

Rosi Braidotti

KADIN-OLUŞ

Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek

çev. Ece Durmuş, Münevver Çelik

otonom
cadı kazanı

KADIN-OLUŞ

Rosi Braidotti

otonom

KADIN-OLUŞ:
Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek

Rosi Braidotti

Rosi Braidotti, uzun yıllar boyunca hem üniversitelerde hem de araştırma merkezlerinde disiplinlerarası çalışmalar ve projeler yürütmüş ve dersler vermiştir. Felsefeyi, özellikle de postyapısalcı felsefeyi toplumsal ve politik teoriyle, kültür politikalarıyla, feminist teoriyle ve etnisite çalışmalarıyla ilişkilendirip, fark kavramı üzerinden yeni bir düşünme ufuk açmayı önemser. Braidotti'nin bu zemindeki felsefi projesi, diyalektik ilişkiye ve olumsuzlamaya dayalı fark kavramının ötesine geçerek, farkı olumlayıcı açıdan düşünmenin imkânlarını araştırır. Çok sayıda metin üreten Braidotti'nin kitapları ve makaleleri çok sayıda dile çevrilip yayımlanmıştır. En çok tartışılan ve etki yaratan kitapları ve makaleler arasında *Patterns of Dissonance: An Essay on Women in Contemporary French Philosophy* (1991); *Nomadic Subjects: Embodiment and Difference in Contemporary Feminist Theory* (1994) [*Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı* (2017)]; *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002); *Transpositions: On Nomadic Ethics* (2006); *The Posthuman* (2013) [*İnsan Sonrası* (2014)] yer alır.

Otonom 102

Cadı Kazanı 10

Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek
Rosi Braidotti

ISBN 978-605-7872-05-0
1. Basım Kasım 2019, İstanbul

Kitabın Özgün Adı
Becoming-Women: Sexual Difference Revisited
© Rosi Braidotti, 2002
© Otonom Yayıncılık, 2019
Çeviri
Ece Durmuş, Münevver Çelik

Yayıma Hazırlayan
Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım
H. Mert İnan

Baskı ve Cilt
Ceylan Matbaa
Maltepe Mah. D. Paşa Cad. Güven İş Merkezi
No:83/317-318- 319 Zeytinburnu/İstanbul
Sertifika No: 40933 Tel: 0212 613 10 79

Yayınevi Sertifika no: 31383

Otonom Yayıncılık
Firuzağa Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2
Beyoğlu - İSTANBUL
Tel 0 212 244 87 09
iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

Kadın-Oluş:
Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek

Rosi Braidotti

otonom
cadı kazanı

İÇİNDEKİLER

7 Zamansız

49 Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek

139 Yer Değiştiren Farklar

183 Kaynakça

Zamansız[1]

Bir ve bölünmez öznenin ölümünün teorisiyle uzun uzadıya uğraşmışken, şimdi sanki bu dünyadan çekip gitmişim gibi kendi hakkımda yazmam, çoktan tamamlanmış ya da başka birisine aitmiş gibi, kendi entelektüel yolculuğuma geri dönüp bakmam gerekiyor. Bu zorlu görev karşısında yapabileceğim en iyi şey, her zaman yeğlediğim yöntemime başvurarak, tüm bunların sonunda ne anlama gelmiş olacağının kartografik bir okumasını sunmaya çalışmak: Bu yazı gelecekteki geçmiş kipinde yazılmıştır.

Benim kartografilerim, gerek mekânsal (jeopolitik ya da ekofelsefi boyut) gerekse de zamansal (tarihsel, soybilimsel ve virtüel boyutlar) bulunduğum mevkilerin epistemik ve etik olarak hesabını verebilmeyi amaçladığım, teorik temelli ve politik odaklı okumalardır. Entelektüel güzergâhımı yapılandıran kavramların ve duygularımın özellikle şu dört tutkunun güdümünde olduğunu söyleyebilirim: yazmak, felsefe, femi-

1 Bu yazı ilk kez *The Subject of Rosi Braidotti, Politics and Concepts* (2014) içinde yayımlanmıştır.

nizm ve şimdi. Bunlar elbette birbirinden ayrı değildirler, aksine iç içe geçmiş oldukları için, onları en iyi zikzaklı bir yoldan ele alabilirim.

Göçebe öznelliğe bir çerçeve sunan ve göçebe özneye yarı kararlılığını veren akışlar ve akımlar, ego endeksli olmak yerine, duygulanımsal olarak insan ve insan olmayan kuvvetlerle çoklu etkileşim ağlarına meyletmeleri bakımından ilişkiseldirler. Meslek hayatımın belli uğraklarını gösteren farklı kitapların (uyumsuz) örüntüleri de öyle. Bu kitaplar her daim, hem akademik hem de gerçek dünyada değişen bir bağlamla etkileşim içindedir. Şimdiyle çizgisel bir ilişki kurmamaları itibariyle Deleuzecü olarak da nitelendirilebilirler, zira bu metinlerin her biri ne çok geç ne de çok erkendir, kendi zamanıyla uyuşmuyor gibi görünse de aslında onunla tutkulu bir uğraş içindedir. Ayrıca tarihi, geçmişin bir anıtı olarak değil, şimdinin karşı-soybilimi olarak ele aldıkları için, Foucaultcu bir anlamda, zamansızdırlar da. Bence düşünmek, şimdinin koşullarıyla müzakere edip onları aşmanın ve hâkim temsillerle uyuşmamanın bir alıştırması aynı zamanda.

Yazma tutkusu

Yazmak benim için politik ve entelektüel bir uğraştan da öte, içimden gelen bir jest, nefes alış verişimde bir değişiklik, kendinde bir amaç. Diyelim söyleyecek hiçbir şeyim yok, o zaman da rasgele sözcük listelerini, kafeterya menülerini, eski telefon rehberlerini geçiriyorum kâğıda. Yayınları olan bir yazar olmadan önce de, tam bir "grafomanyak"tım.[2] 11 yaşımdan beri günlük tutuyorum, hâlâ düzenli olarak yazıyorum. Şimdi 60 yaşımı sürerken, 163 defteri bulmuş, yaşamımı sarsılmaz bir adanmışlıkla yazıya geçiren bu günlü-

2 Kadınlar başta olmak üzere, yazmayı hayat veren bir aracı olarak gören insanları tanımlamak için benim icat ettiğim bir sözcük.

ğe acıyla karışık bir sevgiyle bakıyorum. "Virtüel gerçeklik" biraz da bu olsa gerek! Yazmak, benim için, yeğinliğine yaşamak demek, dilin birçok aidiyet biçiminin sürekli müzakere edildiği alanında ikamet etmek demek.

Yazmak aynı zamanda bağlar ve bağlantılar kurmaya, yani duygulanımsal ve söylemsel topluluklar oluşturmaya dönük sürekli bir çaba. Akademik metinlerime bu denli çok dipnot düşmem bile, geçmişteki ve şimdiki düşünürlerle ve kendi kuşağımla yeniden bağlantı kurmamın bir biçimi. Bu dipnotları, metin pratiğindeki demokrasinin bir parçası olarak, yazma eylemimin destekleyen başkalarının varlığını, kolektif asamblajları tanımanın bir yolu olarak görüyorum. Bu ilişkisel tarz, yaratıcılıkla eleştiriyi birleştirme ve üslupları, sözgelimi teorik olanla kişisel olanı, pratikle teoriyi kaynaştırma özgürlüğü tanıyor bana. Böylece, genelde bir felsefeciden beklenen dogmatik özgüvene direnerek, kapalı akıl yürütme yapılarının yerine açık mekânlar ve ortak çalışma alanlarını koymaya çalışıyorum.

Yazma pratiğimi, dil içerisinde işleyen kuvvetlerin ve iktidar ilişkilerinin son derece farkında olarak sürdürüyorum. Bıraktıkları mirasa hayranlığımdan hâlâ hiçbir şey kaybetmediğim, başta Foucault, Irigaray ve Deleuze olmak üzere, 1968 sonrası Fransız hocalarımdan bunu öğrendim. İçinde ikamet ettiğimiz halde kontrol edemediğimiz bir yapı olarak dilin karmaşıklığına saygı duymayı bana onlar öğrettiler. Onların bir ve bölünmez özdeşlik/kimliğe yönelttikleri eleştirinin altında da bu içgörü yatmaktadır. Yani konuşan biz değiliz, dilbilimsel olanlar da dahil, kesişen kodlar bize konuşmaktadır aslında. Düşüncesizce ya da sırf işlevi olsun diye yazmamayı böyle öğrendim: Üslup öze aittir. Ama üslup da sadece retorik bir süsleme değil, temel kavramsal öncüllerin bir yayılımıdır. Efendi-göstereni kekeletmek, tökezletmek ve onun despotik eğilimini ifşa etmek için, bu gös-

terenin kendi metnindeki çekim kuvvetini açığa çıkarmak, bozmak ve sarsmak sorumluluğu yazara aittir.

Böylece, *Doxa*'ya nasıl hizmet edilir, sağduyu nasıl pohpohlanır, eğilimleri kestirilebilir okurların yerleşik alışkanlıklarının eli nasıl güçlendirilir, hiç öğrenmemiş oldum. Yazmak, özellikle de akademik olarak yazmak, meydan okumalı, sarsmalı, merak uyandırmalı ve güçlendirmelidir. Bir metinden, okurları kendi özgürlük ve direniş arzularıyla yeniden ilişkilendirmesi beklenir. Yeğinlikli bir okuma ve yazma uğraşı içinde olduğumuzda, zihinsel enerji transformatörleri, değiş tokuş ettiğimiz "içgörülerin" işlemcileri, karşılıklı duygulanımsal bağlantıların ortak yaratıcıları da oluruz. Bu "iç"-görüler bizi içe, kimlikle sınırlı bir hakikatin mitsel rezervuarına gömmez, aksine ortak öznellikleri esas alan metin dışı kolektif bağlantılara doğru açılmaya teşvik eder.

Bu tür aykırı öncüllerin, inişsiz çıkışsız bir akademik yayın kariyerine pek bir faydası olmaz. Ama ben de belli tarihsel koşulların ürünüyüm ve bugün ayaklarımı yere sağlam basıyorsam, ne bunu böyle tasarladığım ne de planladığım için. Sözgelimi, yayın kariyerimin başları, kadın(ların) hareketi ve feminist aktivizm içindeki köklerimi yansıtır. O dönemde kadın(ların) çalışmaları diye kurumsal bir alan da henüz var olmadığı için, militan dergilerde yazarak başladım. Bu alanı benim kuşağımın icat etmesi gerekti, üniversite müfredatlarını kendimiz oluşturmakla kalmadık, çalışmalarımızı yayımlayacağımız dergileri de kendimiz kurduk. Birleşik Krallık'ta yayımlanan *M/F* (1978), *Feminist Studies* (1979), *Women's Studies International Forum* (1978) ve danışmanım Kate Stimpson'un yönetiminde o zaman yeni kurulan *Signs* (1975) dergilerinin benim için ayrıcalıklı bir yeri vardı.

O günlerde her feminist kolektifin kendi yayınını çıkarıyor olması son derece çarpıcıydı. Birçoğunda ben de doğrudan yer aldım. İlk akademik çalışmam, 1976'da Avustralya'da

kurulan radikal feminist *Hecate* dergisinde yayımlandı; bunu Michelle Perrot tarafından 1979'da kurulan feminist tarih dergisi *Penelope* izledi. *Histoires d'Elles*[3] (1978) ve İtalyan *Noi Donne*[4] (1948) gibi feminist dergilerde yıllarca yazdığım aylık köşe yazıları, akademik itibar kazandırabilecek diğer her şeyden daha önemli oldu benim için. Françoise Collin[5] tarafından 1973'te Belçika'da yayımlanmaya başlanan *Cahiers du Grif* 'in yayın kurulunda geçirdiğim on yıl ise her bakımdan ufuk açıcı bir deneyimdi. Françoise Picq'in etkin olduğu *La femme d'en face* (1979) gibi bağlantısız gruplarla çalışmaktan da büyük keyif alıyordum. Edebiyatla daha iç içe olanlar *Sorcières* (1979) dergisini çıkarırken, felsefeciler en azından 1983'te College International de Philosophie'nin[6] kuruluşuna kadar çalışmalarına kendi başlarına devam ettiler.

Hazel Rowley ve Anna Gibbs'le yaptığım, ilk röportajlarımdan biri yine Avustralya'daki radikal feminist dergilerden *Refractory Girl*'de (1972) yayımlandı. Ayrıca Sydney'de, Paul Patton ve Meaghan Morris'in editörlüğünde yayımlanan *Working Papers in General Philosophy* için Fransızca felsefi metinler çevirdim. Ayrıca yayımlanan tek sayısıyla büyük bir başarı yakalayan *Copyright* dergisini arkadaşım Alice Jardine'le birlikte çıkardık. Dergi, dönemin disiplinlerarası ruhunun kusursuz bir dışavurumuydu – çarpıcı, keskin, oldukça kuramsal içeriğe sahip olan ve beş parasız çıkardığımız bu dergi, ilk sayıdan sonrasını ne yazık ki göremedi. Yıllar boyunca lisansüstü öğrencilerime tercihen birinci sınıf

3 Bu hayli yetenekli kolektif içinde, Leila Sebbar ve Nancy Huston benim için öncü entelektüel figürlerdi.

4 Bu dergiyi bana tanıtan, yakın arkadaşım gazeteci Annamaria Crispino oldu.

5 Bu özgün dergiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Braidotti, "Thinking with an Accent: Françoise Collin, Les Cahiers du Grif and French Feminism", 2004.

6 *College*'in ilk yılında, Marie-Jo Dhavernaz ile birlikte bir seminer yürüttük.

dergilerde nasıl yayın yapabileceklerini öğrettiğimi düşününce, bu konuda benim de kendi kuşağımın çelişkilerinden azade olmadığımı söyleyebilirim ancak.

1988-89'da taşındığım Hollanda'da da bu aktivist çalışma tarzımı bırakmadım, *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, *Vrouwengeschiedenis Krant*, *Katiif*, *LOVER* ve *De Groene Amsterdammer* gibi yayınlarda yazmaya devam ettim. Ayrıca Felemenkçede yeni feminist kuramlar[7] üzerine bir kitap dizisi hazırladım, yeni çalışmalara yer verecek kurumsal alanlar yaratma çabamı sürdürdüm. O günlerde uluslararası yeni yayınevleri de kurulmaktaydı ve çalışmalarımın, daha kuruluşunun ilk yılında Polity Press tarafından fark edilmesi benim için bir şans oldu, o günden beri birlikte çalışıyoruz.

Feminizm, felsefe, Fransa

1978'de Canberra'daki Avustralya Üniversitesi'nden ayrılıp taşındığım Paris'te, daha sonra postyapısalcılar ya da fark filozofları olarak anılacak düşünürlerle birlikte çalışan feminist "ara" kuşağa katıldım ben de. Bu düşünürler son derece yetkin olmakla birlikte, feminist sayılamazlardı. Feminist felsefe üzerine yazdığım tezin konusu onlar için fazlasıyla "yeniydi:" Luce Irigaray kendi tezini savunalı daha sadece birkaç yıl olmuştu ve büyük oranda, Jacques Lacan'ın hiddetli itirazlarından dolayı, birçok tartışmaya yol açmıştı. O yıllarda feminist lisansüstü öğrencileri bir başlarınaydılar, öyle ki birbirimizin tezlerinin danışmanlığını birlikte yürütebilmek için örgütlenmeye ihtiyaç duyuyorduk. Feminist eğitimimiz büyük oranda müfredatın dışından, kadın(ların) hareketinin otonom alanlarında düzenlediğimiz toplantılar, açık dersler ve seminerlerden geliyordu. Benim kuşağımda bu kadın grupları, henüz kurumlarda bulunmayan feminist lisansüstü okullarının yerini tutuyordu. Bu okulların, kendi

7 Kok Agora Publishers'dan Edo Klement'in desteğiyle.

kendini yetiştirmiş lisansüstü öğrencileri olarak birçoğumuzun çabalarıyla kurumsallaşması uzun yıllar aldı.

Paris, o yıllarda son derece zengin bir entelektüel ortam sunuyordu: Merkezde, Lacan'ın psikanalitik hareketiyle bağlantılı gruplar, özellikle de, *Editions des femmes*'ı kuran ve *des femmes hebdo*'yu[8] hazırlayan Antoinette Fouque'un (1982) "psikanaliz ve politika" grubu yer alıyordu. Lacancıların *persona non grata* (istenmeyen kişi) ilan ettikleri Luce Irigaray, kendi bağımsız seminerlerini yürütüyordu. Simone de Beauvoir hâlâ çok faaldi ve grubu, 1973'ten itibaren "*Chroniques du sexisme ordinaire*" başlığı altında feminist meselelere özel bir bölüm ayıran *Les Temps Modernes* dergisi etrafında toplanmıştı. Julia Kristeva, Michèle Montrelay ve Marcelle Marini, tarihçi Michelle Perrot gibi, Paris VII'de olağanüstü dersler veriyordu. Christine Delphy'nin etrafında güçlü bir feminist sosyologlar grubu toplanmıştı. Nadiren dersler veren bu grup 1981'de, Monique Wittig'in de bir şüre katkı sunduğu, disiplinlerarası sosyal bilimler dergisi *Questions féministes*'i (daha sonra *Nouvelles questions feministes*) kurdu. Radikal bir yönelimi olan Vincennes Üniversitesi, o dönemin en parlak zihinlerine ev sahipliği yapıyordu: Hélène Cixous, Jean François Lyotard ve Gilles Deleuze bunlardan yalnızca birkaçıydı. Roland Barthes, Pierre Bourdieu ve Michel Foucault ise Collège de France'ın önde gelen yüzleriydi. Böyle bir dönemde kim lisansüstü eğitimi alacağı bir okulun özlemini çekebilirdi ki.

1981-82'de Paris'te, o dönemde Fransa'daki gelişmeleri dikkatle izleyen ve bunları İngilizceye çeviren Kate Stimpson, Nancy Miller, Donna Stanton, Joan Scott ve Naomi Schor gibi önde gelen Amerikalı akademisyen feministlerle tanıştım. Bu isimler, yeni grupların psikanaliz ve göstergebilime dair görüşlerini çevirip ABD'ye taşıyan Amerikan

8 Ben bu sonsözü yazarken, Antoinette Fouque'u ne yazık ki kaybettik.

akademisyenler dalgasının bir parçasıydılar. "Yeni Fransız Feminizmi"ni (Marks ve Courtivron 1981) küresel bir olgu haline getiren "Franko-Amerikan kopukluğu" (Stanton 1980) buradan doğmuştur.[9] Bunu bu Fransız kadınların kendisini de etkilememesi imkânsızdı. Bazıları birer yıldıza dönüştü, özellikle de Cixous, Kristeva ve Irigaray. İşin garibi, hiçbiri Fransız kökenli değildi. Cixous Yahudi bir Cezayirli, Kristeva Bulgar, Irigaray is Belçikalıydı. Ama diğerleri, mülksüzleştirildikleri ve yanlış temsil edildikleri kanısındaydı; söz konusu kavramların ve kuramların yanıltıcı şekilde yorumlanmasından, politik özlerinden arındırılmalarından kaygı duyuyorlardı.[10]

Fransız fikirlerin planlı şekilde ABD'ye ithalatı ve bununla birlikte, "gezici teorilerin"[11] yerleşik bir pratiğe, çevirinin ise yeni bir söylemsel politik ekonomiye dönüşmesi, özellikle edebiyat teorisi, karşılaştırmalı edebiyat, kültürel ve toplumsal cinsiyet çalışmaları ve film teorisi alanlarında yeni bir akademik piyasa oluşturmuştu. Fransız düşüncesinin uluslararası feminist teori ve pratik üstündeki etkisinin, epistemolojik bir devrimden aşağı kalır bir yanı yoktu.[12] 1980'lerin ortasında Amerikan feminizmi, radikal kanadının[13] kendi içinde bölünmesine neden olan "seks

9 Jane Weinstock ve ben 1980'de bu olguyla ilgili eleştirel bir inceleme kaleme aldık.

10 Bu kaygı, Braidotti, West ve Chanter (1995) tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Braidotti, *Nomadic Subjects* [*Göçebe Özneler*]; West, *Prophetic Thought in Modern Times*; Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*.

11 Said, *Orientalizm* [Şarkiyatçılık].

12 Bkz. Milan Women's Bookstore Collective, *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*; Cavarero, *Nonostante Platone* [*Platon'a Rağmen*]; Nagl-Docekal ve Pauer-Studer, *Denken der Geschlechterdifferenz: Neue Fragen und Perspektiven der Feministichen Philosophie*; Mafhofer, *Geschlecht als Existenzweise*; Amorós, *Hacia una critica de la razón patriarcal*; Maris Isabel Santa Cruz ve diğerleri, *Mujeres y Filosofia: Teoria Filosófica del Género*; ve Moore, *A Passion for Difference*.

13 Vance, *Pleasure and Danger*.

savaşları"na gömüldüğünde, fark mefhumu ve politikası öne çıktı.[14] Fakat felsefe bölümleri, bu moda akımlardan ve sıklaşan saflardan açık ve net bir biçimde uzak durdu. Felsefe bölümlerinin düşmanlığı, 80'ler boyunca Reagan ekonomisinin, yeni muhafazakârlığın ve dinci Hristiyan sağın yükselişinin bileşik etkisi altındaki Amerikan üniversitelerinde yaşanan "teori savaşları" boyunca daha da katlandı.[15]

1995'e gelindiğinde oyun bitmiş, postyapısalcılığa yönelik karşı saldırı yerini sağlamlaştırmıştı.[16] Buna rağmen, Fransız teorilerinin, feministlerin ve diğerlerinin ilham verici gücü, bu akademisyenler kuşağının en eleştirel ve yaratıcı zihinlerini etkilemeye devam ediyordu. Postyapısalcılığın doğum yeri olan Fransa'da, "yeni filozoflar"[17] dalgasının bir önceki kuşağın felsefi devlerine sırtını dönmesiyle birlikte,[18] benzer bir akıbete uğraması açık bir paradoks oluşturuyordu. Fransız akademisi, Amerikan akademisinin kucakladığı radikal düşünürleri reddediyordu. Mitterand'lı yıllarda baş gösteren yeni ulusalcı Cumhuriyetçi "iftihar" dalgası, Sol kesime de hâkim olmuş, postyapısalcılardan ilham alan kozmopolit, göçebe ve ulusaşırı ideallerin reddine yol açmıştı. Fransız solunun ulusalcılığın ve cinsel muhafazarkârlığın iç içe geçtiği bugünkü tuhaf durumunun arkasında da, o günden beri güçlenmekte olan bu eğilim yatmaktadır.[19]

---

14 Eisenstein ve Jardine, *The Future of Difference*; Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.*

15 Sprinker "The War Against Theory"; Neilson "The Great P.C. Scare: Tyrannies of the Left, Rhetoric of the Right"; Williams, "Introduction," *PC Wars: Politics and Theory in the Academy*; Butler ve Scott, *Feminists Theorize the Political.*

16 Gallop, *Feminist Accused of Sexual Harassment*; Spivak, A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.

17 Glucksmann, *La Cuisinière et le Mangeur d'Hommes*; Lévy, *La Barbarie à visage Humain.*

18 Braidotti, "Feminist Philosophy: Coming of Age".

19 Scott, *The Politics of the Veil.*

Bu Transatlantik kopukluk, benim kuşağımın akademik kariyerini de belirledi. Henüz resmi olarak var olmayan bir alanın lisansüstü öğrencileri olarak, kültürel küreselleşmeyi önceden anlamamızı sağlayan, fikirlerin ithalatına ve ihracatına dayalı yeni bir sistemin doğuşuna tanıklık ettik. Fransız düşünürler arasında hangilerinin eserlerinin çevrileceğine karar verilirken değil sadece, bu çevirilerin yayımlanma hızında da nasıl eşitsizlikler yaşandığını açıkça görebiliyorduk.[20] Derrida ve Foucault'nun hızla yükselişini izlerken, Deleuze'ün neden arkada bırakıldığını sorguluyorduk.[21] Sonuç olarak, Transatlantik bağı görmeden Fransız feminist teorisinden ne tarihsel ne de teorik olarak bahset-

20 Örneğin, Julia Kristeva'nın çalışmaları çok kısa sürede İngilizceye çevrilip yayımlandı: *About Chinese Women* (orijinali 1974'te basıldı) 1977'de, *Desire in Language* (orijinali 1969'da basıldı) 1980'de, *The Kristeva Reader* ise 1986'da yayımlandı. Hélène Cixous'nun *"The Laugh of the Medusa"*sı (orijinali 1975'te yayımlandı) 1976'da, *The Newly Born Woman* (Catherine Clément ile birlikte, ilk kez 1975'te yayımlandı) 1986'da, *The Book of Promethea*'nın (orijinali 1983'te basıldı) 1991'de ve *The Hélène Cixous Reader* ise 1994 yılında yayımlandı. Luce Irigaray'ın çevirileri ise ancak daha sonra, *Speculum of the Other Woman* (orijinali 1974'te basıldı) ve *The Sex Which is Not One* (orijinali 1977'de basıldı) 1985 yılında aynı anda, *The Ethics of Sexual Difference* (orijinali 1984'te basıldı) ise 1993 yılında yayımlandı.

21 Jacques Lacan, Jacques Derrida ve Rolant Barthes'tan ilham alan dilbilimsel yönelimli hareketin merkez üssü, Yale School of Literary Theory idi; bkz. Barbara Johnson, *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading* ve *The Feminist Difference: Literature, Psychoanalysis, Race and Gender;* Shoshana Felman, *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*; Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross-dressing and Cultural Anxiety.* Birleşik Devletler'de Fransız feminist teorinin öncüleri arasında Domna Stanton "Language and Revolution: The Franco-American Dis-Connection"; Nancy Miller *The Poetics of Gender*; Alice Jardine *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*; Naomi Schor, *Reading in Detail*; Catherine Stimpson, *Where the Meanings Are*; ve Joan Scott, *Gender and the Politics of History* yer alıyordu. Gayatri Spivak bu teoriyi postkolonyal teoriye doğru genişletti. Deleuze yönelik ilgi ancak 2000'lerden sonra artmaya başladı.

menin mümkün olmadığını ve bu teorilerin aslında İngilizce konuşan dünyaya ait olduğunu artık biliyoruz.[22]

İlk kitabım *Patterns of Dissonance*, bu yoğun ve bir hayli çelişkili bağlamın içinden doğdu. Bu son derece zengin ve karmaşık politik uğrağın iyi çalışılmış bir kartografisini sunan kitap, 1981'de tamamladığım Fransızca doktora tezime dayanıyordu. Hâkim Lacancı heterodoksi karşısında konumlanan, Irigaray, Foucault ve Deleuze gibi filozoflara odaklandığı için, o zaman bu tezi Paris'te yayımlayacak hiçbir yayıncı bulamamıştım. Parisli yayıncıların içinde bulunduğu hararetli atmosfer, kabile içi savaşları andırıyordu ve ben kesinlikle yanlış cephede yer alıyordum. 2009 yılına kadar hiçbir kitabım Fransızcada yayımlanmadı.

Amerikalı olmadığım için de, ABD'de "Fransız feminizmi" etrafında bir anda gelişen akademik piyasa için de pek uygun sayılmazdım. Bu piyasaya ancak daha sonra, bir sonraki kitabım Columbia University Press tarafından Nancy Miller'in yönettiği dizi içinde yayımlandığında dahil olabildim. Ama ilk kitabım için yayıncı aradığım 1981 yılında durum bundan çok farklıydı, o zamanlar bir başıma kalmıştım. *Patterns of Dissonance*'ı yayımlatmamın 10 yılımı aldığını düşünürsek, bu kitap tamamen koşulların zorlamasıyla zamansız bir biçimde ortaya çıkmıştı. Nihayet *Polity Press*'in kitabı yayımlamayı kabul etmesiyle birlikte, kitap -başka biri tarafından- İngilizceye çevrildi. Çeviriyi kendim gözden geçirdim ve taslağa son halini İngilizce olarak verdim. Böylece ilk kitabım, orijinali olmayan bir çeviri olarak yayımlanmış oldu. Bu başlangıcı, bir göçebe özne olarak yazmamın bir simgesi olarak görmüşümdür hep.

Feminist postyapısalcılığın oluşumunu anlattığım *Patterns of Dissonance* göçebe projenin gelecekteki programının bir özetini de sunar. Aslında bu kitabı, o dönemler-

22 Oliver, *French Feminism Reader*; Cavallaro, *French Feminist Theory*.

de gelişmekte olduğunu gördüğüm şu eğilimlere karşı bir direniş hareketi olarak görüyorum: Fransız feminizminin Amerika'da yeniden icadı, Lacancı psikanalizin ve Derridacı yapıbozumun hâkimiyeti ve kadın(ların) hareketinin radikal kanadının hızla kurumsallaşması. Yaşanmakta olan dilbilimsel dönemecin ortasında, ortaya attığım "feminist yeni-materyalizm" terimini tutmakta ısrar ediyordum. Ayrıca o dönem ortaya çıkan yeni kurumsal süzgeçlerin rahatsız edici seçiciliği karşısında, feminist soybilimleri canlı tutmak konusundaki kararlılığımı gösterebilmek adına, olabildiğince çok sayıda feminist düşünürün çalışmasını öne çıkardım. Hep şöyle düşünüyordum: "Bundan yirmi yıl sonra insanlar bu feminist düşünürler hakkında neleri bilmek isteyecek? Bu düşünürlerin bıraktığı miras nedir? Niçin onları hatırlamalıyız?" Düşünürleri ve fikirlerini sadece şimdi edimsel olarak nasıl alındıklarına göre değil, virtüel kuvvetlerine göre değerlendirerek, o zamandan gelecek için yazmaya başladım. Zamansızı bir erdeme dönüştürdüm.

Avustralya'da Britanya İmparatorluğu tarzı bir yükseköğrenim gören biri olarak, "kadınlar ve felsefe" hakkında Fransa'daki manzaranın dışında da sürdürülen tartışmaları takip etmeyi ihmal etmedim. 1980'lerde, akademik piyasada, kadınlar ve felsefe üzerine yalnızca birkaç derleme çalışması mevcuttu.[23] Bunlar da felsefe bölümlerinde kadınların yeterince temsil edilmemesine ve uygulanan felsefe tarihi müfredatındaki erkek egemenliğine odaklanıyordu. Yüksek lisanstaki danışmanım Genevieve Lloyd'un 1984'te yayımlanan *Erkek Akıl* kitabı, bu geleneğin çığır açıcı metnidir.

23 Gould ve Wartofsky'nin *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation* ve Vatterling-Bragging, Elliston ve English'in *Feminism and Philosophy* kitapları bu alandaki ilk çalışmalardır. Bunları, Marilyn Frye'in 1983 yılında yayımlanan *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* kitabı takip etmiştir.

Benim kuşağım eşitlik idealine meydan okuyarak, feminist filozofların disiplinin mevcut pratiğinde yaratabilecekleri farkı vurguluyordu. Çoğumuz kurumsal bir alan olarak felsefeyi terk edip disiplinlerarası yeni alanlara yönelmiştik.[24] Kadın(ların) çalışmalarına öncülük ederek, farkın tüm potansiyelini işler kılacak kurumsal, pedagojik ve yöntemsel yapılar geliştirebildik. Bu yol bizi, tam da başlangıçtaki teorik öncüllerimizi değiştirmeye, içerik ve kavramları yenilemeye götürdü. Kolektif ekip çalışması fikrinin feminist bir yöntem olarak kurumsallaşmasını sağlayan feminist bir eğitim külliyatı oluşturmayı başarabildik. Joan Kelly'nin de ifade ettiği gibi,[25] feminizm, karşıtlık bilincini köklü bir güçlendirici yaratıcılıkla birleştiren iki taraflı keskin bir bakış açısıdır. Bilginin feminist bakış açısıyla yeniden oluşturulması sürecinde olumlama unsuru, benim kuşağımın kalıcı teorik miraslarından biridir.

Patterns of Dissonance 1981-1991 yılları arasındaki on yılda tamamlandı, 1989'daki tarihi sonuna doğru ilerleyen Soğuk Savaş döneminin son zamanlarıydı bu. Bir önceki büyük düşünürler kuşağı eksilmeye başladığı için, aynı zamanda muazzam bir altüst oluş dönemiydi bu: 1979'da Herbert Marcuse, 1980'de Jean-Paul Sartre ve 1981'de Jacques Lacan aramızdan ayrılmıştı. Hoca olarak bize daha yakın olan diğer düşünürler de vakitsiz vefat etmişti: Nicolas Poulantzas 1979'da intihar etti, Roland Barthes 1980'de bir kazada öldü, bir süre ruhsal bunalım geçiren Louis Althusser karısını boğduktan sonra akıl hastanesine kapatılmıştı. 1980'de General Tito'nun ölümünün karışık hisler uyandırdığı, Ronald Reagan'ın başkan seçilmesinin endişelere yol açtığı sırada, benim kuşağım yine o yıl New York'ta bir suikasta kurban giden John Lennon'un arkasından ağlıyordu.

24 Bkz. Braidotti ve Butler, "Out of Bounds: Philosophy in an Age of Transition," 2010.

25 Bkz. Kelly "The Double-Edged Vision of Feminist Theory".

Gençliğinde Nazi karşıtı komünist direnişin bir üyesi olan Fransız yazar Margurite Duras, *The Summer of 1980* adlı ufuk açıcı metninde, (daha sonra Nobel Barış ödülünü alacak olan) Lech Walesa liderliğindeki Dayanışma hareketinin, Sovyet egemenliğine meydan okuduğu Polonya'daki Gdansk tersanesinde yaşananları anlatır. Bu olaylar Sovyet tarzı komünizm için de sonun başlangıcıydı. Paris, Sovyet sistemini eleştirenler için çoktan bir dünya forumu haline gelmişti. Nobel Barış ödülü sahibi Alexander Soljenitsin'in SSCB'de gizlice yazdığı *Gulag Takım Adaları*, üç cilt olarak 1973-1978 yılları arasında Paris'te yayımlanmıştı. Foucault'nun politik imgelemini harekete geçiren 1979 İran İslam devriminin ruhani lideri Ayetullah Humeyni de Paris'e sığınmıştı.

Tarihi 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılışını, Tiananmen Meydanı'ndaki olaylar, 1990'da Nelson Mandela'nın özgürlüğüne kavuşması ve Amerikan egemenliğinin himayesinde yeni bir jeopolitik dönemin açılışı takip etti. Komünizmin tarihi yenilgisinin, felsefe açısından da muazzam sonuçları oldu. Öyle ki Soğuk Savaş'ın bitişi, gerek teorik gerekse politik açıdan, bir düşünme ve politik örgütlenme platformu olarak Marksizmin de resmen reddine işaret ediyordu. Kimileri zafer kazanmışçasına,[26] kimileri de daha olumlayıcı bir tavırla, yeni açılan olanakları bir tür sevinç gösterisiyle karşılamıştı. Aynı yıl Sovyetler'in Afganistan'dan çekilmesiyle birlikte, Usame Bin Ladin'in bölgedeki gücünü pekiştirecek olan İslamcı muhalefet de büyümeye başlamıştı. 1989'dan sonra, hem Balkanlarda hem de Körfez bölgesinde başlayan sürekli savaş dönemi, 11 Eylül'e giden yolun başlangıcı olacaktı.

Tüm bu karmaşanın ortasında mesleğinde yol almaya çalışmak, her daim zorlu bir süreçti. *Patterns of Dissonance*'ın taslağını gözden geçirmeyi tamamlamak üzereyken, Utrecht

26 Fukuyama, "The End of History?"

Üniversitesi'nde kadın(ların) çalışmaları programının kurucu profesörü olarak seçildiğim için şanslıydım. Fransızlar, yabancılara akademide doğru düzgün iş imkânları zaten sunmuyordu, 1981'de François Mitterand seçimi kazandıktan sonra ise, eski radikal arkadaşlarımın birçoğunun memurluğa geçmesiyle birlikte politik manzara tamamen değişmişti. Atlantik'in öte tarafına geçmeye çok hevesli de olmadığımdan, Utrecht'te hocalık yapmak bana bulunmaz bir fırsat olarak görünmüştü. Bu sırada entelektüel bağlam da çarpıcı biçimde değişmişti: 1984'te Michael Foucault, 1986'da Simone de Beauvoir hayatını kaybetti. Bu ölümler gerçekten de bir dönemin sona erdiğini hissettiriyordu, 1988 baharında Paris'ten dönmemek üzere ayrıldım.[27]

Kurumların içinden bir uzun yürüyüş

Göçebe Özneler'in 1994'teki ilk basımını ortaya çıkaran yılların bende yarattığı heyecanı anlatamam. Utrecht'te kadın(ların) çalışmaları programını açmamız, hem bana hem de kuşağıma olanaklı olanın nerelere kadar uzanabileceğini gösterdi. Gençtik, akıllıydık, yetenekliydik ve büsbütün sabırsızdık. Tüm bunların üstüne bir de, Utrecht'e taşınır taşınmaz 1987'de hayat arkadaşım Anneke Smelik ile tanışmıştım. Kavuştuğum istisnai kurumsal koşullara, bu kurucu ilişkinin sevinci eklenmişti.

Columbia University Press, içtenliklerini ve desteklerini hiç esirgemeden, üstelik daha kimse Deleuze'ün önemli bir düşünür olarak görülmesi gerektiğini düşünmezken, Deleuzecü bir feminist kitabı yayımlama fırsatı sundu bana. Fransız feminist teorilerin Amerika'daki alımlanışının tam tersi yönde, akıntıya karşı yüzüyorduk. Farklı tutkularımın

27 İlk kitabım yayımlanmasından kısa süre sonra Felemenkçeye çevrildi. 2004'te yayımlanan bir makale derlemesi (dışında, bu dildeki tek monografi çalışmam hâlâ bu kitaptır, bkz. Braidotti, *Op Doorreis: Nomadisch Denken in de 21ste Eeuw.*

peşinden gidiyor, pek çok kurumun desteğini görüyordum, o yüzden pervasızca bir girişim olarak görünmemişti bu. Ama *Göçebe* Özneler'in alımlanışında yaşanan talihsizlikler yine de manidardı. Kitap çok az eleştirel ilgiye mazhar olabilmişti. Satışı başta çok yavaş giderken, daha sonra talep geldikçe, kitap zamanla gerçekten de daha çok satmaya başladı ve nihayet iyice oturdu. Hemen İtalyancaya çevrildi, ama yapmaları gereken ödemeyi yapamayan çok küçük yayıncılar tarafından: Kitabın kısaltılmış bir versiyonu 1995'te yayımlandı ve ardından 1999'da başka bir yayıncı tarafından farklı bir baskısı yapıldı. 2000'li yıllarda kitabın başka dillere çevirisi sıklaştı, İspanyolca, Korece, Rusça ve Macarcaya çevrildikten sonra, şimdilerde ikinci bakısı Çince, Fransızca ve Yunancaya çevriliyor.

Birkaç yıl önce, Columbia University Press'ten Jennifer Crewe ve Nancy Miller, ilk basımından tam 15 yıl sonra *Göçebe* Özneler'i baştan sona yeniden yazmamı önerdi. O sıralarda, Deleuzecü dalga beklenmedik bir şekilde büyüyor ve bağlam değişiyordu. Columbia University Press kitabın ilk baskısının çok erken çıktığını, sanki ani bir patlamayla ortaya çıkan yeni Deleuzecü kuşaklara hitaben tekrar yazılması gerektiğini düşünüyordu.

İlk öncü metne sadık kalmak ile tamamen farklı bir entelektüel ve küresel bağlamı göğüslemek arasında hassas bir denge kurması gereken bu yeni versiyonu hazırlarken, genç meslektaşlarım ve eski lisansüstü öğrencilerimden oluşan bir danışma kuruluyla birlikte çalıştım. Amerikalı yayıncım, yeni makalelerimden oluşan *Nomadic Theory*[28] isimli derlemeyi aynı anda yayımlayarak, bu zorlu görevin hakkından gelmemize yardımcı oldu. Bu olup bitenlerden son derece hoşnut olsam da, sanki "artık değil" ile "henüz değil" arasında kalmıştım; kavramları kırınıma uğratan, duyguları çok-

28 Braidotti, *Göçebe Özneler*.

laştıran ve beni muallak bir canlılık halinde tutan sürekli bir şimdinin içine gömülmüştüm. Zamansızın içinde sürükleniyordum.

Göçebeliğe dair felsefi proje, esas itibariyle kimlik, öznellik ve dönüştürücü politikalar, yani salahiyet ve güçlenme meselelerine odaklanır. Bireysel kendiliğe "dışsal", ama kendiliğin derin ve tekil yapılarını harekete geçirebilen kolektif bir girişim olarak, yeni ve alternatif toplumsal öznelerin oluşumu ve belirişi, göçebe çalışmamı baştan sona kateden kırmızı çizgidir. Göçebe özne, farklı iktidar ile arzu düzeyleri arasındaki, yani kapana kısılma ile güçlenme arasındaki sürekli değişimlerden ve müzakerelerden oluşan bir süreçtir. Birlik görüntüsüne sahip olan her ne varsa, aslında çokkatmanlı ilişkisel bir varlığın monistik bir ontoloji içinde dramatizasyonunu gösterir. Bu demektir ki, bütün bir özne-oluş süreci, kurucu, ilksel, yaşamsal ve kökensel bir oluş arzusu (*conatus*) tarafından sürdürülmektedir.

Feminist göçebelik projem, entelektüel bir güzergâhın da ötesinde, çokkültürlü bir bireyin (ya da bölünebilirin [*dividual*]),[29] göçebeye dönüşmüş bir göçmenin varoluşsal durumunu yansıtmaktadır. Göçebelik hakkındaki kitaplarım, önce tasarlandı, sonra bazı durumlarda, farklı Avrupa dillerinde aynı anda ifade buldu. Bir düşünür olarak çalışmalarımın bir anadili yoktur, bunlar çevirilerin, kaydırmaların ve değişen koşullara adaptasyonların bir silsilesinden ibarettir. Bana göre göçebelik çokdillilikle aynı şeydir. Bu beraberinde sözcüklerin aşırı kirlenmesini ve sözdizimlerinin çöküşünü getirse de, ortaya çıkan gerçek "kreolleşme" etkilerini hep akustik bulmuşumdur. Aksanlar, evim olan çoklu dillerimin izleridir. Ait olduğum ekolojiyi, ayrı ama paralel hayatlara olan bağlılığımı dile getirirler.

29 Göçebe düşüncede: kendi yeğinlikleri ve ötekilerle ilişkileri kaldırabilme güçleriyle sınırlanmış olan bir tekillik.

Yıllar içinde, konuştuğum birçok dille, akustik yankılanmalarım ve kültürel bağlantılarımla müzakere etmeme izin veren özgün bir yazı ekonomisi geliştirdim, sanırım. Bugün İngilizcede olmayıp sadece İtalyancada [*Madri, Mostri e Macchine* 2005c ve ortak yazarı olduğum *Baby Boomers* (2003)] ya da Fransızcada (*La philosophie... là où on ne l'attend pas*, 2009h) olan kitaplarım var. Bu arada kitaplarım, kendi zihnimden çıkmış olan fikirleri biraz yadırgamama sebep olsa da, konuşmadığım birçok dile de çevrildi. Bu çevirileri, kolay kolay sarsılmayan özerkliklerini kabullenerek, özgür bıraktım: Göçebe yazı aynı zamanda sürekli bir mülksüzleşme edimidir. Bunun avantajı ise, yazının kendi temposunda gelişmeye ve dünyada kendi yolunu bulmaya devam etmesidir.

Göçebelik projesine o kadar yoğunlaşmıştım ki 1990'larda sadece birkaç kitap derlemesi ve dergi yazısı yayımlayabildim. Fakat bu projeyi hem destekleyen hem de derinleştiren Avrupa'yla ilgili başka bir proje daha vardı. Değişmekte olan tarihsel bağlam, özellikle ileriye dönük olarak Avrupa'da kurumsal feminist çalışmaların canlanmasında önemli bir rol oynadı. 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve böylece Avrupa Birliği'nin genişlemesinin yanı sıra Körfez Savaşı'yla başlayıp, Falkland, sonra da Yugoslavya ve Balkan savaşlarıyla devam eden yeni savaş dalgası, gerek kıta feminizminin gerekse de ulusaşırı feminizmin gelişmesinde etkili oldu.

Utrecht'te kadın(ların) çalışmalarının direktörü olarak yaptığım her şey, başından itibaren Avrupa-aşırı bir nitelik taşıyordu. 1993 yılında başlattığım Erasmus öğretim programı NOISE, 20 yıldan fazla bir süre gayet başarılı bir şekilde yürüdü. 1996'da Socrates Tematik Ağı ATHENA'nın kurucu yöneticisi oldum. Proje gösterdiği başarıdan dolayı 2010'da Avrupa Komisyonu'nun Erasmus Ödülü'ne layık görüldü. 2005-2006'da çalışma arkadaşlarımla birlikte "Toplumsal Cinsiyet Mezunları" Marie Curie Başlangıç Eğitimi konsor-

siyumunu oluşturduk. Avrupa'da feminist bir ağ oluşturmak için benim ve meslektaşlarımın gösterdiği çabalar, gerek nitelik gerekse de nicelik olarak küçümsenemeyecek boyutlara varmıştı.[30]

Bu yoğun kurumsal çalışmaların etkisi şüphesiz yayınlarımda da görülebilir. Her şeyden önce, 1994 (*Göçebe Özneler*) ile 2002 (*Metamorphoses*) arasında herhangi bir monografi yayımlamadım. Ama Avrupa'da yürüttüğüm projeler kendi yayınlarını üretti: 2000 ile 2005 yılları arasında ATHENA ağının yıllık yayını *The Making of European Women's Studies: A Work in Progress Report on Curriculum Development and Related Issues*'un baş editörüydüm. Bu yıllık yayınlar, içinden birçok fikrin çıkarabileceği bir maden gibiydi ve hâlâ da öyledir. 2002 yılında yayımlanan, Gabriele Griffin'le birlikte derlediğimiz *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies* bu madenin ürünlerinden sadece bir tanesidir. Bunu daha sonra, ATHENA'dan doğan Avrupa toplumsal cinsiyet çalışmaları *AtGender* derneği tarafından çıkarılan yayınlar izledi.[31]

Yürüttüğüm bu göçebe proje, Avrupamerkezciliğe içeriden getirilen bir eleştiri olmanın yanı sıra, merkezi ataletten ve kendini tekrarlamaktan kurtararak etkinleştirmenin bir olanağını sunmaktadır. Küreselleşmiş dünyada kenarlar ve merkez, paralel ama simetrisiz hareketlerle birbirlerini sürekli kaydırmakta ve sarsmaktadır. Beyazlığın pürtüklü manzarasını katederek yöntemsel milliyetçiliğin bir eleştirisini sunan Avrupalı göçebe özne, siyahi, ırkçılık karşıtı, postkolonyal ve diğer eleştirel düşünürlerin dünyaya tanıttığı gezegensel bir tartışmaya dahil olur.

1990'lar ve sonrasında göçebe düşünce karşı koyamadığım en büyük entelektüel tutkum haline gelse de, aynı

30 2005'te Hollanda Kraliçesi Beatrix tarafından verilen şövalyelik ödülüne layık görülmemin temel gerekçesi olarak bu belirtilmişti.

31 Berteke Waaldijk'in yetkin öncülüğü sayesinde.

dönemde iki önemli proje daha gerçekleştirdim. Geleceğin tohumlarını eken bu iki proje de, aklımı kurcalamayı asla bırakmayacak konulara eğilmemi hızlandırdı. İki proje de teknolojik meselelerle ilişkiliydi.

Birincisi, Londra'da bulunan Zed Books için, 1994'te Ewa Chariewicz, Sabine Hausler ve Saskia Wieringa ile birlikte yazdığımız *The Environment and Sustainable Development* kitabıydı. Kitap, Birleşmiş Milletler ajansı INSTRAW için, aynı konuda hazırladığımız bir rapora dayanıyordu. Ekofeminizmle ve çevre meseleleriyle ilgilenmeye başlamam bu kitap sayesinde oldu. Aslında ilk andan itibaren beni etkisi altına alan bu ekofelsefi boyuta ancak epey zaman sonra -2006'da yayımlanan *Transpositions*'la- geri dönebildim.

İkinci proje ise, yakın dostum Nina Lykke ile beraber, yine Zed Books için hazırladığımız 1996 tarihli *Between Monsters, Goddness and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace* kitabıydı. Zed Books'un, akademide rağbet görmesi için bir on yıl daha beklemek gerekecek olan konularda yayın çıkarma riskini göze alan aktivist bir girişim olarak üstlendiği öncü rolü bu vesileyle ayrıca vurgulamak isterim. Bilim ve teknoloji çalışmalarına duyduğum –sonraki on yıllarda daha da artacak olan- ilginin başlangıcı yine bu kitaptır.

Feminist soybilimler

Zamansız, sadece bizi gelecekteki olası zihin manzaralarına taşıyan hızlı bir ileri sarmayla değil, unutulmuş ya da yarım kalmış geçmiş olanaklara doğru bir geri sarmayla da işler. Deleuze ve Bergson tarafından kavramsallaştırıldığı şekliyle, göçebe bir zaman sürekliliği, ancak çokyönlü olduğu sürece bir anlam ifade eder. O yüzden şimdiye dair çizdiğim kartografiler ve ürettiğim oluş senaryolarının yanı sıra, büyük oranda "annelerimiz üzerinden tekrar düşünmek" stratejisiyle ilişkili

arkaik kartografilerle de uğraşıyorum. Virginia Woolf'a göre bu taktik aynı zamanda bir yazma üslubu ve karnından konuşur gibi alıntılama pratiğidir.[32] Kendilerine ait bir akla sahip olmayı ve yaratıcılıklarının en derin kaynaklarıyla yeniden ilişkilenmeyi arzulayan tüm kadınlara, kadın merkezli yaklaşımlar ve feminist soybilimler kesinlikle iyi gelecektir.

Kendi içinde bile yeterince yenilikçi olan bu yöntem, tarihsel bir bakış açısıyla okunduğunda daha da çarpıcıdır. Simone de Beauvoir gibi 1950'ler ve 1960'larda Avrupa'da rüştünü ispat eden bir önceki feminist kuşak, akademik yazarlık pratiğiyle müphem bir ilişki kurmuştu. Bu kuşak, kendi aralarından birine referans vermek şöyle dursun, yaşayan herhangi bir kadından ziyade, geçmişin büyük erkek filozoflarıyla daha gönülden bir diyalog içinde olmayı sürdürdü. Bunu biz değiştirdik. Benim de içinde olduğum feminist kuşak, içinde bulundukları kurumlarda, çoğu kendisi de feminist olan yetenekli ve destekleyici kadın hocalar ve danışmanlarla birlikte çalışma olanağı bulan ilk kuşaktır.[33] 1970'ler ve 1980'lerden itibaren, üniversite bölümlerinde kadın hocaların fiili ve fiziki varlığının yarattığı sonuçlar ve özellikle de, feminizm sayesinde radikalleşen genç filozoflar kuşağı üzerindeki etkileri son derece kapsamlıdır. Akademik aygıtları soybilimsel bir araç olarak kullanmaya başlamamla birlikte, feminist eğitimin felsefi dayanakları 1980'lerin sonlarına doğru benim için de önemli bir mesele haline geldi. Feminist teori alanındaki akademik derlemeler, antolojiler ve bir süre sonra da ansiklopediler, sözlükler ve başvuru kitapları da bu dönemde ortaya çıkmaya başladı.

Feminist soybilimsel birikimi aktarmanın ve genç kuşaklarda bağımsız ve eleştirel zihni güçlendirmenin ideal bir

32 V. Wolf, "A Room of One's Own," s.65 [*Kendine Ait Bir Oda/ Toplu Eserler 7*].

33 Kadim dostlarımdan biri olan, lisanstaki felsefe hocam Maurita Harney'e bu vesileyle tekrar teşekkür etmek isterim.

yoluydu eğitim. Böylece gerek lisans gerekse de lisansüstü hocalığı, benim için, teorik projelerle yakından ilişkili kurumsal bir aktivizm biçimi haline geldi. Bir hoca olarak, düşünce tarihinin eril kökenlerinin bilgisi ve şiddetli eleştirisini dişi feminist soybilimler aracılığıyla düşünmeye tutkulu bir bağlılıkla birleştiren bir konumu benimsedim.

Feminist soybilimler çalışmasını destekleyen kurumsal pratik, yükseköğrenimde ve toplumun bütününde kadının ilerlemesini içerir. Feminist özneyi tanımlarken postyapısalcı bir yaklaşımı benimsemiş olsam da, böyle bir politika kesinlikle özgürleştiricidir. Bunu, toplumsal cinsiyetimin tarihsel gelişimi konusundaki derin iyimserliğimi yansıtan kendi "Aydınlanma anım" olarak görüyorum. Peki ama göçebe çokluklarla çelişir mi bu? Bence çelişmez. Aksine, şimdinin pratiklerini etkinleştirerek sürdürülebilir gelecekler inşa etmek adına geçmişe bakıp, bu göçebe çoklukları edimselleştirmeye yarar. Daha dönüştürücü oluş örüntüleri arayışı, "tamir edici" bir kurtuluş çalışmasıyla yan yana var olabilir. Bunlar farklı zaman çizgilerine, ilki Tarihe (*Chronos*), ikincisi ise oluş rizomatiğine (*Aion*) aittir. Zamansızın olumlayıcı pratiği, sonraki oluş dizilerine doğru yol almak için geriye dönüp kadınlar üzerinden tekrar düşünmeye dayanır.

