



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı
Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bilim Dalı

**FEMİNİST TEORİYE YENİ BİR MÜTTEFİK ARAMAK:
DELEUZE VE GUATTARI**

Yıldız TAGHIZADE

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

FEMİNİST TEORİYE YENİ BİR MÜTTEFİK ARAMAK: DELEUZE VE GUATTARİ

Yıldız TAGHIZADE

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji
Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

KABUL VE ONAY

Yıldız Taghızade tarafından hazırlanan “Feminist Teoriye Yeni Bir Müttefik Aramak” başlıklı bu çalışma, 02.06.2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

[Prof. Dr. Nazile Kalaycı] (Başkan)

[Doç. Dr. Selda Taşdemir Afşar] (Danışman)

[Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Okan Akkın] (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Yıldız TAGHIZADE

¹ “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Nazile Kalaycı** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Yıldız Taghızade

ÖZET

Taghızade, Yıldız. *Feminist Teoriye Yeni Bir Müttefik Aramak: Deleuze ve Guattari*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

Bu çalışmada üçüncü kuşak feminizm içerisindeki özne tartışmaları betimlenecektir. Ardından Gilles Deleuze-Felix Guattari felsefesindeki bazı kavramlar ele alınacaktır. Deleuze-Guattari felsefesinin kavram sahasında, feminist düşünce ile bağlantılar kurulacaktır. Son bölümde, Deleuze-Guattari felsefesi ve feminist düşünce birlikte okunmaya çalışılacaktır. Böylelikle, feminizmdeki son dönem tartışmalarına bir çözüm önerisi geliştirmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Oluş, Fark, Kadın, Deleuze-Guattari, Özne

ABSTRACT

Taghızade, Yıldız. *Seeking a New Ally To Feminist Theory: Deleuze and Guattari*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2022.

In this essay, subject arguments in third wave feminism will be described. Subsequently, some concepts of Gilles Deleuze-Felix Guattari philosophy will be discussed. Connections will be correlated with the feminist theory in the conceptual field of Deleuze-Guattari's philosophy. In the last part, Deleuze-Guattari's philosophy and the feminist theory will be discussed together. Thus a solution offer will be tried to brought to recent debates in feminism.

Key Words: Woman, Subject, Deleuze-Guattari, Difference, Becoming

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: FEMİNİZM TARİHİNİN BİR OKUMASI	6
1.1 Aynı'nın Politikasına Dahil Olma Çabası	6
1.2 Aynı'nın Felsefesine Dahil Olmak: Simone De Beauvoir'ın Feminizmi	9
1.3 Beauvoir'ın Ardından: Aynı'ya Bağlı Farkın Yüceltilmesi	14
1.4 Yeni Kuşak Feminizmine Giden Yol	16
1.5 Yeni Kuşak Feminizm: Kadının Kendinde Farkı'nın Tartışılması.....	17
1.6 Kadınlar: Olmayan Cinsiyet vs. Ayrıcalıklı Öteki	23
1.7 Cinsellik vs. Cinsel Fark: Özne Tartışmasının Kökeni.....	30
2. BÖLÜM: DELEUZE FELSEFESİNDEKİ KAVRAMLARIN FEMİNİST TARTIŞMALAR ODAĞINDA BETİMLENMESİ: FARK, OLUŞ, VİRTÜELLİK	38
2.1. Deleuze: Güneşin Altında Yeni Bir Şey (mi?).....	38
2.1 Deleuze Düşüncesi Politik midir?	39
2.2 Düşüncenin Dogmatik İmgesi: Devlet Düşünce.....	44
2.3 Farkın Keşfi	51
2.4 Yaşamın/Politikanın Virtüel Yönü: İçkinlik.....	55
2.5 Deleuze-Guattari: Kapitalizme ve Bilimine Karşı.....	57
2.5.1 Arzunun Makinesel Yönü.....	59
2.5.2 Bilinçdışının Yanında, Psikanalizin Dışında	62
2.5.3 Bilinçdışının Şizoanalitik Çözümlemesi ya da Faşist Olmama Rehberi	67
2.6 Olmak ya da Oluşmak: Bir Ütopya mı? - Kapma Aygıtı ve Savaş Makinesi	78

