

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FEMİNİST FELSEFE VE DELEUZE

YONCA CİNGÖZ

104611008

**İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER
YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

PROF. DR. LEVENT YILMAZ

İstanbul, Şubat 2013

FEMİNİST FELSEFE VE DELEUZE

FEMINIST PHILOSOPHY AND DELEUZE

Yonca Cingöz

104611008

Tez Danışmanı: PROF. DR. LEVENT YILMAZ.....

Jüri Üyesi: DR. REYDA ERGÜN.....

Jüri Üyesi: DR. SELEN ANSEN.....

Tezin Onaylandığı Tarih:.....21.02.2013.....

Toplam Sayfa Sayısı: 115

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) Feminizm
- 2) Felsefe
- 3) Postyapısalcılık
- 4) Gilles Deleuze
- 5) Kadın-oluş

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) Feminizm
- 2) Philosophy
- 3) Poststructuralism
- 4) Gilles Deleuze
- 5) Becoming-woman

ÖZET

Feminist teorisyenler için felsefe, kendini bilimler-üstü ve tarih-ötesi bir disiplin olarak tanımlayışıyla, içine karışması zor ve zorunlu bir inceleme alanıdır. Feminist felsefe literatürü, feministlerin felsefeyi eleştirel ve yeniden-inşacı yaklaşımlarla elden geçirdikleri, sarstıkları ve dönüştürdükleri çalışmaların birikimidir. Feminizmin 2. Dalgası ile postyapısalcılığın tarihsel ve kavramsal kesişimleri, bu literatürün gelişimini başından bu yana dikkate değer biçimde etkilemiştir. Feminist felsefeyi son 30 yıldır besleyen felsefecilerden biri de, çağdaşlarının aksine felsefenin ölümünden dem vurmaya reddeden, felsefenin itibarını felsefe tarihini sapkınca okuyarak iade eden Gilles Deleuze'dür. Bu tez çalışmasının amacı, feminist felsefenin Deleuze'ün felsefesiyle karşılaşma anı olan 'kadın-oluş' kavramının alevlendirdiği feminist tartışmalara mercek tutmak ve bu tartışmalarda feminist felsefe adına kimi oluş olasılıklarını aramaktır.

Tezin sonuçları, Deleuzyen bir feminizmin ve feminist bir Deleuzyenliğin olasılıklarına dair çıkarsamalardır. Feminist teorisyenlerin felsefeyle ilişkilenme tarzlarında süregiden tereddüdün bir benzeri, feminist felsefecilerin Deleuze'e gösterdikleri ilgide de görülür. Deleuze'ün içkinlik felsefesi ile feminist felsefenin tutunduğu aşkınsalcılık arasındaki gerilimde billurlaşan tereddüt anı; bir duraksama ve edilginleşme değil, aksine feminist felsefe ve feminist düşünce için yeni akış çizgileri, yeni oluş olanakları olarak okunmuştur.

ABSTRACT

Philosophy for feminists, regarding its self-definition as a discipline above sciences and beyond history, is a challenging and necessary field of inquiry. Feminist philosophy literature is a collection of studies that consists of reviews, deconstructions and transformations of the canon with feminist critical and reconstructivist approaches. The historical and cultural juxtaposition of second wave feminism and poststructuralism had a significant effect on this literature. Gilles Deleuze is one of the philosophers whose works have been interested and inspired feminist philosophy for the last 30 years. He, contrary to many of his contemporaries, rejects the death of philosophy and gives back its reputation by redefining it perversely. The purpose of this thesis is to focus on the feminist discussions inspired by the concept of ‘becoming-woman’ -the moment of encounter between feminist philosophy and Deleuze’s philosophy- and to search for the possibilities of becoming for feminist philosophy.

This thesis presents inferences on the possibilities of a Deleuzian feminism and a feminist Deleuzianness. A hesitation observed in feminists’ relationship with philosophy is similar to that observed in their inclinations towards Deleuze. The moment of hesitation crystallized within the tension between Deleuze’s philosophy of immanence and feminist philosophy, is interpreted as an active thinking with new lines of flow, new potentials of becoming for feminist philosophy and feminist thought, rather than stagnation and passivity.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1
1. FEMİNİST FELSEFE VE POSTYAPISALCILIK	7
1.1. Feminist Felsefe Felsefi midir?	11
1.2. Feminizm ile Postyapısalcılığın Karşılaşması	14
1.2.1. Feminizmin Postyapısalcı Öz-eleştirileri	17
1.2.2. Eşitlik versus Farklılık Feminizmleri	20
1.2.3. Modernist versus Postmodernist Feminizmler	22
1.3. Post-Postyapısalcı Feminizmin Kavramsal Tartışmaları	24
1.3.1. Feminizme Göre Felsefe Öldü mü?	24
1.3.2. ‘Kadınlar’: Özne, Fail, Politika	27
1.3.3. Uzlaşım Olanakları	31
1.3.4. Kristeva’nın ‘Zamanlar’ı: İkiliklerin Ötesindeki Üçüncü Kuşak	34
1.4. Farklı Bir Felsefeye Doğru	36
2. DELEUZE’ÜN FELSEFESİ	39
2.1. Gecikmiş Bir Karşılaşma	43
2.2. Deleuze’ün Felsefesine Giriş	44
2.2.1. İçkinlik Prensibi, Farklılık ve Aşkınsal Amprisizm	45
2.2.2. İkicilikten Çıkış: Spinoza’da Tekanlamlılık ve Paralelizm	49
2.2.3. Psikanalizle Hesaplaşma	53
2.2.4. Oluş, Kadın-oluş, Algılanamaz-oluş	57
3. DELEUZE’E İLK FEMİNİST ELEŞTİRİLER	68
3.1. Jardine ve Irigaray: Yok-oluş Şüphesi	68
3.2. Braidotti: Deleuze ve Cinsel Farklılık	74
3.3. Grosz: Feminizm ve Deleuze İlişkisi İçin Olasılıklar	78
3.4. Olkowski: Temsilden Çıkış İçin Deleuze	87
3.5. Deleuze ve Feminizm: ‘Kadın-oluş’ ile ‘Cinsel Farklılık’ın Oluş-Bloğu	88
SONUÇ	102
BİBLİYOGRAFYA	106

GİRİŞ

Feminist politik hareketin başlangıcı sayılan 19. yüzyıldan bu yana feminist teori çeşitli akademik disiplinlerle temas ve zaman zaman ortaklık halinde üretilmiş, bu disiplinlere kendi önceliklerini vurgulayan eleştirel ve yeniden-inşacı yaklaşımlar taşımıştır. Geleneksel teorizasyonun ‘neyin nasıl tartışılabileceği’ne dair önkabullerini sarsan özelliğiyle feminist teori, akademik disiplinler arasında çizilen sınırların sorgulanması ve günümüzde akademik alanda giderek yaygınlaşan ‘disiplinlerarasılığın’ değerlendirilmesinde önemli bir role sahiptir.

Feministler için felsefe, kendisini bilimler-üstü ve tarih-ötesi bir disiplin olarak tanımlayışıyla ve tüm bilgiyi haklılandırma yetkesiyle içine karışması zor ve zorunlu olan, öncelikli bir inceleme alanı olmuştur. Feminist teorisyenler, öncelikle toplumsal ve politik teorilere yönelik incelemelerinde karşılaştıkları cinsiyetçilik duvarını örenin felsefe geleneği olduğunu belirlemeleriyle birlikte, felsefeyi tarihsel ve yapısal analizlere, yapıbozuma tabi tutmuş, önkabullerinin altında gizlediği veya açıkça sergilediği erilliği ve fallogosantrizmi görünür kılmaya, felsefi pratiği, temellerinde yatan bu özellikleri yıkacak şekilde dönüştürmeye çalışmışlardır. Bu çabadan çıkan ürünlerle bir feminist felsefe literatürü oluşmuştur ki bu literatür hem felsefe üzerine eleştirel düşünümü zenginleştirmekte hem de feminist teoriler ve teorizasyon üzerine feminist fikirleri yeniden şekillendirmek gibi bir işlev görmektedir.

Feminist felsefe, belirli bir literatürün ifadesi olmanın yanı sıra, feminizm ve felsefenin ilişkisindeki süregiden gerilimleri barındıran dinamik bir terimdir. Feminizm bir akademik disiplin veya düşünce bütünü olmaması bakımından, felsefeyle ilişkisinde onun disiplinler halini ne tamamen dışlamış ne de onu olduğu haliyle kabullenmiştir. Feminist felsefe literatürünün oluşmaya başladığı tarihsel ve kültürel bağlamda, yani

1970’lerin Batı coğrafyasının düşünsel ikliminde feminizm ile postyapısalcılık, iki en etkin düşünsel hareket olarak yükselir. Postyapısalcı teorilerin akademideki etkisinin artmasıyla birlikte, felsefenin düşünceyi nasıl ürettiği ve meşrulaştırdığının kökten sorgulanmaya başladığı bir döneme geçilmiştir. Bu dönemde feministlerin yanıt aradığı öncelikli soru, “Felsefenin feminizm için gereği ve faydası nedir?” olmuştur. Bu soru etrafındaki gezintiyle genişleyen feminist felsefe literatürü, geleneksel felsefenin kurucu unsurlarının, alt dallarının, yöntemlerinin eleştirilmesi ve yıkılması çabasının yanı sıra, bunların kısmen ve kendi bağlamsallıkları içinde kabul edilmesi, önemsenmesi, benimsenmesi, yeniden yorumlanması ve yeniden-inşası gibi çeşitli yaklaşım ve tutumları içermektedir.

Feminist felsefe yeniden-inşacılık boyutu bakımından, felsefe geleneğinin kalbindeki felsefecilerin bazı düşüncelerini feministçe tersyüz etmelerle alımlamıştır. Felsefe geleneğinin çeperlerinde kalmış olan ve felsefenin kendisinin masaya yatırıldığı söz konusu tarihsel ve kültürel bağlamda öne çıkan bazı ayrıksı felsefecilerin fikirleri ise, felsefenin tanımını dönüştürmek için etkin araçlar olarak, feminist düşünceyi felsefeye yakınlaştırmış ve feminist felsefe çalışmalarını yoğun bir şekilde etkilemiştir. Gilles Deleuze bu ayrıksı felsefecilerin en önemlilerinden biri ve belki de, eğer Foucault’nun tahmini yerinde bulunursa, 20. yüzyıla adını verecek olanıdır.

Bu tez çalışmasında, birbiriyle iç içe geçen farklı süreçlerin, feminizmin felsefeyle, felsefenin Deleuze’le ve feminist felsefenin Deleuze’ün felsefesiyle karşılaşmalarının izi sürülecektir. Tezin amacı bu karşılaşmalarla ortaya çıkan oluş süreçlerinin feminist felsefeye etkilerini ortaya koymaktır. Bu çalışmada, feminist felsefe ile Deleuze’ün felsefesinin karşılaşmasının ilk sahnesi olan, Deleuze’ün Guattari ile birlikte geliştirdiği ‘kadın-oluş’ kavramı üzerine feminist tartışmalara odaklanılacaktır. Tezin yanıt aradığı temel sorulardan biri, Deleuze’dan etkilenen ilk feminist felsefecilerin görüşlerinin katkılarıyla, feminist felsefenin Deleuze ve Guattari’nin tariflediği ‘kadın-oluş’tan ne ölçüde ve nasıl etkilendiğidir. Buradan çıkan farklı yanıtlara bağlı bir diğer soru ise, bu feminist

felsefecilerin ‘kadın-oluş’ tartışmasıyla başlayıp Deleuze’ün felsefesinin farklılık ve oluş kavramlaştırmaları üzerinden genişleyen feminist ‘felsefe yapma’ pratiğinin feminist felsefeye hangi yolları açtığı ve onu nasıl dönüştürebileceğidir.

Tezin birinci bölümünde, feminist düşüncenin felsefeyle çeşitli ve ayrık ilişkilene biçimlerini içinde taşıyan bir terim ve çalışma sahası olarak ‘feminist felsefe’nin belirginleşmesi ile feminist teorinin tarihselliği arasındaki bağlantılar kurulmaya çalışılacaktır. Feminist felsefeyi ortaya çıkaran itkiler, feminist teorinin felsefeye nasıl baktığı, hangi düşünsel etkiler, sorular ve amaçlarla felsefi çalışmalar yürütüldüğü ortaya konacaktır. Feminist düşüncelerin felsefe yapma biçimleri, bu biçimlere disiplinler bir bakışla getirilen ‘felsefi olamama’ eleştirisi ve buna verilen yanıtlar irdelenecektir.

Ardından 1970’lerden itibaren feminist teorinin postyapısalcılıkla karşılaşmasıyla geçirdiği dönüşüm belirli kavramsal tartışmalarla çerçevelenerek aktarılacaktır. Feminist düşüncenin postyapısalcılıktan etkilenmesinin feminizmin içe dönük teorik tartışmalarına yoğunluk kazandırdığı, feminizmin temel kabullerinin derinden sarsıldığı, tanımının, anlamının, sınırlarının yenilendiği ve çeşitlendiği söylenebilir. Aydınlanma, hümanizm ve modernizmin düşünsel mirasının pek çok feministçe reddedilmeye başlandığı bu süreçte, epistemoloji üzerine postyapısalcı düşünümle ve Foucaultcu ‘iktidar’ kavramının da önemli katkısıyla bilgiye ve bilgi üretimine atfedilen anlam değişim geçirmiştir. Akıl üzerine sembolik ve metaforik olana odaklanan çözümlemeler ‘düşünce’nin nasıl oluştuğu üzerine yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır. Feminist bilgi üretiminin de dayanak noktalarını sarsan bu sorgulamalarla, feministlerin ‘feminist düşünce üzerine düşünüm’ünün önemi artmıştır. Bu dönemde feminist politik hareketin ‘kadın’ ve ‘kadınlar’ kategorilerinin, ‘hakimiyet’ ve ‘özgürleşme’ gibi anahtar kavramlarının faydası ve gereğinin sorgulanması, feminist düşüncenin ‘öznellik’ tartışmalarının önemli bir parçası haline gelmiştir. Temel feminist kavramlar üzerine bu yoğun düşünümün ve sürüklediği tartışmaların, feministlerin felsefeye yaklaşımını

hangi yönler doğru çektiği irdelenirken, bu yönlerin feminist felsefecileri postyapısalcıların en felsefisi olan Deleuze ile karşılaşmaya nasıl götürdüğü de gözlenecektir.

Tezin ikinci bölümünde öncelikle Deleuze'un felsefesinin postyapısalcılık şemsiyesi altındaki diğer düşünürlerle ortaklıkları gözden geçirilecek, ardından, geliştirdiği felsefenin feminist felsefecilerce ilgi çekici bulunan kavramlaştırmaları etraflıca incelenecektir. Deleuze'un felsefesinde derinleşmeden önce, 1970'ler Avrupasının postyapısalcılıkla yeniden şekillenmeye başlayan entelektüel atmosferine bakmakta fayda vardır. Yapısalcılık sonrasını ifade etme, formel yöntemlerden uzaklaşma, yapı kavramını sorgulayarak süreçlere ve ilişkilere vurgu yapan alternatifler getirme anlamında postyapısalcılığın ilk kuşak düşünürleri arasında, perspektiflerinin ve üzerine çalıştıkları kanonun farklılığına karşın Derrida, Foucault ve Deleuze sıklıkla bir arada anılır. Postyapısalcı olarak adlandırılan bu düşünürler 'özne' kavramına getirdikleri radikal eleştiriyle, feminist düşüncüyü ciddi şekilde etkilemiş ve şekillendirmişlerdir. 1970'lerde Luce Irigaray, Julia Kristeva ve Helen Cixous'nun verdiği eserleri kapsayan 'Fransız feminizmi' veya 'cinsel farklılık feminizmi' diye adlandırılabilen akım da Derrida, Foucault ve Deleuze'de postyapısalcılık olarak isimlendirilen ortak unsurlardan bazılarını paylaşmasıyla, feministlerle postyapısalcılar arasında bazı ilişkilenebilirlikler örmüştür. Her iki grup da felsefe geleneğinin yaslandığı özne kavramını tersyüz ederken cinsiyetlilikle ve dişil olana felsefede atfedilen işlevle yakından ilgilenmişlerdir. Bu ortaklık zemininde felsefenin geçirmekte olduğu dönüşüm, 'felsefenin dişilleşmesi' olarak adlandırılabilmektedir. Postyapısalcı teoriler ile birlikte Fransız feminizminin etkilerinin Kıta Avrupasının dışına taşmasıyla, 1980'lerde feminizmin postyapısalcılıkla ilişkisi yoğunlaşmıştır. Deleuze ile feminizmin karşılaşmasının zamanı, feminist düşüncenin dönüşümünün tarihselliğiyle üst üste konduğunda, bu tez çalışmasının çerçevesini oluşturacak kavramsal kesişmeler daha açık hale gelecektir.

Deleuze postyapısalcılığın felsefeyi ‘dişil’ üzerinden düşünme pratiğine katılmış, felsefe tarihinde nadir rastlanır biçimde ‘kadın sorunu’nun felsefeyle ilişkisi üzerine düşünmüş ve teorilerine bu düşüncesinin izlerini yansıtmıştır. Bu bakımdan diğer postyapısalcılar gibi Deleuze’ün de yolunun felsefenin birtakım temel kavramlarının sorgulanması ve dönüştürülmesi uğraşında feminist felsefecilerle kesişmesi kaçınılmazdır. Öte yandan, Deleuze’ü diğer postyapısalcılardan ayıran ve feminist felsefeciler açısından çarpıcı kılan özgüllüğü, felsefenin ölümü tezini reddetmesi, felsefeyi etkin ve yaratıcı bir güç olarak düşünerek önemsemesi ve aynı zamanda onu geleneğini alaşağı edecek radikal bir içkinlik anlayışıyla yeni baştan tanımlayışıdır. Yaptığı, felsefeyi sil baştan yazmak değil, tüm felsefe kanonunu derinlemesine bir sapkınlıkla okumaktır. Felsefeyi ‘kavram yaratmak’ olarak tanımlayışıyla ona attığı yaratıcılık, felsefenin öznellik, farklılık gibi temel kavramlarına getirdiği altüst edici tarifler ve ‘göçebelik’ gibi yeni kavramlarıyla Deleuze 1980’lerden bu yana feminist düşünürler için hem bir meydan okuma hem de önemli bir ilham kaynağı haline gelmiştir.

Üçüncü bölümde öncelikle feministlerin Deleuze ile tanışma süreci açıklanacaktır. Feministlerin Deleuze’ün felsefesiyle ilgilenmeye başlamaları, Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yılla* eserinde ‘kadın-oluş’un tüm oluşların anahtarı olarak ileri sürülmesinin ateşlediği tartışmalarla olmuştur. 1990’lardan itibaren feminist felsefeciler Deleuze’ün düşüncesinden giderek daha yoğunlukla yararlanmaya başlamış, düşüncelerini onun çeşitli kavramlarıyla yoğunlaştırarak hem Deleuzyen hem de feminist kavramları farklı biçimlerde çalışır hale getirmiş, yeni feminist kavramlar üretmişlerdir. Bu tez çalışmasında söz konusu karşılaşma anına yoğunlaşma hedefiyle, Deleuze felsefesini ilk kez tartışan feministlerden Alice Jardine, Luce Irigaray, Elizabeth Grosz, Claire Colebrook, Rosi Braidotti ve Dorothea Olkowski’nin 1970’ler ile 1990’lar arasında yaptıkları çalışmalar, ürettikleri eleştiri ve önerilerle sınırlı kalınacaktır. Her bir düşünürün Deleuzyen öncelikleri aşan oldukça geniş, ayrık ve dinamik bir kavramsal dağarcığa sahip olduğu göz önüne alınarak, tez hazırlama sürecinin zaman ve kaynak

bakımından kısıtlılıklarıyla da bağılı olarak, bu düşünürler üzerine yapılacak inceleme ‘kadın-oluş’ tartışması eksenine oturtulacak, zaman zaman bu kavramın çarpıştığı ‘cinsel farklılık’ kavramı başta olmak üzere ‘cinsiyet’, ‘cinsellik’, ‘beden’, ‘özne’, ‘feminizm’ gibi çağdaş feminist teorinin bazı anahtar kavramlarının Deleuze ile kesişimlerine uzanılacaktır. ‘Kadın-oluş’ kavramına getirilen ilk ‘olumsuz’ eleştiriler detaylıca aktarılacak, bu tartışmanın analizinde ‘olumlayıcı’ feminist okuma olanakları aranarak, Deleuzyen bir feminist felsefe ile feminist bir Deleuzyen felsefenin oluş olasılıkları belirlenmeye çalışılacaktır.

Tezin sonuç bölümünde, yukarda sözü edilen kesişimler ve oluş olasılıkları çözümlenecek, Deleuze’ün feminist felsefecileri ve onların feminist düşünce üzerine düşümlerini, feminist felsefecilerin de Deleuze’ün tariflediği içkin felsefeyi ne şekilde dönüştürmekte oldukları açıklanmaya çalışılacaktır.

Feminist felsefenin ve teorinin dönüşümlerine odaklanan birinci bölüm, Deleuze felsefesinin feminist felsefe bakımından önem taşıyan unsurlarını aktaran ikinci bölüm ve Deleuze ile feminist felsefecilerin karşılaşmalarıyla ortaya çıkan kavramsal tartışmalar ile yeni kavramlaştırmaların incelendiği üçüncü bölüm aynı zamanda tezin yazım süreci öncesinde feminist teori, feminist felsefe ve Deleuzyen felsefe üzerine yapılmış literatür taramasını da ortaya koyacaktır.

1. BÖLÜM: FEMİNİST FELSEFE VE POSTYAPISALCILIK

‘Feminist felsefe’nin, feministlerin felsefi çalışmalarının çatısını oluşturan bir terim olarak uygunluğu tartışmalıdır. Kimi feministler feminist felsefeyi felsefenin içinde yeni bir dal olarak gördüklerini vurgulamak amacıyla bu terimi kullanırken¹, kimileri feminizm ile felsefe arasındaki ayrımı unutturmamak, felsefe disiplininin sorgulanmasının önemine dikkat çekmek, feminist felsefi çalışmaları tek bir çerçeveye sınırlamamak gibi çeşitli hassasiyetlerle ‘felsefede feminizm’, ‘feminizm ve felsefe’, ‘feminist felsefeler’ gibi ifadeleri kullanmayı tercih ederler.²

Bu adlandırma biçimlerinin çoğulluğu, feminizm ile felsefenin ilişkisindeki gerilimi sezdirirken, bu ilişkinin sürmesinde hayati olan ‘felsefenin feminist teori için hangi bakımlardan ve ne ölçüde faydalı olabileceği’ sorusuna verilen yanıtların ve felsefeyle ilişkilendirme biçimlerinin çeşitliliğine ve karmaşıklığına işaret eder.³ Bu çeşitliliği göz ardı etmemek amacıyla ‘feminist felsefe’ terimini öncelikle çağdaş bir akademik çalışma alanının ifadesi olarak ele almak uygun olacaktır.

¹ Alison Stone, Giriş, *An Introduction to Feminist Philosophy*, (Malden: Polity, 2007); Alison M. Jaggar ve Iris Marion Young, yay. haz. *A Companion to Feminist Philosophy*, (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998); Herta Nagl-Docekal, *Feminist Philosophy*, çev. Kahtarna Vester (Oxford: Westview Press, 2004).

² Miranda Fricker ve Jennifer Hornsby, yay. haz. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Moira Gatens, *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality* (Yer yok: Indiana University Press, 1991); Janet A. Kourany, James P. Sterba ve Rosemarie Tong, *Feminist Philosophies: Problems, Theories, and Applications* (Prentice Hall, 1999).

³ Bu tez çalışmasında ‘feminist felsefe’ ifadesi yalnızca bu ifadeyi seçen feminist düşünürlerin yaklaşımını değil, feminizm ile felsefe arasındaki ilişkiye ve mesafeye dair çeşitli yaklaşımları kapsayan bir üst başlık olarak kullanılacaktır.

Feminist politik hareket içindeki teorik çalışmalar başından beri felsefeyle ilişki halinde gelişmiştir. ‘1. Dalga’ feministler olarak da adlandırılabilen, 19. yüzyıldan itibaren tarihte yerini alan kadın hareketinin kimi öncül düşünürleri, kadınlara yönelik cinsiyet ayrımcılığını kanonik felsefecilerin eserleri üzerinden sorunsallaştırmışlardır. Mary Wollstonecraft’ın Rousseau üzerine yazdıkları⁴ bu ilginin en eski ve meşhur örneklerindendir. ‘Feminist felsefe’ ise feministlerin felsefi bağlama oturan bireysel ilgilerinden ziyade, bu ilgiyle üretilen çalışmaların bir ‘ilim alanı’, ‘araştırma geleneği’ haline gelişini anlatmaktadır. Bu nedenle feminist felsefeyi feminizmin felsefeyle ilk karşılaşması değil, feministlerin felsefeyi “yeniden ele alması” olarak düşünmek gerekir.⁵

1960’larda Avrupa ve ABD’de öğrenci hareketleri içinde yer alan kadın felsefeciler, kendi disiplinlerinde cinsiyetler arasındaki hiyerarşiyle, kadınların felsefi çalışmalarda daha az yetkin olduğu gibi ifadeler üzerinden teorik olarak ve alanın dışında kalmaları için gösterilen çabalar gibi kişisel deneyimleriyle yüzleşmeye başlamışlar ve bu sorunlara eğitimini aldıkları felsefe disiplini içinde çözüm aramışlardır.⁶ 1960’lar ve 1970’ler Batıda kadın akademisyenlerin ve pek çok disiplinde feminist çalışmaların sayısının arttığı, kimi üniversitelerde ‘kadın çalışmaları’ bölümlerinin açıldığı ve bugünkü adlandırılışıyla ‘akademik feminizm’ literatürünün oluşmaya başladığı bir dönemdir. Feminist felsefe, bu gelişmeye paralel olarak, 1970’lerin başlarından itibaren bir araştırma alanı olarak belirginleşmiştir.⁷

Felsefe tarihi üzerine yapılan ilk feminist çalışmalarda dikkat çeken unsur, kadınların ‘aslında’ felsefe yapan failler olarak bu tarihten

⁴ Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman* (London: Penguin Books, 2004).

⁵ Nagl-Docekal, “Giriş: Post-Feminist Koşullarda Feminist Felsefe”, *Feminist Philosophy*, s. xiii.

⁶ Nancy Tuana, "Approaches to Feminism," yay. haz. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Bahar 2011 Edisyonu): para. 12, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches>.

⁷ Stone, Giriş, *An Introduction to Feminist Philosophy*, s.1; Tuana, "Approaches to Feminism", para. 1.

dışlanmışlıklarıdır. Kadınların, Antik Çağ'dan bu yana felsefe yapmış oldukları halde, yakın geçmişe kadar felsefe kanonunda yer alamadıkları görülür. Mary Ellen Waithe *A History of Women Philosophers* ve Marit Rullmann'ın *Kadın Filozoflar* kitapları bu durumu ortaya serer.⁸ Rullmann, felsefe tarihi boyunca, kadın filozoflara ait 'unutulmuş' başarıların ve yanlış yüklemelerin listesinin uzun olduğunu, filozof kadınlar üzerine yazılırken, onların başarılarının küçültülmeye çalışılmasının da sıkça görüldüğünü belirtir.⁹ Unutulan felsefecilerin yanı sıra, bazı kadın düşünürler felsefi teorileri görmezden gelinerek yazar, siyaset düşünürü gibi sıfatlarla anılmışlardır.

Kadın felsefecilerin kanondan dışlanmalarının nedenleri sorgulandığında, felsefede kadınlara ve dişil olana yönelik dışlamanın tesadüfî veya istisnai olmadığı, felsefi metinlerde kadının ve dişil olanın temsil biçimleriyle doğrudan ilişkili olduğu, bunun tüm felsefe tarihine yaygın ve felsefi akıl yürütmeye içkin bir sorun olduğu saptanmış,¹⁰ böylece feministler için felsefenin kendisi önemli bir analiz nesnesi haline gelmiştir.

Entelektüel bir disiplin olarak felsefe, gündelik hayatın unsurlarının anlaşılması için ürettiği kavramlar, argümanlar, yöntemler ve kriterlerle, diğer bilgilerin ve teorilerin kendilerini haklılandığı (justify) mantıksal bağlamı kurar. Akıl, hakikat, bilgi gibi kavramsal araçlarıyla toplumsal ve politik ilişkileri açıklarken, bu ilişkilere bağlıdır ve açıkça politik amaçlar

⁸ Marit Rullmann, *Kadın Filozoflar*, 2 Cilt, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Kabalcı, 1996-1998); Mary Ellen Waithe, *The History of Woman Philosophers Volume 3/1600-1900* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991).

⁹ Rullmann, Giriş, *Kadın Filozoflar*, I. Cilt, s. 12.

¹⁰ Felsefe tarihinde 'akıl'ın ilk kapsamlı feminist eleştirisini Genevieve Lloyd *Erkek Akıl* eserinde yapmıştır. Lloyd, felsefe kanonunda akıl'ın erkekliğini sembolik ve metaforik düzlemde ortaya koyar. Felsefi düşünce tarihindeki sorun, yüzeysel kadın düşmanı tavırların art arda görülmesinden öte, kökü derinlerde yatan, Akıl'ın erkekliği sorunudur. "Sahip olduğumuz erkeklik ve kadınlık idealleri ve kavramları, hâkimiyete dayanan – üstünlük ve aşağılık, 'norm' ve 'farklılık', 'olumlu' ve 'olumsuz' ve 'özel olan' ve 'tamamlayıcı olan' – yapılar içerisinde oluşturulmuşlardır. Ve erkek-kadın ayrımının kendisi, doğrudan doğruya betimleyici bir sınıflandırma ilkesi olarak değil, bir değer ifadesi olarak kullanılmıştır. [...] Erkekliğin, üstün sayılan özelliklerle çağrıştırıldığı bu bağlam içerisinde, kadınsı özelliklerin erkeğe ait insani üstünlük normlarına göre daha aşağı –ya da aşırı kurnaz bir biçimde 'tamamlayıcı' – sayılması, sadece bir rastlantı olmasa gerek. Rasyonalite, kadınlığın aşılması olarak kavranmıştır." Bkz. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı, 1996), s. 131-32.

için kullanılabilir. Feministlere göre felsefe, ele aldığı sorun ve meseleler, öne sürdüğü kavramlarla patriarkal iktidar ilişkilerine katılır; kadınları ve dişillik marjinal, görmezden gelinen, tabi kılınan, susturulan, bastırılan konumlarla bağdaştıran genel kurallar, yöntemler ve prosedürler sağlar.¹¹

Patriarkal kültürde kadınların baskılanması cinsiyetçilik, patriarkal sistem ve fallogosantrizm (erkek akıl merkezlik) olarak farklı biçimlerde ortaya çıkar. Temsili-söylemsel düzeyde işleyen fallogosantrizm, patriarkal sistem ile cinsiyetçiliğe temel oluşturur. Feminist felsefeciler bu üç tür baskılanmanın felsefedeki tezahürleriyle ilgilenirler.¹²

Felsefede cinsiyetçilik, felsefi metinlerde kadınlar ve dişillik hakkında açıkça alçaltıcı, ayrımcı, kadınların felsefi failer ve üreticiler olamayacağına dair açık ifadelerde görülür. Felsefede patriarkal unsur, söylenmemiş olanda saklıdır. Kadın ve dişillik görmezden gelinir; kadın, yaşadığı deneyimlerle bağı kopararak metaforik, uhrevi hale getirilirken dişil olan da bedensizleştirilir. Doğa/kültür, beden/zihin, eksiklik/mevcudiyet, akıldışı-bilinemez olan/akıl gibi terim çiftleri kullanılır. Her çiftte bir terim dişil, diğeri eril olana gönderme yapar ve dişil terimin tanımı eril olana tabidir. Bu terim çiftleri kullanılarak dışlayıcı ve tabi kılıcı değerler ve varsayımlar üretilir. Felsefede fallogosantrizm özneler arasındaki farklılıkların ve ayrışmaların tek ortak paydaya, eril ilgilere indirgenmesiyle işler. Dişil olan eril olanla kıyaslanır, ona göre yargılanır, ona tabi ve ondan aşağı kılınır. Felsefi metin analizlerinde ortaya çıkan, kadının temsili için sunulan olanaklar kimlik (erkekle aynılık), erkeklerle karşıtlık (ikili kategorizasyon) ve erkeği tamamlayıcılıktır. Bu üç olanağın da fallogosantrik olduğu, kadınların kendi tanımladıkları konumlar almalarına, özerk temsillerine imkân tanımadığı görülmüştür.¹³

¹¹ Elizabeth Grosz, "Philosophy", *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, yay. haz. Sneja Gunew (Londra: Routledge, 1990), s. 147-48. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

¹² A.g.e., s. 149-51.

¹³ A.g.e., s. 151-52.

Feminist felsefe çalışmalarının, kadınların ve dişil olanın tabi kılınması, aşağı görülmesi ve dışlanmasının felsefi metinlerdeki açık ifadelerinin ortaya serilmesi ve felsefede kadınların hem felsefi failer hem de araştırma nesneleri olarak erkeklerle eşit temsilinin sağlanması hedefiyle yola çıktığı, felsefenin ele aldığı başat sorun, kavram ve konulara içkin fallogosantrizmin analiz edilmesi ve dönüştürülmesi çabasıyla ilerlediği söylenebilir.

1.1. Feminist Felsefe, Felsefe midir?

Feminist felsefe geçirdiği 40 yılı aşkın süreçte siyaset felsefesi, ontoloji, epistemoloji, metafizik, etik, estetik gibi Batı felsefi geleneğinin ana dalları üzerine çalışmaların yanı sıra, felsefe tarihi incelemeleri, dil felsefesi, zihin felsefesi gibi daha yeni felsefi çalışma alanlarında sayısız bireysel çalışmalar, hakemli dergi makaleleri, süreli yayınlar, kitap dizileri, bibliyografyalar, külliyat özetleri, derlemeler gibi çeşitli türlerde üretilmiş ve felsefe disiplininin tümüne yayılmış zengin bir literatüre sahiptir.¹⁴ Bu literatür genişliğine karşın, çağdaş felsefedeki diğer yenilikçi yaklaşımlar kadar kabul görmüş değildir. Feminist felsefecilerin önemli bir sorunu, feminizmin felsefeyle bağdaşamayacağına, feminist teorilerin ‘felsefi’ olamayacağına yönelik iddialardır.

Feminist felsefeye karşı bazı tipik eleştiriler şöyle sıralanabilir: Feminizm nüfusun sadece bir bölümüyle ilgilenen özel, taraflı bir uğraştır; felsefe ise evrensel ve nötrdür. Felsefe nihai sorularla uğraşır, meseleleri zamanların ve mekânların üstündedir; feminist meseleler ise belirli bir zamana ve mekâna bağlıdır, yani geçicidir. Feminizmin sorduğu sorular sosyolojik, politik ya da antropolojiktir, gerçekten felsefi değildir. Feministler iyi akıl yürütememekte, öne sürdükleri şey hakkında apaçık kanıtlar, genel ilkeler öne sürememektedir; bu nedenle yaptıkları yakınmaktan ve metaforlarla konuşmaktan ibarettir. “Bu iddialar genelde

¹⁴ Bu tez çalışmasının amacıyla bağlı olarak, bu literatürde feminist felsefi düşüncenin 1970’lerle 1990’lar arasındaki süreçte tanık olduğu tartışmalara, Deleuze-feminizm ilişkisinde önemli bir yer tutan bazı kavramlarla bağlantılı çalışmalara odaklanılacaktır.

kabul görmüş ve feminist felsefe uzun süre konferanslardan, üniversitelerden ve felsefe dergilerinden dışlanmıştır.”¹⁵

Bir başka eleştirel yaklaşım, belirli politik önkabullere sahip bir politik proje olan feminizmin, felsefenin politikayla ilişkisi üzerinden işleyen siyaset felsefesinin sınırlarına girebileceği, diğer alanlarda felsefi olamayacağı yönündedir. Buna göre, feminizm kendisini ve politikasını sorgulayamayacağı için üretilecek savlar ve kavramlar felsefenin hükümlerinin sorgulanabilir ve değiştirilebilir olmasını gerektiren açık-uçluluk ilkesine uymayacaktır.

Nagl-Docekal’a göre bu eleştirilerin bir dayanağı, ‘feminizm’ teriminin kısıtlı bir şekilde anlaşılması ve baştan reddedilmesidir.¹⁶ Feminizm bir ideoloji veya bir politik hareket olarak görülmekte, teorik zenginliği görmezden gelinmekte, bu kısıtlı tanımıyla feminizmin felsefeyi ideolojikleştireceğinden, açık-uçluluk ilkesini ihlal edeceğinden, tartışmacı gücünü azaltacağından şüphe edilmektedir.

Elizabeth Grosz’un ‘eşitlikçi feminizm’ başlığına yerleştirdiği feminist felsefe çalışmaları, kadınların felsefeye eşit katılımı önündeki engelleri kaldırmak ve mevcut felsefi sistemleri kadınların baskı deneyimleriyle ilişkili olacak şekilde bilgilendirmek ve geliştirmek amaçlarıyla yola çıkmış, patriarkal felsefi metinleri feminist perspektiflerle tartışmışlardır.¹⁷ Ancak burada patriarkal sisteme eklemlenmiş mevcut felsefi kavramsal araçlar ve yöntemler kullanıldığından, eşitlik savunuları kolayca genel bir ‘adalet’ arayışına indirgenebilmiş, felsefenin geleneksel biçimlerine getirdikleri eleştiri gözden yitmiştir. Felsefede kadınlarla ilgili meselelerin kontrollü biçimde ele alınmasına rıza gösterilse de, feminizmin felsefenin ontoloji ve epistemoloji gibi felsefeyi belirleyen damarlarına sızma çabasına tepki gösterilmiştir.

¹⁵ Zeynep Direk, “Feminizm ve Felsefe: Derrida’nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı”: *Kadın Felsefeciler* içinde, yay. haz. Arslan Kaynardağ (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), s. 305.

¹⁶ Nagl-Docekal, “Giriş: Post-Feminist Koşullarda Feminist Felsefe”, s. xiv.

¹⁷ Grosz, “Philosophy”, s. 157-58.

