DELEUZE'DEN SONRA FEMİNİST TEORİ

Hannah Stark

çev. Yonca Cingöz

otonom
cadı kazanı

DELEUZE'DEN SONRA FEMİNİST TEORİ

Hannah Stark

otonom

DELEUZE'DEN SONRA FEMİNİST TEORİ

Hannah Stark

Hannah Stark, Avustralya Tasmania Üniversitesi'nde öğretim üyesi ve araştırmacıdır. Özellikle feminist ve queer teori, sevgi felsefesi, insan-olmayan varlıklar ve dünya, kültür, insanbiçimci dünya ve bunun olumsuz etkileri üzerine düşünür. Postyapısalcı filozoflardan, özellikle de Gilles Deleuze'den esinlenen Stark, oluş, fark, arzu, beden, edimsel ve virtüel gibi kavramlardan yararlanarak "dünyaya katılma"nın yeni yollarını araştırır. Timothy Laurie ile birlikte "insan sonrası" kavramı etrafında, yeni bir sevgi biçimini inceledikleri *How To Do Politics with Love* projesinin yanı sıra etik, politika ve duygu kavramlarına odaklanan *Exctinction Afterlives* projesini yürütmektedir.

Otonom 99

Cadı Kazanı 9

Deleuze'den Sonra Feminist Teori
Hannah Stark

ISBN 978-605-7872-03-6
1. Basım Haziran 2019, İstanbul

Kitabın Özgün Adı
Feminist Theory After Deleuze
© Bloomsbury Publishing Plc., 2017
© Otonom Yayıncılık, 2018

Çeviren
Yonca Cingöz

Yayıma Hazırlayan
Münevver Çelik

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

Deleuze'den Sonra Feminist Teori

Hannah Stark

otonom
çadır kazanı

Anne'e

İÇİNDEKİLER

7 **Teşekkür**
9 **Giriş**

17 **1. Düşünce**
19 Aydınlanma'nın mirası
25 Feminizm ve liberal hümanizm
32 Düşünceyi özgürleştirmek

41 **2. Oluş**
42 Kadın-oluş
54 Kız
59 Feminizm ve gelecek

65 **3. Arzu**
66 Arzu, psikanaliz ve deneysel psikiyatri
77 Arzulama-makineleri
83 Erotizm

93 **4. Bedenler**
96 Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet
102 Cinsel fark
108 Bedenler neler yapabilir?

121 **5. Fark**
123 Saf fark
132 Özdeşlik ve politik temsil
141 Kesişimsel fark

147 **6. Politika**
149 Tanınma ve politika
157 Tanınmanın ötesinde feminizm
164 Algılanamazlık feminizmi

173 **Kaynakça**

TEŞEKKÜR

Ian Buchanan'a bu kitabı yazmamı önerdiği ve yol boyunca verdiği tüm güzel tavsiyeler için teşekkür etmek isterim. Editörlük ve üretim sürecine dahil olan Bloomsbury ekibine ve dizini bir araya getiren Madeleine Davis'e teşekkürler. Luke Hortle'a 11 saatlik titiz araştırma yardımı için minnettarım.

Doktoramı yaparken Deleuze'e olan ilgimin filizlenmesine katkıda bulunan insanlara da teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Riskli bir projeyi üstüne alan ve düşünceler üzerinde derinleşmem için bana zaman verip alan açan Mandy Treagus'a, bilhassa Deleuze üzerine çalışırken bir berraklığa kavuşmanın ne kadar önemli olduğunu bana öğreten Ken Ruthven'e ve benimle omuz omuza çalışan Jessica Murrell'e. Ayrıca ailem Jeff, Jordan ve Ben Stark'a ve Deleuze'e ilgisi (ne mutlu ki) çok az olduğu halde bu çalışmada beni destekleyen ve cesaretlendiren Joyce Dinan'a da teşekkürlerimi sunarım.

Tasmania Üniversitesi'ndeki çalışma arkadaşlarıma, özellikle de zorluklarla karşılaştığımda yanımda olan Ralph Crane ve Elle Leane'e minnettarlığım büyük. Michelle Phillipov'a yalnızca rotamda ilerlememi sağladığı için değil, duymak istediğim son şey olduğu halde kitap taslağında yolunda gitmeyen bir şeyler olduğunda bunu bana açıkça söylediği için de özel bir teşekkür borçluyum. Beni Deleuze ve/ya feminist teori üzerine yeni yollarla düşünmeye iten, müteşekkir olduğum pek çok ortağım var: Tim Laurie, Jon Roffe ve Guinevere Narraway. Öğrencilerime, özellikle de Edebiyat Teorisi dersimi alanlara ve lisansüstü teori okuma grubumdakilere, teoriyle karşılaşmanın büyüsünü hatırlattıkları için pek çok teşekkürler.

Bu kitap büyük ölçüde haftasonları yazıldı. Anne Romeo'ya sevgisi, sabrı ve ben çalışırken ortak yaşamımızın sürmesini sağladığı için teşekkür etmek isterim.

GİRİŞ

Bazen karşılaştığımız yeni düşünceler bizi sarsar ve alışıldık düşünme biçimlerinin doğasında var olan rehavetten çıkarır. Gilles Deleuze'ün çalışmasıyla ilk karşılaştığımda hissettiğim şey buydu. *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı* üzerine kaleme aldığı eleştiride Michel Foucault, Deleuze'ün çalışmasındaki bu kapasiteyi yakalar ve şöyle söyler: "Deleuze adını taşıyacak şimşekli bir fırtına üretildi: yeni düşünce mümkün, düşünce yeniden mümkün."[1] Bu kitap, Deleuze'ün çalışmasının, cinsel fark ve onun taşıdığı toplumsal, felsefi, politik ve maddi anlamlar üzerine düşünmenin yeni yollarını bulma konusunda feminist teoriyi ne kadar sarsabileceğiyle ilgileniyor. Kadınlar ve toplumsal cinsiyet konularını sürekli ele aldığı için değil, Aydınlanma'dan beri kadınları baskılayan felsefi sistemlerin altını oyduğu için Deleuze'ün çalışmasının feminist teoriye yararlı olduğunu iddia ediyor. Deleuze'ün çalışması,

1 Foucault, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, der. Donald F. Bouchard, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, s. 196.

felsefelerimizi oluşturan bu anlam sistemlerini sorgulaması bakımından önemlidir. Dahası, düşünme ve yaşama olanaklarını kurgusal olarak yeniden-imgeleme ve maddi olarak yeniden-yaratma uğraşında yararlıdır. Bu kitap Deleuze'ün çalışmasının feminist teoride yeni düşünceyi nasıl mümkün kıldığıyla özel olarak ilgileniyor ve feminist tartışmalara getirebileceği canlılığı araştırıyor. Aynı zamanda feminist teorinin bizi Deleuze'ün çalışmasına dair alternatif sorular sormaya davet edişini ve onu okuyuş biçimimizi nasıl değiştirdiğini inceliyor.

Deleuze'ün, rehavete sürükleyen düşünme biçimlerine meydan okuduğu yollardan biri, yaratıcı yıkım diye tarif edilebilecek yöntemdir. Eski ve yetersiz kavramları sadece yenilemek onu mutlu etmez; bunun yerine, yenilerine yol açmak üzere yorgun fikirlerimizi imha eder. Deleuze ve birlikte çalıştığı Guattari'ye göre felsefe "kavramlar oluşturmak, icat etmek ve üretmek sanatıdır."[2] Kavramlar bize dünyaya hitap etmenin yeni yollarını sunar. Böyledir, çünkü dünya problemlerle doludur ve kendisi de problemdir. Demek ki problemler üretkendir: Bizi yeni düşüncelere, yeni eylemlere ve yeni varoluş tarzlarına sevk ederler. Feminist teoriye bir problem olarak baktığımızda, bizi yalnızca eski, ataerkil düşünce rejimlerinin eleştirisine yöneltmekle kalmayıp, aynı zamanda yeni kavramlar bulmaya zorladığını da görebiliriz. Bu noktada feminist teori bize dünyayla ilişkili belirli bir yönelim, ataerkiyi ve yarattığı eşitsizlikleri ifade etmek için bir çerçeve sunar.

Bir erkek filozofa, üstelik feminizm üzerine açıkça fazla söz etmemiş birine dönmek, ilk bakışta feminizmin idealleri ne aksi yönde bir manevra gibi görünebilir. Feminist teori

2 Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *What is Philoshopy?*, çev. Hugh Tomlinson ve graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994 [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, 1993].

Batı felsefesinin fallus merkezli niteliğini ve tarihsel olarak erkeklerin fikirlerine tahsis edilmiş alanın orantısızlığını eleştirir. Bunu akılda tutarak, feminist bir konumu anlaşılır kılmak için bir erkek filozofa dönmenin anlamını sorgulayabiliriz. Öte yandan feminist teorinin erkek filozofları ve düşünce tarihinde erkeklerin sesinin ne kadar baskın olduğunu görmezden gelmesi de erkeğe verilen ayrıcalıkların tarihinin silinmesine suç ortaklığı etme riski doğurur. Gerçek şu ki ataerki, kadınların felsefi tartışmalara katkı sunma kapasitesini çok uzun zamandan beri kısıtlıyor. Buna karşı koymak için feministler, onları marjinalleştiren sistemlere meydan okumaya hizmet edecek her entelektüel kaynağı benimsemek durumundalar. Dahası, toplumsal cinsiyet ve iktidar üzerine politik açıdan düşünmek yalnızca kadınlara düşen bir görev olmamalıdır. Feminizm kadınların ne işi ne de sorumluluğudur. En önemlisi de ataerkil düzen içinde uyguladıkları baskı konusunda erkekleri eğitmek de kadınların görevi değildir. Audre Lorde'un ısrarla söylediği gibi, baskı altında olanların ilk işi, baskı uygulayanları eğitmek değildir. Aksine ataerki, beyazlara tanınan ayrıcalık ve heteronormatiflik tarafından baskılananlar, sahip oldukları enerjiyi "kendi[leri]ni yeniden tanımlamak, mevcut durumu değiştirmek ve geleceği inşa etmek üzere gerçekçi senaryolar tasarlamak için kullanmalıdır."[3] Ne var ki bu, ataerki altında yaşayan kadınların somut ve "gerçekçi" koşullarıyla sınırlı değildir. Feminist teori, aynı zamanda yeni düşünme, yaratma ve yaşama biçimleri tahayyül edebileceği kurgusal bir kaynak bulmalıdır.

Bu kitap Deleuze'ün çalışmasına bütünüyle, ister istemez seçici bir haşır neşirlik sunuyor. Hem Deleuze'ün çalışması bakımından önem taşıyan hem de feminist teorinin anahtar ilgi

3 Lorde, Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing Press, 2007.

alanları arasında yer alan bir dizi kavramla yapılandırılıyor ve düşünmenin felsefenin temelinde yattığı öncülünden yola çıkıyor. Oysa düşünce tarafsız bir etkinlik olmasa da geleneksel bakımdan kadınların dışlandığı eril bir etkinlik addedilerek toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiştir. Kitabın 1. Bölüm'ü Aydınlanma'dan miras alınan ve düşüncenin toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesi problematiğine katkıda bulunan felsefi sistemleri soruşturuyor. Bu sistemlerin en başında, zihni yükseltip erillikle bağlantılandırırken, aynı anda dişil olanı ve bedeni değersizleştiren Kartezyenizm gelir. Bu hiyerarşi, eril saydığı aklı ve akılcılığı toplumsal olarak cinsiyetlendirmeye katkıda bulunur. Akılcılık insana atfedilmiş bir sıfat olduğundan, kadınların düşünceden dışlanması onların bu kategoriyle ilişkisini marjinalleştirir. Bu söylemler liberal hümanizmin yerleştirdiği Aydınlanma erkeği figüründe vücut bulur ki bu da normatif ve dışlayıcı bir insan modelidir. Bu bölüm feminist teorinin tek (eril) insan modeline yönelttiği bir eleştiri olarak ortaya çıkışını ele alıyor. Böylece feminist teorinin ana hatlarına bir giriş yaparak, kadınlar için düşünmenin ve bilgiye katkıda bulunmanın ne anlama geldiğini soruyor. Deleuze'ün Kartezyenizm eleştirisi ve bedeni yeniden değerli kılması, düşüncenin toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesine karşı güçlü bir meydan okumadır. Bununla birlikte bu bölüm Deleuze'ün feminist teori için önemli bir potansiyel taşıyan düşünce kavramı üzerinden ilerleyecek. Bu kavram sırf akla dayalı eril kavrayışı reddetmekle kalmaz, aynı zamanda özneden çıkan düşünceyi yerinden eder ve insanın ötesine doğru genişletir. Deleuze'ün ayrıntılandırdığı yeni düşünce imgesi, ele alacağımız ilk yaratıcı yıkım edimidir ve Deleuze'ün bizi dünyaya seslenmenin yeni ve daha iyi kavramlar bulmaya yöneltmesinin örneğidir.

2. Bölüm Deleuze ve Guattari'nin, değişmeyen varlık durumlarına bir alternatif olarak koydukları oluş kavramı-

na bakıyor. Tüm oluşlar minör-oluş oldukları için, liberal hümanizmde tahayyül edilen evrenselleştirici özne figüründen uzaklaşan bir hareket ortaya çıkarırlar. Oluş, algılanamaz-oluş yolunda bir diğer oluşlar dizisi boyunca hareket etmeden önce, ilkin kadın-oluş olarak ortaya çıkar. Tüm diğer oluşlara giriş kapısı olan kadın-oluş feminist teori için önemli bir kavramdır, fakat aynı zamanda feministlerle Deleuze'ün çalışması arasındaki oynak karşılaşmanın da odak noktasıdır. Bu bölüm, Luce Irigaray, Alice Jardine ve Rosi Braidotti'nin örneklediği, Deleuze'e dair erken dönem feminist eleştirileri inceliyor. Daha sonra, oluş kavramının, ataerki gibi baskı biçimlerini yaratan hiyerarşileri alaşağı edebilecek daha üretken bazı unsurlarına dönüyor. Deleuze ve Guattari'ye göre kadın-oluşu örnekleyen figür, kız figürüdür. Feministlerin dikkatini kadın-oluş kadar çeken bir kavram değildir kız figürü. Dolayısıyla bu bölüm Deleuze'ün çalışmasında minör-oluş potansiyellerini cisimleştiren bir figür olarak kızın yerini inceliyor. Oluş daima geleceğe yöneliktir. Feminist teoriye, kültürel olarak dişilikle ilişkilendirilen niteliklerin aslında doğuştan geldiği varsayımıyla kadınların kapasitelerini kısıtlayan özcülüğe meydan okuyacak yararlı bir mekanizma sunar bu. Eğer feminist teori Deleuze'ün çalışmasının gelecekle ilgili niteliğini ciddiye alsaydı, "post-feminizm" denen şeye meydan okumak için daha iyi bir donanıma sahip olurdu. O yüzden bu bölüm, Deleuze'ün çalışmasını, feminizmi, başarıldığı anda feminist teoriyi tarihe gömecek olan ve somut hedeflere ulaşmayı amaçlayan bir hareket gibi gören post-feminizmin panzehiri olması açısından inceliyor.

3. Bölüm, Deleuze ve Guattari'nin, arzuyu öznenin içselliğinden çıkan ve öznede eksik olan neyse ona yöneltilen bir şey olarak gören psikanalitik çerçeveyi reddedişini inceliyor. Psikanalizde eksiklik hep kadınlar ve özellikle de onların

bedenleri üzerinde haritalandırıldığı için, bu reddediş feminist teori açısından çok büyük bir önem taşıyor. *Anti-Ödipus* kitabını ele alan bu bölüm, bu kitabın ortaya çıktığı tarihsel bağlamı ve Deleuze ve Guattari tarafından önerilen yeniden formüle edilmiş arzu kavramını inceliyor. Deleuze ve Guattari arzuyu eksiklik olarak konumlandırmaktansa, her yerde mevcut ve şeyler arasındaki bağlantıları üreten kişi-öncesi bir kuvvet olarak kuramlaştırıyor. Arzu anarşiktir, şizofrenik patikalar boyunca akar ve organize edilmiş sistemlerde kopuşlara yol açar. Şeyler arasında bağlantıları canlandırır arzu, arzulama-makinelerinin kurucusu olmasının nedeni budur. Sonuç itibariyle Deleuze ve Guattari'nin tanımına göre arzu hiçbir zaman Ödipal üçgenin içinde sınırlanamaz veya fallus tarafından yönetilemez. Arzunun Ödipal biçimlenimine meydan okumak, bilinçdışının psikanalitik modelini reddetmeyi ve en nihayetinde arzuyu cinsellikten ve onun hazla ilgili çağrışımlarından özgürleştirmeyi gerektirmesine rağmen, bu bölüm Deleuze'ün çalışmasının cinsellik ve özel yaşama dair heteronormatiflik ve üremenin ötesinde yeni değerlendirmeleri, haz ve erotizm için yeni olasılıkları mümkün kıldığını ileri sürüyor.

Erotik bedenden cinsiyetlendirilmiş bedenlerin özgüllüğüne geçen 4. Bölüm, cinsel farkın bedenleri nasıl organize ettiğini inceleniyor. Bölümün başında Anglosakson feminizminde cinsel farkın anlaşılmasının hâkim çerçevesini oluşturan, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki klasik feminist ayrım ortaya konuyor. Oysa Deleuze'e göre cinsel fark, belirli bir toplumsal çevredeki tikel bir öznellik kavramının ürünüdür. Deleuze ve Guattari'nin, kapitalizm ve Ödipal aile yapısını birbiriyle ilişkilendiren eleştirisini ele alan bu bölüm, sonsuzca farklı bedenlerin "erkek" ve "kadın" kategorilerinde nasıl yerliyurtlulaştırıldığına dair analizlerini açıklıyor. Ardından Deleuze'ün teorileştirdiği ve feministlerin

övgüye değer buldukları etkin ve olumlayıcı beden üzerinde duruluyor. Zihnin beden üzerindeki ayrıcalığını hem felsefi bakımdan hem de sorunlu bir yaklaşımla toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesi bakımından reddeden Deleuze'ün, Spinoza'ya özgü monizmden yararlanmasının önemi açıklanıyor. 1. Bölüm'de de özetlendiği gibi Deleuze, bu bakımdan Batı felsefesinde bedenin (ve kadınların) aşağılanmasına karşı çıkmak için bir yol önerir. Deleuze'ün olumlayıcı bedenleşme modeli, bize, tekil bedenleri normatif bir ideale uyup uymamaları anlamında değil, ne yapabildikleri ve neye dönüşebilecekleri anlamında düşünme imkânı sunar. Bu bedenler, sürekli olarak -hem insan hem insan olmayandiğer bedenlerle geçici ve olumsal bağlantılar oluşturmaya uğraşırlar. Bu bölüm Deleuze'ün beden üzerine yazdıklarının, normatif standartlara uymayan bedenler, örneğin sakat bedenler üzerine düşünürken sağladığı önemli yararlarını inceler. İktidar norma uymayan bir dizi bedeni baskıladığı için, bu bölüm cinsiyetin ötesine geçen bedenleşmiş farklılıklara dikkat göstermenin feminizm için önemli olduğunu savunuyor.

5. Bölüm Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da geliştirdiği fark kavramını ele alıyor. Burada Deleuze, farkın varlığının, özdeşlik, karşıtlık, analoji ve benzeşim yoluyla geleneksel tarzda kavrayan yöntemlerin dışında kaldığını ileri sürüyor. Deleuze'e göre farkı yalnızca bu kategorilerle ilişkilendirerek kavramak, ehlileşmemiş farkın olumlu ve üretken olan daha derin bir biçimini görmezden gelir. Deleuze'ün ontolojisi içinde varlık kendini farksal süreçler yoluyla açar; bu ona özdeşliğin metafizik önceliğini reddetme ve farkın sürekli çoklaştığını kabul etme olanağı sağlar. Bu haliyle farkın kendisi temeldir; özdeşliğin etkisi ortaya çıkabilir ama bu her zaman ikincil bir tezahürdür. Bu bölümde öncelikle Deleuze'ün farka dair soyutlamasının felsefi temelleri açık-

lanıyor, sonra da feminist tartışmalarda "farkın" ve "özdeşliğin" harekete geçirilme biçimleri açısından bu çerçevenin etkileri açığa çıkarılıyor. Feminist teoride özdeşliğe değil de farka daha fazla değer verilmesi, kimlik politikalarının öne çıkmasına meydan okumasından kaynaklanır. Bu bölümde ayrıca, Deleuze'ün çalışmasında "kadın" gibi molar kategoriler ile kendi geliştirdiği moleküler ve özdeşlik-karşıtı politikalar arasındaki gerilim inceleniyor. Ardından, kesişimsellik tartışmalarının yanı sıra, özdeşlik ve farkı, baskının yapısal doğasına dair tartışmalarla ilişkilendirerek ele alan yaklaşımlar değerlendiriliyor.

Son bölüm, Deleuze'ün çalışmasının kimlik politikalarına yönelttiği meydan okumayı değerlendirmeye devam ederken aynı zamanda "tanınma"nın feminist tartışmalarda anahtar bir terim olarak önemine dikkat çekiyor. Elizabeth Grosz (2002) kimlik politikalarıyla arasındaki güçlü bağlantıları göz önüne alarak, feminist teorinin tanınma kavramını terk etmesi ve algılanamazlık politikalarına yönelmesi gerektiğini ileri sürüyor. Bu bakımdan bu bölüm Grosz'un çalışmasıyla, tanınma politikalarını geliştirmek için Hegel'e dönen Judith Butler'ın son derece etkili yazılarını kıyaslıyor. Deleuze'e göre tam da tanınmanın yapısı problematiktir. Aksine politik potansiyel, algı sistemlerini krize götürme kapasitesi itibariyle algılanamaz olanda yatar. Bu bölüm Deleuze'ün, tanınma paradigmasına feminist teori içinde uygulanabilir bir alternatif önerdiğini savunuyor ve hakikaten farka adanmış bir feminist teori için Deleuzecü algılanamazlık politikalarının taşıdığı zengin potansiyeli inceleyerek sona eriyor.

1. DÜŞÜNCE

Düşünmek ne anlama gelir? Kimler düşünebilir? Ne işe yarar düşünce? Düşünceden bahsederken onun hiç de tarafsız bir etkinlik olmadığını fark etmek gerek; bütün insanlar düşünen varlıklar olarak addedilemez. Bu durum özellikle de, tarihsel olarak diğerlerinin dışlanması pahasına beyaz, yetişkin erkeklerin kapladığı bir alan olan rasyonellik için geçerlidir. Aydınlanma'nın, rasyonelliği insan olmanın emaresi olarak konumlandırması özellikle dikkat çekicidir. Bu, rasyonellikten dışlanan kadınların ve ötekilerin aynı zamanda daha-az-insan konumuna indirgenmeleri demektir. Bu bölümde, düşüncenin ve söylemlerin toplumsal cinsiyetlendirilmesini, bunda en fazla paya sahip olan Aydınlanma'nın mirası olarak inceliyoruz. Başta güncel durumumuza, kadınların felsefe disiplini içindeki yerine bakıyor, bizi bu duruma getiren felsefi mirasın ne olduğunu sorguladıktan sonra kadınlara rasyonel düşünür rolünü vermeyi reddeden epistemolojik yaklaşımları ele alıyoruz: liberal hümanizmin yanı sıra zihni ve düşünmeyi erillikle, değersizleştirilmiş bedeni de kadınlarla ilintilendiren Kartezyen zihin-beden

ayrımı. Bu kitapta feminizmi, liberal hümanizm ile aklı ele geçiren eril kıskacı eleştirmenin paha biçilmez bir aracı olarak konumlandırıyoruz. Bunun tek nedeni feminist teorinin, Rosi Braidotti'nin belirttiği gibi "Kadınlar düşünürler. Yaptıkları ve çok eski zamanlardan beri yapageldikleri şeydir düşünmek"[1] fikrini göstermesi değildir. Aynı zamanda feminizmin tarihsel olarak ortaya çıkışının, liberal hümanist çerçevede içselleşen ve Aydınlanma erkeği figüründe bedenleşen dışlamaların daha kapsamlı eleştirisiyle paralel ilerlemesidir.

Deleuze, kendisini liberal hümanizme meydan okumaya adamış feministler için son derece yararlı bir müttefiktir ve Deleuze'ün çalışması Aydınlanma'nın düşünce modellerine radikal bir alternatif sunar: Deleuze düşünceyi akla içkin hiyerarşilerden özgürleştirir; bedeni etkin bir zihnin edilgin taşıyıcısı olarak görüp değersizleştiren Kartezyenizmi eleştirir, bunun yerine zihin ve bedenin iç içe geçtiğini iddia eder; düşünceyi öznenin içselliğinden kurtarır. Deleuze'ün, bedeni Kartezyen hiyerarşilerden özgürleştirme çabasındaki feminist potansiyel üzerine dikkat çekici çalışmalar[2] olmakla birlikte, bu bölümde feminist teoriye yararı açısından Deleuze'ün düşünce kavramının kendisini ele alıyor,[3]

1 R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Philosophy*, çev. Elizabeth Guild, New York: Routledge, 1991, s. 275.

2 E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 1994; M. Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, New York ve Londra: Routledge, 1996 [İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik, çev. Dilan Eren, Otonom Yayıncılık, 2018]; T. Lorraine, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Vesceral Philosophy*, Itacha, NY ve Londra: Cornell University Press, 1999; R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge ve Malden, MA: Polity Press, 2001.

3 Zihnin bedeni aşma potansiyeli konusunda Grosz ve Braidotti'yle zıtlaşan feminist bir tartışma için bkz. Eleanor Kaufman, "Toward a Feminist Philoshopy of the Mind", *Deleuze, the Dark Precursor: Dialectic, Structure, Being*, Bölüm 2, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2012.

Deleuze'ün çalışmasında ve düşünceyi kavramsallaştırma tarzında, düşünce etkinliği üzerindeki eril kıskacın dışlayıcılığını çürütmek isteyen feministler için özellikle yararlı bir yan olduğu savunuyoruz.

Aydınlanma'nın mirası

Rosi Braidotti, Deleuze'ün çalışmasıyla ilişki kuran ilk feminist yaklaşımlardan biri olan 1991 tarihli kitabı *Patterns of Dissonance*'da kadınların felsefedeki marjinal yeri problemini ortaya atar. Braidotti kadınların entelektüel tartışmalara katkıda bulunma olanağı hakkında sorular soran ne ilk ne de tek kişidir. Virginia Woolf'un kadınların erkeklere ekonomik bağımlılığı, eğitime erişimleri ve entelektüel ürün verme kapasiteleri arasında bağlantılar kurduğu 1929 tarihli feminist metni *Kendine Ait Bir Oda*'ya bakmamız bile, kadınların o masada bir yer edinmeyi uzun zamandır talep ettiklerini hatırlamamıza yeter. Bu durum yalnızca felsefe disiplinine özgü değildir, erkek düşüncesini kaydeden ve değerli kılan daha geniş ölçekli bilgi ve yazı tarihinde de aynısı söz konusudur. Bilgi ataerkil bir toplumda biçimlenmiş ve kadınların sesini temsil etmemiştir. Yazar Jeanette Winterson, *Normal Olmak Varken Neden Mutlu Olasın?* adlı otobiyografisinde, erkeklerin entelektüel uğraşlara kadınlara kıyasla ne kadar fazla erişim imkanına sahip oldukları üzerine düşündürür bizi. Bu metinde Winterson bir kadın yazar olarak kendi politik bilincinin oluşumunda, kadınları büyük ölçüde dışlamış bir edebiyat tarihine tepki vermenin nasıl da etkili olduğunu sorgular. Ziyaret ettiği bir kitabevinin kendi üzerindeki etkisini şöyle tarif eder: "Daha önce, beş katı kitapla dolu bir dükkân hiç görmemiştim. Bir anda aşırı oksijen almışçasına başımın döndüğünü hissettim. Ve kadınları düşündüm. Bunca kitap içinde, kadınların paylarına düşeni yazabilmelerinin ne kadar zaman aldığını, kadın

şair ve romancı sayısının neden hâlâ bu kadar az olduğunu, önemli sayılanların daha da az olduğunu."[4] Özellikle felsefeye baktığımızda, bu feministlerin -entelektüel söyleme katılabilmek için mücadele eden kadınların- ortaya koydukları problemin bugün hâlâ devam etmesi hayli çarpıcı. Bunu fiiliyatta anlamak için, akademik kurumlarda kadınların sayısının erkeklerden çok daha az oluşuna ve genelde alt düzey rolleri üstlenmiş olmalarına bakmamız yeter de artar. Özellikle erkeklerin hâkimiyetindeki felsefe gibi disiplinlerde durum daha da fenadır.[5]

4 J. Winterson, *Why Be Happy When You Could Be Normal?*, Londra: Penguin, 2011 [*Normal Olmak Varken Neden Mutlu Olasın?*, çev. Püren Özgören, Sel Yayıncılık, 2015, s.132].

5 Bu durum Avustralya, Birleşik Krallık ve Birleşik Devletler'de yayınlanan raporlarda açıkça görülür. Örneğin, 2008'de Avustralya'da yayınlanan ve 2006'da toplanmış verileri analiz eden bir rapora göre, lisans programının ilk yılında aslında kadın öğrencilerin oranı erkek öğrencilerinkinden daha yüksektir (2001-6 arasında 1. Sınıf öğrencilerinin yüzde 57'si kadındı). Bu oran giderek düşer ve programın son yılında yaklaşık bir eşitliğe dönüşür (yüzde 51 kadın öğrenci) ancak öğrenim dereceleri yükseldikçe bu denge de ortadan kaybolur; bir doktora programına başlayan öğrencilerin yalnızca yüzde 39'u kadındır, bkz. Goddard, Eliza, *Improving the Participation of Women in the Philosophy Profession: Executive Summary May 2008*, Hobart:Australasian Associaton of Philosophy. Bu çalışma ayrıca, kadınların felsefede kadrolu (tam-zamanlı) pozisyonların yüzde 23'üne sahip olduğunu ileri sürer. Bu anlatı Avustralya'ya özgü değildir. Birleşik Devletler ve Birleşik Krallık'ta yapılan çalışmalardaki istatistikler benzer bir anlatıya sahiptir. Birleşik Krallık'ta yayınlanan, Helen Beebee ve Jenny Saul'ün yazdıkları bir rapor, kendi araştırmaları bağlamında felsefe bölümünde doktora öğrencilerinin yüzde 35'inin kadın olduğunu (öğrencilerinin yüzde 61'i kadın olan İngilizce bölümüyle kıyaslayarak) ve kadınların felsefede kadrolu pozisyonların yüzde 24'üne sahip olduğunu ortaya koyar, bkz. *Women in Philosophy in the UK: A Report by the British Philosophical Association and the Society for Women in Philosophy UK*, Londra: BPA/SWIPUK, 2011. Molly Paxton, Carrie Figdor ve Valerie Tiberius'ün feminist felsefe dergisi *Hypathia*'da yayınlanan bir makaleleri, Birleşik Devletler'deki durumun bundan daha da kötü olduğunu doğruluyor. Kaynak gösterdikleri ABD Eğitim İstatistikleri Ulusal Merkezi'nin ve-

Kadınların felsefedeki marjinal yeri, felsefi emeğin köşe taşı olan "düşünce" kavramı ve "düşünme" etkinliğinin tarihsel olarak nasıl da kadınların katkılarını sınırlayan ve engelleyen biçimlerde toplumsal olarak cinsiyetlendirildiğini değerlendirmeye davet ediyor. Bu bölümde, kadınların neden felsefeyle daima tedirgin bir ilişkileri olduğunun ve feministlerin neden Aydınlanma'dan miras kalan ve halen anlam ve değer yapılarımızın parçası olan entelektüel sistemler üzerine böylesi süreğen bir eleştiri geliştirdiklerinin ideolojik nedenleri olabileceğini ileri sürüyoruz.

Kadınların felsefede seslerini duyurma mücadelesi karmaşık bir mücadeledir ve feminizm için her zaman merkezi önem taşımış meseleleri bir araya getirir. Bunlar arasında, kadınların kamusal alanda ve eğitim kurumlarındaki yerinin yanı sıra, aklın ve akılcılığın eril olarak nitelenip, toplumsal cinsiyetlendirilmesi gibi daha sembolik düzeyde ortaya çıkan meseleler de vardır. Genevieve Lloyd, etkileyici kitabı *Erkek Akıl*'da aklın ve akılcılığın, tam da entelektüel çalışmalar için uygun görülen modellerin, nasıl kadınları dışlayan eril ve toplumsal bakımdan cinsiyetli modeller olduğunu araştırır. "Akıl'ın kadınlar tarafından işlenmesinin önündeki engeller, büyük ölçüde, Akıl ideallerimizin tarihsel olarak kadınlığı dışlamış olmasından ve kadınlığın kendisinin de böylesi bir dışlama işlemi yoluyla oluşmuş olmasından doğmaktadır"[6] diye söyler. Lloyd'a göre, ilginçtir ki bu eril ayrıcalık sistemi, yalnızca aklı erkeğin kökeni olarak

rilerine göre, 2000 yılında Amerikan kurumlarının felsefe bölümlerindeki tam-zamanlı fakülte üyelerinin yalnızca yüzde 21'ini kadınlar oluşturuyordu, bkz. "Quantifying the Gender Gap: An Empirical Study of the Underrepresentation of Women in Philosophy", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 27 (4): s.949-57, 2012.

6 G. Lloyd, *The Man Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Itacha, NY ve Londra: Cornell University Press, 2004, s.xxi [*Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.20].

konumlandırmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal cinsiyet hakkındaki fikirlerimizin inşasına da katkı sunar ve problematik biçimde erkeklerin, algı üretimine, mantık yöntemlerine ve hakikat fikrine daha fazla erişmelerini sağlar. Simone de Beauvoir da İkinci *Cins*[7] kitabında düşüncenin toplumsal olarak cinsiyetlendirildiği şeklindeki sorunlu fikre katılır ve bunu kadınların erkeğin ötekisi olarak konumlandığı mitiyle bağlantılandırır. Erkekler, onları etkin olarak tanımlayan ve idealar dünyasına yerleştiren aşkınlığın özgürlüğüne buyur edilirken, kadınlar içkinliğe ve "koyu karanlığın alanı"na sürülür. Kadınları, erkeklerden daha tensel ve doğaya daha yakın edilgin konumlara yerleştiren bu yaklaşım hayli sorunludur.

Erkeklerin zihin ve akılla yan yana konması, akılcı Aydınlanma filozofu René Descartes tarafından ana hatları çizilen felsefi sistem Kartezyenizm geleneğinin bir parçasıdır. Descartes, zihni ve bedeni farklı birer töz olarak ele alan ve dolayısıyla birbirine indirgenemeyecek kadar ayrı olduklarını düşünen düalist bir felsefi sistem kurdu. Kartezyenizm, kadınlar açısından sorunlu içerimler barındıran kurulu bir değerler sistemi önerdi. Bağıntılı çift terimlerden oluşan bir dizinin değer yüklenen tarafına yerleştirilen erkek, zihin ve akılla, akılcılıkla, kültürle, özne konumuyla yan yanadır. Bu sistemde onun karşıtı olan, dolayısıyla terim çiftinin değersiz addedilen tarafında duran kadın, bedenle ve tutkuyla, akıldışılıkla, doğayla, nesne konumuyla yan yanadır. Bu ikili yapı, hem bir kadın olup hem de akılcı olmayı olanaksızlaştırır. Dahası, aklın ayrıcalıklı hale getirilmesi ve erillikle yan yana konması, birey olmanın hangi temelde anlaşıldığına kadar gider, tıpkı birey olmayı akıl temelinde tahayyül eden

7 S. Beauvoir, *The Second Sex*, çev. Constance Borde ve Sheila Malovany-Chevallier, Londra: Vintage, 2011 [İkinci Cins I, II ve III, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1993].

hâkim geleneklerden birinde, yani liberal hümanizmde gördüğümüz gibi.

Rönesans Avrupası'ndan miras kalan bir felsefi söylem olan liberal hümanizmin, dünyayı ve dünyadaki yerimizi düşünme biçimimizde muazzam bir etkisi olmuştur. Hümanizm seküler bir felsefedir, zira dünyayla ilgili açıklamaların dini inançta veya hurafede bulunamayacağını iddia eder. Bunun yerine dünyayı, ayrıcalıklı söylemi bilim olan akılcılık yoluyla bilebiliriz. Liberal hümanistler eşitlik, özgürlük ve hakikatin zaman üstü olması gibi değerlere ortak bir inanç besler. Bu sistemin varsaydığı insan figürü özsel ve değişmez bir doğaya sahiptir, aynı zamanda özerk ve kendi içinde tutarlıdır. Bugüne değin hukuki ve politik sistemlerimiz de bu birey modeli üzerine kurulmuştur. Örneğin, oy veren öznenin, kendi aklı ve bilgisine dayanarak karar verme yetisine sahip olduğu önvarsayılır. Hukuki söylemin öznesinin özerk olduğu, bedensel bütünlük hakkına sahip olduğu ve hukuk sistemini anlayabildiği önvarsayılır. Öte yandan, liberal hümanizmin tasarladığı insan figürü, evrensel bir standardı varsaydığı için sert eleştirilere de konu olmuştur.

Yirminci yüzyılda liberal hümanizm dört bir yandan gelen eleştirilerin kuşatması altındadır. Bu felsefi konumun problemi, insanlar arası eşitliği benimsemesine rağmen, dayandığı insan kategorisinin pek de kapsayıcı olmamasıdır. Bu durum bir evrensel standart olarak ortaya çıkan liberal hümanist özne figüründe apaçık görülür: beyaz, erkek, medeni, orta-sınıf, eğitimli, heteroseksüel, akılcı ve sağlam vücutlu. Bu özneyi inşa eden dışlamaların hem sembolik hem de gerçek etkileri vardır. Liberal hümanizm, belirli insan gruplarının baskılanmasını meşrulaştırmak için tarihsel olarak kullanılan (ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi) ideolojilere katkı sunmuştur. İnsan kategorisinin bir dışlama alanı olarak işleyişinde açıkça görülür bu: Bazı insanlar, insan olma

statüsüyle korunurken; diğerleri ne insan olarak algılanır ne de onlara tüm insan hakları verilir. İnsanın belirli bir kültürel inşa olmasının etkisini, Sömürgeci güçlerin diğer ülkeleri işgal etmesini meşrulaştırmak için ırkçı söylemlerin ya da belli bir grubu insan haklarından mahrum bırakıp mülk olarak konumlandıran kölelik gibi pratiklerin kullanıldığı İmparatorluk tarihinde görürüz. Bu köklü ırkçılık, mültecilerin statüsü ve haklarıyla ilgili güncel tartışmalarda da kendini gösterir. Avustralya bağlamında mülteciler bir yandan Ulus'un ırksal ve dinsel ötekileri olarak inşa edilirken, diğer yandan iğrenç koşullarda tutulup, bu koşullara maruz bırakılarak insanlıktan çıkarılmışlardır. İnsan kategorisinin bu sorunlu kullanımı, engellilikle ilişkili olarak da kendini gösterir. Sağlam bedenin ve akılcı zihnin normatif standartlarına uymayan insanların tarihsel olarak eksik insan sayıldığı ve sistematik dışlamalara maruz kaldığı malullük durumunda da kendini gösterir; malul sayılan insanlar kurumlara kapatılmış, karar verme kapasiteleri inkâr edilmiş ve bazı durumlarda zorla kısırlaştırılmışlardır.

Liberal hümanizm yirminci yüzyıl boyunca, kimlik-temelli ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve bedensel yeterlilik ve yetersizlik eksenlerinden gelen meydan okumalarla karşılaştı. Ekoeleştiri, hayvan çalışmaları ve posthümanizm incelemeleri, insanı tüm şeylerin merkezine koyan ve insan dışındaki varlıkları insanın ihtiyaçlarını karşılayacak birer kaynak olarak gören insanmerkezci dünya görüşünü savunduğu için liberal hümanizmi eleştirdiler. İnsana tanınan ayrıcalık, hayvanlarla ilişkili olarak düşünüldüğünde iki çarpıcı eleştiri ortaya çıktı: Birincisi, insan hayvanın insan olmayan hayvanlardan ayrılması, hayvanları besin olarak görüp öldürmek, üzerlerinde deney yapıp yararlanmak ve evcil hayvan adı altında kapatmak gibi insan-merkezli pratikleri meşrulaştırır. İkincisi, insana ayrıcalık tanınması,

hayvana daha yakın oldukları varsayılan bazı insanları -beyaz ırktan olmayan insanlar ile kadınları- baskıya tabi kılan sorunlu bir zoomorfizm fikri doğurur.[8]

Liberal hümanizmdeki özne figürünün, özellikle toplumsal cinsiyeti tahayyül etme biçimleri bakımından dikkat çekici içerimleri vardır. Feministler, birkaç nedenden dolayı evrensel insan doğası mefhumunu eleştirirler. Öncelikle liberal hümanist özne, toplumsal cinsiyet nötrlüğü varsayımına dayanan tek bir evrensel insan modeline sahiptir. Feministler, toplumsal cinsiyet nötrlüğünün tarihsel bakımdan aslında hiçbir zaman söz konusu olmadığına, daima eril biçimde tasavvur edildiğine işaret etmişlerdir. Böylece erkek beden ve kişi, tek-cinsiyet sistemindeki evrensel standart haline gelir. Liberal hümanizm aynı zamanda bir özcülük biçimidir, zira insan doğasını tarihsel ve kültürel etkileri aşan değişmez bir sabitte konumlandırır. Feministler, toplumsal cinsiyeti yaşama biçimlerimizi tarihsel bir sabite bağlayan bu mefhumu eleştirmişlerdir, çünkü bu mefhum, toplumumuzda hem örtük hem de açık değerlerle nasıl şekillendirildiğimizi görünmez kılar. Kadınların "gerçek doğası"yla ilgili özcü iddialar, kadınları ataerkiye tabi kılmak için sıklıkla kullanıldığı için, özcülük eleştirisi bilhassa önemlidir.

Feminizm ve liberal hümanizm

Entelektüel ve politik feminizmin yirminci yüzyıldaki yükselişi, liberal hümanist öznenin krizine eşlik etti ve onu öngördü. Feminizm ortaya çıkışından beri Aydınlanma'dan miras kalan öznellik modelleriyle cebelleşmek, yanı sıra erillik ile akılcılık arasındaki bağıntıyı çürütmekle uğraşmak zorunda kaldı. Hal böyleyken, entelektüel yaşamda ka-

8 Kimlik temelli bu politik eleştiriler, öznenin sabitliği, akılcılığı ve tutarlılığının sorgulandığı postmodernizmle birlikte liberal hümanist öznenin değersizleştirilmesini besledi ve çoğalttı.

dınlar için alan açma talebi önemli bir feminist proje oldu. Feminizm kuralsız ve halen evrimleşen bir düşünce okuludur; teori ve pratik olarak ikili varoluş biçimi taşıdığı ve farklı bağlamlardan farklı feminizm hatları ortaya çıktığı için karmaşıktır. Tarihsel olarak Anglo-Amerikan feminizmi, "dalgalar" olarak anılan üç döneme ayırmak mümkün. Feminizmi böyle tarihselleştirdiğimizde, bu alandaki bütün çalışmaları ve düşünme biçimini bir düzene sokarak ona hiç sahip olmadığı bir tutarlılık yüklemiş oluruz. Bunun yararı feminizmin kendi içindeki ortodoks yaklaşımlarda ortaya çıkan belli başlı kaymaları görme olanağı vermesidir. Öte yandan bu, feminist düşüncenin karmaşıklığını ve çeşitliliğini resmedemez. Bu düşünme biçimi feminizmin Anglo-Amerikan bağlamdaki cisimleşmesine özgüdür. Birazdan tartışacağım gibi, Avrupa feminizminin, Anglo-Amerikan feminizmiyle birçok noktada kesişiyor olsa da, kendisine ait zengin ve karmaşık bir tarihi vardır. Benzer şekilde, Batı dışındaki feminizm de Anglo-Amerikan feminizme uygun olan "dalgalar" ile ifade edilemez. Örneğin Müslüman ülkelerde feminizm kendi rotasından ilerleyerek gelişir, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili kendine özgü bir dizi problemi dile getirir.

Birinci dalga Anglo-Amerikan feminizminin on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıktığı kabul edilir. Elbette bundan önce de feminist savları öne süren insanlar olmuştur, tıpkı 1792'de yazdığı *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*'nde[9] kadınların erkeklerle aynı haklara, özellikle de eğitim hakkına sahip olmaları gerektiğini savunan Mary Wollstonecraft gibi. Ancak bu hareket eleştirel bir kitle ve hareket gücünü on dokuzuncu yüzyılın

9 M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Londra: Penguin, 2004 [*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018].

sonlarında kazandı. Feminizmin liberal hümanizmle değişken bir ilişkisi olageldi. Birinci dalga, kadınların erkeklerle temelde eşit olduğunu savunmak için liberal ideolojiyi tercih etti; özellikle sözleşme ve mülkiyet hakları söz konusu olduğunda bu ideolojiden bir hayli yararlandı. Birinci dalga feministler, yalnızca erkeklerin kendi mülklerine sahip olabildikleri, kadınlarınsa babalarının ve sonra da kocalarının mülkü olarak konumlandırıldığı ataerkil sisteme karşı mücadele ettiler. Aynı zamanda politik oy hakkı için savaşıp, kadınların da erkekler gibi oy verme hakkına sahip olmaları gerektiğini savundular. Oy verme hakkı yalnızca politik temsil için değil, aynı zamanda kadınlara kamusal alana girme olanağı verdiği için de önemlidir. Oy veren politik öznenin politik faillik ve akıl sahibi bir kişi olduğu tahayyül edilir. Bu demektir ki kadınlar oy hakkını elde ettiklerinde aynı zamanda politik kişilikler olmayı da talep ediyorlardı.

Gelgelelim mülk sahibi olma ve oy verme hakkının tanınması son derece önemli olsa da ataerkinin sistemik doğasını değiştirmedi. Carol Pateman'ın 1988 tarihli kitabı *Cinsel Sözleşme*[10] bize ataerkil iktidarın aynı anda birçok yerde olmasını ve sivil toplumun kuruluşundaki gizli rolünü hatırlatır. Bu metinde Pateman, insanların bir toplum içinde yaşamaları ve medeni hukuka tabi olmaları için aralarında düzenlenen örtük ve açık bir anlaşma olan toplumsal sözleşmenin esasında nasıl bir cinsel sözleşmeye dayandığını inceler. Bu demektir ki, toplumsal sözleşme özgürlükle ilgili olduğu halde, kadınların baskılanması öncülüne dayandırılır. Öte yandan, toplumsal ve cinsel sözleşmenin birbirinden ayrılması, kamusal alanı politikanın ve sivil hakların alanı olarak düzenlerken, cinsel sözleşme ve dolayısıyla ataerkiyi doğal hakların özel alanına yerleştirir. Bu durum sivil toplumun ataerkil temelinin giz-

10 C. Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity, 1988 [*Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2017].

lenmesine yarar, zira toplumsal sözleşmenin, erkek kardeşler arasında daha önce yapılmış bir sözleşmeyle mümkün olabildiği görmezden gelinir. Erkekler arasındaki bu sözleşme, sivil yaşam temelinde ataerkiyi temsil eder ve erkeklerin kadınların bedenlerine erişimlerini güvence altına alır. Pateman'a göre ataerkil iktidar tüm sözleşme biçimlerinde mevcuttur ve dolayısıyla sözleşme "modern ataerkinin kurulmasının aracıdır". Böylece Pateman özel ile kamusal arasındaki ayrımın sürdürülemeyeceğini ama özel alanın apolitik olarak da çerçevelenemeyeceğini gösterir.