3. BÖLÜM: MÜTTEFİK OLARAK DELEUZE: FEMİNİZMİ YENİDEN DÜŞÜNMEK	88
3.1 Feminist Makinenin Virtüelliği	89
3.2 Kuir Oluş	94
3.2 Kaçış Çizgisinde: Kadını Savunmak Gerekir	97
SONUÇ	107
KAYNAKÇA	112
EK-1. ORJİNALLİK RAPORU	121
EK-2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU	123

GİRİŞ

Bazı cümleler vardır, o cümleler tarihin belli anlarında tekrar dolaşıma girerler, çünkü tarih döngüsel olarak o sözleri doğrulayacak bir duruma getirir bizleri. İşte o cümlelerden biriyle bu teze başlamak istiyoruz: “Katı olan her şey buharlaşıyor” (Marx-Engels, 2016: 44).

Marx bu cümleyi tamamen başka bağlamda söze dökmüştü¹, ancak dünyadaki mevcut durum, post ön ekiyle başlayan birçok farklı kavramın doğduğu günümüz², gerçekten de Marx’ın sözünü doğrular niteliktedir. Katı-anlayışlar günümüzde bazen üzerimize yıkılıyor, herkes adına konuşmak, hatta bazı anlarda konuşmak dahi imkânsız hale geldi. “Herkes için bir söz söylenemez mi artık?” diye soran Aksu Bora (2004)³ haklı bir soru soruyor aslında. Gerçekten de herkes için bir söz söylenemez bugün. Çünkü eski kitlesel politik hareketlerin, geleneksel (ideolojik) politik hareketlerin parçalanmasının üzerinden belli bir süre geçti. Herkes için ne söylenecek ki? İyi bir şey mi? Kime göre iyi? Herkese ne söyleyeceğiz, hakikati mi? Hangi, kimin hakikatini? Üst-üste sorduğumuz bu sorular bugünkü durumun bizlere sordurduğu sorulardır. Aksu Bora’nın sorusuna belki de şöyle cevap verilebilir: Sözün bagajı o kadar parçalandı ki, sözün herkes için söylenmesi imkansızlaştı.

Çizmeye başlanılan bu tablo ilk bakışta umutsuz bir tablo gibi görünüyor, kuşkusuz. Çünkü görünen o ki, ortada bir değer krizi vardır. Değerlerin krize girmesi demek, bu değerler üzerine inşa edilmiş toplumların, öznelerin, kurumların, politikaların krize girmesi demektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde kriz her alana yansır: felsefi alana, toplumsal alana, etik alana, ontolojik alana, sanat alanına, politik alana vs.

¹ Marx ve Engels, bu cümleyi Komünist Manifesto’da kullanır. Onlara göre burjuvazinin özgüllüğü, toplumsal ilişkilerin durmadan altüst edilmesi ve sermaye lehine bitmek bilmeyen belirsizlik ve çalkantı yaratmasından gelir (Marx-Engels, 2016:44).

² Lyotard’a göre postmodern tutum, üst anlatılara karşı inançsızlıktır (Lyotard, 2013:8). Büyük anlatılara birçok örnek verilebilir: Aydınlanma, İdealizm, Marksizm vs. Postmodern denilen tutuma göre “bu anlatılar eskimiştir, insanlar artık onlara inanmamaktadır; artık ahlaki tutumlarımızı etkilememekte, bilgi ve bilimsel araştırma zemini oluşturmamaktadırlar.” (Ferraris, 2019:19). Bilimsel olguların analizindeki tahakkümün ve dışlayıcılığın, “modernizmin yapısal ötekileri” tarafından açığa çıkarılmasının doğal sonucu olan postmodern durum, bir hakikat krizi anlamına gelmektedir.

³<https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-184-185-agustos-eylul-2004/2370/feminizm-sinirlar-ve-ihlal-imbani/4765>.

Burada bir kriz güzellemesi yapmayacağız çünkü kolektif bir varlık olarak, mevcut iletişimsizliği, her alana yansıyan krizi ve buna bağlı oluşan yozlaşmayı ve popülisti görmezden gelmemiz mümkün değil. Ancak post-modern durumu bir umutsuzluk tablosu, nihilist bir bakışla okumak yerine; “tüm mümkünlerin kıyısında”⁴ bir durum olarak okumayı tercih ediyoruz.

