gerektirir. Çıplak gözün yerine elektronik lens geçmiş olabilir ama gördüğünü nesneleştirme ve metalaştırma hiç olmadığı kadar genişlemiş durumda. Pornografi kipini, "bedensiz organların" söylemsel ve maddi mübadele biçimi olarak bu unsurlar üzerinden konumlandırıyorum. Göçebe feminist düşünceyse bizi ortak olarak tartışılan ve paylaşılan alan siyaseti ve olma halinde olduğumuz öznelere dair kolektif figürasyonlar arayışı temelinde inşa edilen bir topluma dair düşünmeye davet eder. Bu siyasi figürasyonlar, gerçekliğe müdahale etmek için faydalı aletlerdir; tahayyülümüze etki ettiklerinden, ayrıca konumlanmış bilgi biçimleri ve anlatıları olduklarından figürasyondurlar. Diğer bir deyişle, feminizm konumlandırma meselesidir; göçebe temellere dairdir. Bu haliyle entelektüel yaratıcılık çabası kadar keskin bir eleştiriyi de gerektirir. Verimli ve cömert bir tahayyül sadece siyaset için değil, epistemolojik bir eleştirel kuram projesi ve özelde feminizm için de elzemdir. Oluş halinde olduğumuz öznelere uygun figürasyonların nasıl yaratılacağı, gerçekten de karşılaştığımız esas güçlüktür. Günümüzde, daha önce hiç olmadığı kadar, tahayyül *sahibi* imgelere ihtiyacımız var.

8*
ANNELER, HİLKAT GARİBELERİ ve MAKİNELER

BU BÖLÜMDE OLUŞTURMAYA çalıştığım fikirlerin çatısı; yani anneler, hilkat garibeleri ve makineler; bir vaka çalışması aslında. Sadece önerme içeriği yüzünden değil (Braidotti 1989a: 89-105), yöntemsel açıdan da öyle. Biyobilimler çalışmasına göçebe metodolojiyi uyarlamak suretiyle, konuştuğum konumu "rizomatik" olarak tanımlamak istiyorum. Bu da doğrusal değil, çokodaklı ve çapraz olmak demek; sadece zihinsel değil, deneyimle de bağlantılı bu konum; öyle ki, düşünce ve yaşam arasındaki güçlü bir bağlantı, düşünce sürecinin varoluşsal gerçekliğe yepyeni bir yakınlığıdır (de Lauretis 1984; Harding 1986, 1987). Ayrıca, böyle bir konum seçerek, sadece tutkusuz bir hakikatin gereksinimlerini karşılaşmayı değil, aynı zamanda, göçebe öznelliğin kuramsal ve söylemsel çıkarımlarının tanınmasına tutkuyla iştigal etmeyi de amaçlıyorum. Donna Haraway'in kuram oluştururken "tutkuyla mesafelenme" talebine cevap veriyorum. Daha yaratıcı bir tahayyüle ve daha yerinde kuramsal kavramlara ihtiyacımız var.

Göçebe üslup dediğim şey, rizomatik düşüncede ifadesini buluyor. İkilik veya karşıtlıklar üzerinden düşünmek değil (Lloyd

1986), söylemi, *potentia* teriminin üretken anlamıyla olumlu, çokkatmanlı bir iktidar ilişkileri ağı olarak gören bir düşüncedir bu (Foucault 1972, 1975). Son iki bölümde gördüğümüz gibi bu, açıkça Foucaultcu söylemin iktidar eleştirisine atıfta bulunuyor. Foucault bilimsel bilgi üretiminin karmaşık, birbirine bağlı bir hakikat ağı şeklinde işlediğini öne sürmektedir. Siyasi açıdan faydalı olduğunu düşündüğüm ikili bir hamle yapan Foucault hem kuramsal aklın normatif temellerini hem de iktidarın rasyonel yapısını vurgular. İktidar bu durumda hakikat ve bilginin; kontrol, gözetleme ve tahakküm sistemlerinin üretildiği mekânlar arasındaki karmaşık birlikteliğe verilen isimdir.

Öne sürdüğüm fikirler kümesinin önerme içeriğine bakalım: Anneler, hilkat garibeleri ve makineler. Yan yana koyulduğunda birbiri arasında bariz bir bağlantı olmayan bu üç terimin şaşırtıcı bir bileşimi olarak görünebilir bu. Ancak biyoteknolojide, özellikle de suni üremede görülen yakın zamanlı gelişmelerin bilimin, kadınların (anneye ait) bedeni üzerindeki iktidarını genişlettiğini söylediğimde, söz konusu bağlantı daha da netleşecektir. İnsanın yeniden üretiminin teknoloji dolayımı ve böylece annenin işlevinin sanal karşılığı elimizin altında artık. Genetik mühendislik vasıtasıyla yaşamın manipülasyonu, biyokimyagerlerin yüksek teknolojili laboratuvarlarında insan, hayvan ve bitki âlemindeki suni hilkat garibelerini yaratmasına izin veriyor.

O halde, "yaşamın kendisinin" anneler, hilkat garibeleri ve makinelerden ibaret fikirler kümemi polemik haline getiren yeniden üretimin ve kadınların geleceğinin konumuna dair siyasi bir aciliyeti mevcuttur (Rose 2001). Yeni üreme teknolojilerinin hukuki, ekonomik ve siyasi sonuçları gerçekten de derindir. Roma Katolik Kilisesi'nin ve Batı Avrupa boyunca çok sayıda "biyoetik komitenin" deneylere ve genetik manipülasyona karşı takındığı tavır çarpıcıdır. Ancak hepsi bilimin bir kadının bedeni üzerindeki iktidarını tartışmaktan ziyade fetüs ve emb-

riyonun haklarına vurgu yaparlar. Bu vurgu annenin, dolayısıyla da kadının haklarına karşıdır. İnsan üretme teknolojileri üzerine yürütülen kamusal tartışma, genetik manipülasyon karşıtı söylemle kürtaj karşıtı aktivistlerin retoriği arasında sistematik olarak gider gelir. Bunun sonucunda çağdaş teknolojik gelişmeler arasında hiçbir saha, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ve cinsiyet farklılığının sosyosembolik konumunun inşasında yeni üretim teknolojileri kadar elzem değildir. "Makineler" başlığı altında bahsedeceğim alan işte budur ve en geniş anlamıyla teknolojinin bilimsel, siyasi ve söylemsel sahasına atıfta bulunur. Heidegger'den beri modernizm felsefesi teknolojik akılla uzlaşmaya çalışıyor. Eserlerimde teknoloji meselesine Bachelard, Canguilhem ve Foucault'nun materyalizmini takiben Fransız geleneği içerisinden bakıyorum.

Konuyu daha da açmak için diğer terimleri da tanımlayayım: İlk olarak, "anneler", kadınların annelik işlevine atıfta bulunmaktadır. Bununla kastım, kadınlar olarak temsil edilen biyokültürel teşekküllerin, sosyopolitik gerçekliklerin ampirik öznelerinin yanı sıra bedenleşmiş dişi öznelerin yeniden ele alınmasını siyasi öncelik haline getiren feminist kuramın söylemsel sahasıdır. Savunmak istediğim feminizm, siyasi bilinci toplumumuzdaki sembolik ve toplumsal örgütlenmeleri ve cinsiyet farklılığının kurumlaşmasını değiştirmeye meyleden gerçek yaşamdaki kadınların mevcudiyetine ve deneyimine dayanmaktadır. Feminist kuram, iki uçlu bir projedir; mevcut tanımların ve temsillerin eleştirisinin yanı sıra genelde insan öznelliğine, özeldeyse kadınlara dair alternatif kuramlar geliştirilmesini içerir. Feminizm, cinsiyet farklılığı boyutunu bir iktidar kurumu olarak başat toplumsal cinsiyet sisteminin eleştirisi üzerinden uygulayan bir harekettir. Feminizm, cinsiyet farklılığı sorusu ve onun olumlanmasıdır ve yanıtı, iktidar ilişkilerinin asimetrisi ve bir-olmama ilkesidir (bkz. "2. ve 5. Bölüm"). O halde esas

soru şudur: "Özneye" dair edindiğimiz algıların radikal olarak sorgulandığı bir zamanda feminist öznelliğin pozitifliğini nasıl olumlayabiliriz? Bu siyasi gereksinimi öznenin inşası mefhumunun sorunlu tabiatının tanınmasıyla nasıl uzlaştırabiliriz?

"Hilkat garibeleri" derken, bilimsel teratoloji[35] tarihini, felsefesini ve bunun biyoloji bilimleriyle ilişkisini kastediyorum. Hilkat garibelerine ilgim, bedenselleşme ve farklılık üzerine araştırmamdan geliyor. Daha da özelde, felsefi çalışmamın kalbinde yatan materyalist çerçeve, bilimle diyaloglara ve bilimsel aklın bedensel maddeyi nasıl ele aldığına dair araştırmalara imkân tanıyor. Ancak bu ete kemiğe bürünmüş maddiyat anormal, sapkın ve aykırı bir tabiata sahip olduğunda, somut farklılıklara dair söz-merkezci anlatılara dair elzem bir test halini alıyor. Hilkat garibesi ve dişi beden arasındaki analoji, kültürümüzün bedenlere dair sapkın siyasi ekonomisinin farkına varmamı sağladı. Hepimizin bedeni var ama bütün bedenler eşit değil: Bazıları diğerlerinden daha önemli, kimisi açıkça gözden çıkarılabilir halde. Hilkat garibesinin bedeniyse, ki başlı başına yaşayan bir merasimdir, tamamen gözden çıkarılabilirdir. Hilkat garibesi, temel insani normdan başlayarak farklılığın bedenleşmiş halidir: Sapkındır, a-no(r)malidir, anormaldir o. George Canguilhem'in belirttiği gibi, insan bedeni mefhumunun ta kendisi, tabiatı gereği buyurgan bir imgeye dayanır: Normal olarak biçimlenmiş bir insan, sıfır-derecede hilkat garibesi, sıfır derecede farklılık demektir.

O halde vaka çalışması olarak hilkat garibesi söylemine değinmek, feminist kuram için çok önemli olduğunu düşündüğüm bir sorunun altını çizer: Rasyonel düşüncede farklılığın konumu. Hilkat garibesi, her yere sirayet eden ama kalıcı ve olumsuz bir dert olarak "farklılık" paradoksunu anlamamıza

35. Organizmaların gelişim sürecindeki anormallikleri inceleyen bilim. –yhn

yardımcı olur. Derrida'nın (1967, 1972, 1980) ve diğer çağdaş Fransız felsefecilerin önerdiği felsefi *ratio* analizinin izinden, Batı düşüncesinin, farklılığı kabul edilen normun dışında olan şeklinde ele alan ikili bir karşıtlık mantığına sahip olduğu iddia edilebilir. O halde soru şudur: Farklılığı, bu normatif yan anlamlardan kurtarabilir miyiz? Farklılık üzerine farklı düşünmeyi öğrenebilir miyiz (Jardine 1985)?

Teratoloji: Hayret Göstergeleri ve Şüphe İzleri

Bir bilim olarak teratolojinin inşası, bilimsel rasyonelliğin bedensel türdeki farklılıklarla nasıl başa çıktığını göstermek açısından paradigma değeri taşıyan bir örnektir. Bu açıdan, hilkat garibelerine ilişkin çelişkili olma ihtimali taşıyan söylemlerin bir arada gitmesi önemli, bir yandan da elverişlidir; çünkü anlamlı olma ve çelişkili olma ihtimali taşıyacak şekilde anlamlandırma, tam da hilkat garibelerinin yapması gereken şeydir. Hilkat garibeleri, bedensel organizmalarında doğuştan gelen şekil bozukluklarıyla doğan insanlardır. Bu yüzden, "hilkat garibesi" (ing. monster) kelimesinin eski Yunanca kökü olan ve kutsalla bayağı arasında yer alan korkunç ve muhteşem, tiksinme ve hayranlık nesnesi anlamına gelen *teras*'ın gösterdiği üzere arada olmayı, karışmış ve muğlak olanı temsil eder. Organik hilkat garibesinin tuhaflığı hem Aynı hem Öteki olmasıdır. Hilkat garibesi ne hepten yabancı ne de tamamen aşina olunandır; arada bir yerde varolur. Buna paradoks diyeceğim: Hilkat garibesi olan öteki hem sınırda hem de yapısal olarak normal insan öznelliği algımızın kalbinde yatar.

19. yüzyıldan itibaren, Geoffrey Saint-Hilaire'in hilkat garibeliğini sınıflandırma sistemi uyarınca, bedensel şekil bozuklukları aşırılık, yoksunluk ve organların yer değiştirmesi terimleriyle tanımlanageldi (Braidotti ve Dhavernas 1985). Böylesi

bir bilimsel sınıflandırmaya gidilmeden önce, doğa felsefesi bu tiksinme nesneleriyle ve aynı anda çağrıştırdıkları karşıt etki ve tepkilerle başa çıkmaya çalışıyordu. Hilkat garibeleri, hakikaten de son derece esnek bir bilimsel konuma sahiptir. Hilkat garibelerine dair tıbbi kayıtlar 18. yüzyıldan beri el altında olsa da öncesinde onlara dair bilimsel bir söylemden bahsetmek pek de mümkün değildi diye düşünüyorum. Karmaşa figürleri olarak söylem katmanları arasında yer alırlar ve rasyonel indirgemelere meydan okuyan bir tahayyül oyununu harekete geçirirler. Pierre Darmon, bunu, kısa ve öz bir biçimde şöyle tanımlar: "Hilkat garibelerinin üremesi görünmez; tahayyül edilir" (1977:8). "Canguilhem'in belirttiği gibi, hilkat garibelerine dair söylemin daha fantastik veya "irrasyonel" vasıfları, teratoloji denilen bilimin evrimiyle eşzamanlı ilerler.

Hilkat garibeleri, bilimsel sorgulamanın nesnel nesnesinin ne olduğu meselesini bütün karmaşıklığıyla ortaya koyar. Daston ve Park'tan alıntılayacak olursak, "Hilkat garibelerine dair nesnel bilimsel bilgi mümkün müdür?" gibi sorular sorduğumuzda, neyi kastettiğimizi veya neden bunu kastettiğimizi bilmeyebiliriz. Her halükârda bu soruya mantıklı bir yanıtın neye benzeyeceğini hayal etmemiz de güçtür. İlki, hilkat garibelerine dair akademik çalışmalar, "yüksek" veya öğrenilmiş ve "alt" veya popüler kültürler arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaktadır. Teratoloji, tarihsel olarak karışık bir söylemdir; bilimsel sorgulamanın "saf olmayan" nesne-değili olduğundan, hilkat garibesi yüksek ve alçak kültürler arasında bir yerde konumlanmakla kalmaz, bu ikisinin etkileşiminde de temel bir rol oynar. Örneğin, ortaçağ ve Rönesans boyunca, hilkat garibelerine dair "bilimsel" anlatılara kulak asmayan veya bunlara açıktan karşı çıkan broşürler, kitapçıklar, şarkılar ve efsaneler yayılmıştır.

Daston ve Park matbaanın icadından sonra teratoloji literatürünün ciddi bir biçimde değiştiğini iddia etmektedir: Kentli

ve eğitimli sınıflar, okumamış köylüler arasında yaygın olmaya devam eden batıl inançlardan uzaklaşır. Sınıf ayrımıyla bölünen bu iki kategori bir arada varolmaya devam eder ve yeni türler, 16. yüzyılın meslek sahibi kentli gençlerinin kıpır kıpır tahayyülünü beslemek üzere ortaya çıkar. Gerçeklerden kaçış edebiyatının yeni dalları onlar için yaratılmıştır: şövalyevari aşk ve seyahat kitapları. Her iki tür de hilkat garibesine benzer varlıklar ve olaylarla doludur.

Popüler nesil kuramları ve bunların modern dünya görüşüne geçişte nasıl hayatta kaldığına dair incelemesinde Blackman de, "büyük ölçüde sözlü, nesilden nesile aktarılan; doğa olaylarını, bedensel işlevleri ve şekil bozukluklarını anlatan" (1977: 56) az çok yerleşik, popüler inanışlar hacminin sürekliliğinden bahseder. Bu yerleşik inanışlardan ibaret popüler hacim, Aristoteles'in biyolojik ve jinekolojik fikirlerinin kaba uyarlamalarına dayanmakta olup (Trembach 1986) Avrupa'nın biyotıbbi tarihinde doğuma dair en uzun ömürlü inanışlar külliyatını meydana getirir. Matbaanın icadı ve "bilimsel ruhun" gelişi bu külliyatı değiştirse de hiçbir zaman tam anlamıyla onun yerine geçememiştir.

19. yüzyıl ucube şovları analizinde Bogdan, bunların tıp doktorlarının anomali içerisindeki varlıklara yönelik merakını ve popüler heyecan açlığını beslediğini iddia etmektedir. Bu durum, kimi zaman "engelli pornografisi" olarak adlandırılan özel bir röntgencilik türüne tekabül eder. Ucube şovlarının tıp mesleğine de hizmet ettiği açıktır; pek çok doktorun gösterileri incelediği ve *American Journal of the Medical Sciences* gibi saygın yerlerde bunlar hakkında makaleler yayınladığına dair epey kanıt vardır.[36] Feminist kuramcı Ludmilla Jordanova'ya

36. Bogdan, "Muazzam Azteklerin Sonuncuları" olarak sergilenen Maximo ve Bartola vakasına atıfta bulunur. 1851 Nisan'ında *American Journal of the Medical Sciences* dergisinde kendileri üzerine bir makale basan Dr. J. Mason Warren tarafından incelenmişlerdir.

göre bu gösterilerin bayağılığı ve sözde ölçülü tıp mesleğiyle arasındaki suç ortaklığı, 19. yüzyılda doktorların açıktan böylesi pratiklerle ilgileri olmadığını beyan edecek hale gelmesini sağlayacak kadar kuvvetliydi.

"Yüksek" ve "alt" kültürün karışmasına dair çağdaş bir örnek, bilimkurgu anlatısı ve sinemadır. Siberpunk olgusu bile daha yerinde bir örnektir. William Gibson gibi birinin, ki genellikle "alt veya popüler" kültürün ustası olarak tarif edilir, biyomedikal alanda ve bilgi teknolojisinde bilimsel söylem için ilham kaynağı olması da azımsanamaz. Bu açıdan, Haraway'in ortaya attığı gibi hilkat garibelerinin "vaat ettikleri" hem bilişsel açıdan hem de tahayyül itibariyle epeyce çeşitlidir. Bu eğilime "siberteratoloji" adını verdim (Braidotti 2002).

Daston ve Park (2001) bilimsel teratoloji söyleminin sürekliliğini bir dizi kanonize metin üzerinde konumlandırır. Bunlardan ilki, Aristoteles ve Albertus Magnus gibi klasikleşmiş takipçilerinin biyoloji çalışmalarıdır. İkincisi, Cicero'nun *De divinatione*'de kanona armağan ettiği kehanet geleneğidir. Üçüncüsüyse kozmografik ve antropolojik bileşenlerdir. Glenisterse (1964: 15-30) hilkat garibesi doğumların tarihsel inceleme kategorilerinde göreli bir istikrarı olduğunu düşünür. Örneğin şunlar sürekli tekrarlanır: Doğaüstü nedenler, astrolojik etkiler, döllenme veya menstrüel unsurlar, melezlik, zihinsel izlenimler, felsefi ve bilimsel açıklamalar. 19. yüzyılda Geoffrey Saint-Hillaire'in gerçekleştirdiği ansiklopedi çalışmasından beri hilkat garibelerine dair bilimsel tarih üç temel evreye ayrılır: Klasik antikçağ, bilimöncesi evre ve bilimsel evre. Bu klasik ayrımlara, dördüncü bir evre daha katmak istiyorum: Nükleer-sonrası çağda genetik dönüm noktası, ki sibernetik teratoloji, toksinlere maruz kalma ve çevre kirliliği yüzünden yeni hilkat garibelerinin yaratılması olarak da bilinir.

Klasik antikçağla başlayalım: Yunanlılar ve Romalılar, ken-

dine özgü niteliklere sahip etnik bir teşekkül olan hilkat garibelerinin "ırkına" dair geleneksel olarak jeopolitik bir mefhuma sahipti. Yine, hilkat garibesini salt hayret unsuru olarak değil, aynı zamanda düzensizlik ve ilahi gazabın da göstergesi olarak gören "tiksinme" mefhumu da mevcuttu. Hilkat garibesi çocukların "doğal olmayan yaratıklar" olarak teşhir edilmesi pratiğini Yunanlılar başlatmıştı. Bu yüzden, şişik ayakları olan Ödipus "normal" değildi ve yıkımı, şeylerin düzeni gereği gerçekleşmeliydi. Daha genel olarak klasik mitolojide kadından doğan bir kurucu kahraman, ilahi yaratık veya yarı-tanrı temsili yoktur. Aslında, tanrının oluşumunda sürekli karşılaşılan temalardan biri, "doğal olmayan" doğumdur: Lekesiz doğum ve diğer dalavereler gibi hilelerle, çoğu insanın zamansal-mekânsal varoluş alanına düşüverdiği deliği atlayıp geçme kabiliyetine sahiptir bu doğumlar. Klasik mitolojik söylemin hilkat garibelerine dair fantastik boyutu, daha önce bahsettiğim tiksinme ve hayranlık paradoksunu gösterir.

Bilimöncesine veya barok çağa bakacak olursak, daha aydınlanmış veya "bilimsel" zamanların aksine, 16. ve 17. yüzyıllarda, hilkat garibesi hâlâ klasik muhteşem, fantastik, nadir ve değerli anlamını korur. Deli, cüce ve diğer mucizeler gibi hilkat garibesi de kasabasının yaşamına dahil olur ve belli ayrıcalıklardan faydalanır. Örneğin, kral soytarısı veya maskaralar olarak cüceler, "normal" insanların göze alamadığı şeyler söyleyebilir ve yapabilir. Dehşet ve hayranlık nesnesi, hem istisnai hem de uğursuz yaratıklar olarak hilkat garibelerinin kökenleri söz konusu olduğunda, zamanın tahayyülü sınır tanımaz. Göreceğimiz üzere, hilkat garibelerinin kökeni sorusuna tıp biliminin gelişmesi de eşlik eder ve bu, bilimöncesi tahayyülü ateşler. Geleneksel batıl inanç ve 19. yüzyılın daha bilimsel olan sorgulama yöntemine neden olacak düşünce unsurlarının ilginç bir karışımını yansıtır.

Olumsuz Farklılıkların Görselleştirilmesi

Kelimenin Latince etimolojisi de hilkat garibesi anlamındaki *monster/monstrum*'un her şeyden önce bir teşhir nesnesi olduğunu onaylanıyor. Bunu harfi harfine ele almak mümkün: Tarihsel olarak hilkat garibeleri her zaman kamusal mekânlarda sergilenmiştir. Rönesans'ta, kraliyet mahkemelerinden köy panayırlarına, bar ve kahvehanelerden üst sınıfların koleksiyonlarına dek her yere sirayet etmişlerdir. 19. yüzyılda, gösteriler ve sirkler, hilkat garibesi bedenlerin metalaşmasını başlatmış ve bu süreç sinemayla doruk noktasına ulaşmıştır.

Ancak, *monstrum*, aynı zamanda ve zaten, belli ölçüde bir düzensizlik ve yıkımın görsel ifadesi haline de gelmiştir. Kelimenin etimolojik kökeninin ortaya attığı bir soru da şudur: Hilkat garibeleri tam olarak neyin teşhiridir? Augustinus, *monstrum*'un, *prodigium*'la eşanlamlı olduğunu iddia etmiştir; o halde, hilkat garibesi, Tanrı'nın iradesini göstermektedir, ki bu iyi bir şey olabilir de olmayabilir de. *Monstrum*, aslında, uyarı anlamına gelen *moneo*'yla da ilişkilendirilebilir. Hilkat garibesinin uyarma yetisi, antik zamanlarda hiç dikkatten kaçmamıştır. Bunun bir nedeni de hayret işaretlerinin, genellikle bir arada gelmesidir: Hilkat garibesi bir bedenin doğumuna bir kuyruklu yıldızın görünmesi eşlik eder; şeytani bir bedenin doğumuna, bir deprem vs. Bunları görmezden gelmek mümkün değildir. Bu kozmik unsurun, hilkat garibesinin mitsel özelliğinin bekasını belirleyen şeylerden biri olduğunu düşünüyorum.

O halde, Babil zamanlarından beri (MÖ 2800) hilkat garibelerinin teratoskopi, yani genelde cinayete kurban giden bedenlerinin incelenmesine dayalı öngörüler ve kehanetler için kullanılması pek de şaşırtıcı değildir. Doğaüstü ve dünyevi olanın kesişiminde bir işaret olarak konumlandırılan hilkat garibesi beden, metinsel bir bedendir; hiç de öyle huzurlu değildir. Hilkat garibesi bir bebeğin doğumunun ilahi bir uyarı olduğu

düşünüldüğünde, tanrıları yatıştırmanın en iyi yolu, yine aynı bedeni ve hatta genelde annenin bedenini de kurban etmektir. Kozmik olayların işareti olmak ve bu yüzden ölmek, ne paradoks ama. Nekropolitik pratiklerse, biyobilimlerde veya bedenli öznelerin çağdaş biyopolitik idaresinde hiç de azımsanacak düzeyde değildir.

Eşzamanlı ve çelişkili anlamlandırma figürü olarak hilkat garibesinin yapısal belirsizliği, antikçağa özgü değildir. Reform'un da, hilkat garibelerinin sembolik güçleri olduğu iddiasından edindiği çıkarları vardır, zaten Luther'in meşhur "Buzağı-Keşiş" veya "Eşek-Papa" yorumu vakaları bunu kanıtlamaktadır. Céard bunu şöyle özetlemektedir: "Din savaşları zamanında Katoliklerin ve Protestanların hilkat garibelerinin otoritesine teminat vermek suretiyle cennet lehine tartışmalara girdiği bilinmektedir" (Céard 1991: 183). Bunun, *söz konusu* tarihsel döneme özgü olduğunu, karşılaştırmalı olarak gösterebiliriz. 1573 yılında Ambroise Paré, Buzağı-Keşiş incelemesinde, hilkat garibesini artık manastır hayatının ahlaksızlığını ifşa etme görevine koşmaz. Bunun yerine, hilkat garibesi tahayyülün sonsuz güçlerine işaret eden açıklayıcı bir işleve sahiptir. Paré'ye göre, hilkat garibelerinin temsil ettiği türden nadirlik, doğanın eşsizliğinin ve muazzam çeşitliliğinin bir göstergesidir. Ayrıca, hilkat garibeleri doğal düzenin dışında da değildir, her ne kadar doğal yaşamın daha tuhaf ve kontrol edilemez unsurlarını temsil etseler de büyük ölçüde ona dahildirler. "Yaratımın gücü" fikri 18. yüzyıla kadar hayatta kalacaktır. Buna geri döneceğim.

Şekil bozukluğuna sahip varlıklar her daim gösteri nesnesi olmuş, kamusal bakışa maruz kalmıştır. Leslie Fiedler (1978) *Freaks* (Ucubeler) adlı çalışmasında hilkat garibelerinin eğlence amaçlı sömürülmesini inceler. Köy panayırlarından kırsal Avrupa'ya ve Coney Adası şovlarına kadar ucubeler her zaman

eğlendirmiştir. Hem Fiedler hem de Bogdan (1988), yüzyıl başından beri süregelen ucube gösterilerinin birbirine bağlı şu vasıflarına değinir: İlk olarak; teşhir, ırkçı ve oryantalist tınılara sahiptir: Normal olmayan şekillere sahip insanlar, normal bir vücuda ve bedensel görünüme sahip kabile mensuplarıyla ve egzotik hayvanlarla birlikte ifşa edilir. İkincisi, tıp mesleği bu insan teşhirlerini inceleyerek ciddi ölçüde fayda sağlamıştır. Ucube, her ne kadar zooloji veya antropoloji alanına ait olarak sunulsa da, doktorlar ve fizikçiler düzenli olarak onları incelemiş ve haklarında raporlar yazmıştır. Hitler Almanya'sı veya Stalinist Sovyetler Birliği gibi totaliter rejimler, insan türünün dejenere örnekleri olduklarını düşündükleri ucubelerin sergilenmesini yasaklamıştır. Yine, soy ıslahı, ırk ve etnik hijyen kampanyaları üzerinden de çoğalmalarına mâni olarak onları ıslah etmiştir.

Fiedler, 20. yüzyılda hilkat garibelerinin tıbbileştirilmesini, üretken sırlarının bilimsel olarak temellük edilmesi ve ucube, yani gösteri nesnesi olarak giderek metalaştırılmalarıyla bağlantılandırır. Çağdaş kültürde anomalilere yönelik bakış, ucubelere karşı hayranlık beslemeye tekabül eder. Tod Browning'in klasikleşmiş filmi *Freaks* (Ucubeler) (1932), hilkat garibelerinin soyu tükenmekte olan bir tür olduğu konusunda bizi uyarır. 60'lardan beri, ucubeler etrafında devasa bir gençlik kültürü gelişmiştir. Bu kültür içerisinde, düzen karşıtlığı ve toplumsal isyan işareti olarak genetik mutasyona bilhassa değinilir. Bilimkurgu, korku, rock'n roll, karikatür kitapları, gotik, fantezi ve siberpunk gibi popüler kültür türleri, hep mutantlar üzerinedir. Günümüz ucubeleriyse, bilimkurgudaki androidler, siborglar, biyonik kadın ve adamlardır. Eskilerin groteskine benzetilebilirler; rock'n roll sahnesinin tamamı devasa bir grotesk tiyatrodur ve ucubeleri, androjenleri, satanistleri, çirkinliği, deliliği ve hatta şiddeti bir araya getirir.

Diğer bir deyişle, yüzyılın başında hilkat garibelerine dair bilimsel söylemin oluşmasıyla onların toplumsal bir sorun olarak ortadan kaldırılması eşzamanlı olarak gerçekleşir. Bilimsel söylemin rasyonel saldırganlığına tekabül eden bu süreç, aynı zamanda, temsil ve kültürel imgelem düzeyini değiştirir. "Fantastik" olan, yani yüzyıllar boyunca tuhaf ve sapkın bedenlerin varoluşuna eşlik eden tiksinme ve hayranlıkla iğrenme ve cazibenin karışımı, şu anda sergilenmektedir. Canavarların "ucube-oluşu", etraflarında kurulan fantastik yansıtmaları boşaltır ve daha da geniş bir kültürel sahaya açar. Ucubelere dair devasa bir popüler kültür mevcuttur ama son fiziksel ucubeler de ortadan kaybolmuştur. Artık aşina olduğumuz, "bedensiz organlar" çağına damgasını vuran hem aşırı teşhir hem de tözsel namevcudiyet paradoksunu düşünürsek, hilkat garibelerinin konumunda yaşanan son metaforik değişim, yani ucubeleşmeleri, ortadan kaldırılmalarına tekabül eder. Sorunun bu boyutuna dair çok da kötümser olmadan, ucubelerin metalaştırıldığı dönemin aynı zamanda, başka bir mühim değişime daha sahne olduğunu öne süreceğim: Normal olmayan bedensel biçimlere sahip insanlar engelli siyasi hareketi içerisinde örgütlendi; artık yeniden haysiyet talep etmekle kalmıyor, çok daha geniş toplumsal ve siyasi haklar da istiyorlar (Hevey 1992).

Köken Meselesi veya Hilkat Garibesi Olarak Kadınlar

Hilkat garibelerine dair söylemler temelde "epistemofiliktir", yani deforme olmuş ve anomali taşıyan bedenin kökenlerine dair derinlemesine bir merak ifadesi ve keşiftir. Tarihsel olarak, hilkat garibelerine dair sorulan soru şu olmuştur: "Bu nereden geliyor? Nasıl meydana gelebildi?" "Kim bunun sorumlusu?" Hilkat garibesi bedenlerin kökenine dair arayış, onlara dair çılgın kuramların ortaya atılmasına neden olmuştur.

Epistemofilik boyut da teratolojiyi Freud'un bilimsel kuramları yerinden edilmiş cinsel merak olarak ele alan yorumuna zemin oluşturan bir ideale dönüştürür. Psikanalitik kurama göre bilimsel sorgulamaları sürdürme dürtüsüne tekabül eden bilme arzusu, kişinin kökenlerine ilişkindir ve bu yüzden de libidinal yatırımlar içerir. Psikanaliz arzunun, düşüncenin kalbinde kavranamaz olarak kalan şey olduğunu öne sürer; çünkü daha en başta bizi düşünmeye teşvik eden ta kendisidir. Bu haliyle, bizi bilme öznesi olarak inşa etme ediminde elimizden kaçar gider. Bu yüzden, hiçbir bilim, psikanaliz açısından "saf" veya "nesnel" olamaz. Hilkat garibesi veya melez beden, bu kuramın mükemmel bir örneğidir: Hilkat garibelerine dair söylemlerde bilimsel ve fantazmatik boyutlar her daim birbirine girer. Bu ise nesnellik mümkün değildir anlamına gelmez; daha ziyade, nesnelliğin saf olmadığını, içsel olarak çelişkili unsurların bileşimi olduğunu öne sürer. Ana akım bilimin iddia edebileceğinin aksine, tahayyül, bilimsel rasyonelliğin temel bir bileşenidir. Epistemofili mevzusunun başka ve daha somut bir yanı da vardır. Tarihsel olarak, hilkat garibesi bedenler, nihayetinde karşılaştırmalı anatomi ve embriyolojiye giden biyotıbbi pratiklerdeki deneylerin malzemesi olmuştur. Gözden çıkarılabilir bedenler bilimin işine yarar.

Teratolojinin epistemofilik yapısına dair bolca tarihsel örnek mevcuttur. Ambroise Paré hilkat garibelerine dair araştırmasında onların nasıl üretildiklerine odaklanır ve kökenlerine dair en olağanüstü kurguları ortaya atar: Ancak bu kurgular, Batı teolojisi ve biyolojisinin, genelde Aristoteles'e dayanan ve kanon oluşturan en ciddi metinlerinde de mevcuttur. Paré, hilkat garibesinin doğumunu kötücül bir emare olarak ele alır; bu doğum ebeveynlerin suçluluk veya günahlarından kaynaklanmaktadır. Ebeveynlerin ahlaki taşkınlığının en sık görülen biçimi, Katolik Kilisesi'nin düzenlediği kabul gören seks normlarına dairdir. Bu

yüzden, Ambroise Paré'nin hayranlık veren varlıklara dair incelemesi (1971), ne şekilde anne karnına düştüklerine dair bir liste içerir: Hayvanlarla cinsel ilişkiye girmekten, Pazar günü veya belli başlı dini tatillerden birinde ya da aşırı cinsel birleşmede bulunmaya ve gündelik ahlaksızlıklara kadar uzanan pek çok doğal olmayan döllenme biçimi yer alır bu listede. Aslında sağlıklı üremeye yol açanlar dışında kalan her türlü cinsel pratiğin hilkat garibesi olaylara yol açtığından şüphelenilir. Yiyeceğin de bu noktada mühim bir rolü vardır; diyetin düzenlenmesi son derece önemli olup alttan alta zaman, mevsimler ve yaşamın döngülerine dair dini düzenlemelere bağlıdır (Foucault 1976). Aşırı cinsellik, bilhassa da kadınlarda, hep bir nedendir; çok fazla veya az meni de esas nedenlerden sayılır, hayvanlarla cinsel ilişkiye girilmesi durumunda görüldüğü üzere, farklı kaynaklardan spermin karışması gibi. Aktarılan faktörler de göz önünde bulundurulur ama menstrüasyon ölümcüldür. Yıldızların ve gezegenlerin etkisi de önemlidir, yasak yiyeceklerin veya yanlış zamanda doğru yiyeceğin tüketilmesi de. Hilkat garibesi kötü hava koşullarından kaynaklanabildiği gibi ilahi veya şeytani müdahaleler de söz konusu olabilir. Kötü hava üremeyi kötü etkiler, çok fazla veya az meni gibi; şeytan da bu noktada mühim bir rol oynar, normal insan üremesine müdahalede bulunduğu kesindir ne de olsa.