Üstelik feminist soybilimler praksisinde, onu zamansıza bağlayan daha radikal başka bir kopuş vardır. Bilinç yükseltmeyle şekillenen ve mevki politikasıyla devinen bir feminist politika, öznenin yeniden konumlandırılmasını gerektirir.[34] Buradaki yöntem ya da taktik, toplumsal olarak dayatılan özdeşlik/kimliklerle, aşina olunan temsillerle ve çoğu zaman hak edilmemiş ayrıcalıklarla özdeşleşmemektir.[35] Özdeşleşmemeler/kimliksizleşmeler, birlikçi kimlik oluşu-

34 Rich, "Notes Towards the Politics of Location".

35 De Lauteris "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness,"; Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*; Braidotti, *Göçebe Özneler*.

mu sürecinde işleyen iktidar yapılarını ifşa eder ve özneyi oluşturan içsel ve dışsal yarılmaları gözler önüne serer. Kendiliğin sanrılı birliğini kesintiye uğratmak sancısız gerçekleşmez, ama beklenmeyen kuvvetlerin ortaya çıkabileceği ve alternatif oluş deneyimlerini destekleyebileceği alanlar açar. Özdeşleşmeme/kimliksizleşme, özneyi şimdide hâlihazırda erişilebilir olandan koparark virtüel seçenekleri edimselleştirir. Zamansızın yöntemsel motorlarından biri de budur.

Luce Irigaray'la aramdaki bağ da, feminist soybilimlere bu bağlılığıma, stratejik özcülüğe dair yaklaşımıma dayanıyor. Luce'la ilk kez 1970'lerin sonlarında Paris'te tanıştım ve arkadaş olduk. Yazılarını ve derslerini tutkulu bir ilgiyle hep takip ettim. Irigaray o zamanlar daha ziyade aktivizmle meşguldü. Başta 6 Ekim 1979'da kürtaj hakkı için ülkenin dört bir yanında düzenlenecek olan kitlesel gösterilerin hazırlık sürecinde olmak üzere, birçok feminist kolektif içinde birlikte çalıştık (tahmin edilebileceği gibi, internetin olmadığı o günlerde kampanyayı örgütlemek için saatlerce telefonda insanlarla konuşuyorduk). Irigaray zekiydi, inançlıydı, neşeliydi. Güya doğalcılığı yüzünden, kötülenip bir kenara atılan, bu yüzden nadiren derinlemesine okunan tüm o çalışmalarıyla, Irigaray benim için hâlâ çok önemli bir düşünür.

Irigaray'ın temel içgörüsü, kadın bedenleşmesinin özgüllüğü ve "ikili simetrisizlik"le ilgilidir. Bunlar kadını sadece ikinci cinsiyet, yani olumsuz bir şekilde, Aynı'nın "ötekisi" olarak değil, aynı zamanda olumlu ve henüz tanımlanmamış bir özne olarak konumlandırır. "Yeni" dişil, birbirleriyle ilişki içinde, geriye dönüp anneleri üzerinden tekrar düşünen feminist kadınların (bir olmayan o cinsiyetin) sahnelediği politik praksisin içinden ortaya çıkmalıdır. Bu "virtüel" dişil, Ötekinin "ötekisi"dir. Irigaray'ın konumu, fallik efendi gösterenin üstünlüğünü merkeze alan ve kadını bir varlık-olmayana indirgeyen Lacan'ın psişik determinizminin sol-

dan bir feminist eleştirisine dayanır. Lacan'a göre dişil ve eril, toplumsal cinsiyet sistemi olarak bilinen, cinsiyetler arası simetrisiz farkların toplumsal inşasını hem sürdüren hem de onun tarafından onaylanan imgesel ve toplumsal-maddi kurumlardır.

Dişi bedenleşmenin, dişili, toplumsal olarak ayrımcı ve sembolik olarak güçsüzleştirici Lacancı referans çerçevesi dışında yeniden tanımlayabilecek feminist bir stratejiye dönüştürülebileceğini Irigaray'dan öğrendim. Irigaray'ın cinsel farkın kıyaslanamazlığına olan güçlü inancı, dişi özgünlüğün sadece fallik "dişil"e göre değil ondan bağımsız olarak da kavramsallaştırılmasına imkân verir. Feminist politika, cinsiyetler arasındaki mevcut işbölümünü bozan ve sosyo-sembolik bir devrim yaratan bir projedir.

Daha önce, Irigaray'ın çalışmasının üç döneme ayrılabileceğini ileri sürmüştüm.[36] İlk dönem, benim başyapıtları olarak gördüğüm, 1970'lerde yayımladığı *Speculum Of the Other Woman* ve *This sex which is not One* kitaplarını içerir. Bu metinler, değişmez bir sosyopsişik öz olarak değil, aşağılayıcı ötekiliğin karmaşık ve çokkatmanlı sosyo-sembolik mevkisi olarak tanımlanan "dişilin" feminist dönüşümüne dair potansiyellere odaklanır. 1984'te *The Ethics of Sexual Difference*'dan hemen sonra başlayan ikinci dönem metinleri, fark kültürüne saygıya dayalı radikal bir heteroseksüel sevginin tetikleyebileceği üretken altüst oluşlara odaklanır. Cinsiyetlendirilmiş iki metafiziği, sadece cinsiyetler arasındaki ilişkiyi değil aynı zamanda toplumsal sahayı, kamusal alanı, Yasayı, etiği ve politik yaşamı dönüştürebilecek bir kuvvettir. Üçüncü ve son dönem ise, cinsel farkı diğer farklara, özellikle de etnik kökene ve çeşitliliğe açma girişimidir. Bu dönemin metinleri, seküler bariyerleri aşıp, dini inançlara, bilhassa Doğu dinlerine işaret ederler. Kozmolojik bir

36 Braidotti, *Göçebe Özneler*.

boyut içermenin yanı sıra tinsel sevgiyi, ritüellerin ve iyileştirici pratiklerin önemini vurgularlar. Kuşkusuz, her dönemin bazı öğeleri diğerlerininkiyle üst üste biner ve bu öğeler arasındaki etkileşim asla doğrusal değildir.

Bütün çalışmalarımda, çokluğu, dişi bedenleşmeyi vurgulayan ve birlikçi olmayan feminist bir özne oluş arayışında olan birinci dönem Irigaray'a yakın durdum. Ama burada kalmayıp, kadınlardan başlayarak, farkın dağılımını, ırk, etnik köken, sınıf, yaş, beceriler, morfolojiler, cinsel tercihler, kaynaklara erişim ve politik bağlılıkların son derece çeşitli yelpazesine kadar genişlettim. Yıllar içinde Irigaray daha onto-teolojik bir yönelime girerken ve bana kalırsa, dişi aşkınlığı aşırı vurgulayıp, ilk başta savunduğu bir-olmayanın ilkesi olarak cinsel fark görüşünden uzaklaşırken, ben farklı bir yol izledim. Deleuze'le birlikte tekrar okuduğum Spinoza sayesinde monistik bir ontolojiye yönelerek, oluş süreçlerinin nihai sonucunun önünü kapatmadan da, zeki ve kendi kendini örgütleyen maddeye odaklanan bir bedensel materyalizmi savunabildim. Bu süreçte, cinsel fark ortadan kalkmaz, aksine organizmanın bütününe nüfuz eder: Madde daima çoktan, hatta toplumsal cinsiyet sisteminin ikili toplumsal kodu tarafından kapılmadan önce bile cinsiyetlidir. Toplumsal cinsiyetin ötesinde, maddenin içeriden mütemadiyen farklılaşması olarak cinsellik, göçebe teorinin muazzam bir içgörüsüdür.

Bedenleşmiş ve gömülü, duygulanımsal ve olumlayıcı kendiliğe ilişkin bu ampirik ve duyulur yaklaşımda, fark çözülecek bir problem ya da aşılacak bir engel olarak değil, kadın-oluşun alternatif biçimleriyle deneyler yapmanın bir başlangıç noktası olarak görülür. Spinoza'nın zihin ile beden arasındaki paralelizmi, farklı biçimlerde kurulan bedenlerin farklı biçimlerde kurulu zihinleri birlikte ürettiği anlamına gelir. Cinsel fark, nominal bir öz olarak değil, bir fiil olarak

kurucudur. Dahası, öznenin ilişkisel yapısı, bu deneylerin çoklu insan ve insan olmayan ötekilerden oluşan ağlarda gerçekleştirilmesine olanak tanıyarak, denkleme çeşitliliği de katar. İlk dönem Irigaray'ın -bir olmayan virtüel dişilin düşünürü olarak- bu göçebe yaklaşımla tamamen uyumlu olduğu kanaatindeyim. Burada önemli olan nokta, hem geçmişi anıtlaştırmayı hem de geleceği fetişleştirmeyi reddederek, bu sürecin akıcılığından ve odaklarının çokluğundan ödün vermemektir.

Göçebe-oluş

Yaklaşık 30 yıl önce göçebe öznellik projesine başlarken, bunun bütün hayatıma yayılacağını hiç düşünmemiştim. Zaman içinde, mesele üstüne, birbirleriyle bağlantılı olsalar da kendi başlarına da okunabilecek kitaplardan oluşan bir üçleme ortaya çıktı. *Metamorphoses*[37] (2002j) göçebe durumunun kültürel politikasını, *Transpositions*[38] ise bunun etik çıkarımlarını ele alıyordu. Bir şeyi sonucunu gördükten sonra anlamaya çalışmanın avantajını kullanıp, bu geniş projeyi sentezleyici bir bakış açısından yeniden ortaya koymak son derece çekici gelse de, bunun ancak *a posteriori* ve geriye dönük bir bakış olacağını unutmamak gerekiyor. Göçebe öznellik projesi kendi içinde oldukça rizomatik olduğu gibi, merkezi ve karşılıklı olarak ilişkili bir fikirler kümesinden organik olarak gelişir. Sanki bunun olası hiçbir sonu yoktur da, daha üretken çoğalışlar ve art arta açılımlar vardır sadece.

Metamorphoses, *Göçebe Özneler*'den sonra yazdığım ilk monografiydi. O yıllarda kurumsal işlerin yoğunluğundan dolayı sürekli ertelemek zorunda kaldığım için, yazımı oldukça yavaş ilerledi. Bu kitap, artık oturmuş bir yazar ve başarılı bir hoca olarak, "parlak bir genç umut" olduğum döne-

37 Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*.
38 Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*.

min sonuna da işaret etmekteydi. Geriye dönüp bakınca, bu fazla iddialı kitabın içine çok fazla şeyi sığdırmaya çalışmışım, buna rağmen kitapta yeni teknolojilerin hem bedenleşme hem de cinsel fark üstündeki etkisine odaklanmayı yine de başarabildiğimi düşünüyorum. Kitabın ileri kapitalizmin manik-depresif toplumsal imgeseline ve bunun tekno-teratolojik temeline dair sunduğu kartografi gerçekten heyecan vericiydi. Kitabı Fiesole'de European University Institute'te son derece verimli geçen izin dönemimde tamamladım, hatta bir sonraki kitabın hazırlıklarını da daha o zaman yarılamıştım.

Yine de *Transpositions* kitabını, akademideki her zamanki görevlerime geri dönmemden ancak birkaç yıl sonra bitirebildim. Kitap, kadın(ların) çalışmalarında program direktörlüğümün son dönemine denk gelmişti ve daha o zamandan araştırmalarımdaki yeni yönelimlere işaret ediyordu. Şimdiye kadar yazdığım en iyi ve en bütünlüklü kitabımın bu olduğunu düşünüyorum. O tarihte, Deleuze'ün marjinal bir figür değil, aksine oldukça etkili bir isim olduğunun, üçüncü milenyumun, dinamik bir monizm ve üretken bir süreklilik çağı olabileceğinin artık tamamen farkındaydım. Üstelik bu kitap, Deleuzecü yeni kuşak araştırmacılarla yoğun diyaloglar içinde biçimlenmişti. Hepimiz bu önemli filozoftan heyecan duyuyorduk, ama daha önemlisi, Deleuze'ün düşüncesinin bugün bile eril bir tarafgirlikle alımlandığı kaygısını taşıyor, Deleuzecü bir feminizmin konturlarını belirginleştirmek için daha sıkı çalışmamız gerektiğine inanıyorduk.

2011'de *Göçebe Özneler* ve *Nomadic Theory* birlikte yayımlandı. İkisinin de arkasından yatan fikir, hem göçebe durumun hem de onun çoklu çelişkilerinin tamamen olgunlaşmış olmasıydı. Üçüncü milenyumun başlamasıyla birlikte, yayılmış bir göçebelik türü, dünya vatandaşlarının büyük çoğunluğu için geçerli bir durum haline geldi. Dahası, 30 yıl

boyunca, "bir ve bölünmez olmayan" –yani yarılmış, süreç halinde, örülü, rizomatik, geçişli, göçebe- özne üstüne, bu özne için, bu özneye karşı ya da kararsız kalarak yürütülen onca postyapısalcı, postkolonyal ve feminist tartışmadan sonra, parçalanmışlık, karmaşıklık ve çeşitlilik gibi meseleler, artık eleştirel teori içinde yeterince iyi biliniyordu. Ama bu mefhumların popülerliği ve radikallik modasına hitap etmesi, mevzubahis meseleler etrafında bir uzlaşma sağlandığı anlamına gelmiyor. Bu mefhumların etik ve politik içerimlerini daha derinlemesine araştırmamız gerekiyor.

Teknolojinin aracılık ettiği değişimlerin hızlandığı bu küreselleşme çağında, geleneksel pek çok referans noktası ve eski düşünme alışkanlıkları, çelişkili biçimlerde de olsa yeniden düzenleniyor. Bu yeni jeopolitik bağlamın eski iktidar ilişkilerini onaylamakla birlikte, pek açıdan daha da şiddetlendirmesi önemli bir paradoksa işaret ediyor. O dönemde, göçebe öznelliğin ve bununla bağlantılı yöntemin, küreselleşmenin hızla değişen bağlamında ortaya çıkan oportünist hareketlilik biçiminin kartografisine nasıl uygulanabileceğiyle ilgileniyordum. Bunu yapabilmek, tarihsel olarak daha iyi temellendirilmiş sosyoekonomik analizleri ve daha ince farklılaşmalara duyarlı olmayı gerektirir. İleri kapitalizm, kontrollü hareketliliğin metalaşmış bir biçimi aracılığıyla işlemektedir: Mallar, metalar ve veriler, insan öznelerden, hatta bazı durumlarda, dünyadaki kaçak yerleşimci ve sığınmacı nüfusunu oluşturan, insandan sayılmayan öznelerden de çok daha serbestçe dolaşabiliyor.[39]

Böyle zamanlarda, daha fazla kavramsal yaratıcılık, çağımızın zorlukları ve dehşetiyle yüzleşmek için de daha

39 Gilroy, *Against Race: Imaging Political Culture beyond the Colour Line*; Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*; Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*; Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* [*Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*].

büyük bir kuramsal cesaret gerekir. Kendi kendime sürekli şunu tekrarlıyorum: Nasıl öznelere dönüşmüş olduğumuz üstüne, içinden geçmekte olduğumuz köklü dönüşüm süreçleri üstüne farklı bir biçimde düşünebilmeyi öğrenmemiz gerekiyor. İçimdeki filozof, felsefe, sanat ile bilim arasında kurulacak yeni bir ittifakın, bu niteliksel perspektif değişiminin önemli bir yapı taşı olduğuna inanıyor. İçimdeki yazar ise, imgeselin derin dönüşümleri hangi karmaşık biçimlerde tetiklediğini, ama aynı zamanda bu dönüşümlere nasıl direnebildiği üstüne düşünmeye devam ediyor.

Bu araştırma çizgisi, göçebe öznenin insanlık durumunun yeni bir metaforu olarak ele alınması gerektiğini öne sürüyor değildir. Aksine, mevki politikası yöntemine sadık kalarak, bütün çalışmalarımda, göçebe öznelliğin hem dışsal faktörlerini hem de içsel karmaşıklığını daha kesin bir şekilde açıklayabilmemiz gerektiğini öne sürüyorum. Kadınların, gençlerin ve yaşa, toplumsal cinsiyete, sınıfa ve gelire göre ırklılaştırılarak veya damgalanarak marjinalliğe indirgenen ötekilerin "kullanılıp atılabilir" bedenlerine bu yüzden odaklanıyorum. Asıl soru, yapısal olarak dayatılan bir el koyma ekonomisi içinde, bu bedenlerin bedenleşmiş ve içegömülü kendiliklerinden mülksüzleştirilecek şekilde, bu iktidar rejimine belli bir şiddet yoluyla nasıl kaydedildiğidir.[40] Yerleşik küresel şehirlerin merkezileşmiş muazzam altyapıları içinde sıkışıp kalmış bedenlerin yoğun maddiliği, ileri kapitalizmin "gayrimaddi", "akışkan" ve "virtüel" olduğu iddialarıyla tamamen çelişmektedir. Küresel şehir ve mülteci kampları diyalektik ve ahlaki karşıtlıklar değillerdir. Agamben'in de hatırlattığı gibi,[41] bunlar aynı küresel dünyanın iki farklı yüzüdür. Bu ikisi, çağımızın şizoid politik ekonomisinin bir yansımasıdır.

40 Sassen, *Losing Control: Sovereignty in an Age of Globalisation.*
41 Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat.*

Benim Deleuze okumamda, hareketlilik dereceleri arasındaki bu farklar, sadece niceliksel değil, aynı zamanda nitelikseldir. Küresel ekonomi, yerleşik egemen özne olarak çoğunluğun tepkisel gücünde değişiklik yaratmak bir yana, hiçbir salahiyetini yitirmeden çoğalmasına imkân tanır. Kıta Avrupa'sındaki küreselleşme teorisyenleri, özellikle Hardt ve Negri, Virno[42] ve benim de bazı çalışmalarımı yayımladığım Fransızcadaki *Multitudes* dergisi etrafında toplanmış olan grup, bu sahte göçebeliğin ileri kapitalizmin bir özelliği olduğuna işaret etmektedir.

Bir geleceğin tarihöncesini yazmak

Göçebe özne, şimdinin kültürel, politik, epistemolojik ve etik kaygılardan hareket eden kartografik bir okumasını yapabilmek için seçtiğim bir figürasyon değil sadece, dünyaya ve şimdiye duyduğum doyumsuz ve sevgi dolu merakı ifade etmemin de bir yolu.

Metamorphoses ile *Transpositions*, yani göçebelik üçlemesinin birinci ile ikinci kitabı arasında geçen zamanda, ben de elli yaşıma geldim. Bu önemli dönüm noktası, kendi kuşağımın bana yüklediği rol ve kuşaklar arası ilişkide üzerime düşen sorumluluklar üstüne yeniden düşünmem için de bir vesile oldu. Sonunda, 17 yıldır çalıştığım Utrecht'teki kadın(ların) çalışmaları programındaki görevimden ayrılmaya karar verdim. Hollanda Ulusal Lisanüstü Okulu'nun yönetiminden ve ATHENA Avrupa ağından da istifa ettim. Bu yerleri farklı bir kuşağa devretmenin zamanı gelmişti.

Tüm bu kararları almamda, elbette kişisel faktörlerin de etkisi oldu. Eşcinsel evlilik Hollanda'da yasallaştığı anda, yirminci yüzyılın son Dünya Kadınlar Günü, 8 Mart 1999'da Anneke'yle evlendik. Hollanda'daki eşcinsel orta sınıfların üyeleri olarak, uyumlu ve oturmuş bir hayatımız vardı. Fa-

42 Hardt ve Negri, *Empire* [*İmparatorluk*]; Virno, *Çokluğun Grameri*.

kat Hollanda'da eşcinsel kimliğini açıkça dile getiren siyasetçi Pim Fortuyn'in suikasta kurban gitmesi etrafında yaşanan acı olaylar, "cinsel milliyetçilik" olarak adlandırılmaya başlanan meseleler ve kolektif sorumluluklarımız konusunda ülke genelinde ciddi tartışmalara yol açtı. Eski radikaller artık resmen kabul görüyordu ve eskiden küfür sayılan şeyler şimdi sıradanlaşmıştı.[43] Kendi konumum üzerine tekrar düşünmek için zamana ihtiyacım olduğunu hissediyordum.

Hiç beklemediğimiz biçimlerde geçip giden ya da gelişen şeyleri daha iyi gördükçe, en iyi dostlarımla birlikte bunlar üstüne tartışma ihtiyacı duyuyorduk. Roberta Mazzanti, Annamaria Tagliavini ve Serena Sapegno'yla birlikte kaleme aldığımız, 2004 yılında sadece İtalya'da yayımlanan *Baby Boomers: Vite Parallele dagli Anni Cinquanta ai Cinquant'anni* isimli küçük ama olağanüstü kitabımız bu tartışmaların bir ürünüydü. Başka hiçbir kitabımda, kendi yaşamım, cinselliğim ve çalışmalarımdan bu kadar samimi bir şekilde bahsetmemiştim. Anadilim olması gerekirken benim için şimdi neredeyse yabancı bir dil haline gelmiş olan İtalyancada yazmak, yaptığımız şeyin kolektifliği de eklenince, daha kişisel bir tınının ortaya çıkmasını sağlamıştı. Ellisine gelmiş biri olarak, kurumsal feminizm ve eleştirel teoride artık "eski kuşak" haline geldiğimizi, bu kitap sayesinde daha iyi anladım. Başka bir şeyler yapmanın zamanı gelmişti.

Sonradan, bu hamlemin tartışma götürür olduğunu anlamış olsam da, kurumsal kariyerim boyunca hep söylediğim bir şeyi bizzat yapmış olmaktan dolayı gurur duyuyorum. İş değiştirmek, hiç şüphesiz, kolay ve sancısız olmadı. Ama bu süreç bana iki yeni fırsat sundu: Bir yandan, daha kapsamlı bir dizi meseleye ve daha çeşitli okumalara yönelme şansım oldu. Bir yandan da, artık başlıca görevim, Utrecht Üniver-

43 Bu süreçte, Anneke'yle birlikte, Elise Valmorbida'yla gerçekleştirdiğimiz mülakat, bkz. Valmorbida, "Two Interiors".

sitesi'ndeki kadın(ların) çalışmaları programını sürdürmek olmadığından, feminist politikamı radikalleştirmekte özgürdüm.

Ayrıca bu süreç, kendi disiplinim felsefeyle hesaplaşmamı da sağladı. Feminist bir filozof olarak, toplumsal cinsiyet körlüğünden ve ölü beyaz adamlara tapmasından dolayı felsefe disiplinini eleştirmek, hatta çoğu zaman bir kenara bırakmak, felsefenin kendi sınırlarının hesabını verebilmesini istemek elbette önemliydi. Fakat bunların hiçbirini doğrusal ya da kendiliğinden açık konumlar olarak görmüyordum. Benim de ölü beyaz –ama Fransızca konuşan- adamların mirasını korumak için ne kadar emek vermiş olduğumun gayet farkında olarak, son yıllardaki en zorlu entelektüel projelerimden birine giriştim ve Kıta felsefesinin bir tarihini oluşturmaya çalıştım. Alan Schrift'in editörlüğünde hazırlanan sekiz ciltlik projenin tamamlanması yıllar sürdü. Postyapısalcılık sonrası 1980 ile 1995 yılları arasındaki dönemi kapsayan yedinci cilt benim payıma düşmüştü.[44]

Bu benim için yüzleştirici olduğu kadar ümit verici de olan bir deneyimdi. Girişi ve elbette feminist felsefe bölümünü ben yazmıştım, ama benim en çok sevdiğim, sevgili dostum Judith Butler ile birlikte yazdığımız sonuç bölümüydü. Kişisel bir tınısı olan ve kuşaklar arası yankılanmaların açıkça hissedilebildiği bu bölümde, kendi disiplinimiz felsefeyle nasıl karmaşık bir ilişkimiz olduğunu, felsefe bölümleriyle aramızdaki kurumsal sürtüşmeyi ve bu bölümlerden kopuşumuzun sancılını sürecini anlatmıştık. Radikal düşünürler için bile, hatta başta bu düşünürler için, felsefe gibi ataerkil bir disiplinin çizgisel tarihiyle nasıl bir ilişkimizin olabileceği, yanıtı asla bulunamamış olan bir sorudur.

44 Bkz. Braidotti (der.), *The History of Continental Philosophy, 7:After Poststructuralism - Transitions and Transformations.*

İnsan sonrasına doğru

Bu sırada yeni çalışmam da yoldaydı. Kadın(ların) çalışmaları programının direktörlüğünden ayrıldıktan sonra, Birkbeck Koleji'ndeki Leverhume misafir öğretim görevliliği programına beni de dahil eden Patrick Hanafin sayesinde, 2005-2006 yılını Londra'da geçirdim. O yıl, Bloomsbury'deki ofisimin sessizliğinde, Utrecht'te yeni kurulan Beşeri Bilimler Merkezi'yle ilgili planlar üstünde çalışma fırsatı buldum. Benim için son derece ufuk açıcı olan bu ziyaret, hiç ummadığım bir biçimde bana Londra'yı da sevdirmişti. Londra akademik açıdan yenilikçi, entelektüel açıdan son derece canlı olmanın ötesinde, Fransız felsefesinin Fransa'da olduğundan bile daha iyi takdir edildiği bir ortam sunuyordu. Yirmili yaşlarımın sonunda Paris'e nasıl aşık olduysam, ellili yaşlarımın başında da Londra'ya öyle aşık olmuştum.

Yeni topraklar üzerinde yürümeye başlamamla birlikte, Polity Press'ten John Thompson'ın isteği üzerine„ çalışmalarımı daha çok insanla paylaşmak amacıyla, 2013 yılında İnsan Sonrası'nı yayımladım. Utrecht'te ordinaryüs profesörlüğe terfi ettirildiğim olgunluk yıllarımın bir çalışması olarak gördüğüm bu kitap, daha önce pek yapmadığım bir şey olarak (feminist arkadaşlarımla birlikte derlediğimiz birkaç kitap dışında), çoğunlukla genç meslektaşlarımla birlikte hazırladığımız derleme kitaplar dalgası hâlâ sürerken yayımlandı.[45]

İnsan Sonrası bugüne kadarki en başarılı, şimdinin eğilimleriyle en uyumlu kitabım oldu. İngilizcede yayımlanmasından 6 ay sonra İtalyancası da yayımlanan kitap, şu

45 Bkz. Braidotti ve diğerleri (der.), *Deleuze and Law: Forensic Futures* (2009); Braidotti ve Pisters, *Revisiting Normativity with Deleuze* (2012); Braidotti vd. *After Cosmopolitanism* (2013); Braidotti vd., *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics* (2014) ve Braidotti ve Dolphijn, *Deleuze and the Political* (2014).

an Çince ve Türkçe de dahil, sekiz dile çevriliyor.[46] Olumlu değerlendirme yazıları, blog yazıları ve aldığım kişisel mesajlara bakarak, kitabın birçok okuyucuyu derinden etkilemiş olduğunu görüyorum. İnsan Sonrası birbiriyle ilişkili iki amaca birden hizmet ediyor. Bir yandan, olumlayıcı etiğin gerçekleşme düzlemi olarak konumlandırdığı göçebe öznelliği yüceltiyor. Diğer yandan, bu çaprazsal ve ilişkisel özne görüşünü dışarıya, yani insanın devam eden dönüşümlerinin kartografisine doğru açıyor. Bu dönüşümlerin altında yatan iki faktörden söz edebiliriz: birincisi, ileri ya da "bilişsel" kapitalizmin teknolojik yapısı, özellikle de insan sonrası apokalipsin dört atlısı, nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi teknolojisi ve bilişsel bilim; ikincisi ise, yaşayan her şeyin metalaşmasına yatırım yapıp bundan kâr elde eden ileri kapitalizmin insanmerkezcilik-sonrası oportünizmidir.

Canlı maddenin sermayeleştirilmesi, kâr mantığını bizzat yaşamın en derin dokularına kadar genişletiyor. Bu sermayeleşme, hem insan ve insan olmayan türleri hem de bir bütün olarak gezegeni, bitimsiz tüketimin ve biyoteknolojik yeniden yapımlarının politik ekonomisine tabi kılıyor. Böylece ele geçirilmek istenen sermaye, bütün biçimleriyle bizzat canlı maddenin bilgi kodlarıdır. Gerek *bios* gerekse de *zoe* olarak yaşam, ticaret ve kâr amacıyla metaya dönüştürülüyor. Bu bağlam, insanmerkezcilik-sonrasının paradoksal ve daha ziyade sapkın bir biçimini üretiyor. Piyasa güçleri, bütün canlı türlerini, bir bütün olarak gezegenimizin sürdürülebilirliğini tehdit eden kâr güdüsünün buyruğu altında birleştirerek, Yaşamın kendisini alıp satmaktan gayet memnun. Bütün insanları kapsayan bir kırılganlık bağı ve diğer türlerle insan sonrası karşılıklı ilişkiler aracılığıyla, kozmopolit karşılıklı bağlantının olumsuz bir biçimi kuruluyor.

Kıyamet kâhinlerinin aksine, ben bu durumun olumlu

46 Braidotti, *İnsan Sonrası*.

yanını vurgulamak istedim. Şimdiye ve dünyaya duyduğum derin sevgiyle, öznelliği böylesine değişen bir durum olarak yeniden düşünmek için elimden geleni yaptım. Teknolojinin aracılık ettiği dünyamızda meydana gelen devasa değişimler karşısında, coşkunluk ile anksiyete halleri arasında gidip geliyoruz. Peki, kendilik algımız ve kendilik temsilimiz, insan sonrası kendiliğimize ayak uydurmayı başarabilecek mi, yoksa yaşadığımız çevreyle ilişkimizde teorik ve imgesel bir jet-lagden hiç çıkamayacak mıyız? Bu karmaşık kuvvetler ve veri akışları alanında öznelliğe ne olacak?

İnsan sonrası bir özne teorisinin, biyoteknolojinin aracılık ettiği bedenlerin neler yapabileceğini deneye tabi tutmayı amaçlayan ampirik bir proje olarak ortaya çıkabileceğini ileri sürüyorum. Kâr amacı gütmeyen bu çağdaş öznellik deneyleri, çağdaş kapitalizmin ruhuna karşı işleyen bir doğa-kültür sürekliliğine yakalanmış yaygın ve ilişkisel bir kendiliğin virtüel olanaklarını edimselleştirir. Göçebe özne karmaşıklık teorisinin bir dalıdır ve ontolojik ilişkiselliğe dayalı dönüştürücü bir etiği teşvik eder. Kolektif tarihimizin bu uğrağında, tenleşmiş kendiliklerimizin, zihinlerimizin ve bedenlerimizin birlikte neler yapabileceğini gerçekten bilmiyoruz. Bunu ancak yeğinliklerle deneyler yapmanın etiği içinden bulabiliriz. Olumlayıcı ilişkilere ve dilbilimsel göstergeyi aşan kodlarla işleyen iletişim tarzlarına dönük çoklu kapasitelerimiz bakımından, insan sonrası etik öznelere dönüşüyoruz. İnsan sonrası etik, bir yanda benmerkezci bireyciliğin engelini, diğer yanda ötekinin önüne konulan olumsuzluk bariyerlerini ortadan kaldırarak, kendilik ile ötekiler -insan olmayan veya "yeryüzü"nün ötekileri de dahil- arasında daha geniş bir karşılıklı bağlantılılık anlayışına dayanır.

Dahası, yeni kurumsal pozisyonumun da bir yansıması olan İnsan Sonrası, bu içe gömülü, bedenleşmiş, duygu-

lanımsal ve olumlayıcı öznellik görüşünü, beşeri bilimlerin –"insan" bilimlerinin- mevcut durumunun analizine uygular. Böylece "Beşeri bilimlerin insani olan yanı nedir?" sorusu, 2006'dan beri Utrecht Beşeri Bilimler Merkezi'nin araştırma düzlemi haline geldi. İki hedefi birden gerçekleştirmek istedim. Birincisi, her şeyin ölçütü olarak hümanist "Erkek" idealinin feminist ve postkolonyal teoriler ışığında eleştirisini öne çıkarmayı amaçlıyordum. Olumsuz ve dışlayıcı cinselleştirme, ırklılaştırma ve doğallaştırma süreci, bu hümanist "Erkek" görüşüyle çakışan insanın oluşumuyla birlikte var olur. Böyle bir bakış açısında insan, erkeğin kendi temsiline içerdikleri kadar bu temsilden dışladıklarıyla da tanımlanır.

İkincisi, bu hümanist insan ideali eleştirisinin bizzat beşeri bilimler açısından doğurduğu sonuçları araştırmak istedim. Feminist ve postkolonyal bakış açıları, "Erkeğin" çıkarları ve tercihlerinin temsilini aşırıya vardıran bu alanın erilliğine ve milliyetçiliğine odaklanır. Soyut bir evrensel ideal olmaktan son derece uzak olan bu insan ideali, eril, beyaz, Avrupamerkezli, hâkim diller, normatif ideallerle örtüşür. Dolayısıyla beşeri bilimler, hâkim öznenin kendini ortaya koyması için dışlanması gereken, cinselleştirilmiş, ırklılaştırılmış ve doğallaştırılmış "ötekilerin" bakış açılarını ve bilgi pratiklerini yok sayar. Dönüşümü hedefleyen bu gündemler, Beşeri Bilimler Merkezi'nde alternatif kozmopolitanizm, kültürel yurttaşlık biçimleri ve postseküler açmazla ilgili bir dizi projeyle sonuçlandı.

Bununla birlikte, doğallaştırılmış ötekiler konusu, Beşeri Bilimlerin insanmerkezci eğilimine meydan okuduğu için özel bir ilgiyi hak ediyor. Bu bakış açısı, çok daha yaygın başka bir eğilimin de sorgulanmasını sağlar - "Erkek" ve erkeğin Beşeri Bilimleri hakkındaki anaakım fikirlerde olduğu gibi radikal epistemolojilerde de etkin olan insanmerkezci-

lik veya tür üstünlüğü. Bu epistemolojiler, toplumsal inşacı bir yönteme bağlı kaldıkları sürece, politik özneyi yeniden tanımlarken doğa-kültür sürekliliğini kabul edemezler ve bu yüzden de hümanizm karşıtı olsalar da insanmerkezci olmayı sürdürürler. Buradan yola çıkarak, hem çevresel beşeri bilimler üstüne hem de türün yok olması vesvesesinin ortak insanlığımızın temel referans birimini nasıl dönüştürdüğüyle ilgili bir pilot proje yürüttük. Ayrıca dijital ya da bilgisayara dayalı beşeri bilimlere ve insanla nörobilimler arasındaki yeni arayüzlere dair projeler de buradan doğdu.

Son olarak, "yeni" beşeri bilimleri yeni bir şekilde savunma görevi de eleştirel bir önem taşıyordu. İnsan sonrası beşeri bilimleri, küreselleşen dünyada bu alanın nasıl bir toplumsal anlam taşıdığını keşfetmenin ve Çin, Kore ve Hindistan'dan yeni meslektaşlarımın yanı sıra Avustralyalı ve Amerikalı eski arkadaşlarımla, akademik olanla yurttaşlığa dair olan arasındaki değişen ilişki hakkında diyalog geliştirmenin bir yolu olarak görüyorum. Genel hipotezim oldukça basit: Beşeri bilimler, hem teknolojik hem de jeopolitik gelişmeler karşısında, büyük bir dönüşüm sürecinden geçmeye hem kadir hem de istekli olduklarını gösterebildikleri oranda, mevcut açmazlarını ve çelişkilerini aşarak var olmayı sürdürebilirler ve sürdüreceklerdir de. Beşeri bilimler, hizmet ettikleri çağı ve toplumu yansıtmalıdır: Teknolojik aracılığın baskın olduğu özgürleşmiş (postfeminist), çoketnikli toplumlarda, sürekli bir geçiş, melezleşme ve göçebe hareketlilik halinde yaşıyoruz. Bunlar basit ya da çizgisel olaylar değil, aksine çokkatmanlı ve içsel olarak çelişkili olgulardır. Öyle ki bu olgularda ultra-modernitenin unsurları yeni-arkaizmin parçalarıyla birleşmektedir. Güncel beşeri bilimlerin önünde duran sorun, üçüncü halin imkânsızlığı mantığını yadsıyan bu zamansız unsurlarla başa çıkabilmektir. Beşeri bilimlerin insan sonrası potansiyeline sonuna kadar güveniyorum.

Zamanlara layık olmak

Şimdinin büyüsüne kapılmış olmam, onunla fiilen senkronize olduğum anlamına gelmiyor. Aksine, eleştirel bir düşünür olarak, zamanlara direnebilmek için, yani onlardan farklılaşmak için hep zamanlara layık olmaya, onlarla etkileşimde olmaya çalışıyorum. Karşıtlık bilinci, çarpıktır ve yapısal olarak oynaktır, yarısı *orada* değildir, diğer yarısı da *o* değildir. Bu aşamada, reddetmenin olumsuz dürtüsü ile olumlama politikası arasında sürdürülebilir bir dengenin nasıl kurulacağı, çalışmalarımın temel meselesi haline geliyor.

Hegelci-Marksist bilinç diyalektiğini, niteliksel bir değişimi tetikleyen faktör olarak olumsuzluğu zorunlu kıldığı için eleştiriyorum. Diyalektik, mevcut baskı, marjinalleştirme ve adaletsizlik koşullarının, aynı zamanda gelecekte bu koşulları ortadan kaldırmanın önkoşulları olduğunu ileri sürer. Diyalektik sürecin zamansal birliği, sentetik direniş uğrağını tetikleyen bir karşıtlık bilincinin birliğidir. Şimdinin olumsuz anlarını aşmayı amaçlayan karşı-hakikatlerin ve değerlerin, antagonist temsillerin kaynağı budur. Dolayısıyla karşıtlık bilinci, olumsuz şimdi ile şimdinin koşullarının ortadan kaldırılmasıyla birlikte, daha üretken olması umut edilen gelecek arasında kırılgan bir dengede durur. Karşıtlık bilinci, yapısal olarak oynaktır ya da olumsuz anlamda zamansızdır.

Politik öznelliği olumsuzlukla eşitleyen bu Hegelci anlayışla iş görmek yerine, Spinozacı monistik paradigmaya dönersek, zaman dizgesi dahil her şey değişir. Bu perspektif değişimi, felsefi monizmi, hem dirimsel materyalizm hem de öznelliğin çekirdeğindeki etik ve duygulanımsal bir bileşen olarak görür. Bir öznenin etik çekirdeği, kendi ahlaki niyetlerinden ziyade, eylemlerinin dünya üzerinde yaratacağı iktidar/güç etkileridir (baskıcı *potestas*/olumlayıcı

potentia).[47] Etik olarak iyi, olumlayıcı güçlenmeyi amaçlayan ilişkisellik demek olduğundan, etik ideal de, çoklu ötekilerle ilişki tarzlarına girebilme kapasitesinin artışı olarak tanımlanacaktır.[48] Politika, olumlayıcı oluşları edimselleştirmenin pragmatik pratiğidir. Karşıtlık bilinci ve politik öznellik diyalektiğinin yerini, bir neşe veya olumlama etiğinin üretilmesi yoluyla, bu etik dürtüyü edimselleştiren asamblajlar ve süreçler alır.

Dirimsel materyalizm, dünyayla kurulan duygulanımsal bir yakınlık hissini ve durmadan değişen ilişkiler ve sürekli oluşlar ağında birbirine dolanmış olma hissini vurguladığı ölçüde, özneyi şimdiyle senkronize eder.[49] İlişkisellik -toplumsal, çevresel ve psişik- çoklu ekolojilere derin bir aitlik duygusundan[50] ve bizi kuran doğa-kültür sürekliliğinden oluşur.

Aitlik, sabit kimlik çizgilerine değil, ekofelsefi açıdan birbiriyle bağlantılı kategorileri kateden dinamik ve çaprazsal hareketlere bağlılıktır. Dünyaya aşinalık hissi, bu tür ekolojik karşılıklı bağlantıların ürünleri olmamızdan kaynaklanır. Bu his, sürdürülebilir ilişkiler[51] ve çaprazsal bağlantılar arayışıyla, dünyayı anımsama ve ona yeniden bağlanma yetimizi ve dolayısıyla bu dünyadaki "evlerimizi" müzakere edebilme yetimizi anlatır. Haraway[52] de -çoklu insan ve insan olmayan ötekiler-"ile oluş"tan bahseder. [53]

Ayrıca, gerçek dünyada bedenleşmiş ve gömülü ilişkilere bu şekilde dolanmışlıktan doğan senkronizasyon-

47 Deleuze, *Difference et Repetition* [*Fark ve Tekrar*].

48 Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* [*Hapishanenin Doğuşu*]

49 Bataille, *The Accursed Share.*

50 Guattari, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm.*

51 Braidotti, "Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates".

52 Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness.*

53 Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?* [*Felsefe Nedir?*].

lar en iyi ihtimalle geçicidirler. Temel etik pratik, yani olumlayıcı ilişkilenme yetimizi destekleyecek koşullara ulaşma çabası, virtüel yeğinliklerin, senkronizasyonu bozan olaylar ve yankılanmalar olarak edimselleşmesini gerektirir. Bunun pratikteki karşılığı, politik ve etik faillliğin koşullarının yeryüzünün mevcut durumuna bağlı olmamasıdır. Bu koşullar, şimdiye karşıtlık yoluyla bağlı değildir, aksine olumlayıcıdırlar ve mümkün gelecekleri yaratmaya yönelirler. Etik ilişkiler, arzularımız ve imgelemimiz dahil, kullanılmadan bırakılmış kaynakları harekete geçirerek mümkün dünyalar yaratır. Göçebe öznelerin ontolojik koşulu, şizoid veya çokyönlü bir zaman dizgesidir "Madde-gerçekçi" bir süreç olarak yaratıcılık, hâkim özdeşlik/kimlik, bellek ve özdeşleşme/kimliklenmeleri etkin biçimde yerinden ederek virtüel kuvvetlere açar. Zamansız artık kalıcıdır.

Peki şimdi nereye? Kuşağı nedeniyle yaşamı boyunca çok önemli dönüşümlere tanıklık etmiş bir *baby boomer*'ım ben de.[54] Anneke'yle, televizyonsuz geçen çocukluğumuzu, cinsel devrimden önceki ergenliğimizi ve çalışma hayatımızın cep telefonunun olmadığı ilk zamanlarını hatırladığımızda, biraz mahcubiyetle kıkırdamaktan kendimizi alamıyoruz. Anneke'yle internetin yükselişe geçtiği zamanlarda tanışıp yakınlaşmıştık, buna rağmen ikimiz de Gutenberg Galaksisi kültürüne büyük ölçüde hâlâ bağlıyız. Zamansızı kendimize mesken edinmiş gibiyiz.

Birkaç yıl önce, birçok arkadaşımız hastalanmaya başlayınca, kimileri bu dünyadan vakitsiz göçüp gidince, Anneke'yle miras işlerine el atmaya karar verdik. Vasiyetimizde, varlıklarımızın büyük bir kısmını Utrecht Üniversitesi tarafından yürütülecek yeni bir vakfa bıraktık. Bu vakıf,

54 İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, doğum oranlarının arttığı dönemde doğan kişileri nitelemek için kullanılan bir tabir. (ç.n.)

dezavantajlı bir geçmişten ve ülkeden gelen kadın araştırmacıları desteklemeyi amaçlıyor. Aslında bu adımı atmamızdan bile önce, tüm akademik makalelerimi Hollanda Kadınların Arşivi'ne (IAV) bağışlamaya, kişisel yazılarımı ise bu arşiv ile Bologna'daki İtalyan Kadınlar Kütüphanesi arasında paylaştırmaya karar vermiştim. En değerli varlığım olan yüzlerce günlüğüm ise, arşivde sınırlı erişime açık olacak. Biz öldükten sonra ilgilenmeleri için, bu arşivi Iris van der Tuin ve Bolette Blaagaard'a emanet ettik.

Ölümle barışmak, varoluşumun maddi ve aynı zamanda duygulanımsal belkemiğini oluşturan ve ben gittikten sonra daha uzun süre varlığını sürdürecek olan şeyleri baştan düşünme gücü verdi bana. Bilinç düzeyinde, benim olmuş olacak bir yaşamın kendine özgü zamansallığını tanımlayan olay olarak ölüm aslında çoktan gerçekleşti.[55] Deneyim düzeyinde bakarsak da, elbette, hayat henüz bitmedi, hâlâ umutlar var, canlılık var, ama önemli bir eşiği de geçmiş bulunuyorum. Bu kitaba[56] katkıda bulunan arkadâşlarımın büyük fedakârlığı sayesinde, zaman dilimini bir saniyeliğine de olsa durdurup düşünmek için eşsiz bir fırsat yakaladım. Her şey söylendikten, her şey yapıldıktan sonra, olup bitenin sakin bağrında, geriye derin bir minnettarlık duygusu kalıyor. Benimkisi huzurlu bir varoluş olmuş olacak. Bana tanınan bütün zamanı, verilebilecek bütün sevgiyi, gösterilebilecek tüm çalışkanlığı, sürmesi için gereken onca ilişkiyi içine sığdırdıktan sonra, bu yaşam, mümkün olan tüm yaşamların en iyisi olmuş olacak.

60. yaş günümde, şimdiyle barışmayı başardım mı sonunda? Arzum bu da olabilirdi, ama umarım tam olarak başaramamışımdır. Burada ve şimdiyle tamamen örtüşmek,

55 Blanchot, *The Instant of My Death* [*Ölüm Anım*].

56 Bu yazının da içinde yer aldığı *The Subject of Rosi Braidotti* kitabından bahsediyor. (ç.n.)

algılanamaz-oluşun olası tanımlarından biriyse ve bedenimle bütünüyle senkronize olmam aslında ölüm anımı gösteriyorsa eğer, tüm içtenliğimle söylemeliyim ki bunu tercih etmem.

Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek[1]

Sert fırtınaları, başkaca afetleri içinde taşıyan öfkeli bir varlığım ben. Yine de elimden buna başlamaktan ve gene başlamaktan fazlası gelmiyor, çünkü yazabilmek için, yiyeceğim bedenimmiş gibi, kendi kendimi yemek zorundayım.
Kathy Acker, *The end of the world of white men*

Halter kaldıran, Chiquita Muza benzeyen, Ruth Bader Gingsburg gibi düşünen, Dorothy Parker gibi konuşan, Anita Hill'in cesaretine, Hillary Clinton'ın politik zekâsına sahip, Valerie Solanis kadar öfkeli lezbiyen bir *cross-dresser*[2] hayal edin, isterseniz, işte o zaman endişelenecek bir şeyiniz gerçekten var demektir.
Marcia Tucker, *The attack of the giant Ninja mutant Barbies*

1 Bu makale ilk kez, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002) içinde yayımlanmıştır.

2 *Cross-dresser*: karşı cinsiyetin kıyafetlerini ve aksesuarlarını giyen kişiler için kullanılan bir ifade. (ç.n.)

Feminizm, sadece *Logos* krizinin anlamı konusunda değil, yenilenmiş bir kavramsal yaratıcılığa ve şimdinin politik esinli kartografilerine olan ihtiyaç konusunda da postyapısalcı felsefelerle hemfikirdir. Feminist pratiğin amaçlarından biri, sadece fark mefhumunun değil, Kendilik ile Öteki diyalektiğinin de ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan alçaltıcı ve baskıcı çağrışımları altüst etmektir. Bu değerler değişimi, her öznenin kendi karmaşıklığındaki tekilliğinin kolektif olarak yeniden takdir edilmesine imkân tanıyarak, farkın pozitifliğinin yeniden öne sürülmesini sağlayabilir. Başka bir deyişle, feminizmin öznesi, erkeğin tamamlayıcı ve yansıtıcı ötekisi olarak *K*adın değil, dişilik kurumu ile arasına mesafe koyan karmaşık ve çokkatmanlı bedenleşmiş bir öznedir. Artık "O (dişil)" [*She*], erilliğini evrensel bir duruş olarak biçimlendiren hâkim öznenin güçsüz kılınmış bir yansıması değildir. Daha doğrusu, o belki de artık bir "(dişil) o" değil, bambaşka bir hikâyenin öznesidir: süreç halindeki bir özne, bir mutant, Ötekinin ötekisi, şimdiden esaslı bir metamorfoz geçirmekte olan, dişil bir morfoloji içinde biçimlenen bedenleşmiş bir Kadın-sonrası özne.

Feminist cinsel fark felsefeleri, tarihsel olarak, Batı hümanizminin çöküşü ve krizi, fallogosantrizmin eleştirisi ve Avrupalı kimliğinin krizi içinde konumlanır. "İnsanın (erkeğin) ölümü"nü ilan eden felsefi kuşak, hümanizmin reddine öncülük etmiş, "Avrupa" mefhumunun içe çöküşüne işaret etmiş ve Batılı söylemlerin, özellikle de felsefenin jeopolitik özgüllük imajının çözülüşüne katkıda bulunmuştur. Irigaray, müdahalesinin sınırlarını, uzay-zamansal koordinatları ve etnisite, özellikle de dini içeren bir dizi kurucu ilişkiyi kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bir aşağılamayı içeren "fark" mefhumunun, Avrupa felsefe tarihinin ve Avrupa düşüncesinin "metafizik yamyamlığı"nın merkezini oluşturması, onu temel bir kavram haline getirir. Fark mefhu-

munun hiyerarşik ve dışlayıcı düşünme biçimleri tarafından sömürgeleştirilmiş olması, farkın tarihsel olarak, sadece Aydınlanma gibi Avrupa'nın gurur duyduğu olaylarda değil, faşizm ve sömürgecilik gibi Avrupa tarihinin karanlık dönemlerinde de kurucu bir rol oynadığını gösterir. Avrupa'da farkın tarihi, ölüme kadar götüren dışlamaların ve tehlikeli niteliksizleştirmelerin de bir tarihi olduğu için, eleştirel entelektüellerin hepsi bu mefhumun hesabını vermekle yükümlüdürler. Feminist etik ve mevki politikası [*politics of location*], bu meydan okumayı karşılarken bir esin kaynağı işlevi görebilir.

Mevki politikası, kadınlar arasındaki çeşitliliği, fallogosantrik öznenin ikici karşıtı olarak anlaşılan "cinsel fark" kategorisi içinde anlamlandırmanın bir yoluna atıfta bulunur. Feminizmde bu fikirler, kişinin özdeşlik/kimlik alanı olarak mecburen yerleştiği iktidar mevkilerini açığa çıkarma pratiği olarak anlaşılan epistemolojik ve politik bir hesap verebilirlik fikriyle ilişkilendirilmiştir. İktidar diferansiyellerini bozup dağıtan ilişkisel ve kolektif bir etkinlik olarak hesap verebilirlik (kişinin bedenleşmiş ve içe gömülü mevkilerinin hesabını verebilmesi), şu iki önemli mefhumla bağlantılıdır: bellek ve anlatılar. Bu ikisi, tanımı gereği bilincin elinden kaçan şeyi söze dökme, yani sembolik temsilini oluşturma sürecini harekete geçirir.

"Mevki" kendi kendine atanabilen ya da tasarlanabilen bir özne konumu değildir. Mevki, kolektif olarak paylaşılan ve inşa edilen, birlikte işgal edilen bir uzay-zamansal alandır. Başka bir ifadeyle, yerleşik olduğumuz mevkinin büyük bir kısmı, kendi dikkatimizden kaçar, çünkü bizim için o kadar tanıdık, bize o kadar yakındır ki onu aslında göremeyiz bile. Bu yüzden "mevki politikası", bir politik uyanışı[3] ve do-

3 Grewal ve Kaplan, *Scattered Hegemonies: Postmodemity and Transnational Feminist Practices.*

layısıyla ötekilerin müdahalesini gerektiren bir bilinç yükseltme sürecine atıfta bulunur. "Mevki politikası", bir özeleştiri biçimine, kendinin eleştirel ve soybilimsel bir anlatısına dayalı, ilişkisel ve dışarıya dönük iktidar kartografilerinden oluşur. Yani "bedenleşmiş" anlatılar, kendimize ve dünyaya dair bilgimizi aydınlığa kavuşturur ve dönüştürür. Siyah kadınların metinleri ve deneyimlerinin, beyaz kadına mevkilerimizin, hakikatlerimizin ve söylemlerimizin sınırlarını göstermesi böyle mümkün olur. Feminist bilgi, varoluşumuzun, özellikle de iktidara dahil oluşumuzun daha önce fark etmediğimiz yönlerini ortaya çıkaran etkileşimli bir süreçtir. Deleuze gibi söylersek, feminist bilgi bizi "yersizyurtsuzlaştırır": Bizi, aşina, yakın, bilinir olandan uzaklaştırır ve ona dışarıdan ışık tutar. Foucault gibi söylersek de, bu bilgi bedenleşmiş kendilikten başlayan mikropolitikadır. Ne var ki feministler bunu Deleuze ve Foucault teorileştirmeden evvel de çok iyi biliyordu.

Kadınsever, lezbiyen, siborg, münasebetsiz(leştirilmiş) öteki, göçebe feminist vb. alternatif feminist öznellik "figürasyonları"nın klasik "metaforlar"dan ayrıldığı nokta, bulunulan mevkilerin hesabını verebilirliği de işin içine katmasıdır. Bu figürasyonlar, maddiliğe gömülü kartografileri ifade ederler ve bundan dolayı "ötekiler"in metaforlaşması sürecinden bir asalak gibi faydalanmak yerine, kendi üzerlerine düşünürler. Ama bu özdüşünüm, bireysel bir etkinlik değil, toplumsal bir mübadeleler ağına dayalı etkileşimli bir süreçtir. Bu süreçten ortaya çıkan figürasyonlar, bir öznenin pratiğinin daha önce kör nokta olarak kalmış yanlarını aydınlatan bir projektör işlevi görür. Böylece (göçebe, siborg, Siyah, vb.) yeni özne figürasyonları, bir kavramsal kişilik (*personae*) gibi etkin olurlar. Bu açıdan, asla bir metafor değildirler, eleştirel bir düzeyde, içinde bulunulan iktidar ilişkilerinin maddiliğe gömülü ve bedenleşmiş anlatılarını

sunarlar. Yaratıcı düzeyden bakıldığında ise, değişimin ve dönüşümün oranını ya da mesken edinilen iktidarın olumlamlayıcı yapıbozumunu ifade ederler. Bir özne konumunun, fallogosantrik sistemin onun dönüşmesini *istemediği* ne varsa ona doğru ilerleyen metamorfozunun aşamaları bu "figürasyonlar"da maddi olarak bedenleşir.