Edinilen deneyim, feminist felsefecilerin metin eleştirilerinin yanı sıra ve öncelikli olarak, tüm felsefi projeyi sorunsallaştırmaları gerektiğini göstermiştir. Bu tür feminist felsefe çalışmaları felsefenin kadın düşmanlığının altında yatan varsayımları ve değerleri, ayrıcalıklı söylemleri, patriarkal iktidar ilişkilerine kavramsal ve metodolojik bağlılıkları mercek altına alır.

Grosz'un 'radikal feminist felsefe' olarak ifade ettiği bu tür çalışmalarda görülen, feminizmin felsefeyle uzlaşmasının önünü kesen unsurlardan bazıları, felsefenin evrensel ve nötr, tarih ötesi olarak sunulması, belli bir akıl kavramlaştırmasını dayatması ve bunun gerektirdiği ilkeler ve kanıtları sunmayan yöntemlerle üretilen bilgileri alanından dışlamasıdır. Felsefenin erilliğinden arınabilmesi için, felsefi geleneğin tekil, ebedi, evrensel hakikat arayışının, nesnellığe olan bağlılığının, tarihlerarası bilgi öznesini önkabulünün, kendi metinsel ve edebi niteliğini inkâr edişinin sona ermesi gerekmektedir.

Bu noktada, feminist felsefe çalışmalarının nasıl sürdürülmesi gerektiğine dair çatışan fikirler ve feminizm ile felsefenin mesafesini, dolayısıyla 'feminist felsefe'nin tanımını muğlaklaştıran bir gerilim belirginleşir: Felsefede kadın düşmanlığının felsefenin başlangıcından beri var olduğu, mevcut felsefi kavram, norm, sorun ve yöntemlerin erilliğinin felsefenin derinlerinde gömülü olduğu görüldükten sonra birçok feminist bir seçimle karşı karşıya kaldığını sezer: Felsefeyi mevcut terimleri üzerinden eleştirmeye devam mı edilmeli, felsefeden vaz mı geçilmeli yoksa felsefenin erilliğinden arınmış yeni feminist kavramların üretimine ve yeni bir felsefenin inşasına mı çalışılmalıdır?

Feminizmin felsefe ile ilişkisinde yaşanan bu tereddüt ve duraksama, feminist teorinin bir başka önemli anına, postyapısalcı fikirlerle yüzleşme anına eşlik etmektedir. Feminizmin felsefeyle ve/ya felsefede ne yapacağı sorusunun yanıtını bu iki kritik anı yan yana değerlendirerek aramak gereklidir. Zira postyapısalcılık ile feminizmin tarihsel ve söylemsel kesişimleri, hem felsefeye hem de feminizme dair tarifleri ve yaklaşımları

çarpıcı bir değişime uğratmıştır ve feminist felsefenin buradan sonraki serüvenini bu anı değerlendirmeden tam olarak kavramak mümkün değildir.

1.2. Feminizm ile Postyapısalcılığın Karşılaşması

İki çağdaş hareket olan feminizm ve postyapısalcılık arasındaki tarihsel ve düşünsel bağlantılar dikkat çekicidir. Rosi Braidotti, tarihsel bağlantıyı iki paralel fenomen üzerinden açıklar: 1960’lar ile 1990’lar arasında bir yandan “kadınların rolü, yaşanan deneyimi (lived experience) ve varoluş kipleriyle ilgili bir dizi soru ve analiz ortaya çıkaran, kadınların toplumsal, politik, özel ve teorik alanlardaki mücadeleleri” yeniden canlanmış, diğer yandan “geç kapitalizmin sosyo-ekonomik koşullarıyla yakından bağlantılı olarak, klasik aklın ‘krizi’, Batılı söylem düzeninin içerden kırılması” gözlenmiş, akılcı özne hem epistemolojik yapıları hem de söylem içindeki başrolü bakımından sorgulanır olmuştur.¹⁸ Braidotti ‘felsefi modernite’ olarak adlandırdığı ikinci fenomenin birinciyle yani kadınların mücadeleleriyle doğrudan ilişkili olarak ortaya çıktığını, bu krizin postyapısalcılığın ve feminizmin felsefeyi öteki’ye açan ortak sorgulamalarının ürünü olduğunu savunur.

Joan Scott, feminizm ve postyapısalcılığı “yerleşik felsefi ve politik geleneklerle öz-bilinçli eleştirel ilişkiyi paylaşan geç 20. yüzyıl hareketleri” olarak tanımlar.¹⁹ Fraser ve Nicholson’a göre de feminizm ile postyapısalcılığın (postmodernizmin) felsefe eleştirisi, felsefe ve toplumsal eleştiri ilişkisini yeniden düşünme ve felsefesiz toplumsal eleştiri paradigmaları arama konusundaki ortak tavırları dikkat çekicidir.

Feminizmde postyapısalcı etkiler bir yanıyla çağdaş feminist düşüncenin, feminist teorileştirmenin temel unsurlarının sorgulaması üzerinden gelişmekte olduğundan, günümüzde “Feminizm ve

¹⁸ Rosi Braidotti, Prologue, *Patterns of Dissonance* (Cambridge: Polity Press, 1991), s. 6-7. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

¹⁹ Joan Scott, “Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism”, *Feminist Studies*, 14:1 (Bahar 1988): 34. Çeviri bana aittir.

postyapısalcılık arasındaki ilişki nedir?” sorusu, feminist düşünce dünyasında her zaman önemli olan “Feminizm nedir?” sorusundan ayrı düşünülemez hale gelmiştir.

Feminizm ile postyapısalcılığın ilişkisini tartışırken, sıklıkla birbiri yerine kullanılan postyapısalcılık ve postmodernizm terimlerinin muğlaklığı temel bir sorun olarak kendini gösterir. Postmodernizm kavramı günümüzde postyapısalcılığı da içeren, ‘modernitenin eleştirisi’ bağlamında birbirlerine yakın görülen belirsiz bir düşünürler koleksiyonuna ve çok çeşitli teorik konumlara atıfta bulunan gevşek bir kategoridir. Postmodernizm bir tarihsel döneme, kültürel iklime, estetik, teorik veya felsefi eğilime veya teori alanı içindeki farklı akademik disiplinlerdeki farklı ve çelişebilen yaklaşımlara atıfta bulunmak amacıyla kullanılabilir. ²⁰

Postyapısalcılık ise, postmodernizme göre daha belirli bir entelektüel alanı ifade eden bir terimdir. Burada ‘post’ kelimesi, kronolojik olarak yapısalcılık-sonrasını, formel sistemlerden uzaklaşmayı öneren bir yöntem ve yönelim değişikliğini veya yapı kavramının sorgulanmasını ifade edebilmektedir. ²¹ Önde gelen isimleri arasında Jacques Lacan, Jacques Derrida ve Michel Foucault, daha yeni dönemde Gilles Deleuze, Felix Guattari ve Jean-François Lyotard sayılmaktadır. 2. Dalga içinde ‘Fransız feministleri’ olarak anılan, ‘farklılık feminizmi’ne de yerleştirilebilen Helen Cixous, Julia Kristeva ve Luce Irigaray da sıklıkla bu grupla ilişkili olarak ele alınmaktadır. Yapısalcılığın eleştirisinden yola çıkan postyapısalcı düşünürlerin ortaklaştıkları noktalar ‘insan öznesinin eleştirisi’, ‘tarihselciliğin eleştirisi’, ‘anlam eleştirisi’ ve ‘felsefenin eleştirilmesi’ olarak özetlenebilir. ²² Ancak bu tür bir sadeleştirme, teorilerinde çok farklı eleştiri yolları izleyen ve farklı literatürlerden beslenen bu isimlerin tek bir teorik konuma indirgenebileceği şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu kavramdaki

²⁰ Chris Beasley, “More on the menu: Postmodernist/poststructuralist influences”, *What is Feminism? an introduction to feminist theory* (Londra: SAGE Publications, 1999), s. 84-85. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

²¹ Reidar Due, Giriş, *Deleuze* (Cambridge: Polity, 2008), s. 15. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

²² Madan Sarup, Giriş, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü (Ankara: Ark, 1995), s. 1-5.

sorun da yine içine konan düşünürlerin ortak bir gündemi veya fikri olduğunu düşündürmesi, prensipleri ve üzerine çalıştıkları metinler kanonunun farklılıklarını göz ardı etmesidir.²³

Bu terimler, ‘postmodernist/postyapısalcı feminist’ olarak anılan düşünürlerin de eleştirisini toplamaktadır. Judith Butler, postmodernizm teriminin ontolojik statüsünün belirsiz olduğuna dikkat çeker.²⁴ Postmodernizm, üzerine yapılan sınıflandırmalarda postyapısalcılıkla ve yapıbozumla iç içe geçmekte, “bazen de yapıbozumculuk, Fransız feminizmi, Lacan psikanalizi, Foucault çözümlemesi, Rorty’nin diyalogculuğu (conversationalism) ve kültürel çalışmaların belirsiz bir kolajı olarak anlaşılmakta”dır. “‘Postmodernizm’ veya ‘postyapısalcılık’ terimi, bütün bu konular arasındaki farkları bir kalemde silip bu konuları kendi kipleri ya da permutasyonları olarak içeren bir ad teşkil etmektedir.”²⁵ ‘Postmodernist feminist’ olarak anılan Drucilla Cornell de, yalnızca yüksek avantgardın yüksek modernizmden kopuşlarını betimlemek için kullanılabilecek postmodernizm terimi ile postmodernite teriminin birbirinden ayrılması gerektiğini, postmodernite teriminin de belli bir grup düşünür ya da bir tarihsel dönemi gösterecek hipotezler dizisini tanımlamak için yeterliliğinin tartışmalı olduğunu öne sürer.²⁶

Butler’a göre postmodernizm terimindeki önemli bir sorun, bunun sıklıkla ‘öznenin ölümü’ ve ‘normatif temellerin bir tarafa bırakılması’ görüşlerinin politikanın ölümü anlamına geldiği uyarısında bulunmak ve bu görüşleri apolitik ilan etmek için kullanılıyor olmasıdır. Bu terimin bu haliyle kullanımının ve “Feminizm ile postmodernizm arasındaki ilişki nedir?” sorusunun doğurduğu politik sonuçlara dikkat edilmesi gerekir.²⁷

²³ Due, Giriş, s. 16.

²⁴ Linda Nicholson, Giriş, *Çatışan Feminizmler*, çev. Feride Evren Sezer, yay.haz. Özde Duygu Gürkan (İstanbul: Metis, 2006), s. 12.

²⁵ Judith Butler, “Olumsal Temeller: Feminizm ve ‘Postmodernizm’ Sorusu”, *Çatışan Feminizmler*, s. 46.

²⁶ Drucilla Cornell, “Feminizmin Zamanını Yeniden Düşünmek”, *Çatışan Feminizmler*, s. 157.

²⁷ Nicholson, Giriş, s. 12-13.

Cornell'in de bu kullanıma dair kaygısı, terimin postmodernizm ile Eleştirel Teori arasında basit karşıtlıklar varmış gibi göstermesi, feminist teorideki önemli sorunları örtbas etmesi, adları postmodern düşünürlerle birlikte anılan feministlerle, Alman Eleştirel Teorisi'ne bağlı feministler arasındaki tartışmadaki önemli noktaları görünmez kılmasıdır.²⁸

Postmodernizmin tanımının muğlaklığıyla bağlı olarak bu tez çalışmasında postyapısalcılık terimi tercih edilecektir. Bu terimin benzer sorunu tartışma kolaylığı açısından göz ardı edilecek, terim erkek düşünürler bağlamında ağırlıkla Derrida, Foucault ve Deleuze'ün çalışmalarının ortak unsurlarına atıfta bulunmak amacıyla, feminist düşünürler bağlamında ise “postmodernizmin postyapısalcı stratejileriyle uyumlu olmakla birlikte, toplumsal cinsiyet ve dişil/dişi konularına özel ilgi gösteren”²⁹ feministleri ifade etmek için kullanılacaktır. Bu bağlamda, feminist düşüncede postyapısalcı etkiler olarak sayılan öğeler gözden geçirilebilir.

1.2.1. Feminizmin Postyapısalcı Öz-eleştirileri

Postyapısalcılığın ‘yapı’ kavramı çevresinde tarihin ve felsefenin meta-anlatılarını eleştirmesinden hareketle, feminist düşünce içinde diğer meta-anlatıları benimseyen, bu meta-anlatıların normatif önkabullerinden hareketle feminizm içinde meta-anlatılar yaratma eğiliminde olduğu düşünülen yaklaşımlar eleştirilir. Meta-anlatıların gizil söylemsel bağlantıları açığa çıkarılırken, Aydınlanmanın hümanizm mirası, evrenselcilik, özcülük ve temelcilik eğilimleri dışlayıcı nitelikte bulunur. Evrenselleştirici, özcü kategorilerin ‘normal’i benzerlikler, ortaklıklar üzerinden belirlerken farklı olanı dışarıda bıraktığı, böylece yeni tahakküm, tabiyet, sansür biçimleri ortaya çıkardığı ileri sürülür.

²⁸ Cornell, “Feminizmin Zamanını Yeniden Düşünmek”, s. 157-58.

²⁹ Marysia Zalewski, Giriş, *Feminism After Postmodernism: Theorising Through Practice* (Londra: Routledge, 2000), s. 27. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

Postyapısalcılığın benlik ve özne eleştirilerinde, bunların konumlandırılmışlığına öncül bir varlığı olmadığı, iktidar pratikleri içinde kurulmuş ürünler oldukları, öncül bir özne varsayımının ve bunu temel alarak üretilen kimlik kategorilerinin temsilinin daima ‘farklı’ olanı görmezden geldiği, baskıladığı ve dışladığı savunulur. Bu yaklaşım feminist kimlik politikalarının söylem üretirken temel dayanağı olan ‘kadınlar’ kategorisinin de sorgulanmasını beraberinde getirir. ‘Kadınlar’ın genel olarak tanımlanması, yaşadıkları baskılanma deneyimlerinin evrensel kabul edilmesi, bu deneyim üzerinden bir kimlik kurgulanması, onu homojen bir kategori haline getirir. Bu homojen kategori kadınlar arasındaki toplumsal, kültürel vb. farklılıkları sansürlemektedir. Burada hem bir kadın öznenin önkabulü hem de iktidarın tekleşmiş dışsal bir güç olarak kavramlaştırılarak özneyi kurucu niteliğinin gözden kaçırılması sorun olarak görülür. Kimi postyapısalcı feministler ‘kadınlar’ kategorisi üzerinden teorileştirmeyi tamamen reddederken kimileri bu kategorinin temsili politika içinde taktiksel/stratejik amaçlı kullanımını gerekli veya faydalı bulmaktadır. Her iki yaklaşımın ortaklaştığı fikir, ‘kadınlar’ kavramının içeriğinin tartışmaya açık olduğunun kabulü ve bu açıklığa izin verilmesi gerektiğidir. Kadınlar adına, onların ne olduğu veya olması gerektiğine dair özne veya benlik üzerinden kurulmuş önkabullerle konuşanlar ve bu kurulmuş kimlik üzerinden kadınlar adına politika yürütenler kaçınılmaz olarak bir iktidar operasyonunun içindedirler. Ancak bu duruma dair farkındalık, feminist teori ve politika için yeni olanaklar sağlayacaktır. Zira postyapısalcılığa göre eleştiri de politik değişim de kaçınılmaz olarak iktidar alanının içinde gerçekleşir.

Postyapısalcı düşünürlerin, anlamın dil içinde oluştuğu, bilginin, bilen öznenin ve hakikat iddialarının iktidar tarafından kurulduğu fikirleri, feminist öznelerin de sorgulamasına yol açmıştır. Feminizme belirli normatif ilkeler temelinde getirilen tanımlar, ‘feminist’ ifadesiyle farklı feminist düşüncüler ve kişiliklerin bazı normatif ortaklıklar altında birleşmesi gerektiğini savunmak indirgeyici ve dışlayıcıdır. Farklı feminist

konumların çatışmalı ilişkisini kabul edip desteklemek, feminist teori ve politika için gerekli ve faydalı bulunur.

Postyapısalcı/postmodernist feministlerin feminist düşüncede çoğulluk, çokluk ve heterojenliğe vurgu yapması, mevcut feminist çerçevelerin tamamen terk edilmesi önerisi olarak okunabileceği gibi, bunları bir ölçüde korurken bir yandan yeni olasılıkların aranması önerisi olarak da anlaşılabilir. Bunlar birlik içindeki ayrılıkların tanındığı, kadınlar arası dayanışmanın varsayılmadığı, kısmi karakterli, alçakgönüllü, kadınlar grubunun analitik ve politik sınırlarının farkındalığını içeren bir olumsal feminizmin taşıdığı olasılıklardır.³⁰

Çoğullaşma bağlamında postyapısalcılığın feminist düşünceye bir etkisi, feminizmin ‘dalgalar’³¹ halinde tarihselci yaklaşımla ele alınışına alternatif olarak söylemsel ayrımlar üzerinden analizlerin öne çıkması, düşünce hatlarındaki farklılıkları vurgulayan yeni sıfatlarla feminist düşüncenin öz-temsiline çoğullaşması, ‘feminizmler’ ifadesinin yaygınlaşması olmuştur.

Günümüzde feminist düşüncenin analizi sadece feminizm ‘tür’lerinin çoğulluğuyla değil aynı zamanda bu analize nasıl girileceğine dair duruş noktalarının yani metodolojik alternatiflerin çoğulluğuyla da uğraşmayı

³⁰ Beasley, “More on the menu: Postmodernist/poststructuralist influences”, s. 84.

³¹ ‘Dalga’ ifadesi, günümüzde de feminizmin tarihsel evrelerine gönderme yapmak üzere sıkça kullanılır. 1. Dalga Feminizm, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarında İngiltere ve ABD’de kadınların medeni hakları için çalışan, büyük ölçüde beyaz, orta sınıf eğitilmiş kadınların sorunlarına odaklanan aktivist kadınları ifade etmek amacıyla 1960’ların sonlarında kullanılmaya başlanmıştır. 1960’lar ile 1990’lar arasını ifade eden 2. Dalga feminizmde Beauvoir’ın “Kişisel olan politiktir” sözünü şiar edinmiş, çağdaş feminist kuramın çatısını oluşturan başlıca okullar olarak liberal feminizm, Marksist/sosyalist feminizm ve radikal feminizm oluşmuş, ayrıca ırk/etnisite, psikanalitik, postkolonyal, queer gibi kadınlar arası farklılıkları imleyen feminizm damarları kuramlarını belirginleştirmeye başlamıştır. 1. Dalga ‘kadın hareketi’ iken, 2. Dalga ‘kadınların hareketi’dir. Akademik feminizm de 2. Dalga feminizmle birlikte ortaya çıkmıştır. 1. Dalga ile 2. Dalga’nın düşünsel ve tarihsel olarak ayrımı daha yaygın bir şekilde kabul edilmesine karşın, 2. Dalga’yla beraber feminizmin geçirdiği dönüşümlere dair tarifler daha karmaşık ve ihtilaflıdır. Feminist düşüncenin 1980’lerden itibaren belirginleşen yeni evresi için ‘3. Dalga feminizm’ ve ‘post-feminizm’ kullanılabilir ancak daha yaygın bir tutum bu dönemi bir ‘feminizm’ türü olarak değil, belirli ‘feminist gruplar’ ve düşünürlere atıfla açıklamaktır. Bkz. Nancy Arden McHugh, *Feminist Philosophies A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), s. 45-46, 121. Bkz. Beasley, “Overviews of feminist thought”, *What is Feminism? an introduction to feminist theory*, s. 45-46.

gerektirir.³² Ancak burada yalnızca tezin amacı açısından önemli görülen iki bölümlene türü eşitlik/farklılık feminizmleri ve modernist/postmodernist feminizmler şeklindeki ikili ayrımlardan söz edilecektir.

1.2.2. Eşitlik versus Farklılık Feminizmleri

Yakın dönemde ağırlık kazanan bir yaklaşım, feminist düşüncenin ‘eşitlik feminizmleri’ ve ‘farklılık feminizmleri’ olarak ele alınmasıdır. Grosz bu terimleri, 2. Dalga içinde başlayıp bugün de süregiden feminist teorik tartışmanın iki zıt yöneliminin ifadesi olarak kullanır.³³ Bu analiz, iki yaklaşım arasında artan teorik ve politik boyutlara sahip bir gerilimin ve bu ikiliğin aşılması için olası yaklaşımların tartışılmasına önayak olmuştur.

Eşitlik feminizmleri “kadınların patriarkal kısıtlamalardan kurtuluşunun erkeklerce işgal edilmiş toplumsal, ekonomik, politik ve cinsel konumları kadınlara açmaktan geçtiği” varsayımından hareket ederler.³⁴ Kadınların toplumsal rolleri doğadan ve biyolojik belirleyenlerden değil kültürden, toplumsal örgütlenmeden ileri gelir ve değişebilir niteliktedir. Kadınların toplumsal rollerini doğanın zorunlu kıldığı kabul edildiğinde, feminizm imkânsız hale gelir. Patriarkal teorilerin hâkimiyetine karşı politik mücadele verebilmek için özcülük ve evrensellik kavramlarının karşısında durmak şarttır. Bu bağlamda, tarihsel, kültürel ve toplumsal nitelik verilen ‘toplumsal cinsiyet’ kavramı üzerinden teorizasyona ağırlık verilmiştir.

Fransız feministlerinin eserleri aracılığıyla 1970’lerde kullanımı yaygınlaşan bu kavram ve onu odak alan ‘cinsel farklılık feminizmi’, feminist düşüncede eleştirel düşünümün temel taşları sayılan özcülük ve evrensellik kavramlarının değerini sorgulanır kılmıştır. Bu sorgulamada, ‘toplumsal cinsiyet’in öncesinde/önünde bir ‘cinsiyet’ olup olmadığı, biyolojik olan ile toplumsal olanı kesin bir çizgiyle ayırmanın mümkün olup

³² Beasley, “Overviews of feminist thought”, s. 37.

³³ Grosz, “Conclusion: Sexual Difference and the Problem of Essentialism”, *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, s. 332-44.

³⁴ A.g.e., s. 336.

olmadığı gibi yeni sorular doğar. ‘Toplumsal cinsiyet’ kavramının yeterliliğinden şüphe edilir, ‘cinsiyet’ ve ‘cinsellik’ kavramlarının daha derinlikli irdelenmesi gerekli görülür.

‘Farklılık feminizmi’, eşitlikçi bakış açısından, toplumsal cinsiyet çevresinde teorizasyonu biyolojik temelli tezlerle çürütmeye çalışarak kadın/erkek arasındaki hiyerarşiyi destekleyen, patriarkal özcülüğe yaklaşılarak değişimi imkânsız kılan bir yaklaşım gibi algılanır. Oysa Grosz’a göre farklılık feministleri, eşitlik feminizmlerinin anladığından ve patriarkal teorilerin içerdiğinden başka bir farklılık kavramı öne sürerler. Burada farklılık ikici düşünüşten, hiyerarşik ikili kavramsal zıtlıklardan temellenmez, önverili bir norm değildir; hiyerarşi, eşitsizlik, ayırım ifade etmez. Fark feministleri için “kadınların erkeklerden farklılığını iddia etmek, mevcut tanımları ve kategorileri reddetmek, kendini ve dünyayı kadınların kendi perspektiflerinden yeniden tanımlamaktır.”³⁵ Farklılık kavramına dayalı feminist düşüncenin talebi, eşitlik hakkı yerine özerklik hakkı, ‘farklı olabilme ve farklı düşünebilme’ hakkıdır.

Eşitlik feministleri farklılık kavramına vurgu yapmanın, feminist mücadeleyi patriarkanın indirgeyici kapsayıcılığının tuzağına düşürmesinin kaçınılmaz olduğunu savunurlar. Farklılık feministleri ise eşitlik savunusunun düşüncenin patriarkal standartlarına bağlı kaldığından teorileştirmede yetersizliğini vurgularlar. Eşitlik temelli teoriler kadınların özgül ihtiyaç ve sorunlarına, kamusal hayatın dışındaki alanlara, özellikle de cinselliğe dokunamamakta, kadınlar arasındaki farklılıkları görmezden gelmekte ve böylece patriarkal baskıyla mücadelenin feminist niteliği erimektedir.

Joan Scott³⁶, bu tartışmanın çözümünü bu iki kavramın dikotomik olarak çiftleştirilmesine, birbirinin antitezi olarak ileri sürülmesine direnmekte görür. Eril iktidar kadınlarla erkeklerin kategorik farklılığı üzerine inşa edildiğinden, bununla mücadele de farklılık zemininde

³⁵ A.g.e., s. 340.

³⁶ Scott, “Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism”, s. 32-50.

yürümek zorundadır. Ancak mevcut toplumsal cinsiyet kategorilerine meydan okumada farklılığın öne sürülmesi feminist talepleri eril kategorik farklılığın içinde erittiğinden, burada eşitlik savunusu gereklidir. Görünürdeki ikilemi aşabilmek için farklılık kavramını eşitliğin zıddı olarak anlamamak, eşitlik kavramının da ‘aynılık’ ve ‘kimlik’ anlamına gelmeyebileceğini, bu kavramın zaten farklılık kavramını içerdiğini görmek gerekir. Feminizmin tarihi dikotomilere meydan okumalarla doludur. Feministlerin tarihsel argümanları, “eşit haklar teorileri ile cinsel farklılığın kültürel kavramlarını uzlaştırma, toplumsal cinsiyetin normatif inşalarının geçerliliğini, kurallarla çelişen davranış ve niteliklerin varlığı ışığında sorgulama, çelişki koşullarını çözmek yerine işaret etme, kadınlara kendilerine dayatılmış mevcut stereotiplere uymayan bir politik kimlik tasarlama çabalarıdır.”³⁷ Bu nedenle, feminizmin tarihi, eşitlik talepleri ile farklılık olumlamaları arasında gidip gelmelerin hikâyesi olarak yazılmamalıdır.

1.2.3. Modernist versus Postmodernist Feminizmler

Bir başka güncel feminizm analizi, feminist düşüncüyü ‘modernist feminizm’ ile ‘postmodernist feminizm’ olarak ikiye ayırır. Michelle Barrett ve Anne Phillips, “1970’ler ile 1990’ların feminist teorisi arasındaki uçurum”³⁸ diye ifade ettikleri derin bir düşünsel kırılmadan söz ederler. Postyapısalcı teorilerin etkilerinden önceki dönem ile bu dönemin kavramsal öncüllerini kullanan çağdaş teorileştirmeler liberal, sosyalist ve radikal kolları arasındaki farklılıklara karşın bütün olarak ‘modernist feminizm’ terimiyle çerçevelenirken, 1980’lerden itibaren postyapısalcı teorilerin etkileriyle gelişip 1990’larda ağırlık kazanmış olan feminist teorileştirme ise topluca ‘postmodernist feminizm’ başlığı altına yerleştirilir. Bu analiz, feminist düşüncenin bu tarihsel dönemeçte ve bu teorik

³⁷ A.g.e., s. 48.

³⁸ Michèle Barrett ve Anne Phillips, Giriş, *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, yay. haz. Barrett ve Phillips (Oxford: Stanford University Press, 1992), s. 2.

yaklaşımlarla etkileşimi sonucu büyük bir dönüşüm geçirdiğini imlemektedir. Eşitlik/farklılık ayrımındaki tartışmaya benzer şekilde, modernist/ postmodernist kategorileri arasındaki ayrımı keskinleştiren ve feminist düşüncenin geleceği için postmodernist yaklaşımı daha değerli addeden hiyerarşik yorum da feminizme potansiyel zararları üzerine bir tartışma yaratmıştır.

Bu kesinci yoruma göre, modernist feministler kadın/kadınlar kategorilerini temel alma, nesnelliği amaç edinme, akıl, akılcılık, evrenselcilik ideallerini benimseme, bilinçli özneye inanç ve faillik atfetme, kimlik politikaları üzerinden büyük toplumsal dönüşümler hedefleme gibi özellikleriyle Aydınlanmacı ve hümanist mirası korumaktadırlar. Bu düşünceler ‘eşitlik’, ‘baskıdan kurtulma’ ve ‘kurtuluş’ (liberation) ideallerinden vazgeçmemek, tarihdışı bir ortaklık zemini oluşturmak uğruna kadınlar arasındaki farklılık katmanlarını ve hiyerarşik ilişkileri görmezden gelen ‘yanlış kesinlikler’ üretmekte, bir yanılsamayı sürdürmektedirler. Postmodernist feminizmler ise yapıbozum yoluyla özne/nesne ayrımında temellenen ikici düşünüşü yıkmakta, farklılıkları vurgulamakta, bilgi/iktidar ilişkilerini, özne ve kimlik temelli politikaların sorunlarını ortaya koymakta ve bu yanılsamaya son vermektedirler.

‘Uçurum’ yaklaşımı, iki dönem arasındaki düşünsel devamlılıkları, benzerlikleri görmezden gelmesiyle, kategorilerin her birine dahil edilen düşünürler ve teorik konumların aralarındaki farklılıklarını ve değişkenliklerini yok saymasıyla eleştirilmiştir. Bu eleştiride, tek başlığa yerleştirilen feminist teorinin 1. ve 2. dalgaları arasındaki önemli farklılıklar hatırlatılır. Örneğin, “Radikal ve sosyalist feminizmlerin epistemolojik çalışmalarının bilginin kavramsallaştırılması üzerindeki etkileri, postmodernist feministlerin çalışmalarının yarattığı etki kadar belirgindir.”³⁹ ‘Eski moda’ sayılan feminist teorilerdeki değişim ve gelişimleri görmezden

³⁹ Zalewski, “‘Recovering’ feminisms?” *Feminism After Postmodernism: Theorising Through Practice*, s. 132.

gelmek, postmodernizmin reddini savunduğu gelişmecilik fikrini, çizgisel tarih algısını, ikinci düşünceleri desteklemektedir.⁴⁰

Ayrıca ‘uçurum’ yaklaşımında, “geçmiş[in] bugünün dertleri üzerinden” okunduğu, “önceki anlamlar ve projeler[in] boşa çıkarılmakta ve heterojenlikleri[nin] silinmekte” olduğu ileri sürülmüştür. Bu analiz feminizm içinde yeni yanlış karşıtlıklar ve kolaycı genellemeler üretmektedir. Buradaki indirgemeciliğin iki yönlülüğüne, postyapısalcı teorilerden etkilenmiş feminist düşünürlerin hem kendileri hem de etkilendikleri teorisyenler (Lacan, Derrida, Foucault) arasındaki farklılıkların görmezden gelindiğine dikkat çekilir.⁴¹

Feminist ve postyapısalcı düşüncelerin karşılaşmasının ardından gelen ‘post-postyapısalcı’ durumun, feminist düşüncenin eşitlik/farklılık ve modernizm/postmodernizm gibi söylemsel ayrımlar odağında değerlendirilmesine etkisi açıktır. Postyapısalcı etki feminist teorinin meta-anlatılarla ilişkisini görünür kılmış, felsefe, bilim, cinsiyet, cinsellik, özne, faillik, politika gibi feminizmin çeşitli anahtar kavramlarının yeniden ele alınmasını gerektirmiş ve feminizmin özdeşleşimini derinleştirmiştir. Ancak bu etkileşim aynı zamanda feminist düşünceyle ilgili söylemsel değerlendirmelerde dikotomik, ötekileştirici, hiyerarşik ayrımlarla yeni özcü temeller oluşturulmasına karşı mücadelenin teorik araçlarını da çeşitlendirmektedir.

1.3. Post-Postyapısalcı Feminizmin Kavramsal Tartışmaları

1.3.1. Feminizme Göre Felsefe Öldü mü?

Feminist teoride felsefe üzerine eleştirel düşünüm postyapısalcı etkilerden öncesine dayanır ancak postyapısalcı yaklaşımların felsefe eleştirisi, felsefenin feminist düşünce ve toplumsal eleştiri için gereğini

⁴⁰ A.g.e., s. 139.

⁴¹ Lynne Segal, “Generations of Feminism”, *Why Feminism?* (Cambridge: Polity Press, 1999), s. 12, 29-33. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

sorgulatma boyutuna sahiptir. Örneğin, Fraser ve Nicholson, “feminizmin postmodernleşmesini” savunurken bu süreci feminist teorisinin felsefenin normatif ilkelerinden özgürleşerek “felsefesiz feminist toplumsal eleştiri paradigmaları” geliştirmesi olarak açıklarlar. Burada terk edilmek istenen felsefe, “diğer bütün söylemler için geçerlilik kriterlerini dile getirme iddiasındaki tarihsel olmayan, aşkın söylem” olarak düşünülmektedir.⁴²

Benhabib’e göre felsefenin “gerekçelendirme ve meşrulaştırmanın bir üstsöylemi” olarak anlaşılması, postmodernist ‘metafizik’in ölümü’ tezinin tüm felsefi geleneğini ‘mevcudiyet metafiziği’ne⁴³ indirgeyen güçlü yorumundan kaynaklanır. Bu önkabul kendi başına bir meta-anlatıdır ve modern felsefe tarihinin kavramsal şemalarının çeşitliliğini indirgemekte, felsefeyi olmadığı kadar monolitik ve özcü ilan etmektedir. ‘Metafizik’in ölümü’ tezi feminizm açısından “aşkın aklın iddiaları karşısında feminist kuşkuculuk” çerçevesinde ele alındığında faydalıdır ancak felsefeden vazgeçmeye yol açmamalıdır. Zira Benhabib, felsefe olmadan toplumsal eleştiri de olamayacağı görüşündedir.⁴⁴ Postmodernizm belli bir toplumun, kültürün veya geleneğin sahip olduğu yerel anlatıları o toplumun, kültürün veya geleneğin kendi özeleştirisini yapması için meşru ve yeterli araçlar olarak görme eğilimindedir. Oysa kültürler, toplumlar ve gelenekler “tekanlamlı ve homojen alanlar” olmadığı gibi, bunların sahip olduğu normlar da birbirleriyle tutarlı ve uzlaşmış değildirler. Bu kendi aralarında

⁴² Nancy Fraser, “Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler’a Yanıt”, *Çatışan Feminizmler*, s. 76.

⁴³ Mevcudiyet metafiziği, ilk olarak Heidegger tarafından “Batı metafiziğinin özünü bilen ve kendini öne süren, doğanın kendisi için yalnızca mevcut olduğu, yani yararlı olduğu sürece var olduğu özerk bir failin varoluşunu öne sürmesi” anlamında kullanılmıştır. “Postyapısalcı düşüncede ise, mevcudiyet metafiziği ya terimlerin anlamlarının demirlenmiş olduğu imtiyazlı ve sabit bir yer bulunduğu ya da aynı manaya gelmek üzere, anlamı bütünlüğü içinde kavrayabildiğimiz ve bir sözcüğü işittiğimiz zaman onun zihinlerimizde bütünüyle mevcut olduğu görüşünü ifade eder.” Derrida, bu terimi “yıkmaya çalıştığı Batı metafiziğinin temelinde bulunduğunu öne sürdüğü, ‘nihai gerçekliğin bir birlik olduğu, farklılıkların, değişen ve farklılaşanların hiçbir şekilde gerçek olmadığı’ önkabulünü, anlamın özü itibarıyla istikrarlı, değişmez ve belirli olduğu ve dolayısıyla bütünlüğü içinde kavranabileceği inancını ifade etmek için kullanmıştır.” Mevcudiyet metafiziği, *özdeşlik metafiziği* olarak da bilinir. Buna göre, “gerçekten var olan birdir, kendi kendisiyle özdeş ve değişmezdir.” Bkz. Ahmet Cevizci, “Mevcudiyet Metafiziği”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2010), s. 1101-102.

⁴⁴ Seyla Benhabib, “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, *Çatışan Feminizmler*, s. 37.

çatışkılı normlar, kültürlerin heterojenliklerini ve çatışmalarını analiz etmek ve bu çatışmaları sona erdirecek bir dönüşüm yaratmak için kullanılamazlar. Toplumsal eleştiri ve politik dönüşüm için toplum eleştirmenlerinin ve feministlerin bazı genel kriterlere, normatif önceliklere, üzerinde konuşulacak ilkelere ihtiyaçları vardır ki bunları belirlemeyi sağlayacak olan da felsefedir.

Fraser ise toplumsal eleştirinin hem kendisinin hem de kendisini açıklamasını sağlayan normların zaten kültürel ve tarihsel olarak konumlandırılmış olduğunu, bundan kaçınılamayacağını söyler. Ona göre ‘konumlandırılmış eleştiri’ “genel iddialara ya da genel normlara olan yönelimleri” engellemez, “sadece bunların konumlandırılmış olarak kabul edilmesi gerektiğine” dikkat çeker.⁴⁵ Felsefe eğer “diğer bütün söylemler için geçerlilik kriterlerini dile getirme iddiasındaki tarihsel olmayan, aşkın söylem demekse, toplumsal [eleştiri] felsefe olmadan [mümkündür] [...]. Bu görüşün hiçbir yanı, konumlandırılmış feminist eleştirmeni radikal eleştirmen olmaktan alıkoymadığı gibi, onun eleştirel bir yaklaşımla kendi kendisini açıklamaya girişmesini de engellemez.”⁴⁶

Butler ise felsefenin yanı sıra teorinin de “daima iktidarın içinde yer aldığını”⁴⁷ göstermeye çalışır. Butler’a göre teori kaçınılmaz olarak temeller öne sürer ve temellerin olduğu her yerde çatışma, çekişme kaçınılmazdır. “[D]emokrasinin güçlü biçimlerine bağlı olan çağdaş toplumsal teorilerin görevi, kendisini sorgulamanın ötesine koyan bütün söylemsel hamleleri sorgulamaktır.”⁴⁸ Butler’a göre kültürel çatışmalar evrensel kavramına başvurularak çözülemez. İktidarın ya da gücün ötesinde normlar öne sürmek, normatif ‘evrensellik’ iddiasıyla işleyen bir iktidar oyunudur. Evrensellik kavramının uzlaşma sağlayacak bir felsefi araç olarak sunulması

⁴⁵ Fraser, “Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler’a Yanıt”, s. 75.

⁴⁶ A.g.e., s. 76.

⁴⁷ Butler, “Olumsal Temeller”, s. 48.