İş şeytanla cinsel birleşmeye veya ondan çocuk doğurmaya geldi mi, şeytanın da son derece üretken bir kaynak olduğu görülür. Augustinus, şeytanın, ki büyük bir düzenbazdır, şekilden şekle girebildiğini söyleyerek, okurlarını uyarır. Örneğin, *succubus* olarak (ki listede en alt sırada yer alır), güzel bir kadın kılığına girebilir; bu şekilde sağlıklı bir adamı baştan çıkarıp spermini alır. Sonra da *incubus* olup (ki listede en üst sırada yer alır), bir erkek kılığına girerek, (ki bu şekilde çıkardığı spermin kontrolü elinin altındadır) seçtiği kadınları baştan çıkarıp ha-

mile bırakır. Bu anlatılar kötücül dehanın sonsuz fesadını göstermesinin yanı sıra, en erken dönemli suni dölleme kuramları sayılabilir.

Kadınların hilkat garibeleriyle bağlantılandırılması Aristoteles'e dek gider, ki *The Generation of Animals* adlı eserinde insani normu, eril modele dayalı bedensel organizasyon terimleriyle ele alır. Bu şekilde, üremede her şey norma uygun olduğunda bir erkek çocuk ortaya çıkar. Dişi, yalnızca, üremede bir şeyler yanlış gittiğinde veya eksik kaldığında dünyaya gelir. Bu durumda dişi bir anomalidir, esas erkek-türü temasındaki bir çeşitliliktir. Aristoteles'in insan normunun erilliğine vurgu yapması, çocuğun anne rahmine düşmesine dair kuramında da görülür: Yaşam ilkesinin sadece spermle taşındığını iddia eder, dişi genital organı, sadece insan yaşamının edilgin alıcısıdır. Bu erken dönemli üreme kuramının sperm-merkezli tabiatı, Aristoteles'in daha genel öznellik kuramındaki muazzam eril ayrıcalıkla bağlantılıdır. Aristoteles'e göre kadınların rasyonel bir ruh sahibi olmaması da şaşırtıcı değildir (Harding ve Hintikka 1983).

Anormallik göstereni, dolayısıyla aşağılık işareti olan kadınların *topos*u, Batılı bilimsel söylemde sabit olarak kalmıştır. Bu bağlantı, diğerlerinin yanı sıra, *Gulliver'in Seyahatleri*'ni okuyan herkesin aşina olduğu kadın düşmanı edebiyat türünü üretmiştir. Kadın bedeninden korkulmasını ifade eder bu edebiyat. Kadınların edebi metin aracılığıyla hilkat garibeleriyle bağlantılandırılmasının bilhassa hiciv türünde son derece öne çıkan ve zengin örnekleri vardır. Bir anlamda, hiciv metni içten içe hilkat garibesidir, sapkındır, başlı başına bir dalalettir. Esasen taşkın olan bu tür, diğer edebi türlerde olsa hayretler içinde bırakacak kadar kadın düşmanlığı içerebilir. Bir tür olarak hiciv, temsil edilemez olanı temsil etme üzerine uzmanlaşmıştır ve kadın düşmanı bir tür olarak bilinir.

Edebi geleneğin dışında da dişiliğin hilkat garibeliğiyle bağlantılandırılması, fallus-merkezli söylemsel düzeni niteleyen ikili karşıtlık mantığında saklı bir aşağılama sistemine işaret eder. Olumsuzluk ve aşağılama kutbu olarak hilkat garibesi, yapısal açıdan yerleşik normdan her halükârda farklı olan dişiye denk düşer. Karşıtlığın koşullarının asli önermesel içeriği, zannımca karşıtlık mantığının kendisi kadar önemli değildir. Bu ikili ekonomide hilkat garibeleri, tıpkı bedenli dişi özneler gibi, değersizleşmiş bir farklılık figürüdür. Bu haliyle söz konusu figür, normatif söylem üretimine yakıt teşkil eder. Kadınların ve hilkat garibelerinin, söylemsel üretimin mantıksal işlemcileri olarak konumları ikili bir mantık dahilinde karşılaştırılabilirse, söylemin kadın düşmanlığı istisna değil, normun pozitifliğini ayakta tutmak için aşağılama unsuru olarak farklılığa ihtiyaç duyan son derece katı bir biçimde inşa edilmiş bir ekonomidir. Bu açıdan kadın düşmanlığı tesadüfi değil, "ötekiliği" sadece olumsuz olarak temsil edebilen bir sistemin yapısal gereksinimidir.

Anormallik göstergesi olarak kadın teması, Batı düşüncesinde sabit olarak kalır; felsefede, özellikle "o/kadın", her daim kutsal olmayanla, düzensiz olanla ve görünmez olgularla özdeşleştirilir. Sanki "o/kadın" içinde kendisini insanlığın düşmanı, medeniyetin dışında biri, bir "öteki" haline getiren bir şey taşır. Psikanalitik kuramın dişiye karşı bu nefrete ve kadınların geleneksel ataerkide hilkat garibeliğiyle bağdaştırılmasına ışık tuttuğunu vurgulamak önemlidir; hilkat garibelerinin döllenmesine ilişkin kuramlar, ataerkil bir toplumda kadınların üreme gücüne dair derin kaynaklara sahip olan bir kaygının aşırı versiyonlarıdır.

Kadının bedeni hamilelikte ve doğumda değişebilir; o halde, bedenin sınır çizgisini oluşturan sabit bedensel biçim, görünür ve teşhis edilebilir, açık ve seçik olan şekil mefhumunu bozguna uğratabilir. Morfolojik açıdan müphemdir. Dişi bedenin

bu kadar ciddi derecede değişebilmesi, söz-merkezci ekonomi açısından sıkıntılıdır: Görmek asıl bilme edimidir; bakış, bütün epistemik farkındalığın temelidir (Foucault 1963). Erkek cinsel organının ereksiyon esnasında kısıtlı bir süre şekil değiştirmesi ve söz konusu olayın, ne kadar esnek de olsa, dişinin hamilelik sırasında geçirdiği değişimlerden bağımsız olmaması, psikanalitik kuramda, cinsiyet farklılığı, kökenler ve doğuma dair temel fantezi eksenlerinden biridir.

İki cinsiyetin üremede üstlendiği rollerin simetrik gibi görünmesiyse, her bir cinsel organizasyonun ayrılığını ve özgüllüğünü ortaya çıkarır. Çıplak göze karşılaştırılabilir bir şablon gibi görünen şey, yani ereksiyon/hamilelik, silinemez farklılığa ihanet eder. Psikanalizin kanıtladığı gibi üreme, insan cinselliğinin tamamı değildir ve bu yüzden de tek başına anatomi kader değildir. Ayrıca, bu kısmi analoji cinsiyetler arasında (sahte) bir anatomik tamamlanma hissine de yol açar ve dolayısıyla da cinsiyet farklılığının psişik temsillerinin karmaşıklığıyla çelişir. Cinsiyetler arasındaki cinsiyet farklılığında olduğu kadar çeşitli bireyler arasında, her birinin içinde mevcut (bkz. "5. Bölüm") olan yakınlığın ve ayrılığın bu ikili tanınması, "aynı ama ötekinin" paradoksal karışımı, cinsel insani ilişkilerin ne olduğuna dair zengin ve çok çeşitli yanlış anlaşılmalar, özdeşleşmeler, karşılıklı bağlantılar ve taleplerden oluşan ağı besleyen şeydir. Bu açıdan dişinin sembolik olarak niteliksizleştirilmesi, dişinin ve dolayısıyla kadınların değersizleştirilmesi, birin hukuku işler olduğu müddetçe geçerli olacaktır (Irigaray 1984).

Gösteren olarak kadın, hilkat garibesidir. Hilkat garibesini, norm karşısında anomali ve sapkın bir bedensel teşekkül olarak tanımlıyorsak, dişi bedenin, hilkat garibesiyle, eşsiz bir hayranlık ve dehşet karışımını ortaya çıkarma ayrıcalığını paylaştığını iddia edebiliriz. Çekicilik ve iticilik mantığı son derece önemlidir; psikanalitik kurama göre arzu mekanizmasının ve

dolayısıyla nevrotik semptomun temel yapısıdır bu: Histeriğin spazmı mide bulantısına dönüşür ve kendisini nesnesinden uzaklaştırır. Büyük ölçüde Mary Douglas'ın araştırmasına atıfta bulunan Julia Kristeva (Kristeva 1980), bu karışımı yaşamın kökeniyle, dolayısıyla ölümlülükle, ölümün kayıt alanı olarak anne bedeniyle bağlantılandırır. Hepimiz bir kadından doğarız ve annenin bedeni, kutsal ve topraktan gelen varoluşun eşiğidir; kutsaldır ve cehennemdir, çekici ve iticidir, kadirimutlak, dolayısıyla birlikte yaşanması imkânsız olandır. Kristeva, "bayağılık" terimleriyle anlatır bu durumu; bayağı olan, karışımın ve muğlak olanın arada kalmış, gri sahasında yükselir. Canavarca veya sapkın, tanınabilir normlar ve tanımlar arasındaki bariyerleri geçtiği ve aştığı için bir bayağılık figürüdür. Bayağı, kutsala da yaklaşır, çünkü içinde yaşam ve ölümün uzlaştığı kurucu bir muğlaklık barındırmaktadır. Kristeva, annenin alanının, yaşam ve ölüm, tapınma ve dehşet nesnesi olarak üstlendiği ikili işlevi vurgular. Kutsal mefhumu, tam da bu hayranlık ve dehşet karışımında üretilir; yaşam ve ölüm, gündüz ve gece, eril ve dişil, aktif ve pasif arasında yoğun bir tahayyül, fantezi ler ve genellikle de kabuslar yaratır.

Freud'un Medusa'nın kafasına ilişkin çarpıcı bir makalesi vardır. Burada bu çekicilik ve iticilik mantığını dişi genital organlarının görüntüsüyle ilişkilendirir: Bu karanlık ve gizemli bölgede görülecek hiçbir şey olmadığından, tahayyül dizginsizce ilerler. Kafasını kaybetmenin dışında, eril bakış, kesinlikle hadım edilme kaygısına kapılır. Freud, düşüncesinin dizginlerini kaybetme korkusuyla hemen sıkıntısını bütün sorular arasında en aşırı belirlenmiş olana yönlendirir: "Kadın ne ister?" Bu metnin Freud sonrası yapılan okuması, dişi arzuya dair sorunun, cinsiyet farklılığının temsiline ilişkin eril kaygıdan ortaya çıktığını görmemizi sağlar. Daha çok Lacancı bir bakış açısından hareket eden Kristeva, buna mühim bir görüş ekler:

Köken alanı olarak dişi cinsiyet, anneden ayrılma ve Babanın Yasasını kabul etme psişik ve kültürel emri yüzünden, hayret ettirir-ilham verir. Ensest tabusu da toplumsal sistemimizin temel yasası olup dişi/anneye dair bayağılık nesnesini niteler. İlksel bastırma sahası temsilden kaçan şey olduğundan, annenin bedeni psişik yaşamın çalkantılı bir alanı olur.

Açıktır ki bu inceleme, sadece bizim kültürel sistemimizde işleyen mekanizmaları tanımlamaktadır; Kadınların sembolik yokluğunun mutlak bir zorunluluğu yoktur. Aksine, feministler tam da fallus-merkezci temsil kiplerinden kaçan şeyi tahayyüle dönüştürmeye uğraşmaktadır.

Bu yüzden psikanaliz eleştirisinde Luce Irigaray, bütün karanlık kıtaların en karanlığının anne-kız ilişkisi olduğunu belirtir; cinsiyet farklılığının çekicilik ve iticilik mantığının yerine tanınma ve hayret üzerinden anlatılabileceğini öne sürer. Sonuncusu, Descartes'ın insan duygulanımsallığına dair incelemesinde değindiği temel tutkulardan biridir: Descartes, insan tutkularının en mühiminin hayret olduğunu düşünür, zira bütün diğerlerini mümkün kılan odur. Neden Batı kültürü, farklılığın bu şekilde kavramsallaştırılmasını ve deneyimlenmesini benimsememiş de olumsuzluk göstereni olarak farklılığa yönelmiştir; bu benim için hâlâ önemli bir soru: Bu fallus-merkezci sapkınlık yüzünden, dişilik ve hilkat garibeliği izomorfik olarak görülebilir.

Kadın/anne, fazlalığından ötürü hilkat garibesidir: Kurulu normları aşar ve sınırları yıkar. Yoksunluğundan ötürü hilkat garibesidir: Kadın/anne, eril öznenin tözsel birliğine sahip değildir. Daha da önemlisi, dişiyle özdeşleşmesi ve yer değiştirmesi sebebiyle hilkat garibesidir: Ara sahaların, belirlenmemiş, muğlak, karışık kadın/annenin göstergesi olarak, daima "-in ötekisi" olarak metaforlaştırılma sürecine maruz kalır. Söz-merkezci sistemin ikili yapısında sonsuz karşıtlık kutbu olarak "kadın",

"öteki", son derece değişken, genellikle de çelişkili terimlerle ele alınabilir. Tek sabit olan şey "metafor-oluşudur"; ister kutsal ister bayağı olsun, ister cennet ister cehennem, ister yaşam isterse de ölüm olsun. "Kadın", atfedilen bir şeydir ve kendini tanımlama gücü yoktur. "Kadın", normun pozitifliğini onaylayan anomalidir.

Anneye Özgü Hayal Gücü Kuramı

"Hayal gücü" hipotezi, hilkat garibesi doğumlara dair en kalıcı kuramdır. Anneye, rahminde taşıdığı yaşayan sermayeyi geri çevirme şansı verir: Tahayyül gücü o kadar yüksektir ki yarattığı şeyi öldürebilir veya deforme edebilir. O halde, barok imgelemin üremede ve bilhassa da hilkat garibelerinin rahme düşmesinde genellikle annenin tahayyülüne bu kadar temel bir rol vermesi şaşırtıcı olmasa gerek (Darmon 1981). Bu kurama göre çocuğun bütün bir morfolojik kaderinin rahme düşme ve gebelik evrelerinde belirlendiği varsayımı elzemdir. Dahası, annenin, salt aşağıdaki edimlerle hilkat garibesi bir bebek üretme gücüne gerçekten de sahip olduğu söylenir:

1. Cinsel birleşme esnasında korkunç şeyler *düşünmek* (gözlerini kapa ve İngiltere'yi düşün ilkesi),
2. Bir şey veya biri hakkında derin *hayaller kurma*,
3. Hayvanlara veya kötü-görünümlü yaratıklara *bakmak*, bu ise fotokopi makinesi kompleksidir: Bir kadın, örneğin bir köpeğe belli bir şekilde baktığı zaman, bu imgeyi fetüse iletme ve tamı tamına fetüste bu imgeyi üretme, yani köpek yüzlü bir bebek yapma gücüne sahiptir.

Fransa'nın kuzeyindeki bir köyde, her haliyle bölgenin piskoposuna benzeyen bir bebek doğduğunda milletin ne tür yoğun duygular içinde kalacağını varın siz düşünün. Kadın kendini,

bakma hakkını üstlenerek savunur: "Kilisedeki erkeğe öylesine yoğun bir adanmışlıkla baktım ki, onu kopyalayıvermişim," der! Kendini kurtarır ve dişi arzunun ifadesi olarak dişi bakışının her daim tehlikeli, hatta ölümcül olduğunu iddia eden feminist kuramı haklı çıkarır. 1573 yılında Paré, Hipokrat'ın siyah bir bebek doğurduğu için zinayla suçlanan bir prensese dair hikâyesine atıfta bulunur; ancak kadın, kocasıyla normal, yasal ve masum cinsel birleşmesini gerçekleştirdiği yatağın üzerinde asılı duran bir Mağribi'nin portresini gösterdiğinde affedilir. Siyah adamın resmine bakmak bile yeterli olmuştur. 1642'de Aldrovandi, V. Charles'ın Picardy işgali sırasında, görünüşleri kendilerini "sarsan" –böyle demişlerdir büyük ihtimalle–, yabancılara çok benzeyen siyah saçlı, İspanyol benzeri çocuklar doğuran kadınlar vakasını ele alır (Darmon 1981). Swammerdam, sokakta gördüğü siyah bir adamın görünüşünden sarsılan hamile bir kadın vakasından bahseder; kadın hemen eve koşup sıcak suyla yıkanmıştır. Çocuğu, sonuç olarak, el ve ayak parmakları arasındaki kısımlar dışında beyaz doğar; kadın oralara yetişememiş, bu yüzden de simsiyah çıkmışlardır.

Dişi üretkenlik gücünün teratolojik ve ırkçı anlatıların böylece birbirine geçmesine dair son vaka, ittifak kuvvetlerinin Normandiya'da konuşlandığı zamana denk gelir. Sarışın Norman kadınları, ilk gördükleri siyah askerden korktuklarından siyah bebekler doğurduklarını iddia etmiştir. Ucube gösterileri üzerine çalışmasında Bogdan (1988), meşhur cüce General Tom Thumb'ın doğumunun annenin etkisi kuramıyla açıklandığını anlatır: Tom'un doğumundan kısa süre önce, ailenin yavru köpeği boğulur. Anne çılgına döner ve histerik bir biçimde ağlar, öyle ki bebeğin "damgalanmasına" ve küçülmesine neden olur. Boucé (1985: 223-243), popüler teratolojide annenin hayal gücü kuramının hâlâ gelişigüzel cinsel ilişkide bulunmayı açıklamak için kullanıldığına dikkati çeker.

Diğer bir deyişle, annenin hayal gücü, doğanın kuvveti kadar güçlüdür; bunu değerlendirmek için, 17. yüzyıl bilgi kuramlarında tahayyülün oynadığı özel rolü göz önünde bulundurmak gerekir. Tahayyül klasik dünya görüşünün temel bir unsurudur, ama muazzam bir muğlaklıkla kaplıdır: Bağlantılar kurma ve dolayısıyla fikirler inşa etme kapasitesidir ama rasyonel olmama potansiyeline de sahiptir. Daston ve Park'ın dediği gibi, "Tahayyüle güvenmemek, özellikle de genellikle onun karşısına aklı koyan Stoacılar arasında kadim bir konudur. 17. yüzyılda tahayyül karşıtı eleştirilerin yeniliği, bu kadim ve küresel karşıtlığı, mucizeler, olağanüstü olaylar ve harikalar bağlamına taşımalarıdır" (2001: 341). Tahayyül, o zamanlarda, sadece ikili değil, içsel olarak da çelişkili bir işlev görür: Rasyonel düzeni yaratma ve yıkma. Kartezyen *Meditasyonlar*, bu muğlaklığın en net örneğidir, ki bunun annenin gücüne çok büyük oranda yansıtıldığını görürüz. Fetüsü normal gelişime yönlendirebileceği gibi, bu onu deforme edebilir, yok edebilir, insanlıktan dahi çıkarabilir.

Adeta arzulayan bir fail olarak annenin, salt tahayyül gücüyle meşru üreme işini tersine çevirme gücü varmış gibi bir düşünce söz konusudur. Babanın ürününü deforme ederek, psikanalitik kuramın Babanın-Adı dediği şeyi siler geçer. Dişinin üreme ahdindeki "imzası"; kutsal olmayan, insani olmayan, meşru olmayan bir şeydir ve salt gelecek dehşetlerin bahanesi olur. Kadının yaratıcılığının ürünü hep böyle görülmez mi zaten? Ancak, tarihsel bağlamına oturttuğumuzda bu inanış şaşırtıcıdır: Sperm-merkezci Aristotelesçi döllenme kuramıyla anne-merkezci üreme mefhumları arasındaki tartışmanın çok uzun bir tarihi olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız. 17. yüzyıl, görünüşe göre, dişiden duyulan korkunun krizine kapılmış; kadının üretken güçlerine hükmetmek için dişi bedenden kaçış baş göstermiştir (Bordo 1986: 439-456). Feminist aka-

demisyenler, bunu, klasik rasyonelliğin, özellikle de Kartezyen rasyonelliğin (Bordo 1986; Fox-Keller 1985) eleştirisi üzerinden ele alır. Feminist çizgi açısından bu, "Düşünüyorum o halde *erkeğim*"dir ve bu söylemde mevcut erkek-merkezci insan doğası görüşüne bu şekilde vurgu yapılır. Descartes'ın kadınlıktan kaçışının –ve bunun büyük bir titizlikle değerlendirilmesi gerektiğini iddia ediyorum– benim araştırmam için üstlendiği rol ne olursa olsun, asıl önemli olan, bu kaçışın 17. yüzyılda hamile kadının hilkat garibesi bebekler üretmek üzere tahayyül gücüyle özel ilişkisidir.

Bu kuram açısından çocuğun bütün morfolojik kaderinin, daha önce de belirttiğim gibi, rahme düşme ve gebelik evrelerine bağlı olduğu bilimsel varsayımı elzemdir. Malebranche, 18. yüzyılda, bir idama şahit olan ve daha sonrasında göbek bağıyla boğulduğundan hareketsiz bir bebek doğuran kadına dair raporunda, bu duruma muhteşem bir örnek verir. Belli ki, çarmıha bakmak bile, kırıklar içinde bir fetüs üretmeye yetiyordu.

18. yüzyıl boyunca annenin hayal gücüne ilişkin vakalar, Paré, Descartes ve Malebrance tarafından onaylanmıştır. Annenin habis güçlerine atfedilen önemin sonuçlarından biri de, 18. yüzyılda üremenin çantada keklik değil de gerçek bir "sanat" sayılmasıdır. Kadınlar, üretken güçlerinin stili ve biçimi konusunda giderek daha da sorumlu tutulmuş; hassas durumlarıyla nasıl başa çıkacakları konusunda tavsiyelerde bulunmak üzere pek çok tıbbi inceleme kaleme alınmıştır. Bu tıbbi metinlerin büyük bir kısmı nasıl erkek çocuk doğurulacağına ilişkin olup, bir kısmı da salt erkek dahilerin veya "büyük adamların" nasıl doğurulacağına adanmıştır. *La Philopédie*'nin anonim yazarına göre, hamile kadınlar her türlü heyecandan uzak durmalı ve ruhsal dinginliklerini korumalıdır. *Okuma* konusunda özel bir uyarı vardır, çünkü ateşlenmeye müsait tahayyüllerini etkilemesi ve körüklemesi en muhtemel etkinlik okumaktır.

Fransız Devrimi esnasında kadınlara dair söylemler üzerine çalışmasında Genevieve Fraisse (1989), kadınların okumasının yasaklanmasına değinir. Bu etkinlik, ağza alınmaz tehlikelerle doludur, hele söz konusu hamile kadınlar olunca felakete varan boyutlara ulaşır. 19. yüzyıla gelindiğinde dahi, okumanın kadının tahayyülünü ateşleyebileceği, dolayısıyla hassas sinir sistemine onulmaz bir zarar vereceği görüşü modaydı. Nevrotik durumu, böylesi bir hanımefendi için hiç münasip olmayan Mantagazza'nın ve diğer seksologların "sağlıksız" metinlerini okumasıyla iç içe geçmiş olan, Freud'un hastası Dora'yı anımsamadan edemiyorum.

Annenin tahayyülü söz konusu olduğunda anahtar terimler, dişi arzusu ve istekleri, tahayyülün yıkıcı gücü ve insan duygularının görsel yapısıdır. Glenister, annenin hayal gücü veya etkisi hakkındaki kuramının optik bir kuram olduğunu öne sürer: Görmeye ve görsel güçlere ilişkindir bu kuram. "Nazar" geleneğinin şeytani bir versiyonudur. Bu etkilerin fetüse aktarılması ve işlenmesi için hamile bir kadının belli yiyecekleri veya tuhaf ve farklı insanları hayal etmesi, şevkle düşünmesi veya canının çekivermesi yeter. Boucé'nin "sapkın bir epistemolojik sis" dediği bu kavram (1985: 88), duygusal travmalar silsilesi, kuvvetli duygular, iştahlar, vahşi fanteziler ve basit anılar gibi çok çeşitli olguları kapsar.

18. yüzyılda annenin hayal gücü kuramına karşı çıkanlar arasında Blondel, Buffon, Maupertius ve Ansiklopediciler de bulunmaktadır. Muhalefet, bu kuramın epistemolojik sisine saldıracaktır. Britanya Kraliyet Akademisi'nden Blondel, fetüsün anneye karşı "nötr oluşu" varsayımı temelinde, bu kuramı çürütmek için tutkulu bir inceleme kaleme almıştır. Fetüsün, annenin deneyimlediği hislerden ve duygulardan tamamen yalıtılmış olduğunu iddia eder; dolayısıyla, hiç fizyoloji bilgisine sahip olmamasına rağmen argümanına kuvvetle sarılır. Mau-

pertius da benzer bir çizgiyi takip edecektir.

Ancak bu kurama karşı geliştirilen en sistematik saldırı, Ansiklopedicilerden gelir. Blondel'in aksine, tahayyülün bizi, özellikle de hamile kadınları derinden etkileyen önemli bir yeti olduğunu savunurlar ama tahayyül hareketleriyle fizyolojik süreçler arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Genel olarak bütün tutkuların, duyguların ve duyuların hamile kadınları etkileyebileceği ve sinirlendirebileceği düşünülür. Bu tutkuların bedensel karşılıkları olduğunu reddetmeye de gerek yoktur: Kalp daha hızlı atar, kaslar kasılır vs.

Ancak bilhassa eleştiriye maruz kalan yeti, Malebranch'ın sempati dediği (ötekiyle birlikte hissetme/acı çekme yetisi) yetidir, yani duygularla diğer nesneler üzerine edimde bulunma kapasitesi arasındaki nedensel ilişki. Aslında, 18. yüzyıl Ansiklopedicileri tahayyülün güçlerini ortadan kaldırmak için epey uğraşırlar; çünkü dizginsiz olduğundan fikirlerimizi karıştırabilir, dolayısıyla gerçek bilgi yolunda engel teşkil edebilirler. Aynı şekilde, gerçekten de tahayyüllerinin gücüne inanan, yoksul, cahil kadınları da yeniden eğitmeye girişirler. Şu alıştırmaları önerirler: Doğumdan önce hamile kadınla görüşmek ve bütün arzularının bir listesini yapmak, sonra da batıl inançlarından kadınları kurtarmak için bunları yeni doğmuş bebeklerinin görünümüyle karşılaştırmak. Bu deneyi kadınlar üzerinde denediklerinde kadınların büyük bir öfkeye kapıldığını, ama yine de fikirlerini değiştirmediklerini o bildik ince zekâlarıyla kabul de ederler.

O halde, kadınlar hilkat garibesi doğumlara neden olabilir mi? Ansiklopediciler hayır diyecektir: Kadınların gerçekten yaşam verme –bozma– güçleri olsaydı, bunları hilkat garibesi değil de bir kez olsun mükemmel bebekler yapmak için kullanırlardı. Dahası, o kadar güçlü olsalardı, bütün kadınlar, her daim etkisi altında oldukları erkeklere dönük arzuları uyarın-

ca, kız çocuklarından ziyade erkek çocuklarına gece kalırlardı. O halde hilkat garibeleri nereden gelir? Maupertius, bu ısrarlı soruya süslü bir cevap vermek için ayrıntıya girer. Anne ve fetüsü arasındaki manyetik etki kuramını öne sürer: Her ikisinin parçacıkları, bebeğin oluşum sürecine yol açan ölümcül ve cenine yönelik bir çekim yaratır. Söylemeye gerek yok, parçacıkları yeterince güçlü olmayınca eksiklikten hilkat garibesi çıkar, bazı parçacıklar fazla çekilirse, bu defa da fazlalığından dolayı bir hilkat garibesi ortaya çıkar.

18. yüzyılın sonuna gelindiğinde bu soru kimilerine son derece gereksiz gelmeye başlar, çünkü Ansiklopediciler umursamaz yanıtlar verir ve deformasyonun tek güvenilir kaynağı olarak tesadüfü veya kazaların etkisini gösterirler. Neden bazı bebeklerin babalarından çok annelerine benzedikleri sorusuna verilen cevap şudur: (7. cilt, "fetüs" başlığı, s. 2): "Bu olayların neden ve nasıl olduğunu kesin olarak bilmenin mümkün olmadığı aşikardır." Hilkat garibesi bebekler meselesi bilimsel çekiciliğini yitirmeye başlamıştır; bir yüzyıldan kısa bir süre zarfında *homo monstrosus*'un embriyoloji tartışmalarında hiçbir bilimsel geçerliliği kalmayacaktır, antropolojideki yeri sonraki yüzyıllar boyunca önemini koruyacak olsa da.

Teratoloji veya hilkat garibelerine dair bilimin tarihi, genelde bedenin, özelde de dişi bedenin, bedensel organizmaya dair fantastik boyuttan beden makineye dair daha rasyonel bir inşaya doğru Batı bilimsel söylemi boyunca nasıl kavramsallaştırıldığını gösterir. Doğuştan şekil bozukluklarıyla doğan insan olarak hilkat garibesi, bir dizi art arda temsilden geçtikten sonra, ancak 18. yüzyılın sonlarında kabul edilebilir bir bilimsel söyleme kavuşur.

Fransız epistemolog Georges Canguilhem ve öğrencisi Michel Foucault'nun Batı bilim felsefesinde normal ve patolojik, normatif ve suçlu arasındaki etkileşim biçimlerine dair çalış-

maları son derece faydalıdır. Canguilhem'e göre, hilkat garibeliği söz konusu olduğunda, esas sorular üreme ve kökendir: "Böylesi hilkat garibesi yaratıklar nasıl rahme düşebildi?" Bilimsel tahayyüle musallat olan şey, aslında hilkat garibelerinin rahme düşmesidir. Lacan ve Irigaray gibi psikanalistlerse, epistemofilik köken sorusunun bütün bilimsel sorgulamaların kalbinde yattığını iddia eder. Canguilhem, hilkat garibelerine dair bilimsel söylemin nasıl ortaya çıktığına dair tarihsel bir perspektif geliştirmeye çalışır. Teratolojinin, hilkat garibelerinin üretilmesi/doğurulmasına hükmetmeye dönük kavramsal ve teknolojik araçlara ihtiyaç duyulduğunda, bir disiplin olarak inşa edildiğini iddia eder. Diğer bir deyişle, insani anomalilerin suni olarak üretilmesi için gereken bilimsel ve teknolojik bilgi, anormal varlıklarla ilgilenen bilimsel bir disiplinin kurulmasının önkoşuludur.

Yani, söylemsel düzeyde hilkat garibesi, anomalilerin, anormalliklerin ve patolojinin biyoloji bilimlerinin kuruluşunda oynadığı temel epistemolojik işleve işaret etmektedir. Tarihsel olarak biyologlar, normal gelişim yapısını geliştirmek ve örneklendirmek için normal olmayan olgulara ayrıcalık tanımıştır. Bu açıdan hilkat garibesi doğumlar üzerine yapılan çalışmalar, modern embriyolojinin öncüsüdür. Freudcu psikanaliz, zihinsel bozukluklar için aynı mantığı takip edecektir. Normal ve patolojik arasındaki yakınlık, Foucault'nun delilik ve akıl arasındaki ilişkiye dair görüşünü onaylamaktadır: Bilimsel rasyonellik, fantezilerle ve hayallerle doludur; aynı zamanda içten içte normatiftir; ikili bir mantığa göre, dışlama ve niteliksizleştirme vasıtasıyla işler.

Dahası, dişiden kaçma ve dişinin reddi de farklı bir açıdan incelenebilir. Dişiden kaçma, özellikle de anne tahayyülünün ve arzusunun hilkat garibesi güçleri, tekrar tekrar karşımıza çıkan sadece erkekten dünyaya gelen bir çocuk fantezisinin kalbinde

yatar. Örneğin, simyacıların, filozofun oğlunu, yani simya laboratuvarlarından fırlayan erkek-yapımı, tam anlamıyla gelişkin ve dil bahşedilmiş minik adamları üretmek için deli gibi çalıştığını görürüz. Simyacının tahayyülü, Aristotelesçi üreme öncüllerini aşırı uç noktasına taşır ve üremede erkeğin rolüne vurgu yaparak dişinin rolünü salt taşıyıcıya indirger. Simya, erkeğin kendini doğurma fantezisinin saçmaya indirgenmesidir.

Erkekten bir bebek nasıl doğar? Yakın zamanlı makalesinde S.G.Allen ve J.Hubbs (1980), simya sembolizminin basit bir sürece dayandığından bahseder: Rahmin eril "sanat", yani eril tekniğin mamulü tarafından temellük edilmesi. Simya kuramcılarının ustası Paracelsus, bir erkeğin kadının bedeninin dışında doğabileceğinden emindir. Rahim, matriks, uterus. Bu metinlerde haset, paradoksal boyutlara ulaşır; sanat doğadan bile daha güçlüdür. Tarif basittir, ki *Tristram Shandy*'yi okuyan herkes bilir bunu. Spermle, uterusun yerini alacak olan şey, simyacının kavanozlarıyla Marry Shelley'in Frankenstein'ında çarpıcı bir biçimde betimlenen diğer kapalı kutuların karışımından ibarettir. Bazen de matriksin yerine öküz derisi, kompost veya gübre yığını koyulur. Temel varsayımsa, simyacıların kadının eserini kopyalamakla kalmayıp daha bile iyisini yapabileceğidir; çünkü mamul, bilim ve tekniğin suni süreci, olayların doğal seyrini mükemmelleştirir ve böylece hatalardan kaçınır. Üreme bir kez salt zihinsel çabaların sonucu olduğunda, dişinin temellük edilmesi nihayete erecektir.

O halde tahayyül düzeyinde, günümüzün deney tüpü bebekleri de simyacının kendini dölleme pratikleri vasıtasıyla doğaya hükmetme hayalinin uzun vadeli zaferidir. Erkekler, bilim adamları ve yeni hilkat garibeleri üretmeye kabil, gücüne hayran her tür erkeğin kendi hesabına üreme fantezisinin uzun tarihinin son bölümüne gelmiş mi bulunuyoruz yoksa?

Hilkat Garibesi Bebeklerin Irk Üzerinden Belirlenmesi

Antikçağdan beri hâkim teratolojik söylemlerden biri de medeniyetin sınırlarında yer alan hilkat garibesi ırklardır. Antropolojik bir coğrafya gibi bir şeyle karşılaşırız burada: Hilkat garibelerinin yaşadığı bölgeler veya özel topraklara dair çalışmalar.

Homeros elbette Sikloplar ve dev ırklar üzerine yazılar yazmıştır ama bu antropolojik eğilimi MÖ 5. yüzyılda başlatan Herodot'tur. Mısırlılar ve Farslılar gibi komşu medeniyetlere karşı son derece ölçülü olsa da, yamyamların, mağara adamlarının ve hilkat garibeleri gibi deforme olmuş insanların yaşadığını düşündüğü Hindistan ve Etiyopya gibi daha uzak yerler söz konusu olduğunda epey acımasızlaşır Herodot. MÖ 4. yüzyılda Ktesias, tek ve devasa bir ayağı olan ama bunun üzerinde iki ayaklılardan daha hızlı zıplayabilen Hindistan'daki bir kabile olan *Sciapodes*'leri anlatmakta, *Cynocephali* (köpek kafalı insanlar) ve *Blemmyae*'dan (kafasız insanlar) söz etmektedir. Pliny'nin *Doğa Tarihi* eseriyle kanona dahil olan hilkat garibesi ırklar, Avrupa'da ortaçağ folklorunun bir parçası haline gelir. Ortaçağ ikonografisi, elbette, hilkat garibelerinin tuhaflıklarını abartacak; morfolojik deformasyonlarının ahlaki okumalarını yapacaktır.