Postmodernitenin değişen manzaralarında bir dizi yeni, alternatif öznellik ortaya çıkmıştır. Bu öznellikler ihtilaflı, çokkatmanlı ve içsel olarak çelişkili özne konumlarıdır, ama bu onların iktidar ilişkilerine bulanmamış oldukları anlamına gelmez. Saskia Sassen'in[4] öne sürdüğü gibi, "marjinaller", "göçmenler", "azınlıklar" gibi sosyolojik kategorilere bağlı geleneksel tanımlamaların uygun düşmediği bu öznellikler, melezliğiyle ayırt edilen arada toplumsal kategorilerdir. "Farklı ötekiler" açısından bakıldığında, farklı farkların bu aşırı üretimi, aynı anda hem kapitalist sömürü mantığını hem de olumlu ve kendi kendini tanımlayan ötekilerin belirmekte olan öznelliklerini ifade eder. Her şey mevkilere ya da konumlanmış bakış açılarına bağlıdır. Ben bunu bir tür görecilikten ziyade, tenleşmiş materyalizmin gömülü ve bedenleşmiş bir biçimi olarak görüyorum. Irigaray'dan esinle, daha feminist bir çerçeveden bakılırsa, geç postmodernitede ya da ileri kapitalizmde çoğalan farklar Aynı'nın "ötekileri"dir. Deleuzecü bir bakış açısındansa, niceliksel olarak büyük ya da küçük olsunlar, bu farklar niteliksel değildirler ve dolayısıyla Aynı'nın, Çoğunluğun ve fallogosantrik efendi-kodun mantığı ya da iktidarında hiçbir değişiklik meydana getirmezler. Geç postmodernitede merkez sadece parçalanır, ama bu onun artık daha az merkezi ya da daha az hükümran olduğu anlamına gelmez. Moleküler, küresel ve gezegensel ölçekte Aynılığın eleştirel olmayan yeniden üretimine direnmek büyük önem taşır. Farkları, kendilik ile öteki

4 Sassen, *Cities in a World Economy.*

arasında diyalektik karşılıklı bağımlılığı ve karşılıklı tüketimi esas alan Hegelci çerçeve içinde düşünmek istemiyorum. Aksine bu farkları, bu ters çevirmeler zincirinden kurtarıp, göçebe veya rizomatik olan oldukça farklı bir mantık içinde ele alıyorum.

Avrupa'nın durumunu iyi bilen Gayatri Spivak (1989b), Stuart Hall (1990), Paul Gilroy (1987;1993), Avter Brah (1993), Helma Lutz vd. (1996), Philomena Essed (1991), Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (1989) ve diğer pek çokları gibi postkolonyal ve ırkçılık karşıtı feminist düşünürlerin iktidar, fark ve mevki politikası üzerine çalışmaları, günümüzün paradokslarının aydınlatılmasına önemli katkılar sunmuştur. Geç postmodernitenin Avrupa'daki en önemli etkilerinden biri, kültür-ötesilik olgusudur, yani Avrupa'nın çoketnisiteli ya da çokkültürlü toplumsal alanında yaşanan kültür çatışmalarıdır. Dünya çapındaki "dağınık hegemonyalar"[5] ölçeğinde işleyen, çevreden merkeze yönelen muazzam bir nüfus hareketi olarak düşünebileceğimiz dünya göçü, Avrupalı ulus devletlerin ve aslında daha yeni oluşmakta olan Avrupa Birliği'nin sözde kültürel homojenlik iddiasına meydan okumaktadır. Günümüz Avrupa'sı çokkültürlülükle, ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının arttığı bir dönemde cebelleşmektedir. Mevcut tarihsel bağlama özgü paradokslar, güç eşitsizlikleri ve parçalanmalar, politik tartışmaları kültürler arası farklardan çıkarıp, aynı kültür *içindeki* farklara doğru taşımayı gerektirmektedir. Başka bir deyişle, içinde bulunduğumuz tarihsel durumun özelliklerinden biri, çevre ile merkezin karşı karşıya geldiği zeminlerin kaymasıyla birlikte, düalizme ya da karşıtlığa dayalı düşünme biçiminin gücünü aşan yeni bir karmaşıklık düzeyinin ortaya çıkmasıdır.

5 Grewal ve Kaplan, *Scattered Hegemonies: Postmodemity and Transnational Feminist Practices.*

Feminist teori, sosyokültürel mutasyon çoketnisiteli bir multimedya toplumu yönünde gerçekleşiyorsa eğer, o zaman bu dönüşümün sadece "ötekiler" kutbunu etkilemekle kalmayacağını öne sürer. Bu dönüşüm, eski merkezi oluşturan "Aynı"nın konumunu ve ayrıcalığını da yerinden ediyor olmalıdır. Başka bir deyişle, yalnızca öznelerin terminolojisi ya da metaforik temsili değil, doğrudan öznelliğin yapısı, yani öznelliği destekleyen toplumsal ilişkiler ve toplumsal imgesel de değişmektedir. Toplumsal ilişkilerin sözdiziminin yanı sıra sembolik temsilleri de altüst olmaktadır. Avrupa merkezli fallogosantrizmin geleneksel bayraktarları, bilhassa kadın *ve* erkek olarak cinsiyetlendirilmiş, çokkültürlü ve ille de Hıristiyan olmayan bir sivil toplumda artık kendilerine bir yer bulamamaktadır. Toplumsal dönüşüm meselesi, temsil sorununu eskisine göre çok daha güçlü bir şekilde dayatmaktadır: Erkek, beyaz, Hıristiyan tektanrılı sembolik düzenin onlar için yapabileceği ne olabilir? Süreçhalindeki-öznelerin ortaya çıkışının yarattığı zorluklar ve kaygılar, yeni ifade ve temsil biçimlerine, yani eleştirel bir gözle değerlendirilmesi gereken toplumsal dolayımlı yeni biçimlere ihtiyaç duyan oluş örüntülerine işaret etmektedir. Yerelde sahnelenen ama küresel olan olguların, yani "Kü-yerel (*G-local*)"[6] değişimlerin yaşandığı bu çalkantılı zamanlarda feminist teori, son derece uygun ve kullanışlı bir seyir aletidir.

İster yoksulluk ve marjinalleşme gibi toplumsal fenomenler, isterse Prenses Diana gibi medyatik olaylar söz konusu olduğunda, postmodern ve sanayi sonrası kültürlerin "dişileşmesi"nden bahsedildiğini duyuyoruz. Böyle bir terim mümkün olsa bile, son derece sorunlu olacaktır. Zira erilli-

6 Bu zekice formülasyonu, Avrupa Komisyonu Sokrates Programı tarafından desteklenen ATHENA Avrupa Kadın(lar) Çalışmaları Ağı'ndaki meslektaşlarımla yürüttüğümüz tartışmalara borçluyum.

ğin ve erkek egemenliğinin krizini ifade ettiğinden dolayı semptomatik bir nitelik taşısa da, aynı zamanda esneklik, duygusallık, ilgi veya bakım gibi normatif bir "yumuşak değerler" düzeyine de gönderme yapmaktadır. Bu "yumuşak" nitelikler, kamusal alana hâkim olan ve onun sadece erkek egemen yapısını değil, bu yapıyı destekleyen, erillikle doldurulmuş imgeseli de yansıtan oldukça katı protokollerle çatışsa da onlarla bağdaşmaz değildir. Mahremiyetin bu dönüşümlerinin,[7] gerçek yaşamdaki kadınlarla ve onların deneyimleriyle doğrudan ya da açık bir ilişkileri olmadığı ortadayken, "dişileşme" olarak ifade edilebileceğinden son derece kuşkuluyum. Bu yüzden, "dişileştiği" iddia edilen bu süreci, çağdaş teknolojik kültüre erişimi ve katılımı sağlamak amacıyla toplumsal açıdan daha esnek ve çokkatmanlı yaklaşımlar geliştirme ihtiyacına göre okumayı tercih ediyorum. Öznellik oluşumunun mikro ve makro düzeylerinde, gerek toplumsal cinsiyetler gerekse de farklı etnik kökenler, sınıflar ve yaşlar açısından, karmaşıklıkları çoğaltmaya ihtiyacımız var. Üzerine eğilmemiz gereken toplumsal gündemimiz budur. Yeterli düzeyde feminist bir bilinçle desteklenmediği sürece, "dişi" söyleminin genişlemesinin kadınlara ve "ötekilere" illa faydası olduğu hiç görülmemiştir.

Ancak siyah, postkolonyal ve feminist eleştirmenler, gayet haklı olarak, postmodernitede ortaya çıkan paradoksları ve son derece sapkın işbölümünü eleştirmekten kaçınmamışlardır. Bu paradoks gereği, merkezin iktidarını etkili bir biçimde yapıbozuma uğratanlar –ve böylece önceki "olumsuz" ötekilerin söylemsel çoğalışına ve tüketimine katkı sunanlar- yine geçmişteki ya da mevcut imparatorlukların *merkezinde* yer alan düşünürlerdir. Yine bu ötekiler, özellikle de sömürgecilik sonrası, hatta faşizm ve komünizm sonrası toplumlarda, kimliklerini yapıbozumuna uğratmaktan ziya-

7 Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics.*

de sahiplenmeyi tercih etmişlerdir. Bu durumun ironisinin elinden muhatapların hiçbiri kurtulamaz: Örneğin, "tarihsel olarak hâlâ kazanamamış olduğumuz bir öznelliği nasıl bozup dağıtabiliriz?" diye soran feminist filozofları ya da tarihsel olarak, öne çıkması gerekenlerin kendileri olduğunu iddia eden siyah ve postkolonyal özneleri düşünelim. Beyaz, eril ve etnosantrik özne kendini "yapıbozuma uğratmak" istiyor ve nihai bir krize girmek istiyorsa, buyursun yapsın! Farkın ne kadar ihtilaflı ve paradoksal olsa da merkezi bir mefhum olarak öne çıktığı gerçeği olduğu gibi durmaktadır. Bu yüzden, biz de –postmodern özneler olarak- kendi tarihimize mahkûm olduğumuza göre, tarihsel bir yüzleşme kaçınılmazdır. Bu özneleri uygun kartografilerle açıklamak, mühim bir öncelik olarak önümüzde duruyor.

Kartografimi oluşturmaya devam ederken buradan itibaren bedenleşme ve içkinlik meselelerine odaklanacağım. Kendi tenleşmiş materyalizm düşüncemi inşa ederken, özellikle Irigaray'ı Deleuze ile birlikte okuyacağım.

Materyalizm: bedenleşme ve içkinlik

Bedenin karşı atağı

Avrupa'da, sonuna yaklaştığımız milenyuma özgü politik hassasiyetlerin ürettiği kimi paradoksları vurgulamak adına, figürasyonlarla düşünmek ve bedenleşme meselelerini kendi kartografime yerleştirmek için, iki çelişkili örneğe başvurmak istiyorum: Galler Prensesi Diana'nın ölümü karşısında kamuoyunun verdiği şizoid tepki ile bugün Avrupa Birliği'nden sığınma talep eden binlerce kişinin isimsiz bedeni.

Diana'nın ölümü etrafında gelişen ve hangi siyasi görüşten olunduğuna bağlı olarak, kimilerinin "kitlesel bir histeri vakası", kimilerinin de –Doğu Avrupalıların "kadife

devrim"ine anıştırmayla- "çiçek devrimi" olarak tanımladığı olaylar, daha şimdiden politik mitolojinin parçası haline geldi. Tek bir bireye odaklanan en büyük medya olaylarından birine tanık olduk. İngiliz halkının gösterdiği müşfik/tutkulu [*com/passionate*] tepkinin en sıradışı yanı, bu tepkiyi verenler arasında genç kadınların, geylerin ve renkli insanların çoğunlukta olmasıydı. Neoliberalizmin unuttuğu ya da bir kenara attığı dışlanmış veya marjinal toplumsal özneler, bir intikam duygusuyla siyaset ve medya arenasına bir anda geri döndü. Bastırılmış olanın, büyük bir patırtıyla değil hıçkırarak geri dönüşüydü bu. Yaşananlar, birkaç ay önce Birleşik Krallık'ta Tony Blair'in "Yeni İşçi" partisini iktidara taşıyan seçim zaferini, duygular ve duygulanımın, bunların kamusal ve politik yaşamda oynayabilecekleri ve oynamaları gereken rolün yeniden itibar kazanışını kusursuzca tamamlıyordu. Bu olay, aynı zamanda, kolektif bir tapınma nesnesi olarak beyaz tanrıçanın gücünü hâlâ koruduğunun etkili bir ifadesiydi.[8] Sonradan bir kolektif bağlanma ve duygusal taşma ritüeli olarak yadsınmış ve bastırılmış olması bile, olayın semptomatik değerine işaret etmektedir.

Prenses Diana'yı ilginç kılan yanlarından biri, bütünüyle dönüşüm geçiren bir kadın olmasıydı. Diğer bir deyişle, Diana, gerçekte ne olduğundan ziyade dönüştüğü şey bakımından ilginç geliyordu. Bu dinamik ve dönüştürücü boyutun Diana'nın karizmasının anlaşılması açısından çok önemli olduğunu düşünüyorum. Julie Burchill'in dediği gibi "[Diana] asla bir oyuncak olmadı; devam eden bir çalışma olarak kaldı daima."[9] Rüşdi'nin daha az müşfik bir tonda söylediği gibi, Diana'nın durumu belli bir oportünizm de içeriyordu: "Diana, 'göstergebilim' gibi sözcükler kullanma

8 Davies ve Smith, "Figuring white femininity: critique, investment and the example of Princess Diana".

9 Burchill, *Diana*, s.44.

meraklısı değildi, ama bir göstergebilimcinin maharetlerini sergilediği kesindi. Giderek artan bir güvenle, nasıl tanınmak istiyorsa onu öyle tanımamızı sağlayacak göstergeler veriyordu bize."[10]

Karşı bir noktadan yola çıkarak ve bedenin kartografisini hâkim kültürel kodun parametreleri içerisine hapsetmemek adına, bir diğer önemli örneğe dönmek istiyorum. Bu ikinci imaj, üçüncü milenyumun şafağında Avrupa dahil dünyanın pek çok yerinde patlak veren sayısız mikrosavaşta evlerinden ve ülkelerinden koparılan isimsiz kadın, erkek ve çocuk mültecilerin ya da sığınmacıların imajıdır. Günümüz Avrupa'sında yüzyıllık milliyetçilik virüsü, komünizm sonrası dünya düzeninin yanı sıra küreselleşme sürecinin yarattığı istikrarsızlaştırıcı etkilerle birleşiyor. Savaş sonrası Avrupa'da, mülteci akını ve daha önce hiç olmadığı kadar tırmanan şiddet, dışlama, ırkçılık ve insani sefalet bunun bir sonucudur. Bu iki örneği, aynı madalyonun, yani medya imajları ve temsilleriyle dolup taşan toplumsal mekânımızın ters yüzleri olarak görüyorum.

Bu süreç, bedenleşmiş öznelerin, özellikle de kadın öznelerin, bazı ürkütücü iktidar mevkilerinin kesişiminde konumlanmasına yol açıyor. Öyle ki görünürlük ve medya temsilleri, imajlara dönük, uyumsuz veya içsel olarak farklılaşmış tarzıyla ayırt edilen tüketimci bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Süreç halindeki-bedenleşmiş-kadın-özneler bugün, kimi zaman Prenses Diana'nın gayet bakımlı bedenini (tıpkı ondan önceki Marilyn Monroe gibi), kimi zaman da savaş yüzünden mahvolan topraklardaki kadınların, erkeklerin ve çocukların hiç düşünmeden gözden çıkarılabilen bedenlerini içerebiliyor.

Hem makro hem de mikro düzeyde beden, çoğunlukla teknolojinin yol açtığı iktidar etkilerinin ağına yakalanı-

10 Rüşdi, "Crash: Was Diana's Death the Result of Sexual Assault?", s.68.

yor. "Kü-yerel" düzeyde zincirleme kurucu çelişkileri ortaya çıkaran küreselleşme sisteminin ve ulusötesi ekonominin itici gücü burada yatmaktadır. Manuel Castells, ağ toplumları hakkındaki ufuk açıcı çalışmasında, bugün küresel toplumları yapılandıran değişikliklerde teknolojinin son derece mühim olduğunu öne sürer. Sanayi sonrası toplumlar dijital güdümlü "yeni" siberekonomilerin hızı altında işlemektedir. Topolojik ya da bölgesel sınırları tanımayan sermaye akışı, iki hedefini birden gerçekleştirir. Toplumsal gerçekliği aynı anda hem "gayrimaddileştirir" hem de katılaştırır. Bunu anlamak için –oturma odalarının göreli sükûnetinde televizyon karşısında virtüel olaylar olarak deneyimlenen- Prenses Diana'nın cenazesi veya Sırpların Kosova'da gerçekleştirdiği etnik temizlik gibi medya olaylarını düşünmemiz yeter. Göçmenlerin, sığınmacıların veya mültecilerin "virtüel" gerçekliği ileri teknolojiden ziyade, aşırı düzeyde bir anonimliğe veya toplumsal görünmezliğe işaret eder. Sibermekânın virtüel gerçekliği hayli çekişmeli bir toplumsal mekâna, daha doğrusu teknolojik enformasyon akışıyla dolayımlı bir dizi toplumsal ilişkiye karşılık gelir.

Dolayısıyla, sibermekân ve sunduğu "siborg" öznellik, artık bir bilim kurgu malzemesinden ibaret değildir. Aksine insanlar ile makineler arasındaki sınırlar bütün toplumsal düzeylerde bulanıklaşmaktadır: Toplumsal çerçevemiz tıptan telekomünikasyona, finansa ve modern savaşlara kadar uzanan siber-ilişkiler tarafından tanımlanmaktadır. Benim vurgulamak istediğim ise, teknolojik unsurlar ya da düzeneklerle (*apparati*) yapısal olarak bağlantılı, bedenleşmiş ve toplumsala gömülü insan öznesi olarak siborgun bir ve bölünmez bir özne konumu olmayışıdır. Siborg daha ziyade çokkatmanlı, karmaşık ve içsel olarak farklılaşmış bir öznedir. Bana göre bugün siborglar, insan sonrası hız ve eşzamanlılıkla işleyen bilgisayar teknolojileriyle arabağ-

lantı kuran savaş uçağı pilotlarının bakımlı ve antrenmanlı fizikleri kadar, denizaşırı üretim tesislerinde düşük ücretle çalıştırılarak sömürülen kadınların ve çocukların emeğine de işaret etmektedir. Politik bir kartografiye ya da figürasyona işaret eden siborg, aynı anda hem Schwarzenegger'in *Terminatör*'ünün muzafferliğini hem de akıttıkları terle teknolojik devrimi körükleyen işçilerin çelimsiz bedenlerini çağrıştırıyor. Biri olmadan diğeri harekete geçmez. Fakat siborg aynı zamanda, Haraway'in "tahakküm enformatiği"[11] dediği şey karşısında güçlendirici bir politik direniş mitidir.

Bedenleşmiş özneye daha felsefi bir düzlemde bakılırsa, yeni teknolojiler, bedensel işlevlerimizin protez uzantıları haline geliyor: telesekreter, çağrı cihazları, cep telefonları, işitme ve bellek kapasitelerimizi artırıyor; mikrodalga fırınlar ve dondurucular besinleri her an elimizin altında hazır tutuyor; hızla gelişen "teledildonik" sektörü sayesinde telefon ya da modem hatları üzerinden seks yapılabiliyor; elektrikli diş fırçaları ve dondurulmuş embriyolar başka bedensel işlevleri geliştiriyor; video ve kayıt kameraları, internet ağları ve bir yığın simüle imaj, yüzyılların pratiğiyle tortulaşmış Platoncu "temsil" mefhumuna meydan okuyan bir alan açıyor. Medya imajları tekinsiz bir postmodern boşluğun ölü, ilelebet dolaşacak yansımaları değildir. Teknolojiler, uzay-zaman sürekliliğini yerinden ederek postmodernitenin toplumsal alanını etkilemişlerdir. Bu teknolojiler, hız ve eşzamanlılığın belirlediği süreksiz bir varyasyon dizisi içinde zamanı dondurur. Böylece sadece ertelenmiş ya da virtüel toplumsal ve kişisel ilişkilere değil, her an her yerde olmaya ve zamansızlığa dair yayılmacı bir toplumsal imgeselin de önünü açarak, öznenin yerinden edilmesine sebep olurlar. Aşırı hareketlilik ve virtüel topluluklar, emek ilişkilerini de

11 Rosi Braidotti, *Metamorphoses Towards a Materialist Theory of Becoming*, 5. bölüm.

içeren toplumsal dokunun yanı sıra kültür ve toplumsal imgesel üzerinde de görünür bir etki yaratır.

Böyle bir durumda "ötekiler"in bedeninin karşı atağa geçmesi kaçınılmazdır. Günlük sosyolojik düzeyde, beden intikam ile karşı atağa geçer. Tahminen iki milyon Amerikalı kadının -zorlu uçuşlar sırasında genellikle sızıntı yapan ya da istenmeyen yan etkilere yol açan- silikonlu göğüslere sahiptir. Gelişmiş dünya ülkelerinde milyonlarca kadın Prozac ya da ruh haline iyi gelen başka ilaçlar kullanmaktadır. Prenses Diana gibi, varlıklı dünyadaki kadınların üçte biri gizli anoreksi-bulimya salgınıyla boğuşuyor. Bugün ölümcül hastalıklar yalnızca kanser ve AIDS gibi imha edici illetleri içermiyor, kökünü kazıdığını düşündüğümüz sıtma, tüberküloz gibi geleneksel hastalıklar geri dönüyor. Bağışıklık sistemimiz antibiyotiklere uyum sağladığı için hastalıklar karşısında yeniden savunmasız hale geldik.[12] Bugün hâlâ, belki bir nostaljiyle "bizim bedenimiz, biz kendimiz" demeye devam etsek de, bu beden ve kendilik, artık ileri psiko-farmakoloji, kimya endüstrisi, biyo-bilim ve elektronik medyanın içine gömülmüş soyut teknolojik kurgulardır. Ama daha dikkatli olmamız gerektiği de açık. Teknoloji kandırmacası artık son bulduğuna göre, "ileri teknoloji"ye bu kadar bağlı olmak için nasıl bir bedel ödediğimizi daha net bir şekilde değerlendirebilmemiz gerekiyor. Estetik müdahale ve protezlerle kusursuz olabileceğimiz vaat edildi bize, şimdi diyetimizi ödemeye hazır mıyız?

Jackie Stacey kanser üzerine çalışmasında çağdaş "beden" kültürünün güçlü yanları kadar paradokslarına da işaret eder. Kanserle ilgili söylemler ve toplumsal pratikler, günümüz kültürünün başka yanlarında da olduğu gibi, ucu-

12 Griggers, *Becoming-Woman.*

be, melez, *abject*[13] ya da mutant beden karşısında duyulan hem bir korkuyu hem de bir hayranlığı ifade ediyor. Kanserli hücrelerin çoğalması ile yüzyıllardır hüküm süren ucube doğurmak korkusu arasındaki Gotik benzerlik, imgesel olarak güçlü olduğu kadar zihinsel bakımdan da ufuk açıcı bir benzerliktir. Hücrelerin ölüme sebebiyet verecek kadar çoğalması olan kanser, acımasız bir yeniden üretim parodisidir. İkincisi, toplumsal bir fenomen olaraksa, kanser bir dizi önemli iktidar pratiğine yol açar. Stacey bedeni disipline eden tıbbi pratiklerin, Foucault'nun "biyoiktidar" temasının saptırılmış bir uygulaması olduğunu öne sürer. Bu pratikler, vurguyu, kişinin sağlığının sorumluluğunu doğrudan ona bırakan aşırı bireyciliğin bir biçimine kaydırmıştır. Hastalık bugün "özyönetim" ile ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşım, yetmişlerde kişinin yaşanmış deneyimini politikleştirmeye ve hastalığın hem sorumluluğunu hem de acısını toplumsallaştırmaya hizmet eden "metafor olarak hastalık" şeklindeki dilbilimsel paradigmanın sonuna işaret eder. Günümüzde hastalık aşırı içselleştirildiği gibi muazzam bir toplumsal denetime tabi tutulmaktadır. Toplumsal normatiflik ile aşırı bireycilik arasındaki bu paradoks, sanayi sonrası toplumlarda sağlığın özelleştirilmesi ve refah devletinin çözülüşüyle ilişkilidir. Kişinin sağlığının mikro-yönetiminin bu biçimi, önleyici tıbbı geçer akçe haline getiriyor, bu ise hastalığın yaşam tarzı, diyet, formunu korumak gibi toplumsal pratiklerle ilişkilendirilmesine yol açıyor. Dolayısıyla "beden"in kendi sağlığını yönetme pratiklerinin hedefi haline geldiği bu süreç, toplumsal ve kültürel eleştirmenin, toplumsal te-

13 *Abject*, öznenin kendisiyle özdeşleşmesini istemeyip reddettiği, kendinden çıktığı halde kabul etmek istemediği, kurtulmak istediği şeyleri tanımlar. Dışkı, kan, irin, ter, kesilmiş saç ve tırnak, kopmuş organ gibi "abject" unsurlar başlı başına bir nesne olmaktan ziyade, özne ile nesnenin ayrışmasını sağlayan, bu kategorilere öncel, ama aralarındaki karşıtlığı ortaya çıkaran koşuldur. (ç.n.)

orinin verebildikleriyle yetinmeyip, "beden-okuryazarlığı" konusunda yeni yetenekler edinmesini gerektiriyor.

Stacey'e göre bunun, kamusal sağlık standartlarının düşmesi, özel finans ve sigorta şirketlerine sınırsız bir hareket alanının açılması, yani terimin en sömürücü anlamıyla liberal bireyciliğe bir geri dönüş gibi doğrudan sonuçları vardır. Bu bakımdan ve Stancey'in Birleşik Krallık'ta kanseri yenme öyküsünün yanına, Birleşik Devletler'de kanser yüzünden trajik ve erken bir şekilde hayatını kaybeden Kathy Acker'ın öyküsünü eklemek istiyorum. Acker, özel sağlık sigortasını karşılayamadığı için birtakım ucuz, "alternatif" ve son derece etkisiz terapilerin ardından kansere yenildi. Buradan bakınca, "liberalleşmiş" sanayi sonrası toplumlarda sağlığın yönetimi, bir yandan, bedenleşmiş öznenin biyolojik ve biyomoleküler olarak yeniden tanımlanmasına dayandığı oranda ilericidir. Ama öte yandan, acımasız iktidar uygulamalarına ve dışlamaya yol açtığı oranda da, toplumsal uygulamaları ve sonuçları bakımından son derece gericidir. Öyle ki bu uygulamalar, sınıf, ırk, yaş ve toplumsal cinsiyet gibi değişkenlerle yaratılan klasik ayrımcılık biçimlerini genellikle devam ettirmektedir. Başta ifade ettiğim üzere, Prenses Diana'nınki gibi bakımlı ve pahalı bedenler ile çok sayıdaki sığınmacının bakımdan mahrum kalan bedenlerinin toplumsal alanda aynı anda belirişi, bu ikisinin aynı madalyonun ters yüzleri olduğunu göstermektedir. Bedeni güncel kaygılarımızın tam ortasına yeniden yerleştiriyorlar, ama bunu yaparken kendilerini en süreğen iktidar ilişkilerinin ve yapısal dışlamaların içine yeniden kazıyorlar.

Bedensel maddilik

Bedenleşmiş ya da tenleşmiş özne mefhumu, savunduğum felsefi materyalizm anlayışının merkezinde yer alıyor. Tarihsel olarak bu anlayışı, Kıta felsefesinin en verimli yan-

larından biri olarak, yani öznelliğin bedensel yapısını ve dolayısıyla cinsellik ve cinsel fark meselelerini de vurgulamaya izin veren bir zenginlik olarak görüyorum. Bu gelenek, kendilik ile toplum, öznenin "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki karşılıklı ilişkilere dair karmaşık analiz modelleri önerir. Altmışların sonları ve yetmişlerde toplumsal hareketlerin yeniden etkinleştirdiği bu bedenleşmiş mateyalizm geleneği, radikal bir iktidar eleştirisinin ve hümanist öznenin çözülüşünün temellerini atar.

Bunda, öznelliği rasyonalitenin denetiminden koparark öznenin radikal yapıbozumuna yol açan psikanalizin de önemli bir etkisi olmuştur. Sonuç olarak, özne artık bilinçle özdeşleştirilmemektedir: "*Cogito*"nun yerini "*desidero ergo sum* (Arzuluyorum, öyleyse varım)" almalıdır. Yani düşünme etkinliği, asıl itici gücü duygulanırlık, arzu ve imgelem olan bir dizi yetiyi kapsayacak şekilde genişletilmektedir. Deleuze ve Irigaray, metafiziğin ve onun fallogosantrik öncüllerinin çöküşünden sonra, bilhassa öznenin radikal içkinliği temelinde düşünmekte ısrarcıdır. Bununla birlikte Deleuze'ün felsefi projesinde, olumlu ve çoklu farkların, haşmetli felsefe kurumuna karşı hürmetsizlik etmeyi sevmenin neşeyle olumlanması ve yeni fikirlerin ve düşünce biçimlerinin yaratıcı şekilde güçlendirilmesi de eşit derecede merkezi bir yere sahiptir.

Foucault, Deleuze ve Irigaray, çağdaş öznelliğin anlaşılmasında cinselliğin -öznenin "libidinal ekonomisi"nin- son derece önemli bir yere sahip olduğunu vurgular. Benim için önemli olansa, bu mefhumun politik pratik açısından doğurduğu sonuçlardır. Bu çerçeveden bakıldığında politika, bilinç ve direnişle olduğu kadar, duygulanırlığın, belleğin ve arzunun kuruluşu ve örgütlenmesiyle de ilgili hale gelir.[14]

14 Bedenleşmiş kendiliğin, cinselliğin, belleğin ve imgelemin politik öznelliğin oluşumu açısından önemi için bkz. Braidotti, *Metamorphoses*.

Öznenin bedenleşmişliği, doğal, biyolojik türden olmayan bir bedensel maddilik biçimidir. Bedeni, büyük oranda inşa edilmiş olan toplumsal ve sembolik kuvvetlerin karmaşık etkileşimi olarak ele alıyorum: Bu beden biyolojik bir töz, hatta bir öz değil, bir kuvvetler oyunu, bir yeğinlikler yüzeyi ve orijinalleri olmayan saf simulakrlardır. Bu "yeğinlikli" yeni beden tanımı, onu toplumsal ve duygulanımsal kuvvetlerin karmaşık etkileşimi içerisine yerleştirir. Bu tanım, bedeni, semiyotik kayıtlardan ve kültürel olarak dayatılan kodlardan oluşan bir harita olarak gören psikanalitik beden fikrinden açıkça uzaktır. Ben bedeni, enerji akışlarının dönüştürücüsü ve aktarım noktası olarak, yani bir yeğinlikler yüzeyi olarak görüyorum.

Beden, yalnızca toplumsal pratiklere ve söylemlere değil, bilgi teknolojilerinin etkisi altında, bilime, biyoteknolojiye ve çağdaş evrimci teorilere de intikamını almaya gelircesine geri dönmektedir. Bütün bu derinlikli kavrayışları tutarlı bir bedenleşme teorisine dönüştürme sorununun çözümü ise, kendi tarihselliğimizin sunduğu araçların gücünü aşmaktadır. Beden hâlâ bir çelişkiler yığını olarak durmaktadır: Beden zoolojik bir varlık ve genetik bir veri bankasıdır, ama aynı zamanda biyotoplumsal bir varlık, yani kodlanmış ve kişiselleşmiş anıların bir tabakasıdır. Bu bakımdan beden kısmen hayvan, kısmen de makinedir, fakat kültürümüzün on sekizinci yüzyıldan beri hâkim model olarak benimsediği bu düalist karşıtlık artık günümüz için uygun olmaktan çıkmıştır. Çağdaş bilim ve teknoloji, yüzyıllardır sürüp giden hümanist düşüncenin koyduğu sınırları ortadan kaldıracak şekilde, canlı organizmaların en içteki katmanlarına ve kendilik yapılarına ulaşmayı başarmıştır. O halde şimdi bedeni, aynı anda farklı zaman dilimleri içinde yaşayan, farklı hızların ve ille de örtüşmesi gerekmeyen birçok içsel ve dışsal saatin hareketlendirdiği bir kendilik olarak düşünebiliriz.

Böylece zamansallık ya da zamandaki bedenler meselesi yeniden önemli hale geliyor.[15]

Bedenleşmiş özne, kesişen kuvvetlerden (duygular) ve uzay-zaman değişkenlerinden (bağlantılar) oluşan bir süreçtir. Beden kavramıyla, öznelliğin çokişlevli ve karmaşık yapısına atıfta bulunuyorum. Beden, kendisini yapılandıran değişkenleri -sınıf, ırk, cinsiyet, milliyet, kültür- hem kapsayan hem de bunların ötesine geçen, insana özgü bir kapasitesidir. Bu yaklaşım, toplumsal imgesel mefhumunu da etkiler. Özne-oluş süreci, bir dizi kültürel dolayım gerektirir; özne, maddi ve semiyotik koşullarla, yani kurumsal kurallar ve düzenlemelerin yanı sıra bunları sürdüren kültürel temsil biçimleriyle de uğraşmak zorundadır. İktidar (*potestas*) yasaklaması ve sınırlaması bakımından olumsuzdur. Güç (*potentia*) ise, güçlendirmesi ve eylemeyi mümkün kılması bakımından olumludur. Bu iki kutup arasındaki sürekli müzakere, politik anlamda, öznellik açısından, iktidar ve arzu terimleriyle de ifade edilebilir. Bu görüş, özneyi, hem iktidarla hem de ona direnişle eşuzamlı olan, süreç halindeki bir terim olarak ortaya koyar. Anlatısallık burada önemli bir bağlayıcı kuvvettir, ama ben anlatısallığı, dönüşmekte olduğumuz öznenin mitlerinin, operasyonel kurgularının ve önemli figürasyonlarının oluşumuna katılan ve katkı sunan politik yönelimli kolektif bir süreç olarak yorumluyorum. Göstergebilim paradigması bu anlatısallık mefhumunu hakkıyla kapsayamaz, bu mefhumun bir yeni-materyalizm içine yerleştirilmesi ve onda bedenleşmiş olması gerekir.

Bu bakış açısından "öznellik", dilbilgisel "Ben"in kurgusal birliği altında, tepkisel (*potestas*) ve etkin (*potentia*) güçlerin birbirine bağlanması sürecidir. Özne, iktidar ile arzunun, başka bir deyişle iradi seçim ile bilinçdışı güdülerin farklı düzeyleri arasındaki sürekli kaymalar ve müzakereler-

15 *A.g.e.*, 3 ve 5. Bölüm.

den oluşan bir süreçtir. Bu süreçte bir birliği çağrıştıran ne varsa, bu birlik Tanrı vergisi bir öze değil, pek çok düzeyin, kurgusal bir koreografiyle, toplumsal olarak işleyen bir kendilik olarak ortaya çıkışına işaret eder. Öyleyse bütün bir özne oluş-sürecini sürdüren unsur, bilme istenci, söyleme arzusu, konuşma arzusudur; kurucu, temel, yaşamsal, zorunlu ve dolayısıyla kökensel bir oluş arzusudur bu.

Bedensel maddilik ve cinsel fark

Cinsel fark teorisi, tepkisel ya da eleştirel bir düşünme biçiminden ziyade, hem toplumsal değişime hem de öznenin derinden dönüşümüne yönelik feminist bir politik tutkuyu dile getirmesi bakımından olumlayıcıdır. Bana göre feministler kendilerini dişi özne olarak, yani bedenleşmemiş varlıklar olarak değil, aksine bedensel ve dolayısıyla da cinsiyetli varlıklar olarak ortaya koymaktadır. Dişi feminist özne, öznelliğin bedensel köklerinin yeniden değerli kılınmasından yola çıkarak, evrensel, nötr ve nihayet toplumsal cinsiyetten azade her türlü insani bedenleşme anlayışını reddeder. Cinsel fark feminizmi, istencin karşıtı olarak arzunun ve onun öznenin kuruluşundaki rolünün politik önemini vurgulaması yönünden okunmalıdır. Libidinal arzudan ibaret olmayan, daha ziyade ontolojik bir arzu, olma arzusu, özne olma eğilimi, öznenin varlığa meyli.

Feminizmin öznesi bu yüzden cinsiyetlidir; bu dişi veya erkek özne, eşitsizliklerin politik bilinciyle tetiklenerek, çeşitlilik ve farkı olumlu ve alternatif bir değer olarak öne sürer. Bilginin feminist öznesi, karşılıklı bağlantılardan oluşan bir ağda işleyen yeğinlikli ve çoklu bir öznedir. Bu özne ayrıca rizomatik (yani bir ve bölünmez, doğrusal olmayan, ağ benzeri), bedenleşmiş ve bundan dolayı tamamen yapay bir öznedir. Yapılmış olması bakımından, makineye benzer, karmaşıktır ve kişisel olmayan karşılıklı bağlantılara

dönük birçok kapasiteyle donatılmıştır. Soyuttur, ama tam anlamıyla ve işleyiş olarak gerçektir; başlıca işleyiş alanlarından biri ise cinsel farktır. Irigaray'a göre "dişil olan" ne özselleştirilmiş ne de dolaysızca erişilebilir bir kendiliktir. "Dişil", Öteki'nin ötekisini ifade edebilmek adına, Kadın'ın Aynı'nın Ötekisi olarak tanımlandığı geleneksel özne konumunun ötesine geçmeye dönük politik ve kavramsal bir projenin sonucudur. Fakat bu öteye geçiş, ten aracılığıyla, yani bedenleşmiş mevkilerden kaçarak değil, aksine bizatihi bu mevkilerde gerçekleşir.

Öznelliğin maddi/anneye özgü kökenleri

Materyalizm teriminin *mater*[16] kökünden geliyor oluşu, cinsel fark teorisinde temel öneme sahiptir. Buna göre, öznenin *kökeni*nin ilk ve kurucu alanı olarak "maddi olan", aynı zamanda dişi öznenin özgüllüğünü ifade eder, bu yüzden sistematik bir biçimde ele alınması şarttır. Radikal feminist bedensel materyalizmin perspektifine göre, maddi olan, sessiz mevcudiyetiyle efendiyi monolojik fallogosantrik biçimine büründüren ilk madde ve temel taşıdır. Cinsel fark feminizmi, kendi kendini özerk bir biçimde tanımlamaya dayalı eril ayrıcalığın hem maddi hem de sembolik bedellerini kadınların ödediğini öne sürer: Kadınlar, böylece, konuşabilecekleri bir yerden hem fiziki hem de sembolik olarak yoksun bırakılmışlardır. Irigaray, buradan yola çıkarak, cinsel farkın, kültürümüzün son ütopyası yani *u-topos*'u, yokyeri olduğunu söyler; başka bir deyişle cinsel farkın şimdiye kadar kendini ifade edeceği bir yeri olmamıştır.[17] Ama Irigaray burada farklı bir şeyi vurgulamak istemektedir: Maddi/anneye özgü olan [*the material/maternal*], dişi cinselliğin

16 Latincede "anne" ve aynı zamanda "köken, kaynak" anlamına gelen dişi sözcük. (ç.n.)

17 Irigaray, *Speculum de l' autre femme.*

özgüllüğünün,[18] dişi bir insanlığın ve onun ilahiliğinin anlamını ifade etmektedir.

Irigaray'ın, "ütopya" teriminin zamansal bir boyut içerdiğine, yani "henüz olmayanı", henüz meydana gelmemiş olanı ifade ettiğine işaret etmesi ayrıca önemlidir. Irigaray'a göre bu "henüz olmayan", virtüel dişidir, "Ötekinin ötekisi", kolektif olarak güçlendirilmiş, kendi kendini tanımlayan feminist öznedir. Bu özne, bir fark yaratmayı, yani farkı, dişi feminist kadınlar için ve onlar tarafından, alternatif özne konumlarının olumlu ve güçlendirici bir tarzda olumlanmasına dönüştürmeyi amaçlayan kolektif bir feminist pratiğe gömülüdür. Anne imgeseli içinden, alternatif bir dişi soybilim arayışı, bu proje için son derece önemlidir.[19] Irigaray'da bu proje, anne bedenine yakınlığın dişi deneyimini temsil eden imgelerin keşfi biçimine bürünür. Dişilin dini ya da mistik deneyimlere doğru bu açılımı, Irigaray'ın (daha sonra üzerinde duracağım) "duyulur aşkınsal" mefhumunun merkezinde yer alır.

Anneye özgü/maddi dişilin bu şekilde yeniden değerli kılınması, herhangi bir duygusallık içermez. Irigaray anneliğin, kadınları, Erillik karşısında itaatkâr kılan Aynı'nın yansıtıcı mantığına kapatan bir alan olduğunu da görür. Ama annelik aynı zamanda kadınların, fallogosantrizmin ekonomisinin ötesinde, empati ve karşılıklı bağlantılılığın tensel tarzları ve algılarını keşfedebilecekleri bir kaynaktır. Irigaray'daki bu anneyle ilişkili "öteki" dişiliğin, yaratılması ve etkinleştirilmesi gereken virtüel bir özne konumu olarak dişi feminist öznenin sembolik temsilini tesis edebilecek politik bir projeyle ilişkili olduğunu düşünüyorum. Tamsin Lorraine, bu virtüel özne konumunu, Irigaray'ın öznenin hem "bedensel" hem de "kavramsal" mantığını yeniden düşünmeye

18 Whitford, *Luce Irigaray, Philosophy in the Feminine.*
19 Irigaray, *Sexes et parentés; Le Temps de la diff érence.*

ve bunları "kadın-oluş"un içkin öznesinde bağdaştırmaya bağlılığının bir ifadesi olarak okurken son derece haklıdır:[20] "Irigaray'a göre rahim içi alan, eksiklikten ziyade doluluğuyla, evrensellikten ziyade tekilliğiyle ve her şeyi toplumsal olarak konumlandıran bir bölümlemeden ziyade tekilliklerin etkileşimli uyumuyla ayırt edilen anödipal bir alandır. Göbek bağı, bu anödipal alana duyulan arzuyu temsil eder." Rouch'un da öne sürdüğü üzere, anneye özgü/maddi dişilik, örneğin anne ile çocuk arasındaki karmaşık sembiyotik ilişki yoluyla, öznellikler-arasılığın alternatif figürasyonlarını sunabilir.[21] Göbek bağı gibi plasenta da karşılıklı bağlantılılığı düşünmenin alternatif bir yolu olarak görülebilir. Bu alternatif, fetüsü uzaya yansıtıp, bunu uçsuz bucaksız boşlukta bir uzay gemisine bağlı olarak salınan insan imgesiyle birleştiren bilimkurgu yazarlarının ve yönetmenlerin de dikkatinden kaçmamıştır. O halde, en geleneksel imgelerden biri olan anne ve çocuk imgesine bile, Irigaray'a göre, stratejik tekrarlar ve geri dönüşlerle, Deleuze'e göre ise, katmansız- ve yersizyurtsuz-oluşla, yeniden sahip çıkılabilir. Tarihin hiçbir noktasında statik olmayan matris, bugün hem anaakım kültürde hem de pek çok muhalif karşı-kültürde göçebe bir hareketin içine itilir.[22]

Postyapısalcı cinsel fark teorileri, diğer feminist felsefe yaklaşımlarıyla karşılaştırıldığında daha anlaşılır hale gelir. Örneğin, feminist teorinin bir önceki kuşağının Hegelci tarzıyla, Beauvoir sistemin antitezi olarak Kadın'ın, erkek egemen kültür tarafından yanlış temsil edilen, *henüz temsil edilmemiş* bir değer taşıdığını ileri sürer. Toplumsal cinsiyetin Eril/Dişil ikiliğine dayalı diyalektik temsilini yapıbozuma uğratmak, eril öznenin yanlış evrenselliğini eleştirmek

20 Lorrain, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*, s.222.

21 Rouch, "La Placenta comme tiers".

22 Braidotti, *Metamorphoses*, 4 ve 5. bölüm.

anlamına gelir. Postyapısalcılık özne konumunun, bilinçle, evrensellikle, eril faillik ve hak sahipliğiyle örtüştüğünü söyler. Diyalektik karşıtlıkta bu öznenin Ötekisi olarak *Kadın*, bütün bu sıfatlardan yoksun bırakılır. Dolayısıyla dişi, ister eksiklik, ister fazlalık, isterse de özne konumlarının sürekli yerinden edilmesi yoluyla olsun, erkek sembolik sistem içinde temsil edilmemişliğe indirgenir. Irigaray ise, dişil cinselliği de, bir-olmayan, yani çoklu, karmaşık, ayrıca fallik jenitalliğin merkezinin dışında konumlanan bir cinsellik olarak tanımlar. Bu teorik önerme politik bir sonucu da beraberinde getirir: Feminist kadınların dişiliği taklide dayalı yeniden sahiplenme stratejisi yoluyla, "Ötekinin ötekisi"ni temsile kavuşturmayı amaçlayan bir politik süreç kurulur. Cinsel fark feminizminde "virtüel dişilik" dediğim şey işte budur. Postyapısalcı ya da cinsel fark temelli feminizmde materyalizm, hem bedenleşme hem de cinsel farkla bağlantılıdır, bu bağlantı ise, dişi bedensel gerçekliğin verili değil ama virtüel, yani bir süreç ve bir proje olarak, daha iyi, daha yerinde bir temsilini arayan bir politik istenç ve kararlılıkla kurulur. Bu feminist düşünce çizgisinde, bedenleşmiş özne meselesini (Deleuze'ün doğru bir şekilde işaret ettiği gibi) geçen yüzyılın iki temel entelektüel bürokrasisi olan ortodoks Lacancı psikanaliz ve Marksizmin elinden kurtarmak son derece önemlidir. Bunun yerine, bedenleşmiş bir maddiliği gösteren bir materyalizm görüşü önerilir. Bu bakımdan Irigaray'ın yaklaşımı, Deleuzecü projeyle, özellikle de onun organik olmayan beden ya da organsız beden kavramıyla kesişir.

Chanter'ın da dediği gibi, Irigaray "bedeni feminizme sert bir kaya değil, hareketli bir farklar kümesi olarak geri getirir."[23] Öyleyse beden bir arayüz, bir eşik, kesişen maddi ve sembolik kuvvetler alanıdır; çoklu kodların (ırk, cinsiyet,

23 Chanter, *Ethics of Eros, Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, s.46.

sınıf, yaş vb.) kaydedildiği bir arayüzdür; heterojen, süreksiz ve bilinçdışı doğanın enerjilerinden yararlanan kültürel bir inşadır. Beauvoir'a göre bir kimsenin birincil "durumu" olan beden, aslında şimdi konumlanmış bir kendilik, kendiliğin bedenleşmiş bir konumlanması olarak görülmektedir. Karmaşıklığın kazandığı bu yeni anlam, çağdaş öznelliğin yeniden tanımlanmasını ve en baştan gözden geçirilmesini teşvik etmeyi amaçlar. Bedene dair bu bakış açısı, cinselliği kurucu bir öğe ve bir süreç olarak içerir.

Feminist düşüncede cinselliğin eleştirel bir bakış açısıyla güçler, mücadeleler ve çelişkiler alanı olarak algılanmasının önemini vurgulamak istiyorum. Ama cinsellik aynı zamanda, tam da öznenin inşa edildiği alan olarak hayati bir önem taşıdığı için, yaratıcı bir şekilde yeniden gözden geçirilmektedir. Başka bir deyişle, cinsiyetli dişi feminist, hem feministlerin, içinde bulundukları genel durumun tanınması için etrafında bir araya geldiği bir öznedir hem de eleştirel açıdan analiz edilmesi ve nihayet yapıbozuma uğratılması gereken bir kavramdır.

Buna göre, fallogosantrik *K*adın tanımlarından bir çıkış noktası bulmak, bilen (eril) öznenin yarattığı Öteki olarak *K*adın imgeleri ve temsillerini içeriden çalışmaya dayalı bir strateji olarak "taklidi" gerektirir. Irigaray, farklılaşmamış evrenselci özne temayülünü taklit eder. Ataerkil düşüncenin "dişil"e atadığı konumları -(Aynı'nın) ebedi Öteki'si- yalnızca bozup dağıtmak üzere tanır. Sembolik ve söylemsel boyutu ampirik, maddi, tarihsel boyuttan ayırmayı reddeder, böylece "dişil" tartışmasını gerçek yaşamdaki kadınların varlığından koparmaz. Irigaray'ın özneyle kurduğu taklitçi ilişki, biyolojik belirlenimci olmak bir yana, fallogosantrik söylemin özcülüğünü açığa çıkarır ve eleştirir. Irigaray, kimliği/özdeşliği altüst etmenin cinsiyete özgü çağrışımlar kazandığı için yine cinsiyete özgü stratejiler gerektirdiğini var-

sayan bir politika önerir. Irigaray'ın bu metinsel ve politik "taklit" stratejisini, olumlayıcı bir yapıbozum biçimi olarak görüyorum. Buradan bakıldığında bu strateji, dilde, kültürde, bilimde, bilgide ve söylemde kodlanmış ve dolayısıyla kadınların yüreğine, aklına, bedenine ve yaşanmış deneyimlerine içselleşmiş olan *K*adın imgeleri ve temsillerinin kolektif olarak yeniden sahiplenilmesini içerir. Bu imgesel ve maddi dişilik kurumunun taklitçi tekrarı, kadın deneyimini temsil edilemezliğe indirgeyen, fallogosantrik yerleşik temsil ve ifade biçimlerinin etkin bir şekilde altüst edilişine karşılık gelir. Cinsel farkın taklit yoluyla yeniden ileri sürülmesi, düşünen öznenin yüzyıllardır evrenselle ve bu ikisinin de erille özdeşleştirilmesine meydan okur. Cinsel fark feminizmi, bu tür kuşatıcı genelleştirmelere itirazla, erille asimetrik bir ilişki içinde olan cinsiyetli, düşünen dişi özneyi radikal öteki olarak konumlandırır. Tekrar, farkı doğurur, zira cinsiyetler arasında simetri yoksa eğer, kadınlarca deneyimlenen ve ifade edilen dişilik, eril imgesel tarafından sömürgeleştirilmiş olmasından dolayı henüz temsil edilmiş değil demektir. Bu yüzden kadınlar dişili kendi terimleriyle konuşmalı, düşünmeli ve temsil etmelidir; Deleuze gibi söyleyecek olursak, etkin bir oluş sürecidir bu. Irigaray, "ikili sözdizimi" altında, bu indirgenemez ve tersine çevrilemez farkı savunur ve bunu kadınların öznelliği ve cinselliğine dair alternatif bir görüşün olanaklılık koşulu olarak sunar. Böylece, göreciliğe ya da parçalılığa düşmeden çokmerkezli, içsel olarak farklılaşmış dişi bir feminist öznellik yaratmak, onu meşrulaştırmak ve temsil etmek, temel kavramsal ve politik görev haline gelir. Mevki politikası burada devreye girer: Eğer anneye özgü/maddi olan, birincilse ve öznenin kurucusuysa, o halde bir direniş mevkiine de dönüştürülebilir.

İstenç ile arzu arasındaki ayrım burada önemli hale gelir. Cinselliğin fallogosantrik kurumsallaşmasının içe-

rimleri, bedenimizin içine ya da üzerine yazılıp tenleşmiş olmaları itibariyle karmaşıktırlar da. Feministler, cinsiyetli kimlik/özdeşliklerini eski bir elbise gibi üzerlerinden çıkarıp atabileceklerini düşünemezler. Söylemsel pratikler, imgesel kimliklenmeler/özdeşleşmeler ya da ideolojik inançlar bedenlere kazılı olduklarından dolayı bedenleşmiş öznelliklerin kurucusudurlar. Değişim isteyen kadınlar, bu sebeple, yılanların yaptığı gibi deri değiştiremezler. Böylesi derin bir değişim çok daha büyük bir ilgi ve dikkat ister. Bu değişimin zamanlamasında da, sürdürülebilirlik açısından, yani bedenleşmiş kendilikteki karmaşıklıklara ölümcül kısa devreler yaptırmaktan kaçınmak için, dikkatli olmak gerekir. Bu bakımdan, *K*adın'ın gerçek yaşamdaki kadınlara karşıt olarak ama bir yandan da onlarla birlikte analizi, kurumu ya da temsili (*K*adın) deneyimden (kadınlar) koparan ayrımı etkinleştirir. Bu ayrım, öznelliğin feminist bir yaklaşımla yeniden sahiplenilmesi ve tanımlanması için bir alan açar. Böyle bir değişim, uygarlıkta, soybilimde ve tarihin anlamında da bir değişimi beraberinde getirir. Feminist karşısoybilimler, kadınların yeni bir sembolik sisteme akınlarıyla oluşur. Irigaray'ın da dediği gibi, mesele, hâlihazırda "ortak insanlığımız" olarak tanımlanmış bir ufuk içinde yer alan belli öğeleri değiştirmek değil, ufkun kendisini değiştirmektir. Mesele tam da "kimlik/özdeşlik" yorumumuzun teorik ve pratik olarak doğru olmadığını anlayabilmektir.[24]

"...-den-Başka" "...–den-farklı" olan, başka bir deyişle, değersizleştirilmiş Öteki'si olarak, Aynı'ya onun yansıması olarak bağlı olan *K*adın'ın karşısına koyduğum "virtüel dişilik" budur. Politik pratik olarak cinsel fark, Hegelci olmayan, yani özdeşlik/kimliğin zorunlu olarak değersizleştirilen bir ötekiyle diyalektik karşıtlık içinde varsayılmadığı bir çerçeveye göre inşa edilir. Böyle bir olumsuzlama yoktur. Aksine

24 Irigaray, "Love between us", s.167.

bu çerçeve, kadınlar arasında, kadınlar içinde, kadınların kendisindeki pek çok farkın içinden çalışmaya dayanır. "Kadınlar içindeki farklar" cinsel fark kategorisinin dışında yer almaz ya da onunla zıtlık oluşturmaz, aksine bu kategorinin kurucusudur.[25]

Bu projenin cinsel politikası son derece açık olmakla birlikte karmaşıktır da. Irigaray'a göre böyle bir politika, erkeklerin tanımlamış olduğu evrensel tarzdan çıkıp, radikal bir heteroseksüelliğe doğru, yani cinsiyetli her bir özne konumunun özgüllüklerinin bütünüyle tanınmasına açılan noktaların nasıl belirleneceği ve harekete geçirileceğiyle ilgilenir.[26] Irigaray, cinsel farkın indirgenemezliğinin kendini ifade edebileceği, böylece eril ve dişil libidinal ekonomilerin kendi farklarının olumlu ifadesinde birlikte var olabileceği bir alanın, yani bir mekân ve zamanın nasıl yaratılabileceğini araştırır. Bu olumluluk, hem yatay/yeryüzüne ait, hem de dikey/gökseldir. Kutuplaştırıcı karşıtlıklardan kaçınmak amacıyla, mekân, zaman ve cinsiyetler arasındaki mesafeyle kurulan toplumsal cinsiyete özgü ilişkileri (yeniden) düşünmeyi gerektirir. Başta din, ulus, dil ve etnik köken olmak üzere "öteki farklar"la ilgili konular da bu proje açısından önemlidir ve farkın olumluluğunun tanınmasına doğru ilerlemenin ayrılmaz parçasıdır. Figürasyonlar bu politik projenin vazgeçilmez unsurudur.