⁴⁸ Nicholson, Giriş, s. 12-13.

ise emperyalist, hegemonik bir tutumdur ve şiddet bedelini getirir.⁴⁹ Butler feminizm içinde görülen bölünme eğilimini de, feminist düşünce üretiminde “kurtuluşçu politikalar için belli felsefî varsayımların *gerekli* olduğu” iddialarının sürmesinin, temelciliğin sorgulanmamasının, kullanılan kategorilerin normatif temellere bağlı kalmasının kaçınılmaz politik sonucu olarak görür.

Postyapısalcı feministler açısından mevcut felsefe, tarihdışı ve evrensel sayılan normlarına haklılandırma ve meşrulaştırma işlevi atfedilmesiyle, diğer söylemlere öncül ve üstün olarak konumlandırılmış bir üst söylem olarak düşünceyi ve teoriyi sorgulanmamış ve sorgulanamaz temellere zincirlemekte, toplumsal eleştirinin barındırdığı olasılıkları budamaktadır. Ancak çabaları felsefeyi toptan reddetmekten ziyade teoriyi, düşünceyi felsefî geleneğin metafizik, normatif temellerinden arındırarak özgürleştirme yönündedir. Bu arındırma sonucu, evrenselci meta-anlatıların hâkimiyeti yerel, özgül, bağlamsal anlatılarla kırılacak ve bu sayede gerçekleşebilecek açık teoriler, düşünceler ve edimler feminizmin teorik olduğu kadar politik olarak da önünü açacaktır.

Feminizm ile felsefenin ilişkisine dönük postyapısalcı eleştiriler, postyapısalcı düşüncenin temelcilik, özcülük, evrensellik eleştirileriyle şekillenecek feminist teorinin ‘kadınlar’ın özneleşmesi, kendilerini tanımlayabilmesi ve temsil edebilmesi adına yürütülen feminist mücadelenin ihtiyaç duyduğu teorik haklılandırmayı nasıl sağlayacağı, böyle bir haklılandırmadan söz edilemezse ‘feminist politika’nın amacının ve anlamının ne olacağı gibi hayati sorular ortaya çıkarır.

1.3.2. ‘Kadınlar’: Özne, Fail, Politika

Feminist politika üzerine postyapısalcı yaklaşım ve ona getirilen eleştiriler ‘özne’, ‘kadınlar’ ve ‘faillik’ kavramlarına atfedilen farklı anlam ve değerlerde düğümlenmektedir. Feminist politika yapmak için özne ve

⁴⁹ Butler, “Olumsal Temeller”, s. 50-51.

kadınlar kategorilerinin ve bu kategorilere yüklenen sabit anlamların önkabulünün gerekli olup olmadığı tartışılır.

Benhabib, postyapısalcı özne eleştirisini “akılcı erkek öznenin gizemden arındırılması” çerçevesinde faydalı bulurken, özneyi dil içinde bir konuma yerleştirdiği noktada ona karşı çıkar. Ona göre özne konumlandırılmıştır, cinsiyetlidir ve farklı kategoriler içinde belirlenmiştir ancak ona bağlı amaçlılık, sorumluluk, özdeşünümsellik ve özerklik kavramları feminizm için vazgeçilemezdir. Kimlik politikalarının eleştirilmesi kimlik, faillik, özerklik kavramlarının yok edilmesine varmamalıdır. Özerklik için verilen uzun mücadele bırakılırsa, kadınların kurtuluş projesi ilkesiz kalır ve ortadan kalkar.⁵⁰ Segal de temsilin gerçekliğinin ve eylemi şekillendirmesinin tüm politik etkinlikler için merkezi olduğunu, bu nedenle ‘kadınlar’ kategorisinin feminist politik sürecin büyük bir parçası olduğunu söyler.⁵¹ Benhabib ve Segal’in yaklaşımı, Zalewski’nin ‘modernist feminizmler’de ortak olarak belirlediği önceliklere denk düşer. Modernist feminizmler, öznenin apriori varlığına inançla bağlı olarak, kadınların öznel konumuna gelmesini feminist politika için önemli bulurlar. Özne olmak kadınlara bir politik kimlik ve faillik sağlayacak, böylece özbelirlenimlerini artıracak ve onları kendi adlarına eyleyebilir hale getirecektir.

Butler ise bu özne kavramlaştırmasını “temelci bir öncül olarak öznenin kurulumu”⁵² olarak ifade eder ve bu kurulumu irdelerken, öznenin tarih içinde konumlandırılmış olduğunu söylemenin yeterli olmadığını öne sürer. Özneyi önceden verili sayan konumlar da o özneyi kuran şeyin parçasıdır. Özne dışlama ve farklılaşmayla kurulan, “önceden düzenlenip üretilmiş bir kazanımdır.”⁵³ Ancak öznenin kurulmuş olması, belirlenmiş olması demek değildir, aksine ‘failliğinin’, politikliğinin önkoşuludur. ‘Özerklik’ ise öznenin kurulmuş olduğunu görmezden gelen, kurulumundaki baskının

⁵⁰ Benhabib, “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, s. 30-31.

⁵¹ Segal, “Generations of Feminism”, s. 13.

⁵² Butler, “Olumsal Temeller”, s. 53.

⁵³ A.g.e., s. 58.

üstünü örten bir sonuçtur. Dönüşüm, demokrasi, radikal demokratikleşme gibi toplumsal ve politik görevlerin sunumunda failliği olan öznenin teorik güvencesi verilmesi gerekmez. Ona göre özneyi yapıbozuma uğratmak, onun politik yapılanması ve düzenlenmesiyle ilgili sorular sormak, bu düzenlemede kimlerin kimlik sahibi sayıldığı ve kimlerin bu kategoriden dışlandığını ortaya koymak, “özne kavramını epistemolojik olarak verili olanın koşulları dışında yeniden işlemeye yönelik bir çağrı”, bu terimi “şimdiye dek yetki verilmemiş bir yeniden kullanım alanına” açan bir politik faaliyettir. ‘Öznenin ölümü’, bu tür bir sorgulamayı ifade eder ve “failliğin, konuşmanın, politik tartışmanın sonu kesinlikle değildir.”⁵⁴

Butler’a göre ‘kadın özne’ gibi ‘teori oluşturucu özne’ ve ‘feminist teorisyen’ de birtakım dışlamalarla kurulmaktadır. Kurtuluşçu feminist öznenin ortaya çıkışı, toplumsal kuramın kadınlara uygulanan baskıyı görmezden gelerek onları ezilen kategorisinden dışlamasıyla bağlıdır. Ona göre, “Hâkimiyet kurma yollarından birinin özneleri düzenleyip üretmek olduğunu fark etmeden” verilen bir özgürleştirme ve demokratikleştirme mücadelesi, ezici “hâkimiyet modellerinin kendilerini benimseme hatasına” düşebilir.⁵⁵ Bunu önlemek için, feminist öznenin hangi dışlamalarla kurulmuş olduğu, bu dışlanmış alanların nasıl geriye dönüp ‘feminist biz’in bütünlüğünü bozduğu, dayanışma amacıyla sunulan özne ve biz kategorilerinin nasıl olup da bir iç bölünmeyi üretmekte olduğu sorgulanmalıdır. Feminizm eğer kimlik kategorilerinin üretilip bozulduğu süreçlerle ilgili özeleştirel tutum izleyen bir süreç olamazsa, kadınlar kategorisi dışlayıcı bir özne olacaktır.

Butler, kadınlar olarak ve onlar adına konuşmak ve iddia ortaya atmanın temsili politika açısından gerekliliğini teslim eder. Öte yandan burada kullanılacak kadın kategorisine yüklenen evrensel ya da özgül içerik sabitlendiği ve sorgulanmadığı sürece, bu kategorinin uygun içeriğini belirleyecek normatif bir temel oluşturma çabaları politik çekişmeyle, bölünmeyle sonuçlanır. Feminist teorinin temellerinin sorgulanması,

⁵⁴ A.g.e., s. 60-61.

⁵⁵ A.g.e., s. 60.

demokratikleşme sürecinin kaçınılmazıdır. Bunun yarattığı “çekişmenin varlığını inkâr etmek, feminist politikaların radikal demokratik itkisini feda etmektir.” Kadınlar kategorisinin “içeriği konusunda kadınlar arasındaki fikir ayrılıklarının korunması ve bunlara değer verilmesi” ise “kadının dile getirdiği anlam olanaklarını genişlet[ir] ve böylece, daha güçlü bir faillik hissini koşullayıp olanaklı kıl[abilir].”⁵⁶

Fraser ise, öznelleştirme pratiklerinin zorunlu olarak baskılayıcı ve dışlayıcı olduğu, özneye yetki vermenin her koşulda ötekileri susturmayı gerektirdiği kanısında değildir. Ona göre temelci öznellik teorilerinin kültürel emperyalizmin araçları olarak işlemesi kavramsal bir zorunluluk değildir, tarihsel olumsuzluktan kaynaklanır. Fraser feminist teoride ‘kadınlar’ hakkında genelleştirici iddialar öne sürülmesini de kaçınılmaz görür ancak ona göre bu iddialar temelci karşıtı ve yanılabılirci bir tavırla revize edilip geliştirilebilir. Bunun için “bu tür iddiaların altında yatan varsayımların soykütükleri oluşturulmalı, bu varsayımlar bağlamsallaştırıcı anlatılar tarafından bir çerçeveye oturtulmalı, kültürel ve tarihsel olarak özgün kılınmalıdır.”⁵⁷

Fraser’a göre feminist mücadelenin amacı, dışlayıcı ve baskılayıcı olmayan alternatif bir feminist özne teorisi geliştirmek, birilerini konuştururken diğerlerini susturmayan, birilerini güçlü diğerlerini güçsüz kılmayan bir ‘sözün öznesi olma’ durumunu, buna uygun pratikleri, kurumları ve yaşam biçimlerini kurmaktır.⁵⁸ Bu teorizasyon için Butler’ın ‘yeniden anlamlandırma’ kavramı yeterli değildir, daha iyi ve daha kötü öznelleştirme pratikleri arasında normatif ayrımları mümkün kılan ‘eleştiri’ kavramına da ihtiyaç vardır.

Fraser’a göre, “feminist hareketler içinde farklı sınıfa, etnik yapıya, milliyete ve cinsel tercihe sahip kadınlar arasında uzlaştırılamayacak, hatta idare edilemeyecek kadar zorlu gerçek çıkar çatışmaları” söz konusu olduğunda, “kadınların ‘farklılığı’ üzerine eleştirelilikten uzak ve kutlayan

⁵⁶ A.g.e., s. 62-63.

⁵⁷ Fraser, “Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler’a Yanıt”, s. 83.

⁵⁸ A.g.e., s. 82.

bir tavırla konuşmak bir tür mistikleştirme olacaktır.” Bu bakımdan, Butler’ın yapıbozumcu tavrı, kimliği özünde baskıcı olarak görmesi ve ‘özgürleşme’yi kimlikten kurtulmak olarak algılayışı, feminist politikanın gereklerini karşılamaya yetmemektedir. “Var olan çatışmaları uzlaştıracak yeni toplumsal düzenlemeler” tahayyül edebilmek için feminizmin yapıbozuma olduğu kadar normatif hükümlere ve kurtuluşçu önerilere de ihtiyacı vardır. Yapıbozumcu eleştiri ile normatif, yeniden inşacı eleştirinin bir arada varoluşu ve uzlaşımlar araması, feminist kurtuluş amacı için gereklidir.⁵⁹

1.3.3. Uzlaşım Olanakları

Benhabib, Butler ve Fraser arasında feminizmin felsefeyle ilişkisi, özne kavramlaştırması ve feminist politika üzerine yaşanan tartışma, eşitlik/farklılık feminizmleri ve modernist/postmodernist feminizmler analizlerinde tartışılan, farklı perspektiflerin uyuşmazlığıyla ortaya çıkan gerilimin açılımını sunar.⁶⁰ Butler Benhabib’in feminist politika için gerekli bulduğu felsefi normların ve ‘kadın özne’ gibi kavramsal bağılıkların evrenselcilik ve özcülük eğilimi taşıdığını belirtmektedir. Benhabib ise Butler ve Fraser’ı eleştirirken, feminist teoriyi haklılandırmak için yerel anlatıların normlarının yetersiz kalacağını, evrensel felsefi normların feminist teori için, özerk ve özgül kadın özneler savunusunun da feminist politika için gerekli olduğunu ileri sürmektedir.

Grosz söz konusu gerilimi feminist teoriye içkin olarak açıklar. Feminist teori birbiriyle zor ve sorunlu ilişkisi olan iki amaca bağlıdır: Hem erkek akademik geleneklere hem feminist politikaya dikkat etmek, erkek terimlerle tanımlanmış entelektüel titizlik ile feminist terimlerle tanımlanmış politik bağılıklar arasında iyi bir denge kurmak zorundadır. Ayrıcalıklı ve tarihsel olarak baskın olan bilgilerin erilliğine, bilgi üretimi ve alımının erkek (male) tekelinin sonucu olan dengesizliklere tepki

⁵⁹ A.g.e., s. 83-84.

⁶⁰ Grosz, “Conclusion: Sexual Difference and the Problem of Essentialism”, s. 332-44.

verirken, feminist mücadelelerin geniş politik amaçları ve hedeflerine de bir yanıt sunması gerekir. Bir yanda patriarkanın güçlenmesi riski, öbür yanda feminist mücadelenin uzun vadeli ihtiyaçlarına uygun olmayan kavramsal dağılma riskiyle karşı karşıyadır.

Erkek-egemen bilginin yarattığı tekeli kırmak için ‘kadınlara uygun bilgi’yi üretmek, feminist teori için teorik titizlik bağlamında bir gerekliliktir. Feminist teori içindeki epistemolojik farklılıklar feminist bilginin nasıl üretileceği, bu üretimin nasıl değerlendirileceği ve meşrulaştırılacağına dair farklı kavramlaştırma önerilerine uzanır. Bu kavramsal farklılıkları bir arada tutmak durumunda olan feminist teori, feminist aktivistlerin bakış açısından, feminizme olan politik bağlılığını bir kenara bırakmakla, eril iktidar oyununa dahil olmakla itham edilebilmektedir.

Feminist teori içinde hem eril teorileri hem feminist teorileri değerlendirebilecek, teorik ve politik bağlılıklarına denk düşecek kriterlerin üretilip üretilmeyeceği, her iki bağlılıktan feragat etmeyen bir feminist teorinin geliştirilip geliştirilemeyeceği, feminist teorinin kendisini hem teorik hem politik açıdan nasıl meşrulaştırılacağı sorularına yanıt aranmalıdır.

Grosz bu sorgulamada öncelikle feminist entelektüel değerlendirmede kullanılan terim ve kriterlerin gözden geçirilmesini gerekli görür ve feminist teorinin uzun süredir teori değerlendirmede kullandığı özcülük ve evrenselcilik kavramlarına odaklanır. Ona göre, bu kavramlar hem teorik hem politik sorunsallardır. Özcülük ve evrenselcilik karşıtlığı eril teorileri değerlendirmede faydalıdır ancak bu karşıtlık feminist teoriye yöneldiğinde, cinsel farklılık merkezindeki tartışmaları verimsizleşmeye sürüklemektedir. Kadınların genel olarak kategorize edilememesi durumunda, kadınların bir cinsiyet olarak baskı altında oldukları varsayımı haklılandırılmaz. Kadınlar kategorisi haklılandırılmadığıdaysa, feminizmin politik zemini belirsizleşmektedir.

Grosz bu sıkıntıyı aşmak için teori ile politik pratik arasındaki bağlantıları farklı şekilde düşünmek, entelektüel değerlendirmenin

kriterlerini daha politize, politik mücadelenin hedeflerini daha teorik hale getirmek gerektiğini ileri sürer ve Spivak'ın önerisini benimser. Spivak'a göre, feminizm için ne saf teorik ne de saf politik bir konum mümkündür. Bu durumda, feminist teorinin kullandığı “kavramların ve teorik prensiplerin mücadelenin yönergeleri, kuralları, prensipleri veya tasarıları olarak değil, mücadelenin araçları ve silahları olarak” anlaşılması gerekir. Sorun artık, “hiçbir zaman saf olmayan konumlar arasında bir patikayı tartışmaktır, politikanın her zaman/halihazırda (teoriler de dahil) karşı çıktığı şeyle bağlı olduğunu ve teorilerin (bu kabul edilse de edilmese de) her zaman çeşitli politik mücadelelerle karışık halde bulunduğunu görmektir. [...] Feminist teorisyenlerin yüz yüze olduğu alternatiflerin tümü bir anlamda ‘saf olmayan’ ve patriarka ile ‘karışmış’” alternatiflerdir. “Patriarkal terimlerle bu (tarihsel) bağlanmışlık, feminizmin patriarkanın etkilerine karşı çıkma ve onları yerinden etmede etkili olmasının koşuludur.” Zira patriarka ile radikal bir uyumsuzluk, onu eleştirememeyi getirir.⁶¹

Spivak'a göre özcülük ve evrensellığe karşı duruş almak gerekli bir hedef olsa da stratejik olarak yapılamaz. Evrensel olanı ele almak, karşı tarafla savaşabilmeyi sağlarken teorik saflığı yok eder. Ancak evrenselcilik karşıtlığında ısrar etmek de, teorik saflığı korumak uğruna, mevcut büyük anlatı olan sömürünün çıkarına eylemeyi getirir. Feminizm, “patriarkal çerçevelerden, yöntemlerden ve varsayımlardan” azade olamayacağının kabulüyle, bunları ortadan kaldırmaya değil bunların farkında olmaya odaklanmalıdır. Feministlerin sorması gereken politik sorular, hangi bağlılıkların patriarkal bağlarına rağmen politik mücadele için elde tutulacağı, bunların feminist strateji için neleri mümkün kılıp neleri engellediği, bedellerinin ve faydalarının neler olduğuna dair sorulardır.⁶²

Bu fikirler Butler'ın eleştiriye iktidar alanının içinde görmesi ve kategorilerin kuruluşunu sorgularken onların kullanımlarını reddetmemesiyle uyumludur. Ancak Butler'ın temelcilik ve evrenselcilik

⁶¹ A.g.e., s. 342.

⁶² A.g.e., s. 342-43.

karşıtı hassasiyeti ve yapıbozuma attığı politik değerle Spivak ve Grosz'un özcülük ve evrenselcilik risklerini stratejik olarak kabullenme önerisi çatışır. Butler, kadınlar ve yapıbozuma muhtaç tüm diğer kategorilerin belirli durumlarda stratejik olarak kullanımının gerekli olabileceğini ifade etse de, temelci düşüncelerin bölünme ve dışlama getirmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünür. Bu düşünceleri yerinden etmeyi ise 'tüm radikal demokratik söylemlerin sorumluluğu' olarak görür. Bu ısrarın, eril teorilere yönelik belirli eleştiri biçimlerini dışlayarak Spivak'ın tabiriyle 'teorik saflık uğruna eleştiremez olmayı' getirdiği ileri sürülebilir. Fraser da Butler'ın farklılığın temelsizleştirilmesindeki ısrarının, feminist hareket ve feminist teori içindeki farklılıkların yarattığı gerçek bir çatışmayı çözmede yetersiz kalacağını söyler ve feminist teorinin hem kategorileri, normları ve normatif önerileri hem de bunların kurulmuşluğunu gösteren tezleri bir arada bulundurmasının gerekliliğini vurgular.

1.3.4. Kristeva'nın 'Zamanlar'ı: İkiliklerin Ötesindeki Üçüncü Kuşak

Julia Kristeva'nın 1979 tarihinde yayımlanan *Kadınlar'ın Zamanı* adlı makalesi, çağdaş feminist düşüncede eşitlik/farklılık ve modernizm/postmodernizm gibi keskin ikili ayrımların düşünülmesine olduğu kadar, bu yeni dikotominin ötesine bakılmasına da ilham kaynağı olan bir metindir. Kristeva burada feminizmin üç evresini belirler. İlk evrede öznenin 'özerk akılcı faillik' ile tanımlanabileceği varsayılmış, haklar ve eşitlik dili kullanılmıştır. Bu yaklaşımın pratikte doğurduğu kuşku ve hayal kırıklıklarıyla geçilen ikinci evrede iki cins arasında indirgenemez, belki de özsel bir farklılık olduğu, iki cinsin farklı ahlaklara sahip olduğu savunuları benimsenmiştir.⁶³

⁶³ Gille Howie, "Feminist Philosophy": *The Future of Philosophy: Towards the Twenty-First Century* içinde, yay. haz. Olivier Leaman (Londra, New York: Routledge, 1998), s. 106-08.

Kristeva'nın üçüncü evreyi tarif edişi, örneğin “birinci ve ikinci kuşakların militanlığına karşı görece bir kayıtsızlık maskesi altında (eril olduğu kadar dişil) cinsiyetçilikten, giderek de her tür insanbiçimcilikten bir rüçunun yükseldiği”⁶⁴ evre olarak tanımlayışı, kimi analistlere postyapısalcı feminizm perspektifini yüceltmede ilham vermiştir. Kristeva'nın bu tür ifadeleri ve ondan alınan ilhamın teorik sonuçları eleştiri konusudur.⁶⁵

Öte yandan Kristeva'nın burada ‘zaman’ algısına dair ifadelerine dikkat edildiğinde, feminizmi tarihsel veya teorik olarak ortadan ikiye bölen ve bir bölümünü dışlayan yaklaşımla uyuşmadığı görülür. Kristeva'nın gözlemlediği üçüncü evre, modernist/postmodernist ve eşitlik/farklılık ayrımlarının ötesinde, feminizmlerin çizgisel zamandaki dizilimlerinin yarattığı hiyerarşiyi aşabilecek bir tavra işaretler: “‘Kuşak’ sözcüğünü kullanım bir kronolojiden ziyade *işaret edici bir mekân*, hem bedene hem de arzuya dayalı bir zihinsel mekânı ima eder. Bu nedenle bugün artık aynı tarihsel zaman içinde her üç kuşağın *paralel* varoluşunu, hatta bu üçünün birbirleriyle örülebileceği ihtimalini dışlamayan –tam tersine- bir üçüncü tavrın, dolayısıyla da üçüncü bir kuşağın mümkün olduğu savunulabilir.” Kristeva'ya göre bu üçüncü tavrda “her şeyden önce, farklılık sorunsalının kitleselliğinin bozulması, böylelikle de ilk aşamada rakip gruplar, ve

⁶⁴ Julia Kristeva, “Kadınların Zamanı”, *Defter* 21 (Bahar 1994): 28.

⁶⁵ 1970'leri deneyimlemiş birçok feminist, postmodernist kuramların ve yapıbozumcu pratiklerin yaygınlaşmasının zamanlamasına şüpheyle yaklaşır. Bu durum, sosyalist politikaların dünyada güç kaybettiği bir dönemde, Marksist/sosyalist düşünce karşılığı temelinde 2. Dalga feminizmini eritme çabasının ürünü ve onu destekler nitelikte görülür ve kadınlar gibi ‘marjinalleştirilmiş grupların yeni ele geçirilmiş iktidarlarını sarsmak için bir tür teorik manevra’ olarak algılanır. Tam da kadınlar bir ses kazanmaya başladıklarında, bu seslerin otorite iddiasında bulundukları ‘dişi tarihsel fail’ temeli sarsılmaktadır.

Segal, Kristeva'nın çözümlemesinin “‘eşitlik’ feminizmi ile onu takip eden karşıtı ‘farklılık’ feminizminin ikili bölünmesinin inşası”nı başlattığı fikrindedir. Postmodernist feminizm savunucularının ondan aldığı ilhamla yaptıklarını düşündüğü indirgemeciliği, Toril Moi'nin yaklaşımını örnekleyerek eleştirir: “Moi Kristeva'nın üç safhasını ‘liberal’, ‘radikal’ ve ‘post-’ feminizm şeklinde etiketleyip destekleyecek, yine post-feminist yapıbozumun teorik çalışmalarını savunmak için ilk iki evrenin kendi deyimiyle hümanistik ve özcü hatalarını eleştirecektir.” Sibel Irzık da modernist/postmodernist ayrımının, feminizmin bir ‘büyüme öyküsü’ olarak anlatılması ve geride bırakılan tarihsel dönemin önemsizleştirilmesi biçimindeki tezahürlerine karşı çıkarken, ‘postmodern durum’un ortaya çıkış zamanının bir ‘raslantı’ olduğuna dair şüpheciliğini ortaya koyar. Bkz. Segal, 1999, s. 16. Bkz. Sibel Irzık, “Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak”, *Toplum ve Bilim* 75 (1997): 33.

dolayısıyla cinsler arasındaki ‘ölümüne savaş’ın görünürdeki dramatikliğinin azaltılmasını sağlamak” söz konusudur. Bu, “mücadelenin, amansız farklılığın, şiddetin azami uzlaşmazlıkla işlediği o yerde, yani kişisel ve cinsel kimliğin kendisinde tasarlanarak onun tam bağrından dağılmasını sağlamak adına olacaktır.”⁶⁶

1.4. Farklı Bir Felsefeye Doğru

Feminist felsefe çalışmaları, felsefenin kurucu kavram ve yöntemleriyle iktidar ilişkilerine etki etmenin ötesinde ona katıldığını ortaya çıkarmıştır. Felsefe, tarihi boyunca erkekler ve kadınları, eril ve dişil olanı hiyerarşik biçimde tanımlamış, akli eril olanla özdeşleştirmiş, dişili erilin ötekisi veya tamamlayıcısı olarak konumlandırmıştır. Felsefe cinsel farklılıkların tarihsel temsilinin kavramsal temellerini oluşturmuş, bu temellere dayanan eril bilgi üretimini haklılandırmış, kadınların ve dişillığın politik ve teorik alandan dışlanmasında, eril bilgi aracılığıyla baskılanması ve tabi kılınmasında başat rol üstlenmiştir.

Postyapısalcı teoriler, feminist felsefe çalışmalarıyla tarihsel olarak çakışan felsefe eleştirilerinde, felsefe tarihi boyunca farklılığın kimliğe tabi kılındığını, felsefi düşünüşün Tek ve Aynı’nın hükümlerinde olduğunu ileri sürmüş, akılcı öznenin krizine dikkat çekmiş, düşüncede farklılık ve heterojenliğe vurgu yapmışlardır. Bu haliyle felsefe hayata karşıt, baskılayıcı, ötekileştirici, hegemonik bir üst-söylemdir ve tahakkümünün yerinden edilmesi gerekmektedir.

Feminist felsefeciler ve postyapısalcılıktan etkilenen feminist teorisyenlerin felsefe disipliniyle ilgili çıkarımlarının yan yana gelmesinin, feminizm ile felsefenin ilişkisi bakımından iki yönlü etkisi olduğu düşünülebilir. Bir yandan, postyapısalcı teorilerin felsefe eleştirileri, feminist felsefe çalışmalarını felsefe geleneği tarafından haklılandırılma zorunluluğundan azat etmiş görünmektedir. Hem ‘feminizm’in tanımı ve

⁶⁶ Kristeva, “Kadınların Zamanı”, s. 27.

kapsamının hem de “Felsefe nedir?” sorusuna verilen yanıtların çoğullaştığı bu zeminde, feminist düşüncenin felsefi olduğu savı güç kazanmaktadır.

Diğer yandan, feminist felsefenin felsefi olduğunu göstermek konusundaki çabalara feminizmin içinden bir eleştiri yükselmektedir. Feminist düşüncenin kendisini meşrulaştırmak için felsefeye ihtiyacı olmadığı, felsefeyi feminist yaklaşımlarla dönüştürme çabasının felsefenin kurucu temelleri itibariyle beyhude bir çaba olduğu, feminist düşüncenin geleceğinin felsefesiz feminist toplumsal eleştirinin gelişiminde olduğu görüşü dikkat çekmektedir. Bu görüşe göre, mevcut haliyle felsefeye, onun kavramsal öncüllerine tutunmak feminist düşüncenin ve yaratımın önünü kesmektedir.

Bu fikrin uzağında duran, Grosz’un ‘tutucu feminizm’ dediği kimi feminist felsefeciler, felsefenin normatif ilkeler sunma becerisini önemsemeyi sürdürür, çalışmalarında felsefi araştırmanın titizliğine sadık kalır, hatta felsefeyi feminizmin 2. Dalgayla birlikte gelen çoğulcu karmaşasının sorunlarına çözüm sunacak bir otorite olarak görürler. Bu tez çalışmasının devamında odağa alınacak yaklaşım ise felsefeden vazgeçmek yerine felsefenin geleneksel tanımıyla eş ve bundan ibaret görülmesine itiraz etmek, felsefeyi ve düşüncüyü kaçınılmaz olarak eril, ve dolayısıyla feminist düşünce için imkânsız veya zararlı bir meta-anlatı olmaktan çıkaracak şekilde yeniden kavramlaştırma, onu yeniden inşa etme çabasıdır.

Bu bağlamda bazı feminist felsefeciler felsefeyle, ağırlıklı olarak onun disiplinler sınırları içinde kalarak uğraşmayı seçmektedir. Örneğin Genevieve Lloyd’a göre, “Çok şükür ki Felsefe, kendisinin geçmişte gururla iddia ettiği gibi bir şey – gerçek olanın, tarihin koşullandırıcı etkilerinden uzak, zamandan bağımsız, rasyonel temsili – değildir.”⁶⁷ Ona göre felsefe erkeklere terk edilecek değersiz bir uğraş değil, feministlerin arzuladığı müdahalelere ve eleştirel yeniden-formülasyonlara açık bir sahadır. Le Doeuff ise, “daha uysal, kendi sınırlarını ve boşluklarını kabul eden bir tür

⁶⁷ Lloyd, *Erkek Akıl*, s. 138.

yeni felsefe geliştirme ihtiyacı”ndan ve bunun feministlerin kolektif işbirliği ile gerçekleştirilebileceğinden söz eder.⁶⁸

Bu tez çalışmasında çerçevelenen yaklaşımdaki diğer bazı feminist felsefeciler ise felsefenin içinde kalmak yerine onunla kültürel yaratımı, diğer azınlıkların söylemlerini, pek çok farklı disiplinden çalışmaları iç içe geçiren bir feminist felsefi dil üretmeyi seçmektedir. Rosi Braidotti bu tutumun örneklerindendir. Ona göre felsefeyi tersyüz eden postyapısalcılar da erkek düşünürler olarak söylemlerinde erildirler, ‘kadın ve felsefe’ sorununu cinsel farklılık kavramını öne koymadan tartışmak halen mümkün değildir. Feministler için en verimli seçenek, felsefe uğraşını, postyapısalcılık ve cinsel farklılık teorilerini kesiştirerek sürdürmek olacaktır.

Bir akademik çalışma sahası olarak ele alındığında feminist felsefe, felsefenin feminist düşünceden kategorik olarak dışlanmasına dönük feminist görüşlerle örtüşmez. Ancak postyapısalcılıkla karşılaşma açıkça göstermiştir ki feminizm ‘modernitenin krizi’nden sağlam çıkabilmek için, barındırdığı teorik ve politik perspektiflerindeki kaçınılmaz farklılaşmayla barışmalıdır.

Bu noktada, feminist felsefecilerin Gilles Deleuze’ün felsefesiyle karşılaşmaları ve etkileşimlerini incelemek, ‘feminizm ve felsefe’ konulu bu sorgulamayı tamamlayacaktır. Zira Deleuze hem postyapısalcı akımın başat isimlerinden biri hem de ‘postyapısalcıların en felsefisi’dir. Felsefeyi terk etmek yerine onu esir alan ‘dogmatik düşünce imgesi’nden kurtaracak şekilde baştan tarif etmiştir. Felsefeyi durağanlıktan çıkarıp harekete geçirmiş, tepkisel değil etkin kılmıştır. Derrida’nın metinsel olana, Foucault’nun tarihsel olana eğiliminden farklı olarak Deleuze formasyonunun da getirisi olarak felsefenin içinde kalmış, onun hükümlerine ve esaretine yine onun içinde, içkin bir çözüm aramıştır.

Derrida gibi o da felsefede ‘dışıl’ın temsiline özel bir dikkatle eğilmiş ancak ‘oluş’ felsefesiyle ve kadınların kimlik politikalarına dair açık

⁶⁸ Grosz, “Philosophy”, s. 165.

ifadeleriyle feministlere kendi felsefesinde daha geniş bir olanaklar aralığı açmıştır.

Deleuze'ün postyapısalcılığı ve felsefeciliğiyle ilgili feminist düşünümün hem 'feminist felsefe'nin olanaklılığı ve olanaklarını artırmaya hem de feminist teorinin çoğullaşmasının içerdiği ikili kutuplaşma tehditlerini savuşturmaya kadir bir üçüncü bakışa, bir üçüncü feminist kuşağa giden yolu açtığı ileri sürülebilir.

2. BÖLÜM: DELEUZE'ÜN FELSEFESİ

Gilles Deleuze'ü postyapısalcı düşünürler kuşağının bir üyesi yapan ortak zemin ilk bakışta, 20. yüzyılın önemli akımlarından, 1950'ler Fransız felsefesinde baskın olan fenomenoloji ve yapısalcılık ile karşılaşma ve bu okullara verilen farklı yanıtlardır. Her iki akım da bilginin merkezine insanın veya bilen insanın yerleştirilebileceği düşüncesini reddederken, fenomenoloji bu merkeze saf deneyimi, yapısalcılık da sistematik yapıları koymaktadır. Postyapısalcılar ise bilgi için ne bu merkezlerin ne de başka bir temelin söz konusu olduğu fikrini ortaya koyarak, “yapıların ortaya çıkışını (türeyişini), oluşunu veya kökenini açıklamaya”, “hem farklılığı hem de oluşu kavramsallaştırmaya” çalışırlar.⁶⁹

Postyapısalcı felsefecilerin aldıkları bir ortak tutum, 1960'ların Kıta Avrupası düşünürleri için “felsefi spekülasyon, toplumsal teori ve politik pratiğin” merkezi unsuru, düzen ve otorite figürü haline gelen Hegel'in diyalektik geleneğine karşıtlık ve felsefenin Hegelci bir temelden nasıl kurtarılacağına yanıt arayışı olmuştur.⁷⁰ “Batı felsefesinde, Aristoteles ile başlayan ve farklılığı mantıksal ve ontolojik açıdan özdeşliğe tabi bir şey olarak değerlendiren” geleneği geliştirdiği diyalektik ile sürdüren Hegel için farklılık “aşılması gereken bir şeydir [...], birbirine karşıt iki terimin üçüncü ve bütünüyle yeni bir terim üretmek üzere girdikleri diyalektik ilişkide sentezle sonuçlanacak bir uğraktan başka hiçbir şey değildir.”⁷¹ Hegel, “Batı düşüncesinin farklılığı baskı altına alınışının, farklılığı temel teşkil eden bir

⁶⁹ Claire Colebrook, “Neden Deleuze?”, *Gilles Deleuze* (İstanbul: Doğu Batı, 2009), s. 9-11.

⁷⁰ Michael Hardt, Giriş, *Gilles Deleuze* (İstanbul: Otonom, 2012), s. 14.

⁷¹ Ahmet Cevizci, “Farklılık”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2010), s. 635-36.

kimliğe indirgeme eğiliminin tipik bir örneği olarak görülüyordu.”⁷² Bir yaklaşıma göre, Deleuze ve Derrida gibi postyapısalcı düşünürler ‘mevcudiyet metafiziği’nin aksine, “özdeşliği ve aynılığı, birincil değil ikincil ve türetimsel kılan” bir ‘farklılık metafiziği’ geliştirmişlerdir.⁷³ Michael Hardt’a göre Deleuze, postyapısalcı Hegel eleştirisinin düşünürleri yönelttiği anti-Hegelcilik veya post-Hegelcilik konumlarının yarattığı yeni sorunlardan uzaklaşarak, “Hegel sorunundan ayrı, alternatif bir düşünce alanı açmada en ileriye giden kişi olmuştur.”⁷⁴

Foucault, Derrida ve Deleuze’nün önemli bir ortaklıkları da Kartezyen felsefeye yönelik eleştirileri ve Kartezyen-olmayan düşünüş tarzı oluşturma çabalarıdır. Bu amaç çevresinde üçünün de Kartezyen öznenin, özellikle de onun Aydınlanmacı akılcılık boyutunun eleştirisine yoğunlaştıkları gözlenir.⁷⁵ Akılcılık ve öznelliğin klasik kavramlaştırmalarına eleştiri getirmenin, felsefenin son yüzyılına yayılmış bir uğraş olduğu söylenebilir. Yapısalcıların Batı antroposantrik düşüncesine karşı mücadeleleriyle yükselen süreç, 1960’lardan itibaren Fransa’daki öznellik teorileriyle ve 1970’lerde bu teorilerin ABD’ye taşınarak Yale Okulu’nun yapıbozumcu yaklaşımıyla ele alınmasıyla sürmüştür.⁷⁶

Öznellik kavramlaştırmasına Fransız postyapısalcılarının getirdiği yeniliğin tarihsel ve kültürel koşullarını hatırlamak, Deleuze ile feminist felsefecilerin temasının geriplanını oluşturan feminizm-postyapısalcılık ilişkisini gözden kaçırmamak açısından faydalı olacaktır. Batı dünyasında 1960’lardan 1990’lara uzanan 30 yıllık süreç, geç kapitalizmin sosyo-ekonomik koşullarının büyük etkisiyle, akılcı öznenin epistemolojik ve söylemsel olarak derinden sorgulanmasına sahne olmuştur. Aynı tarihsel aralıkta, kadınların toplumsal, politik, özel ve teorik alanlardaki

⁷² Colebrook, “Neden Deleuze?”, s. 12.

⁷³ Cevizci, “Farklılık”, s. 637.

⁷⁴ Hardt, Giriş, s. 17.

⁷⁵ Due, Giriş, s. 16, 17.

⁷⁶ Verena Andernatt Conley, “Becoming Woman Now”, *Deleuze and Feminist Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), s. 18-19.

mücadeleleri yeniden canlanmış, feminizmin 2. Dalgası yükselmiştir.⁷⁷ Bu iki sürecin kesişimlerini unutmamak önemlidir. Feminizmin 2. Dalgasının politik ve teorik hareketliliği, Batı söylemini içerden çatırdatan ‘aklın krizi’yle yakından ilişkilidir, bu krizin bir yüzü veya bir sonucu olarak düşünülebilir.