Bu coğrafi, antropolojik, ırkçı tahayyül nereden gelmektedir? Bernal, ırkların bu topoğrafik belirleniminin temellerinin Aristoteles'in *Politika*'sında yer aldığını söyler. Eserin bir paragrafı şöyledir:

> Soğuk bölgelerde ve Avrupa'da yaşayan ırklar, cesur ve tutkuludur ama bir şekilde yetenek ve beyin gücünden yoksundur. Bu yüzden, genellikle bağımsız kalmalarına rağmen, siyasi bağlılıkları ve başkalarını yönetme becerileri yoktur. Öte yandan, Asyalı ırkların hem beyinleri hem yetileri vardır ama cesaretleri ve irade güçleri yoktur; bu

> yüzden, köleleştirilmiş ve tebaa olarak kalmışlardır. Coğrafi olarak ikisinin arasında bulunan Helen ırkı, ikisinin de makul ölçüsüne sahiptir. Bu yüzden, özgür olmayı sürdürmüş, en iyi siyasi kurumlara sahip olmuş ve tek bir anayasa altında diğerlerine hükmetmeyi bilmiştir.[37]

İklim siyaseti ve *in media res*'in[38] adaletinin Avrupa kültüründe uzun ve epey de başarılı bir tarihi olacaktır. Birbiri ardı sıra gösterdiği tarihsel varyasyonlarla kültürümüz, en az medeni veya en az demokratik ya da yasalara en az tabi olmak gibi, en hilkat garibesi olan açısından en öteye gideni temsil etmeye meraklıdır; her ne kadar bu fikri yansıtan bilimsel söylemlerin asıl yapıları tarihsel dönüşümler geçirmiş olsa da. Yunanlıların jeopolitik söyleminden, 18. yüzyılda içtihat, 19. yüzyıldaysa evrimsel antropoloji derdine dek bu fikir inatla ve ölümcül bir biçimde sürüp gider.

Örneğin, Kuzey Amerika kıtasının sömürgeleştirilmesi, bu eğilimi daha da yoğunlaştırmıştır. İklim ve coğrafi belirlenimlere dair Yunan kuramları, ciddi bir biçimde gözden geçirilseler de Yeni Dünya'da yaşayan ırklarda devamlılık gösterir; zira 1537 yılında, Amerikanın yerlilerinin tamamen insan olduğunu, dolayısıyla ölümsüz bir ruha sahip olduklarını onaylamak için II. Paul'un fetvası gerekmiştir (De Waal Malefitj 1968: 113-118). Ancak bu durum Avrupalı yerleşimcilerin, onları "türler" olarak yakalayıp halkın seyrine sunulmak üzere Avrupa'ya taşınmalarına engel olmamıştır. Bu seyir, 18. yüzyıl boyunca daha da artacak, 19. yüzyılda mühim bir eğlence endüstrisi halini alacaktır.

Bu noktada, ucubelerin sergilenmesiyle bunun altında yatan oryantalist ve ırkçı imgelem arasındaki bağlantıya değinmek

37. Aristotle, *Politics*, 7.7 (çev. Sinclaire 1962:269), Bernal 1987:202.

38. (Lat.) Ortada olan, orta noktada bulunan. -yhn

gerekir. Gösterilerin izleyicileri, kendi ırksal üstünlük varsayımlarının onaylanması için iptidai yüzlerin nahoş görüntüsüyle şoke olmak istiyordu. İnsanların sergilenmesini abartmak üzere, daha önce bilinmeyen kıtaların doğal-bilimsel emperyalist keşiflerinden ödünç alınan sahte-bilimsel bir dil kullanan sömürgeci anlatılar devreye sokuluyordu (Gould ve Pyle 1897). Etiyopyalı, Hintli, Afrikalı ve Asyalı hilkat garibeleri, bu sömürgeci teratoloji anlatılarına böylece kaydediliyordu.

Hilkat garibeliğinin coğrafi olarak belirlendiğine dair hikâyeler, şaşırtıcı derece istikrar göstererek devam edecekti. 18. yüzyıl Fransız *filozofları*, köleliğe karşı olsalar da, hukukla ilgilerinden ötürü bu gibi fikirlerin etkisinden muaf değildi. 1748 yılında Montesquieu ve 1764 yılında Rousseau, gerçek erdemi ve demokrasi ruhunu yeşertmeye kadir olanların kuzey bölgeler olduğunu öne sürerek coğrafi belirlenimcilik ekolüne katıldı (Bernal 1987). De Maupertius (1745), siyah albino adı verilen hilkat garibeliği incelemesinde, beyaz ebeveynlerin siyah bebek sahibi olmasının, siyah ebeveynlerin beyaz bebek sahibi olmasından daha olası olduğunu söyler ve beyazın asli insan rengi olduğunu, siyahlığınsa ekvator bölgelerinde yaşayan insanlarda genetik hale gelen arızi bir varyasyon olduğunu iddia eder.

19. yüzyılda, daha önce de belirttiğimiz gibi, uzmanlar muhtemel nedenler arasında organik bir hastalık, aşırılık ve farklı ırklardan insanların birlikteliğini saysa da hiçbir zaman antropolojik açıklamaları ve etnografik sınıflandırma sistemlerini bir tarafa bırakmazlar. 19. yüzyılın ikinci ve 20 yüzyılın ilk yarısında belli zihinsel yetersizliklerin daha erken dönemli insan ırklarına, hatta maymunlara biyolojik yatkınlık biçimi olduğunu öne süren kurama, bilhassa evrimsel antropolojide hâlâ inanılıyordu.

Yunanlıların hilkat garibesi ırklara dair coğrafi-iklimsel belirlenimciliğinin çağdaş bir versiyonu da yetiye dair batıl

inançlar ve efsanelerde, daha da önemlisi, dış uzaydaki yaşama ve diğer gezegenlerin sömürgeleştirilmesine dair spekülasyonlarda görülür. Popüler bilimkurgu literatüründe ve filmlerinde, uzaylıları ve uzak yerleri hilkat garibesi yabancı olarak temsil etmeye dair bu kadim gelenekler sürmektedir. Ancak, hilkat garibesi ötekinin ilahi ve Mesihe benzer tınılarını da gözler önüne sererek hem Tanrı hem de bayağılık olarak *teras*'ın sistematik ikiliğini yansıtır.

Çağdaş durumun iyimser bir versiyonudur bu; daha az iyimser olanıysa New York Times'ın kapağında yer alıyor. 21 Şubat 1995'te, Avustralya'nın Oberwart kentinde, neo-Nazi bir grup, 117 kişilik bir Çingene yerleşkesine saldırdı ve arkasında "Çingeneler, Hindistan'a" yazan bir pankart bıraktı. "Doğunun Mucizeleri" isimli mühim makalesinde Wittkower, Hindistan'a odaklanan ve ırk üzerinden belirlenen teratolojinin tarihini inceler. Benim de belirttiğim gibi, bunun Herodot'tan kaynaklandığını söyler. Öyleyse, ne kadar yanılmış olsa da, Nazilerin fantazmatik coğrafyalarının yerinde olduğuna şüphe yok.

Hilkat garibesi bedenlerin ırk üzerinden belirlenmesine dair olan bitenler bundan ibaret demek istemiyorum; birtakım tarihsel varyasyonlar da var elbette. Örneğin, 18. yüzyıl boyunca Yahudi hilkat garibeliğine yönelik saldırıların vehametinde görülen artış. *Histoires prodigieuses et mémorables, extraites de plusieurs fameux auteurs, grecs et latins, sacrés et profanes* isimli eserinde Boaistuau (1598), Yahudilerin hilkat garibesi ırkına büyük bir bölüm ayırır. Kuyruklu yıldızlara, depremlere ve organik şekil bozukluğuna sahip bebeklere dair bölümlerin arasına yerleştirilen, Yahudilere dair bu bölüm, farklı bir tona sahiptir. Klasik Avrupa antisemitizminin repertuvarına atıfta bulunarak (İsa'nın öldürülmesi, su kuyularının zehirlenmesi vs.), bu *uğursuz parazite* uygulanması gereken idam cezasını son derece grafik bir biçimde ayrıntılarıyla betimler (1. Kitap,

bölüm 10:35). Bu metinde yer alan diğer metinlerin hiçbirinde bu kadar arsız bir nefret veya hilkat garibeliğinin sözde günahlarına şiddetle mukabele edilmesine bunca adanmışlık görülmez. Belli ki Avrupalı Yahudilerin hilkat garibeliği, en olumsuz, en şeytani olanlardandır; diğer mucizelere eşlik eden ilahi hayret hissine neredeyse hiç yer yok onlar söz konusu olduğunda.

Sonraları, ırksal belirlenim süreci yoğunlaşır ve Yahudilerden Afrikalılara ve Asyalılara kayar. Linnaeus, bütün canlıları kapsayan sınıflandırma sisteminde ırklar arasında hiyerarşik bir ilişki olduğunu varsayar ki bu fikir, Avrupa dünya görüşünün kalbinde yatacaktır. Böylece, *System of Nature*'ın (1758) onuncu bölümünde Linnaeus, *homo monstrosus* adı verilen bir ırk öne sürer; homo sapiens'in kollarından biridir bu ırk ve dünyanın uzak köşelerinde yaşar (De Waal Malefijt 1968). Siyahlar, maymunlar ve insanlar arasındaki mesafede konumlanır (her ne kadar satirler ve pigmeler ilkine daha yakın olsa da). Bu da, "'kayıp halka,' yarı-maymun, yarı-insan bir yaratık arayışı" fikrine yol verir (De Waal Malefijt 1968: 118). Bu yaratığın genellikle Cava ve Afrika civarlarında gezindiğine inanılır.

Ancak, asıl mesele, hilkat garibesi bedenin ırk üzerinden belirlenmesinin tarihinde belli temaların tarihsel sürekliliğinin tekil ve özgül tarihsel anlarla kesişmesidir. Hem şaşırtıcı hem de merak uyandırıcı olan, aynı temaların ve argümanların zaman içerisinde yeniden pişirilip durmasıdır ki bu durum, devamlı olarak farklı ırk gruplarına yapıştırılmalarına neden olur.

Büyüsü Bozulmuş Klinik Bakış

19. yüzyılın ortalarından beri, hayret uyandıran anormal hilkat garibesi varlıklar, bilimsel söylemin muazzam boyutlarda tıbbileşmesine kurban gitti. Michel Foucault'nun modern bi-

limsel akılcılık incelemesinde, modern çağın bilimsel söyleminde görülen temel değişim ve bunun yeni beden teknolojilerine etkisi ele alınır. 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde, hilkat garibesi yeni yeni gelişen karşılaştırmalı anatomi ve deneysel biyotıp bağlamında incelenmek üzere hastaneye veya daha ziyade yeni kurulan anatomi kliniği kurumuna taşınmıştı. G. Saint-Hilaire tarafından kurulan teratoloji bilimi işte böyle doğdu ve yüzyıl sonunda deneysel bir bilim haline geldi. Normal olmayan veya hilkat garibesi varlıkların üretimine neden olabilecek koşullar üzerine deneysel çalışmalar yapmak, modern embriyolojinin epistemolojik yapısını oluşturur. Foucault'nun modernizm incelemesi, normal ve patoloji, akıl ve delilik arasındaki epistemolojik değişimleri; bedenin ve insan öznelliğinin bedensel köklerinin anlaşılması bağlamında ele alır. Biyomedikal bilimler, modernizmin söylemsel bağlamında son derece mühim bir yer tutmaktadır. Böylesine korkunç yaratıkların kökenlerine dair merakın hâlâ korunduğunu ama farklı bir şekilde ifade edildiğini unutmayalım.

Harikalar ve hilkat garibeleri çekip gitmeden önce, klasik hayret ne anlama geliyordu? Descartes için hayret asli tutkuydu ama 18. yüzyıl felsefesinde hilkat garibesinin hayret uyandıran, imgesel boyutu bir tarafa kaldırılır, Kant'ın yüce olana dair kanon halini almış formülasyonunda tahayyülün güçleri aşkınsal akla düğümlenir ve ona tabi kılınır. Daston ve Park (2001), daha önceki geleneğe kıyasla, modernizm çağında bedenin tıbbileştirilmesinin ve bununla birlikte yaşayan organizmanın mükemmelleştirilebilirliğinin, anomalilerin giderek ortadan kaldırılmasına yol açtığını vurgular. Bu eğilim, daha önceki yüzyıllarda hilkat garibesini niteleyen hayranlık ve dehşet karışımı hissin, hayretin ve fantastiğin bir tür reddi olarak da görülebilir. Yaşayan organizmaya, onun gizem ve işlevlerine karşı hayranlığın ortadan kaybolmasıdır bu.

Psikanalitik kuram, bu noktada faydalı görüşler öne sürmektedir: Bu hayranlık kaybını, rasyonel kuramın insan anlayışına zorunlu olarak verdiği bir zarar olarak açıklar. Freud ve Lacan'dan ilham alan psikanalitik yaklaşım uyarınca, bilme dürtüsünü ve isteğini tetikleyen kökensel merak her şeyden önce arzudur ki bu da bilgiyi nesne olarak alır. Bilimse, öznenin kendi üzerindeki hâkimiyetini tehdit eden ilksel libidinal dürtülere set çekmeyi ve bunları kontrol altına almayı amaçlayan söz-merkezci bir çabadır. Bütün arzular gibi bilme arzusu da kişinin kökenini temsil etme, çocukça, dolayısıyla da temel bir soru olan "nereden geliyorum" sorusuna yanıt bulmaya ilişkindir. Bilme, her daim arzu üzerine, yani cinsel bir teşekkül olarak bedene dair şeyleri bilme arzusudur. Altıncı ve yedinci bölümlerde iddia ettiğim gibi, gidip şeylerin nasıl çalıştığını görme arzusu, ilkel sadist dürtülerle ilişkilidir. Bu kipte bilme skopofiliktir, yani gidip bakmaya dayanır ve sadisttir, entelektüel hâkimiyet kurmak için fiziksel olarak paramparça etmeye bağlıdır. Bütün bunlar ensest dürtüsüne, muayyen kökenin sahasına, yani anne bedeni etrafında dönen merak ve tabular ağına dairdir.

Ayrıca, psikanalitik yaklaşım uyarınca, modern çağda karşılaştırmalı klinik anatominin kurulması önemlidir; çünkü rasyonel görünürlük takıntısına işaret eder. Görme, bilmenin prototipidir. Batı bilimleri, bedensel organları incelemek için bilimsel bir teknik geliştirmek suretiyle bedenin tamı tamına görülebilen ve bakılabilen bir şey olduğu ve parçalarının toplamından başka bir şey olmadığı varsayımını öne sürer. Modern bilimsel rasyonellik, görünürlük vurgusundan yaşayan organizmanın mutlak şeffaflığı illüzyonuna kaymıştır. Çağdaş biyoloji bilimleri, özellikle de moleküler biyoloji, Batı bilimlerinin söylemine içkin olan bu varsayımları aşırı uçlara çekmiştir. Çağdaş biyomedikal bilimler, 19. yüzyılın klinik anatomisiyle karşılaştırıl-

dığında, sonsuz küçük ölçeklerde yaşayan maddenin yapısına müdahale etmek için gereken teknik bilgiye ve hakka sahiptir.

Foucault, modern çağı biyoiktidar olarak tanımlar; insanın dış uzay, okyanusların dibi ve hatta anne bedeninin derin kısımları üzerinde sahip olduğu kontrolün dünya çapında genişlemesiyle yaşam ve ölüm üzerindeki iktidar olarak. İmgeler o derece çoğalıyor ki beden mefhumunun ta kendisi, sınırları ve içsel yapısı, giderek daha da derine uzanan bir görüntü sunacak şekilde açılıyor. Maddenin görünmez parçacıklarını bile görselleştirmeye kararlıyız anlaşılan. Bu görsel çılgınlığın özenli bilimsel araştırmalara imkân verdiği de pek söylenemez. Kuhn ve Feyerabend gibi modern bilim filozofları, aşırı bilimsel ve teknolojik rasyonalizmle alt metinde ısrarla varlığını koruyan vahşi fantastik tertiplerin paradoksal bir biçimde denk geldiğini vurgularlar. Hilkat garibeliği söyleminde, hilkat garibelerinin kökenlerine ve yapısına dair rasyonel sorgulamalar, "ucubelere" dair batıl inançlarla ve kurgusal temsillerle bir arada varoluyor. Rasyonel ve irrasyonel kayıtlar, hiçbir zaman birbirlerine pek karışmadan, yan yana gidiyor sanki. Tahayyül, hiçbir zaman tamamen bilimsel akla tabi kılınamıyor ve inanılmaz bir yaratıcılık sergiliyor.

Annenin hayal gücüne dair söylem, bu noktayı kanıtlamaktadır. 18. yüzyılda, annenin hayal gücünün fetüs üzerindeki etkisini savunan cephe, eleştirilere yanıt vermekte geri kalmaz; anne ve fetüs arasındaki güçlü bağı vurgular, bebeğin anne etkisinden "nötr" olduğunu öne süren bütün iddialarla alay eder. İşi rasyonel yaklaşımın sınırlarına saldırmaya kadar vardırır, sürekli hilkat garibesi doğumlardan dolayı suçlanan zavallı kadınların tarafını tuttuklarını iddia ederek az çok feminist bir çizgi bile benimserler. Hayallerle dolu oldukları gösterilerek, bu kadınlar haklı çıkarılabilir, hatta onlara yardım bile edilebilir. Tarihsel bir yaklaşımla, bu kuram, gerçekten de kadınlar için

ilerici bir adımdır; çünkü üremede aktif role sahip olduklarını kabul eder. Ancak, bilimsel teratoloji, kadınlara yönelik boğucu yasaklar, emirler, hatta az çok baskıcı tavsiyeler ağını yaratmaya veya zaten varolan bu ağı güçlendirmeye yaramıştır.

Bunun akabinde gelen ve anne bedeninin -kuşkusuz "kendi iyiliği için"- disiplin altına alınması, bilim alanında çalışan feminist akademisyenler tarafından defalarca belgelendiği üzere, ebelik mesleğinin yeniden örgütlenmesiyle paralel ilerler (Oakley 1984; Ehrenreich ve English 1979).

Ancak soru hâlâ ortadadır: Hayret nereye gitti? Farklılığın fantastik tarafına, uyandırdığı dehşet ve hayranlığa ne oldu? Modern simyacıların elektronik laboratuvarlarına kapatılmasının ardından ne tür bedensel farklılık işaretleri yaratıldı? Farklılıklar karşısında fallus-merkezci acziyet ve antipati, farklılıkların kasten ötekiliğe, olumsuzluğa indirgenmesi dışında bir yol var mıydı? Peki, hâlâ başka bir yol var mı?

Bu bölümde, normalliğin dış çeperinin sınır işareti olarak hilkat garibesinin şimdi ve buradaki farklılıkların üretilmesinin ve algılanmasının örgütlenmesine yardımcı olduğunu ileri sürdüm. Geleneksel, yani tarihsel olarak sabit ötelik kategorileri, cinsiyet farklılığı ve cinsel sapkınlık (bilhassa eşcinsellik ve hermafroditlik), ırk ve etnisite, insan-dışı, yukarı doğru hareketlenmiş bir güzergâh (ilahi veya kutsal) veya aşağı giden bir güzergâhtır (doğal çevre, hayvan, dejenere ve mutant). Bunlar dışında, inorganik öteki, yani makine veya teknolojik bir beden çifti de vardır. Bunlar hilkat garibesiyle güçlü bir ilişki içindedir. Buna bilhassa dikkat etmek gerekir, ama maalesef burada bu ilişkiyi ele alamayacağım. 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde, annenin bedeni, yapısal olarak klasik hilkat garibesine benzer bir konuma sahip gibiydi: İçeriden kendisini yaran derin bir çelişkiye kapılmıştı. Dişi hamile beden hem koruyucu bir filtre hem de etkilerin, şokların ve duyguların iletkeni veya bunlara karşı son

derece hassas bir taşıyıcı olarak konumlandırılır. Hem "doğal" hem de bir şekilde "elektrikli" bedendir. Hamile kadının dengesiz ve kontrol edemediği duygularından ötürü hassas, muhtemelen hasta bir özneye doğru sinsice asimile edildiği görülür.

Hilkat garibesinin örneklendirdiği bu yakınlık ve iticilik, aşinalık ve yabancılaşma mekanizması, en çok da cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi mekanizmalara benzer. Kadın, Yahudi veya siyah, elbette bilimsel düşüncemize hükmeden erilliğe, beyazlığa, Hıristiyan değerlere dayanan insan öznelliği figürasyonundan "farklıdır." Yine de bu düşüncenin merkezinde yer alır, ona olumsuz bir biçimde bağlanır ve buna bağlı olarak başat öznellik görüşünü kaim kılmak için zorunludur. Gerçek düşman içeridedir: Sınırdadır ama mevzunun kalbinde yatar.

Teratolojik söylemlerdeki ırksal veya ırkçı tınıların vurgusu, anne bedeninin kontrolüne ve disiplin altına alınmasına her daim önem verilmesiyle kesişir. Bu yüzden, teratoloji, toplumsal cinsiyet ve ırk üzerinden belirlenmiş anlatıların üst üste binmesine ve bunların dişi bedene dair bilimsel söylemlerin inşa edilmesinde oynadığı role şahitlik eder. Bu ikisi öylesine birbirine bağlıdır ki, dişi bedenleşmiş deneyime dair her türlü inceleme, ırk ve toplumsal cinsiyet üzerinden belirlenmiş söylem ve pratiklerin eşzamanlı –ve genellikle de çelişkili– etkilerini göz önünde bulundurmak durumundadır.

Son olarak, bilimsel olmayan araştırma nesneleri olarak hilkat garibelerine değinmek istiyorum. Başta söylediğim gibi, teratolojik söylemler üzerine her türlü tarihsel anlatı, bilimsel nesnelliğin sınırlarıyla ve çıkmazlarıyla yüzleşmek durumunda kalır. Hilkat garibeleri *tek bir* bilimsel sorgulama nesnesi değildir: Biçimi, yapısı ve içeriği tarihsel olarak değişen çok sayıda nesnedir söz konusu olan. Onlara nesne demek mümkünse, belli söylemsel pratiklerin etkisi olup aynı zamanda onlar için kurucu oldukları söylenebilir: Antikçağda iklime dair coğrafi

antropolojiler, Rönesans'a doğru teolojik kehanetler, daha sonra anatomi, embriyoloji, ta ki günümüzün sibernetiğine ve çevresel teratolojisine dek.

Hilkat garibesinin etrafındaki epistemofilik ve imgesel yük, bu eşzamanlı karmaşa veya değişebilirlik ve süreklilik paradoksundan kısmen sorumludur. Hilkat garibesi beden, nesne olmaktan çok bir kaydırıcı, bedenleşmiş kendiliğe dair birbirine bağlı olsa da çelişkili olabilen bir ağ yaratan araçtır. Toplumsal cinsiyet ve ırk, bu süreçteki ilk işlemcilerdir.

Hilkat garibesi sabit nesnesi olmayan bir süreçtir. Bilgiyi, bazen en irrasyonel nesne-olmayan halinde dolaşıma sokmak suretiyle yaratır. Ansiklopedicilerin bu işten cayması yeterince kaypakça olsa da hilkat garibesi, mükemmelen göçebe tekrar döngüleri halinde, söylemsel sahnede ortaya çıkmaya devam ediyor. Bu haliyle, sadece tahayyülümüze değil aynı zamanda bilimsel bilgi iddialarına da musallat olmaya devam ediyor. Bu bedenleşmiş farklılık düzlemi hareket ettiğinden, aktığından, değiştiğinden; hiçbirine yerleşmeden söylemleri harekete geçirdiğinden; tam da şaşırtırken elimizden kaçıverdiğinden, bir sonraki hilkat garibesinin neye benzeyeceğini ne bilebilecek ne de nereden çıkacağını tahmin edebileceğiz.

Bu yüzden, farklılıkla, "ötekiyle" ilişkisinde, insan öznelliğinin yapısı veya amaçları olduğunu sanmayı öğrendiğimiz şeyin yeniden tanımlanmasıyla uğraşmamız gerekiyor. Feministlerin, tam da düşüncenin anlamını yeniden tanımlamaya çalıştıklarını iddia ederek zamanla söylemsel oyunun kurallarının değişmek durumunda kalacağını da iddia ediyorum. Akademisyenler, toplumsal koşullarımıza dair doğru bir biçimde düşünmenin, disiplinlerarası sınırların ve entelektüel kategorilerin aşılmasını içerdiğini kabul etmek durumunda kalacak. Feminist epistemologlar için daha da önemlisi, annenin işlevinin tıbbileştirilmesine yol açan tarihsel koşullar üzerine doğru bir biçimde

düşünme ödevidir ve bu da bedensel olanla teknolojik olan arasındaki kaçınılmaz bağı yeniden ele almamızı gerektirir. Feminizm, bilim ve teknoloji yeni ve yoğun bir diyalog evresinde. Bedenli öznenin algısına ve temsiline dair görmekte olduğumuz değişimler, aslında bedenin ve makinenin, et ve metalin birliği üzerine düşünmeyi zorunlu kılıyor. Böylesi bir karışımın gerçekleştirebileceği bedensel metalaştırma tehlikesine işaret eden pek çok unsur olsa da, bu metalaşma süreci azımsanmaması gereken ırkçı ve cinsiyetçi tehlikeleri gizlese de, hikâye bundan ibaret değil.

Annelerin, hilkat garibelerinin ve makinelerin yeniden birbirine bağlanmasının olumlu bir yanı da var ki bu da kadınlığa ve hatta anneliğe dair özcü tanımlardan kurtulmakla ilgili. Biyoteknolojik iktidar çağında annelik, bir dizi mümkün fizyolojik, kültürel ve toplumsal işlev arasında bölünmüş durumda. Eğer mümkün bütün dünyalar arasında en iyisi bu olsaydı; anneliği, üzerine hemfikir olunmuş tek bir biçimde deneyimlemenin geride kalmış olmasını, kadınların özgürlüğünün yükselişinin bir emaresi olarak kutlamak gerekirdi. Ancak, dünyamız erkek egemen olduğundan, en iyisi, kadınların sanayi-sonrası, metafizik-sonrası dünyada nostaljiye veya sahte bir duygusallığa kapılmadan konumlarını yeniden ele almalarına mahal veren göçebe bir feminizm tarzı inşa etmektir. Beden üzerindeki iktidarın tavan yapıp doruk noktasına ulaştığı bir dünyada "anneler, hilkat garibeleri ve makineler" bileşiminin yerindeliği ve siyasi aciliyeti, feminist göçebe düşünürlerin temasa geçip dişi kimliğe dair yeni sınırlar üzerine müzakerelerde bulunmasını daha da acil kılmaktadır.

9*

SÜREKSİZ OLUŞLAR
Deleuze'de Felsefenin Kadın-oluşuna Dair

> Bizim için (...) bir simbiyozun koşulları kadar çok cinsiyet, yayılma sürecine eşlik eden unsurlar kadar çok farklılık vardır. Bir kadın ve bir erkek arasından pek çok varlığın geçtiğini biliyoruz; farklı dünyalardan gelir, rüzgârda doğar, kökleri etrafındaki rizomları biçimlendirirler; üretim koşullarıyla anlaşılamazlar, sadece oluş koşullarıyla anlaşılabilirler.
> **Deleuze ve Guattari**

BU BÖLÜM, KİMLİK, CİNSELLİK ve cinsiyet farklılığı tartışmasını yeni ama paralel güzergâhlara doğru genişletecek. Deleuzecü felsefenin, özellikle çoğu erkek takipçisi tarafından kullanımının, feminist kuram açısından hâlâ polemik teşkil ettiğini ve muğlak kaldığını iddia edeceğim. Yine de, çarpıcı bir titizlikle şekillenen bir Deleuzecü feminizm hacmi de mevcut. Deleuzecü feminizm, hiçbir şekilde, psikanalitik bir öncül olan sembolik yokluk olarak dişiden başlamıyor. Aksine, Deleuze'ün psikanalitik kuram ve pratiğe içkin olduğunu düşündüğü bu olumsuzluk diyalektiğini tersyüz etmeyi başarıyor. Düşünce işlemlerini cinsiyet diyalektiğinin tuzaklarından koparmakta kararlı olan Deleuze, fallus-merkezciliğe dahil olan ve onu destekleyen türden tutkularda bir dönüşüm etiğini tatbik etmektedir. Bu haliyle Deleuze, feminist düşüncenin yıkıcı, radikal ve riayetçi olmayan dallarıyla ittifak içerisindedir. Trajik Fallik ciddiyet hissi, olup bitenin bir dizi karttan ibaret, imparatorun da çıplak

olduğunu öne süren *Alice Harikalar Diyarında*'dan gelen neşeli bir kahkayla patlar. Fallus'un Ödipal ekonomisinin Deleuze'ün tabiriyle "ruhun faşizminin" çıkardığı olumsuz tutkuların aşkınlığı, dönüşümlerin motorudur. Dönüşüm veya oluş süreci, Deleuze'ün felsefi kaygılarının asli kavramıdır. Ortaya attığı düşünmeyi farklı şekilde hayal etme veya felsefe sahnesini yeniden tanımlama amacına bağlıdır bu. Deleuze kanon halini almış felsefe tarihi versiyonuyla kavgaya girişir; ona göre, Hegel, Husserl ve Heidegger'den ibaret kutsal üçlü hükmetmektedir bu tarihe. Deleuze bunların karşısına ampiristlere, Spinoza, Leibniz, Nietzsche ve Bergson'a dayalı bir karşı-soybilim çıkarır. Oluş ne karşıtların dinamik karşıtlığı ne de sentezleyen bir kimliğe yol açan ereksel olarak düzenlenmiş bir süreç şeklinde özün açımlanmasıdır. Deleuzecü oluş, farklılığın pozitifliğinin olumlanmasıdır, ki bu da çoklu ve sürekli bir dönüşüm sürecidir. Hem ereksel düzen hem de sabit kimlikler, çoklu oluşun akışı lehine bir tarafa kaldırılır.

Bu şekilde süreçlere, dinamik etkileşimlere ve akışkan sınırlara vurgu yapmak, materyalist ve yüksek teknolojili bir vitalizmdir; bu yüzden Deleuze'ün düşüncesi, içinde yaşadığımız geç dönem endüstriyel ataerki incelemesiyle bağlantılıdır. Dahası, Deleuze'ün eserleri, feminizmle de son derece bağlantılıdır. Farklılık, cinsellik ve dönüşüm meselelerine yoğun bir empati beslemesinin yanı sıra, olumlu bir kuvvet olarak dişi bir alana yatırım yapar. Ödipal olmayan Alice, Ödipal yasa tarafından bedeninden mülksüzleştirilmek üzere olan küçük kız veya daha olumlayıcı olarak filozofun nişanlısı Ariadne figürü gibi figürasyonların gösterdiği felsefenin dişi yüzü, değerlerin olumsuzlamadan olumlamaya dönüştürüldüğü kaynaklardan biridir. Bu metamorfoz, Deleuze'ün eleştiriyi aktif bir güçlenmeden ayıran sınırları aşmasını sağlar. Şimdilik son bir şey eklemeliyim: Deleuze'ün felsefenin "kadın-oluşu" vurgusu, yeni

bir eril felsefe tarzına işaret eder: Fallus-merkezciliğin kılıfını bozmayı ve biraz olsun risk almayı öğrenen türden bir felsefi hassasiyettir bu. Deleuze'ün düşüncesinde "öteki", klasik felsefede olduğu gibi ötekiliğin simgesi ve her durumda kötülenen bir damga değildir. Ne fetişleştirilir ne de yapısökümünde olduğu gibi zaruri olarak ötekileştirilen "öteki"dir o. Değiştokuşlar ve oluşlar arasında, postmodernizmin bütüncül olmayan öznelerinin yöneldiği ve karşılığında bu öznelerin de etkilendiği hareket halindeki bir ufuktur.

Deleuze'ün çalışmasının odak noktası şimdidir, daha da özel olarak, şimdide düşünmenin güçlüğü ve zorunluluğudur. Edimselliğe yapılan bu vurgu, Deleuze'ün geçmişe dayanan ve geçmişi idame ettirmeye çalışan bir gelenek olarak kanonlaşmış, kurumsallaşmış felsefe tarihini kesin bir biçimde reddedişi bağlamında okunmalıdır. Bu geleneğin idame ettirdiği ve fallus-merkezciliğin yekpare söylemini ifade eden dogmatik düşünce imgesinin ötesine geçme çabası içerisinde olan Deleuze, felsefeyi, doğru bir biçimde değişimin ve değişen koşulların hesabını vermek için şimdiyi, edimsel anı düşünmeye dönük tepkisel olmayan bir etkinlik olarak yeniden tanımlar.

Yine, metafizik-sonrası özne figürasyonları arayışında olan Deleuze, felsefi ideyi, yeğin terimlerle, yaşamın olumlayıcı kudretini daha üst bir dereceye taşıyabilen bir yeğinlik akışı olarak tanımlar. Diğer bir deyişle, bir idenin hakikati, ortaya çıkardığı duygulanımların türü ve yeğinlik düzeyidir. İdeler, inkar ve olumsuzlama kuvvetleri karşısında, kişinin olumlama kudretini ve neşesini harekete geçirip geçirmemelerine göre asil, düşkün, etkin veya tepkisel olabilir. Bir idenin hakikat değerini duygulanımsallık belirler. Fallus-merkezciliğin savunduğu çizgisel ve kendine dönük düşünme kipi karşısında, Deleuze, bu yeni düşünce tarzını "rizomatik" veya " moleküler" olarak tanımlar. Dolayısıyla, düşünce, Deleuze'e göre, derinlemesine bir içselli-

ğin ifadesi veya aşkın modellerin sahnelenmesi değil, kişisel-olmayan kuvvetler çokluğu açısından anlaşılan özneler arasındaki somut maddi ve semiyotik bağlantılar kurma biçimidir.

Düşünce etkinliğinin bu şekilde yeğin bir tanımı, aslında, bedenli, duygulanımsal bir teşekkül olarak öznellik görüşünü içinde barındırmaktadır. Öznenin bedenli oluşu, Deleuze için, doğal ve biyolojik değil, bedensel bir materyalizm biçimidir. Bedeni, büyük ölçüde inşa edilmiş toplumsal ve sembolik kuvvetlerin karmaşık bir etkileşimi olarak görür. Beden, öz değildir; biyolojik bir töz bile değildir: Bir kuvvetler oyunu, yeğinlikler yüzeyi, kökeni olmayan saf simulakradır. Bu yüzden Deleuze, bedeni, cinselliği ve cinsiyetlenmiş kimlikleri özcü tanımlardan kurtarır. Bedenleşmiş özne; hareketlilik, değişebilirlik ve geçişli bir tabiat üzerinden tanımlanan birbiriyle kesişen kuvvetler (duygulanımlar), mekânsal-zamansal değişkenlerden ibaret bir sürecin ifadesidir. Bu anlamda, Deleuze'ün çalışması, eril ve dişi özne konumları arasında ikili bir karşıtlığa değil, cinsiyetlenmiş öznelliklerin çokluğuna dayalıdır. Bunlar arasındaki derece farkı, rizomatik bağlantılar ağı içerisindeki farklı oluş çizgilerine işaret eder.