İkinci dalga feministler, kadınlar üzerindeki ataerkil baskının yalnızca kadınların hukuki ve politik sistemler içindeki eşitsizliğinde değil, iktidarın daha sinsi işleyişinde de ortaya çıktığını hissettiler. Bu yüzden kadınların evlilik, aile ve heteroseksüellik gibi kurumlar aracılığıyla baskılanmasına odaklandılar. Ayrıca ataerkinin yüksek topuklar ve sıkı korseler gibi ürünler yoluyla nasıl baskı kurduğuyla da ilgilendiler. Betty Friedan'ın 1963 tarihli kitabı *The Feminine Mystique* ikinci dalga feminizmin bu kaygılarının bir örneğidir. Bu metinde Friedan kadınlar üzerindeki toplumsal ve sembolik baskıyı inceler. Yirminci yüzyılın ortasında Amerikalı kadınların kendilerine layık görülen -eş, anne, yuva kuran kadın- rollerine karşı duydukları gizli tatminsizliği "adı konulmamış problem" diye ifade eder.[11] Friedan'ı ilgilendiren dişil tatminin gizemi, ideolojik bakımdan ev kadınlarının mutlu ve doyuma ulaşmış, kariyer yapan kadınların ise mutsuz kadınlar olarak inşa edilişiyle kuruldu ve medya aracılığıyla yaygınlaştırıldı. Bu metin ikinci dalga feminizm için çoğu zaman bir katalizör işlevi taşımakla beraber, yalnızca belli bir kadın grubunun yani beyaz, heteroseksüel ve orta sınıf kadınların yaşadıkları zorlukları dile getirmesiyle o dönemde kadın hareketindeki homojenleştirici eğilimlerin bir örneği olarak da dikkat çekicidir.

11 B. Friedan, *The Feminine Mystique*, New York: W. W. Norton, 2010.

İkinci dalga feminizm aynı zamanda birinci dalganın dayandığı liberal hümanizmin bir eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Liberal hümanizm geleneği insan doğasını toplumsal ve tarihsel bağlamlarla belirlenmiş bir şey değil, evrensel bir durum olarak tasarladığından, ikinci dalga feministler bunun erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıkları etkisizleştirdiğini görüp, kadın mücadelesinde farkın ne kadar önemli olduğunu savundular. Ne var ki feminist hareketin içinde bile tüm kadınların baskıdan eşit ölçüde etkilenip etkilenmediğine dair bir anlaşmazlık vardı. İkinci dalga feminizm daha kapsamlı sivil hak tartışmalarının yürütüldüğü bir dönemde ortaya çıktığı için, bu dalgada beyaz olmayan feministlerin, sömürgecilik sonrası feministlerin, lezbiyen feministlerin ve işçi sınıfından feministlerin, toplumda ve feminizmin içinde marjinalleştirilmiş konumlarından kaynaklanan ve hak ettiği ölçüde dikkat çekmeyen bir dizi özgün politik kaygılar taşıdığını iddia etmeleri şaşırtıcı değildi. Örneğin Lorde'un iddiasına göre "beyaz kadınlar, kadın olarak kendi üzerlerindeki baskıya odaklanıp, ırk, cinsel tercih, sınıf ve yaş farklılıklarını görmezden gelirler. *Kızkardeşlik* kelimesiyle üzeri örtülen ama aslında var olmayan homojen bir deneyim aldatmacası mevcuttur."[12] Lorde daha eşitlikçi bir toplum için mücadele edilecekse toplumsal baskıya tabi olanlar arasında bir koalisyon kurulması gerektiğini savunur. Aynısını bell hooks'un Sojourner Truth'un ünlü kölelik karşıtı konuşmasını yankılayan, hem ırkçılığın kadın hareketi içinde varlık sürdürmesinin hem de siyah topluluk içindeki cinsiyetçiliğin altını çizdiği kitabı *Ain't I a Woman*'da da görürüz.[13] Hem hooks hem de Lorde bize, ikinci dalga feminizmin fark kavramında yattığından söz ederken, yalnız-

12 A. Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing Press, 2007, s. 116.

13 hooks, bell, *Ain't I a Women: Black Women and Feminism*, New York ve Londra: Routledge, 2014.

ca cinsel farkın değil aynı zamanda bizzat kadın kategorisi içindeki farkların da önemli olduğunu hatırlatır.

İkinci dalga, kadınların özsel bir doğası olduğu, bunun kanıtının da onları erkeklerden farklı kılan ortak karakteristiklerinde bulunduğu fikri üzerine kuruldu. Yine ikinci dalga feministler, Kartezyen sistemde geleneksel olarak kadınlara atfedilen bakım, duygusal zekâ ve doğaya yakınlık gibi nitelikleri bir erdem haline getirmeye inandı.

Üçüncü dalga feministler ise kadını kuran bir esas öz (veya evrensel kimlik) olduğu fikrini reddedip, "kadın"ı dil içindeki yapısal bir yer olarak konumlandırırlar. "Kadın"ı esnek ve değişen bir gösteren olarak tasarlar ve böylelikle toplumsal cinsiyet konumlarının toplumsal olarak inşa edildiğini kabullenirler. Dolayısıyla üçüncü dalga, "kadın" kategorisine dahil olan ırk, sınıf, cinsellik ve toplumsal cinsiyetin sergilenme biçimlerini kapsayan ama bunlarla sınırlanmayan farkları olumlar. Hem cinsiyet hem de toplumsal cinsiyetin heteroseksüel matris içindeki söylemsel inşasını inceleyen Butler'ın kitapları, üçüncü dalga feminizmin örnekleridir. Farklar üzerine "yazılan" metinler olarak bu kitaplar, üçüncü dalga feminizm açısından cinsellik ve aynı zamanda bedenin merkezi önemini de vurgular. Dahası üçüncü dalga feminizm çoğullaşmıştır ve teoriktir. Teorik Fransız feminizminden de dikkate değer ölçüde etkilenmiştir ki şimdi bu konuya bakacağız.

Avrupa feminizminin kendine ait bir güzergâhı ve ortaya çıkış koşullarının olması, Avrupa feminizmi ile Anglo-Amerikan feminizminin birbirlerinden pürüzsüzce ayrılabileceği anlamına gelmez. Zira ortak meselelerin paylaşıldığı, fikirlerin ve metinlerin çapraz-döllendiği uzun bir tarihe sahiplerdir. Örneğin, de Beauvoir'ın 1949'da Fransızca yayımlanan ve Fransız felsefe geleneğinden beslenen İkinci Cins kitabı, Atlantik'in her iki yakasında da fevkalade bir etki

yarattı. Hélène Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva'nın kitaplarıyla nitelenen ve kadınların erkeklerden cinsel farkına yaptığı güçlü vurguyla bilinen entelektüel Fransız feminizmi, akılcılık ve aklın toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesinin eleştirisiyle özel olarak uğraşmıştır. "The Laugh of Medusa"da Cixous, *l'écriture féminine*'i -kadın yazısını- geliştirir. Cixous, yazının tarafsız değil fallus merkezli olduğunu ve kendini evrenselmiş gibi ortaya koyarak eril doğasının gözden kaçmasını sağladığını ileri sürer; kadınların metinsel sesinin sessizliği ile aklın toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş tarihi arasında açık bir bağlantı kurar. Kadınların yazısı, bedenlerinin özgüllüğünden ortaya çıktığı için farklı bir metinsellik biçimini ifade etme potansiyeli taşır. "Ben de dolup taşıyorum; arzularım yeni arzular icat etti, bedenim hiç duyulmamış şarkılar biliyor"14 diye yazan Cixous, kadınların doğurma kapasitesi ve cinsel hazlarıyla özellikle ilgilenir. Bu alıntıda beden, olduğu haliyle bedenleşen kadınların arzusunun özgüllüğünden dolaysızca çıkan, duyulmamış metinlerin üreticisi olarak tarif edilir. Bu bedenselliğin içinden çıkan yazı, eril akıl ve düzeni temelden sarsar. Metnin girişinde Cixous'nun, kadın yazısının "*yapacağı*"15 şeyi anlatarak başlamasının nedeni budur ve bunu söyledikten sonra şunu salık verir: "Kadınlar kendi bedenleriyle yazmalı; bölünmeleri, sınıfları, retoriği, düzenlemeleri ve kodları enkaza çevirecek o ele geçirilemez dili icat etmeli."16 Benzer şekilde Irigaray da kitaplarında eşzamanlı olarak bir yandan fallus merkezli dile yönelik bir eleştiri sergilemek, diğer yandan ise kadınların hazzını veya *jouissance*'ını ifade etmeye muktedir performatif bir yazı ortaya çıkarmak için *l'écriture*

14 H. Cixous, "The Laugh of the Medusa", çev. Keith Cohen ve Paula Cohen, *Signs* 1(4), 1976, s. 875-93.
15 A.g.e., s. 875.
16 A.g.e., s. 886.

féminine'i etkin biçimde kullanır.[17] Her iki yazar, eril akıl ve akılcılık sistemlerine meydan okumak, bize epistemolojinin tarafsız olmadığını hatırlatmak için kadınların erkeklerden bedenleşmiş farklarından -cinsel farklarından- yararlanır.

Aydınlanma düşüncesi, bugün içinde olduğumuz entelektüel koşullar içinde sorunlu biçimlerde varlığını sürdürüyor. Aklın erillikle toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesine meydan okumak, her daim önemli bir feminist proje oldu ve olmaya devam ediyor. Dahası, ataerkil mantık içinde, kadınların düşüncesinin ve seslerinin üzerinin nasıl örtüldüğünü ve anlaşılmaz kılındığını ortaya çıkarmak, kadınların düşünceyle bir biçimde hep uğraşmış olduklarını açıklamanın koşuludur. Akıl kavramıyla uğraşmanın bu biçimleri şu soruyu ortaya atar: Kadınların şu anki haliyle akılcılığa erişmesine izin verilmesini mi talep etmeliyiz, yoksa düşüncenin kendisine dair düşünme biçimimizi mi değiştirmemiz gerekir? Deleuze'ün çalışmaları, düşüncenin ne olduğu ve ne yapabildiği üzerine düşünmek için ziyadesiyle kullanışlıdır. Geleneksel akıl anlayışına karşıdır ve onun yerine bizzat düşünceyi yeni bir kavram olarak önerir. Bir sonraki bölümde bunun, kadınların da filozof olduklarını iddia etme çabasında feministlere ne kadar yararlı olabileceğini inceleyeceğiz.

Düşünceyi özgürleştirmek

Deleuze bütün çalışmalarında düşünce biçimini ve olasılıklarını sorguladı. Onun projesi, felsefeyle gerçekten uğraşabilelim diye, düşünceyi geleneksel kavramsallaştırılma tarzlarından özgürleştirmekti. Deleuze'e göre düşünce, hâlihazırda bilinen, gerçekte ise akılsal ve alışılagelmiş olan tarafından bastırılan şeyle ilgilenmek anlamına gelmez. Düşünme, farkı bir yenilik olarak karşılamayı gerektirir. Şöyle

17 L. Irigaray, *This Sex Which is not One*, çev. Catherine Porter ve Caroline Burke, NY: Cornell University Press, 1985.

yazar: "Zira yeniye özgü olan şey, yani fark, düşüncede bugün de yarın da tanımanın güçleri olmamış ve olmayacak güçleri, asla tanınmamış ve tanınamaz bir *terra incognito*'da bambaşka bir modele dair kuvvetleri çağırmaktır."[18] Deleuze'ün çalışmalarında yer alan tanıma eleştirisinin feminist teori için önemine 6. Bölümde odaklanacağız, ama şimdilik Deleuze'ün düşünce üzerine fikirlerinin öznellik açısından ne anlam ifade ettiğini inceleyelim. Deleuze düşünceyle ilgili geleneksel fikirlere meydan okurken, yalnızca felsefede akla öncelik atfedilmesine değil, aynı zamanda düşünce ve felsefenin temeli olarak akılcı Kartezyen özneye de itiraz etme imkânı yaratır. Deleuze'ün akılcılığı reddetmesinin nedeni, akılcılığın toplumsal cinsiyetle ilgili sorunlu içerimleri değildir, o daha ziyade düşünce kavramının kendisinin düşüncenin tahayyül ediliş tarzıyla nasıl sınırlandırıldığıyla ilgilenir. Buna karşılık düşünce ve düşünmenin anlamına dair yazdıkları, feministlerin Kartezyen hiyerarşide kadınlara tahsis edilen yere meydan okuma projesi için de dikkat çekici bir potansiyel oluşturur.[19]

Deleuze, büyük oranda düşüncenin yaratıcı kapasitesiyle ilgilenir. *Fark ve Tekrar*'ın temel bölümünde, kendisinden önce kavramsallaştırılmış olan düşünme biçiminin, düşünme kapasitemizi gerçekte kısıtladığı konusunda ısrarcıdır. Dahası, düşüncenin bir devrimden geçmesi gerektiğinde de ısrar eder, tıpkı sanatta gerçekçi temsilden soyutlamaya giden hareket gibi.[20] Yapmamız gereken, felsefi sistemlerimize

18 G. Deleuze, *Diffrence and Repetition*, çev. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, s. 136 [*Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, 2017, s. 186-7].

19 Deleuze, Spinoza'nın bedeni yeniden değerli kılmayı sağlayan monizmine ayrıcalık tanıyarak da Kartezyenizme meydan okudu. Deleuze'ün beden üzerine çalışmasını değerlendirmeye giriştiğimiz 4. Bölümde buna değineceğiz.

20 *Fark ve Tekrar*, s. 360.

sinsice zarar veren ve öznellikle ilgili fikirlerimizde doğallaşan geleneksel düşünce imgesini tahrip etmektir. Deleuze felsefenin üzerine kurulu olduğu önvarsayımları, düşüncenin postülaları diye adlandırdığı bir eleştiriyle bertaraf etmeye uğraşır.[21] Düşüncenin bu "dogmatik, ortodoks veya ahlaki imge"sinin felsefeye yalnızca köstek olacağını ısrarla dile getirir.[22]

Deleuze, Descartes'ın *cogito* modelini, tam da öznenin varlığını düşünceye bağlayan "*cogito, ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım)" şeklinde somutlaşan, düşünen benlik fikrini açıkça eleştirir. Bu eleştiri feminizm için dikkat çekicidir, zira Deleuze düşünceyi bilincin dışına çıkararak, erkek ile zihni aynı tarafa koyan ve böylece düşünmenin eril biçimde kavranmasına yol açan sisteme en temelden meydan okur. *Fark ve Tekrar*'da Kartezyen *cogito*'nun düşüncenin temeli ve felsefenin kökeni olduğuna itiraz eder, çünkü bu model düşünceyi hakikate yöneltir, iyi ve ortak duyu mefhumlarına dayanır. Ortak duyu, belirli bir öznel kimliği ortaya çıkaran bir deneyim ortaklığı gerektirir, tıpkı Descartes'ın *cogito*'sunda olduğu gibi. Dolayısıyla bu düşünce imgesi evrenselleştiricidir; yalnızca ortak bir öznellik farz etmekle kalmaz, aynı zamanda düşünceyi, Kartezyen *cogito*'da tahayyül edildiği gibi, her yerde hazır ve nazır bir şey gibi konumlandırır. Descartes'ın aksine Deleuze, özne veya *cogito*'dan ziyade edilgin benlikler ve larva halindeki öznelerin düşünceye daha fazla olanak sunduklarını söyler.[23] Bu öznellik biçimleri, öznenin kontrolü, algısı ve kavrayışının ötesindeki süreçlerce yarılır. Böylelikle benlik, onu kuran ve sürekli-değişen süreçlerin içinde çözünür. Larva halindeki özne olgunlaşmamıştır, süreç halindedir ve tamamlanmamıştır; farkla

21 A.g.e., s.227.
22 A.g.e., s.181.
23 A.g.e., s.164.

karşılaşmaya, tamamen kurulmuş özneye göre daha açıktır. Aslında Deleuze düşüncenin, "yokluklarında olmuş bitmiş, bağımsız ve eyleyici her tür öznenin ölümünü getirecek koşullar altında"[24] ortaya çıktığını yazar. Bu özne, düşüncenin temeli olamaz, çünkü o yalnızca diğer süreçlerin etkisinden ibarettir, düşüncenin kaynağı değil mekânıdır. Deleuze'ün öznellik modeli liberal hümanizmin öznesiyle eşitlenemez, zira bu bireyi oluşturan öznelliğin özerklik, faillik, tutarlılık ve benlik-bilgisi gibi unsurlarının reddini içerir. Bu reddediş, özne yok demek değildir; sadece bu öznenin aldığı biçimin, Kartezyen özne ve hâkim politik düşünce yaklaşımlarımızın varsaydığı liberal hümanist birey mefhumlarının ötesinde yeniden tahayyül edilmesi gerektiği anlamına gelir.

Dolayısıyla Deleuze'ün şemasına göre akılcılık, öznelliğin kriteri olamaz. Deleuze bütün çalışmalarında akılcılığa meydan okumuş olsa da bunu en çok *A Thousand Plateaus*'da [Bin Yayla] vurgular. Bu metinde Deleuze ve Guattari düşünmenin özerk bir etkinlik olduğu fikrine itiraz eden, ortak çalışmaya dayalı bir yöntem benimserler. Batı felsefesinin başına bela olan ağaçsı düşünce yerine rizom-düşünmeyi önerirler. Yapısı itibariyle çatallanan kökleri ve dallarıyla bir ağaç, düzenli, hiyerarşik ve dolayısıyla akılcı bir düşünce sistemi sunar. Bunun alternatifi olarak bir rizom ise bir merkez olmaksızın tüm yönlere doğru büyümesi itibariyle, düşüncenin düzenli ve sistematik olmayan hareketlerini gösterir.[25]

Deleuze ve Guattari'nin rizomla ilgili örneklerinden biri çimenliktir. Burada düzgün çimlerden değil, yarıklarda biten direngen otlardan oluşabilecek bir çimenlikten bahsederler. "Birçok insanın kafasında büyüyen bir ağaç vardır, ama beynin kendisi bir ağaçtan ziyade bir çimen gibidir" diye

24 A.g.e., s.164.

25 G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, çev. Brian Massumi, Londra: Continuum, 2004, s. 5.

vurgularlar.[26] Deleuze ve Guattari akılcı ve düzenli düşüncedense çoklu ve heterojen olan, düzenli kalıpları parçalayan, kalıpsız ve tasarımsız diğer şeylerle ittifak ve bağlantı halinde işleyen "göçebe" düşünceye değer verirler.[27] Bu düşünce, geleneksel disipliner sınırları parçalar ve düşünce için yeni yeryurtlar bulur.

Deleuze düşünceyi ilerletmek için onu özneden koparak, dünyaya içkin, yaratıcı ve istemsiz bir edim olarak teorileştirir. Bunun çarpıcılığını hafife almak mümkün değildir. Düşüncenin Kartezyen zihnin mülkü olamayacağı, ama daha da önemlisi Deleuze'ün düşünmeyi radikal biçimde demokratikleştirdiği anlamına gelir bu. İçkin bir düşünce mefhumu öneren Deleuze, Platon'un İdeaların aşkın bir alanda var olduğunu iddia eden düşünce kavramına karşı çıkar. Deleuze'e göre düşünce, bir fikir sahibi olma veya tutarlı bir iddia kurgulama kapasitesi değil, somutlukta var olan bir şeydir. Böylece Deleuze, düşünceye ontolojik bir değer atfeder; düşünce dünyadan ayrı değildir, aksine dünyayı üretir. Kendini-üreten bir düşünce modelidir bu. Deleuze düşüncenin problemden çözüme uzanan yolda değil, problemlerle çözümler arasındaki diferansiyel ilişkilerde ortaya çıktığı konusunda ısrarcıdır. Problemler bizi allak bullak eder ve süregiden bir döngüde bizi yeni problemlere yöneltir.[28] Deleuze'e göre bu, problemlerin ontolojik olması, şeylerin varoluşa gelişinin bir parçası olmaları demektir. Şiddetli bir yağmurun bir nehri taşırarak ona yeni su kanalları açtırabiliyor oluşu bunun bir örneğidir. Deleuze'ün kendi örneğiyse, bir problemin yanıtı olarak tarif ettiği organizmadır. O halde organizmanın parçaları da tikel problemleri yanıtlarlar, tıpkı gözün "ışık 'problem'ini çözmesi"[29] gibi diye

26 A.g.e., s. 17.
27 A.g.e., s. 27.
28 *Fark ve Tekrar*, s. 192.
29 A.g.e., s. 281.

yazar Deleuze. Bu, Deleuze'ün düşüncesiyle ilgili önemli bir şeyi, insanla veya hissedenle sınırlı olmayan bir şeyi gözler önüne serer: Düşünce potansiyeliyle ilgili hümanist-karşıtı bir görüştür bu.

Deleuze'ün düşünce üzerine yazdıkları, öğrenmeyi ele alırken daha da genişler. *Fark ve Tekrar*'ın "Düşünce İmgesi" bölümünün sonunda ve ayrıca Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* romanını daha kapsamlı olarak değerlendirdiği *Proust ve Göstergeler*'de öğrenme üzerine yazdıkları hayli çarpıcıdır. Her iki metinde de Deleuze öğrenmeyi göstergelerin çıraklığı olarak adlandırır.[30] Deleuze'ün şemasında dünya, içinde farkın karışıp kıvrıldığı taşıyıcılar gibi düşünülebilecek göstergelerden oluşur. Bu göstergelerle uğraşma süreci -onlardan öğrenme süreci- bir açımlama veya kıvrımlarını açmadır. Deleuze çıraklığı, hiyerogliflerin şifresini çözmeyi öğrenmesi gereken bir "Mısırbilimcisi" olarak tarif eder, bir de ahşabın göstergelerinin şifresini çözmeyi öğrenmesi gereken marangoz örneğini verir.[31] Israrla "*Logos yoktur; yalnızca hiyeroglifler vardır*"[32] der. Göstergeleri yorumlamak, önceden kurulmuş bilgiyi hakikatin bir tecellisi olarak araştırmak değildir; göstergeler içinde kıvrılmış halde var olan farkla karşılaşmaları içerir. Öğrenmeyi oluşturan ve dünyayla yeni karşılaşmaları, dünyaya dair yeni anlayışları kolaylaştıran da bu farkla, yeni olanla uğraşıdır. "Bir kişinin nasıl öğrendiğini asla bilemeyiz, ama hangi yolla öğrenirse öğrensin bunu nesnel içeriklerin özümsenmesiyle değil de her zaman göstergeler aracılığıyla, zamanı boşa harcayarak yapar"[33] diye yazar Deleuze. *Fark ve Tekrar*'da ise Deleuze göstergelere çı-

30 A.g.e., s. 223; G. Deleuze, *Proust and Signs*, çev. Richard Howard, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002 [*Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı, 2004, s. 12].

31 *Proust ve Göstergeler*, s. 12.

32 A.g.e., s. 107 (vurgu orijinal metinde).

33 A.g.e., s. 30.

raklık yapma fikrini yüzme öğrenmeyle örnekler. Bu durumda beden bir bütün olarak değil de, bir tekil noktalar dizisi olan suyla karşılaşan bir diğer tekil noktalar dizisi olarak kavramsallaştırılır. Bu iki tekil noktalar dizisi birlikte bir "problematik alan" biçimlendirir.[34] Yüzme öğrenme süreci, benliği bu iki tekil noktalar dizisinin biçimleniminin neden olduğu problemlere açmayı içerir. Deleuze problemlerin göstergelerle ilişki içinde nasıl belirdiğinden bahseder. Yüzücü suyun yüzeyinde kalabilmek için okyanusun göstergelerini okumayı ve onu uygun biçimde yanıtlamayı öğrenmelidir. İki metinde de Deleuze şiddetin düşünce için ne kadar önemli olduğunu vurgular. Burada düşünce alışılagelmiş olandan değil, bizi şoke eden, kesintiye uğratan, rehavetimizden sıyırıp düşünmeye zorlayan yıkıcı olaylardan ürer. Deleuze'e göre "Düşüncede birincil olan, ihlal ve şiddettir."[35] O halde düşünce, tikel bir yöntemi öğrenmekle veya yerleşik bir bilgi bütününde ustalaşmakla ilgili değildir; düşünceyi ancak Deleuze'ün karşılaşmalara ve şoklara dayanan "sonsuz bir iş" diye tarif ettiği öğrenme olarak anlayabiliriz.[36]

Herhangi bir feminist teori, hele de entelektüel bir uğraş olarak gördüğümüz feminist teori açısından başlangıç noktamız, düşünmenin ne anlama geldiği, özellikle de *kadınların* düşünmesinin ne anlama geldiği olmalıdır. Sonuçta kadınları marjinalleştirmiş ve değersizleştirmiş bir felsefi sistem olan Kartezyenizmi alt etmenin yollarını bulmak önemli. Deleuze'ün önerdiği akıl eleştirisi ve yeni düşünce modelleri feminist akademisyenler için kullanışlı araçlardır, zira feministler de yalnızca akılcılığın değil, daha geniş anlamda felsefenin toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesine meydan okurlar. Deleuze'ün düşünceyi radikal biçimde

34 *Fark ve Tekrar*, s. 224.
35 A.g.e., s. 191.
36 A.g.e., s. 225.

yeniden-kavramsallaştırması, düşünme üzerine düşünme tarzımızı ve düşünmenin ne işe yaradığını değiştirdiği gibi, düşünce ve felsefeyle kimin uğraşabileceğine dair Batı tarihi boyunca sürdürülen hiyerarşileri ve dışlamaları da ortadan kaldırmaya yetecek kadar kapsayıcıdır. Deleuze'ün düşünce modeli, öznellikle ilgili fikirler üzerinde önemli bir etkiye sahiptir ve bütün çalışmasında bu fikirler, liberal hümanizmin geliştirdiği birey modelinde olduğundan çok daha karmaşık ve anlaşılmaz hale gelir.

Düşüncenin bu yeni formülü feminist teoriye birçok yarar sağlar. Deleuze'ün öğrenme fikri bize, düşüncenin karşılaşmaya içkin olarak belirdiğini hatırlatır. Bunun anlamı, düşüncenin belirli bedenlerden çıkmasının zorunlu olduğu, bu bedenlerin çeşitli yollarla toplumsal olarak cinsiyetlenebilecekleri ve ırklanabilecekleri, aynı zamanda farklı kapasitelere ve arzulara, dünyaya dair tekil deneyimlere sahip olduklarıdır. Dolayısıyla Deleuze'ün düşünce figürasyonunda Batı felsefesinin fallus merkezli doğasını alt edebilecek ve yalnızca cinsel farka değil, zengin ve çeşitli bir perspektif silsilesine açılabilecek bir kapsam mevcuttur. Düşünceyi konumlanmış olarak bu şekilde tasavvur etmek, aynı zamanda Batı aklını yöneten diğer birçok dışlamanın da ötesine geçmeyi sağlar. Bunun bize ontolojik yakınlığı olan varlıklar, örneğin insan olmayan karizmatik hayvanlar için, ama aynı zamanda normatif duyusallık standartlarıyla hiç karşılaşmamış varlıklar, yani kayalar, bakteriler ve bitkiler için önemli içerimleri vardır. "Düşünürler"in çeşitliliğine açık olan düşünce, bilgiye uygun bedenler olduğu fikrine meydan okur ve bize epistemolojinin düzenlenmesi ve standartlaştırılmasının özsel veya tarafsız olmayan bir tarihsel beliriş olduğunu hatırlatır. O halde düşünce "herkesin bildiği"yle veya eski bilgilerdeki ustalıkla ilgili olmaktan ziyade, yeniliğe yönelmiş haldedir: farkla uğraşmanın yeni yolları,

düşünmenin yeni yolları, yeni fikirler, yeni epistemolojiler. Dahası Deleuze'ün düşünceye dair görüşü, düşünceye bir dünya-yaratma kapasitesi atfeder. Düşüncenin demokratik potansiyelidir bu: Kendimizi farka açık hale getirebilirsek eğer, hepimiz yeni ve daha iyi bir dünyayı düşünmeye dahil olabiliriz. Deleuze'ün çalışmaları, feminist epistemoloji eleştirileri açısından bir potansiyel taşımasına rağmen, Deleuze ile feminizm arasındaki karşılaşma değişkendir. Sonraki bölümde, hem Deleuze'ün doğrudan feminizm üzerine söylediklerini hem de Deleuze'ün çalışmalarına yönelik feminist eleştirileri incelemek için kadın-oluş figüründen yararlanacağız.

2. Oluş

Deleuze varlık, durağanlık ve özdeşlik yerine oluşu önerir. Oluş, koşulları belirlenmiş kalıplar ve zaman içindeki doğrusal hareketlerle ilgili olmadığı için, gelişme, büyüme veya evrimle karıştırılamaz. Bunlardan ziyade, heterojen şeyler bir ilişkiye girip öncesinde olduklarından farklı bir şey haline geldiklerinde üretilen yeniliktir. Oluşun bir şeyin çıkış veya varış noktasıyla ilgili olmaması önemlidir. Deleuze oluşları hep şeylerin ortasına yerleştirir: "Bir oluş daima ortadadır; ona ancak ortadan ulaşılabilir."[1] Deleuze ve Guattari'nin oluş için verdikleri örneklerden biri bal arıları ile orkidelerin döllenmesidir. Dişi bal arılarına benzer fiziksel ve duyusal karakteristikler sergileyen belirli bir tür orkide, erkek bal arılarını tuhaf bir cinsel dansın içine çeker. Yılgınlık içindeki bal arısı orkideden orkideye dolaşır, birleşmeyi dener ve bu süreç içinde polenleri bitkiler arasında taşır. Bunun basit bir taklit ilişkisi olmadığını, orkidenin dişi bal arısını öylesine taklit etmediğini vurgulayan De-

1 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 323.

leuze ve Guattari "orkidenin bal arısı-oluşu" ile "bal arısının orkide-oluşu"nu eşzamanlı işleyişler olarak tarif ederler.[2] Burada bal arısı ve orkide, bedenlerinin yeni işlevler bulduğu bir asamblaj oluştururlar: Bal arısı orkidenin üreme aygıtının bir parçası haline gelirken, orkide de bal arısının cinsel etkinliğini kolaylaştırır. Bu oluş, kelimenin tam manasıyla yeniden üreticidir, ama aynı zamanda şeyleri ilişkilendirmenin yeni yollarını ve somutlaşmış yeni duygulanımları da üretir. Oluşta önemli olan içerdiği aktörlerin özdeşliklerinden ziyade işte bu yeniliktir.

Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*'un 10. Yaylası "Yeğin-Oluş, Hayvan-Oluş, Algılanamaz-Oluş..."ta, oluşun sürekliliğinin ana hatlarını çizerler. Bu süreklilik, kadın-oluş ile başlayıp çocuk-oluş, hayvan-oluş, bitki-oluştan geçer ve daha soyut oluşlarda son bulur: basit-oluş, hücresel-oluş, moleküler-oluş ve nihayet algılanamaz-oluş.[3] Bu oluşların ilki kadın-oluş, feminist teori açısından Deleuze'ün belki de en tartışmalı kavramıdır. Bu bölümde öncelikle Deleuze'ün çalışmaları üzerine Luce Irigaray, Alice Jardine ve Rosi Braidotti gibi feminist akademisyenlerin yaptıkları ilk değerlendirmeleri gözden geçirip, ardından kadın-oluşa göre daha az tartışılmış olmakla birlikte Deleuze için oluşta çok ayrıcalıklı bir yer tutan kız figürünü ele alacağız. Son olaraksa Deleuze'ün oluş kavramına içkin geleceğe bağlılığı inceleyeceğiz ki Deleuzcü feminizmin aslen geleceğe açık olmasını sağlayan da bu bağlılıktır.

Kadın-oluş

Deleuze'ün feminizmle karşılaşması değişken bir karşılaşma olmuştur ve onun çalışmalarında bunu en açık kadın-

2 Deleuze bu örneği daha sonra, *A Thousand Plateaus*'da ayrıntılandırır, s. 324.

3 A.g.e., s. 274.

oluş fikriyle karşılaşmada görürüz. Öte yandan Deleuze'ün çalışmalarına yönelik ilk feminist müdahaleleri tetikleyen de kadın-oluş kavramıdır. Bu pek yüklü kavramı anlamak için öncelikle Deleuze ve Guattari'nin molar ile moleküler arasına koydukları ayrıma ve bu ayrımın majoriter ve minöriter kavramlarıyla nasıl ilişkilendiğine ve kesiştiğine bakmamız gerekir. *A Thousand Plateaus*'da Deleuze ve Guattari, oluşun zorunluluğunu açıklamak için molar ve moleküler arasındaki ayrımdan yararlanır. Bu şemada molar, sabit ve öngörülebilir bir halin içine çökelmiş bir kütleye atıfta bulunur. Molar varlıklar, "dışarıdan bildiğimiz ve deneyim, bilim veya alışkanlık sayesinde tanıdığımız özneler, nesneler veya biçimdir."[4] Örneğin öznellik söz konusu olduğunda bir bireyin, bizim için tanıması kolay yerleşik ve normatif bir kimliği benimsediği iddia edilebilir. Oysa moleküler olan, bir kimliğin içinde katılaşmış değildir; hareketli ve değişken bir moleküler kolektivite olarak kalır. Oluşun amacı moların altını oymak ve moleküler hale gelmektir: minöriterliğe imkân tanıyan bir hareket, firar yolu veya "kaçış çizgisi" bulmak.

Molar ve moleküler, ilk kez *Kafka: Minör Bir Edebiyat* İçin'de karşımıza çıkan ve minör edebiyat kavramını geliştirmek için kullanılan majör ve minör karşıtlığıyla yakından ilişkilidir. Bu edebiyat biçimi ne baskılanmış bir azınlığa aittir ne de marjinalleştirilmiş etnik grupların dillerinde yazılmış edebiyat anlamına gelir. Minör edebiyat, daha ziyade dilin kendi sabitliğinin ve hâkim toplumsal düzenin altını oyan metinler olarak düşünülebilir. Deleuze ve Guattari'ye göre "minörden daha majör, daha devrimci bir şey yoktur."[5] Bu kavramları *A Thousand Plateaus*'da daha da geliştirirler ve

4 A.g.e., s. 303.

5 G. Deleuze ve F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, çev. Dana Polan, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1986, s. 26 [*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Ö. Uçkan, I. Ergüden, Yapı Kredi Yayınları, 2008].

majöriterliğin istatistikle gösterilen bir mefhum olmayıp, güce erişimle ilgili olduğunu belirtiler. Deleuze ve Guattari çoğunluğun "beyaz, erkek, yetişkin, 'akılcı' vb., kısacası ortalama Avrupalı sözcelem öznesi olduğunu"[6] söylerken, bu tanıma uyan insan sayısının fazlalılığını değil, bahsettikleri bu figürün bir ölçü standardı olmasını kastederler. Oluşun amacı, bir şekilde minörleşerek majoriterliğin altını oymaktır. Herkes bu süreçle uğraşır; majoriter aslında işgal edilmemiş bir mekândır. Deleuze ve Guattari "Hiç kimsenin majoriter Gerçeği"[7] ifadesiyle majoriterin normatif bir ideal işlevi gördüğünü belirtirler. Bu standarda uygunluk ancak bir yaklaşıklık bağıntısıyla sağlanabilir: Bu normatif kategoriye ait olduğu varsayımıyla gruplananlar dahi bu aidiyeti ancak belli yakınlaşma dereceleriyle elde ederler. Majoriter/minöriter terimleri, hiç kimsenin ayrıcalıklı konuma tam olarak erişmesine izin vermeyip, normatif ile normatif-olmayan (veya dirençli) arasındaki ikili ayrıma meydan okuduğu için, politik yapılar üzerine düşünmenin elverişli bir yolunu sunar. Farklı biçimde bedenleşmiş insanların, güçle diferansiyel bir ilişkiye sahip olduklarını kabul etmek önemlidir. Örneğin dişi bedenli bir kişi erkek bedenli bir kişiyle kıyaslandığında majoriter konumdan daha uzaktadır, farklı ırksal kimlikler ve sınıf konumları için de durum benzerdir. Deleuze ve Guattari minöriter oluşlarla hepimizin uğraştığını, ama bu oluşlarda majoriter standarda karşı mesafelenme derecelerimizin bedenleşmiş özgüllüklerimize göre farklılaştığını savunur.

Oluş ancak moleküler bir etkinlik olabilir; molar-oluş yoktur. Erkek, majoriter figürün en saf hali olduğundan, erkek-oluş diye bir şey olamaz. Buna karşılık bütün oluşlar, hem erkek hem de kadın oluşlar, öncelikle kadın-oluştan geç-

6 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 322.
7 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 118.

melidir.[8] Deleuze ve Guattari, erkeğin minöriter standardına göre kadının minöriter olduğunu, ama "biçimiyle tanımlandığı, ona organlar ve işlevler bahşedildiği ve bir özne olarak atandığı"[9] ölçüde molar bir bileşen de olabileceğini söyler. Burada örnek olarak kullandıkları Virginia Woolf'un metninin etkileyiciliği, onun bir kadın olarak yazmasında değil, yazısının "tüm bir toplumsal alanı katetmeye ve döllemeye, erkeklere bulaşarak onları o oluşun içine sürüklemeye muktedir kadınlık atomları"[10] üretmesinde yatar. Henry Miller ve D. H. Lawrence gibi en eril yazarlar bile yazılarıyla "kadının ayırt edilemezliğinin yakınlarına veya bölgesine giren parçacıkları kullanabilir ve dile getirebilir"[11] ve kadın-oluşa dahil olabilirler. Deleuze ve Claire Parnet'nin *Diyaloglar*'da irdeledikleri gibi, kadın-oluşun, tarihsel bir kategori olarak kadınla hiçbir ilgisi yoktur. Aslında kadınların kadın-oluşa tam da bu tarihsel figürden kaçmak için girmeleri gerektiğini ileri sürerler.[12] Hem erkekler hem de kadınlar, diğer herhangi bir minör-oluş biçimine girmek için kadın-oluştan geçmelidir.

Yüzeysel olarak baktığımızda, feministlerin Deleuze ve Guattari'ye yönelik eleştirilerini kadın-oluş figüründe sabitlemeleri şaşırtıcı değildir. Minör-oluşun farklı dışavurumlarına atfettikleri olumlu değeri bir yana bırakıp, oluşun sürekliliğinin (kadın-oluş, çocuk-oluş, hayvan-oluş, al-

8 A.g.e., s. 306; Pelagia Goulimari, kadın-oluşun tüm diğer oluşlara giriş kapısı olduğu savını, feminizmin ataerkiyle mücadelede ve kadınların bu sistemde kendilerine biçilen rolden başka bir şeye dönüşme arzusunun önünü açmakta sağladığı başarının tanınması olarak yorumlar.

9 A.g.e., s. 304.

10 A.g.e., s. 304.

11 A.g.e., s. 304.

12 G. Deleuze ve C. Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlison ve Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press, 2002, s. 2 [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990, s. 16].

gılanamaz-oluşa kadar giden yol) kadını nasıl problematik biçimlerde konumladığını soruşturabiliriz. Örneğin bu süreklilik, kadınları çocuk figürüne yakınlaştırır ve kadınların çocuksu addedildiği tarihsel çerçeveye katkıda bulunur: Kadınlar çocuksudurlar, yani erkeklerden daha az cinsel ve daha masumdurlar, kamusal alana (yani tarihsel olarak yetişkin erkeklere ait olagelmiş alana) değil de özel alana aittirler. Aynı zamanda kadınları hayvanlara daha yakın mesafede konumlayıp onları daha hayvansı, dolayısıyla erkeklerden daha akıldışı ve daha bedensel olarak tayin eder. Üstelik kadınların konumunun bitkilere ve en nihayetinde de algılanamazlığa daha yakın olduğu savının problematik unsurlarına daha bakmadık bile. Deleuze ve Guattari'nin kitap boyunca, metaforlarla konuşmadıklarını ısrarla söylemelerinin de bir yararı yok. Öte yandan, kadın-oluş figürünün problematik olup olmadığını değerlendirirken bunu daha kapsamlı bir çerçevede, minör-oluş bağlamında yapmak önemlidir, zira Deleuze ve Guattari özsel değil yapısal anlamıyla kadınlardan bahsederler. Oluşun "erkek" değil "kadın" üzerinden gitmesi, kadınların doğuştan sahip oldukları bir nitelikten değil, ataerki içinde kadınlara ayrılan konumdan, yani kadınların minöriter olmasından kaynaklanır. Eğer kadın-oluş kadınların özsel doğasıyla ilgili olsaydı hiç de moleküler değil, molar kategoriler ve majoriter yaklaşımlarla ilgili olurdu.

Deleuze ve Guattari'ye ilk feminist eleştiri, Irigaray'ın 1977'de Fransızca olarak yayımlanan (İngilizceye 1985'te çevrilen) *This Sex Which Is Not One* adlı kitabında yer alır. Irigaray Deleuze ve Guattari'yi açıkça zikretmez ama onların çalışmalarına atfedilebilecek birkaç kavramı sorgular: "arzulama makinesi", "organsız beden" (organları olmayan beden) ve "kadın-oluş".[13] Irigaray'ın eleştirisi, dişil olanı,

13 L. Irigaray, *This Sex Which is not One*, çev. Catherine Porter ve Caroline Burke, NY: Cornell University Press, 1985, s. 140-1.

kadınların bedenleri ve arzularının özgüllüğünü silmek ve bunları tarafsız bir arzuya, yani tarafsız olarak konumlanan pek çok şey gibi aslında eril olan bir arzuya çevirmek olarak algıladığı şeye yönelmiştir. "Onun [kadının] arzusunun varlığa gelebileceği o yersizyurtsuzlaştırılmış mekânlara" el konmasından endişelidir.[14] İlginç olan şudur ki, Irigaray'ın Deleuze'ün çalışmalarıyla ilgili bu ilk feminist eleştiriyi yapmasının nedeni, feminist teoride Deleuze üzerine yapılan en zengin çalışmalardan bazılarının Deleuze ve Irigaray'ın çalışmalarını birbiriyle diyaloga sokmasıdır.[15]

Alice Jardine, Fransız teorilerini Amerikalı okura anlatmayı hedefleyen *Gynesis: Configurations of Woman in Modernity* kitabını 1985'te yayımladı. Kitabın bir önceki yıl *SubStance* dergisinde yayınlanan "Woman in Limbo: Deleuze and his Br(others)[16]" bölümü, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarıyla biraz daha güçlü bir ilişki kurma imkânı sundu. Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarını incelemesi, Jardine'in kadın ve dişil olanın Kıta felsefesindeki söylemsel varoluşu üzerine daha kapsamlı projesinin bir parçasıydı. Jardine, ortaya attığı iki argümanda, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında feminizm için pek fazla potansiyel görmez ve (o zamanlar genç bir akademisyen olan) Fransa'daki Rosi Braidotti dışında onların "kadın destekçileri"nin azlığından söz eder.[17] Jardine'in vurgusu ilginçtir. Deleuze'ü 1980'lerde ve 1990'ların başlarında feministlerce büyük ilgi görmüş bir figür olan Foucault gibi diğer radikal Fransız düşünür-

14 A.g.e., s. 141.

15 Bkz. Grosz (2011) ve Lorraine (1999).

16 Düz yazımda "erkek kardeşler" anlamına gelen "brothers" kelimesi "Br(others)" şeklinde parantezle bölünerek yazılmış, "başkaları" anlamına gelen "others" kelimesinin başındaki "br"den ayrı yazılarak yapılan imla oyunu sayesinde, Deleuze'de başka kavramını kuşattığı düşünülen erilliğe bir gönderme yapılıyor - ç.n.

17 A.g.e., s. 47.

leriyle kıyasladığımızda, hem tek hem de ortak yazdığı kitaplara feminist ilginin nispeten az oluşu dikkat çekicidir.[18] *SubStance*'taki makalesinde Jardine de buna şaşırdığını ifade eder, Deleuze ve Guattari'nin Fransız erkek teorisyenler olarak "kadın hareketi" dedikleri şeyi kamusal olarak açıkça desteklemelerinin sıra dışı olduğunu vurgular. Ancak Jardine, feminizme sempati beslemelerine rağmen Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında problematik toplumsal cinsiyet stereotiplerini muhafaza ettiklerine hükmeder.[19] Jardine'in kadın-oluş kavramına yönelik derin bir şüphesi vardır, çünkü bu kavram kadınları erkekler açısından öz-dönüşümün bir aracı olarak konumlandırır. Ayrıca Deleuze ve Guattari'ye göre kadın-oluş sürecinde önce kadınların yok olup gitmesi gerektiği fikrini öne çıkarır. "'Kadın-oluş' süreci de artık modası geçmiş kadın olma süreciyle ilgili eski bir alegorinin yeni bir varyasyonu olabilir mi?" diye soran Jardine'e göre "Onun [kadının] geriye yalnızca simülakrı kalacaktır: erkek biçimlenimlerin denizinde girdaba kapılmış bir dişi figür. Yalnızca *Onun* [Erkeğin] başkalaşımı için gereken sessiz, değişken, baş-sız, arzu-suz, mekânsal bir yüzey?"[20]

Jardine, Deleuze'ün çalışmalarında kadınların silinişine yönelttiği eleştiriyi, yine Deleuze'ün Michel Tournier'nin *Cuma* romanı üzerine yazdığı ve *Anlamın Mantığı*'na ek olarak İngilizce yayımlanan makaleyle ilişkilendirerek ayrıntılandırır. Fransızcada 1967'de çıkan, İngilizceye 1969'da çevrilen ve Defoe'nun *Robinson Crusoe* romanına dair erken

18 Feminizm ve Foucault ile ilgili olarak bkz. Örneğin, Diamond ve Quinby (1988), Butler (1990), McNay (1992) ve Soper (1993). Rosi Braidotti ve Elizabeth Grosz gibi feministler 1980'ler ve 90'larda Deleuze üzerine feminist bağlamda çalışmış olsalar da, Deleuze'ü feminizmle ilişkilendirerek inceleyen ve Ian Buchanan ve Claire Colebrook tarafından yayıma hazırlanan ilk derleme *Deleuze and Feminist Theory*'nin yayınlanması 2000 yılını buldu.

19 A.g.e., s. 47.

20 A.g.e., s. 54.

bir postmodern yeniden çalışma olan *Cuma*, diğer insanların ve Jardine'e göre özellikle de kadınların yokluğunda, sahile vurmuş başkahramanın etrafındakilerle nasıl ilişkilendiğini inceler. Robinson derin ve umutsuz bir depresyona gömülmek ile canhıraş bir etkinlikle uğraşmak (bir kaçış teknesi inşa etmek, sığınak yapmak, bakir toprağı işlemek ve zamanı ölçmenin yolların bulmak) arasında bocalamaktadır. Adayı başta "Umutsuzluk", sonra da "Speranza" (İtalyancada umut) adını verir. Speranza'nın efendisi olması, onu, adanın bir kadın olduğu fikrine götürür. Speranza'nın haritasına bakıp düşündüğünde bu fikrini doğrular: "belirli bir açıdan bakıldığında ada bir dişi bedene benziyordu, başsız ama yine de bir kadın."[21] Bu kadın-ada, Robinson'un hem annesi hem de sevgilisidir. Robinson onun rahim-mezarından yeniden doğar, arzusunu toprakla Jardine'in "kozmik seks partisi"[22] diye tarif ettiği türden bir ilişkiye girmeye yöneltir ve bu ilişkiden tuhaf beyaz çiçekler boy verir. Elbette Tournier'nin kadın tasvirini hayli cinsiyetçi bulabiliriz. Speranza'nın bir "baş"ının olmayışı, kadının Kartezyen kodlamada zihnin değil bedenin tarafına konmasını çağrıştırır. Dahası bu başsızlık, kadınların genelde önce yüze ve bilince kazınan öznelliğini de inkâr eder. Adanın Robinson'un hem annesi hem de (ensest) çiftleşme edimlerinde tohumunun konduğu edilgin bir kap olması, sömürgeleştirmenin tecavüz şeklindeki temsilleriyle de uyumludur.[23]

21 M. Tournier, *Friday*, çev. Norman Denny, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997, s.37 [*Cuma ya da Pasifik Arafı*, çev. Melis Ece, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 43].

22 A. Jardine, "Women in Limbo: Deleuze and His Br(others)", *Substance* 13 (3–4): 46–60.1984, s. 57.

23 Deleuze üzerine eleştirilerde Tournier'nin *Cuma*'sının yerini Jardine'in (1984) ve Peter Hallward'un (1997) yazdıkları üzerinden inceleyen makalesinde Ronald Bogue, Tournier'nin burada aslında, orjinal metinde yer alan kapitalizm ve sömürgecilik temsillerinin problematik tarihini su yüzüne çıkarma girişiminde bulunduğunu ileri sürer.