Modernitenin akılcılık ve öznellik krizi, felsefede tüm ötekiliklerin sorgulamasını zorunlu hale getirmiştir. Bu sorgulama kaçınılmaz olarak cinsiyetli özneye ve akıldan, öznellikten, logosantrik gelenekten dışarı atılmış, düşüncenin ötekisi sayılmış ‘dişil’ olana uzanır. Dişil kavramının farklı ve ezber bozucu biçimlerde yeniden kavramlaştırılmasını içeren bu süreçten ‘felsefenin dişilleşmesi’ olarak söz edilebilir.⁷⁸ Feministlerin, öznenin cismani doğasını ve cinsiyetliliğini su yüzüne çıkaran teorizasyonları bu krizin yolunu açan ve felsefenin dişilleşmesini tetikleyen başlıca etkenlerden biridir.⁷⁹

Fransa’da 1968 Mayısını takip eden yıllar düzenin altüst olduğu ve yeni rejimin henüz yerleşikleşmediği, kapitalist siyasal ekonominin zorunlu kıldıklarının dışında varlık ve oluş biçimlerini ortaya koymanın mümkün olduğu bir aralıktır.⁸⁰ Bu dönemde Paris’in düşünsel atmosferinde ortaya çıkan ve 1970’lerden 1990’lara yayılır şekilde Batı felsefesinde hakimiyet kazandığı gözlenen ‘dişilleşme’, Deleuze ve Guattari de dahil olmak üzere bu atmosferi soluyan postyapısalcılar ve feministlerin aralarında olduğu geniş bir düşünür grubunun kendi ile özdeş özneyi bozan çalışmalarının sonucudur.

Felsefenin bu yeni eğiliminde etkili olan “Foucault, Derrida ve Deleuze, her biri kendi yoluyla, kadınların mücadelelerinin bir tersyüz edici söylem olarak önemini kavramsallaştırmışlardır. Bir bakıma onda felsefenin krizine

⁷⁷ Braidotti, Giriş, *Patterns of Dissonance*, s. 6-7.

⁷⁸ Braidotti, Giriş, s. 11.

⁷⁹ A.g.e., s. 7.

⁸⁰ Conley, “Becoming Woman Now”, s. 20.

bir olası çözüm, ve dolayısıyla onu, felsefi sorgulamanın olası yeni alanlarından biri olarak görmüşlerdir.”⁸¹

Postyapısalcılık ve feminizmin felsefe ve öznelliğe yönelttiği ortak sorgulayıcılık sayesinde mümkün olan sorulardan biri de ‘kadınlar ve felsefe’dir.⁸² ‘Kadın ve felsefe’ sorunu, bu tarihsel ve söylemsel bağlamda, öznenin felsefi olarak ikametsizleştirilmesi zeminine oturur. Ancak feminist felsefeciler ‘kadın ve felsefe’ sorununu kadınların geleceği açısından, erkek postyapısalcılar ise felsefenin geleceği açısından düşünmüş ve içeriklendirmişlerdir.⁸³ Bu dönemde Fransa’da üretilen yazın, özellikle Anglosakson feministlerce ‘gerçek insanların zararı pahasına üretildikleri’ yönünde eleştirilmiştir.⁸⁴ Erkek postyapısalcılara yöneltilen eleştiri daha spesifik; ‘dişil’i kadınların cismaniliklerinden ve gerçek deneyimlerinden koparır biçimde soyutladıkları, dişil’i feminizme mesafeli hatta kimi zaman düşmanca olan kendi söylemlerinin aracı haline getirmeye çalıştıkları düşünülmüştür. Öte yandan, önceki bölümde modernizm/postmodernizm tartışmaları bağlamında belirlediğimiz gibi, dönemin Fransız kadın düşünürlerin pek çoğunun yanı sıra, Kıta Avrupası ve 1970’lerden itibaren ABD’de pek çok feminist bu çalışmalardan giderek daha yoğun biçimde etkilenmiş, yapısalcı ve postyapısalcı öznellik eleştirileriyle başlayan felsefenin dişilleşmesi süreci, çağdaş feminist düşüncüyü etkisiyle kuşatmış, yeni düşünme biçimlerine açarak bir ölçüde şekillendirmiştir.

⁸¹ Braidotti, “Towards a Philosophical Reading of Feminist Ideas”, *Patterns of Dissonance*, s. 171.

⁸² ‘Kadınlar ve felsefe’ ifadesinde kullanılan ‘ve’ bağlacı Braidotti’nin dilinde tesadüfi değil, Deleuzyen üsluptan bir seçimdir; yalnızca bağlaşımların, benzerliklerin değil ayrışımaların da inceleme konusu olduğunu vurgular. “‘Kadın ve felsefe’ sorusu; [...] kendisini sürekli olarak yarmadan geliştirilemeyecek, çatallı bir formüldür. [...] kadınlar ve felsefeyi bağlayan (bağlamayan), narin bağlaşım (bağlaşım olmayan) VE, hem kategori hem nitelik bakımından iki söylemsel küreyi, iki göndergeyi bölen bir orta uzamdır. Bir nehrin iki yakası gibi, feminist söylemdeki dişil ve felsefi modernitenin dişili, tam da onları tekleştirilen madde tarafından birbirlerinden ayrı tutulurlar.” Bkz. Braidotti, Giriş, *Patterns of Dissonance*, s. 13. Ayrıca bkz. s. 9-15.

⁸³ Braidotti, Sonuç, *Patterns of Dissonance*, s. 276.

⁸⁴ Conley, “Becoming Woman Now”, s. 19.

2.1. Gecikmiş Bir Karşılaşma

Deleuze'ün tek ve Guattari ile birlikte yaptığı çalışmaların feministlerce ele alınması diğer önde gelen Fransız postyapısalcılar Lacan, Foucault ve Derrida'nın eserlerine kıyasla oldukça geçtir.⁸⁵ Elizabeth Grosz'un 1994 tarihli belirlemesine göre, birkaç istisna dışında, bu Fransız teorisyenleri kıyasıya eleştirenler gibi onlara daha yakın duran feministlerin çoğu da Deleuze hakkında o tarihe kadar fazla bir şey söylememiş, eserleri feministler arasında uzun süre büyük bir tartışma veya etki yaratmamıştır. Feministlerin ilgisinin gecikmişliğinin bir nedeni Deleuze'ün seyahat etmemesidir. Zira Derrida Fransız öznellik teorilerini ABD'ye taşıyan Yale Okulu'nun oluşmasında büyük role sahipken, Deleuze Paris'ten ayrılmadığından kendisi gibi eserleri de bu ortak çevrenin ilgisinden uzak kalmıştır. Ancak bu ilgi azlığının, Deleuze'ün bireysel ve Guattari ile ortak metinlerinin çoğunun İngilizce çevirilerinin yapıldığı dönemde dahi sürmesi

⁸⁵ Bu tez çalışmasında odaklanılan, feminist felsefecilerin ilk elden yoğunlaştıkları arzu ve oluş kavramlaştırmalarının belirttiği *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla* eserleri kuşkusuz Deleuze ile Guattari'nin ortak üretimleridir. Bunlar Deleuze'ün 'kavram yaratmak' olarak tanımladığı felsefeye bakışının olgunluk evresi, kavram yaratma faaliyetinin en yoğun ve verimli halini aldığı eserler olarak düşünülebilir. Bu bakımdan, bu eserlerdeki kavramlaştırmaların ele alındığı bölümlerde 'Deleuze-Guattari felsefesi' ifadesini kullanmak tercih edilebilirdi. Bu çalışmada Deleuze ve Guattari'nin ortak eserleri ve kavramlaştırmaları üzerine feminist eleştirilerin aktarıldığı bölümlerde Guattari'nin ismi zikredilmiş ancak Deleuze'ün diğer çalışmalarına da dokunan bütün cümleler ve bölümlerde 'Deleuze'ün felsefesi' ve 'Deleuzyen' ifadeleri kullanılmıştır. Bu tercihin, Guattari'nin katkısını örtme riskini barındırmakla birlikte, tezin bütünlüğü açısından zorunlu görülen bir indirgeme olduğu belirtilmelidir. Bunun sebeplerinden biri, tezin kaynak aldığı Anglosakson literatür ve feminist felsefecilerin eserlerinde, Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışmalarıyla ilgili sözü edilen indirgemeye sıkça rastlanması ve bu eserlere atıflarda mevcut terminolojiye sadık kalma çabasıdır. Deleuze ve Guattari'nin ortak üretimi olan pek çok kavram vardır ancak bu kavramlara yol açan felsefi bakışta Deleuze'ün monografilerinin büyük etkisi olduğu inkar edilemez. Deleuze'ün sanat ve edebiyat üzerine bireysel çalışmaları da Guattari ile birlikte geliştirdiği kavramlaştırmalarla sıkı sıkıya bağlıdır. Deleuze'ün monografileri, Guattari ile birlikteliği ve edebiyat, sanat konulu sonraki çalışmalarının toplamından süzülen felsefeye 'Deleuzyen felsefe' denilmesi, bu literatüre Deleuze'ün katkısının daha ağır basmasıyla açıklanabilir. Bu tez çalışması bağlamında, Deleuze'ün felsefesi ile feminist felsefenin karşılaşması Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluş kavramına dair tartışmalara ağırlık verilerek incelenirse de, feminist felsefe literatürü ile Deleuze'ün tüm felsefi literatürünün olası kesişimlerine dair bir kavrayış yakalamak hedeflenmiştir. Bu hedefe uygun olarak ve terminolojik tutarlılık kaygısıyla tez metninin genelinde *Anti-Oedipus*, *Bin Yayla* ve *Felsefe Nedir?* eserleriyle sınırlı kalmayıp Deleuze'ün felsefi bakışına dokunan tüm ifadelerde yalnızca Deleuze'ün adı kullanılmıştır.

dikkat çekicidir. Bu durumu açıklayan ağırlıklı nedenlerden biri, Deleuze’ün, özellikle feministlerin ilk olarak ilgisini çeken Guattari ile ortak çalışmalarında diğer postyapısalcıların tersyüz edici kavramsallaştırmalarına kıyasla dahi içine girmesi ve derinleşmesi daha zor ve yabancılaştırıcı, ‘kozmetik’ bir dil yaratılmış olmasıdır. Diğerleri ise, bu çalışmalara dair ilk feminist incelemelerden çıkan, feminist teoriye katkılarının büyük olamayacağı yönündeki ilk izlenimdir. 1970’ler ve 1980’lerde Luce Irigaray ve Alice Jardine’in yaptığı bu ilk analizler, pek çok feminist düşünürün Deleuze ve Guattari’yi değerlendirmedeki eğilimlerini etkilemiştir.⁸⁶

Deleuze ve Guattari öncelikle *Anti-Oedipus*’taki ‘arzulayan makineler’, ‘Organsız Beden’ kavramları, arzu ve beden kavramlaştırmalarıyla ilgili olarak eleştirilirken, ardından *Bin Yayla*’da ortaya koydukları ‘kadın oluş’ kavramıyla daha çok sayıda feministin dikkatini çekmiş ve eleştiriler ‘oluş’ felsefesine yoğunlaşmıştır. 1970’lerden 1990’ların ortalarına uzanan ilk feminist eleştirilerde, Deleuze ve Guattari’nin kadın ve dişillikle bağlı kavramlaştırmalarında feminist teori ve politikanın radikal unsurlarını kendine mal etme niyeti olasılık olarak belirir.⁸⁷ Bu şüphe sürmekle birlikte, 1990’ların sonları ve 2000’lerde Deleuze felsefesini tek tek kavramlardan hareketle değil, tüm literatürünü kapsayıcı şekilde derinlemesine irdeleyen ve ona daha olumlayıcı yaklaşan, daha ‘Deleuzyen’ feminist çalışmaların sayısı artmış ve günümüzde bu alanda dikkate değer bir literatür oluşmuştur. Bu tez çalışmasında Deleuze’ün Guattari’yle birlikte ürettiği eserlere feministlerin getirdiği yorum ve eleştirilerin ilk dönemi odağa alınacak, bu çalışmalardan çıkan sonuçlar sergilenerek, ilk ‘şüpheli’ eleştirilerin takip eden ‘olumlayıcı’ çalışmaları nasıl motive ettiği, bir ‘Deleuzyen feminizm’e

⁸⁶ Alice Jardine’in analizi *Gynesis* (Ithaca, Londra: Cornell University Press, 1985) adlı kitabında, Luce Irigaray’ın eleştirisi ise *Ce sexe qui n’en pas un* (Paris: Editions de Minuit, 1977) adlı kitabında yer almaktadır. Irigaray’dan yapılan alıntılarda, kitabın İngilizce çevirisinden faydalanılmıştır. Bkz. Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One* (Ithaca ve New York: Cornell University Press, 1985).

⁸⁷ Grosz, “Intensities and Flows”, *Volatile Bodies* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1994), s. 161; Colebrook, “Deleuze’ün Ardından”, *Gilles Deleuze*, s. 202. Grosz’un bu kitabından yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

doğru (ve belki bir ‘feminist Deleuzyenlik’e doğru) ne gibi kanallar açtığı irdelenecektir.

Tez çalışmasının amacı bakımından yani feministler için güçlü bir tutamak olan eleştirelilik kadar, giderek gelişen olumlayıcılığı da yeterince kavrayabilmek açısından, Deleuze’ün felsefesine ilk feminist eleştirilerin ayrıntılı incelenmesi öncesinde, Deleuze’ün Guattari’yle ortak çalışmalarında olgunlaştırdığı ‘kozmetik’ dile kapsamlı bir giriş yapmak zorunlu görünmektedir. Yine tezin amacı doğrultusunda, bu girişte, Deleuze ve Guattari’nin feministlerin önemsedikleri ve yoğunlaştıkları eserleri olan *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla*’ya, bu çalışmalar üzerine feminist tartışmaları sıcak tutan başlıca kavramlara ağırlık verilecektir.

2.2. Deleuze’ün Felsefesine Giriş

Deleuze’ün çalışmaları tarihsel olarak üç evreye ayrılarak incelenebilir. 1950’lerden 1970’lere kadarki dönemde, felsefi gelenekten gösterdikleri sapmalardan dolayı önemli bulduğu kimi felsefeciler (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza) hakkında monografiler yazan Deleuze tüm felsefe tarihini başka bir biçimde okuyarak kendi felsefesinin unsurlarını biçimlendirmeye başlamıştır.⁸⁸ Felsefe geleneği eleştirisinde en çok üstünde durduğu nokta, kimliğe farklılığın karşısında tanınan ayrıcalık olmuştur. 1960’ların sonunda yayınladığı *Farklılık ve Tekrar* ve *Duyunun Mantiği* adlı eserleriyle kendi ‘içkin farklılık felsefesi’ projesini başlattığı söylenebilir. 1970’ler ve 1980’lerin başında literatürüne Guattari ile ortak çalışmaları olan ve başyapıtları arasında sayılabilecek *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla* eklenir. Bağımsız çalışmaya döndüğü 1980’lerde felsefe ve sanatın ilişkisine, düşünce ve yaratım pratiklerine dair, edebiyat (Kafka) ve resim

⁸⁸ François Zourabichvili, Deleuze’ün felsefeyi sorunsallaştırma yordamını şöyle ifade eder: “‘Felsefeden çıkmak, ama felsefeyle.’ [...] felsefe adeta kendi dışarılarını kendi içinde barındırır, sanki felsefenin sahici dışarısı felsefenin dışında değil [...] kendi bağrında keşfedilmeyi beklemektedir. [...] Deleuze saptırma denilebilecek bir yöntemle ilerler: bu kimi zaman ‘Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson gibi, felsefe tarihinin birer parçası gibi görünen ama ondan bir yanlarıyla ya da her yandan kaçan’ bir düşünürler soykütüğünü belirlemek ve beslemektir.” Bkz. François Zourabichvili, “Kaçış-çizgisi (ve Minör-Majör)”, *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Say, 2011), s. 95-96.

(Bacon) üzerine kitapları ile sinemayı irdelediği eserlerini yayınlar. 1991’de Guattari ile birlikte, Deleuzyen felsefenin bir tür özeti sayılabilecek *Felsefe Nedir?* adlı son eserini verir. Deleuze’ün ayrıca 1960’larda yazdığı Proust üzerine bir çalışmasıyla, 1980’lerde Leibniz ve çağdaşı Foucault hakkında incelemeleri de vardır.⁸⁹

2.2.1. İçkinlik Prensibi, Farklılık ve Aşkınsal Amprisizm

Deleuze’ün felsefeciliği, özne ve kimliğe ayrıcalık tanınan aşkınsal felsefeden uzaklaşarak özneye tabi olmayan, kendinde-farklılığın öncel olduğu, içkinlik prensibiyle hareket eden ‘aşkınsal amprisizm’ olarak da adlandırılabilen bir tür içkinlik felsefesine doğru yol almıştır.

Deleuze, felsefe tarihinde Tanrı’nın gerçeklik ile özdeş ve ona içkin olduğu anlamında, aşkınsalcılığın (transandantalizm) karşıtı olarak kullanılan içkinlik kavramını, bir dışsal veya aşkınsal bakış açısına sahip olmayan, kendisini dışardaki bir temele veya bir aşkınlık düzlemine tabi kılmayan her türlü düşünüş tarzını kapsayacak şekilde genişletir. Deleuze ontoloji, epistemoloji ve etik bağlamlarında farklı içeriklere sahip olan⁹⁰ içkinlik prensibinden hareketle, felsefe tarihine yayılmış temsil sisteminin eleştirisini şekillendirir.

Deleuze *Farklılık ve Tekrar*’da felsefe tarihine hâkim olan ‘dogmatik düşünce imgesi’nden söz eder.⁹¹ ‘Temsil’ bu imgenin koyutlarından biridir

⁸⁹ Bu tabloda ortaya çıkan bir başka okuma alternatifi, Deleuze’ün monografilerinin, Guattari ile ortak eserlerinin ve sanat-felsefe ilişkisi üzerine eserlerinin ayrı ayrı ele alınması olabilir.

⁹⁰ Due, “Immanence and Subjectivity”, *Deleuze*, s. 21-22.

⁹¹ Deleuze erken dönem yapıtlarında felsefede hüküm süren ve felsefenin düşünce kapasitesine sınır çeken düşünce ‘imgeler’ini eleştirir. Düşünce imgesi, ‘daima kanıksanmış bir koordinatlar, dinamikler, yönelimler sistemi’, felsefe-öncesi bir önkabuller (presupposition) dizisidir. Bu önkabuller felsefe tarihi boyunca değişken biçimlerde tekerrür ederler ve birlikte tek bir ‘dogmatik düşünce imgesi’ ortaya çıkarırlar. Bu imge, örtüklüğünden dolayı, onu oluşturan önkabullerden daha etkilidir. Tezi düşüncenin doğal bir kapasite olarak doğruluğa yakın olduğu, hakikate doğal olarak gereksindiğidir. Yargı süreci otomatik olarak doğrudur; hata ise düşüncenin dışında olan, onun normal işleyişine düşman olan kuvvetlerin [force] sonucudur. Bu nedenle, düşüncenin düşünürü hatadan koruyacak bir yönteme ihtiyacı olduğu varsayılır. Dogmatik imgenin ürettiği modelde, düşünce bilgiyle birleştirilir ve bir tanıma (recognition) biçimi olduğu kabul edilir. Tanıma

ve farklılığı kimliğe tabi kıldığı için Deleuze'un hedefidir. Batı felsefesinde temsil sistemi Aristotelesçi metafizik çerçevenin terimleriyle kurulmuştur.⁹² Aristoteles'e göre düşünce, dil ve dünya arasındaki 'belirlenim' sürecinde, kendi hallerinde soyut ve genel yani 'belirlenmemiş' (indeterminate) olan kavramlar kimliklendirilerek belli bir türe ait nesnelere atfedilirler. Böylece nesneler düşüncede temsil edilebilirler. Şeyler kimliklendirme, sınıflandırma ve tanımlama hareketi ile belirlenmiş hale gelirler.⁹³

Deleuze'e göre temsil sistemi, düşünce ile sınıflandırmayı birbirine bağlayan, böylece akılcı düşüncenin nesnelerini biçimlendiren dört yanılsama barındırır: kimlik (kavramın kimliği), karşıtlık (yüklemlerin karşıtlığı), analogi (yargının analogisi) ve benzeşim (algıda benzeşim). Bu dört yanılsama farklılığı yapılandırırken onu kimlik içindeki farklılığa, kimliğin bir altkümesine indirger.⁹⁴

Temsil mantığı tüm Batı felsefe tarihi boyunca hâkim olmuştur. Deleuze ise farklılığın bu mantığa tabi olmadan, doğrudan kavranmasını sağlayacak içkin bir farklılık tarifi getirmeye çalışır. Ona göre farklılık Aristoteles'in sınıflandırma sisteminin parçalarına atfeden bir kavram değildir; bir şeyin özgüllüğünü, ötekilerden farklılığını ifade etmez. Farklılık, kendinde-farklılıktır, her şeyin öncel hasletidir ve kimlikten

düşünen öznenin bütünlüğünde zeminlenen, birbiriyle uyumlu yetilerin bir nesne üzerinde egzersizini ifade eder. Deleuze ise düşünceyi iradeye bağlı değil, gönüllü-olmayan, daima dış kuvvetlerin ve elemanların etkisi durumundaki bir etkinlik olarak kavramlaştırır. Düşünce bir sorun-çözme etkinliğidir; antitezi de 'hata' değil, karşımızdaki sorunu ve boyutlarını uygun şekilde algılamada ve özgüllüştirmede başarısızlık olarak tarif ettiği 'aptallık'tır. Aptallık tek değil birçok biçim ve derecede ortaya çıkar. Düşünüş, bilinenin tanıdıklığını güvenceye almak değil, zihnin bilinmeyenle, tanıdık olmayanla karşılaşmasıyla ortaya çıkan bir etkinliktir. Ona göre dogmatik imge, düşüncenin ortaya çıktığı koşullara dair hiçbir şey söylemez. Burada düşünceyi biçimlendiren kuvvetler, düşüncenin kendisi olarak önkabul edilir. Deleuze'e göre düşünceyi ortaya çıkaran ve farklı düşünce biçimlerini belirleyen gerçek koşullar, aşkınsal saha veya içkinlik sahasıdır. Bkz. Paul Patton, "Concept and Image of Thought", *Deleuze and the Political* (Londra ve New York: Routledge, 2000), s. 18-22.

⁹² Dorothea Olkowski, "Woman, Representation, and Power", *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999), s. 15.

⁹³ A.g.e, s.18.

⁹⁴ Due, "Immanence and Subjectivity", s. 24; Olkowski, "Woman, Representation, and Power", s. 18.

öncedir. Kimlik ise yalnızca gerçekliği isimlendirme, onu kimliklendirme ve farklılaştırma izleri belirleyerek temsil etme işlevidir. Farklılık bu ayırım izlerine, düşüncemizdeki gerçeklik kavrayışına tabi değildir.⁹⁵

Deleuze'ün farklılık felsefesi gerçekliğin tarifinde ne duyu deneyimine ne de Platon'un idealizmine yaslanır. Deleuze gerçekliği, idealizme meydan okuyan farklılık, çokluk (multiplicity) ve oluş (becoming) kavramlarıyla şekillendirir. Çokluk tekliğe (unity) önceldir, “çok [töallik] ile bir'in [teklik] kombinasyonunu değil, tersine, sistem oluşturmak için birliğe kesinlikle gereksinimi olmayan çok olarak çok'a özgü bir örgütlenmeyi” ifade eder.⁹⁶ Teklik, çokluk olarak dağılmış bir şeyden doğru var olur. Oluş da durağanlığa (stasis) önceldir, gerçekliğin kapsadığı süreçler arasındaki etkileşimdir, gerçekliğin aktüel karakteridir. Durağanlık yalnızca, bir temsil biçimi içindeki nesnelerin karakterini ifade eder.⁹⁷

Deleuze'ün Aristotelesçi biçimin eleştirisiyle başlattığı temsil sisteminin yıkımı projesi, bu biçimin inceltilmiş Kantçı versiyonu ile mücadele üzerinden sürer. Descartes-Kant akılcılık hattının eleştirisini Bergson ve Spinoza'dan etkilenimleriyle zenginleştirir, zihni ‘duygular’ ve ‘etkinlik’ olarak ele aldığı bir zihin felsefesi üretir.

Kant'a göre deneyim, akıl yürütmeden önce gelmez; akılcılık deneyimin içindedir ve onun idrak edilmesini sağlar. Akılcı düzenlemenin duyu izlenimlerine uygunluğunu sağlayansa özbilinçtir.⁹⁸ Bilincin tekliği ile nesnenin tekliği birbirini yansıtır. Deleuze'e göre Kant, Aristotelesçi temsili sistemini, akılcı ve özbilinçli öznenin felsefesi içine yerleştirerek yükseltmiş, böylece temsili düşünce dört başı mamur bir hale gelmiştir.⁹⁹ Deleuze bu modelde özne ve nesne arasındaki öngörülen epistemolojik bağı söküp ontolojik düzeyde yeniden kurarak, özneyi bilinçli deneyimin

⁹⁵ Due, “Immanence and Subjectivity”, s. 27-28.

⁹⁶ Gilles Deleuze, *Difference et Répétition*, PUF, 1968, s. 236. Alıntı: Zourabichvili, “Çokluklar (Multiplicités)”, s. 45.

⁹⁷ Due, “Immanence and Subjectivity”, s. 28.

⁹⁸ A.g.e., s. 29-30.

⁹⁹ A.g.e., s. 34.

hapsinden kurtarmak ister. Bunun için özbilinç ile akılcılığın yerine duyguları koyar. Haklılandırma amacına hizmet eden akılcı kuralları terk ederek Hume'un "bir haklılandırma prensibine değil de kendi etkinliğine içsel olan özne kavramı"na yaklaşır.¹⁰⁰

Deleuze için Kant aklın saf içkin bir eleştirisini yapmış ancak felsefesini içkin hale getirememiş, dolayısıyla gerçek deneyime erişemeyip olası deneyimin koşullarının açıklanmasında tıkanmıştır. Deleuze Kant'ın amprisist perspektifle tersyüz edilmesini savunur ve buradan yola çıkarak felsefesini bir 'aşkınsal amprisizm' olarak sunar.¹⁰¹ Aşkınsal amprisizm bir aşkınsalcılık değil, bir içkinlik felsefesidir. Kendisinin ne olduğunun koşulu olarak işlev gören herhangi bir açıklama veya aşkınlığı reddeder. Amprisizme göre felsefenin meselesi, verili olanın koşulunu veya anlamını aramak değil, verili olanı yanıtlamaktır.¹⁰² Sonsuz veya evrensel olanı keşfetmeye çalışmak yerine, yeni bir şeyin üretiminin tekil koşullarını bulmak amaçlanır. Deleuze gerçek deneyime erişecek içkinlik felsefesini oluştururken, farklılığı "gerçek düşüncenin genetik ve üretken prensibi" olarak önemser.¹⁰³

¹⁰⁰ A.g.e., s. 29-30.

¹⁰¹ "Nedir bir aşkın alan? Bir nesneye gönderme olmadığı, bir özneye (ampirik temsiliyet) ait olmadığı anlamda tecrübeden ayrılıyor. Aynı zamanda kendisini öznel-olmayan saf bir bilinç akımı, kişisiz ön-düşünsel bilinç, benin olmadığı bilincin niteliksel süresi olarak sunuyor. [...] nesnenin ve öznenin dünyasını yapan her şeye karşı olarak aşkın bir amprisizmden söz edilebilir. [...]"

Aşkın [transcendant] aşkınsal [transcendantal] demek değildir. Nesnenin ve öznenin tüm aşkınlığından kurtulabildiğine göre, bilinç olmadığında aşkın olan kendisini saf bir içkinlik planı [içkinlik düzlemi] olarak tarif edebilir. Mutlak içkinlik kendisindedir: bir şeyin içinde değildir, bir nesneye bağımlı değildir ve bir özneye ait değildir. İçkinlik planı dışına düşen özne ve nesne, evrensel özne yahut kendisine içkinlik atfedilen herhangi bir nesne olarak alındığında, bu, sadece ampirik olanı ikileyen (böylelikle Kant'ta) aşkın olanın bozulması ve aşkın olan içinde bulunan içkinliğin deforme olmasıdır. İçkinlik ne Herhangi bir şeye, her şeye üstün bir birim olarak ne de şeylerin sentezini gerçekleştiren bir Özne olarak ait oluyor: içkinlik kendinden başka bir şeye içkinlik olmadığında bir içkinlik planından söz edebiliriz. Aşkın alan kendisini bilinçle tanımlamadığı gibi, içkinlik planı da kendisini, kendisini içermeye muktedir bir Özne veya Nesne ile tanımlamıyor." Bkz. Gilles Deleuze, "İçkinlik: Bir Yaşam...", *İki Delilik Rejimi* (İstanbul: Bağlam, 2009), s. 393-94.

¹⁰² Claire Colebrook, "Is Sexual Difference a Problem?" *Deleuze and Feminist Theory*, s. 113. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

¹⁰³ Daniel Smith ve John Protevi, "Gilles Deleuze", yay. haz. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2012 Edisyonu): para. 6, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/deleuze/>

2.2.2. İkicilikten Çıkış: Spinoza’da Tekanlamlılık ve Paralelizm

Deleuze’ün içkinlik felsefesinin en önemli unsurlarından biri, Platon’daki biçim/madde ayrımından itibaren, değişen kavram ikilileriyle felsefi düşüncede hâkimiyetini sürdüren ikiciliğe meydan okumadır. İkici düşünüş, Descartes’ın tözü ikiye bölerek ürettiği zihin/beden ikiliğinin de temelini oluşturur.¹⁰⁴ İkicilikle mücadele bakımından Deleuze’ü en yoğun şekilde etkileyen felsefecilerden biri Spinoza, en çok etkileyen kavramlardan biri de onun tek ve sonsuz töz kavramıdır.¹⁰⁵ Spinoza’ya göre Varlık hem tözü hem de töz tarafından üretilen her şeyi kapsar, dolayısıyla sonlu ve sonsuz olarak ikiye bölünmez. Varlık sonsuz, ebedi, yalın ve bölünemezdir.¹⁰⁶

Tözün, sonsuz sıfatı (attributa) vardır ve ne tözün sıfatlar üzerinde ne de sıfatların birinin diğeri üzerinde herhangi bir önceliği, üstünlüğü vardır.¹⁰⁷ Töz tektir, dolayısıyla sıfatlarına sayısal olarak değil, niteliksel ya da biçimsel olarak denk gelir. Sıfatlar biçimsel olarak birbirlerinden ayrıkırlar, kavranmak için birbirlerine veya başka bir şeye ihtiyaçları yoktur. Sıfatlar kendi cinslerinde sonsuzdurlar ve tek ve mutlak olarak sonsuz bir tözün özünü oluşturan upuygun ifadelerdir.

¹⁰⁴ Bu ayrıma göre, beden doğa kanunlarına göre hareket eden bir mekanik aygıttır. Zihin ise düşünen töz, ruh veya bilinç olarak tanımlanır ve doğadan soyutlanır. Böylece araştırdığı bilgi nesnesinden etkilenmeyen, ona karşı tarafsız bir bilgi veya bilimin düşünülmesi mümkün olur. Zihin/beden ikiliği, hem zihnin beden ile ilişkisini hem de zihinlerin birbirleriyle ilişkisini açıklamakta yetersiz kalır, çeşitli çelişkiler ortaya çıkarır. Bu çelişkileri gidermenin en sık başvurulmuş yolu, bir tözü diğerine indirgemek olmuştur. Akılcılık ve idealizm beden ve maddeyi zihin, idealar, akıl ile açıklama çabasının ürünleridir. Amprisizm ve maddesecilik ise zihni bedenli deneyimler veya madde bakımından tarif etmeye yönelik çabanın ürünleridir. Hepsinin önkabulü, ikili terimlerin birbirlerinin ‘gerçekten’ de karşıtı olduğudur. Bkz. Grosz, Giriş, *Volatile Bodies*, s. 6-7.

¹⁰⁵ Tüm tez çalışmada Spinoza’nın ve Deleuze’ün Spinoza’dan devşirdiği kavramların çevirilerinde, tutarlılık ve okuma kolaylığı sağlamak amacıyla, olabildiğince, Deleuze’ün *Spinoza Pratik Felsefe* adlı eserinin Ulus Baker-Alber Nahum çevirisine sadık kalınmıştır.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze, “Dördüncü Bölüm: Etika Temel Kavramlar Dizini”, *Spinoza Pratik Felsefe* (İstanbul: Norgunk, 2011), s. 97.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 96.

Spinoza’da sonlu olan, tözün kipleridir (modus). Kipler “Bir tözün etkilenişleri [*affectio*], diğer bir deyişle, başka bir şeyde olan ve bu şeyle kavranan şey (*Etika*, I, Tanım 5)” olarak tanımlanır. Töz ile kipler arasında kökten bir ayrım vardır: Töz kipler olmadan da olabilir, oysa kipler töz olmadan olamaz ve kavranamazlar. Tözün özü varoluşu kuşatır, kip özleri için bu söylenemez ancak onlar da tözün sıfatlarında içerilirler. Böylece “kipler tözden varoluş ve öz bakımından ayrılırlar, ama yine de tözün özünü oluşturan bu sıfatlarda üretilirler.”¹⁰⁸ Deleuze bu noktada, Spinozacı içkinliğin öncelikli anlamı olarak, tözün sıfatlarının ve Varlığın tekanlamlılığından¹⁰⁹ (univocité) söz eder: “Ve *İçkinlik* öncelikle sıfatların tekanlamlılığı demektir: Sıfatların bileşerek oluşturdukları töz için ve sıfatların içerdikleri kipler için söylenenler aynı sıfatlardır.”¹¹⁰ “[...] olan şey (hakkında Varlığın söylendiği şey) hiçbir şekilde aynı şey (töz ya da kipler) olmasa da, Varlığın bir tekanlamlılığı (sıfatlar) vardır.”¹¹¹ Deleuze’e göre kipleri içeren töz ile kipleri arasındaki ayrımın tutarlılığını sağlayan tekanlamlılık kavramı, onun farklılığı temsil sisteminin ikiciliğinden kurtarıp ‘kendinde-farklılık’ olarak sunmasını sağlayan bir dayanak noktası olmuştur. Buna göre Varlık ve anlamı ontolojik olarak birdir. Farklılıkların farklı özleri ve farklı anlamları vardır; sonuçta anlamı bir olan Varlık tüm bu farklılıklarca ‘söylenir’.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 82.

¹⁰⁹ Tekanlamlılık Spinoza’nın kullandığı bir terim değil, Deleuze’ün bir Ortaçağ filozofundan aldığı ve Spinoza’nın felsefesini kendi felsefesinde işletirken sıkça başvurduğu, ‘Deleuzyen Spinozacılık’ın önemli bir kavramıdır. “Deleuze Spinoza’nın düşüncesini yorumlarken, Ortaçağ filozofu Duns Scotus’un tekanlamlılık (univocité) kavramını kullanıyor: Varlığın, Tanrı ile yaratılanlar için farklı anlamlarda yani çokanlamlı [*equivocité*] biçimde ya da Tanrının varlığıyla diğer şeylerin varlıkları ve sıfatları arasında ancak bir analogi ilişkisi olduğunu öne süren filozoflara [...] karşı Scotus, varlığın tekanlamlı olduğunu ve Tanrı dahil tüm varolanlar için aynı anlamda söylendiğini savunmuştur. Buna göre Tanrı ile yaratılanlar arasında varlık farklılığı değil, derece farklılığı vardır. (ç.n.)” Bkz. Deleuze, “İkinci Bölüm: *Etika*’nın Bir Ahlaktan Farklılığı Üzerine”, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 38. Ayrıca Bkz. Zourabichvili, “Varlığın Teksesliliği (Univocité de l’etre)”, s. 163-168.

¹¹⁰ Deleuze, “Dördüncü Bölüm”, s. 97.

¹¹¹ A.g.e., s. 82.

Spinoza’da tözün tekliğine bağlı olarak ortaya çıkan zihin/beden ‘paralelizm’i, Kartezyen zihin/beden ikiciliğine güçlü bir karşı koyuştur.¹¹² Spinoza’ya göre biz yani insan bireyler, tözün sonsuz sıfatı arasından yalnızca ikisini tanırız: “Bunlar, bizim zihin ve beden olmamız ölçüsünde, düşünce ve uzamdır.”¹¹³ Kartezyen ikicilikte zihnin iradeyle gerçekleştirdiği varsayılan edimler ile beden hareketleri birbirinden ayrılır. Oysa Spinoza’da zihin ile beden aynı şeyin, tek bir olayın farklı kipleri olarak ele alınır. Zihin düşüncenin, beden de uzamın birer kipidir. Uzam ve düşünce sıfatları, yazı ile tura gibidir. Her bir uzam kipi için bir düşünce kipi varolur. Bunlar tek bir töze bağlı olmaları ortak zemininde, birbirlerini tamamlayıcıdır.

Spinoza, zihin ve beden arasındaki ilişkide hem nedensellik hem de üstünlük-tabilik varsayımlarını reddeder ve yaptığı, formülü tersine çevirip zihni bedene tabi kılmak da değildir.¹¹⁴ Sıfatların tekanamlılığı bakımından, zihin ve beden ilişkisi de yazı ile tura gibidir. Bir beden uzamdaki tüm diğer cisimler gibi, bir zihin de düşüncedeki tüm diğer fikirler gibi parçalardan ve parçalarının toplandığı karakteristik ilişkilerden oluşurlar. Bedenler bedenlerle, fikirler fikirlerle güçlerini (*puissance*) artırıcı veya azaltıcı pek çok ilişkiye girerler veya Deleuze’ün deyişiyle ‘karşılaşmalar’ yaşarlar. Zihin ve beden, parçalarının bu güçlenip bütünleşen veya çözülüp dağılan ilişkileriyle varolurlar. Güç artışları ve azalışları ‘duygular’ olarak kavramlaştırılır; gücü artıran tüm duygular sevinç, gücü azaltan tüm duygular kederdir.¹¹⁵ İlk etapta bilebildiğimiz bu ilişkilerin nedenleri değil yalnızca sonuçları yani etkilenişlerdir, etkilenişlerin fikirleridir.

¹¹² Deleuze Spinoza’nın zihin-beden birliğini açıklamak için kullandığı ‘paralelizm’ kavramını Leibniz’den almıştır. Bkz. A.g.e., s. 111.