Batıdaki bilimsel paradigmatik değişimleri takip eden, devrimler çağı sonucunda oluşan modern toplumun ortaya çıkardığı değerlerin krize girmesi post-modern durum dediğimiz durumu, yani günümüz dünyasını ortaya çıkarmıştır. Bu değerlerden biri olan hümanizmin krize girmiş olması, Rosi Braidotti’ye göre, modern hümanist öznenin yapısal ötekilerinin post-modern dönemde intikam alırcasına yeniden ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır (Braidotti, 2014: 48). Konumuz açısından bakıldığında, aslında 19. yüzyılda ortaya çıkan kadın mücadelesi, modern toplumun ortaya çıkışıyla beraber gelişmiş bir politik hareket olarak yorumlanabilir. Braidotti’nin işaret ettiği gibi modern öznenin yapısal ötekisi olan kadınlar, 19. yüzyıldan itibaren aslında farklı farklı şekillerde çeşitli mücadelelerde bulunmuşlardır. Başlangıçta kendilerinin öteki olmadıklarını kanıtlamaya çalışan feministler, ilerleyen dönemlerde öteki olarak konumlandırıldıklarını sistemsal bir sorundan kaynaklandığını fark ederek, bu problemin yapısal bir problem olduğu kanısına varmışlardır. Ataerkilliğin tanımlanması, toplumsal cinsiyet kavramının ortaya çıkması gibi olgular, feministlerin pratik alandaki mücadelelerinin yanında teorik olarak da bir düşünceyle savaştıklarının göstergesidir. Bu düşünce, kadını cinsiyetli öteki olarak tanımlayarak nötr olan insanın karşısında konumlandırır. Bu düşünce üzerine kurulan toplumsal kurumlar ve kişiler arası ilişkiler, doğal olarak cinsiyete bağlı ezilme biçimlerini doğurmuştur. Feministler mücadeleye bu düşüncenin oluşturduğu sonuçların ortadan kaldırılmasıyla başlamışlardır. Sorunun basit bir kazanım meselesi olmadığını ve daha temel başka bir şeyden kaynaklandığını düşünen ikinci kuşak, teorik feminizmi geliştirmişler ve karşı karşıya olunan yapıyı betimlemeye çalışmışlardır.

⁴ Turgut Uyar’ın *Tütünler Islak* kitabının ilk cümlesi. Bu epigrafi 1960’lar Türkiye’sini betimlemek için yazmıştır. (Uyar, 1962)

Modern politik bir hareket olarak ortaya çıkmış feminizm anlatısı, post-modern durumda çeşitli açılardan kendi içinde teorik tartışmalar yapmış ve teorinin çeşitli yönleri (beden, özne, faillik, politika gibi) tekrar düşünmüştür.⁵ Yeni kuşak feministlerden, kimisi kadınlığa farklı bakışla bakmayı denemiş; kimisi de kadın olgusunun söylemden başka bir şey olmadığını, dolayısıyla terkedilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Özneliğe, bedene, eyleme farklı bakan feministler farklı mücadele biçimleri önermiştir. Tezimizin odak noktalarından biri, günümüz feminizmin en önemli problemlerinden biri sayılabilecek özne krizidir.

Çalışmanın birinci bölümünde feminizm tarihi okuması yapacağız. Feminizm tarihini ele alırken, feministlerin mücadele biçimlerinin ve kullandıkları retorik, hangi kavramlara dayandığından, hangi sorunları içerisinde barındırdığından bahsedeceğiz. İlk iki kuşak feminizmdeki retorik aslında benzer bir perspektifin yansıması olduğundan bahsederek; üçüncü kuşakta farklı bakışların ortaya çıktığından bahsedeceğiz. Yeni kuşak feministler çeşitli konulara ana akım olmayan bir biçimde bakış getirmiş olsalar da, içinde bulunduğumuz durumda, feminist ve kuir politik söylemlerinin çeşitli konularda ortak bir noktada buluşamamaları bir problem olarak görülebilir. Cinsel politik mücadelenin bugünkü sorunlarının özgün yanını anlayabilmek için, ilk bölümümüzde mücadele tarihinin bir okumasını yapacağız.