Öte yandan, Deleuze'ün yorumu insanın geleneksel toplumsal cinsiyete ve cinselliğine değil, Robinson'un arzusunun diğer insanların yokluğunda Ödipal biçimlenimlerden kaçıp nasıl "güneşsel" hale geldiğine odaklanır[24]: Bu, Tournier'ye göre "öğesel" bir cinselliktir.[25] Böyledir, çünkü Robinson dünyamızı yapılandıran ben/Başka ayrımından kaçabilmiş ve Deleuze'ün "Başkasından Başka"[26] dediği şeyle karşılaşabilmiştir. Deleuze bunun "bir Başkası değil, başkasından bambaşka bir şey" olduğunu açıklar.[27] Robinson'un hem Speranza'yla hem de ölüme mahkûm edilince kabilesinden kaçan ve Robinson'un yardımıyla adaya gelip orada yaşamaya başlayan bir Yerli olan Cuma'yla ilişkisinde görürüz bunu. Robinson, Speranza'nın efendisi olmaktan sevgilisi olmaya geçerken Speranza'nın altında başka bir ada bulur. Benzer şekilde Cuma'da da "Başkasından Başka"yla, ben/Başkası, özne/nesne dikotomisinin ötesindeki başkayla karşılaşır.

Jardine, Deleuze'ün *Cuma*'yı okuma biçiminde algıladığı başkanın silinişine eleştiri yöneltir ve bunu dişil olanın kökünün kazınması olarak yorumlar. Tournier'nin Robinson'u şu beyanıyla kadın-oluştaki problematik yanı -dişi mekânı gasp ettiğini veya en azından onu erkek öz-dönüşümüne tahsis ettiğini- yankılar: "*Kendimi dişi olarak ve göğ*ün eşi olarak tanımlamalıyım."[28] Dişil olanın silinişi, Robinson ile Cuma'nın erkek kardeşliğiyle katmerlenir: bu tam manasıyla kadınsız bir dünyadır. Üstelik, *Whitebird* adlı gemi ve tayfası-

Dolayısıyla Bogue, Speranza'ya "tecavüz"ü istemli, ölçülü bir eleştiri olarak okur (2009: 129).

24 G. Deleuze, *The Logic of Sense*, çev. M. Lester ve C. Stivale, New York: Columbia University Press, 1990, s. 318 [*Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, 2015, s. 334]

25 A.g.e., s. 333.

26 A.g.e., s. 350.

27 A.g.e., s. 348.

28 A.g.e., s. 334.

nın adaya gelişiyle birlikte bu homososyal dünya süreğenleşir. Robinson adasında kalmaya karar verirken, Cuma Robinson'a haber vermeden gider. Aynı sırada aşçının oğlu, gemide maruz kaldığı dayaklara katlanmayı sürdürmektense Robinson'la şansını denemek üzere gemiyi terk eder. Jardine bu çocuğu "gökyüzünün soyundan gelen, topraktan veya kadından çıkmamış, Robinson'un cinsel sapmasının en son meyvesi" olarak yorumlar.29 Dolayısıyla Jardine'in okumasında çocuk, Robinson'un gökyüzüyle birleşmesinin bir ürünüdür ve dişil olan böylece lüzumsuz hale getirilir. Kadınlara veya onların arzularına hiç yer olmayan, yalnızca "monoseksüel, erkek kardeşlere özgü makineler"in dünyasıdır bu dünya.[30]

Jardine'in okumasının güçlü yanı, kadınların ve dişil olanın hem edebiyatta hem de felsefedeki metinsel yeri hakkında uyanık olmamız gerektiğini bize hatırlatmasıdır. Bizimkinin (zamansal veya coğrafi olarak) dışında kalan bir bağlamda yazılmış metinleri değerlendirirken bile dilin veya toplumsal cinsiyet temsillerinin cinsiyetçiliğini göz ardı etmemeliyiz; bunlar ister düz anlamlı ister metaforik olsun. Öte yandan, hem Tournier hem de Deleuze üzerine yapılan metinsel analizlerin bazı ciddi sınırlılıkları da var. Ronald Bogue'a göre Speranza'da kadınların yokluğu pek çok açıdan yorumlanabilir. Örnek olarak metnin queer analizini verir ve bu analize göre aşçının oğlu Robinson'un çocuğu değil aşığıdır.[31] Jardine'in okumasında problematik olansa, Deleuze ve Guattari'nin, kendilerini ataerki gibi baskı sistemleri içinde ortaya koyan güç, anlam ve değer yapılarının altını oymayı amaçlayan daha kapsamlı projelerini görmezden gelmesidir. Oysa Deleuze ve Guattari kadınlara ve dişil olana bu yapısal bağlamın içinde atıf yaparlar.

29 Jardine, 1984, s. 58.

30 A.g.e., s. 59.

31 R. Bogue, "Sparenza, the Wandering Island", *Deleuze Studies*, 3 (1):124-34, 2009, s. 131.

Braidotti, *Patterns of Dissonance* kitabının Jardine'in *Genesis*'iyle ortak bir projeyi paylaştığını kabul eder. Kendi kitabının aslında feminist bir kolektif araştırma sürecinden beslenerek ortaya çıktığını görür ve Jardine'in metnini de kendi metninin yol arkadaşlarından biri olarak konumlandırır.[32] (1991: vii). Jardine gibi Braidotti de, Fransız postyapısalcı düşünce içinde kadınlara ayrılan felsefi yerle ilgilenir ve bunu liberal hümanist öznenin çöküşünün karşısına yerleştirir. Kitabı, Deleuze'e eleştirel bakmakla birlikte onun fikirleriyle dopdolu bir yorum sunar.[33] Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluş figürü Braidotti'nin kitabında dişil olanın felsefede bir metafor olarak kullanıldığı diğer örneklerle aynı bağlama oturtulur. Braidotti, Derrida ve Lacan'a ve özellikle de Derrida'nın "felsefenin kadın-oluşu" fikrine ayrı bir ilgi gösterir. Bu bize diğer birçok erkek teorisyenin dişil olanı kendi felsefi argümanları içinde erittiğini hatırlatır. Braidotti'nin kadın-oluş okuması, Deleuze ve Guattari'nin kadını ataerkide bir yer olarak konumlandırdığına dikkat çeker. Braidotti'ye göre Deleuze ve Guattari'nin dünyası "dişillik veya dişil olanı ilgilendiren hiçbir mistikleştirme barındırmaz."[34] Öte yandan Braidotti kitaplarında hem erkeklerin hem de kadınların aynı kadın-oluş sürecine dahil edilmelerine karşı eleştireldir, çünkü bu, cinsel farkın imha edilmesinin fermanını vermektir. Böylece hem erkekler ile kadınların sürece eşitsiz konumlardan başladıklarının hem de kadınların baskılanmasının ve mücadelelerinin tikelliğinin gözden yittiğini öne sürer.[35]

32 R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: A study of Women in Philosophy*, çev. E. Guild, New York: Routledge, 1991, s. vii.

33 Braidotti sonraki yayınlarında, Deleuze'ün yapıtında daha büyük feminist potansiyeller bulur. Bkz. örneğin, Braidotti (2001, 2006, 2011).

34 Braidotti, *Patterns of Dissonance: A study of Women in Philosophy*, s. 118.

35 A.g.e., s. 119.

Irigaray, Jardine ve Braidotti kadın-oluşun cinsel farkı sildiği eleştirilerinde ortaklaşırlar. Braidotti bunu örneklerken şöyle yazar:

> yalnızca bir erkek, cinsel tarafsızlığı idealleştirecektir, çünkü o haklı olarak -kendisi gibi eril toplumsal cinsiyete ait olan- cinselliğini, arzusunun söz dizimini ifade etme ayrıcalığına sahiptir; o bir özne olarak sözcelemde kendi yerine sahiptir. Bu temel olanak kadınlardan daima esirgenmiştir, onlar halen kendilerini sözcelemin özneleri olarak, cinsiyetli bedenler olarak ortaya koymaya, özne konumuna hakları olduğunu göstermeye çalışıyorlar.[36]

Bu kadınların içinde bulundukları ve üzerine çeşitli şekillerde yazdıkları böylesi bir tarihsel bağlamda bu eleştirinin yükseltilmesi şaşırtıcı değil; ne de olsa cinsel fark, Deleuze'ün, çalışmalarını Avrupa'da sürdüren Kristeva, Cixous ve Irigaray gibi feminist çağdaşları için çok önemliydi. Braidotti'nin dikkat çektiği üzere Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluş kavramının zamanlaması, kadınların felsefi tartışmadaki yeriyle ilişkisi bakımından problematiktir. Bu yüzden Braidotti yerinde bir öneriyle kadınların felsefede önce kendi seslerini bulmaya başlamasını, ancak bundan sonra erkeklerin kadınlar gibi konuşmak isteyeceğini söyler.[37]

Kadın-oluş, kadınların ataerkideki marjinal yeri nedeniyle tüm diğer oluşlara giriş kapısıdır. Öte yandan, kadından bile daha az sese sahip bir dişi figür vardır: küçük kız. Deleuze'ün yapıtında kadın-oluşun örnek figürü olarak en ayrıcalıklı yer kıza verilir. Deleuze'ün yazılarında çocukların ve özellikle de kızın yeri, hiçbir zaman kadın-oluş figürü kadar dikkat çekmemiştir. Bununla birlikte bu kavramla ilgili önemli değerlendirmeler arasında (bunlarla sınırlı ol-

36 A.g.e., s. 121.
37 A.g.e., s. 122.

mamakla birlikte), Anna Hickey-Moody'nin çocukluğa dair teleolojik olmayan teorileri ele aldığı makalesi[38] ve Catherine Driscoll'ün, düz anlamıyla, bir kadın haline gelme süreci olarak ergenlik ile Deleuze'ün bir kadın-oluş mahali olarak kız üzerine yazdıkları arasındaki gerilimi incelediği makaleleri[39] (1997, 2000) bulunuyor. Kız figürü eleştirel düşünme bakımından kadın-oluş kadar ele alınmış olmasa da, Deleuze'ün kadın-oluş kavramının üretken unsurlarından bazılarını tam da onun kız üzerine yazdığı metinlerde gerçekten görmeye başlayabiliriz.

Kız

Çocuk-oluş, çok tartışılmış figürler olan kadın-oluş ile hayvan-oluş arasında bir yere oturur. Kadın-oluş gibi çocuk-oluş da herkesin oluş sürecinde geçebileceği bir aşamadır. Bu demektir ki tıpkı hem erkekler hem de kadınların kadın-oluştan geçmesi gerektiği gibi, hem yetişkinler hem de çocuklar çocuk-oluştan geçmelidir. Deleuze bütün çalışmalarında çocuklardan bahseder ve çocukların cinsiyetli özgüllüklerini oğlan ve kız figürleriyle açıklar. Kitaplarında küçük oğlanlarla ilgili verdiği örnekler arasında "çiş aygıtı"na kafayı takan ve bir Spinozist olarak gördüğü Küçük Hans,[40] fısıltıyla şarkı söyleyen ve "Nakarat" yaylasını açan oğlan,[41] bir de Melanie Klein'ın, treniyle Ödipal

38 A. Hickey-Mood, "Deleuze's Children", *Educational Philosophy and Theory* 45 (3): 272-86, 2013.

39 C. Driscoll, "The Little Girl: Deleuze and Guattari", *Critical Assessments of Leading Philosophers*, c. 3, der. Gary Genosko, 1462-79, Londra: Routledge, 1997; "The Women in Process: Deleuze, Kristeva and Feminism", *Deleuze and Feminist Theory*, der. Ian Buchanan ve Claire Colebrook, 64-85, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

40 G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 282.

41 A.g.e., s. 343.

oyunlar oynayan küçük hastası Richard[42] vardır. Ama kız figürü, kadın-oluş kavramıyla ilişkili özel bir yer tutar. Deleuze ve Guattari tüm oluşların kadın-oluştan geçtiği konusunda[43] ısrar ettikleri için, kadın-oluşun örneği olarak tanımladıkları kız, çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus*'da oluş üzerine yürüttükleri tartışmada kız figürüne ayrılan kısma dönmeden önce, Deleuze'ün çalışmasında yer verdiği çok özel bir kızı inceleyeceğim: Deleuze'ü *Anlamın Mantığı*'nda büyüleyen, Lewis Carroll'ın Alice'i.

Anlamın Mantığı'nda Alice olaylar, dil, mantık, Stoacı felsefe ve psikanaliz üzerine tartışmaları birleştiren bir figürdür. Bu metinde Alice'in birçok işlevi vardır; Driscoll'un ileri sürdüğü gibi, "paradoksal biçimde Alice'de bir kahraman/anti-kahraman" birlikte bulunur.[44] Alice özne/nesne ayrımından kaçar, anti-Ödipaldir, Stoacılıktan anlar ve en önemlisi de oluşu örnekleyen bir figürdür. Deleuze *Anlamın Mantığı*'na oluşun "sonsuz özdeşlik" diye tarif ettiği paradoksu üzerine bir tartışmayla başlar; "Aynı anda iki yönün, geleceğin ve geçmişin, dünün ve yarının, artının ve eksinin, fazlanın ve azın, etkileyenin ve etkilenenin" olumlandığı bir paradoks.[45] Harikalar Diyarı'ndaki tuhaf maceraları boyunca Alice yüzeyde ve derinlikte gezinmeli, ölçüleri kendi bedenine göre müzakere etmelidir, etrafındaki şeyler büyüyüp küçüldüğü için durmaksızın anlamla ve anlamsızlıkla uğraşmalıdır. Deleuze'ün *Anlamın Mantığı* boyunca "saf oluş" diye adlandırdığı şeyin mükemmel bir örneğidir Alice.

---

42 G. Deleuze ve F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizoprenia*, Minneapolis: Minnesota University Press, 2005, s. 45 [*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014, s. 71].

43 *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 306.

44 C. Driscoll, "The Little Girl: Deleuze and Guattari", s. 79.

45 G. Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s. 18.

Küçük kızın oluşla ilişkilendirildiği bellidir; Deleuze bize Carroll'ın oğlanlardan "[onlarda] fazlaca derinlik [...] sahte bilgelik ve hayvanlık"[46] olduğu için nefret ettiğini anlatır ve Deleuze'e göre oğlanlar molar özdeşlik konumlarına daha yakınıdırlar.[47] Kız figürü olarak Alice, saf oluşlarla uğraşabilir, zira yüzeyler uğruna sahte derinlikleri reddeder ve eylemin şeylerin sınırlarında ve kenarlarında gerçekleştiğini görebilir.[48] Bunlar, somut ve tanımlı bir molar statüden diğerine geçmek yerine kendi moleküler statülerini koruyan hakiki oluşlardır. Dorothea Olkowski, kızın moleküler bir oluş olduğunu yazarken, bunu Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında molekülerin yeriyle birlikte ele alıp daha kapsamlı bir bağlama yerleştirir: Ödip'in altında "moleküler bir bilinçdışı; sabit biçimler altında işlevselcilik; ailecilik altında çokbiçimli sapkınlık"[49] vardır der ve şöyle devam eder: "Kadından ve hatta erkekten altta olan küçük kız, Harikalar Diyarı'ndaki Alice, oluşu, göndermenin, anlamlamanın, özdeşliğin ve neden-sonuç ilişkisinin kısıtlamalarından kurtarır."[50]

46 A.g.e., s. 27.

47 *Anlamın Mantığı*'nda hayvanlar derinlikle ilişkilendirilir ki Deleuze ve Guattari'ye göre bu "artık iltifat olmaktan çıkmıştır." s. 26.

48 A.g.e., s. 26.

49 D. Olkowski, "After Alice: Alice and the Dry Tail", *Deleuze Studies 2* (Ek), 2008, s. 107-22.

50 Driscoll dişil ergenliğin veya harfiyen söylersek bir kızın bir kadın haline gelişinin Deleuze'ün yapıtındaki kız figürüyle ve kadın-oluşla nasıl kesiştiğini sorgular. Driscoll'e göre dişil ergenlik, "kızlar ile kadınlar arasındaki ayrışımlar ve bağlaşımlar"la ilgilidir. Driscoll, Deleuze'e göre Alice'in molar bir kategori olarak kadına dönüşemeyeceğini (yani büyüyemeyeceğini) ve saf oluşa içkin paradoksları taşıma kapasitesini koruyacağını vurgular. Bkz. C. Driscoll, "The Little Girl: Deleuze and Guattari", *Critical Assessments of Leading Philosophers*, 1997. Olkowski'ye göreyse Alice'in büyüme potansiyeli daha olumludur. Carroll'ın "Alice'in dilin ve mantığın sınırlarını, sınırsız bir olasılıklar dünyasının, nedensellik ve kimliğin olmadığı, zamanın ibrelerinin olmadığı, anlamlama veya atfın olmadığı bir dünyanın sınırlarını da anlayacağını söylemeyi unuttuğunu" ileri sürer. "Ve Alice bunu anlarken, yalnızca basit ve saf

Deleuze ve Guattari *A Thousand Plateaus*'da kız figüründen sahip olduğu moleküler kapasitelerle ilişkili olarak söz ederler. Burada bize, gerçek kız veya çocukların oluşa kapılmadığını, oluşun, herkesin geçebileceği bir durum olduğunu hatırlatırlar. Dolayısıyla düz anlamıyla oluşun, kızların kadına dönüşmesiyle hiçbir ilgisi olmadığı gibi, dişi özneler de kız figürüyle ilişkilerinde ayrıcalıklı bir konuma sahip değildirler. Deleuze ve Guattari'ye göre "kadın-oluş veya moleküler kadın, kızın kendisidir" ve kız, "her cinsiyetin kadın-oluşudur, tıpkı çocuğun her yaşın genç-oluşu olması gibi."[51] O halde kız belirli bir gelişim basamağında, belirli bir cinsiyette veya Deleuze ve Guattari'nin de ileri sürdükleri gibi, bekâretle ilişkili olarak tanımlanmaz.[52] Kız, daha ziyade "bir devinim ve dinginlik, hız ve yavaşlık bağıntısıyla, atomların bir kombinasyonuyla, parçacıkların bir yayılımıyla: işte-bu-olma [*haecceity*] ile tanımlanır."[53] İşte bu yüzden, moleküler oluşların belirdiği her yerde kız vardır.

Volatile Bodies'de Grosz kadın-oluş figürünü sergileyenin kadın değil kız olması olgusuna dikkat çeker. "(Sübyancı) fantezinin aracı olarak küçük kız veya saf masumiyet olarak küçük kız veyahut romantik ya da temsili figür olarak kız değil de, bunlar yerine kültürün en yoğunlaşmış olumsuz yatırımlarının ve bedeni yeniden kalıba sokma biçimlerinin sahası olarak kız."[54] Deleuze ve Guattari kızın bedeninin potansiyelin bastırılabileceği bir saha olmasından da söz ederler. Dahası, erkek ve kadının molar özneler olarak belirmesinin, kız gibi moleküler figürlerin, eril ve dişili inşa edip iki cinsiyetli "karşı karşıya konabilir organizmalar" sistemini üreten "düalizm

kalbe sahip bir kadın değil, anlayan bir kadın: bir düşünür... bir filozof olacaktır." Bkz. D. Olkowski, "After Alice: Alice and the Dry Tail", *Deleuze Studies 2* (Ek), 2008, s. 107-22.

51 *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 305-306.

52 A.g.e., s. 305.

53 A.g.e., s. 305.

54 E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, 1994, s. 174-5.

makinesi"ne tabi kılınmasıyla gerçekleştiğini belirtirler.[55] Bu süreçte beden bir olasılıklar alanı olmaktansa tikel tarzda işaretlenen bir şey haline gelir. Deleuze ve Guttari'ye göre "Beden, ilk önce kızdan çalınır. Öyle davranmayı bırak, küçük bir kız değilsin artık, erkek Fatma değilsin vb. Ona bir tarih veya tarihöncesi dayatmak için önce kızın oluşu çalınır."[56] Kadın-oluş veya kız figürü, bu kodlamayı bozmakla ilgilidir, ki böylece kızı oluşturan parçalar serbest kalabilsin ve toplumsal alan boyunca akabilsin. Oysa Grosz; Deleuze ve Guattari'nin kadın figürünü içinden tüm oluşların geçmek zorunda olduğu soyut bir figür olarak harekete geçirdiklerini ama aynı zamanda, belirliliğini yitiren ve cinsiyetinden, yaşından veya güçle ilgili konumundan bağımsız olarak herkesin erişebildiği kız bedenini de "çaldıklarını" ileri sürer.[57] Kadın-oluş figüründe olduğu gibi kız figüründe de, erkek filozofların dişi figürlere el koymalarını sorgulamak durumundayız. Ayrıca, kadın-oluş ile kız figürü arasındaki bağın kadınlara ne kadar çocuk muamelesi yaptığını sorabiliriz.

Oluş elbette kızın kadın-oluşu ile sonlanmaz, algılanamaz-oluşa giden süreçteki ilk basamaktır oluş yalnızca. Minör-oluşa giden yol, giderek artan moleküler liğin yoludur. Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında algılanamaz-oluş, ayırt edilemezle ve kişisel olmayanla bağıntılıdır ve bunların hepsi son derece değerlidir.[58] Algılanamaz-oluş, dünyayla, artık çevresindekilerden hiçbir şekilde ayırt edilemeyeceği bir içkinlik durumuna erişmektir. Deleuze ve Guattari bu durumu, soyut bir çizgi gibi oluş veya *dünya âlem*[59] (*tout*

55 *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 305.
56 A.g.e., s. 305.
57 E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, 1994, s. 174.
58 *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 305.
59 *tout le monde* ifadesi Fransızcada düz okunuşuyla "tüm dünya", deyim olarak ise "herkes" anlamlarına gelir. Deleuze ve Guattari'nin bu oyunlu ifadeyle kapsadıkları anlamları kısmen yansıtabilmek için bu ifadeyi seçtim – ç.n.

le monde) oluş -diğer herkes gibi veya tüm dünya gibi oluş- diye defalarca tanımlarlar. "Kişi, kendisini dünyada değil, tüm dünyayı kendisinde resmeder."[60] O halde algılanamaz-oluş artık ne bir özne ne de bir nesne olmak değil, dünyanın moleküler akışında çözünmüş olmaktır. Bireyi erkek veya kadın gibi molar özdeşliklerin ötesine götürür ve özdeşlikle ilgili bu tür ikili düşünme biçimlerini sekteye uğratır. Bunun yalnızca insan öznelliği üzerinde değil, aynı zamanda içinde yaşadığımız iktidar yapıları üzerinde de bir etkisi vardır. Deleuze'ün varlığın tekanlamlılığına -tüm şeylerin "temel bir eşitliği" paylaştıkları fikrine- duyduğu sadakat, aynı zamanda radikal bir anti-hümanist konumdur. Algılanamaz-oluş, insan olmanın ayrıcalığını reddetmektir.

Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluş kavramının, feministler ve diğer azınlık gruplar tarafından yürütülen daha kapsamlı liberal hümanizm eleştirisini çağrıştırdığını hatırlamak gerek. Deleuze ve Guattari'nin anımsattığı majoriter standart, liberal hümanist özne figüründen başkası değildir. Kadın-oluş, tüm diğer minör-oluş örneklerindeki gibi, bu figürün sabitliğinin altını ciddi şekilde oyar. Şöyle ki kadın-oluş ataerkiden uzaklaşan bir harekettir; çocuk-oluş kişiselliğin mahali olarak yetişkinlik fikrinden uzaklaşan bir harekettir, hayvan-oluş ise insanmerkezcilikten uzaklaşan bir harekettir. Tüm oluşlar minör-oluşun parçasıdır ve bu durum iktidarı katmanlaştıran ve baskı yaratan tüm hiyerarşileri mutlaka sekteye uğratır.

Feminizm ve gelecek

Kadın-oluş, Deleuze'ün külliyatındaki kavramlar arasında feministlerden en keskin eleştirileri alan kavramdır. Öte yandan bu kavramın feminist teori açısından potansiyel olarak en yararlısı olduğu da söylenebilir. Zira oluş, şeylerin

60 *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 221.

sürekli bir hareket ve akış halinde var olduklarını gösterdiği için, bizi durağan durumlardansa süreçler üzerine düşünmeye davet eder. Oluş bakımından düşünmek feminizme son derece kullanışlı bir şey sunar: özcülükten çıkış için bir yol. Kadınlığın, içselliğin derinliklerinden çıkıp gelen doğal bir özü olduğu fikri, büyük çoğunlukla kadınları sınırlamak ve dışarıda bırakmak için kullanılmıştır. Bunu örneğin, kadınların doğuştan getirdikleri özelliklerden dolayı besleyip büyütmeye daha yatkın ve dolayısıyla daha aile-odaklı oldukları fikrinde görürüz; bu fikir, bakım ve akrabalarla ilgilenme işinin toplumsal olarak daha da fazla cinsiyetlendirilmesini sağlamıştır.

Akrabalarla ilgilenme işi, kadınların aileleri bir arada tutan ev içi işlerin büyük kısmını yapmasını ifade eder. Örneğin, yaşlı ebeveynlere bakmak, yemeklerini hazırlamak ve insanları bir araya getirmenin duygusal emeğini yüklenmek. Toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bu iş bölümü aynı zamanda kadınların çocuk bakımı sorumluluğunun da büyük bir kısmını üstlenmelerine yol açar ki genel bir değerlendirme yaparsak bu durumun kadınların kariyer hedefleri üzerinde etkisi olmuştur. Erkekler ile kadınların iş kültürüne katılımına bakıp karşılaştırdığımızda, bu özcü inançların etkisi gayet aşikârdır: Ortalama baz alındığında kadınlar kariyerlerinde daha az veya daha yavaş ilerlerler, emekliye ayrılma düzeyleri düşüktür ve liderlik konumlarında bulunmaları daha az olasıdır. Dolayısıyla özcülük temelde erkeklerin veya kadınların sahip olduklarını tahayyül ettiğimiz sıfatlarla ilgilidir, ama biz özcülüğün tezahürlerini somut durumlarda görürüz.

Özcülüğe meydan okumak yalnızca toplumsal cinsiyetle ilgili problematik ve sınırlayıcı fikirlere karşı gelmek demek değildir, aynı zamanda bize "kadın"ı doğuştan gelen bir dizi tanımlayıcı nitelik üzerinden değil, sosyoekonomik olarak

belirli ve değişime tabi bir dizi niteliğe atfedilen bir gösteren olarak düşünme olanağı sunar. "Kadın" bir gösteren olarak farklı tarihsel dönemlerde ve kültürlerde farklı sıfat dizilerini işaret ettiği için, özsel bir şeye eklemli değildir, aksine kültürel olarak inşa edilmiştir. Varlık yerine oluş üzerinden düşündüğümüzde, "kadın" gibi kategorilerin esas itibariyle geleceğe açık olduklarını düşünmemiz gerekir. "Kadın" benzeri kategorileri bu tür süreç, değişim ve deneyleme bağlamında kavramak, cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği anlarken bize önemli katkılar sunar. Bu yaklaşım bize öncelikle, cinsel farkı gelecekte yeni ve henüz bilinmeyen biçimlerde yaşama olasılığımız olduğunu gösterir. Aynı zamanda toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş mevcut kimliklerin yekpare olmadığını ve hâlihazırda insanların cinsel farkı henüz anlam sistemlerimizin kavrayamadığı biçimlerde yaşadığını da gösterir.

Eğer "kadın" geleceğe açıksa, o halde feminizmin de geleceğe açık olması gerekir. Deleuzecü feminizm gelecekle ilgili olduğu için, post-feminizme de ciddi bir meydan okumadır. Çekim gücünü akademiden ziyade popüler kültürden alan bir harekettir bu. Genel geçer anlamda post-feminizm kuşaklarla ilgili bir fenomen olarak görülebilir. Dahası post-feminizm, güç feminizminin, kız-gücü ve üçüncü dalganın daha radikal asi kız hareketinin dışında gelişmiş olsa da yeni-muhafazakâr ve normatif bir gündemi vardır. Genellikle feminizm açısından bir geritepme olarak tarif edilen post-feminizmi Ann Brooks post-modernizm, postyapısalcılık ve post-kolonyalizmin kesişiminden çıkan ve önceki feminist teori tarzlarını eleştirel bir yaklaşımla ele alan, daha olumlu bir beliriş olarak resmeder.[61] Öte yandan Angela McRobbie gibi başka akademisyenler post-feminizmin feminizmi

61 A. Brooks, *Postfeminism: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*, Londra ve New York: Routledge, 1997, s. 1.

inkâr ederek veya geçmişe sürgüne göndererek feminizmin çıkarlarının altını oyduğunu savunurlar.62 Bu görüş Patricia MacCormack'in iddialarıyla da uyumludur. MacCormack'e göre post-feminizm sinsidir, çünkü feminizmin hedeflerine zaten ulaşmış olduğunu düşünmekle kalmaz, aynı zamanda "kapitalizmin kadınların neyi nasıl yapmak istiyorlarsa öyle yapma (yani satın alma ve alıyor gibi görünme) 'özgürlüğüne' ve sinik biçimde, kadınları feminist olmaktan tümden özgürleştirmeye dayanan sahte bir feminizm"dir.63 Post-feminizmin tüketime odaklanması, kolektif eylem yerine bireyselciliği benimseyen bir hareket olmasını da beraberinde getirir ve bize neoliberal eğilimleri çağrıştırır.

Post-feminizme yönelik eleştirilerde (çoğunlukla) genç kadınlarla kapitalizm gibi ideolojilere kanan safdiller olarak alay etme eğilimi olsa da, diğer yandan bu hareketin vaat ettiği rahatlığı düşünmekten geri durmak zordur. MacCormack'in öne sürdüğü gibi, post-feminizm, feminizmin bir hedefi olduğunu ama buna artık ulaşıldığını ima eder ve böylelikle feminizmi gereksiz addeder. Ağırlıkla beyaz ve orta-sınıf bir feminizm tarzıdır bu. Dolayısıyla önceki feminist kuşakların ulaşmak için savaştıkları toplumsal değişimden en çok yararlanmış olan kesimi temsil eder. Üstelik toplumsal cinsiyet eşitliğine çoktan ulaştığımızı varsayar. Dünyanın kalan kısmında ataerkinin nasıl işlediğini görmezden gelir ve feminizmi yalnızca Batılı kadınların koşullarına hitap eden bir hareket olarak görür. Öte yandan ataerkinin Batılı ülkelerde de sürdüğünü ve kadınların orantısız şiddete maruz kalmasında, özellikle partner şiddetinde ve cinsel şiddette, toplumsal cinsiyete dayalı ücret dengesizliğinde ve erkeklerin iktidar konumlarında daha çok yer

62 A. McRobbie, "Post-Feminism and Popular Cultura", *Feminist Media Studies* 4(3), 2004, s. 255-64.

63 P. MacCormack, "Feminist Becomings: Hybrid Feminism and Haecceitic (Re)production", *Australian Feminist Studies* 24(59), 2009, s. 85-97.

almasında kendini belli ettiğini göz ardı eder. Tüm bunları dikkate aldığımızda gerçekten de post-cinsiyetçi bir toplumda olup olmadığımızı ve eğer değilsek, geleceğe doğru hareket ederken nasıl olup da feminizme ihtiyaç duymayabileceğimizi sormak durumundayız.

Toplumsal cinsiyet eşitliğini feminizmin hedefi olarak konumlandırmak, onu günün birinde artık gerek duymayabileceğimiz bir teleolojik hareket olarak yorumlamaktır. Bu aynı zamanda, feminizmin yalnızca tek bir hedefi olduğunu veya başarısını ölçmenin kesin bir yolu olabileceğini tahayyül etmek demektir. Oysa Deleuze düşüncemizi yerinden oynatır ve eğer feminizmi kesin bir niyete bağlıymış gibi düşünmezsek onun dönüşebileceği şeye açık olmamızı sağlar. Claire Colebrook'a göre post-feminizm cinsiyetle (veya cinsellikle) değil toplumsal cinsiyetle ilgilidir ve esas itibariyle bir toplumsal cinsiyet politikasıdır. Ya toplumsal cinsiyet politikasının başarıya ulaşmış olduğunu ve bu yüzden artık feminizme ihtiyacımız kalmadığını ima eder ya da toplumsal cinsiyete dayalı bir politikanın artık ömrünü doldurduğunu ve cinsellik, sınıf veya kültür gibi daha karmaşık etkenleri tanıyabilmek için toplumsal cinsiyetin ötesinde düşünmemiz gerektiğini ileri sürer.64 Yine Colebrook'a göre asıl problem, insan sonrasına doğru yaşanan kaymalarda bile toplumsal cinsiyetin devam etmesidir. Aslında, kapitalizmin veya dünyanın sonunu hayal etmek toplumsal cinsiyetin sonunu hayal etmekten daha kolay bile olabilir der Colebrook65 ve kadın-oluş figürünü bu bakımdan özellikle yararlı bulur, çünkü kadın-oluş molekülerdir. Bu figür bize erkek veya kadının ötesine geçme olanağı sunar, zira kadın-oluş kadının bir taklidi veya parodisi değildir, yeni duygular,

64 C. Colebrook (der.) *Sex After Life: Essays on Extinction, C. 2*, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2014, s. 158.

65 A.g.e., s. 167.

yeni düşünme ve var olma yolları açmaya yönelir. Dolayısıyla Colebrook'a göre kadın-oluş "sürekli bir savaş edimidir, erkeğin dikey ahlakına *ve* kadının kurtarıcı ötekiliğine karşı yürütülür."[66] Kadın-oluş feminizmin ihtiyacı olan bir figürdür, çünkü feminizmin kadınlarla ilgili veya kadınlar için olduğu fikrini, Deleuze ve Guattari'nin olumladığı, "bin küçük cinsiyet"e odaklanan toplumsal cinsiyet-sonrası politikaya doğru kaydırır.[67] Gelecek, kadın-oluş figürleriyle, özellikle de yeni oluşan potansiyellerinden ötürü kızla yaşayacaktır. Kadın-oluş feminizmi, kategorilerin sabitliğinin ve kadınları geçmişten kalan modellere hapseden özcülüğün altını oymakla uğraşır. Bizi, toplumsal cinsiyetle ilgili boğucu öncül fikirlerden veya bir hedefin reçete edilmesinden kurtarabilir ve feminizmin yol açabileceği beklenmedik şeylere açık olmaya davet eder.

Bir sonraki bölümde Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramını ele alacağız ve arzu ile eksiklik arasındaki psikanalitik ilintiye yönelttikleri eleştirinin nasıl bir feminist potansiyel taşıdığını inceleyeceğiz. Deleuze ve Guattari'nin arzuyu Ödipus'un çerçevesinden kurtaran çalışmaları, bizi, erkek ve kadın gibi molar kategorilerin yerlerini karmaşık bir cinsiyetliliğe bıraktığı kişi-öncesi âleme götürür.

66 A.g.e., s. 154.
67 *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 235.

3. Arzu |

Arzu bize daima cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili bir şey anlatır. Özellikle de psikanalizde böyledir bu, çünkü psikanaliz cinsel farkın ortaya çıkışını arzuyla ilişkilendirerek açıklayan bir çerçeve sunar. Tarihte kadınların arzusu, eksik olanın elde edilmesi olarak anlaşıldığından büyük bir gizem gibi görülmüştür: Kadınların istediği nedir gerçekten? Dişi arzu, cinsellik terimleriyle anlaşıldığında tahayyül edilemez[1] ama aynı zamanda karmaşık, kontrol edilemez ve tehlikeli bulunmuştur. Kadınlara sürekli olarak neyi arzulamaları gerektiğinin anlatıldığını hatırlamak için kadın dergilerinden birinin son sayısına bir göz atmamız yeter. Bunu özellikle de bu dergilerin, kadınlara arzularını nasıl pratiğe geçirmeleri ve anlamaları gerektiğiyle, bunun için hangi ürünleri ve yaşam tarzlarını tüketmeleri gerektiğiyle ilgili talimatlar veren öğüt ve

1 Cinsellik erkeklerin kadınlara (hatta diğer erkeklere de) duyduğu arzu olarak anlaşıldığı için Kraliçe Victoria'nın lezbiyenlerin varlığına inanmadığı şeklindeki kültürel mit buna örnek gösterilebilir.

eğitim köşelerinde açıkça görürüz. Aynı iletişim araçları, kadın bedeninin arzu nesnesi olarak kodlandığı görsel kültüre de katkıda bulunur. Deleuze ve Guattari *Kapitalizm ve Şizofreni* projesinin ilk kitabı olan *Anti*-Ödipus'ta arzu, cinsellik ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi ele alır. Deleuze'ün bütün çalışmaları içinde, dahil olduğu tarihsel an dikkate alınarak bağlamsallaştırılmaya en çok ihtiyaç duyan metin budur. *Anti-Ödipus* 1972'de Fransa'da yayınlandığında olay yarattı, baskısı üç günde tükendi. Psikanalizle eleştirel bir biçimde uğraşmanın yolunu gösteren bu metin, psikanalizin arzuyu bir eksiklik olarak formüle edip çekirdek ailenin sınırları içine hapsetmesine müdahale eder. Deleuze ve Guattari'nin yer yer çok iğneleyici olabilen bu psikanaliz eleştirisi, feministler için kuşkusuz önemli politik mücadele alanları olan toplumsal cinsiyet, cinsellik ve aileyi yeniden tahayyül edebilmek için önemli bir potansiyel taşır. Bu bölümde *Anti*-Ödipus'un bağlamından ve Deleuze ve Guattari'nin ana hatlarını çizdikleri psikanaliz eleştirisinden yola çıkıyoruz. Daha sonra arzulama-makineleri kavramına ve bu kavramın yeni, olumlu ve psikanalitik-olmayan erotizm anlayışlarına ne kadar kapı araladığını araştırıyoruz.

Arzu, psikanaliz ve deneysel psikiyatri

Deleuze ve Guattari'nin arzu üzerine tezlerini topladıkları *Anti-Ödipus* belirli bir toplumsal ve tarihsel bağlamda ortaya çıktı. Yazarlar 68 Mayıs'ındaki olaylardan sonra tanışmış olsalar da bu kitap genelde bir 1968 kitabı olarak nitelendirilir. *Anti*-Ödipus'u 1960'lar boyunca Fransa'da filizlenen entelektüel akımların daha geniş bağlamına da yerleştirmemiz mümkündür. Paris'te 1968 Mayıs'ında meydana gelen öğrenci ve işçi ayaklanmalarıyla doruğa ulaşan politik kargaşa sürerken bir dizi önemli metin yayımlandı. İçlerinde Foucault'nun 1966'da yayımlanan *Kelimeler ve Şeyler*,

1969'da yayımlanan *Bilginin Arkeolojisi* kitapları, Derrida'nın 1967'de yayımlanan *Gramatoloji*'si ve Deleuze'ün sırasıyla 1968 ve 1969'da yayınlanan *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı* kitaplarının da olduğu bu bir dizi çalışmanın günümüzde post-yapısalcı düşüncenin kanonunu oluşturduğu kabul edilir. 1968 olayları, düşük ücretlerden hoşnutsuzluk, artan işsizlik ve üniversitelerdeki koşullar (aşırı kalabalık olma, miadını doldurmuş kurallar vb.) gibi maddi etkenlere bağlanabilse de, eski hiyerarşileri devirme buyruğu post-yapısalcı söylemin anarşist ve ütopyacı eğilimlerini de yankılıyordu. 1968 Mayıs'ının postyapısalcı düşünürlerden ilham aldığı anlamına gelmez bu, ama şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki onlara ait çalışmalar kültürel bakımdan zamanın ruhunu yankılar. Sartre gibi filozoflar öğrencilerle olan yakınlıkları sayesinde bu dönemde etkili olurken, başlıca postyapısalcı düşünürlerden birçoğunun bu olaylara fiziken katılmadığını belirtmek önemlidir. O günlerde Deleuze nükseden verem yüzünden ağır hastaydı, doktora tezini tamamlamaya çalışıyor ve Lyon Üniversitesi'nde ders veriyordu. 1968'in başarılı olup olmamasından ziyade, Deleuze ve Guattari'nin, arzunun devrimci bir kuvvet *olduğunu* iddia eden *Anti*-Ödipus'ta bu politik kargaşa dönemini nasıl yansıttıklarını ele almak daha önemli görünüyor.

Anti-Ödipus'u aynı zamanda daha geniş ölçekli bir tarihsel koşul içinde bağlamsallaştırmak da gerekli. Ian Buchanan'a göre *Anti*-Ödipus'u bir 1968 kitabı olarak okuyabilmenin tek yolu, 1968'i, Mayıs olayları ve onlara yol açan huzursuzluğun yanı sıra Vietnam'daki savaş ve Cezayir'deki durum da dahil bir dizi heterojen ve dağınık tarihsel belirişin kuşattığı bir şey olarak görmektir. Deleuze ve Guattari'nin kitabının daha geniş ölçekte bağlamsallaştırılması, Paris'te 1968 Mayıs'ında gerçekleşen yerel olayların ötesinde, çok daha karmaşık bir vakalar dizisinden hareketle ortaya çık-

tığının anlaşılmasını sağlar. Buchanan ayrıca Deleuze ve Guattari'nin *soixante-huitards*[2] olmadıklarına, politik bilincini 2. Dünya Savaşı ve sonrasında kazanan daha eski bir kuşağın üyeleri olduklarına da dikkat çeker.[3] Öyleyse *Anti-Ödipus* için zamanının kitabı diyebiliriz, ama şunu da kabul etmek gerekir ki "zamanının kitabı" fikri, onu karmaşık ve ihtilaflı bir entelektüel ve politik alana yerleştirir.

Anti-Ödipus'u anlamak için onu psikanalizin Fransız entelektüel yaşamındaki hâkimiyetiyle ve bu teorik çerçevenin Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında tuttuğu yerle ilişkilendirmek de önemlidir. Psikanalist Jacques Lacan, Freud'un teorisini yapısalcı dilbilimle ilişkilendirip yeniden yorumlamasıyla Fransız entelektüel ortamın başlıca figürlerinden biri oldu. Lacan 1968-69'da verdiği seminer esnasında, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*'nda psikanalizle uğraştığından haberdardı.[4] Ama Lacan ve Deleuze arasındaki çekişme öyle bir noktaya gelmişti ki ikisi de seminerlerini aynı saate koyuyor ve öğrenciler ikisinden birini seçmek zorunda kalıyordu: Aynı anda hem Deleuzecü hem de Lacancı olamazdınız. Guattari'nin Lacan'la ve psikanalizle ilişkisi daha karmaşık ve çok daha kişiseldi. 1950'lerde Guattari Lacan'ın hayranlarından biriydi ve bir psikanalist olmak üzere eğitim görmüştü. 1969'dan itibaren Freudcu okulun analistleri arasına girdi ve Lacan tarafından düzenli olarak analiz edildi. *Anti*-Ödipus'un yayınlanması, Lacan ile Guattari'nin ilişkisine gölge düşürdü. Lacan bu kitabı yayımlanmadan önce görmek istedi ama yazarlar bu isteği

2 *Soixante-huitard:* 1968 Mayıs'ında gerçekleşen eylemlere bizzat katılan veya destek verenleri nitelemek üzere kullanılan bir deyim – ç.n.

3 I. Buchanan, *Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus*: A Reader's Guide*, Londra ve New York: Continuum, 2008, s. 8.

4 F. Dosse, *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, çev. Deborah Glassman, New York: Columbia University Press, 2011, s. 187.

reddetti.[5] Kitap yayımlandığında Lacan aşırı tepki gösterdi: Freudcu okulun üyelerine kitabı okumayı ve kitapla ilgilenmeyi yasakladı.[6]

Guattari, *Anti*-Ödipus'u yazmadan önce, Jean Oury'nin 1953'te açtığı, La Borde'daki deneysel psikiyatri hastanesinde çalışıyordu. Bu klinik, akıl hastalığının toplumsal olarak inşa edildiğini ve "normal" ile "anormal" davranışları ayırmak için kullanıldığını iddia eden uluslararası anti-psikiyatri hareketinin ilkeleri üzerine kurulmuştu. Dahası La Borde kendisini belirli bir kurumun nasıl işlediğini soruşturan; bileşenlerinin nasıl ilişkilendiğini, yatırımlarının neler olduğunu, gücün nasıl dolaştığı ve bireyler üzerinde nasıl etkiler bıraktığını araştıran kurumsal psikoterapi pratiğine adamıştı. Bu analizin amacı kurumun işlemesinin yeni yollarını bulmaktı ki bu, aslında bizzat kuruma tıpkı terapiye ihtiyaç duyan bir hastaymış gibi muamele etmek anlamına geliyordu. O dönemde Fransa'da psikiyatri hastanelerinin çoğu devlete aitti, dolayısıyla bu özel kliniğin inşasını devlete ve onun kurumlarına karşı bir politik direniş edimi olarak anlamak mümkündür. Akıl hastası teşhisi konanları "normal" nüfustan tecrit etmek yerine, ki devletin pratiği buydu, La Borde içerici ve katılımcıydı. Anti-psikiyatri hareketi akıl hastası teşhisi konanların genelde son derece yaratıcı oldukları ve "tedavi"lerinin bu yaratıcılığı sınırlamaması veya köreltmemesi gerektiği fikrini geliştirdi. Bu klinik, geleneksel kurumlardaki hiyerarşileri yıkmak üzere tasarlanmıştı. Bu amaçla ücretler köklü biçimde yeniden gözden geçirilmiş ve klinikteki görevler yeniden tahayyül edilmişti: Herkes (doktorlar, hastalar, bakım personeli, entelektüeller) hastanenin gündelik akışına kah yemek kah temizlik yaparak katılıyor-

5 F. Guattari, *The Anti-Oedipus Papers*, der. Stephane Nadaud, New York ve Los Angles: Semiotext(e), 2006, s. 343.

6 F. Dosse, *Giles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, s. 209.

du, bunun yanı sıra hastaların kendileri dahil herkes hastaların tedavi sürecine katılıyordu.[7]

Guattari 1955'te içinde yaşamaya başladığı La Borde'un işleriyle yoğun olarak ilgileniyordu. Politik bir militan olarak sahip olduğu deneyim ve insanları harekete geçirme kapasitesi yüzünden bu klinikte işe alınmıştı. İlk başladığında klinikteki görevi etkinlikler düzenlemek olsa da, sonraları kliniğin mali işlerini yönetmek ve hasta bakımına katılmak gibi başka görevler de üstlendi.[8] *Anti*-Ödipus'un yazıldığı sırada Guattari kurumsal psikoterapi ve psikanalize inancını yitirmişti, buna rağmen La Borde'la ilişkisini devam ettirdi ve oradaki deneyimi Deleuze'le giriştikleri ortak projede hiç de azımsanamayacak kadar etkili oldu. Deleuze ve Guattari'nin yaşamına dair etkileyici tarihsel değerlendirmesinde François Dosse, *Anti*-Ödipus'un psikanalize ciddi biçimde meydan okumasına ve üstelik yazarlarından biri deneysel psikiyatriyle uğraşmış olmasına rağmen, psikiyatri ya da psikanaliz üzerinde kayda değer bir etki yaratmamasının ve La Borde'da bile kitap üzerine neredeyse hiçbir tartışma yürütülmemesinin ilginç olduğunu yazar.[9]

La Borde'da arzu kavramının merkezi bir yeri vardı; anti-psikiyatri hareketi kendisini arzunun toplumsal kısıtlamalardan özgürleştirilmesine adamıştı. La Borde, solcuları ve toplumsal ilerlemeyi savunan entelektüelleri etkileyerek toplumsal geleneklere, özellikle de cinsellik ve aileyle ilgili olanlara meydan okuyan ve bunları yeniden tahayyül etme imkânı

7 Kurumsal psikoterapi ve onun *Anti-Ödipus* üzerindeki etkisiyle ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. J. Bourg, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007. La Borde'daki gündelik hayatla ilgili bir değerlendirme için bkz. F. Dosse, *Giles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, 2011.

8 F. Dosse, *Giles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, 2011, s. 58.

9 A.g.e., s. 215.

sunan bir yer haline geldi. La Borde'un ütopyacı amaçları tam bir başarı sağlamadı. Tek sorun hiyerarşik olmayan katılımcı görev dağılımının öngörülebilir yetersizliklere yol açması değildi, aynı zamanda arzunun özgürleştirilmesinin de sorunlu olduğu anlaşıldı. Julian Bourg 1968 Mayıs'ının tarihini ve Fransız düşüncesindeki yerini yazarken, Jean Oury'nin kontrol edilmeyen arzunun sınırlılıklarını konu edinen bir hikâyesine değinir. 1984'te kendisiyle yapılan bir söyleşide Oury, La Borde'dan uzak olduğu bir sırada, Guattari'nin Britanya anti-psikiyatri hareketinin liderlerinden biri olan David Cooper'ı çalışanlara ve hastalara konuşma yapmak üzere davet ettiğini anlatır. Cooper konuşmasında herkesin ilaçlarını almayı bırakıp sevişmesini önerir. Bu gerçekleşir ama öngörülemeyen bir sonuca da yol açarak: hastalardan birisi ölür.[10] Bu uç bir örnek olsa da bizi arzunun özgürleştirilmesinin her koşulda iyi olduğu fikri üzerine bir kez daha düşünmeye davet eder. Bunun yanı sıra, özgür aşkla ilgili bazı karşı-kültürel pratiklerin erkeklerce ve kadınlarca nasıl farklı biçimlerde deneyimlendiğini göz önünde bulundurmak da önemlidir. Böylesi toplumsal pratiklerde çoğu zaman ataerki iş başındadır ve arzunun özgürleştirilmesi, bazen kadınların bedenlerine daha fazla erişim sağlamanın bir bahanesine dönüştürülür.