¹¹³ Deleuze, “Dördüncü Bölüm”, s. 96. ‘Uzam’ terimi, önceki bölümde feminist terminolojiye uygunluk bakımından, *space* teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Ancak Deleuze’ün felsefesini açıklarken aynı sözcük, Deleuze’ün ve Spinoza’nın Türkçe literatürüne yerleşmiş olmasından dolayı, *étendue* kavramının karşılığı olarak kullanılacaktır.

¹¹⁴ Deleuze, “İkinci Bölüm”, s. 27.

¹¹⁵ Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders* (İstanbul: Kabalcı, 2008), s. 65.

Spinoza'da 'birey' kavramı da bu zihin-beden paralelizminden türer. Zihin, bedenin fikridir. Zihin düşünce sıfatındaki bir fikir, beden onun uzam sıfatındaki nesnesidir ve bunlar birlikte bir ve aynı bireyi oluşturmaktadır.¹¹⁶ Bireyin dışarıdan türeyen, edilgen etkilenişleri tutkulardır (passion), kendi doğasıyla açıklanan etken etkilenişleri ise eylemlerdir (action). Tutkular maruz kalma gücü (puissance de patir) olarak, eylemler ise eyleme gücü (puissance d'agir) olarak belirir ki birbiriyle ters orantılı olarak değişen bu güçler, bir bireyin etkilenme kudretinin (pouvoir) sınırlarını ortaya koyarlar.¹¹⁷

Spinoza'nın önerdiği beden modeli, "bilincin düşünce karşısında değersizleştirilmesi"ni içerir. Bilinç nedenlerin değil, yalnızca sonuçların ve etkilerin bilgisine sahip olabilir ve bu yetkinsizliğini yanılsamalarla gidermeye girişir. Bu yanılsamalardan biri, sonucu yani beden üzerindeki dışsal etkiyi neden yerine koymaktır (ereksel nedenler yanılsaması). Bir diğeri, bu yer değiştirmeden hareketle, (neden sayılan) zihnin (sonuç sayılan) bedene hükmettiği şeklindeki 'özgür kararlar yanılsaması'dır. Spinoza hem 'özgür irade' kavramını hem de bu kavramın yarattığı çelişkileri aşmak için başvuru irade sahibi Tanrı kavramlaştırmasını (teolojik yanılsama) bilincin yanılsamaları olarak ele alır.¹¹⁸ Spinoza 'özgürlük' ile 'irade' arasında varsayılan bağı koparır. İrade ne kip açısından ne de töz açısından özgürlük ile bağlanamaz, özgürlük kesinlikle iradenin bir özelliği değildir, Tanrının özgürlüğüyle bağlı, onun özünden zorunlu olarak doğan bir şeydir. İnsanın kendini özgürleştirmesi iradeyle değil ancak beden kipinin kudretini artıran etkin (active) duygularla ve zihin kipinin kudretini artıran upuygun fikirlerle mümkündür.¹¹⁹

Spinoza'nın tekçiliği (monizm) sayesinde, Kartezyen düşüncedeki zihin-beden kopukluğu, beden ile iradenin ilişkilerindeki açıklanamazlık

¹¹⁶ Deleuze, "Dördüncü Bölüm", *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 112.

¹¹⁷ Deleuze, "İkinci Bölüm", *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 36-37.

¹¹⁸ A.g.e., s. 27, 29.

¹¹⁹ Deleuze, "Dördüncü Bölüm", *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 94-95.

sorunu ortadan kalkmaktadır.¹²⁰ Zihin-beden dikotomisinin ortadan kalktığı, güç ve duygu kavramlarıyla şekillenen Spinozist beden tarifi, Deleuze’ün Kartezyen özne eleştirisinin başlıca kaynağını ve göçebe özne kavramlaştırmasının iskeletini oluşturmuştur. Deleuze’e göre zihin-beden paralelizmi, fikir ile nesnesi olarak görüldüğünde bir *epistemolojik paralelizmdir* ancak bunun, sıfatların tekanlamlılığı yoluyla kanıtlanmasıyla, bir *ontolojik paralelizme* geçilir¹²¹ ki bu geçişlilik, zihin-beden ikiciliğini aşmaktan tüm ikici düşünceyi aşmaya götüren bir yol olarak düşünülebilir.

2.2.3. Psikanalizle Hesaplaşma: Şizoanaliz ve Arzulama-makineleri

1972’de Guattari ile birlikte yayınladıkları, *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin ilk cildi olan *Anti-Oedipus*’ta Deleuze’ün felsefesi daha maddeseldir bir nitelik kazanır. *Anti Oedipus* güç teorisi, modern öznelliğin tarifi ve psikanalizin eleştirisi olmak üzere üç ayrı koldan okunabilir.¹²²

Psikanaliz eleştirisinde en önemle tartışılan mesele ‘arzu’dur. Deleuze ve Guattari’ye göre psikanaliz arzu ve bilinçdışını toplumsal gerçekliklerinden soyutlayan idealizm çerçevesinde kavramlaştırır. Deleuze ve Guattari bu idealizmi aşmak için maddeseldir bir yaklaşımı benimser. Psikanalize karşı öne sürdükleri şizoanaliz, “arzu ve cinselliğin doğrudan toplumsal olduğu, arzulama-üretimi ve toplumsal-üretimin nihai olarak aynı şey olduğu”¹²³, toplumsal ilişkilerin hem güç (power) hem arzu ilişkileri olarak farklı toplumsal örgütlenme biçimlerinde farklı soyut arzu makineleri halinde işledikleri tezlerini açılar.¹²⁴

Deleuze ve Guattari’nin psikanalitik arzuya dair eleştirilerinin iki boyutundan biri, arzunun eksikliği/yokluğu (lack/absence) imleyen bir

¹²⁰ Grosz, Giriş, s. 11.

¹²¹ Deleuze, “Dördüncü Bölüm”, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 112-113.

¹²² Due, “A History of the Modern Subject”, *Deleuze*, s. 79.

¹²³ Eugene W. Holland, “Eleştirinin Ötesi: Şizoanaliz ve Evrensel Tarih”, *Deleuze ve Guattari’nin Anti-Oedipus’u: Şizoanalize Giriş* (İstanbul: Otonom, 2007), s. 209.

¹²⁴ Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, *Deleuze and the Political*, s. 69.

negatiflik olarak ele alınmasıdır. Arzu edinim tarafına konur, gerçek bir nesnenin eksikliğiyle tanımlanır. Onun gerçeği değil, yalnızca gerçekliğe benzer imgeleri, fantezileri ürettiği düşünülür. Şizoanalize göreyse arzu olumlu, etkin ve üretken bir güçtür ve gerçekliği üretir:

Arzu üretiyorsa gerçeği üretir, [...] ve sadece gerçekliği üretir. Arzu, kısmi nesneleri, akımları ve bedenleri faaliyete geçiren ve üretim birimleri olarak işleyen *pasif sentezlerin* [*passion*, tutku] bütünüdür. Gerçek ise bir sonuçtur, bilinçdışının öz-üretimi olarak arzunun pasif sentezlerinden köken alır. [...] Arzunun nesnel varlığı bizatihi Gerçektir. Psişik gerçeklik olarak adlandırılacak hiçbir belirli varoluş biçimi yoktur. Marx'ın söylediği gibi, eksiklik yoktur [...] Eksiklik arzunun karşı-etkisidir, doğal ve toplumsal bir gerçeklik içinde o biriktirilir, paylaştırılır, çevrelenir. Arzu her zaman nesnel varoluşun koşulları ile yakın temastadır, onları kucaklar ve takip eder, onlardan fazla yaşamaz, onlarla birlikte yer değiştirir.¹²⁵

Psikanalitik arzuda ikinci sorun, insan öznel merkez alınarak kavramlaştırılmasıdır. Şizoanaliz arzuyu özneye bağlı olarak değil, yeğinlikler¹²⁶ (*intensité*) kavramı odağında tanımlar. Psike, içkin bir arzu çevrimi kurmaktadır. Bu içkinlik, insan özneli temel alan temsil sistemiyle açıklanamaz. Arzu bir akıştır ve aktığı duygulanışlar mantıksal düzende değildir; kimliklenmiş ve farklılaşmış ayrık bireylere değil, 'kısmi bedenler'e bağlıdırlar. Arzu çevrimindeki bu içkinlik bir 'arzu-makine'dir. Deleuze ve Guattari'ye göre bilinçdışı da toplumsal olandan özerk, 'içeri'ye ait ve arzuyu bastırmakla görevli bir fail değil, "cinselliğin yetke ve güç (power) ile doğrudan haşır neşir olduğu bir üretim sürecidir."¹²⁷

¹²⁵ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp (Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2012), s. 44-45.

¹²⁶ Yeğinlik, Spinoza'dan devşirilen kavramlardan biridir. Spinoza'da yeğinlik, bireyin tekil ve edebi özünün güç derecesi demektir, özün bireyleşmesini ifade eder. Bir kipin özü, yeğin bir parça veya bir güç derecesidir. Her birey, farklı derecelerde yeğin parçaların kümesini barındırır.

¹²⁷ Due, "A History of the Modern Subject", s. 90-91.

Arzunun ürettiği bir ‘arzu-makine’ yani ‘libidinal enerjinin çevrimi’dir.¹²⁸ “Makine; arzu, duyum [sensation] ve yalnızca kendi koordinatları içinden hissedilebilen ve düşünülebilen çevrenin bir parçası arasındaki bir ilişki ve bunların aralarından geçen enerjidir.”¹²⁹

Arzu üretiminin üç evresi, bağlayıcı (connective) üretim sentezi, ayırıcı (disjunctive) kayıt sentezi ve birleştirici (conjunctive) tüketim-tamamlama sentezidir. Bağlayıcı sentez içgüdülerle, itkilerle ve bunların nesnelere değer yükleme tarzlarıyla ilgilenir. Burada arzunun bağlantılandığı şeyler ‘kısmi nesneler’dir, enerji veya maddenin akışları ile biçimlenen basit makinelerdir.¹³⁰ Kendi kendine yeten tikel çevrimler olan bu basit makineler diğer basit makinelerle bağlantı kurarlar. Bu süreçte koordine edici, merkezi bir özne veya bir arzu nesnesi yoktur.¹³¹

Ayırıcı sentezde, basit organ-makinelerin mevcut bağlantıları askıya alınır. Bu sentez bağlayıcı sentezin aksine verili bir maddede değil, psike içindeki bir koordinasyon uzamında işler. Bağlantılar arasındaki ilişki ağlarını kaydeden bir kayıt-yüzey oluşur. Bu yüzey yani ‘Organsız Beden’ (OB), unsurların toplanışını önceleyen bir farksızlaşma anıdır.¹³² OB, “çeşitli sade bedenler ve enerjilerin kaydedildiği ama aynı zamanda cinsiyetsizleşebilecekleri ve farklı konfigürasyonlarda yeniden bağlanabilecekleri soyut bir beden-yüzey”dir.¹³³

Birleştirici sentez, bağlayıcı ve ayırıcı sentezde ortaya çıkan deneyimin tüketildiği bir evredir. Bu tüketimin artık etkisi olarak bir özne ortaya çıkar.¹³⁴ Bu özne, arzunun yeğinlikler üzerinden akarken psikede bıraktığı

¹²⁸ Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, s. 71.

¹²⁹ Due, “A History of the Modern Subject”, s. 90-91.

¹³⁰ Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, s. 72.

¹³¹ Due, “A History of the Modern Subject”, s. 98-99.

¹³² Deleuze ve Guattari ‘organsız beden’ terimini, ‘Beden nasıl organlaşır ve diğer organlaşma biçimlerinin üretimine olanak tanımak için etkin biçimde nasıl organsızlaşabilir?’ sorusunu ortaya koymak için kullanır.

¹³³ A.g.e., s. 99; Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, s. 71-72.

¹³⁴ A.g.e., s. 72.

‘artık’ enerjidir, psikenin kendi yeğliliklerini, duyumlarını hissetme kapasitesidir.¹³⁵ Hiçbir bireysel veya kişisel kimliğe denk düşmeyen bu özne, göç halindeki bir ‘Ben-işlevi’dir, bir ‘göçebe özne’dir. Psikenin içinde sabitlenmiş değildir, OB’nin üzerine kaydedilen yeğliliklerden geçen arzuya içkindir, ona eşlik eder.¹³⁶

Arzu özneye ait değildir; öznenin kuruluşu arzuyu sabitleyen bir süreçtir.¹³⁷ “Özne çeşitli ayırıcı ve bağlayıcı sentezler arasından arzu tarafından yapılan seçimlerin yalnızca bir yan etkisi olarak çıkar, seçimin faili olarak değil.”¹³⁸

Arzu hiçbir şeyden yoksun değildir. Daha ziyade, arzuda eksik olan öznedir, ya da arzu sabit bir öznenen yoksundur; bastırma olmadıkça sabit bir özne de yoktur. Arzu ve onun nesnesi aynı şeydir, bir makinenin makinesi olarak makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de ona bağlı başka bir makinedir, dolayısıyla ürün, üretim sürecinden koparılan bir şeydir ve ürünün üretilmesinde, göçebe ve avare özneye bir kalıntı verecek bir şey sökülür.¹³⁹

Temsili olmayan arzulama üretimi, kapitalist toplumsal örgütlenmede Oedipalleşir ve kendisini tüm toplumsal bireylere yöneltmek üzere, temsilin mantıksal uzamında biçimlendirilir. Üç sentez dönüşüm geçirir, temsil sistemine uyarlanarak toplumsal bireyleri kavrayan ve kimliklendiren mantıksal araçlar olarak işlemeye başlarlar.

Deleuze ve Guattari’ye göre psikanaliz, arzunun kendisini değil, yalnızca tarihsel-özgül bir türünü yani kapitalist toplumdaki konumunu yansıtmaktadır. Psikanalizin tarif ettiği sabit özne de yalnızca kapitalist toplumda veri olarak kabul edilen, temeli çekirdek ailede olan ‘Oedipalleştirilmiş özne’dir. Çekirdek aile, “sabit öznelliklerin oluşumdan sorumlu uzun bir toplumsal kurumlar dizisinin yalnızca en yeni olanı”dır.

¹³⁵ Due, “A History of the Modern Subject”, s. 99.

¹³⁶ A.g.e., s. 99.

¹³⁷ Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, s. 70-71.

¹³⁸ Holland, “Arzulama-Üretimi ve Oedipus’un İçsel Eleştirisi”, s. 76.

¹³⁹ Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*, s. 44.

“Her türden sabit özne, bir öznellik dizisini diğerlerinin hepsinden ayıran [...] birleştirici sentezin gayrimeşru bir kullanımından ortaya çıkar: siyahlardan çok beyazlar, kadınlardan çok erkekler, Yahudilerden çok Hristiyanlar vb.” Birleştirici sentezin meşru kullanımındaki ‘göçebe özne’, yalnızca sınırlanmış bir öznellik dizisinin üyeleriyle özdeşlik kurar, ‘Ben herkesim ve herhangi biriyim’dir. Bu sentezin gayrimeşru kullanımından çıkan ayrılmış özne ise, ‘Ben... ben olarak’ der. “Kendisini özne olarak kuran sürecin kendisine ait olduğunu iddia eder [...], kendisinin bir ‘üstün ırk’a ait olduğuna inanır, kendisini ayrılmış olduğu diğerlerinin hepsinden özsel olarak farklı ve daha iyi olarak tanımlar.”¹⁴⁰

Deleuze ve Guattari’ye göre psikanaliz, tarihdışı söylemi nedeniyle kendi üretiminin tarihteki yerini görememiştir.¹⁴¹ Böylece “aslında, arzusun otantik deneyimini bastırmak ve dizginlemek isteyen toplumsal kuvvetlerin [force] kurumsal ve söylemsel kolu” olarak işlev görmüştür.¹⁴²

2.2.4. Oluş, Kadın-oluş, Algılanamaz-oluş

Kapitalizm ve Şizofreni’nin ikinci cildi olan *Bin Yayla*’nın 10. platosu, ‘oluş’ kavramlaştırmasına ayrılmıştır. “Oluş bir genellik değildir, ‘genel olarak oluş’ diye bir şey yoktur.”¹⁴³ “Oluşlar her zaman özgül hareketlerdir, devinim ve dinginliğin, hız ve yavaşlığın, yeğinliğin noktaları ve akışlarının özgül biçimleridir, [...] bir ‘şey’den ona hiçbir şekilde benzemeyen bir başkasına doğru hareket veya dönüşüm”dür.¹⁴⁴ Oluşta söz konusu olan, başka bir şey olmak için olduğumuz şeyi terk etmek değil, başka bir yaşama ve duyumsama tarzının bizim yaşama ve duyumsama tarzımıza dadanması, onun içinde sarmalanıp onu kaçırmasıdır. Her oluş, “karşılıklı olarak

¹⁴⁰ Holland, “Arzulama-Üretimi ve Oedipus’un İçsel Eleştirisi”, s. 78, 85.

¹⁴¹ Due, “A History of the Modern Subject”, s. 89.

¹⁴² Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, s. 72.

¹⁴³ Zourabichvili, “Oluş (Devenir)”, s. 120.

¹⁴⁴ Grosz, “Intensities and Flows”, *Volatile Bodies*, s. 173.

birbirini ‘yersizyurtsuzlaştıran’ iki heterojen terimin karşılaşması ya da ilişkisini” ifade eden oluş blokları oluşturur. Süreç asimetriktir: x y-oluştururken, y başka bir şey oluşturur.¹⁴⁵

Bir oluş diğer oluşla birlikte varolur, bir blok yani ittifak halindedirler. Oluş yalnızca kendisini üretir, kendisinden ayrık bir öznesi yoktur. Dolayısıyla, “‘Oluştugun ne?’ sorusu özellikle aptalcadır. Çünkü biri oluşmaktaysa oluştuğu şey de en azından kendisi kadar değişmektedir.”¹⁴⁶

Oluş, taklit etme, kimliklenme, var olma, ilerleme-gerileme, tekabül etme, eşitleme, üretme gibi fiillerin hiçbirine indirgenemeyecek, kendi tutarlılığına sahip bir fiildir. İmgelemde oluşmaz, düşsel değildir,¹⁴⁷ “mükemmelen gerçektir.” Taklit ve gerçeği iki karşıt seçenek olarak düşünmemek gerekir. “Gerçek olan, oluşun kendisidir.”¹⁴⁸

Her oluş bir çokluğu içerir. Hatta bir bakıma, “oluş ile çokluk aynı şeydir.” Bir çokluk, elemanları veya merkezi bakımından değil, yeğinlikte çevrelediği çizgiler ve boyutlar bakımından tanımlanır. Çokluk bölünemezdir, varyasyonları ve boyutları ona içkindir. Çokluklar hudutlarca tanımlanır ve bu hudutlara göre, sürekli kendilerini birbirlerine dönüştürür, birbirlerini katederler. Oluş sürecinde çoklukların boyutları bir araya toplanır ve bir düzleme, ‘tutarlılık düzlemi’ne oturur.¹⁴⁹ Bu düzlem, çoklukların tüm boyutlarını keserek, n sayıda çokluklarla n sayıda boyutların birlikte varoluşunu sağlar.

¹⁴⁵ Zourabichvili, “Oluş (Devenir)”, s. 120.

¹⁴⁶ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam, 1990), s. 16-17.

¹⁴⁷ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateau: Capitalizm and Schizophrenia*, İng. çev. Brian Massumi (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1987), s. 238-39. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

¹⁴⁸ Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 16-17.

¹⁴⁹ Tutarlılık düzleminin kavramlaştırılmasında Spinoza’nın monizminin etkisi görülür. Bu düzlem, Doğa düzlemidir. Doğa “mükemmelen bireyselleşmiş çoklukların bir çokluğu” olarak tanımlanır. Buradaki bireylerin her biri de “sonsuz bir çokluktur”. “Doğa’nın tutarlılık düzlemi devasa bir Soyut Makine gibidir; soyut lakin gerçek ve bireydir; parçaları çeşitli toplanışlar ve bireylerdir; her biri, az ya da çok karşılıklı-bağıntılı bağıntılara giren bir parçacıklar sonsuzluğu olarak gruplanırlar.” Bkz. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 254.

Deleuze ve Guattari tutarlılık düzlemi ya da Doğa düzleminin içkinliğini vurgularlar. Biçim, yapı, gelişme ile tarifledikleri ‘aşkınsallık düzlemi’nin aksine bu içkinlik düzleminde biçimler, biçimlerin gelişmesi, özneler veya öznelerin biçimlenmesi, yapı veya köken yoktur. Burada yalnızca biçimlenmemiş elemanlar, moleküller, parçacıklar arasındaki devinim ve dinginlik, hız ve yavaşlık bağıntıları vardır. “Her türlü biçim ya da organlaşma bu ölçütten hareketle kurulmak zorundadır. Dolayısıyla bir sabit biçimler dünyası bir de oluş dünyası yoktur.”¹⁵⁰

Bireysel bedenler ve organizma bakımından düşünüldüğünde içkinlik düzlemi Organsız Beden’dir. Bir çokluk kaçış çizgilerine doğru yöneldiğinde organizma olmaktan çıkar, parçalanır, istikrarsızlaşır. Organlar organizmanın işlevi olmaktan kurtulurlar, toplandıkları içkinlik düzlemi üzerinde başka kısmi nesnelerle karşılaşır, başka biçimde düzenlenirler.

Kavramsal, bireysel, bedensel olarak tarif edilen oluşun yaşadığımız toplumsal hayatla bağıntı kurabilmek için, Deleuze ve Guattari’nin ‘çizgiler’ tarifini kavramak önemlidir. “Bireyler veya gruplar, hepimiz çizgilerden oluşmuşuzdur ve bu çizgilerin doğası çok çeşitlidir. [...] Bir bakıma, bir toplumda ilk olan şeyin çizgiler ve kaçış hareketleri olduğu söylenecektir.”¹⁵¹ Bu bakımdan, birbirleri içinde ve içkin olan üç çizgi türünden söz edilir. Birincisi *molar* çizgidir; toplumsal bağıntıları ikili kodlara göre bölen, kesimleyen, düzenleyen, hiyerarşikleştiren, katmanlaştırandır. “Molar çizgi, gerçek olanı öznelere ve nesnelere bölerek cinsiyetler, ırklar, sınıflar arasında karşıtlık yaratır. *Moleküler* çizgi daha akışkandır, molar çizginin katılığını aşır bağlantılar ve bağıntılar kurar; oluş, değişim, hareket ve yeniden-örgütlenme süreçlerinin haritasını çıkarır.”¹⁵² Kesimler [segment] arasında çatlaklar, geçitler açarak aralarından geçişi sağlar.

¹⁵⁰ Zourabichvili, “Kaçış Çizgisi (ve Minör-Majör)”, s. 99-100.

¹⁵¹ A.g.e., s. 169, 182.

¹⁵² Grosz, “A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics”, *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy* içinde, yay. haz. Constantin V. Boundas ve Dorothea Olkowski (New York ve Londra: Routledge, 1994), s. 203, 204. Bu makaleden yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

Molar ve moleküler çizgilerin her ikisi de katmanlaşma ve yeryurtlanma ile ilgilidirler. Üçüncü çizgi türü ise, kod çözümü ve yersizyurtsuzlaşmayla tanımlı olan ‘kaçış çizgileri’dir (göçebe çizgiler, ayrılma çizgileri). Bunlar “sosyalliğin dışında bir kaçış olmaktan çok, [...] tüm oluşun sınırlarını ve eğiğini çizdikleri sosyal alanı oluşturan şeylerdir.” Kaçış çizgisi “her zaman orada bulunmaktadır: öbürlerinden ayrılmasına gerek yoktur, aslında o ilk çizgidir, diğerleri bu birinci çizgiden türemektedir.”¹⁵³

Kaçış çizgileri çokluklar, çizgiler ve hızlarla kurulurlar, çoklukların birbirini takip eden hudutları arasında gerilmiş kablolar olarak betimlenirler.¹⁵⁴ İşlevleri, çoklukları tutarlılık düzlemine toplamaktır. Bu çizgi bazen belirsizdir çünkü molar ve moleküler çizgiler üzerinde “sınıf gibi ve kitle gibi hareket eder”, bazense üçüncü çizgi olarak belirir, “tüm yersizyurtsuzlaşma hareketleriyle kesişir”, komşuluk ilişkisine girmiş parçacıkları oradan kopararak yersizyurtsuzlaştırır ve tutarlılık düzlemine taşır ki burada yeniden yeryurtlanmaların olduğu moleküler bir çizgi ortaya çıkabilir ve bu yeryurtlanmaların sağlamlaşmasıyla bir molar çizgi oluşabilir.¹⁵⁵

Her toplum ve her birey molar ve moleküler olana eşzamanlı olarak eğilimlidir. Molar ve moleküler çizgilerin oluşturduğu kesimler birbirlerinden ayrıktır zira terimleri, bağıntıları, çokluk türleri farklıdır. Aynı zamanda ayrılamazdırlar çünkü birlikte-varolur ve birbirlerini katederler. Molar teklikler yani sınıf, ırk, cinsiyet gibi bölünmeler, sabit ve durağan kimlikleri ve sistemleri biçimlendirirler. Oluşlar ise molekülerdirler; molar tekliklerin içinden ve üzerinden hareket ederek enerji sızdırırlar, onları istikrarsızlaştırır ve yeniden hizalarlar.¹⁵⁶

¹⁵³ A.g.e., s. 182, 184.

¹⁵⁴ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateau*, s. 249, 245.

¹⁵⁵ Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 184.

¹⁵⁶ Grosz, “A Thousand Tiny Sexes”, s. 203.

Oluş felsefesinin feministler için en dikkat çekici kavramı olan ‘kadın-oluş’ *Bin Yayla*’da karşımıza oluş sürecinin molekülerliğinin bir açıklaması olarak çıkar. Burada molar bir mahiyet [entity] olarak tanımlı ‘kadın’ ile kadın-oluş ve yöneldiği ‘moleküler kadın’ arasındaki ayrıma dikkat çekilir:

Tüm oluşlar molekülerdir: kişinin hayvan, çiçek veya taş oluşu moleküler kolektivitelerdir, özgünlüklerdir [haecceity]; molar öznelere, nesnelere veya dışardan bildiğimiz ve deneyimden doğru, bilim aracılığıyla veya alışkanlıkla tanıdığımız biçim değildir. [...] bir kadın-oluş, bir çocuk-oluş vardır, ayrık [distinct] molar mahiyetler olarak kadına veya çocuğa benzemez (kadın veya çocuk için bu oluşlarla bağıntı halinde ayrıcalıklı konumlar işgal etmek mümkün olduğu halde–yalnızca mümkün). Molar mahiyet terimini kullandığımız, örneğin, biçimiyle tanımlı, organlar ve işlevler bahsedilmiş ve bir özne olarak atanmış olarak kadındır. Kadın-oluş bu mahiyeti taklit etmek hatta kendisini ona dönüştürmek dahi değildir. [...] kadın-oluşun bu birbirinden ayrılmaz [indissociable] unsurları önce başka bir şeyin bir işlevi olarak anlaşılmalı: dişi biçimi taklit etme veya varsayma değil, devinim ve dinginlik bağıntısına veya akrabalık, bir mikro-dişillik bölgesine giren, diğer bir deyişle, içimizde bir moleküler kadın üreten, moleküler kadını yaratan parçacıkları salma. Bu tür bir yaratımın erkeğin imtiyazı olduğunu söylemiyoruz ancak tam tersine, bir molar mahiyet olarak kadın, kadın-oluşa zorunludur ki erkek de -oluşabilsin, veya kadın-oluşabilsin.¹⁵⁷

Oluş teorisine göre, molar mahiyetler olarak cinsiyetler de moleküler toplanışların içine doğru girerler, bu toplanışlarla karşılıklı bağımlıdırlar.¹⁵⁸ Cinsellik basitçe belli bir tür içindeki cinslerin ikililiğine ve bunun ufak tefek değişikliklerle nesiller boyu sürmesine indirgenemez. Cinsellik bir çokluktur, cinsiyetler pek çoktur. “Pek çok varlık bir kadın ile bir erkeğin arasından geçer.”¹⁵⁹ “İki cinsiyet, yalnızca kadındaki erkeği ve erkekteki kadını değil, her birinin hayvanla, bitkiyle vb. bağıntısını da oyuna dahil eden bir moleküler kombinasyonlar çokluğunu imler: bin minik cinsiyet.”¹⁶⁰

¹⁵⁷ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateau*, s. 275-276.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 213.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 242.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 213.

“Cinsellik, bin cinsiyetin üretimidir ki bunlar pek çok kontrol edilemez oluşlardır. Cinsellik erkeğin kadın-oluşu ve insanın hayvan-oluşu yoluyla sürer: parçacıkların salımı.”¹⁶¹ Burada erkeğin kadın-oluşu için, molar tanımıyla ‘kadın’ın kadın-oluştan geçmesi gerektiği ifadesi, feministler açısından dikkat çekicidir.

Oluşlarda “bir tür düzen veya açık ilerleyiş”ten söz edilir. Buna göre, kadın-oluş ilk sıradadır, “tüm oluşlar kadın-oluş ile başlar ve ondan geçerler. O, diğer tüm oluşların anahtarıdır.” Deleuze ve Guattari bu yerleştirmeyi bir OB olarak ‘kız’ kavramlaştırmasıyla açıklarlar. Kız, molar kadını moleküler kadına dönüştüren, kadın-oluşa götüren kaçış çizgisidir, moleküler politikayı ilerletendir. Kız aynı zamanda molar iki cinsiyetten *n* sayıda moleküler cinsiyeti üreten bir kadın-oluştur. Cinsellik de, molar cinsiyet mahiyetinden çıkışı anlamında, bir kadın-oluştur veya bir kızdır:

Mesele büyük ikicilik makinelerinde erili dişile karşıtlayan organizma, tarih, telaffuz [enunciation] öznesi değildir, veya yalnızca bu değildir. Mesele temel olarak beden meselesidir; karşıtlanabilir organizmalar imal etmek için bizden *çalınan* beden. Bu beden ilk olarak kızıdan çalınır [...] Kızın oluşu ilk olarak çalınır, onun üzerine bir tarih, veya tarihöncesi empoze etmek için. Sonra oğlanın sırası gelir, ama kızı bir örnek olarak kullanmak, kızı [oğlanın] arzusunun nesnesi olarak işaret etmek yoluyla, bir karşıt organizma, bir hâkim tarih onun [oğlan] için de imal edilir. Kız ilk kurbandır ama aynı zamanda ilk örnek ve ilk tuzak olarak hizmet etmek zorundadır. Bu nedenledir ki, diğer taraftan, bedenin Organsız Beden olarak, bedenin anorganizma [organizma olmayan] olarak yeniden inşası, bir kadın-oluştan veya bir moleküler kadının üretiminden ayrılamazdır. Şüphesiz ki kız molar veya organik anlamda bir kadın olur. Ama diğer taraftan, kadın-oluş veya moleküler kadın, kızın kendisidir. Kız kesinlikle bekaretle tanımlanmaz; bir devinim ve dinginlik, hız ve yavaşlık bağıntısıyla, atomların bir kombinasyonu, parçacıkların bir salımıyla tanımlanır: özgünlükle [haecceity]. O hiçbir zaman bir organsız beden üzerinde gezinmeyi bırakmaz. O bir soyut çizgidir, bir kaçış çizgisidir. Öyleyse kızlar bir yaş grubuna, cinsiyete, düzene veya krallığa ait değildirler: her yere, düzenler, edimler, yaşlar, cinsiyetler arasına girerirler, üzerinden geçtikleri ikicilik makineleriyle bağıntı halindeki kaçış çizgisinde *n* moleküler cinsiyeti üretirler. [...] Kız, her karşıtlanabilir terime, erkeğe, kadına, çocuğa, yetişkine eşanlı [contemporaneous] kalan bir oluş bloğu gibidir. Bir kadın-

¹⁶¹ A.g.e., s. 278-79.

oluştaki, kız değildir; kadın-oluş, evrensel kızı üretir. [...] Şurası kesin ki moleküler politika kızın ve çocuğun aracılığıyla sürer. Ancak şu da kesin ki kızlar ve çocuklar kuvvetlerini [strength] ne onlara baş eğdiren molar statüden ne de teslim aldıkları organizmadan ve öznelikten alırlar; kuvvetlerini cinsiyetler ve yaşlar arasından geçirdikleri moleküler-oluştan, çocuğun yanı sıra yetişkinin de çocuk-oluşundan, kadının yanı sıra erkeğin de kadın-oluşundan alırlar. Kız ya da çocuk oluşmazlar, oluşun kendisi bir çocuktur veya bir kızdır. Bir çocuğun bir yetişkin oluşu, kızın bir kadın oluşundan daha fazla değildir; kız her cinsiyetin kadın-oluşudur, tıpkı çocuğun her yaştan genç-oluşu olduğu gibi. [...] Sevmeyi bilmek bir erkek ya da kadın olarak kalmak anlamına gelmez; birinin cinsiyetinden o cinsiyetteki kızı kuran parçacıkları, hızları ve yavaşlıkları, akışları, *n* cinsiyeti özütlemek anlamına gelir. [...] Cinsellik, herhangi bir cinsellik, bir kadın-oluştur, diğer deyişle, bir kızdır.¹⁶²

Erkeklerin pek çok oluşu vardır ancak ‘erkek-oluş’ diye bir şey yoktur çünkü erkek *par excellence* molar mahiyettir, oysa oluşlar molekülerdir. Erkek *par excellence* çoğunlukçudur, “oysa oluşlar azınlıkçıdır, oluşun tümü bir azınlıkçı-oluştur.” Çoğunluk, görece daha büyük nicelik demek değildir. Örneğin beyaz-adam, yetişkin-erkek, bunlardan daha küçük nicelikler gibi daha büyük nicelikler de azınlıkçı sayılabilmektedir. “Çoğunluk, bir hâkimiyet halini imler.” ‘Erkek’, evrende bir standart kurar. Bu standartla bağıntılanan erkekler bir çoğunluk olarak biçimlenir. “Bu anlamda kadınlar, çocuklar, ama aynı zamanda hayvanlar, bitkiler ve moleküller azınlıkçıdırlar. Belki de kadınların erkek-standardıyla bağıntılı özel koşulu, oluşların, azınlıkçı olmanın daima bir kadın-oluştan geçmesinin açıklamasını getirir.”¹⁶³

Öte yandan, ‘azınlıkçı’ ve ‘azınlık’ kavramları arasındaki ayrımı görmek önemlidir. Azınlık bir birikimdir, bir haldir, molardır. Çoğunluğun standardına uymayan durumlar, kümeler, sistemler anlamına gelir. Kadınlar bu bakımdan azınlıktırlar. Azınlıkçı kavramı ise bir oluşu, süreci ifade eder, molekülerdir. Bu önemli ayrım, kadın-oluş bakımından iki sonuca götürür. Birincisi, kadın-oluşun molar azınlıklar olarak kadınlara özgül değil

¹⁶² A.g.e., 276-77.

¹⁶³ A.g.e., s. 291.

erkeklerin de geçirmesi gereken bir süreç olduğudur. İkincisiyse, kadınların molar kadınlıkları nedeniyle kadın-oluş sürecinden muaf olmadıklarıdır: “Kadınlar bile kadın-oluşa zorunludur.” Benzer şekilde, çocuklar çocuk-oluşa, siyahlar siyah-oluşa zorunludur. Zira oluşun etkin aracı olarak hizmet etmeye yalnızca azınlıklar kadir olsalar da bunu her koşulda değil, yalnızca “çoğunlukla bağıntılı olarak tanımlanabilir bir birikim olmadıkları koşullarda” yapabilirler.¹⁶⁴

Deleuze ve Guattari 2. Dalga feminizme (ihtimalen özellikle Fransa’daki Kadınların Kurtuluş Hareketi’ne) gönderme yaparak, kadınların azınlıkçı-oluşu için, kimlik taleplerine yani molar politikaya hapsolmamaları ve dişil özgüllüğü savunmayı bırakmaları gerektiğini dile getirir. Onlara göre kadınların hareketi, hareket vasfını korumak istiyorsa, kendisini ‘kadınlar’ öznesine hapsetmemek, cinsiyetin çokluğunu tanımak durumundadır. Sözü edilen çokluk, molar cinsiyetlerin çoğullaşması değil, *n* sayıda cinsiyetten her birinin diğerini içerdiği çoklu-cinsiyetlerdir:

Kadınların, kendi organizmalarını, kendi tarihlerini, kendi öznelliklerini geri kazanma görüşüyle, bir molar politika yürütmeleri elbette kaçınılmazdır: “biz kadınlar olarak...” bir telaffuz öznesi olarak zuhur eder. Ancak birinin kendisini, bir kaynağı kurutmadan veya bir akışı durdurmadan işleyemeyecek böyle bir özneye hapsetmesi tehlikelidir. [...] Artık her cinsiyetin ötekini içerdiği ve kendindeki öteki kutbu geliştirmek zorunda olduğunu söylemek uygun değildir. Biseksüellik, cinsiyetlerin ayrılığından daha iyi bir kavram değildir. İkili makineleri azdırmak kadar minyatürleştirmek, içselleştirmek de içler acısıdır, bizi ondan kurtarmaz. Öyleyse molar karşılaşmaların içine sokuluveren ve onların altından ve üzerinden geçen moleküler bir kadınlar politikasını idrak etmek gereklidir.¹⁶⁵

Kadın-oluştaki oluş bloğu yani ittifak, kadın ile kadın-olmayan arasındadır; ikisi birlikte bir kadın-oluşun içine girerler. İttifak ayrılmaz ve asimetriktir: “Bir kadın kadın-oluşa mecburdur, ancak tüm erkeklerin bir

¹⁶⁴ A.g.e., s. 291.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 276.

kadın-oluşu içinde.”¹⁶⁶ Kadınlar kendilerine dayatılan kimlik yerine kaçış çizgisini besledikleri ölçüde, yani kendilerini kimlikleri üzerinden değil güçleri üzerinden olumlamaya giriştikleri ölçüde, yetişkin erkek çoğunluğun hareketiyle örgütlenen dikotomilerin düzenini bozan bir kadın-oluşa girer ve erkekleri de bu oluşa çekerler.¹⁶⁷

Kadın oluşun ardından hayvan-oluş gelip onunla bağlantı kurar ve diğer oluşlar gelir. Tüm bu oluşların akın ettiği yön, ‘algılanamaz-oluş’tur. “Algılanamaz-oluş oluşun içkin sonu, onun kozmik formülü”dür, “kadın-oluşla başlayan tüm moleküler oluşların sonu”dur.¹⁶⁸ Algılanamaz-oluş, “herkes/herşey oluş”tur, fark edilemez oluştur. Bu hem sonuna kadar giden, sonunda kişi ya da şeyin bir soyut çizgiden ibaret kaldığı bir ayıklanma sürecidir hem de her şeyi kapsama, içine alma sürecidir. Bu bakımdan, ‘üç erdem’¹⁶⁹ yani algılanamazlık, farkedilemezlik ve değil-kişiselik [impersonality] birbirine bağlanır.¹⁷⁰

Algılanamaz-oluş, farklılığın algılama tarafından indirgenmesinin sonunu ve içkin bir özgürlüğün olanaklılığını ifade eder. Denilebilir ki, Deleuze ve Guattari’nin felsefe ve sanat için arzuladığı başlıca oluş ve tarif budur. Başlangıçta yalnızca saf farklılık ve oluş vardır, kişisel-olmayan deneyim vardır. Algılama farklılığı edimselleştirerek indirger, saf farklılığın karmaşık akışından alabildiklerini alır. Dünya zihin, özne, insan gibi bir aşkınsal düşünce imgesinin karşısına konumlandırılır ve deneyim buna göre düzenlenerek kişiselleştirilir. Edimsel dünya, algılayan gözlemcilerce üretilmiştir. Oysa daima bundan daha fazlası, “göremediğimiz potansiyel dünyalar” vardır.¹⁷¹

¹⁶⁶ A.g.e., s. 291-92.