Ancak bu radikal heteroseksüel proje ne heteroseksisttir ne de homoseksüel aşkı dışarıda bırakır. Örneğin E. Grosz, Irigaray'ın "ödip-öncesi kızın anneyle bedensel ilişkisi temelinde biçimlenen taktiksel bir homoseksüelliği" savunduğuna dikkat çeker.[27] Bu anne-kız bağı, belleklerinden silin-

25 Frye, "The necessity of differences: constructing a positive category of women".

26 Irigaray *Je, tu, nous: Pour une culture de la diff érence.*

27 Grosz, "The hetero and the homo: the sexual ethics of Luce Irigaray", s.338.

miş olan bedensel hazları ve bağlantıları keşfedip yeniden sahiplenmeyi amaçlar. Böylece bu bağ, Ödipal planı bozup dağıtmanın bir aracı haline gelir ve anne ile kıza kendi morfolojilerine farklı şekillerde yaklaşma olanağı sunar. Grosz buradan şu sonuca varır: "[Anne ile kız arasındaki bağ], heteroseksüelliğin bir ikamesi olarak değil, onun inkâr edilen bir önkoşulu olan bir homoseksüel model sunar. Kadın arzusunun inkârı üzerine kurulmuş bir kültürde bu arzunun nasıl tahammül edilemez bir tehdit oluşturduğunu görünür hale getirir."[28] Bu ilişki dişi homoseksüel kimliği güçlendirse de, Irigaray'ın yine de heteroseksüel bir düşünür olduğunu vurgulamamız gerekir. Daha sonra ele alacağım üzere, Wittig'in ve Butler'ın Irigaray eleştirisinin merkezini de bu oluşturur.

Irigaray dişi homoseksüelliğin, ötekiyle diyalektik karşıtlığın ve dolayısıyla eril kimliklenme/özdeşleşmenin fallik biçimine asimile olmasına meydan vermemek ister. Arzunun nesnesi olarak başka bir kadını seçmenin, bir kadının fallikliğin pençelerinden kurtulması için yeterli olduğu yanılsamasına düşmez. Her iki durumda da (homo ya da hetero), Irigaray reçete sunmaya çalışmaz, sadece kadınların kendi arzularını ve kendi cinsel morfolojilerini deneyimleyebilecekleri bir alan ihtiyacını vurgular. Erkeklere de aynısını önerir, onlar da fallik olmayan bir cinselliği geri kazanarak, kendi arzularını yeniden anlamlandırmalıdırlar. Cinsel fark iki taraf üzerinde de etkili olur. Etik bir "merak"[29] tutkusu üreten gerçek fark, cinsel aynılıktan, yani erkek fallikliğiyle özdeşleşmekten kaçmaktır.

Cinsel farkı birçok kurucu çelişkiye dayanan ve bu çelişkilerden yararlanan bir teori ve politik pratik olarak savunuyorum, öyle ki bunlara verilecek yanıt mantıksal açıdan bi-

28 A.g.e., s.338.
29 Irigaray, *L ' Éthique de la diff érence sexuelle.*

çimsel olabileceği gibi,[30] praksiste ve "eylemede" bir çözüme işaret etmesi açısından pratik de olabilir. Irigaray'ın önerdiği materyalizmin, yirminci yüzyılın başında feminist teorinin kurucusu olan birçok paradoksa kasten ve bilinçli bir şekilde müdahale ettiğini düşünüyorum. Cinsel fark teorisi, "kadın" kategorisini aynı anda olarak hem üretir hem de istikrarsızlaştırır. Bu teori, hem bedenleşme hem de cinsel fark mefhumlarını birleştirir ve bu ikisi arasındaki bağ bedenleşmiş dişi öznelliğin daha iyi, daha yerinde bir temsilini ortaya koymanın politik istenci ve kararlılığıyla kurulur. Bu düşünce çizgisine göre, bedenleşmiş özne meselesini doğalcı varsayımların kıskacından kurtarıp, bunun yerine bedenleşmiş maddiliğin toplumsal ve söylemsel oluşumunu vurgularken son derece dikkatli olunmalıdır.

Cinsel farkın feminist olumlaması, sadece özcü kimlik/özdeşliklerin değil, öznenin kuruluşunun mantığı olarak olumsuzlama diyalektiğinin de reddiyle ilerler. Bu sayede cinsel fark, özneyi yapılandıran çoklu farkların oyununu temsile kavuşturur: Bu farklar ne uyumlu ne de homojendir, daha ziyade içsel olarak farklılaşırlar. Dolayısıyla cinsel farklar bizi, potansiyel olarak çelişkili toplumsal, söylemsel ve sembolik etkilerin eşzamanlılığını düşünmeye zorlar. Bu "içerideki" çoklu "farklar" güç ilişkileri bağlamında analiz edilebilir ve edilmelidir; bu farklar, her türlü monolitik özne anlayışını, yani sadece sınıfa, ırka, etnik kökene, dine, yaşa, yaşam biçimine ya da cinsel tercihlere bağlanan bir özneyi boydan boya katederek üst üste binen değişkenlere karşılık gelir. Başka bir deyişle, yukarıda bahsettiğimiz paradoks açısından düşünülürse, bir kadın olarak eyleyebilecek politik güçle donanmak için bir kadın olarak "konuşulur." Bir kimliğin tanınması ve daha sonra kendi kurtuluşunu önüne koya-

30 Frye, "The necessity of differences: constructing a positive category of women".

bilmesinin yolu buradan geçer. Politik jest, önce kendini, kadınların toplumsal ve sembolik konumunun kurucusu olan çelişkilerin doruğuna yerleştirmekten, sonra da sosyosembolik sistemi ve bilhassa bu sistemi devam ettiren asimetrik iktidar ilişkilerini sarsmak adına, bu çelişkileri etkinleştirmeye dayanır. Böyle bir jest, göçebe bir öznellik anlayışıyla bütünüyle uyumludur.

Transatlantik kopukluk

Cinsel fark teorisinin zenginliğini, politik anlamını ve çokyönlülüğünü düşündüğümde, neden bu kadar karmakarışık biçimlerde alımlandığını anlamakta zorlanıyorum. Cinsel fark, cinselliği temel referans noktası olarak alan, öznenin pragmatik bir politik felsefesidir. Kadınların güçlendirilmesine adanmış bir yaklaşım olduğunu düşününce, dişil olana yaptığı vurgunun birçok feminist tarafından ya fazla bariz, ya fazla belirlenimci ya da fazlasıyla ilgisiz bulunarak reddedilmesi benim için daha da anlaşılmaz hale geliyor. Bu yüzden "feminofobi"nin feministler arasında bile hâlâ canlı olabileceğini düşünüyorum. 1990'ların sonlarında akademik, özellikle de felsefi çevrelerde, bu teori, en iyi ihtimalle marjinal bir yere sahipti, daha ziyade yarı unutulmuş durumdaydı ve genellikle olumsuz karşılanıyordu. Tina Chanter'ın da öne sürdüğü gibi,[31] Irigaray'ın düşünceleri ve cinsel farka dair başka fikirler, Birleşik Devletler'de oldukça yüzeysel bir şekilde alımlanmıştır; cinsel fark kavramına karşı muhalefet genellikle, doğrudan Avrupa'daki cinsel fark teorilerine karşı önerilmiş olan "toplumsal cinsiyet" kavramı etrafında toplanmıştır. Cinsel farka yöneltilen suçlamaların,[32] transatlantik sınırın öte yanından postyapısalcılığa yöneltilen genel eleştirilerle son derece benzer

31 Cahanter, *Ethics of Eros, Irigaray's Rewriting of the Philosophers.*
32 Felski, "The doxa of difference".

olduğunu düşünüyorum. Bu eleştiriler üç önemli noktada toplanır: özcülük (iddialara göre cinsel fark, tarihsel değildir ve belirlenimcidir, bu yüzden de toplumsal değişime hiçbir imkân tanımaz); evrenselcilik (aşırı genellemeler yapar ve kültürel çeşitliliği göz ardı eder); heteroseksizm (lezbiyen ve homoseksüel arzunun yaratıcı ve yıkıcı gücünü önemsemez). Cinsel fark karşıtlığını sırf "yanlış okumalara" ve Kıta felsefesine asgari düzeyde bile aşina olunmamasına bağlamak yerine, burada durup bu karşıtlığın niteliği üstüne düşünelim istiyorum.

Akla hemen bağlama özgü sebepler geliyor. Kuzey Amerika'da cinsel fark, edebiyat alanı ve kültürel teorilerde olduğunun aksine, felsefede genellikle indirgemeci bir tarzda ve çoğu zaman da yanlış bilgilerle ele alınmıştır. Tina Chanter bu noktayı şöyle dile getirir:

> Hegel, Heidegger, Derrida ve benzerleri, en iyi durumda biraz şüpheyle karşılanmışlar, en kötü durumda da gerçek dünya hakkında neredeyse söyleyecek hiçbir şeyi olmayan –kendinden menkul, anlaşılmaz derin düşüncelerin ötesine geçemeyen- şarlatanlar olarak görülmüşlerdir. Bu yüzden Kristeva ve Irigaray da, liberal eşit haklar söylemine ve açıktan olmasa da genellikle buna eşlik eden aynılık idealine göre değerlendirilmişlerdir. Fransız feministlerin bu standartlar bakımından yetersiz bulunması haliyle hiç şaşırtıcı değildir.[33]

Ayrıca ABD'de bu teorilerin felsefi alımlanışının tarihsel bağlamı ideal olmaktan son derece uzaktı. Avrupa'da 1980'ler, Berlin Duvarı'nın çöküşüyle birlikte sosyal demokrasinin genişlediği bir dönemken, ABD'de Reagan ve Star Wars dönemi yaşanıyor, eleştirel düşünceye neredeyse hiç elverişli olmayan genel bir ters tepki eğilimi güçleniyordu. Kıta feminizmi, yazı,

33 Chanter, *Ethics of Eros, Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, s.35.

erotizmle deneyler yapmaya, sosyal politika ve yasamada fark yaratacak etkili araçları ve yöntemleri keşfetmeye çalışırken, ABD'de 1980'lerde feminist "seks savaşları" yaşanıyordu. Hester Eisenstein,[34] Carol Vance,[35] Ann Snitow[36] gibi akademisyenlerin de ortaya koyduğu gibi, Amerika'da cinsellik üstüne feminist tartışmalar son derece olumsuz bir yönde ilerliyordu. Pornografi ve fuhuş konusundaki tartışmaların tekeline giren cinsellik şiddet ve tahakküm gibi meselelerle özdeşleştiriliyor, yani yalnızca olumsuz bir yönden ele alınıyordu. Andrea Dworkin gibi kampanya yürütenlerin yanı sıra, polemik ve genellikle de parodi içeren bir tarzda cinsel ihlali yeniden ele alan lezbiyen sado-mazoşistlerin, bunu belagatle dile getiren Pat Califia[37] ve diğer cinsel radikallerin tutumu bu durumu gayet açık bir şekilde yansıtmaktaydı. NOW (National Organization of Women - Ulusal Kadınlar Örgütü) gibi anaakım "liberal feminist" örgütlerse, meselenin yanından dolanıp, sosyopolitik ve ekonomik gündemlere odaklanmayı tercih ediyorlardı. Seksten çıkış.

Margaret Walters "Amerikan Gotiği" olarak da adlandırılan ters tepki feminizmine dair analizinde,[38] MacKinnon ve Dworkin[39] tarafından başlatılan cinsellik karşıtı kampanyayı ve baskıcı ahlakçılığı feminizme karşı bir tehdit ve içten gelişen bir ters tepki olarak tanımlıyordu. Walters'a göre doksanlardaki Amerikan feminizmi, cinselliği kadınlara yönelik baskının tek başlıca kaynağı olarak görüyordu. Bu görüş bir yandan ataerkil iktidarın çok daha yapısal unsurlarının görmezden gelinmesine yol açıyor, bir yandan da

34 Eisenstein, Hesker, *Contemporary Feminist Thought.*
35 Vance, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality.*
36 Snitow, Ann, Stansell, Christine, Thompson (der.) *Powers of Desire. The Politics of Sexuality.*
37 Califia, *Macho Sluts.*
38 Walters, "American gothic: feminism, melodrama and the backlash".
39 MacKinnon ve Dworkin, *Our Blood.*

kadınların cinsel faillik ve özbelirlenim kapasitelerini aşağılıyordu.

Bu yaklaşım, bedenle, hazla, erotizmle ve insan tenini tanımanın özgün yollarıyla ilgili tüm meseleleri havada bırakıyordu. Jane Gallop[40] bu durumu seks savaşları döneminin en çarpıcı kartografilerinden birini sunarak ifşa eder. Seksofobik tutumun, pornografiye karşı kampanya yürüten bazı feministleri, pornografinin yasaklanması ve seks işçiliğini kriminalize etmek için, sağcı Ahlakçı Çoğunluk'la ittifak kurmaya götürecek bir boyuta varabileceğini gözler önüne serer. Gallop bu saldırganlık dalgasının kadın hareketini içeriden etkilememesinin mümkün olmadığına işaret eder. ABD'de 1990'larda pornografi yerine cinsel tacizin temel feminist gündem haline geldiğini öne sürer, ki buna ben de kısmen katılıyorum. Ancak bu iki mesele de benim dogmatik ve ilkel bulduğum, cinselliği kötü olarak damgalayan bir feminist pratiğe yol açmıştır. Bunun kadınların arzularını bastırmanın başka bir biçimi olduğu fikrine ben de katılıyorum.

Gallop'un diğer bir vurgusu –buradan hareketle, okullardaki cinsellik konusunda vardığı sonuçlara tamamen katılmasam da- feminist bilgi arayışının, hem zihin hem de beden olarak kadın benliğinin bütününü harekete geçirdiğidir. Feminist teori düalist olmayan bir düşünmeye yönelir, gerek teorik gerekse politik zeminde ikilikleri reddeder. Feminist bilinç ataerkinin kopardığı bağlantıları yeniden kurar; bilgi ve haz bir haline gelir. "Arzunun, hatta harekete geçirilmemiş arzunun bile çok güçlü hissettirebileceğini öğrendim. Benim için, arzuyu öğrendiğim yer –arzunun beni enerji ve dürtüyle doldurduğu bu yer- feminizmdir."[41]

Patton, Gallop'a lezbiyen cinsel taciz gerekçesiyle açılan

40 Gallop, *Feminist Accused of Sexual Harassment.*
41 A.g.e., s.19.

davayla[42] ilgili analizinde Deleuzecü bir çerçeveden bakarak son derece ilginç ve olumlu bir değerlendirme sunar.[43] Spinoza ve Deleuze'den yararlanarak, Gallop'un savunduğu güçlendirici cinsellik mefhumunun olumlu bir güç deneyimini içerdiğini öne sürer ve öğretmen ile öğrenciler arasında bu tür bir kolektif karşılaşmada arzunun, dünyada eyleme kapasitesinde karşılıklı bir artışa, yani kişinin güç (*potentia*) derecesindeki bir artışa ya da bu dünyadan ve bu dünyada başkalarıyla birlikte olmanın keyfinin neşeyle olumlanmasına karşılık geldiği sonucuna varır. Patton burada oldukça etik bir açıklama sunar:

> Gallop'un deneyimi, başkalarının gücüne katkıda bulunarak elde edilen güç hissinin, yeğinlikli bir arzu deneyiminden –ya da böyle bir deneyimin bu histen- ayırt edilemeyebileceğini gösteriyor. Bunu böyle kabul ettiğimizde, arzudan mı yoksa güç hissinden mi bahsettiğimiz önemsiz hale gelir. Önemli olan, başkalarının eylemleri üzerinde eyleme tarzlarımız ve hangi asamblajlar içinde, hangi asamblajlar yoluyla arzuladığımızdır.[44]

Ne yazık ki, bu dünya olanaklı dünyaların en iyisi olmadığından, Gallop'un arzuyu, bilgiyi ve gücü neşeyle deneyimleme girişimi, kendisine dava açılmasıyla sonuçlandı. *Potestas* ve onun sonucu olan olumsuz tutkuların karşı tepkisiyle yüz yüze kaldı. Gallop, feminist bilgi pratiklerinin ve bunların içerdiği cinsel deneylerin davalara konu edilmesinin bir sapma olduğunu vurgular. Sonuçta, bu gibi yasal tedbirlerin

42 Jane Gallop, iki öğrencisi tarafından cinsel tacizle suçlanmış ve bu sebeple çalıştığı üniversite tarafından hakkında soruşturma açılmıştır. Soruşturma sonucunda, Jane Gallop'un cinsel tacizi gerçekleştirmediği fakat üniversitenin "rızaya dayalı gönül ilişkilerini reddeden" politikasını ihlal ettiğine hükmedilmiştir. (ç.n.)

43 Patton, *Deleuze and the Political*.

44 *A.g.e.*

amacı, cinselliği ve hazzı bitirmek değil, gücün ve dezavantajın kötüye kullanımını engellemekti. Cinsel taciz davaları kadınlar arasında, özellikle de kuşak farkı olan öğrenci-öğretmen feminist kadınlar arasında söz konu olduğunda daha da sert yaşanmaktadır.

Kabul etmeliyiz ki, Gallop'un lezbiyen öğrencilerinin biseksüel profesörlerine karşı açtığı cinsel taciz davası Avrupalı feminist bir bakış açısından okunduğunda, Gallop'un başka bir gezegende olup olmadığı sorulabilir. Gerçek şu ki, doksanlar boyunca Birleşik Devletler'de cinsellik, politik arenadan geri çekilirken, hukuk mahkemelerinde bir hayli önem kazandı. Bu senaryoya ırklılaştırma da dahil edildi. Örneğin, Mike Tyson'dan O.J. Simpson'a cinsel taciz davalarının nasıl arttığını, Monica Lewinsky olayına varıncaya kadar, Beyaz Saray'da yaşanan "white trash"[45] seks skandallarını düşünelim. Yine de bu durumu feminist teorinin diline tercüme etmeye çalışırsak, ABD feminizminde "beden"in ister eleştirel isterse de kamusal söylemde cinsellikle olumlu bir şekilde ilişkilendirilemediğini söylemek gerekiyor. Eleştirel psikanaliz ve postyapısalcılık söylemlerinde temel paradigma olan cinselliğin Amerikan politik söyleminde yeri yoktur, kenara atılmış, silinmiş ya da boğulmuştur. Ayrıca, bir yandan siyasi muhafazakârlık ikliminden dolayı, bir yandan da Amerika'nın kamusal ve politik yaşamında davaların giderek öne çıkması yüzünden, Birleşik Devletler'de cinsellik üstüne tartışmalar, neredeyse sadece sosyal haklar bağlamına sıkıştırılmaktadır. Haklar ve hak sahipliğiyle ilgili meseleler, cinsellik tartışmaları açısından önemli olsalar da, feminist cinsellik söylemlerinin ve pratiklerinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtmaktan uzaktır. Buradan bakınca, edebiyat teorisinde önemli bir esin kaynağı oluşturan Avru-

45 Amerika'da yoksul, eğitimsiz ve ahlaken düşkün beyazları nitelemek için kullanılan ırkçı bir tabir. (ç.n.)

pa merkezli cinsellik, psikanaliz ve cinsel fark teorilerinin, felsefe ve toplumsal teori çevrelerinde en iyi ihtimalle marjinal bir eğilim, "radikal sol bir moda" olarak görülmesine şaşırmamak gerekir. Hal böyleyken Irigaray'ın ne kadar şansı olabilir?

Meselenin geri kalanı da toplumsal cinsiyet teorisinin durumuyla açıklanabilir. Anaakım Amerikan feminist söylemde cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği, liberal bireysel "haklar" ve toplumsal inşacı "değişim" söylemleriyle kuşatılarak, büyük bir şiddetle toplumsal cinsiyet kutbuna doğru savrulmuştur. Ne cinsiyet ne de cinsellik listenin üst sıralarında yer alır. Cinselliği feminizmin gündemine tekrardan sokmaya çalışmak, gey, lezbiyen ve queer kampanyacılara düşer. Ama bu çerçeve içinde de cinsellik, neredeyse ihlalle eşanlamlı hale gelmiştir. Örneğin, T. De Lauretis,[46] lezbiyen arzuyu kendi "sapkın", doğurgan olmayan ya da anneye özgü olmayan mantığı içinde özgün bir şey olarak temellendirecek bir teori arayışıyla psikanalitik arzu meselelerine geri döner. Judith Butler[47] da cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının savunulamaz olduğuna dikkat çekerek önemli bir müdahale gerçekleştirir. Butler'a göre, bu ikiliği en başta olanaklı kılan şey, daima çoktan cinsiyetlendirilmiş olan maddedir. Bunun üzerinde tekrar duracağız.

Seksenler ve doksanlarda cinselliğe dair yaklaşımlarda Avrupa ile Amerika arasındaki kopukluğun ve bunun "toplumsal cinsiyet" ile "cinsel fark" arasındaki karşıtlığı nasıl körüklediğinin yeterli, bilgiye dayalı ve karşılaştırmalı bir analizi, kuşkusuz daha uzun süreli ve itinalı bir çalışmayı gerektiriyor.[48] Yine de, yeni milenyum başlarken, toplumsal

46 Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire.*
47 Butler, J., 1990.
48 Avrupa Komisyonu resmi eğitim ve araştırma programları içerisinde yer alan Avrupa Kadın Çalışmaları Ağı, Birleşik Devletler'le yeni köprüler inşa etme projesiyle bağlantılı bir çalışmadır. Bkz. Rosi Braidotti

cinsiyetin gerçekten evrensel bir yararı olamayacak kadar çokdeğerlikli bir kavram haline geldiği düşünülüyor.[49] Buradan bakınca, Butler, de Lauretis ya da Scott olsun, Amerikan postyapısalcı feminizminden doğan "cinsel fark" yaklaşımı ile Kıta geleneğinden gelen yaklaşım arasında, sadece polemiğe dayalı bir ihtilaf değil, kavramsal bir farklılık olduğu da görülüyor. Bu iki gelenekte "cinsel fark" terimi ne aynı anlama gelir ne de benzer teorik varsayımlara dayanır. Kendisinin de dile getirdiği gibi, Butler'ın postyapısalcı düşüncesi, Anglo-Amerikan sosyoloji ve antropoloji geleneğinin cinsiyet/toplumsal cinsiyete anlayışını takip etmekte ve ondan beslenmektedir.[50] Bu yüzden de cinsel farka getirilen Fransız yaklaşımlardan büyük oranda ayrılmaktadır. Bu kurucu ikirciklik, Birleşik Devletler'de Avrupamerkezci, Avrupa'da ise aşırı Amerikanlaşmış görünen ilginç bir mevki örneği sunmaktadır. Meselenin saflığa kavuşturulmasını savunmak bir yana, çağdaş feminist teorideki bu göçebe çizgilerin çok olumlu olduğunu, daha derin bir şekilde araştırılabileceklerini, bunlardan daha da yararlanabileceğimizi düşünüyorum. Ama bunu yapabilmek için de, kendi teorik pratiklerimizin kartografilerini, yani içe gömülü ve bedenleşmiş soybilimsel anlatılarını oluşturmamız gerekiyor. Açık ve adil tartışmalara ihtiyacımız var. Tüm bunlar, feminizm içerisinde de "kü-yerelleşen" bir kültür bağlamında bir dizi yeni transatlantik alışverişin zeminini hazırlayabilir.

Cinsel farkın Amerika'da alımlanışı, toplumsal cinsiyet teorilerine, özellikle de, Gayla Rubin'in Levi-Strauss'un kadınların mübadelesi paradigması ve bunun ataerkil düzenin oluşumundaki rolüne dair yorumunda kusursuz bir örneğini

ve Esther Vonk, ATHENA Avrupa Kadın(lar) Çalışmaları Ağı, I. Cilt (Utrecht Üniversitesi, Nisan 2000).

49 Hawkesworth, 1997.

50 Butler, "Preface 1999", *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* [*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*].

gördüğümüz cinsiyet/toplumsal cinsiyet paradigmasına göre şekillenmiştir. Bu kavramsal çerçevede "toplumsal cinsiyet", kişisel kimlikleri, toplumsal ilişkileri ve sembolik temsilleri inşa eden heteroseksist iktidar matrisine atıfta bulunur. Butler bunu şöyle ifade eder: "Normatif cinsellik normatif toplumsal cinsiyetleri tahkim eder."[51] Politik bir bakış açısıyla, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin zorunlu heteroseksüelliği nasıl desteklediğini sorar. Böylece "cinsiyet" toplumsal cinsiyetin bir etkisinden, cinsel fark da diğer her türlü değişkeni kuşatan geniş iktidar ilişkilerinin bir sonucundan ibaret hale gelir. Bu çerçeve, toplumsal cinsiyetin klasik toplumsal inşacı tanımlarından hayli farklı olmakla birlikte, öznenin inşasını etkileyen sosyosembolik bir kurum olarak *cinselliğin* ve dolayısıyla da cinsel farkın önceliğini vurgulayan postyapısalcılıkla açık bir karşıtlık içindedir. Gayle Rubin'in heteroseksist iktidar matrisine odaklanan yaklaşımı, benim cinselliğe ve onun kimlikleri şekillendirmedeki rolüne dair bakış açımdan hayli farklıdır. Kendi mirasım olarak gördüğüm Kıta geleneğinde, Anglo-Amerikan "cinsiyet/toplumsal cinsiyet" ayrımı, cinsellik/cinsiyet çekirdeği etrafındaki karmaşık, etkileşimli ve iktidar güdümlü ağ ilişkilerine nazaran daha az önemlidir.

Moira Gatens[52] cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına getirdiği önemli eleştiride, toplumsal cinsiyet teorisinin, üstü kapalı bir biçimde, özel kodlarla damgalanmış edilgin bir beden varsaydığını vurgular. Bu açıdan, sosyal psikolojiden ilham alan toplumsal cinsiyet modeli, psikanalitik anlayışlara tamamen zıttır. İkisi arasındaki ayrılık öncelikle insan bedenleşmesinin yapısına yaklaşımlarından kaynaklanır. Bu yapı toplumsal cinsiyete göre edilgen iken, postyapısalcı

51 *A.g.e.*

52 Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* [*İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik*].

teoriye göre ise etkileşimli ve dinamiktir. İkincisi, cinsellik mefhumu ve bunun öznelliğin oluşumundaki rolü, postyapısalcılık için son derece önemliyken sosyopsikolojik toplumsal cinsiyet teorileri açısından o kadar önemli değildir. Irigaray, Grosz, Chanter, Gatens, daha başkaları ve benim gibi feminist düşünürlerin cinsel farkın kurucu ve birincil önemini vurgulamasının altında, özne oluşumunun alanı olarak cinsel olanın taşıdığı bu öncelik yatmaktadır.

Foucault'dan Irigaray ve Deleuze'e, postyapısalcı fark felsefeleri üstüne okumalarımdaki temel vurgu, öznenin maddi ve cinsiyetli yapısıdır. Bu cinsel doku, doğası itibariyle ve çeşitli şekillerde, toplumsal ve politik ilişkilerle bağlantılıdır; bu açıdan kesinlikle bireyci bir kendilik değildir. Toplumsal ve sembolik, maddi ve semiyotik bir kurum olarak cinsellik, hem makro hem de mikro ilişkileri kapsayan bir karmaşıklık içinde, iktidarın birincil mevkii olarak ayırt edilir. Cinsel fark, yani cinsiyetlendirilmiş iki kutupluluk, cinsiyetlendirilmiş kimliklerin politik ekonomisinin sadece toplumsal bir uygulamasıdır. Bu bakımdan cinsel fark, hem olumsuz ve baskıcı (*potestas*/iktidar) hem de olumlu ve güçlendirici (*potentia*/güç) bir anlamı olan iktidar/gücü (*power*) ifade eden başka bir terimdir. Cinsiyet, Erillik/Dişiliğe özgü kurumların kutuplu ve düalist modeli içinde toplumsallaşan ve cinsiyetlendirilen öznelere toplumsal ve morfolojik düzeyde atanan kimlik ve uygun erotik faillik biçimidir. Toplumsal cinsiyet, kuvvetlerin bu karmaşık etkileşiminin içerdiği türdeki iktidar mekanizmalarını tanımlayan genel bir terimdir. Deleuze'den yola çıkarak, toplumsal cinsiyet düalizminin, maddi ve imgesel toplumsal çerçevemizi yapılandıran Ödipalleştirilmiş bir politik ekonominin çıkarlarını tahkim eden Çoğunluk konumunu temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu konuya tekrar döneceğim.

Benimsediğim kavramsal çerçevede cinsellik, marjinal bir yerde konumlanmak şöyle dursun, en geniş ama aynı zaman-

da da en derin anlamıyla, güç ilişkilerinin matrisi olarak işlev gören merkezi bir referans noktasıdır. Benim de bağlı olduğum teorik soybilim, Levi Strauss'tan Lacan ve sonrasına kadar uzanıyor. Bu soybilim içinde, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, cinsellik/cinsiyet kadar ve dolayısıyla da toplumsal ve sembolik farkların dağıtıcısı ve düzenleyicisi olan cinsel fark kadar önem taşımaz. Bu farklılık, sosyal psikolojiden ilham alan toplumsal cinsiyet teorileriyle karşılaştırılabilecek başka bir nokta daha sunar. Postyapısalcı düşüncede cinsellik, insan öznelliğinin şekillendirildiği kurucu bir sosyosembolik kalıptır. Cinselliğin kültürel kodlarla dinamik bir karşılıklı ilişkisi vardır ve bundan dolayı da, gerek tepkisel (olumsuz) iktidar, gerekse de olumlayıcı (pozitif) gücün uzandığı her yere uzanır. Bu kavramsal simetrisizliğin, materyalizmin paradoksları konusundaki transatlantik fikir alışverişleri açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Bu önemli tartışmanın yıllanmış polemiklere saplanıp kalmasına izin vermek yerine, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ile cinsellik ve cinsiyet paradigmalarının aralarındaki farklara daha fazla dikkat çekmenin daha yararlı olacağına inanıyorum. Burada söz konusu olan sadece bir terminoloji farklılığı değil zorlu bir teorik farklılıktır. Bu farklılık, derinlemesine araştırılması gereken bir ayrılıktır.

Toplumsal cinsiyet materyalizmi

Toplumsal cinsiyet materyalizmi geleneği, materyalizmi idealizm karşıtlığından ve Marksist tarihsel materyalizm teorilerine bağımlılıktan kurtarmaya yönelik önemli müdahalelerde bulunan Simone de Beauvoir'a kadar uzanır. Beavoir'ın çalışmaları da, transatlantik kopukluktan payını alarak, genellikle kendi metinleriyle çelişen şekillerde sunulmuştur.[53] Onun yapıtları da, 1980'lerden itibaren,[54] Mo-

53 Moi, *Simone de Beauvoir: the Making of an Intellectual Woman.*
54 Duchen, *Feminism in France.*

nique Wittig[55] ve Christine Delphy'nin[56] yeni materyalizmini Hélène Cixous[57] ve daha da önemlisi Luce Irigaray[58] gibi cinsel fark teorisyenlerinin stratejik özcülüğünün karşısına koyan tartışmanın parçası haline getirilmiştir. Bunun üzerinde daha sonra daha detaylı olarak duracağım.

Wittig, cinsel farka karşı karalama kampanyasını başlatan Fransız materyalist okulun önde gelen sözcülerinden biridir.[59] Bilinçdışını, cinsel farkı ve dişil yazını dikkate alan feminizmi, yani feminist posyapısalcılığın tüm bir repertuarını anarken kötüleyici "özcülük" terimini ilk ortaya atanlar arasında yer alır. Tuhaf olansa, Wittig'in yaratıcı bir yazar olarak imza attığı yapıtların, özellikle *Le corps lesbien*[60] adlı romanının dişi cinselliğinin ve lezbiyen arzunun radikal bir şekilde yeniden tanımlanmasına büyük katkılar sunmuş olmasıdır. Ne var ki Wittig hem Cixous hem de Irigaray'ın büyük bir dikkatle "dişi homoseksüel libidinal ekonomi" olarak tanımladıkları şeye ve dişil morfolojinin, duyarlığın, cinselliğin, yaratıcılığın ve özellikle bunlara eşlik eden dişil yazının özgüllüğüne yaptıkları vurguya karşı çıkar.

Wittig klasik cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımından yola çıkarak onu heteroseksizmin radikal bir eleştirisine dönüştürür. Dişi cinselliği *K*adın gösterenine tabiyetten kurtarmak gerektiğini vurgular. Wittig'e göre, ataerkil imgeselin ayrıcalıklı ötekisi olarak *K*adın, aynı Fallus düzeninin idealleştirilmiş bir inşasıdır: Erkek yapımı bir mefhum

55 Wittig, *Le Corps lesbien*; "La Pensée straight" ve "Paradigm"

56 Delphy, "Pour un matérialisme feministe" ve *Close to Home*.

57 Cixous, "Le Rire de la Meduse"; "Le Sexe ou la tête"; *Entre l'écriture*; "L'Approche de Clarice Lispector" ve *Le Livre de Promethea*.

58 Irigaray, *Speculum de l' autre femme*; *Ce Sexe qui n ' en est pas un; Amante marine; L ' Éthique de la diff érence sexuelle;* "Egales à Qui?"; *Sexes et parentés; Le Temps de la Différence. Pour Une Révolution Pacifique; Je, Tu, Nous, Pour une Culture de la Différence* [*Ben,Sen, Biz*].

59 Fuss, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*.

60 Wittig, *Le Corps lesbien*.

olarak, ideolojik açıdan kirlenmiş ve güvenilmez bir kavramdır. Wittig, Beauvoir'ın dişilliğin inşa edilmiş doğasıyla ilgili vurgusunu radikalleştirir. Gerek epistemolojik gerekse de politik açıdan yetersiz olan kadın göstereninı bir yana bırakıp, yerine "lezbiyen" kategorisini koymamızı önerir. Bir lezbiyen kendisini Fallusa dayalı özdeşlik/kimliklerin dışına çıkardığı için kadın değildir.

Wittig'in konumu, kadınları güçlendirmeyi amaçlaması bakımından ne kadar çekici olsa da, lezbiyenliği yeni bir normatiflik modeli olarak evrenselleştirdiğinden dolayı sorunludur. Bu konum, alternatif lezbiyenlik tanımlarına, örneğin A. Rich'in lezbiyen süreklilik fikrine[61] ve Irigaray'ın "dişi homoseksüel libidinal ekonomi"[62] mefhumuna hiç yer bırakmaz. Dahası, özgürce seçilmiş ya da tercihe bağlı heteroseksüelliğin olanaklılığını *a priori* olarak dışarıda bırakır. Bu seçenek tahakkümle aynı yerde görüldüğü için, sonuçta gönüllü köleliğe, başka bir deyişle Andrea Dworkin[63] ve ABD feminizminin cinsellik karşıtı en uç kanadının aldığına benzer bir konuma götürür.

Antoinette Fouque'nün[64] de zekice ortaya koyduğu gibi, buradaki karşıtlık paradoksaldır: Bir yanda yeni bir öznellik görüşünün temel teorisi olarak dişi cinsellik (cinsel fark), diğer yanda ise nihayetinde dişilin reddiyle sonuçlanan radikal bir karşı-temelcilik (lezbiyen yeni materyalizm) yer almaktadır. Bunları, geleneksel dişilliği yapıbozumuna uğratan iki karşıt strateji olarak tanımlamayı tercih ediyorum: bir yanda bedenleşmiş dişi öznellik aracılığıyla aşırı cinselleştirme stratejisi, yani Irigaray'ın "radikal içkinlik yoluyla aşkınlık" fikri; diğer yanda "toplumsal cinsiyetin ötesindeki" bir konum lehine, heteroseksüel iktidar matrisi olarak dişilliğin

61 Rich, *Blood, Bread and Poetry.*
62 Irigaray, *Ce Sexe qui n ' en est pas un.*
63 Dworkin, *Our Blood.*
64 Fouque, "Notre pays, notre terre de naissance, c'est le corps maternel".

reddi. Bu farklı konumlar, aynı zamanda farklı "materyalizm" anlayışlarına karşılık gelir: Irigaray'a göre materyalizm, *mater*/madde ve cinsiyetli bedenle ilgilidir, morfolojiyi, ama aynı zamanda dikeyliği ve aşkınlığı bu yüzden vurgular; Wittig açısındansa, materyalizm, bir paradoksa işaret etse de, dil ve toplumsal değişim konusunda idealist bir konumla birlikte işleyen naif bir toplumsal inşacılıktır.

Hem toplumsal cinsiyet materyalizmi hem de cinsel farkın bedensel maddiliği, kadınları sözünü dinleten konuşan özneler olarak etkin olmaları için güçlendirmeyi amaçlar, ama bu amaç için farklı yollardan ilerlerler. Irigaray olumlayıcı yapıbozumculuk içinden düşünürken, Wittig dilin plastikliğinin sunduğu potansiyellerle düşünür. Özne konumunu yapısal olarak eril bulan Irigaray'ın aksine, Wittig kadınların özne konumuna girebileceklerine, onu geri alıp kendi amaçlarına göre yeniden tanımlayabileceklerine inanır. Bu yüzden Wittig, Irigaray'ın "dişil yazın"ının yapıbozumcu karmaşıklıklarına ya da alternatif bir sembolik arayışına düşmeden, kadınları kendi anlamlarını ifade etmeleri için dili kullanmaya teşvik eder. Başka bir deyişle, Wittig öznenin bir ve bölünmez olmayan ya da yarılmış yapısı ile dilin kurucu geçirimsizliği fikirlerini reddetmesiyle postyapısalcılık karşıtı bir konumda yer alır.

Wittig'in çalışması Amerika'da gelişen lezbiyen ve queer teoriler için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Nitekim Butler, Wittig'e göre "toplumsal cinsiyet"in tözsel bir gerçeklik değil, bir etkinlik olduğunu vurgular. Rubin'den esinle, Wittig'in "toplumsal cinsiyet" mefhumunu, zorunlu heteroseksüelliği yeniden üretmeyi hedefleyen politik bir amaçla "cinsiyet", "kadınlar", "erkekler", "doğa" gibi kategorileri inşa eden performatif bir ifade olarak yeniden yorumlar. Toplumsal cinsiyet, kadınların "dişi cinsiyet" olarak imlendiği, erkeğin evrensel olanla birleştirildiği ve her ikisinin

de, Foucault'nun tanımladığı şekliyle kuruma[65] ve Rich'in tanımıyla ise zorunlu heteroseksüelliğe[66] tabi kılındığı bir süreçtir. Lezbiyen bu süreci reddettiği oranda yıkıcıdır, zira cinselliğin tüm şemasını problemli hale getirir. Butler'a göre, Wittig'in savunduğu strateji, başka toplumsal cinsiyetli kimliklerin çoğalmasına imkân tanımaktır. Lezbiyen, toplumsal cinsiyetin monolitik yapılarını parçalamanın ilk adımıdır.

Aralarındaki tüm farklara rağmen Butler, Wittig'den devraldığı iki önemli mefhumu cinsel fark feminizminin karşısına koyar. Birincisi, toplumsal cinsiyetin performatif olduğudur: Toplumsal cinsiyet, açıklıyormuş gibi göründüğü kategorileri ve cinsiyetlendirilmiş kimlikleri aslında kendisi yaratır. İkincisi, Butler Wittig'den heteroseksüelliğin düzenleyici söylemiyle toplumsal cinsiyetin eşuzamlı olduğu fikrini alarak, "toplumsal cinsiyet" mefhumuna ve özellikle de, feminist politikanın temeli olan "kadın" kategorisine şüpheyle yaklaşan bir yorumbilim geliştirir. Toplumsal cinsiyet, "söylemsel olarak inşa edilen ırksal, sınıfsal, etnik, cinsel ve bölgesel kimlik türleriyle" kesiştiği için, yeterince kapsayıcı olması mümkün olmayan "kadınlar" kategorisinin hem normatifliğini hem de sınırlarını vurgular.

Sonuç olarak, Butler dişi kimliğin şeyleşmesine karşı koymak ve engel olmak için "kadın kategorisinin eleştirel bir soybilimi"ni geliştirmeyi amaçlar. Böylece temel soru şu hale gelir: "Ne tür bir altüst edici tekrar, kimliğin düzenleyici pratiklerini tartışmaya açabilir?"[67] Butler parodik bir tekrar stratejisini, yani maskelenmenin politik bir amaçla ifşasını önerir. Wittig'den farklı olarak, ama aynı doğrultuda, diğer alternatif toplumsal cinsiyetlerin çoğalmasının önünü açarak "kadınlar" kategorisini parçalamak gerektiğini öne

65 Foucault, "Preface", Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus*.
66 Rich, *Blood, Bread and Poetry*.
67 Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 87.

sürer: Bir değil, iki değil, ne kadar birey varsa o kadar çok toplumsal cinsiyet vardır. Sadece lezbiyen değil, ex-kadın da transseksüel bir anlamda pek çok farklı yöne gidebilir: Biyoloji kader değilse ve beden de bir inşaysa eğer, o zaman cinsiyetinin ne olduğu önemli değildir. Butler, parodi politikası hakkında, daha ihtiyatlı bir tavırla, şart kipiyle konuşarak, toplumsal cinsiyetlerin klasik ikiciliği parçalayacak şekilde çoğalmasına olanak tanınırsa, feminist politikanın nasıl bir şeye dönüşeceğini sorar. Irigaray'la arasına koyduğu mesafeyi, Wittig'le arasına da koyar; evrenselciliğe bağlı sebeplerle ikisi de bir şeyi evrenselleştirir: Wittig lezbiyeni, Irigaray ise kadını. Butler, düzenleyici cinsellik kurgularını arkasında bırakabileceği bir strateji ister – onun politik ütopyasının özgüllüğü burada yatar. Uzun vadede Butler, Foucault'ya herhangi bir feminist düşünüre olduğundan daha yakın olabilir.

Butler yakın bir tarihte konumunu yeniden gözden geçirerek, öngörüsünün avantajıyla, fantezilerin, kişisel tarihlerin ve bilinçdışı etkilerin, bedenleşmiş bir öznenin belli bir cinselliğe bağlanmasında nasıl bir rol oynadığına daha fazla duyarlılık göstermeye başladı. Butler'a göre "Toplumsal cinsiyeti altüst etme performansı, cinselliğe veya cinsel pratiğe dair hiçbir şey göstermeyebilir. Normatif cinsellik hiç bozulmadan ya da yönü değiştirilmeden de toplumsal cinsiyet muğlaklaştırılabilir. Hatta kimi zaman toplumsal cinsiyet muğlaklığı, normatif olmayan cinsel pratiği zapt etmeye ve caydırmaya, böylece normatif cinselliği olduğu gibi korumaya bile yarayabilir."[68] Toplumsal cinsiyet düalizmini sırf reddetmenin ya da istikrarsızlaştırmanın tek başına ya da ille de altüst edici bir konum olabileceğini düşünmek, gerçekten de naiflik olur. Günümüzün muhafazakâr ya da neoliberal söyleminin de, genellikle, çoğulculuk görünümü altında "farklılıkları" aldatıcı bir biçimde yüceltmeye çalıştığını

68 Butler, "Önsöz 1999", *Cinsiyet Belası*, s.11.

düşünüyorum. Çoğunlukla biyolojiye ya da genetik bilimlere göndermeyle çoğul farkları övmek, Bir'in egemenliğine ve Aynı'nın politik ekonomisine dayanan özdeşliği/kimliği altüst etmenin ne yeterli ne de gerekli önkoşuludur.

Erotik hazlar adına, toplumsal cinsiyet düalizminin muhafazakâr reddinin bir örneği olarak, Mario Vargas Llosa'nın, kitabının manidar bir şekilde "Klitorislerin isyanı" başlığını verdiği bir bölümünde bu düalizme yönelttiği sert eleştiriyi alabiliriz.[69] Varga Llosa çelişkili olmasına rağmen ilginç bir argüman sunar. Bir yandan cinsiyetler arasındaki morfolojik farklara yapılan aşırı vurguyu boşa düşürür. Böylece penise ya da klitorise sahip olmak, biyolojik bir tesadüfe ya da istatistiksel veriye indirgenir. Diğer yandan, toplumsal cinsiyet çoğulculuğunu, sosyopolitik bir kendilik olarak bireyin biricikliğini savunmanın silahına dönüştürür.

Kendi pozisyonunu desteklemek için önde gelen feminist bilgi teorisyeni Anne Fausto-Sterling'den yararlanan Vargas Llosa, interseksüelliğin farklı dereceleri de dahil, en az beş farklı toplumsal cinsiyeti savunur. Bireyciliğe olan liberal bağlılığının bir devamı olarak, toplumsal cinsiyet çoğulluğunu ya da interseksüelliği, temel hakkı özgürlük olan insan türünün zengin çeşitliliğinin kanıtı olarak görür.

Bu hatalı argümanın ilginç olan yanı, Vargas Llosa'nın ne yardan ne serden vazgeçmesidir: Çoklu toplumsal cinsiyetleri savunması, savunduğu birey ve bireysel haklar tanımına içkin olan cinsel düalizmin üzerini örtmeye yetmez. Buradan şunu anlıyorum ki, çoklu cinsel hazların bu soylu ve erotik övgüsünün doğası gereği altüst edici, hatta dönüştürücü hiçbir yanı yok. Toplumsal cinsiyet seçeneklerinin sayıca çoğalması, fallogosantrik rejimin itici güçlerinden biri olan cinsel diyalektiğin güç dengesini ve politik ekonomisini

69 Llosa, *The Notebooks of Don Rigoberto* [*Don Rigoberto'nun Not Defterleri*].

hiçbir şekilde değiştirmez. Ayrıca, hem cinsellik hem de cinsel fark öznenin inşasında o kadar merkezi bir yer tutarlar ki toplumsal olarak dayatılan toplumsal cinsiyet rollerini sadece ters yüz ederek ortadan kaldırılamazlar. Bunun için, daha derin dönüşümlere ve metamorfozlara ihtiyaç vardır.

Fallogosantrik toplumsal cinsiyet çoğulculuğunun dirilişi karşısında, feminizm içinde polemiklerden kaynaklı bölünmelerin ötesine geçmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden, feminizm içindeki cinsiyet-toplumsal cinsiyet ile cinsiyet-cinselliğe dayalı düşünce gelenekleri arasında olduğu iddia edilen ayrımın, heteroseksüellik ile lezbiyen teori arasındaki bir ayrım olmadığını, daha ziyade dişil homoseksüelliğe ilişkin lezbiyen teoriler ve pratiklerin kendi içindeki bir anlaşmazlık biçimine büründüğünü vurgulamak istiyorum. Cixous ve Irigaray gibi cinsel fark teorisyenleri, anneyle olan ilişkiden yola çıkarak, lezbiyen arzuyu dişi cinselliğin sürekliliği içine yerleştirir. Irigaray'da bu yaklaşım, psikanaliz içinde, hem dişil libidonun özgüllüğünü hem de Melanie Klein'ın anneye yönelik saldırganlık teorisinin aksine, anne-aşkı ile lezbiyen arzu arasındaki sürekliliği savunan Freud karşıtı bir gelenekle ilişkilidir. Cixous da Irigaray da, Horney ve Klein'ın anneyle olan ödip-öncesi ilişkinin yapılandırıcı gücü konusundaki düşüncelerini radikalleştirir ve tamamen erotikleştirir. İnsan arzusunun oluşumunda baba figürünü ve Fallusun iktidarını aşırı vurgulayan Freud-Lacan çizgisinden koparlar. Bu gelenekte dişi homoseksüellik, dişi cinsel kimliğin gelişiminde zorunlu bir uğraktır.

Elbette bu teorinin farklı türlerinin birbirinden oldukça farklı amaçları vardır. Cixous, dişi homoseksüel estetiğin kozmolojik yönü zengin, görkemli ve biraz gösterişli bir biçimini ortaya koyar. Irigaray ise, her cinsiyetin diğeri tarafından karşılıklı tanınmasına dayalı radikal bir heteroseksüelliği, başka bir deyişle yeni bir feminist evrenseli savunur.

Ama her ikisi de ayrı bir kimlik, ayrı bir cinsellik ve politik öznellik olarak lezbiyenizmi reddeder. Buna karşılık, Wittig ve ondan ilham alan, örneğin de Lauretis'inkiler gibi, yakın tarihli çalışmalar, lezbiyen arzunun özgüllüğünü savunur. Bu arzu, dişi cinselliğin, dişi homoseksüelliğin psikanalitik feminist yorumlarından ve anneye olan arzunun sürekliliğinden koparılmıştır. Anlaşmazlık, mümkün bir epistemolojik kopuş ya da kategorik bölünme alanı olarak lezbiyen arzu mefhumundan kaynaklanır. Wittig lezbiyen arzunun militan bir savunucusudur. Lezbiyenin ikili toplumsal cinsiyet sisteminin bir şekilde dışında olduğu ve dolayısıyla bir kadın olarak sayılamayacağı argümanı, en iyi durumda, provoke edici bir nitelik taşır. Paris'teki *Questions Féministes* kolektifinin bölünmesine yol açan bu aşırı ifadeden sonra, tarihsel olarak Beauvoir'dan ilham alan Christine Delphy gibi feministler büyük bir kafa karışıklığının içine sürüklenirken,[70] Wittig Kaliforniya'ya göç eder ve de Lauretis, Butler ve diğerleriyle çok üretken bir diyalogun içine girer.

Psikanaliz eksi bilinçdışı

Jacqueline Rose, doksanlı yıllarda feminist teorinin, psikanalizin jargonunu kullanmakla birlikte, bilinçdışına sırt çevirdiğini, bu yüzden de rasyonalist ve iradeci bir yöne sürüklendiğini önceden görmüştür.[71] Psikanaliz, bir ve bölünmez olmayan bir özne tasavvurunun teorileştirilmesi ve temsil edilmesinde elbette son derece önemli olmuştur, ama ben onun insan öznesinin tenleşmiş, cinsiyetli ve çelişkili doğasını da açığa çıkardığını düşünüyorum. Fanteziler, arzular ve haz arayışı, öznellikte, rasyonel değerlendirme ve standart politik eylem kadar mühim ve kurucu bir rol oynar. Bu yüzden politikanın gerektirdiği bilinçli failliği, duygula-

70 Duchen, *Feminism in France*.
71 Rose, "Femininity and its discontents".

nımsal, libidinal ve dolayısıyla çelişkili özne yapılarına gerek teorik gerekse de etik anlamda gösterilmesi gereken itibarla yeniden ilişkilendirmeye çalışacağım. Cinsellik, özneye ilişkin böyle bir düşünme biçimi açısından kuşkusuz önemli olsa da, Freudcu olması gerekmeyen birtakım bilinçdışı pratiklerle ilişkilendirilmediği müddetçe, ne kadar karmaşık olursa olsun hâlâ bir arada durabilen, bir ve bölünmez olmayan bir özne tasavvuru üretemez. Bilinçdışı süreçler, anılar, özdeşleşmeler/kimliklenmeler ve henüz kullanılmamış duygulanırlık, bir çelişkiler yumağı olan özneyi bir arada tutan görünmez yapıştırıcılardır.

Psikanalizin tüm yanıtlara sahip olduğunu söylemiyorum, hatta durum bunun tam tersidir; sadece, bilinçdışı süreçlere kendi rollerini oynayabilecekleri bir alan bıraktığını düşünüyorum. Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışı konusundaki Freud karşıtı hamlesine göndermeyle, psikanalitik gelenekte bu içsel çatlaklar genellikle kâbusların ve nevrozların malzemesini oluştursa da, ille de böyle olmak zorunda olmadığını söylemek istiyorum. İçsel ya da başka türden çelişkiler ve özel durumlar gerçekten de öznenin kurucu unsurlarıdırlar, ama bunlar sonuçta böyle bir trajedi değildir.

Paradokslar ve çelişkiler, iktidar ve direniş pratikleri içinde tarihsel olarak kurulmuş ve toplumsal olarak bu pratiklere gömülü ise eğer, bunları kabul ederken daha az kaygılanabiliriz.[72] Bilinçdışını öznellik pratiğinin kapanmamasının güvencesi olarak görüyorum. Bilinçdışı, bir ve bölünmez öznenin temellerini sürekli değiştirerek ve yeniden tanımlayarak onun istikrarını bozabilir. Bilinçdışı, kendiliğin merkezine istikrarsızlığı kazıyan paradoksların, iç çelişkilerin, içsel özelliklerin sürekli geri dönüşüdür. Göçebe özne, kurallara, rollere ve modellere bağlı kalmamasının yapısallığıyla ayırt edilir.