Anti-Ödipus işte bu bağlamda filizlendi, ileri sürdüğü argüman psikanalizde arzunun eksiklik, yokluk ve ihtiyaç üzerinden tahayyül edilmesine bir yanıt olarak ortaya çıktı. Bu tahayyül, Platon ve Hegel gibi düşünürlerin çalışmalarında ve düşünce tarihinde arzunun kavramsallaştırılma biçimiyle de uyumludur. Freud'un çalışmasında arzu öncelikle aile içine yerleştirilir, arzunun ailenin dışına yöneldiği süreç ise, belki de Freud'un halk arasında en bilinen fikri Ödipus kompleksiyle açıklanır. Adını Sofokles'in oyunu Ödipus *Rex*'ten alan

10 J. Bourg, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought*, s. 174.

Ödipus kompleksi, Freud tarafından, bir çocuğun sosyalleşmiş bir birey haline gelirken geçirdiği psikoseksüel gelişimi tarif etmek için kullanılır. Bu oluşum sayesinde çocuk uygun bir biçimde (eril veya dişil olarak) toplumsal olarak cinsiyetlenebilir ve nihayetinde de üremeyi sağlayan heteroseksüellikle tanışır. Ödipus kompleksi oğlanlar ve kızlarda aynı şekilde baş gösterir: Her ikisi de anneyi birincil sevgi nesnesi olarak görürler. Freud'a göre oğlanlar ile kızlar arasındaki dikkat çekici fark, birbirlerinin anatomilerine tepki verme biçimlerindedir. Oğlanlar kızların penisi olmadığını fark ettiğinde, kızların hadım edilerek cezalandırıldıklarını düşünür ve bunu eksiklik olarak yorumlar. Eğer kızlar normal bir şekilde gelişirse, onlar da bunu bir eksiklik olarak anlayacaktır; yani en nihayetinde penisin üstün cinsel organ olduğu apaçıktır.

Freud'un hadım edilme kompleksi, başlangıçta libidinal arzusunu annesine yönelten oğlanın (bu ileride bilinçdışına itilip bastırılacaktır) babasını bir rakip olarak görmeye başladığı ve babasının kendisini hadım edeceğine dair bir korku geliştirdiği (bu korku onun süperegosu veya zihninde vicdan olarak işleyen bir parça haline gelir) süreci ifade eder. Bu korku yüzünden oğlan arzusunu diğer kadınlara yöneltir ve babasıyla ve onun ataerkil iktidarıyla özdeşleşmeye başlar. Kız da annesini arzu nesnesi olmaktan çıkarma ihtiyacı duyar. Sonuç itibariyle eksikliğini hadım edilme ve ceza olarak anlamaya başlayan kız, genel olarak kadınlara ve özel olarak da annesine karşı bir horgörü geliştirir. Böylece arzusunu babasına ve daha sonra da ailenin dışındaki diğer erkeklere kaydırır.[11] Psikoseksüel gelişimin bu modelinin birçok feministten

11 S. Freud, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between Sexes", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol 19: The Ego and the Id and Other Works*, çev. A. Freud, A. Strachey ve A. Tyson, s. 248-60, Londra: Vintage, 2001 ["Cinsler Arasındaki Anatomik Farkın Bazı Ruhsal Sonuçları", *Cinsellik Üzerine*, çev. A. Avni Öneş, Say Yayınları, 2017].

şiddetli eleştiriler almış olması şaşırtıcı değildir.[12] Kadınların anatomisini mevcudiyet yerine yokluk olarak okuması düpedüz cinsiyetçidir ve tek "normal" arzu nesnesinin karşıt cinsiyetten biri olduğu varsayımı da kökten heteroseksisttir. Öte yandan pek çoğu problematik olsa da Freud'un fikirlerinin, cinsiyet anlayışımıza önemli bir katkı yaptığını göz ardı edemeyiz. Onun cinsel gelişim modeli esasen cinsel farkı kabul eder. Yani Freud tikel bir cinsiyetle bedenleşmenin psişik gelişim üzerinde kökten bir etkide bulunduğuna inanır. Dolayısıyla Aydınlanma erkeğinin tek-cinsiyet modelini onaylamak yerine Freud, erkekler ve kadınların kökten farklı olduklarını düşünür. Dahası, *Cinsellik* Üzerine'de[13] görebileceğimiz gibi, Freud aynı zamanda kadınların cinsel arzusuna ve haz kapasitelerine de inanıyordu.

Lacan çocuğun benlik veya öznellik duygusunu nasıl geliştirdiğini (Lacan bunun yalnızca bir yanılsama olduğunda ısrar eder) ve böylece sembolik düzene veya dil alanına nasıl girdiğini incelemek için Ödipus kompleksini yeniden yorumlar.[14] Bunu, iktidarı erkeklerin anatomisine (penise) bağlamak yerine, fallusu ataerki içinde iktidarın sembolik işareti olarak tanımlamasında görürüz. Çocuk bebekken henüz kendisini çevresinden ayrı bir varlık olarak kavrayamaz

12 Psikanalizin feminist eleştirisi çok çeşitlidir. Irigaray, Cixous ve Kristeva gibi Fransız feministleri çoğunlukla psikanalitik bir çerçeveyle çalışırlar ama aynı zamanda kadınların bu çerçeve içinde daha olumlu bir yer edinmeleriyle de ilgilenirler. Feminizmle ilişkili alternatif bir psikanaliz eleştirisi için bakınız, örneğin, Beauvoir (2011), 2. Bölüm, "The Psychoanalytic Point of View"

13 S. Freud, Three Essays on the Theory ve Sexuality, çev. James Strachey, Eastford, CT: Martino, 2011 [*Cinsellik Üzerine*, çev. A. Avni Öneş, Say Yayınları, 2017].

14 J. Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experince", Écrits: A Selection, çev. A. Sheridan, Londra: Travistock, 1977 ["Psikanaliz Deneyiminin Ortaya Koyduğu Biçimiyle Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", çev. Nilüfer Kuyaş, *Felsefe Yazıları 1. Kitap*, Yazko, 1982].

ve dünyayı eksiksiz bir bütünlük olarak deneyimler. Gelişimin bu evresi, bebeğin ihtiyaçlarının belli nesnelerce giderilebileceği bir evredir. Örneğin beslenme ihtiyacı annenin memesi tarafından karşılanabilir. Çocuk annesinden ayrı bir benlik duygusu geliştirdikçe, derin ve çözümlenemez bir kayıp duygusunu da deneyimler. Çocuk artık hem belli nesneleri hem de yöneldiği kişinin ilgisini (ve sevgisini) talep etmeye başlar. Hem daima belli bir nesne hem de Başkası talep edildiği için, asla karşılanamaz. Lacan'a göre arzu, eksik bir şey olduğu duygusudur: tatmin edilemez bir eksiklik duygusu. Bu eksiklik, dili yapılandıran bir ilke haline gelir ve Lacan'a göre hadım edilme tehdidi, edimsel, bedenleşmiş babadan gelmez ama sembolik alanda var olur. Sembolik düzene erişmek, ki bu erişim eril iktidar (Babanın adı) tarafından yönetilir, bu eksikliğin telafi edilmesini sağlar.

Anti-Ödipus, kapitalizmin arzunun sınırlanmasına nasıl katkıda bulunduğunu eleştirmek üzere, psikanalizi Marksizmle buluşturur. Deleuze ve Guattari arzunun psikanalitik modelini ve eksiklik olarak kodlanmasını reddeder, çünkü bu model arzuyu üretim yerine edinim olarak düşünür.[15] Ayrıca, arzuyu heteroseksüel çifte ve çekirdek aileye sıkıştıran Ödipal arzu çerçevesini de reddederler.[16] Belli bir kültürel çevrenin içine yerleşmiş belli bir tarihsel biçimlenim olan çekirdek aile psikanalizde tarihselleştirilmez, aksine çocuğun psikoseksüel gelişiminde böylesi başat bir rol verilerek evrenselleştirilir. Burjuva çekirdek aile (psikanalizin model aldığı aile "tür"üdür) ile kapitalizmin ortaya çıkışı üst üste binmiştir.[17] Deleuze ve Guattari, Marx'ın izinden giderek, evin, emek ve malların üretim alanı olmaktan çıkıp, endüst-

15 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus: *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014, s. 45.

16 A.g.e., s. 79.

17 Deleuze ve Guattari'nin aile üzerine yazdıklarına ilişkin genişletilmiş bir tartışma için bakınız Laurie ve Stark (2012).

riyel kapitalizmde en sık rastlandığı biçimiyle işyerinden ayrı özel bir mekâna dönüşmesinden söz ederler.[18] Bu durum iş ile ev, kamusal ile özel, üretim ile yeniden üretim gibi Batıda modern hayat anlayışı için merkezi olan bir dizi ikiliği devam ettirir. Bu ayrımların geleneksel olarak toplumsal cinsiyetli olduklarını; özel alanın, dolayısıyla da evin içinde yürütülen işlerin, özellikle de çocukların bakımıyla ilgili olanların dişil olarak kodlandığını unutmamamız gerekir. İleri kapitalizmde, çekirdek hane halkı mal ve hizmetlerin tüketiminin beşiği haline gelir ve "Baba" ve "Anne" de çocuklarını ileride kapitalizme tam manasıyla katılabilecek, geleceğin işçisi olarak büyütürler. Arzunun hareketleri bu sistem içinde iki türlü tırpanlanmış olur: "Anne-baba-çocuk" (Ödipus) üçgeni şeklindeki biçimlenimin içine hapsedilir ve kapitalizmin kendisi de artık, insanları belirli iş ve tüketim kalıplarının tuzağına düşüren bir şey gibi görülmemeye başlanıp, insanların gerçekten arzuladıkları şey haline gelir.[19] Böylelikle Deleuze ve Guattari psikanalizi, kapitalizmin arzuyu aile içine sıkıştırmasını destekleyen bir söylem olarak konumlarlar.

Öte yandan, Deleuze ve Guattari aileyi o kadar da basit ve kuşatılmış bir şey gibi görmezler, onlara göre aile "ayrıksı"dır, akraba olan ve olmayanlar tarafından sürekli olarak kesintiye uğratılır ve işgal edilir, dolayısıyla her yanı yarıklar ve kırıklarla doludur.[20] Bu, Deleuze ve Guattari'nin aile-karşıtı olduğu anlamına gelmez. Hatta meselenin aile içindeki sevgi bağlarını veya bakımla ilgili önemli yapıları inkâr etmek olmadığını özellikle belirtirler.[21] *Anti*-Ödipus'un bu yaygın hatalı okunma tarzının emarelerini,

18 A.g.e., s. 327-29.

19 Deleuze ve Guattari bizi fiilen baskılayan şeyleri arzulama konusunu Wilhelm Reich'la ilişkilendirerek incelerler, bkz. a.g.e., s. 51.

20 A.g.e., s. 148.

21 A.g.e., s. 74.

Deleuze'ün Michel Cressole'ün suçlamalarına yanıt olarak yazdığı "Sert bir Eleştirmene Mektup" başlıklı mektubunda görürüz. Deleuze, kendisini Ödipus'un beslenme zemini olabilecek normatif bir aile birimine sahip olmakla suçlayan Cressole'e verdiği yanıtta, normatif-olmayan yapıların bu psikanalitik yapıdan çıkışı garanti etmediğini ileri sürer.[22]

Deleuze ve Guattari psikanalizde bilhassa bilinçdışının işlevini eleştirirler. Bilinçdışının varlığı konusunda Freud'la hemfikirdirler, ama bilinçli zihnin bilinçdışı zihne sızdığı, onu kesintiye uğrattığı ve şekillendirdiği konusunda ısrar ederek, bunun tam tersini savunan Freud ve Lacan'dan ayrılırlar. Deleuze ve Guattari, bilinçdışını gizli arzuların mahzeni olarak gören psikanaliz modeline meydan okur ve dolayısıyla bilinçaltına ayrıcalık tanıyan öznellik modeline de itiraz ederler. Ödipus'a karşı attıkları tiratta ısrarla üzerinde durdukları konu, Foucault'nun bastırma hipotezine benzer bir biçimde, Ödipal kompleksin yasaklıyormuş gibi göründüğü arzuları fiilen içeri soktuğudur.[23] "Yasa bize şöyle der: Annenle evlenmeyeceksin ve babanı öldürmeyeceksin. Ve biz uysal özneler kendi kendimize şöyle deriz: Ö*yleyse* benim istediğim *bu*!"[24] diye söylerler. Ödipus bilinçdışına yansıtıldığında bunun bedeli, "bitimsiz bağlantıların, dışlayıcı-olmayan ayrımların, özgül-olmayan birleşimlerin, kısmi nesnelerin ve akımların" her şeyi mümkün kıldığı serbest sentezlerin alanını yitirmesidir.[25] Deleuze ve Guattari bu serbest sentezleri ve arzunun libido biçimindeki özünü ilk keşfeden kişi olarak Freud'un hakkını teslim ederler.[26]

22 G. Deleuze ve C. Parnet, *Dialogues*, çev. H. Tomlison ve B. Habberjam, New York: Columbia University Press, 2002 [*Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2006, s. 11].
23 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus: *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 120.
24 A.g.e., s. 172.
25 A.g.e., s. 84.
26 A.g.e., s. 392.

Deleuze ve Guattari'nin bu keşfe hakkını vermeleri, psikanalizi eleştirirken bu entelektüel geleneği topyekûn reddetme taraftarı olmadıklarını da anımsatır bize. Psikanalizin Ödipus'la yanlış bir yola girdiğini, "vahşi üretim"den ve "ateşleyici arzu"dan uzaklaştığını hissederler sadece; işte Anti-Ödipus'la bunu düzeltmeye girişirler.[27] Üstelik Deleuze ve Guattari Ödipus'un var olmadığını söylemezler, daha ziyade Ödipus'un bilinçdışının tözü olmadığını ama psikanaliz sayesinde bilinçdışının üstüne kurulduğunu iddia ederler. Deleuze ve Guattari'ye göre bilinçdışı, içinde Ödipus'un dramının sahnelendiği bir tiyatro değil, bir fabrika olarak düşünülmelidir.[28] Fabrika imgesi, bilinçdışının aslında üretken olduğunu anımsatır. Deleuze (Parnet ile birlikte) ısrarla şunu söyler: "[Biz], şu veya bu yöntemle, bilinçdışını indirgemeyi dilemiyoruz, biz onu üretmeyi tercih ediyoruz: hâlihazırda orada olan bir bilinçdışı yok; bilinçdışı politik, toplumsal ve tarihsel olarak üretilmeli."[29]

Arzulama-makineleri

Anti-Ödipus'ta Deleuze ve Guattari olumlayıcı, pozitif ve üretken bir arzu modeli geliştirirler. Onlara göre arzu eksiklik veya ihtiyaca tabi değildir, aksine kendi başına var olur. Bu iki düşünürün şemasında arzunun eksik olması imkânsızdır, zira arzu "kişileri ya da şeyleri değil, kat ettiği ortamların tamamını kendi nesnesi olarak alır."[30] Arzu bir nesneye yönelmediği için, tikel nesnelerin yokluğunu kaydetmez, dolayısıyla da nesneleri elde ederek tatmin edilemez. Bu durumda eksiklik birincil değildir, tersine hem

27 A.g.e., s. 85.

28 A.g.e., s. 85-86.

29 G. Deleuze, *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, çev. M. Taormina, Londra ve Cambridge: MIT Press, 2004, s.274 [*Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. F. Taylan ve H. Yücefer, Bağlam Yayıncılık, 2009, s. 423].

30 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus: *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 420.

psikanaliz hem de kapitalizm eksikliği arzuda üstkodlar. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu her yerdedir ve şeyleri bir araya topladığında oluşturduğu bağlantılar sayesinde görünür hale gelir.

Yine Deleuze ve Guattari için arzu cinsel arzularla sınırlanmış da değildir. Cinsellik, arzunun aktığı alanlardan yalnızca biridir. Bize cinselliğin ve aşkın yalnızca Ödipus'un yatak odasında ikamet etmediğini, "bunun yerine açık mekânlar düşlediğini" anımsatırlar.[31] Deleuze ve Guattari için arzu haz ve tatminle ilgili değildir. Deleuze bu noktada kendi konumuyla Foucault'nun konumu arasında açık bir karşıtlık kurar. Deleuze'e göre Foucault arzu terimine tahammül edemiyordu, çünkü onun eksiklik aşılanmış bir şey olduğunu düşünüyordu.[32] Foucault için haz ve iktidar düzenlemeleri arzudan çok daha önemlidir. Deleuze ve Guattari ise arzunun hazla bağlantısı üstünde ısrarla dururlar, çünkü onların tanımladığı arzu, arzunun içkinliğini bozacak, penetrasyon veya orgazm gibi tikel bir tatmine yönelmez. O halde Foucault için arzu eksiklik ve bastırmayla ilgiliyken, Deleuze ve Guattari için arzu bir "yapı veya oluşumdan ziyade bir süreçtir. Bir his değil, aksine, bir etkidir."[33]

Deleuze ve Guattari, yaptıkları psikanaliz eleştirisinin bir bölümünde, psikanalizin toplumsal ve tarihsel etkenleri yeterince hesaba katmadığını iddia ederler. Onlara göre arzu, Freud'un ileri sürdüğü gibi ailevi değil, toplumsal ve ekonomik sistemin, yani kapitalizmin bir ürünüdür. Deleuze ve Guattari arzularımızı psikanalitik yaklaşımın üstkodladığı sembolizmle -ki burada arzuya daima başka bir şey

31 A.g.e., s. 175.

32 G. Deleuze, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, der. David Lapoujade, New York ve Los Angles: Semiotext(e), 2007, s. 130 [İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995, çev. Mahir Ender Keskin, 2009, s. 136].

33 A.g.e., s. 137.

aracılık eder (sıcaklığa duyulan arzu, *gerçekte* anneye duyulan arzudur)- yorumlamaz, bunun yerine arzunun toplumsal alana doğrudan dahil olduğunu söylerler. Onlara göre arzu işyeri, politika, din ve aile gibi bir dizi kolektif alana yatırım yapar. Arzu toplumsal olduğu için, öznenin içselliğinden ortaya çıkacak bir şey olamaz. Arzularımız bilinçdışımızda durup üzerlerindeki örtüyü kaldırmamızı beklemezler, arzu insan-olmayan, kişi-öncesi bir kuvvettir ve her yerdedir.

Deleuze ve Guattari arzuyu açıklamak için şizofreninin ayrıştırıcı özelliğinden yararlanırlar, çünkü şizofrenik hezeyanın gerçekte arzunun nasıl çalıştığını gözler önüne serdiğini düşünürler. Bu onların şizofreniye değer biçtikleri veya bu hastalığı naifçe kendi entelektüel sözlüklerine dahil ediverdikleri anlamına gelmez. La Borde'daki çalışmasında Guattari'nin bir dizi zihinsel koşul ve akıl hastalığıyla ilgili hayli deneyim sahibi olduğu açıktır. Deleuze ve Guattari şizofreniyi bir hastalık olarak romantikleştirmezler; asıl ilgilendikleri şey kapitalizmin şizofrenik yönüdür. Bu bakımdan şizofreniyi bir psikiyatrik durum olarak değil, belirli bir toplumsal-tarihsel bağlamın içinden çıkan bir süreç olarak ele alırlar. Deleuze ve Guattari, şizofreniyle ilgili verdikleri örnekleri, sözcüklerin ve fikirlerin şizofrenik akışını serbest bırakabilen yazı ve diğer ifade biçimlerini içeren edebiyat ve sanat alanlarından alırlar. Kapitalizm, piyasa değerini diğer bütün anlam sistemlerine üstün tuttuğu için şizofreniyi üretir. Kapitalizmde meta mübadelesi, gerçek veya sabit bir değere dayanmaz; kapitalizm değişim değerinin dalgalandığı bir sistemdir. Kapitalizm bizzat para, işçi ve mülk akışıdır, kod çözümü ve yersizyurtsuzlaştırma yönünde hareket ettiği için aynı zamanda arzuyu da serbest bırakabilir. Deleuze ve Guattari, arzunun üretken doğası üzerinde ısrarla dururlar ve bunu kapitalizme yönelttikleri eleştiriyle ilişkilendirirler. Üretim, bölüşüm ve yeniden üretim terimleriyle dü-

şünmenin yanlış bilinç olduğunu söylerler, zira üretim aynı anda tüketimdir ve dolayısıyla da yeniden üretimdir. Deleuze ve Guattari'ye göre yalnızca üretim ve yeniden üretim vardır. Arzunun ürettiği şey gerçektir: "Arzu üretkense eğer, sadece gerçek dünyada üretken olabilir ve yalnızca gerçekliği üretebilir."[34]

Deleuze ve Guattari, arzunun eksik olanı elde etmekle ilgili olmadığı iddiasındadırlar, zira apayrı şeyleri bir araya getiren etkin, anarşik ve öngörülemez bir kuvvettir arzu. Düzenlenmiş sistemlerden kopuşların görüldüğü her an, arzu apaçık oradadır. Şizofrenik akışıyla şeylerin düzenini bozar, işte bu yüzden Ödipal üçgene sığdırılması asla mümkün değildir. Esasen arzu, taşan bir fazlalıktır ve akışkanlığı sayesinde yerleşik kalıplardan kaçmanın bir yolunu her zaman bulur. Bu yüzden Deleuze ve Guattari arzunun yerleşik toplumsal örgütlenmeyi imha etme potansiyelini vurgularlar; asosyal, hatta antisosyal olduğu için değil, toplumsal olarak kodlanmış akışları bölerek yeni düzenlemelerin oluşmasına olanak tanıdığı için.[35] İşte arzu tam da bu sebeple üretkendir - bedenlerin hem kendi içlerinde hem birbirleri arasındaki bağlantıları ve dolayısıyla aktüel dünyayı üretir o. Deleuze ve Guattari arzuyu özünde devrimci olarak tanımlar ve şöyle derler: "Hiçbir toplum, kendi sömürü, kölelik ve hiyerarşik yapısıyla uzlaşmıyorsa gerçek bir arzu durumuna tahammül edemez."[36]

Arzu, istikrar yerine sabit bir akım yaratıp hızla çoğalan bağlantılar üretir. Arzunun bağlayıcı kapasitesi, özünde kolektif doğasına işaret eder, çünkü en az iki parçanın bir araya getirilmesini gerektirir. Deleuze ve Guattari arzunun yarattığı bu salınımlı bağlantılara *Anti*-Ödipus'ta "arzula-

34 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus: *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 47.
35 A.g.e., s. 175.
36 A.g.e., s. 174.

ma-makinesi", *A Thousand Plateaus*'da "asamblaj" adını verirler. Arzunun nasıl işlediğini yalnızca oluşturduğu bağlantılar sayesinde "görebilmemiz", onun ele avuca sığmaması yüzündendir. Arzulama-makinesi figürü, sonsuz bağlantılar için potansiyel sunar, çünkü tıpkı organsız beden gibi o da önceki anlamlara ve kodlamalara tabi değildir ve öncesinde değişmez olan davranış kalıplarının ötesine bu potansiyel sayesinde geçebilir. Potansiyel olarak sonsuz olan ve farklılaşan bu parçalar ve parçacıklar, sonu gelmeyen toplanışlarla birbirlerine bağlanabilirler. Deleuze ve Guattari, herhangi bir anlam taşımadıkları veya herhangi bir şeyi göstermedikleri için arzulama-makinelerinin kendi başlarına yorumlanamayacaklarında ısrar ederler. Arzulama-makineleri, tam da "onlarla ne yapıldığı, onlarla yapılan, onların kendilerinde yapılandır."[37] Arzu, eğer onu bir aktüelleşme olarak, eksik bir şeyin kanıtı değil de şeyleri *yapan* ve *eden* bir kuvvet olarak görebilirsek, oluşu üreten bir kuvvet olarak belirir.

Deleuze ve Guattari arzulama-makinelerinden metaforik anlamda bahsetmezler. Arzunun bağlantılarını bir makineye benzeterek kıyaslamak yerine arzunun sıradan bir makineyle birebir aynı şekilde çalıştığını ısrarla vurgularlar. Makineyi kesilme ve kopmalardan oluşan bir sistem olarak tanımlarlar. Arzu şeyleri bir bağlantının içine sokar ama bunu yaparken aynı zamanda bir akışı "kesintiye uğratır". Deleuze ve Guattari bununla ilgili olarak, bir yandan memeye bağlanırken aynı esnada sütün akışını kesintiye uğratan ağız örneğini verirler.[38] Burada bu yeni bağlantıyla birlikte önceki akış kesintiye uğratılır ve başka bir akış güzergâhına yönlendirilir. Bu makinenin imgesi, sürekli hareket ve üretimi çağrıştırır ki Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışının bir fabrika olduğunda ısrar etmeleri de bundandır.

37 A.g.e., s. 414.
38 A.g.e., s. 60.

Arzulama-makineleri, içerisi/dışarısı, ben/öteki, mekanizma/dirimsellik ve insan/doğa arasındaki bildik ayrımları yerle bir eder. Bu ikilikler artık sürdürülebilir değildir, ikiliğin her iki kutbu da aynı üretim sürecine dahildir. Arzulama-makineleri "insan" gibi kategorilere itibar etmek yerine, parça ve parçacıklardan oluşan rastgele bir karışımı değişen toplanışlar halinde bir araya getirir. Deleuze ve Guattari'ye göre "Büyülü bir zincir, bitki yaşamını, organ parçalarını, bir giysi parçasını, bir baba imgesini, formülleri ve sözcükleri bir araya getirir: Bunun ne anlama geldiğini değil, hangi tür makinenin –akış halindeyken diğer akışlara ve diğer kesilmelere kıyasla hangi tür akışların ve kesilmelerin bu tarzla birleştiğini sormalıyız."[39] Dahası arzulama-makineleri, yeni bir özne modeli önermek yerine, özneyi analizin merkezinden kovar. Deleuze ve Guattari şeylerin merkezinde makinenin bulunduğu, bu yüzden öznenin çeperde olduğu konusunda ısrarcıdır.[40] Arzulama-makineleri öznenin oluşumundan önce var olurlar (özne bu makinelerin bir etkisi olarak belirebilir, makinelerin oluşumu için gerekli değildir). Burada önemli olan, arzunun yarattığı patikalardır: Onun kaçış çizgileridir. Deleuze ve Guattari kartografik düşünürler. *A Thousand Plateaus*'da iz sürmek yerine haritalar yapmamızı salık verirken, hâlihazırda orada olanı kopya etmeyi değil, sürekli yeni olana ulaşmayı hatırlatırlar.[41] Arzulama-makineleri, odağı psişe ve içsellikten, yüzeye ve yeğinlik oyununa kaydırır. Arzu her halükârda üretkendir, insan failliği buna dahil olsa da olmasa da.

Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus'un sonunda psikanaliz yerine şizoanalizi önerir. Onu materyalist bir psikiyatri olarak tarif edip, bu açıdan hem Freud'un hem de Marx'ın

39 A.g.e., s. 265.
40 A.g.e., s. 38.
41 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 13.

önemini hatırlatırlar. Şizoanalizin ilk görevi yıkıcıdır: Ödipus'u yıkmak. Arzunun gerçek işleyişi açığa çıkabilsin diye Ödipus'un yıkılması gerekir. Ödipus kompleksi iş başındayken yalnızca arzuyu belli bir biçimlenime yöneltmekle kalmaz, en nihayetinde arzulama üretimini de baskılar. Deleuze ve Guattari arzunun doğası itibariyle moleküler olduğuna, oysa Ödipus kompleksinin onu molar oluşumların içinde tuttuğuna inanırlar. Şizoanalizin olumlu (ve pratik) görevi, moleküler arzunun bir kez Ödipal arzudan özgürleştirildiğinde nasıl işlemeye ve arzulama-makineleri inşa etmeye başladığını keşfetmektir. Deleuze ve Guattari'ye şizoanaliz şu soruları sorar: "Arzulama-makineleriniz neyi güdüler? Nasıl işlerler? Dahil oldukları ve faaliyet gösterdikleri sentezler hangileridir? Moleküllerden molara ya da tersine uzayıp giden ve bilinçdışının bir özne olarak kalıp kendisini ürettiği ve yeniden ürettiği döngüyü oluşturan bütün geçişlerde bu sentezler nasıl kullanılır."[42] Bu, egoyu parçalarına ayırmayı ve özdeşlik nosyonunun ötesine geçmeyi içerir. Şizoanaliz bilinçdışındaki gizli anlamı keşfetmez. Görmüş olduğumuz gibi bilinçdışı, içsel anlamla dolu değildir.[43] Arzulama-makineleri bizi gizlilik ve derinlik modellerinden, Ödipus'un "küçük kirli sırrı"ndan uzaklaştırır.

Erotizm

Deleuze ve Guattari'nin geleneksel arzu tahayyülüne getirdikleri eleştiri, erotizm ve cinsellik üzerine düşünmenin yeni yollarını açtığı için feminist teori açısından dikkat çekicidir. Kadınlar geleneksel olarak arzunun özneleri değil nesneleri olarak kodlanmışlardır. Dahası, cinsiyet ve haz kavramsallaştırmaları tarihsel olarak fallus merkezlidir. *Anti-Ödipus* erotikle ilişkili olanı harekete geçirmeye uygun-

42 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus*: Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 418.
43 A.g.e., s. 264.

dur, zira Frida Beckman'ın da dediği gibi, "cinsellik hakkında her şey"e dair bir kitaptır.[44] *Anti*-Ödipus'ta Deleuze ve Guattari insan cinselliğinin içinde işleyen, Marx'ın izinden giderek "insani-olmayan cinsiyet" diye adlandırdıkları şeyi geliştirirler.[45] Burada toplumsal alanın, özellikle de belli bir zamandaki ekonominin ve iktidar işleyişlerinin (ataerki veya heteronormatiflik gibi ideolojilerin) bilinçdışı yatırımlarına yakalanmış insan cinsiyeti ile insan birey düzeyinin altında beliren moleküler bir cinsellik arasında karşıtlık kurarlar. Böylece insan cinsiyeti bile insan olmayana açılır ve erotizm insanmerkezcilikten kurtarılabilir. Arzunun kendisi molekülerdir ve mikro süreçlerle işler. Parçaların ve parçacıkların (bir el, bir uyluk, biraz kumaş, hafif bir meltem, gün ortası güneşi, birden aklımıza gelen bir anı) dışında bir araya toplanan arzulama-makinelerinde arzu daima erkek ve kadın denen geniş kümelenmelerle hiçbir ilgisi olmayan bileşimlerle alakalıdır. Deleuze ve Guattari, Freud'un eril cinsiyete odaklanmasını eleştirirler, zira Freud'un, tek-cinsiyet modeline bu yöntemle vardığını düşünürler. Freud'a göre hem erillik hem de dişillik, kadın bedeninin hadım edilmişliğinden kaynaklı eksiklikle ilişkili olarak tanımlanır ve sonuç itibariyle dişil olmak yoksun olmak anlamına gelir.[46] Deleuze ve Guattari, bu tek-cinsiyet modelini iki-cinsiyet modeline doğru genişletmenin de yeterli olmayacağını ısrarla savunurlar, çünkü arzulama-makineleri parçaları ve parçacıkları bir araya getirip kümeler oluşturur ve iki-cinsiyet modelinin gerektireceği molar özdeşlik kategorilerini hiç dikkate almaz. Arzulama-makineleri bunun yerine, çok tuhaf, insanmerkezci-olmayan çiftleşmelerin meydana ge-

44 F. Beckman, "What is Sex? An Introduction to the Sexual Philosophy of Deleuze and Guattari", *Deleuze and Sex*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 1-29.

45 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus: *Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 422.

46 A.g.e., s. 424.

lebileceği "mikroskobik bir transseksüellik"i yürürlüğe koyar.[47] "Sevişmek ne sadece bir ne de sadece iki olmaktır, sevişmek yüz bin olmaktır. Arzulama-makineleri ya da insani olmayan cinsiyet budur: ne bir hatta ne de iki, ama *n* sayıda cinsiyet."[48] Deleuze ve Guattari, böylece yalnızca Freudcu tek-cinsiyet sistemini değil, aynı zamanda erkek/dişi şeklindeki ikili cinsiyet mefhumunu da reddedip, sayılamayacak kadar çok cinsiyet mefhumunu ortaya atarlar.

Deleuze ve Guattari cinsellik her yerde derken tam da bunu kastederler.[49] Bu, arzulama makinelerini ateşleyen, şeyleri bir araya getiren cinsel enerjidir.[50] Cinsellik ile arzulama-makinelerinin bir ve aynı şey olduklarını söylemelerinin nedeni de budur.[51] Deleuze ve Guattari'ye göre libido saf halindeyken özgürce akar. Ama deneyimlediğimiz arzunun toplumsal olduğunu da söylerler, zira kapitalizm gibi toplumsal, ekonomik ve politik kuvvetlerce yönlendirilir. Arzu bastırıldığı ve kuşatıldığı için libido da kişi, çift, aile veya belli nesneler gibi aşina olduğumuz birimler aracılığıyla tezahür eder. Arzularımızı yönelttiğimiz belli bir nesneyi veya kişiyi özgürce seçtiğimizi sanabiliriz, ama bu seçim toplumsal, tarihsel ve biyolojik bir alanda vuku bulur.[52] Burada kişi, çift, aile veya nesne, varılacak uygun ve nihai hedef olmaktan ziyade, arzunun üzerinden geçip gittiği birer noktadır. Deleuze ve Guattari sevgi üzerine yazdıklarında bile, ondan insanları dahil eden bir şey gibi bahsetmezler. Dahil olanların kişiselliklerinden sıyrıldığı, kişisel-olmayan bir sevgiden bahsederler.[53] Ama bu, sevginin ve arzunun belirsiz oldukla-

47 A.g.e., s. 425.
48 A.g.e., s. 425.
49 A.g.e., s. 421.
50 A.g.e., s. 418.
51 A.g.e., s. 423.
52 A.g.e., s. 421.
53 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 40.

rı değil, sadece özdeşlikle özne düzeyinde ilgili olmadıkları anlamına gelir. Sevgi ilişkisinden, seven kişinin çokluklarının sevilen kişinin aynı karmaşık çokluklarıyla "kutsal birleşmelere girdiği çoklukların çoklukları"nda birbirine geçtiği bir ilişki olarak söz ederler.[54] Politik sevgi kavramsallaştırması üzerine çalışan Michael Hardt, Deleuze ve Guattari'nin hem öznel-olmayan hem de makinesel bir şey olarak sevgi kavramından faydalanır ve şöyle yazar:

> Öyleyse, birini sevmek bir tür makinesel nitelik taşır; senin çoklukların ve benim çokluklarım, her zaman birey düzeyinin altında ve üstünde bileşimler oluşturmaya muktedirdir: dudaklarının narin kıvrımıyla ellerimin nasırları, nefesindeki deniz kokusuyla derimdeki yeryüzü tonları, senin havai göçebe kaçış hayallerin ve benim toprağa özgü evcil alışkanlıklarım.[55]

O halde Deleuze ve Guattari'nin arzu ve cinsellik üzerine çalışmaları, özne/nesne ilişkisiyle ilgili değildir. Aksine, erotik olan, kişilerin örgütlenişini önemsemeyen bir parçalar yelpazesinden oluşur. Bu demektir ki erkeklere ve kadınlara arzuyla ilişkilendirilerek atfedilen geleneksel roller sürdürülebilir değildir. *n* sayıda cinsiyetin ve arzunun kişilik düzeyinin altında işlemeye devam ettiği fikri, cinsel farkın hadım yoluyla psikoseksüel olarak üretilmesinden söz eden psikanalitik açıklamanın ötesine geçer. Deleuze ve Guattari çok daha feminist sayılabilecek yorumlarından birinde, "Kadın Özgürlüğü Hareketi şunu söylerken haklıdır: Biz hadım edilmedik, siz düzüldünüz" derler.[56] Psikanalizde hadıma verilen merkezi role itiraz etmelerinin sebebi ise, hadımın

54 A.g.e., s. 39-40.

55 M. Hardt, *The Procedures of Love*. Kassel, Avusturya: Hatje Cantz, 2012, s. 7.

56 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 94.

bilinçdışı tarafından "keşfedilen" değil, yalnızca psikanaliz aklımıza bu fikri soktuğu için tezahür eden bir şey olduğunu düşünmeleridir.[57] Sadece insanbiçimci cinsellik hadım üzerine kuruludur, bunun da insan-olmayan cinsiyetin mikroskobik transeksüelliğinde hiçbir yeri yoktur.[58] Hadım, psikanalizde eksikliğin kodlanmasının merkezinde yer alır. Oysa Deleuze ve Guattari'nin arzulama-makineleri önceki bir bütüne ait olmayan kısmi nesnelerden oluştukları için, hiçbir eksikleri yoktur. Dahası, Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramı Lacan'ınki gibi fallus tarafından da yönetilmez. Bu son derece önemlidir çünkü fallusun sembolik iktidarı, toplumda ataerkinin ve kadınların aşağı konumunun korunup sürdürülmesinde başroldedir. Hadım öncelikle kadınlar ve onların bedenleri üzerine kodlanır, bu da kadınların eksik görüldüğü ve etkin erkek cinselliği ve morfolojisiyle doldurulacak edilgin bir delik olarak inşa edildiği bir cinsel imgeleme yol açar.

Deleuze ve Guattari, Freud'u cinselliği üremeye tabi kılmasından dolayı da eleştirirler ve bu eleştiride feminist ve *queer* teori için dikkat çekici yanlar vardır.[59] Freud'da çocuk cinselliğinin çokbiçimli sapmaları mefhumu, bir ölçüde Deleuze ve Guattari'nin arzu mefhumuna benzese de, Freud'a göre psikoseksüel gelişim belirli bir amaca yöneliktir: ensest-olmayan, üremeyi sağlayan heteroseksüellik. Böylece kadınlar üreme işlevine bağlanmış olurlar ki ataerkiye tabi kılınmaları ve eviçi alana kapatılmaları için kullanılan başlıca yollardan biri de budur. Deleuze ve Guattari'ye göre cinsellik, ne cinsel farka dair normatif bir bakış açısı ne de penetratif heteroseksüel cinsel ilişkiyle yeniden birleşen heteroseksüel çiftin birbirini tamamladığına dair bir

57 A.g.e., s. 83.
58 A.g.e., s. 425.
59 A.g.e., s. 419.

tahayyül sunar. Arzunun taşkın doğası, onun daima üreme dürtüsünden daha fazla olduğu anlamına gelir. Deleuze ve Guattari'nin insan-olmayan cinsiyetle ilgili bakışı, bir yandan insan cinselliğini daha da karmaşıklaştırmayı mümkün kılarken, diğer yandan bizzat normatif heteroseksüel cinsel birleşmeyi çok yönlü ve çok bileşenli bir pratik haline getirir. Dahası bunu herhangi bir cinsel pratiğe veya kimliğe daha fazla değer atfetmeden yapar ki bu da heteroseksüelliğin arzu ve sevgi üzerindeki ayrıcalıklı tekelinin sürdürülemeyeceği anlamına gelir.

Arzulayan beden çoğu zaman erojen bölgelerin bir topoğrafyası gibi anlaşılır. Deleuze ve Guattari ise mekânsal metaforlarla uğraşırlar; onlara göre sevgi ve erotizm, alanın yeniden-haritalanmasıdır, böylece bedeni tanımanın yeni yolları ortaya çıkar. *Desire/Love* adlı kitabında cinsel yakınlığın barındırdığı "haritalama dürtüsü"nden söz eden Lauren Berlant gibi teorisyenler, arzu ve mekân arasındaki ilişkiyi öne çıkarır.[60] Bu kartografik dürtü, "bir arzu ilişkisi, kendi yörüngelerinin ve karmaşıklıklarının tekrarla deneyimlenip temsil edilebilen bir 'mekân' yarattığında ve hareket ettikçe 'beden' ve 'dünya' üzerinde izleyebileceğimiz yollar oluşturduğunda" görülebilir.[61] Berlant, arzunun hem bireyin bedeni üzerindeki erojen bölgeler aracılığıyla hem de fiziksel mekânda bölgelere ayrılmasının normatif biçimleriyle ilgilenir (burada özel ve kamusal mekânların nasıl ayrıldığını ve belli cinsel edimlerin herkese açık yeri olarak belli mekânların nasıl tahsis edildiğini düşünebiliriz).[62] Deleu-

60 B. Lauren, *Desire/Love*, Brooklyn, NY: Punctum, 2012, s. 15.

61 A.g.e., s. 14-15.

62 Cinsel politika ile ilgili bir tartışma için bkz. L. Berland ve M. Warner, "Sex in Public", *Critical Inquiry* 24 (2), 1998, s. 547-66. Yakınlık politikalarının bir eleştirisi için bkz. T. Laurie ve H. Stark, "Reconsidering Kinship: Beyond the Nuclear Family with Deleuze and Guattari", *Cultural Studies Rewiev* 18 (1), 2012 s. 1939.

ze ve Guattari'ye göre mekânın normatif düzenlenişi tam da arzu ve sevgi tarafından sekteye uğratılır ve tüm beden erotik bir yüzey haline gelir. Üstelik arzunun, penetrasyon veya erkek orgazmı gibi belli bir yönelimi yoktur, cinsiyet ise teleolojik olmak zorunda değildir. Bu da cinsel yakınlığın daha da karmaşık hale gelmesini, bir erkekle bir kadının cinsel birleşmesini içeren geleneksel cinsel edim mefhumunun ötesinde ele alınabilmesini mümkün kılar. Arzu, parçalarla parçacıkların bağlantısında işlediği için, arzulama-makineleri de sınırlanmış ve tutarlı bir bedene dair normatif mefhumları sekteye uğratır. Erotizm yeni bedenler yapar ve bedeni deneyimlemenin yeni yollarını olanaklı kılar. İşte Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus*'da şu satırları yazarken akıllarında olan, tam da böyle bir insan-olmayan cinsiyet vizyonudur: "Her birimiz her birimizin içinde öyle çok bedenden geçiyoruz ki."[63]

Deleuze ve Guattari bir arzu devriminden söz ederler: "Çünkü hakikaten de nesnelerle, amaçlarla, kaynaklarla değil, yalnızca makinesel biçimlerle ve göstergelerle ilgisi olan bir cinsel devrim vardır."[64] Burada arzunun özgürleşmesi için psikanalitik arzu modellerini teorik olarak reddedişleri ile 1960'larda yaşanan daha geniş ölçekli (feminist ve gay özgürleşme hareketlerini de kapsayan) cinsel özgürleşme arasında açık bir yankılanma söz konusudur. Aynı zamanda özgür aşk hareketi gibi karşı-kültürel pratiklerle de söylemsel bir paralellik görürüz. Dahası, Guattari'nin La Borde kliniğine dahil oluşunu ve bu kliniğin arzuyu toplumsal geleneklerden özgürleştirme yönündeki ütopyacı eğilimini de unutmamak gerekir. Deleuze ve Guattari'nin benimsediği arzu devrimi, yadsınamaz biçimde kendi zamanına aittir. Fakat onların arzu mefhumunu sırf belli bir toplumsal çev-

63 Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 40.

64 Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 527.

renin bir ürünü olarak ele almak, arzu devriminin ve onun radikal doğasının günümüzle de yakından ilgili olduğunu göz ardı etmek olur. Deleuze ve Guattari, "nihayet zapt edilmiş insani-olmayan cinsiyetin çiçeklere karıştığı, arzunun kendi moleküler öğelerine ve akımlarına göre işlediği yeni bir yeryüzü" diye söylerler.[65] Burada arzu ve cinsellik içkin biçimde üretken hale gelir. Hem yaşamı hem de geleceği sorunlu bir yaklaşımla heteroseksüelliğe kaydeden bir cinsel yeniden üretim tarzını desteklemek anlamına gelmez bu.[66] Aksine Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının genelde yöneldiği "yeni bir yeryüzü ve henüz var olmayan insanlar"ın üretimidir.[67]

Deleuze ve Guattari arzu kavramı sayesinde cinselliğe dair radikal bir bakış açısı ileri sürerler. Biraz daha ileri gidip söyleyeceğim şudur ki, erotik olan Deleuzyen*dir*; psikanalizin ve arzu ile eksiklik arasındaki toplumsal cinsiyete dayalı ilişkinin üstesinden gelmemizi sağlayan düşünür odur. Üstelik Deleuze'ün Guattari ile yaptığı çalışmalar, arzuyu yerleşik kalıplardan özgürleştirmenin ufkunu da sunar. Erotik olan, kaçış çizgileriyle doludur: cinselliğe dair kuralcı ve normatif fikirlerden kaçan karşı konulmaz istekler, bağlanmalar ve pratikler. Arzu taşkındır ve şeylerin düzenini bozar. Tam da bu yüzden, özdeşlik veya uyumlulukla ilgili bir şey olamaz. Aksine, Deleuze ve Guattari'ye göre arzu, cinselliğin ve erotizmin ne kadar esnek olduğunu, zamanla nasıl değişip başkalaştığını gösterir; arzu insanın üstesinden gelir ve her daim devrimci potansiyel taşır.

---

65 A.g.e., s. 458.

66 Heteroseksüellik ve gelecek konusu için bkz. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, NC: Duke University Press, 2004.

67 G. Deleuze ve F. Guattari, *What is Philosophy?* Çev. H. Tomlinson ve G. Burchell, New York: Columbia University Press, 1994, s.108 [*Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 100].

Deleuze ve Guattari'nin arzuyu toplanışların veya arzulama-makinelerinin oluşumunu kolaylaştıran bir kuvvet olarak ele almaları, Deleuze'ün bedeni teorileştirme tarzını yankılar. Bu bölümde, Deleuze ve Guattari'nin arzu eleştirisinin erotizmi kavramakta nasıl faydalı olduğunu, ayrıca eksikliği, hadımı ve cinsel birleşmeyle üreme arasında kurulan ilişkiyi reddetmelerinin, özellikle de kadınlar için taşıdığı önemi inceledik. Bir sonraki bölümde bedenin cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilişkilerinin özgüllüğüne ve Deleuze'ün çalışmalarının cinsel farkı düşünme bakımından hâkim feminist çerçevelerle nasıl kesiştiğine daha yakından bakacağız. Ardından da Deleuze'ün bizzat beden üzerine yaptığı ve hem bedenin Kartezyen yaklaşım tarafından değersizleştirilmesine meydan okuyan hem de normatif-olmayan bedenlerin teorileştirilmesi bakımından muazzam bir potansiyel taşıyan çalışmasını ele alacağız.

4. Bedenler

Deleuze, bedenlerin ne olduğu ve cinsiyetlendirilmiş "erkek/kadın" kategorileri biçiminde toplumsal olarak nasıl bir organizasyona tabi tutulduklarıyla ilgili geleneksel anlayışa kökten meydan okur. En basit haliyle cinsel fark, erkek ve dişi bedenlerin esasen farklı oldukları; farklı morfolojilere, kudretlere ve dünyayla farklı somut ilişkilere sahip oldukları fikridir. Cinsel farka başvurmak tek-cinsiyetli beden modelini reddetmek, dolayısıyla tekil veya evrensel bir insanlık fikrine meydan okumak demektir. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına dair ilk önemli eleştirilerinde Moira Gatens bunu gerçekten çok iyi ortaya koyar. "Bedenin nötrlüğüne gelince, açıkça ifade etmek gerekirse, nötr beden yoktur, en az iki tür beden vardır: eril beden ve dişil beden."[1] Feminist teori cinsel farkla uzun zamandır cebelleşiyor. Özellikle de kadın bedenine özgü farkları ve yine bu farklardan kaynaklı düşünme ve yazma bi-

1 M. Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, New York ve Londra: Routledge, 1996 [İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik, çev. Dilan Eren, Otonom Yayıncılık, s. 34].