¹⁶⁷ Zourabichvili, “Kaçış Çizgisi (ve Minör-Majör)”, s. 93.

¹⁶⁸ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateau*, s. 279.

¹⁶⁹ Erdem, onu uygulayan kişi tarafından sahiplenildiği koşullarda, eyleme gücünü ifade eder. Bkz. Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, s. 78.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 280.

¹⁷¹ Colebrook, “Oluş”, *Gilles Deleuze*, s. 172, 174.

Deleuze ve Guattari'ye göre "oluşlar, [...] algılama eşiğinin altında ve ötesindedir". Algılanamaz-oluşta algılama, artık bir özne ile bir nesnenin bağıntısında yerleşik değil, bu bağıntının sınırı olan hareketin içindedir. Kadın-oluşlar ve tüm diğer oluşlarla birlikte 'algılama' da zorunlu olarak kendi sınırıyla yüzleşir, kendi ötesine açılır, moleküler-olur ve böylece, 'algılanamaz' olan zorunlu olarak algılanır-olur.¹⁷²

Algılanamaz-oluş, zihnin tüm algıların kökeni olmasının, hayatı yargıladığımız 'dogmatik düşünce imgesi'nin tahakkümünün, farklılığın algılama tarafından indirgenmişliğinin, hayatın insani perspektife kısılmışlığının sonunu ve içkin bir özgürlüğün olanaklılığını ifade eder. İçkin özgürlük, "insandan özgürleşmek, oluşa açık hale gelmek"tir.¹⁷³

Deleuze'ün felsefesinin feminist felsefe literatürünü etkilemeye başladığı nokta 1970'lerde Irigaray'ın *Anti-Oedipus*'taki kimi kavramlara getirdiği eleştiridir. Bu eleştiriye takip eden yıllarda feminist felsefecilerin Deleuze'ün felsefesine *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla* okumalarıyla giriş yaptığı gözlenmektedir. Feminist felsefecileri Deleuze'ün felsefesine eğilmeye iten esas güç ise, algılanamaz-oluşa giden oluşlardan biri ve tüm oluşların giriş kapısı olarak tarif edilen kadın-oluş kavramındadır. Bu kavram üzerinden başlayan feminist felsefi tartışmalar, Deleuze'ün oluş kavramlaştırmasından onun felsefesinin diğer kavramlaştırmalarına kayarak, daha kapsamlı ve derinlemesine okumalara doğru yol almıştır. Günümüzde Deleuze üzerine, oluş ile sınırlı kalmayıp onun felsefe, sanat ve bilim üzerine düşüncelerine, felsefesinin ontolojik ve metafizik boyutlarına doğru yayılan feminist felsefe çalışmalarının ayrı bir literatür olarak belirginleşmeye başladığı söylenebilir.

¹⁷² Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateau*, s. 280-82.

¹⁷³ Colebrook, "Oluş", s. 176.

3. BÖLÜM: DELEUZE'E İLK FEMİNİST ELEŞTİRİLER

3.1. Jardine ve Irigaray: 'Yok-oluş' Şüphesi

Deleuze ve Guattari'yi Anglosakson okurlara ulaştıran ilk feminist eleştiri, Alice Jardine'in *Gynesis* kitabında yer alan, 'kadın oluş' kavramı eksenindeki analizidir. Irigaray'ın daha önce 'Organsız Beden' ve 'arzulayan makine' kavramları üstüne yaptığı eleştiriye genişçe yer veren ve onu destekleyen Jardine'in analizini takiben, Deleuze çalışan diğer feministlerin yorumlarıyla gelişen tartışma, Deleuzyen feminizm literatürünün ana hatlarından birini oluşturur.

Alice Jardine Deleuze ve Guattari'yi 'gynesis' diye adlandırdığı projesi bağlamında ele alır. Proje, Fransa'daki postyapısalcı düşünürler ve teorilerinin ABD'deki düşünce dünyasına yaptığı etkileri baz alarak, felsefedeki dişilleşme sürecini incelemeye, 'dişil' ve 'kadın'a (erkek) çağdaş felsefecilerce verilen anlam ve yananamlara, feminist açıdan ihtiyaç duyulan yeni söz, yazı, düşünüş kiplerini oluşturmaya ne ölçüde katkıda bulundukları bakımından değer biçmeye yöneliktir. Jardine, büyük anlatıların kendilerini sorgulamaya başladıkları modernitenin kriz döneminde alternatif anlatılar için ihtiyaç duyulan yeni uzamın, yeni kavramlaştırma sahasının 'dişil'de ve 'kadın'da bulunduğunu gözlemler. Öte yandan, çağdaş erkek düşünürlerin yürüttüğü bu yeni kavramlaştırmaların, tersyüz etme biçimlerinin feminizme uygunluğundan şüphelidir. Ona göre 'Fransız feminizmi' diye anılan kadın düşünürlerin çoğu da feminizme oldukça mesafeli ve teorizasyonlarıyla endişe vericidirler. Bir istisna olarak Irigaray cinsel farklılık feminizmiyle 'dişil

dişil' uzamı yaratarak bu krize özgün bir yanıt vermiş ancak erkek çağdaşları kadını gizeme büründürmüş, sahteleştirilmiş, tahrif etmişlerdir.¹⁷⁴

Feminizm içinde bulunduğu postmodern dönemle, Jardine'in deyişiyle moderniteyle yüzleşirken, bu dönemde Batı'nın genel sorunlarıyla kendi stratejilerini örtüştürebilmek için dişil'e ve kadın'a yüklenen yeni anlamların analizini yapmak, bunlardaki tehdit ve faydaları ortaya çıkarmak için onlara ve kendi kaynaklarına dönüp yeni sorular sormak durumundadır.

Jardine'e göre Deleuze, Lacan ve Derrida ile birlikte Fransa'daki 'gynesis' sürecine katılmış ve hem feminist hem de anti-feminist düşünüşü doğrudan etkilemiş en tanınmış isimlerdendir.¹⁷⁵ Ancak Deleuze'ün 'akademik felsefi' diye adlandırdığı ilk dönemki yapıtları ile daha sonra Guattari ile birlikte ürettiği geniş ölçüde toplumsal ve politik içerikli eserlerin birbirinden kopuk olduğu fikrindedir. Feministlerin Deleuze'ün önceki 'felsefi' çalışmalarını çok az okumuş ve birkaç istisna dışında iki ciltlik *Kapitalizm ve Şizofreni*'ye (*Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla*) yoğunlaşmış olmalarının nedeninin, zaten bu eserlerin feministler için faydasızlığı olduğunu ima eder.¹⁷⁶

Jardine'e göre Lacan ve Derrida'nın aksine Deleuze ve Guattari'nin kadın takipçileri çok az olduğundan, eserlerindeki 'gynesis'in feminizm ile bağı daha zayıftır. Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları geleneksel kavramsal sınırları zorlayacak 'dişil uzamlar'ın yaratımı anlamında 'gynesis' projesine çok az katkı vaat eder. Zira, Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu yeni uzamlar hem daha az bedenli hem de toplumsal cinsiyetlenmişlikleri daha az açıktır. Ona göre 'gynesis'in toplumsal cinsiyetlenme süreci Deleuze ve Guattari'de sessizce işler, yalnızca 'kadın-oluş'ta (le devenir femme) açık hale gelir. Bu nedenle Jardine, Fransız feminist düşüncesinde en çok ilgi

¹⁷⁴ Pelagia Goualamari, "A Minoritarian Feminism? Things to do with Deleuze and Guattari", *Hypathia*, 14: 2 (Bahar 1999): 98.

¹⁷⁵ Jardine, "Preliminaries", *Gynesis*, s. 27. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

¹⁷⁶ Olkowski, "Can a Feminist Read Deleuze and Guattari?" *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, s. 32-33. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

gören, aksine Amerikan okumalarında en çok es geçilen ‘kadın-oluş’ kavramına yoğunlaşır.¹⁷⁷

Jardine’e göre Deleuze ve Guattari’nin feminizme katkısının sınırlılığında önemli bir faktör, Deleuze ve Guattari’nin psikanalitik ve metin odaklı bakış açılarından olabildiğince uzaklaşarak “amprisizmin ekstrem, kozmik [bir] versiyonu”nu benimsemeleridir. Bu versiyon, “en cesur feminist eleştirileri bile, ne kadar temelden amprisist olurlarsa olsunlar, dünyevi [terrestrial] kılmaktadır.”¹⁷⁸ Jardine eleştirisinde, Deleuze ve Guattari’nin ‘kozmetik amprisizm’inin “ontolojiyi varlık, nesneler, nitelikler, çiftler ve korelasyonlar yerine düzlemler, yeğlilikler, akışlar, oluşlar, bağlantılar bakımından radikal olarak yeniden betimleyişi”nin feministlerde yarattığı endişeyi aksettirir. Bu endişe tam da feminist teorinin en çok ilgilendiği kimlik, ötekilik, toplumsal cinsiyet, baskı, erkek-kadın ikili bölünmeleri gibi “tümü de feminist düşünce için merkezi ve dürtücü meşguliyetler olan meselelerin baypas edilmesi veya bu meselelerden sapılması ile ilişkilidir.”¹⁷⁹

Jardine’e göre Deleuze ve Guattari’nin örgütlenmesi ve işaretlemesi olmayan bir tutarlılığı kavramsallaştırma çabasında her şeyden önce ve özellikle tasfiye edilen şey, ‘beden’ kavramıdır. *Anti-Oedipus*’ta ‘arzulayan makineler’ ile başlayan, *Bin Yayıla*’da ‘Organsız Beden’ kavramı ile süren bu tasfiyede, ‘cismani’ (corporeal) olan infilak ederek çoklu dizilere bölünmekte, şekilsizleşmekte, bağlarını kaybetmekte, duygusallık ve kişisellikten çıkmış bir tutku halini almaktadır.¹⁸⁰ Jardine’e göre Deleuze ve Guattari bedenlerin her türlüünü, özellikle de insan bedenleri, bunun için de cinselliği ve özellikle kutuplu toplumsal cinsiyetleri doğallıktan çıkarmaya çalışır.

¹⁷⁷ Jardine, “Becoming a Body Without Organs: Gilles Deleuze and His Brothers”, *Gynesis*, s. 208-10.

¹⁷⁸ Jardine, “Becoming a Body Without Organs: Gilles Deleuze and His Brothers”, s. 209.

¹⁷⁹ Grosz, “Intensities and Flows”, s. 161-62.

¹⁸⁰ Jardine, “Becoming a Body Without Organs: Gilles Deleuze and His Brothers”, s. 211.

Jardine, Deleuze ve Guattari'nin 'oluş' ve 'kadın-oluş' analizine girerken, Irigaray'ın (Deleuze ve Guattari'nin isimlerini zikretmeden) 'arzulayan makine' ve OB kavramlarına getirdiği eleştiriyi temel alır.¹⁸¹ Irigaray bu kavramların benzeştiğini, her iki metaforun da "kadınlardan, arzularının kendilerine gelmesini sağlayacak henüz yersizyurtsuzlaşmamış uzamları/nı geri alma riski" taşıdığını düşünür. Ona göre OB, uzun zamandır hem 'maddesel beden'i hem de 'organsız olan'ı korumakla yükümlü tutulmuş olan kadınların bedenlerinin tarihsel koşulundan başka bir şey değildir ve kadınların arzularının bedenlerinden boşaltılmasının, o yerin işgal edilmesinin bir ifadesidir.¹⁸² Irigaray, "Organsız bedeni bir cinsel haz nedeni yapabilmek için, kadınların organlarla dil ve cinsiyet bakımından (hiçbir zaman sahip olmadıkları) bir bağıntıya sahip olmuş olmaları gerekmez mi?" diye sorar.¹⁸³ Irigaray'ın çıkarımı OB'nin çoklu cinselliğinin, cinsel farklılık kavramının karşısına dikilmekte, kadınlardan kendi bedenlerine özgü hazları bir kez daha çalmakta, kadınları bir kez daha erkekleri taklide zorunlu kılmakta olduğudur.

Irigaray arzulayan makine, Organsız Beden ve diğer ilişkili Deleuze ve Guattari kavramlarının -kadın-oluş da dahil-, üreticilerinin kendi eril konumlarını görmezden gelmeleriyle, bunların tarafsızmış gibi sunulmalarıyla, kadınların bir kez daha kuşatılmasına araçları olduklarından şüphelenir. Kuşatma bu kez feminist politikanın radikal unsurlarına el

¹⁸¹ "... 'arzulayan makine' hala kısmen kadının veya dişilin yerini almıyor mu? Onun (kadın) için, erkeklerin kullanabileceği türde bir metafor değil mi? Özellikle de onların teknokratikle ilişkisi bakımından? ... o mutluluk [jouissance] belki de fantazmatik ancak kadınlar için nicedir tanıdık olan bir 'kadın-oluş'ta, erkek için bir keşif, keyfe bir ekleme kuruyor. Onlar [kadınlar] için organsız beden bir tarihsel durum değil mi? Ve bir kez daha kadından, arzusunun var olabileceği, henüz yersizyurtsuzlaşmamış uzamları geri alma riskini almıyor muyuz? Kadınlar uzun süredir 'beden-madde' ve 'organsız'ı korumakla görevli sayıldığına göre, 'organsız beden' onların kendi 'şizm'inin yerini işgal etmeye gelmiyor mu? Kadının arzusunun kadının bedeninden boşaltılmasının yerini? Kadının arzusunda daima 'bakire' kalanın yerini?" Bkz. Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, s. 140-41. Bu kitaptan yapılan alıntıların çevirileri bana aittir.

¹⁸² Irigaray, *Ce sexe qui n'en pas un*, s. 138-39. Alıntı: Jardine, "Becoming a Body Without Organs: Gilles Deleuze and His Brothers", s. 213.

¹⁸³ Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, s. 140-41.

konularak bunların, erkeklerin kendileri ve hayat hakkındaki fantazilerine destek haline getirilmesi biçimindedir.¹⁸⁴

Jardine OB'nin 'kaçış çizgileri' ile bağını irdeler. Molar ve moleküler çizgilerden, yeni bir bedene ve yeni bir uzamsallığa doğru giden yollar olarak kaçış çizgilerinin, özellikle bilinçdışı ile ilişkilendirilerek, istikrarlı biçimde kadını/dişiği ima ettiğini düşünür. Kaçış çizgileri düşünce üretiminin yeri, cismani olmayan varlığı düşünmenin yolu olarak anlatılmaktadır ve bu yolu bulmak kadın-oluş potansiyeline dayalıdır.¹⁸⁵

Jardine'e göre Deleuze ve Guattari'nin 'kadın-oluş' kavramı bir metaforun ötesinde, bir metamorfozu andırır zira yalnızca ikici düşünüşe sıkışmış kadın kimliği yani bir molar mahiyet olarak 'kadınlar'la sınırlı kalmaz; tüm dünyayı, tüm insanları, herkesi, her şeyi içine alır. Jardine kadınlara özgü olmadığı gibi kadınlarla pek ilgili de olmayan böylesi bir kapsamın kavramlaştırılmasında neden 'kadın' teriminin öne çıkarıldığını, kadın-oluş'un neden tüm oluşlara anahtar sayıldığını, tüm oluşların kadın-oluştan başlaması ve geçmesinin gereğini sorgular.¹⁸⁶

Deleuze ve Guattari'nin 'kadın-oluş'unda bir başka endişe unsuru, kadınların kadın-oluşa *ilk* girenler olması, erkeklerin kadın-oluşuna kadınların kapı açması zorunluluğudur. Bu durum, kadınların aynı zamanda *ilk* yok olanlar olması anlamına gelebilir.¹⁸⁷ Tüm oluşların moleküler olduğu,

¹⁸⁴ Grosz, "Intensities and Flows", s. 162.

¹⁸⁵ Jardine, "Becoming a Body Without Organs: Gilles Deleuze and His Brothers", s. 213.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 215.

¹⁸⁷ Patton'a göre bu yorum, Deleuze ve Guattari'de toplumsal cinsiyet politikasının sonu olarak anlatılanın toplumsal cinsiyetin yıkımı olarak yanlış anlaşılmasıdır. Bir oluş çizgisinin başlangıcı veya sonu, kalkış veya varış noktası, kökeni veya hedefi yoktur; dolayısıyla ona erekbilimsel bakılmamalıdır. Kadın-oluşu molar özelliğin feshine ya da insan kurtuluşuna giden daha geniş bir sürecin bir basamağı olarak anlamak, Deleuzyen oluş kavramlaştırmasına uygun değildir. Oluşlarla ilgili ayrıcalık iddiasına bir diğer yanıt François Zourabichvili'den gelir: "Kafka ve Mille Plateaux bir oluşlar hiyerarşisi sunarlar. Bu hiyerarşi de, en az düzene koyduğu sıralama kadar, ancak ampirik olabilir, içkin bir değerlendirme yordamıyla ilerleyebilir: hayvanlık, çocukluk, kadınlık vb. hiçbir a priori ayrıcalığa sahip değildirler, ama çözümleme arzusunun başka tüm alanlardan çok onlara yatırım yaptığını saptar. [...] Oluş tipleri arasında ayıklama ölçütü ancak bir içkin erek olabilir: oluş ne ölçüde kendini istemektedir? Çocuk-oluşlar, kadın-oluşlar böylelikle havyan-oluşlardan daha uzağa götürürler, çünkü artık oluşun teriminin bile tayin edilemediği bir üçüncü dereceye, en küçük bir tanımaya ya da yoruma bile izin vermeyen

moleküler-oluşun tüm molar mahiyetlerin, dolayısıyla molar cinsiyetlerin çözünmesini içerdiği, kadın-oluşun da tüm bu sürecin başlangıcı olduğu hatırlanırsa, Irigaray'ın bu düşünüş biçimi anlaşılmasa da değildir. Durum buysa, kadın-oluş süreci de kadınların söylemlerinin hükümsüzleştirilmesinin bir versiyonudur ve feministler için yeni değil tanıdık. Bu süreçten geriye kalacak olan ancak “Yalnızca Erkek’in metamorfozu için gerekli olan, sessiz, susturulabilen, kafasız/kafası daha az, arzusuz/arzusu daha az, uzamsal yüzey” olabilir.¹⁸⁸

Jardine’e göre Deleuze ve Guattari’nin teorisinin en radikal vaatlerinin yani erkeğin yokoluşunun şimdilik yerine getirilmesi mümkün değildir çünkü bu yalnızca erkek cinsiyetli bedenler arasında işleyebilir. Deleuze ve Guattari’nin makineleri “yaratıcılık bakımından sınırlı, tekinsel, erkek-kardeşçe”dir ve kadınların bedenlerinin, öteki arzularının yeni oluşlarına yer açmaya müsait değildir.¹⁸⁹

Jardine Deleuze ve Guattari’de olumlu, umutlu bulduğu bazı noktaları belirtmeyi de ihmal etmez. Halihazırdaki imal-edilmiş erkek fantezilerini ortadan kaldırmak için önerdikleri stratejiler olumlanmalıdır çünkü bunlar yeni bedenlere değilse bile yeni üretim süreçlerine yol verebilirler. Bunlar özellikle “yeni öznelilik türleri icat etmeye girişen yeni erkek bedenleri”nin çabalarının bir örneği olarak değerlidir. Ancak ona göre Deleuze ve Guattari de pek çok erkek düşünür gibi, kadınların henüz ortaya çıkmasına izin verilmemiş arzularına yönelik patriyarkal korkuyu taşımaktadır ve bunu aşmak için arzu hakkındaki varsayımlarını yeniden sorgulamaları şarttır.¹⁹⁰

ve ‘ne oluyor?’ ve ‘nasıl oluyor?’ gibi soruların ‘bu ne demek?’ sorusunun kesin olarak üstüne yükseldiği bir ‘imlememe’ye (asignifiance) meylederler: anlamdan vazgeçiş değil, tersine anlamın üretkenliği, anlam ile imlemi birbirine karıştırmanın ve özgümlüklerin (proprietes) yerleşik bir dağılımının reddi. Bu üçüncü derece, her ne kadar burada diyalektik ilerleme ya da kapalı dizi söz konusu olmasa da, ‘yeğin-oluş’, ‘moleküler-oluş’, ‘algılanamaz-oluş’, ‘herkes-oluş’ olarak adlandırılır.” Bkz. Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, s. 82; Zourabichvili, “Oluş (Devenir)”, s. 121-23.

¹⁸⁸ Jardine, “Becoming a Body Without Organs: Gilles Deleuze and His Brothers”, s. 217.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 223.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 223.

3.2. Braidotti: Deleuze ve Cinsel Farklılık

Rosi Braidotti Deleuze, Derrida ve Foucault'yu incelediği *Patterns of Dissonance*'da bu düşünürlerin azınlık ve öteki kavramlarına postyapısalcı ilgiyle bağlı olarak kadınlar ve kadın-oluş üzerine düşüncülerini açılar, bunların feminist teori ve feminist felsefe ile mesafelerini belirlemeye çalışır. Braidotti'ye göre bu düşünürler bir anlamda 'felsefenin kadın-oluşu'nun yani klasik felsefenin yapıbozumunun bir biçiminin içindedir.¹⁹¹ Kadınların azınlık-oluşu bu bağlamda çoğunluk ile azınlık arasındaki diyalektik düşmanlığın ötesine geçmenin, insan varlığını, bilincini ve öznelliğini yeniden tariflemenin bir yolu olarak önemlidir.¹⁹²

Braidotti kadınlar için Deleuze ve Foucault'nun teorik programlarının Derrida'ninkine kıyasla, Deleuze'ün kadın-oluş önerisinin de psikanalizin ve Derrida'nın dişille ilgili önerilerine kıyasla "daha az zararlı" olduğunu ileri sürer.¹⁹³ Deleuze'e göre kadınlar temsil sisteminin yapısal ötekisi, sabit bir elemandır. Tam da bu nedenle kadınlar, kimlik/ötekilik diyalektiğinin eleştirisini yapan tek azınlık olmamalarına karşın, bu diyalektik ikiciliği yıkmaya sürecinde özel bir role sahiptirler.¹⁹⁴ Deleuze bu projede dişil olana, kavramsal düşüncenin bir önkoşulu olarak bakar.

Deleuze özne merkezli felsefenin yerine, konuşan öznelerin içsel çoğulluğunun ve düşüncenin özgür akışının farkında olan bir farklılık felsefesi, yeni bir maddesencilik koyar ve bu felsefe içinde öznelliğe yeni bir rol, değil-kişiselilik biçimi verir. Deleuze'ün öznesi çoğuldur ve parçalarının, sıfatlarının sonsuzluğuyla moleküler bir modeldir. Kartezyen aklın molarlığıyla mücadelede bu moleküler özne modeline bir 'azınlık bilinci' fikri eşlik eder. Erkek-oluşun imkansızlığı, Deleuze'e, bugünün

¹⁹¹ Braidotti, "The Becoming-Woman of Philosophy", *Patterns of Dissonance*, s. 118.

¹⁹² A.g.e., s. 108-09.

¹⁹³ A.g.e., s. 125.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 109.

felsefesinin ihtiyacı olan azınlık-oluşa giden kaçış çizgileri olarak kadın-oluşu göstermektedir.¹⁹⁵

Deleuze kadın-oluş kavramıyla kadınların mücadelelerinin karıştırılmamasına özen gösterir zira 2. Dalga feminizmin dişil cinsellik vurgusunun aksine, Deleuze'ün benliği ve bilinci çözündürdüğü arzu teorisinde cinsiyetsizleştirme önemli bir yer tutmaktadır ve kadın-oluş kavramı bu yönelimi desteklemek için kullanılır. Braidotti'ye göre bu cinsiyetsizleştirme, kadın ve erkeğe aynı kaderi yükleyerek, cinsel farklılığı imha eder. Deleuze kadın-oluş kavramıyla, toplumsal ve söylemsel koşulların iki cinsiyetin eşitliğinde zeminlenmiş olmadığı başta olmak üzere feminist teorisinin dikkat çektiği pek çok kritik noktayı gözden kaçırmıştır. Kadınların hareketinin varlığı, kadınların kendi bedenlerini, kendi cinsiyetlerini denetleme hakkıyla ilgili konsensüs üzerine kuruludur. Feministlerin azınlık bilincinin başlangıç noktası, toplumsal ve cinsel alanda özerklik talebidir.¹⁹⁶

Kadınlar bedenlerinden mahrum edilmiş olduğundan, kadınların cinselliklerine yeniden sahip olmaları ve bu sahipliği ifade edebilmeleri feminizm için hayati önemdedir. Braidotti, cinsel farklılığı erkekler ve kadınları aynı düzleme yerleştirerek cinsiyetsizleştirme çabasındaki Deleuzyen arzu teorisinin kadınların bedenlerini ve mutluluklarını keşfetmesine bariyer koymasından ve sonuç olarak tarihin failleri olan kadınları silmesi ihtimalinden endişelidir.¹⁹⁷

Deleuze 'arzulayan makineler' ve Ödipal-olmayan kadın'ın üretimini annesiz kız çocuğunun üretimi olarak düşünmektedir. Braidotti'ye göre bu düşünüş de feministler için dişil olanın ifade edilmesinin bir yolunu ortadan kaldırmaktadır. Feministler için kadın-oluşta kadınlar arasındaki ilişkilerin başka olasılıklarını bulmak önemlidir ki anne-kız ilişkisi bu arayış için değerli bir kaynaktır. Dolayısıyla, Deleuze'ün arzulayan makineleri,

¹⁹⁵ A.g.e., s. 115.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 119.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 119.

kadınların yaşanmakta olan cismaniliklerinin unsurlarını içermekten aciz kalmaktadır.¹⁹⁸

Irigaray'ın eleştirilerini de analizine katan Braidotti, Deleuze'ün toplumsal cinsiyet sonrası cinselliğe, cinsel farklılığı aşan çoklu farklılaşmaya yönelik savunularını aceleci bulur. İkili karşıtlıkların, dolayısıyla kadın/erkek karşıtlığının reddi ve birbirleriyle etkileşen bedenlenmiş öznelliklerin sürekliliği fikirleri birbirleriyle uyumludur ancak bunun kadınlar için doğuracağı sonuçlar endişe vericidir: “Feministler, dışı öznelliği yeniden tanımlamayı amaçlayan kolektif mücadele tarihlerinin bu noktasında, cinsiyete-özgül politik faillik biçimlerini terk etmeyi kaldırabilirler mi?”¹⁹⁹ Deleuze'ün çokluk ve çoklucinsellik (multiple sexuality) kavramlarında cinsiyetler arasındaki temel asimetriyi dikkate almama yani toplumsal cinsiyet körlüğü gören Braidotti bunu erkek olmanın avantajıyla cinsel tarafsızlığı idealize eden, kadınların özgüllüğüne vereceği zararı görmeyen, böylece kadının tabi konumunu pekiştirmeye hizmet eden eril hamlelerden biri olarak yorumlar.

Braidotti'ye göre Deleuze'ün çalışmalarındaki erilliğinin bir işareti de, kadın yazarlardan hemen hemen hiç alıntı yapmamasıdır. Kadınların öznelliklerini yeniden tanımlamalarının tarihini yansıtan feminist teorik literatüre eserlerinde hiç yer vermemesi Deleuze ve Guattari'nin “kadınların düşünceleriyle yeterince karşılaşmadıkları için yeterince yersizyurtsuzlaşma”dıklarını düşündürür.²⁰⁰

Jardine gibi Braidotti de bu karşılaşma eksikliğiyle bağlı olarak Deleuze'ün kadın-oluş ve çokluk kavramları arasındaki ilişkinin, gerçek-hayattaki kadınların mücadelelerinden, deneyimlerinden ve ürettikleri sözlerden kopararak bedensizleştirildiği görüşündedir. Cinsel farklılığı devre dışı bırakan bir çoklucinsellik, kadınların özgüllüğünü teslim etmeyen

¹⁹⁸ A.g.e., s. 119.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 120.

²⁰⁰ A.g.e., s. 122; Philip Goodchild, “Egemen Söylemlerden Kaçış”, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikalarına Giriş*, çev. Rahmi G. Ögdül (İstanbul: Ayrıntı, 2005), s. 223.

bir tarafsızlık modeli, feminist pratik için büyük bir fayda getirmeyecektir.²⁰¹

Yalnızca erkekler özne olarak kendilerini, kendi cinselliklerini, arzularını telaffuz etme, tanımlama, ifade etme hakkına sahiptir; kadınlar ise değildirler ve halen bunu kazanmanın mücadelesindedirler. Felsefenin dişilleşmesinin kadınların kendi adlarına konuşmaya ve düşünce üretmeye başladıkları bir tarihsel ana denk gelmesi tesadüf değil, bu erkek düşünürlerin konuşan özne konumlarını kaybetmeme kaygısının işaretidir. Kadınlar kendi adlarına düşünce üretirken Erkek'i taklit etmek de dahil olmak üzere pek çok riskli hamleyi denemek zorunluluğuna ve hakkına sahiptir. Oysa bu düşünürler cinsel farklılığın olumlanmasını kendi efendi-düşünür konumlarına bir tehdit olarak algılamakta ve bu nedenle seslerini yükseltmekte, kadınların sesini bastırmaya çabalamaktadırlar.²⁰² Braidotti Deleuze'ü de kadın-oluş kavramı bakımından bu çerçevede içinde görür; cinsel farklılığın feministlere açtığı olanakları kapamaları, kadınların tarih boyunca kamusal ve özel alanda deneyimledikleri mahrumiyetleri, arzu ve mutluluklarını kendileri tanımlamaya olan ihtiyaçlarını ve özgüllük için sarf ettikleri çabaları²⁰³ görmezden gelmeleriyle onları sert bir biçimde eleştirir.²⁰⁴

Braidotti, kadınların özgül durumlarının çözündürülecek şeylere önce sahip olmayı gerektirdiğini savunur: “Biri kendisine hiçbir zaman tam olarak bağışlanmamış olan bir öznelliği yapıbozuma uğratamaz; biri tarihsel olarak karanlık ve gizemli olarak tanımlanan bir cinselliği yayamaz [diffuse]. Öznenin ölümünü ilan etmek için önce birinin biri olarak konuşma hakkının bağışlanmış olması gerekir; büyük anlatıyı gizemden arındırmak için birinin önce bir telaffuz mekanına erişim sağlaması gerekir.”²⁰⁵

²⁰¹ Braidotti, “The Becoming-Woman of Philosophy”, s. 120, 123.

²⁰² A.g.e., s. 122.

²⁰³ A.g.e., s. 121.

²⁰⁴ Philip Goodchild, Deleuze'ün cinsiyet farklılığını yok etmeye çalıştığı yorumunu bir yanlış anlama olarak görüp reddeder. Ona göre Deleuze ve Guattari “cinsiyetlerin çokluğuna dair yazarlar; farkları silmeyi değil, çoğaltmayı amaçlarlar. Cinsel fark ortadan kaldırılmaz; sadece diğer farklar sürüsü tarafından göreceleştirilir ve yerinden edilir.” Bkz. Goodchild, “Egemen Söylemlerden Kaçış”, s. 220.

²⁰⁵ Braidotti, “The Becoming-Woman of Philosophy”, s. 122.

Braidotti Deleuze’ün karşısında kadınların cinsel farklılık talebini, hem kadınlar hem de erkekler için fallik-olmayan cinselliği ifade etme ihtiyacının zorunlu yandaşı olarak savunur. Kadınların kendi bedenleriyle ilişkilerinin erkeklerin kendi bedenleriyle ilişkilerinden biyokültürel, sosyosembolik anlamlarda derin farklılıkları vardır ve bunların olumlu değerlendirmesi henüz yapılmamıştır. Dolayısıyla “fallik öncülleri yapıbozumuna uğratmaya niyet eden erkeklere uygun düşen görev, tüm Erkektürünün/İnsanlığın [Mankind] temsilcileri olarak değil, tekil erkekler olarak konuşmak ve erilliğe dair yeni bir düşünüş yolu geliştirmek olmalıdır.” Kadın-oluş kavramlaştırması ise, Deleuze’ü bu görevden uzaklaştırmaktadır.²⁰⁶

3.3. Grosz: Feminizm ve Deleuze İlişkisi İçin Olasılıklar

Feminist beden felsefesinin önde gelen isimlerinden Elizabeth Grosz, Deleuze ile en erken ilgilenen feminist felsefecilerden biridir. Grosz’un Deleuze’de yeni ufuklar aradığı konu öncelikle beden ve cismaniliktir. Zihin/beden ikiciliğini aşmak için Grosz bedenle ilgili teorizasyonunda her türlü kavramlaştırma sürecinin cinsel olarak özgül bedenlerden yoğun olarak etkilendiğini göstermeye çalışır. Grosz ayrıksı erkek düşünürlerin teorilerinden eril yönlerine rağmen feministçe faydalanmak gereğini vurgular ve psikanaliz, fenomenoloji, nöroloji, rizomatik gibi yaklaşımlar arasında gezinerek bu savunusunu pratiğe döker.

Grosz Deleuze ve Guattari’nin çalışmalarının feministlerce değerlendirilişini ele aldığı *Volatile Bodies*’de Jardine, Irigaray ve Braidotti’nin ifade ettiği, Deleuze ve Guattari’nin rizomatik²⁰⁷ projesine

²⁰⁶ A.g.e., s. 123.

²⁰⁷ Rizom (köksap) Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’da geliştirdiği en önemli kavramlarından biri, rizomatik de buna bağlı bir düşünme ve araştırma yoludur. Deleuze ve Guattari, botanikte bir bitki gövdesi türü olan rizomu, ağaçsı gövde türüyle karşılaştırarak kavramlaştırır. Ağaçsı gövdenin biçimini dogmatik düşünce imgesinin hakimiyetindeki düşünce modelini açıklamaktadır. Bu model tekmerkezli, noktaları esasında tek çizgisel ve dikeydir ve böylece hiyerarşiktir. Rizom ise çok merkezli ve yataydır, tek bir çizgi değil pek çok kesişen çizgiler barındıran düzlemsel biçimdedir. “Birimlerden değil boyutlardan, ya da daha doğrusu hareketli yönlerden oluşur. Başı ve sonu yoktur, yalnızca ortası vardır,

karşı pek çok feministin tavrını uzun süre belirleyen tereddütleri özetler. Bu eleştirilerin çoğu öncelikle Irigaray tarafından dile getirilmiş ve diğer düşünürlerce pekiştirilmiştir:

1. ‘Kadın-oluş’ metaforu kadınların politikasına, mücadelelerine, teorilerine, bilgilerine erkekçe el konmasıdır. Kadınların hayatta kalması ve öz-tanımları için gerekli olan mücadeleler ve politik meydan okumaların, kadınların hareketiyle ilgili radikal unsurların depolitize ve estetize edilmesi söz konusudur.

2. Bu metaforlar, ‘oluş’ sorusu çevresindeki mücadeleyi geniş çaplı insani ve evrensel bir mesele haline getirerek, erkeklerin kendi arzu üretimi konumlarının cismani özgüllüklerini kabul etmelerini, kendi çözünme ve yeniden-örgütlenme arayışlarını engellemektedir. ‘Oluş’un cinsiyetsizleştirilmesi, fallogosantrik düşünceyi cinselleştirme ve özgülleştirme girişimlerinden uzak tutmaya katkıda bulunur.

3. Kadın-oluş metaforu, dişillığe erilci el koyma olarak, kadınların kendi özgül ve genellenemez oluş, arzu üretimi ve varlık biçimlerini araştırmalarını engellemektedir.

4. Deleuze ve Guattari’nin projesi kadınları onlarla ilgisi olmayan girişimlerin zemini, nesnesi veya özrü olarak kullanan, kadınlara boyun eğdirilmesine dair yatırımların gizlenmesi için kadını kullanma tavrındaki eril projelerden biridir. Kadın bir kez daha erkeğin spekülasyonlarının, özdeşünümünün, entelektüel bağılıklarının nesnesi yapılmaktadır.

ortada biter ve taşar. Çokluklar kurar.” Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateau*, s. 21. Alıntı: Zourabichvili, “Köksap (Rhizome)”, s. 105.

Bu kavram klasik düşünce imgesinin barındırdığı yapısalcılık, ikicilik, hiyerarşiklik, tarihselcilik, ilerlemecilik, temsil, temelcilik gibi özelliklerin içkin eleştirilerini yani bu imgenin, düşüncenin olasılıklarını hapseden yanılsamalar olarak tarifini barındırır. Rizom klasik düşünce imgesinin bozuk işleyişinden taşan çoklukları, oluşları, kaçış çizgilerini, farklılaşmaları ifade eder. Zourabichvili köksapı “her şeye izin verir gibi görünen bir anti-yöntem”, “ağacın ve Bir’in kalıntılarına ya da düşünceye yeniden sokulmasına karşı” bir anti-yöntem yöntemi olarak tanımlar. Rizomatik düşünce, düşüncenin iyi ve doğru yoluyla ilgili yargılardan kaçınılarak deneylendiği, düşüncenin akademinin bürokratikliğinden ve profesyonelliğinden kaçtığı, düşünürden kendi zorunluluğunu, fiilliğini ele geçirdiği bir felsefe yapma yolu, bir içkin değerlendirme yöntemidir. Bkz. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 43-45; Zourabichvili, “Köksap (Rhizome)”, s. 107-08.