Feminizmin anlatı olarak bocalamış olması aslında anlaşılır bir durumdur. Feminizm, içinde bulunduğumuz durumda kendine eleştirel bir gözle bakmış ve çeşitli kavramları tekrar tartışmaya başlamıştır. Bu, demin bahsettiğimiz değer krizi ile yakından alakalı bir durumdur, feminizmin değer olarak kabul ettiği çeşitli değerler de krize girmiştir çünkü. Braidotti'nin de dediği gibi: “aynı tarihsel koşullara feministler ve erkek filozoflar oldukça farklı tepkiler veriyorlar. Erkek filozoflar, kaybedilenler ve çöküş etrafında örülen melankolik bir söyleme teslim olmaya meyilliyken, kadın filozoflar, benim genellikle feminizmle ilişkilendirdiğim, yeni başlayanlara özgü bir coşku, enerji ve imgeleme sahiptir.” (Braidotti, 2017:13). Aslında Braidotti'den alıntıladığımız tespiti katılıyor olsak da, burada kendi tezimiz çerçevesinde düzeltmek istediğimiz bir şey var.

⁵ Postmodernizm ve feminizm hakkında çeşitli düşünürlerin tartışmaları için bkz. *Çatışan Feminizmler* (Butler vd, 2008).

Post-modern durum olarak ele alınan bu günlerde, *bazı* erkek filozoflar melankolik bir bakışla bakıp koşulları kötümser bir biçimde yorumluyorlar. Kimi felsefeciler öyle yapıyor olabilir, ancak tezin ikinci bölümünde feminizmin doğal müttefiki olarak gördüğümüz Gilles Deleuze koşulları melankolikten ziyade yaşam-dolu ve imkân dolu bir biçimde yorumluyor. Zaten bu tezde de göstermek istediğimiz Deleuze felsefesinin, hem yeni kuşak feminizmin tartışmalı sorunlarına çözüm sunabileceği, hem de gelecekteki politikalarının Deleuze'ün sunduğu bakışla ortaya konulabileceğidir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Deleuze-Guattari'nin felsefeye, düşünceye, politikaya bakışını betimleyeceğiz. Deleuze'ün fark kavramına, bedensel olana ve politik olana getirdiği yeni bakış imkânlarını ele alacağız. Deleuze-Guattari'nin politik teorisinin ve eleştirilerinin hem çağdaş felsefedeki genel problemlere nasıl yanıt verdiğine bakacağız, hem de bu kavramların günümüz feminizmine nasıl yardımcı olabileceği üzerine tartışacağız.

Çalışmamızın son bölümünde ise, Deleuze'ün bakışını müttefik olarak ele alarak, son dönem feminist özne tartışmaları odağında, beden, bilinçdışı, farklılıkların nasıl ele alınması gerektiği gibi tartışmalı konulara nasıl bir çözüm sunabileceğinden bahsedeceğiz. Son dönem feminist tartışmalarındaki özne tartışmalarını betimlememizin en önemli sebebi, feminist düşünürlerin hangi kavramlara nasıl bir bakışla baktıkları, hangi noktalarda ayrıldıkları ve bu ayrılıkların nasıl politik mücadelelere sebep olduğunu göstermektir.

Deleuze-Guattari çalışmaları ışığında feminizmi ele almamızın en önemli sebebi, hem içinde bulunduğumuz değer krizinin nasıl aşılabileceği üzerine tartışmak, hem de bu krizle bağlantılı olarak feminizmin geleceğe açıklığını sorgulamaktır. Bu çalışmanın örtük varsayımlarından biri, feminist teorisinin yalnızca belli bir grubu ilgilendiren politik mücadeleden öte, içinde bulunduğumuz krize yanıt verebilecek olanakları içinde barındırıyor oluşudur. Çünkü çalışmamızda göreceğimiz üzere, cinsiyete bağlı ezilme problemi yalnızca bir kadın sorunu değildir. Bu problem bir imgelemin ürünüdür ve işbu geleneksel imgelem halihazırda bir krize girmiştir. Yeni düşünce, yeni ilişkilene biçimleri, yeni bir politika oluşturma gerekliliği, hem günümüzün ihtiyacı hem de feminist teori ve Deleuze-Guattari felsefesinin temel kaygısıdır. Bu iki bakışın birlikte

okunmasının en önemli sebebi, iki bakışın da geleneksel imgeleme karşı aldıkları pozisyonun benzerliği ve her iki tarafında yeni olanakların sorgulamasını yapmalarıdır.