çimlerini olumlu bir özcülük iddiasıyla kullanan Fransız feminizminde durum tam da budur. Feminist teoride farkla uğraşan yaklaşımlar, biyolojik, toplumsal ve sembolik roller ya da kadın ve erkek tanımlarını ele alırken, cinsiyetlendirilmiş bedenin özgüllüğü veya cinsel farkın ne kadar dikkate alınacağına dayanmalıdır. Feminist teori (en az) iki tür bedenden oluşan bir toplumda nasıl yaşadığımızla ve buradaki varoluşumuzu nasıl tahayyül ettiğimizle ilgiliyse eğer, o halde cinsel fark probleminin feminist teorinin tam kalbinde durması gerekir.

Öte yandan Deleuze, bedenlerin organizasyonuna dair anlayışımıza meydan okumaktan çok daha fazlasını yapar. Aynı zamanda bedeni, Batı felsefesindeki paradigmatik yerine kafa tutacak biçimde yeniden kavramsallaştırır. En önemlisi de 1. Bölüm'de tartıştığımız üzere bedeni, Descartes'ın zihin/beden ikiliğinden kurtarmasıdır. Kartezyen sistemde beden, etkin zihnin değersiz ve edilgin kabuğu olarak konumlandırılır. Zihin/beden ikiliği ve kadınların bedenle uyumlulaştırılması arasındaki suç ortaklığı, kadınların nmarjinalleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Kadınların bedenle daha da uyumlu görülmesinin kanıtlarını, kadınların doğayla ve hayvanla bir tutulmalarının uzun tarihinde buluyoruz. Kadınlarda bedenleşen çocuk doğurma kapasitesi, tarihsel olarak onların diğer bedenleri beslemek gibi yaşamı sürdürmenin içkin koşullarıyla baş etmek zorunda kaldıkları özel alana yerleştiği, erkeklerin ise kamusal alanda konumlandığı ve idelerin aşkın dünyasına kabul edildiği anlamına gelir. Ayrıca kadınlara fiziksel niteliklerine göre değer biçilmesi olasılığının erkeklerden daha yüksek olması, görünüm ile değer arasındaki ilişkinin kadınları daha çok etkilediğini gösterir. Bu problematik uyumlandırma bugün de varlığını sürdürdüğünden, düalist düşüncede bedenin değersizleştirilmesine meydan okumak, cinsel farkın somut-

luğuna dair düşünmenin daha iyi yollarını bulmak isteyen filozoflar için önemli bir projedir. Deleuze, düalist-olmayan bir bedenleşme kavramı bulmak için Spinoza'ya döner. Felsefi bir monizm içinden Kartezyenizme meydan okuyan Spinoza, bütün şeylerin (Tanrı ve doğa, zihin ve beden) tek ve bölünemez bir tözden oluştuğu ve bu haliyle zihnin de bedenin de ayrıcalıklı bir konumda olamayacağında ısrar ederek, Descartes'ın karşıtlıklara dayalı sistemini aşar. Deleuze'ün beden üzerine çalışmalarının feminist teorisyenlerce hâlihazırda bu kadar heyecanla benimsenmiş olmasının nedeni, Deleuze'ün Spinoza'nın konumunu benimsemesi ve Guattari ile birlikte geliştirdikleri "organsız beden" fikridir. Deleuze'ün beden üzerine çalışmalarının feministlerden gördüğü ilgi birçok açıdan şaşırtıcı değildir: Deleuze somut varoluşumuzun nasılı üzerine düşünmemizi sağlayan yeni ve heyecan verici yollar sunar ve bunun, bedeni ve onun Batı felsefesindeki yerini yeniden-değerlendirmek isteyen feministlere yalnızca yararı olabilir.

Bu bölümde bedenlerin organizasyonu ve cinsel farkın somutluğuyla başlayıp, ardından Deleuze'ün bizzat beden üzerine yazdıklarını inceleyeceğiz. Bunun için öncelikle, Anglo-Amerikan feminizminde cinsel farkın anlaşılmasında hâkim paradigma olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına bakacağız. Ardından, Avrupa'nın feminist araştırma geleneklerinde önemli yer tutan cinsel farkın gücünü ele alacağız.[2] Son kısımda, Deleuze'ün bedenle en çok ilgilendiği çalışmaları gözden geçireceğiz. Deleuze'ün beden kavramsallaştırmasının, bedenleşmiş farkı ve normatif-olmayan bedenleri düşünürken özellikle yararlı olduğu iddia ediliyor. Feministler farkın çok sayıda ve çeşitli bedenleşme biçimleri

2 Anglo-Amerikan feminizmi ile Avrupa feminizmi arasındaki farklılıklar üzerine önemli bir tartışma için bkz. Butler'ın Braidotti ile söyleşisi, "Rosi Braidotti with Judith Butler: Feminizm and Ant Other Name", *Differences: A a Journal of Femisinit Cultural Studies*, 6 (2-3):1994, s. 27-61.

olduğunu dikkate almak durumundalar, dolayısıyla bu bölümü Deleuze'ün çalışmalarının engelliliği düşünürken nasıl da üretken bir çerçeve sunduğunun araştırılmasıyla sonlandıracağız.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, bedenleşmiş yaşamlarımızı cinsel farkla nasıl ilişkilendirerek yaşadığımıza dair mevcut anlayışların kilit bir unsuru olagelmiştir. Bu ayrım aynı zamanda maddilik ve kültür arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmak için de bir yol sunar ki buna göre cinsiyet bedenle, toplumsal cinsiyet de bedenlerin toplumsal olarak organize edilme ve yaşanma biçimleriyle yan yana düşünülür. Feministlerin odak noktası çoğunlukla cinsiyet değil, toplumsal cinsiyet olmuştur. Bunun nedeni, sabit değil, değişken bir toplumsal cinsiyet düşüncesi olabilir. Eğer toplumsal cinsiyet kültürel olarak inşa ediliyorsa, demek ki farklı bir biçimde inşa edilme kapasitesine de sahiptir ve dolayısıyla toplumsal cinsiyetin toplumdaki işlevinin yeni ve daha eşitlikçi yollarını bulmamıza olanak verir. Toplumsal cinsiyet kimliğinin iç benliğin doğuştan gelen bir özelliği değil, bir toplumsal inşa olduğu fikrini, de Beauvoir'ın İkinci *Cins*'te kadın "doğulmadığı", kadın "olunduğu" şeklindeki devrimci iddiasında görebiliriz. Feminizmin bir tür dişi özü temsil ettiğine ilişkin her türlü iddiaya meydan okuduğu için bu fikrin feminizm açısından muazzam sonuçları olmuştur. 2. Bölüm'de işaret edildiği üzere, bir yandan bütün kültürlerde ve tarih boyunca cinsiyetlendirilmiş toplumsal pratiklerin muazzam çeşitliliğine, öte yandan bunların tek bir kültür içindeki tezahürlerinin çeşitliliğine baktığımızda, cinsiyetlendirilmiş toplumsal davranışların özsel olmadıkları apaçıktır. De Beauvoir'ın iddiası, biyolojik olarak cinsiyetli beden ile toplumsal cinsiyetin tezahürü arasındaki

ilişkinin belli açılardan rastlantısal olduğunu öne sürer. Dişi cinsiyetli bir beden büyük olasılıkla dişillikle ilgili toplumsal idealleri ifade edecek olsa bile, bu dişilliğin kuruluşu olumsaldır. Cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin bu şekilde anlaşılması, cinsiyeti biyolojik ve doğal bir sabit, toplumsal cinsiyeti ise onun üzerindeki kültürel bir örtü gibi konumlandırır. Böylece beden ve bilinç arasında varsayılan kopukluk yeniden kayda geçirilir ve cinsiyetli beden ile toplumsal cinsiyet kimliği arasında nedensel bir ilişki ortaya atılır (örneğin dişi bir beden, dişil bir özne olarak tezahür edecektir).

Judith Butler'ın bedenin kendisinin söylemsel boyutlarıyla ilgili analizinde eleştirdiği bir ayrımdır bu. Butler, toplumsal cinsiyetli öznelliğin, toplumsal cinsiyetli bir iç benlik yanılsaması yaratan, "edimsel ve maddesel hareketler, ifade ve icra edilen arzular"ın[3] tekrarı yoluyla kurulduğunu iddia ederek, toplumsal cinsiyeti performatif olarak teorileştirir. Butler'a göre bu, toplumsal cinsiyetin ve bedenlerin toplumsal organizasyonunun doğal veya kaçınılmaz olmayıp, tekrarlayan edimlerin bir ürünü olduğu ve söylemsel rejimler yoluyla duyumsanabilir kılındığı anlamına gelir.[4] Bu hipote-

3 J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990 [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2005, s. 224].

4 Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da tekrar hakkında yazdıkları da, bedenli kimliğin üretimini benzer bir biçimde okumak için seferber edilebilir. Birincisi, beden cisimsel tekrarlarda tezahür eden, hem etkin hem de edilgin bir şey olarak düşünülebilir. Dolayısıyla hiçbir zaman, yalnızca etkin zihnin edilgin taşıyıcısından ibaret Kartezyen bedenin teniyle ilişkilendirilemez. Deleuze'ün bakışına göre tekrar, bedene sabitlik ve özdeşlik yanılsaması verir, oysa aslında sadece bedensel alışkanlıklar söz konusudur. Deleuze, özdeşliklerin var olmadığını değil -zira aslında algıladığımız haliyle maddi gerçekliğimizi onlar oluşturur- diğer süreçlerin ikincil tortulaşmaları olduğunu iddia eder. Beden, bedensel bir biçimlenmeye tabi olduğu için, tarih-dışı düşünülemez. Organsız beden bu süreci örnekler. Bağlantı kurmanın başka yolları ve bağlantı kurulacak başka şeyler her zaman vardır. Bu bizi Deleuze'ün tekrarı açıklama-

zi kapsamlı olarak ele aldığı *Bela Bedenler*'de Butler, maddesel tekrarlar yoluyla kurulanın yalnızca toplumsal cinsiyet olmadığını ileri sürer. Beden de bu süreçler yoluyla (cinsiyetli erkek veya dişi olarak) ortaya çıkar. Butler'a göre bu durumda beden söylemsel bir alandır. Butler her daim önce cinsiyetin, sonra toplumsal cinsiyetin varsayıldığını, dolayısıyla hâlihazırda kültürel normlarla belirlenmemiş herhangi bir bedenin mümkün olmadığını ileri sürer. Demek ki toplumsal cinsiyet konumları üreten düzenleyici sistem, bedeni bize gösteren sistemin aynısıdır.[5] Dolayısıyla beden, iki cinsiyetli sistem içindeki düzenleyici ideallerle işleyen iktidarın bir etkisi olarak somutlaşır. Butler, toplumsal cinsiyetin, "yönettiği bedenleri üreten" normatif ve "düzenleyici bir ideal" olduğunu iddia etmek için Foucault'dan yararlanır.[6] Üstelik bedenlerin bu şekilde düzenlenmesi, yeniden üremeyi sağlayan heteroseksüelliğin "doğallık" üzerindeki tekelini sürdürmek üzere ortaya çıkar.[7]

Butler cinsel morfolojide devasa bir çeşitlilik olduğunu kabul eder. Çalışmalarında toplumsal cinsiyetin, interseks, *transgender* veya *genderqueer* insanlar gibi erkek/dişi ikilisine uyumlu olmayan veya onu bir şekilde zedeleyen bedenlerle başı hep beladadır. Dolayısıyla Butler sadece toplumsal

---

sındaki ikinci içerime götürür. Bu içerim zamanın üçüncü sentezinde tanıtlanır; yani, şeylerin ebedi dönüş yoluyla farklılaşmasını sağlayan, geleceğe yönelik hareketle. O halde bedenler sabit, kendiyle-özdeş veya tamamlanmış gibi düşünülemezler, zira daima oluş halindedirler.

5 J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Londra ve New York: Routledge, 1993, s.x [*Bela Bedenler*, çev. C. Çakırlar ve Z. Talay, Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 7].

6 A.g.e., s. 7.

7 Tüm bedenler toplumsal cinsiyet normlarının düzenlemesine tabi olsalar da, bu normların her bir beden üzerine aynı şekilde kaydedildiğini söyleyemeyiz. Bunu özellikle de interseks bedenlerin ikili cinsiyet modeline uygun hale getirilmek üzere tıbbi müdahalelere maruz bırakıldığı vakalarda görürüz.

cinsiyetin değil, cinsiyetin kendisinin de doğuştan gelen ve değişmez olduğu fikrine meydan okur. Yine de Butler'a göre maddesellik, her daim söyleme tabidir. Toplumsal cinsiyet düzenlemesi zorunlu bir sistem olsa da, yönetici normlara direnmenin imkânsız olduğu söylenemez. Butler performatifliğin hâlihazırda direniş olasılığını barındırdığı konusunda ısrarcıdır, çünkü bu normları yıkıcı tarzda tekrarlayarak onların "doğallığına" meydan okuyabiliriz. Öte yandan bu direniş ancak maddeselliği yöneten normlarla ve toplumsal cinsiyetin maddeselleştiği tekrarlı pratiklerle ilişkilendiği ölçüde mümkündür. Dolayısıyla Butler'ın çalışması kültür/doğa ikiliğini ve onun zihin/beden ayrımıyla ilişkisini yeniden kurmasa da, söylemsel rejimlere yaptığı vurgu maddeselliğin ve maddesel farkın endişe verici gücünü hafife alır. Buradaki problem, kültürel normlara tabi olsa da hiçbir zaman onlara indirgenemeyecek olan bedenin maddeselliğinin gücünü bu normlara indirgemesidir.

Gatens cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına ve bunun feminist teorideki yerine karşı eleştireldir. Gatens'in çalışmaları Grosz'un Batı düşünce sistemlerinde bedenin problematik yerini teşhis ettikten sonra bedenselliği olumlu açıdan yeniden-değerli kılmanın yeni yollarını aradığı bedensel feminizm projesiyle birlikte kavramsallaştırılabilir.[8] Gatens

8 Bedensel feminizm, bedenselliği ve en az iki tür bedenin varoluşunu politikanın merkezine koyan bir feminist teori yaklaşımıdır. Grosz'un temel metni *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (1994) adlı çalışmasının yanı sıra, pekçok Avusturyalı feministin çalışmaları, örneğin Moira Gatens'ın İmgesel Bedenler (1996), Genevieve Lloyd'un *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"* (1984), Elspeth Probyn'in *Outside Belongings* (1996), Zoe Sofoulis'in "Virtual Corporeality: A Feminist Perspective" (1992) ve Rosalyn Diprose'un *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas* (2002) adlı çalışmaları da bu feminist harekete dahildir. Rosi Braidotti'nin çalışmaları da bu hareketle yan yana düşünülebilir. Braidotti'nin hem geçmişi itibariyle Avustralya'yla bağlantıları vardır hem de adı geçen düşünürlerin ça-

feminist teoride toplumsal cinsiyete eleştirmeden, ütopyacı biçimde odaklanılmasından oldukça endişelidir, ancak toplumsal cinsiyete başvurulmasının bir yönüyle bizi biyolojik belirlenimciliğin veya çokça eleştirilen "biyoloji kaderdir" nosyonunun taşıdığı risklerden de koruduğunu gösterir.[9] Gatens 1983'te, hem cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantının keyfi olduğu öncülünü hem de bu öncüle dayanarak zihni, toplumsal cinsiyetin kaydedileceği edilgin bir yer, bedeni de bu kaydın "edilgin aracısı" olarak konumlandırılmasını eleştirir.[10] Gatens yazılarında, toplumsal cinsiyetin toplumsal bir inşa olarak çerçevelenmesi sayesinde cinsel farkın nötrleştirilmesinin mümkün olduğu fikrine karşı çıkarak şöyle yazar: "Cinsiyete uygun davranış biçimleri olarak erillik ve dişilik, erkek ve kadın biyolojilerine dair tarihsel temelli, ortak bir kültürel fantezinin dışavurumudur; dolayısıyla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantılar keyfi değildir."[11] Biyolojimizi hem toplumsal hem de tarihsel bir bağlamın içinde yaşarız, bu itibarla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, doğa ve kültür gibi kategoriler kaçınılmaz olarak birbirlerine sirayet eder.

Gatens ayrıca cinsiyetin biyolojiyle, toplumsal cinsiyetin de bilinçle ilişkisini sürdüren zihin/beden düalizmine de meydan okur. Bedenin, metafizikte olduğu kadar ah-

---

lışmalarını apayrı kılan bağlılıkların birçoğunu da paylaşır. Bedensel feminizmi Avustralya'ya özgü bir hareket olarak tartışan Patricia MacCormack, bu feministlerin hepsinin "Fransız erkek filozofları eleştirel, beden ve queer cinselliği ise sempatik bir yaklaşımla ele aldıklarını" söyler ,"Feminist Becomings: Hybrid Feminism and Haecceitik (Re)production", *Australian Feminist Studies 24* (59) 2009). Bkz. E. Grosz, "Notes towards a Corporeal Feminism", *Australian Feminist Studies 2* (5), 1987; "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics", *Topoi 12*, 1993; *Volatile Bodies*, 1994.

9 M. Gatens, İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik, s. 25.

10 A.g.e., s. 26.

11 A.g.e., s. 43.

lak felsefesinde, toplumsal ve politik felsefede de yeniden değerlendirilmesine büyük önem verir. Bu yöndeki çalışmaları hem kendi cinsiyetli özgüllüğü içinde bedenleşmiş yaşamı hem de bu bireyin ait olduğu daha geniş yapıyı, yani siyasi topluluğu dikkate alır. İmgesel bedenlerin -karmaşık ve çoklu toplumsal imgelemler yoluyla inşa edilmiş bedenlerin- önemini günyüzüne çıkarır. Böylelikle Gatens bir yandan tensel bedenselliğin ve bu bedenin yaşatılma biçiminin temel önemini gösterirken, aynı zamanda imgesel bedenin varoluşunu ve bedenlerin toplumsal ve tarihsel kuvvetlerce şekillendirilme biçimlerini de kabul eder.[12] Bu, bedenin dilbilimsel bir okumasından ziyade, beden ve zihni (veya cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti) örtüştüren bir iddiadır. Ne beden kültürel kaydı bekleyen dilsiz bir ten olarak, ne de zihin saf bir ideallik olarak anlaşılabilir. Zihin ile bedenin, kültür ile doğanın birbirinden ayrılmasına meydan okumak bize bedeni ve dişil olanı yeniden değerli kılma imkânı tanır. Burada öznelliği salt bilincin terimleriyle değerlendirmekten uzaklaşıp, Rosi Braidotti'nin deyişiyle kendi "bedenleşen ve bedende gömülü" doğası bakımından anlamaya geçilir.[13] Bedeni bu şekilde anlamak, bedenin özgüllüğünü açıklamak ve öznelerin bedenleşme, yerleşme ve bağlantı kurma biçimlerinin çeşitliliğini açığa vuran yaşanmış pratiklere odaklanmaktır.

Grosz, Gatens ve Braidotti gibi feministlerin çalışmaları, toplumsal cinsiyetin ötesine geçip düşünmemiz ve bizzat bedenin cinsiyetli özgüllüğünü hatırlamamız gerektiğini anımsatır. Braidotti bunun "cinsel farkı olumlu bir kuvvet

12 A.g.e.

13 R. Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 2011, 4 [*Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, 2017, s. 10].

olarak" düşünme projesi olduğunu ileri sürer.[14] Toplumsal cinsiyetin toplumsal kodlarıyla daha az, bedenleşmiş yaşamın daha zengin ve karmaşık nitelikteki yorumunu açığa vurmakla daha çok ilgilendiği için Deleuze, böyle bir proje açısından mükemmel bir kaynaktır. Burada söz konusu olan, üzeri toplumsal cinsiyetle kaplanabilecek ya da ancak toplumsal cinsiyetin kültürel idealleri aracılığıyla erişilebilir olan dilsiz bir beden değildir. Aksine, bedenin maddeselliğini, dünyada nasıl yaşadığımızı da şekillendiren bir kuvvet olarak anlamak gerekir.

Cinsel fark

Deleuze'ün çalışmaları, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına uymayan alternatif bir cinsel fark anlayışı önerir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet yerine Deleuze, biyolojide birçok farklı şekilde organize olan "yeğinlikli eşeysel akım"dan söz eder.[15] Bu son derece önemlidir, çünkü Claire Colebrook'un bize anımsattığı gibi, "[f]ark toplumsal cinsiyetli değil, *cinsel*dir."[16] Farkı üreten şey toplumsal cinsiyet değil, bizzat cinselliktir. Böyledir, çünkü cinsel fark, sonsuz sayıda farklı genetik kombinasyonun üretildiği ve yeni bedenlerin dünyaya geldiği üretici mekanizmadır.

Deleuze ve Guattari, cinsiyetli bedenlerin kültürel organizasyona nasıl tabi olduklarını incelemek yerine, bedenleri organize etmenin aracı olarak cinsel farka nasıl vardığımızı ortaya çıkarmak isterler. Bu amaçla bir "evrensel tarih" yazma uğraşına girişirler, ama bu doğal belirişlerin veya kaçınılmazlıkların bir anlatısı değil, ancak ve ancak "olumsallıkların tarihi" olabilir.[17] Deleuze ve Guattari, bedenlerin

14 A.g.e., s. 56.

15 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus, s. 238.

16 C. Colebrook (der.) *Sex After Life: Essays on Extinction*, C.2, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2014, s. 17.

17 Deleuze ve Guattari, *Anti*-Ödipus, s. 206.

eşzamanlı organizasyonundan ziyade, cinsel farkın nasıl bu organizasyonun mekanizması haline geldiğiyle ilgilendikleri için artzamanlı bir projedir bu. *Anti-Ödipus*'ta görebileceğimiz üzere kapitalizm, Ödipal aile yapısı, akrabalık ilişkileri ve öznellikle ilgili geleneksel anlayışları ilişkilendiren bir eleştiriden hareketle ortaya çıkan bir cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik anlayışı geliştirirler. Bu anlayış uyarınca cinsel farkın, ırk ve kültür alanlarının içinde üretildiğini savunurlar[18] ve bu, cinsel fark ırksal farktan sonra geliyor demektir. Deleuze ve Guattari cinsel farkın toplumsal belirişini, Lévi-Strauss'un akrabalık üzerine çalışmasına ters düşen fikirlerle teorileştirir. Lévi-Strauss cinsel farkın kadınların mübadele edilmesine ve ensestin yasaklanmasına bağlı olarak belirdiğini ileri sürer ve burada çocuğun annesine duyduğu ensest arzuyu, kültürün işlevini yerine getirebilmesi ve akrabalığın var olabilmesi için bastırılması gereken birincil arzu olarak konumlar. Böylelikle bir bireyin cinsel ilişkiye girmekten men edildiği bu bedenler, tam da akrabalığı yapılandıran bedenlerdir. Kadınların mübadele edildiği ve kabileler arası ittifakların kurulduğu evlilik yoluyla "kadın", doğuştan gelen bir varlık kipliği olmaktan çıkıp bir sistemin içindeki bir konum haline gelir.[19] Lévi-Strauss'un ilk ensest nosyonunu benimsemek yerine Deleuze ve Guattari, ensest arzunun bastırma yoluyla yaratıldığını ve ensestin yasaklanmasının evrensel olmadığını ileri sürerler.[20] Deleuze ve Guattari'ye göre toplumsal olarak cinsiyetli öznelerin çekirdek aile içindeki üretimi, mübadele yapıları veya ensest yasağı dolayısıyla ortaya çıkmaz. Bedenlerin toplumsal organizasyonu aslında çok daha keyfidir. Deleuze ve Guattari bunu, toplumsal organizasyonun veya rejimin üç tarzı ara-

18 A.g.e., s. 130.

19 C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon, 1969.

20 A.g.e., s. 234.

sına koydukları ayrımla gösterir: ilkel ve yeryurtlu, despotik ve kapitalist. Deleuze ve Guattari'nin "ilkel" toplumlar olarak tarif ettikleri toplumlarda ilk önce, "kadınlar ve çocukların, sürülerin ve tohumların akışları, sperm akışları, bok akışları, menstrüel akışlar" gibi sonsuz akışlar vardır.[21] Bedenler öncelikle oluşumsal olarak kabileler halinde örgütlenirler, sonra da toplumsal kodlara (dövme yaptırmak, şarkı söylemek, mit gibi birbirinden apayrı şeylere) göre sınıflanırlar. Toplumsal kodlar, *socius*'u üretebilmek için, bu aşırı eşeysel akışları örgütlemeye veya yeryurtlandırmaya uğraşır. Kapitalizme geldiğimizde, bedenlerin toplumsal kodlara göre organizasyonu artık bir anlam ifade etmez. Mübadele değerinin soyutlanmış fiyata göre değiştiği bu ekonomik sistemde ne kod ne de mübadele kalıpları sabittir. 3. Bölüm'de gördüğümüz üzere, kapitalizm içinde aile ve özellikle de aile yapısı içindeki toplumsal cinsiyetli roller, arzuyu belli bir kalıp içinde organize eden Ödipus'la özgül bir ilişki içinde belirir. Bedenlerin organizasyonu bakımından ilkel, despotik ve kapitalist rejimler arasında görülen kaymalar, bunların mevcut düzeneğinin toplumsal-tarihsel özgüllük taşıdığını ve dolayısıyla potansiyel yeni-biçimlenimlere tabi olduklarını anlatır. Toplumdaki toplumsal cinsiyetli roller belli toplumsal ve ekonomik yapıların bir tezahürüdür ve doğuştan gelen veya evrensel bir şeyin ifadesi olamazlar. Dahası, cinsellik ve arzu en temelde taşkın ve karmaşıktır. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin *Anti-Ödipus*'taki yeri, Deleuze ve Guattari'ye göre sonsuzca farklı olan bedenlerin salt "erkek" ve "kadın" kategorileri altında yeryurtlandırıldığını gösterir.

Öyleyse, Deleuze'ün yapıtında cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, farkın eşeysel içe akışı ya da cinselliğin karmaşıklığı kadar önemli değildir. *Becoming Undone*'da Grosz,

21 A.g.e., s. 208.

yaşam üzerine düşünmek amacıyla Deleuze'ün eşeysel fark kavramını Irigaray'ın cinsel fark kavramı ve Darwin'in cinsel seçilim kavramıyla bir araya getirir.[22] Cinsel farkı "en az iki gelişme çizgisinin, iki morfolojinin ve iki tür bedenin ayrıntılandırılması: beraberinde sonsuz çeşitleme ve sonsuz fark getiren, dallanıp budaklanan bir gelişme" olarak tarif eder.[23] Böylece Grosz cinsel farkı, Irigaray'la ilişkilendirerek tarif ettiği "yola getirilemeyen ve indirgenemeyen bir problem" olarak, diğer tüm farkların belirişinin koşulu olarak ortaya koyar.[24] Grosz bu noktada Butler'dan ve onun cinsiyetin performatiflik[25] yoluyla söylemsel olarak üretildiği önermesinden açıkça ayrılır, zira Grosz'a göre öncelikli olan cinsel farktır ve aslında söylemin bununla uzlaşması gerekir. Böylelikle Grosz maddesel cinsel farkı, farkın zamansal olarak belirmesi ve insan toplulukları içinde çeşitlilik üretmesini olanaklı kılan koşul olarak konumlandırır. "Cinsel fark olmadan, bildiğimiz anlamda hiçbir yaşam, canlı hiçbir beden, karasal hiçbir hareket, türlerde hiçbir farklılaşma, insanlar arasında ırklara ve sınıflara göre hiçbir farklılaşma olamaz - sadece aynılık, tekcinsellik, hermafroditlik; aynının sonsuz, yapılandırılmış (bakteriyel veya mikrobik) yeniden üretimi olabilir."[26]

Grosz doğal ve cinsel seçilimi birbirinden ayırarak, farkın belirişini daha kapsamlı ele alır. Doğal seçilim, kendi

22 Grosz'un dirimselci projesi, dilbilimsel dönüş sonrası ortaya çıkan ve biyopolitika ile yeni materyalizm başta olmak üzere, yaşama karşı yeniden uyanan ilgiyle de bağdaştırılabilir.

23 Grosz'un Butler ile Irigaray'ın cinsel farkı konumlandırma biçimleri arasındaki farklarla ilgili tartışması için bkz. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, NC ve Londra: Duke University Press, 2011, s. 3.

24 A.g.e., s. 81.

25 Grosz'un Butler ile Irigaray'ın cinsel farkı konumlandırma biçimleri arasındaki farklarla ilgili tartışması için bkz. E. Grosz, a.g.e., s. 107.

26 Grosz, a.g.e., s. 101.

çevresine en "uyumlu" bireylerin hayatta kalması yoluyla vuku bulurken, cinsel seçilim ise karşı cins tarafından en çekici bulunan bireylere kendi genlerini aktarma imkânı sunar. Yüzeysel olarak bakıldığında heteroseksüelliğin doğallaşması olarak görülebilir bu. Öte yandan Grosz'un ilgisini çeken şey, nasıl olup da cinsel seçilimin işleyişinin hayatta kalmayı daima aştığıdır.[27] Cinsellikten, hem türlerin devamını sağlayan ve sonsuzca farklı bireyler üreten bir mekanizma olarak, hem de "akıldışı, işlevsiz, cinsel seçilimin işleyişiyle uyumlu olmayan" biçiminde tanımladığı bir çekim, haz ve uyarılma olarak bahseder.[28] Grosz, insanda ve insan olmayan türlerde homoseksüelliğin varoluşunu incelerken cinsel seçilimin genel bir fazlalık ürettiğini ileri sürer (ve bunu üremeye yol açmayan heteroseksüel cinsel birleşmeyle uyumlandırır).[29] Ayrıca aynı-cinse çekimin ve üremeye yol açmayan cinsel pratiklerin süregiden yaygınlığı, tür düzeyinde döl üretimine veya evrime engel olmaz. Cinsel seçilimin fazlalıkları, erkek kuşların üstlerindeki renkli tüyler veya çiftleşme çağrılarının müzikselliği gibi şeyler yaşamı sanatsal, yaratıcı ve haz verici hale getirir. Üstelik cinsel seçilim farkları da körükler, çünkü erotik çekim sevgilinin bedeninin tikelliğiyle ilgilidir. Dolayısıyla Grosz'a göre aynı-cins arasındaki çekim, belli türde bir bedene duyulan cinsel arzuyu ima ettiği için de cinsel farkla ilgilidir.[30]

---

27 Grosz, a.g.e., s. 118.

28 Grosz, a.g.e., s. 128.

29 Grosz, a.g.e., s. 130.

30 Grosz, a.g.e., s. 131. Grosz'un *Becoming Undone*'da yürüttüğü, normatif-olmayan ailelerle ilgili tartışma bir yanıyla sorunludur. Çekim (heteroseksüel veya değil) söz konusu olduğunda cinsel farkın nasıl daima işlerlikte olduğuyla ilgili tartışmasında, Butler'ın normatif-olmayan ailelerle ilgili çalışmasını eleştirir. Grosz bu aileleri heteroseksüel şablonların birer kopyası olarak okur, onların nasıl "ataerkiyi geleneksel bir aile kadar kolayca ifade ettiklerini" açıklar (s.108) ve bunları Ödipal terimlerle çerçeveler. Bu bakımdan Grosz aile kurmanın

Grosz cinsel farka başvururken ütopyacıdır, Colebrook ise daha ziyade nihilisttir. Her ikisi de cinsel farkın fazlalıklarını teorileştirir ve buradaki bedenleşme biçiminin maddeselliğiyle ilgilenirler. Grosz cinsel seçilimin üretici kapasitesiyle uğraşırken Darwin'den yararlanır, oysa Colebrook insan soyunun tükenmesinin kaçınılmazlığıyla uğraşıken Darwinci evrimi kullanır.[31] Grosz gibi Colebrook da yaşamla ilgilidir ama ona göre yaşam hem insanın hem de organik olanın ötesinde kavranmalıdır. Bu amaçla Colebrook cinsel *kayıtsızlık* üzerine yazar. Bu cinsel kayıtsızlık, Y kromozomunun soyunun tükenmesiyle cinsel farkın ortadan kalkmasında, gezegendeki geleceğimize en uygun, ama heteroseksüel cinsel birleşme yoluyla üremeyen yaşam biçimlerinin evriminde veya organik yaşamın yeryüzünden silinip gitmesinde açıkça görülür.[32] Colebrook bu cinsel kayıtsızlıktan "sınırlı organizmaları aşan bir fark" olarak bahseder ve "süregiden herhangi bir özdeşlik veya zamansal sentez anlamı *olmayan* yaşam, mutasyon, üreme ve mübadele kuvvetleri"ni buna dahil eder.[33] Cinsel fark üzerine kafa yormak Colebrook'a göre soyun tükenmesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Cinsel fark, türlerin çeşitlenmesine imkan tanıyan şeydir, fakat aynı zamanda organizmanın ortaya çıkabilmesi için belirli bir sabitliğe ve sınırlılığa sahip olmasını gerektirir. Oysa cinsel kayıtsızlık, sınırlanmamış bir üremeye ayrıcalık tanıdığı ve sürekliliğe ihtiyaç duymadığı için yaşama kaos getirir. Coleb-

ve yaşamanın sayısız ve çeşitli biçimlerini görmezden gelir.

31 Colebrook'un soyun tükenmesi açısından Darwin üzerine yürüttüğü tartışma için bkz. "Introduction: Extinction. Framing the End of Species", *Extinction*, der. C. Colebrook, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2012a. http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Extinction (erişim tarihi, 18 Mayıs 2016).

32 C. Colebrook, "Sexual Indifference", *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, c.1, der. Tom Cohen, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2012b, s. 167-8.

33 Colebrook, a.g.e., s. 170-1.

rook tüm canavarsı ve insandışı biçimleriyle birlikte cinsel kayıtsızlığa açık oluşumuzun, insana ayrıcalık tanıyan dar görüşlülüğü aşmamızı sağlayabileceğini hisseder. Dahası bu, düşünce sistemlerimize içkin olan ikici cinsellik anlayışının ve "yaşamın normatif figürlerini damgalayan toplumsal cinsiyet farkının ahlakçı" yaklaşımlarının kurduğu hâkimiyeti aşmamıza da yardımcı olabilir.[34]

Deleuze cinsel farkı bedenleri düzenlemenin sonsuzca farklı yollarından yalnızca biri olarak konumlandırsa da, Grosz ve Colebrook gibi feministler cinsel fark kavramının kendisine yeniden hayat vermek için onun çalışmalarından faydalanmışlardır. Deleuze'ün farkın aşırı eşeysel akışı nosyonundan, cinsel farkın bizzat yaşama içkin dirimsel bir fark ürettiği bedenleşmiş bir yaşam vizyonu çıkar. Her ne kadar bu maddesellik vizyonu, Colebrook'un cinsel kayıtsızlıkta bulduğu sınırlanmamış üreme kadar yabani olmasa da, cinsel farkın çeşitlilikle dolup taşan bir dünya meydana getirdiğine hiç şüphe yok. Fakat Deleuze yalnızca bedenlerin organizasyonuna aracılık eden sistemlerle ilgilenmez, aynı zamanda tek tek bedenleri ve bedenleşmiş yaşamın zengin çeşitliliğini teorileştirecek araçlar da sunar.

Bedenler neler yapabilir?

Spinoza'nın felsefesi kuşkusuz Deleuze'ün beden kavramsallaştırmasında en önemli etkiye sahiptir, nitekim Deleuze, Spinoza'dan aldığı bir sloganı bütün çalışmalarında tekrarlar: Bedenin ne yapabileceğini henüz bilmiyoruz.[35] Bu ifade, bedeni tanımlanabilir ya da bilinebilir bir varlık olarak değil, bilgi üretiminin alanı ve deneysel pratiklerin yeri olarak konumlandırır. Deleuze'ün Spinoza okumasın-

34 Colebrook, a.g.e., s. 168 ve 179.

35 G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Book, 1988, s. 125 [*Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker ve Alber Nahum, Norgunk, 2005, s. 131].

da bedenin dinamizmi ve kudretleri, o bedene bilginin belirlenimlerini her daim aşma olanağı verir. Deleuze'e göre Spinoza'nın bedenin kudretlerine gösterdiği ilgi, etik soruların ortaya atılmasını mümkün kılar. Bedenler birbirleriyle temas ettiklerinde, etkileme ve etkilenme açısından farklılaşan kudretlerini ifade ederler. Öyleyse Spinoza bir bedenin ne yapabileceğini sorarken, onun hangi ilişkilere girebileceğini ve bu ilişkilerin kolaylaştırılabileceği etkileme ve etkilenme kudretlerini araştırır. Deleuze, Spinoza tarafından sorulan iki temel soru belirler: Bedenin, onu oluşturan ilişkiler bakımından yapısı nedir? Etkileme ve etkilenme kudreti bakımından bir beden neler yapabilir?[36] Spinozacı beden, kinetik ve dinamik iki eksen üzerinden ifade edilir, Deleuze de bunları bedenin eylemi ve boylamı olarak tanımlar.[37] Kinetik eksende beden, dinginliğine ve devinimlerinin hızına göre, dinamik eksende ise diğer bedenleri etkileme ve onlardan etkilenme kudretine göre tanımlanır. Etkile(n)me kudreti sabit değil esnektir: Etkilenişler bir bedenin eyleme gücünü artırır veya azaltırlar.[38] Bunun iki biçimi vardır: Kederli tutkular bedenin eyleme kudretindeki bir azalışın, neşeli tutkular ise bir artışın sonucudurlar.[39] Bedenin bu şekilde yorumlanmasının önemini anlamak için, bedenler etkileşime girdiklerinde neler olduğuna bakmamız gerekir.

Spinoza'nın dünyası, bedenlerin diğer bedenlerle bütünleşmeler oluşturduğu bir dünyadır. Bu ilişkiler, bedenleri bir oluş akışı içinde bileştirir ve bileşimlerini çözer. Bu da bedenin sınırlı ve kendi içinde tutarlı bir varlık olarak sabitlenmeyip, kendi biçimlendirdiği bağlantılar aracılığıyla

36 G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1992, s. 218 [*Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, 2005, s. 216].
37 G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 133.
38 G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 220.
39 G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 37.

kurulduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Deleuze'e göre beden esnektir. Sabit beden olarak tahayyül ettiğimiz şey, salınımlı bağlantıların bu dinamik sürecinin anlık bir tortusundan ibarettir. Bu asamblajlar aracılığıyla yeni bedenler biçimlendirilir ve onlar da sırası geldiğinde değişip daha yeni bedenler ortaya çıkarır. Deleuze'ün birey yerine, kolektif olarak kurulan bedenler nosyonu üzerine çalışmasının nedeni de budur. Spinoza'dan yola çıkan Deleuze'e göre, bedenlerin bir araya geldiği ve düzeneğin iyi olduğu zamanlar kadar kötü olduğu zamanlar da vardır. Buradaki iyi, üretken karşılaşmaları ve bedenin eyleme kudretinin artışını, kötü ise bu kudretleri düşüren karşılaşmaları işaret eder.[40] Deleuze iyi karşılaşmaları "faydalı" olanlar olarak tarif eder, çünkü üretilen etkileşim, bedenle uyumludur.[41] İyi bileşim, neşeli bir duygu üretirken, kötü bileşim kederli duygular üretir. Ne kadar çok uyuşan beden bir araya gelirse o kadar çok neşeli duygu üretilir. Bu, bedeni daha etkin yapar ve ona daha çok bağlantı kurma ve dolayısıyla kudretini artırma olanağı sağlar. Çok soyut gibi görünse de aslında oldukça basittir ve bunu göstermek için işyeri kültürlerine bakabiliriz. İnsanlar iyi bir bileşimle bir araya gelirlerse, iyi duygular üretirler ve daha üretken olurlar. İnsanlar, kapitalizme hizmet eden tarzda da üretken olabilir, ama Spinoza'yı veya Deleuze'ü asıl ilgilendiren şey bu değildir. Onlara göre bu daha ziyade bir dizi maddi ve arkadaşlık, fikirler ve şakalar gibi gayrimaddi şeylerle ilgili bir üretkenliktir ve bunlar "üretkenlik" ile ilgili idari fikirlerin altını pekâlâ oyabilir. Diğer yandan, uyuşmayan bedenlerin bir örneği için toksik bir işyerine bakabiliriz. Bu tür ortamlarda bedenler genelde neşeli ittifaklar üretemezler ve düzenekler de daha az üretkendir. Asıl amaç bedenlerin doğru bileşimini yakalamaktır. Lakin han-

40 Deleuze, a.g.e., s. 80.
41 G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 237.

gi beden bileşimlerinin daha fazla neşe üreteceğini veya bu bedenlerin ne zamana kadar uyum içinde kalacaklarını hiçbir zaman tam olarak bilemeyiz. Demek ki bedenlerin ilişkisi daima dinamik ve deneyseldir.

Spinoza bir birliğin uyumlu olmasının ve bir şeyin iki (ya da daha fazla) beden tarafından paylaşılmasının gerçekleşmesine "ortak mefhumlar" der. Bunlar, örneğin aynı cinsiyetten veya ırktan bedenlerin uyumu bulmalarını sağlayan normatif bir mefhum gibi anlaşılmamalı ve "ortak duyu" ile de ilintilendirilmemeli. Deleuze, tüm şeylerde farklı derecelerde ortak olan "uzanım, devinim ve dinginlik"i ortak mefhumun örnekleri olarak sıralar.[42] Bu yüzden Deleuze koşum atı ile yük atı arasında, yük atı ile öküz arasındakinden daha çok fark olduğunu ileri sürer. "Bu böyledir, çünkü yarış atıyla yük atının ne duyguları ne de etkilenme kudretleri aynıdır; yük atının daha ziyade öküzle ortak duyguları vardır."[43] Burada ortaklığın, özdeşlikler veya taksonomik sınıflandırmalarla değil eylemlerle var olduğunu görebiliriz.

Bu beden anlayışı, özdeşlik karşısında etkilenişlere ve eylemlere öncelik tanır ve bedeni olmak değil eylemek bakımından kavrar. Bedenin belli düzenekler içindeki etkileniş kudretini anlamamız gerektiği için, böyle bir anlayış bizi yerelleşmiş etkileşimler açısından düşünmeye davet eder. Öyleyse bu beden nosyonu 1. Bölüm'de tartışılan liberal hümanist öznenin etkilenemezliğine aykırıdır ve bu özne etkileniş etkilerinin öznesi değil, duygunun faili olarak kalır. Beden özdeşliğin kökeni veya son noktası olarak düşünülemez, çünkü bedenleşmiş bireyler, kendilerini kuşatan çevreyle uğraştıkları etkin süreçlerin tuzağına düşer. Bedenler arasındaki üretken mekânları öne çıkaran bu temel, bedeni dünyayla dinamik bağlantıların içine sokar. Bu tür bir beden, bedenin bi-

42 Deleuze, a.g.e., s. 277.
43 G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 130.

çiminden veya içeriğinden ziyade etkileşimlerinin önceliğini hatırlatan çevresiyle çözülmez bir ağın içindedir.

Deleuze'ün materyalist politikasında toplumsallık bedenlerin karışımı yoluyla kurulur. Sabit özerk öznenin yokluğunda Deleuze, bedeni politik eylemin alanı olarak sunar. Böylece politika bedensel düzeye yerleştirilse de, Deleuzcü bedenleşmenin kolektif doğasından ötürü bireysel değildir. Toplumsal dokunun, bedenler arasındaki karşılaşmaların müzakere edildiği etik bir mekân gibi düşünülebileceği ima edilir. Bu süreçler birebir anlamıyla dünya-yapıcıdır, zira bedenler arasındaki bağlantılar yeni bedenler ve yeni bir dünya üretir. Bireyin belli bir ilişkiler yapısı içine gömülü olduğu anlamı taşısa da, düzenlemelerin statik olduğunu ileri sürmez bu yaklaşım. Bahsi geçen süreçler daha ziyade, bağlantı, bağlantı kopması ve yeniden-bağlantı arasında salınan diğer bireylerle birlikte, oluş sürecine yakalanmış bir dünyanın sürekli kayan zemininde vuku bulur.

Şunu hatırlamak önemlidir, birbirleriyle bağlantılar oluşturan bedenlerin aynı türe ait olmaları gerekmez. Bu bağlantılar insan olan ile olmayan arasında bir ayrım yapmaz ve çeşitli varlıklar arasında karmaşık bir bağıntılar ağı meydana getirirler. Dahası Deleuze'ün beden fikrinin en dikkat çekici unsurlarından birisi insanbiçimci (antropomorfik) olmayışıdır: Bedeni, apayrı parçaların düzenekleri olarak düşünmenin insanla ve hatta organizmayla dahi sınırlandırılması gerekmez. Deleuze'e göre bir beden kimyasal, politik, kurumsal veya toplumsal olabilir, organik veya yapay olabilir. Gatens'ın işaret ettiği gibi bunun anlamı şudur: "İnsan bedenleri her zaman daha karmaşık bedenlerin parçasıdır: aile, okullar, her tür kurum ve en nihayetinde siyasi topluluk."[44] Hümanist

44 M. Gatens, "Feminism as a 'Password': Re-thinking the 'Possible' with Spinoza and Deleuze", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 15 (2): 59–75.

özne ölçeğine karşı koyan bedenleri bu yolla anlamamız gerekir. Vurguyu insan öznelliğinden uzağa kaydırmanın faydalarından biri, sistemler içindeki devinim ve dinginlik kalıplarını inceleme imkânı sunmasıdır.

A Thousand Plateaus'da Deleuze ve Guattari, Spinoza'nın beden anlayışının kendi organsız beden figürleriyle uyumlu olduğunu gösterirler.[45] Fakat organsız beden *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin sayfalarında görülmeden önce, ilk kez *Anlamın Mantığı*'nda karşımıza çıkar. Bu figür şizofren oyun yazarı Antonin Artaud'un, organların yararsızlığını anlattığı *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*[46] adlı radyo oyunundan alınır. Artaud'a göre "organsız bir beden" yapmak, öznenin "otomatik tepkiler"inden kurtulması ve "gerçek özgürlük"ün yeniden tesis edilmesiyle sonuçlanır.[47] Deleuze ve Guattari bedenin düzenini bozma arzusuyla Artaud'un peşinden giderler. Ama organsız beden, *tek başına* organların değil, organların organizma biçiminde organizasyonunun reddedilmesidir.[48] Organsız bir beden oluşturmak, geleneksel olarak organlar, sistemler ve işlevler anlamında organize edilen ve anlaşılan beden mantığından vazgeçmektir. *A Thousand Plateaus*'da Deleuze ve Guattari şunu merak ederler: "Kafanla yürümek, sinüslerinle şarkı söylemek, teninle görmek, göbeğinle soluk almak, neden olmasın?"[49]

Organsız beden, bedene dair geleneksel kodlama ve yorumlama tarzlarını altüst eder. Deleuze ve Guattari'nin iddiasına göre organsız beden, "fantezi, anlamlamalar ve

45 G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 170.

46 A. Artaud, *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, çev. Esra Özdoğan, Sel Yayıncılık, 2002.

47 A. Artaud, *Selected Writings*, der. Susan Sontag, çev. Helen Weaver. New York: Farrar, Straus, 1976, s. 571.

48 G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s. 175.

49 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s. 167.

öznelleştirmeler"den geriye kalan şeydir.[50] Bunun anlamı, tikel organlar üzerinde haritalanan anlamlamaların ayrı hale gelmesidir. Örneğin daha önceki bölümde tartışıldığı üzere, psikanalizin erkek anatomisine atfettiği iktidarda görebiliriz bunu. Organsız beden bize fallusun sembolik olduğunu ve ataerki içinde iktidara sahip olmayı belirlediğini; dolayısıyla da fallus ile penis arasındaki bağlantının organik olmadığını hatırlatır. Bedenin organizasyon biçimi ve beden üzerinde haritalanan anlamlamalar, psikanaliz içinde tutarlı ve toplumsal olarak cinsiyetli öznelliğin ortaya çıkışı bakımından önemlidir. Oysa Deleuze ve Guattari'ye göre durum bu değildir. Organsız beden, yeni işlevler bulma ve yeni asamblajalar oluşturma girişimi olduğu için, fallusa atfedilenlere benzeyen önceki anlamlamalar ne sürdürülebilir ne de bunlardan öznelleştirme ve tutarlılık çıkabilir.