5. ‘Kadın-olma’nın yerine konan ‘kadın-oluş’ metaforu, kadınların, üretmeye ve temsile çok uğraştıkları özgüllüğü insanlaştırılarak, özerklik, kimlik, özbelirlenim amaçlı mücadelelerinin tabi kılınması hatta yok edilmesi sürecine hizmet etmektedir.

6. *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla*’da psikozlar, şizofreni, delilik romantize edilerek yüceltilmektedir. Bu yüceltme, insanların acılarının gerçekliğinin görmezden gelinmesi ve patolojinin ötekiler için yaşanamaz bir ideal haline getirilmesi demektir. Böylece dişillik, kadınlar ve delilik arasındaki sıkı tarihsel ortaklık fikri Deleuze ve Guattari tarafından da onaylanmış ve deliliğin cinsel olarak özgül biçimleri görmezden gelinmiştir.

7. Makinesel işlevlere ilişkin metaforlar üretilirken, teknokratik düzenin kadınların dışlanması ve aşağılanması pahasına mümkün kılınmış model ve metaforlarından faydalanılır. Teknokrasiler içsel olarak erilci olmasalar bile tarihsel olarak kadınların dışlanmasını esas almışlardır.²⁰⁸

Grosz’a göre kadın-oluş kavramlaştırması, öznelliğin sabitlenmişliği ve durağan teklikler yapısının dışında kalan süreç ve hareketler içerdiğinden, ikili karşıtlıklarla mücadelede feminist teori için faydalı olabilir. Ancak burada hem erkeklerin kadın-oluşunun kadınların kadın-oluşuna bağlı sayılması²⁰⁹ hem de oluşlardaki sıralılık iması feministler açısından tehlikelidir. Grosz, oluşların ilki olarak kadın-oluş sürecinin erkekler ve kadınlar için iki farklı anlamı olduğunu ileri sürer. Erkekler için “erkek cinselliğinin yapıbozumu ve yeniden inşası mikrodişilliklerin, erkeklerin gelişimlerinde bastırılan veya bloke edilen davranış, dürtü ve eylemlerin oyuna dahil edilmesi” olarak tanımlanabilecek kadın-oluşun kadınlar için

²⁰⁸ Grosz, “Intensities and Flows”, s. 163; Grosz, “A Thousand Tiny Sexes”, s. 189-90.

²⁰⁹ Patton’a göre, kadın-oluş kavramı toplumsal cinsiyet politikaları bağlamında, stereotipik duygu ve rol atamalarının hâkimiyetini kırmada öncü rolünü kadınların almasını zorunlu kılıyor gibi yorumlandığında bu kavramın cinsiyetçi bulunması normaldir. Ancak bu yorumun doğruluğu tartışmalıdır. Zira, Deleuze ve Guattari [bunu], eril hâkimiyetin mekanizmalarıyla mücadelenin pratik politikasında kadınların önden gitmek zorunda olduğu anlamında kullanmaz. “Onların görüşüne göre oluş tarihlerarasıdır ve ‘geçmiş ve gelecek bakımından kavramsallaştırılmaz.’” Bkz. Patton, “Desire, Becoming and Freedom”, s. 82.

anlamı belirsiz kalmıştır.²¹⁰ Deleuze ve Guattari'nin kadınların bedenlerini ve öznelliklerini yersizyurtsuzlaştırmaları, daha evrenselci bir oluş hareketinin parçası olarak yeniden-yeryurtlanmaya yöneliktir. Deleuze ve Guattari kadın-oluş'un, kadınların molar kimlik kazanma mücadelelerini terk etmeleri demek olmadığını belirtmişler²¹¹ ancak diğer yandan, gerekli yönelimin kimlik ve öznenliğin aşılması olduğunu da vurgulamışlardır. Böylece 'bin cinsiyet'²¹² özgürleşecektir. Grosz'a göre bu bakımdan, Jardine ve Irigaray'ın algılanamaz-oluşa götüren geçici oluşlardan biri denilen kadın-oluşu kadınların, tüm kimliklerin yıkımına giden bir sürecin parçası, bir başka eril içirimlenme olarak yorumlamaları ve bunu olumsuzlamaları şaşırtıcı değildir. Bu oluşun kadın varlıklar ve erkek varlıklar için ne anlama geldiği belirginleşmeden, Deleuze ve Guattari'nin çalışmasının kadınlar ve feminizm için değeri de belirsiz kalır.²¹³

Feministlerin dişillliğin, diş öznelliğin ve cismaniliğin olumluluk (positivity) olarak anlaşılaacağı açıklayıcı çerçevelere ve modellere kesinlikle ihtiyacı vardır. Psikanaliz ve diğer dişillik tarifleri, diş öznelliği ve diş cismaniliği açıklayamamıştır ve Deleuze ve Guattari'nin beden, arzu ve özne tariflerinin bu konuda feministlere faydası olacaktır. Ancak Deleuze ve Guattari'nin de feminist cinsel farklılık kavramına, kadınların özgüllüğü ve tikelliği sorularına psikanalitik çerçeveden daha büyük dikkat göstermediği unutulmamalıdır. Arzunun olumluluk olarak sunulmasının sağladığı olanaklar kadar içerdği tuzaklara, kadınların özgüllüğünü ve tikelliğini belirsizleştirme tehlikesine dikkat etmek gereklidir.

Grosz'a göre feministlerin Deleuze ve Guattari'nin metinlerindeki patriyarkal veya fallogosantrik özellikleri işaret eden eleştirilerinin zayıflığı, pek çok başka felsefeciye yöneltilebilecek nitelikte olmalarıdır. Deleuze ve Guattari'nin arzulayan makine, Organsız Beden ve kadın-oluş kavramları üzerinden aktarılan, kadınları kendi ilgilerine odaklı projelerine 'alet' ederek

²¹⁰ A.g.e., s. 177.

²¹¹ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateau*, s. 276.

²¹² A.g.e., s. 278.

²¹³ Grosz, "Intensities and Flows", s. 182.

fallogosantrizmin bildik dışlayıcı ve tabi kılıcı içerimleyiciliğini tekrarladıklarına dair feminist şüphe, yalnızca Deleuzyen projeye değil Marksist, psikanalitik ve yapıbozumcu teorilere de yöneltilmiş ve yöneltilmektedir.²¹⁴ Ancak bu tür eleştiriler pekâlâ feminist metinlere de yöneltilebilir zira “bugün elde olan kategoriler, kavramlar ve metodolojiler bu tarih tarafından ortaya çıkarılmış olanlardır.”²¹⁵

Sözü edilen sorunlar ciddi olsa da Deleuze ve Guattari’nin feministler için fallogosantrik veya ikici olmayan düşünce üretimi bakımından değerini azaltamaz. Ne Deleuze ve Guattari’den ne de bir başka düşünürden Kartezyen düşüncenin krizine ‘çözüm’ getirmesi beklenemez çünkü dikotomik düşüncenin tekil, tüm zamanları kapsayacak bir çözümü yoktur. Dikotomilerin ötesine geçme fikrinin kendisi dahi bir dikotomiye dayanır (dikotomik düşünce versus dikotomik olmayan düşünce).²¹⁶

Dolayısıyla feminist şüphe ve farkındalığı korumak gerekli olsa da bu teorilerle karşılaşmaktan, onları irdelemek ve onlarla alışverişte bulunmaktan kaçınmak gerektiği sonucuna götürmemelidir. Tam da bu karşılaşma ve işbirlikleri, patriyarkal tuzaklara karşı dikkatli olduğu ölçüde, feminist teoriyi tek başına olacağından daha güçlü kılmıştır.²¹⁷

Elizabeth Grosz, önerdiği feminist okumaya, Braidotti’yi örnek gösterir. Braidotti’nin Deleuze’le kurduğu ilişkinin çözülmemiş ikircikliliği, eleştiricilik ile büyülenme arasında gidip gelişi, “bir yandan erkeklerin bilgileri üretim kiplerinden faydalanıp diğer yandan onların sınırlarını tanıyarak ötelere geç”meyi amaçlayan feminist düşünürler için ilham verici olabilir.²¹⁸

²¹⁴ Grosz, “A Thousand Tiny Sexes”, s. 209.

²¹⁵ A.g.e., s. 190.

²¹⁶ Grosz, “Intensities and Flows,” s. 183.

²¹⁷ Grosz, “A Thousand Tiny Sexes,” s. 209.

²¹⁸ Grosz, “Intensities and Flows,” s. 162.

Grosz eril felsefeye genel feminist eleştiri maddelerini çağrıştıran eleştirileri geçici olarak rafa kaldırıp²¹⁹, feminizmin Batı düşüncesinin kadını ve hayata katkılarını silen hâkim paradigma, yöntem ve varsayımlarıyla mücadelesinde Deleuze ve Guattari'nin rizomatik projesi ile ortaklık edebileceğini düşündüğü yönleri açılar.

Deleuze ve Guattari ile feministlerin ortak hedeflerinden biri Platonizmi tersine çevirmek, Batı felsefesinin metafizik zeminlerine bağımlılıktan kurtulacak alternatifler aramaktır. Deleuze ve Guattari Platon'dan beri Batı felsefesine hâkim olan ikili mantıkları, verililik ve mevcudiyeti zorunlu önkabuller olarak yerleştiren logosantrizmi daha geniş bir ontolojik bağlama oturtur, temel olmaktan çıkarıp etki haline getirir. Düşünce sistemleri nedensel etkenler olarak değil, yalnızca, birbirleriyle iğreti hizalanmalar oluşturan çeşitli toplumsal, politik, kültürel, dilsel pratikler gibi diğer türden süreçlerin etkileri olarak ele alınır.²²⁰ Deleuze ve Guattari'nin projesi fallogosantrik yanları nedeniyle kadınların mücadelelerini etkin bir şekilde olumlamıyor olabilir ancak felsefeyi metafizik kavramların doldurduğu zeminden kurtararak kadınların kendi bilgilerini üretmeleri için alan açmaktadır.²²¹

Deleuze ve Guattari ile feminist teorinin işbirliği yapabileceği ikinci mesele, farklılığı Bir'in, Aynı'nın ve ikili çiftlerin hâkimiyetinden kurtarma yönünde paylaşılan istektir. Öte yandan Deleuze ve Guattari'nin 'kendinde ve kendi için farklılık'ından ilhamla gelişen oluş ve çokluk kavramlarının "ikili karşıtlıklara, kadınları tanımlamak ve dışlamak için kullanılan resmileşmiş kimlik veya eşdeğerlik (equivalence) kavramlarına feminist meydan okumalarda nasıl faydalı olabilecekleri (veya olamayacakları)" henüz yanıtı açık bir sorudur.²²²

²¹⁹ Grosz, "A Thousand Tiny Sexes," s. 191.

²²⁰ Olkowski, "Can a Feminist Read Deleuze and Guattari?" s. 54.

²²¹ Grosz, "A Thousand Tiny Sexes," s. 190-92.

²²² A.g.e., s. 192-93.

Grosz'a göre olumlanabilecek bir başka unsur, Deleuze ve Guattari'nin politik mücadele kavramlarıyla feminist politik mücadele ve pratikleri arasında bağ kurmanın kolaylığıdır. Deleuze ve Guattari ile Foucault feministlerin katıldıkları türden teorik ve politik mücadeleleri diğer politik felsefelere göre çok daha açık ve doğrudan bir biçimde teorize edebilmiştir.²²³

Grosz, Deleuze ve Guattari'nin bedene yaklaşımında da feminizm adına fayda görür. Deleuze ve Guattari bedeni bir özne veya nesne olarak değil, bilincin ve biyolojik örgütlenmenin tabiyetinden kurtaracak şekilde kavramlaştırır. Beden “süreçlerin, organların, akışların, enerjilerin, cismani tözlerin ve cismani-olmayan olayların, hızların ve sürelerin süresiz ve totalleştirilemez bir dizisi”dir.²²⁴ Tutkuları ve eylemleri, diğer bedenlerle sevinç/olumlama ve keder/dağılma (decomposition) üzerinden kurduğu bağlantılar, geçirdiği dönüşümler ve oluşlar bakımından ele alınır.²²⁵ Deleuze ve Guattari'nin bu kavramlaştırmaya bağlı cismanilik ve maddesellik alternatifleri, zihin/beden, doğa/kültür, özne/nesne, içerisi/dışarı gibi ikili karşıtıllıklardan arınmış bir beden tarifinin arayışındaki feminist düşünürler için oldukça değerlidir.

Deleuze ve Guattari'nin arzuyu eksiklikten kurtarıp olumlayışının, mevcudiyet fikrine dönmek yerine oluşturma yönelmesi de feminist felsefecilere ilham kaynağı olmalıdır. Bu seçim, erkeğin ötekisi ilan edilmiş ve mevcudiyetten dışlanmış olan kadınlar açısından önemlidir.²²⁶ Deleuzyen olumlu arzu teorisinden, fallogosantrik temsillerin aşan, kadınların özgüllüğünü dikkate alan alternatif cismanilik tarifleri oluşturmada faydalanmak mümkündür.

Deleuze ve Guattari ötekilik ile karşılaşma, yüzleşme bakımından etiğin önemini yeniden ortaya koymalarıyla da feminist etik çalışmalarında olası bir müttefiktir. “Hâkim gruplar ile tabi gruplar, baskıcı ile baskılanan,

²²³ A.g.e., s. 193.

²²⁴ Grosz, “Intensities and Flows,” s. 164.

²²⁵ Olkowski, “Can a Feminist Read Deleuze and Guattari?” s. 55.

²²⁶ Grosz, “Intensities and Flows,” s. 165.

benlik ile öteki arasındaki ilişkileri, aynı zamanda öznelere aralarında ve kendi içlerindeki ilişkileri de yeniden düşünmeye dair feminist girişimlerle yakından ilgilidir.” Deleuze için etik, ahlaki kurallar ve düzenlemelerden oluşan soyut bir sistem olmadığı gibi politika kavramlaştırmasına zıt da değildir. Burada özneyi ve bireyi toplumsal sözleşmeye tabi kılan liberal etik tarifi çözünür, eylem ve tutku, etkinlik ve maruz kalma kapasitesi olarak idrak edilen Spinozist bir etikle yer değiştirir. Özerk öznenin ayrıcalığının kalkmasını, ahlaki emirlerin yerine somut pratiklerin ve politik ilgilerin geçmesini sağlayan, politik olandan yola çıkan böylesi bir etiğin feminist politik hareket açısından önemi aşikârdır.²²⁷

Grosz’un Deleuze ve Guattari’nin projesinde olumlu bulduğu özellikler ağırlıklı olarak, Deleuze ve Guattari’nin temsil sistemini yıkmaya çabasının psikanaliz eleştirilerindeki tezahüründe görülür: Toplumsal olanla psişik olanın ilişkisi aracı sistemlerden ve hiyerarşiden kurtarılıp doğrudan hale getirilir; dünya gerçek/temsil ikiliğinden, psişik derinlik varsayımı ve psikanalitik ‘yorumlama hastalığı’ndan kurtarılır; bedenlere yeniden-üretimin ötesinde bir yaratıcılık, beklenmedik bağıntılar kurma becerisi atfedilir; kimlik kategorileri parçalanıp yerinden edilir. Deleuze ve Guattari psikanaliz ve diğer tek açıklamayla, tek boyutla yetinen tüm hâkim söylemleri eleştirirken, şeylerin etki ve eylemlerinden yola çıkarak yapılan pragmatik okumaları olumlarlar. Bu okuma türü, feminist felsefecilerin de deneyebileceği bir yoldur.²²⁸

Grosz’a göre yukarıda sayılan olumlu özellikler bakımından, Deleuze ve Guattari’nin rizomatik yöntemi feminizmi fallogosantrik söylemlere, bilgilere ve temsillere karşı mücadelesinde destekleyebilir. Deleuze ve Guattari’nin feminist politik konumların molarizasyon eğilimlerinin kadın-oluş olasılıklarını azalttığına dair ifadeleri, feministler için değerli bilgi modellerini eleştirmeleri, bunlar tehdit unsuru sayılmak yerine feminist projeleri tamamlayıcılık olasılığı çerçevesinde düşünülebilir.

²²⁷ Grosz, “A Thousand Tiny Sexes,” s. 196-67.

²²⁸ Grosz, “Intensities and Flows,” s. 180-82.

Deleuze ve Guattari ile feministlerin ortak tutumları yalnızca ortak düşman ve onun terimleriyle mücadele değil, bilginin gündelik hayatta, politik mücadelelerde, kültürel yaratımda kullanılabilir olması için deneyleme, mevcut düşüncenin sınırlarını zorlama çabasıdır.²²⁹ Ancak feminist projeler ile Deleuze ve Guattari'nin projesi arasındaki “bu ortak ilgiler, potansiyel etkileşim ve bağlantı”, aralarında bir işbirliğinin mümkün veya verimli olacağının, birbirlerine içerik ve yöntem açısından yenilikler sunabileceklerinin garantisini vermez. Deleuze ve Guattari'nin feminist teori için somut ve özgül bir değeri olup olmadığı, paylaşımın hangi yönlerde genişleyebileceği tamamen feministlerin Deleuze ve Guattari üzerine yaklaşımlarının ne ölçüde çeşitleneceğine, Deleuze ve Guattari'yi deneylemekte ne kadar istekli ve cesaretli davranacaklarına bağlı olarak belirginleşecektir.

Grosz feministleri, tabi kılınma olasılıklarını akılda tutmak kaydıyla, bu düşünsel deneylere sıvanmaları için cesaretlendirir.²³⁰ Deleuze'ün metinleri üzerine seçici feminist okumalarda birleşimler (conjunction) ve etkileşimler kadar, karşılıklı sorgulamalar, ayrışmalar (disjunction) ve bozulmalar (disruption) da olasıdır ancak bunlar da ortaklıklar kadar zenginleştirici etkiye sahip olabilir.²³¹ Deleuzyen bir feminizmin olanaklılığı, feministlere önerdiği seçici okumanın verimine, Deleuze ve Guattari'nin düşüncesini alıp “onların kabul etmeyebileceği yönlerle taşıyabilme, [henüz yakalanmamış] metodoloji, sorun ve içgörüler yakalayıp kullanabilme” kapasitesine bağlıdır.²³²

²²⁹ A.g.e., s. 183.

²³⁰ Grosz, “A Thousand Tiny Sexes,” s. 209.

²³¹ A.g.e., s. 197.

²³² Grosz, “Intensities and Flows,” s. 180.

3.4. Olkowski: Temsilden Çıkış İçin Deleuze

Dorothea Olkowski, *Deleuze and the Ruin of Representation* adlı çalışmasında, feminist felsefecilerin yalnızca kadınların tabi kılınmasının analizi için değil bir azınlıkçı üretim sürecinin parçaları olarak da çalışmaları gerektiği fikrini dile getirir. Feministler felsefenin ontolojik ve epistemolojik kavramlaştırmalarıyla dünyadaki tüm tabi kılmaya katılım ve katkısını değerlendirmeli ve temsil sisteminin yıkımı için uğraşmalıdır. Temsili yıkacak olan, Deleuze'ün 'farklılık mantığı'yla uyumlu bir 'değişim ontolojisi'nin yaratımıdır. Bu projeye girişte, Deleuze ve Guattari'nin feministlerce değerlendirilme biçimlerini Jardine, Butler, Braidotti ve Grosz'un yaklaşımları üzerinden değerlendiren Olkowski, Jardine ve Irigaray'ın 'cinsel farklılık' sorununa dayalı olarak ortaya koydukları çekincelerinin ciddiye alınması gerektiğini ve kolayca yanıtlanamayacak kadar karmaşık nitelikte olduğunu belirtir.²³³ Öte yandan, Deleuze ve Guattari'ye oldukça karamsar, neredeyse umutsuz bakmalarının zeminini oluşturan bazı tutum ve tespitlerini eleştirir.

Ona göre Deleuze ve Guattari'nin konumlarını ve kavramlarını anlayabilmek için, Jardine'in 'akademik' diye sıfatlandığı, Deleuze'ün Guattari'yle ortaklıkları öncesindeki çalışmalarını incelemek gereklidir ve bu çalışma yapılmazsa "tam da reddetmek istediğimiz felsefenin gücünün tuzağına" düşmek mümkündür.²³⁴

Olkowski'ye göre Jardine'in kadın-oluş kavramında kadınların ilk yok olması ve "hiç kadın olmayan" bir dünya tehdidi hissetmesinin üstünde durulmalıdır çünkü feminist okumalar kadınların teorik yok oluşuyla son derece ilgilidir. Ayrıca bu tehdidin ortadan kalkması Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarıyla ilgilenen feministlerin ilerleme kaydedebilmesinin bir koşuludur.²³⁵ Ancak kadın-oluşta kadınların önceliği, erkeklerin mi kadınların mı önce yok olacağına dair bir ayrıcalıklandırma

²³³ Olkowski, "Can a Feminist Read Deleuze and Guattari?" s. 34.

²³⁴ A.g.e., s. 35.

²³⁵ A.g.e., s. 35.

meselesi olarak anlaşılmamalıdır. Sözü edilen, bir yersizyurtsuzlaşmadır ve Deleuzyen perspektifte yersizyurtsuzlaşma bir grubu diğerine karşı ayrıcalıklandıran bir süreç olarak tahayyül edilmez.

Olkowski'nin tüm feministlerin Deleuze ve Guattari'ye yönelik olumsuz yaklaşımlarında ortak bulduğu bir etken, hepsinin arzu ve beden kavramlaştırmalarında psikanaliz ve fenomenolojiye bağlılığı farklı derecelerde sürdürüyor olmalarıdır²³⁶ ve ona göre bu çerçeve Deleuze ve Guattari'ye uzak, onları değerlendirmek için uygunsuzdur. Olkowski'nin bu düşünürler arasından kendisine en yakın bulduğu Grosz'tur. Ona göre Grosz, aralarında kendi teorizasyonu ile fenomenoloji arasına en çok mesafe koyabilendir ve Deleuze ve Guattari'den faydalanabilmek için eleştirileri geçici olarak erteleyip seçici bir okuma pratiğine geçme önerisi çok yerindedir. Olkowski'ye göre Grosz, feminizm ile Deleuze ve Guattari arasında belirlediği paylaşım hatlarıyla “bir feministin Deleuze ve Guattari'yi okuyabileceği ve okuması gereken bir bağlam yaratır. [...] Deleuze ve Deleuze-Guattari'ye bir direnç olagelmışse, buna belki de tüm felsefi kanaatleri tatmin edecek bir tavırdan değil ama en azından bir ‘Deleuzyen’ kullanımı ötekilerden farklılaştırabilecek bir yolla değinmek de mümkündür.”²³⁷

3.5. Deleuze ve Feminizm: ‘Kadın-oluş’ ile ‘Cinsel Farklılık’ın Oluş-bloğu

Deleuze üzerine ilk feminist okumalardaki olumsuz/eleştirel tavrın ağırlığı, bir ölçüde, Deleuze ve Guattari'nin dilinin karmaşıklığıyla ve bununla baş edilebilmesinin tüm eserlerini kapsayan bir aşinalığı gerektirmesiyle ilgilidir. Grosz'un belirttiği gibi, “Onların işleri [...], detaylı ayrımlar yapar, ilk bakışta en azından yabancı, soyut, karşı-sezgisel görünen terminoloji ve hedeflerle işler. Dahası, onların metinlerini okuma/kavrama/kullanmada ısrar etmek için, kişinin tüm eleştirel

²³⁶ A.g.e., s. 59.

²³⁷ A.g.e., s. 57-58.

tavırlarından uzaklaşması gerekir, en azından kabaca bazı ilgililik patikaları belirene kadar [...]. Çerçevelerine veya kavramsal uzamlarına giriş, felsefi metinlerde nadiren gerekli olan bir tür güveni gerektirir, zira kişinin normalde metinlerin değerlendirilmesinde ortaya koyduğu eleştiriciliğin de geçici olarak askıya alınmasını içerir. Bu güven onların çalışmalarını kavramak, bu çalışmalar tarafından harekete geçirilmek ve onlardan faydalanabilmek için gereklidir. [...] Deleuze ve Guattari söz konusu olunca, bunu yapmak feminist okur için daha da zordur çünkü sabırlı bir okumanın getireceği ‘ödül’ elle tutulur değildir.”²³⁸

Özellikle akademik anlatım üslubundan uzaklaşan *Anti-Oedipus* ve yeni bir felsefi dil örneği sunduğu söylenebilecek *Bin Yayla*’nın olumlayıcı ve işlevsel bir okuması için, burada geçen pek çok kilit kavramın kendisinin veya fikrinin Deleuze’ün felsefe tarihi eleştirilerini içeren önceki eserlerinde üretildiğini akılda tutmak önemlidir. Deleuze’ün tüm eserlerinin, çizgisel olmayan bir teorik bütünlenme sürecinin parçaları olarak düşünülmesi faydalı olacaktır. Braidotti yeni okurları Deleuze’ün evreninin başdöndürücülüğü konusunda uyarır: “Deleuze’ün okuyucunun kendisini bile yerinden eden merkezkaçlı düşüncesinde, yönergeler dolaşık hale gelir ve yitirilir. Yönümüzü tamamen yitirmemek için, Deleuze’ün durmadan genişleyen uzamına gireceğimiz yönle ilgili çok kati olmak zorundayız.”²³⁹

Grosz’a göre “bu tereddüt ve zorluklara rağmen, onları yazdıklarıyla deneylemeye, önceki çerçeveleri ve terminolojiyi terk etme, kaybolma, önceden güvenli ve berrak olanı bozma riskini almaya değer.”²⁴⁰ Zira böylece, “ikinci veya dikotomik düşüncenin feministlerin önüne koyduğu ikilemleri atlayıp geçebilecek yeni keşif patikaları, yeni hedefler, yeni teorik paradigmlar ve çerçeveler” mümkün olabilir.

Deleuze’ün felsefesiyle ilgilenen feministler için, dil zorluğuyla da bağlı düşünülmesi gereken birincil bariyer, kadın-oluş kavramı olmuştur. Kadın-oluş üzerine tartışmalardan çıkan başlıca soru, Deleuze’ün farklılık

²³⁸ Grosz, “Intensities and Flows,” s. 166.

²³⁹ Braidotti, “Un-Cartesian Routes”, *Patterns of Dissonance*, s. 66.

²⁴⁰ Grosz, “Intensities and Flows,” s. 166.

felsefesinin feministlerin ‘cinsel farklılık’a verdikleri ayrıcalıkla ne ölçüde yakınlaşabileceği veya çelişkilerinden sıyrılmadan birbirlerinden fayda sağlamalarının olanaklılığıdır. Bu sorun, Deleuze’ü olumsuzlayanların başlıca gerekçesi olmanın yanı sıra, feminist kimlik politikalarının ihtiyaç duyduğu felsefi temellerden sıyrılmak anlamında feminist felsefenin oluşuna hevesle yaklaşan feministler için de önemli bir tereddüt kaynağıdır. ‘Cinsel farklılık’a atfedilen önemin, cinsel özgüllüğe yapılan vurgunun tamamen bırakıldığı felsefi üretim feminist olabilir mi? Bu uyuşmazlık baki kalırsa, Deleuze üzerine feministlerin çalışmaları hangi yönle hareket edebilir?

Yukarda ele alınan tartışmaların feministlere Deleuze’le haşır neşir olmada bir başlangıç noktası olarak gösterdiği şudur: Grosz’un yolunu seçmek yani eleştiriye erteleyerek feminist felsefe ve feminist teorik yaratım için Deleuze’den fayda sağlamaya çalışmak öncelikle Deleuze ile cinsel farklılık feminizminin en ‘felsefi’ ismi olan Irigaray’ı yüzleştirmeyi, çarpıştırmayı, karıştırmayı ve yeni olasılıkları bu sürecin içinde aramayı gerektirir.

Bu başlangıç noktasından çıkan iki yol veya süreç deneyimlenmektedir. Bunlardan birisi, Braidotti’nin savunduğu ve pratiğini sürdürdüğü gibi, Deleuze’ün felsefesini feminist cinsel farklılık felsefesine doğru saptırmak, sapkınca okumaktır. Buna ‘Deleuze’ün cinsel farklılık oluşu’ diyebiliriz. Diğeriyse Claire Colebrook’un ‘Deleuze, feminizm ve cinsel farklılık’ bağlamındaki analizinden çıkarabileceğimiz, Deleuze’ün felsefesinin içkinlik prensibiyle feminizme açtığı olanağı değerlendirip, cinsel farklılık kavramını bir feminist öncül olarak değil, Deleuzyen-feminist bir ‘sorun’²⁴¹ olarak yeniden ele almaktır. Bunu da ‘cinsel farklılığın Deleuzyen oluşu’ olarak düşünebiliriz.

²⁴¹ Deleuze’e göre düşüncenin nesnelere ihtiyacı yoktur; nesneler düşünce içinde inşa edilip geliştirilmektedir ve düşünce ile nesnelerin bağıntısı buna göredir. Bu düşünceye-içsel nesnelere ‘sorunlar’ denir. Düşünüş, bize ötekilerce veya toplumca verilmiş sorunları çözmek değildir. Düşüncenin en yüksek gücü, yeni sorunlar keşfetme ve kurma kapasitesidir. Bkz. Due, “Immanence and Subjectivity”, s. 25. Bkz. Patton, “Concept and Image of Thought” s. 21.

Rosi Braidotti, Deleuze üzerine yoğunlaşan ilk Anglosakson feminist felsefeci sayılabilir. 1990'ların başından itibaren esin kaynağı Deleuze olan birçok eser vermiştir. Doktora çalışmasından yola çıkan ilk kitabı *Patterns of Dissonance*'taki olumsuzlayıcı yorumlarına rağmen burada nüveleri görülen ve Grosz'un değindiği biçimde, Braidotti tüm eserlerinde Deleuze ile ikircikli bir ilişki kurmuştur. Bu ilişkiyi geliştirirken, giderek karmaşıklayan bir biçimde, Deleuze'ün kavramlarını, terminolojisini tüm detaylarıyla ve yaratıcılıkla, kendi feminizm anlayışına biçtiği hedefler için, Deleuze'e de atfettiği 'neşeli saygısızlık'la, sapkınca kullanmıştır. Bu kullanım tarzı Deleuze'ün projesinin saptırılması, çarpıtılması olarak, bir nevi 'post-Deleuzyen' olarak nitelenmeye açık düzeydedir. Braidotti bu üslup tercihini feminist felsefe için de zaruri gördüğü 'Efendilere itaatsizlik' olarak açıklar. Tıpkı Deleuze gibi feminist felsefecilerin de en hayati çabası, felsefi düşüncüyü Efendilerinden koparmak, onların tahakkümünden kurtarmak yönündedir. Bu çaba, onların üretimlerine şüpheci ve eleştirel yaklaşmanın ötesinde bir kavramsal itaatsizliği, itaatsiz bir yaratımı gerektirir. Ona göre, "olumlu ve çoklu farklılıkların neşeyle ve saygısızca olumlanması" bir Deleuze-feminizm ittifakının başlangıç noktası olabilir. Braidotti'ye göre bu saygısızlık pekâlâ Deleuze'ün felsefesine ve kimi mirasçılarının onu Oedipalleştirme, Efendileştirme eğilimine de yönelmelidir ki bu Deleuze'e ihanet değil, bilakis onun felsefede arzuladığı bir pratiktir.²⁴²

Braidotti ilk sapkın okumasını, kadın-oluş kavramı üzerinden yapar. Ona göre Deleuze'ün genel farklılık felsefesinin içinde cinsel farklılığa nasıl bir rol atfettiği muğlaktır. Zira kadın-oluşun tüm oluşların anahtarı olması, cinsel farklılığın diğer farkların geçiş yolu veya bekçisi olarak ayrıcalıklandırıldığı anlamına gelir. Kadın-oluşun diğer oluşlarla birlikte ele alınması ise bu ayrıcalığı kaldırmak demektir. Ona göre bu kadın-oluş ile sınırlı bir muğlaklık değil, Deleuze'ün 'dişil' konusundaki genel ambivalansıdır. Deleuze, kadın'ı oluşun kapı bekçisi yapmasını cinsler arasındaki simetrik olmayan güç-ilişkilerine (power relations) bağlasaydı,

²⁴² Braidotti, "Zigzagging Through Deleuze and Feminism", *Metamorphoses*, (Cambridge, Oxford ve Malden: Polity Press, 2002), s. 66, 68.

bununla ‘cinsel olarak farksızlaşmış çoklu oluşlar’ teorisinde tarif edilen ‘cinsiyetlerin çokluğu’nu bağdaştıramaz, aynı zamanda feministlerin ‘kadınların çeşitli oluşu’na dair derin kavramlaştırmalarıyla da boğuşmak zorunda kalırdı.²⁴³ Braidotti feministlerin Deleuze ile karşılaşmalarında bu ambivalansın yarattığı kavramsal gerilimleri iyi irdelemesini önerir.

Braidotti’nin Deleuze okuması, genel olarak ‘postyapısalcı farklılık felsefeleri’ni ‘feminist felsefe’ ile, özel olarak da Deleuze’ün felsefesini Irigaray’ın felsefesiyle kesiştirmeye, karıştırmaya yönelik olarak yayılır. Ona göre postyapısalcı farklılık felsefeleri ile cinsel farklılık feminizmi bir dizi ortak fikir ve tutum içindedir: öznenin maddesel ve cinsiyetlenmiş yapısını gösterme, benlik ile toplumu, özneleri birbirlerinden yalıtılmış olarak değil karşılıklı bağıntılar halinde ele alma, cinselliğe özne kuruluşunda kilit rol verme, cinsel farklılığın hem baskılayıcı hem güçlendirici anlamlarıyla gücün ifadesi olduğunun farkındalığı.²⁴⁴ Braidotti bu ortaklıkları ‘bedenlenmiş maddesencilik’ diye ifade eder.

Deleuze’ün ‘kadın-oluş’unu bedenlenmiş özneye derinden ilişik olarak anlayan Braidotti, böylece Deleuze ile Irigaray’ı postyapısalcılarla feministler arasında kurduğu ‘bedenlenmiş maddesencilik’ veya ‘radikal maddesencilik’ düzleminde buluşturur. Özneyi bir töz değil, bedenlenmiş bir süreç olarak düşünmeleri ve psikanalitik arzu kavramını reddedip arzunun özgül kurulum anına (kapitalizm veya patriyarka) dikkat çekmeleri, Braidotti’ye göre iki düşünürün özneyi ‘radikal içkinlik’le ortaya koyduklarını gösterir.

Braidotti’nin amacı, Deleuze ile Irigaray’ı ortaklaştırdığı bu düzlemde işleyen, ‘cinsellik’ ve ‘cinsel farklılık’ meselelerine odaklı bir oluş felsefesi geliştirmektir. Bu oluş felsefesi Deleuze’ün ‘göçebe özne’ kavramının altüst edilmesiyle ortaya çıkan bir ‘feminist göçebe özne’ tarifini, tek-olmayan, bedenlenmiş ve çoklu güç-ilişkilerine gömülü özneyi içerir.

²⁴³ Braidotti, “Nomadism with a difference: Deleuze’s legacy in a feminist perspective”, *Man and World*, 29 (1996): 306.

²⁴⁴ Braidotti, “Becoming-Woman or Sexual Difference Revisited”, *Metamorphoses*, s. 33-34.

Braidotti için feministlerin felsefe uğraşında vazgeçilmesi gereken, hümanizmden gelen ve hem eşitlik hem de cinsel farklılık teorilerinde muhafaza edilen ‘temelcilik’, temelci düşünce kipleri, kimlikler, duruşlardır. Eşitlikçi feminist felsefecilerin temelcilikleri, tutundukları hümanist kavramsal öncüllerden dolayı açıktır. Ancak feminist cinsel farklılık felsefeleri de, “kadınların mevcudiyetini, sembolik yetkesini ve zekâsını güçlendirme”²⁴⁵ amacını korumalarıyla bu eğilime sahiptirler. Deleuze’ün feminizm ile bağıntılarının çoğalması, feminizmlerin temelcilik derdine çare olabilir.

Braidotti’ye göre feminist düşüncenin hümanist temellerinden kurtulması cinsel farklılık ve özne kavramlarına cephe almayı gerektirmez veya bunlara ağırlık veren felsefi yaklaşımı değersizleştirmez. Aksine ona göre öznelliklerin inşasına yoğunlaşmak çağımızın felsefecileri için bir zorunluluktur. Zira içinde yaşadığımız, dişillik/erillik ayrımının yıkılışına, her türlü melezin yaratıcı mutasyonlarla cinsiyetlenmesine sahne olan, ‘kadın-sonrası’ bir çağdır ve bu çağda üretilen yeni toplumsal biçimler, Deleuze’ün ‘cinsel olarak farksızlaştırılmış çokluklar’ına indirgenemezler.²⁴⁶

Braidotti, betimlediği bu manzara karşısında, cinsel farklılığı, hem hümanizmden çıkış yolu hem de yeni öznellikleri temsil edecek yeni ‘figürasyonlar’ kavramlaştırmak için çıkış noktası haline getirir. Braidotti’nin feminist felsefenin hedefi olarak düşündüğü olasılık, halihazırda temsil edilemeyenle temsil edilebilir olanı, yani ampirik özne olarak kadın ile ‘kadın’ın işlevine atfedilmiş sembolik gücü çakıştırmaktır. Bu çakışma, kadın-oluşun, feministlerin ‘kadınların çeşitli oluşu’ felsefesi ile etkinleştirilmesi demektir. Böylece cinsler arasındaki asimetri, tahakküme hizmet işlevini terk edip karşı-temsile direniş aracı olur. Braidotti’nin arzuladığı olasılık, ampirik kadının sembolik mevcudiyet kazanması ve kendi oluş temsillerini üretilip yükseltmesidir. Böylece ortaya dev bir kısa-devre çıkabilir, sembolik sistemi baştan ayağa çarpabilir ve

²⁴⁵ Braidotti, “Nomadism with a difference”, s. 309.