72 Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminism and the Rights of Man.*

Bilinçdışı yapıları hesaba katmak, feminist öznelliğin bütün bir pratiği açısından çok önemlidir, zira bu yapılar sosyosembolik dişillik kurumundan kopmanın ve onunla özdeşleşmeyi bırakmanın farklı biçimlerinin önünü açar.

Peki bu özdeşleşmeden çıkış nasıl işler? Aralıklar açarak, kendi konumunu değerlendirme olanağı sunan bir tür içsel mesafeyle; toplumsal modellerin tahmin edilebilirliği ile kişinin kendine dair duygusuyla girdiği müzakereler arasında bir aralıkla, bir durgunluk anıyla. Bu ara mekânlar, yani uzamsal ve zamansal geçiş noktaları, öznenin inşası için çok önemlidir. Ama düşünce süreçlerini destekleyen şeyler de her şeyden önce bunlar olduğu için, onları düşüncede ve temsilde canlandırmak hayli zordur. Aralıklar ya da ara noktalar ve süreçler kolaylaştırıcı işlevi görürler; bu yüzden de, bütün bir özne oluş sürecinin can alıcı uğrakları olmalarına rağmen fark edilmeden kalırlar.

Toplumsal ve kültürel normlar veya normatif modeller; dışsal çekim noktaları, uyaranlar veya referans noktalarıdır. Kendiliği belli yönlere çeken ve böylece kişiyi uyaran mıknatıslar gibi hareket ederler. Toplumsal imgesel, parçaları ve parçacıkları, süreksiz ve çelişkili bir biçimde olmak kaydıyla bir arada tutan söylemsel bir yapıştırıcı gibi işlev görür. Bu "ideolojik" oluşumların işleyişini anlamaya çalışırken ne klasik Althusserci modeli ne de sosyal psikoloji şemalarını ve onlardan ilham alan toplumsal cinsiyet teorilerini takip ediyorum. Dolayısıyla imgelerin ya da temsillerin etkisini de "içselleştirme" açısından ele almıyorum, zira bence bu teori, kendiliği toplumdan, öznenin "içerisi"ni dışarısından ayıran aşırı düalist bir nitelik taşımaktadır. Bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişkilerin yaygın ağı üzerine düşünmeyi daha ilginç buluyorum. İktidar/güç (*power*), zorlayıcı ya da olumsuz anlamı (*potestas*) kadar, güçlendirici ya da olumlu anlamıyla da (*potentia*), kendiliğin toplumla eşuzamlılık ağının diğer adıdır.

Bu sebeple, toplumsal rollerin ya da normların "çekiciliği"nin, büyük oranda, zorlayıcı etkilerinden kaynaklandığına katılmakla beraber, öznenin toplumsal görünürlük ve kabul arayışıyla büyük bir psişik alandan bile isteye feragat ettiğini de düşünüyorum. Göçebe bir öznellik ile potansiyel olarak çelişkili arzuların toplumsal edimselleşmelerinin oluşturduğu ağ benzeri alan arasındaki iki yönlü akışların süreci olarak tanımlanabilecek "toplumsal imgesel"in rolü ve etkisini de buradan anlıyor ve değerlendiriyorum. Buna göre, gerek bilinçli gerekse de bilinçdışı çağırmalar heterojen ve içsel olarak çelişkilidir, ama bu onların zorlayıcı olmalarını engellemez. Bir ve bölünmez olmayan özdeşlik/kimlik, ciddi düzeyde içsel uyumsuzluk barındırır, yani çelişkiler ve paradokslar içerir. Bilinçdışı özdeşleşme/kimliklenmeler mıknatıs, yapı taşı ya da yapıştırıcı rolü oynarlar. Ama toplumsal rollere ve normlara karşı direniş süreçlerinde de bir o kadar etkin hale gelebilirler. Olumlayıcı feminist taklide dayalı bir politik strateji, öznenin toplumsal olarak dayatılan modellerle arasına mesafe koymasını sağlamak üzere harekete geçirilebilecek bir unsur olarak açık uçlu bilinçdışı yapılar gerektirir. Arzular politiktir ve politika arzularımızla başlar.

Başka bir deyişle, öznenin kendi bilinciyle örtüşmediğinin tanınması, bir psikozun eşiğinde olunduğu ya da bir iç patlamanın yaklaştığı düşüncesiyle, son derece tanıdık bir kaygı ve panik olarak yorumlanmamalıdır. Kristeva gibi Ortodoks Lacancılar, bu panik egzersizlerinde son derece ileri gitmişlerdir. Kristeva'nın gerek korku ve ucube ötekiler, gerekse de etnik farklılık ve elbette, kayıp ve melankoli üstüne analizleri bunların en açık örnekleridir. Sanki her yerden gizlice içeri sızan *abject* ötekilerin saldırısı altında, (uygarlık bir yana) kendiliğin çöküşünün ve istikrarsızlaşmasının tehlikelerine dair bu anlatılar genellikle yarı dinsel bir tonu olan trajik bir vakurluk taşır. Ama David Cronenberg'in

filmlerini izleyen herhangi biri, refleks gibi ortaya çıkan bu muhafazakâr tepkinin fazlasıyla gülünç olabileceğini, bir kahkaha patlatmak kadar kolay bir şekilde dağıtılabileceğini bilir. Nostalji yalnızca politik olarak muhafazakâr olmakla kalmaz, aynı zamanda çağdaş kültürün ciddi bir analizini yapmayı da engeller.[73]

Cinsel fark yaklaşımını savunmaya devam etmek istiyorum, zira daha önce de belirttiğim gibi, cinsel fark, bilinçli ve bilinçdışı öğeleri öznenin karmaşıklığının hakkını verecek şekilde bir araya getirmeyi başarır. Irigaray'ı takip edersek, bu bakımdan en uygun strateji, kadınlara ve dişi kimliğe dair, içinde bulunduğumuz kültür tarafından kodlanmış imgeler, kavramlar ve temsiller yığını *içinden çalışmaktır*. Eğer "öz", çokkatmanlı söylemsel ürünlerin tarihsel bir tortulaşması ise, yani kadınlara ya da dişi kimliğe dair kültürel olarak kodlanmış bir tanımlar, gereklilikler ve beklentiler yığını –tenlerimize kazınmış bir düzenleyici kurgular repertuvarı- ise, o zaman böyle bir özün sadece var olmakla kalmayıp, etkili bir işlevselliği de olduğunu inkâr etmek hata olur. Tarih başka herkesin, dolayısıyla kadınların da kaderidir. Başka bir ifadeyle, bu tarih yüzünden ve dilden başka bir şeyimiz olmadığı için, "kadın" göstereninin bırakmadan önce, onu tekrar kendimizin kılmalı, çokyönlü karmaşıklığını yeniden gözden geçirmeliyiz. Bu karmaşıklıklar -kadınlar olarak- paylaştığımız tek bir kimliği tanımlar. Ne kadar muğlak ve sınırlı da olsa, başlangıç noktası burasıdır. Bundan dolayı, lezbiyen ya da çoklu cinsellik adına, "kadın" göstereninin kökten reddedilmesini savunan teorisyenler, bana psikanalitik anlamda *sapkın* bir pozisyon, yani kasıtlı bir yadsıma pozisyonu alıyormuş gibi görünüyor. Wittig, kimliğin yalnızca iradi olmadığını, kişinin kimlik duygusunun bir dizi *dirimsel* (ölümcül olduğunda bile, dirimsel)

73 Braidotti, *Metamorphoses*, 4 ve 5. bölüm.

kimliklenme yoluyla bilinçdışı tarafından yapılandırıldığını göz önünde bulundurmalı. Bilinçdışı, bedensel morfolojinin izleriyle doludur; bu yüzden bedensel materyalizmle uğraşan feministler iradi seçimin, yani politik iradenin bilinçdışı arzuyla karıştırılamayacağını çok daha iyi biliyor olmalılar. Wittig'in ve Butler'ın kimlik politikasının temellerini bozup dağıtma girişimi, öznellik sorusuna, başka bir deyişle, kişinin nasıl aynı zamanda ve öncelikle kendi bilinçdışının öznesi olduğu sorusuna bir yanıt oluşturmaz. Sonuç itibariyle, bu psişik gerçeklikten çıkmak, iradi olarak kendini adlandırmakla (ki bu en iyi durumda narsisizmin aşırı bir biçimi, en kötü durumda ise solipsizmin melankolik yüzüdür) değil, dikkatli tekrarlarla ve üzerinde çalışırken içinden geçmekle mümkün olabilir.

Judith Butler, son çalışmasında kimlik, cinsellik ve iktidar konularına yaklaşımını açıklar. Queer teori üzerine çalışmalarının eski öncüllerine bağlı kalarak, ne kadar süreç halinde ve özsellikten arındırılmış olursa olsun, düzenleyici bir kendilik olarak bilincin çalışmasını gerektiren bir özne görüşünü savunur. Butler'ın çalışmasının üzerine Hegel'in uzun ve hatta belki giderek büyüyen gölgesi düşmektedir. Bu yüzden, örneğin, psişik ile toplumsal olan arasındaki ayrım sorunu ve bunları birleştirme veya ilişkilendirmenin zorlu görevi, Butler'ın failliği performatif altüst edişlerle yeniden biçimlendirmeye yönelik politik projesinin merkezi haline gelir. Bu performativite mefhumunun odağında Derrida'nın tekrara dair şu iki tanımı yer alır: "söylemin adlandırdığı etkileri üretmesini sağlayan yineleyici ve atıfsal pratik"[74] olarak ve "karşı çıkılanda içerimlenen ilişkileri tasvir eden" tekrar.[75] Referans çerçevesi yapıbozumcu olmakla birlikte, Butler'ın tutkusu temelde politiktir. Bu yüzden

74 Butler, *Bela Bedenler*, s. 8.
75 *A.g.e.*, s. 340.

onun çalışmalarında, öznenin, kendisini iktidar olarak kuran çağırmalara nasıl tabi kılınabildiği sorusu sürekli tekrar eder. Butler'ın çalışmasını, psişik ile toplumsal olan arasında bir örtüşme arayışındaki kararlı ve bilinçli bir çaba olarak okuyorum. Bu aynı zamanda, arzuyu eksiklik olarak gören psikanaliz teorisi ile normatifliği, yasakları ve dışlamayı dayatan toplumsal pratikler arasındaki karşılıklı bağlantıları ortaya çıkarma arayışıdır. Ancak, Butler psişik engelleme ile toplumsal baskı arasında bir denklik kurmaya çalışırken, bana kalırsa fazla aceleci, hatta indirgemeci davranmaktadır. Şu kilit soruyu bu yüzden sormaktadır: Heteroseksüellik gibi belli toplumsal pratikler nasıl olup da sembolik bir öncelik elde etmişlerdir? Rubin ve Birleşik Devletler feminizminde hâkim olan toplumsal cinsiyet paradigmasını izleyen Butler'a göre, iktidar aslında, homoseksüel arzunun inkârı amacıyla, cinsiyetlenmiş kimlikleri hiyerarşik olarak düzenlenmiş ikili bir ölçek temelinde atayan heteroseksüel bir matris olarak biçimlendirilmiştir.

Butler'ın sorusu, heteroseksüelliğin sembolik kaydının nasıl ortaya çıktığını araştıran analitik bir boyutla sınırlı değildir. Etkili bir değişimin nasıl gerçekleştirilebileceğine dair normatif bir boyuta da sahiptir. Butler'ın çalışması toplumsal ve hukuki haklarla ilgili bir söylemle çerçevelenmiş olduğu için, düşüncesinde de bu normatif boyut hâkimdir. Böyle olduğu için de Butler politik etkililik adına, kavramsal tutarlılığı kimi zaman feda etmektedir. Fallusun aktarılabilirliği tartışması bunun önemli bir örneğidir. Tam bu noktada, Butler'ın yaklaşımının ana hatlarını çizerken, onun, zorunlu heteroseksüelliği şekillendiren toplumsal pratiklerle birleşmiş, politik bir anlam taşıyan fallik üstünlük mitini yapıbozuma uğratmasının, paradoksal bir şekilde, öznenin bedenleşmiş doğasının önemsizleştirilmesiyle sonuçlandığını öne sürmek istiyorum. Bunu açıklamaya çalışalım.

Butler'ın argümanı şöyle gelişir: Lacan'ın farkların sembolik işlemcisi olarak tanımladığı Fallus mefhumu, ampirik gönderge olarak geleneksel penis mefhumundan radikal bir kopuş oluşturur. Butler'a göre bu kopuş Fallus'a plastik bir nitelik, yani ötekilerin, özellikle de lezbiyenlerin fallusu temellük etmesinin ve yeniden anlamlandırmasının önünü açan plastik bir aktarılabilirlik kazandırır:

> Erkek İmgesel'in otoritesini bozma projesine bir noktaya kadar yakınlık duymama rağmen, kendi stratejim, Fallus'un çeşitli organlara eklenebileceğini ve Fallus'un penisten etkili bir biçimde ayrılmasının hem fallomorfizmde narsistik bir yara açıp hem de heteroseksizm karşıtı bir cinsel İmgelem üretimi tesis ettiğini göstermek olacak. Stratejimin olası çıkarımları, hem eril hem de dişil bir İmgeselin bütünlüğünü sorgulayacaktır.[76]

Butler açısından, Fallus morfolojinin idealleştirilmesi ve abartılı bir temsilinden ibarettir. Heteroseksüelliğin ve heteroseksist özdeşleşmeler/kimliklenmelerin önceliğini ve aşılamazlığını, lezbiyenlik ve homoseksüelliğin ise zorunlu olarak silinişini ve karalanmasını yeniden sağlamayı amaçlar.

Fallus'un aktarılabilirliği, benim hem kavramsal hem de etik olarak sorunlu bulduğum bir şekilde, kendiliğin değişimleri ve derin dönüşümleri konusunda belli bir kolaycılığı içerir. Ben kendi adıma psikanalizi yalnızca başka bir felsefi sistem olarak değil, aynı zamanda bir tedavi, yani kişinin öznelliğinin karmaşasına ve acısına bir müdahale olarak görüyorum. Dolayısıyla böyle müdahaleler ne kolayca ulaşılabilirdir ne de acısızdır. Başka bir deyişle, değişimler yaralar, dönüşümler acılıdır; ama bu elbette, bu değişimlerin ve dönüşümlerin olumlu, hatta keyifli yan etkilerinin olmadığı anlamına gelmez.

76 Butler, "The lesbian phallus and the morphological imaginary", s.168, not, 19.

Yaşanan bu acıya saygı göstermek gerektiğini vurgulamayı önemli buluyorum, Butler'ın Fallus'un aktarılabilirliği ve müzakere edilebilirliğine dair açıklamasında ise, derin değişimlerin acısının yeterince önemsenmediğini düşünüyorum. Bu açıklamada, Fallus'un penisi takviye edici bir işleve, daha önemlisi, bir bütün olarak erotik bedenin de protez bir alete indirgendiğini görüyorum. Dolayısıyla Butler, morfolojiyi ve bedenin konturlarını söylemsel pratiklere, yani biyoloji, fizyoloji, hormon ve biyokimya disiplinlerinin görüşlerine indirgemektedir. Bu disiplinler, bedensel maddiliğe erişimi hem etkileyen hem de sınırlayan yorumlayıcı bir matris gibi işlev görürler. Buna göre, organlar yalnızca "imgesel etkiler"dir ve "dil ile maddilik arasındaki ilişki ne tam olarak özdeş ne de tam olarak farklı olan öğelerin karar verilemez bir birliği"dir.[77] İmgesel olan burada, Marksist yanlış bilincin, yani doğası gereği güvenilmez olan bir şeyin yerini tutar. İmgesel hem kurucu hem de yanlış olduğu için, Butler, Irigaray'ın yaptığı gibi, ona değişimi etkinleştirmeyi ve hegemonik özne oluşumlarına direnmeyi amaçlayan bir politik misyon veremez. Bundan dolayı da, politik özneyi iradi ve bilinçli etkinlikle eşitleyen klasik anlayışa geri düşer. Bana, feminist bir politik öznenin kendi cinsel ekonomisinin en derin düzeylerinde değişimi nasıl gerçekleştirebileceği sorusunu sordurtan da budur. Cinsiyet belası, cinsel yıkıcılığın güvencesi değildir.

Butler'ın hem cinsel farka hem de öznenin merkezinde yatan ilk/kökensel kayıpla uğraşan psikanaliz teorilerine dayandırdığı pozisyonunu oldukça çelişkili buluyorum. Bence Butler, psikanalizin bakış açısını, yani öznenin kökeninde ilk arzu nesnesinin –annenin- kurucu kaybının olduğu fikrini hem benimsiyor hem de inkâr ediyor. Daha önce de belirttiğim gibi, Irigaray'a göreyse annelik ve öznelliğin anneye özgü/

77 *A.g.e.*, s.151.

dişil alanı, asla aynıyı yansıtan tepkisel ötekiden ibaret değildir. Irigaray'ın alternatif feminist öznelerin bedensel maddiliğini yeniden biçimlendirmeye yönelik politik projesinde, anneye özgü olan, "Ötekinin ötekisi"nin, yani feministlerce hem politik hem kavramsal bir süreç içinde etkinleştirilen virtüel dişilliğin incelenebileceği bir laboratuvardır. Butler, fallogosantrik ekonomi içindeki uygun temsilinden kaçan ya da onu aşan, bedensel ya da bedenleşmiş, anneye özgü böyle bir dişil "öteki"ye yapılan göndermeye katılmaz.

Butler'ın bu yaklaşımı, başta Gayle Rubin'in Levi-Strauss yorumu ve heteroseksüel matris teorisi[78] olmak üzere, daha önce bahsettiğim toplumsal cinsiyet çerçevesiyle son derece tutarlıdır. Buna karşılık, Irigaray ve Deleuze gibi postyapısalcı düşünürlerin oldukça farklı bir özne okuması önerdiklerini bir kez daha vurgulamak istiyorum. Bu düşünürlerin düşünme biçiminde bedensel madde, cinsellik ve üreme, gerçekten merkezi bir yer tutmakla birlikte özsellikten tamamen arındırılmıştır. Cinselliğe ve hısımlığa yapılan vurgu ya da insanın üremesinin maddiliği, hem akrabalık sistemi hem de toplumsal alan tartışmasının merkezinde yer alır. Bu düşünce geleneğinde cinsellik ve hısımlık meseleleri, toplumsal cinsiyet rollerinin sosyolojisine indirgenemeyecek kadar önemlidir. Aradaki farkın özellikle şu mühim noktadan kaynaklandığını düşünüyorum: morfolojik ve toplumsal güç ilişkilerinin birlikte varoluşunu ve bunların öznenin konumlanması üzerindeki müşterek etkisini göz önünde bulundurma gereği.

Butler, fallogosantrik temsil ekonomisinin altüst edilmesinde dişil olanın dönüştürücü gücünü kabul etmediği için, postyapısalcı cinsel fark teorilerinden uzaklaşır. Rubin, de Lauretis ve diğerleri gibi, Butler açısından da, dişil olanın dışlanması ve anneye özgü olanın reddi (bu ikisi bazen aynı

78 Rubin, "The Traffic in Women: Notes towards a Political Economy of Sex".

anlama gelir) ne birincil ne de temeldir. Bu daha ziyade, kayıp duygusunu örten sanrısal *a posteriori* bir yansıtma olarak sunulur ve öznenin yanılsamalı tutarlılık ve özbilinç arayışının altında yatan da budur.

Ben ise, anneden ayrılmayı ya da annenin kaybını, öznenin kuruluş sürecinde önemli bir adım olarak gören psikanalitik anlayışa yakın bir konum benimsiyorum. Anne bedeninin kaybının, küçük kızda, ayrılıktan kalan bir yara izi gibi, ilksel narsisizmin eksikliğine yol açtığı konusunda Irigaray'la hemfikirim. Ayrıca bu kökensel kayıp, birincil arzu nesnesi olan anneye erişimi engelleyerek, dişi özneyi kendine güvenin ontolojik temellerinden yoksun bırakır. Öte yandan küçük oğlan, daha sonra, arzusunu başka bir kadına erteleyerek ve kaydırarak annenin kaybını "telafi" eder. İlk sevgi nesnesini kaybetmiş olabilir, ama bunun karşılığında yeryüzünü miras alır: Erkekler fallik gösterenin temsilcileri olma konumlarının sağladığı her türlü avantajdan yararlanır. Oysa küçük kızın payına sadece ekonomik ve sembolik ıstırap düşer.

Bana göre, bu kökensel ayrılık düşüncesi, tüm bu süreçte özellikle de dişil öznelliğin ve erotizmin bütününe, bir bütün olarak bedene kısa devre yaptırıldığını göstermektedir. Deleuze'ün dediği gibi, tüm cinselliği fallogosantrik rejimin baskısı altına sokulduğu için küçük kızın bedeni ondan "çalınmıştır." Deleuze ve Irigaray'ın aynı kavramsal matrisi paylaştıklarını ve bu matrisin, Butler'ın başlıca esin kaynağı olan Gayle Rubin'in toplumsal cinsiyet paradigmasından ne kadar da farklı olduğunu vurgulamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Deleuze'e göre, küçük kızın "çalınan bedeni", onun sembolik temsilden dışlanmasına işaret eder. Bu dışlanma, kızın bedeninin fallogosantrizmin ödipalleştirici vampiri tarafından "kapılması" anlamına gelir. Hem Deleuze hem de Irigaray, dişil tenin özgül maddiliğinin fallik rejim

tarafından nasıl silindiğini vurgular. Başlangıçtaki bu siliniş, Sembolik düzenin daha sonra eril tarafından alıkonmasının olanaklılık koşuludur.

Butler ise, küçük kızın erotik öznelliğinin ontolojik olarak alıkonmasını yalnızca homoseksüelliğin engellenmesi açısından okur. Bu okuma, Butler'ın da benimsediği, (hetero)seksüel normatifliği icat eden ve bunu yaşayan bedenlere dayatan bir toplumsal cinsiyet sistemi eliyle, homoseksüelliğin kurucu ve *a priori* silinişini varsayan toplumsal cinsiyet teorisinin dolaysız ve tutarlı bir sonucudur. Ancak bana kalırsa bu yaklaşım, hem psikanalizin sunduğu içgörüyü indirgemektedir hem de öznenin cinselleştirilmesi sürecine dair temelsiz bir varsayıma dayanmaktadır.

Butler, Lacan'ın dile girişin veya Sembolik olana erişimin, annenin bedeninden ayrılmayı ve böylece kaybedilmesini gerektirdiği varsayımıyla hemfikirdir. Fakat argümanını bir adım daha öteye taşır: "Dil, yası tutulamayacak bir kayıp tarafından harekete geçiriliyormuş ve tam da tanımayı reddettiği kaybı tekrarlıyormuş gibi göründüğü sürece, dilbilimsel olarak farklı bağlamlarda tekrarlanabilir olma kapasitesinin merkezindeki bu belirsizliği, melankolik iç anlamlamalar olarak önemsemeliyiz."[79] Butler, kayıp bir köken fantezisi olarak ancak *a posteriori* olarak ifade edilebilen bu kökensel kayıptan yola çıkarak, bir bütün olarak bedenin maddiliğinin herhangi bir söylem-öncesi geçerliliği olamayacağı gibi –bana göre temelsiz- bir sonuca varır. Butler'a göre bu kayıp daima çoktan cinsiyetli olan *a posteriori* bir inşadır. Böyle bir kaybın daima çoktan dile yakalanmış olması, kurucu herhangi bir materyalist değerden mahrum kalması gibi paradoksal bir sonuca yol açar. Eğer her şey dilse, demek ki her şey serbesttir. Kaybın ve dolayısıyla öznenin oluşumunun alanı olarak dişilliğin sistematik olarak değersizleştirilmesi buradan başlar.

79 Butler, "The lesbian phallus and the morphological imaginary", s.145.

Butler'ın konumunun doğurduğu sonuçlardan biri, bu kökensel kayıptaki "anne"nin aslında homoseksüel sevginin alanı ve nesnesi olarak belirmesidir. Bu elbette doğru olmakla birlikte, yetersiz bir çıkarımdır. Bu tartışmanın, öznenin "kökenleri"ne dair herhangi bir açıklamada fantezinin etkisini de göz önünde bulundurması gerekir. Kökenlere ilişkin herhangi bir teorinin fanteziyle yüklü olduğunu kabul etmek, onu elbette daha az fantazmik yapmayacaktır, ama en azından özdüşünümselliğe izin vermesi bakımından daha avantajlı olacaktır. Butler'ın psikanaliz eleştirisinin böyle bir özdüşünümsellikten yoksun olduğunu ve bu yüzden de bu eleştiriye, daha az fantazmik olmamakla birlikte daha özbilinçli olan alternatif açıklamalarla kolayca meydan okunabileceğini düşünüyorum. Örneğin, Butler'ın öznenin temelini kökensel olarak yitirişine getirdiği lezbiyen yaklaşıma cevaben öne sürülen bir karşı-hipotezi ele alalım.

Birçok anne başka birinin sevgilisidir ve çift ile çocuktan oluşan bu temel üçgen, anne-çocuk/kız arasındaki bağın sözde "müstesnalığını" karmaşıklaştırmaya ve belirsizleştirmeye yeter. Üstelik en azından istatiksel olarak ve şimdiki durumda, birçok annenin eşi genellikle erkektir, yani karşı cinstendir. Cinsel ötekinin mevcudiyeti göz ardı edilemez: Anne yalnız ya da fiilen lezbiyen olsa bile, annede öteki cinsiyetin morfolojik, biyolojik ve sembolik mevcudiyeti -sadece sperm ya da meni olsun- önemsiz değildir. Bir kez daha stratejik özcülük riskini alarak, öznenin kökeni anlatısının merkezine, Bir-olmayan, yani ölçülemez fark ilkesini yerleştirmenin önemli olduğunu düşünüyorum.

Partnerimizin cinsel kimliği ve toplumsal cinsiyeti ne olursa olsun, heteroseküselliğin üzerimizdeki izleri inkâr edilemez. Eril bedene fiilen bağlı bir penis, İncil tarzı penetrasyon, sperm taşıyan penisin vajinaya girmesiyle yumurtanın döllenmesi gibi cinsel farkın bütün morfolojik kisvele-

rinden kaçınmak için, bu gerçeğin üstünü örtmek tercih edilebilir. Halter kaldıran *cross-dresser* bir lezbiyen gibi, maskelenmelere ve çokdeğerliliğe övgüler düzebilir; strapon dildo takan kadınlar, penissiz erkekler gibi, protez ve teknolojik her türlü alternatif öne çıkarılabilir, ama bunların hiçbiri cinsel farkı silmeye yetmez. Yalnızca ampirik göndergelerde bir değişim, cinsel başkalığın somatik ve psişik izlerini değiştiremez. Bu izler, kökensel bir bellek, dilsel temsile girmeden önceki genetik bir veri bankası gibi, tene kazınmıştır. Başlangıçta, "Bir-olmayan"ın olumlu anlamında fark vardır, yani cinsel morfolojileri ve toplumsal cinsiyet kimlikleri ne olursa olsun, iki başkanın karşılaşmasının sonucu olarak ortaya çıkan ten vardır. Başlangıçta, yaşamak için can atan canlı ten, nefes almak için yanıp tutuşan nefes vardır. Bunu Hıristiyan ikonografisi içinden okuma eğilimi çok güçlüdür, ben ise buna direnmemiz, bu sürecin seküler ve bedensel bir temeli olan materyalist bir açıklamasını sunmamız gerektiğini savunuyorum. Bunun olası sonucu açıktır: Küçük kızın bedenini ve cinselliğini alıkoyan fallik anlamlandırma rejimine girişle birlikte engellenmiş olan virtüel olanaklar, yalnızca parodik tekrarlarla geri alınamaz; daha arkaik yapıları harekete daha derin, daha olumlayıcı bir taklit biçimini gerektirir. Tene bu geri dönüş, semiyolojik ya da dilbilimsel temelli tekrar ve öznellik modellerinin sınırlarını vurgular. Irigaray'ın, heteroseksüelliği, egemen bir bilincin diyalektik hegemonya şemasının dışında, ölçülemez farkların tanınması olarak radikal bir şekilde yeniden değerlendirmesini önemli bulmamın başlıca nedenlerinden biri budur. Cinsel fark burada sadece, öznenin kökenindeki "Bir-olmayan" ilkesinin temel önemine karşılık gelmektedir.

Butler böyle bir açıklamayı, heteroseksüelliğin kurucu gücünün ve homoseksüelliğin psişik ufkumuzdan *a priori* silinmesinin başka bir kanıtı olarak alacaktır, ben ise bunun

bedensel kendiliklerimizin tenleşmiş ve son derece maddi temellerine işaret ettiğini düşünüyorum. Butler dilbilimsel dönemeci alıyor, ben ise tenin yollarında göçebelik ediyorum. Cinsel fark, hormonal ve endokrinolojik bulgular da dahil, binlerce farklı yoldan bedene kazınmıştır. Bu tartışma, bedenleşmenin sınırları ve ampirik, bedenleşmiş kendilik konusunda ne kadar özgür olduğumuz gibi meselelere açılır. Öznenin toplumsal geleneklerle ve iktidar yapılarıyla desteklenen kurucu ilişkilerin bir asamblajı olduğunu düşünürsek, içe gömülü ve bedenleşmiş öznelliğimiz nereye kadar "müzakere edilebilir"dir? Deleuze'ün sorduğu gibi, bir beden ne yapabilir? Ampirik olanın, bir kendiliğin özgül mevkii olduğunu öne sürmek istiyorum: Ampirik olan uzamsal, hatta jeopolitiktir, ama hem doğrusal, tarihsel (*Chronos*) hem de döngüsel, soybilimsel (*Aion*) anlamıyla zamansaldır da. Her varlık, bir organizma olarak kendi içeyerleşik zamansallığına sahip olduğu gibi, göçebe bir özne olarak da daha karmaşık, ileriye dönük bir zamansallığa sahiptir.

Ayrıca psikanalizde arzunun üçgenleşmesi şeması, hem homoseksüel hem de heteroseksüel sevginin fantazmik sevgi-nesnesi olarak annenin önemine işaret eder. Freud'un çok tartışılan (ve Butler'ın aşırı şüphe duyduğu), tüm insanların çokbiçimli ve sapkın olduğu şeklindeki görüşünün bir anlamı varsa eğer, bu anlam ancak annenin kurucu, her şeyi kuşatan duyusal varlığına ve öznenin yaşamında anneyle bağının önceliğine işaret etmesinde bulunabilir. Ama bu sevginin ve bu sevgiden doğan bağın, homoseksüel ya da lezbiyen olduğuna ya da bir zamanlar böyle olmuş olduğuna dair bir kanıt olmadığı gibi, bu zorunlu da değildir. Burada fantezi mefhumunu yeniden devreye sokmamız gerekiyor.

Bence fallus tarafından gösterilen Yasanın işlevi, özneyi kültürel olarak egemen kodların içine kaydederek ona –sanrılı da olsa- bir tutarlılık duygusu vermekle sınırlı değildir. Yasa

aynı zamanda ve her şeyden önce kökensel kayıp fantezisinin yönetici ilkesidir. O halde bu, insan öznelliğinin tam kalbine üçüncü bir boyutu, üçüncü bir tarafı, tam da iki taraflı değil çoğul olduğu için kurucu olan bir "dışarı"yı yeniden kazımamız gerekir. Arzunun üçgenleşmesi psikanalizin Hegelci çekirdeğinin göbeğinde yer alır. Üçüncü taraf anne ile çocuğun arasına girerek, öznenin yarılmışlık duygusunu daha da katlar. Bu üçüncü taraf, öznenin "dışarı"nın, toplumsal, sembolik, kültürel olanın baskınına uğramasına ve bunların yarattığı duygular çığı altında kalmasına yol açar.

Annenin ilgisi ve arzusunun nesnesi olan bu "öteki"nin erkek ya da başka bir kadın olması, anne ile çocuk arasındaki farklılaşmanın psişik örgütleyicisi olan üçüncü tarafın işlevini çok az değiştirir. Bu üçüncü taraf, temel bir psişik hakikatin, yani annenin arzusunun başka bir yerde olduğu, çocuğun bütüncül talebiyle ve bundan doğan bütünleştirici beklentilerle örtüşmediği gerçeğinin bir ifadesidir sadece. Çocuğun annenin Fallusu, yani onun "her şeyi" olma isteğinin sanrılı niteliği buradan kaynaklanır. Bu sanrının tanınması, özerk ve iyi işleyen bir kendiliğin kuruluş süreci için gerekli bir adımdır ve bu yönüyle, öznenin fantezi ile gerçeklik arasındaki ayrımı yapabilme kapasitesini gösterir. Bu tanımanın yarattığı şok, kayba, yasa ve melankoliye yol açar. Ama etik ve duygusal yetişkinliğe giriş için üstlenilmesi gereken bedel, ödenmesi gereken diyet de budur. Düz anlamıyla söylenirse, istediğimiz her şeye her zaman sahip olamayız.

Kaja Silverman bu konuda ilginç bir alternatif bakış açısı önerir. Fallusun, monolojik bir sistem olsa bile, farklılaşarak, yani tamamlayıcı ikili kümeler üreterek işlediğine dikkat çeker.[80] Dolayısıyla Lacan'ın "Babanın-adı" olarak tanımladığı şey eşanlı olarak annenin arzusunu da ifade eder. Bu arzu, yalnızca penis arzusu -onun bir parçası olsa bile- değildir, erotik

80 Silverman, "The Lacanian phallus".

olarak temsil ettiği her şeyin –tamlık ve *jouissance* vaadi- yanı sıra, kültürel ve toplumsal olarak temsil ettiği şeye, yani ayrıcalık ve güvene duyulan arzudur. Tüm bu sebeplerden dolayı, babanın sembolik Yasası çocuğu anneden ayıracak ve her ikisini de aralarındaki bağı gösteren tamlık fantezisine teslim olmaya zorlayacaktır. Lacan'a göre, anneyi çocuktan ayıran sembolik işlev, birinin diğeri üzerindeki potansiyel olarak totaliter hükmünü kırdığı oranda, psişik sağlığa kapı açar. Bunu sağlayan ise, Fallusun çocuğun annenin total arzu nesnesi olma arzusunu kaybetmesinin bir işareti olarak tesis edilmesidir. Irigaray gibi, Lacan'ın feminist eleştirmenlerinin, düzen, ayrım ya da farklılaşma ilkesi olarak sembolik bir gösterenin gördüğü psişik işleve itiraz etmediğini vurgulamamız gerek. Kristeva gibi muhafazakâr Lacancılar böyle bir sembolik işlevi yaşamsal olarak gerekli, ahlaki ve hatta kutsal bulur. Irigaray ise, Lacan'ın bu sembolik işlevin sadece Fallus tarafından yerine getirilebileceği ve getirilmesi gerektiğinde ısrar etmesine karşı çıkar. Sembolik kavramının en radikal eleştirmenleri olan Deleuze ve Guattari, semboliği arzunun sömürücü bir politik ekonomisinin despotik bir göstereni olarak görür. Irigaray bu açıdan da farklı bir konum alır. Ona göre, Lacancı fallus penisin imgesel göndergesidir; öznenin dile girişinin başlangıcı olarak, annesinden zorunlu olarak ayrılmasının sembolik işlemcisidir. Ayrıca toplumsal sözleşmenin kalbinde yatan baba metaforunu işleyen de odur. Tüm bu yönleri itibariyle, fallus, Butler'ın savunduğu gibi, ne plastik ne de kolayca aktarılabilirdir.

Butler'ın, anneden ayrılma ya da farklılaşma süreci açısından önemli olan üç ayrı konuyu -politik sebeplerden dolayı- birbirine karıştırdığını ve birbiri içinde erittiğini düşünüyorum:

- anneden ayrılma
- heteroseksüel buyruğun gerçekleşmesi
- homoseksüelliğin kurucu kaybı.

Öznenin kuruluşundaki bu "uğraklar" ne çakışırlar ne de birbirlerine bağlanırlar. Açımlanışları, çok daha sıralı bir zaman ölçeğini gerektirir. Zamanın burada bir rol oynaması gerekir. Kökensel nesnenin kaybı, başa çıkması gereken bir sürü şey olan çocuk öznede daha fazla spekülasyona yol açacak şekilde, fazlasıyla bütüncül ve esaslı bir travmadır. Cinsel farkın farkına elbette varılacaktır, ama ancak çok daha sonra. Doğrusu, fark edişler açısından bakıldığında, cinsel farkın farkındalığı, sonsuza dek, daima çoktan kaybedilmiş olan kökenin bir fantezisi biçiminde *a posteriori* olarak yeniden inşa edilecektir. Öznenin uzay-zamansal koordinatlarının temel örgütleyicisi olan anneden ayrılma, homoseksüel aşkın imkânsızlığının farkına varılmasıyla ya da annenin homoseksüel/gay/queer değil ama sonsuza dek kaybedilmiş, arzulayan bir heteroseksüel özne olduğunun şaşkınlıkla fark edilmesiyle örtüşmez. Bu farklı uğraklar arasında, annenin bedeninin kökensel kaybı ve daha sonra bastırılması ile cinsel farkın atanması arasında uzanan psişik bir alana imkân tanıyan başka bir zamansal sıralanış öne sürmek istiyorum. Aslına bakılırsa, böyle bir psişik alan varsayılmadığı sürece, dişi öznelliğin derin yapılarında dönüşümü amaçlayan *herhangi* bir feminist projenin nasıl gerçekleşebileceğini göremiyorum. Irigaray gibi ben de annenin bedeninin, hem dişi feminist öznellikten mahrum bırakılmanın hem de bu öznelliğin geri kazanılmasının alanı olduğunu düşünüyorum. Ama bu öznelliği de, kolektif olarak yeniden müzakere edilen göndergesel bağın virtüel bir gerçekliği olarak anlıyorum. Annenin bedeni virtüel dişilliğin tohumudur. Ama dönüşümün devindiricisi zamansaldır. Neyse ki zaman bizden yanadır.

Yukarıda söylediklerimizin stratejik içerimleriyle devam edelim. Dişilin silinişini, Ödipal rejim tarafından alıkonmasını bir bütün olarak kadınların öznelliğinin engellenişinin bir göstergesi olarak okunması gerektiği konusunda,

ben de Irigaray ve Deleuze'le aynı fikirdeyim. Kaybın engellenmiş alanı olarak dişil, şimdilik "sadece virtüel" olup, dışarıda bırakılmış tüm diğer olanakların göstergesi haline gelir. Sembolik mevcudiyet (E) ile namevcudiyet (K) arasındaki bu psişik ve sembolik işbölümü, hem toplumsal alanı hem de imgesel erillik ve dişillik inşalarının ampirik göndergeleri olan kadınların ve erkeklerin rollerini ve statülerini inşa eder. Bu mevcut durum, ancak kendi uzun tarihinin dayatabildiği kadar zorunludur. Deleuze'e referansla, bunu yerleşik bir alışkanlık, tortulaşmış bir gelenek ya da kurumsallaşmış bir bağımlılık olarak da tanımlayabilirsiniz. Lévi Strauss'un dışevliliğin ve kadınların erkekler tarafından mübadelesinin ne mantıksal ne de psişik bir zorunluluğa dayandığı yönündeki vurgusunu da buradan okuyorum: Bunların hepsi tarihsel tortulaşmanın bir sonucudur. Elbette her şey başka bir yönde de gelişebilirdi. Bu dışarıda bırakılmış olanaklar -mesela erkeklerin kadınlar tarafından mübadeleşi- bir hipotez olarak öne sürülebileceği gibi, virtüel gerçeklikler olarak geri kazanılabilir. Bunların nasıl geri kazanılabileceği ve yeniden erişilebilir kılınabileceği sorusunu ve virtüel alternatifler, farklı öznellik mevkileri hipotezini ortaya atmak, bunların tarihselliğe gömülü maddi mevkilerini sorgulamayı gerektirir. Kimse öteki olmadan değişemez.

Butler açısından, anneye bağlı dişilliğin ötesinde daima-çoktan kaybedilmiş arzu nesnesi vardır: kurucu dışarı rolünü üstlenen homoseksüel aynı cinsiyetten öteki. Dişil sadece, Gobi çölünün ortasında, binlerce kilometre uzakta bulunan bir yerleşimi gösteren bir yol işareti gibi, bu engellenmiş homoseksüelliğe işaret eder. Butler'da, ulaşılamaz olanın göstereni, kayıp ve mahrumiyetin bir göstergesi, çaresizliğin bir tarifi olarak beliren "dişil", çıkmaz bir yolda, anlamlamanın simülasyonunu oluşturmaya dönük patetik bir çabaya indirgenmiştir. Gerek kavramsal gerekse de stra-

tejik açıdan, dişilin değerinin bu şekilde düşürülmesinden yana değilim. Butler'ın argümanının aslında Irigaray'ın teorisine son derece benzer şekilde geliştiğini düşünüyorum. Ne var ki Irigaray, hem kadınların hem de erkeklerin kökensel kaybın adımlarını geriye doğru takip edip onu yas ve melankoliden kurtarması adına, yapıbozumcu bir taklidi öne çıkarırken, Butler bilinçdışı süreçleri açıklayamayan performatif bir toplumsal cinsiyet kimliği mefhumu önerir.

Biddy Martin, Butler'ın teorilerinin "kadın-fobi"si (benim terminolojim) üzerinde dururken, queer teorisinde dişilin silinmekte olduğu endişesini dile getirmiştir (Martin 1994: 108): "Birincisi, feminist araştırmanın kapsamını sınırlandırmaktadır. İkincisi, çapraz-cinsiyetli lezbiyeni cinselliğiyle, lezbiyen feministi toplumsal cinsiyet kimliklenmeleriyle ilişkilendirerek lezbiyen kadını tamamen görünmez kılar... Kadın olarak tanımlanan kadın, birçok lezbiyen feminist çalışmada, çapraz-cinsiyet kimliklerini ne kadar bastırıyorsa (bastırdıysa) kadınlığı da o kadar bastırır (bastırmıştır)." ABD'de lezbiyen ve queer teorilerin, "kadın olarak tanımlanan kadın" mefhumunu bu kadar gölgede bırakmış olması gerçekten şaşırtıcıdır. Dişil kimlik tanımlamaları resmin tamamen dışında kalmıştır; hatta *butch-femme* çiftinin içine kaydedilemediği sürece, dişil görünümlü/dişil sayılan lezbiyen ya da "*femme*" sansürlenmiştir. Martin, "queerlik" ile dişil lezbiyen ya da kadın arasındaki karşıtlığı aşırı bulur ve cinsiyetli, bedenleşmiş öznelerin içerisi ile dışarısı arasında çok daha geçirgen sınırlar olduğunu ileri sürer. Beden ve psike iktidarın etkileriyle dolu olmalarına rağmen buna indirgenemezler; dolayısıyla daha karmaşık bir analiz çerçevesi gerekmektedir.

Böylece politik içerimler meselesine geliyoruz. Cinsel fark projesi, hem heteroseksüel hem de homoseksüel insanlar açısından dişi öznelliğin kuruluşunun temellerini

değiştirmeye çalışmayı ve dolayısıyla kadınların ve erkeklerin cinsel failliğinin tüm çeşitliliğini yeniden düşünmeye dayanır. Irigaray'ın "duyulur aşkınsal" vurgusu bununla çok alakalıdır. Cinselliğin yeniden yatırımının ve bunu takip eden, heteroseksüelliğin radikalleştirilmesi sürecinin temel bir eşleniği, erkeklerin rolüyle yakından ilgilidir. Bu noktanın önemini anlaşılır kılmak adına, ABD feminizmindeki "seks savaşları"nın yarattığı sonucu bir kere daha tekrarlayayım: cinselliğin anaakım feminist gündemden düşmesi. Ama diğer taraftan, cinsellik, intikamını alırcasına, ahlakçılığa ve liberal çoğunluğun sessizliğine karşı, renkli kadınlar ve özellikle de lezbiyen ve queer cinsellikler aracılığıyla, "azınlık" cinsellikleri örtüsü altında geri dönmüştür. Bu durumun paradoksal bir sonucu olarak, gerek heteroseksüellik gerekse de erkeğin rolü, iki taraftan, birincisi, Clinton-Lewinsky olayında yaşandığı gibi, beyaz Amerikan eril cinsellik hakkında gerçekten ne diyeceklerini bilmedikleri için liberal feminist çoğunluk tarafından, ikincisi de heteroseksüelliği iktidara, tahakküme ve dışlamaya bağladıkları için queer teorisyenler tarafından sessizliğe gömülmüştür. Butler'ın konumu da kısmen benzer bir sonuca yol açar: Heteroseksüel iktidar matrisine yaptığı vurgu, heteroseksüel erkeklerin oynayabileceği herhangi bir rolü, hatta özgürleştirici bir potansiyeli olabilecekleri bile susturmak gibi paradoksal bir sonuç yaratır.

Bunun tersine, Kaja Silverman "Babanın-adı"nın gördüğü sembolik işleve ve arzunun ikili gösteren kümeleriyle nasıl örgütlendiğine daha yakından bakarak, erilliğin yeniden teorileştirilmesini önerir. Lacan, erkek Eksikliğin sembolik bir ıstırap içindeki dişi öznenin alanı olarak yeniden konumlandırılmasından son derece memnunken, Silverman gibi radikal Lacancı feministler farklı bir anlayış ortaya koyarlar: "Arzunun değişmez tek yasası, her birimizi bütünlük ve

öz-mevcudiyet olanağından mahrum bırakan yasadır - yani dilin Yasasıdır. Bu Yasayı yaşamanın, Eksikliğin farklılaşan dağılımından başka yollarını icat etmeye çalışalım."[81]

Buna karşılık Irigaray iki açıdan da yeni bir şey önerir: Birincisi, anneyi eksikliğin ayrıcalıklı göstereni olmaktan çekip çıkarır ve dişil cinselliği bir-olmanın ve katılığın aksine çokluk ve geçirgenlik olarak yeniden biçimlendirir. İkincisi, erkekleri doğrudan çağırmakla kalmaz, onları kendi cinselliklerini farklı şekilde yaşamaları için güçlendirir: Erkekler de cinselliklerini fallik olmayan bir tarzda yeniden bedenleştirebilir ve içe gömebilir. Her iki cinsiyet de fallik olmayan bir cinselliği gerçekleştirme, cinselliğin metnini Fallus'un şiddetinden uzak bir şekilde yeniden yazma çabasına girmedikçe, hiçbir şey değişmeyecektir. Deleuze'ün diline tercüme edersek, çoğunluk minöriterleşmelidir: Erkekler ve kadınlar dahil, her iki cinsiyetin de çokdeğerlikli-, akışkan- ve minöriter-oluşuna ihtiyacımız var. Bunun alternatifi, kirlenmiş bir sözcük ve miadını doldurmuş bir pratik olarak heteroseksüelliğin bir daha çıkarılmamak üzere yerin altına gömülmesi olabilir, ama pek çok kadın açısından böyle bir feminist mesaj nasıl bir anlama gelecektir?

Heteroseksüel arzu konusunda Butler'ı indirgemeci buluyorum, sonuçta bu arzu sadece egemenlik ve dışlamayla (Wittig'in izleri) ya da belli organlara sahip olmayla ilgili değildir. Bu indirgemeci düşünmenin kısmen, belirli bir bağlama özgü olduğunu da düşünüyorum: ABD'de MacKinnon ve Dworkin gibi feministlerin etkisi, heteroseksüel toplumsal cinsiyet kimliğinin cinsel boyunduruk, hatta kurbanlaştırmayla özdeşleştirilmesine yol açtı. Buna karşılık, Irigaray heteroseksüelliği radikalleştirmeye çalışarak, makul ve işe yarayabilecek bir alternatif önermektedir. Irigaray'ın amacı, heteroseksüel karşılaşmayı diyalektik tahakküm oyunlarının

81 Silverman, "The Lacanian phallus", s.114.

askıya alındığı, ötekide bedenleşen çoklu farkların birbirinde hayranlık ve sevgi uyandırdığı çokkatmanlı bir karşılaşma alanına dönüştürmektir. Deleuze ise daha ziyade bir çoklu cinsellik alternatifi önerir.[82] Ne olursa olsun heteroseksüellik sadece bir penis arzusuna veya toplumsal saygınlık ve normallik arayışına indirgenemez. Özellikle dişi feminist özneler açısından heteroseksüellik, daha geniş ve daha çeşitli bir cinsel ötekilik perspektifi içerir. Heteroseksüellik, ille statik veya hegemonik bir model olmak zorunda değildir, aksine göçebe cinsiyetli konumlar arasındaki karşılaşma süreci de olabilir. Bence ataerkil cinsel rejim, iki cinsel ekonomiyi de fallogosantrizmin yükü altında sınırlandırarak, tamlıktan ve simetriden mahrum bırakmaktadır. Buradan bakıldığında, cinsel "aynılar" ve cinsel "ötekiler"le diyalog içinde keşfedilmesi ve şekillenmesi gereken virtüel bir "iki"nin ölçülemez farkına saygı gösteren, başka türlü bir heteroseksüelliğin yeniden oluşturulması da radikal bir proje olabilir.

Yasın ve melankolinin ötesi

Bir önceki bölümde, tekrar ve taklit meselelerini çeşitli kereler gündeme getirmiştik, şimdi bunlara daha yakından bakmaya çalışalım. Butler performansları öne çıkarır, fakat tekrar etme zorunluluğunu olumsuzluk ve vicdan azabı nakaratına bağlamayı tercih eder. Tekrarı, terimin Hegelci olmayan, taklitçi anlamıyla değil, gösterenin şiddetinin ebedi dönüşünün kaçınılmazlığını vurgulayan Derridacı anlamıyla ele alır. Butler'ın düşüncesinde arzu elbette bir rol oynar. Ama öznenin kuruluşunda hazzın rolünü ve etkisini azımsayan, bilinçdışı sorunsalından kaçan olumsuz ve yaslı bir arzu teorisidir bu.

Butler'ın ölümcüllüğüyle ayırt edilen arzu mefhumunda melankoli önemli bir yere sahiptir. Butler'ın tezi, "toplum-

82 Braidotti, *Metamorphoses*, 2. bölüm.

sal cinsiyetin", ancak daima-çoktan kaybedilmiş olarak deneyimlenebilecek ve erişilmesi artık mümkün olmayan homoseksüel sevginin engellenmesini içerdiği varsayımına dayanır. Bu yaklaşım, Irigaray'ın öznenin annenin bedeninin kökensel kaybından geçerek kurulduğu ve semboliğe girişin bu ilksel bağın silinmesini gerektirdiği şeklindeki düşüncesini yansıtırken onun yönünü de değiştirir. Butler'a göre, heteroseksüel matris, homoseksüelliğin yadsınmasını gerektirir; bu ise kurucu kayıptan oluşturulmuş psişik bir güzergâh çizer. Butler'ın ölüm dürtüsünü öne çıkarmasının sebebi de budur.

Melankoli, kurucu kaybın içselleştirilmesiyle ayırt edilir. Fallogosantrik sembolik içinde marjinal bir konumda bulunan kadınlar, homoseksüeller, renkli insanlar ve postkolonyal özneler, melankoliye bilhassa yatkındırlar. Bireysel bir patolojinin ötesine geçen bu problem, yasaklı veya toplumsal olarak takdim edilemeyen ve tanınmayan bir sevgi nesnesine bağlanmaya ve sadakate odaklanan politik bir boyuta sahiptir. Kamusal bir dilin, tanınma ve dolayısıyla da yas ritüelinin yokluğunda, melankoli toplumsal ve politik bir boyut kazanır. Konuşulamaz ve konuşulmayan kayıp arzu nesnesi -yani Butler'a göre homoseksüel aşkla sevilen- umarsız bir kederin kalıntısı olarak psikenin içine geri çekilir. Böyle bir kederin umarsızlığını analiz etmek, bunu doğuran zorunlu heteroseksüelliğin politik ekonomisini sorgulamak anlamına gelir.

Ölüme ve kayba gösterilen bu ilgi sorunludur. Öznenin kuruluşuna ilişkin Hegelci-Lacancı çerçevede bu ilgi merkezi bir yere sahip olabilir, ama Foucault, Irigaray ve feminist psikanaliz teorilerinin, örneğin öznelliğin kurucu bir unsuru olarak hazzı vurgulamak gibi, güçlendirici başka alternatifler sunabildiklerini düşünüyorum. Ya özneyi, aynı anda onu hem kuran hem de sınırlayan iktidar aygıtına bağlayan şey,

bir haz artı-değeri ise? Toplumsal güdümlü imgeseli özneye ya da özneyi bu imgesele sabitleyen yapıştırıcı, hazdır, özellikle de *jouissance*'ın aşırı, ihlal eden ve sınırları yıkıcı hazzı. *Žižek* bağımlılık yaratan bu kuvveti, ideolojinin özne üzerindeki karşı konulmaz etkisi olarak görür. Ben ise, Irigaray ve Deleuze'e başvurarak, başka bir olanağa dikkat çekmek istiyorum: Ya psişik ortamın "sabitleyicisi", borç ve kayıp üzerine kurulmuş bir melankoli söylemi değil de, hazzın kendinden taşan tamlığıysa? Bu Spinozacı yaklaşımın bu konuda söyleyebilecek daha çok şeyi olduğuna inanıyorum.

Kuşkusuz yasa ve melankoliye yapılan bu vurgu, büyük ölçüde, AIDS krizinde gey topluluğu içinde yaşanan ölümlerin Butler üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Onun çalışmalarına, özellikle de, kamusal alanda ölüm ve kayıplar üstüne gey bir söylemin nasıl oluşturulabileceği sorusu yön vermiştir. Geylerin yaşadığı acının tanınmasını ve toplumsal olarak kabul görmesini sağlamak için, kamusal yas ritüellerine ihtiyacımız var. Butler'ın yas ve kaybın politik ekonomisine yatırım yapmasının merkezinde, bu son derece kıymetli ve insani kaygının yattığını düşünüyorum. Hatta onu Lacancı düşünce geleneğine bu denli sıkıca –hatta kendi çalışmasının bile izin verdiğinin ötesinde- bağlayan şeyin de bu olduğu kanısındayım.