Beden aktüel ise, o zaman organsız beden de virtüel potansiyelliklerin alanıdır. Deleuze ve Guattari, organsız bedenin etkin biçimde, ama ihtiyatla inşa edilmesi gerektiğini söyler. Bunu yaparken amaç, organizmayı, anlamlamayı ve öznelleştirmeyi çılgınca katmanlarına ayırmak değildir, böyle yapılırsa ortaya baştan savma bir organsız beden üretimi çıkar.[51] Bu, organsız bedenin yüzeyindeki yeğinlikler ve olasılık akışlarının yavaşça durması demektir. Aslına bakılırsa organsız beden, dünyayı örgütleyen yapıların karşısında kendisini ifade etmek (ve dolayısıyla bunların içinde var olmak) zorunda olduğu için, hiçbir zaman toplumsal kodlamanın tortusundan tamamen kurtulamaz. Deleuze ve Guattari bir organsız beden yaparken, balyoz değil eğe ile çalışmamız gerektiğini söylerler:

50 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s. 168.
51 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s. 168.

> Organizmayı yeterince korumanız gerekir ki kendini her gün yenileyebilsin; az da olsa bir miktar anlamlama ve öznelleştirme bırakmalısınız ki koşullar gerektirdiğinde, şeyler, kişiler ve hatta durumlar sizi zorladığında bunlar kendi sistemlerine karşı dönebilsin; ve öznelliği küçük oranlarda yeterince korumalısınız ki hâkim gerçekliğe tepki verebilmenizi sağlasın.[52]

Organsız beden, dikkatli bir denemeyle yapılması gereken bir şeydir. Böyle bir denemede, düzenlenmiş bir bedenden yola çıkılır, amaçsa olası firar yolları veya kaçış çizgileri bulmaktır. Bu, yeni bağlantılar ve işlevler bulup, yeni yeğinlikler ve akışlar üreterek meydana gelir.[53]

Organsız bedenin olanaklı kıldığı bağlantılar gösterir ki, tıpkı Spinoza'nın bedeni gibi, organsız beden projesi de bireyselci değil, daima kolektiftir. Sonuç itibariyle Deleuze ve Guattari organsız bedeni bireysel bir özneye ait düşünemeyeceğimizi söylerler. Organsız beden bir dizi bileşenden ve bitkiler, insanlar, makineler, nesneler gibi şeylerin yanı sıra tüm bunların ufak tefek parçalarından müteşekkildir.[54] Beden, esasen dahil olduğu bağlantılar tarafından oluşturulduğu için bireysel, sınırlanmış veya tutarlıymış gibi düşünülemez. Her daim deneysel düzenlemeler oluşturan bu bedenin ne standart ne de normatif olmak gibi bir arzusu vardır. Bu bağlantılar insan olanla olmayan, organik olanla olmayan veya doğalla yapay arasında ayrım yapmaz. Deleuze ve Guattari organsız bedenin, üzerinde arzunun akabileceği yeni patikaların deneysel yaratımıyla oluşturulan bir tutarlılık veya içkinlik düzlemi olduğu konusunda ısrarcıdırlar.

Deleuze'ün Spinoza'dan aldığı, sonra da Guattari ile geliştirdiği beden modeli, feminist teori açısından muazzam

52 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s. 168.
53 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s. 178.
54 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s. 179.

bir kullanım potansiyeli taşır. Hem Deleuze'ün Spinozacı beden anlayışı hem de organsız beden kavramı, feminizme, çalışabileceği neşeli ve coşkun bir beden sunar. Deleuze ve Guattari'nin bize *A Thousand Plateaus*'da organsız bedenin "şenlik, esrime ve dans"la dolu olabileceğini söylediklerini hatırlayalım.[55] Deleuze'ün beden kavramı, bedenleşme farklarımızı normatif bir idealden sapma dereceleriyle değil, olumlu açıdan düşünme imkânı sunar. Deleuze bedeni yalnızca önceki çerçevelerinden ve anlamlamalardan kurtarmakla kalmayıp, aynı zamanda bedenlerin çeşitliliğini, soyut özdeşliklere göre değil, ne yapabildikleriyle ilişkili olarak düşünmenin yolunu gösterdiği için bu böyledir. Bu tür bir yaklaşım, standart bir modele uymayan bedenler hakkında olumlayıcı bir biçimde düşünmemizi sağlar. Sonuç olarak liberal hümanizmin temellendiği evrensel insanlık nosyonuna meydan okumak için Deleuze'ün çalışmalarından yararlanılabilir. Normatif beden görüşünün geleneksel olarak dışladığı ve marjinalleştirdiği bedenlere baktığımızda, Deleuze'ün bu alandaki çalışmalarının kullanım-değeri açıkça görülür. Bedenlerin cinsiyetli özgüllüğü açısından bunun değerini elbette anlıyoruz, ama engelli bedenler açısından baktığımızda bu değer daha da belirginleşiyor.

Deleuze'ün beden üzerine çalışmaları, bedensel kudretler ve kudretsizlikler üzerine düşünürken özellikle işe yarar. Çalışmalarında toplumsal cinsiyetli, sakat ve *queer* bedenlerle ilgili tıbbi söylemleri inceleyen ve engelli bedenler üzerine yaptığı çalışmalarda Deleuze'den yararlananların başında gelen Margrit Shildrick şöyle yazar: "Dişi beden gibi engelli bedenler de Batı imgeleminde ağırlıklı olarak düzensiz ve kontrol edilemez, hem baştan çıkarıcı hem itici, fazla yakınlaşanlara bulaşma tehdidi taşıyan, hastalıkla bağlantılı ve dolayısıyla normatif öznelliği istila edecek kadar sınırları tanımayan ek-

55 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s. 167.

sik bir şey olarak resmedilir."[56] Burada Shildrick dişi bedenler ile engelli bedenlerin kültürel olarak uyumlanmalarına dikkat çekerken, feminist teorinin, bedenleşmeyle tezahür eden farkı, çok ve çeşitli yollarla anlatmaları gerektiğini bir kez daha hatırlatır. Deleuze'ün beden üzerine çalışması bize sakat bedenlerin olumlu bir okumasını yapma olanağı verir çünkü Deleuze, bedenin işlevlerine dair normatif anlayışları reddederek, tüm eylemelerin (eylememek de dahil) duygu ürettiği bir model benimser. Bedenleri duygu kudretleri bakımından düşünmek, beden anlayışını, morfolojinin ya da yeterliliğin normatif standartlarını temel almayan bir kritere göre değerlendirdiği için ufuk açıcıdır: Tüm bedenlerin bir duygu kudreti vardır. Keza bu, bedenlerin çevreleriyle temas kurmalarının ve orada var olmalarının maddi biçimlerini düşünmenin de önünü açar. Hickey-Moody'e göre Deleuze'ün bedeni duygu bakımından ele alışı, zihinsel engellilik üzerine düşünmek için muazzam bir potansiyel taşır.[57] Spinoza'nın izinden giderek zihin ile beden arasındaki ayrımı reddeden Deleuze'ün çalışmaları, tam da bu yüzden, zihinsel engellilerin bedenini ele alırken onları olumsuzlamak yerine daha karmaşık bir yol sunar. "Spinozist bir mercekten bakıldığında, bir beden sağlam veya engelli değildir: neyse odur"[58] diye yazan Hickey-Moody,

56 Bu noktanın daha da ayrıntılandırılması için bkz. M. Shildrick, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Londra: Sage, 2002; "Queering Performativity: Disability After Deleuze", *Scan: Journal of Media and Culture*, 2004. http://scan.net.au/scan/journal/display.php?journal_id=36 (erişim tarihi 20 Ocak 2015).

57 Zihinsel engellilik Kartezyen zihin/beden dikotomisiyle ilişkisi bakımından özellikle ilgi çekicidir. Bununla ilgili olarak Hickney-Moody şöyle yazar: "Zihinsel engelliler, bir dizi potansiyel barındıran cisimleşmiş veya maddi bedenler olarak tahayyül edilmezler. Onların bedeni, içinde zihnin eksik geliştiği ağır ve etten ibaret bir paket gibi düşünülür." *Unimaginable Bodies: Intellectual Disability, Performance and Becomings*, Rotterdam: Sense, 2006, s. 190.

58 A. Hickey-Moody, "Folding the Flesh into Thought" *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 11 (1), 2009, 189–97.

engelli bedenlerin (ve tüm bedenlerin) tıbbi söylem ve onun normatif standartlarıyla değil, üretebildikleri duygular üzerinden anlaşılması gerektiğini vurgular.[59]

Bedenlerin ne yapabileceğine bu şekilde odaklanmak, engelli bedeni belirli şeyleri yapamayan veya ölçüleri normatif bedenin standartlarıyla uyuşmayan bir beden olarak resmeden yetersizlik kavramsallaştırmalarına meydan okur. Shildrick, hem engellilere yönelik geleneksel politikaları eleştirmek hem de engelli bedeni anlamak için Deleuze'den faydalanır. Shildrick'e göre Deleuze'ün çalışmalarında "bedensellik artık tümleşik değil, sadece her daim dinamik ve yenilikçi bağlarla bağlanmış bileşenler olarak düşünülür; bedenler ne bütün ne de parçalıdır, salt bir oluş sürecindedirler"[60] ve bu bakış açısında büyük bir potansiyel vardır. Deleuze, bedenleri hem organsız bedenin bozulmuşluğu hem de bu bedenlerin biçimlendirebildikleri (insan olmayan ve organik olmayan bedenler arasındaki etkilenimsel bağıntılar dahil) yenilikçi asamblajlar bakımından ele alıp, engelli insanları geleneksel olarak dışlayan öznelliğin pek çok veçhesine meydan okur. Asamblaj figürü demokratikleştiricidir; aynılık/farklılık, eksiklik/bütünlük dikotomilerini ortadan kaldıran bir tarzla tüm bedenler asamblaja dahil olabilir. Dahası, normatif olsun olmasın tüm bedenlerin birbiriyle bağıntılı olması, liberal hümanizmin öznesinin dayandığı öz-denetim ve bağımsızlık kapasitelerini sorunlaştırır. Aslında, Deleuze'ün birbiriyle bağlantılı bedenler fikri, hepimizin karşılıklı olarak bağımlı varlıklar olduğumuzu gözler önüne serer. Shildrick'e göre Deleuze'ün çalışmaları,

59 A. Hickey-Moody, *Unimaginable Bodies: Intellectual Disability, Performance and Becomings*, Rotterdam: Sense, 2006, s. 195.

60 M. Shildrick, "Sexual Citizenship, Governance and Disability: From Foucault to Deleuze", *Beyond Citizenship?: Feminism and the Transformation of Belonging*, der. Sasha Roseneil, 2013, 138–59. Basingstoke ve New York: Palgrave Macmillan.

yurttaşlığı yeniden tahayyül etmek için siyasi topluluğa içerilme mücadelesine değil de toplumsal bütünü daha kapsamlı şekilde yeniden tahayyül etmeye bağlı bir yol önerir. Böyle bir tahayyülde artık engelli bedenlerin dışlanmasına dayalı bir öncül yoktur. Shildrick'e göre bu öyle bir toplumdur ki, engellilikle ilişkili etik buyruk, eşitsizliğe karşı mücadeleyle değil, tüm bedenlerin aslen birbiriyle bağlantılı olduğunu göstermekle ilgilidir.[61]

Deleuze'ün çalışmaları bize bedene dair düşünmenin yeni ve olumlu bir yolunu sunar. Batı felsefesinde kadınların değersizleştirilmesinin aracı olan ikiliklere meydan okur. Öte yandan, feminizmin görevi yalnızca, kadınların sorunlu biçimde bedensellikle yan yana getirilmelerine meydan okumaktan ibaret olamaz. Bizzat beden üzerine - onun nasıl anlam ürettiği, kudretlerinin neler olduğu ve tüm bunların politikamız açısından ne anlama geldiğine dair *düşünme* biçimimizi de değiştirmemiz gerekir. Deleuze edilgin değil etkin olan, özerk değil ilişkisel yapıların içinde bağlantı kuran bir beden versiyonu önerir. Önerdiği bedenleşme modeli, tikel bedenleri, normatif bir ideale uyum sağlayıp sağlamamaları bakımından değil, eylemleri, dahil olabilecekleri düzenekler ve olabilecekleri şey bakımından düşünmemize olanak verir. Bedeni ne *olduğu* değil de ne *yapabildiği* bakımından düşünme önerisi, politikanın temeli olarak görülen liberal hümanist öznenin sabitliğine ciddi bir darbe vurur. Bedenin ne *olduğu* sorusu normatif bir beden modelini korumak veya yeniden tesis etmek isteyenlerin ilgileneceği türden bir sorudur. Oysa bedenleşmiş pratiklere odaklanmak, bedenin ne *yapabileceği* sorusunu çok daha üretken kılar. Bu çerçeve yalnızca engelli bedenlerle ilgili çalışmalar için değil, normatif standartlara uymayan diğer bedenlerin olumlanmaları için de son derece kullanışlıdır. Deleuze bu sayede

61 Shildrick, a.g.e., s. 152-153.

bedenleşmiş farkın yalnızca olanaklı kılındığı değil, aynı zamanda olumlandığı bir politik ufuk sunar.

Deleuze bedeni, sırf cinsel farkı değil, farkın bedenleşmesinin çok ve karmaşık yollarını da dikkatle ele alarak teorileştirir. Feminizm, eğer gelecekle ilgilenmeye devam edecekse, tüm zenginliği ve karmaşıklığıyla bir fark politikası vaat etmelidir. O halde feminist teorinin görevi maddi dünyamızı bileştiren farkları yakalamaktır. Bunu akılda tutalım ve bir sonraki bölümde Deleuze'ün her şeyin temeline özdeşlik yerine farkı koyduğu metafizik fark kavramını ele alalım.

5. Fark

Bir kavram olarak "fark" genellikle iki ayrı şey arasındaki varyasyon olarak anlaşılır. Bunu *Oxford English Dictionary*'nin "fark" tanımında görebiliriz: "[b]irbirinden ayrışan özelliklere veya niteliklere sahip olma; benzemeyen veya ayırt edici sıfatlara sahip olma; aynı cinsten olmayan; benzer olmayan; başka bir doğaya, biçime veya niteliğe sahip olan." Bu tanım, geleneksel fark anlayışında karşılaştırmanın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu çerçevede kadın kavramı, erkekle bağıntılı olarak, erkeğin kimliğinden ayrı bir cinsiyetli kimliğe sahip bir özne olarak kavranır. Oysa Deleuze'ün fark kavramı bu ortodoksiye radikal biçimde aykırıdır. Onun karmaşık fark nosyonunu ve hatta bütün çalışmalarını anlamanın anahtarı, 1968 tarihli *Fark ve Tekrar* metnidir. Deleuze bu metninde evcilleştirilmiş veya geleneksel bir fark nosyonuyla ilgilenmez, asıl amacı ve daha geniş anlamda, bir fark felsefesi olarak tanımladığı projesi, farkı yoksullaştırdığını düşündüğü biçimlerden "kurtarmak"tır. Farkı özdeşliğin, karşıtlığın, analojinin ve benzerliğin ötesinde düşünmenin bir yolunu bulmak ister.[1] Zira

1 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.55.

farkı salt bu kategoriler bakımından kavramak, farkın Deleuze'ü özellikle ilgilendiren daha derin bir düzeyini görmezden gelmek demektir. Deleuze'ün iddiasına göre, bu sınırlı fark yaklaşımlarının altında "farkların bir araya üşüşmesi; serbest, vahşi ve ehlileşmemiş farkların çoğulluğu; tam anlamıyla diferansiyel, kökensel bir mekân ve zaman"[2] yatar. Deleuze, farkı şeyler arasındaki ilişkiyle anlayageldiğimiz için, kendi başına farka dair upuygun bir fikrimiz olmadığını ileri sürer. Ortaya koymaya çalıştığı şey, "saf fark" olarak adlandırdığı, kendinde ve kendi için fark kavramıdır.[3]

Deleuze'e göre varlığın temelinde özdeşlik değil bu fark yatar. Deleuze'ün çalışmalarından,

feminizmin de çoğunlukla tasavvur edildiği gibi, bir özdeşlik/kimlik politikası çıkaramayacağımız anlamına gelir bu. Feministler özdeşlik ve farkla ilgili fikirleri hep müzakere etmişlerdir. Bunu, Anglo-Amerikan feminizmi içindeki birbirinden ayrışan gündemlerde, örneğin eşitlikçi feminizmin farkı silme buyruğunda, özcülüğün erkeklerin ve kadınların bedenleşmiş özgül farkından dem vurmasında ya da üçüncü dalga feminizmde "kadın"ın bir özdeşlik/kimlik kategorisi ve politikanın temeli olarak öne çıkmasıyla ilgili tartışmalarda açıkça görebiliyoruz. Dolayısıyla bu bölüm, Deleuze'ün devrimci nitelikteki fark kavramının ana hatlarını resmettikten sonra, yapı ve oluşumla ilgili fikirleri, yerleşik yapıların iç tutarlılığı ile oluşumsal farkın ve moleküler oluşların istikrarsızlaştırıcı kapasiteleri arasındaki gerilimi ele alıyor. Bölümün son kısmında ise, özdeşlik konumlarının karmaşık özdeşleşmelerimizin bizzat kendisi tarafından nasıl da sürekli parçalandığı ve bunun bireyleri farkın ve özdeşliğin kesişimsel doğasını nasıl müzakere etmek zorunda bıraktığı üzerinde duruluyor.

2 G. Deleuze, a.g.e., s.81.
3 G. Deleuze, a.g.e., s.16.

Saf fark

Fark ve Tekrar Deleuze'ün kendine özgü felsefi konumunun ortaya çıktığı metin olmakla birlikte,[4] onun fark ve tekrar kavramları, kısmen, başkalarının çalışmalarına yönelttiği eleştirilerde belirgin hale gelir. Kendisini diğer dört filozoftan; Aristoteles, Hegel, Leibniz ve Platon'dan ayırıp, kendi fark formülasyonuna ulaştığı *Fark ve Tekrar*'ın ilk bölümünde görürüz bunu. Bu filozoflara yönelttiği eleştiri, onların çalışmalarında özdeşliğin yerine odaklanır. Örneğin Aristoteles'i, farkı şeylerin birbirinden farklılaşan dizilere veya kategorilere ayrılması olarak anladığı için eleştirir.[5] Böyle bir fark düşüncesi fazlasıyla statiktir, şeylerin zaman içinde nasıl farklı hale geldiklerini –ki bu onların kategorize edilme biçimlerini illaki sorunsallaştıracaktır– anlamaya imkân tanımaz. Deleuze'e göre, Aristoteles'in fark anlayışı önceki kavramların kavranmasına dayanır, dolayısıyla özdeşliği farkın önüne koyarak temsilin gereklerine boyun eğer.[6]

Deleuze, Hegel ve Leibniz'i özdeşliği mutlaklaştırdıklarını düşündüğü için eleştirir. Ama bunu farklı biçimlerde yaparlar: Hegel'in farkı sonsuz büyükken, Leibniz'inki sonsuz küçüktür. Deleuze'ün Hegel eleştirisi *Fark ve Tekrar*'la sınırlı olmayıp çalışmalarının çoğunda apaçık görülür.[7]

---

4 G. Deleuze, a.g.e., s.15.

5 G. Deleuze, a.g.e., s.59-60.

6 G. Deleuze, a.g.e., s.57-8.

7 Deleuze'ün felsefe tarihi üzerine, özellikle Spinoza, Nietzsche ve Bergson üzerine çalışmalarında Hegel'in yerini konu eden bir tartışma için bkz. Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1993 [*Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İ. Öğretir ve A. Utku, Otonom Yayıncılık, 2012];ayrıca bkz. G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi* 2005, *Spinoza: Pratik Felsefe*, 2005, *Nietzsche ve Felsefe* 2011, *Bergsonculuk*, 2006 ve "Bergson's Conception of Difference", *New Bergson*, çev. Melissa McMahon, Manchester: Manchester University Press, 2000a.

Deleuze'ün felsefe tarihi ve özellikle de Spinoza, Nietzsche ve Bergson'un çalışmaları üzerine yazdığı ilk dönem metinleri, Hegel'in Batı düşünce kanonundaki hâkimiyetini aşmak ve kendi felsefesini alternatif bir düşünürler silsilesi içine yerleştirmek yönünde bir girişimdir. Deleuze'e göre Hegel, farkı, diyalektik olarak farkın mutlak maksimumu, yani çelişki olarak resmeder ve böylece onu sonsuz büyük olarak kavrar.[8] Dahası Hegelci diyalektikte şeyler, olmadıkları şeye karşı kuruldukları için, bu olumsuzluğu özdeşliklerinin bir parçası olarak taşımak zorundadırlar. Böylelikle Hegel farkı çelişkinin içine hapseder.[9] Deleuze, Hegel'in öncelik verdiği olumsuzlamanın merkeziliğini genel olarak reddederek, bunun yerine olumlayıcı bir konum benimser. Hegel'in "büyük" farklarına eleştirel yaklaştığı gibi, Leibniz'in önerdiği "küçük" farkları da reddeder. Hegel ve Aristoteles'in aksine Leibniz farkı çelişki bakımından kavramaz, çünkü Leibniz'e göre, bütün sayılar arasında hep çoğalan, küçük ve daha küçük fark birimleri vardır daima.[10] Bu sonsuzca küçük farklar ereklilikten kaçıp kurtulur ve daima kavrayışımızın az ötesine çekilirler. Hegel ve Leibniz de, Deleuze gibi farkın önemini vurgulamış olsalar da, Deleuze onların konumunun en nihayetinde özdeşlik mantığı içine sıkışıp kaldığına karar verir.[11]

Deleuze, Platon'u incelerken de eleştiri yoluyla, kendi kendinde fark kavramını geliştirme arayışındadır. Bunu Platon'un simulakr kavramını yeniden formüle ederek yapar. Platon'a göre dünya, sadık kopyalar (iyi) formunda edimsel şeyler olarak yeniden üretilen ideal idealar âlemi ile düşük dereceli simulakrlar (kötü) olarak ikiye bölünmüştür. Bu hiyerarşik sistemde fark, orijinal olanı kopyasından

8 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.74.
9 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.80.
10 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.76.
11 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.81.

ayırmak, iyi ile kötü kopyalar arasında karar vermek için vardır. Deleuze'ün böyle bir dünyayı kabul etmesi mümkün değildir, çünkü ona göre bu dünya, içkinlik lehine kökünü kazımak istediği aşkınlık öncülüne dayanmakla kalmaz, aynı zamanda bu dünyada fark da şeylerin içsel değil dışsal bir özelliği olarak işlev görür.[12] Yine Deleuze'e göre ideler, Platon'da oldukları gibi ayrık değildirler, onlar çokluklardır. Bu ideler hakiki kopyalar üretmezler, aksine bunlar diferansiyeldir ve simulakrlar üretirler. Deleuze'ün bu önerisi, kendi fark felsefesiyle uyumludur, zira "farklının farklıyla bizzat fark yoluyla ilişkilendiği sistemler simulakrlar sistemidir."[13] Bu manzarada, bir simulakr orijinal ideanın bozulmuş bir kopyası değil, kendisinin kopyalanmış olabileceği orijinal bir formun var olduğu fikrinin altını bizzat oyan şeydir. O halde Deleuze'ün dünyasında, farkı orijinal ile kopya arasındaymış gibi değerlendirmenin hiçbir anlamı yoktur ve nihayetinde Deleuze, farkı böyle bir değerlendirmeden kurtarır.

Deleuze'ün diğer filozoflara yönelttiği olumsuz eleştiriyle aynı sırada, farka özerklik kazandırdığı kendi konumu da giderek belirginleşir. Farkı sınıflandırma ve karşılaştırma yoluyla beliren bir şey gibi kavramak yerine, Deleuze farkın kendi içinde etkin olduğu saf biçimini muhafaza eder. Deleuze'ün eleştirisi, tarihsel olarak, şeylerin temelinde özdeşlik olduğunun varsayıldığı yönündedir. O ise bunu tersine çevirerek, metafizik önceliğe sahip olanın özdeşlik değil fark olduğunu ileri sürer: "Her şeyin arkasında fark vardır ama farkın arkasında hiçbir şey yoktur."[14] Burada kastedilen, dünyada hiçbir özdeşlik olmadığı değil, özdeşliklerin ön*sel* bir farktan ortaya çıktıklarıdır.

12 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.100-101.
13 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.361.
14 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.89.

Deleuze farkın dinamik doğasını, farkın kendini zaman içinde nasıl açtığını ortaya koyduğu tekrar üzerine incelemesinde ele alır. *Fark ve Tekrar*'da kendi *içinde* fark kavramını teorileştirdikten hemen sonra kendi *için* tekrar kavramını öne sürer. Aslında tekrar kavramını daha önce, fark üzerine fikirlerinin filizlendiği *Nietzsche ve Felsefe* kitabında da ele almıştır. Deleuze bu kitapta, *Fark ve Tekrar*'da "farkın kendiiçinliği" olarak tarif ettiği ebedi dönüş kavramıyla uğraşır. Tıpkı fark üzerine çalışmasında olduğu gibi, tekrar üzerine çalışmasında da kavramın geleneksel anlamına meydan okuyarak, tekrarı değişmeyen kopyalama fikrinin ötesinde anlamanın önünü açar. Deleuze Nietzsche üzerine kitabında ebedi dönüşü de yeniden ele alırken, onu aynının yeniden üretildiği bir mekanizma (önsel bir özdeşliğin tekrarı) olarak değil, farkın üreticisi olarak ortaya koyar.[15] Deleuze'e göre, "ebedi dönüşün öznesi aynı değil, farklı olandır; benzer değil, benzemez olandır; Bir değil, çoktur; zorunluluk değil, rastlantısaldır."[16]

Deleuze'ün bu sözleri, özdeşliğin değil farkın temellendirici niteliğine duyduğu ilgiyle birlikte düşünüldüğünde anlaşılır hale gelir. Ebedi dönüş, her şeyin altında saf farkın yattığı bir dünyada var olur ve tekrarlanan, özdeşlik değil budur. Ebedi dönüş, dünyayı oluşturan mücadele halindeki kuvvetlerin düzleminde kavranır ve (aşağı) tepkisel değil, (üstün) etkin kuvvetlerin seçilmesini gerektirir. Nietzsche farkları olumlayan ve böylelikle eylem kapasitesini artıran kuvvetleri etkin, diğer kuvvetleri olumsuzlayan edilgin kuvvetleri ise tepkisel olarak nitelendirir.[17] Ebedi dönüş, etkin kuvvetleri seçer ve böylelikle olumlar. Deleuze, tam da olum-

15 G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 2006, s.46 [Nietzsche ve Felsefe, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, 2010, s.68].

16 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.173.

17 G. Deleuze, Nietzsche ve Felsefe, s.61-62.

suzlamayı reddederek, Hegel'e ve olumsuza karşı mücadelesinde Nietzsche'yi müttefiki haline getirir. Nietzsche'nin ebedi dönüşte rastlantının rolü üzerine tartışmasını vurgulamak için zar atımı örneğinden yararlanır.[18] İyi oyuncu ona oyunu kazandıran sayıyı aslında daima aksi bir eylem söz konusu olmadığı için atmıştır, çünkü tüm olası kombinasyonları zaten önden kabul etmişler ve dolayısıyla da rastlantının ve zorunluluğun rolünü olumlamışlardır. Ebedi dönüş aynının dönüşü değildir, tahmin edilemez ve deneyseldir. 2. Bölüm'de ortaya koyduğumuz üzere, farkı tekrarlaması bakımından, oluşun itici gücünün bir parçasıdır. Deleuze ebedi dönüşü "oluşun varlığı" olarak tanımlar.[19] Bu, ironik olarak, farkın geri dönen tek "aynılık" olduğu, hem de ebediyen geri döndüğü anlamına gelir.

Farkı güvence altına alan ebedi dönüş olmakla birlikte, Deleuze onu aynı zamanda "varlığın tekanlamlılığı, bu tekanlamlılığın fiilen gerçekleşmesi" olarak tarif eder.[20] İlk bakışta çelişkili görünebilir bu: Bir şey sonsuzca fark üretiyorsa, nasıl olur da tek bir anlamda ifade edilebilir? Deleuze tekanlamlılık fikrini ortaçağ filozofu Duns Scotus'tan alır ve buna Spinoza ve Nietzsche okumalarını ekleyerek, tekil bir tözden oluşan bir dünya fikrini geliştirir.[21] Spinoza'da bu, varlığa dışsal veya onun dışında herhangi bir şey olmaması fikri olarak karşımıza çıkar. Aynı tözden oluştukları için Tanrı ile dünya arasında hiçbir ayrım olmadığı fikrinde bunu açıkça görürüz. Böylece Tanrı, kendisi de Tanrı'nın bir ifadesi olan doğa aracılığıyla bizim için görünür hale gelir. Spinoza bu düşüncesi yüzden aforoz edilmiş olsa da, bu düşüncenin her yere nüfuz eden bir tanrı kavramsallaştırmasını içerdiğini kolayca görebiliriz. Deleuze'ün çalışmasında da

18 G. Deleuze, a.g.e., s.43.
19 G. Deleuze, a.g.e., s.42.
20 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.71.
21 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.70-71.

fark ve farkın ifadesi fikri benzer bir biçimde açıklanır. Dünya, farkı ifade etmesi bakımından tekanlamlıdır. Çok bilinen "tek bir ses varlığın velvelesidir" ifadesinin anlattığı da budur.[22] Tekanlamlı töz, kendi dışında veya ötesinde herhangi bir şeyle ilişkilenmeden kendisini sürekli ifade eder. Böylelikle dünya sonsuzca farklı hale gelir ve hâlihazırda verili olanın sabit kategorilere dönüştüğü anlık katılaşmaları geçicileştirir. Dolayısıyla birlik, farkı ifade eder. Deleuze'e göre, "Varlık, söylendiği her şey için tek ve aynı anlamda söylenir, ama ne için söylendiği farklıdır: bizzat fark için söylenir."[23]

Deleuze'ün ontolojisinin temel kaygılarından biri, bu saf, tekanlamlı farkın nasıl ifade edildiğidir. Deleuze'ün, bir fark ve tekrar ontolojisinin doğurabileceği, varlığın belirlenmemiş bir akımdan ibaret hale gelmesi tehlikesinin üstesinden gelmesine olanak veren de, farkın nasıl açığa vurulduğuna dair getirdiği bu açıklamadır. Deleuze'ün fark kavramı diyalektiktir. Ancak bu, karşıtlık ve olumsuzlamayla yapılandırılan ve Deleuze'ün tahrifat olarak nitelendiği Hegel diyalektiğine benzemeyen bir diyalektiktir.[24] Deleuze, farkın fark(lan/lılaş)ma (differen*t/ci*ation) sürecinde, problemler ve İdelerle ilişkisi içinde üretildiği bir diyalektik önerir. Bu süreci anlamak için, öncelikle, Deleuze'ün Bergson'u takip ederek, olanaklı ile gerçek arasındaki ayrım yerine kullandığı virtüel ile edimsel kavramlarını nasıl teorileştirdiğine bakmamız gerekir. Deleuze'ün olanaklı ile gerçek arasındaki ayrımı reddi, olanaklının sınırlılığından kaynaklanır, zira olanaklı, gerçeğin karşıtı olarak konumlandırıldığında, kavramsal olarak gerçekle özdeş olduğu halde, tek eksiği gerçekliktir. Deleuze olanaklı ile gerçek arasındaki ilişkiyi bir benzerlik ve sınırlandırma ilişkisi olarak görür. Çünkü

22 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.62.
23 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.63.
24 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.223.

olanaklı ile gerçek arasındaki hareket bir gerçekleşme hareketidir, ama bu hareket, olanaklıda zaten var olan şeyin gerçekleşmesidir ve yeni hiçbir şey yaratmaz.[25] İkici olanaklı/gerçek ilişkisi, önceden kurulu olanaklara bağlı olduğu ve özdeşliğe ayrıcalık tanıdığı için, gerek Bergson'un gerekse Deleuze'ün değerli bulduğu türden bir fark olanağını dışlar. Dahası, gerçek olan, varlığa geldikten sonra, olanaklı olan geriye yansıtılır. Bu durumda, der Deleuze, "Aslında gerçek olanaklı olana benzemez, olanaklı olan gerçeğe benzer, çünkü olanaklı olan, gerçek bir kez oluştuktan sonra ondan soyutlanmış, kısır bir kopya gibi gerçekten rastlantısal olarak çekilip çıkarılmıştır."[26] Olanaklı olanla ilgili sorun, gerçeğe bağlı olmasıdır.

Bergson, olanaklı/gerçek ayrımına alternatif olarak virtüel/edimsel ayrımını önerir. Deleuze'e göre, yalnızca edimsel olan, fiziksel bir biçim alsa da, hem edimsel olan hem de virtüel olan, gerçektir. Bu kavramların birbirinden ayrılması, kusursuz bir ikilik doğurmaz, zira bu ikisi, sürekli bir etkileşim ve karşılıklı oluşum süreci içinde, daima iç içe geçmişlerdir. Deleuze bunu bir çevrim olarak tarif eder.[27] Virtüel/edimsel yapısı, oluşun edimselden edimsele doğru ilerlemeyip, virtüel olanla çok daha karmaşık bir ilişkide bulunduğunu ima ettiği için, özellikle önemlidir. Deleuze'ün tüm bir yapıtındaki dirimselliğin bir parçası olan fark(lan/lılaş)ma sürecini mümkün kılan da budur. "Yaşam," der Deleuze, "bir fark sürecidir."[28] Fark(lan/lılaş)ma süreci virtüel

25 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.281.

26 G. Deleuze, *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York: Zone Books, 1991, s.98 [*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, 2005, s.138].

27 G. Deleuze ve C. Parnet, *Diyaloglar*.

28 G. Deleuze, "Bergson's Conception of Difference", çev. Melissa McMahon. *The New Bergson*, der. John Mullarky, 42–65. Manchester: Manchester University Press, 2000a, s.50.

ile edimsel arasındaki ilişkiyi tarif etmeye yarayan karmaşık bir sistemdir: farklanma süreci idelerin virtüeldeki karşılıklı belirleme ilişkisidir, farklılaşma süreci ise virtüel idenin edimselleşme hareketidir. Bu süreç virtüelde gerçekleşir ve birbirini farklandıran idelerin, tekilliklerin ve ortaya konulan problemlerin diferansiyel ilişkilerini içerir. Bunlar kolektif olarak, edimsel şeylerin farklılaşması yoluyla bir yanıt oluştururlar. Virtüel ideler alanı, içinde problemlerin belirdiği diferansiyel bir farklanma mekânıdır. En önemlisi de, ne farklanma ne de farklılaşma olumsuzlama içerir.[29]

Deleuze'ün, temsil ve tutarlıktan müteşekkil olanaklı/gerçek yapısı yerine virtüel/edimseli neden tercih ettiği artık açıklığa kavuşmuş olmalı. Zira virtüel edimsele benzemez, öncelikli olan ıraksamadır. Virtüel ideden edimselleşmiş biçime doğru hareket bir özdeşlik hareketi değildir, çünkü bu, olanaklı olanı barındıran bir yapı değildir.[30] Dolayısıyla ide kendisini edimselde "ıraksayan çizgiler" boyunca yeni bir şey olarak açığa vuracaktır.[31] Virtüelin edimsele doğru hareketi farkı ve yaratımı önceler. Böylece Deleuze, Bergson'dan, onun maddenin dinamizmini teorileştirme yöntemini alır. Eğer yalnızca edimselleşmiş şeyleri inceleyip, edimselleştikleri süreci göz ardı edersek, o zaman sadece derece farklarını veya şeylerin birbirinden nasıl farklılaştıklarını görebileceğimizi vurgular.[32] Velhasıl özerk ve kendini olumlu bir şekilde ifade eden bir farkı kavramsallaştırmanın yollarını bulmamız gerekir.

Deleuze tüm bunlardan hareketle, kendini dışsal karşılaştırma veya çelişkiyle değil, varlığın içsel bir özelliği olarak açığa vuran bir fark nosyonuna ulaşır. Deleuze'e göre fark yaratıcı, tekil, oluşumsal ve diferansiyeldir; önceden kurulu

29 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.275.
30 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.256.
31 G. Deleuze, *a.g.e.*, s.282.
32 G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.141.

yapılar sayesinde belirmez, zira kendini üretme kapasitesine zaten sahiptir. Yapı oluşumdan önce gelmez, oluşumsal ve moleküler farkların düzenlenmesinin bir yolu olarak belirir. Deleuze temelden farklı bir ontoloji önermektedir.[33] Ona göre farkların birbirleriyle etkileşimi, daha fazla fark üretilmesine neden olur. Fark, olumsuzun hiçbir kurucu güce sahip olmadığı bir tezahür sistemi olarak kendini gösteren, ilişkisel bir karşılıklı belirlenim yapısı içinde var olur. Karşıtlık, olumsuzlama ve çelişki mantığı yerine Deleuze, farkın, her bileşene içsel olan farkların ifade edildikleri karşılıklı bir sentez yoluyla tezahür ettiğini ileri sürer.

Deleuze, statik bir varlık nosyonuyla ilgilenmez, aksine farkın ne yaptığına dair ontolojik bir anlayış geliştirmek ister. Varlıktan çok oluşun dinamizmini, aynının tekrarından çok farkın tekrarını gözetmesinin nedeni budur. Deleuze'e göre fark temelde üreticidir. Deleuze'ün ontolojisini "Varlık=Fark=Yeni" şeklinde özetleyen Daniel Smith'in bu önerisi son derece yerindedir. Smith, yeni fikrini değişim, nedensellik veya beliriş gibi ilişkili kavramlardan ayırt eder, çünkü Deleuzecü "yeni"nin en temel ontolojik düzeyde işlediğini düşünür.[34] Deleuze'e göre fark varlığın koşulu olsa da, kendisini yaratıcı bir biçimde, oluş olarak açığa vurur. Bu radikal yeni nosyonu, ilerleme ile bağdaştırılamayacağı için pozitivist tüm çağrışımlarından kurtarılmalıdır. Tıpkı Deleuze'ün farkın ebedi dönüşünü, fark ve tekrar yoluyla teorileştirmesinde olduğu gibi, yeni de kaçınılmazdır. Bir sonraki kısımda Deleuze'ün dinamik fark nosyonunun po-

33 Deleuze'ün diferansiyel ontolojisiyle ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. H. Stark, "Disord, Monstrosity and Violence: Deleuze's Differential Ontology and its Consequences for Ethics", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 20 (4): 211–24, 2015.

34 D. Smith, "Deleuze and Derrida, Immanence, Transcendence", *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy* 11:123-130, 2007.

litik temsili düşünme biçimimiz açısından nasıl bir anlamı olduğu üzerinde duracağız. Deleuze'ün çalışmalarında yapı ile oluşum arasındaki gerilimin kendini gösterdiği yerlerden birisi de burasıdır, çünkü politika, Deleuze'ün bize sunduğu vahşi ve ehlileşmemeiş farkın aralıksız akışı için bir çerçeve işlevi görür.

Özdeşlik ve politik temsil

Deleuze'ün fark ve tekrar ontolojisi, feminist teorinin politikayla ilişkisini anlamaya çalışırken yüzleşmek gereken birtakım sorular doğurur. Bunların en başında, Deleuze'ün fark felsefesine bağlılığının aynı zamanda bir özdeşlik eleştirisi olması gelir. Buradaki zorluk, politika üzerine konuşurken, çoğu zaman, onun temsil için mücadele veren belli özdeşlik/kimlik gruplarla ilişkili olduğunu varsaymamızdır. Tarihsel olarak, feminizmin, grup olarak "kadınlar"ı temsil ettiği düşünülmüştür. Deleuze'ün çalışmalarıyla birlikte düşünüldüğü anda bu varsayım problematik hale gelir, çünkü Deleuze'e göre özdeşlik, temellendirici bir kategori olamaz; ancak gerçekten olup bitenin ikincil ve geçici bir etkisi olarak vardır: fark olarak varlığın sonsuzca çoğalması. Bunun anlamı, dünyanın her şeyden önce farklardan oluştuğu, ama bazen bu farkların, özdeşlik etkisi doğuran kalıplar şeklinde tortulaştığıdır. Dünyaya baktığımıza etrafımızda fark yerine özdeşliği gördüğümüzde, bu özdeşliklerin metafizik ya da özsel statüleri olduğu veya zaman içinde değişmeden kalacaklarını düşünme hatasına düşmememiz gerekir. Demek ki, Deleuzecü bir feminizm bir özdeşlik/kimlik politikası olamaz. Özdeşliğin bu şekilde reddedilmesi, politik temsili düşünmeyi güçleştirmekle birlikte, feminizmi pek çok yoldan farka da açar.

Özdeşlik ve farkla ilgili sorular feminist teoriyi hep uğraştırmıştır. Feminizmin birinci ve ikinci dalgası boyunca

sabit bir özdeşlik/kimlik konumu olarak kadın kavramını savunmak daha kolaydı. Ne var ki üçüncü dalga postyapısalcı feminizminde farkın genel olarak değer kazanmasıyla birlikte, kadınların doğuştan gelen veya özsel bir özdeşlikleri/kimlikleri olduğu iddiasını sürdürmek zorlaştı. Bu feministler, feminist politikayı temellendirirken "kadın" kategorisinin yararlılığını sorguladı. Toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetliliğin toplumsal inşalar olduğu gösterilecekse eğer, o zaman tartışmasız bir "kadın" kavramı feminist politikanın temeli olarak hizmet edemez. Böyle bir düşüncenin, daha önce ortak tutumlar ve ortak bir özdeşlik/kimliğe dayandırılmış bir hareket açısından bir problematiğe yol açması ise kaçınılmazdır. Nitekim böyle bir kesişim, beraberinde kaçınılmaz olarak şu soruları getirir: Cinsiyetli öznenin yerinden edilmesinden sonra, bir politika inşa edebilmek için feminizmin elinde kalan yapıtaşları nelerdir? "Kadın", sabitlenmiş ve özsel özdeşliklerin/kimliklerin dışında nasıl düşünülebilir?

Üçüncü dalga feministler cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetliliğin kültürel inşalar olduğunu ileri sürerken bize, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin ataerki altındaki mevcut düzenlenişinin ve bu kategorilere atfedilen kültürel anlamların değişmez olmadıklarını hatırlatırlar. Dahası, politikaya zemin oluşturmak için bir özdeşlik/kimlik kategorisinden yararlanmak, sorunlu bir içerme-dışlama sistemine dayanır. Cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti tanımlamanın anatomik, genetik, fiziksel görünüm veya kendini-kimliklendirmeye (*self-identification*) bağlı birçok farklı yolu olduğu için, "kadın" kategorisinin kesinliği baştan tartışmalıdır. Butler, "kadın" gibi kategorilerden yararlanırken yalnızca bu kategorinin inşa edilmişliğine ve sabit olmamasına değil, aynı zamanda onun gelecekte nasıl farklı bir şekilde biçimlenebileceğine de odaklanmak gerektiği konusunda bizi uyararak şöyle der: "Feminizmin öznesini

yapıbozuma uğratmak, kullanımını sansürlemek değildir; aksine bu terimi birden çok anlamlandırmanın bulunduğu bir geleceğe bırakmak, sınırlandırıldığı annelik ve ırkçılık ontolojilerinden kurtarmak ve ona öngörülmemiş anlamlar edinebileceği yeni bir alan sunmaktır."[35] Butler'ın bu sözleri, feminizmin kadınlar *için* olduğunu veya olması gerektiğini düşünmenin hâlâ çarpıcı bir fikir sayılıp sayılamayacağını kendimize sormamız için bir neden daha sunar. Tarihsel açıdan, bu politik hareket sayesinde kadınların erkeklerden bağımsızlaşmaları kuşkusuz son derece önemlidir. Öte yandan, feminizmi, toplumda ataerkiden kaynaklanan sorunlu işleyiş biçimlerine meydan okuyabilecek, herkesin üzerinde ortaklaştığı bir toplumsal proje olarak görmenin zamanı artık gelmiş olabilir.

Deleuze ile üçüncü dalga feminizmin, tartışma götürmez özdeşlik/kimlik kategorilerinin eleştirisinde ortaklaştığını düşünürsek, feminist projelerde onun çalışmalarından en çok üçüncü dalga içinde yararlanıldığını görmek şaşırtıcı değildir. Gerçekten de Deleuze'ün çalışmaları bize dinamik bir feminist fark politikası için faydalı olabilecek birtakım araçlar sağlar. Dolayısıyla Deleuze'ün çalışmalarının yalnızca politik bir dingincilik veya maddi gerçeklikten tamamen kopuk soyut bir politika önerdiğini düşünmek hata olur. Aksine, bunlar Deleuze'ün fark ve tekrar ontolojisine uygun politik kavramlar bulmaya yöneltir bizi. Deleuzecü bir politika, tam da gerçekliğe işaret etmekle ilgilidir, buradaki tek mesele Deleuze'ün gerçeklik fikrinin başka pek çoklarından çok daha karmaşık olmasıdır.

35 J. Butler, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'" *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, der. Seyla Benhabib, Judith Butler, Druscilla Cornell ve Nancy Fraser, 35–57. New York ve Londra: Routledge, 1995 ["Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu", Çatışan Feminizmler, çev. Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, 2008, s.62].

Deleuze farkın metafizik düzeyde nasıl çalıştığını anlatıyor olsa da, onun fikirlerinden bize kendi maddi ve politik durumumuzla ilgili bir şeyler söylemesi için yararlanabiliriz. Onun çalışmaları, özdeşlik politikası yerine bir fark politikasına alan açar. Bu politika, sahip olduğumuz ortak şeylerden ziyade birbirimizden nasıl farklılaştığımızla ilgilenmeli ve bir farklılaşma, uyumsuzluk, akış ve oluş dünyasına işaret etmelidir. Todd May *Reconsidering Difference* adlı kitabında, politik bir kavram olarak farkın merkeziliği ve önemini vurgulayarak, İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız düşüncesinin ağırlıklı olarak farkın nasıl yeniden biçimlendirilebileceği ve ona nasıl bir değer verilmesi gerektiğiyle ilgilendiğini iddia eder.[36] May, fark felsefesiyle ilgilenmekle birlikte, savlarını tarihsel bir çerçevede, felsefi sistemlerin Holokost, ırkçılık, köktendincilik ve etnik temizlik gibi olaylardaki içerimleriyle ilişkilendirerek ortaya koyar. Farkın böylesine yıkıcı tarzda ortadan kaldırıldığı bu olaylar karşısında, "fark ve farklar, bunları nasıl anlamak gerektiği ve bunlara nasıl saygı gösterilebileceği gibi sorularla, eskiye nazaran çok daha fazla ilgilenmek zorunda olduğumuzu" öne sürer.[37] Paul Patton'a göreyse, mesele herhangi bir farkı veya tüm farkları onaylamak meselesi değildir, çünkü ayrımcı bir politika kadar böyle bir ayrımcılığın kökünü kazıma arayışındaki ilerlemeci bir politik yaklaşım da kolayca asimile edebilir farkı:

> Bir fark politikası, farkın kavramsal belirleniminin ve ilgili tüm farkların içeriğinin ontolojik, etik veya politik bir anlamda ortaya konulmasını gerektirir. Fransız fark filozofları fark politikasına bu şekilde destek çıkmışlardır. Varsayılan bir özdeşliğe/kimliğe kıyasla farkın ikincil, türetilmiş veya yetersiz bir öğe olarak ele alınmasını

36 T. May, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas,and Deleuze*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997, s.2.
37 T. May, a.g.e., s.9.

> reddederek değil yalnızca, aynı zamanda bireysel farkların özerkliğine kavramsal zeminler sunarak ve cinsiyet, ırk gibi tikel farkları sanki tek bir merkezi farka veya toplumsal çelişkiye tabiymişler gibi ele alan tüm indirgemecilikleri de reddederek yapmışlardır bunu.[38]

Deleuze'ün fark felsefesi, fark politikası açısından en az üç nedenden dolayı kullanışlıdır. Birincisi, Patton'un da ileri sürdüğü gibi, Deleuze'ün fark kavramının kendisi, farkı varlığın temeline yerleştirerek ona metafizik bir statü verdiği ve bize şeylerin nasıl değişime ve başkalaşıma tabi olduklarını daima hesaba katmamız gerektiğini hatırlattığı için, baştan bir zorunluluk olarak ortaya konulmuştur. İkincisi, farkı özdeşlik tarafından kapsanamayacak şekilde yeniden düşünerek, ya/ya da, normatif/sapkın ve biz/onlar gibi ikili tüm biçimlenimleri reddeder. Üçüncüsü, Deleuze'ün önerdiği fark, mevcut özdeşliklere dayalı olmayıp, soyut ve diferansiyeldir. Deleuzecü fark politikasını geleceğe açık hale getiren de budur. Bu noktayı (örneğin) toplumsal cinsiyetle ilişkilendirerek ele aldığımızda ise, şu anlama gelir: Cinsel fark, yapay bir şekilde ikicileştirilmiş erkek ve dişi nosyonlarıyla sınırlandırılmak zorunda değildir, aksine, sırf maddi gerçeklikte var oldukları halleriyle değil, gelecekte de nasıl var olabilecekleri açısından, farklı cinsel morfolojilerin bir süremini tasavvur etmeye izin verir.