Kendimizi içinde bulduğumuz oluş katmanları arasında bir tür düzen veya bariz bir ilerleme olduğu düşünülebilir; kadın-oluş, çocuk-oluş, hayvan-oluş, bitki-oluş, mineral-oluş –her türden mineral-oluş– ve parçacık-oluş şeklinde ilerler bu dizi (Deleuze ve Guattari 1987: 272).

Bu oluş çizgileri, düşünce diyagramları, Nietzscheci ide tipolojileri, yeğin hallerin varyasyonlarıdır. Çokluk, Platoncu biçimde tek bir model üretmez, çoklu farklar yaratır. Deleuze, bir biri ardı sıra oluşun akışları olarak özne görüşünü savunmak üzere, molar rasyonellik karşısında azınlık bilinci fikrini öne sürer. Bu şekilde, Lucretius, ampiristler, Spinoza ve Nietzsche boyunca uzanan soybilimsel bir düşünce çizgisi çizerek,

etkinliği, neşeyi, olumlamayı, dinamiği veya moleküler oluşu vurgular. Deleuze, Çoğunluğun karşısına bunu çıkarır. Çoğunluk, Batı felsefesinin yerleşik, suçlulukla dolu, yaşamı reddeden, ahlakçı tınısını taşır; sapmaz bir düzen içerisinde kendini idame ettiren dogmatik düşünce imgesidir bu. Fallus-merkezci düşünce biçiminden yeğin felsefeye doğru çıkış noktaları geliştiren Deleuze, yeni düşünce imgelerine ihtiyaç duyduğumuzu vurgular.

Bu da, metafizik-sonrası özne figürasyonları ifade etme amacı taşıyan felsefi bir tarzın geliştirilmesine neden olur. Figürsel mefhumu (daha geleneksel bir estetik kategori olan "figüratifin" aksine), bu projenin kalbinde yatar (Bogue 1989): Varlığın etkin halini ifade eden olumlu, iddialı bir düşünce tarzına ihtiyaç vardır. *Nietzsche ve Felsefe*'de Deleuze, düşünce etkinliğini, mümkün en üst yeğinlik derecesinde yaşanmış bir yaşam olarak tanımlar. Bu çerçevede, ideler ve olaylar, yaşamda beklenmedik imkânlar açan etkin hallerdir. Bu kuvvetler tipolojisine sadık kalan Deleuze, düşüncenin hislerden ve değerlerden meydana geldiğini, olumlu temellere dayandığını ileri sürer. Diğer bir deyişle, bir idenin önermesel içeriğinin ötesinde, başka bir kategori daha vardır: yeğinlik derecesini, nihayetinde hakikat değerini belirleyen duygulanımsal bir kuvvet.

Nihayetinde, alternatif figürasyonlar, olumlayıcı idelerin ifade edilmesini sağlayan figürsel kiplerdir, dolayısıyla bilinç görüşünü fallus-merkezci kipten kurtarır: Rizomlar, oluşlar, kaçış çizgileri, Deleuzecü temeldeki Nietzscheci göçebeliği ifade eder. Genel bir azınlık-oluştan, göçebe-oluştan veya moleküler-oluştan bahseder. Azınlık, bir kavşak veya güzergâh çizer; Deleuze için merkezde hiçbir şey meydana gelmez: Varlığın kalbi durağandır, tıpkı nükleer bir reaktörün merkezi gibi. Ancak, çevrede, yeni göçebelerden ibaret genç öbekler uğuldar: İnsan-sonrası kıyametin atlı adam ve kadınlarıdır bunlar.

Bütün oluşlar zaten moleküllerdir. Bunun nedeni, oluşun bir şeyi veya birini taklit etme veya onlarla özdeşleşme olmamasıdır. Biçimsel ilişkilere nazaran da gerçekleşmez. Bu iki analoji figürünün hiçbiri oluşa uygulanamaz; bir öznenin taklidi veya bir biçimin orantısı değildir oluş. Kişinin halihazırda sahip olduğu biçimlerden, olageldiği özneden, sahip olduğu organlardan, yerine getirdiği işlevlerden başlayan oluş, kişinin hareket ve dinlenme, sürat ve yavaşlık ilişkileri kurduğu, olma halinde olduğu ve sayesinde var olduğu şeye *en yakın* parçacıkları çekip çıkarmaktır (Deleuze ve Guattari 1987). O halde, oluşun mekânı, birbirine değen parçacıklar arasındaki bir yakınlık ve simbiyoz mekânıdır. Yakınlık hem topolojik hem de nicel bir mefhumdur ve sürece dahil olan öznelerden ve onların belirli biçimlerinden bağımsız olarak duygulanımsal maddenin oluş mekânıdır.

Deleuze'ün kadın-oluş ve dişiyle ilişkisinde çözülmemiş bir düğüm vardır. Deleuze, bir yanda diğer bütün oluşların önkoşulu olarak genel bir "kadın-oluşu" güçlendirme, öte yandansa bunu reddetme arasında kalır ve bunu hiçbir zaman çözemez. Bir yanda, azınlık/göçebe/moleküler/organsız beden/kadın oluş dişiye dayanır. Öte yanda, Deleuze'ün savunduğu öznellik türüne dair genel bir figürasyon ortaya atar. Bu argümanı titizlikle inceleyelim.

Erkek olması hasebiyle eril, düşünen öznelliğin esas referansı, Normun, Yasanın, Logos'un standart taşıyıcısıdır. Kadınsa, "öteki" olarak ikili bir biçimde, yani karşıtlık üzerinden konumlandırılır. Bunun sonuçları şunlardır:

1. Erkeğin azınlık-oluşu mümkün değildir;
2. Kadın-oluş, herkesin azınlık-bilincinin ayrıcalıklı konumudur.

Deleuze, açıkça, bütün yersiz-yurtsuzlaşma çizgilerinin zorunlu olarak "kadın-oluş" evresinden geçtiğini iddia eder. *Bin Yayla*'da *devenir-femme,* yani kadın-oluşun, herhangi bir minör-oluş türü olmadığını, daha ziyade, bütün bir oluş sürecinin anahtarı, önkoşulu ve zorunlu başlangıç noktası olduğunu öne sürer. Kadın-oluş, Batılı söylemde ayrıcalıklı bir ötekilik figürü olduğu için, gerekli bir kritik adımdır.

Molar ve Moleküler Arasındaki İlişki Erille Dişi Arasındaki İlişki Midir?

> Her ne kadar kadın oluş da dahil bütün oluşlar, hali hazırda molekülerse de, bütün oluşların kadın-oluşa bağlandığı ve ondan geçtiği belirtilmelidir.
> Gilles Deleuze ve Felix Guattari

Kadın-oluş sürecindeki "kadın" atfı, ampirik dişilere tekabül etmez; daha ziyade, pozitif kuvvetlerin topolojik konumları, düzeyleri veya olumlama dereceleri ve göçebe, rizomatik bilincin düzeyleridir. Kadın-oluş, genel bir dönüşüm sürecinin işaretidir.

> Açıktan ayırt edilebilir teşekküller olarak kadın ve çocuğa benzemeyen bir kadın-oluş ve çocuk-oluş vardır(...). Moleküler teşekkül dediğimiz şey, örneğin, biçimi tarafından belirlendiği haliyle, bir özneye ithaf edilmiş organlara ve işlevlere sahip kadındır. Kadın-oluş, bu teşekkülü taklit etmek ve hatta kendini ona dönüştürmek değildir (...). Kadın biçimini taklit etmek veya üstlenmek değil, mikrodişiliğin hareket ve durağanlık arasındaki ilişkisine veya yakınlık sahasına giren, yani içimize moleküler bir kadın, moleküler kadını yaratan parçacıkları salmak demektir (Deleuze ve Guattari 1987: 275).

Kadın-oluş kuramıyla, Deleuze'ün nasıl bir güçlük içerisine girdiğini açıkça söyleyeyim: Sanki bütün oluşlar eşitmiş de bazıları diğerlerinden daha eşitmiş gibi görünmektedir. Deleuze'ün sorunu, "kadın" özne konumunun, onu eril normun karşısında konumlandıran, bu haliyle aynının ayna-imgesine indirgeyen ikili yapıdan nasıl koparılacağıdır. Diğer bir deyişle, fallus-merkezci sistemin işlemcisi olan molar ve yerleşik kadın görüşü karşısında, Deleuze, bir oluş süreci olarak moleküler veya göçebe kadını öne sürmektedir.

Farkın, ikili olarak, Varlığın bir alt kategorisine indirgenmesinin prototipi olan cinsel kutuplaşmalar veya toplumsal cinsiyet ikiliğidir Deleuze'ün kadın-oluşuna etki eden şey. Bedenleşmiş özneyi, fallusun üzerine belgelerini ve anıtlarını diktiği cinsel ikilik sömürüsünden çıkarmaya nasıl da vurgu yaptığını düşündüğümüzde, Deleuze için öznenin yenilenmesi adına ilk hareket, toplumsal cinsiyet ikiliklerinin ve bunlara dayalı kimliklerin çözülmesidir. Bunun sonucunda, Deleuze'ün çokluk ve azınlık-oluş kuramlarıyla, feminist cinsiyet farklılığı ve kadınların özne oluşu kuramları birbirleriyle karşılaşır. Bunu daha feminist bir şekilde ifade etmek gerekirse, sorun, aynı zamanda, farklılıkların çoğalabildiği ve birbirinden ayrılabildiği yepyeni bir oluş düzleminde, kadınların farklı bir farklılığı, saf farklılığı ifade etmelerini sağlayacak şekilde (Irigaray) "kadının" tabi kılındığı iliştirilmiş "öteki" konumundan nasıl özgürleştirilebileceğidir. Buradaki odak noktası, daha ziyade, "kadın" özne konumunu çok çeşitli şekillerde anlayan ve gerçekleştiren gerçek yaşamdaki kadınların deneyimi ve muhtemel oluşudur (de Lauretis 1984).

Bu iki konum arasında bir sentez yapmayı denesem, meselenin "kadın"ı Sokratesçi bir kulübün ziyafetinde ille de kendini hiçe sayan hizmetçi değil, bütün oluşların, ama özellikle de kadın-oluşun yeğinliğinin referansı haline getirmek olduğu-

nu söylerdim. Bana kalırsa, fallus-merkezciliğin yapısöküme uğratılması meselesi kadınların yaşamlarında görülen somut değişimlerden ayrı düşünülemez. "Kadınları, fallus-merkezciliğin onları hapsettiği ikon işlevinden nasıl kurtarabiliriz?" ve "Farklı, pozitif bir dişi öznellik görüşünü nasıl ifade edebiliriz?" soruları birbirinden ayrılamaz.

Kadınların kadın-oluşu yıkıcı bir süreçtir, ancak Deleuze bunu bir yandan da eşitlikçi ve özcü bir feminizmin eleştirisinin temeli olarak da kullanır. Feministlerin "kadın" özneyi daha genel ve "toplumsal cinsiyet-sonrası" bir oluşa ait bir dizi dönüşüm süreci içerisinde çözmeyi reddetme yönündeki rahatsız edici bir eğilimi olduğundan şikayet eder. Yani, bilhassa dişi bir cinsellik iddiasında bulunan feministler, siyasi olarak haklı olsalar da kavramsal olarak yanılırlar. Deleuze, bunun yerine, öznenin çoklu-cinsiyetlenmiş yapısına dayanarak kadınların mahrum bırakıldıkları bütün cinsiyetleri talep etmesi gerektiğini öne sürer: Dişiye yapılan vurgu kısıtlayıcıdır. Nihai olarak, Deleuze, feminist kuramın diyalektik olarak yeniden temellük ettiğini iddia ettiği başat değerlerin ve karşı-kimliklerin düpedüz tekrarlarını idame ettirmesine karşı çıkılabileceğini düşünmektedir. Bu ise tepkisel, molar veya moleküler düşüncenin idame ettirilmesine neden olur: Nietzsche'nin değerler dizisinde feministler, köle ahlakına sahiptir. Göçebe siyasetinse, aksine, kimlik-sonrası bir kipte evrilmesi gerekir.

Yani, oluşlarında, hem toplumsal hem de kuramsal olarak, pozitif ve olumlu anlamıyla arzunun çoklu imkânlarını özgür bırakarak Ödipal olmayan bir kadın inşa etmeye katkıda bulundukları ölçüde devrimci olabilirler. Diğer bir deyişle, kadınlar, bilhassa dişi olmayan bir bilinç geliştirdikleri, "kadın"ı onu yapılandıran kuvvetlere çözündürdükleri ölçüde devrimci özneler olabilir. Nihai amaç, cinsiyete özgü bir kimlik elde etmek değil, kimliğin kişisel-olmayan çoklu mekanik bir özne içerisin-

de çözülüşüdür.

Ödipal-sonrası veya ödipal-olmayan oluşun öznesi olarak bu yeni ve genel dişi yapısı, Deleuze'ün cinsel ikiliğin aşırı cinsiyetlendirilmesi veya alevlendirilmesi yoluyla yeni bir evrenselin feminist yapılanışı olarak gördüğü şeye açıktan karşıdır (Braidotti 1994). Cinsiyetlenmiş kimliklerin, toplumsal cinsiyet ikiliklerinin nötrleştirilmesi suretiyle çözülmesi çağrısını hiç de ikna edici bulmuyorum; çünkü bu yolun, tarihsel olarak kadınlar için tehlikeli olduğunu düşünüyorum. Örneğin, feminist filozof Irigaray, metafizik-sonrası özne tarafından aceleyle inkar edilmesi veya yapısökümüne uğratılması karşısında cinsiyet farklılığını savunurken, Deleuzecü arzu makineleri diyagramından olumsuz olarak bahseder. Deleuzecü "organsız beden" mefhumu, Irigaray'a göre, bedenli kendiliğin mülksüzleştirilme koşuluna benzemekte olup tarihsel olarak dişiliğe atfedilen ve yapısal olarak bölünmüş bir konumdur. Mekanik ve inorganik olana yapılan vurguya; kendilik kaybı, dağılma ve akışkanlık gibi mefhumlara kadınların ziyadesiyle aşina olduklarını iddia eder: "Organsız bedenler" zaten kadınların tarihsel koşulu değil mi ki? (Irigaray 1985: 140). Irigaray'ın Deleuze eleştirisi radikaldir: Cinselliğin genelleşmiş bir "oluşa" dağıtılması, feministlerin dişi öznenin yeniden tanımlanması gerektiği iddialarına zarar verir.

Irigaray, Deleuze'ün dişi feminist bakış açısının tarihsel ve epistemolojik özgüllüğünü göz önünde bulunduramadan genel bir "kadın-oluş" öne sürme çelişkisine kapıldığı sonucuna varır. Cinsiyet farklılığını göz önünde bulunduramayan bir farklılık kuramı, feminist bir eleştirmen olarak, şüpheli ve tereddütlü bir konum almama neden oluyor (Braidotti 1991b). Ayrıca, özneyi olumsuzluk içermeyen bir arzu akışı içerisinde çözerek Deleuze;

1. Cinsiyet farklılığına hiçbir ayrıcalık tanımıyor, bu yüzden erkeklere ve kadınlara aynı psişik ve siyasi davranışları atfediyor.
2. Kadın-oluş sürecinde cinsiyet farklılığının üstlendiği konuma dair temelde muğlak bir konuma sıkışıyor; kadın-oluş hem mümkün pek çok oluştan biri, hem de diğerlerini mümkün kılan oluş olarak konumlandırılıyor.

Deleuze'ün mükemmel nedenleri olmadığını öne sürmüyorum: Guattari'yle paylaştığı psikanalitik söylem eleştirisi, kültürümüzün kurduğu haliyle cinsellik ve cinsiyetlenmiş kimlikler kurumunun sistematik bir yapısökümüdür. Azınlık-oluş kuramında, Deleuze'ün Fallus temelli bütün kimliklerin çözülmesi gerektiğini öne sürmesi şaşırtıcı değil.

Bu konum benim için kuramsal olarak sorunlu, çünkü cinsiyetler arasında bir simetri olduğunu öne sürüyor, ki bu da aynı psişik, kavramsal ve yapısökümüne dair güzergâhların her ikisine de uygulanmasına neden oluyor. Cinsiyetler arasında bir simetri olduğu iddiası, daha önceki bölümde belirttiğim gibi, en radikal eleştirisini Irigaray'da bulur. Ona göre, cinsiyet farklılığı, psişik ve toplumsal hasara neden olmadan öyle kolay kolay çözülemeyecek, temel kuran, yapısal bir farklılıktır. Irigaray'ın kadınların mücadelelerinin tarihselliğinin kuvvetli bir biçimde ayırdında olması belirler bu perspektifi. Colebrook da benim kaygılarımı paylaşır, "Woolf'u ve kadınların hareketini, kimlik, tanınma, özgürleşme ve özne kavramlarından çekip alıp yeni bir oluş düzlemine oturtarak ne yapıyor Deleuze ve Guattari?" (Colebrook ve Buchanan 2000).

Yani, Deleuze, sanki iki cinsiyetin konuştukları konumlar açıkça denkmiş gibi ilerliyor. Bu durumun asimetrinin, psişik, kavramsal ve siyasi düzeyde, radikal farklılığın doğrulanması işlevi gördüğünü düşünüyorum. Siyasi olarak, fallus-merkezci

kipten çıkış noktalarının belirlenmesinin iki cinsiyette asimetrik biçimler alması gerektiğini öne sürüyor bu görüş. Cinsiyet farklılığının pozitifliği iddiası, yüzyıllar öncesine dayalı ve düşünen öznenin evrenselle, her ikisinin de erille özdeşleştirilmesine karşı çıkıyor. Erille asimetrik ilişkilere sahip dişi, cinsiyetlenmiş bir düşünen özne öne sürüyor. Bu şekilde tanımlanan dişi, ikili sistemin yapısal "ötekisi" olamaz, radikal ve pozitif olarak ötekidir. Diğer bir deyişle, feminist incelemede, belirlenmiş öteki olarak kadınların konumu, erkeğinkine nispetsiz bir konuşma konumu olacak şekilde radikalleştirilmiştir.

Açık ki, bu radikal asimetrinin üzeri, değersizleştirilmiş farklılık olarak kodlanıp öylece doğal addedilerek örtülür. Çizgisel, ereksel bir zaman hissine dayanması sağlanır. Bildiğimiz haliyle tarih, bilincini evrensel ve bilen özneye denk gibi sunan ve ontolojik önermelerinde bir dizi "ötekileri" pazarlayan beyaz, eril, hegemonyacı, mülk sahibi öznenin hâkim söylemidir.

Bu görüşü ileri taşıyarak kişinin kendisine asla tam manasıyla bahşedilmemiş bir öznelliği yapısökümüne uğratamayacağını iddia ettim (Braidotti 1991b); tarihsel olarak karanlık ve gizemli olarak tanımlanan bir cinselliği dağıtamaz kimse. Öznenin ölümünü iddia etmek için, önce bir özne olarak konuşma hakkına sahip olmalı kişi. Deleuze'ün, dişi feminist bakış açısının tarihsel ve epistemolojik özgüllüğünü göz önünde bulundurmadan, genel bir "kadın-oluş" ortaya atma çelişkisine yakalandığı sonucuna vardım. Cinsiyet farklılığını göz önünde bulundurmayan bir farklılık kuramı, feminist bir eleştirmen olarak şüpheci bir tereddüt içerisinde bırakıyor beni. Ya da başka bir şekilde ifade edecek olursak, Deleuze'ün ikilik eleştirisi, cinsel farklılaşmanın veya toplumsal cinsiyet ikiliklerinin, en dolayımsız ve en habis sonucu, iki cinsiyeti birbiri karşısında asimetrik bir ilişki üzerinden konumlandırmakmış gibi davranıyor. Kadın-oluş projesinde, hem bir yandan pek çok mümkün

oluştan biri olan hem de diğer bütün mümkün oluşların vasıtası olan cinsiyet farklılığının konumuna dair temel bir muğlaklığa saplanmış durumda: Hem temel teşkil ediyor hem bir aksesuar, hem ilksel hem arızi. Deleuze aslında bunu gayet iyi biliyor, hatta kabul de ediyor; *Bin Yayla*'da bu noktanın farkında olup da tereddüt içerisinde olduğunu gösteriyor. "Elbette, kadınların, kendi organizmalarını, tarihlerini, kendi öznelliklerini geri kazanmak için moleküler bir siyaset sürdürmesi kaçınılmaz (...). Ama, kişinin, kendini, bir membayı kurutmaksızın veya bir akışı durdurmaksızın işe yaramayan bu projeye kapatması tehlikeli olur" (Deleuze ve Guattari 1987: 276). "Evet, ama..." "Ne demek istediğini anlıyorum da..." konumudur bu, yapısal ve sistematik bir kararsızlığın reddini ifade eder. Dahası, feminist farklılık felsefelerinin bakış açısından cinsiyet farklılığı pek çok farklılıktan biri olarak görülmez, diğer bütün farklılıkların dayandığı yapısal bir farklılıktır ve öyle kolay kolay dağılmaz. Bu yüzden, beden veya öznenin bedenleşmesi, öznelliğin yeniden tanımlanmasına çabalayan feminist mücadelenin asli terimidir; ne biyolojik ne de sosyolojik bir kategori olup fiziksel, sembolik ve toplumsalın çakışma noktasıdır.

Modernizm felsefesinin ve cinsiyet farklılığı kuramlarının aşıladığı haliyle beden kavramı, öznelliğin çokişlevli ve karmaşık yapısına sınıf, ırk, cinsiyet, ulus, kültür vs. gibi her türlü verili olan şeyi, onların da içlerinde olmasına rağmen aşabilmeyi amaçlayan insana özgü kapasiteye atıfta bulunur. Bu haliyle beden, çokkatmanlı bir mefhumdur ve geniş bir düzeyler yelpazesini ve sözcelem çerçevesini içerir. Diğer bir deyişle, özne, pek çok farklı değişken üzerinden belirlenir: Sınıf, ırk, cinsiyet, millet, kültür, deneyimimizin düzeylerini tanımlamak ve kodlamak üzere üst üste biner.

Cinsiyet farklılığını diğerlerinin üzerinde konumlandıran bir hamle yapan Batı kültürü, cinsiyetlenmiş bedenin üretimine

daha fazla ayrıcalık tanımış, cinsellik değişkenini listenin tepesine koymuştur. Bu şekilde tanımlanan bedenleşmiş cinsiyetli özne, Foucault'nun belirttiği gibi (Foucault 1975, 1976, 1984; Diamand ve Quinby 1988) özneyi söylemsel ve maddi düzeydeki normatif bir yapıya kaydeden karmaşık iktidar ilişkileri ağına yerleştirilmiştir. Cinsellik, Batı'daki başat iktidar söylemidir. Bu açıdan, feministlerce yeniden tanımlandığı haliyle, sürekli olarak çok yönlü, karmaşık ve üst üste binen normatif etkilere (sınıf, cinsiyet, ırk, yaş vs.) maruz kalan özne, hem Batılıların cinselliğe ayrıcalık tanıma alışkanlığını idame ettirir hem de Batı'nın söylemsel iktidarının başat özelliklerinden biri olarak buna karşı koyar.

Mümkün oluş skalalarında cinsiyetlenmiş kimliklerin konumuna dair Deleuze'ün muğlak tutumunun aksine, feminist filozoflar berrak bir biçimde, cinselliğin iktidar mücadeleleri ve çelişkiler sahası olduğunu ileri sürer. Diğer bir deyişle, kadın göstereninin hem feministlerin genel bir koşul olarak tanıyıp etrafına toplandığı bir kavram hem de eleştirel olarak incelenmesi sonucu yapısökümüne uğratması gereken bir kavram olması, postmodern geç kapitalizm çağında kadınların tarihsel durumuna uygun bir tanımdır.

Cinsiyet farklılığının pozitifliği iddiası, yüzyıllardır süregelen düşünen öznenin evrenselle ve her ikisinin de erille özdeşleşmesine karşı çıkar. Dişi, cinsiyetlenmiş, düşünen özneyi, erille asimetrik bir ilişki içerisindeki radikal öteki olarak ileri sürer. Dişi konumların bariz tekrarı veya sahiplenilmesi, farklılığı üreten söylemsel bir stratejidir. Cinsiyetler arasında simetri yoksa kadınların dişiyi konuşması, onu düşünmesi, yazması ve kendi terimleriyle temsil etmesi gerekir.

Tam da cinsiyetlerarası asimetri temelinden hareket eden Irigaray, kavramsal olarak Deleuze'ün düşünce yapılarına, özellikle de kuramsal söylemlerin bilinçdışı üretimine yaptığı

vurguya yakın olsa da, cinsel çift-kutuplaşmayı aşmak amacıyla "oluş" önermesine siyasi olarak karşı çıkmaktadır. Öyleyse iki düşünür, alternatif bir dişi özneye uygun temsil sistemleri geliştirmek üzere sahip olunması gereken siyasi öncelik konusunda ayrılmaktadır.

> Her türlü özne kuramının "eril" tarafından temellük edildiğini varsayabiliriz [...]. Öznellik kadınlardan esirgenmiştir: Şüphesiz, bu durum, nesne olarak inşa edilmenin birbirine indirgenemez bütün hallerinin mali desteğini teşkil eder; temsilde, söylemde, arzuda [...]. Kadının bir kez hayal ettiğini; nesnenin sabitlenmiş, takıntılı niteliğini yitirdiğini bir düşünün. Bir eşik olarak, nihayetinde özneden daha elzemdir nesne, öyle ki özne, bir tür nesnellik, bir nebze nesnel olan bir şey üzerinde hoplayarak idame ettirebilir kendini. Üzerine basılacak/ezilecek, işleyecek, temsil edecek, yine ve her şeyden önemlisi (kendi namına) arzulayacak "toprak" olmazsa, kuramsal olarak kendini bilmeyen kesif bir madde olmazsa, "özneyi" varedecek ne kalır ki geriye? (Irigaray 1985).

Radikal feminist bedensel materyalizm dediğim bu bakış açısına göre kadın, toprak gibi, fallus-merkezci öznelliğin üzerine dikildiği çokkatmanlı kurumların temel katıdır. İlksel madde ve temel teşkil eden taştır; sessiz mevcudiyeti, monolojik haliyle efendiyi kurar.

Diğer bir deyişle, feminist incelemede, belirlenmiş ötekilik olarak kadınların konumu, "alan siyasetinde" erkeklerinkiyle nisbi olmayan bir konuşan özne konumuna doğru radikalleşmiştir. Feministler, kadınların hem maddi hem sembolik olarak, özerk bir biçimde kendini tanımlamaya yönelik eril ayrıcalığın bedelini ödediğini belirtmiştir. Kadınlar fiziksel ve sembolik

olarak konuşabilecekleri bir yerden yoksun kılınmıştır. Akıl ve dışlama/tahakküm arasındaki bağlantıların birbirine içkin, dolayısıyla kaçınılmaz olup olmadığı sorusunu ortaya atan feministler, bu sayede, aklın rasyonellikten ibaret olmadığını, insanın düşünce kapasitesinin tamamı, hatta en iyi parçası bile olmadığını öne sürerler. Bu sayede, Varlık ve söz-merkezci dilin birbirine denk olarak görülmesine de meydan okurlar.

Deleuze'ün projesi gibi feminist siyaset de, söylemde/söylem olarak iktidar eleştirisi ve başka düşünme biçimleri yaratma teşebbüsüdür: Farklı düşünmeyi öğrenme sürecine dahil olmaktır. Bu da, Deleuze ve feminist farklılık felsefesi arasında sadece siyasi değil, bir dizi kavramsal ayrıma da neden olur. Eleştirel bir düşünce olan feminizm, Teresa de Lauretis'in dişi feminist özne tabir ettiği şeyin olumlanması sayesinde, söylemde iktidar eleştirisinin telaffuz edilmesi üzerine kendi kendine dönük bir inceleme biçimidir (de Lauretis 1987).

Bireysel toplumsal cinsiyetli kimliğe dair soruların, siyasi öznelliğe dair meselelerle bir arada telaffuz edilmesini amaçlar. Kimliğin öznellikle etkileşimi, arzunun belirlediği, dolayısıyla bilinçdışı deneyim boyutlarıyla daha ziyade iradi olarak kendini düzenlemeye tabi diğer deneyimler arasında kategorik bir ayrım olduğunu öne sürer. İradeyle arzunun arayüzü olarak özne görüşü, bu yüzden, öznelliğin temelleri üzerine yeniden düşünme sürecinin ilk adımıdır. Özne-oluş sürecinin tamamını idame ettiren şey, bilme iradesi, söyleme arzusu, konuşma, düşünme ve temsil etmeye dönük *a priori* arzudur. Başlangıçta, sadece arzu vardır; bilme arzusu, yani arzuya dair bilgi.

Bu kurucu, birincil, yaşamsal, zaruri, dolayısıyla ilksel bilme arzusu, düşüncenin kalbinde düşünülmeden kalan şeydir; çünkü düşüncenin meydana gelme imkânının koşuludur. Arzu, düşüncenin koşulu olduğundan, bizzat düşünme sürecine aşkındır.

İşte bu yüzden, kadınların Fallus temelli kimliklerden çıkış arzusunun ifadesi olan cinsiyet farklılığı projesiyle yeni dişi öznellik biçimleri üzerine düşünme ödevinin, sadece düşüncelerin önermesel içeriğinin değil, yapıların ve düşünce imgelerinin de dönüşümünü gerektirdiğini iddia etmek istiyorum. Cinsiyet farklılığı sorusu vasıtasıyla düşünme, düşüncenin yaşamla ve felsefeyle ilişkisinin yeniden formüle edilmesini gerektirir. Diğer bir deyişle, cinsiyet farklılığı, sadece dişiye-özgü düşünce yapılarının değil, genel olarak düşünce yapılarının yeniden tanımlanmasına açılır.

Tekrarlıyorum; Deleuze'ün kadın-oluşu, erkekleri ve kadınları, yeni, sözde toplumsal cinsiyet-ötesi bir cinsellik üzerinden birleştirir; ancak bu sorunludur, çünkü kadınların kendi mücadelelerinin tarihine dair sahip oldukları hisle çakışmaktadır. Bu noktada zaman unsurunun ne kadar önemli olduğunu vurgulamak istiyorum. Deleuze'ün daha uzun süren, moleküler oluş zamanıyla (*Aion*), kaydedilen molar zaman anlayışı (*Chronos*) arasındaki ayrımını hatırlarsınız. Bu ayrımı, kadın-oluş tartışmasına uygulayacak olursak, *Chronos* düzeyinde, tarihin bu evresinde kadınların kendi siyasi öznellikleri ve kimliklerini yeniden tanımlama iddiasında bulunmasının ve cinsiyetlerine özgü siyasi faillik biçimlerinden vazgeçmeyi göze alamamalarının meşru olduğunu iddia edebiliriz. Deleuze, daha önce alıntıladığımız paragrafta bunu kuvvetle öne sürmektedir. Aynı argümana göre, fallusa dayalı kategorilerin gizemini dağıtmak için, kişinin öncelikle konuşacağı bir alan edinmiş olması gerekir. Kadınların tarihi koşulunun parçalanmışlık olduğunu düşündüğümüzde, ya Deleuze'ün oluş kuramına katılmamak ya da düpedüz, kadınların zamanın başından beri (*Chronos* anlamında zaman) zaten Deleuzecü olduğunu belirtmek durumunda kalırız. Yine, Deleuze'ün zaman değişkenini bir o kadar kuvvetli olan cinsiyet farklılığı değişkeniyle bir arada ele alma-

dığını, bu yüzden de zamanın ve tarihin toplumsal cinsiyetli olma ihtimali üzerine kafa yormadığını düşünüyorum.

Kristeva, "Kadınların Zamanı" isimli makalesinde, bu noktayı geliştirir ve iki katmanlı bir oluş düzeyinden bahseder (1981). Biri, tarihsel ereksellik modelinin daha uzun, çizgisel modelidir; diğeriyse kişisel soybilimin ve bilinçdışı arzunun daha süreksiz zamanıdır. Kristeva, Lacan'ın etkisiyle, bunu her biri belli bir tarihsellik hissine sahip farklı söylemsel nesillerde örgütlenen feminist konumlar topolojisine evriltir. Bellli dişi öznellik biçimlerinin çoğunlukla otomatik bir biçimde belli tarihsel bilinç biçimleriyle eşlenmesi, diğer nedenlerin yanı sıra, içten içe etnosantrik ve Avrupa-merkezci olduğu yönünde şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır(Spivak 1989b: 124-156). Bu tartışma bu bölümde bizi ilgilendirmiyor ama bir şeye değinmek istiyorum: zamanın toplumsal cinsiyetlenmesi, dolayısıyla tarihsel dizilimlerin cinsiyetlenmesi. Kristeva'nın çalışmasında, cinsiyet farklılığı filozoflarının çoğunda olduğu gibi, cinsiyetler arasındaki asimetri, mekân ve zaman da dahil olmak üzere varlığın bütün temel yapılarına değin uzanır. Deleuze'ün oluş kuramı ve zaman felsefesiyse, naif bir biçimde, toplumsal cinsiyet üzerinden bir ayrıma gitmez.

Cinsiyet farklılığına dair benzer bir naiflik, *Felsefe Nedir*'de de mevcuttur. Deleuze, burada, felsefenin mühim kavramsal karakterinden bahseder, ki bu bir kadındır: "Kadın, başlı başına bir filozof olursa ne olur pekâlâ?" (Deleuze ve Guattari 1991). Sadece kadın olmayan biri bu imkânı sanki müthiş bir yenilikmiş, daha önce hiç görülmemiş bir olaymış veya felsefi düzene içkin, onu altüst etme ihtimali taşıyan bir felaket olarak görebilirdi demeye cüret edebilir miyim?

Deleuze'ü okudukça, oluş sürecinin, kavramsal olarak gayet makul ve son derece gerçekçi bir biçimde, bütün kimliklerin farklı biçimler ve bağlantılar ortaya çıkaracak şekilde çözülme-

sinden ziyade cinsiyete özgü, cinsel olarak farklılaşmış ve dolayısıyla farklı toplumsal cinsiyet konumlarına göre farklı biçimler alabilen bir süreç olarak ele alınabileceğini görüyorum.

Diğer bir deyişle, Deleuze'ün oluş kuramı, belli ki, bedenli eril bir özne olarak konumlanmasıyla belirlenmiş gibi geliyor bana; öyle ki, fallus temelli kimliklerin çözülmesi, toplumsal cinsiyeti hepten es geçip çoklu bir cinselliğe neden oluyor. Bu, dişi olarak bedenleşmiş öznelere en uygun seçenek de olmayabilir pekâlâ. Deleuze, cinsiyet farklılıklarının böylece nötrlenmesinin kadınlar için siyasi bir öznellik iddiasında bulunma sürecine ne kadar zarar verebileceğinin farkında mı?

Cinsiyet farklılığının çözülmesine karşı beslediğim endişeyi somutlaştırmak amacıyla, "kadınlar için tehlikeli" olabileceğini düşündüğüm duruma, üreme teknolojilerine dair çalışmamdan örnek vereyim. Başka bir yerde iddia ettiğim üzere (Braidotti 1989a), bu yüzyılın sonuna mahsus yepyeni gelişme, öldürme iktidarı değil, yaşamın idaresidir; bu ise en iyi ifadesini Foucault'nun "biyoiktidar" mefhumunda bulur. Biyoteknolojik bakış, yaşayan maddenin en son yapısına kadar nüfuz etmiş olup yakın zamana kadar temsil edilemez olanı görselleştiriyor: Çokişlevli, kapaksız uydu gözler dış uzayı keşfediyor; mikroskopik lensler rahmin içini keşfediyor; derin okyanus yatakları "ekilip biçiliyor"; algılanamaz olarak uçan yüksek teknolojili labarotuvarlar, üçüncü dünya ülkelerinin başkentlerindeki sivil sığınaklarının havalandırma borularına "akıllı" bombalar gönderiyor.