1. BÖLÜM: FEMİNİZM TARİHİNİN BİR OKUMASI

1.1 Aynı'nın Politikasına Dahil Olma Çabası

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği problemine politik bir karşı çıkış olarak ortaya çıkan feminizmi ele alırken farklı yollar izlenebilir. Genel literatüre bakıldığında zaman, feminizmin tarihi kitlesel dalgalar halinde dönemlere bölünerek ele alınmıştır. Yine genel literatür, söz konusu feminizm dalgalarını belli sorunlara odaklanmış olarak ele alır. Aslında bu izlenim tam olarak yanlış sayılmamakla birlikte kendi içinde sorunlar taşımaktadır. Elbette ki her feminist kuşak, ortaya çıktığı zamanın sorunlarını yansıtır. Örneğin birinci kuşak feminizmi esas olarak kamusal alanda eşitlik konusuna odaklanmış olsa da, aynı dönemde başka feministler daha başka konularda da yazmışlardır. Örneğin 19. Yüzyılda siyasal dönüşüme odaklanan aydınlanmacı feministlerden farklı olarak, kültürel feministler daha geniş kültürel bir dönüşüm arayışındaydılar (Donovan, 2014: 73). Feminizmi dalgalar halinde tarihselleştirdiğimizde, bu alandaki bütün çalışmaları ve düşünme biçimini bir düzene sokarak ona hiç sahip olmadığı bir tutarlılık yüklemiş oluruz (Stark, 2019: 26). Bugünden geriye bakarak ele alınan feminist tarih, cinsiyet mücadelesi tarihi, tüm feministleri kategorileştirerek ele almıştır ve bu anlaşılabilir. Ancak her feminist kuşak kendinden önceki kuşağa bağlı olarak genişlemiş ve önceki dönemden tam olarak kopuş sağlayamamıştır.

Kadınlar tarih sahnesine, insanlığın kamusal alanda mutlak monarşiye başkaldırdığı dönemde, 19. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Fransız devrimi ile birlikte, kadınlar ve erkekler tüm dinlere ve monarşilere başkaldırarak yeni bir devlet örgütlenmesine yol açmıştır. Ulus devletin ortaya çıkışı bu şekilde olmuştur. Bu yeni devlet örgütlenmesinde akıl ve insan ön planda olmuştur. Ulus devlet örgütlenmesi köklerini Aydınlanma düşüncesinden almaktadır. Aydınlanmacı liberal düşünce de kökenlerini çeşitli metinlere ve felsefelere dayandırmaktadır.⁶ Kuramsal olarak doğal haklar fikri yine bu döneme denk gelmektedir ve esasında kamusal siyaset söz konusu doğal hak teorisi üzerine

⁶ Bilimsel devrimlerle başlayıp siyasi devrimlere yol açan ve batıda devrimler çağı olarak da anılan süreç, Galileo'nun 1632'de yayımladığı dünyanın hareketleri ile ilgili keşiflerle başlar, bu keşifleri Newton'ın 1687'de yayımladığı *Matematiğin İlkeleri* adlı eseri takip eder. Bu bilimsel keşifler yeni bir fizik paradigmasını ortaya koymuştur. Bu keşiflere paralel olarak Descartes gibi felsefeciler de metafizik alanında paradigmatik değişimlere yol açmışlardır. İşte bu tip değişimler modern insanı ve modern toplumu doğuran temel değişimlerdir. (Bkz Donovan, 2014:22-24).

şekillenmiştir. Locke *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı metninde doğal hak doktrinini açıkça ortaya koyar:

Doğa durumunda herkesin uymaya mecbur olduğu ve onu yönetecek doğa yasası vardır; ve akıl, ki burada yasadır, insanlığa tamamen eşit ve bağımsız olmanın, başkalarının hayatlarına, sağlık, özgürlük ya da mallarına zarar vermemek anlamına geldiğini öğretir (Locke, 2012: 10-11). İnsanın doğal hürriyeti, yeryüzündeki üstün bir iktidardan özgür olmak (..) kendi yönetimi için sadece doğa yasasına sahip olmaktır (Locke, 2012: 21).