Deleuze'ün fark politikası, kısmen, minör bir politikadır. 2. Bölüm'de majoriter ve minöriter kavramları üstünde durmuş, majoriterin istatistiksel bir nosyon (insanların çoğunluğunu kapsayan bir kategori) değil, normatif bir ölçüm standardı olduğunu söylemiştik. O halde majoriter, toplumda güç ve ayrıcalıktan en çok yararlandırılanlardan, yani rasyonel, beyaz, heteroseksüel erkeklerden oluşur. Bütün oluşlar minör-oluştur, bu ise majoriter standarttan uzakla-

38 P.Patton, *Deleuze and the Political*, Londra ve New York: Routledge, 2000, s.46.

şan bir hareket içinde oldukları anlamına gelir. Oluşlar bu yüzden molar değil molekülerdir; yerleşik iktidar yapılarını sağlamlaştırmaz, bilakis onların altını oyarlar.

Deleuze ve Guattari'nin minör politikası yerleşik düzeni sekteye uğratmayı amaçlar. Bu politika, azınlıkları politik topluluğun veya "çoğunluk sistemi" denilen şeyin içine katmakla ilgilenmez; yapının ve örgütlenmenin altını oyan minör oluşların çoğalmasına odaklanır. Bunu açıklarken, nesne koleksiyonlarını incelemenin bir yöntemi olan küme teorisine başvururlar. Burada, sayılabilir ve bilinebilir çoğunluk ile bir oluş sürecinde olduğu için sayılamayan azınlık arasında bir zıtlık kurulur. Azınlık öngörülemez bağlantılar oluşturarak, çoğunluktan kaçış çizgilerinin önünü açmak uğraşındadır. Deleuze ve Guattari, azınlığı "belirsiz", sayılamaz, aksiyomlaştırılamaz kümeler, "yığınlar", kısacası kaçış veya akış çoklukları olarak tanımlar.[39] Bu biçimlenimde bir aksiyom, neye uygulandığından bağımsız olarak geçerli olan bir kuraldır. Aksiyom ortak duyu olarak kabul edilir ve açıklama gerektirmez. Çoğunluk, aksiyomları tekeline aldığı için yerini korur; azınlık ise aksiyomlardan kaçıp kurtulandır. Böylelikle azınlığın gücü,

> ne kadar küçük olurlarsa olsunlar sayılamaz kümelerin sahip oldukları gücün, yine ne kadar sonsuz, terse dönmüş veya değişmiş olsalar da sayılabilir kümelere karşı uygulanmasıdır; hatta yeni aksiyomlar veya bunun da ötesinde yeni aksiyomatikler ima ediyor olsalar bile. Mesele kesinlikle ne anarşiye karşı örgütlenme ne de merkeziyetçiliğe karşı merkezsizleşmedir; asıl mesele sayılabilir kümelerin aksiyomatiğine karşı sayılamaz kümelerin problemlerinin bir hesabı ya da kavramlaştırmasıdır. Böyle bir hesap kendi kompozisyonlarına,

39 G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s.519.

örgütlenmesine, hatta merkezileşmesine sahip olabilir; yine de Devletler veya aksiyomatik süreç aracılığıyla değil de azınlıkların saf oluşuyla ilerler.[40]

Azınlığın politik önemi, çoğunluğa içerilmesinde ya da çoğunluğa dönüşmesinde yatmaz. Azınlığın gücü, çoğunluğun düzenini sürekli bozmasıdır. Feminizm, kadınların, belli haklar talep eden bir özdeşlik/kimlik grubu olarak tanınması için mücadele ettiğinde değil, ataerkiyi destekleyen aksiyomların altını oyduğunda bir azınlık politikası olur. Böyle bir politika, ataerkinin devrilip yeni bir düzen kurulması değil, iktidarı elinde tutan ataerkinin altının hiç durmadan oyulması anlamına gelir.

A Thousand Plateaus'da Deleuze ve Guattari mikropolitika ve segmenterlik üzerine yazarlar. Deleuze ve Parnet, bu kavramları *Diyaloglar* içindeki "Politikalar" başlıklı bölümde yeniden ele alırlar. Politikanın yalnızca katı ve makro düzeyde değil, aynı zamanda algılanması daha güç ve daha moleküler olan bir düzeyde işleyen segmenterlik çizgilerini sorgulaması gerektiğini ileri sürerler.[41] Toplumsal alan hem molar hem de moleküler asamblajlardan oluşur. Molar düzeyde, insanları sınıflara, cinsiyetlere, yaşlara, ırklara ve kısımlara ayıran ikici makineler vardır.[42] Molar erkekten ayrı olan molar kadın da bu düzeyde yer alır. Moleküler düzeyde ise, yapıyla ve organizasyonla değil, kopuşla, değişkenlikle ve uyumsuzlukla ilişkili bir mikropolitika vardır. Kadın-oluş figürü (herkesin geçmek zorunda olduğu oluşun ilk aşaması), dünyayı erkek ve kadın olarak düzenleyen ikici makinelere meydan okur. Deleuze ve Parnet, kadın-oluşun, ikici cinsel fark nosyonuna bir başka cinsiyet eklemek değil, moleküler bir cinsiyetliliği, erkek/kadın konfigürasyonunu yer-

40 G. Deleuze ve F. Guattari, a.g.e., s.520.
41 G. Deleuze ve C. Parnet, *Diyaloglar*, s.169.
42 G. Deleuze ve C. Parnet, a.g.e., s.174.

sizyurtsuzlaştıran bir kaçış çizgisini hareket geçirmek demek olduğunu vurgularlar.[43] Kaçış çizgisinin gücü, yerleşik kalıplardan ve tutarlılıklardan bir firar yolu sunmasından kaynaklanır. Kaçış çizgisi yaratıcı ve deneyseldir; kodlama ve üstkodlamayla değil mutasyonla ilişkilidir. Sistemlerdeki büyük kopuşlarla değil, kaçış çizgilerinin her yerde boşluklara dalabilmesini sağlayan "küçük çatlaklar, algılanamaz kopuşlar"la ilgilidir.[44] Yalnızca yıkıcı değil, aynı zamanda militan ve devrimcidir: "kaçarken silah aramak"tır.[45] Çizgilerden oluşan böyle bir biçimlenim, dağılmış bir güç modeli sunar. Moleküler çizgiler, kaçış çizgileri, molar organizasyonu yıkma gücüne sahiptir. Gündelik eylemler ve deneyler, değişim yaratma kapasitesine sahiptir.

Öte yandan Deleuze ve Guattari bize yalnızca bir minör politika veya mikropolitika öneriyor değillerdir. Politika söz konusu olduğunda, yapıtlarında molar ile moleküler arasında daima bir gerilim sezilir. Bu gerilimi, feminizm ve feminizmin, 2. Bölüm'de gördüğümüz üzere, molar bir unsur olarak özdeşliğe/kimliğe dayalı "kadın" kategorisiyle ilişkisine getirdikleri çok önemli bir yorumda da görürüz. Aksiyom düzeyinde, "oy için, kürtaj için, iş için" mücadele verilebileceğini belirtirler.[46] Yani kadınlar organizmaları, tarihleri veya öznellikleri için savaşırken, bir dereceye kadar, molar bir politika yürütmek zorundadırlar. Ama, diye uyarır Deleuze ve Guattari, "kişinin kendisini, bir kaynağı kurutmadan veya bir akışı durdurmadan işlev göremeyen böylesi bir özneye sıkıştırması tehlikelidir."[47] Bu noktanın önemini yadsımak mümkün değildir. Deleuze ve Guattari, iktidarın

43 G. Deleuze ve C. Parnet, a.g.e., s.177.
44 G. Deleuze ve C. Parnet, a.g.e., s.178.
45 G. Deleuze ve C. Parnet, a.g.e., s.182.
46 G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, s.520.
47 G. Deleuze ve F. Guattari, *a.g.e.*, s.304.

makro yapılarına veya yakından bildiğimiz özdeşlik/kimlik konumlarına seslenen bir politikanın tamamen yersiz olduğunu söylememektedirler. Bunu bazı açılardan, Gayatri Chakravorty Spivak'ın postkolonyal teori bağlamında önerdiği stratejik özcülüğe benzetebiliriz. Spivak, somut politik sonuçlara ulaşmak için, ortak bir grup kimliğine başvurmanın avantajlı olabileceği durumlar olduğunu ileri sürer.[48] O da Deleuze ve Guattari gibi, özdeşliğe/kimliğe bu şekilde başvurmanın stratejik bir anlamı olduğu ve ontolojik bir koşulu ifade etmediğini düşünmektedir. Deleuze'e göre de politikanın molar organizasyona seslenmesi gerekir, ama asla bununla yetinemez; daima moleküler oluşlar için bir alan bulmak zorundadır.

Deleuze ve Guattari bizi aynı anda hem bir makropolitika hem de bir mikropolitika oluşturmaya zorlarlar.[49] Tanımladıkları iki çokluk türüne baktığımızda bunun nedeni daha açık hale gelir. Bunlardan birincisi uzamlı çokluktur; sayısal bir çokluk olarak şeyler, doğaları değişmeksizin eklenip çıkarılabilir. Diğeri ise yeğinlikli çokluktur ve bileşimindeki herhangi bir değişim, doğasında da köklü bir değişim anlamına gelir. Bunu, niceliksel ile niteliksel çokluk arasındaki bir ayrım gibi de düşünebiliriz. Molar düzeydeki değişimler, uzamlı çoklukla ilgilidir. Örneğin, kadınlara hükümetteki pozisyonların yarısının verilmesi, makropolitik bir değişim olabilir. Öte yandan, kadınların eşit temsili, bizzat politik pozisyonların (ve politikanın) doğasında yeğinlikli bir değişime neden olmadığı sürece, niceliksel bir değişimden ibaret kalır. Üstelik, kadınlar bu pozisyonlara geldiklerinde eril ölçüm standartlarını benimserlerse eğer, bunun toplumda hüküm süren cinsiyet ve toplumsal cinsiyet anlayışlarının

48 G. C. Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, der. Donna Landry ve Gerald Maclean, böl. 8. New York ve London: Routledge, 1996.
49 G. Deleuze ve F. Guattari, *a.g.e.*, s.235.

değişimine çok az katkısı olabilir. Dolayısıyla, politik hayata daha fazla çeşitlilik katmak, mevcut yapılara ve pratiklere daha fazla sayıda insanı dahil etmekten ibaret kaldığı sürece, yeterli değildir. Makro yapıların değişimi ancak moleküler politikaya ve yeğinlikli çokluklara izin verdiği ölçüde önem taşır.

Deleuze'ün çalışmalarında temel bir yeri olan özdeşlik ile fark arasındaki gerilim, üçüncü dalga feminizm için de son derece önemlidir. Bu gerilim, bir yandan mevcut yapılara ve özdeşliklere/kimliklere seslenirken, öbür yandan bu yapıları ve özdeşlikleri/kimlikleri üreten sistemlerin ve geleneklerin altının nasıl oyulabileceği sorusundan kaynaklanır. Deleuze'ün fark çalışması, bize her özdeşlik/kimlik kategorisinin altında yatan saf farkın doğurgan karmaşıklığını hatırlatır. İşte bu yüzden, çok daha zengin ve karmaşık bir fark halinin ikincil bir tezahürüyse eğer, herhangi bir tikel yapıya veya özdeşlik/kimliğe ontolojik bir statü veremeyiz. Öte yandan, özdeşlik/kimlik bundan da karmaşıktır, çünkü özdeşlik/kimliğin düzenlenmesinin pek çok ekseni olduğu gibi, bizleri bireyler olarak çağıran pek çok özdeşlik/kimlik konumu da vardır.

Kesişimsel fark

"Kadın" kategorisini düşünürken, bunun hiçbir zaman tutarlı olmayıp, içinde daima başka pek çok özdeşlik/kimlik konumunu barındıran bir kategori olduğunu unutmamamız gerekir. Braidotti'nin, kendi cinsel fark nosyonuna da dahil ettiği bu farkların üç düzeyde işlediğine işaret eder: erkekler ile kadınlar arasında, kadınların kendi aralarında ve her kadının kendi içinde.[50] Farkın işlediği bu çoklu düzeyler feminizm açısından fark sorunsalını daha da derinleştirir, çünkü bu düzeyler, özdeşleştirme/kimliklendirmenin herhangi

50 R. Braidotti, *Göçebe Özneler*, s.207-213.

bir molar farkın bile daha en başından bir dizi başka kimlik konumuyla (örneğin, erkekler ile kadınlar arasındaki ayrım) yarılmış olması nedeniyle başından itibaren karmaşık bir sorun olduğunu gösterir. Bunlar, yapıların ve özdeşliklerin/kimliklerin altını oyan moleküler farklar değil, cinsiyetin ötesinde özdeşlik/kimlik konumları sunan farklardır. Feminist teori (ve daha geniş ölçekte feminist politika), tarihi boyunca, cinsiyetin dışında, örneğin toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve engellilikle ilişkili farkları da açıklama gerekliliğiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu özdeşlik/kimlik konumlarından bazıları açıkça beden üzerine kazınmışken, bazılarının böyle olmaması önemli bir sorundur. Bu işaretlemelerden bazıları, örneğin ten rengi kişinin kendi tercihi değilken, diğerleri düşünülmüş belli biçimlemeler aracılığıyla ortaya çıkar. Buna karşılık, kendini görsel olarak açığa vurmayan bir dizi karmaşık özdeşlik/kimlik konumu da vardır. O halde bedenler görünümleri veya yeterlikleri bakımından örgütlenebilecekleri gibi, karmaşık kendini-kimliklendirme sistemleri aracılığıyla da örgütlenebilirler. Öte yandan insanların her türlü gruplaşmasının sonucunda, bireyler bir dizi kültürel anlaşılabilirliğe sahip oldukları ve bu yüzden tek bir politik anlama indirgenemedikleri bir sisteme tabi hale gelirler.

Fark ile özdeşlik arasındaki gerilimi teorileştirmenin yollarından biri, bireyi birden çok özdeşlik/kimlik konumuyla ilişkisi içinde tahayyül edebilmemizi sağlayan kesişimsellik fikridir.[51] Bu çerçeve, hem cinsel baskı ile ırksal baskı arasındaki ilişkiyi dikkate alma hem de ırka dayalı eşitsizliklerin feminizmin kendi içinde de varlığını sürdürdüğünü anlama

51 Leslie McCall, feministlerin, "toplumsal ilişkilerin ve özne oluşumlarının çoklu boyutları ve kiplikleri arasındaki ilişkiler" olarak tarif ettiği kesişimselliği diğer politik gruplara göre daha fazla benimsediklerini ve kesişimselliğin belki de kadın çalışmalarının en büyük teorik katkısı olduğunu ileri sürer. Bkz. L. McCall, "The Complexity of Intersectionality", *Signs* 30 (3): 1771–800, 2005.

gerekliliğinden doğmuştur. Jasbir Puar'a göre, "kesişimsellik ikinci dalga feminizmin içindeki mücadelelerden; ağırlıklı olarak beyaz feminist çerçevelerin hegemonik ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet kategorilerine meydan okuyan çok önemli bir siyah feminist müdahale olarak ortaya çıktı."[52] Böyle bir fark yaklaşımı, feminizmin içinde ayrıcalığın nasıl işlediğine dikkat çekerek, feminizmi beyaz orta sınıfın dışında kalanlara ilişkin bir dizi meseleyi ele almaya zorlamıştır. Buna karşılık kesişimsellik eğer yalnızca göreli bir iktidar konumundan konuşan kadınları sessizleştirmek için kullanılıyorsa ya da feminist politikayı ortak bir hedef bulamayacak kadar parçalıyorsa sorunlu bir çerçeve de olabilir.

Kesişimsellik, bireylerin cinsiyet, ırk ve sınıf gibi etkenlerce belirlenmiş farklı özdeşlik/kimlik konumlarının matrisi içindeki yeriyle ilgilendiği için, özdeşlik/kimlik politikasının yalnızca daha karmaşık başka bir biçimine dönüşme riski de taşır. Öte yandan bu konumlar bu ilişkisel yapı *sayesinde* anlam kazandığı için, bunların doğuştan gelmeyip iktidar rejimlerince inşa edildiklerini hiç unutmamak gerekir. Örneğin, kadınlar üzerindeki ataerkil baskı ile insanın dışındaki doğayı insanın sömürüsüne açık hale getiren insanmerkezci tutum arasında yapısal bir ilişki olduğuna işaret eden ekofeministler,[53] fark üzerine düşünürken kesişimsel bir yaklaşımın sunduğu olanaklardan çokça yararlanmıştır. Çünkü hayvanlar üzerine çalışan araştırmacı Richard Twine'ın da hatırlattığı gibi, kesişimsel bir yaklaşım "toplumsal iktidar kategorileri arasındaki karşılıklı bağımlılığı"[54] göz önünde bulundurmasıyla ayırt edilir. Buna

52 J. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, NC ve London: Duke University Press, 2007.

53 Örneğin bkz. E. Cudworth, *Developing Ecofeminist Theory: The Complexity of Difference*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

54 R. Twine, "Intersectional Disgust? Animals and (Eco) Feminism", *Feminism and Psychology* 20 (3): 397–406, 2010.

göre, ataerki ve insanmerkezcilik daha geniş bir tahakküm ve sömürü sisteminin iki farklı tezahürüdür. İktidarın karmaşık ve çoğu zaman görünmez yollarla işlediğinin teşhis edilmesi feminizm için son derece önemlidir, çünkü iktidar yalnızca cinsiyete göre düzenlenen bedenler üzerinde değil, beyaz-olmayanlar, heteroseksüel-olmayanlar, insan-olmayanlar ve engelliler de dahil (4. Bölüm'de gördüğümüz gibi) bir dizi azınlık bedeni üzerinde de uygulanır. O halde kesişimsellik eğer bir özdeşlik/kimlik politikasıysa, özdeşliğin/kimliğin olumsallıklarını dikkate alıyor demektir ve daha da önemlisi, sadece ataerkiyle değil daha karmaşık ve çok yönlü baskı yapısıyla da uğraşmanın feminizm için bir zorunluluk olduğunu hatırlatır.

Deleuze üzerine yapılan feminist çalışmalar, kesişimselliğin bir çerçeve olarak kullanışlılığını sorgular. Örneğin Grosz, kesişimselliğe kuşkuyla yaklaşarak, bunun zaten tanımlanabilir ve belirgin baskı biçimlerini kapsadığını ve bir "tahakküm matrisi, bir sefalet hiyerarşisi" oluşturduğunu öne sürer.[55] Kimlik-temelli politikalara itimat etmemek önemli olmakla birlikte, iktidarın ortak özellikleri veya yeterliliklerine göre gruplandırılan bedenlerle birlikte işlediği yadsınamaz. Grosz feministlerin, yapısal bir baskı anlayışı temelinde baskılanan diğer gruplarla üretken ittifaklar oluşturma potansiyelini göz ardı eder. Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin de (farklı kategorilerin, fark üzerine üstkodlanmış dilbilimsel inşalara karşılık geldiği) temsile dayalı bir kesişimsellik kavrayışını eleştirirler. Onlar da Grosz gibi "kadın" kategorisinin özdeşliğe/kimliğe asla indirgenemeyen diğer fark türleriyle çoktan kuşatılmış olduğuna dikkat çekerler. Öte yandan, onlara göre, Deleuzecü bir kesişimsellik, farkın özdeşlik/kimlik kategorilerine göre anlaşılmasından kaçınmayı sağlayabileceği gibi, bunun yerine değişime açık bir yapıda şeylerin

55 R. Braidotti, *Göçebe Özneler*.

ilişkiselliklerini ölçen topolojik bir kesişimsellik önerebilir. Bu çerçevede fark, oluşun parçasıdır ve var olmak için karşılaştırmaya ihtiyaç duymaz. Kesişimsellik, herhangi bir baskı kategorisinin altında "bin küçük kesişim" yattığını gösterir; böylece kesişimsellik şeylerin ne olduklarından ziyade ne haline geldikleriyle ilgilenmenin önünü açar.[56]

Böyle bir kesişimsellik anlayışının yararı, cinsiyet ve ırk gibi kategorilerin başka oluşunu mümkün kılarken, aynı zamanda şeylerin ilişkisel yapılar içinde, güvenli değil dinamik ve akışkan düzenlemeler inşa ederek var olduklarını gösterebilmesidir. Puar kesişimselliğin yararına işaret edebilmek için, Deleuze ve Guattari'nin asamblaj nosyonuna başvurur. *Terrorist Assemblages*[57] isimli kitabında toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, cinsellik, ulus ve etnisitenin, nasıl da güvenlik, milliyetçilikle ve terörizme karşı eylemlerle ilişki içinde biçimlendiğini araştırır. Puar'a göre asamblaj, farkın karmaşıklıkları açısından kesişimselliği daha nüanslı bir yaklaşım haline getirmeye yarayabilir. Asamblaj, farkın "mekânsal, zamansal ve bedensel yakınsamalar, içe patlamalar ve yeniden düzenlemeler"[58] yoluyla çoğalmasına izin verir; böylece kesişimsellik yalnızca epistemolojiyle (hâlihazırda bilinen farklarla) değil, aynı zamanda ontolojiyle (şeylerin bizim bilgi sistemlerimizin tanıyamadığı farklılaşma biçimleriyle) ilişkili bir çerçeveye dönüşebilir.

Feminist teoriler, açıkça en eşitlikçi olanlar bile, fark üzerine fikirleri müzakere etmek zorunda kalmıştır. Feminist teori, erkek olarak gruplananlar ile kadın olarak grup-

56 R. Dolphijn, ve Iris van der Tuin, "A Thousand Intersections: Linguisticism, Feminism, Racism and Deleuzian Becomings", *Deleuze and Race*, der. Arun Saldanha ve Jason Michael Adams, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, s.129–43.

57 J. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, NCve London: Duke University Press, 2007.

58 J. Puar, a.g.e., s.205.

lananlar arasındaki farklar kadar, bireylerin politik bağlılık hissedebilecekleri diğer özdeşlik/kimlik konumlarını da açıklamalıdır. Bu özdeşlik/kimlik konumlarının birçoğu, ilişkisel iktidar ve baskı yapılarından doğarlar. Öyleyse feminizm, ataerkinin yanı sıra iktidarın ifade bulduğu diğer yapılara karşı da eleştirel olmalıdır. Deleuze bu projenin kusursuz bir müttefikidir. Bize hem yerleşik yapılar ve özdeşlikler/kimlikler üzerine düşünmemize olanak tanıyan bir makropolitika hem de moleküler oluşların ve kaçış çizgilerinin mikropolitikasını sunar. Ama en önemlisi, Deleuze büyük bir fark filozofudur. Çelişki ve karşılaştırma olarak fark yerine, bir saf fark kavramı önerir: özdeşlik/kimlik tarafından içerilmesi hiçbir zaman mümkün olmayan, kökensel, durmaksızın çoğalan bir fark. Dahası bu fark ontolojiktir, yani varlığın kendisinde mevcuttur. Deleuze'ün fark nosyonuna bağlı kalan bir feminizm, zengin olanaklar içerir. Farkın canlı karmaşıklığı, özdeşlik/kimlik kategorilerini sürekli istikrarsızlaştırır ve dinamik bir politika gerektirir. Bu bir temsil politikası değil, tikel bedenlere ve daha çok fark oluşturan diferansiyel süreçlere duyarlı bir politikadır. O halde mesele sadece feminizmin hangi farka duyarlı olacağı değil, dünyaya nasıl bir yenilik getirebileceğidir. Bu sorudan yola çıkarak bir sonraki bölümde, feminist politikada tanımanın yerini tartışıp, Deleuze'ün farkı yenilik ortaya koymasının bu çerçeveye nasıl meydan okuduğu üzerinde duracağız.

6. Politika

Feminizm politiktir, çünkü cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik toplumsal yapılarda etkili olmaya başladığında iktidara ne olduğuyla ilgilenir. Politikadan ne anlaşıldığı, farklı disiplinlere göre değişebilir. Örneğin politik felsefe, değer yargılarını ifade eden normatif önermelerle ilgilenebilir; edebi veya kültürel çalışmalarda politika, ideolojinin temsildeki varlığını açığa çıkarak analiz edilebilir; tarih ise politikayı, somut yönetişim yapıları ve sistemleri aracılığıyla ele alabilir. Ama politikaya bu farklı yaklaşımların hepsinde ortak olan en iki şeyden bahsedebiliriz: Birincisi, politika kolektif yaşamı nasıl tahayyül ettiğimiz ve yürüttüğümüzle ilgilidir; ikincisi ise, politika her zaman her yerde mevcuttur; toplumdaki insanlar arasındaki her ilişki yapısında işlemekte olan iktidar ve söylemle ilgilidir.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Deleuze'ün çalışmaları açık bir politik program içermez. Bu çalışmaların, gündelik politik gerçekliklerimize dönük olarak etkinleştirilmelerine engel olabilecek soyutluğu ise ikinci bir zorluk yaratır. Üstelik

Deleuze'ün anti-hümanizmi de çalışmalarında işlevsel bir özneyi teşhis edebilmeyi zorlaştırabilir. 1. Bölüm'de işaret ettiğimiz üzere, Deleuze, düşünceyi öznenin dışına çıkarıp, diferansiyel problemler dünyasının içine yerleştirerek, Kartezyen hümanizmin sınırlandırılmış ve tutarlı öznesini yerinden eder. Aşkın bir kendilik olarak özneden derin bir şüphe duymuş olsa da, bu demek değildir ki Deleuze'ün çalışmalarında öznellik yoktur. Deleuze sadece özneye, onu dünyayı tahayyül edebileceği, içkinliğin üzerindeki bir konuma yükselten ya da zaman dışı yapı olarak konumlandıran felsefi bir statü vermek istemez. Zira Deleuze özneyi, onun hem altındaki hem de üstündeki düzeylerde yer alan mikro ve makro süreçlerin bir etkisi olarak kabul eder. Deleuze'ün öznellik modeli, genellikle politik yurttaşı tahayyül etme biçimimizi temellendiren liberal bireycilikle uyuşmaz. Bu özne, öznelliğin politik birey tahayyülümüzü oluşturan unsurlarını (faillik, kendilik bilgisi, tutarlılık, tutarlılık, uyumluluk ve değişimden etkilenmek yerine değişimi etkinleştirme yetisi gibi) reddeder. 5. Bölüm'de de değindiğimiz gibi, Deleuze'ün çalışmalarında bir özdeşlik/kimlik politikası yoktur. Bu yüzden, özdeşlik/kimlik ve egemen kendiliğe dayanan geleneksel politik söyleme meydan okur. Bu bölümde, Deleuze'ün çalışmalarının soyutluğuna rağmen feminist politika açısından ufuk açıcı olduğunu öne süreceğiz. Hatta tam da karmaşık olduğu; insan-olmayan düşünceye, oluşlara, arzulama-makinelerine, organsız bedenlere ve en önemlisi saf farka tam da böylesine bağlı olduğu için, dünyayı anlamaya öznelere, sabit sistemlere ve özdeşlik/kimlik kategorilerine dayalı geleneksel politikadan daha elverişlidir.

Bu bölümde, "tanınma" politikalarına karşı Deleuzecü bir feminizmin olanağını araştıracağız. Tanıma, özne ile çevresi arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmanın bir yolunu önerdiği ve böylece topluluk içindeki öznenin teorileştirilmesine

yönelik bir çerçeve sunduğu için, politik tartışmalarda ciddi bir yere sahiptir. Ayrıca tanıma, toplumsal anlam yapıları içindeki belirli özne türlerinin anlaşılılabilirliğini varsayımına dayandığı için, özdeşlik/kimlik politikalarının oluşturulmasında da önemlidir. Deleuze'ün çalışması, tanınma fikrini eleştirdiği için, politika ve politik topluluk üzerine düşünürken tanınma paradigmasının ötesine geçebilmenin yollarını düşünebilmeyi kolaylaştırır. Dolayısıyla biz de bu bölümde, tanınma çerçevesi içinde kalan bir politikanın neye dayandığını ve böyle bir politikanın sınırlamalarının üstesinden gelmek için Deleuze'den nasıl yararlanabileceğimizi ele alarak başlayacağız. Ardından, Deleuzecü bir feminizm öneren Grosz'un çalışması ile hem tanınma üzerine politik çalışmaların önemli bir örneği hem de feminist politik tartışmalarda büyük bir etkisi olan Butler'ın çalışmasını karşılaştırarak, tanınma paradigmasının sınırlılıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Butler'ın çalışmaları, tanınmanın problematik yanını, yani nasıl yalnızca sınırlanmış bir başkalık kavramına imkân tanıyıp, hem öznelliği hem de öznelerarasılığı olumsuzlamaya dayandırdığını gösterir. Buna alternatif olarak Grosz, Deleuze'ün teorileştirdiği derin farka açık olan ve "algılanamazlık" kavramından beslenen olumlayıcı ve neşeli bir feminist politikayı savunur.[1] Son olarak, Deleuze'ün çalışmalarından yola çıkarak inşa edebileceğimiz, tanınma yerine algılanamazlığa bağlı, coşkulu ve deneysel bir minör feminizmin nasıl bir şey olabileceği üzerinde duracağız.

Tanınma ve politika

Politika tartışmalarında sıklıkla kullanılan tanınma nosyonu, Hegelci bir kökene sahiptir. 5. Bölüm'de gördüğümüz

1 E. Grosz, "A Politics of Imperceptibility: A Response to 'Anti-Racism, Multiculturalism and the Ethics of Identification'", *Philosophy and Social Criticism* 28 (4): 463–72, 2002.

gibi, Deleuze kendi fark kavramını kısmen Hegel eleştirisi yoluyla ortaya koyar. Hem Deleuze hem de Hegel fark, arzu ve olumsuzlama gibi benzer kavramlarla çalışırlar. Ama Deleuze'ün bu kavramları ele alış tarzı, Hegel'in onları kullanış biçiminden kökten farklıdır. Deleuze, tam da Hegelci düşüncenin hâkimiyetine meydan okuma kararlılığına sahip olduğu için, feminizmi tanınma çerçevesinin ötesine taşıyıp, kendi ontolojisinin temelinde yatan saf farka açabilecek olan filozoftur.

Hegel'e göre tanınma, öznenin varlığa geldiği süreçtir; kendiliği bir özne olarak tanıma yetisi, başkalarının tanınması ve bireyin devletçe tanınması veya meşrulaştırılması yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla tanınma bir öznelerarasılık modelini, bireyler arasındaki temel ve kurucu ilişkiselliği tanıyan bir yapıyı önvarsayar. Hegel'in öznesi, kısmen dünyadaki kendi yansıması aracılığıyla, kısmen de başkaları tarafından tanınarak kendini tanır. Hegel'e göre özne (ve aslında tüm varlık), varlığın dönüşümünü teorileştirirken başvurduğu diyalektik yapı sayesinde belirir. Şeylerin olmadıkları şeye (olumsuz) karşı olarak kuruldukları bir süreci tarif ettiği için, diyalektiğin merkezinde olumsuzluk vardır. Bu, arzuya dair geleneksel anlayışlarla da yakından ilgilidir, çünkü eksiklik açısından düşünüldüğünde arzu da kendilikte eksik olan ya da kendiliğe dışsal olan bir şey haline gelir. Bu şemada özdeşlik, karşıtlık açısından kavranan bir fark ilişkisi yoluyla varlığa gelir. Olumsuzlama üstesinden gelinebilecek bir şey değil, varlığın kurucu koşulu olarak taşıdığı bir şeydir. Son olarak bu özne, başkanın yalnızca kendisi gibi özbilinç için mücadele etmekle kalmayıp, aynı zamanda arzulayan bir varlık olduğunu tanıyarak kendi yansımasına kavuşur. "Özbilinç", der Hegel, "bir başkası için var olduğunda ve var olması itbariyle, kendinde ve kendi için var

olur, yani yalnızca tanınmasında vardır."[2] Hegel'in öznesi için nihai tanınma, bu dışsal olumsuzlama yoluyla kurulması dolayısıyla, dünyayla bir olmak anlamına gelir. Hegel'de, bunun gerçekleşmesi, tözün özne olarak tanınmasına karşılık gelir. Özne, tam da ilişkisellik yoluyla varlığa geldiği için, politikaya dair tartışmalarda ve topluluk tahayyüllerinde önemli bir figür haline gelmiştir.

Jean-Luc Nancy'nin belirttiği gibi, "Hegel'i, bize gelesiye kadar çoktan yeniden okunmuş veya yeniden düşünülmüş, sanki düşüncede çoktan tüketilmiş gibi okuyoruz ve düşünüyoruz."[3] Çoğumuz Hegel'i, özellikle belli bir Fransız geleneği içinden, Hegel'in nasıl anlaşıldığını bugün de belirlemekte olan, Alexandre Kojève'in *Hegel Felsefesine Giriş* kitabı ile tanıdık. Kojève'in Hegel okumasında tanınma mücadelesi doğası gereği şiddeti, çünkü "ölüm için girişilen bir mücadele"yi içerir.[4] Kojève arzunun tanınmadakini rolünü şöyle vurgular:

> Dolayısıyla başkasının arzusunu arzulamak, son tahlilde benim değerimin ya da "temsil ettiğim" değerin bir başkası tarafından arzulanmasını arzulamaktır: Bir başkası benim değerimi kendi değeri olarak "tanısın" isterim. Beni bağımsız bir değer olarak "tanımasını" isterim. Diğer bir deyişle, tamamen insani ve insanbiçimci arzu –yani özbilinci, insanın gerçekliğini yaratan arzu– nihayetinde tanınma arzusunun bir işlevidir.[5]

Kojève'e göre tanınma, öznenin ve tözün uyumunun gerçekleşmesiyle ilgili değildir. Bilakis burada amaç, başka-

2 G. W. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon, 1977, s.111 [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1986].

3 J.L. Nancy, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, çev. Jason Smith ve Steven Miller, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, s.7.

4 A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, New York ve Londra: Basic Books, 1980, s.7 [*Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, 2001]

5 A. Kojève, a.g.e., s.7.

ları tarafından dönüşmekte olan ve dünya üzerinde eylemde bulunan bir varlık olarak tanınmaktır.

Bu tartışma politik topluluğun nasıl kavrandığı açısından son derece önemlidir.[6] Politik bir zorunluluk olarak tanınma mücadelesi, tikel bir özdeşlik/kimliğin (ya da tikel bir özne türünün) toplum tarafından tanınması gerektiğini öne sürmekle ilgilidir, meşruluk ise bu tanınmadan gelecektir. Örneğin, feministler uzun zaman kadınların tam yurttaş statüsü elde etmesi için mücade etmişlerdir. Kadınları da kapsayacak şekilde genişletildikleri anda onları politik ve ekonomik hayatın üyeleri olarak tanımlayacak oy ve mülkiyet hakları için verilen mücadeleyi anlamanın yollarından biri budur. Daha yakın bir tarihte ise, tanınma mücadelesinin eşcinsel evlilik tartışması etrafında yeniden ortaya çıktığına tanık olduk; insanlar ilişkilerinin devlet tarafından tanınmasının ve böylelikle eşcinsel yurttaşlar olarak sevgilerini ve statülerini meşrulaştırmanın kavgasını verdiler. Aynı şeyi *transgender*, interseks ve *nonbinary*[7] hak-

6 Tanımanın bu şekilde kavramsallaştırılmasına dair daha güncel örnekler için bkz. Nancy Fraser, "Social Justices in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", *Redistribution or Recognition?: A Political Philosophical Exchange*, der. Nancy Fraser ve Axel Honneth, 7–119, Londra ve New York: Verso, 2003; Jean-Luc Nancy, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, 2002; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996; Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, der. Amy Gutmann, 25–74. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994; Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1999; ve Robert Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1997.

7 "Nonbinary" sözcüğü, sadece eril ya da sadece dişil olmayan; toplumsal cinsiyetteki ikiliğin, heteronormativitenin dışında kalan cinsiyet/toplumsal cinsiyet kimliklerini ifade etmek için kullanılır. Toplumsal cinsiyet kimliklerinin üst üste binmesini ya da aralarındaki sınırların bulanıklaşmasını, birden çok toplumsal cinsiyete sahip olmayı, hiçbir toplumsal cinsiyete sahip olmamayı ya da bu kimlikler arasında hareket

ları hareketlerinin, pasaport gibi yasal belgelerde üçüncü bir toplumsal cinsiyetin de yer alması için verdikleri mücadelede de görüyoruz. Bu örneklere bakınca, tanınmanın 1980'lerde ve 1990'larda, ırk ve sınıfın yanı sıra toplumsal cinsiyet ve cinsiyetlilikle ilgili özdeşlik/kimlik politikalarında da merkezi bir yer tutması hiç de şaşırtıcı değil. Tanınma, özdeşlik/kimlik ve farkın toplumda nasıl işlev gördüğü üzerine düşünürken son derece öne çıktığı gibi, çokkültürlülük ve postkolonyalizm tartışmalarında[8] olduğu gibi feminizm tartışmalarında da ufuk açıcı olmuştur. Hatta Nancy Fraser tanınmayı yeni yüzyılın başlangıcında feminizmin iddialarını dayandırdığı "temel prensip" olarak tarif edecek kadar ileri gider.[9] Tanınma çoğunlukla farkı değerli kılmak niyetiyle gündeme getirilse de, bunun görünürlük rejimlerinin suç ortağı haline gelmesi tehlikesi vardır, öyle ki tanınma görünür ve söylenebilir olan olarak kodlanırken, tanınmanın ötesinde kalan her şey görünmez kılınır.

Öte yandan tanınmayla ilgili daha büyük politik mesele, anlaşılabilirlik talep etmenin aynı anda farkın ve başkalığın silinmesine yol açabilecek olmasıdır. Derek Attridge de başka figürü üzerine makalesinde buna şöyle dikkat çeker: "Zaten varolan başkayı kavradığım ölçüde, o başka değildir: Bir insanın bildik hatlarını tanırım, diğer bir deyişle, onu var olan şemalarımın içine buyur ederim."[10] Dahası tanınma, önceden olup bitmiş olana dayandığı için, yerleşik kültürel değerleri sanki bunlar evrensel veya doğuştan gelmiş-

etmeyi ifade edebilir. İngilizcede yakın anlamlı "genderqueer" sözcüğü de bu literatürde sıkça kullanılmaktadır. –ç.n.

8 C. Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, der. Amy Gutmann, 25–74. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

9 N. Fraser, "Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation" *Constellations* 12 (3): 295–307, 2005.

10 D. Attridge, "Innovation, Literature, Ethics: Relating to the Other", *PMLA* 114 (1): 20–31, 1999.

ler gibi destekler. Tanınma politikası Grosz ve Alain Badiou gibi birçok teorisyen tarafından çoktandır eleştirilmektedir. "Hegel'den beri radikal politika retoriğinde işgal ettiği yere rağmen," der Grosz, "tanınma, muhafazakârlığın bir gücüdür; yeniyi ve asla kavranmamış olanı zaten biliniyor olana bağlar."[11] Düşüncenin epistemolojik yapısı varlığı öyle kategorize eder ve öyle bir hiyerarşiye oturtur ki onu tikel bir karşılaşmadan önce var olan sistemlere indirger. Badiou da Grosz gibi, tanınmayı, özellikle de etik teorideki tezahürlerini eleştirir: "...[başkayı] tanımaya dayalı her türlü etik hüküm kesinlikle terkedilmelidir."[12]

Feminizme göre politik ve toplumsal bir kavram olarak tanınmayla ilgili problem, farkın karmaşıklığının ve çoğulluğunun üstünü örtmesidir. Butler ve Fraser gibi birçok feminist politik varlığın merkezinde tanınmanın yattığını ileri sürse de, bunun başkalığı sınırlama biçimlerini de dikkate almalı ve tanınmanın ötesine geçmenin feminizmin farkı tam anlamıyla kavramasını sağlayıp sağlamayacağını sormalıyız. Bu soru, hem toplumsal cinsiyet ve cinsiyetliliğin anlaşılmasında merkezi bir rol üstlenen farkları, hem de "kadın" kategorisi altında toplanan bireyleri parçalayan farkları daha nüanslı bir biçimde değerlendirmeyi kolaylaştırabilir. Öyleyse mücadele, belirli bir özdeşliğin/kimliğin politik temsili için değil, "kadın" kategorisini farka daha açık hale getirmek için verilen bir mücadele olmalıdır. Tanınmayı terk etmek, ilk bakışta, ayrıcalıktan vazgeçmek gibi görünebilir. Neticede halen pek çok feminist temel insan hakları taleplerinin tanınması için mücadele etmeyi sürdürüyor. Bu politik mücadeleyi azımsamamakla birlikte, feminist teori-

11 E. Grosz, *Architecture from the Outside*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, s.103.

12 A. Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, çev. Peter Hallward. Londra ve New York: Verso, 2001, s.25 [*Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2019, s.39].

nin bunun kavramsal düzeydeki bedelini de dikkate alması gerektiğini düşünüyorum. Özdeşlik/kimlik konumlarının tanınmasını talep etmenin bir sonucu da, "kadın" ve "insan" gibi makro kategorilerin pekiştirilmesine katkıda bulunmasıdır. Tanınmanın ve ortak kimliğe sahip bir grubun politik temsili için kavga vermenin ötesine geçmek ise, feminizm ile başkalık arasında çok daha tuhaf ve çok daha yaşamsal karşılaşmaların önünü açabilir.

Deleuze'ün çalışmaları tanınma çerçevesinin eleştirisi için son derece kullanışlıdır, çünkü Hegel'in ve onun farkın olumsuzlama yoluyla üretildiği fikrinin sağlam ve amansız bir eleştirisini sunar. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, saf fark olumsuza başvurmadan ifade edilir. Deleuze'ün yorumladığı şekliyle Spinozacı tözde olumsuzlamaya hiç yer yoktur, zira "olumsuzlama bir hiçtir, çünkü bir şeyin ne olursa olsun hiçbir eksikliği yoktur."[13] Dahası, Nietzsche'nin farkı ebedi dönüş yoluyla olumlamasını benimseyen Deleuze, olumlama sayesinde ortaya çıkan bir fark türü önerir: "Nietszche'nin pratik öğretisi şudur: Fark mutludur; çok, oluş ve rastlantı, kendi başlarına yeterli neşe kökenleridir; yalnızca neşe geri gelir."[14] Deleuze, Nietzsche'de hedef odaklı olmayan ve yalnızca kendi genişlemesiyle ilgilenen çekişmeli bir kuvvetler dünyası bulur. Bu dünya görüşü Nietzsche'nin felsefesini, dünyayı özneler ve nesnelerle değil yer değiştiren hiyerarşiler ve dizilişlerle tasavvur eden bir tür anti-hümanizm haline getirir. Özne gibi sabit kendilikler, bu kuvvetlerin anlık katılaşmalarından ibarettirler.[15] Deleuze, Nietzsche'nin olumlu tekrar kavramından Hegel diyalektiğinin asla erişemediği bir farkı ifadeye kavuşturmak için

13 G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s.87.

14 G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.239.

15 Bu çekişmeli kuvvetler dünyası kavramsallaştırması ile *Anti-Ödipus*'ta eksiği olmayan saf olumluluk olarak ifade edilen kişi-öncesi arzu akışı nosyonu arasında güçlü bir ilişki vardır. Bkz. 3. Bölüm.

yararlanır. Ebedi dönüş, tüm yeni ve tanınamaz biçimleriyle farka olanak tanır, bu yüzden de özdeşlikleri/kimlikleri tekrarlamakla veya pekiştirmekle uğraşmaz. Deleuze'e göre:

> Aslında ebedi dönüşü özdeşliğin bir uygulaması ya da sonucu olarak gördüğümüz sürece onu anlayamayız. Ebedi dönüşü bir şekilde özdeşliğin karşıtı haline getirmezsek anlayamayız. Ebedi dönüş aynının sürekliliği, denge durumu ya da özdeşin mekânı değildir. Ebedi dönüşte geri gelen "aynı" ya da "bir" değildir; dönüş kendisini sadece çeşitlilikte ve farklılaştıranda ifade eden "bir"dir.[16]

Deleuze'e göre tanınabilir olanın, metafiziğe neredeyse hiçbir yararı yoktur, çünkü fark, hâlihazırda bildiğimiz şeylerin tanınmasına öncelik veren bir çerçeve içinde yakalanamayacak kadar derin bir meseledir.

Deleuze tanınma kavramını da doğrudan eleştirir. *Fark ve Tekrar*'da tanınmanın saf farkın üstünü örtmenin bir aracı olduğunu ileri sürer. 1. Bölüm'de düşünce imgesi fikrini ele alırken gördüğümüz gibi, Deleuze tanınmanın ortak duyuya hizmet etmesine dikkat çeker. Ortak duyuyu varsaydığımızda, bu bizi bildik olanın tanınması öncülüne dayanan bir felsefi yaklaşıma götürür. "Tanıma formu" der Deleuze, "tanınabilir ve tanınmış olandan başka bir şeyi asla kutsamamıştır; form asla mutabakatlardan başka bir şey esinlememiştir."[17] Burada dikkat çekici olan, Deleuze'ün, özdeşlikte olduğu gibi, temsil ve tanınmanın bir deneyim olarak var olduğunu yadsımaz. Hatta dünyadaki deneyimimizin önemli bir kısmının tanınmadan ibaret olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, Deleuze'ün fark ve tekrar ontolojisinde özdeşlik ancak farktan sonra tezahür edebilir ve burada tanınma yalnızca küçük bir yer kaplar. Özdeşlik ve tanınma yalnızca ikincildir ve yenilik

16 G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.68.
17 G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.185.

olarak farkı ortaya çıkaran süreçlerden türeyen artçı etkilerden ibarettir. Üstelik tanınma sıradandır, dünyamızı heyecan verici ve dehşetengiz bir yer yapan saf farkın akışına erişmeye imkân tanımaz. Deleuze'e göre bizi düşünmeye zorlayan şey tanınma değil (o hiçbir zaman düşünceyi sarsmaz), tuhaf ve alışılmadık veya "algılanamaz" olanla karşılaşmalardır.[18] Yani tanınma yalnızca dünyada karşılaştığımız fark üzerine düşünme biçimimizi sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda bizi düşünmeye geçmekten de alıkoyar.

Özdeşlik/kimlik politikası olmayan ve tanınmayı merkezine almayan bir feminizm, Deleuze'ün felsefesinde çok önemli kaynaklar bulabilir. Tanınma, politikanın, Deleuze'ün çalışmalarında gördüğümüz saf farkı değil, yalnızca sınırlanmış bir farkı barındırabilecek bir yapıyla ilişkilendirilmesine yol açar. Bir sonraki kısımda Butler'ın tanınma-temelli feminizmini Grosz'un Deleuzecü fark ve algılanamazlık feminizmiyle karşılaştıracağız.

Tanınmanın ötesinde feminizm

Öyle görünüyor ki Butler'ın çalışmaları feminist teorideki güncel tartışmaları diğer tüm feminist çalışmalardan daha fazla şekillendirmiştir. Dolayısıyla Butler'ın çalışmalarında tanınmanın yerini eleştirmek, feminist teorinin ortodokslaşmış fikirlerini de eleştirmek anlamına geliyor. *Subjects of Desire* kitabının 1999 tarihli yeniden basımının önsözünde Butler, Hegelci öznelliği savunurken, şu soruya geri döndüğünü yazar: "[A]rzu ile tanınma arasındaki ilişki nedir ve öznenin kuruluşu, başkalıkla radikal ve kurucu bir ilişkiyi nasıl zorunlu kılar?"[19] "Olumsuzlamaya karşı manik bir savunma" olarak nitelediği Deleuze'ün çalışmalarını reddetmesini, kendi

18 G. Deleuze, a.g.e., s.191.

19 J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1999, s.xiv.

çalışmasında olumsuzlamaya temel rolünü vermesiyle gerekçelendirir.[20] Butler ve Deleuze oluş konusunda hemfikirdirler, ikisi de oluşu ontolojinin merkezine yerleştirir. Ancak Butler, Hegel'den aldığı esinle, bu sürecin olumsuzlama yoluyla üretildiğinde ve şeylerin olmadıkları şeyle karşıtlıkları içinde kurulduklarında ısrar eder. Oysa Deleuze'e göre töz kendi kendini üretir ve oluş farkın ebedi dönüşünün kaçınılmaz sonucudur. İki düşünürün olumsuzu ele alma biçimlerindeki bu farklılığın önemli sonuçları olacaktır. Butler'da olumsuzlama farkın belirmesinde merkezi bir rol üstlenir, Deleuze'e göre ise ontolojide olumsuzlamaya temellendirici bir rol verildiği anda farkın potansiyeli sınırlanır.