Görünürlük ve okunurluk, manipülasyonun, sermayeleştirmenin ve soykırıma varan yıkımın zaruri öncülleri. Biyoteknisyen, Deleuze'ün beyaz, Batılı, erkek, yetişkin, rasyonel, heteroseksüel, şehirde yaşayan, standart bir dil konuşan şeklinde tanımladığı modern bilen özne türünü tanımlıyor. Onun emperyal bakışı altında zaman donmuş, mekân büzülmüş,

yaşayan organizma çözülmüş durumda. Bedensizleşmeden zamansız maddenin sermayeleştirilmesine değin geç dönem kapitalizm bir bedensiz organlar çağı.

Suni üremede zamanın dondurulması son derece açık; üreme süreci, bir dizi süreksiz adıma ayrılmış durumda: Spermin, yumurtanın veya embriyonun dondurulması, süreci sonsuza dek askıya alıyor. Öte yandan, *in vitro* dölleme, yeni bir kopuşa işaret ediyor: hormonal ön-muayene/ yumurtanın döllenmesi/ hücre bölünmesi/ embriyonun uterusa aktarılması/ (muhtemel) bebeğe gebe kalma.

Aynı zamanda, teknolojik olmaktan ziyade toplumsal olan taşıyıcı annelik gibi uygulamalar, farklı bir annelik serisine doğru yaratımın sürekliliğine eklenivériyor: ovüler-anne, utero-anne, sosyal anne, yasal anne. Bütünü kendisini oluşturan parçalarla mübadele eden bedensiz organların işaret ettiği biyoiktidar çağı, ikonik anne figürünün parçalarına ayrılmasına odaklanıyor. Ekografi, nihayet, hepimizin merak edip durduğu sırrı ifşa ediyor: Kökenlerin alanı/görünüşü açığa çıkmış durumda; CNN hızında ve verimliliğiyle Ödipal uzaktan kumanda düğmelerinizin dibine dalabilir, sonunda bayağı olanla, adı ağza alınamaz olanla baş başa kalabilirsiniz. Baktığınız şey, yani embriyo veya fetüs, artık pek de umurumuzda olmayan annenin bedeninin bir parçası aslında.

Plasentanın ne kadar pis olduğundan yakınan ve labarotuvarın gebe kalmak için çok daha hijyenik bir yer haline geldiğinden bahseden bir biliminsanının, "Biyoteknoloji dünyasında kadın yok, sadece rahim zarı var," sözüne atıfta bulunmuştu popüler bir Fransız bilim dergisi. İnsan ırkının böylesi hijyenik olmayan bir ortamda bin yıllarca canlı kalmayı başarmasına hayret ediyor insan!

Feminist bir bakış açısından aslen sorunlu olan şey, anneye ait olanın biyoteknolojik sahiplenişinin tam da kadınların

bedenleri ve üreme kapasiteleri üzerine siyasi kontrol talebinde bulunduğu bir tarihsel anda meydana gelmesidir. Böylece, zaman (*Chronos*) sorusuna dönüyoruz. Biyoiktidar mantığını takip edecek olursak, kadınlar heteroseksüel ataerkil aile temelli geleneksel annelik biçimlerinden zorla çıkarılıp yine eşit derecede eril ve yüksek teknolojili bir üremeye koşulacak. En önemli evre olan dişi öznelliğin kadın temelinde yeniden tanımlanmasının gerçekleştiği özne oluş süreci tek bir hamlede atlanıp feodalizmden endüstrileşme-sonrasına geçilecek.

O halde, soruma dönüyorum: Deleuze kadar incelikli düşünen bir filozof nasıl olur da kadınların moleküler oluşuna dair tartışmada sistematik olarak rastlanan kararsızlık ve tereddütten öteye taşıyamaz bu çelişkiyi? Bunun nedeni Deleuze'ün başka bir yerde "konumlanması" olabilir mi, demeye cesaret etmeli miyim? Alternatif bir dişi öznelliğin güçlendirilmesi gerektiğini iddia eden feministlere yeterince yakın, ama bu meseleden "Biliyorum, tamam da..." diyerek kaçınacak kadar da onlara mesafeli... "Konumlanmış" olma meselesi üzerinde durmak ve bunun biyolojik değil sosyo-sembolik farklılıklarla ilgili olduğunu öne sürmek istiyorum. Sizlere, bu defa Deleuze'ün Irak'a karşı savaşta aldığı konuma dair bir örnek daha vereceğim. Amerika'nın, yani gezegen düzeyindeki sermayenin, bürokratik tabilerinden birini (Hüseyin), bütün bir nüfusu cinayet ve salgınlara maruz bırakıp soykırıma uğratacak şekilde sanayi öncesi koşullara mahkûm etmek amacıyla bombaladığını düşünerek savaşa karşı çıkar. Saf savaştır bu.

Duruşunu bu şekilde ortaya koyan Deleuze, bilhassa konumlanmış bir bakış açısı benimsemiştir. Ancak, farklı bir başlangıç noktası da seçebilir, yine "azınlık-temelli" bir yerden de başlayabilirdi: Mesela Kürtlerden veya Hüseyin'e karşı çıkan diğer halklardan. Siyaset, kuramla hemhal olmuş bir haritadan başka bir şey değil ve Deleuze de kendi topolojisini seçiyor, ki

bunu yapmak da hakkıdır. O halde, "Biliyorum, tamam da..." hali, kaçınma veya inkardan ziyade –Deleuze, bunu yapmayacak kadar haysiyetli– iradi bir tercih veya yargı. Bu da, haritanı kendin çiziyorsan, kendi konumlanmış bakış açından bunu yapıyorsun demektir. Bir feminist olarak, bu durumun, cinsiyetlerarası asimetrik konumları öne çıkaran alan siyaseti veya cinsiyet farklılığı siyasetinin önemini onayladığını düşünüyorum. Bedenleşmiş ve tarihsel olarak konumlanmış öznelliklerimizden kaynaklanan konumlanma, çizmemiz muhtemel siyasi haritaların veya kavramsal diyagramların neye benzeyeceğini de belirliyor. Yani, felsefe yaparken, seçim yapılması gereken ve ayrıcalıkların şekillendiği bir an geliyor illa ki ve bu anda, cinsiyet farklılığı temel bir rol oynuyor. İradi dönüşümün aksine, arzunun siyasi değişimin motoru olduğunu düşünen bir Deleuzecü olarak, "Biliyorum, tamam da..." halinin, Deleuze'ün düşüncesinde hakiki ve pozitif bir çelişki olduğunu düşünüyorum.

Foucault bir zamanlar, "Gün gelecek, yüzyılımız Deleuzecü olacak," demişti. 21. yüzyılı kastediyordu bence. Açık ki, henüz bu noktaya ulaşmadık ve Deleuze, tutarlı olarak Deleuzecü olmanın ne kadar da güç olduğunu kanıtlayan ilk kişi olabilir pekâlâ. Bu terimlerde çelişki de olabilir ama çok da kötümser olmayalım, bu bir zaman, yani *Aion* meselesi, elbette *Chronos* değil!

10*
HASET ve NANKÖRLÜK
Feminizmde Erkekler

Erkek, biyolojik bir kazadır: Y (erkek) geni, tamamlanmamış X (dişi) genidir, yani tamamlanmamış bir kromozom dizisine sahiptir (...) Tamamlanmamış bir dişi olan erkek, ömrünü tamamlanmaya, dişi olmaya harcar (...) Dişi olamadığı gerçeğini telafi etmek için, bir de ilişkilenme ve şefkat yetisinden noksan olduğundan, dünyayı bok çukuruna çevirir.
Valerie Solanis

Kendimizi içinde bulduğumuz oluş katmanları arasında bir tür düzen veya bariz bir ilerleme belirlenebilir; kadın-oluş, çocuk-oluş, hayvan-oluş, bitki-oluş veya mineral-oluş; her türden moleküler-oluşlar, parçacık-oluş...
Gilles Deleuze

Oluş halinde olmak için kişinin ufuk olarak bir toplumsal cinsiyete veya (zorunlu olarak cinsiyetlenmiş) öze ihtiyacı vardır. Aksi takdirde oluş, kendine ait bir geleceği olmaksızın kısmi ve çoklu kalır ve ötekine veya ötekinin ötekisine karşı sorumluluktan feragat edilmesine neden olur.
Oluş, kişinin olabileceği her şeyin tamamlanmışlığını elde etmek demektir.
Belli ki bu süreç açık uçludur.
Luce Irigaray

1990: Nasıl Feminist Deleuzecü Olunur?

Göçebe felsefenin Diyonisosçu ruhuna uygun olarak neşeli, pozitif olumlamaya adanmışlığıma rağmen, bir tutam hınç içeren eleştirinin, dayanılmaz ve hatta zorunlu olduğu anlar da olmuyor değil. "Ana akım" postyapısalcı felsefeye ironiyle baktığımda

böyle oluyor. Feminizmde erkeklerin konumu nedir sorusundan başlayacağım. Göçebe feminist görüş bu konuya nasıl bakar? "Feminizmde erkekler" mefhumunda çekici ve şüpheli bir şeyler var. Diğer pek çok düşünür gibi, benim bakışım da "-DE" ekine takılıp kalıyor, açtığı mekânsal boyutu merak ediyor. Ebedi cinsiyetler savaşının sahnesinden mi bahsediyoruz? Bedenli, cinsiyet kazanmış öznelliklerin kafa kafaya çarpıştığı bir mekân mı bu? Bu konuyu birbirine bağlı gerilimlerden oluşan bir düğüm, yoğun bir karmaşa ve bir dizi çelişki olarak görüyorum.

Bu çizgideki bir yerlere ve genel olarak bu fikre duygusal düzeyde tümüyle karşı çıkıyorum. Erkekler feminizm*de* değildir ve olmamalıdır: Feminist mekân onlara ait değildir ve onların görmesi için kurulmamıştır. O halde, oynamaya çalıştığımız söylemsel oyun, ya derinlemesine esnek ya da sapkın bir biçimde provokatiftir, ya da her ikisidir. Feminist olan ve eli kalem tutan kadın aydınları görüp de hayranlık duyan, şaşıran ve kendini tehdit altında hisseden devasa bir erkek sınıfı/kastı düşüncesi karşısında bir tür sabırsızlık peyda oluyor. Çıkarlarının ne olduğunu bilmiyorum, bu yüzden de hicvimin satır aralarında parıldamasına izin verdiğim bu tabelayı bozup/yeniden yapıp, fallik alt metinler yerine "Pheminizmde erkekler" yazasım geliyor. Bir harf üzerine bunca ısrar etmek neden?

Bağlamsal Kısıtlamalar

Foucault'nun bana öğrettikleri arasında en çok etkilendiğim şey "fikirlerin maddiliği" mefhumudur. Kişi, kendi sözcelem pratiğine hükmeden hakikat ve iktidar oluşumları ağı üzerine soyutlama yapamaz; ideler, ucu keskin söylemsel olaylardır ve sadece önermesel içeriklerine göre incelenemezler.

Etnikmerkezcilikle darmadağın olmuş bir Avrupa'da, kalkıp "Pheminizmde erkekler" üzerine düşünmenin acayip bir yanı

var. Aklımdaki veya yaşamaya çalıştığım bağlamdaki temel sorunun bu olduğunu söyleyemem. Bu konuda, olumlu anlamda, epey Amerikalı bir şey var. Amerikan erkeklerinin feminizme karşı besledikleri ilgi, özgül bir tarihsel ve kültürel bağlama işaret ediyor ki feministlerin mevzuyu akademik sahnenin bıçak sırtı haline getirdiği bir bağlam bu. Avrupa'da durum henüz bu değil.

Avrupalı bir feminist olarak, feminizmin "feminist kuramla" indirgenmesine ve her ikisini de akademik söyleme hapsetmeye direnç gösteriyorum, ama buna inancım da yok bir yandan. Bu tavır, kadın araştırmaları derslerine öncülük edenlerin daha en başından vurguladığı bir tehlikeye işaret ediyor: Erkek "müttefiklerimiz" feminizmin ortaya attığı mevzuların maddi temellerine, deneyimde görülen dayanaklarına, dolayısıyla karmaşıklığına saygı göstermeyi öğrenemeyebilir. Adrienne Rich'in (1977) berrak bir biçimde incelediği, yüzlerce yıl geri giden eski bir zihinsel alışkanlığı takip edecek olursak, feminizmdeki erkekler, bu karmaşıklığın üzerinden atlayıvermenin cazibesine dayanamıyor. Feminist kuramı ve pratiği düzenleme dürtüsüyle feminist projeyi bir kalıba döküveriyorlar. "Kuram" olarak tanımaya aşina oldukları şeyle gözleri kör olmuş halde, herhangi bir başka akademik disiplinden nitel olarak farklı değilmişcesine, feminizme giden yolları dozerle düzleyiveriyorlar. Hepimizin üzerinden geçiyorlar.

"Onlar", feminist kuramın yıkıcı yanının ne olduğunu hissettiklerinden "işi kapmış" beyaz, orta sınıf erkek entelektüellerdir. "Onlar", 1960'ların ayaklanmalarında yer almış, bu dönemin değerlerini ve nevrozlarını miras edinmiş, beat-sonrası, yeni muhafazakarlık öncesi, kırk ila elli yaşındaki erkeklerden ibaret özel bir nesildir. "Onlar", 1990'ların siyaseten tepkisel "feminist-sonrası" bağlamının "yeni erkekleri"dir. "Onlar", karşı cinste sahip olduğumuz en iyi arkadaşlardır, ama tam da

umduğumuz gibi değildirler. Krizin vurduğu sosyal bilim fakültelerindeki kadın çalışmaları bölümlerinin hem lisans hem de lisansüstü düzeyinde öğrenci alımları yapan ve hâlâ mali olarak gelişen az sayıdaki sahadan biri olduğunu bildiklerinden, bu bölümlerin etrafında dönebiliyorlar. Feminist alan siyaseti kuralını bilip de görmezden gelerek, muazzam düzeyde incelikli bir akademik kariyer oyununu oynuyorlar. Postmodern karamsarlık yıkıntısında, feminist kuramın kurucu radikal düşüncenin son kalesi olduğunu biliyor "onlar." Modernizm ve ötesine dair tartışmanın kadın meselesiyle eşuzamlı olduğunu da biliyor "onlar." Bazıları, siyasi hassasiyetleri feminist kaygılara yakın olabilen gey kuramcı veya aktivistlerdir "onların." Sonrasındaysa kadınlarla kurdukları ilişkiler belirsizlik şeklinde göze çarpan heteroseksüel, "Don Juan'lar" gelir.

Heteroseksüel erkeklerin entelektüel olarak yoksun oldukları şey –ki cinsiyet farklılığına karşı onların gözlerini kör eder bu ve bu açıdan *cinsiyetçilik* terimi yetersiz bir ifadedir– tarihteki kendi konumları üzerine düşünmektir. Alan siyaseti, soybilimsel miraslarının bir parçası değildir. Cinsiyetlenmiş bedensel varlıkları üzerinden tahakküm ve dışlama dünyasını miras almamışlardır; cinsiyetleri yüzünden yaşadıkları tahakküm deneyimleri yoktur. Bu yüzden, birçoğu, kuram ve pratik, yaşam ve düşünce ifadesi olarak feminizmin özgüllüğünü kavrayamazlar.

Belki de başka bir şansları da yoktur. Bunca azınlığın ve ezilmiş grubun kendi adlarına konuştuğu, beyaz bilen öznenin hegemonyasının sarsılmakta olduğu bir tarihsel anda erkek, beyaz, orta sınıf, heteroseksüel bir entelektüel olmak epey rahatsız edici olmalı. Cinsiyet üzerinden tahakkümün tarihsel deneyiminden yoksun olduklarından, paradoksal olarak bir eksikten noksandırlar. Noksandan noksan olduklarından, Batı kültürünü sallayan muazzam bir fikirler mayasına dahil olamazlar. Tarihsel olarak kadınları ezmiş, yaptığı zulümlerinin

hesabı sorulan bir failin ampirik referansı olmaktan başka bir şansı olmamak gerçekten de acı verici olmalı.

Sorun şu ki, kadınların dışlanması ve dişinin veya siyahlığın değersizleştirilmesi, biraz iyi niyetle çözülüverecek ufak bir gözden kaçırma da değil. Daha ziyade, altta yatan şey, eril kendini meşru kılma ve ideal kendi üzerine yansıtmanın metinsel ve tarihsel sürekliliği meselesine işaret etmeleri (Lloyd 1985; Benjamin 1980). Fallus-merkezci söylem, kadının bedenine, yokluğuna, sessizliğine, değersizleştirilmesine dayanıyor. Ti-Grace Atkinson'ın (1974) rahim hasedi olarak tanımladığı bu tarz bir "metafizik yamyamlık", kadını eril öznelliğin sessiz zemini, onun öyküsünün olanaklı koşulu olarak konumlandırır. Freudçu veya Lacancı psikanalitik kuram, babanın mevcudiyetini babanın bedenini anne üzerinde zorunlu bir otorite figürü haline getiren psişik mekanizmalar geliştirmek suretiyle kökenler ve annenin bedeni sorusunun etrafında döner durur.

Luce Irigaray'ın izinde, psikanalizin özürler dileyen ve metafizik yamyamlığın siyasi anatomisini oluşturan ataerkil bir söylem olduğunu düşünüyorum; dişinin gücünü (*potentia*) susturmak demektir bu. Dişi ve anneye ait olan söylemi Batı kültüründeki kadınların durumu ve konumuna dair tarihsel gerçekliklerden ayırmayı reddeden Irigaray, kadınların (dişi, anneye ait olan) bir metafor haline getirilmesini, kurbanlaştırılmalarına veya tarihsel ezilmişliklerine bağlar. Mesele, yüzyıllar süren bu sessizliği, varoluşun her alanında özneler olarak kadınların mevcudiyetine dönüştürmektir. "Onların" bunu bildiğinden eminim, bilmiyorlar mı yoksa?

Modernizm dediğimiz çağ, iki paralel olgunun ortaya çıkışına ve kaynaşmasına şahit oldu; bir yanda kadınların hareketinin ve kadın-merkezli araştırmanın canlanışı, öte yanda insani, etik bir fikir ve hatta Batılı felsefi söylemin epistemolojik kılavuzu olarak rasyonellik fikrinin krize girmesi. Nietzsche'den

beri tek tek bütün Avrupalı filozoflardan geçen kadın sorusuna insan öznelliğine dair klasik görüşün gerilemesi eşlik etti. O halde, bu şekilde özetlenen "dişi" sorunsalı, çok süslü bir metafor, bir semptom veya Batı kültürünün ve fallus-merkezci mantığının derin hastalığından başka bir şey değildir (Braidotti 1982). Lyotard'ın tanımladığı eleştirel postmodern durumu ifade eden bir erkek hastalığıdır bu; söz konusu "dişinin" gerçek yaşamdaki kadınlarla doğrudan hiçbir bağı, hatta zorunlu hiçbir ilişkisi olmadığını iddia ediyorum. Bu hastalık bazı açılardan, türün erkeğine ait düzensizlik veya yetersizlikleri "dişiye" atfeden yüzlerce yıllık, eski bir zihinsel alışkanlığı idame ettiriyor.

Çağdaş Kıta Avrupası, özellikle de Fransız felsefesinin erimi içerisinde "dişi", insan öznelliğini yeniden tanımlamaya dönük eleştirel çabaların güçlü bir aracı işlevi görüyor. Lacan'ın kadının konuşamayacağı (Lacan 1977a), çünkü fallus-merkezci söylem karşısındaki sessizliğinin, "-den yoksunluğunun" veya merkezsizliğinin (*ex-centricity*), eril söylemin yapısına mahal verdiği görüşünden tutun Derrida'nın, söylenemediği için "dişinin" her yere nüfuz etmeyi en iyi beceren bir gösteren işlevi olduğuna dair tümevarımsal önermesine kadar (Derrida 1987); Foucault'nun cesur bir şekilde ifade ettiği gibi, kadınların felsefe sahnesindeki namevcudiyetinin felsefi oyunun söylemsel kurallarını kurduğu iddiasından (Foucault 1984) Deleuze'ün insan bilincinde nitel bir dönüşüme işaret eden kadın-oluş mefhumuna kadar (Deleuze ve Guattari 1972, 1980) düşüncenin dişileşmesi, çağımıza damgasını vuran genel hümanizm-karşıtı programın temel adımı olarak salık veriliyor sanki.

Kavramsal unsurların bir araya getirilişi öylesine paradoksal ki, tam da kadınların söylem, iktidar ve haz kullanımına erişim kazanmaya başladıkları tarihsel anda, rasyonel özne mefhumunun yapısöküme uğratılması, yok sayılması veya

yerinden edilmesini, bir yandan da kuramsal söylemin "dişi" oluşunu veya "kadın-oluşunu" savunmak, –ki burada kadın, modernizmin bir figürüdür– son derece sorunlu geliyor bana. Bu şemada olmayan şeyse, siyasi bir projedir.

Postyapısalcılığın yüce rahipleri yapısökümü ve öznenin parçalanmasını vaaz ededursun, fallus-merkezci öncüllere dayalı bütün kimliklerin akışı, insan bilincine dair kazanılmış algıların içine girdiği krizin imgesi olarak okunabilir feminizm için.

İşin gerçeği, kimsenin zaten hiçbir zaman kendisine bahşedilmemiş olan bir öznelliği yapısöküme uğratamayacağıdır; yani tarihsel olarak karanlık ve gizemli addedilen bir cinselliğin dağıtılamayacağıdır. Öznenin öldüğünü ilan etmek için, kişinin önce bir özne olarak konuşma hakkına sahip olması gerekir; meta-söylemlerin gizemini dağıtmak için, kişinin önce bir sözcelem yerine erişim kazanması gerekir. Luce Irigaray'ın da belirttiği gibi, kadının temel tarihsel durumu olan kendiliğin parçalanmışlığı halinde iki seçenek kalıyor bize: Her iki cinsiyet için de genel bir kadın-oluş kuramsallaştırmasına gitmek veya açıkça kadınların zaten zamanın başından beri postmodern olduklarını iddia etmek (Irigaray 1977; Cavarero 1987, 1990).

Modernizm ve postmodernizm üzerine tartışmanın, tehlikeli bir biçimde, feminizmin incelikli söylemsel zeminine yaklaştığını bildiğimden, "öznenin ölümü" fikrinin Fransa'daki postyapısalcılığın ilk günlerinden beri aşırı önemsendiğini düşünüyorum. Bilim ve teknolojideki muazzam ilerlemeler sağ olsun, sırf sözde beşeri ve sosyal bilimler gerçeği yorumlama ve inceleme sistemleri olarak kendi kısıtlamalarıyla baş başa kaldılar diye gerçeğe dair hiçbir sistem, yorum veya anlayış yok da değil. Modern felsefe, insan öznelliği ve söyleminde alacakaranlık bir saha keşfetti ve sırf bu kendilik ve ötekilik arasındaki yüzlerce yıllık eski ayrımı bulanıklaştırıyor diye, kendiliğe karşı hiçbir

kesinlik artık kalmadı anlamına gelmiyor. Sırf, 19. yüzyıldan beri bilen öznenin ontolojik güvenliği sarsıldı diye, öznellik, bilinç ve hakikat gibi eski mefhumlar artık işe yaramıyor değil. Modernizmin *Krisis*'i, felsefenin tarihsel durumumuz üzerine doğru bir biçimde düşünmemizi mümkün kılacak terimleri yeniden tanımlamak için mücadele etmek zorunda olduğu anlamına geliyor. İhtiyaç duyduğumuz şey, ne kadar paradoksal görünse de, aklın akılcı bir eleştirisidir.

Feminizm ve felsefi modernizmin sadece iktidar ve strateji üzerinden ilişkilenebileceğini düşünüyorum. Kadın-oluş veya (postmodern) öznenin dişileşmesinden söz eden kuramcılara karşı son derece eleştirel olsam da, aniden beliriveren bu fallusçuluktan soyunma programına demir atmak istemelerinin nedenini de merak ediyorum. "Dişileşmiş" olma edimlerinde erkek düşünürlerin içlerinden çıkardığı şeytan ne? Bu yeni erkek histerikler ne istiyor? Bu manevrada kadim metafizik yamyamlığın çağdaş bir versiyonundan başka bir şey görmüyorum: Erkeklerin miras aldıkları hegemonyacı geleneği sürdürme arzusunu ifade ediyor; her şeye rağmen geleneksel sözcelemdeki yerlerine duydukları bağlılığı ifşa ediyor. Haset.

Kadın hareketinin siyasi iradesinin kadınların kendileri için en iyi şekilde kullanmak amacıyla temel bir eleştirel duruşa dönüştürdüğü tahakküm tarihine karşı beslenen haset. Karşı cinsten yakın bir arkadaşımın üzücü bir biçimde söylediği gibi, "ne de olsa, konumun ideal." Kimin imgeleminde böyle acaba? Burada, erkeklerin orta yaş krizinin bir varyasyonuyla karşı karşıya değil miyiz? Yoğun bir profesyonel ve kişisel düzensizlik bağlamına kapılıp kalmış durumda değil mi "onlar"? Tehditkar, kadirimutlak ve yıkıcı bir teşekkül olarak geleneksel "Kadın" imgelerinden bir kısmını feministlere yansıtmakla kalmıyorlar mı? Ne anne ne fahişe veya aynı anda her ikisi de olmayı iddia eden feminist kadın, yeni bir ideal imaj değil mi?

Bir kez daha, "feminist kuram" üzerine bir nebze de olsa otoriter bir entelektüel sorgulama kisvesine bürünmüş heteroseksist sapkınlıkla karşı karşıya değil miyiz?

Cinsiyet farklılığının toplumsal ifadelerinin yerini yeni bir androjenliğin aldığı ileri kapitalizm çağında (Badinter 1986; Lipovetsky 1983), üreme teknolojisindeki devrim erkeklere kendi başlarına kendileri için çocuk doğurmak gibi kadim bir rüyayı gerçekleştirme şansı vermişken (Corea 1986), erkeklerdeki rahim hasedinin, şiddetli bir nöbet halinde doruğa ulaştığını düşünüyorum. Fallusun anıtlarının ve belgelerinin çoktan yerle bir edildiği Beckettvari boş mekânda oturup etrafa boş boş bakan birkaç melankoli kaçkını ise bunun dışında. Bu parçalanmış evrende gerçek yaşamdaki kadınların rolü ve yeri ne olacak? Cinsiyet farklılığını gereksiz kılan bir postmodern dünyada, cinsel ilişki dışında üreyen, sabit bir cinsel kimlikten yoksun bir özne imgesi öne sürmenin "Pheminist" olma lüksünü bile karşılayabilmesinden korkuyorum. Nihayet tek başına!

Üç Gine ve Diğer Pazarlıklar

1990'da yazarken yanıbaşımda üç kitap dururdu: Feminist olarak nereden geldiğimi bana hatırlatsın diye üç başlık: İtalyan radikal feminist Carla Lonzi'den *La Presenza dell'uomo nel femminism*, Virginia Woolf'un *Üç Gine*'si ve Phyllis Chesler'in *About Men*'i. "Pheminizmde" erkeklere dair Fransızca bir metin düşünemiyorum. Dişi bedensel yaşanmış deneyim parçaları olarak kitaplar, "erkekler" meselesini büyütürken, ergen fantezilerimden ne kaldıysa artık hepsinden kurtulduğumdan emin olmak içindi. Sadece bir kadın olarak değil, aynı zamanda Kadın olarak, "Erkekler" fikrinin cevabının kim olduğum sorusunun cevabını da içerdiğini sandığım günlerdi bunlar. Bütün bir sosyopolitik sistem tarafından desteklenen koşullanmam, "er-

kekleri" düşünmek, onlar hakında konuşmak ve onları hayal etmek üzere bir fırsat daha çıkmasını memnuniyetle karşılamaya itiyor beni. Sonra tereddüt ediyorum. Bu konunun ortaya bu kadar kolayca çıkıvermesi hem çekici hem de şüphe uyandırıcı ve bu haliyle dikkatimi çekiyor. Zorunlu heteroseksüelliğe karşıyım, yüceltilmiş haline de (Rich 1980); erkeklere dair mahremimi paylaşmaya hazır değilim, hiç de ilgimi çekmiyor bu durum. "Feminizmde erkekler" konusu, ilk olarak, *de facto* temkinli bir hoşnutsuzluk uyandırıyor.

Nereden konuşuyorum? O kadar çok bağlantı eksik ki. En azından Virginia Woolf, geçiş-halinde bir konum seçmiş kendine; bir köprüde dikilip ataerkinin çılgın dünyasını izlemiş, içlerinde varolan ölüm dürtüsünü tamama erdirmeye giden okumuş adamları, güç sahibi adamları, savaş baronlarını... II. Dünya Savaşı'nın arefesinde, muhteşem *Üç Gine*'yi yazmış; 1989-sonrası, Körfez Savaşı sonrası Avrupa'da, onu düşünüyorum bol bol. Bir kez daha, daha önce pek çok defa olduğu gibi, bu soykırım dünyasına dair kelimelerle ifade edilemez bir üzüntü ve korku duyuyorum.

Virginia Woolf onu uzaktan izledi, sanki havada asılı kalmış gibiydi; sabık-statik-dahiliyetiyle, dışarıdaydı, radikal bir öteki, ama ataerkinin hürmetkâr kızıydı yine de. Dışarıdan dahil olan, marjinal bir biçimde bağlantılı, görebildiği şeye tamamen katılmayan, yine de bu yorucu karmaşanın sorumluluğunu üstlenip de şu sözleri edecek kadar da insanlığın ortak derdine yakındı: "Mesele bu değil, bu iş böyle yapılmaz."

Çünkü dışarısı yok, maddi ve söylemsel türden ataerkil pratikler karşısında mutlak bir saflık veya masumiyet yok. Kadınların hareketinin karma-olmayışı güçlü bir strateji, kadın-merkezli bir inceleme ortaya çıkaran bir alet olsa da, aktif bir biçimde bize ayrımcılık yapan bir sisteme, değersizleştirilmiş bir değerler dizisini bize atfeden bir kültüre dahiliyetimizi

gizlemeye kavramsal olarak izin verilemez. Özgür doğup, ucuz yaşadık. Bir ayağımızla dışarıda, diğeriyle, tekrar ikiye bölünmüş halde, *içeride* kalmaktan başka bir şansımız yok.

Bir de zihnin bölünmüşlüğü var. Bir feminist olarak konuştuğum yer, ayrıcalıklı dinleyicilerim olan kadınlara hitap etmeye alışmamı sağladı. Feminist erkeklere hitap etme ihtimalini, olsa olsa bir tutam iyimser yorgunluk olarak görebilirim. İçimdeki feminist bir savaşçı, bir galip, hakkına (yeniden) sahip çıkan biri, bir aktivist, sosyal bir figür. Reddetme, öfke, isyan üzerinden ataerkiye tamamen dahildir; bir de adalet tutkusu onu İÇERİDE tutuyor, asıl düşmanıyla ölüm kalım mücadelesine bağlı kılıyor. Bilinçli olarak fallik olduğundan İÇERİYE girmek istiyor, siyasetense reformist: Kadınları İÇERİYE sokmak istiyor, sonuna kadar.

Öte yandan, bir feministten de ibaret değilim; feminist, dünyadaki-diğer-kadınlar-arasında-bir-kadın-olmamla doğrudan ve yakinen bağlı. Adrienne Rich'in dediği gibi, kadınların ortak dünyasındaki kadın-merkezli dünya görüşünün bir sürekliliği var; öznelliğim, diğer kadının mevcudiyetine bağlı. İçimdeki-kadın, tam zamanlı bir ataerki mensubu değil, ne reddiyesi ne kabulü üzerinden öyle. Başka bir yerde, marjda, çevrede, gölgede (Lacancı psikanalizmin şerefine) ve bu yüzden tek bir cümleyle içerilemiyor. Lacan'ın aksine, temsil sistemi karşısındaki merkezsizliğimin başka bir mantığa, başka bir "anlama" biçimine işaret ettiğini düşünüyorum: İçimdeki-kadın sessiz değil, sadece kadınlara ait olan bir sembolik referans sisteminin parçası. Sadece başka bir dil konuşuyor; radikal olarak farklı bir dil (Irigaray). Monique Wittig, "The Straight Mind" isimli makalesinde (1980), kadınların ataerkil sisteme dahil-olmama marjının lezbiyen kimlikle ilgili olması gerektiğini söylese de, Adrienne Rich'i takip ederek, sembolik dişi eşcinselliğine ait şablonlarının salt kadınları erotik nesneler olarak seçme terci-

hini aştığını düşünüyorum. Bir kadını sevmeyi seçmek, ataerki mantığından çıkmanın (zorunlu olsa bile) yeterli nedeni değil. Dil ve cinsellik, kişinin öylece kaçınabileceği, üzerinden atlayıp geçebileceği veya nihayet dışına çıkabileceği mekansal yapılar değil.

İçimdeki-kadın dil*de*; fakat dilsel bir süreç içerisinde olmayı tercih etmek, doğrudan feministin kendisine bağlı; içimdeki-kadın, erkeklere bulaşsa da –illa Pheminist erkekler olmasa da– zorunlu heteroseksüelliğe mesafe koymuş durumda. İçimdeki-kadının içeriğini yeniden tanımlama projesi, kara kıta olarak tanımlanan "dişi" veya sonsuz maske olarak "dişiliğin" tuzaklarından onu kurtarmak üzere, ömrümü ve sahip olduğum bütün zamanı alacak. İçimdeki-kadına diğer kadınlar eşlik ediyor, ama o tamamen kendi namına gelişiyor ki bu da insan olmanın ne anlama geldiğini yeniden tanımlıyor. Bir-kadın-olmak, bir özne olarak varoluşsal oluşumun ontolojik önkoşulu olması hasebiyle her daim orada zaten: Bedenden ve öznelliğin bedensel köklerinden başlamalı.

İşte bu yüzden feminizm önemli: Basitçe başka bir ideolojiye veya kurama, genel tüketime dönük bir *doxa* veya dogmaya indirgenemeyecek etik ve aşkınsal değerler taşıyor. Feminizm, kadınların dişi özneler olma yönündeki ontolojik arzusunu da özgürleştiriyor: Toplumsal cinsiyetten azade geleneksel öznellik görüşünü aşmak, özneyi yeniden bedensel gerçekliğe kaydetmek. Nihayet cinsiyet farklılığını işlevsel kılmak. Dişi öznelliği olumlamayı amaçlayan kuramsal bir proje olan feminizm, cinsiyetler arasındaki temel asimetrinin nihayet cinsiyet farklılığı sorusuna dönüştüğü bir eşik olarak işliyor. Irigaray'ın dediği gibi: Yüzyılın sonu ütopyamız bu işte.

2010: Deleuze'ün Feminist Mirası

Birinci nesil Deleuzecü düşünürlerin hiçbiri Foucault'nun "gün gelecek, yüzyılımız Deleuzecü olacak" kehanetinin bunca hızlı ve bu kadar çabuk gerçekleşeceğini beklemezdi. Neredeyse yirmi yıllık bir ihmal ve postyapısalcı kuramın dilbilimsel dalının kuramsal hegemonyası sonrasında, son birkaç yıldır görülen göçebe düşünceye yönelik ani ilgi patlaması, çoğunu şaşkınlık içerisinde bıraktı.