²⁴⁶ A.g.e., s. 313.

mevcut kurumsal erillik ve dişilliği tarihe gömebilir.²⁴⁷ Braidotti'nin teorik tutkusu, bu olasılığın izini sürmektir.

Claire Colebrook ise Deleuze'ü Braidotti'den oldukça farklı, daha 'akademik Deleuzyen' olarak nitelendirilebilecek biçimde okur. Bu okumanın eğilimi, Braidotti gibi yeni öznellik olasılıkları çıkarsamak değildir. Birçok Deleuze yorumcusuna paralel olarak Colebrook da Deleuze'ün felsefesinin, bir yanıyla, felsefenin baskın kavramsal öncülü olan 'özne' temelinde felsefe yapmaktan vazgeçmenin projesi olduğunu düşünür. Colebrook, 'Deleuze ve feminizm' sorgulamasına, feministlerin postyapısalcılıkla karşılaşmalarından yükselen ve Deleuze'e de yöneltlen bazı sorularla başlar: Feminizmin yeni kimlik kazanmakta olduğu bir dönemde, öznenen vazgeçen bir felsefe feminizm için ne kadar değerlidir? Feminizm eğer bir öznenin ifadesi veya biçimlenişi değilse nedir? Öznesi olmayan feminizm kimin adına neyi başarmak içindir?

Bu sorulara ilk elden verilen ve yukarıda detaylarıyla aktarılan karamsar veya yarı-karamsar yanıtlar, 'kadın-oluş' kavramlaştırmasının felsefe tarihinden tanıdık gelen 'dişile erilce el koyma' eyleminin tekrarı olduğu şüphesinden ötürüdür. Colebrook bu tıkanmayı aşmak için Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının tarihsel ve kültürel bağlamına dönmeyi faydalı bulur. 1968 sonrası Parisi'nde kadın ile oluş arasındaki bağ genel bir hareketin parçası olarak kurulmuş, pek çok düşünür bu bağlamdaki sorgulamaya ağırlık veren eserler vermiştir. Bu yıllarda kadın, oluş, yazma, kimlik, tarz gibi sorunlar felsefi ve yaratıcı uzamın içindedir. Deleuze ile feminizmin düşünce çizgileri bu bağ üzerinden kesişmektedir. Braidotti de postyapısalcılık ile feminizmin eşanlı hareketliliğini, hem cinsel farklılık feministlerinin hem de Fransız postyapısalcı felsefecilerin 'dişil'i tersyüz etmeye yoğunlaşan teorilerini kapsayan tarihsel süreci 'felsefenin kadın-oluşu' terimiyle çerçevelerken bu bağlama dikkat çekmiştir.²⁴⁸ Ancak Colebrook'a göre bu tarihsel bağlamda Deleuze ve Guattari'nin 'kadın-oluş' üzerine yazdıklarını 'kadın'a yeni bir el koyma girişimi değil, daha ziyade

²⁴⁷ A.g.e., s. 313.

²⁴⁸ Braidotti, "The Becoming-Woman of Philosophy", s. 98-146.

‘felsefenin kadın-oluşu’ sürecindeki bir ‘olay’ veya ‘karşılaşma’ olarak düşünmek mümkündür.

Deleuze ilk feminist eleştirmenlerinin endişeli sorularıyla ‘karşılaşmış’ ve onlara yeni bir soruyla yanıt vermiştir: Özne ve kimlik kavramları her zaman düşünceyi temellendirmek ve tabi kılmak için kullanıldığına göre, feminizm bir özne veya kimlik olabilir mi?²⁴⁹ Colebrook’un önerdiği yanıt, feminizmi bir oluş olarak düşündürmektedir.

Deleuze için Erkek geleneksel olarak Varlık’ın temeli olduğundan, kadın, oluşun kapısıdır. Colebrook kendi okumasında Deleuze-feminizm diyalogunu ‘kadın’ kavramı ile değil, ‘kız’ ile başlatır. Ona göre Deleuzyen ‘kız’, kadın olmak zorunda olduğundan, oluşların oluşudur. Kız kadını farklı düşünmenin, ikili zıtlıkları aşip kendisi olmayana doğru giden bir değişkenlik olarak düşünmenin bir yoludur.²⁵⁰

Bu okumadan çıkan sonuç, Deleuze ve Guattari’nin feministlerin kimlik politikalarını reddetmemiş, bunları feminizmin moleküler-oluş sürecindeki bir olay olarak olumlamış olduklarıdır. Feminizmin molar mahiyetlerde kalmasının hareketsizleştirici, ‘kurutucu’ olduğunu söylemeleri de feminist oluşun olumlanmasının parçasıdır. Kadın-oluş kavramı, feminizmi bir ‘farklı ve öteki türlü düşünme talebi’ olması bakımından tanımakta ve onaylamaktadır. Ancak Colebrook’un isteği feminizmin oluşunun tarifinin Deleuzyen perspektifle sınırlı kalması değil, her türlü feminist düşünceyle karışarak daha açık hale gelmesidir.

Colebrook’a göre feministler 2. Dalga’dan beri açıkça metafizik sorularla ilgilenmekte, yeni felsefenin sorunlarını değil kendisini mercek altına almakta, felsefenin sınırlarını yeniden düşünmektedir. Bu düşünümünden çıkan başlıca tespit, felsefenin genel olarak cinsiyetli olduğu, bedeni cinsiyetlendirmeye yükümlü olduğudur. Bu yöndeki fikirlerden en etkilisinin Irigaray’a ait olduğu söylenebilir. Irigaray’ın felsefe tarihi üzerine düşüncüsü, teori ile beden arasındaki bağlantı olduğu varsayılan özne

²⁴⁹ Colebrook, Giriş, *Deleuze and Feminist Theory*, s. 11.

²⁵⁰ A.g.e., s. 2.

üzerine düşünür. Özne, felsefe ve düşünce üzerine bu çerçevede düşünüş, fenomenolojiden etkilenen aşkınsal ve sözde-aşkınsal sorularla sürer.

Colebrook'a göre feminist teori 'cinsel farklılık' meselesini bugüne kadar aşkınsal felsefenin meselesi olarak tartışmıştır.²⁵¹ Deleuze'un *Duyumsamanın Mantiğı*'ndaki tarifine göre felsefenin iki seçeneğinden biri olan aşkınsal felsefe, "öznenin verili olanla nasıl ilişkilendiğini" sorar. Cinsel farklılık üzerine yakın dönemdeki feminist tartışmalar da bu soruyla hareket etmiş, öznenin toplumsal cinsiyet aracılığıyla değil kendi tavırları içinde de kuruluyor olabileceği fikriyle 'özel farklılık' sorusu/ihtimali ortaya atılmıştır. Irigaray ve pek çok feminist teorisyen, bu aşkınsal program ile çalışmıştır.²⁵²

Deleuze ise felsefenin diğer seçeneği olan, "öznenin inşasını verili olanın içinde konumlandırın" ve verili olanın koşulunu aramak yerine onu yanıtlamaya çalışan amprisizmden hareket eder, bir içkinlik felsefesi olan 'aşkınsal amprisizm'i geliştirir. Deleuze'un içkinliğinde feministler için ilgi çekici bir yan, farklılık sorusunu özne ve öznenin bedenine bağımlılıktan kurtarmasıdır.

Bu noktada, Irigaray'ın tabiriyle 'yüzyılın sorusu' olan 'cinsel farklılık', feminizmin oluşu için yeni olasılıklar taşıyan bir kanal olarak görülebilir. Cinsel farklılık, "öznellik ve kimliğin ötesinde düşünüş için bir ihtimalinin açılması"dır²⁵³ ve bu ihtimal üzerinden feminizmin aşkınsallığının masaya yatırılmasına doğru ilerlenebilir.

Colebrook'a göre feministler açısından içkinlik felsefesine girişteki soru şudur: "Eğer felsefe farklılığın kökeninin (genesis) veya olasılığının bir açıklaması değil de farklı kavramların yaratımı ise cinsel farklılığa [...] ne olur?" Artık açığa çıkmış olan bir yanıt şöyledir: Böyle bir felsefede, bir farklılığın (feministler bakımından cinsel farklılığın) tüm diğer farklılıklara temel teşkil edecek şekilde kavramlaştırılması uygun değildir. Bu yanıtı karşı, feminist etik çalışmalarının pek çoğu Irigaray'ın açtığı yolda,

²⁵¹ Colebrook, "Is Sexual Difference a Problem?", s. 110-12.

²⁵² A.g.e., s. 110-13.

²⁵³ A.g.e., s. 2-3.

farklılıkla ilgili aşkınsal veya yarı-aşkınsal sorular eşliğinde yürüyüşe devam etmeyi önerir.²⁵⁴

Colebrook'un önerisi farklıdır ve şu soruyla ortaya konur: “Ya cinsel farklılık kendisini bir *sorun* olarak düşünseydi ve yeni bir düzlemi buna göre etkileseydi?” Felsefe yeni sorunlar ve kavramlarla karşılaşma meselesi olarak ele alınırsa, cinsel farklılık farklılığın farklı bir biçimi olur. Feminist etiğin soruları, bedenle ilgili olmak durumundadır ancak yanıtlar pek çoktur.²⁵⁵ Irigaray'ın bedeni radikal öncekilik (anteriority) olarak kavramlaştırmasıyla Deleuze'ün bedeni Spinoza rehberliğinde duygular, güçler, kiplere göre kavramlaştırması, beden sorununa verilebilecek yanıtlardan yalnızca ikisi olarak alınılanmalıdır.

Colebrook Deleuze'ün içkinlik prensibiyle hareket ederek, bedeni bir koşul olarak değil de olumlu farklılık olarak düşünmeyi seçer. Ancak feminist etiğe sunduğu öneri, Deleuze'ün beden teorisini benimsemek değil, farklı düşünmek için bedene bakmak, böylece farklı sorunlar ve farklı yanıtlar yaratmaktır. Cinsel farklılıkla ilgili şu veya bu düşünür gibi düşünmek arasından bir seçim yapmak zorunlu değildir. Cinsel farklılık, hangi teorisinin bizi 'farklılık'a dair hakikate götüreceği meselesi değildir, hatta teorilerin içindeki bir mesele de değildir. Ona göre cinsel farklılık, teori kavramının ele alınışına bir müdahale biçimidir. Sorduğu soru düşüncenin hareketi, yaratımı ve oluşuyla ilgilidir.²⁵⁶

Colebrook'a göre cinsel farklılığın anlaşılması ile felsefenin doğasının anlaşılması birbirinden ayrılamaz sorulardır. Farklı felsefe tarifleri (Irigaray'a göre 'öz-temsili', Deleuze'e göre 'amor fati') feminizmin cinsel farklılık sorularına farklı yanıtlar getirecektir. Colebrook'un, 'Deleuze, feminizm ve cinsel farklılık' bağlamındaki analizleriyle, feminist felsefeyi cinsel farklılık sorunu üzerinden Deleuze'ün içkinlik felsefesine yaklaştırmaya çağırdığı söylenebilir.

²⁵⁴ A.g.e., s. 118.

²⁵⁵ A.g.e., s. 124.

²⁵⁶ Colebrook, Giriş, *Deleuze and Feminist Theory*, s. 15.

Colebrook Deleuze’de içkinlik prensibi ve olumlama etiğini, kendi feminist felsefe tarifinde etkinleştirir. Felsefe ve teoriyi olumlama olarak düşünmek, felsefi soruları kuvvetleri ve etkileri bakımından düşündürmek, feminist felsefenin başından beri yapageldiği budur. Feminist felsefe tek tek felsefeci öznelerin söylediklerini ve gizlediklerini araştırmak, hakikati yoklamak değildir. Feminist felsefe hâkim söylemleri ne dışlar ne de benimser. Onun yaptığı, Deleuze’ün de yaptığı gibi, bu düşünce bütünlerini mesken tutmak, oradaki kavramların nasıl çalıştıklarına, ne tür etkiler yarattıklarına, belirli bir düşünüş ediminin ne tür güçlere sahip olduğuna bakmaktır. Feministlerin felsefeyle ilişkisi daima olumludur ve yeni kavramlar üretmeye yöneliktir. Feminist felsefe bu bakımdan Deleuze’ün “kavram yaratmak” olarak tanımladığı felsefeye tam tamına denk düşer. Dolayısıyla feminist felsefenin ‘felsefi’ olduğu Deleuze tarafından da onaylanmıştır.

Braidotti’nin Deleuze’ün felsefesi ile feminist felsefe arasında gösterdiği ambivalansa karşılık Colebrook, feminizm ile felsefe arasındaki temel ambivalans sorununa dikkat çeker. Hakikat ve ‘iyi akıl’a sadakat olarak felsefe, feminizmi bu genel idealin yayılmasının aracı olmaya zorlar. Felsefenin ‘eril akıl’ın ifadesi olduğuna hükmetmek ise feminizmi felsefenin dışında bırakır. Ona göre bu soruna verilecek iyi bir yanıt, felsefeyi ve feminizmi içkin bir şekilde düşünmek ve tarif etmektir.

Bu iki ambivalans ²⁵⁷ bizi iki farklı feminist felsefe tarifine götürmektedir. Bu iki farklı tarif ve başka olası tariflerin bir aradalığını

²⁵⁷ Ambivalans, sosyolog Zygmunt Bauman’ın geliştirdiği ve çağımızın toplumsal ve kültürel düzenini anlatmak için kullandığı esasen sosyolojik bir kavramdır. Bu kavram Braidotti ve Colebrook’un ifadelerinde geçmekle birlikte, Deleuze üzerine feminist tartışmalarda yaygın bir kullanımı yoktur. Öte yandan ambivalansın, Bauman’ın tanımına yerleştirdiği ve kendi yöntemine de yansıttığı ‘muğlaklık’ bakımından, Deleuze ile feminizmin ilişkisinin oluş sürecindeki olasılıklarının imasına uyduğu söylenebilir. Bauman’ın kavramlaştırmasına göre modern, postmodern ve akışkanlaşan toplumların anahtar bir unsuru olan ambivalans, hızlı toplumsal dönüşümün içinde görülen eşzamanlı ancak birbiriyle çelişen, karşıtlaşan eğilimleri ifade eder. Çelişki ve çatışkılar, umut ve korkuyu bir araya getiren yargılar, kurumların işleyişine olduğu kadar toplumsallığı inceleyen teorisyenlerin eserlerine ve bu dönüşüme maruz kalan halkların tutumlarına da yansır. Ancak çelişkiden kasıt metafizik ikiciliğin kutupları değildir. Düşünür ambivalans ile muğlaklığı kavramsal ikizler haline getirir. Bunun amacı, bireylerin içsel deneyimlerini toplumsal ve kültürel analize katarak sosyolojik teoriye alınıldığın dışında bir açı vermektir. Ambivalansı kendi toplumsal teorisine “perspektiflerin bir tür deneysel çoğulluğu” olarak

sağlamak, feminizmin hem kendi içindeki hem de felsefe tarihiyle ve Deleuze'ün felsefesiyle arasındaki ambivalansları işlevsel kılmak için Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir*'inde ortaya konan felsefe tanımını benimsemek iyi bir seçim olabilir.

Deleuze için felsefe öncelikle 'kavramlar yaratmak'tır. Felsefenin nesneleri kavramlardır ve kavramlar filozoflarca keşfedilen, bulunup çıkarılan şeyler değildir. Kavramlar yaratılmak zorundadırlar ve filozofları kavram yaratımının failleri yapan tam da bu zorunluluktur. Kavramlar parçalıdırlar ve ayrık kavramların kimi parçaları, belirli sorunlar bağlamında diğer kavramların da parçalarıdırlar ki kavramları karışmaya iten de bu sorunlardır. Yeni kavramlar yoktan var olmazlar, daima hammadde ve araçlar olarak halihazırdaki kavramlarla ve bunların bir içkinlik düzleminde karışarak oluşları sürecinde yaratılırlar. Kadın-oluş ile cinsel farklılık kavramlarının ayrışıklıkları ve karışımları tam da böyle bir kavramlar yaratımına doğru giden bir oluş olarak düşünülebilir. Bu oluşta hem kadın-oluş hem de cinsel farklılık farklılaşırlar ve pek çok yeni kavram ortaya çıkar. Deleuze ile feminist felsefecilerin karşılaşması, kadın-oluş ve cinsel farklılığın oluşunu ve yeni kavramların yaratılmasını getirir ki Braidotti'nin kadın-oluştan çıkardığı karşı-öznellik, oluşta-özne, radikal-ötekilik gibi kavramlar, Colebrook'un cinsel farklılık kavramını bir Deleuzyen 'sorun' haline getirdiği bu yaratım sürecinin örnekleridir.

Deleuze ile feminist felsefecilerin bu tez kapsamında tarihsel daraltmayla incelenen karşılaşması bir ilk karşılaşma ve ilk oluş olarak ifade edilebilir ancak bu, olası ifadelerden yalnızca biridir. Bu karşılaşmayı çizgisel tarih üzerinde bir nokta olarak algılamak feminizm için faydasızdır. Böyle düşünmek, Deleuze'ün ve feministlerin felsefelerini birer molar mahiyet haline getirir, oluşlarını bir rastgelmeye, bir selamlaşmaya indirger ve bu oluşun barındırdığı sayısız olanakları düşünmemizi zorlaştırır. Feminist felsefe açısından bu karşılaşmayı Deleuzyen 'güncel' (actuel)

uygulayan Bauman böylece pek çok toplumsal, kültürel ve ahlaki fenomeni içsel ambivalansları bakımından sorgulanmaya açmıştır. Bkz. Matthias Junge, "Baumann on Ambivalence - Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence", *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*, yay. haz. Michael Hviid Jacobsen ve Poul Poder (Hampshire ve Burlington: Ashgate Publishing, 2008), s. 41-43.

kavramıyla işlemek, şimdi olduğu şeyi değil, olduğu şeyin şimdisini düşünmek daha faydalıdır. Feminizm felsefeye sorunlarını böyle bir şimdiye göre koyduğunda, felsefe tarihinin hükümlerliğinden da, gelecekte başarılabacağı düşlenen bir özgürleşme ('kadınlar'ın özgürleşmesi) hedefinin öz-kısıtlarından da özgürleşmekte demektir. Sorunlar eğer çözülmek üzere değil yanıtlar üretilmek üzere ortaya çıkmaktaysa, yapılacak olan kadın-oluşu veya cinsel farklılığı çözmeye çalışmak değil, bunların oluşundan çıkan güncel sorunlara durmaksızın yeni yanıtlar yaratmaktır.

Deleuze'un feminist felsefeciler için en ufuk açıcı yönü belki de metafiziğin veya felsefenin ölümünü asla sorun etmemesidir. Felsefe ölmez, yalnızca kavramlar değişir. Felsefe ne ebedidir ne de kendi tarihinin kutsanmasından ibarettir. Felsefe, kavramların yaratılmasıyla gerçekleşen oluştur. Feminist felsefe, felsefe ile feminist düşüncenin karşılaşmasıyla beliren bir oluştur. Feminist düşünce yalnızca felsefe değildir çünkü nesneleri yalnızca kavramlar değildir. Deleuze de böyle söyler zaten: Felsefe düşüncenin yaratıcısı, sahibi veya hakimi değildir, tek düşünme yolu da değildir. Bilimin işlevleri, sanatın duyguları ve algıları vardır; bunlar da farklı ve birbirine önceliksiz düşünme yollarıdır. Bu düşünme yolları, bunlardan çıkan fikirler birbirlerinden farklıdır ancak birbirlerine komşudurlar ve daima bazı karışmaların, oluşların, değişimlerin potansiyellerini taşırlar. Farklı düşünce yollarını barındıran feminist teori felsefeyle bir düzlemde buluşmuş, bu oluştan pek çok yeni kavram belirlemiştir ve bu yaratım sürmektedir: toplumsal cinsiyet, dışillik, cinsellik, cinsel farklılık, cismanilik... Bu düzlemde yaratılan yeni kavramlarla hem feminist düşünce hem de felsefe farklılaşmaktadır.

Feministlerin cinsellik ve cinsiyet kavramlaştırmalarında aşkınsalcılığa tutunmaları sürse dahi, feminist düşünce halihazırda molekülerdir ve böyle bir düşünme faaliyetinde dört başı mamur bir aşkınsalcılıktan söz etmek güçtür. Feminist felsefecilerin aşkınsalcılık ile içkinlik arasındaki gidip gelmeleri, tereddüt halleri de, kendini fark etmekte olan bir içkin düşünme olarak düşünülebilir. Deleuze'un aşkınsal olanı dışarı atmak yerine içine alan içkinliği, felsefe uğraşında tüm bu tereddütlere yer açmaktadır.

Dolayısıyla feminizmin felsefi oluğu, Deleuze'ün cinsel farklılık oluğu, cinsel farklılığın Deleuzyen oluğu, feminizmin Deleuzyen oluğu ve Deleuze felsefesinin feminist oluğu, tüm bunlar, yeni kavramlar yaratılmasına yol verdiği ölçüde, felsefedir.

SONUÇ

Bu çalışmada feminist felsefe ile Deleuze'ün felsefesinin karşılaşması ve bu karşılaşmanın yarattığı karşılıklı etkiler, ağırlıkla kavramsal ve kısmen tarihsel açıdan irdelenmiştir. Bu irdelemeyi olanaklı kılmak için öncelikle, feminizmin, felsefeyle ilişkilendirilmesinde kritik bir an olarak postyapısalcılıkla karşılaşması mercek altına alınmıştır. Ardından Deleuze'ü diğer postyapısalcı düşünürlerle 'postyapısalcılık' şemsiyesi altında buluşturan ortaklıklar incelenmiştir. Bu incelemeler sırasında, feminist teorilerin ve postyapısalcılığın kavramlaştırmalarının tarihsel çakışması ve 'felsefenin dişilleşmesi'nin yolunu açan etkileşimleri ortaya konmuştur.

Feminist felsefe ile Deleuze'ün felsefesinin karşılaşması, iki sabit düşünsel konumun karşı karşıya gelmesi değil, birbirlerinin parçalarını içeren iki düşüncenin bir düzlemde toplanması, birbirine karışması ve bu toplanıştan her iki düşünceyi de dönüştüren yeni parçaların, yeni toplanma ve dağılımların ortaya çıkması olarak yani bir oluş süreci olarak düşünülmüştür.

Bu karşılaşma kadın-oluş kavramı üstüne tartışmalar ekseninde açıklanmış, bu kavramın feministleri nasıl etkilediği, bu etkilerden hareketle nasıl bir tartışma şekillendiği açılmaya çalışılmıştır. Büyük soru, feminist felsefe ile Deleuze'ün felsefesinin karşılaşmaları bir 'oluş' süreci olarak düşünüldüğünde bu düşüncenin hangi yönleri doğru hareket edeceğidir. Bu düşünce feminist felsefeyi nasıl etkileyebilir, onu nasıl yeniden düşündürebilir? Bu düşünüş Deleuze'ün düşüncesini kullanma yollarını nasıl farklılaştırabilir?

Bu tür bir sorgulama eşliğinde, feminist felsefecilerin Deleuze'le karşılaşmalarından çıkartılabilecek bir sonuç, feminist felsefenin, tüm çokluğu ve tanımlanamazlığıyla, (Deleuze'den hareketle) içkinlik ile

(Irigaray'dan hareketle) stratejik aşkınsallık arasındaki ambivalans olarak ifade edilebileceğidir.

Kadın öznelerden ve cinsiyetlilikten yola çıkmış olan feminist felsefe, tüm diğer azınlıklara, diğer mahiyetlere ve oluşlara açıldıkça içkinleşecektir. Bu açılma bir oluşturma ve bir çokluktur; feminist perspektiflerin çoğalması, farklılaşması, birbirlerini kat etmesi, bloklar oluşturarak başka-türlü bir şeye dönüşmesidir. Öte yandan, feministler için cinsel farklılık 'farklılığı farklı düşünme'nin vazgeçilmez koşulu olduğu ölçüde, stratejik aşkınsallık bu oluşa giden çizgiler arasında, bir molar çizgi olarak yer alacaktır.

Feminist felsefe uğraşında farklılık (stratejiklik, geçicilik, değişkenlik, iç-çelişkililik) şemsiyesi altında arzulanan, belki de şöyle özetlenebilir: *hem* feminizmin politik idealleri ve bunlara bağlı teorik temelleri vardır *hem de* bunlar feminizmin oluşunun parçasıdır. Tıpkı Deleuze'un *hem* feminist politikanın stratejik olarak yürütülmesini kaçınılmaz bulduğu *hem de* burada durmayı 'kurutucu' bulduğu gibi. Düşünceyi hapseden dikotomileri aşmak postyapısalcılarla feministlerin ortak arzusu olmuştur. Deleuze-feminizm ilişkisi de bu arzuya yönelik olarak çalışmaktadır. Bu oluşun etkisiyle, feminist felsefenin farklı eğilimleri arasında, Deleuze'un *Diyaloglar*'da ifade ettiği gibi bir VE ilişkisi belirlediğinden söz etmek, bu çalışmanın son sözü olabilir.²⁵⁸

Feminist felsefe radikalleşmektedir VE radikalleşmelidir: Feminist felsefeciler 'kadınların tabi kılınması'na odaklı ilgilerini diğer azınlıklara ve nihayet hayatın tüm 'sorun'larına doğru genişletmektedir ve bu olumludur.

Feminist felsefe tanımlanamazdır VE tanımlanamamalıdır: Farklılıklar ve devamlılıklar feminist felsefenin önemli kavramlarıdır. Farklılıklar çelişkilerle aykırılıkları içerir. Farklılıkları dışlamayan devamlılıkları sağlamak, saf, çelişkisizlik felsefi konumlar talep etmeden, tüm

²⁵⁸ "Çokluğu belirleyen ne bütün ne de öğelerdir. Çokluğu belirleyen, tıpkı öğeler arasında veya bütünler arasında herhangi bir şeyin olduğu VE'dir ve VE, VE, VE, kekemeliktir. Ve sadece iki terim olsa da, ikisi arasında bir VE, ne birdir, ne de diğeri, ne de öteki olan birincisidir, ama VE işte çokluğu oluşturmaktadır." Bkz. Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 55.

perspektifleri tanıyarak ancak her birine farklı değer vererek mümkündür ve bu yol olumludur.

Feminist felsefe teori ve pratiği birbirinden ayırmaz VE ayırmamalıdır: Feministler teorik derinlik ile politik ideallerin dengesini kurmanın sorumluluğu altında, teoriyi pratiğin bir biçimi olarak düşünmüş ve bunun faydasını görmüşlerdir. Bu yalnızca feminist bir seçim değil, aynı zamanda postyapısalcıların bir çıkarımıdır da. Zira teoriyi akademiye hapsetmek onu hayattan koparmaktır. Teoriler ve kavramlar yalnızca disiplinlerin çatısı altında kalan düşüncelerle değil, tüm farklı düşüncelerle üretilirler ve üretilmelidirler ki hayatla yakın olabilsinler.

Feminist felsefe özneyi farklı düşünmektedir VE düşünmelidir: Feminist felsefe, felsefe geleneğinden farklı olarak, özneyi dışıl olanla birlikte düşünür, buna gereksinir. Özneyi farklı düşünmenin onu yapıbozuma uğratarak bütünlükten çıkarmak, onu farklı biçimlerde yeniden tanımlamak, felsefenin ona olan ihtiyacını yeniden değerlendirmek gibi farklı yolları olabilir ve bu yollar bulunmalı, çalıştırılmalıdır.

Feminist felsefe yeni kavramlar yaratır VE yaratmalıdır: Feministler felsefeye bakarken daima kavramların nasıl çalıştığı üzerine düşünmüş, onları düşüncenin çokluk ihtimalleri olarak önemsemişlerdir. Bir yandan felsefe geleneğinin kavramlaştırmalarının erilliğini eleştirirken, diğer yandan mevcut terimlere alternatif olarak ‘toplumsal cinsiyet’ ve ‘cinsel farklılık’ gibi yeni kavramlar yaratmış ve felsefeye katmışlardır. Feminist felsefe kavram yaratımı etkinliğinde güçlenmelidir. Bu yaratım süreci, mevcut kavramların cinsiyetli hallerinin açığa vurulmasını ve cinsiyetçilikten arındırılmalarını, yeni feminist kavramların yaratımını ve bu kavramların tartışma süreçleri içinde devamlı dönüştürülmesini kapsar. Bu yaratım ve devamlı değişim süreci olumludur.

Feminist felsefe içinde bir ambivalans taşır VE taşınmalıdır: Felsefe geleneğinin akılcılığına sadakat göstermek ve hakikat arayışına katılmak feminist felsefenin özgüllüğünü ortadan kaldırır, onu araçsallaştırır. Felsefeyi kökten erilci sayarak ondan vazgeçmek ise ancak feminist teori ile pratiğin zorunlu ikilemini unutmak pahasına bir seçenektir. Feministler felsefenin içkinleşmesi, yeni sorunlar yaratılabilmesi için, mevcut düşüncenin içinde oynamak durumundadır. Çözüm *hem* felsefeyi eleştirmek, onun ‘aklına şaşmak’ *hem de* felsefeyi ‘yapmak’tır. Felsefe yapmak, felsefeyi yeniden tanımlamak, dogmatik düşünce imgesine hapsolmuşluktan kurtarmak, onu içerden fethetmek olabilir ve bu, yeni perspektifler, kavramlar, yöntemler, terimler, yapıbozum ve yersizyurtsuzlaştırmalarla, farklı söylemlerin, farklı konuşma, yazma, düşünme biçimlerinin kanonun içine atılmasıyla yorulmaksızın denenmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Akay, Ali, yay. haz. "Gilles Deleuze Özel Sayısı." *Toplumbilim* 5 (Kasım 1996).
- Anderson, Elizabeth. "Feminist Epistemology and Philosophy of Science." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Yay. Haz. Edward N. Zalta. (Sonbahar 2012 Edisyonu) <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-epistemology>.
- Barrett, Mich  le, ve Anne Phillips, yay. haz. *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Oxford: Stanford University Press, 1992.
- Beasley, Chris. *What is Feminism? an introduction to feminist theory*. Londra: SAGE Publications, 1999.
- Benhabib, Seyla. "Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak." *Çatışan Feminizmler: Felsef   Fikir Alışverişı*. Çev. Feride Evren Sezer. Yay. Haz. Özde Duygu Gürkan. 25-43.
- , vd. *Çatışan Feminizmler*. İstanbul: Metis, 2008.
- Berkday, Fatmagül. "Felsefenin Kadına Bakışı." *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet   alışmaları: Eşitsizlikler Mücadeleler Kazanımlar*. Yay. Haz. H  ly   DurudoĒan, Fatoř Gökřen, Bertil Emrah Oder ve Deniz Y  kseker. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010. 23-33.
- Braidotti, Rosi. "Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates." *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 10: 1 (Bahar / G  z 2006): 235-54.
- . "Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective", *Man and World*, 29 (1996): 305-14.

- . *Metamorphoses*. Cambridge, Oxford ve Malden: Polity Press, 2002.
- . *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press, 1991; 1996.
- . *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Bubeck, Diemut. "Feminism in Political Philosophy: Women's Difference." Fricker ve Hornsby, yay. haz. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. 185-204.
- Buchanan, Ian, ve Claire Colebrook, yay.haz. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Butler, Judith. "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu." *Çatışan Feminizmler*. 44-67.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2010.
- Colebrook, Claire. "Is Sexual Difference a Problem?" *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. 110-27.
- . *Gilles Deleuze*. Bağımsız Kitaplar, 2004. Yeni bas. İstanbul: Doğu Batı, 2009.
- . Giriş. *Deleuze and Feminist Theory*. 1-17.
- Conley, Verena A. "Becoming Woman Now." *Deleuze and Feminist Theory*. 18-37.
- Cornell, Drucilla. "Feminizmin Zamanını Yeniden Düşünmek." *Çatışan Feminizmler*. 86-118.
- Deleuze, Gilles. *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*. Yay. Haz. David Lapourjade. Çev. Mahir Ender Keskin. İstanbul: Bağlam, 2009.
- . *Spinoza Üzerine Onbir Ders*. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- , ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam, 1990.
- , ve Felix Guattari. *A Thousand Plateau: Capitalizm and Schizophrenia*. Yay. Haz. ve İng. Çev. Brian Massumi. Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 1987; 2007.
- . *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*. Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2012.

- . *Felsefe Nedir?* Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Direk, Zeynep. "Feminizm ve Felsefe: Derrida'nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı": *Kadın Felsefeciler* içinde. Yay. Haz. Arslan Kaynardağ. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999. 302-20.
- . "Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı." Yay. Haz. Çakırlar, Cüneyt, ve Serkan Delice. *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde. İstanbul: Metis Kitap, 2012. 72-92.
- , ve Refik Güremen, yay. haz. *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. Ankara: Epos Yayınları, 2004.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997; 2010.
- Due, Reidar. *Deleuze*. Cambridge ve Malden: Polity Press, 2007; 2008.
- Durudoğan, Hülya, vd., yay. haz. *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler Mücadeleler Kazanımlar*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010.
- . "İkinci Dalga Fransız Feminizmine Kısa Bir Bakış." *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler Mücadeleler Kazanımlar*. 67-97.
- Ergün, Reyda. "Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinozası". *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*. Yay. Haz. Cemal Bâli Akal ve R. Ergün. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011. 11-27.
- Fraser, Nancy. "Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler'a Yanıt." *Çatışan Feminizmler*. 68-85.
- , ve Linda Nicholson, "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma": *Modernite Versus Postmodernite* içinde. Yay. Haz. Mehmet Küçük. Ankara: Vadi Yayınları, 1994. 276-97.
- Fricke, Miranda, ve Jennifer Hornsby, yay. haz. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Gatens, Moira. *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Yer yok: Indiana University Press, 1991; 1995.
- Goodchild, Philip. *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikalarına Giriş*. Çev. Rahmi G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı, 2005.
- Goualamari, Pelagia. "A Minoritarian Feminism? Things to do with Deleuze and Guattari." *Hypathia* 14: 2 (Bahar 1999): 97-120.
- Grosz, Elizabeth. "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics." *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy* içinde. Yay. Haz. Constantin V. Boundas ve Dorothea Olkowski. New York ve Londra: Routledge, 1994.
- . "Conclusion: Sexual Difference and the Problem of Essentialism." Sunew, yay.haz. *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. 332-44.
- . "Philosophy", Sunew, yay. haz. *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. 147-74.
- . *Volatile Bodies*. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Hardt, Michael. *Gilles Deleuze*. Çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku. İstanbul: Otonom, 2012.
- Holland, Eugene W. *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*. Çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom, 2007.
- Howie, Gille. "Feminist Philosophy": *The Future of Philosophy: Towards the Twenty-First Century* içinde. Yay. Haz. Olivier Leaman. Londra ve New York: Routledge, 1998, 105-19.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en pas un*. Paris: Editions de Minuit, 1974.
- . *The Sex Which Is Not One*. İng. Çev. Catherine Porter. Ithaca ve New York: Cornell University Press, 1985.
- Irzik, Sibel. "Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak." *Toplum ve Bilim* 75 (Kış 1997): 33-47.
- Jaggar, Alison M., ve Iris Marion Joung, yay. haz. *A Companion to Feminist Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.

- Jardine, Alice. *Gynesis*. Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1985; 1993.
- Junge, Matthias. "Baumann on Ambivalence - Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence". *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Yay. Haz. Michael Hviid Jacobsen, Poul Poder. Hampshire ve Burlington: Ashgate Publishing, 2008. 41-56.
- Kemp, Sandra, ve Judith Squires, yay. haz. *Feminisms*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Kourany, Janet A. ve James P. Sterba. *Feminist Philosophies: Problems, Theories, and Applications*. Yay. Haz. Rosemarie Tong. Prentice Hall, 1999.
- Kristeva, Julia. "Kadınların Zamanı." *Defter* 21 (Bahar 1994): 7-29.
- Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl*, Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- . "Feminism in History of Philosophy: Appropriating the Past." Fricker ve Hornsby, yay. haz. *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. 245-63.
- . "Rationality." Jaggar ve Young, yay. haz. *A Companion to Feminist Philosophy*. 165-72.
- McHugh, Nancy A. *Feminist Philosophies A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Nagl-Docekal, Herta. *Feminist Philosophy*. İng. Çev. Kahtarna Vester. Oxford: Westview Press, 2004.
- Nicholson, Linda. Giriş. *Çatışan Feminizmler*. 9-24.
- Olkowski, Dorothea. *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1999.
- Patton, Paul. *Deleuze and the Political*. Londra ve New York: Routledge, 2000.
- Ramazanoğlu, Caroline, ve Janet Holland. *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. Londra, Thousand Oaks ve Yeni Delhi: SAGE Publications, 2002.

- Rullmann, Marit. *Kadın Filozoflar*. Çev. Tomris Mengüşoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996-1998.
- Sarup, Madan. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev. A. Baki Güçlü. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Scott, Joan. "Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism." *Feminist Studies* 14:1 (Bahar 1988): 32-50.
- Segal, Lynne. *Why Feminism?* Cambridge: Polity Press, 1999.
- Sinem, "Fark mı Başka mı?" *Otonom* 25 (Şubat-Nisan 2012). 2-7.
- Smith, Daniel, ve John Protevi. "Gilles Deleuze". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Yay. Haz. Edward N. Zalta (Kış 2012 Edisyonu) <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/deleuze/>
- Sneja Gunew, yay haz. *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. Londra: Routledge, 1990; 1992.
- Stone, Alison. *An Introduction to Feminist Philosophy*. Malden: Polity Press, 2007
- Tuana, Nancy. "Approaches to Feminism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Yay. Haz. Edward N. Zalta (Bahar 2011 Edisyonu) <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches>.
- Waithe, Mary Ellen. *The History of Woman Philosophers Volume 3/1600-1900*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Witt, Charlotte. "Feminist History of Philosophy": *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Yay. Haz. Edward N. Zalta (Sonbahar 2012 Edisyonu) <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-femhist>.
- Wollstonecraft, Mary. *Vindication of the Rights of Woman*. Londra: Penguin Books, 2004.
- Yeğenoğlu, Meyda. "Emperyal Özne ve Feminist Söylem." *Toplum ve Bilim* 75 (Kış 1997): 7-31.
- Zalewski, Marysia. *Feminism After Postmodernism: Theorising Through Practice*. Londra: Routledge, 2000.

Zourabichvili, François. *Deleuze Sözlüğü*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul:
Say Yayınları, 2011.