Milenyumun sonundaki Lacancılar ve psikanaliz odaklı yapıbozumcular açısından arzu, anlamlı, yani anlam oluşturan sözcelerin yapılandırılması sırasında zorunlu olarak engellenen aşırılık sınırıdır. Bununla birlikte, Lacancı arzu kavramına hâkim olan Hegelci şemada, kaçınılmaz bir olumsuzluk borcu, asla geri ödenemeyecek ya da doldurulamayacak ontolojik bir açık vardır. *Žižek'in* sosyopolitik kamusal alandaki olumsuzluk üzerine çalışmaları bunun açık bir kanıtıdır. *Žižek'e göre* "Fantezi" hem öznellik aygıtının gizli motoru hem de ona asimile edilemeyecek olandır. Kristeva'nın

*"abject"*ine oldukça yakın duran bu fantezi mefhumu, sembolik yapıyla bütünleştirilemeyene gönderir, daha doğrusu, fantezi işlevi sembolik olana asimile edilmeye direnmek olandır. Böylece "fantezi", Hegel'in "olumsuzluk" kavramına referansla, öznenin çekirdeğindeki sistematik ve zorunlu bir *défaillance* (başarısızlık ya da eksiklik) olarak tanımlanır. *Žižek'e* göre fantezi öğesi, yaratıcı bir boşluk, Erkeğin tözsellikten yoksunluğunun hayaletimsi ya da hayali, bulanık dibi gibi işlev görür. Buradaki Gotik imgesel tesadüfi değildir: *Žižek*'in metinleri bunlarla doludur, ki bu kısmen çağdaş sinemaya ve özellikle de korku ve bilimkurgu gibi alt sınıf türlere olan ilgisinden, kısmen de vampirvari özne anlayışından kaynaklanır. Aslında fantezi öğesi öznenin tamlığından beslenir, gücünü emerek onu kendiliğin bir dizi sanrılı ve telafi edici tezahürleri şeklinde parçalar.

Özne, onu Kendisinin tutarlı ve buyurgan bir imgesiyle kandırmayı amaçlayan, ideolojiyle aktarılan anlamların ve kültürel ürünlerin sunduğu telafi ve "keyif" biçimlerinin baskınlığı ve dayanılmazlığına katlanmak zorunda bırakılmaktadır. Bu bakımdan *Žižek*, bence ona aşırı dozda Hegelci diyalektik uygulayarak, Lacan'ın öznellik teorisinin en kasvetli yanlarını vurgulamaktadır. Bunun sonucunda ortaya, eksikliği, suçluluğu ve bunu takip eden hoşnutsuzluğu yapısal, yani zorunlu ve dolayısıyla kaçınılmaz olan üzgün ve kinik bir özne anlayışı çıkar. Peter Dews durumu hayranlık uyandırıcı bir açıklıkla özetler. Ona göre, Hegel'in aksine, Žižek'te, "kaybın kaybı, bir sınırın ya da bir eksikliğin feshini, hatta görelileşmesini değil, aksine telafi edilebilir bir kayıp gibi görünen şeyin aslında kurucu bir eksiklik olduğunun kabulünü içerir."[83]

Tahmin edilebileceği üzere, böyle muhafazakâr bir Lacan okuması, imgesel bir inşa olarak Kadına ve dolayısıyla gerçek hayattaki kadınlara atfedilen en geleneksel tanım-

83 Dews, "The tremor of reflection: Slavoj Žižek's Lacanian dialectics", s.24.

ların, konumlandırmaların ve sonuçların vurgulanmasına yol açar. Žižek'in çalışması, dişile yaklaşımda, Lacan'ın erken çalışmalarından beri feministlerin şiddetle karşı çıktığı bütün bir sembolik görünmezlik ve yansıtma düzenini tekrarlayan antifeminist bir gerilemeyi temsil eder. Butler, Žižek'in düşüncesinin bu yönünü eleştirerek, daha dinamik ve olumlu bir özne anlayışının aleyhine, fantezi ve dolayısıyla Lacancı "Gerçek" düzeyinin aşırı vurgulanmasının yarattığı olumsuz etkiye dikkat çeker. Bana kalırsa bütün bunlar, Žižek'in öfkeli Lacancılığında işlemekte olan ve psikanalizin politiklikten arınmasına katkı sunan kendine özgü "ideoloji" mefhumuyla yakından bağlantılıdır.

Öznelliğin çekirdeğinde yer alan ve kendiliği sanrısal ve telafi edici bir varlık olarak üreten kurucu boşluğun, Althusser'in ideolojik üretim dediği şey açısından da birtakım sonuçları vardır. Bu boşluk her şeyi içerir hale geldikçe, tanımının sınırları keskinliğini yitirir. Bütün bir postyapısalcılığın eleştirel teorinin önüne koyduğu (Žižek'in aksine, Lacan'ı önemli bir postyapısalcı düşünür olarak görüyorum) yiten, yok olan ya da ölü özne paradoksu burada ortaya çıkar. Örneğin Deleuze, öznenin bu paradoksal yokluğunu, farkların çoğalmasının döngüsel mantığı içine ve dolayısıyla da, kendiliğin bir dizi tüketilebilir öteki şeklinde dağıldığı kendiyle çelişen bir hareketin –yani ileri kapitalizmin şizofrenik mantığı- içine yeniden yerleştirir. Irigaray ise aynı fenomeni incelerken, modern (erkek) öznenin, o kendi ontolojik krizinin belirsiz derinliklerine kafa yorarken, maddiliğin, tenin, doğumun ve ölümün bütün yükünü taşımak zorunda kalan bir dişil mefhumuna nasıl aynı bir vampir gibi yaklaştığına dikkat çeker. Žižek ise, daha sınırlı bir tahayyülle, temsil karşıtı bir ideoloji yaklaşımını savunmakla işe başlar, ama daha sonra, öznenin güçsüzleştirilmesinin daha da kötü bir anlamına geri döner.

İdeolojinin "nesnesi" aslında o kadar da var değildir; daha ziyade yaratıcı bir boş yerdir, yarattığı şey ise karar verebilen tutarlı bir kendilik yanılsamasıdır. Buradaki asıl mesele, içerikleri "doğru" ya da "yanlış" olsun, ideolojik temsillerin işliyor olmasıdır. Bu yüzden ideolojinin başarısının, temsil ettiği şeyin doğruluğu ya da yanlışlığıyla hiçbir alakası yoktur; mesele, ideolojinin, sözceleme sürecinde örtük bir şekilde yarattığı öznel konumdur. Žižek bu hamlesiyle, Lacan'ın yapısal dilbilim yaklaşımını öznellik düzeyinde edimselleştirir: Nasıl ki gösteren ile gösterilen içerik arasında mantıksal ve zorunlu bir bağlantı yoksa, ideolojinin içeriği ile etkisi arasında da zorunlu bir ilişki yoktur. İdeoloji neyi temsil ederse etsin, etkisi, özne için bir sözcelem "oyuğu" veya yeri yaratmaktır ve Žižek'e göre bu döngüsel şeytani makineden kaçış yoktur. İşlemleri şeffaf olmadığı için, daha da şeytanidir. Žižek ideolojik üretimin üç uğrağı olduğunu öne sürer: bir fikirler ve metinler kompleksi olarak ideoloji, devlet aygıtının dışsal maddiliği olarak ideoloji ve son olarak, genel anlamda toplumun ve özellikle de medyanın genel ve yaygın üretimi olarak ideoloji. Buna rağmen, bence Žižek, temsilin her türlü biçimini kapsayabilmek uğruna, ideoloji mefhumunun bayağılaşmasını uç noktasına taşımaktadır.

Žižek, "yanlış bilinç"teki ideolojinin kışkırttığı "yanlış" unsurun, yapısal bir imkânsızlıktan, altta yatan libidinal kuvvetlerin insani/toplumsal/kamusal dile tercüme edilmesinden kaynaklandığını ileri sürer. Žižek bu imkânsızlığı, kendi tatmini arayan ama bunu zorunlu olarak başaramayan "fantezi" mefhumuyla ifade eder. Hem Butler'ın hem de Žižek'in bedenleşmiş öznenin maddiliğine dair yaklaşımı son derece statiktir: Madde ne belleğe sahiptir ne de –eksikliğin ve olumsuzluğun güdümündeki sembolik dışında– kendine özgü bir gücü vardır. Bu şeytani döngüselliğin ciddi politik sonuçları da olacaktır. Žižek'e göre, "doğru" ya da

"yanlış" olsun, herhangi bir içeriğin toplumsal ilişkiler bakımından işlevsel olduğu her an, ideolojik bir alan içindeyiz demektir. Bundan dolayı, ideoloji olarak algıladığımız şeyin dışına çıkma girişimlerinin kendisi bile ideolojiye köleliğimizin biçimini gösterir, zira bu girişimlerimiz de daha az "ideolojik" değildir. Žižek, bu döngüselliğin örnekleri olarak, Balkanlar'daki "insani amaçlı savaşlar" retoriğinden ya da medyayı kendi oyununda yenmeye çabalamanın kendiyle nasıl çeliştiğinden bahseder. Sonuç itibariyle, etkili olacaksa, gerek tahakkümün gerekse de direnişin ideolojiyle ilişkileri gizli kalmalıdır. İdeolojiyi ancak boş kalması gereken, herhangi bir pozitif gerçeklik tarafından belirlenmemiş olan bir yerden eleştirebiliriz, aksi takdirde ideolojiye geri düşeriz. Lacan gibi Žižek açısından da bu özel yer, işlevi öznenin bu zorunlu köleliği kabul etmesini sağlamak olan psikanalizin yeri olduğu için, politik çifte açmaz burada kendi üzerine kapanır ve sonuç, bir güçsüzleşmenin reçete edilmesinin ötesine gitmez.

Žižek, Lacancı kavramsal makineye yatırım yapan ve onu belli bir Hegel görüşüyle birleştiren, kapitalizmin aşıladığı bütün bir açık ve eksiklik ekonomisini, şık bir foyasını meydana çıkarma numarasıyla devam ettirir. Bilinç "yanılsaması", "Gerçek"le olan içsel bir bağa -ve ödenemez bir borca- indirgenir. Bu "Gerçek", konuşulacaksa, neyin konuşulabileceğinin susturulması zorunlu temellerini hazırlayarak toplumsal etkinliği inşa eden ilksel libidinal maddedir. Bu yapılandırıcı eksiklik, Lacan'ın olumsuzluk ontolojisinin merkezini oluşturur ve Derrida'nın terimiyle, öznenin "hayaletimsi ekonomisi"ne yol açar: öznenin kendine mevcut olabilmesinin tek kipi olarak, kurucu, karar verilemez mevcut yokluk ya da yapısal olarak zorunlu yokluk. Kear'in zekice ortaya koyduğu gibi, "Ego Hayaletle aynı şeyse, 'ben varım' demek 'ben hayaletliyim' demek anlamına gelir." Baş-

ka bir deyişle, "Ben", eşanlı olarak hem arzunun dahil oluşuyla hem de onun başarısızlığıyla inşa edilir. Bu ise "beni", "benim" kayıp ve eksiklikteki kurucu temelimin alanını gösteren "hayaletbilimsel" ilk sahneyi performatif olarak tekrarlamaya zorlar.[84] Bu durumu, *fin-de-siècle* kasvetiyle son derece uyumlu kusursuz bir Gotik sahne olarak görüyorum. Bizi kaybın, yasın ve melankolinin uzun uzadıya ve bazen esrik yüceltilmesi içinde debelenmeye davet eden bu sahne, Lacan'ın sanrılı özne görüşünü bir çeşit içten çökme noktasına getiriyor. Özneyi hem silen hem de olumlayan biraz sanrılı tarzın, gerek Lacan'ın gerekse de Žižek'in melankolik öznellik yaklaşımının merkezini oluşturduğunu düşünüyorum. Bu kavram, özneyi tam da sözcelem yerini kurma ediminde kendisinden kaçanı kovalamaya çalışan kusurlu bir varlık olarak ortaya koyarak, ona dair performatif bir bakış açısının önünü açtığı için, Žižek ve Butler arasında tuhaf bir yankılamaya yol açar. Öznenin libidinal yeğinliğini olumlamaya dönük bu yapısal olarak aporetik ve esasen başarısız girişimine yapılan vurgunun –eksiklik ve olumsuzluk vurgusunun- trajedinin komik etkisinin izini taşıdığı kanısındayım. Olumsuz tutkunun ve aporetik olanın ayartıcılığının bence bir alternatifi olmalı. Göçebe dile tercüme edersek: Daha neşeli ve güçlendirici bir arzu kavramı ve kasvetin değil pozitifliğin öne çıktığı bir politik ekonomi mümkün olmalı. Ne var ki Butler'ın Deleuze'ün arzu teorisini[85] açıkça reddetmesi, onun böyle bir yaklaşımın doğrudan karşısında konumlanmasına yol açıyor.

Psikanalitik teorinin melankoliye meyleden bu alacakaranlığının benim için daha da sorunlu olan yanı, hem Irigaray'ın hem de Deleuze'ün radikal materyalizminin önü-

84 Kear, "Diana between two deaths. Spectral ethics and the time of mourning", s.183.

85 Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France.*

nü açıkça tıkamasıdır. Deleuze 1968 kadar erken bir tarihte (*Fark ve Tekrar*'da), Irigaray ise 1974'te (*Spéculum. De l'autre femme*'da) eksiklik olarak arzu teorisine itiraz etmişlerdir. Arzu, yapısal olarak susturulmuş bu libidinal alt-katman, ne karar verilemez bir zamansallık düzenine aittir ne de mantıksal bir olanaksızlıktır. Kökensel uğrak, anneye özgü dişillikle güçlü bir bağ içinde belirmesi bakımından, cinsiyetli ya da toplumsal cinsiyetli arzulayan öznenin kuruluşunda aranmalıdır (Irigaray). Ama bu uğrağın fallogosantrizmi öznenin kendi maddi-duygulanımsal kökenleriyle araçsal bir ilişkiyi içerdiği için de, tarihselleşmiştir (Deleuze); bu yönüyle, öznenin kapitalizm (Deleuze) ve ataerki (Irigaray) koşulları altında inşasının tarihselliğindeki belli bir uğrağa işaret eder. Irigaray ve Deleuze gibi radikal materyalistlerin çığır açıcı gündemlerinin, ikinci milenyumun sonlarına doğru öne çıkan post-Lacancı söylemler tarafından neden yok sayıldığını ya da susturulduğunu sormaktan kendimi alamıyorum. Kayıp, başarısızlık, melankoli ve ontolojik eksiklik, ister feminizmin içinde isterse dışında özne yaklaşımlarında neden hâlâ bu denli hâkim?

Bunun da bağlamla ilişkili sebepleri olduğu kanısındayım. 1990'larda feminizmin toplumsal imgeselinde, fetişizm mefhumu ve transseksüel bedene, queer cinselliğe ya da arada toplumsal cinsiyetlere ait figürasyonlar hâkimdi.[86] 1980'lerin ortasından itibaren transseksüellik, günümüz cinselliğinin hâkim figürasyonu olarak öne sürüldü.[87] Bu ise, toplumsal cinsiyet kutupsallığını, bana kalırsa, aynı anda hem yerinden eden hem de onaylayan bir tür cinsel kayıtsızlık deneyimine işaret ediyor. Teknoloji, transseksüel imgesele etkili bir kültürel dolayım biçimi sunuyor. Protezle geliştirilmiş, kasıtlı

86 Grozs ve Probyn (der.), *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism.*

87 Baudrillard, "Nous sommes tous des transsexuels".

olarak yapay transseksüel beden, organik, biyokimyasal, teknolojik ile cerrahi olan arasındaki sembiyozu gösteren bir siborg prototipidir. Postmodern cinselliklerin düzenlenişinde meydana gelen antropolojik ama aynı zamanda morfolojik mutasyonu başka bir yerde ele alacağım.[88] Şimdilik, özellikle toplumsal cinsiyet teorisinde, kolektif bir transseksüel-oluşun, cinsiyetlenmiş bedenin kültürel temsillerinde hâkim bir *topos* olduğunu vurgulamakla yetinelim. Bu transseksüel imgesel açısından Deleuze'ün beden-makinelerine başvurmayı da önemli buluyorum.[89] James Ballard'ın Çarpışma romanındaki Vaughan karakteri gibi, günümüzün cinsel bedeni, onu "başarısız geçen bir cinsiyet değiştirme ameliyatının ardından akan yaralarını gösteren aklını oynatmış bir *drag queen*"e dönüştüren derin bir yarayla ayırt edilmektedir.[90] Sanayi sonrası toplumların imgeseli, postmodern Gotik ve toplumsal cinsiyet sonrası cinselliklerin etkisi altındadır. Ben de böyle görmekle birlikte, bunun cinsel farkı silmek bir yana, daha da acil bir sorun haline getirdiğini düşünüyorum.

Sonuç: Duyulur aşkınsal

Cinsel fark, diğer farkları silmek değil, daha genele seslenebilecek ve daha genelleşmiş bir değer taşıyacak alternatif özne pozisyonlarını ortaya koymak açısından, aşkınlık ve evrensellik meselelerine doğru açılmalıdır. Bana göre Irigaray'ın konumundaki paradoks, özcülükten son derece arındırılmış olduğunu düşündüğüm bir maddilik mefhumunu temel alsa da, kaçınılmaz bir biçimde, aşkınlık ve cisimsiz gayrimaddilik meselelerine yöneliyor gibi görünmesinden kaynaklanır. Colebrook'un şu sözleri bu nokta açısından oldukça aydınlatıcıdır:

88 Braidotti, *Metamorphoses*, 5. bölüm.
89 *A.g.e.*, 2. bölüm.
90 Ballard, *Crash*, s.201[*Çarpışma*, s. 182].

> Irigaray'ın "aşkınsal duyulur"u öznenin kendi temeli olarak tekrarladığı ve yeniden biçim verdiği koşulun, tam da özne bu tekrarın etkisinden ibaret olduğu için, onun tarafından asla tamamen anlaşılamayacağını göstererek, temsilciliğin kapatıcılığına kısa devre yaptırır. Özne, kökeni nesne olarak sunmasıyla, özne olarak üretilir. Ancak, mevcudiyet olarak kökenin bu tekrarının kendisi asla sunulamaz. Kendisine tam anlamıyla mevcut olabilmesi için, öznenin bedensel olgusallığını olumsuzlaması gerekir.[91]

Başta da belirttiğim gibi, maddi temellerin ya da "bedensel olgusallığın" bu şekilde olumsuzlanması, metafiziği kurar ve onu bu olumsuzlamayla aynı anda gerçekleşen bedenselliğin reddi üstünde temellendirir. Bu kökensel şiddet cinsiyetlendirilir ya da toplumsal cinsiyetlendirilir. Özneyi bilinç temeline oturtması itibariyle, bu şiddet klasik öznenin otoritesinin ayrılmaz bir unsurudur. Bedenleşmenin yükü anneye özgü dişile yansıtılarak derhal silinir. Özneyi kuran da, Bir'in imparatorluğu ve Öteki'nin nesneleştirilmesine karşılık gelen fallogosantrizmi temellendiren de bu siliniştir. Irigaray, bu yüzden, bu "fark"ın Aynı'nın mantığına içkin olduğunu vurgular ve dişili bu tek boyutlu yoldan ayırıp, ötekinin ötekisi olarak, kurucu bir Bir-olmayan olarak yeniden tanımlar.

Bu proje, büyük oranda, kadınlar tarafından ve kadınlar için yapılacak bir toplumsal ve politik sözleşme önermeyi amaçlasa da, bunun kadar etkili aşkınsal bir boyuta sahiptir. "Radikal içkinlik" yoluyla dişil bir aşkınlık biçimini savunan Irigaray, sadece maddi olan değil, aynı zamanda genelleşmiş bir dişi varlık mefhumunun, yeni bir feminist insanlığın eşiğini oluşturan bir beden tanımı önerir. Irigaray'ın çalışması, önlenemez bir biçimde, cisimsiz maddilik meselelerine doğru ilerlemektedir. Bu eğilim duyulur aşkınsal ve "kadın

91 Colebrook, "Is sexual difference a problem?", s.121.

ilahiliği" üstüne çalışmalarında açıkça görülebilir. Başka bir deyişle, bedenleşmiş cinsel fark materyalizmi, kadınların var olma tarzlarının sembolik olarak tanınmasını sağlayarak, anlam yaratabilecek bir çokluğun önemini ortaya koyar. Irigaray'da "ilahi" olan, gerek sembolik gerekse de maddi koşullarımızda değişiklikler gerçekleştirmek için gereken *a priori* koşulları maddileştirmeyi amaçlar. Uzamı, zamanı, doğayı, dünyayı ve ilahi olanı yeniden düşünmeyi içerir. Bu proje açısından son derece mühim olan duyulur aşkınsal, dişi bedenleşmiş özneyi aşkınlık ile içkinlik arasındaki bir uzama yerleştirir. Bu tür bir maddilik, özneyi kendi içindeki ve kendisiyle ötekiler arasındaki bir dizi farkla ilişkilendirir. Dahası bu, hem diyalektik olmayan hem de karşıtlık içermeyen bir yoldan gerçekleşir.

Dişi özne, kendisi ile dünya arasındaki temel aracılar olarak diğer kadınlarla bağına sembolik önem atfederek kendi özgüllüğünü tanıyabilir ve sahneleyebilir. Dolayım olarak dişil bir evrensel fikri buna dayanır. Colebrook bunu açıkça ortaya koyar: Irigaray açısından "duyulur olan yakındır. Ne deneyimin tam mevcudiyeti ne de aşkınsal bir koşulun radikal önceliğidir; duyulur olan, başka bir oluş biçimi ve "somut bir evrensel" olarak tanıdığım öteki beden olarak verilmiştir."[92] Yeni bir uygarlığın ilk taşı gibi, Irigaray'ın "ilahi"si, feminist pratik açısından, yalnızca sembolik değil maddi koşullarımızda da değişiklikler gerçekleştirmenin *a priori* koşullarını maddileştirmeyi amaçlar. Aşkınlık olmadan bedensel materyalizm, cisimsizlik olmadan da dişi bedenleşmiş özne olamaz. Stratejik özcülük konumunun, okuru, bu ontolojik kısır döngüden aceleyle çıkmanın yollarını aramak yerine, bu paradoks üstüne düşünmeye davet ettiğini düşünüyorum.

Olkowski Irigaray'ın çalışmasındaki bu damara işaret eder:

92 Colebrook, "Is Sexual Difference a Problem?" s.123.

> Oluş olarak kadın bu yüzden yönelimsizdir, kuralın, ilkenin, yapının karşısında ve dışında yer alır. Bu kadının molekülleri, son derece bulaşıcıdır, sembiyoz yoluyla mukoza gibi yayılır. Üstelik bir akışkanlık mantığı ve dili oluşturarak, kadınlarla ilişkilendirilen her şeyi patolojik olmaktan çıkarmayı başarabilirsek eğer, sırf kadın bedenini ifade ettikleri için iğrenç bulunan bütün o sözcükler (uterusa, vulvaya, klitorise, vajinaya, plasentaya özgü olan ya da bizzat kadının ışıldayan bedeni) ilk defa bilgimizin parçası haline gelebilir.[93]

Bu erotikliğin dağınık, akışkan, ihlal edici ve kozmik doğası, onu kültürel açıdan "dişil" olarak kodlar ve böylece bu arzu teorisinin dişileşmesinden kaçınmak yine söz konusu olmaz. Ne de bunun içeyerleşik çelişkilerini çözmenin bir yolu bulunabilir: Bu çelişkileri sahnelemek ve üzerlerinde çalışırken içlerinden geçmek gerekir.

Irigaray'ın radikal heteroseksüelliği, ötekilik konusunda, dişi bir homoseksüel çekirdeğe –kadınların, fallosantrik sembolik düzenin yaraladığı ve zarar verdiği ilksel narsisizmlerini yeniden oluşturmaları için gereken ilksel bir homoseksüel bağa duyulan ihtiyaçtan hareket eder. Başka bir kadına duyulan aşk, olanaklı bir geleceğin tarihöncesinin temellerini kurma sürecinde -hem tepkisel tarzda hayatta kalmaya hem de etkin ve yaratıcı şekilde yaşamaya atıf yapmanın karmaşık bir yoludur bu- son derece mühimdir. Öteki kadın –Öteki'nin ötekisi- bir dönüşüm, köklü bir değişim ve derin bir başkalaşım sürecini sürdürmek anlamında, kişinin oluşa dönük çabasının tanınma alanıdır. Bu ilksel narsisizm, ataerki altında kadınlara bolca bahşedilen ikincil narsistik tezahürlerle karıştırılmamalıdır. Kibir, dış görünüşe duyulan aşk, narsisizm ve paranoyanın yarattığı

93 Olkowski, "Body, knowledge and becoming-woman, morpho-logic in Deleuze and Irigaray", s.107.

ikili yük, dişinin Aynı'nın iktidarı (*potestas*) altında nesneleştirilmesinin göstergeleridir. Bu tür bir narsisizm, kendi başına, lezbiyen bir konumun başlangıcı da değildir. Bu sadece, bir kimsenin kendine saygısının yapıtaşı olarak, kendi cinsiyetine, hemcinsine duyduğu sevginin yapısal anlamına işaret eder. İlksel narsisizmin, dişi özneye kendini ortaya koyma ve sonra da dönüştürme sürecini üstlenme imkânı tanıyan temel bir sürdürülebilirlik eşiği olarak önemini vurgulamak bu yüzden gereklidir. Çalışmalarımda sıkça dile getirdiğim üzere, öznelliği çözüp dağıtmadan, yapıbozuma uğratmadan, yeniden tanımlamadan ya da terk etmeden önce, her şeyden önce bir özne olmak gerekir, aksi takdirde bu sadece kendi kendini imhaya götüren bir çözüm olacaktır. Irigaray, temelleri (ilksel narsisizm) yeniden inşa sürecinin, zorunlu olarak başka bir kadını gerektirdiğini öne sürer, çünkü hepimiz kadından doğarız ve annenin üzerimizdeki izi, kalıcı ve temel bir öneme sahiptir. Fallosantrizmde anneye özgü olan, sembolik tanınmanın eksikliğine ve yokluğuna işaret ederken, Irigaray'ın önerdiği "virtüel dişil"de, güçlendirici ve olumlayıcı bir jeste dönüştürülebilir.

İster queer isterse radikal heteroseksüellik üzerinden olsun, cinsel kimliğe ve cinselliğe yönelik altüst edici bir yaklaşımın, feminist, göçebe bir kadın-oluş sürecinin mirasларından biri olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle, nesne tercihi (homo/hetero/ "sapkın") ya da cinsel yaşam tarzı tercihi, arzulayan özne yapılarında bu sürecin neden olduğu yapısal değişimlerden çok daha az önemlidir. "Kadın-oluş"un erotiğini, bedenleşmiş özneye derinden bağlı olmayı sürdüren dirimsel bir duyarlık olarak görme eğilimindeyim. Bu eğilim, hem Deleuze, Irigaray hem de Fransız ve Kıta Avrupası kültürünün büyük çoğunluğunun ait olduğu "büyülü materyalizm" geleneğinin bir devamıdır. Bu geleneğin büyük bir kısmının liberten edebiyata ya da Foucault'nun anaakım kültüre bırakıl-

dığı için hayıflandığı *ars erotica*'ya yakınlığı, onu sadece tarihsel olarak daha da ilginç hale getirir. Burada iki kilit fikirden bahsedebiliriz: birincisi, tenleşmiş öznenin özgül zekâsına yapılan vurgu; ikincisi, hem psikanalizle devamlılık hem de onunla çatışma, arzuyu eksiklik ve olumsuzluktan koparıp tamlık ve bolluk olarak düşünme projesi. Bu iki kavramsal eksen Luce Irigaray'ın aşkınsal ampirizmi ile cinsel fark geleneği içindeki diğer seslerin, Deleuze'deki "kadın-oluş"un duyumcu erotiğiyle bağdaşmasını mümkün kılar.

Bu yaklaşım, feminizmi politik ve etik bir tutku olarak ve dolayısıyla, feminist özne-konumunu da verili olan bir şey olarak değil, bazı kadınların herkesin iyiliği için, arzuladığı ve yöneldiği bir proje olarak konumlandırır. Ben bunu, klasik hümanizme olduğu kadar liberal birey mefhumlarına da karşı duran, bir ve bölünmez olmayan göçebe bir özneyi varsayan "yeğinlikli" bir feminist politika okuması olarak görüyorum. Buna uygun olarak, bu okuma, politik olanı sadece –hâlâ gerçekleşmemiş ve dolayısıyla gerçekleşmesi istenen amaçlar olmayı sürdürseler de- anlayışlılık, toplumsal adalet ve insan hakları gibi temel meselelere iradi bir adanmışlıkla sınırlamaz. Politika, tutkularla ve kendisini vurgulayan değerlerle de tanımlanabilir. Bu etik tutkular "tipolojisi", Nietzsche'den esinlenen ve Deleuze ile birlikte okunabilecek bir yaklaşımdır; iradi tercihleri, saydam ve apaçık konumlar olarak değil, daha ziyade karmaşık ve çelişkili çokyönlü konumlar olarak görme imkânı sunar bize. Kendi "motivasyonlarına" ya da yönelimselliğine belli bir şüpheyle yaklaşmak, illa sinizme, nihilizme ya da göreciliğe yol açmaz. Aksine, politik pratiğe duygulanırlığı, özdüşünümselliği ve neşeyi kattığı için, politik inançların kendi esin kaynaklarına geri dönmesini sağlayabilir.

Çok kez dile getirdiğim gibi, feminizm, kendisine dahil olanlarda özgürlük, onur, adalet, hafiflik ve neşe arzusunu

özgürleştirir. Bu değerler rasyonel inançlara ve politikalara çevrilebilir, fakat tüm pratiği en başta motive eden bir arzu dayanağı da oluştururlar. Politika tutkularımızla başlar. Kadınların hareketinin başlarında, kahkaha ve neşenin en etkili politik silahlar ve ifadeler olduğu militan günlerde bu gayet açıktı. Postmodern Gotik kasvetin hüküm sürdüğü günümüzde bu Dionysosçu kuvvetten geriye çok az şey kalmış gibi görünse de, onu yeniden hatırlamalıyız. Deleuze, Mayıs 68'in ruhunu –ki bence bunu radikal ya da sınırları ihlal eden herhangi bir hareket olarak da okuyabiliriz- bir dokunuşun hafifliği, olanaklar açmanın duygusu, yaşam potansiyellerinin derinden güçlendirilmesi olarak tanımlar. Bu yüksek duyarlılık, toplumsal değişime, politik, epistemolojik ve iradeyle tercih edilen başka politik ölçütlere hem eşlik eder hem de onları olanaklı kılar. Başka yerlerde olduğu gibi feminizmde de, devrimci coşkunun sıkıcı denecek kadar ciddi rahiplerinin ötesine geçmek ve toplumsal değişim süreçlerinin neşeli yanını yeniden değerli kılmak vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Pozitif ve güçlendirici tutkulara yapılan bu vurgunun, Irigaray'ın duyulur aşkınsal olarak "virtüel dişil"i ile Deleuze'ün ampirik aşkınsal olarak özne görüşü arasındaki başka bir kesişim noktası olduğu kanaatindeyim. Ortak noktalar kadar ayrışmalar da, bugün feminist konumların Deleuze'ün düşüncesine hangi yollardan başvurduğunun aydınlatılmasında önemlidir. Irigaray, Deleuze'ün çokluk mefhumunu ve cinsiyetlenmiş kimliklerin dağılışını yeni bir dişi öznelliğin olumlanmasını engellediği için eleştirirken, Wittig'in, tam tersine, bunları toplumsal cinsiyet sistemindeki cinsel kutuplaşmalardan çıkmanın bir yolu olarak memnuniyetle karşılaşması, problemin boyutlarını ortaya koymaktadır. Benim için önemli olansa, Deleuze'ün çalışmasının bu "çekiciliği"nin çağdaş eleştirel teori ve kültürel

çalışmalarda olumlu karşılanması ve güçlendirici bir işlev görmesidir.

Irigaray, Deleuze ve Guattari'nin –radikal içkinlik mefhumu sayesinde- öznenin bedenleşmiş ve içe gömülü doğasına yaptığı vurgu, onların felsefelerine iktidar ilişkileriyle bağlantılı politik bir keskinlik kazandırır. Ayrıca bu sayede, eleştirel teori, öznenin toplumsal iktidar ilişkileri içine gömülü olduğu etik ve ekolojik bir boyut kazanır. Bilgi iddiaları, öznelliğin içkin yapısına dayanır ve soyut aşkınsallığın çekim kuvvetine direnmelidir. Irigaray'a göre bu, sırayla erkeklerin ve kadınların büründüğü simetrisiz bedenleşme biçimlerinin radikal bir keşfi anlamına gelir. Bedenden uzaklaşan değil, onun yoluyla ve ondan geçerek ilerleyen aşkınlığın yoludur bu. Öte yandan Deleuze ve Guattari'ye göre, bilen özne maddi terimlerle, yani yeryurtlar, kaynaklar, mevkiler ve kuvvetler açısından yeniden düşünülmelidir. Bu öneri, klasik hümanizmin uzay-zamansal sürekliliğinden bir kopuşu içerir. Benzer şekilde, öznenin ampirik temellerini sunan ve genellikle biyolojiyle ilişkili olmakla birlikte, duygulanırlığı, özellikle belleği ve arzuyu da içeren faktörlerin sürekliliğini hafife almaya meyilli toplumsal inşacılığın indirgemeciliğinin ötesine geçmek de bir o kadar önemlidir.

Hem bir ve bölünmez olmayan hem de çoklu iktidar ilişkilerinde bedenleşmiş ve bu ilişkilere gömülü bir özne varsayan postyapısalcı bir felsefe, öznenin yapılanışında zamansallığa ve belleğe daha merkezi bir yer atfeder. Örneğin Irigaray, kadına uygun toplumsal temsiller ve uygulamalar bulabilmek için, kadınlara özgü (döngüsel, tekrarlı, akıcı) bir zamansallık fikrini ortaya atar. Ayrıca feminizmi, kadınların soybilimlerini tüketmenin ve bunları deney kaynaklarına, geçmişin sembolik sefaletinden güçlenmiş alternatif bir imgesele dönüştürmenin laboratuvarı olarak görür. Deleuze'ün bir içkinlik felsefesi olarak "göçebebilimi" ise,

öznenin çevresel, duygulanımsal ve bilişsel kaynaklarının içerilmesinin ve gelişiminin ilkesi olan bir sürdürebilirlik fikrine dayanır. Böylece kurulan, bir ve bölünmez olmayan özne, sürekli "oluş"un etkin zaman kipine karşılık gelen bir zamana yerleşir. Deleuze oluşu, Bergson'un "süre" kavramına referansla tanımlar ve böylece, süren, yani sürdürülebilir değişimler ve dönüşümlerden geçip, bir topluluk ve kolektif içinde bunları hayata geçiren bir kendiliğe karşılık gelen bir özne mefhumu önerir. Buradan bakıldığında, Yeryüzü/Gaia bile, henüz gelmekte olan, çevreyle (hem toplumsal hem ekolojik olarak) farklı şekillerde etkileşime girecek özneler tarafından inşa edilecek bir topluluk içindeki bir partner olarak konumlandırılır. Deleuze ve Guatttari, dirimselci fakat özcülük karşıtı bir içkinliğin felsefi temellerini bulmak için Spinoza'ya geri dönerler. Özne ile öznenin bağlamı arasındaki süreklilikleri hem toplumsal (iktidar ilişkileri) hem de etik (Yeryüzüyle komşuluk) açıdan yeniden düşünürler. Bunu yaparken, hümanist öznenin üzerine oturtulduğu, O'nun "ötekileri"ne karşıtlık içinde konumlanan dayanaklar olduklarından dolayı, hümanist ya da bütüncül dünya görüşlerine asla başvurmazlar.

Bu bakımdan, bu radikal içkinlik felsefelerinde vurgunun, insanmerkezcilikten biyomerkezli bir eşitlikçiliğe doğru kaydığını görüyorum. Ancak, bu felsefeler insan ile insan-dışı evren arasındaki çelişkileri ve süreksizlikleri önemsizleştirmemeleri ve dolayısıyla aralarındaki etkileşimi romantikleştirmemeleri sebebiyle, derin ekolojiden ayrışır. Bugün toplumsal inşacılığı en tereddütsüzce savunanlar bile, bedenlerin performanslarının yalnızca toplumsal kodlara ya da sembolik ve imgesel düzenlere atfedilemeyeceği gibi, DNA Zincirleri'nin Kutsal Kitabı'na geri dönülerek de okunamayacağını ileri sürüyorlar. Hem "doğa" hem de "beden", özcülüğe kaymaya ya da pozitivist indirgemelere yaka-

lanmaya (ya da bunlara karşıt olarak, new-age eğilimler tarafından naifçe yüceltilmelerine) açık kaygan kategorilerdir. Biyoçeşitlilik politikası çağında, doğal ile toplumsal olanın bağımlılığı ve zihin-beden ayrımı, düalist klasik düşünme alışkanlarının dışında ele alınmalıdır. Burada anahtar terim, "radikal içkinlik"tir, yani bedenleşmiş özneye dair içe gömülü bir bakış açısıdır. Materyalist bir teori olarak böyle bir bakış açısı, bedeni bütün düzeylerde, belki özellikle de biyolojik düzeyde kuşatabildiği ölçüde bir cevap üretebilir. Çağdaş genetik bilimi ve moleküler biyoloji göz önünde bulundurulursa, bedeni kendi kendini sürdüren kuvvetlerin karmaşık bir sistemi olarak düşünmek çok daha makuldür. DNA ve hücreler, birbirleriyle etkili bir iletişim halinde, hayati bilgiler aktarırlar. Biyoçeşitlilik bakımından, biz insanlar, çevremizi etkin ve yıkıcı biçimde manipüle ediyoruz. Nörobilimler, belleğe ve bilginin depolanması ve geri çağrılmasının kendiliğin gelişiminde ne kadar önemli olduğuna dair kavrayışımızı oldukça ileri taşımıştır. Eleştirel, sol eğilimli entelektüellerin artık göz ardı edemeyeceği kadar açık bir ilerlemedir bu. Ama bunu, profesyonel bilim insanlarının ve onların endüstriyel, finansal sponsorlarının büyüklük komplekslerine bırakmak zorunda da değiliz. Feminist felsefi göçebelik, bu açıdan da, iktidar, güçlendirme ve hesap verebilirlik konularını ön plana çıkararak, hem bedenleşmeyi hem de cinsel farkı dönüşüm süreçleri olarak anlamaya dönük yerinde ve mühim bir çabadır.

Buna göre bilinç, süreklilik örüntüleri içinde sürekli dönüşen varyasyon akışları açısından yeniden tanımlanmalıdır. Eski zihin-beden bağlantısı, ulus güdümlü, yukarıdan aşağıya ve hiyerarşik olmayacak şekilde yeniden inşa edilmeli. Süreçler, akışlar, arada-olma-statüsü, ciddi bir şekilde ele alınmalı, yani kavramsal temsile kavuşturulmalıdır. Süreklilikler gibi süreksizlikler de düşünülmeli. Düşünce düzeni-

mizde, içsel karmaşıklıklara ve ardışık olmayan etkilere de yer açmalı. Bu karmaşıklıklara göre yaşamak için, kavramsal yaratıcılığa ve "bilen özne" hakkındaki geleneksel inançlardan nostaljik olmayan, sağlıklı bir kopuşa ihtiyacımız var.

Bu kuvvetleri ve özlemleri harekete geçiren feminist bir proje, bunları Hillary Clinton'un beynine, Madonna'nın görünümüne, Anita Hill'in cesaretine ve Kathy Acker'ın yeteneğine sahip *K*adın-sonrası öznelerin coşkun enerjisiyle birleştirecektir. Bunun okurları daha büyük karmaşıklıklar içine sürükleyebileceğinin farkındayım. Yine de bu zorluklara rağmen değil, tam da bu zorluklar sayesinde, cinsel fark meselelerinin ve Galler Prensesi'nin durumunda olduğu gibi, alternatif feminist özne-konumları arayışının öylece yitip gitmeyeceğine büyük bir tutkuyla inanıyorum.

Yer Değiştiren Farklar[1]

İleri kapitalizm, tüketimcilik adına, çoğulcu farkların piyasalaştırılmasını ve "ötekiler"in varoluşu, kültürü ve söylemlerinin metalaştırılmasını teşvik eden bir fark motorudur. Bu yüzden, sanayi sonrası küresel sistem, dağınık, çokmerkezli ve kâr yönelimli iktidar ilişkileri üretiyor. Bu Soğuk Savaş sonrası dönemde iktidar, ikili karşıtlıklarla değil, parçalı ve her yere nüfuz etmiş bir tarzda işliyor. Yine de, günümüz iktidarının rizoma ya da ağa benzer yapısı ve değişen ölçeği, onun uygulanma koşullarını kökten değiştirmiş değildir. Bilakis, küreselleşme çağında iktidar ilişkileri, burada da göstereceğim üzere, hiç olmadığı kadar acımasız bir hal almaktadır.

Sanayi sonrası toplumlar, farkların çoğalışı karşısında, klasik solun tahmininden çok daha esnek ve uyumlu olabileceklerini gösterdiler. Ama bu "farklar", pazarlanabilir, tüketilebilir ve çoğu zaman da kullanılıp atılabilir "ötekiler"e dönüştürülüyor ya da böyle ötekiler olarak kuruluyor. Müzikten

1 Bu makale ilk kez, *Nomadic Theory The Portable Rosi Braidotti* (2011a) içinde yayımlanmıştır.

sinemaya, yeni medya ve modadan gastronomiye kadar bütün bir popüler kültür, genellikle çokkültürlü ötekileri yeni sömürgeci bir tarzda kendine mal ederek, "dünya müziği"ni ya da egzotik ile yerli olanın ustalıklı bir karışımını pazarlayan bu eğilimin güvenilir bir göstergesidir.

Bu durumun önemli bir sonucu, ileri kapitalizmin metalaştırılmış ürünlerin hareketliliğini düzenleyen büyük göçebe olarak işleyebilmesidir. Ne var ki bu genelleşmiş "serbest dolaşım" pratiği, maksimum kâr getirdikleri sürece nereden geldiklerine asla bakılmayan malların ve metaların alanına özgüdür yalnızca. İnsanlar bu kadar serbestçe dolaşamazlar.[2] Kapitalist akışları ve akımları kâr zihniyetli meta dolaşımıyla eşitleyen bir ekonomik sömürü mantığının sapkın göçebeliğini gözler önüne sermek bu yüzden önemlidir. Sanayi sonrası toplumların toplumsal ve söylemsel yapılarına içkin olmaları nedeniyle, teknolojilere –özellikle de enformasyon ve biyoteknolojinin giderek birleşmesine- özel bir dikkatle yaklaşmak gerekiyor. Teknolojik aygıtın en önemli boyutu, erişim ve katılım meselesidir. Telefon hatları ve modemler bir yana, enerji kaynaklarına erişimdeki eşitsizlikler düşünüldüğünde bile, yeni elektronik ve biyogenetik keşif alanlarının "demokratik" ya da "devrimci" potansiyeli pekâlâ sorgulanabilir. Keza, bütün sömürgeci yayılmalarda olduğu gibi, bu keşif alanları mücadeleden veya şiddetten asla azade değildir. Yeni ileri teknoloji dünyasına erişim ve katılım, cinsiyetin, yaşın ve etnisitenin olumsuz farklılaşmanın temel unsurları olarak öne çıktığı bir dünyada eşitsiz bir dağılım göstermektedir.[3]

Küreselleşme her şeyden önce "sanayi/sömürgecilik/komünizm sonrası" toplumlardaki yapısal eşitsizliklerle

2 Virno, *Çokluğun Grameri*; Lazzarato, "Maddi Olmayan Emek".

3 Eisenstein, *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy.*

ilgilidir. Gelişmekte olan ülkelerin sömürüsü devam ederken, birinci dünyanın üçüncü dünyalılaşmasıyla ilgilidir. "Hukuka dayalı" ekonomilerin çöküşü, yapısal yasadışılığın dünya ekonomisinin bir faktörü –"kokain olarak sermaye" diye de adlandırılıyor- haline gelmesiyle ilgilidir.[4] Teknolojik ve aynı zamanda toplumsal alanların askerileşmesiyle ilgilidir. İnsan yaşamının acımasızca ticarileştiği bir ortamda pornografinin küreselleşmesi, kadın ve çocuk kaçakçılığı ve fuhşuyla ilgilidir. Nüfusun geniş kesimlerinde özellikle de gençler arasında yapısal işsizliğin yanı sıra yoksulluğun kadınlaşması ve kadınlar arasında okuryazarlık oranının düşüşüyle ilgilidir. Bu toplumsal düzen aynı zamanda, fotokopi makineleri, video kayıt cihazları ve internet kullanımına ilişkin telif hakkı yasalarından taşıyıcı annelik ve yapay döllenmeye kadar, yeni ortaya çıkan yeniden üretim hakları gibi olgularla hukuki olarak başa çıkmanın zorluğuyla da ilgilidir. Çevresel denetim probleminin de dahil olduğu bu yaygın mikro iktidar ilişkileri ağı, Foucault'nun biyoiktidar olarak adlandırdığı, "yaşamın kendisi"ni hedef alan yaygın ve dolayısıyla tehlike arz edecek kadar etkili merkezsiz bir gözetim ve aşırı düzenleme sisteminin merkezinde yer alır.

Brian Massumi, postmoderniteyi tarihsel bir durum olarak ele aldığı politik analizinde, küresel kapitalizmi farklı bileşimler oluşturarak her şeyi vampirleştirebilen kâr odaklı bir sistem olarak tanımlar.[5] Günümüz kapitalizmi, "döngüsel katmanlaşma" vasıtasıyla işler: "Günümüz kapitalizmi, önceden var olan oluşumlardan değer sızdırır, ama onları öldürürken hepsine ölüm sonrası sonsuz bir yaşam bahşeder."[6] Medya endüstrisi, bu döngüsel ve hayaletimsi metalaştırma mantığının ayrılmaz bir parçasıdır. İmajlar, sermayenin mü-

4 Land, "Meat: Or How to Kill Oedipus in Cyberspace".

5 Massumi, "Requem for Our Prospective Dead! Toward a Participatory Critique of Capitalist Power".

6 Massumi, a.g.e.

him, bitmez tükenmez ve ebediyen ölü bir kaynağını oluşturur. Tanınabilir bir ikon –sayısız kimlik gösterebilen bir yüz- olmak, mevcut ekonomi sistemimizde sermaye değeri haline gelmiştir. İktidar açısından bakıldığında, bu sistemin çelişkili eğilimlerin eşzamanlı belirişinin paradoksuna dayandığı söylenebilir. Bir yanda, ekonominin ve kültürel süreçlerin küreselleşmesi söz konusudur. Bu durum, yaşam tarzlarında, telekomünikasyonda ve tüketimcilikte benzerliklerin artışına yol açar. Öte yanda ise, bu süreçlerin, artan yapısal eşitsizlikleri, nüfusun geniş kesimlerinin marjinalleşmesini ve yalnızca jeopolitik bloklar arasında değil bu blokların kendi içlerinde de bölgesel, yerel, etnik ve kültürel farkların yeniden güçlenmesini beraberinde getirecek şekilde, parçalanması söz konusudur.[7]

Küresel kapitalizmin politik ekonomisi, kâr arayışıyla farkları çoğaltmaya ve yaymaya dayandığı için, sürekli değişen şekillerde, çeşitli "ötekiler"in toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesi ve cinselleştirilmesi, ırklılaştırılması ve doğallaştırılması dalgaları yaratır. Böylece Ötekiliğin ampirik göndergeleri –kadınlar, yerliler, hayvanlar veya yeryüzünün ötekileri- ile toplumsal olarak cinsiyetlendirme/ırklılaştırma/doğallaştırmaya dair söylemsel oluşum süreçleri arasındaki geleneksel diyalektik ilişkiyi altüst eder. Bu diyalektik bağ bir kez yerinden edildiğinde, ileri kapitalizm, kadınların olmadığı bir feminizmi, ırkların olmadığı bir ırkçılığı, doğanın olmadığı doğa yasalarını, cinsiyetlerin olmadığı bir yeniden üretimi, toplumsal cinsiyetlerin olmadığı bir cinselliği, ırkçılığa son vermeyen bir çokkültürlülüğü, kalkınmanın olmadığı bir ekonomik büyümeyi ve paranın olmadığı bir nakit akışını harekete geçiren bir sisteme benzemeye başlar. Ayrıca geç kapitalizm, genetiği değiştirilmiş doğal besin-

7 Eisenstein, *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy.*

lerin yanında yağsız dondurma ve alkolsüz bira, bilgisayar virüslerinin yanında yoldaş türler üretir, hayvanların ve insanların bağışıklık sistemlerinde yeni bozukluklara ve zayıflıklara yol açarken gelişmiş dünyada yaşayanların yaşam süresinin uzamasını sağlar. Şizofreni olarak kapitalizme hoş geldiniz![8]

Bu olguların düzensiz kesişimleri, çağımızın ayrıt edici bir özelliğidir. Farkların metalaştırılması, "ötekileri" tüketim nesnelerine dönüştürerek, onlara sırayla, diyalektiğin döner kapısının yanından dolanan bildik ve tehditkâr bir nitelik vermiştir. Şimdi ise uyumsuz göçebe öznelerden oluşan zikzaklı bir modelin içinde yaşıyoruz. Farkın metalaşarak çoğaldığı çağımızda farkın pozitifliğini ifade etmek, diyalektik düşünme alışkanlıklarının duvarlarına çarpmaktan hâlâ kurtulamamış olsa da, kavramsal bir görev olarak önümüzde durmaktadır. Düşünme biçimimize böylesine kök salmış olan düalist tarzın nasıl aşılacağı, bizi bekleyen en büyük zorluklardan biridir.

Kavramsal düzeyde bakıldığında, içinde bulunduğumuz tarihsel uğrak, Aydınlanma'nın bazı temel öncüllerinin, yani İnsan'ın "mükemmelleştirilebilirliği" adına, bilimsel rasyonalitenin kendi kendini düzenleyebilen ve teleolojik olarak belirlenmiş bir şekilde kullanımı sayesinde insanlığın ilerlemesini sağlama idealinin çöküşüne işaret ediyor. Modernitenin kurtuluşçu projesi, "kurucu ötekiler" olarak da adlandırılan bazı "sınır işaretleri"ni dışlayan, "bilen özne"ye[9] dayalı bir bakış açısını içerir. Bu ötekiler, kadınlar ya da cinsiyetlendirilmiş ötekiler, etnik veya ırklılaştırılmış ötekiler ve doğal çevredir. Bu üç unsur, aynı anda moderniteyi hem kuran hem de ondan dışlanan, alçaltıcı bir anlamda yapısal

8 Deleuze ve Guattari, *Anti-*Ödipus*: Kapitalizm ve Şizofreni I*; *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II.*

9 Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın.*

ötekiliğin veya farkın birbiriyle bağlantılı üç yüzüdür.[10] Bu bakımdan bu üç unsur da, normun, normalin, normatif özne görüşünün tanımlanmasında -yansıtıcı bir şekilde de olsa- önemli bir rol oynar. Özellikle de eril otoritenin kendini ilanında kullanışlı bir araç olarak ortaya çıkarlar.[11]

Sistemimizdeki hâkim iktidar yapıları, farkları, standartlaşmış anaakım öznenin yönettiği hiyerarşik bir ölçeğe göre düzenleyerek işler. Deleuze bunu "Çoğunluk öznesi" ya da Varlığın Molar merkezi, Derrida "fallogosantrizm", Irigaray ise "Aynı'nın aşırı şişirilmiş ve sahte bir evrensellik içeren mantığı" olarak adlandırır. Canguilhem'in öngörülü bir şekilde ortaya koyduğu gibi, böyle bir şemada normallik, sıfır sapma veya ucubelik derecesine eşittir. Deleuze de, ırkçılığın, normu Beyaz Erkeğe atfedip, farkları olumsuz bir biçimde, marjinalleştirilmiş ötekiler çokluğu arasında dağıtarak işlediğini öne sürdüğünde benzer bir şeyi dile getirmektedir.[12] Alçaltıcı bir anlama indirgenmiş fark, iktidarı, yapısal olarak, değersizleştirilmiş ötekilerin bedeninden beslenen bir öznenin metafizik kibrine göre endeksleyen bir terimdir. "Metafizik yamyamlık"[13] olarak da tarif edilen bu düalist şiddet kullanımı, hâkim özne konumu içerisinde işleyen karmaşık ve simetrisiz iktidar ilişkilerini aydınlatabilmemize yardımcı olur.