Ancak bunun feminist düşünceyle ilgili sonuçları epey karışık halde. *Anti-Ödipus*'un yazarlarından biri olan Deleuze, eserlerinin aşırı hevesli ortodoks yorumlarına karşı uyarmıştı bizi. Aktif bir biçimde, okurlarını ve öğrencilerini yaratıcı sadakatsizliklere teşvik ederdi. Felsefi atalar karşısında kavramsal ayaklanmayı vaaz eden bir Deleuzecü, eleştiriyi yaratıcılıkla birleştirmek durumunda. Bilhassa Deleuze'ün dişilik ve kadın-oluş mefhumuna dair çelişkili konumu karşısında yerinde bir tutumdur bu.

Feminizm şüphenin yorumbilimi olduğundan, Efendilerin ve Hanımefendilerin sesinden kopma işlevi görür. Bunun sonucunda, feminist bir Deleuzecü olarak, yani kavramsal itaatsizlik vaat eden az sayıda filozoftan birinin anti-ödipal, bir yandan da tutkuyla hürmetkâr-olmayan bir kızı olarak, kendimi ideal bir konumda buluyorum. Efendinin sesine, bu yapısal, yani dışarıdan (feminizm tarafından) telkin edilen mesafelenmeden daha Deleuzecü bir şey olabilir mi? Bu alanda, neo-Deleuzecü filozofların son derece ciddi tarzına daha da şaşkınlık içerisinde bakarken buluyorum kendimi; nasıl bu kadar Ödipal olur ve bu durum yanlarına kâr kalır diye merak ediyorum. Öyleyse başlangıç noktası olarak, bu anti-Ödipal efendisizin yasını tutmanın en münasip yolunun, bilhassa takipçileri tarafından pozitif ve çoklu farkların neşeli ve saygısızca olumlanması olabileceğini öne süreyim. Onun felsefesine dair bile olsa sevecen

bir saygısızlık duyarak, yeni düşünce biçimlerini ve yeni yas tutma ritüellerini güçlendirmek, Ödipal olmadan Deleuzecü-oluş biçimlerinden biri.

Deleuze ve feminist kuram arasında pek çok karmaşık bağlantı var. İlk olarak, cinselliğe ve arzunun pozitif oluşuna bahşedilen önem var. Foucault'dan öğrendiğimiz üzere (Foucault 1975, 1976, 1984) Batı'daki başat iktidar söylemi olan cinsellik ve cinsiyet farklılığı, özel bir eleştirel inceleme gerektiriyor (Diamond ve Quinby 1988; Braidotti 1991b; McNay 1992). Genelleştirilmiş kadın-oluş, tam da cinsel ikilik ve bunun eşdeğeri –Kadının Ötekilik figürü olarak konumlandırılması– Batı düşüncesi açısından kurucu olduğundan, fallus-merkezci kimliklerin yapısökümüne uğratılması zorunlu bir başlangıç noktasıdır. Biyolojik değil de tarihsel nedenlerden dolayı cinsiyetlenmiş kimlikler, yapısökümü sürecinde öne çıkarılır. Batı kültürünün cinselliğe atfettiği ekonomik, kültürel ve sembolik önem gereği, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet farklılığı, tarihsel olarak öznelliğin inşasının ayrıcalıklı –ancak hiçbir biçimde tek değil– sahası olarak evrilmiştir. Karmaşık kendilik teknolojilerinde ve bunların bağlantılandırdığı karmaşık iktidar ağlarındaki temel unsur cinselliktir. Bu rota vasıtasıyla, Deleuze'ün düşüncesi feminist cinsiyet eleştirileriyle kesişir. Deleuze'ün cinsiyet farklılığına dair nihai amacıysa, söz konusu farklılığın nihai olarak aşılmasına doğru ilerlemektir. Göçebe veya yeğin ufuk, ikili değil dağınık ve çoklu, diyalektik değil birbirine bağlı olan ve sabit değil sürekli akış halindeki "toplumsal cinsiyetin" ötesindeki bir öznelliktir. Bu fikir, Deleuze'ün fallik-olmayan tarzının aktif bir biçimde katkıda bulunduğu "çoklu-cinsellik", "moleküler kadın" ve "organsız beden" figürasyonlarında ifadesini bulmuştur.

Belli bir düzeyde, Deleuze ve feminist kuram arasındaki ilişki, sadece bir yakınlık meselesi, bulaşıcı türden bir yakınlık meselesi diyesim geliyor. Geleneksel ve çizgisel olmayan provo-

katif göçebelik tarzı, başat bilimsel söylemle mimetik ilişkilerden kopmaya çalışan anarşist ruhlu feministlere cazip geliyor. İdelerin önermesel içeriğinden ziyade ifade ettiklerinin yüküne, niteliğine ve yeğinlik derecesine önem verdiği için figürasyonlar mevzusu, bu noktada mühim bir bağ kurabilir. Düşünme süreci, yaşam ve yaşanmış deneyimin yakınlığını öne çıkaran feminist kuramcıların dikkatini illa ki çekecektir. Feminizm, aslında, varoluşun yaşanmış süreçlerini kelimesi kelimesine, zihinsel ve fiziksel, kuramsal ve deneyimsel sahalar arasındaki mekânları yeniden düşünmeye katkıda bulunmuştur. Feminist filozoflar (Lloyd 1985) bu değişimi, yüzlerce yıllık eski ikilikleri devirme ödevine de bağlar. Bu ikiliği aşma ve yaşamı düşünceyle yeniden ilişkilendirme ödevidir bu ve feminizmle göçebe düşünce arasındaki mümkün bir ittifakın tabanını oluşturur: Öznelliği yeğin, çoklu ve süreksiz bir karşılıklı ilişkiler süreci olarak yeniden ele almak ortak taahhüttür. Buna, postmodernizmin radikal eşiği diyeceğim (hooks 1990a), yani eleştirinin ötesine geçmek ve etnik-merkezci ve fallus-merkezci olmayan karşılıklı bağlantılar arayan tarihsel olarak konumlanmış bir özneler topluluğu oluşturmak. Bu siz okurlara isabetli geliyorsa, şüphesiz öyledir.

Süreksiz Oluşlar

Her ne kadar felsefi göçebelik ve feminist cinsiyet farklılığı kuramları pek çok eleştirel varsayımı paylaşsa da, büyük oranda birbirlerinden ayrılırlar. Onları ayıran çizgi, cinsiyetler arasındaki asimetrik ilişki olarak anlaşılan cinsiyet farklılığına yapılan vurgudur. Diğer bir deyişle, Deleuze ve Irigaray feminist siyasetin cinsel özgüllüğüne ve münasip öznellik temsilleri geliştirmeye ayrıcalık tanıma iradeleri üzerinden ayrılır. Aradaki ayrım kavramsal olduğu kadar siyasidir de; "kadın-oluş" mefhumuna odaklanır.

Deleuze için olduğu kadar Irigaray için de özne bir töz değil, daha ziyade kişinin bedenleşmiş, konumlanmış kendiliğini etkileyen maddi ve semiyotik koşullar arasındaki bir müzakere sürecidir. Bu açıdan, öznellik, dilbilimsel bir *Ben*'in kurgusal birliği altında, bu koşullarla etkin ve tepkisel etkileşim ve direnç biçimlerini bir araya getirmekten ibaret bir süreçtir. Özne, farklı iktidar ve arzu düzeyleri arasında sürekli kaymalar ve müzakerelerden ibaret, sürekli olarak iradi tercih ve bilinçdışı dürtüler arasında değişen bir süreçtir. Birliğe benzeyen ne varsa, Tanrı vergisi bir öz değil, daha ziyade pek çok düzeyin tek bir işlevsel kendilik oluşturacak şekilde düzenlenen kurgusal koreografisidir.

Bu da, özne-oluş sürecinin bir bütün olarak temel teşkil eden, öncelikli, yaşamsal, zaruri ve dolayısıyla ilksel oluş arzusu olarak bilme istencinin, söyleme arzusunun, konuşma arzusunun yerini aldığını gösterir.

Deleuzecü çokluk ve azınlık-oluş kuramlarıyla, feminist cinsiyet farklılığı kuramları arasında bir gerilim vardır. Bu gerilim, Kadın özneyi, tabi kılındığı Öteki konumundan, yani Sokratesçi kulübün şöleninde kendini hiçe sayan hizmetçi konumundan özgürleştirmenin güçlüğüne işaret eder. Dişi öznelliğin yeniden tanımlanmasında mevzubahis olan şey, dişinin Batı felsefesinde hapsedildiği hegemonyacı, karşıt, ikili düşünce çerçevesinden sıyrılan "farklı bir farklılık" ifade etmesinin nasıl sağlanacağıdır. Feminist bir perspektiften dişinin fallus-merkezci temsillerinin yapısökümüne uğratılması kadar, gerçek yaşamdaki kadınların Kadın özne konumunu farklı şekillerdeki işgal deneyimi ve muhtemel oluşu da ön plandadır. Diğer bir deyişle, feminist mesele, alternatif dişi öznelliği tanımları geliştirmeye kabil siyasi ve epistemolojik faillerin nasıl harekete geçirileceğidir. Luce Irigaray'ın felsefesi, fallus-merkezciliğin yapısökümü sorusunun, kadınların yaşamlarında meydana gelen somut değişimler

olmaksızın düşünülemeyeceğine ikna etti beni. Ancak, farklı, pozitif bir dişi öznellik görüşü, genel anlamda insan öznelliğinin yeniden tanımlanmasını gerektiriyor.

Dahası, Deleuze ve Irigaray, Lacancılığın ötesine geçmek istediklerini belirttiklerinden ortak bir kökeni de paylaşıyorlar. Lacancı psikanaliz eleştirilerinin farklı biçimler alması şaşırtıcı değil. Irigaray, Lacan'ın fallik gösteren etrafında dönen fallusmerkezli sistemin psişik ve tarihsel olarak kaçınılmaz olduğu varsayımına saldırmaya odaklanır. Bunun yerine, Fallus tarafından dolayımlanmayan bir imgelem olarak ifade edilen dişi semboliği koyar. Deleuze ise, herhangi bir cinsel konuma, dolayısıyla belli bir sembolik sisteme referans vermeden öznelliği yeniden düşünmeyi önerir: Kimlikçilik-sonrası göçebe siyaset, genelleşmiş bir çoklu-cinsiyeti savunurken, siyasi mücadelelerin cinsiyetsizleştirilmesini ima eder. Duygulanımsallıkla bağı üzerinden yaşamsal ampirizm, eksiklik değil pozitiflik olarak arzu, konumlar kartografisi olarak kuramsal pratik, tutku güdümlü ve kişisel olmayan veya mekanik bağlantılar ağı olarak öznellik, Deleuze'ün anahtar fikirleridir. Bunlar, aynı zamanda Deleuze'ün Lacan eleştirisinin de belkemiğini oluşturur. Ona göre, Lacan, diyalektik karşıtlıkları, metafizik töz yanılsamasını ve kimliğin ereksel yapılarını abartır. Burada, dişinin özgüllüğüne yer yoktur.

Bu Arada, Kimin Oluşu? Yahut, Öç ve Eril Feminizm

Deleuze ve Guattari felsefesine yönelik faydalı giriş kitabında, Philip Goodchild (Goodchild, Deleuze ve Guattari 1996), Deleuze'ün takipçileri arasında, "kadın-oluş" üzerine yaşayan tartışmanın ortodoks eşiğini özetler. Goodchild, Deleuze'ün oluşunun feminist okumalarına karşı, Deleuze'ün metinlerinin feminizme karşı beslediği sempati veya anlayıştan çok

daha azını barındıran taraflı bir argüman geliştirir. Feminizmin öznelliğe dair paradoksal görüşlerini, bunların ne kadar karmaşık olduğunu takdir etmeye en ufak bir çaba göstermeden suçlayarak, bir yandan da Deleuze'ün hiç de aşağı kalmayan bariz paradokslarını bir kenara kaldırarak, rahatsız edici bir ciddiyetle, Ödipalleştirilmiş hürmetkâr oğul konumundan çifte standartlar sergiler.

Feminist felsefeye karşı geliştirdiği esas argüman, Çoğunluğa-bağlı oluşu ve Fallus'la, ne yaptığının farkında olmadan, olumsuzluk üzerinden ilişkilenmesidir. Yeni nesil Deleuzecüler için feminizm, en iyi ihtimalle, fallus-merkezci/molar temsil şemasının diyalektik telafisi olacaktır. "Bir kez daha arzuyu hadım ederler" (Goodchild, Deleuze ve Guattari 1996: 177). Feministler hadım edilme ve olumsuzluk, Nietzscheci ahlak, nevroz ve hıncı besleyen olumsuz tutku tarafına hapsedilir. Goodchild'in, bu noktada, Deleuze'den çok Derrida'dan etkilendiğini düşünüyorum, öyle ya Derrida, "femi-nazilere" karşı yürüttüğü Ödipal kampanyada, feminizmi açıkça Fallik saplantıya sıkıştırmış durumdadır (*Feminizmde Erkekler* içinde).

Bu konum, ikili bir indirgemeye neden oluyor: Hem feminizmin hem de Deleuzecü düşüncenin indirgenmesine. İlk olarak, feminizm, diğer bütün farklılıklar uğruna, yekpare cinsiyet farklılığına yönelik saçma bir takıntıya indirgeniyor. İkincisi, feminist farklılık felsefelerini gerçekten bildiğine dair hiçbir emare göstermeyen Goodchild, sonrasında, Deleuze'ün bütün feminist okumalarının yanlış olduğunu öne sürüverir. Kraldan çok kralcı bir konum benimseyen Goodchild, durumu toparlamaya koyulur ve efendisinin hangi çizgide doğru yorumlanacağını dikte eder.

Sonuç? Goodchild bunu bir dipnota saklar, her ne kadar asıl can alıcı nokta burada olsa da:

> Cinsiyetlerin çoğalması ve belli bir dişi kimliğin kaybı, kadınlar için tarihsel olarak tehlikeli gibi görünebilir. Gerçekten de, kısa vadede kesinlikle öyle olacaktır, ama başat iktidar yapılarının düşüncede incelenebileceği ve yerinden edilebileceği eleştirel güzergâhların kapatılmasının, uzun vadede, her daim toplumsal hastalıkların acısını çeken kadınlar ve azınlıklar için daha ciddi tarihsel sorunları olacaktır. Deleuze ve Guattari'nin devrimci amacı, toplumsal sahada sebat eden en sinsi, moleküler ve algılanamaz iktidar makinelerini yerle bir etmektir (Goodchild, *Deleuze ve Guattari* 1996: 177).

Feminizm, bunlardan biri olma potansiyeli mi taşıyor yani? Yani buradan çıkan şey şu: Toplumsal sahadaki en sinsi, dolayısıyla muhtelemel en tepkisel şey feminizmin kadınların meseleleri marjinalleştirilemez veya bilinmez bir geleceğe havale edilemez derkenki inatçı ve –Goodchild'e göre– zekice olmayan ısrarı. Dahası, hem Deleuze hem de Foucault, yaşamı düşünceye yeniden bağlayan, yaşayanı, özel olanı, Marksizmin sorgulamadan bıraktığı her şeyi politikleştiren tek toplumsal hareket olarak feminizmi övmüştür. Zamanın gerisinde olmak şöyle dursun, Deleuze'ün nesli için feminizm, gerçek bir ideler, kavramlar ve pratikler laboratuvarı olduğunu kanıtlamıştır. Bu Goodchild'in indirgeyici ifadesini, bilhassa hayal kırıklığına uğratıcı ve bana kalırsa tehlikeli kılıyor. Tehlike, aslen, Deleuze'ün oluş kuramının test edilişini uzak bir geleceğe havale etmek, böylece dolayımsız yükünden çıkarıp ütopyadan geçilmeyen bir yüzyılda feminizmi son ütopya haline getirmektir.

Bu göçebe felsefe, azınlıkları kendi yanına çekmeyi başaramazsa, ki Deleuze bu azınlıkların kuramsallaştırdığı dönüşümlerin motoru olduğunu açıktan ilan etmektedir, ne bu yüzyıl ne de başka herhangi bir yüzyıl Deleuzecü olacaktır. Aslında, De-

leuze'ün radikal projesini çağdaş kültüre kaydetmek, böylece felsefesini siyasi olarak olumlayıcı bir biçimde kullanmak için fazla zamanımız da kalmadı.

Ancak, daha ortodoks Deleuzecüler kendini daha ağırdan satıyor, bir yandan da feminist Deleuzecüleri yetersizlikle veya aşırı siyasi doğruculukla suçluyor. Ian Buchanan kısa bir süre önce, "Sizinki molar/ahlaki bir argüman korkarım," dedi despotça ve "Feminizm bakanlığı adına mı konuşuyorsunuz? Deleuze ve Guattari karşısında çok önyargılısınız bana kalırsa, yoksa böyle konuşmazdınız. Sadece başkalarından, onlar hakkında duyduğunuz şeylerden etkilenmişsiniz," diye ekledi. İğne burada: Feminist bir Deleuze okuması ya orijinal değildir ya felsefi olarak yetersizdir ya da alakasızdır. Her halükârda, aşırı hevesli, Ödipal bağnazların şiddetine ve hor görmesine hedef oluyor. Bunca olumsuzluk karşısında, hürmetkâr olmayan feminist kızın meslektaşlarının zihninde hiçbir eleştirel düşünceye yer kalmadı mı, Deleuze'e mümkün tek yanıt, yeniden doğan neo-Deleuzecülerin hesapçı sermayeleştirmesi veya düşüncesiz hayranlığı mı, diye merak etmekten başka bir şey gelmiyor. Deleuze'e böylesine Ödipal bir yanıt, terimlerdeki bir çelişki gibi geliyor bana.

Feminizmin, niçin muhtemel yerleşik, molar veya hegemonyacı eğilimlerinden "temizlenmesi" gereken tek toplumsal ve kuramsal hareket olarak ele alındığını anlayamıyorum. Her ne kadar kurumsallaştırma, kanonlaşma ve kendine hisse kapma süreçleri mevcut olsa da, feminizm bu açıdan tek değil elbette. Bütün toplumsal hareketler etkinlik akışlarına, ayrışma ve hatta içe çökme akışlarına ve hatta yerleşikleşmeye tabidir. Siyasi yoğunlukta böylesi varyasyonlar olmasa, siyasi güçlenme de mümkün olmaz. Solun ucuz feminizm karşıtlığına veya Camille Paglia gibilerin feminizm-sonrası konuşmalarına kendimizi teslim etmeden önce, molar/yerleşik/kurumsal feminizmin için-

de bulunduğu bu tehlikeyi, kendi tarihsel değişim ve dönüşüm bağlamına oturtmayı tercih ederim. Feminizm, hem toplumsal değişimin ve ilerlemenin çizgisel zaman çerçevesinde hem de kendiliğin yapılarında daha derinden değişimlerin yaşandığı daha süreksiz bir zaman dizisinde işler. İki hareketin paradoksal olarak birbirine bağımlı olması, bu hareketin itici gücüdür; ve bana kalırsa, böylesi geniş kapsamlı başarısının da anahtarıdır.

Ancak feminist göçebelik vakası da eşit derecede güçlüdür, ki bizzat feminizmin yaratılmasına katkıda bulunduğu belli "molar" veya eşitlikçi kimlik siyasetlerinin eleştirisini içerir. Bu yüzden, Irigaray (1987) ve nesli, amacı belki de biraz aceleci bir biçimde tanımlayacak olursak, geleneksel olarak kendilerini ikincil bir konuma hapseden iktidar sistemine birinci sınıf vatandaşlar olarak kadınları entegre etmek istemek olan kadının kurtuluşu modelini eleştirmiştir. Beauvoir eleştirisinde Irigaray, bunun salt cinsiyet diyalektiğini değiştirmekten ibaret olacağını belirtir. Bu, kısa vadede kadınların işine yarasa da, uzun vadede, varolan iktidar yapılarını onaylamaktan ibaret olacaktır. Bu haliyle, içerdikleri kadarını da dışarıda bırakacaktır, bilhassa "azınlık" kadınlar için böyledir. Diğer bir deyişle, feministler, çoğunluğa ve onun felç eden bakışına, ayrıca eril bir modelde zımnen kabul görmenin tuzaklarına ve kısıtlamalarına dair kendilerine mahsus bir şüphecilik geliştirmiştir. Bunlar, Irigaray, Deleuze ve nesillerinin felsefi güzergâhına paralel giden tarihsel ve kavramsal gelişmelerdir.

Erkeklerin Azınlık-Oluşu

Yine de tünelin sonunda ışık var. Mevcut pozitif Deleuzecü feminist seslere de değinerek bitireyim: Paul Patton'ın Deleuze'ün "oluş" kavramına dair yorumlarının (2000), daha faydalı ve ikna edici olduğunu düşünüyorum.

Patton, Deleuze ve Guattari'nin, açıkça, kendi kuramsal aletlerinin faydasını ve geçerliliğini değerlendirmekten uzak durduğunu öne sürer. Bu, düşüncelerini, kendine referans veren bir hakikat kuramına düğümlemek olurdu; oysa onların felsefi öncüllerine tamamen aykırıydı bu. Foucault gibi, kendilerini başkalarının test edeceği aletleri üreten kişiler olarak görüyorlardı. Yani, arşivlerinden bu aletleri seçip almak ve kendi projelerimizde kuramsal ve siyasi açıdan hangilerine yatırım yapacağımızı görmekti mesele, gerisi bize kalmıştı. Burada ima edilen şeyse açıktır: Belli bir alet işe yaramıyorsa, ya yeniden yapılır ya bir kenara kaldırılır ya da yerine daha uygun bir tanesi koyulur. Bunda mutabık kalmaksa düşüncenin emeğine kalmıştır. Kişi, genelde elleriyle düşünür ve bu eller nadiren temizdir.

Daha da önemlisi, Patton, kadın-oluş/hayvan-oluş vs. üzerine feministler ve Deleuzecü kuramcılar arasındaki tartışmadaki ciddi bir mantık hatasına değinir. Oluşları, illa ki veya tercihen toplumsal cinsiyetin yıkımı şeklinde okuma eğiliminden gelir bu hata. Bu noktada Massumi'ye atıfa bulunan Patton, bana göre çok önemli ve son derece ihtiyaç duyduğumuz bir perspektif sunar. Bunu kendi dilime çevirecek olursam, göçebe oluş süreçlerini, kavramsal olarak yanlış yola saparak "toplumsal cinsiyetin ötesine gitme" çabasından çıkarmamız gerekiyor. Bunun yerine merkezi olan şeyse, cinsiyetlenmiş ve toplumsal cinsiyetlenmiş öznellikleri bozma, yeniden oluşturma ve zeminlerini kaydırmaktır. Patton, oluşların ereksel-olmayan doğasını dikkatle vurgular: Başlangıcı ve sonu, kökeni ve varış noktası olmayan süreçlerdir bunlar. Dönüşümden, yeniden dağıtımdan ve yerinden etmeden başka bir şey amaçlamazlar. Her zaman "her şeye açıktırlar" (Patton 2000: 83). Nihayetinde, oluş süreçlerini, insanın veya kadınların kurtuluşu gibi genel bir amaca endekslemek boşunadır.

Başka bir çağdaş Deleuzecü grup da, Deleuze'ün feminist mirasının tuzaklarını ve dişi olana ve kadın-oluşa dair yapısal çelişkilerini es geçip felsefi göçebeliğin yaratıcı yükünü hepten kucaklar. Örneğin Brian Massumi, kartografik kipin, dolayısıyla yeni figürasyonlar arayışının, Deleuze'ün metinleriyle, ayrıca feminist kuram literatürüyle nasıl ödipal-olmayan bir ilişki geliştirmeye koşulacağını örneklendirir. Bu şekilde hem kavramsal yaratıcılık ihtiyacına hem de yeni düşünce imgeleri veya alternatif figürasyonlar arayışına vurgu yapmak, felsefi tarzın önemini ön plana çıkararak bir araya gelir. Massumi, içeriği yansıttığı kadar güçlendiren bir biçimde yazmaya en çok özen gösteren Deleuzecü düşünürdür. Son derece yaratıcı bir yazar olan Massumi'nin eserleri, aynı zamanda Deleuze'ün düşüncesinin yerindeliğini ve onu taklit etmeye çalışmanın beyhudeliğini gösteren, sürekli bir deney işlevi görür.

Alphonso Lingis'in çalışmasını da Massumi'ninkiyle karşılaştırmak ilginç olacaktır. Onun kadar yaratıcı olmasına rağmen, efendinin sesini asimile etmede daha da histerik davranan Lingis'in metinleri, Deleuze'ün tarzının yoğunlaştırılması gibi geliyor bana. Deleuze'ün kimi öncüllerini genelde muazzam bir şiirsel kuvvetle aşırı uca taşısa da, zaman zaman parodiye kaçtığı da olur. Lingis bana başka bir Deleuzecüyü, 1977 siyasi hareketlerinin eski önderi İtalyan Bifo'yu (Franco Berardi) hatırlatıyor. Küreselleşme, göçebelik ve yeni teknoloji siyasetine dair son yazılarında (Berardi 1997) Bifo, kahince veya hayalci bir tarza başvurur (Berardi 1997). Lingis gibi Nietzsche'den etkilenen Bifo, aynı metinde şiirsel ve kuramsal sesleri birbirine karıştırır. Tutarlılığı sağlıklı bir biçimde göz ardı etmek olarak değerlendirdiğim bu durum, grafik tasarımda ve kronolojik sekanslardaki süreksizliklere belli bir orandaki düşkünlükle bir arada gider. Zaman zaman metinleri apokaliptik bir ton alır ama genelde son derece üst yoğunluk düzeylerinde seyreder.

Trajik bir ciddiyetle "Splatterkapitalismus'a" gülen göçebe bir duyarlılığın tekil ifadelerini teşkil ederler (Berard 1997: 7), "Prozac toplumuna" tanıklık eden, yasalara saygılı özneleri konu alan bir korku filminin altında kalmayan dehşet verici bir atalet içerisindedirler (Berardi 1997: 21). Her ne kadar Lingis, dişiyi dahil ve taklit etse de, Bifo, onu bir tarafa bırakıp daha ziyade erkek göçebe öznelerin, radikal politika ürettiği pek görülmeyen bir çağda radikal politikanın peşine düşmesinin ne kadar yerinde olacağını vurgular.

Massumi'nin çalışmasıysa, Lingis'in ve Bifo'nun çalışmalarından ayrılır, öyle ki kendine atıfta bulunma kısıtlamasından azadedir: Sanki egosuzdur. Bu da, daha az temsil edilebilir olan, dolayısıyla daha üst düzeyde bir yaratıcı enerji taşıyan oluş şablonlarını takip etmesine mahal verir. İçten içe siyasi olan Massumi'nin metinleri, jeolojik ve soybilimsel olarak herhangi bir öngörülebilir simetriye uymayan çokkatmanlı tabakalar olarak inşa edilir (Massumi 1992a, 1992b) Siyasi kuram metinleri (Massumi 1992a, 1992b) toplumsal bilinçdışına ve kendisini inşa ve idame eden türden arzu akışlarına artzamanlı müdahalelerde bulunur. Massumi'nin eserleri, arzulayan öznelerin, hem Çoğunluk-öznenin hem de Onun "ötekilerinin" veya azınlıkların akış çizelgesini çizer. Yine tekil olaylar ve aktörler, metinler, tarihsel bağlamlar ve diğer etkiler arasındaki karşılıklı bağlantıları vurgular.

Metnin etkisine, sahnelediği duygulanımsallığa ve kendisini idame ettiren karşılıklı maddi ilişkilere odaklanmak, çok değer verdiğim kartografik kaygıların kalbinde yatar. Bu ise en önemli etki olduğunu düşündüğüm şeyi tetikler: Okuyucuların istikrarını bozar, Mondrian'ın resimlerindeki diyagonal bir çizgi gibi, azınlık-oluşu çağrıştırır, okurların ona hevelenmesini sağlar. Kartografik akış çizelgesi işlevi gören Deleuzecü diyagramlarda veya "soyut makinelerde" arzu elzemdir. Ortodoksiye

itaatsizliği veya daha ziyade ortodoksiyi ciddiye almayışı sayesinde Massumi Ödipal, sadakatli ve hürmetkâr taklit çabasına girmez ve böylece Deleuze'ün felsefesinin kavramsal çekirdeğini mükemmel bir şekilde ifade eder.

İleri queer çağda, erkeklerin ve kadınların feminizmle ilişkisi şöyle dursun, hâlâ erkeklerden ve kadınlardan bahsetmek bile yersiz görünebilir. Yine de, çağdaş toplumsal ve akademik emek piyasasının rekabetçi bağlamında, "kuram savaşları" ve çoklu "kuram yarışları" arasında bölünmüş durumda bulunan ve eski moda gibi görünen kategoriler yeniden öne çıkıyor. Kariyer pratiklerinde erkekleri ve kadınları kıyaslayan istatistikler, bariz olanı gözler önüne seriyor ve *terstepme* ifadesi, feminist ideallerin ve pratiklerin hayata geçirilmesinin önündeki siyasi engellerin boyutunu aşağı yukarı bile çizmeye koyulamıyor. "Erkek kardeşler" kuramdaki karmaşıklığı ve çokluğu takdir etmeyi öğrenmiş olabilir fakat pratikte, pozitif farklılıkla cömert karşılaşmalar gerçekleştirmekten çok uzaklar. Bizzat kurumlar, feminist ve ayrımcılık-karşıtı pratikleri yürürlüğe sokmakta gecikmiş durumdalar; bu yüzden, kadın akademisyenlerin ekonomik yoksulluğu, erkek meslektaşlarından daha fazla. Kurumsallık vasıtasıyla çıkılan uzunca yürüyüş, neslimin beklediğinden çok daha fazla yatay dirençle ve dikey hiyerarşilerle dolu.

Yine de üzücü bir son olmasın bu; daha ziyade, pek sevdiğim akademik araştırma, öğretim ve felsefi düşünce alanları da dahil olmak üzere toplumsal yaşamın her alanında feminist güçlenmeye doğru uzun ve güç yolda, dikkatli bir tefekkür olsun. Mücadele devam ediyor. Hazır verili özcülüğün, kadınları ilksel ve yapısal olarak öteki haline getirmenin tuzaklarından kaçınmak için, belli bir tekbiçimliliği tekrar eden çoğul dudaklarını defetmek için, biz feministler, açıkça, göçebe siyasi projenin, pratiğin ve hareketin gerekli olduğunu öne sürdük.

"Aktivizme" "aktif" olanı bir kez daha yerleştirmemiz lazım. Farklılığın işlevsel olabilmesi için, kolektif olarak, ortak dünyamızda, şimdi ve burada, BİR ŞEY ÜZERİNE ve DIŞARIYA edimde bulunması gerekir. Bu idealin, aynı zamanda, erkek feminizminin ve üçüncü binyıldaki "pheminist" yardımcılarının da kalbinde yatması gerekir. Haset ve Nankörlük ilkesinin ötesindeki bir cinsiyet farklılığı etiği: Bu yüzden, pek çok dil ve çoklu alanlara ve aidiyetlere sahip, kadın, İtalyan-Avustralyalı-Fransız-Hollandalı, cinsiyetli, ölümlü bir insanım ve öyle kalmaktan da onur duyuyorum. İsterseniz, bana, göçebe ve yapım-halindeki bir kadın deyin sadece.

11*
SONUÇ
Tutku Geometrileri: Rosi Braidotti'yle Söyleşi[39]

Rutvica Andrijasevic

RUTVICA ANDRIJASEVIC: Feminizm için oldukça büyük bir önem taşıyan, cinsiyet farklılığı ve bedenleşme üzerine çalışmalarınız sizi çağdaş feminist kuramın en etkili düşünürlerinden biri haline getirdi. Yeni öznellik figürasyonlarının ifade edilmesine kuramsal ve siyasi olarak tutku duyuyorsunuz. Yine de, cinsellik, bilhassa da lezbiyen cinsellik üzerine pek bir şey söylemediniz. Bunun sebebi nedir?

ROSI BRAIDOTTI: Belki de haklısınız, cinselliğe dair kamusal bir söyleme sahip olmaya pek düşkün değilim, eserlerimle ilgili olarak pek çok eleştirmen de beni bu noktada eleştirdi. Yine de yaşam tarzım ve siyasi pratiğim, son derece "ortada" ve bu konuda dobrayım: Yaşamımın büyük bir kısmında alenen lezbiyendim, elbette 1990 yılında sevgilimle büyük bir kutlama eşliğinde evlenerek bunu epey gözler önünde sergiledim. Cinselliğe dair pratiğime ve hassasiyetime tekabül eden kendime ait bir ses arayışındaydım. Bunun sonucunda, bir iki ilginç metinsel

39. Bu söyleşi, Ağustos 2006'da, Polonya, Lodz'da Sekizinci Avrupa Toplumsal Cinsiyet Araştırma Konferansı esnasında gerçekleştirildi. Judith Butler ve Rosi Braidotti, bütün katılımcılara dönük konuşmalar yaptı ve son derece iddialı kuramsal alışverişlerde bulundu. Her iki konuşmaya dair mükemmel bir eleştiri için bkz. "Transformative Theresholds: Braidotti, Butler ve İlişki Etiği", http:/www.metamute.org/en/node/8508.

deneyimim de oldu; mesela, İtalya'da basılan ve çok yakın üç arkadaşımla beraber yazdığımız bir kitap için kendi hayatıma ve aşklarıma dair son derece sarih bir bölüm kaleme aldım.[40] Daha kısa bir süre önce, eşim ve ben, Londra'da yaşayan ve benim gibi İtalyan-Avustralyalı olan en eski arkadaşlarımdan birinin, Elise Valmorbida'nın hoş bir deneyine dahil olmayı kabul ettik. Mutlu aşk hikâyelerinden oluşan bir derleme bu. Feminist kültürde azımsanan konulardan biri olan mutluluk konusunda kamuya açılma riskini almayı seviyorum.[41] Mükemmel neşenin bunca düşük bir özgüvenle ele alınmasınaysa şaşırıp kalıyorum; halbuki magazin basınının ve kadın dergilerinin en temel meta olarak piyasaya sunduğu şey de bu!

Cinsellik konusunda nispeten sessiz kalmamın asıl nedeni, elbette kuramsal: Cinselliğin kimlik için merkezi olduğuna inanmıyorum, bir bütün olarak kimlik kuramına karşı epey eleştirel olduğumu söylemeye gerek bile yok. Birinci nesil postyapısalcılardan biriyim, bu yüzden cinselliğe bunca vurgu yapılmasının kültürümüzde, sabit ve işlevsel kimlikleri piyasaya sunmanın başat hallerinden biri olduğunu düşünüyorum. Dünyamızda, cinsel "hakikatin" ve erotik "sahiciliklerin" her yerde olduğunu görmemek için kör olmak lazım. Bu açıdan, *Umutsuz Ev Kadınları*'yla, *L Sözcüğü* arasında pek fark görmüyorum: Her ikisi de gerçek kimlik arayışı ve cinsel tatmin vaadini üretiyor, şişiriyor ve bundan kâr ediyor. Kültürümüzde cinsiyetlerin genel anlamda metalaşmasının bir parçası bu durum.