Butler'ın tanınma ile ilgili yaklaşımı hem etkili hem de oldukça detaylıdır.[21] Olumsuzlamanın kurucu gücüne dayalı bir ilişki yapısı benimseyen Butler, temele öznelerarasılığı koyar ve başkalarına özsel bağımlılığımızın altını çizer.

Savaş Tertipleri'nde Butler, öznelerarasılığı "ben olmayan özne"ye bir bağlılık olarak tanımlar ve bunu farkın öznellik oluşumu için ne kadar temel olduğunu açıklamak için kullanır.[22] Varoluş "başkasının bakışını kabul ederek" onaylandığı için, der Butler, "gerçek öznellikler yalnızca çift taraflı tanınmayı sağlayan topluluklarda yeşermeye başlar."[23] Butler'a göre tanınma aynı zamanda öznelerin varlığa gelmelerini sağlayan düzenleyici matristir; üstelik beden politikalarının da merkezinde yer alır: Beden bizi birbirimize gösteren bir yüzeydir; normların denetlendiği ve onlara

20 J. Butler, *Undoing Gender*, New York ve Londra: Routledge, 2004, s.198.

21 Butler'ın çalışmasında tanınmanın yeriyle ilgili ayrıntılı bir tartışma ve özellikle de onun etik "dönüş"üyle ilgili temel bir okuma için bkz. H. Stark, "Judith Butler's Post-Hegelian Ethics and the Problem with Recognition", *Feminist Theory* 15 (1): 89–100, 2014.

22 J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londra ve New York: Verso, 2009, s.43 [*Savaş Tertipleri*, çev.Şeyda Öztürk, YKY, 2015, s.47].

23 J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, s.58.

meydan okunan bir alandır.[24] Butler, özellikle, bazı bedenlerin mevcut toplumsal cinsiyet ve cinsiyetlilik biçimlenimlerimiz içinde tanınırken, bazılarının neden tanınmadığıyla ilgilenir. Dahası, bazı bedenler insan olarak tanınırken, bazıları bu kategorinin sunduğu ayrıcalıklara layık görülmezler. Butler *transgender* ve interseks bedenlerin heteronormatif bedenlerle uyumsuzluğuna dikkat çekerek, bu bedenlerin insan olarak tanınma statüsüne erişmek için mücadele ettiklerini ama yenildiklerini öne sürer; ona göre "'gerçek' insanlığın ortaya çıkışını yöneten normlar" dahilinde kaldıklarında, bu bedenler kelimenin tam anlamıyla daha az *bela* olmaktadırlar.[25] Butler bir yandan tanınmanın, bedenlerin türlü yollardan biçimlendirilmesine katkıda bulunan maddesel etkilerini vurgularken, diğer yandan mevcut anlam ve değer sistemlerimiz içinde tanınabilir olmayanların (çoğu zaman şiddet içeren şekillerde) dışlanmalarını ortaya koyar. Butler'ın projesi, bu yüzden, tanınmayı, çeşitliliğin anlam yapılarımıza daha fazla dahil edilebileceği ve daha çok kişinin insan olarak kabul görebileceği şekilde genişletmeyi amaçlar.

Feminist mücadelenin hâkim çerçevesi olan tanınmaya bir alternatif geliştirmek isteyen Grosz ise yüzünü Deleuze'ün çalışmalarına döner. Grosz'un çalışmaları, olumsuzlama değil, olumlama fikriyle ayırt edilir. Bizi, örneğin "katılmayı tercih ettiğimiz mücadele türlerinde [daha] neşeli" olmaya davet eder.[26] Feminizmin "Dionysosçu kahkaha"nın gücünü

24 Butler, tanınma ile bedenleşmiş toplumsallık arasındaki ilişkiyi ele alırken, bedeni bilincin taşıyıcısı olarak konumladıran Hegel'in düşüncesinde önemli bir düzeltme yapar, bkz. J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, CT: Stanford University Press, 1997, s.34.

25 J. Butler, *Undoing Gender*, s.28.

26 E. Grosz, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York ve Londra: Routledge, 1995, s.6.

hatırlaması gerektiğini söyleyen Braidotti'nin çalışmasında da gördüğümüz üzere, olumsuzlama yerine olumlamayı benimsemek Deleuzecü feminizmin karakteristik bir özelliğidir.[27] Deleuzecü feministlere göre olumsuzlamanın reddi yalnızca bir tavır meselesi değildir: Oluşun motoru olan olumsuzlamadan sakınarak, onun yerine Deleuze'ün kendi kendini üreten ve çoğalan fark kavramına ayrıcalık tanırlar. Böylece dünyanın kendini nasıl açığa vurduğunu son derece farklı bir biçimde açıklarlar.

Butler'ın ve Grosz'un önerdikleri farklı ontolojiler, genel olarak politika, özel olarak da feminizm kavrayışlarında bir ayrışmayı da beraberinde getirir. Hem Butler'a hem de Grosz'a göre feminizm, kesin bir dişi ve erkek özne nosyonunu öncül olarak alamaz.[28] İkisinin amaçları arasında belirgin benzerlikler görebiliriz. Butler "kadın" kategorisini daimi bir politik çekişme alanı haline getirmeyi amaçlar, Grosz ise feminizme, "dişi özneyi üreten ve temsil eden araçları daha hareketli, daha akışkan ve dönüştürülebilir kılma" görevi atfeder.[29] Gelgelelim bu ortak amaca rağmen, Butler ve Grosz feminist politikanın nasıl gerçekleştirileceği konusunda ayrışırlar. Hegelci çerçeve içinde kalan Butler, tanınmayı yöneten "anlaşılabilirlik ağları"nı genişletmeye ihtiyacımız olduğunu vurgular.[30] Butler'a göre hepimiz başkalarıyla ilişki içinde yaşarız ve bu toplumsallık deneyimi, farkla her karşılaşmamızda bizi, tanınmanın çerçevesini genişletmeye davet eden bir ilişki yapısı ortaya çıkarır.

27 J. Butler ve R. Braidotti, "Rosi Braidotti with Judith Butler: Feminism by Any Other Name", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6 (2–3): 27–61, 1994.

28 Grosz bunu cinsel farkın inkârı değil, "giderek ayrıntılandırılması" olarak açıklar, bkz. E. Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Crows Nest, NSW: Allen and Unwin, 2005, s.195.

29 E. Grozs, a.g.e., s.193.

30 J. Butler, *Undoing Gender*, s.35.

Buradaki topluluk nosyonu sürekli geleceğe yönlendirilir: Daha önce tanınmadan dışlanmış olanlara tanınma sağlayabilmek için epistemolojik çerçevelerimizi sürekli olarak genişletmek zorundayızdır. Butler'ın tanınma anlayışı, meşrulaştırılan özdeşliklerin/kimliklerin oyun sahasını genişletme hedefine kilitlense de, Hegelci yapıda şeyler önceden varolan özdeşliklere/kimliklere ve normlara göre varlığa gelir. Bu, özdeşliklerin/kimliklerin sabitlenmiş olduğu ve onlara uyum sağlağmaktan başka bir seçeneğin olmadığı anlamına gelmez. Butler'ın öznesi için yıkıcılık hep bir olasılıktır; daha önce de gördüğümüz gibi toplumsal cinsiyet, tekrarlı bir pratiktir, yani toplumsal cinsiyetli normlar, farklı şekilde tekrar edilebilir. Öte yandan, yıkıcı tekrarlar bile ancak özneden önce varolan bir yapıyla ilişki içinde mümkündür. Dolayısıyla Butler maddesel farkları ortaya koymayı önemsiyor olsa da, bu farklar hep onlardan önce olup bitmişlerle ilişkilidirler. Grosz ise, özdeşlik/kimlik politikasının toptan reddinin bir parçası olarak, tanınmayı tamamen bir kenara atar. Ona göre feminizm bir tanınma politikası olamaz. Böyle bir politika sadece, toplumda tanınabilir özdeşlikler/kimlikleri tayin etme ve geçerli kılma iktidarını ellerinde bulunduranları daha da güçlendirmeye yarar. Üstüne üstlük bu, mevcut kategoriler içinde anlaşılabilir olmayanları önceden varolan anlam rejimlerine ya uyum sağlamaya ya da bu rejimleri genişletmek için mücadele etmeye mecbur bırakır. Grosz bizi bu yüzden bir "algılanamazlık politikası"na davet eder.

Grosz'un önerdiği politika, uyumlu öznelerin politikası değil, öznelliğin ötesindeki kuvvetlere odaklanan bir politikadır. Ona göre, öznelliği yalıtılabilir ve tutarlı bir şey olarak anlarsak, şeylerin özdeşlik modellerinin kesinlikle algılayamacağı şekillerde birbirine bağlanmasının potansiyel olarak sonsuz sayıdaki yolunu görmeyi başaramayız:

> Özne olarak kendimizi, tam da bizi özne olarak kuran bu kuvvetlerin efendisi ya da faili olarak tahayyül etmemiz faydalı bir kurgu olsa da yanıltıcıdır, çünkü mücadeleyi dünyayla değil de *bi*zle, özdeşliklerimiz/kimliklerimiz ve bireyselliklerimizle ilgili hale getirir; bizi yapmakla değil de olmakla ilişkili sorulara yöneltir; özdeşliğe/kimliğe ve öznelliğe hak etmiyor olabilecekleri bir merkezilik ve faillik atfeder. Hak etmeyebilirler, çünkü bunlar kendi kendilerini üretmezler, bilakis kendilerinden önce gelen ve kendileri dışındaki kuvvetlerin yaratımları ya da etkileridirler.[31]

Bu kuvvetleri teorileştirmek, öznelliği hem biçimlendiren hem de onun altını oyan ve insandan hem daha büyük hem de daha küçük ölçeklerde meydana gelmekte olan şeyleri inceleme olanağı verir. Grosz'un feminizmi, egemen özneyi analizin merkezinden çıkardığı için önemlidir. Bu tür bir feminist politika, tutarlı öznellikler veya özdeşlik/kimliklere değil, Nietzsche'nin dünyayı sürekli bir akış haline getiren hareketli ve çekişen kuvvetler fikrine dayandığı için, bunun sonucunda ortaya çıkan feminizm, yer değiştiren kuvvetlerin karmaşık ve çok yönlü bir düzenlemesi olacaktır. Bu ise feminizme, çelişik olabileceği ve birbirinden ayrışan birçok kaygıyı ve amacı temsil edebileceği bir alan tanır. Dolayısıyla mesele artık mevcut sistemin (ataerkinin) yerine başka birini geçirmek değildir. Grosz bunun nihayetinde öngörülebilir olduğu için yeterince devrimci olmayabilecek bir politika olduğunu öne sürer.[32] Bunun yerine kesintisiz ve sürekli mücadeleyle ayırt edilen bir süreç-politikasına dayalı bir feminizm önerir.

31 E. Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, s.193-4, vurgu orijinalde.
32 E. Grosz, "Deleuze's Bergson: Duration, the Virtual and a Politics of the Future", *Deleuze and Feminist Theory*, çev. Ian Buchanan ve Claire Colebrook, 2000, s. 214–34. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Grosz, *Becoming Undone*'da, feminizmin amacı fark veya eşitlik terimleriyle kavramsallaştırılırsa eğer, bu amacın ölü doğacağını ileri sürer.[33] Bu yüzden feminizmin tarihine ya da bugünkü durumuna bakmaktansa, şu soruyu sormak için geleceğe bakar:

> Feminist teori neyin peşinden gidebilir? Neyi adlandırabilir ya da ne üretebilir? Elimizden gelenin en iyisini yapmamıza, kendimizi aşmamıza imkân veren, bizi bilinmeyen ve açık uçlu bir geleceğe açık hale getiren, yeni varlık türleri, yeni özne türleri ve nesnelerle yeni ilişkiler yaratan bilgileri, teknikleri, yöntemleri, pratikleri nasıl üretebiliriz? (2011: 75)

Grosz burada, Deleuze'ün düşünceyi doğurma ve kavramlar yaratma projesini feminizmin temel bir kaygısı haline getirir. Kavramlar, hem dünyayı kuran hem de geleceği haber veren çokluklardır. Grosz, (feminizm, cinsel fark ve dünya hakkında) farklı düşünmenin, yeni toplumsal pratiklere dahil olmamızı nasıl mümkün kılabileceğini sorar. Vurguyu özne ve epistemolojiden kuvvetler ve ontolojiye doğru kaydırma çağrısı, 1990'ların bedensel feminizmi ile günümüzün yeni materyalizmi arasındaki bağın bir ifadesidir. Bu çağrı, bizi maddesellikle dolup taşan bir dünya içine yerleşmiş olan bedene geri dönme çağrısıdır. Bu açıdan Grosz da, bu tür bir politikanın, politik bir dinginciliğe yol açmak şöyle dursun, özdeşlik/kimlikten vazgeçerek yüzünü bilhassa eyleme dönmeye ihtiyaç duyacağını vurgular.[34] Üstelik bu politika, eylemlerin arkasındaki insanlara değil,

33 E. Grosz, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, NC ve Londra: Duke University Press, 2011, s.75.

34 E. Grosz, "A Politics of Imperceptibility: A Response to 'Anti-Racism, Multiculturalism and the Ethics of Identification'", *Philosophy and Social Criticism* 28 (4): 463–72, 2002.

bizzat eylemlere öncelik tanır. Bedenlerin olumsal ve değişen düzenlenişleri öncülünden hareket eden böyle bir politika, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetlilik, öznellik ve politik manzaranın gelecekteki yeni biçimlenimlerine de açık olacaktır.[35]

Öyleyse, Grosz'un çalışmasında somutlaştığı haliyle Deleuzecü bir feminizm, politik topluluğu uyum veya içerme açısından anlamaya çalışmayacaktır. Bu, eşitlikçi bir feminizm değildir, çünkü kadınların erkekler gibi tanınması gerektiğini savunmaz. Belirli bir grubun gündemini ortaya koyan bir özdeşlik/kimlik politikası da gütmez. Deleuze'ün ehlileşmemiş fark kavramıyla düşünülürse, tanınmayı temel alan herhangi bir politika ontolojik gerçekliğin yetersiz bir kestirimini sunmaktan öteye gidemez. Dahası, böyle bir politika başkalığın zenginliğini ve bu tür bir farkı deneyimlemenin derin şoklarını hiçbir zaman taşıyamaz. Fark diferansiyeldir ve farkla karşılaşmak daha fazla fark yaratır ve çeşitlilikle dolu bir dünya üretir. Ontolojik fark öyle vahşidir ki, epistemolojiyi ve anlam sistemlerimizi durmaksızın sarsar. Deleuzecü feminizm derin ve neşeli bir fark politikasıdır ve tanınma fikrinden sakındığı için, zenginleşip karmaşıklaşacağı bir alanı vardır. Bir sonraki kısımda, tanınma politikasının yerini alabilecek algılanamazlık politikasının feminizm için ne anlama geldiği üzerinde duracağız.

Algılanamazlık feminizmi

Feminizmin algılanamazlığa bağlanması gerektiğini söylemek bu politikanın görünmez olacağı anlamına gelmez. Feminizmin hâkim kipleri olarak özdeşliği/kimliği ve tanınmayı reddetmek, kadınları veya onların meselelerini görünmez kılmakla aynı şey değildir. Daha ziyade, böyle bir feminizm anlaşılabilirliğin rahatını kaçırmaya yarayacaktır.

35 E. Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, s.193-4.

O halde, mevcut düzenin yürürlüğe soktuğu anlam rejimlerine içerilmeyi talep eden bir feminizm değildir bu. Algılanamazlık feminizmi, değerin tek ölçüsünün anlam olduğu fikrine meydan okur. Mevcut epistemolojileri temelden sarsar ve bunun yerine ontolojik olanı, yani yenilik olarak farkın sonsuz akışını öne sürer.

Böyle bir feminist politika, kesinlikle görünmezlikle ilgili olamaz, zira temelden materyalisttir; farkla dolup taşan bir dünyanın maddesel karmaşıklığının kabulüne dayanır ve aynı zamanda dünyada yeniliğin üretimini hızlandırır. Dolayısıyla bu feminizm, hem cinsel farkın karmaşıklığına seslendiği hem de edimsel maddesel ilişkilerle kurulduğu için beden fikrine bağlıdır. Onun soruları şunlardır: Birlikte ne yapabiliriz? Kendi arzulama makinelerimizi nasıl bulabiliriz? Şeyleri bir araya getirerek daha neşeli duyguları nasıl üretebiliriz? Grosz'un ileri sürdüğü gibi, özdeşlik/kimliklerin değil edimlerin bir politikası olan bu algılanamazlık feminizmi, kendini yapmaya adar.[36] Böyle bir proje açısından Deleuze çok değerlidir, çünkü Deleuze de aslen arzunun moleküler düzeyinde neler olup bittiğiyle ve varlığa gelen edimsel asamblajları araştırmakla ilgilenir. Bu durumda, algılanamazlık feminizmi, Deleuze ve Guattari'nin daha kapsamlı şizoanalitik projesinin bir parçası pekâlâ olabilir. Deleuze, politikayı egemen öznenin içselliğine değil, bizi hem birbirimize hem de mesken tuttuğumuz dünyaya bağlayan mekânlara yerleştirir. Politikayı yalnızca bu bağlantılandırıcı mekânlara odaklanarak kavramak, düşüncede temel bir kaymaya yol açar: belli motivasyonlara ve failliğe sahip olan ayrık özneler üzerine düşünmekten, bu ayrık varlıkların aradalığındaki mekânları, yani eylemin gerçekleştiği mekânları

36 E. Grosz, "A Politics of Imperceptibility: A Response to 'Anti-Racism, Multiculturalism and the Ethics of Identification'", *Philosophy and Social Criticism* 28 (4): 463–72, 2002.

incelemeye doğru bir kayma. Bu ise bizi, kişisel mücadelemize ve bağlılıklarımıza daha az bağlı hale getirerek, dünyayı yeniden yapan o bağlantıları ve ittifakları bulmaya teşvik edebilir. Özdeşlik/kimlik karşıtı konumlar, çoğunlukla politik göreciliğe yol açtıkları için eleştirilir. Oysa varlık karşısında oluşa öncelik veren Deleuze, özdeşlikler/kimlikler karşısında eylemlere öncelik tanıyan bir politika sunar.

Demek ki burada söz konusu olan, kadınların anlaşılabilirliğini sağlamanın daha iyi yollarını, kendi meselelerini dile getirmelerinin daha iyi yöntemlerini ya da daha iyi temsil biçimlerini arayan bir tanınma politikası değildir. Eylemin temeli veya zemini olarak "kadın"ı öne süren bir feminizm arayışı yoktur burada. Böyle bir feminizm potansiyeli, erkekte ya da kadında değil, ancak bu molar kategorilerin altında varolan *n* sayıda cinsiyette bulunabilir. Bu minör feminizmin en önemli figürü kadın-oluştur: bir özdeşlik/kimlik değil bir kaçış çizgisi, molar kadından uzaklaşıp, algılanamaz-oluşa giden bir yolu açabilecek bir hareket. Dolayısıyla, minör feminizmde kadın-oluş kavramının somutlaştığı en kusursuz figür, kız figürüdür. Kız figürünün ufak tefekliği ya da kültürel tarih içinde tatlı, cici bici, uysal ve itaatkâr olarak resmedilmesi bizi yanıltmamalı. Kız, muazzam bir güce sahiptir, çünkü o çatlakları bulur ve anlam sistemlerini krize sokacak kopuşlara neden olur. Algılanamazlık feminizmi, statükoyu sarsan ve altını oyan bu çatlaklar ve kopuşlarla ilgilidir. Uyumsuzluğun üstünü örtmez, bilakis ondan faydalanır, zira uyumsuzluk anları problematiktir ve düşünce üretir. Deleuze, politik ikilemlerin hepsine karşılık verebilen tek bir teorik yanıt önerdiği için değil, problematik ve diferansiyel bir yaklaşım önerdiği için feminist tartışmalara katkı sunabilecek bir düşünürdür. Öyleyse mesele yalnızca anlam sistemlerini krize sokmak değil, yaratıcı bir çabaya girişmek, böylece yeni problemler,

yeni kavramlar ve yeni düşünme biçimleri üretmektir. Algılanamazlık politikası, ne gibi yeni kaçış çizgilerinin mümkün olduğunu, bunların daha yaratıcı hale gelmemize nasıl olanak vereceğini ve politik varlığın yeni kiplerini nasıl bulabileceğimizi sorar.

Algılanamazlık feminizminin krize soktuğu yaklaşımlardan biri liberal hümanizmdir. Kendini bu tür bir hümanizmin karşısında konumlandıran feminizm, kendinden önceki insan kategorisine içerilmek için verilen bir mücadele olmuştur. Kitabın ilk bölümünde de bahsettiğimiz üzere, liberal hümanizm evrensel bir standardı varsayar: beyaz, erkek, uygarlaşmış, orta sınıf, eğitimli, heteroseksüel, rasyonel ve sağlam bedenli. Feminizm uzun süredir bu kategoriyi genişletme mücadelesi veriyor ve kadınların özne olarak, vatandaş olarak ve eksiksiz biçimde insan olarak tanınması gerektiğini ileri sürüyor. Butler da liberal hümanist çerçeveyi eleştirir ama çalışmalarındaki merkezi figür yine de insandır. Aslında insan, Butler'ın savunduğu tanınma politikasının avatarıdır. İnsan ve tanınma mücadelesi ele alınırken bu insan figürü daha uygun ve içerici olabilirse de, Butler geçmiş geleneklerin bize sunduğu bu insan figüründen yeterince kopmaz. Algılanamazlık politikası ise tam da böyle bir kopuş gerçekleştirir. Liberal hümanist çerçeveyi ve onun ayrıcalık tanıdığı özerk ve tutarlı eril özneyi terk etmenin ne anlama gelebileceğini sorgulamaya davet eder. Braidotti Aydınlanma erkeğinde neden ısrar etmek isteyelim ki, diye sorar ve şöyle der: "Sözde, her şeyin veya icat ettiği bilgi ve benlik temsili biçimlerinin ölçüsü olan o 'Erkekinsan' karşısında hiç mi hiç nostalji beslemiyorum. Erkekmerkezci ve Avrupamerkezci hümanizmin tarihsel gerilemesinden itibaren açılan çoklu ufukları kucaklıyorum."[37] Algılanamaz-

37 R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge ve Malden, MA: Polity, 2013, s.195 [İnsan Sonrası, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, 2015, s.212].

lık politikası liberal hümanist çerçevenin reddini gerektiriyorsa, o zaman önümüze takip edebileceğimiz iki önemli çizgi çıkıyor: posthümanist feminizm ve insani-olmayan feminizm.

Posthümanist düşünceyi kısmen Deleuze'ün çalışmaları hazırlamıştır. Posthümanizm, insanın öldüğünü ya da aşılmış olduğunu ilan etmez. Daha ziyade insanı anlarken başvurulan Aydınlanmacı çerçevelerin ötesine geçmekten yola çıkar. Posthümanizmin kendisi de pek çok açıdan feminist bir projedir, zira insanı yücelten de kadınların baskılanmasına katkıda bulunan da aynı düşünce sistemleridir. Öyleyse posthümanist düşünce, bizi bugünkü durumumuza getirip de düşünce sistemlerimiz içinde varlıklarını hâlâ sürdürmekte olan unsurların ne olduğunu sorgulamaya çağırır. Bu inanç sistemlerini sorgulamanın nasıl bir değeri olabileceğini, yeryüzünün tarihinin nasıl da gergin bir anında olduğumuza bakarak da anlayabiliriz: Antroposen, yani yeryüzü sistemlerini insan etkisinin şekillendirdiği jeolojik çağ. Kendimize şunu sormalıyız: Ataerki, kapitalizm ve insan-merkezciliğin birlikte biçimlenimi, kadınların doğayla yan yana konulmasına ve ikisinin birden sömürülmesine nasıl yol açtı? Bu çerçevelerin ötesine geçmek, kadınlar için farklı bir varoluşu ve doğayla farklı bir bağ kurmayı nasıl olanaklı kılabilir? Posthümanist bir feminizm, hem liberal hümanist özneye içkin olan ve aslında onu kuran dışlamaların eleştirisini yapmayı, hem de eşzamanlı olarak bu özneyi hayvana, teknolojiye ve insan-olmayana açmayı öngörür. Bunların hepsini Deleuzecü projeler olarak görebiliriz.

Posthümanist feminizmin kendini ifade etme yollarından biri de insani-olmayan feminizmdir. Liberal hümanizm kendi dünya görüşünün merkezine insanı koyarken, insani-olmayan feminizm ise insanı merkezsizleştirir ve politikaya yeni bir yön verir. Kadınlar insan-olmayana erkeklerden

daha daima yakın olmuşlardır. İnsani-olmayan feminizm, kadınların insan olarak tanınmasının kavgasını vermez, aksine bu kategoriden uzaklaşmaya devam eder. Deleuze, insan-olmayanın büyük düşünürüdür, çalışmalarına baktığımızda insani-olmayan yaşamın hayvanlarını, nesnelerini, kuvvetlerini, sistemlerini ve fışkırmalarını görürüz. Deleuze'ün insan-olmayan yaklaşımındaki en dikkat çekici yan, tüm bu varlıkların ve kuvvetlerin, onlara en temelden ontolojik bir eşitlik sunan bir içkinlik düzlemi üzerinde var olmalarıdır.[38] İnsani-olmayan feminizm, insanmerkezciliğin ötesine geçer; kendini insanın arzuları, içselliği veya sistemleriyle sınırlamaz. İnsan kendiliklerinin içselliğine değil dışarıya, dünyaya yönelir. Bu yön değişikliği insanı insandan-eksik sayılana üstün kılan hiyerarşileri bozabilir ve insanı daha geniş insan-olmayan dünya içinde yeniden konumlandırabilir. Böylece feminizme, feminist politikayı düşünürken, insandan-fazla olan bir ölçek sunabilir. Colebrook'un da vurguladığı gibi, şimdi tam da böyle bir politikanın zamanıdır. Colebrook'a göre, "Feminizm bugün, insanın yok oluşu karşısında, ne erkeğe ne de kadına dönmelidir: bu figürlerin ikisi de insanca, pek insancadır."[39] Feminizm artık insani bir ayrıcalık değil de insanın ötesinde bir yaşamı olan bir kuvvet olarak tanımlanmasa, insan düşüncesinden kurtulup, insanın yok oluşundan sonra da geçerliliğini sürdürebilir. Postfeminizme yöneltilen sitem en temelde şudur: tam anlamıyla gelecek yönelimli bir feminizm. Feminizmin bu büyük ve tarumar edici kuvvetinin yaşam ve politikayı anlamak için başvurduğumuz terimlere neler yapabileceğini

38 Deleuze'ün düşüncesinde insan-olmayanın yeriyle ilgili daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Roffe ve Stark, "Introduction: Deleuze and the Non/Human", *Deleuze and the Non/Human*, der. Jon Roffe ve Hannah Stark, 1–16, Basingstoke ve New York: Palgrave Macmillan, 2015.

39 C. Colebrook (der.), *Sex After Life: Essays on Extinction, Vol. 2*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2014, s.16.

tasavvur etmeye çalışmak ne kadar da heyecan verici.

Öyleyse algılanamazlık feminizmi, temel olarak geleceğe yönelmiştir. Henüz tam yetişkin olmamış ve potansiyellerle dolu kız figüründe bedenleştiği için de görebiliyoruz bunu. Dahası, kız figürünü benimseyen feminizm, hem dişi olduğu hem de yetişkin bir yurttaş olmadığı için hiçbir zaman tam insan olmamış bir figüre, yani kıza güç bahşeder. Ama feminizme bir gelecek yönelimi kazandırmak, onun teleolojik olduğu anlamına gelmez. Deleuzecü bir feminist politika hiçbir varış noktası ve hiçbir kesin cevap sunmaz. Hiçbir ütopya vaadi yoktur; Deleuze'ün projesiyle ütopyayı bağdaştırmak imkânsızdır, çünkü değişim daima öngörülemezdir. Deleuzecü bir feminist politika, tam da difereansiyel ve problematik olduğu için yanıt aramaya girişmez. Problemleri arayıp bulmaya çabalayan bu feminizm, feministlerin bugün karşı karşıya kaldığı, toplumsal cinsiyetin temsil edilme ve anlaşılma biçimleri, iktidarın işleyişinin karmaşık ve çoğunlukla örtük biçimleri, postfeminist hareketin barındırdığı riskler ve bunun davetiye çıkardığı politik kayıtsızlık gibi meselelere yeni yaklaşımlar sunabilir. Bugün feministlerin karşılaştıkları en yakıcı politik meseleler, aslında büyük oranda, kadınların çok uzun süredir boğuştuğu meselelerin farklı versiyonlarıdır. Bunların arasında, politik temsil, toplumsal cinsiyet ve emek, cinsel şiddet, beden imgesi, cinsellik ve üremeyle ilgili özgürlükleri sayabiliriz. Deleuze'ün çalışmaları, bu eski tartışmaların yeniden tasavvur edilebilmesi ve yeniden soruşturulabilmesine imkân tanıyan bir çerçeve sunduğu için, Deleuze'ün felsefesinden yola çıkan yeni nesil feminist teorisyenler bu meselelere karşısında tetikte olmanın yaratıcı yollarını bulabilirler. Bununla birlikte, Deleuze'ün çalışmalarının en çok yararlanılabilecek yönü, gelecek yönelimli bir felsefe olmasıdır. Feminizmin gelecekte yüzleşmek zorunda kalacağı meseleler var hâlâ; bunların

bir kısmı henüz ortaya çıkmadı, bir kısmı ise mevcut söylem sistemlerimizin içinden anlaşılamıyor. Deleuze'ün bizi bu belirsiz geleceğe, beliren yeni farklara, cinsiyetin, toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetliliğin henüz tahayyül edemediğimiz tezahürlerine açan çalışmaları, ortodoks yaklaşımlar aramak yerine, yeni meseleleri daha ortaya çıkarken ele almaya uyum sağlayabilen bir feminizm açısından son derece kıymetlidir.

Kaynakça

Artaud, Antonin, *Selected Writings,* der. Susan Sontag, çev. Helen Weaver. New York: Farrar, Straus, 1976, s.571.

Artaud, Antonin, *To Have Done with the Judgement of God,* Black Sparrow Press, 1975 [*Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, çev. Esra Özdoğan, Sel Yayıncılık, 2002].

Attridge, Derek, "Innovation, Literature, Ethics: Relating to the Other", *PMLA* 114 (1): 20–31, 1999.

Badiou, Alain, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, çev. Peter Hallward. Londra ve New York: Verso, 2001, s.25 [*Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2019, s.39].

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, çev. Constance Borde ve Sheila Malovany-Chevallier, Londra: Vintage, 2011 [İkinci Cins I, II ve III, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1993].

Beckman, Frida, "What is Sex? An Introduction to the Sexual Philosophy of Deleuze and Guattari", *Deleuze and Sex*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s.1-29.

Beebee, Helen ve Jenny Saul, *Women in Philosophy in the UK: A Report by the British Philosophical Association and the Society for Women in Philosophy UK*, Londra: BPA/SWIPUK, 2011.

Berlant, Lauren, *Desire/Love,* Brooklyn, NY: Punctum, 2012.

Berlant, Lauren ve Michael Warner, "Sex in Public", *Critical Inquiry* 24 (2): 547–66, 1998.

Bignall, Simone, *Postcolonial Agency: Critique and Constructivism,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Bogue, Ronald, "Sparenza, the Wandering Island", *Deleuze Studies,* 3 (1):124-34, 2009, s.131.

Bourg, Julian, *From Revolution to Ethics: May 1968 and Contemporary French Thought,* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007.

Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance: A study of Women in Philosophy,* çev. E. Guild, New York: Routledge, 1991, s. vii.

Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory,* New York: Columbia University Press, 2011, 4 [*Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, 2017, s.10].

Braidotti, Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge ve Malden, MA: Polity, 2001.

Braidotti, Rosi, *Transpositions: On Nomadic Ethics.* Cambridge ve Malden, MA: Polity, 2006.

Braidotti, Rosi, *The Posthuman,* Cambridge ve Malden, MA: Polity, 2013, s.195 [İnsan Sonrası, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, 2015, s.212].

Brooks, Ann, *Postfeminism: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*, Londra ve New York: Routledge, 1997, s.1.

Buchanan, Ian, *Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus*: A Reader's Guide*, Londra ve New York: Continuum, 2008, s.8.

Buchanan, Ian ve Claire Colebrook, *Deleuze and Feminist Theory*, der. Ian 64-85, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990 [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2005, s.224].

Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Londra ve New York: Routledge, 1993, s.x [*Bela Bedenler*, çev. C. Çakırlar ve Z. Talay, Pinhan Yayıncılık, 2013, s.7].

Butler, "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'" *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, der. Seyla Benhabib, Judith Butler, Druscilla Cornell ve Nancy Fraser, 35–57. New York ve Londra: Routledge, 1995 ["Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu", Çatışan Feminizmler, çev. Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, 2008, s.62].

Butler, Judith, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, CT: Stanford University Press, 1997, s.34.

Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1999.

Butler, Judith, *Undoing Gender*, New York ve Londra: Routledge, 2004, s.198.

Butler, Judith, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Londra ve New York: Verso, 2009, s.43 [*Savaş Tertipleri*, çev.Şeyda Öztürk, YKY, 2015, s.47].

Butler, Judith ve Rosi Braidotti, "Rosi Braidotti with Judith Butler: Feminizm and Ant Other Name", *Differences: A a Journal of Femisinit Cultural Studies*, 6 (2-3):1994, s.27-61.

Cixous, Hélène, "The Laugh of the Medusa", çev. Keith Cohen ve Paula Cohen, *Signs* 1(4), 1976, s.875-93.

Colebrook, Claire, "Introduction: Extinction. Framing the End of Species", *Extinction*, der. C. Colebrook, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2012a. http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Extinction (erişim tarihi, 18 Mayıs 2016).

Colebrook, Claire, "Sexual Indifference", *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, c.1, der. Tom Cohen, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2012b, s.167-8.

Colebrook, Claire (der.) *Sex After Life: Essays on Extinction, C. 2*, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2014, s.158.

Cudworth, Erika, *Developing Ecofeminist Theory: The Complexity of Difference*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*. Londra: Macmillan, 1868 [*Robinson Crusoe*, çev. Fadime Kahya, İş Bankası Kültür Yayınları, 2019].

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Book, 1988, s.125 [*Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker ve Alber Nahum, Norgunk, 2005, s.131].

Deleuze, Gilles,*The Logic of Sense*, çev. M. Lester ve C. Stivale, New York: Columbia University Press, 1990, s.318 [*Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, 2015, s.334].

Deleuze, Gilles, *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York: Zone Books, 1991 [*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, 2006].

Deleuze, Gilles, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1992, s.218 [*Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk, 2005, s.216].

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, s.136 [*Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, 2017, s.186-7].

Deleuze, Gilles, "Bergson's Conception of Difference", *New Bergson*, çev. Melissa McMahon, Manchester: Manchester University Press, 2000a.

Deleuze, Gilles, *Proust and Signs*, çev. Richard Howard, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002 [*Proust ve Göstergeler*, çev.Ayşe Meral, Kabalcı, 2004, s.12].

Deleuze, Gilles, *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, çev. M. Taormina, Londra ve Cambridge: MIT Press, 2004, s.274 [*Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. F. Taylan ve H. Yücefer, Bağlam Yayıncılık, 2009, s.423].

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 2006, s.46 [Nietzsche ve Felsefe, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, 2010, s.68].

Deleuze, Gilles, *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, der. David Lapoujade, New Yoek ve Los Angles: Semiotext(e), 2007, s.130 [İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995, çev. Mahir Ender Keskin, 2009, s.136].

Deleuze, Gilles ve F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, çev. Dana Polan, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1986, s.26 [*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Ö. Uçkan, I. Ergüden, Yapı Kredi Yayınları, 2008].

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *What is Philoshopy?*, çev. Hugh Tomlinson ve graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994 [*Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, 1993].

Deleuze, Gilles ve F. Guattari, *A Thousand Plateus: Capitalizm and Schizoprenia*, çev. Brian Massumi, Londra: Continuum, 2004, s.5.

Deleuze, Gilles ve F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizoprenia*, Minneapolis: Minnesota University Press, 2005, s.45 [*Anti*-Ödipus: *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014, s.71].

Deleuze, Gilles ve C. Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlison ve Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press, 2002, s.2 [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990, s.16].

Derrida, Jacques, *Of Grammatology, çev.* Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976 [*Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, 2011].

Diamond, Irene ve Lee Quinby (der.), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern University Press, 1988.

Diprose, Rosalyn, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, Albany: State University of New York Press, 2002.

Dolphijn, Rick ve Iris van der Tuin, "A Thousand Intersections: Linguisticism, Feminism, Racism and Deleuzian Becomings", *Deleuze and Race*, der. Arun Saldanha ve Jason Michael Adams, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, s.129–43.

Dosse, François, *Giles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, çev. Deborah Glassman, New York: Columbia University Press, 2011, s.187.

Driscoll, Catherine, "The Little Girl: Deleuze and Guattari", *Critical Assessments of Leading Philosophers*, c. 3, der. Gary Genosko, 1462-79, Londra: Routledge, 1997.

Driscoll, Catherine 'The Woman in Process: Deleuze, Kristeva and Feminism'. In *Deleuze and Feminist Theory*, der. Ian Buchanan ve Claire Colebrook, 64–85, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Edelman, Lee, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, NC: Duke University Press, 2004.

Faucault, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, der. Donald F. Bouchard, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, s. 196.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, Londra ve New York: Routledge, 1989a [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, 2019].

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Londra ve New York: Routledge, 1989b [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2017].

Fraser, Nancy, "Social Justices in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", *Redistribution or Recognition?: A Political Philosophical Exchange*, der. Nancy Fraser ve Axel Honneth, 7–119, Londra ve New York: Verso, 2003.

Fraser, Nancy, "Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation" *Constellations* 12 (3): 295–307, 2005.

Freud, Sigmund, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between Sexes", *The Standart Edition of the COmplete Psychological Woeks of Sigmund Freud, Vol19: The Ego and te Id and Other Works*, çev. A. Freud, A. Strachey ve A. Tyson, s. 248-60, Londra: Vintage, 2001 ["Cinsler Arasındaki Anatomik Farkın Bazı Ruhsal Sonuçları", *Cinsellik Üzerine*, çev. A. Avni Öneş, Say Yayınları, 2017].

Friedan, Betty, *The Feminine Mystique*, New York: W. W. Norton, 2010.

Gatens, Moira,,*Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, New York ve Londra: Routledge, 1996 [İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik, çev. Dilan Eren, Otonom Yayıncılık, s.34.].

Gatens, Moira, "Feminism as a 'Password': Re-thinking the 'Possible' with Spinoza and Deleuze", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 15 (2): 59–75.

Goddard, Eliza, *Improving the Participation of Women in the Philosophy Profession: Executive Summary May 2008*, Hobart:Australasian Associaton of Philosophy.

Goulimari, Palagia, "A Minoritarian Feminism? Things to Do with Deleuze and Guattari", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 14 (2): 97–120, 1999.

Grosz, Elisabeth, "Notes towards a Corporeal Feminism", *Australian Feminist Studies 2* (5), 1987.

Grosz, Elizabeth, "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics", *Topoi* 12: 167–79, 1993.

Grosz, Elisabeth, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, 1994, s.174-5.

Grosz, Elisabeth, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York ve Londra: Routledge, 1995, s.6.

Grosz, Elisabeth, "Deleuze's Bergson: Duration, the Virtual and a Politics of the Future", *Deleuze and Feminist Theory*, çev. Ian Buchanan ve Claire Colebrook, 2000, s. 214–34. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Grosz, Elisabeth, *Architecture from the Outside.* Cambridge, MA: MIT Press, 2001, s.103.

Grosz, Elisabeth, "A Politics of Imperceptibility: A Response to 'Anti-Racism, Multiculturalism and the Ethics of Identification'", *Philosophy and Social Criticism* 28 (4): 463–72, 2002.

Grosz, Elisabeth, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Crows Nest, NSW: Allen and Unwin, 2005, s.195.

Grosz, Elisabeth, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, NC ve Londra: Duke University Press, 2011, s.3.

Guattari, Félix, *The Anti-Oedipus Papers*, der. Stephane Nadaud, New York ve Los Angles: Semiotext(e), 2006, s.343.

Hallward, Peter, "Deleuze and the 'World without Others'", *Philosophy Today* 41 (4): 530–44, 1997.

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1993 [*Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İ. Öğretir ve A. Utku, Otonom Yayıncılık, 2012].

Hardt, Michael, *The Procedures of Love.* Kassel, Avusturya: Hatje Cantz, 2012, s.7.

Hegel, G. W. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon, 1977, s.111 [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1986, s.124].

Hickey-Moody, Anna, "Folding the Flesh into Thought" *Angelaki:Journal of the Theoretical Humanities* 11 (1), 2009, 189–97.

Hickey-Moody, Anna, *Unimaginable Bodies: Intellectual Disability, Performance and Becomings*, Rotterdam: Sense, 2009.

Hickey-Mood, Anna, "Deleuze's Children", *Educational Philosophy and Theory* 45 (3): 272-86, 2013.

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition,* Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

hooks, bell, *Ain't I a Women: Black Women and Feminism*, New York ve Londra: Routledge, 2014.

Irigaray, Luce, *This Sex Which is not One*, çev. Catherine Porter ve Caroline Burke, NY: Cornell University Press, 1985.

Jardine, Alice. "Women in Limbo: Deleuze and His Br(others)", *Substance* 13 (3–4): 46–60, 1984.

Kaufman, Eleanor , "Toward a Feminist Philoshopy of the Mind", *Deleuze, the Dark Precursor: Dialectic, Structure, Being*, Bölüm 2, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2012.

Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel,* New York ve Londra: Basic Books, 1980, s.7 [*Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, 2001, s.].

Lacan, Jacques, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experince", Écrits: A Selection, çev. A. Sheridan, Londra: Travistock, 1977 ["Psikanaliz Deneyiminin Ortaya Koyduğu Biçimiyle Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", çev. Nilüfer Kuyaş, *Felsefe Yazıları 1. Kitap*, Yazko, 1982].

Laurie, Timothy ve Hannah Stark, "Reconsidering Kinship: Beyond the Nuclear Family with Deleuze and Guattari", *Cultural Studies Rewiev* 18 (1), 2012 s.1939.

Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon, 1969.

Lloyd, Genevive, *The Man Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Itacha, NY ve Londra: Cornell University Press, 2004, s.xxi [*Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.20].

Lorde, Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing Press, 2007.

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

MacCormack, Patricia, "Feminist Becomings: Hybrid Feminism and Haecceitic (Re)production", *Australian Feminist Studies* 24(59), 2009, s.85-97.

May, Todd, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas,and Deleuze*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997, s.2.

McCall, Leslie, "The Complexity of Intersectionality", *Signs* 30 (3): 1771–800, 2005.

McNay, Lois, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Cambridge: Polity, 1992.

McRobbie, Angela, "Post-Feminism and Popular Cultura", *Feminist Media Studies* 4(3), 2004, s.255-64.

Nancy, Jean-Luc, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, çev. Jason Smith ve Steven Miller, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, s.7.

Olkowski, Dorothea, "After Alice: Alice and the Dry Tail", *Deleuze Studies 2* (Ek), 2008, s.107-22.

Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity, 1988 [*Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2017].

Patton, Paul, *Deleuze and the Political*, Londra ve New York: Routledge, 2000, s.46.

Paxton, Molly, Carrie Figdor ve Valerie Tiberius, "Quantifying the Gender Gap: An Empirical Study of the Underrepresentation of Women in Philosophy", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 27 (4): s.949-57, 2012.

Probyn, Elspeth, *Outside Belongings*. New York ve Londra: Routledge, 1996.

Puar, Jasbir, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham, NC ve London: Duke University Press, 2007.

Puar, Jasbir "I Would Rather be a Cyborg than a Goddess: Becoming Intersectional in Assemblage Theory", *philoSOPHIA* 2 (1): 49–66, 2012.

Roffe, Jon ve Hannah Stark, "Introduction: Deleuze and the Non/Human", *Deleuze and the Non/Human*, der. Jon Roffe ve Hannah Stark, 1–16, Basingstoke ve New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Shildrick, Margrit, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Londra: Sage, 2002.

Shildrick, Margrit, "Queering Performativity: Disability After Deleuze", *Scan: Journal of Media and Culture*, 2004. http://scan.net.au/scan/journal/display.php?journal_id=36 (erişim tarihi 20 Ocak 2015).

Shildrick, Margrit, "Sexual Citizenship, Governance and Disability: From Foucault to Deleuze", *Beyond Citizenship?: Feminism and the Transformation of Belonging*, der. Sasha Roseneil, 2013, 138–59. Basingstoke ve New York: Palgrave Macmillan.

Sofoulis, Zoe, "Virtual Corporeality: A Feminist Perspective", *Australian Feminist Studies* 15: 11–24, 1992.

Soper, Kate, *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism*, Londra ve New York: Routledge, 1993.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, der. Donna Landry ve Gerald Maclean, böl. 8. New York ve Londra: Routledge, 1996.

Stark, Hannah, "Judith Butler's Post-Hegelian Ethics and the Problem with Recognition", *Feminist Theory* 15 (1): 89–100, 2014.

Stark, Hannah, "Disord, Monstrosity and Violence: Deleuze's Differential Ontology and its Consequences for Ethics", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 20 (4): 211–24, 2015.

Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, der. Amy Gutmann, 25–74. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Tournier, Michel, *Friday*, çev. Norman Denny, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1997, s.37 [*Cuma ya da Pasifik Arafı*, çev. Melis Ece, Ayrıntı Yayınları, 2014, s.43].

Twine, Richard, "Intersectional Disgust? Animals and (Eco) Feminism", *Feminism and Psychology* 20 (3): 397–406, 2010.

Williams, Robert, *Hegel's Ethics of Recognition.* Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1997.

Winterson, Jeanette, *Why Be Happy When Yoy Could Be Normal?*, Londra: Penguin, 2011 [*Normal Olmak Varken Neden Mutlu Olasın?*, çev. Püren Özgören, Sel Yayıncılık, 2015, s.132].

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, Londra: Penguin, 2004 [*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018].

Woolf, Virginia, *A Room of One's Own*, Londra, Glasgow, Toronto, Sydney ve Auckland: Grafton, 1977 [*Kendine Ait Bir Oda*, çev. Suğra Öncü, İletişim Yayınları, 2016].

Feminizmin ne anlama geldiği, kapsamı ve geleceğine dair sorular, hem teori hem de politikanın her alanına gittikçe daha fazla sirayet ediyor. Bu yüzden, son yıllarda önde gelen birçok feminist yazar, günümüz feminizminin ne olduğu -ve olmadığı- ve bu hareketin 21. yüzyıla nasıl taşınacağı üzerine özellikle düşünme ihtiyacı duyuyor. Politik olanla gündelik yaşamın keşişiminde, bugüne ve geleceğe dair nasıl feminist ittifaklar kurulabileceğini araştırıyor, çeşitli toplumsal, felsefi, politik ve maddi sorunsallara güncel feminist teori içinden yeni çözümler öneriyor.

Hannah Stark da bu kitabında, daha kapsayıcı, dinamik ve radikal bir feminizmi nasıl tahayyül edebileceğimiz sorusundan hareketle, önde gelen çağdaş filozoflardan Gilles Deleuze ile sürekli kendini yenileyen zengin bir düşünce okulu olan feminizmin karşılaşmasını ele alıyor. Deleuze'ün çalışmalarına getirilen feminist eleştirilerin yanı sıra bu çalışmaların feminist teoriye aslında nasıl bir canlılık kazandırdığını da ortaya seriyor. Simone De Beauvoir, Rosi Braidotti, Judith Butler, Elizabeth Grosz ve Luce Irigaray gibi düşünürlerle Deleuze arasındaki bu verimli diyalog boyunca, fark, toplumsal cinsiyet, beden, arzu ve politika gibi feminist teorinin olmazsa olmaz kavramlarını yeniden ele alıyor. Deleuzecü düşünceyi, ataerkinin baskıcı yapılarıyla mücadele eden feminist teorinin gerçek bir müttefiki haline getiriyor.

9 786057 872036

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com