Modern öznenin yapısal ötekilerinin postmodernitede yeniden ortaya çıktığını söylemek, onları paradoksal ve çokdeğerlikli bir alana dahil etmek anlamına gelir. Ötekiler, aynı anda hem öznenin krizinin semptomu, hatta muhafazakârlara göre, bu krizin "nedeni"dirler, hem de olumlu, başka bir deyişle tepkisel olmayan alternatifleri

10 Beauvoir, *İkinci Cins 1, 2 ve 3*; Irigaray, *Speculum de l' autre femme*; Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II.*
11 Woolf, *Üç Gine.*
12 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II.*
13 Atkinson, *Amazon Odyssey.*

ifade ederler. Postmodernitenin büyük kurtuluşçu hareketlerinin yeniden dirilen "ötekiler" tarafından teşvik edildiği ve ateşlendiği tarihsel bir gerçektir: Kadın ve gey hakları hareketi, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı hareketler, nükleer karşıtlığı ve çevre hareketleri, modernitenin yapısal Ötekilerinin sesleridir. Bu hareketler önceki "merkezi" veya hâkim özne konumunun krizinin de işaretleridir. Felsefi göçebebilimin diliyle söylersek, bunlar hem çoğunluğun krizini hem de azınlıkların oluş modellerini gösterirler. Burada bu olguyu "oluş"un ana eksenlerinde meydana gelen kaymalar açısından ele alacağım.[14] Kadın-oluş süreci, cinsiyetlendirmenin farklılaşan eksenine gönderme yapar: ırklılaştırmanın öteki-oluşu ve doğallaşmanın hayvan/böcek/yeryüzü-oluşu. Eleştirel bir oluş teorisinin bütün amacı, bu farklı mutasyon akışları arasındaki farkı söyleyebilmemize imkân verecek metodolojik gezinti araçlarını ve etik çerçeveyi sunabilmektir. Daha doğrusu, bir yanda tepkisel, kâr yönelimli farklar, öte yanda alternatif farkların olumlayıcı güçlendirilmesi arasında normatif ayrımlara ihtiyacımız var. Bu farkın konulabilmesini sağlayacak kriter ise, politik ve kültürel sonuçları olacak etik bir kriterdir.[15]

Oluş halindeyim, öyleyse olmuş olacağım

Göçebe teorinin temel biçimi, istikrar yerine değişime ve harekete öncelik tanıyan bir süreç ontolojisidir. Bu aynı zamanda, genel bir azınlık-oluş veya göçebe-oluş yahut da moleküler/kadın/hayvan-oluş vb. olarak adlandırılabilir. Azınlık, göçebe teoride değişimin dinamik veya yeğinlikli ilkesi iken, (fallogosantrik) Çoğunluğun merkezi ölüdür. Erkek, çoğunluğu temsil ettiği sürece, yaratıcı veya olumlayıcı

14 Krş. Braidotti, *Nomadic Theory The Portable Rosi Braidotti*, 2011a, s. 55-123.

15 Bkz. *a.g.e.*, s. 299-324.

"erkek-oluş" olamaz: Hâkim özne, kendi kendini sürdüren Varlığın yükü ve var olan modellerin yavan tekrarı altında sıkışıp kalmıştır. Başta da dile getirdiğim gibi, Bir'in çoklarının niceliksel çoğalışı mantığı, ileri kapitalizmin politik ekonomisinin merkezini oluşturur. Göçebe düşünce, bunun karşısına niteliksel bir dönüşüm etiği ve bir karmaşıklık ve olumlama politikası koyar.[16]

Dolayısıyla bu şema aynı zamanda, çeşitli ampirik azınlıkların (kadınlar, çocuklar, siyahlar, yerliler, hayvanlar, bitkiler, tohumlar, moleküller vb.), etkin ve güçlendirici oluş süreçlerinin öncelikli başlangıç noktalarını oluşturduğunu gösterir ya da kendi dilimle söylersem, değersizleştirilmiş çoklu fark mevkilerinin, aynı anda olmasa da, öznelliğin yeniden tanımlanmasının olumlu alanları olduğuna işaret eder. Bütün oluş, bir yakınlıklar uzamında ve yakınlığın olumlu kuvvetleri ve dinamik ilişkileriyle sembiyoz halinde gerçekleşir. Alternatif ilişki ve duygulanımsal bağlantı tarzlarının ortak olarak edimselleşeceği uzamın sınırları bu çaprazlamasına karşılıklı bağlantı tarafından çizilir. Boundas, Deleuze'ün oluş kavramı üzerine düşünmenin en etkili yolunun, onu aşkınsal felsefenin, oluş sürecini kaçınılmaz olarak kendilik, birey veya ego mefhumuna endeksleyen düalist şemasından kurtarılmış dizisel bir mefhum olarak anlamak olduğunu söyler.[17]

Düşünen özneyi bu düalist kıskaçtan kurtarmayı amaçlayan oluş süreci, toplumsal cinsiyet karşıtlığı temelinde cinsiyetlendirilmiş bütün özdeşlik/kimliklerin çözülüşünü de gerektirir. Dolayısıyla kadın-oluş, fallogosantrik özdeşlik/kimliklerin yapıbozumu için zorunlu başlangıç noktası ise, bunun nedeni, gerek cinsel düalizm etrafında yapılandırılmış bir kurum olarak cinselliğin gerekse de onun doğal bir

16 *a.g.e.*, 11 ve 12. bölüm.
17 Boundas, "Deleuze: Serialization and Subject-Formation", s. 99-116.

sonucu olarak, kadınların ve cinsel "sapkınlar"ın ötekilik figürü olarak konumlandırılmasının Batı düşüncesinin kurucu unsurlarını oluşturmasıdır. Buna cevaben, Deleuze, tıpkı Derrida ve diğer postyapısalcılar gibi, feminist bir çevirme hareketiyle, fallogosantrik sistemin yapısal bir operatörü olan "çoğunluk/yerleşik/molar" kadının karşısına "oluş/azınlık/moleküler/göçebe" olarak tanımlanan olumlayıcı veya dönüştürücü bir kadın görüşünü koyar.

Bu yüzden azınlık ile çoğunluk –merkez ile kenarlar- arasındaki asimetrik bir başlangıç noktasını, ortodoks Deleuze okumalarıyla örtüşsün ya da örtüşmesin, güçlü bir şekilde vurgulamak gerekiyor.[18] Böyle bir yaklaşım, yersizyurtsuzlaşma sürecinin ikili bir süreç olduğu ve niceliksel azınlıkların oluş sürecine girebilmeleri için, çoğunluk ile aralarındaki karşıtlığın dayattığı "ötekiler" biçimindeki bir ve bölünmez özdeşlik/kimliklerinden kopmaları gerektiği anlamına gelir. Tam da bu bakımdan ("ikinci cinsiyet" olarak ya da Luce Irigaray'ın dediği gibi "Aynı'nın ötekisi" olarak) Kadın, sürecin moleküler anlamıyla (Irigaray'ın dediği gibi "Öteki'nin ötekisi") "kadın-oluş"a ihtiyaç duyar. Karşıtlık diyalektiği, paralel ama asimetrik bir jestle, bu içsel olarak farklılaşmış hareket tarafından alaşağı edilir: "Oluşun, çoğunluğun yersizyurtsuzlaşmış bir değişkeni olması dışında, öznesi yoktur; oluşun, bir azınlığın yersizyurtsuzlaşmış değişkeni olması dışında, bir aracısı yoktur."[19]

Eski diyalektik karşıtlıkları (erkek ve kadın, yaşlı ve genç, beyaz ve siyah, insan ve hayvan veya makine, vb.), bunların önceki birlikçi –ve düalist anlamda karşıt- özdeşliğinin ortak zeminlerini dağıtmayı amaçlayan bir oluş süreci için-

18 Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2011b [*Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*].

19 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*, s.292.

deki müttefiklere dönüştüren, asimetrik de olsa ortak bir oluş bloğu önerisi buradan doğar. Bu bakımdan, Burger'ın da işaret ettiği gibi, "rizom-düşüncenin kendine özgü akıl yürütme stratejisi, olumsuzladığı kategorileri tekrar tekrar yeniden üretmeye dayanır."[20] Ancak, başlangıç noktası olarak alınan terimlerin bu şekilde tekrarının, bir tahakküm sistemini yinelemek şöyle dursun, Deleuze ve Guattari'nin çizdiği oluş kartografisinin zorunlu dayanak noktasını oluşturduğunu eklememiz gerekir. Derridacı yapıbozumda, reddedilen terimlerin tekrarındaki bu yapısal örüntü, aporetik olanla üretken bir ilişki sonucu verirken ve kendiliği ötekiliğin radikal başkalığına bağlayan temel bir çifte açmazın tanınmasını sağlarken, göçebe teori başka bir yol izler. Bu diğer yol, olumsuzu olumlu ilişkilere, karşılaşmalara ve tutkulara dönüştürme projesiyle "şeylerin mevcut durumunun etkin karşı-edimselleşmesi"ni[21] amaçlayan bir olumlama politikası yönünde ilerler.[22]

Gerekli olan, belirli, yani temellendirilmiş ve hesabı verilebilir bir mevkiden başlamaktır. Oluş süreci; varlığı, öznelliği, erilliği, zorunlu heteroseksüelliği ve (Batılı) etnosantrizmi kaynaştıran toplumsal ve sembolik sistemin kalbine yerleştirilmiş saatli bir bombadır. Farklı oluşlar, bu alanı kesip açan ve bizden sürekli yeniden haritalandırmamızı bekleyen çizgilerdir: Mesele her zaman yeni koordinatlar bulabilmektir. Bu sadece mekânsal değil, zamansal bir olgudur da. Bütün bu moleküler-oluş süreci açısından, bellek (*la mémoire*) son derece mühimdir. Çoğunluk -beyaz, heteroseksüel, mülk sahibi ve erkek- etkinliklerinin her boyutunda aktardığı merkezileş-

20 Burger, "The Reality of 'Machines': Notes on the Rhizome-Thinking", s.33-44.

21 Boundas, "Gilles Deleuze and His Readers: A Touch of Voluntarism and an Excess of Out-Worldliness", 2007a, s.187.

22 Daha geniş bir açıklama için bkz. Braidotti, *Nomadic Theory The Portable Rosi Braidotti*, 2011a, 11. bölüm.

miş bir bilginin muazzam veri bankasıdır. Çoğunluk Öznesi, sistemin ana belleğinin anahtarlarını elinde tutar ve pek çok azınlığın alternatif ya da zapt edilmiş belleklerini önemsiz pratikler düzeyine indirger. Dolayısıyla çoğunluk açısından oluş çizgisi, özgül anıları (*les souvenirs*) doğrusal bir düzen içinde geri getirmek yerine, özneyi bütünleşmiş ve muhkem özdeşlik/kimlik hissinden koparan bir yersizyurtsuzlaştırma faili gibi işlev gören bir anti-bellektir.

Oluş halindeki dinamik öznelerin içsel olarak kırıklı birleşmelerinin zikzaklı çizgisiyle temsil edilebilecek doğrusal olmayan göçebe bir zaman felsefesi, belleğin ve onun imgelemle yakın ilişkisinin yaratıcı bir okumasına dayanak sunar. Bu okuma, acı, yaralanma ve istismarla ilgili olumsuz ya da travmatik anılar söz konusu olduğunda daha da önemli hale gelir. Bu tür bir olumsuz sermaye, tarihsel olarak marjinalleştirilen ve ezilen öznelerin bilincinin ayrılmaz bir bileşenidir. "Azınlıklar"ın karşıtlık bilincini yapılandıran acı ve olumsuzluk, göçebe teori ve pratiği açısından son derece önemlidir. Gerek yaralı bir acı belleği gerekse de tarihsel bir temeli olan bir mekân olarak bu belirli mevkinin farkına varan göçebe politik öznellik, politik olanı, şeylerin mevcut durumunun ötesine geçmeyi ve yaratıcı "karşı-edimselleşmeleri" ya da dönüştürücü alternatifleri güçlendirmeyi amaçlayan bir jest olarak tanımlar.

Zamana ve politik olana dair böyle bir anlayışın doğal sonucu, azınlıkların belirli bir temeli olan belleklerinin, tarihin kurbanlarının bedenine sonsuza dek kazınmış olan olumsuzluğun statik parçalarından ibaretmiş gibi görülememesidir. Moleküler veya göçebe bellekler, aynı zamanda, hatta bilhassa, Fanon'un deyişiyle "yeryüzünün lanetlileri"ne alternatif dünya düzenleri, daha insani ve sürdürülebilir toplumsal sistemler tahayyül etmek gibi dünya-tarihsel bir görev için iyi bir başlangıç noktası sunan yaratıcı kuvvetlerdir. Bunun

sonucunda, bir yanda çok çeşitli baskı ve dolayısıyla da yaralanmışlık, aşağılanma ve acı eksenlerine, diğer yanda çaprazlamasına ve kolektif bir dönüşümün motoru olarak üretebilecekleri yaratıcı kuvvete dair ikili bir bilinç ortaya çıkar.[23]

Yine de klasik diyalektik yaklaşımda, ampirik azınlıkların otomatikman tarihsel gelişmelerin motoru, devrimci eylemin ve etik failin ana ilkesi olarak konumlandırıldığını, ama göçebe politikada bunun böyle olmadığını da görmek gerek. Baskının olumsuz sermayesi, azınlıkların kendisini de içeren değerlerin dönüşümü –Nietzsche'nin aynı fikri daha güçlü bir şekilde dile getiren ifadesiyle- süreci açısından sadece ayrıcalıklı bir başlangıç noktasıdır. Azınlıklar da minöriter-oluşa dahil olmalıdır. Göçebe teori, özdeşlik/kimliklere dair özcüleştirilmiş bir bakışa her bakımdan meydan okur – ve azınlıkları da dokunmadan bırakmaz: Azınlıklar da, hem karşı-özdeşlik/kimlik iddialarının kara deliğine karşı hem de hâkim özne görüşünün tersine, kendi anılarını etkinleştirebilmelidir.

Peki, göçebelere özgü bir tarzda anımsamak nasıl bir şeydir, göçebe bellek zamanda nasıl bir dağılımdır? Moleküler, minöriter veya göçebe bellekler, özneleri etkin bir biçimde değişime sevk eden olumlayıcı, istikrarsızlaştırıcı kuvvetlerdir. Bunlar, etik ve politik bilinçle bağlantılı, insanın unutmayı unuttuğu olaylarla ilişkili belleklerdir. Deleuze gibi söylersek, bu bellekler virtüelin alanına aittirler ve dolayısıyla, edimselleşme eğilimi göstermek gibi olumlu bir anlamda soyutturlar. Ancak, belleğimizin –gerek Kronos'un hâkim zaman çizgisine endeksli, çoğunluğa bağlı, gerekse de Aion, yani oluş zamanı etrafında dönen minöriter- veri bankalarındaki herhangi bir şey kadar da "gerçek"tirler.

Nihayetinde anımsamayla ilgili asıl mesele, yaratıcı alternatifleri güçlendirebilecek koşulları ve ilişkileri oluştura-

23 Krş. *a.g.e.*, 11 ve 12. bölümler.

bilme kapasitesidir. Edimselleşme süreci, tutkuları, yeğinlikleri ve tahayyülleri uygun bir çerçeve içinde birleştiren bir bileşime benzer. Buradaki "uygun", normatif bir ölçüt ya da ideolojik bir buyruğu değil, tamamen pragmatik bir unsuru gösterir. Birbirine genel bir ahlaki model ya da idealleştirilmiş bir paradigmayla değil, empati ve duygulanımsal yakınlıkla bağlı olan varlıklar ve özneler arasındaki çaprazlamasına karşılıklı bağlantının sürdürülebilir çizgilerini ve üretken düzlemlerini yaratmayı sağlayacak olan her şey uygun sayılmalıdır.

Bu tür bir anımsama, özdeşliğe/kimliğe bağlı ya da egoya endeksli değildir, aksine gayrişahsi ya da özdeşlik/kimliksonrası bir nitelik taşır. Temsile, hatta kendi kendini temsile dayalı hâkim pratiklere alışkanlıktan ya da bu pratiklerle özdeşleşmekten vazgeçmeyi içeren radikal bir süreçtir. Göçebe anımsama, kendini öteki olarak –göçebe öznenin, kendiliği bir dönüşüm ve çaprazsallık süreci olarak edimselleştirmeye dönük yapısal yetisinin bir ifadesi olarak- yeniden icat etmek anlamına gelir. Dolayısıyla anımsama, kendinizle eşit olmak *değil*, şimdiye kadar olduğunuz her şeyden mümkün olduğunca farklılaşmaktır. Bu süreç, Deleuze'ün Platoncu temsil eleştirisinde simulakrın altüst ediciliğini andırır. Mesele, kendimize dair şimdideki temsillerimiz ile geçmişteki temsillerimiz arasında, yani şimdiki ben ile o zamanki kendim arasında bir uzay-zamansal aynılık ilişkisi içinde, önceden neye benziyorsam (Neyden önce? Kime benzer?) yine öyle olmam değildir. Tersine, asıl mesele mümkün olduğunca ve çok defa kendinden farklılaşabilmektir. Bu süreç, beni ötekiden ayıran diyalektiğin alaşağı edilmesini gerektirdiği ölçüde, Deleuze'ün Platonculuk eleştirisinin evden, özellikle de bedensel kendiliğin uzay-zamansal süremine göreli aşinalıktan başladığını ileri sürebiliriz. Anımsama, unutmayı unutmaktan ziyade, bir film sekansını yeniden çeker gibi

baştan almakla ilgilidir. Anımsama, kendinden farklılaşmakla ilgilidir.

Deleuze, Foucault'yu izleyerek, Aynılığı oluşturan unsurların –öz-kimlik, öz-çıkarların sürekliliği ve egoya bağlılık- narsisizm ve paranoya gibi olumsuz tutkuları endekslediğini ve bunların hepsinin molar veya çoğunluk sisteminin parçası olduğunu vurgulamayı ihmal etmez. Bu unsurlar, kendi öznelerine (hem gerçek hem de sembolik) bir diyet ödetecek, böylece bu özneleri hem uysallaştıracak hem de işlevsel kılacak şekilde inşa edilmiş bir toplumsal düzenin gerekleriyle son derece uyumludur. Molar unsurların birincil işlevi, doğurdukları öznelerin yönetilebilirliğini sağlamaktır. Oluşun göçebe politik teorisi, tam da bu yüzden aynı zamanda bir arzu teorisidir: Bu süreci üstlenmenin tek yolu, değişimin çekimine kapılmak, onu bir sevgiliyi ister gibi, tende *istemek*tir. Göçebe oluş, ontolojik olduğu halde figüratif olmayan bir arzu teorisidir. Böyle tanımlandığında arzu politiktir, zira farklı arzulayan öznelerin, yani farklı şekillerde arzulayan öznelerin toplumsal inşasını içerir. Göçebe oluş, ödipalleşmiş, toplumsal olarak üretken libidinal ekonomilerin resmi kalıbını parçalayarak, başka her türden ekonominin ve arzu aygıtının önünü açar. Ama bunların hiçbiri, kendini farklı "olarak" inşa etmenin tekil arzusundan ayrılamaz. Sonuç olarak, göçebe "anımsama" geçmişin otoritesine endeksli değildir. Anımsama gelecekteki bir geçmişin yaratıcı imgelemiyle ilişkili olarak meydana gelir: "Değişmiş olacaksın," "Adalet için savaşmış olacaklar," "Özgürleşmiş olacağız."

Bu nokta, oluş halindeki göçebe özneler, postmodernitenin "ötekileri"nin söylemleri ve pratikleriyle birlikte geliştiği ve bunlarla yaratıcı bir tarzda ilişkilendikleri için, feminist ve ırkçılık karşıtı demokratik bir politika açısından çok önemlidir. Bununla birlikte göçebe teori, ötekiliğin söylem

ve pratikleriyle tam da taklitçi veya tüketimci bir tarzda bağ *kurmadığı* için, üst düzey bir özdüşünümsellik gerektirir. Bu söylemler içinde, diyalektik olmayan bir tarzda, çok daha yaratıcı bir patika açar. Bunu, hâkim öznellik modelini bozmaya ve böylece Aynı'nın, Bir'in söylemini zora sokmaya öncelik vererek başarır. Göçebe oluş teorisinde asıl mesele, merkezin bu şekilde merkezden eleştirisidir. Tüm oluşlar minöriterdir, yani zorunlu olarak ve kaçınılmaz biçimde, klasik düalizmin "ötekileri" doğrultusundan ilerleyerek, bunları yerinden ederler, süreç içinde, ama daima ve yalnızca zamansal bir temelde bunları yeniden yerliyurtlulaştırırlar. Göçebe özne, kendi dışındaki ötekilerle, diyalektik etkileşimin etrafından dolanıp, kurucu, "sembiyotik"[24] bir oluş bloğunda bağ kurar. Bu rizomik tarz, Molar, sabit özdeşlik/kimliklere ısrarlı bir meydan bir okumayı ve karşıtlığı içerir: Hegelcilik karşıtı, ilerleme karşıtı ve teleoloji karşıtı bir modele göre işler.

"Oluş", doğrusal ya da ardışık olmayan bir zaman dizisiyle çalışır, çünkü oluş süreçleri, nasıl açımlanacaklarını denetleyen sabit, merkezileşmiş bir Ben'e yaslanmış değildir. Bu süreçler daha ziyade çoklu topluluklara bağlı, bir ve bölünmez olmayan, çokkatmanlı, dinamik bir özneye dayanır. Kadın/hayvan/böcek oluş, akan bir duygudur, tıpkı yazmak gibi: Oluş birlikte, yani ötekilerle karşılaşmalarda inşa edilmesi gereken bir bileşim, bir mevkidir. Oluşlar, dışarıdaki, farklı ötekilerle sürekli karşılaşmalar içinde özneyi kendi sınırlarına doğru iter. Bir ve bölünmez bir varlık olmayan göçebe özne, aynı anda hem kendini harekete geçirendir hem de ötekiyle tanımlıdır, yani dışarıyla bağlıdır.

Farklı oluş aşamaları veya düzeyleri, kendilik ile ötekiler arasındaki eski sınırları ortadan kaldırıp yeniden oluşturan bir seyir izler. Farklı bir felsefi gelenek içinden bakılırsa,

24 Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition.*

kadın/hayvan/böcek/algılanamaz oluşun, Kendilik/aynı'yı ötekilerden niteliksel olarak ayıran sınırlarda atılan yapıbozumcu adımlardan oluştuğu söylenebilir. Felsefi göçebebilimde ise, bu adımlar, kendi kendilerinden beslenmedikleri için, Irigaray'ın stratejik taklidindeki gibi yapıbozumcu bir anlam taşımazlar. Tamsin Lorraine'in de vurguladığı üzere, "Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz karşıtı duruşlarından çıkarılacak derslerden biri, katmanlardan arınmanın, insanın kişisel tarihinin güzergâhını yeniden takip etmek zorunda olmamasıdır."[25] Bu adımlar, aşkınsal ampirizmin genel ilkesinin ve virtüelin kuvvetinin özdeşlik/kimlik-sonrası sağlam örnekleridir.

Dolayısıyla kadın-oluşun, diğer çoklu oluşların açımlanışı ve yayılışından ayrı tutulabileceğini düşünmek, ancak kavramsal bir yavanlığın ürünü olabilir. Göçebe-oluş süreci daha ziyade, art arta geldikleri halde doğrusal olmayan adımlardan oluşan zikzaklı bir güzergâhtır, öyle ki kadın-oluştan başlayan bu adımlar, farklı "minöriter-oluş" eşikleri ve örüntüleri ortaya koyar, bu eşikler ve örüntüler de hayvandan geçip "algılanamaz-oluş" ve ötesine doğru ilerler.

Yine de, hem tartışma için bir başlangıç noktası olarak, hem de okuma/yazma sürecinin çizgiselliğini gözeterek, ayrı ayrı oluşlara dair birtakım spesifik örnekleri ele alacağım. Böylece argümanımı çokkatmanlı bir şekilde ortaya koyabilirim: Öncelikle, oluş kavramı, Deleuze'ün içkinlik felsefesi açısından son derece önemlidir. İkinci olarak "kadın-oluş", hem oluş kavramının ve sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır hem de huzursuzluk çıkarmak pahasına, bu kavrama ve sürece Deleuze'ün göçebe öznelliğinin kurucu bir çelişkisi olarak kazınmıştır. Üçüncü olarak, oluşun sistematik, doğrusal veya teleolojik evreleri ya da aşamaları yoktur; her yayla, iç-

25 Lorraine, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*, s. 202.

kin olarak edimselleşmiş dönüşümlerin sınırları belirgin ve sürdürülebilir bir bloğu ve uğrağını gösterir. Asıl görevimiz, bu süreçler üzerine düşünebilmektir.

Azınlıklar ve minöriter-oluş

Siyasi hareketlerin tarihsel olarak baskıya uğramışlıktan kaynaklanan özdeşlik/kimlikçi iddiaları ile göçebe teorinin, aşkınsal ampirizm doğrultusunda, çoklu oluş süreçleri içinden kolektif ve çaprazlamasına yeni bir bağ öne sürebilme arzusu arasında pozitif ve yaratıcı bir gerilim vardır.

Göçebe teori, fallosantrik düşünce tarzlarından çıkıp, yeni, yeğinlikli bir felsefe imgesine geçiş noktalarını belirlerken bu özne konumları için yeni imgelere ihtiyaç olduğunu vurgular. Bu sebeple, bir dizi metafizik-sonrası özne figürünü ele alır. Rizomlar, oluşlar, kaçış çizgileri, akışlar, aktarmalar, organsız bedenler gibi figürasyonlar, geleneksel teorik temsil şemalarını yarıp geçen etkin varlık durumlarını hem özgür bırakır hem de ifade eder. Farklı dişil, eril ve aradaki özne konumları da dahil, alternatif özne figürasyonları, bilince bakışı hâkim öncüllerinden uzaklaştıran figüratif ifade tarzlarıdır. Deleuze'ün başlıca figürasyonu, genel bir azınlık-oluş veya göçebe-oluş ya da moleküler-oluştur. Azınlık, bir geçişe ya da bir yörüngeye işaret eder; Deleuze'e göre merkezde hiçbir şey olmaz, oysa çevrede yeni göçebelerden oluşan genç ruhlu çeteler dolanmaktadır.

Daha önce de belirttiğim gibi, Erkek, eril olan, düşünen öznelliğin temel göndergesi, Norm'un, Yasa'nın ve Logos'un standart taşıyıcısı olduğu sürece, Kadın düalist bir biçimde, yani karşıtlık temelinde, erkeğin "öteki"si olarak konumlandırılır. Erkeğin azınlık-oluşu bu yüzden olanaklı değildir, kadın-oluş ise herkesin azınlık bilinci açısından ayrıcalıklı bir konumu gösterir. Öznelliğin ayrıcalıklı göndergesi, norm/yasa/logos'un standart taşıyıcısı olarak erkek, çoğunluğu,

yani sistemin ölü kalbini temsil eder. Dolayısıyla, erillik oluş süreciyle karşıtlık içindedir ve ancak yapıbozum ya da eleştirinin alanı olabilir. Kadın-oluş ise, her ikisinin ve diğer tüm cinsiyetlerin oluş sürecinin temel bir aşamasını oluşturur.

Deleuze, bütün yersizyurtsuzlaşma çizgilerinin, kaçınılmaz olarak, bütün sürecin anahtarı, önkoşulu ve zorunlu başlangıç noktası olan "kadın-oluş" aşamasından geçtiğini belirtir. Bununla birlikte "kadın-oluş" sürecinin gönderme yaptığı "kadın", ampirik kadınlara değil, daha ziyade topolojik konumlara, yeğinlik dereceleri ve düzeylerine, duygulanımsal durumlara işaret eder. Kadın oluş, genel bir dönüşüm sürecinin işaretidir: Göçebe, rizomatik bilincin olumlu kuvvetlerini ve düzeylerini olumlar.

> Açıkça ayrı bir kendilik olarak kadına ya da çocuğa benzemeyen bir kadın-oluş, bir çocuk-oluş vardır... Molar kendilik dediğimizde, örneğin, biçimiyle tanımlanmış, organlar ve işlevlerle donatılmış, bir özne olarak atanmış kadından bahsediyoruz. Kadın-oluş bu kendiliği taklit etmek, hele de kendini ona dönüştürmek anlamına gelmez... Kadın biçimini taklit etmek ya da bu biçimi almak yerine, bir mikro dişiliğin hareket ve dinginlik ilişkisine ya da yakınlık bölgesine giren, başka bir deyişle bizde moleküler bir kadın üreten, moleküler kadını yaratan parçacıklar yaymak.[26]

Sonuç itibariyle Deleuze'ün, kadın-oluş ve dişil olanla ilişkisinde, başka yerlerde uzun uzadıya ele aldığım, çözülememiş bir düğüm vardır.[27] İki taraftan çekiştirircesine,

26 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*, s. 275.

27 Braidotti, *Patterns of Dissonance*; "Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze on the Becoming Woman"; *Metamorphoses: Toward a Materialist Theory of Becoming*; *Transpositions: On Nomadic Ethics*; *Göçebe Özneler*.

bir yandan diğer tüm oluşların önkoşulu olarak genel bir "kadın-oluş"un güçlendirilmesi, diğer yandan kadın-oluşun aşılması gerektiği önerilmektedir. Bir yandan azınlık/göçebe/moleküler/organsız bedenler/kadın-oluş dişil olandan başlamaktadır, öte yandan da Deleuze'ün savunduğu türden bir öznelliğin genel figürasyonu olarak öne sürülmektedir. Deleuzecü oluşlar, eril ve dişil olan metafizik dayanak noktalarının arasından, altından ve ötesine doğru gerçekleşen karmaşık ve çoklu geçişlerin üretici güçlerini vurgular. Ama bunlar, aralarındaki etkileşim meselesini tamamen çözmeye yetmez. Deleuze'ün çalışması, feminizmin fallosantrizmin eleştirisinden başlamak gerektiği varsayımına son derece yakın durur. Bu sistemde kadın, düalist bir yaklaşımla –öteki olarak- konumlandırıldığı müddetçe, olumsuzlama yoluyla da olsa fallusa eklenir. Bu anlamda, ama sadece bu anlamda, cinsel farkın farklılaşmanın ana ekseni olduğu ve ona bu yüzden öncelik verilmesi gerektiği söylenebilir. Diğer yandan, göçebe teori, metafizik farkı, çoklu ve farklılaşmamış bir oluş içinde etkisizleştirmeyi amaçlar. Bu da beni şu soruyu sormaya sevk ediyor: Göçebe teorinin toplumsal cinsiyetsiz bir cinselliğe vurgu yapmasından nasıl bir feminist politika çıkabilir?[28]

Örneğin, Luce Irigaray, öznenin yapıbozumunun bir parçası olarak, alelacele bir kenara bırakılması karşısında cinsel farkı savunurken, Deleuze'ün arzulayan makineler diyagramına olumsuz bir atıfta bulunur.[29] Irigaray'a göre "organsız beden" mefhumu, bedensel kendiliğin mülksüzleştirildiği bir koşulun, yani tarihsel olarak, eksikliğin işareti olarak dişillikle ve onun ampirik göndergesi olan kadınla ilişkilendirilen, yapısal olarak parçalanmış bir konumun mirasıdır. Irigaray,

28 Braidotti, *Göçebe Özneler*, 7 ve 8. bölümler.

29 Irigaray, *Ce Sexe qui n ' en est pas un*; *Amante marine*; *L ' Éthique de la diff érence sexuelle; Sexes et parentés*; *Le Temps de la diff érence*; *Je, tu, nous: Pour une culture de la diff érence*.

maşinik, inorganik olanın yanı sıra kendiliğin kaybı, çözülme ve akışkanlık mefhumlarına yapılan vurgunun kadınlar açısından son derece tanıdık olduğuna dikkat çeker: "Organsız beden" zaten kadınların tarihsel durumunun bir ifadesi değil midir?[30] Irigaray'ın Deleuze eleştirisi radikaldir: Cinselliğin genelleştirilmiş bir "oluş" içerisinde çözülmesinin, dişi öznenin yeniden tanımlanmasına dönük feminist iddiaların altının oyulmasına yol açtığına işaret eder.

Deleuze, temsil olarak Kadın ile deneyimin somut faili olarak kadınlar arasındaki temel feminist epistemolojik ayrım lehine tavır alır ve kadın kategorisini buna benzer birtakım içsel ayrımlarla tanımlar. Deleuze'ün feminist bir politik pozisyonu açıkça desteklemesi de bunun bir sonucudur: "Elbette kadınların, kendi organizmalarını, kendi tarihlerini, kendi öznelliklerini geri kazanmak amacıyla molar bir politika yürütmeleri son derece elzemdir... Ama kendini, bir kaynağı kurutmadan veya bir akışı durdurmadan işlemesi imkânsız bir özneyle sınırlandırmak da bir o kadar tehlikelidir."[31]

Deleuze, kadınların, insan ve yurttaşlık haklarıyla birlikte, eksiksiz bir öznelliğe kavuşmak için yürüttüğü zorlu mücadeleyi açıkça desteklemekle birlikte, fallogosantrik sistemin yapısal operatörü olan "çoğunluk/yerleşik/molar" kadının karşısına "oluş/azınlık/moleküler/göçebe" kadını koyar.

Bu yaklaşım, Foucault'nun bize öğrettiği gibi,[32] cinselliğin Batı'da iktidarın hâkim söylemi olarak nasıl bir öneme sahip olduğuyla birlikte düşünülürse son derece anlaşılırdır. Batı kültürünün cinselliğe atfettiği ekonomik, kültürel ve

30 Irigaray, *Ce Sexe qui n ' en est pas un,* s.140.

31 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II,* s.276.

32 Foucault, *Surveiller et punir* [*Hapishanenin Doğuşu*]; Histoire de la sexualité I: La Volontée de savoir [*Cinselliğin Tarihi 1: Bilme İstenci*]; Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs [*Cinselliğin Tarihi 2: Hazların Kullanımı*]; Histoire de la sexualité III: Le Souci de soi [*Cinselliğin Tarihi 3: Kendilik Kaygısı*].

sembolik önemin bir sonucu olarak, toplumsal cinsiyet ve cinsel fark, tarihsel bakımdan öznelliğin kuruluşunun –tek olmasa da- başlıca unsuru haline gelmiştir. Cinsellik, karmaşık kendilik teknolojilerinin ve bunların bağlandığı karmaşık iktidar ağlarının temel bileşenidir.

Üstelik erkek/kadın ikiliği Batı bireyciliğinin prototipi haline geldiğinden dolayı, öznenin bu düalist kıskacın sömürgeciliğinden kurtuluş sürecinin başlangıç noktası, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bu karşıtlığa dayalı tüm cinsiyetli özdeşlik/kimliklerin çözülüşü olmak zorundadır. Bu çerçevede, cinsel kutuplaşmalar ve toplumsal cinsiyet ikiliği, farkın bir düalizm içinde Varlığın alt kategorisine indirgenmesinin prototipleri olarak reddedilir. Ama bu yine de göçebe teori açısından cinselliğin, toplumsal cinsiyet sistemi içinde kurulmak şöyle dursun, bu sisteme asla indirgenemez veya içerilemez olduğu gerçeğini değiştirmez. Cinsel fark söz konusu olduğunda, Deleuze'ün nihai amacı, sonunda onun üstesinden gelmektir. Göçebe veya yeğinlikli ufuk, ikili değil dağılmış olması, düalist değil çoklu olması, diyalektik değil karşılıklı bağlantılı olması ve sabit değil, sürekli bir akış içinde olması bakımından, "toplumsal cinsiyetin ötesinde" bir cinselliktir. Bu fikir, Deleuze'ün fallik olmayan bir tarzda geliştirdiği "çoklucinsellik", "moleküler kadın" ve "organsız bedenler" gibi figürasyonlarda ifade bulur.[33]

Eril cinselliğin ve zorunlu yeniden üretici heteroseksüelliğin aşırı vurgulanması, cinsel düalizmin sürdürülmesi ve kadının ötekiliğin ayrıcalıklı figürü olarak konumlandırılması Batılı özne konumlarının kurucu bileşenleri olarak kaldığı sürece, başlangıç noktasının kadın-oluş olması kaçınılmazdır. Başka bir deyişle, "kadın-oluş", bu farkın ve diğer

33 Bu göçebe queer teoriyi şurada ele alıyorum: Braidotti, *Nomadic Theory The Portable Rosi Braidotti*, 2011a, 12. bölüm.

farkların toplumsal-sembolik inşasının farklı aşamalarını geriye doğru takip ederek bozan bir dizi adımla fallik özdeşlik/kimliğin yapıbozumunu tetikler.

Deleuze, kadınların kadın-oluşu teorisini, özdeşlik/kimlik temelli feminist politikaların eleştirisinin temeli olarak da kullanır. Bütün dönüştürücü politikalar, "kadın" özneyi genelleşmiş ve "toplumsal cinsiyetten azade" bir oluşa yönelen bir dizi süreç içinde çözebilmek için, minöriter-oluştan geçmelidir. Başka bir deyişle, mikrodespotizmlerden kaçınmak ve azınlıklar arasında iktidarın yeniden yoğunlaşmasına izin vermemek için, resmin tamamını akılda tutmak son derece önemlidir. Feministler, özgül olarak dişil bir cinselliği savunduklarında, politik olarak kesinlikle iyi niyetli olsalar da, kavramsal olarak hatalıdırlar: Yalnızca dişil olanı vurgulamak sınırlayıcıdır. Deleuze, bunun yerine, feministlerin öznenin çokcinsiyetli yapısından yararlanmaları, kadınların yoksun bırakıldığı bütün cinsiyetleri yeniden ele geçirmeleri gerektiğini ileri sürer. "Bize göre... sembiyoz halinde olan ne kadar çok terim varsa, o kadar çok cinsiyet vardır, bir sirayet etme sürecine katılan ne kadar çok bileşen varsa o kadar çok fark vardır. Bir kadın ile bir erkek arasından geçen bir sürü şeyin olduğunu biliyoruz; bu şeyler farklı dünyalardan gelmektedirler, esintiler taşırlar, köklerin etrafında rizomlar oluştururlar; bunlar üretimle değil, ancak oluşla anlaşılabilir."[34] Bu farklı oluş dereceleri, özne konumlarının diyagramlarına, fikirlerin tipolojilerine, politik esinli haritalara, yeğinlikli durumların varyasyonlarına karşılık gelir. Çokluk –Platoncu tarzda olduğu gibi- tek bir modeli yeniden üretmez, aksine farkları yaratır ve çoğaltır.

Sonuç itibariyle, Deleuze'ün feminist teoride itiraz edilebilir bulduğu yan, teorinin, diyalektik olarak yeniden ken-

34 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*, s.242.

dine mal ettiğini öne sürdüğü hâkim değerleri veya özdeşlik/kimlikleri düz bir şekilde tekrarlamasıdır. Bu ise, tepkisel, molar veya çoğunlukçu düşüncenin devam ettirilmesine yol açar: Nietzsche'nin değerler skalasında, feministler bir köle ahlakına sahiptir. Çağdaş Sanatlar Enstitüsü'nden bir sanatçının yakınlarda dediği gibi, "ironik taklit bir eleştiri değil, sadece bir köle zihniyetidir."[35] Deleuze'e göre feministler, olumluluk ve olumlama anlamında arzuya dair imkânları özgürleştirerek, hem toplumsal hem de teorik olarak ödipal olmayan bir kadının inşasına katkı sundukları oranda yıkıcı olacaklardır. Dişil olanın ödipal-sonrası, daha doğrusu ödipal olmayan bir oluş öznesi olarak genel bir şekilde yeniden konfigürasyonu, yine Deleuze'ün tanımladığı gibi, dişil özgüllüğe ya da cinsel ikiliğin şiddetlendirilmesine dayalı yeni bir evrenselin feminist konfigürasyonuyla açık bir karşıtlık içindedir. İlki, radikal bedenleşmenin özcülükten arındırılmış biçimlerine ulaşmak ister, ikincisi ise stratejik olarak bedenleşmeyi yeniden özcüleştirmeyi amaçlar.

Göçebe bir filozof olarak, minöriter oluş politikasını savunuyor olsam da, bu konum, cinsiyetler arasında bir simetri öngördüğü oranda, teorik olarak sorunsuz değildir. Böyle bir simetri hem bu iki cinsiyetin hem de bütün cinsiyetlerin aynı psişik, kavramsal ve yapıbozumcu yollardan geçtiklerinin öne sürülmesine neden olur. Tam da bu yüzden, cinsiyetler arasındaki bu sözde simetriye itiraz etmek istiyorum. Farkı bozarak dağıtmak, psişik ve toplumsal zarara yol açmadan, kolayca başa çıkılabilecek bir görev değildir. Sadece Irigaray gibi eski kuşak feministler değil, genç feministler de bu fikirdedir. Claire Colebrook'un sorduğu gibi, "Deleuze ve Guattari, Woolf'u ve kadın hareketini özdeşlik/kimlik, tanınma, kurtuluş ve özne kavramlarından uzaklaştırıp yeni

35 Inventory, "Intent on Dissent Survey Project no. 2, 1999," Crash! sergisi, Kasım 1999, Londra: Institute of Contemporary Arts.

bir oluş düzlemine doğru çekerken aslında ne yapıyorlar?"[36] İki cinsiyetin veya diğer bütün cinsiyetlerin hangi konumdan konuştuklarını düşünürken, bu konumları tamamen eşitlemeye direnerek, farkı, cinsiyetli bir evrensel olarak değil, bir-olmayanın göçebe ilkesi olarak öne sürmek istiyorum. Göçebe fark, verili ve durağan bir unsur değil, kalıcı bir çatlak gibi işleyen üretken bir asimetridir – yaralı bir tarihsel belleğin acısıyla kutsallaştırılan bir karşı-özdeşlik/kimlik arayışı değil, sürekli bir oluştur.

Göçebe kadın-oluş, cinsiyetler arasındaki simetrisizliğin tanınmasından ve öznelliği yeniden tanımlama sürecinin başlangıç noktası olarak dişil özgüllüğü vurgulamaktan başlar. Ama burada durup kalmaz, feminizmin geleneksel politik gündemini genişletmeye yönelerek, kadınların toplumsal haklarının yanına daha geniş bir seçenekler yelpazesi ekler. Bu yelpaze, toplumsal adaletle ilgili küresel politik meselelerden yazıya ve yaratıcılığa dair kültürel kaygılara, ilk bakışta özel olarak kadınlarla hiç ilgili değilmiş gibi görünen meselelere kadar uzanır. İşte mesele tam da budur: dişil özgüllüğün daha geniş, cinsiyete daha az özgü kaygılarla birlikte varoluşu. Göçebe feminizm, bunlar arasında zikzaklı bir yol izlemektir.

Minöriter oluşun genel ilkesini somutlaştırabilmek adına, Chiapas hareketinin sözlerini değiştirerek tekrar eden Griggers[37] gibi, ben de onu kendimce tekrar ederek, göçebe öznelerin şunlardan herhangi biri olabileceğini söylemek istiyorum: Küba'da geyler, Güney Afrika'daki siyahlar, İsrail'de bir Filistinli, Avrupa Birliği'nde bir yasadışı göçmen, dünya metropollerinin herhangi birinin varoşlarında bir sokak çetesinin üyesi, Soğuk Savaş sonrası dönemde bir komünist, galerisi veya portföyü olmayan bir sanatçı,

36 Colebrook, "Is Sexual Diff erence a Problem?" s.3.
37 Griggers, *Becoming-Woman.*

Bosna'da bir barış yanlısı, herhangi bir ülkenin herhangi bir kentinin herhangi bir mahallesinde Cumartesi gecesi tek başına bir ev kadını, gecenin 10'unda metroda yalnız bir kadın, topraksız bir köylü, işi olmayan bir işçi, serbest piyasa fetişistleri arasında bir muhalif, kitapları ve okurları olmayan bir yazar. Başka bir deyişle, göçebe özne hem kırılganlığı hem de olumlamayı imler. Bununla, potansiyel oluşu, açılımı – sömürülen, marjinalleştirilen ve ezilen bütün azınlıkların dönüştürücü gücünü vurguluyorum. Ama sırf bir azınlık olmak yeterli değildir; bu sadece bir başlangıç noktasıdır. Göçebe-oluş açısından önemli olan, çoğunluk ile azınlık arasındaki karşıtlığa dayalı düalizmi bozup dağıtabilmek ve bütün özdeşlik/kimlikleri istikrarsızlaştıran dönüştürücü akışları olumlayıcı bir tutku uyandırabilmektir.

Azınlık-oluş, çoğu zaman efendinin felç edici bakışına yakalanıp, aynı anda hem ondan nefret eden hem de onu kıskanan azınlıkların da görevidir. Bu diyalektik olarak bağlayıcı mevkiden çıkmak için, farklı karşı-bellekleri etkinleştirmesi ve çoklu aidiyet ekolojilerini edimselleştirmesi gerekir. Göçebe oluş, kendini yeniden icat etmeyi öğrenmek, kendiliği bir dönüşüm süreci olarak arzulamak demektir. Mesele, niteliksel dönüşümlere, akışlara duyulan arzu ve çoklu arzuların yön değiştirmeleridir. Göçebe teori, bütünleştirici olmayan ama politik olarak angaje ve etik açıdan sorumlu bir göçebe özneyi dayanak alır. Göçebe düşünce, kavramsal şemalarda topyekûn bir değişim ihtiyacını, Çoğunluk/Azınlık veya Efendi/Köle diyalektiğinin aşılması gerektiğini vurgular. Hem çoğunluk hem de azınlıklar, onları sıkıca birbirine bağlayan kıskançlık (olumsuz arzu) ve tahakküm (diyalektik) düğümlerini çözmek zorundadır. Bu süreçte iki taraf da, başlangıç konumları son derece farklı olduğu için, doğal olarak asimetrik oluş çizgileri izleyecektir. Çoğunluk açısından –kendi merkezi konumunu bozup dağıtmaktan

başka bir- oluş imkânı yoktur. Merkez hükümsüzdür; bütün eylem kenarlarda gerçekleşir.

Gerçek yaşamdaki azınlıklardaysa farklı bir seyir görülür: Kadınlar, siyahlar, gençler, postkolonyal özneler, göçmenler, sürgünler ve evsizlerin önce –sabit bir mevki talep eden- bir "özdeşlik/kimlik siyaseti" aşamasından geçmesi gerekir. Bu hem kaçınılmaz hem de zorunludur, çünkü daha önce de çok kez dile getirdiğim gibi, hiçbir zaman sahip olmadığınız bir şeyden vazgeçmeniz de mümkün değildir.[38] Hiçbir zaman kontrol etmediğiniz bir özne konumundan göçebeleşerek kurtulmaktan başlamanız da mümkün değildir. Sonuç olarak göçebe(azınlık, kadın)-oluş süreci içsel olarak farklılaşmıştır ve büyük oranda nereden başlandığına bağlıdır. Mevki politikası son derece önemlidir. Başka bir deyişle, heterojenlik, diyalektik karşıtlığın her iki kutbuna da nüfuz eder ve bu karşıtlık böylece çözülür. "Molar" çizgi – Varlığın, özdeşlik/kimliğin, sabitliğin ve *potestas*'ın (iktidar) çizgisi- ile "Moleküler" çizgi –oluşun, göçebe öznelliğin ve *potentia*'nın (güç) çizgisi- kesinlikle aynı değildir. Bunlar, simetrik olmayan iki "öteki"dir. Fallogosantrizmde bu iki çizgi düalist bir kalıba sokulur. Birbirlerinden, bir dizi hiyerarşik ilişki içinde Aynılığı dayatan yapısal eşitsizliklerle farklılaştırılırlar. Deleuze, Molar/Çoğunluk olanı standart olarak, Moleküler/Azınlık olanı ise "aynının ötekisi" anlamında öteki olarak tanımlar. Göçebe felsefenin önünde duran asıl görevse, bu düalist tarzın nasıl ortadan kaldırılacağını ve bu iki terimin iktidar ilişkilerinin nasıl yeniden dağıtılacağını ortaya koymaktır. Dolayısıyla Kaçış veya oluş çizgisi, her ikisinden de daha önemlidir. Bu ise daima ve sadece, kadın/çocuk/hayvan/algılanamaz oluştaki gibi bir minöriter-oluştur.

Başlangıç konumları arasındaki farklar, niteliksel olarak farklı ilişki düzeylerini işaret etmeleri bakımından

38 Braidotti, *Patterns of Dissonance.*

önemlidir. Dolayısıyla Çoğunluk (Aynı) konumundan başlandığında gidilebilecek tek yol vardır: Azınlığın (Öteki) içinden geçmek; hâkim öznenin yersizyurtsuzlaşmasının ilk adımı olarak kadın oluşun (Erkeğin dişileşmesi olarak da adlandırılır) zorunluluğu da buradan ileri gelir. Ampirik azınlıkların konumundan başlayanların önünde ise daha fazla seçenek vardır. Azınlıklar için, çoğunluğa asimilasyon veya entegrasyon ne kadar çekiciyse (fallik kadınlar olgusu da böyle ortaya çıkar), minöriter oluşlara yönelen kaçış çizgileri de o kadar çekicidir. Yani Leydi Thatcher'ı üreten bir kadın-oluş olduğu gibi, Leydi Gaga'yı üreten bir kadın-oluş da olabilir. İkisi de, sözcüğün geleneksel anlamıyla, "dişil" olmasa da, birbirlerinden yük beygirinin yarış atından olduğu kadar farklıdırlar.

Önemli olan, minöriter-oluş sürecini açık tutarak, genellikle eski köleleri yeni efendi, eski ev kadınını (sadomazoşist ilişkideki gibi) hâkim kadın konumuna getiren diyalektik bir rol değişiminde durup kalmamaktır. Mesele, terse çevrilebilirlik mantığının ötesine geçmektir. Azınlıkların umutlarını taşıyan toplumsal özneler –kadınlar, siyahlar, postkolonyal ve diğer "ötekiler"- için bu bilhassa önemlidir. Göçebe oluş süreci, sadece özcülük karşıtı değildir, kabul gören bireysellik mefhumlarının ötesinde olması bakımından, öznel de değildir. Kişi-ötesi bir kip olarak esasen kolektiftir. Asla bir göçebe olamazsınız, sadece göçebeleşmeyi deneyebilirsiniz.

(Beyaz) dişiliğin despotik ve patetik yüzü

Göçebe bir bakış açısından "dişil olan" ne özselleştirilmiş ne de dolaysızca erişilebilir bir kendiliktir. "Dişil olan" hem bedenleşmiş ve içe gömülü bir mevki hem de virtüel bir gerçekliktir. Bir projenin, geleneksel ("Molar") Kadın özne konumunun ötesine geçmeye dönük politik ve kavramsal bir

projenin sonucudur. Ama bu öteye geçiş, bedenleşmiş mevkilerden kaçışla değil, aksine bu mevkilerin içine dalarak gerçekleşir.

İçinde bulunduğumuz milenyumda Avrupa'nın politik hassasiyetlerindeki kimi paradoksları vurgulamak adına, bedenleşmeye dair meseleleri günümüze ait bir kartografi içinde göstermemiz gerekirse, şu iki çelişkili figürasyona başvurabiliriz: birincisi, Galler Prensesi Diana'nın ölümüne kamuoyunun verdiği şizoid tepki; ikincisi, bugün Avrupa Birliği'nden sığınma talep eden binlerce isimsiz bedeni.

Diana'nın ölümü etrafında gelişen ve hangi siyasi görüşten olunduğuna bağlı olarak, kimilerinin "kitlesel bir histeri vakası", kimilerinin de –Doğu Avrupalıların "kadife devrim"ine anıştırmayla- "çiçek devrimi" olarak tanımladığı olaylar, daha şimdiden politik mitolojinin parçası haline geldi. Tek bir bireye odaklanan en büyük medya olaylarından birine tanık olduk. İngiliz halkının gösterdiği müşfik/tutkulu [*com/passionate*] tepkinin en sıradışı yanı, bu tepkiyi verenler arasında genç kadınların, geylerin ve renkli insanların çoğunlukta olmasıydı. Neoliberalizmin unuttuğu ya da bir kenara attığı dışlanmış veya marjinal toplumsal özneler, bir intikam duygusuyla siyaset ve medya arenasına bir anda geri döndü. Bastırılmış olanın, büyük bir patırtıyla değil hıçkırarak geri dönüşüydü bu. Yaşananlar, birkaç ay önce Birleşik Krallık'ta Tony Blair'in "Yeni İşçi" partisini iktidara taşıyan seçim zaferini, duygular ve duygulanımın, bunların kamusal ve politik yaşamda oynayabilecekleri ve oynamaları gereken rolün yeniden itibar kazanışını kusursuzca tamamlıyordu. Bu olay, aynı zamanda, kolektif bir tapınma nesnesi olarak beyaz tanrıçanın gücünü hâlâ koruduğunun etkili bir ifadesiydi.[39] Sonradan bir kolektif bağlanma ve duygusal taş-

39 Davies, Jude ve Smith, *Gender, Ethnicity, and Sexuality in Contemporary American Film.*

ma ritüeli olarak yadsınmış ve bastırılmış olması bile, olayın semptomatik değerine işaret etmektedir.

Prenses Diana'yı ilginç kılan yanlarından biri, baştan aşağı dönüşüm geçiren bir kadın olmasıydı. Diğer bir deyişle, Diana, gerçekte ne olduğundan ziyade dönüştüğü şey bakımından ilgi çekiciydi. Bu dinamik ve dönüştürücü boyutun Diana'nın karizmasının anlaşılması açısından da çok önemli olduğunu düşünüyorum. Julie Burchill'in dediği gibi "[Diana] asla bir oyuncak olmadı; devam eden bir çalışma olarak kaldı daima."[40] Rüşdi'nin daha az müşfik bir tonda söylediği gibi, Diana'nın durumu belli bir oportünizm de içeriyordu: "Diana, 'göstergebilim' gibi sözcükler kullanma meraklısı değildi, ama bir göstergebilimcinin maharetlerini sergilediği kesindi. Giderek artan bir güvenle, nasıl tanınmak istiyorsa onu öyle tanımamızı sağlayacak göstergeler veriyordu bize."[41] Bu açıdan Diana, göz önünde olma ile kendi kendini güçlü bir şekilde tanımlamanın nasıl birleşebileceğinin somut bir örneğiydi.

Karşı bir noktadan yola çıkarak ve bedenin kartografisini hâkim kültürel kodun parametreleri içerisine hapsetmemek adına, bir diğer önemli örneğe dönmek istiyorum. Bu ikinci imaj, üçüncü milenyumun şafağında Avrupa dahil dünyanın pek çok yerinde patlak veren sayısız mikrosavaşta evlerinden ve ülkelerinden koparılan isimsiz kadın, erkek ve çocuk mültecilerin ya da sığınmacıların imajıdır. Günümüz Avrupa'sında yüzyıllık milliyetçilik virüsü, komünizm sonrası dünya düzeninin yanı sıra küreselleşme sürecinin yarattığı istikrarsızlaştırıcı etkilerle birleşiyor. Savaş sonrası Avrupa'da, mülteci akını ve daha önce hiç olmadığı kadar tırmanan şiddet, dışlama, ırkçılık ve insani sefalet bunun bir sonucudur. Bu iki örneği, aynı madalyonun, yani medya

40 Burchill, *Diana*, s.44.
41 Rüşdi, "Crash: Was Diana's Death the Result of Sexual Assault?" s.68.

imajları ve temsilleriyle dolup taşan toplumsal uzamımızın ters yüzleri olarak görüyorum.