ANDRIJASEVİC: Ancak, temsilin ne kadar önemli olduğunu herkesten çok siz biliyorsunuz. *L Sözcüğü* ve Ang Lee'nin *Brokeback Dağı* gibi lezbiyen ve gey cinsiyet temsillerinin, "öteki"

40. Braidotti et al 2002.

41. Valmorbida 2007.

cinsiyetlerin tanınmasında ve queer bireylerin haklarının arttırılmasında önemli olabileceğini düşünmüyor musunuz?

BRAIDOTTI: Evet, elbette. Ben de kesinlikle popüler kültüre karşı değilim ama bu konuya girecek olursak, pek çok konuşulmayan şeylere açmak gerekecek tartışmayı. Örneğin, haydi sözcüğü telaffuz edelim, porno. Eğlence endüstrimizin sunduğu yumuşak porno biçimleri, ki farklı derecelerde hepimizin hoşuna gidiyor bunlar; bizi, yani yoksul, cinsel yönden mahrum kitleleri, bir müddet daha olduğu yerde tutma işlevi gören bir tür bağımlılık bu. *L Sözcüğü*'nde bir nebze ateşli seks de var. Tamam, hoş ama, mükemmel bedenlere ve şişkince banka hesaplarına sahip, kuşe kâğıda basılı magazinsel lipstick lezbiyenlerine yaraşır şekilde formatlanmış. Tamam, romantizmi ve fantezi yaşamını bunlardan ibaret sanıp neyse ondan keyif alalım o zaman, bunların radikal bir gücü veya yıkıcı bir yükü varmış gibi davranmayı bırakalım. İşin aslı, yemekten sonra ağzına attığın nane şekeri kadar radikaller! Ona karşı daha kısmi yaklaşıyoruz, çünkü hor görmeyi öğrettikleri bir kimlik etiketi altında işlev görüyor; "L sözcüğü", artık çekici bir şey olarak yeniden markalaştırılıp piyasaya sürülüyor. Pozitif yeniden markalaştırma operasyonu hoşuma gidiyor ama bunun, ileri kapitalizme pek yakışan ve onun tarafından da desteklenen kimlik siyasetinin tüketici biçimine uygun yapıldığının da farkındayım.

Bana göre, *Brokeback Dağı* ve *L Sözcüğü*, tehlikeli olmayan kimlik siyasetinin ne duruma geldiğine iyi örnekler. Temsil ettiğiniz piyasa eşiğini onaylayan alternatif bir kültürel paketi ele alıyorsunuz sadece. Queer aktivistler, *a priori*, bu neoliberal tüketimci kimlik yaklaşımını boykot etmeli. Yarışlara dair aktivistler bunu yaptı bile: Tiger Woods, Michael Jordan vs. Atletik eril bedenin piyasaya sunulmasına ilişkin incelemesinde, Paul

Gilroy, siyah bedenin artık allanıp pullandığını ve metalaştırıldığını ama bunun ırkçılığın sona erdiği anlamına gelmediğini öne sürüyor. Bana kalırsa, ileri kapitalizmin bizim siyasi ve kişisel arzumuzu akıllıca temellük etmesi karşısında cazibeye kapılıyoruz. *Cinsel özgürleşme* ifadesi bir oksimoron. Cinsellik *vasıtasıyla* gelecek bir özgürleşme yok, en azından kimliklerin kendisini ifade ve özgürleşme edimleri olarak yeniden paketlenip meta ürünlere çevrildiği ileri kapitalizmde. Bu sistemde ihlal yok; sadece birbiri ardı sıra kâr makinesine entegre ve asimile edilme süreçleri var. Bu noktada daha çok kendimiz üzerine düşünmemiz lazım: Queer, ille de yıkıcı demek değil. Aksine, zaman zaman, cinselliği bireyciliği destekleyen belli seks-endeksli pratikler düzlemi olduğunu da düşünüyorum.

ANDRIJASEVIC: O halde, cinsel kimlikler hakkındaki konumunuz nedir?

BRAIDOTTI: Sadece cinselliğin, radikal hareketlerce karşı-kimlik iddialarının dayanağı olarak ele alınmasına ve bu şekilde onaylanması gerektiğine inanmıyorum. Cinselliği queerleştireceksek, hazlarımızın ve arzularımızın göçebe bir örgütlenmesine dair yeni haritalandırmalara ihtiyacımız var bence. Bu da, kişinin deneyimlerinden mesul olmasına ve onlara dair konuşabilmesine dair yeni formların benimsenmesini gerektiriyor. "Birilerine konuşmanın" yıkıcı bir kamusal müdahale modeli olduğu zamanlar geride kaldı: Bizim kültürümüzdeki basın endüstrisi, kamusal alanı özel deneyim anlatılarıyla doldurmaktan ibaret zaten. Bence, sadece sekse odaklanmayı bırakıp cinselliği bütün karmaşasıyla ele almamız lazım. Bence, cinsellik, ilişkilere ve çeşitli, çoklu biçimde ilişkilenmeye dairdir; öyle ki kimliği bir ilişkiler, karşılaşmalar ve bağlantılar ağı içerisinde çözüyor. Cinsellik, yoğun bir merak, açıklık ve maddi zekâ demek. Cin-

sellik olumlayıcı bir kuvvet, her ne kadar yıkıcı yanları ve kendine özgü dalgalanmaları olsa da. Sadece, deneyler yapma, risk alma sahası olarak anlamlı benim için, ki bunun etik mesuliyet ve özenle bir arada gitmesi gerektiğinde ısrarcıyım. Özlemenin yoğunluğu, mesuliyet ihtiyacı ve karmaşadan etkilenmem arasında dengeleyici bir edim zannımca.

Bu durumda, hemen ortaya çıkan soru şu: Dünyada, homoerotik ve heteroseksüel insanlar arasında neden bu kadar büyük bir fark olsun ki? Tutkularımızın geometrisini ölçmek için neden başka değişkenleri ele almıyoruz? Bunlardan biri salt yoğunluk olabilir. Genelde, asıl ayrımın, orta halli cinsiyetlenmiş insanlarla çokcinsiyetlenmiş insanlar arasında olduğu gerçeğini fark ediyorum. Bu sadece nicel değil aynı zamanda nitel bir ayrım da; öyle ki farklı *türden* cinsellikler üretiyor. Biz, tutkuların derecelerinden, düzeylerinden, geometrilerinden bahsetmiyoruz. Neden, şu meşhur lezbiyen arzunun ölümü veya lezbiyenliğin cinsellikten elini eteğini çekme yolu olarak kullanılması meselesinden bahsetmiyoruz? Ve elbete en sevdiğim şey olan zihnin cinselliğinden neden bahsetmiyoruz? Görüyorsunuz, kimlik siyasetine takıntılı olduğumuzdan, asıl ilginç şeyler üzerine konuşmuyoruz.

ANDRIJASEVIC: Cinsellikten, sessizliklerden ve bilgiden bahsediyorsunuz. Bunları sıraladığınızda, sessizlik alanları elbette çok; ama sınıf ve onun içindeki ilişkiler de bu sessizlik alanlarından biri mi, bunu merak ediyorum. Lezbiyen hocalarla öğrencileri arasındaki çekimi tartışmak zor, ama bilginin üretimi ve iletimi konusunda buna değinmek de zorunlu olabilir mi?

BRAIDOTTI: Bence kesinlikle haklısınız. Ama bu zor bir soru. Avrupa'da kadın araştırmalarına ve feminist çalışmalara öncülük eden ilk kadınlardan biri olarak, bunun çok tartışmalı bir

konu olduğunu düşünüyorum, ki benim neslimin bunu doğru dürüst tartışmaya ne zamanı ne de enerjisi vardı. Utrecht'teki programı yönettiğim ve sözcüsü olduğum süre zarfında edindiğim deneyim uyarınca, programa zarar vermekten korkarak kişisel hayatımın pek çok vasfına dair kamuya açılabileceğimi düşünmedim. Bunun, toplumsal cinsiyet araştırmaları bölümünün yöneticisi değil de Utrecht'te sosyal bilimler fakültesinde ordinaryüs olarak yaptığım ilk röportaj olması da önemli.

Elbette güçlü lezbiyen hocaların olmasının ne anlama geldiğini konuşmadık. Ataerkil kültürün her zaman dikkatimi çeken bir özelliği de, erkeklerin kendilerinden genç erkeklere dönük aşkını açıkça ele alması oldu; Platon'un diyaloglarının hepsi bununla ilgili, günümüzde epey de yerinde okumalar olarak görülüyorlar. Kadınlarda böyle bir şey yok. Pedagoji kelimesi bile, Yunanca *oğlan* kelimesini ima ediyor. Feminizmin tuhaf sessizliği, nesle dair konuşulmamış bir ilişkiye bağlı olabilir, bizim neslimiz her türden yeniliğe imza attı: Artık o kadar çok lezbiyen hoca var ki, ben öğrenciyken hiç de öyle değildi. Bu inanılmaz bir değişiklik olsa gerek, özellikle de imgelem düzeyinde. Büyük, ünlü ve güçlü lezbiyen figürlerden talimatlar alanın siz olduğunu bir düşünün! Sınıfta arzunun dolaşımının öğrenciler kadar öğretmenleri de etkilediği su götürmez bir gerçek ama buna dair sıkı kurallar var, zira ben bunlara sıkı sıkıya riayet ettim: Zaman ve mekândaki hiç bir noktada, öğrenciler söz konusu bile olamaz. Ama bu normatif emir, her iki taraf için de arzunun yoğunluğuna dair ciddi bir öykü anlatıyor. Eminim, öğrencilerim üzerindeki baştan çıkarıcı etkimin hiç mi hiç farkında değilim veya bunu inkar ediyorum, hiç mi hiç girmek istemiyorum oraya! Ancak, feminist ve gey bilgi üretimini besleyen muazam bir aşk, lezbiyen ve gey arzu var. Bu tabuyu, bu sessizliği yokedip bu cinsellikleri özgürce haritalandırma çağrısı yapmak isterdim.

Bunun başka bir ilginç boyutu da, bilhassa felsefede, kuramların ve kuramcıların gerçekten insanı baştan çıkarması: Usta düşünürlerin cazibesi inanılmaz boyutlarda. Kitlesel bir baştan çıkarma edimine benzer bir şey sahneliyorlar. Bazı kuramların neden ve nasıl tuttuğu, diğerlerinin neden ve nasıl tutmadığı, bununla oldukça bağlantılı. Buna dair pek çok sorum var, belli fikirlerin alımlanmasında "yıldız sisteminin" oynadığı rolden tutun da daha temel olanlara kadar: Bilgi nasıl iletilir? Bilginin iletilmesiyle cinsellik arasındaki ilişki ne? Bu haritalandırılana kadar son derece yetersiz queer kuramlarımız olacak, çünkü karşıtlık içeren mevzulara odaklanmaya devam edip cinsel kültürün olumlayıcı vasıflarından çok işlevsiz yanlarına eğileceğiz. İşlevsizlikler üzerine eğilmenin siyasi bir işlevi olduğuna inanıyorum; ama hak terimleriyle salt hukuksal çerçeveye geri çevrilmek yerine daha da kuramsallaştırılması gerekiyor bunun, her ne kadar transseksüel veya interseks kişilerin hakları mühim bir mevzu olsa da.

ANDRIJASEVIC: Cinselliği ve arzuyu farklı düşünmenin önündeki sınırlardan biri de, bilhassa kamusal alanda, kültürümüzün arzuyu harekete geçiren süreçten ziyade arzu nesnesine, diğer cinsiyetlenmiş bedene çok önem vermesi olabilir.

BRAIDOTTI: Gerçekten de öyle. Nesne tercihlerine bunca önem verilmesi, alternatif kimlikler etrafında dönen söylemler için elzem. Nesne tercihinin gerçekten de büyük bir rol oynadığı şüphe götürmez ama cinsellik, nesne-yönelimli "tercihlerden" çok daha fazlasıdır. Arzu bizi harekete geçiriyor, onu kendimiz yönlendirmiyoruz, nesnelerimiz bizi seçiyor, biz nesneleri seçmiyoruz. Kişisel psikanalizim esnasında öğrendiğim kadarıyla, arzu, bir tür senaryo veya öyle görünüyor ki rahatsız edici derecede öngörülebilir şablonlar izleyen bir tutkular geometrisi.

Şablonları tanımayı öğrenmek, *a posteriori* çoklu deneyler üzerine çalışmaya dair bir süreç. Kişinin aşk yaşamı da bundan ibaret.

Neden sadece nesne tercihine odaklanmasından tatmin olmadığımı anlamlı bir biçimde anlatmak için elimdeki tek zemin, kendi kişisel deneyimim belki de. Benim lezbiyen oluş deneyimim, bütün bir erotik imgelemin yeğin bir ötekinden etkilenme ve onu algılama düzeyinde değişimden geçmesi oldu. Bunun fenomenolojik bir anlatısını oluşturmam gerekecek. "Ötekinin" bir özne olduğunu, yani tek ve sabit bir kimlik değil de çoklu ve dinamik bir karmaşa ağı olduğunu düşündüğümüzde, "aramızdaki mekânı" bir arzu, yeğinlik ve anlayış mekânı olarak telaffuz etmeyi öğrenmek, yeni bir dili öğrenmek gibi. Arzu, bu karşılaşmanın koşullarından biri olduğu kadar etkisi de aynı zamanda. Yani, mesele sadece sizi etkileyen şey değil, aslında ötekine dair ne tür koşulların ve mevcudiyet kiplerinin dikkatinizi çektiği ve erotik yeğinliği nasıl tetiklediği. Bir kadını arzulamak bende bu algı kapılarını açtı ama bu sadece tercih nesnesiyle ilgili değil. "Yasaklı" bir nesneyi seçmenin, kodları kırıp yenilerini inşa etmek veya öğrenmek için önkoşul olduğunu söyleyebilirim. Dönüştürücü an bu işte: Bir kadını sevmekte içsel olarak yıkıcı bir şey yok, bu deneyim benim için sadece kadınlardan etkilendiğim anlamına da gelmiyor; *başka türlü* etkilendiğim, arzu koşullarının taşındığı ve dönüştürüldüğü anlamına geliyor.

Feministler, imgelemin derin yapılarındaki bu değişim üzerine yeterince konuşmuş değil. Erotik imgelemin değişimine dair Hélene Cixous ilginç bir çalışmaya imza atmış, ama o kadar metafizik ve kozmik bir hal alıyor ki fikirlerini yüryüzüne indirmek biraz zor. Bir önceki nesil, Adrienne Rich'le birlikte iyi iş çıkarmıştı ama artık bunu güncellememiz lazım. Freudçu psikanaliz kurumunun ta kendisi, nesne tercihiyle dürtünün

gösterilmesinin önemini vurgulayarak muhafazakarlaştı. Bu son derece eski kafalı görüş, bir tür termodinamik arzuyu savunur. Ancak, bir yanda toplumsal olarak kabul edilebilir veya saygıdeğer nesnelere, öte yanda dürtülerin entropik mantığına bunca vurgu yapmak ilişkilerin geometrisini veya moleküler düzeydeki arzuyu açıklamıyor. Bu son derece kısıtlı bir cinsellik görüşü.

ANDRIJASEVIC: Moleküler arzu düzeyi derken neyi kastediyorsunuz? Arzuyu moleküler düzeyde düşünmek, bunu diyalektik kipinde karşıtlık olarak kuramsallaştırmaktan ne şekilde ayrılıyor?

BRAIDOTTI: Cinselliğin, karşılaşmalarda edimselleşen ilişkiler olduğu fikriyle başlayacağım. Bu binlerce farklı kipliğe bağlı olabilir. Arzu, sadece nesne tercihi değildir, kişinin cinselliği veya toplumsal cinsiyeti de dahil olmak üzere. Daha büyük resme ilişkindir: Buluşma anında ışığın kalitesi, havanın sıcaklığı ve elbette hormon düzeyi. Asıl üzerine konuşmak istediğim şey, kimlik kategorilerini edimsel arzu anlarının nasıl ortaya çıktığına dair kartografik bir anlatıda yeniden temellendirirken istikrarsızlaştırmaktır. Bana kalırsa, her daim bir bağlam içerisinde veya yerli-yurtlu olarak ortaya çıkıyorlar; her daim belli bir arka plan içerisinde ortaya çıkıyorlar; her daim, her türden sonsuz bir yeğinlikler sahası boyunca rizomatik olarak ortaya çıkıyorlar. Gilles Deleuze ve Virginia Woolf, bunu çok güzel anlatır. Örneğin, Virginia Woolf, Vita Sackville-West üzerine yazdığında, bu her daim inanılmaz derecede güzel bacaklarının ve aristokrat yüzünün uzunlamasına şekli etrafındaki mekânın örgütlenmesine ilişkindir. Sevilen bir yüz, bir arzu manzarasıdır; o halde evet arzu "nesnenizle" ilgilidir ama temelde başka bir şeyle ilgilidir: Saf hızlanma veya sürattir bu.

Çağdaş arzu bu kipte işliyor: Kısmen çokkatmanlı olduğumuzdan, kısmen teknolojimiz sayesinde ve kısmen de küreselleşme yüzünden, diyalektik olarak değil, tabiri caizse çokkatmanlı olarak etkileniyoruz. Cinselliğin göçebe bir biçimde queer'leşmesinin, çokşekilli, oyuncu bir sapkınlığın harekete geçirilmesine, "aramızdaki mekânda" dolaşıma girmesine izin verdiğini düşünüyorum. Ötekiyle bu karşılaşma, açıklık veya çoklu ilişkisellik olarak tanımlanan ötekilikle bir ilişki aslında. İlişki, arzunun edimselleşmesini mümkün kılıyor ama arzu, konuşulmaz kalıyor; çünkü bütün bir süreci tetikleyen motor o. Bu anlamda Deleuze, arzunun her daim virtüel olduğunu söylerken haklı.

ANDRIJASEVIC: Cinsellik üzerine tartışma, esasen, queer kuram ve aktivizm alanında gerçekleşiyor. Gey, lezbiyen ve queer cinselliklerin kuramsal keşifleri, imgelemdeki değişimlerden bahsetmiyor veya arzunun bedenler arasındaki mekânda nasıl inşa edildiği meselesine değinmiyor. Judith Butler'ın çalışmasında olduğu gibi, heteronormativiteye ve transseksüel ve interseks kişilerin haklarına odaklanılıyor. Sizin queer kuramcı olmadığınız iyi biliniyor ama arzuları yeniden düşünme derdinizin queer projenin, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve arzu kategorilerinin yerinden edilmesi kaygısıyla örtüşebileceğini düşünmüyor musunuz?

BRAIDOTTI: Göçebe öznemin queer pratiklerle uyumlu olduğu son derece doğru, alıştırmanın terimleri ve yapısı hususunda hemfikir olduğumuz müddetçe. Bana göre cinsellik, dilbilimsel olarak dolayımlanmıyor; daha ziyade, olumlu bir biçimde çoklu ilişkilerle deneyler yapma yönündeki bedenleşmiş bir pratik o. *Metamorphoses* kitabımın büyük bir kısmını, Butler'in çalışması özelinde, queer kuramın eleştirisine adadım ve buna

Undoing Gender isimli kitabında yanıt verdi. Bu da, daha genç kuramcılar arasında bir tür kutuplaşmaya neden oldu, sanki ya birini ya da diğerini seçmek zorundaymışlar gibi hissettiler. İkimiz de kolaycı kutuplaşmaları sevmiyoruz ama farklı paradigmalar üzerinden çalışıyoruz. Bana göre, transseksüel paradigma yeterli değil. Bunun üç nedeni var: İlkin, bu paradigma kültüre özgü ve artık başat hale gelmiş olan, Gayle Rubin ve Monique Wittig'in Kaliforniya evresi üzerinden Teresa de Lauretis'e ulaşan lezbiyen heteronormativite eleştirisinden ileri geliyor. Bu, öyle kolay kolay Avrupalı feminizmlerin tarihine ve kavramlarına tercüme edilmiyor ki biliyorsunuz ben de Avrupalı feminizmlere epeyce sadakat sahibiyim.

İkincisi, *tek* iktidar matriksi olarak heteronormativite hakkında, queer kuramla ciddi bir kavramsal anlaşmazlığımız var. Benim anladığım haliyle heteronormativite, iktidar modellerinden biri ama esas model değil. İktidar ilişkileri, sadece zorunlu heteronormativiteye indirgenemez. İktidarın matriksi yoktur; merkezileşmiş bir mefhum değildir; daha ziyade, ağ biçimli kontroller ve düzenlemeler halidir o. Foucault elbette buradaydı! İktidarın olumsuz ve hapsedici vasıfları, Deleuze ve Guattari'nin dediği gibi, her düzeyde bedenlerimizin ve arzularımızın çoklu potansiyellerinin bir indirgemesi şeklinde işliyor. İktidar, yeğinliklerimizi ve çokşekilli sapkınlığımızı öyle ya da böyle genel anlamda çalıyor. Bu sadece toplumsal cinsiyet ikiliğinin belirlenmesinden başka bir şey, her ne kadar toplumsal cinsiyet ikiliği bu temellüğün asli bileşenlerinden olsa da. Bu şiddetli mülksüzleştirmeyi tersine çevirmenin tek yolu, ötekilerle çoklu ilişkiler içerisinde, bedenlerimizle alternatif yollardan deneyler hayal etmek ve yapmak. Cinsellik, süregiden bir süreçtir, risk ve keşiftir.

Üçüncüsü, transseksüel paradigma, bir paradigma olarak bana ikna edici gelmiyor. Bunun da iki nedeni var. İlki, bunun

üzerine okuduğum araştırmaların çoğunda transseksüel insanlar cinsel açıklık ihtiyacı duyuyor ve çiftsesli olmayan bir biçimde, kimliğini olumladığını düşündüğü toplumsal cinsiyet ikiliğinin bir kutbuna ait olmak istiyor. Bu da, bir paradigma olarak cinsel belirsizliğin gerçek yaşamdaki transseksüellerin arzularını göz önünde bulundurmadığı ve yaşanmış deneyimlerini sıkı bir metaforla kısıtladığı anlamına geliyor. Dahası, belirsizlik veya aradalık derecelerine vurgu yapmak, dar bir biçimde seçme özgürlüğü olarak tanımlanan bireycilik vurgusuyla ileri kapitalizme özgü bir kimlik siyaseti biçimi. Burada tek gördüğüm, kişinin kimliği ve yaşam tarzına dair çoğulcu tercihlerin nicel olarak yayılması. Bu da, genelde kendisine içkin olan, hem feministlerin hem gey ve lezbiyenlerin "toplumsal cinsiyet sistemine" karşı savaşması gerektiği önerisiyle birlikte, düşüncesizce ve bana kalırsa sürdürülemez bir fikirler kümesi meydana getiriyor.

ANDRIJASEVIC: Arzunun kuramsal telaffuzu için yeni güzergâhlar keşfetmek ve erotik imgelemi öznenin inşasına kaydırmanın etkisi kulağa muhteşem geliyor. Yine de, mevcut koşullarda metalaştırıldığından queer'in siyasi potansiyelini gözden çıkaramam; belki de karşılaştığımız güçlük, yeni ittifaklar ve gündemler vasıtasıyla eleştirel yanının nasıl geri kazanılacağıdır. Bunlardan biri, cinsel kimliklerin istikrarsızlaştırılması ve diğer cinsel öznelliklerin tanınması yönünde queer girdinin ortaya çıkmakta olan diğer öznellikler için bir model işlevi görebileceğidir. Atina'da bu yılki Avrupa Sosyal Forumu'nda, Next-GENDERation ve Uluslararası Avrupa'da Seks İşçileri Hakları Komisyonu, pek çok direniş biçimini tartışmak için "Seks İşi Hareket Halinde" adı altında bir atölye düzenledi.[42] Sınırlar

42. Bkz. http ://www.nextgenderation.net/projects/alterglobalisation/esf2006/index.html.

çizen, cinsel/emeğe ilişkin/mekânsal hareketliliği kısıtlayan ve ortak siyasi gündemlerin telaffuz edilmesine mâni olan kurumsal sınırlara meydan okumak amacıyla queer'ler, seks işçileri ve göçmen hareketleri arasındaki ittifakların ihtimalini tartıştık.

BRAIDOTTI: Cinselliği olumlama, onu açıklık ve deneyler yapma mekânı olarak tanımlama hususunda hep dikkatli olageldim. Siyaset ise bambaşka bir konu. Siyasetin tutkularımızdan başladığına inansam da, bunun derhal veya doğrudan siyasi aktivizm alanı olan kamusal alana tercüme edildiğini düşünmüyorum. Neyse ki, ya öyle/ya da böyle olmak durumunda değil işler. Karşı-kültür hareketlerinin siyasi çalışması, hâlâ hor görülen ve marjinalleştirilen kimliklerin toplumsal konumunu geliştirme ve besleme amacı gütmelidir. Bu çalışma, son derece önemlidir. Siyasetin siyasi olana dair oldukça kısıtlı bir tanıma dayandığını, dolayısıyla başka durumların yeni müdahale yollarıyla deneyler yapma ve alternatif aktivizm biçimleri ortaya atma ödevine daha uygun olabileceğini ilk ortaya atanlardan biri feminist hareket oldu.[43] Siyasetin haklar mantığıyla kısıtlanması elzem ama yeterli değil. Bu yaklaşım, hareketi yeterince olumlayıcı olmayan talepler ve telafiler sistemine hapsediyor. Arzunun nasıl başka bir biçimde inşa edilebileceğine dair başka kiplerin ve araştırmaların yer alabileceği bir mekân hayal ediyorum. Hepimizin çoktan olageldiği arzu öznelerinin hakkını verecek daha izdüşümsel veya ileriyi gören bir çalışma şeklinde tabir edebileceğim şeyden yoksunuz. Benim için, siyasi model olumlamadır, devrimci yıkım değil.

Yıkıcı moment, bazı alternatif arzu kiplerini yapıcı uygulanabilir alternatifler üzerine yeniden temellendirmeyi başar-

43. Avrupa'da siyasi dönüşüm ve mümkün feminist taahhütlere dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. 2002'de Andrijasevic'le gerçekleştirilen söyleşi.

dığımızda gelecek, Sosyal Forum örneğinde değindiğin gibi. Queer amaçları temellendirmezsek, bizi kafese tıkan kimlikleri yeniden üstlenme yönünde narsisist bir mantığa yakalanmakla kalırlar.

Queer derken, bir kimlik siyaseti markasını değil de bir yüklemi, süreci kastediyorsak, queer üzerine konuşmaya varım. Göçebe siyasetle queer kuram yol arkadaşıdır. Farklı siyasi queer projeler, postyapısalcı düşünce içerisinde ayrı dallar olarak mukim olabilir. Bu, kolaycı kutuplaşmalardan kaçınırken belli bir ortak odak noktasını barındırarak bir arada çalışmamıza mahal verecektir. Bütüncül-olmayan, dinamik ama yine de mesul özne konumlarına karşı beslediğimiz kolektif arzuyu harekete geçirmek için bunun zorunlu olduğunu düşünüyorum. Bu durumda, asıl soru, hangi queer tekniklerin, yöntemlerin veya güzergâhların toplulukları güçlendiren değerlerin yeniden temellendirilmesine ve yeniden olumlanlamasına mahal verdiğini; hangilerinin başlı başına bireyci kendilik ifadeleri ve cinsel belirsizliğin yüceltilmesine dönük alıştırmalar olduğunu görmektir. Olumlayıcı siyaset, alternatifler üzerine deneylerde bulunmak, hem somut hem de imgelem düzeyinde çalışmaktır. Geleceğe inanan zihinler, eleştirel kuramın yetilerini ve analitik aletlerini mümkün alternatif senaryoların inşası ödevine koşar. Çalışmamı kesinlikle böyle değerlendiriyorum.

Acker, Kathy, *In Memoriam to Identity*, New York: Pantheon, 1990.

A Dictionary of Twentieth-Century World Biography, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Afary, Janet ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Alcoff, Linda, *Visible Identities*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Allan, S. G. ve J. Hubbs, "Outrunning Atalanta", *Signs*, 6: 210-229, 1980.

Andrijasevic, Rutvica, "Europe non ci fa sognare", Derive Approdi 22: 137-143, 2005. "Europe lässt uns nicht Träumen – Rosi Braidotti in Gespräch mit Rutvica Andrijasevic" *Project Migration*, sergi kataloğu, s. 832-835, Köln: DuMont, 2002.

Archer, Robyn, *A Star is Ton*, Londra: Virago, 1986.

Aronson, Anne ve Diana L. Swanson, "Graduate Women on the Brink: Writing as Outsiders Within", *Women's Studies Quarterly*, no. 3 ve 5, s. 156-173, 1991.

Atkinson, Ti-Grace, *Amazon Odyssey*, Kirkwood: Putnam, 1974.

Badinter, Elisabeth, *Le Même est l'Autre*, Paris: Gallimard, 1986.

Badinter, Robert, "Discours de Vienne (20/3/85)", *Actes*, no. 49/50, s. 79-93, 1985.

Balibar, Etienne, *Nous, Citoyens d'Europe ? Les Frontieres, l'Etat, le Peuple*, Paris: Decouverte, 2001.

Balibar, Etienne, *Politics and the Other Scene*, Londra: Verso, 2002.

Banksy, *Wall and Piece*, Londra: Century, 2006.

Barnes, Djuna, *Nightwood*, Londra: Faber, 1987.

Barthes, Roland, *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev. Reha Akçakaya, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2011.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, 2. Baskı, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Bauman, Zygmunt, *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Baudrillard, Jean, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Benhabib, Seyla, "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-Francois Lyotard", Linda J. Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism*, s. 107-132, New York: Routledge, 1990.

Benhabib, Seyla, *The Situated Self*, Cambridge: Polity, 1992.

Benhabib, Seyla ve Drucilla Cornell, (ed.) *Feminism as Critique*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1987.

Benjamin, Jessica, "The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination", Hester Eisenstein ve Alice Jardine, (ed.) *The Future of Difference*, Boston: Hall, 1980.

Benjamin, Jessica, "A Desire of One's Own", "Psychoanalytic Feminism and Intersubjective Space", Teresa de Lauretis, ed. *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love*, New York: Pantheon, 1988.

Benstock, Shari, *Women of the Left Bank*, Austin: Texas University, 1986.

Berardi, Franco, *Exit:Il Nostro Contributo all Estinzione delle Civilta*, Milan: Costa ve Nolan, 1997.

Bernal, Martin, *Kara Atena*, çev. Özcan Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.

Biemann, Ursula, *Been There and Back to Nowhere*, Berlin: b. books, 2000.

Biemann, Ursula, *Geography and the Politics of Mobility*, Viyana: Generali Vakfı, 2003.

Blackman, Janet, "Popular Theories of Generation: The Evolution of Aristotle's Works", John Woodward ve David Richards, (ed.) *Health Care and Popular Medicine in Nineteenth-Century England*, Londra: Croom Helms, 1977.

Blondel, James, *The Strength of the Imagination in Pregnant Women Examined*, Londra: J. Peele, 1727.

Boaistuau, Pierre, *Histories Prodigieuses et Mémorable*, Paris: Gabriel Buon, 1598.

Bocchetti, A, *L'Indecente Indifferanza*, Roma: Edizioni del Centro Culturale Virginia Woolf, 1983.

Boer, Inge, "The World Beyond Our Window: Nomads, Travelling Theories

and the Function of Boundaries", *Parallax*, no. 3, s. 7-26, 1996.
Bogdan, R, *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*, Şikago: Chicago University Press, 1988.
Bogue, Ronald, *Deleuze ve Guattari*, çev. Ali Utku, İsmail Öğretir, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.
Bono, Paola ve Sandra Kemp (ed.), *Italian Feminist Thought*, Oxford: Blackwell, 1991.
Bono, Paola ve Sandra Kemp, *The Lonely Mirror*, New York: Routledge, 1993,
Bordo, Susan, "The Cartesian Masculinization of Thought", *Signs* (Mart) s. 439-456, 1986.
Boscaglia, Maurizia, "Unaccompanied Ladies: Feminist, Italian and in the Academy", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2, no. 3, s. 122-135, 1991.
Boucé, Paul-Gabriel, "Les Jeux Interdits de l'Imaginaire: Onanisme et Culpabilisation Sexuelle au XVIIIème Siècle", Jean Céard, (ed.) *La Folie et le Corps*, Paris: Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1985.
Bowles, G. ve R. Duelli-Klein (ed.), *Theories of Women's Studies*, Londra: Routledge, 1983.
Braidotti, Rosi, *Féminisme et Philosophie*, Paris: Université Paris I, Pantéon Sorbonne, 1981.
Braidotti, Rosi, "Femmes et Philosophie", *Revue d'en Face*, no. 13, s. 23-33, 1982.
Braidotti, Rosi, "Modelli di Dissonanza", ed. P. Magli, *Le Donna e i Segni*, s. 23-37. Urbino : Le Lavoro, 1983.
Braidotti, Rosi, "U-topies, des Non-Lieux Post-Modernes", *Les Cahiers du Grif*, no. 30, s. 51-61, 1985.
Braidotti, Rosi, *Les Cahiers du Grif*, no. 34, s. 149-156, 1986.
Braidotti, Rosi, "The Italian Women's Movement in the 1980's", *Australian Feminist Studies*, no. 3, s. 129-135, 1986.
Braidotti, Rosi, "Du Bio-Pouvoir a la Bio-Étique" (From Bio-Power to Bio-Ethics)", *Cahiers du College Internationale de Philosophie* (C.I.P), no. 36, s. 49-55, 1987.
Braidotti, Rosi, "Organs Without Bodies", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, no. 1, s. 147-161, 1989a.
Braidotti, Rosi, "The Politics of Ontological Difference", Teresa Brennan, ed. *Between Feminism and Psychoanalysis*, s. 89-105, Londra: Routledge, 1989b.
Braidotti, Rosi, *Beelden van de Leegte*, Kampen: Kok Agora, 1991a.
Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance*, New York: Routledge, 1991b.

Braidotti, Rosi, "Essentialism" Elizabeth Wright, ed. *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, s. 77-83, Oxford: Blackwell, 1992.

Braidotti, Rosi, "Feminist Deleuzian Tracks; or Metaphyics and Metabolism", K. Boundas ve D. Olkowski, ed., *Deleuze: Text, Theory and Practice*, s. 159-186, New York: Routledge, 1994a.

Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York:Columbia University Press, 1994b.

Braidotti, Rosi, *Madri, Mostri e Macchine*, Roma: Manifesto Libre, 1996.

Braidotti, Rosi, *Metamorphoses, Towards a Materialist Theory of Becoming*, Malden, MA: Polity, 2002.

Braidotti, Rosi, *Baby Boomers: Vite Parallele dagli Anni Cinquanta ai Cinquant'Anni*, Floransa: Giunti, 2003.

Braidotti, Rosi, *Transpositions*, Cambridge: Polity, 2006.

Braidotti, Rosi, *La Philosophie, là ou ne l'attend pas*, Paris: Larousse, 2009.

Braidotti, Rosi ve Marie-Jo Dhavernas, "Discours sur le Corps et Discours sur la Vie", *Cahier du College International de Philosophie*, no. 1, s. 42-48, 1985.

Braidotti, Rosi, Charles Esche ve Maria Hlavajova, *Citizens and Subjects*, Amsterdam: Mondriaan Vakfı, 2007.

Braidotti Rosi, Roberta Mazzanti, Serena Sapegno ve Annamaria Tagliavini, *Baby Boomers: Vite Parallele Dagli Anni Cinquanta ai Cinquant'Anni, Floransa*: Giunti, 2002.

Brennan, Teresa, (ed.) *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londra: Routledge, 1989.

Buikema, Rosemarie ve Anneke Smelik, *Women's Studies and Culture, A Feminist Introduction*, Londra: Zed, 1995.