Bu süreç, bedenleşmiş öznelerin, özellikle de kadın öznelerin, bazı ürkütücü iktidar mevkilerinin kesişiminde konumlanmasına yol açıyor. Öyle ki görünürlük ve medya temsilleri, imajlara dönük, uyumsuz veya içsel olarak farklılaşmış tarzıyla ayırt edilen tüketimci bir yaklaşımın ortaya çıkmasına sebep oluyor. Süreç halindeki-bedenleşmiş-kadın-özneler bugün, kimi zaman Prenses Diana'nın gayet bakımlı bedenini (tıpkı ondan önceki Marilyn Monroe gibi), kimi zaman da savaş yüzünden mahvolan topraklardaki kadınların, erkeklerin ve çocukların hiç düşünmeden gözden çıkarılabilen bedenlerini içerebiliyor.

Hem makro hem de mikro düzeyde beden, çoğunlukla teknolojinin yol açtığı iktidar etkilerinin ağına yakalanıyor. "Kü-yerel" düzeyde zincirleme kurucu çelişkileri ortaya çıkaran küreselleşme sisteminin ve ulusötesi ekonominin itici gücü burada yatmaktadır. Manuel Castells, ağ toplumları hakkındaki ufuk açıcı çalışmasında, sanayi sonrası toplumların, dijital güdümlü "yeni" siberekonomilerin hızına tabi olarak işlediğini ileri sürer. Coğrafi ya da bölgesel sınırları tanımayan sermaye akışı, iki hedefini birden gerçekleştirir. Toplumsal gerçekliği aynı anda hem "gayrimaddileştirir" hem de katılaştırır. Bunu anlamak için –oturma odalarının göreli sükûnetinde televizyon karşısında virtüel olaylar olarak deneyimlenen- Prenses Diana'nın cenazesi veya Bağdat'taki son gelişmeler gibi medya olaylarını düşünmemiz yeter. Göçmenlerin, sığınmacıların veya mültecilerin "virtüel" gerçekliği niteliksel olarak farklıdır: Bunlar ileri teknolojiden ziyade, aşırı düzeyde bir anonimliğe veya toplumsal görünmezliğe işaret eder. Hipermedya ve sibermekânın virtüel gerçekliği, ne kadar "gayrimaddi" olsa da, son derece çekişmeli bir toplumsal mekâna, daha doğrusu teknolojik

enformasyon akışıyla dolayımlı bir dizi yoğun toplumsal ilişkiye karşılık gelir.

Dolayısıyla, sibermekân ve sunduğu "siborg" öznellik, artık bir bilim kurgu malzemesi değil, somutluğa gömülü toplumsal ilişkilerdir. Hatta insanlar ile makineler arasındaki sınırlar bütün toplumsal düzeylerde bulanıklaşmaktadır: Toplumsal çerçevemiz veya etkileşimimiz son derece temelden ve somut bir biçimde, tıptan telekomünikasyona, finansa ve modern savaşlara kadar uzanan siber-ilişkiler tarafından tanımlanmaktadır.

Dişilik, eşzamanlı olarak hem (aynının) "Öteki"si hem de bütünüyle anaakım ve Çoğunluk'la bütünleşik olması açısından, geç postmodernitenin çifte açmazında sıkışıp kalmış haldedir. Geç sanayi sonrası toplumlarda bu hâkim dişilik, çoğalan ve metalaştırılan farkların alanı olarak işlev görüyor. Tıpkı Prenses Diana gibi: Diana hem beyaz dişilliğin patetik ve despotik yüzüdür hem de onun sembolik yokluğunu gerektiren bir politik ontolojinin kurbanlık günah keçisidir. Prenses Diana'nın ölümüyle ilgili yorumunda Salman Rüşdi'nin de belirttiği gibi, onun korkunç sonu bile tüketiciler tarafından temel olarak iki şekilde erotikleştirilmiş ve çekici kılınmıştır. Birincisi, Diana'nın bedeninin, bir siborgda olduğu gibi, ona çarpan arabanın metal malzemesiyle ölümcül kaynaşmasında kendisini gösterir. İkincisi ise, Diana'yı takip edip ölümüne sebep olan fotoğrafçıların aynı derecede ölümcül olan görselleştirme gücünde görülebilir. Diana'nın araba kazasında ölümü "milyonlar için [hem medyayla ilişkili hem de medya tarafından ilişkilendirilmiş] katartik bir olay"dır.[42] Bu bakımdan bu ölüm, Ballard ve Cronenberg'in *Çarpışma* filminde göstermeye çalıştıkları şeyin korkunç bir cisimleşmesiymişçesine, günümüzün teknokültürünün temel paradokslarını gözler önüne serer. Pren-

42 Becker, *Gothic Forms of Feminine Fiction*, s.282.

ses Diana'nın ezilmiş bedeni, tüm dünyaya aktarılan abartılı bir kolektif ritüel gibi, yarı dini bir anlam kazanır. Rüşdi'ye göre, Ballard'ın romanı, kültürümüzün iki hâkim fetişi olarak, tüketim malları (arabalar) ile ünlüleri (yıldız) güçlü ve yeni bir tekno-cinsellik göstergesi altında iç içe geçirir. Bu ikisi, Prenses Diana'nın ölümünde, neredeyse kendiliğinden açık bir biçimde birleşir. Olayda, hikâyenin bütünü açısından önemli olan üçüncü taraf, kameranın gözüdür – Diana örneğinde ise, paparazilerin patlayan flaşlarıdır.[43]

> Diana'nın ölümcül kazasında kamera (hem Muhabir hem Sevgili olarak), Otomobil'e ve Yıldız'a eklenir, böylece ölümle arzunun bileşimi, Ballard'ın kitabında olduğundan bile daha etkileyici hale gelir... Ölüm anında arzu nesnesi [Diana], şak şak sesleriyle kendisine yaklaşmakta olan fallik objektifleri görür. Böyle düşününce, Diana Spencer'ın pornografik ölümü daha belirgin hale gelir. Diana hayatını yüceltilmiş bir cinsel saldırıda kaybetmiştir.[44]

Rüşdi, Diana'nın ümitsiz son sürüşünü, kolektif arzu nesnesi olarak içinde bulunduğu durum üzerinde kontrol sağlama, kendisini meta olmaktan kurtarıp yeniden insan olmaya dönük bir çaba olarak okur. Ama bu boşuna bir çabadır: Sürücü koltuğunda oturan kendisi değildir. Siborg-oluş, virtüel olabilir, ama ne olursa olsun toplumsal olarak sahnelenir, maddesel olarak temellenmiştir – bedenleşmiştir ve maddiliğe gömülüdür. Sonuna kadar tenleşmiştir. Yine de bütün bu bilgi bize kameranın gözünden aktarılmaktadır – bu bir teknolojik aktarımdır. Toplumsal alan, teknolojik aygıtların görselleştirme gücüyle doldurulmuş haldedir.[45]

---

43 Rüşdi, "Crash: Was Diana's Death the Result of Sexual Assault?" s.68.
44 *A.g.e.*
45 Braidotti, *Göçebe Özneler*.

Ayrıca Diana'nın beyaz, emperyal, kurban yüzünün ikonik değeri, günümüze özgü bir dişiliğin paradokslarının anlamlı bir figürasyonudur da. Diana'nın, özellikle de pek çok marjinal insanda uyandırdığı özdeşleşme güçleri göz önünde bulundurulduğunda, küresel bir ikon statüsü kazanmasının ve yeniden eleştirel bir ilgiye mazhar olmasının nedenlerinden biri de budur. Valerie Walkerdine, Diana'yla çok daha geniş, "kitlesel" düzeyde bir özdeşleşmeden bahseder.[46] Ona göre, Diana'nın hayatta kalma mücadelesi, pek çok insanın psikolojik özne haline gelmek için vermek zorunda olduğu olağan kendini-tanımlama mücadelesini yansıtır ve temsil eder. Diana, dinamik, acıyla yoğrulmuş bir özne-oluşun bedenleşmesidir. Örneğin Johnson, Diana'nın, varoluşunu ayırt eden baskı ve kurtuluş hikâyesi nedeniyle, bir gey ikonu olduğunu öne sürer.[47] Gösteri dünyasındaki gey erkeklerin büyüleyiciliği ve çekiciliğine inkâr edilemez yakınlığının yanı sıra, bir bulimya hastası olarak –tanımı itibariyle mahrem bir durum- olağanüstü patetik bir tarzda "toplum önüne çıkışı" onu geylerin ilgi odağı haline getirmiştir. Diana'nın AIDS aktivizmi, duygusal ve erotik doyum arayışındaki bahtsızlığı da, aynı konfigürasyonun parçalarıdır. Diana aynı anda hem perişan hem de görkemlidir.

Diana'nın çağrışımsal, queer gücü kadar önemli olan bir başka şey de, Spurlin'in[48] dediği gibi, İngiliz kraliyet ailesi içindeki toplumsal cinsiyet politikasını cesaretle ve her şeyi göze alarak ifşa etmesidir.[49] "Sessizce kenara çekilmeyi" reddetmesi, sevgisiz üst sınıf evliliklerin kodlanmış ge-

46 Walkerdine, "The Crowd in the Age of Diana: Ordinary Inventiveness and the Popular Imagination".

47 Johnson, "Exemplary Diff erences. Mourning (and Not Mourning) a Princess".

48 Spurlin, "Exemplary Diff erences: Mourning and Not Mourning a Princess".

49 Campell, *Diana, Princess of Wales: How Sexual Politics Shook the Monarchy.*

leneklerinin dışına çıkması ve erkek sadakatsizliği, kadın itaatkârlığı ve edilgenliğine dayalı heteroseksüel normatifliğe meydan okuması, buradan okunmalıdır. Diana, heteroseksüel matrisi ihlal edip aşarak, kendisi açıkça gey olmasa bile, queer politikalarına destek verir.

Sosyosembolik bir olayı gösteren Diana, prenses/anne/eş/ünlü/cinselleştirilmiş kadın teni/ bulimya hastası/arzulayan özne/bekâr kadın/hayırsever/kurban vb. gibi toplumsal kimliğinin pek çok yönüne içinde yaşadığı halde nasıl meydan okuyabildiğinin, bunları nasıl sekteye uğratabildiğinin farkına vardığı ölçüde yıkıcı bir öznedir. Diana'nın uyumsuz, parçalı ve son derece karmaşık bir özne –delik deşik bir beden, mükemmel olmaktan uzak bir imaj- olarak kendi yolundan gitmesini sağlayan da, aslında kendi kendiyle ayrı düşen bir çokluktur. Hastalık ile ayrıcalığın bu iç içe geçişinin, Diana'nın hem cazibesinin hem de sarsılmaz karizmasının ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünüyorum. Milyonların onunla özdeşleşmesinin bir nedeni de, onun tamamıyla kusursuz olmayan, sadece kısmi bir başarı elde etmesidir.

Bu bakımdan, sürece ırksal açıdan bakmak ve Prenses Diana'nın beyaz, despotik ve patetik yüzünü, dönüşümün gerçekleşmek zorunda olduğu ihtilaflı ve çelişkili bir alan gibi düşünmek son derece önemlidir. Prenses Diana'nın yüzünün ikonik değeri, geç postmodernitenin politik ekonomisine ve beyazlığın buradaki mevkiine dair bir dizi yoruma açılır. Deleuze ve Guattari, "yüzsellik" analizlerinde, efendi-gösteren olarak (aşırı derecede güzel bir) yüzün ikonik ve despotik güçlerini vurgularlar.[50] Efendinin yüzünün ırklılaştırılması ve cinsiyetlendirilmesini, özellikle İsa'nın yüzüyle ilişkilendirerek yorumlayan Deleuze ve Guattari, oluş sürecini, yüzü buyurucu anlamlama güçlerinden koparma ve molar öznelliğin kara deliğinden kaçmayla ilintilendi-

50 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II.*

rir. Buna alternatif, göçebe yol da, takınabileceği mümkün başka pek çok yüzü keşfetmeye ve denemeye doğru uzanır: "Yüzlerini özgürleştir! Yüzlerini tanı!"[51]

"Doğru" yüze sahip olmak, ikili dışlamalarla işleyen bir toplumsal özneleşme sürecidir: "Siyah mı beyaz mı? Straight mi lezbiyen mi? Bunu söyleyecek olan yüzdür."[52] Griggers, Beyaz Dişiliğin üretimini, şizoid çelişkili eğilimler olarak ayrıcalığın ve metalaşmanın alanı olarak ele alır. Daha önce de belirttiğim üzere, bütün bunlar postmodernitede emperyal teşekküllerin çözüldüğü ve diaspora kimliklerinin yayılarak genelleştiği küresel bir çekişme ortamında olup bitmektedir. Jatinder Verma'ya göre, Prenses Diana çağdaş kimliklerin inşasıyla birlikte devam eden genelleşmiş "ağartma"[53] veya beyazlaştırma süreçlerinin[54] içinde belirginlik kazanmaktadır.[55]

Beyaz ikon olarak Prenses Diana'nın bedenini, hayatta kalabilmek için bir yardım çağrısıyla, arka sokaklardan ve televizyon ekranlarından bize bakan, adı bilinmeyen sayısız kadın kurbanın yüzüyle yan yana getirmek istiyorum. Bu beden ile bu yüzler, postmodernite çağında aşırı şişmiş aynı dişiliğin iki yüzünü oluşturmaktadır. Bu ikisi aynı zamanda, iktidar mevkileri, yetki ve ayrıcalık bakımından da karşıtlık içindedir. Prenses Diana örneği, kimi zaman hem kurban olma hem de zafer kazanmaya ait unsurları birleştirmeyi başararak, temsilde büyük bir kargaşaya neden olması bakımından önemlidir. Beyaz dişiliğin beyaz kadınlar ile çok sayıdaki "öteki" veya azınlık açısından üretimini farklı şekillerde ele almak zorundayız. Beyaz bir kadının despotik beyaz yüzü, onun Molarlığının ve Normalliğinin işaretidir; siyah

51 *A.g.e.*, s.190.

52 Griggers, *Becoming-Woman*, s.3.

53 Verma, "Mourning Diana, Asian Style", s.121.

54 Frankenberg, *White Women, Race Matters*.

55 Beyazlık hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz. Braidotti, *Göçebe Özneler*, 10. bölüm.

kadında ise ırkçılığın bir ölçüsü, farkı aynılık mantığıyla bütünleştirmeye yönelik bir çabadır. Michael Jackson'un yarattığı beyazlaşma etkisi geliyor hemen akla. Bugün dünyanın pek çok yerinde siyah bedenler, saçlar ve özellikle de yüzler için tasarlanmış ağartıcı/beyazlatıcı ürünler son derece yaygın bir şekilde kullanılıyor. Beyazlığı konumlandırmaya ve yeniden konumlandırmaya yönelik birtakım girişimler hâlâ devam ediyor ve bunların hepsi illa Molar doğrultuda ilerlemiyor; bazıları ırkçılık karşıtı azınlık-oluş süreçlerini de beraberinde getiriyor. Dolayısıyla, radikal lezbiyen şıklık modasında olduğu gibi, bir *drag queen*'in büründürüldüğü beyaz yüz, yıkıcı bir edimi de gösterebilir. Bunlar, simetrisiz ve nihayetinde uyuşmayan özne konumlarından başlayıp, asimetrik ve farklılaşmış oluşlara açılan patikalara işaret etmektedir. Gerek olumsuz gerekse de olumlu yapıbozumların, bozarak dağıtma ya da bundan doğan oluşların örüntülerini anlayabilmemiz için, simetrisizliği akılda tutmamız gerekir. Bugün cinsel fark, ileri kapitalizmde tüketilebilir farkların niceliksel artışı içinde kalıcı bir çatlak gibi işlev gören göçebe bir cinsel farklılaşma sürecidir.

Simetrisiz oluşlar

Çokkatmanlı dönüşümlerin radikal materyalist, pragmatik felsefesi açısından politik duruş, azınlık- veya moleküler-oluşa dayanır. Kadın-oluş, kurumsallaşmış beyaz dişiliğin göstergeleri, toplumsal pratikleri ve bedenleşmiş tarihlerinin dönüşümüne yönelmesi bakımından yıkıcıdır. Deleuzecü bir yaklaşım, Molar/yerleşik özne temelinde biçimlenen bu özdeşlik/kimlik arayışını terk edip, özdeşlik/kimliğin ötesinde çoklu oluşları etkinleştirmeye davet eder. Bu geçişlerin bazıları, pek çok bedende görülen işlev bozukluklarının ya da programlanmış kodları üretmeyi bırakmalarının da gösterdiği gibi -Prozac kullanımı, anoreksi

ve bulimyanın yaygınlaşması bunların en açık belirtisidir- şimdiden gerçekleşmektedir. Yine de bu arızalar makineyi bozmaya yetmez. Gey, queer ve lezbiyen kimliklerin çoğalışı, farkların küreselleşen parçalanışı ve çoğalışının paradoksal mantığına istisna oluşturmaz.

Ebu Garib hapishanesinden fotoğraflar etrafında yaşanan olayların da acı bir şekilde gösterdiği gibi, Bush gibi sağ politikacıların ve Tony Blair gibi oportünistlerin, kendi fetih savaşlarının sözde gerekçesi olarak feminizme başvurdukları böyle bir tarihsel dönemde, her zamankinden daha tetikte olmak zorundayız. Cinsel milliyetçilik, diğer bütün milliyetçilik biçimleri kadar tehlikelidir. Feminizm –kadın ve gey hakları- en ciddi birtakım jeopolitik meselelerin potasında, müthiş çalkantılara yol açabilecek meselelerden biridir. Feministler ve gey aktivistleri kendilerini, diğer herkes gibi, aynı tarihsel çelişki içinde buluyorlar: Aynı anda hem çoğunluğun içindeler hem de dışında. Niteliksel dönüşümler ve değişimlerin peşinden gitmek önemlidir. Bu yüzden göçebe feminizm, dişi cinselliğin tanımını ve özneyi, tek başına toplumsal cinsiyetle belirlenen iktidar ilişkilerinden daha küresel iktidar ilişkilerini kuşatacak, askeri şiddet, savaş ve ölümcül teknolojiler gibi meselelere özel olarak odaklanacak şekilde genişletir. Ölüme bağlanmış bu makineye direnmenin tek yolu, hem içeride hem dışarıda, hem çoğunluk hem de azınlık cephesinde etkin olan melez, dönüştürücü özdeşlik/kimlikler geliştirmektir.

Farkın anaakım temsillerinde sıklıkla ortaya çıkan bu çifte açmazların bir örneği de, kadınların aynı anda hem doğru yola sokulması gereken itaatsiz unsurlar –boyun eğdirilmesi gereken yerliler ya da yönetilmeye muhtaç siberamazonlar- hem de endüstriyel yeniden üretim kompleksiyle suç ortaklığı yapan ve bütünleşen unsurlar olarak resmedilmesidir. Sofia Zoe, bunu çok güzel bir şekilde dile getirir: "Sü-

permen, kadına özgü işlevleri üstlenerek, bizi abur cuburla, spermatik imajlarla, silikon çiplerle besleyen ve verimlileştiren, ölümcül elmalarla baştan çıkartan ileri teknoloji bir Süperanne'ye dönüşmüştür."[56]

Deleuzecü kadın-oluşun dilinde söylenirse, anneye özgü/maddi dişil, aynı anda hem Çoğunluğun despotik yüzü hem de azınlıkların patetik yüzüdür. Sanayi sonrası kültür, kendini yenileme savaşını annenin bedenine giderek daha çok sirayet ederek yürütür. İleri kapitalizm ayakta kalmak istiyorsa, çocuklarını daha iyi metabolize edebilmek için anneyi kendi bünyesine katmak zorundadır. Benim deyişimle erkeğin kadın-oluşu anlamında, gelişmiş kültürlerin "dişileşmesi" olarak adlandırılan süreç budur.

1990'ların klasikleri arasında yer alan *Alien* [Yaratık] serisi, bu alandaki makbul ve büyük oranda feminist bir müdahaleye karşılık gelir. Film, sanayi sonrası teknoloji toplumlarının tasarladığı "yeni kadın canavarları", insanlığı teknolojinin hazırladığı yok oluştan kurtarması en muhtemel kahraman öznelere -insanların sonuncusu olan feminist ya da insanlığın kadın-oluşu- dönüştürür. J. H. Kavanagh *Alien*'ın, ilerici bir sosyosembolik kurum olarak beliren bir dişillik altında, hümanizmin yeniden doğuşunu müjdelediğini ileri sürer.[57] Mücadele, dişil olana içsel bir şekilde, yaratığın temsil ettiği eski canavar dişil ile Ripley/Sigourney Weaver'ın temsil ettiği postfeminist, kurtulmuş kadın arasında gerçekleşir. Yaratık, bir erkeğin karnından doğan, garip bir şekilde çoğunlukla erekte halde ve fallik kuyruğuyla oral tecavüze meyilli bir *fallus dentatus*'tur. Ripley ise aksine, yaşam veren postfeminist ilke olarak belirir. Hayvanların ve küçük kızların yanı sıra bir bütün galaksinin imdadına

56 Zoe, "Exterminating Fetuses: Abortion, Disarmament, and the SexoSemiotics of Extraterrestrialism", s.51.

57 Kavanagh, "Feminism, Humanism, and Science".

yetişen bu altın kalpli savaşçı, yeni hümanist kahramandır: insanlığın kurtarıcısı olarak kadın.

Yine de Sigourney Weaver'ın hayaletimsi beyaz yüzünü taşıyan, galaksiler arası bir Jeanne d'Arc'ın, feminizmin ağırlaşmış bir kriz içindeki bir tür için yapabileceği her şeyi temsil etmesi, o kadar da beklenmedik bir son değildir. İnsanlığı kurtarmak değmeyecek bir amaç olduğu için değil elbette, ama tarihsel olarak, kadınlardan oynaması beklenen rol –özellikle de savaş, işgal, özgürleşme mücadeleleri zamanlarında veya diğer gündelik direniş biçimlerinde- zaten genellikle bu olmuştur. Buna karşılık kadınların, bu kahramanlık dönemlerinden sonra toplum içindeki statülerine dair gerçek kazanımlar elde ettikleri pek görülmemiştir. Üstelik Barbara Kruger'in de dediği gibi, "Başka bir kahramana daha ihtiyacımız yok!" Cinsiyetler arasındaki diyalektiğin kadınlar –çoğunlukla da beyaz ve iyi eğitim almış kadınlar- lehine terse çevrilmesi, iktidar yapılarını pratikte değişmeden bırakacağı için, bir yenilgi anlamına gelecektir. Artık üçüncü milehyumda, kadınların insanlığın geleceğinin güvence altına alınmasına katılımını sorgulamadan kabul etmek yerine, yeniden müzakere etmek gerekiyor. Yüzyılın sonuyla birlikte gelen değerler krizinin barındırdığı gerilimlerin feminizm içinde de patlamasına izin vermenin ve böylece paradokslarını öne çıkarmanın, herkes açısından çok daha yararlı olacağına inanıyorum. Feminizm kesinlikle nihai bir otantikliği, hakikatin altın postunu aramak demek değildir, o yüzden çağımızın karmaşıklıklarına göre yaşayabilmek için, meseleleri karmaşıklaştırabilme yeteneğini kazanmaya ihtiyacımız var. Feministler, fark olmaksızın tekrardan ve toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş ve ırklılaştırılmış iktidar farklarını alelacele yeniden birleştirmekten ne kadar kaçınmaları gerekiyorsa, geleceğe giden tek yönü gösteren, ahlaki olarak üstün, muzaffer bir dişil varsayımından da o kadar kaçınmalıdır.

Sonuç: Bir-olmayanın ilkesi olarak cinsel fark

Burada dile getirmeye çalıştığım temel noktalardan biri, cinsiyetlendirilmiş, ırklılaştırılmış ve doğallaştırılmış farkların önemsiz olduğu değil, bunların, cinsel, ırksal ve doğal olarak farklılaşmış bedenlere artık karşılık gelmediğidir. İleri kapitalizm, ötekiliğin ampirik göndergelerini (kadın/yerli/yeryüzü), bunların geleneksel çerçevesini oluşturan imgesel cinsiyet/ırk/doğa kurumlarından koparmıştır. Genetik mühendisliği ve biyoteknolojiler, niteliksel bir yer değiştirmenin gerçekleşmesi için uğraşıyor. Cinsiyetlendirilmiş, ırklılaştırılmış ve doğallaştırılmış ötekiler, kategorik ayrımların sınırlarını artık oluşturmuyor. Genetik mühendisliği ve çağdaş moleküler biyoloji, farkların düzeni ve dağılımının işaretlerini, canlı organizmaların hücreleri gibi mikro koşullar içine yerleştiriyor. Farkı, ampirik cinsiyetler, ırklar ve türler arasındaki gözle görülebilir anatomik farklar temelinde işaretlemeye yarayan bütünlüklü sistemden bu yana çok uzun bir yol katettik. Foucault'nun karşılaştırmalı anatomi ile örneklendirdiği biyoiktidardan, bugün moleküler bios-zoe iktidarının yönetimine dayalı bir topluma, disiplin toplumundan denetim toplumuna geldik. Panoptikonun teknolojik devrimin etkisi altındaki postmodernitede artık yetersiz kalan politik ekonomisi yerini tahakkümü amaçlayan moleküler bilişime bırakıyor. Disiplin rejimleri, bireyi oluşturan canlı madde üzerine yerleştirilen iktidar modülasyonları şeklinde başkalaşıyor. Bundan dolayı, bildiğimiz klasik ötekilerin, cinsiyetler, ırklar ve türler arasında sembolik işbölümünün örgütlenmesinin zorunlu referans noktaları olmaktan çıktıklarını görüyoruz. Bugün hepsi, farkın gayrimaddileştiği hayaletimsi ekonomi içinde dönüşümden geçiyorlar.

Ama bunların hiçbiri, klasik iktidar ilişkilerinin iyileşme gösterdiği ya da farktan oynaması beklenen rolün bittiği

anlamına gelmiyor. Farkları işaretlemenin eski sisteminin çöküşü, cinsel farkı, öznenin kurucusu olan başkalığın, Bir-olmayanın ayrıcalıklı ilkesi olarak yeniden ileri sürülmesini ve ona uygun olarak, etik sorumluluğun göçebe biçimlerinin geliştirilmesini daha da zorunlu hale getiriyor. Bu meydan okumayı devam ettirebilecek bedenleşmiş bir fark etiğine ihtiyacımız var: Farklılaşmamış bir oluş grameri kendi başına asla yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla sosyosembolik fark mitinin içeriğini eleştirmek, onun yapısal işlevini bozup dağıtmakla, hatta yerinden etmekle aynı şey değildir. Levi Strauss'un "sıfır kurum"u anlamında, Bir-olmayan'ın ilkesi olarak fark, öznenin kökeni alanında temel bir kopuşu işaretleme işlevini yerine getirir. Parçalanması gereken şey, birlik, bütünlük ve bir-olma fantezisidir. Psikanalitik kökensel kayıp fikrinin temsil ettiği şey de budur: Sosyosembolik sözleşmeye dahil olmak için kişinin ödemek zorunda olduğu bedeldir bu. Öznenin psişik ortamından çıkarılması gereken şey, Bir-olma yanılsaması, her şeye gücü yeterlik fantezisidir. Egoyu söndürecek bu temel ilkeyi tanımak, özne oluşumunun sıfır noktasıdır. Ölçülemez kayıp ve ötekilere olan ödenemez borç anlamında başkalığın kabul edilmesi, insanın kendisinin sorumlu olmadığı, bastırılamaz karşılaşma, etkileşim, duygulanım ve arzu akışlarının bir sonucu olduğunun farkına varmasını gerektirir. Bir ve bölünmez olmayan özneyi kuran bu mütevazı Bir-olmama deneyimi, göreciliğin kapısını açmak bir yana, özneyi başkalıkla, yani tembellikten ya da alışkanlıktan "kendilik" olarak adlandırdığımız varlığın kurucusu olan çoklu ve dışsal ötekilerle etik bir bağ içine yerleştirir. Öznenin yarılmış, yani bir ve bölünmez olmayan doğası, "kendiliğin" söylem-öncesi yapısını, daima çoktan orada olan bir şeyin zorunlu kaybını – zeki bir ten ile bedenleşmiş bir zihinle donatılmış duygulanımsal ve etkileşimli bir varlığı tanımayı gerektirir. Lacancı psika-

naliz teorisi bu kaybı ontolojikleştirirken ve Derrida, biraz Lévinas'tan destek alarak, bu kaybı kendiliğin ötekiyle arasındaki kurucu karşılıklı bağımlılığı olarak kurumsallaştırırken, göçebe teori her şeyi Bir-olmayan koşulunun üretken boyutları üzerine inşa eder.

Öznelliğimizin derinlerdeki yapılarının içerdiği bir-olmayan ilkesine katlanmayı öğrenmek zorundayız. Geçicilik, geçip gitme mefhumunun, karmaşık karşılıklı ilişkilerin oluşturduğu canlı bir ağ içinde bizi çoklu "ötekiler"e bağlayan ölçülü bir seküler tarzda anlaşıldığı topluluklar inşa ederek göçebeleşmeliyiz. Akrabalık sistemleri ve esnek yurttaşlık gibi toplumsal bağlar, kan, toprak ve klasik toplumsal sözleşmenin kökeninden uzaklaşılarak, farklı ve farklılaşan bir şekilde yeniden düşünülebilir. İleri kapitalizmin neden olduğu yer değiştirmeler ve bunların geleneksel değerleri ve toplumsal bağları nasıl yerinden ettiği düşünülürse, hep birlikte *bunun* içinde oluşumuzu yeniden müzakere etmenin koşulları artık yeterince hazır demektir.

Göçebe bir minöriter-oluş politikası, kayıp bir halkın insan sonrası, dirimselci, birlikçi olmayan ama yine de açıklanabilir bir yeniden bileşimidir. Kayıp olan bu halk, ortak bir şiddetin suçluluğuyla ya da ödenemez bir ontolojik borçla değil, isimlerimize karşılık vermeyen muazzam bir "Yaşam" enerjisinin akışı içinde, çoklu ötekilerle sürdürülebilir dönüşüm süreçlerini müzakere etmeye yönelik ortak ihtiyacımızı tanımanın müşfikliğiyle birbirine bağlanmış bir topluluktur.[58]

Baştaki öncülüme, yani politikanın arzularımızdan başladığı ve arzuların, bizi harekete geçiren itici kuvvet olmaları bakımından, bizden kaçtığı, her zaman bizim bir adım ötemizde olduğu gerçeğine bağlı kalarak, politik tutkularımızı, içinde bulunduğumuz paradoksal tarihsel koşullara uygun tarzlarda ifade etmemiz gerektiğini ileri sürmek istiyorum. Kendi çağımın

58 Krş. Braidotti, *Nomadic Theory The Portable Rosi Braidotti*,11. bölüm.

bir çocuğu olarak, değişimleri ve dönüşümleri seviyorum, yaşamım boyunca tanık olduğum yenilikçi gelişmelerden büyük bir heyecan duyuyorum. Ne nostaljiye ne de ütopyaya ihtiyacımız var. Bunun yerine, hâlihazırda dönüşmekte olduğumuz yeni özneler için yaşam koşullarını, duygulanımı ve figürasyonları yaratıcı bir şekilde yeniden icat etmeye sıçramamız gerek. Bu sırada geçişler ve süreçlerle birlikte, ara durumlar ve dönüşümlerle birlikte yaşamamız gerekiyor. Teorik pratik açıdan, açıklamakta zorlandığımız karmaşıklıklara alelacele çözümler getirmekten kaçınalım. Yaklaşmakta olan felaketten korkmaya direnerek, karmaşıklıklar ve paradokslar içinde biraz daha kalmaya çalışalım. Bu süreçlerin içinden geçmek için ne kadar gerekiyorsa, o kadar Zaman verelim kendimize.

Sonuç olarak, nostalji için ne zamanımız ne de yerimiz var artık. Deleuze'ün melez göçebe kendilikleri, kadınların feminist güdümlü çoklu kadın-oluşu, Irigaray'ın birolmayan olarak kadını, Haraway'in siborgları, ünlülerin her yerde maruz kaldığımız yüzleriyle göçmenlerin ve sığınmacıların isimsiz yüzleri, belki Cixous'nun yeni Medusa'sı gibi, çağımızın kurucusu olan yer değiştiren farkların ifadeleridir. Bu farklar genellikle eski tarz toplumsal imgeselde canavarsı, melez, ürkütücü sapkınlar olarak görülüyor. Peki ama ya buradaki asıl sorumlu, bu boyuttaki değişimleri paniğe kapılmış, ahlakçı bir sapkınlık kategorisi içine sokmadan anlamaktan aciz olan toplumsal imgeselin ta kendisiyse? Ya bu hiçbir şeye programlanmamış ötekiler, aslında ikili mantığın ve olumsuzluğun gölgesine aldırış etmeden yoluna devam eden öznellik biçimleriyse? Met(r)amorfoz ve meta(l)morfozlar yoluyla öznenin dönüşüm süreci hâlâ devam ediyor. Bu yeni göçebe özne alışılmadık bir biçimde bakıyor, hissediyor ve konuşuyorsa, ne çıkar bundan? Bu dişil/eril özne [*s/he*] canavarımsıdır, karmadır, melezdir, güzeldir... ve bilin bakalım ne yapıyor? Kahkahayla gülüyor!

KAYNAKÇA

Acker, Kathy, "The end of the world of white men", der. J. Halberstam ve Ira Livingston, *Posthuman Bodies,* Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Agamben, Giorgio, Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, Stanford: Stanford University Press, 1998 [*Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat,* çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2017].

Amorós, Celia, *Hacia una critica de la razón patriarcal*, Barselona, Anthropos, 1985.

Ansell-Pearson, Keith, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, New York: Routledge, 1997.

Atkinson, Ti-Grace, *Amazon Odyssey*, Kirkwood: Putnam, 1974.

Balibar, Etienne, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2004.

Ballard, John G., *Crash,* New York: The Noonday Press, Farrer, Straus & Giroux [Çarpışma, çev. Nurgül Deveci, Ayrıntı Yayınları, 2014].

Bataille, Georges, *The Accursed Share*, New York: Zone Books, 1988.

Baudrillard, Jean, "Nous sommes tous des transsexuels", *Liberation*, 14.10.1997, 4 (1987).

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, New York: Bantam, 1973 [İkinci Cins 1, 2 ve 3, Payel Yayınları].

Blanchot, Maurice, *The Instant of My Death*, Stanford: Stanford University

Press, 2000 [Ölüm Anım, çev. Bahadır Turan, Encore, 2012].
Bolette Blaagaard ve Iris van der Tuin (der.) *The Subject of Rosi Braidotti, Politics and Concepts,* Londra: Bloomsbury, 2014.
Braidotti, Rosi, *Nomadic Theory The Portable Rosi Braidotti*, New York: Columbia University Press, 2011a, s. 55-123.
Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2. Basım, New York: Columbia University Press, 2011b [*Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2017].
..... *Metamorphoses: Toward a Materialist Theory of Becoming.* Malden, MA: Blackwell, 2002.
..... *Patterns of Dissonance,* Cambridge: Polity, 1991.
....."Of Bugs and Women: Irigaray and Deleuze on the Becoming Woman", *Engaging with Irigaray,* der. Carolyn Burke, Naomi Schor, ve Margaret Whitford, New York: Columbia University Press, 1994b, 111–137.
Op Doorreis: Nomadisch Denken in de 21ste Eeuw, Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2004.
"Thinking with an Accent: Françoise Collin, Les Cahiers du Grif and French Feminism," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 2004, 39 (3), s.597-626.
..... "Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates," Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy, 10(1): 235–54, 2006.
Transpositions: On Nomadic Ethics, Cambridge: Polity Press, 2006.
"Feminist Philosophy: Coming of Age," der. R. Braidotti, *The History of Continental Philosophy, 7: After Poststructuralism – Transitions and Transformations*, Durham: Acumen, 2010a, s.221–46.
..... *The Posthuman*, Polity Press, 2013 [İnsan Sonrası, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, 2015].
Braidotti, C. Colebrook ve P. Hanafin (der.), *Deleuze and Law: Forensic Futures*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, s.47–58.
Braidotti, R. ve J. Butler, "Out of Bounds: Philosophy in an Age of Transition," R. Braidotti (der.), *The History of Continental Philosophy, 7: After Poststructuralism – Transitions and Transformations*, Durham: Acumen, 2010.
Boundas, Constantin V. "Deleuze: Serialization and Subject-

Formation", *Gilles Deleuze and the Theatre of Philoshopy*, der. Constantin V. Boundas ve Dorothea Olkowski, New York: Routledge, 1994.

....., "Gilles Deleuze and His Readers: A Touch of Voluntarism and an Excess of Out-Worldliness", *Deleuze Studies 1*, no. 2 (Aralık) 2007a, s.167-194.

Burchill, Julie, *Diana*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1998.

Burger, Christa, "The Reality of 'Machines': Notes on the Rhizome-Thinking", *Telos* 64 (Bahar), 1985, s. 33-44.

Butler, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France,* New York: Columbia University Press, 1987.

"The lesbian phallus and the morphological imaginary", *Differences,* 4, 1, 133-71, 1992.

"Preface 1999", *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* Londra ve New York: Routledge, 1999 ["Önsöz 1999", *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2019].

Butler, J. Ve J. Scott (der.), *Feminists Theorize the Political*, Londra ve New York: Routledge, 1992.

Califia, Pat, *Macho Sluts.* Boston: Alyson Publications, 1988.

Campbell, Beatrix, *Diana, Princess of Wales: How Sexual Pòlitics Shook the Monarchy,* Londra: Women's Press, 1998.

Cavallaro, D., *French Feminist Theory*, Londra ve New York: Continuum, 2003.

Cavarero, Adriana *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1990 [*Platon'a Rağmen*, çev. Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, 2017].

Chanter, Tina, *Ethics of Eros, Irigaray's Rewriting of the Philosophers,* New York ve Londra: Routledge, 1995.

Colebrook, Claire, "Is Sexual Diff erence a Problem?" *Deleuze and Feminist Theory*, der. Ian Buchanan ve Claire Colebrook, s. 279–296. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Davies, Jude ve Carol R. Smith, *Gender, Ethnicity, and Sexuality in Contemporary American Film*, Edinburgh: Keele University Press, 1997.

..... Davies, Jude and Smith, Carol R. "Figuring white femininity: critique, investment and the example of Princess Diana", der. Heloise Brown, Madi Gilkes ve Ann Kaloski-Naylor, *White? Women. Critical Perspectives on Race and Gender,* York: Centre for Women's Studies/Raw Nerve Books, 1999.

Deleuze, Gilles, *Difference et Repetition*, Paris: PUF, 1968 [*Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, 2017].

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *L'anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie I*, Paris: Minuit, 1972 [*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014]; *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*, Paris: Minuit, 1980.

Deleuze, G. ve F. Guattari, *What is Philosophy?*, New York: Columbia University Press, 1994 [*Felsefe Nedir?* Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2019].

Delphy, Christine, "Pour un matérialisme feministe", *L'Arc,* 61, 61-7, 1975.

Delphy, Christine, *Close to Home,* Londra: Hutchinson, 1984.

Dews, Peter, "The tremor of reflection: Slavoj Zizek's Lacanian dialectics", *Radical Philosophy*, 72, Temmuz/Ağustos 1995, 17-29.

Duchen, Claire, *Feminism in France,* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1986.

Dworkin, Andrea, *Our Blood,* Londra: The Women's Press, 1976.

Eisenstein, Zillah, *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyberfantasy*, New York: New York University Press, 1998.

Eisenstein, H. ve A. Jardine (der.), *The Future of Difference*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1980.

Felman, Shoshana, *What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

Felski, Rita, "The doxa of difference", *Signs,1997,* 23, 1, 1-22.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975 [*Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 2019].

Histoire de la sexualité I: La Volontée de savoir, Paris: Gallimard, 1976 [*Cinselliğin Tarihi 1: Bilme İstenci*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2012].

"Preface", Gilles Deleuze ve Felix Guattari, Anti-Oedipus. New York: Viking Press, 1977a.

Histoire de la sexualité II: L'Usage des plaisirs, Paris: Gallimard, 1984a [*Cinselliğin Tarihi 2: Hazların Kullanımı,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2012].

..... *Histoire de la sexualité III: Le Souci de soi, Paris: Gallimard*, 1984b [*Cinselliğin Tarihi 3: Kendilik Kaygısı,* çev. Hülya Uğur

Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2012].

Fouque, Antoinette, "Notre pays, notre terre de naissance, c'est le corps maternel", *Des femmes en mouvementl Midi Pyrennees*, 1, 9-15, 1982.

Frankenberg, Ruth, *White Women, Race Matters,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Frye, Marilyn, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, DArlinghurst, Crossing Press, 1996.

"The necessity of differences: constructing a positive category of women", *Signs,* 1996, 21, 4, 991-1010.

Fukuyama, F. "The End of History?" *National Interest*, 16 (1989 Yaz): 3–18.

Gallop, Jane, *Feminist Accused of Sexual Harassment.* Durham, NC: Duke University Press, 1997.

Garber, Marjorie, *Vested Interests: Cross-dressing and Cultural Anxiety*, Oxford: Taylor and Francis, 1997.

Gatens, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality,* Londra ve New York: Routledge, 1996 [İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik, çev. Dilan Eren, Otonom Yayıncılık, 2018].

Giddens, Anthony, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics,* Cambridge: Polity, 1994.

Gilroy, P. *Against Race: Imaging Political Culture beyond the Colour Line*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Glucksmann, A. *La Cuisinière et le Mangeur d'Hommes*, Paris: Seuil, 1975.

Gould, C. C. ve M. W. Wartofsky, *Women and Philosophy: Towards a Theory of Liberation*, New York: Putman.

Grewal, Inderpal ve Kaplan (der.), *Scattered Hegemonies: Postmodemity and Transnational Feminist Practices,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Griggers, Camilla, *Becoming-Woman*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Grosz, Elizabeth, "The hetero and the homo: the sexual ethics of Luce Irigaray", der. C. Burke, N. Schor, M. Whitford, *Engaging with Irigaray,* New York: Colombia University Press, 1994b.

Grosz, Elizabeth ve Probyn, Elspeth (der.), *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism,* Londra ve New York: Routledge, 1995.

Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness,* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

Hardt, Michael ve Antonio Negri , *Empire*, Cambridge, MA: Harvard

University Press [İmparatorluk, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2015].

Irigaray, Luce, *Speculum de l' autre femme,* Paris: Minuit, 1974.

Ce Sexe qui n ' en est pas un, Paris: Minuit, 1977.

..... *Amante marine*, Paris: Minuit, 1980.

..... *L ' Éthique de la diff érence sexuelle*, Paris: Minuit, 1984.

..... *Sexes et parentés*, Paris: Minuit, 1987.

..... Irigaray, Luce "Egales à Qui?", *Critique. Revue Générale des Publications Françaises et étrangères,* 43, 480, 420-37, 1987a.

..... *Le Temps de la diff érence*, Paris: Livre de Poche, 1989.

..... *Je, tu, nous: Pour une culture de la diff érence*, Paris: Grasset, 1990 [*Ben Sen Biz*, çev. Nilgün Tutal, Cheviron ve Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi Yayınları, 2006].

"Love between us", der. E. Cadava, P. Connor, J. L. Nancy, *Who Comes After the Subject?* New York ve Londra: Routledge, 1991, s.167-77.

Johnson, Barbara, *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

The Feminist Difference: Literature, Psychoanalysis, Race and Gender, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Johnson, Richard, "Exemplary Diff erences. Mourning (and Not Mourning) a Princess", der. Adrian Kear ve L. Deborah Steinberg, *Mourning Diana. Nation, Culture, and the Performance of Grief*, s. 15–39, New York: Routledge, 1999.

Jardine, Alice, *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity*, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Kavanagh, James H. "Feminism, Humanism, and Science", der. Annette Kuhn, *Alien Zone*, Londra: Verso, 1990, s. 82–90.

Kelly, J. "The Double-Edged Vision of Feminist Theory," *Feminist Studies*, 5(1): 216–27, 1979.

Land, Nick, "Meat: Or How to Kill Oedipus in Cyberspace", *Body and Society* 1, no.3 ve4 (Kasım), s.191-204.

Lauretis, Teresa de, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness," *Feminist Studies*, 16(1): 115–50, 1990.

..... *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire,* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994.

Lazzarato, Maurizio, "Immaterial Labour", *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, der. Michael Hardt ve Paolo Virno, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996 [*İtalya'da Radikal Düşünce*

ve Kurucu Politika, çev. Selen Göbelez ve Sinem Özer, Otonom Yayıncılık, 2005].

Lévy, B. H. *La Barbarie à visage Humain*, Paris: Grasset, 1977.

Llosa, Mario Vargas, *The Notebooks of Don Rigoberto*, Harmondsworth: Penguin Books, 1997 [*Don Rigoberto'nun Not Defterleri*, çev. Peral Bayaz Charum, Can yayınları, 1999].

Lloyd, Genevive, *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, Londra: Methuen, 1984 [*Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2015].

Lorraine, Tamsin, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1999.

Mafhofer, Andrea, *Geschlecht als Existenzweise*, Franfurt ve Main, Helmer, 1995.

Maris Isabel Santa Cruz ve diğerleri, *Mujeres y Filosofia: Teoria Filosófica del Género*, Buenos Aries, Centro Editor de America Latina, 1994.

Massumi, Brian, "Requem for Our Prospective Dead! Toward a Participatory Critique of Capitalist Power", *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, der. Eleanor Kaufman ve Kevin von Heller, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s.40-64.

Milan Women's Bookshop Collective, *Sexual Difference: A Theory of Political Practice*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Miller, Nancy (der.), *The Poetics of Gender*, New York: Columbia University Press, 1986.

Moi, Toril, *Simone de Beauvoir: the Making of an Intellectual Woman*, Oxford: Blackwell, 1994.

Moore, Henrietta, *A Passion for Difference*, Cambridge, Polity Press, 1994.

Nagl-Docekal, Herta ve Herlinde Pauer-Studer, *Denken der Geschlechterdifferenz: Neue Fragen und Perspektiven der Feministichen Philosophie*, Wien, Wiener Frauenverlag, 1990.

Neilson, J. "The Great P.C. Scare: Tyrannies of the Left, Rhetoric of the Right," der. J. Williams, *PC Wars: Politics and Theory in the Academy*, New York: Routledge, 1995, s.60–89.

Oliver, K. (der.) *French Feminism Reader*, Oxford: Rowman and Littlefield, 2000.

Olkowski, Dorothea, "Body, knowledge and becoming-woman, morpho-logic in Deleuze and Irigaray", (der.) Ian Buchanan ve

Claire Colebrook, *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Patton, Paul, *Deleuze and the Political,* New York ve Londra: Routledge, 2000.

Rich, Adrienne, *Blood, Bread and Poetry,* New York: W. W. Norton, 1985.

"Notes Towards the Politics of Location," *Bread, Blood and Poetry: Selected Prose 1979–1985*, Londra: W. W. Norton, 1986, s.210–31.

Rose, Jacqueline, "Femininity and its discontents", *Sexuality in the Field of Vision*, Londra: Verso, 83-103, 1986.

Rouch, Hélène, "La Placenta comme tiers", *Languages, 1987,* 85, 71-9.

Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes towards a Political Economy of Sex", der. Reiter, Rayner, *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, 1975.

Rüşdi, Salman, "Crash: Was Diana's Death the Result of Sexual Assault?" *New Yorker*, 15 Eylül, 1997, s. 68–69.

Said, Edward, *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin Books, 1978 [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 2016].

Sassen, Saskia, *Cities in a World Economy,* Thousand Oaks ve Londra: Pine Forge Press ve Sage, 1994.

Losing Control: Sovereignty in an Age of Globalisation, New York: Columbia University Press, 1995.

Schor, Naomi, *Reading in Detail*, New York: Colombia University Press, 1987.

Scott, Joan Wallach, *Only Paradoxes to Offer: French Feminism and the Rights of Man,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Scott, J. W., *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1999.

Scott, J. *The Politics of the Veil*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

Silverman, Kaja, "The Lacanian phallus", *differences*, 4, 1, 84-115, 1992.

Snitow, Ann, Stansell, Christine, Thompson, S. (der.) *Powers of Desire. The Politics of Sexuality,* New York: Monthly Review Press, 1983.

Spivak, G. C., *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Sprinker, M. "The War Against Theory," der. J. Williams, *PC Wars:*

Politics and Theory in the Academy, New York: Routledge, 1995, s.149–71.

Spurlin, William J., "Exemplary Diff erences: Mourning and Not Mourning a Princess", der. Adrian Kear ve L. Deborah Steinberg, *Mourning Diana: Nation, Culture, and the Performance of Grief* , s. 15–39, New York: Routledge, 1999.

Stanton, Donna. C., "Language and Revolution: The Franco-American Dis-Connection", der. H. Eisenstein ve A. Jardine, *The Future of Difference*, Boston: G. K. Hall, 1980, s.75–87.

Stimpson, Cathrine, *Where the Meanings Are*, New York: Routledge, 1989.

Tucker, Marcia, "The attack of the giant Ninja mutant Barbies", *Badgirls,* Cambridge, MA: New Museum of Contemporary Art, New York ve MIT Press, s.14-46.

Valmorbida, E. "Two Interiors," *The Book of Happy Endings*, Londra: Cyan Books, 2007, s.74–85.

Vance, Carol, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality,* Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Vetterling-Braggin, M., F. Elliston ve J. English (der.) *Feminism and Philosophy*, Adams: Littlefield, 1977.

Verma, Jatinder, "Mourning Diana, Asian Style", der. Adrian Kear ve L. Deborah Steinberg, *Mourning Diana: Nation, Culture, and the Performance of Grief*, s. 120–125. New York: Routledge, 1999.

West, Cornel, *Prophetic Thought in Modern Times*, Monroe, MF: Common Courage Press, 1994.

Virno, Paolo, *A Grammar of Multitude*, New York: Semiotexte, 2004 [*Çokluğun Grameri*, çev. Volkan Kocagül ve Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, 2013].

Walters, Margaret, "American gothic: feminism, melodrama and the backlash", der. Ann Oakley ve Juliet Mitchell, *Who's afraid of Feminism? Seeing Through the Backlash,* Penguin Books, Londra, 1997.

Whitford, Margaret, *Luce Irigaray, Philosophy in the Feminine,* Londra: Roudedge, 1991.

Williams, J., "Introduction," PC Wars: Politics and Theory in the Academy, New York: Routledge, 1995, s.1–10.

Wittig, Monique, *Le Corps lesbien,* Paris, Minuit, 1973.

1979a, "La Pensée straight", *Questions Feministes,* 1980, 7.

1979b, "Paradigm", der. George Stambolian Elaine Marks, *Homosexualities and French Literature,* Ithaca, NY: Cornell

University Press, 114-21.

Woolf, Virgina, "A Room of One's Own," der. H. Lee, *A Room of One's Own & Three Guineas*, Londra: Vintage, 1–98, (1929) [*Kendine Ait Bir Oda/ Toplu Eserler 7*, çev. Suğra Öncü, İletişim Yayınları, 2016].

Three Guineas, Londra: Hogart, 1938 [Üç Gine, çev. İlknur Güzel, İletişim Yayınları, 2019].

Zoe, Sofia, "Exterminating Fetuses: Abortion, Disarmament, and the SexoSemiotics of Extraterrestrialism", *Diacritics* 14, no. 2 (Yaz) 1984, s. 47–59.

Kadınlar, kadın oluşlar, feministler, translar, göçebeler, lezbiyenler, geyler, siborglar, ötekilerin ötekileri, hilkat garibeleri, yoldan sapanlar yani kısacası bir-olmayanlar, farklar... Başka bir felsefeyle başka bir feminizm... Rosi Braidotti geldiğimiz noktada, kavramsal yaratıcılığa ve "bilen özne" hakkındaki geleneksel inançlardan nostaljik olmayan, sağlıklı bir kopuşa ihtiyacımız olduğunu iddia ediyor. Bu kitapta yer verdiği üç makalesinde, feminizmi, fark felsefesinin özcü olmayan materyalist neşesiyle okuma imkânı sunuyor. Yolculuk, '68 Paris'ini tatmış ve o dönemin kadın hareketi ve kuramsal dünyasında yer almış göçebe, melez bir tekilliğin hikâyesiyle başlıyor. Ardından Braidotti, "Kadın-Oluş" makalesiyle kuramsal bir arayışa ortak ediyor bizi. Cinsel fark kuramını, bedenleşme ve içkinlik üzerinden yeniden ele alıyor. Deleuze ve Irigaray'ı birlikte okuyarak kayıp, başarısızlık, melankoli ve ontolojik eksiklik gibi kedere yüz tutmuş kavramların politik ve kuramsal düzlemdeki egemenliğine karşı oluş, fark, tamlık, neşe, yaratıcılık gibi olumlamaya içkin kavramları önemsiyor. Bunlar, politik mevzilenmede farkın birer kuvveti haline geliyor. Nihayet yolculuk, farkların kapitalizm tarafından nasıl kapıldığını, kuşatıldığını ve etkisizleştirildiğini tartışan bir makaleyle sonlanıyor. Braidotti'ye göre ileri kapitalizm, çoğulcu farkları tüketimcilik adına piyasalaştırıp, "ötekiler"in, yani tekil farklılıkların varoluş, kültür ve söylemlerinin metalaştırılmasını teşvik ediyor. Ancak her ne olursa olsun, bu canavarımsı, melez, güzel tekil farklar özgür ve etkin oluşlarında kahkahayla gülmeye devam ediyor ve edecek de.



9 786057 872050

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com