Burke, Carolyn, Naomi Schor ve Margaret Whitford, (ed.) *Engaging with Irigaray*, New York:Columbia University Press, 1994.

Buruma, Ian, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, New York: Penguin, 2006.

Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York:Columbia University Press, 1987.

Butler, Judith, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Butler, Judith, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", Judith Butler ve Joan W. Scott, ed. *Feminists Theorize the Political*, s. 3-21, New York: Routledge, 1992.

Butler, Judith ve Joan W. Scott, *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge, 1992.

Califia, Pat, *Macho Sluts*, Boston: Alyson, 1988.
Calvino, Italo, *Görünmez Kentler*, çev. Işıl Saatçioğlu, YKY: İstanbul, 2002.
Calvino, Italo, *Amerika Dersleri: Gelecek Binyıl için Altı Öneri*, çev. Kemal Atakay, Istanbul: YKY, 2007.
Canguilhem, Georges, *La Connaissance de la Vie*, Paris: Vrin, 1965.
Canguilhem, Georges, *Le Normal et le Pathologique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
Canguilhem, Georges, *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris: Vrin, 1968.
Canguilhem, Georges, *Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie*, Paris: Vrin, 1977.
Canguilhem, Georges, *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, çev. A. Goldhammer, Cambridge: Polity, 1988.
Capiello, Rosa, *Oh, Lucky Country!* St. Lucie: Queensland University Press, 1984.
Carroll, Lewis, *Alice'in Harikalar Diyarındaki Maceraları*, çev. Armağan Ekici, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2015.
Castells, Manuel, *Ağ Toplumunun Yükselişi: Enformasyon Çağı, Ekonomi, Kültür ve Toplum* 1. cilt, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
Cavarero, Adriana, "Per una Teoria della Differenza Sessuale", *Diotima: Il Pensiero della Differenza Sessuale*, s. 43-59, Milan: La Tartaruga, 1987.
Cavarero, Adriana, *Nonostante Platone*, Roma: Riuniti, 1990.
Céard, Jean, *La Nature et les Prodiges: L'Insolite en France au XVIème siècle*, Cenevre: Droz, 1977.
Céard, Jean, "The Crisis in the Science of Monsters", Phillippe Desan, (ed.) Humanism in *Crisis: The Decline of the French Renaissance*, Ann Arbor: Michigan University Press, 1991.
Chanter, Tina, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York: Routledge, 1995.
Chatelet, François, *La Philosophie des Professeurs*, Paris: Grasset, 1970.
Chatwin, Bruce, *The Songlines*, Londra: Picador, 1988.
Chesler, Phillis, *About Men*, Londra: Women's Press, 1978.
Cixous, Hélène, "Le Rire de la Meduse", *L'Arc*, no. 61, s. 39-54, 1974.
Cixous, Hélène, *Entre l'Ecriture*, Paris: des femmes, 1986.
Cixous, Hélène, *Le Livre de Promethea*, Paris: Gallimard, 1987.
Cixous, Hélène, "Mon Algeriance", Les Inrockuptibles, no. 115 (Ağustos 20) : 70, 1997.
Cixous, Hélène ve Catherine Clément, *La Jeune Née*, Paris: U.G.E., 1975.

Clément, Catherine, *Magazine Littéraire* 288, 1991.
Cohen, Robin, *Global Diasporas: An Introduction*, Londra: College University College London Press, 1997.
Colebrook, Claire ve Ian Buchanan, (ed.) *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburg: Edinburgh University Press, 2000.
Colette, *La Vagabonde*, Paris: Albin Michel, 1983 (1920).
Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge, 1991.
Corea, Gena, *The Mother Machine*, New York: Harper and Row, 1985.
Corea, Gena, *Man-Made Women*, Londra: Hutchinson, 1986.
Courtivron, Isabelle de, ve Elaine Marks, *New French Feminisms: An Anthology*, Amherst: Massachusetts University Press, 1980.
Coward, Rosaling ve John Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Boston: Routledge ve Kegan Paul, 1977.
Crow, Barbara A., (ed.) *Radical Feminism: A Documentary Reader*, New York: New York University Press, 2002.
Culley, M. ve C.Portuges, *Gendered Subjects: the Dynamics of Feminist Teaching*, Boston: Routledge ve Keagan Paul, 1985.
Daly, Mary, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon, 1978.
Darmon, Pierre, *Le Mythe de la Procréation à l'Age Baroque*, Paris: Pauvert, 1977.
Daston, Lorraine ve Peter Galison, *Objectivity*, New York: Zone, 2007.
Daston Lorraine ve Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature*, New York: Zone, 2001.
Deleuze, Gilles, *Difference et Repetition*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
Deleuze, Gilles, "Les Intellectuels et le Pouvoir: Entretien Michel Foucault-Gilles Deleuze", *L'Arc*, no. 49, s. 6, 1971.
Deleuze, Gilles, "La Pensée Nomade", Nietzsche Aujourd'hui, Paris: Union Générale d'edition; "Nomad Thought" David B. Allison, (ed.) 1985, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, s. 142-149, Cambridge: MIT Press, 1973.
Deleuze, Gilles, "Philosophie et Minorité", *Critique: Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères*, no. 369, s. 154-155, 1987.
Deleuze, Gilles, *Abécédaire*, 3 video kaydı, Paris: Sodaperaga, 1994.
Deleuze, Gilles, *Foucault*, çev. Burcu Yalın, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2000.

Deleuze, Gilles, *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008.
Deleuze, Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010.
Deleuze, Gilles, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2015.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme ve Schizophrénie*, Paris: Minuit, 1980.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Nomadology: The War Machine*, New York: Semiotexte, 1986.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: Minnesota University Press, 1987.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 1993.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*, çev. Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012.
Deleuze, Gilles, Irene Diamond ve Lee Quinby, (ed.) *Foucault and Feminism*, Boston: Northwest University Press, 1988.
Derrida, Jacques, *L'Ecriture et la Différance*, Paris: Sevil, 1967.
Derrida, Jacques, *Marges*, Paris: Minuit, 1972.
Derrida, Jacques, *Eperons*, Paris: Flammarion, 1978.
Derrida, Jacques, *La Carte Postale*, Şikago: Chicago University Press, 1980.
Derrida, Jacques, "On Reading Heidegger", *Research Phenomenology*, 7: 171-189, 1987.
Deschaumes, Ghislaine Glasson ve Svetlana Slapsak, *Balkan Women for Peace: Itinararies of Cross-border Activism*, Paris: Transeuropéennes, Résaux pour la Culture en Europe, 2002.
Deutscher, Penelope, "Between East and West and the Politics of Cultural Ingenuity", *Theory, Culture and Society* 20, no. 3, s. 65-75, 2003.
De Waal Malefijt, Annemarie, "Homo Monstrosus", *Scientific American* 219, no. 4, s. 112-118, 1968.
Diamond J., ve L. Quinby, (ed.) *Foucault and Feminism*, Boston: Northeastern University Press, 1988.
Dreyfus, Hubert ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester, 1983.
Duchen, Claire, *Feminism in France: From May '68 to Mitterand*, Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1986.
Duras, Marguerite, "Interview" Alice Jardine ve Anne Menke, ed. *Shifting Sce-*

nes: Interviews on Women, Writing and Politics in Post-68 France, New York:Columbia University Press, 1991.

Ehrenreich, Barbara ve Deidre English, *For Her Own Good: 150 Years of Experts' Advice to Women*, Londra: Pluto, 1979.

Eisenstein, Hester, *Contemporary Feminist Thought*, Boston: Hall, 1984.

Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, 7. cilt, Paris: André le Breton, 1765.

Fedida, Pierre, "L'Anatomie dans la Psychanalyse", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, No. 3, s. 109-126, 1971.

Felski, Rita, "The Doxa of Difference", *Signs* 23, no. 1, s. 1-27, 1997.

Fiedler, Leslie, *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*, New York: Simon and Schuster, 1978.

Firestone, Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği: Kadın Özgürlüğü Davası*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel Yayınları, 1993.

Flax, Jane, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs* 12, no. 4, 1987.

Flax, Jane, *Thinking Fragments*, Berkeley: California University Press, 1990.

Foucault, Michel, "Preface", Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Œdipe: Capitalisme et Schizophrénie* I, Paris: Minuit; 1984. *Anti-Oedipus*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Londra: Athlone, 1972.

Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard, 1975.

Foucault, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca: Cornell University Press, 1977a.

Foucault, Michel, *L'Ordre du Discours*, Paris: Minuit, 1977b.

Foucault, Michel, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Şikago: Chicago University Press, 1983.

Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2000.

Foucault, Michel, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi*, çev. İnci Malak Uysal, Istanbul: Epos Yayınları; 1983, 2002.

Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Foucault, Michel ve Gilles Deleuze, "Les Intellectuals et le Pouvoir", *l'Arc*, no. 49, s. 310, 1972.

Foucault, Michel, "Intellectuals and Power", ed. ve çev. D. F. Bouchard, *Language, Counter-Memory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Fouque, Antoinette, "Women in Movements: Yesterday, Today and Tomorrow", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13, no. 3, s. 1-25, 1991.

Fox-Keller, Evelyn, *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press, 1975.

Fox-Keller, Evelyn, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, New York: Freeman, 1983.

Fox-Keller, Evelyn, "From Secrets of Life to Secrets of Death" Mary Jacobus, Evelyn Fox-Keller ve Sally Shuttleworth, ed. Body/Politics: *Women and the Discourses of Science*, New York: Routledge, 1990.

Fox-Keller, Evelyn ve Carol Grontowski, "The Mind's Eye" Sandra Harding ve Mary Hintikka, ed. *Discovering Reality*, Dordrecht: Reidel, 1983.

Fraisse, Genevieve, *Muse de la Raison*, Aix-en Provence: Alinéa, 1989.

Fraser, Nancy, "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism : A Response to Judith Butler", *New Left Review*, no. 228 (Mart-Nisan): 33-44, 1998.

Fraser, Nancy, "French Feminist Theory", *Hypatia*, no. 3, s. 152-154, 1989.

Fraser, Nancy ve Linda J. Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy : An Encounter Between Feminism and Postmodernism", ed. Linda J. Nicholson, *Feminism/Postmodernism*, s. 19-28, New York: Routledge, 1990.

Freud, Sigmund, "Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia", *Dementia Paranoides* 12:1-82, 1911.

Frye, Marilyn, "The Necessity of Differences: Constructing a Positive Category of Women", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 21, no. 3, s. 991-1010, 1996.

Fukuyama, Francis Yoshihiro, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011.

Fuss, Diana, *Essentially Thinking*, Londra: Routledge, 1990.

Gallop, Jane, Feminist Accused of Sexual Harassment, Durham: Duke University Press, 1997.

Garber, Marjorie, *Vice Versa: Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*, New York: Simon ve Schuster, 1995.

Gatens, Moira ve Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, New York: Routledge, 1999.

Gedalof, Irene, "Identity in Transit, Nomads, Cyborgs and Women", *European Journal of Women's Studies* 7: 337-354, 2000.

Genin, Christophe, *Miss. Tic Femme de l'Etre*, Paris: Les Impressions Nouvelles, 2009.

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, New York: Verso, 1993.

Gilroy, Paul, *Against Race: Imaging Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Glenister, T. W., "Fantasies, Facts and Foetuses, The Interplay of Fancy and

Reason in Teratology", *Medical History,* 8: 15-30, 1964.
Glissant, Edouard, *Poetique de la Relatio,* Paris: Gallimard, 1990.
Goodchild, Philip, *Gilles Deleuze ve Felix Guattari, An Introduction to the Politics of Desire,* Londra: Sage, 1996.
Gould, George ve Walter Pyle, *Anomalies and Curiosities of Medicine,* Philadelphia: Saunders, 1897.
Greer, Germaine, *Sex and Destiny.* Londra: Picador, 1984.
Grewal, Inderpal ve Caren Kaplan, (ed.) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices,* Minneapolis: Minnesota University Press, 1994.
Griffin, Gabriele ve Rosi Braidotti, *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies,* Londra: Zed, 2002.
Grosz, Elizabeth, "Irigaray and Sexual Difference", *Australian Feminist Studies,* no. 2 (Güz): 63: 77, 1986.
Grosz, Elizabeth, "Notes Towards a Corporeal Feminism", *Australian Feminist Studies, 5*: 1-17, 1987.
Grosz, Elizabeth, *Lacan: A Feminist Introduction,* New York: Routledge, 1991.
Gunew, Sneja, "Discourses of Otherness", Displacements: *Migrant Story-Tellers,* s. 1-5, Melbourne: Deakin Üniversitesi Yaınları, 1982.
Hamon, Bervé ve Patrick Rotman, *Génération, II. cilt: Les Années de Poudre,* Paris: Seuil, 1988.
Haraway Donna, *Siborg Manifestosu,* çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Yayınları, 2006.
Haraway Donna, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science,* New York: Routledge, 1989.
Haraway Donna, *Simians, Cyborgs and Women,* New York: Routledge, 1991.
Haraway Donna, "Ecco Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape", Judith Butler ve Joan Scott, ed., *Feminists Theorize the Political,* New York: Routledge, 1992a.
Haraway Donna, "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others" Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Ann Treichler, ed. *Cultural Studies,* New York: Routledge, 1992b.
Harding, Sarah, *The Science Question in Feminism,* Ithaca: Cornell University Press, 1986.
Haraway Donna (ed.), *Feminism and Methodology,* Bloomington: Indiana University Press, 1987.
Haraway Donna, *Whose Science? Whose Knowledge?* Milton Keynes: Açık Üniversite Yayınları, 1991.
Harding, Sandra ve Merill B. Hintikka (ed.), *Discovering Reality: Feminist*

Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science, Boston: Reidel, 1983.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Hardsock, Nancy, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specially Feminist Historical Materialism", Sandra Harding ve Merrill B. Hintikka (ed.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Boston: Reidel, 1983.

"Foucault on Power: A Theory for Women?", ed. Linda J. Nicholson, *Feminism/Postmodernism*, s. 157-175, New York: Routledge, 1990.

Heilbrun, Carolyn G, *Hamlet's Mother and Other Women*, New York:Columbia University Press, 1990.

Hermsen, Joke ve Alkeline van Lemming (ed.), *Sharing the Difference: Feminist Debates in Holland*, New York: Routledge, 1991.

Hevey, David (ed.), *The Creatures Time Forgot: Photography and Disability Imaginary*, New York: Routledge, 1992.

Hirsch, Marianne ve Evelyn Fox-Keller (ed.), *Conflicts in Feminism*, New York: Routledge, 1990.

Holzer, Jenny, *Jenny Holzer*, New York: Guggenheim, 1988.

hooks, bell, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston: South End, 1981.

hooks, bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston: South End, 1984.

hooks, bell, *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*, Toronto: Between the lines, 1990.

Howell, John, *Laurie Anderson*, New York: Thunder's Mouth, 1992.

Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott ve Barbara Smith (ed.), *All the Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, New York: Feminist, 1982.

Hutcheon, Linda, *A Poetics of Postmodernism*, Londra: Routledge, 1988.

Hutcheon, Linda, *The Politics of Postmodernism*, Londra: Routledge, 1989.

Huyssen, Andreas, "Mapping the Postmodern", Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, s. 234-280, New York: Routledge, 1991.

Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris: Minuit; 1985, *Speculum of the Other Women*, çev. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit, 1977.

Irigaray, Luce, *Ethique de la Différence Sexuelle*, Paris: Minuit, 1984.

Irigaray, Luce, "Femmes divines", *Critique: Revue Générale des Publications Françaises et étrangères* 454 67-85, 1985.

Irigaray, Luce, "Egales a Qui ?" *Critique: Revue Générale des Publications Françaises et étrangère* 480: 420-437; 1988, "Equal to Whom ?" *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1, no. 2, s. 59-76, 1987.

Irigaray, Luce, *Le Temps de la Différence,* Paris: Livre de Poche, 1989.

Irigaray, Luce, "Love Between Us", Eduardo Cadava, Pete Connor ve Jean-Luc Nancy (ed.), *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge, 1991.

Ivekovic, Sanja, *Selected Works*, Barcelona Fundació Antoni Tàpies, 2008.

Jagger, Alison Marion ve Iris Marion Young (ed.), *A Companion to Feminist Philosphy*, Malden, MA: Blackwell, 1998.

Jameson, Frederic, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke: Duke University Press, 1992.

Jardine, Alice, *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Jordanova, Ludmilla, "Gender, Generation and Science: William Hunter's Obstetrical Atlas", W. F. Bynum ve Roy Porter ed., *William Hunter and the Eighteenth Century Medical World*, s. 385-412, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Kaplan, Caren, "Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse", *Cultural Critique* 6 (İlkbahar): 187-198, 1987.

Kaplan, Caren, "The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice", Inderpal Grewal ve Caren Kaplan, ed. *Scatterred Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Critical Practice*, Minneapolis University Press, 1994.

Kaufman, Dorothy, "Simone de Beauvoir: Questions of Difference and Generation", *Yale French Studies*, no. 72, s. 121-131, 1986.

Kofman, Sarah, *Aberrations*, Paris: Flammarion, 1982.

Kristeva, Julia, "Women's Time", *Signs* 7, no. 1, s. 13-35; N. O. Keohane, M. Z. Rosaldo ve B.C. Gelpi, (ed.) 1982; *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Şikago: Chicago University Press, 1981.

Kristeva, Julia, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tutal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.

Kristeva, Julia, "Une Morale pour le Surhomme", *Liberation* (Haziran), s. 11.

Kristeva, Julia, "Women's Time", N.O. Keohane (ed.) *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Şikago: Chicago University Press, 1988b.

Kruger, Barbara, We Won't Play Nature to Your Culture, Londra: I., 1983.

Kruger, Barbara, "No Progress in Pleasure", Carole S. Vance, ed. *Pleasure and*

Danger, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984.
Kruger, Barbara, *Love for Sale*, New York: Abrams, 1990.
Laborie, Françoise, "Ceci est une Ethique", *Les Temps Modernes*, no. 41, s. 1518-1543, 1985.
Lacan, Jacues, *Ecrits*, Paris: Seuil, 1977, *Ecrits: A Selection*, çev. A.M. Sheridan, New York: Norton, 1966.
Lacan, Jacues, *Ecrits: A Selection*, çev. A.M. Sheridan, New York: Norton, 1977a.
Lacan, Jacues, *Le Séminaire XX-Encore*, Paris: Seuil, 1977b.
Latour, Bruno, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008.
Lauretis, Teresa de, *Alice Doesn't*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
Lauretis, Teresa de, (ed.) *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
Lauretis, Teresa de, *Technologies of Gender*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
Lauretis, Teresa de, "The Essence of the Triangle; or, Taking the Risk of Essentialism Seriously", *Differences* 1, no. 2, 1988.
Lauretis, Teresa de, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", *FeministStudies* 16, no. 1 (Bahar): 115-150, 1990a.
Lauretis, Teresa de, "Introduction", *Sexual Difference: a Theory of Socio-Symbolic Practices*, Bloomington: Indiana University Press, 1990b.
Lauretis, Teresa de, "Upping the Anti(sic) in Feminist Theory" Marianne Hirsch ve Evelyn Fox-Keller, ed. *Conflicts in Feminist*, New York: Routledge, 1990c
Lauretis, Teresa de, "Feminist Genealogies", Belle van Zuylen Ders, Utrecht, Kasım 1991; rpt, *Women's Studies International Forum*, no. 4, 393-403, 1993.
Lauretis, Teresa de, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.
Le Doeff, M., *L'Etude et le rouet*, Paris: Seuil, 1989.
Levy, Ariel, *Female Chauvinist*Pigs: *Women and the Rise of Raunch Culture*, New York: Simon and Schuster, 2005.
Lipotevski, Gilles, *L'Ere du vide*, Paris: Gallimard, 1983.
Lispector, Clarice, *La Passion Selon G.H.*, Paris: des femmes, 1978.
Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Londra: Methuen, 1984.
Lonzi, Carla, *Sputiamo su Hegel*, Milan: Rivolta Femminile, 1974.

Lonzi, Carla, *E gia Politica*, Milan: Rivolta Femminile, 1977.
Lonzi, Carla, *La Presenza dell'Uomo nel Femminismo*, Milan: Rivolta Femminile, 1978.
Lorde, Audre, *Sister Outsider*, Traumansburg: Crossing, 1984.
Lotringer, Sylvere ve Christian Marazzi, (ed.) *Semiotext(e): Autonomia, Post-Political Politics*, New York: Semiotext(e), 1980.
Lyotard, Jean-François, "Some of the Things at Stake in Women's Struggles", *Wedge*, no. 6, s. 24-29, 1984.
Lyotard, Jean-François, *Le Post-Moderne Expliqué aux Enfants*, Paris: Galilee, 1986.
Lyotard, Jean-François, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
MacCormack, Patricia, "Pleasure, Perversion and Death: Three Lines of Flight from the Viewing Body", doktora tez, Monash Üniversitesi, Ocak 31, 2000.
McKinnon, Catharina, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.
McKinnon, Catharina, *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Cambridge: Belknap, 2006.
McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto: Toronto University Press, 1962.
McNay, Lois, *Foucault and Feminism*, Cambridge: Polity, 1992.
McNay, Lois, *Foucault*: A Critical Introduction, Cambridge: Polity, 1996.
Mama, Amina, *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity*, Londra: Routledge, 1995.
Mama, Amina, *The Hidden Struggle: Statutory and Voluntary Sector Responses to Violence Against Black Women in the Home*, Londra: Whiting and Birch, 1996.
Maraini, Dacia, *Donna in Guerra*, Turin: Einaudi, 1975.
Martin, Alison, "Introduction: Luce Irigaray and the Culture of Difference", *Theory, Culture and Society*, no. 20, s. 1-12, 2003.
Massumi, Brian, "Anywhere You Want to Be: An Introduction to Fear", Joan Broadhurst, ed. *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, Warwick: Warwick University Press, 1992.
Massumi, Brian, *Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2013.
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, *La Vénus Physique : ou Les Lois de la Generation*, Paris : Office de la Librairie, 1745.
Mies, Maris ve Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Londra: Zed, 1993.

Mik, Aernot, *Primal Gestures, Minor Roles*, Eindhoven: Stedelijk Van Abbemuseum, NAT-Uitgeverij, 2000.

Milan Kadınlar Kitabevi Kolektifi, *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Miller, Nancy K, "Subject to Change", Teresa de Lauretis, ed. *Feminist Studies/ Critical Studies*, s. 102-120, Bloomington : Indiana University Press, 1986a.

Miller, Nancy K, (ed.) 1986b, *The Poetics of Gender*, New York:Columbia University Press

Miller, Nancy K, *Getting Personal: Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts*, New York: Routledge, 1991.

Millett, Kate, *Uçmak*, çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul: Pencere Yayınları, 2000.

Minh-ha, Trinh T, *Woman, Native, Other*, Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Mitchell, Juliet ve Jacqueline Rose, (ed.) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école Freudienne*, Londra: Macmillan, 1982.

Modleksi, Tania, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age*, New York: Routledge, 1991.

Mohanty, Chandra Talpade, "Under Western Eye: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary* 2, no. 2, s. 333-358, 1984.

Mohanty, Chandra Talpade, "Feminist Encounters, Locating the Politics of Experience", *Copyright*, no. 1, 1987.

Mohanty, Chandra Talpade, "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism", Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, (ed.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

Moraga, Cherrie ve Gloria Anzaldua, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown: Persephone, 1981.

Moraga, Cherrie ve Gloria Anzaldua, *Loving in the War Years*, Boston: South End, 1983.

Morin, Edgar, *Penser l'Europe*, Paris: Gallimard, 1987.

Morris, Maeghan, "Crocodile Dundee" *The Priate's Fiancée*, Londra: Verso, 1988.

Muraro, Luisa, *Guglielma Manfreda*, Milan: La Tartaruga, 1984.

Muraro, Luisa, "Commento alla: Passione Secondo G.H.", *DWF*, nos. 5/6, s. 65-78, 1986.

Muraro, Luisa, *L'Ordine Simbolico della Madre*, Roma: Riuniti, 1991.

Neilson, Jim, "The Great P.C. Scare : Tyrannies of the Left, Rhetoric of the Right", Jeffrey Williams, (ed.), *PC Wars: Politics and Theory in the Academy*, New York: Routledge, 1995.

Oakley, Ann, *The Captured Womb*, Oxford: Blackwell, 1984.
Paré, Ambroise, *Des Monstres et des Prodiges*, Cenevre: Droz, 1971.
Parks, Lise, "Plotting the Personal: Global Positioning Satellites and Trajective Mapping", Ursula Bieman, ed. *Geography and the Politics of Mobility*, Viyena: General Foundation, 2003.
Pasolini, Pier Paolo, *Scritti Corsari*, Turin: Garzanti, 1975.
Passerini, Luisa, *Autoritratto di Gruppo*, Floransa: Giunti, 1988.
Patton, Paul, *Deleuze and the Political*, New York: Routledge, 2000.
Pejic, Bojana, "Metonymical Moves", Sanja Ivekovic, *Personal Cuts*, Viyana: Triton, 2001.
Pels, Dick, "Priviledged Nomads: On the Strangeness of Intellectuals and the Intellectuality of Strangers", *Theory, Culture and Society: Explorations in Critical Social Science* 16, no. 1, s. 63-86, 1999.
Penley, Constance, "Feminism, Film Theory and the Bachelor Machines", *M/F*, no. 10, 1985.
Petschesky, Rosalyn, "Foetal Images: the Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", Michelle Stanworh, ed., *Reproductive Technologies*, Oxford: Blackwell, 1987.
Plant, Sadie, "Nomads and Revolutionaires" *Journal of the British Society for Phenomenology* 24, no. 1 (Ocak): 88-101, 1993.
Rich, Adrienne, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Londra: Virago, 1977.
Rich, Adrienne, *On Lies, Secrets and Silence*, New York: Norton, 1979.
Rich, Adrienne, "Compulsory Heterosexuality and the Lesbian Experience", Signs 5, no. 3, s. 631-690, 1980.
Rich, Adrienne, *Blood, Bread and Poetry*, Londra: Women's Press, 1986.
Rohan, Marc, *Paris '68, Graffiti, Posters, Newspapers and Poems of the Events of May 1968*, Londra: Impact, 1988.
Rose, Nicholas, "The Politics of Life Itself", Theory, Culture and Society 18, no. 6, 2001.
Rosler, Martha, *In the Place of the Public* (1983-1990), On yıl Şovunda Fotoğraf Enstelasyonu, Harlem Studio Müzesi ve Çağdaş Hispanik Sanat Müzesi, New York, 1990.
Roudinesco, Élisabeth, *Pour une Politique de la Psychanalyse*, Paris: La Découverte, 1977.
Rowland, Robyn, "A Child at ANY Price?" *Women's Studies International Forum* 8, no. 5, s. 539-546, 1985.
Rubin, Gail, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", Rayna Rapp, ed., *Toward An Anthropology of Women*, New York: Month-

ly Review Yayınları, 1975
Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
Saint Augustine, *The City of God*, Harmondsworth: Penguin, 1972.
Saint-Hilaire, Geoffroy de, *Historie Générale et Particulière des Anomalies de l'Organisation Chez l'Homme et les Animaux*, Paris: J.B.Balliere, 1832.
Sandoval, Chela, "New Sciences: Cyborg Feminism and the Methodology of the Oppressed", Jenny Wolmark, (ed.) *Cybersexualities*, s. 247-263, Edinburg: Edinburgh University Press, 1999.
Sarraute, Nathalie, *Enfance*, Paris: Gallimard, 1983.
Schor, Naomi, "Dreaming Dissymetry: Foucault, Barthes and Feminism", Alice Jardine ve Paul Smith, (ed.) *Men in Feminism*, New York: Methuen, 1987a.
Schor, Naomi, *Reading in Detail*, New York: Colombia University Press, 1987b.
Schor, Naomi, "This Essentialism Which is Not One", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, no. 4, s. 38-58, 1989.
Schor, Naomi, *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular*, Durham: Duke University Press, 1995.
Scott, Joan, "Deconstructing Equality vs. Difference", *Feminist Studies* 4, no. 1, s. 282-298, 1988.
Sebbar Leila ve Nancy Huston, *Lettres Parisiennes*, Paris: Barrault, Sherman, Cindy, 1991, History Portraits, New York : Rizzoli, 1986.
Shiva, Vandana, *Monocultures of the Mind : Biodiversity, Biotechnology and Agriculture*, Yeni Delhi: Zed, 1993.
Shiva, Vandana, *Bio-piracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston: South End, 1997.
Showalter, Elaine, "Critical Cross-Dressing: Male Feminists and Women of the Year", Alice Jardine ve Paul Smith, ed., *Men in Feminism*, s. 116-132, New York: Methuen, 1987.
Smith, Barbara, "Towards a Black Feminist Criticism", *Women's Studies International Quarterly*, 2. cilt, no. 2, s. 183-194, 1979.
Smith, Barbara, *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New York: Kitchen Table, 1983.
Snitow, Ann, Christine Stansell ve Sharon Thompson, (ed.) 1983, *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Yayınları, 1983.
Solanis, Valerie, *The SCUM Manifesto*, Londra: Anaerki Çalışma Grubu, 1983.
Spelman, Elizabeth, *Inessential Woman*, Boston: Beacon, 1989.
Spender, Dale, *Women of Ideas and What Men Have Done to Them*, Londra: Women Press, 1982.
Spivak, Gayatri C, "Translator's Preface", Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. Ix-lxxxviii, Baltimore : John Hopkins University Press, 1976.

Spivak, Gayatri C., "Displacement and the Discourse of Woman", M. Krupnick, ed, *Displacement, Derrida and After*, s. 169-196, Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Spivak, Gayatri C., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen, 1987.

Spivak, Gayatri C., "Feminism and Deconstruction Again: Negotiating wit Unacknowledged Masculinism", Teresa Brennan, (ed.) *Between Feminism and Psychoanalysis*, s. 206-224, Londra: Routledge, 1989a.

Spivak, Gayatri C., "In a Word: Interview", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, no. 1 ve 2, s. 124-156, 1989b.

Spivak, Gayatri C., "Reading Satanic Verses", *Third Text* (Yaz): 41-60, 1990.

Spivak, Gayatri C., *Gramatolojiye Önsöz*, çev. İsmail Yılmaz. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Sprinker, Michael, "The War Against Theory", *Minnesota Review*, no. 39 (Güz/Kış): 103-121, 1992.

Stanton, Domna, "Language and Revolution: the Franco-American Dis-Connection", Hester Eisenstein ve Alice Jardine, (ed.) *The Future of Difference*, s. 73-87, Boston: Hall, 1980.

Stanton, Domna, "Difference on Trial: A Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray and Kristeva", Nancy Miller, (ed.) *The Poetics of Gender*, s. 157-181, New York: Columbia University Press, 1986.

Stengers, Isabelle, *D'une Science à L'Autre; Des Concepts Nomades*, Paris: Seuil, 1987.

Stimpson, Catharina R., *Where the Meanings Are*, New York: Routledge, 1989.

Trembach, Randolph, (ed.) *Aristotle's Masterpiece*, New York: Garland, 1986.

Valmorbida, E., *The Book of Happy Endings*, Londra: Cyan, 2007.

Vance, Carol, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston: Routledge ve Kegan Paul, 1984.

Vandelac, Louise, "Sexes et Technologie de Reproduction Humaine: Mères Porteuses, ou la Maternité Déportée par la Langue", *Sociologie et Société* 19, no. 1, s. 97-115, 1987.

Veblen, Thorstein, *Aylak Sınıfının Teorisi*, çev. Cumhur Atay, Zeynep Gültekin, İstanbul: Babil Yayınları, 2014.

Violi, Patrizia, *L'Infinito Singolare*, Verona: Essedue, 1987.

Virilio, Paul, *L'Insecurité du Territoire*, Paris: Stock, 1976.

Virno, Paolo, *Çokluğun Grameri: Çağdaş Yaşam Biçimlerinin Analizi İçin*, çev. Münevver Çelik, Volkan Kocagül, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013.

Walker, Alice, *In Search of our Mother's Gardens*, Londra: Women's Press, 1984.

Ward, Jouve, Nicole, *White Woman Speaks with Forked Tongue: Criticism as Autobiography*, New York: Routledge, 1991.

Ware, Vron, *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*, New York: Verso, 1992.

Weldon, Fay, *The Cloning of Joanna May*, Londra: Collins, 1989.

West, Cornel, *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe, ME: Common Courage, 1994.

Whitford, Margaret, "Luce Irigaray and the Female Imaginary", *Radical Philosophy*, no. 43, 1986.

Whitford, Margaret, "Rereading Irigaray", Teresa Brennan, ed., Between Feminism and Psychoanalysis, Londra: Routledge, 1989.

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

Whitford, Margaret, "Irigaray and the Culture of Narcissism", *Theory, Culture and Society*, no. 20, s. 27-41, 2003.

Williams, Jeffrey, "Introduction", Jeffrey Williams, (ed.) *PC Wars: Politics and Theory in the Academy*, New York: Routledge, 1995.

Williams, Patricia J., *The Alchemy of Race and Rights,* Londra: Virago , 1993.

Wittig, Monique, *Le Corps Lesbien*, Paris: Minuit, 1973.

Wittig, Monique, "La Pensée Straight", *Questions Féministes*, no. 7, 1980.

Wittig, Monique, *The Straight Mind*, Londra : Harvester, 1992.

Wittkower, Rudolf, "Marvels of the East, A Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 5:159-197, 1942.

Wolf, Christia, Cassandra, Londra: Virago, 1984.

Woolf, Virginia, *Üç Gine*, çev. İlknur Güzel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Yaeger, Patricia, *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writing*, New York: Columbia University Press, 1988.

Žižek, Slovaj, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. New York: Routledge, 1992.

Göçebe Özneler Rosi Braidotti'nin 21. yüzyılda kıta felsefesini ve çağdaş feminist kuramı derinden etkileyen makalelerini bir araya getiriyor. Öznellik, cinsiyet farklılığı, beden politikaları, queer kuramı ve "ötekilik" gibi meseleleri göçebelik çerçevesinde ele alan Braidotti yaratıcı ve öznel üslubuyla çağdaş akademik yazı disiplininin karşı kutbuna yerleşiyor ve feminist yazına bir "oluş" alanı açıyor.

Braidotti bir yandan 20. yüzyıl Kıta Avrupası felsefe geleneğini şekillendiren düşünürleri feminist bağlamda eleştirel bir okumaya tabi tutarken, diğer yandan feminist literatürde cinsiyet farklılığı kuramının izlerini sürüyor. Deleuze ve Guattari'nin "göçebelik" kavramını feminist kimlik, mekân ve beden politikaları kapsamında yeniden düşünüyor ve kadın hareketinin siyasal kuramı hem yaratıcı hem de eleştirel bir şekilde tekrar inşa etmesini öneriyor.

"Braidotti son yıllarda akademiyi derinden etkileyen güçlü eleştiri geleneğinde pozitif bir dönüş arayanlar için yaratıcı üretkenlik adına bir felsefe ve düşünce anlayışı sunuyor. Entelektüel söylemin giderek akademik disipline sıkıştığı çağımızda kapsamlı tartışma ve müzakere için yeni bir patika açıyor."

Elizabeth Weed, Brown University

"Braidotti'nin queer kuramı, kimlik politikaları gibi feminizmdeki diğer pozisyonları da kendi bakış açısından samimiyetle değerlendirdiği bu eser, onu postyapısalcı feminizmin en canlı ve önemli düşünürlerinden biri olarak konumlandırıyor."

Eugene W. Holland, Ohio State University

KOLEKTİFDÜŞÜNCE | kolektif. kitap | www.kolektifkitap.com

9 786055 029708