Bu düşünceye göre akıl sahibi olan tüm insanlar birbirleriyle eşittirler ve dolayısıyla tüm insanlar özgür doğarlar. Ancak burada oldukça nötr bir görünüşe sahip olan “insan” kavramı aslında görüldüğü kadar masum bir içerik taşımamaktadır. Alıntılanan kısımlarda da görüldüğü üzere insanın doğal olarak özgür olduğu ilke olarak kabul edilmiştir, ancak burada rasyonel insan baz alınmıştır. Akıl sahibi insan miti, liberal felsefenin temel dayanağıdır ve burada bizi ilgilendiren akıl, dışıl olanı tamamen dışlayarak kurulur (Llyod, 1996). Akıl, kadın olmayan, doğa olmayan, beden olmayan bir olguyu imler.

İnsan aklının önceliği ve gerçekliğin tüm diğer yönlerine hükmetme hakkı olduğu iddiası, belirli türden bir kibire ve küstahça gurura hatta tek bir türün -erkeklerin- şovenizmine götürür. Çünkü doğal olarak insan (erkek) akli ile övünen düşünceye göre akılcı varlıklar, yaratılışın efendileridir ve “akıldan” yoksun kalanlara -kadınlara, insan olmayan varlıklara ve dünyanın (doğanın) kendisine- akli dayatma hakkı vardır (Donovan, 2014: 25).

Geldiğimiz noktada Aydınlanma filozoflarının metinleri incelendiğinde ortaya çıkan “insan” ın anlamı aslında şudur: insan, “beyaz, batılı, burjuva erkek” lerdir. Peki ya aydınlanma idealleri olarak tarihte yer edinen “eşitlik, kardeşlik, özgürlük” kavramları nasıl anlaşılmalıdır bu durumda?

Devlet demokrasisinin tarih sahnesine ilk olarak çıktığı Antik Yunan medeniyetine baktığımızda, bu nötr görünen kavramların aslında öyle olmadığını görürüz. Bilindiği üzere Antik Yunan demokrasisi, kölelik olmasına, diğer ülkelerden gelenlere karşı ötekileştirme yapılmasına ve kadınların yurttaş sayılmamasına rağmen demokrasinin başlangıcı olarak tarih sahnesinde yerini almıştır (Hüner, 2013: 2). Tıpkı Antik Yunan demokrasisi gibi, Aydınlanma ideallerine bağlı olarak ortaya çıkan Fransız Devrimi de eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi ideallerin gizlediği kurbanlaştırıcı mantığı kökenlerinde bulundurur. Örneğin büyük Aydınlanma filozoflarının kadınlar üzerine neler

düşündüğüne bakmak, bu eşitlik idealinin kadını kapsamadığını görmek için yeterlidir. Jean-Jacques Rousseau *Emile* kitabında kadınlar için şu sözleri söyler:

Bu ilke ortaya konulduğunda, bunda kadının özellikle erkeğin hoşuna gitmek için yaratıldığı sonucu çıkar... Erkeği üstün kılan özelliği gücündedir; yalnızca bu özelliğinden dolayı hoş gider... Burada söz konusu olan yasa, aşkın kendisinden önce gelen doğa yasasıdır (Rousseau, 2011: 513).

Demek ki nötr gibi görünen ve aydınlanmanın sloganları arasında sayılabilecek “insanlar eşittir” ve “her insan özgür doğar” cümleleri görüldüğü kadar nötr ve kapsamlı değildir. Bunu fark eden bazı kadın düşünürler “Her insan özgür doğuyorsa neden kadınlar doğuştan köle olarak doğar?” (Astell’den akt. Mitchell-Oakley, 1994: 34) gibi sorgulamalar yapmış ve insan kavramının neden kendilerini de kapsamadığını, devlet karşısında neden erkeklerle eşit haklara sahip olmadıklarını, neden mülkiyet hakları, miras hakları, seçme ve seçilme hakları olmadığını sorgulamışlar ve ardından bu haklar için mücadele etmişlerdir. Devlet nezdinde eşit haklar kazanımı için mücadele eden ve bugün birinci kuşak feminizm diye anılan liberal feministlerin vurguladıkları itirazlar genellikle *aynılık retoriği* üzerinden yapılmıştır. Birkaç alıntı ile söz konusu feministlerin retoriğindeki ortak aynılık vurgusunu okumak mümkündür:

Mary Wollstonecraft eğitimde eşitliği savunurken, ruhların cinsiyeti olmadığını ve kadınların erkeklerle *aynı* tinsel eğitimi alması gerektiğini vurgular (Wollstonecraft, 2012: 261). Kadının yanlış akıl yürütmesini, yanlış eğitime bağlar. İlk kuşak feministlerden Sarah Grimke de kadınlarla erkeklerin ahlaki ve düşünsel açıdan eşit ve *aynı* olduklarını ileri sürmüştür (Donovan, 2014: 43). Hatta kadınların dış görünüşünü eleştiren Grimke, kadınların giyimindeki hafifmeşrepliğin (Grimke, 1838: 70) onların ciddiye alınmasını engellediğini söyler.

Birinci kuşak kadın hareketi işte böyle bir bağlamda, kamusal alanda eşitlik talebiyle ortaya çıkmış ve kadınların da insan olduğunu ve insanlara ait olan yurttaş haklarının neden onlara da verilmesi gerektiğini anlatmaya çalışmışlardır.⁷ Bugün bizlere birçok şey

⁷ İlk kuşak kadın hareketinin sembol isimlerinden biri olan Mary Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gereçlendirilmesi* adlı önemli bir metin kaleme alır. Kitabın ismi bile aslında bize bir şey söyler. İnsanlık, insanların yurttaş olarak çeşitli haklarının olduğunu ilke olarak kabul etmiş olsa da, kadınların hakları gereçlendirilmelidir yine de. Bu bile tek başına kadının ya da en genel anlamıyla dişil olanın ötekinin-ötekisi olduğunu kanıtlar niteliktedir.

kazandıran, ama feministler olarak sonraki kuşaklarca oldukça eleştirdiğimiz liberal feministler, kendilerinin de *diğerleri gibi* olduğunu, diğerleriyle *aynı* olduğunu, başka deyişle bir *farklarının olmadığını* canla başla kanıtlamaya çalışmış ve bu bağlamda temel hak ve özgürlüklerini kazanmışlardır.

Liberal feministler, liberal değerleri ilke olarak kabul edip buna kadının da katılması gerektiği çabasına girmişlerdir. Görüldüğü üzere, feministler bu aşamada konuyu henüz bir sistem problemi olarak görmemişlerdi.

1.2 Aynı'nın Felsefesine Dahil Olmak: Simone De Beauvoir'ın Feminizmi

Bu bölümde ele almak istediğimiz bir diğer feminist filozof ve feminizm düşün tarihinin sembol ismi haline gelen Simone De Beauvoir'dır. Beauvoir'ı ele alıp yorumlayacak olmamızın sebeplerinden biri *İkinci Cinsiyet* adlı metnin feminizmin en önemli metinlerinin başında gelmesidir.

Öncelikle Beauvoir'ın eseri, kadınlık denilen toplumsal kurgunun nasıl oluştuğunu gerek teorik gerekse pratik anlamda ayrıntılı bir şekilde ele alışı bakımından oldukça eşsiz bir konumdadır. Kadın olma **problemini** ele alan Beauvoir, kadınlığın mevcut simgesel sistemde neden bir problem olduğunu sosyolojik, psikolojik, antropolojik ve felsefi olarak ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır.

Beauvoir'a göre cinsiyete bağlı ezilme biçimi, diğer toplumsal grupların ezilmelerine kıyasla daha özgün bir biçimdir. Bir köylünün gözünde, kendi köyünden olmayan herkes kuşku uyandıran “başkaları”dır; belli bir ülkede doğan birisine kendi ülkesi dışında yaşayanlar “yabancılar” olarak görünür; anti-semitistler için Yahudiler, Amerikalı ırkçılar için siyahlar, sömürgeciler için yerli halklar, mülk sahibi sınıflar için proleterler “başka”dır (Beauvoir, 2019A: 26-27). Beauvoir, bu başkalık tanımından daha farklı bir “başkalık” söz konusu olduğunu söyler kadın söz konusu olduğunda. Burada bir bilincin bir diğer bilinci başka olarak nitelemesinden öte bir durum söz konusudur, *mutlak bir başkalık* söz konusudur. Bunun nedenini Beauvoir şu şekilde açıklar:

Tarihte ne kadar gerilere gidilirse gidilsin, kadınlar her zaman erkeğin boyunduruğu altında olmuşlardır. Onların bağımlılıkları bir olayın ya da bir oluşun sonucu değildir, başa gelmiş değildir. Başkalığın bu durumda mutlak gibi görünmesi, kısmen de olsa, tarihsel olayların rastlantısallığından nasibini alamamış olmasındandır. ... kadının hiçbir zaman özsel varlığa dönüşmeyen bir özsel olmayan varlık olarak görünmesi, kendisinin bu tersine döndürmeyi gerçekleştirmemesindedir. Proleterler “biz” derler; siyahlar da. Kendilerini özne olarak ortaya koyarak, burjuvaları, beyazları “başka” haline getirirler. Kadınlar ise -soyut olmanın ötesine geçememiş kimi kongreler dışında- “biz” demezler. Kadınların eylemi hiçbir zaman simgesel bir hareketten öteye geçememiştir. Zira karşı çıkarak kendilerini ortaya koyacak bir birlik oluşturmanın somut araçlarından yoksundurlar. Kendilerine özgü bir geçmişleri, tarihleri, dinleri yoktur; ayrıca proleterler gibi bir emek ve çıkar dayanışmasından da yoksundurlar; hatta Amerikalı siyahları, gettolarda yaşayan Yahudileri, Renault fabrikaları işçilerini bir topluluk haline getiren türden bir mekânsal bir aradalık da yoktur aralarında. Konut, iş, ekonomik çıkar, toplumsal durum aracılığıyla belirli erkeklerle -koca ya da baba- başka kadınlara olduğundan daha sıkı bağlanmış olarak, erkeklerin arasına dağılmışlardır (Beauvoir, 2019A: 28).

Yukarıdaki alıntı aslında Beauvoir’ın toplumsal cinsiyet hiyerarşisini diğer toplumsal ezilme biçimlerinden daha kökensel bir konumda gördüğünü de ima etmektedir. Beauvoir burada Hegelci öncüllerden yola çıkarak şunu söyler: Kadının *farklılığı*, aynıya dönmeyen, diyalektiğe girmeyen, Hegel’in formülüyle söylersek “özdeşliğin ve farkın özdeşliği içinde hem yadsınıp hem de korunup aşılamayacak “mutlak bir farklılık” olarak inşa edilmiştir” (Direk, 2009: 16).⁸ Bahsi geçen toplumsal gruplardan farklı olarak kadınlar, Beauvoir’a göre, insansal gerçeklik var olduğundan beri dışarıda tutulmuştur. Kadın gerek bir tanrıça olarak simgesel sistemin dışında, gerekse içkinliğe mahkûm bir köle olarak anlam sisteminin dışında tutulmuştur. Aslında Beauvoir oldukça umutsuz bir tablo çizer bizlere, çünkü ona göre sorun sadece toplumsal bir sorun olmaktan çıkmaktadır. Bu sebeple Beauvoir Kadın’ı felsefi bir sorun olarak ele alarak feminist düşün tarihinde bir ilki gerçekleştirmiştir. Batı felsefesini kavramsal olarak dişil olan öğelerin tümünü dışarıda bırakmasının bir sonucu olarak, politik iktidar kadını ve diğer

⁸ Beauvoir’ın kadını, görelî başka değil mutlak başka olarak tanımlamasını tam olarak anlayabilmek için kısaca Hegel’den bahsetmek yerinde olacaktır. Hegel’e göre “ortaya çıkış halindeki insan, hiçbir zaman tastamam insan değildir; her zaman özsel olarak ve zorunlu olarak ya efendi ya da köledir. Bundan ötürü, kendinin-bilincinin kökeninden söz etmek, zorunlu olarak “kendinin-bilincinin özerkliğinden ve bağımlılığından, yani efendilikten ve kölelikten” söz etmek demektir” (Kojève, 2020:80). Efendi bilinç ve köle bilinç karşılıklı olarak birbirinin başkalarıdır ve tanınma mücadelesine girerler. İnsansal varlık bu tanınma mücadelesi sonucunda ortaya çıkar. İnsansal gerçeklik, tümel (evrensel) tarihten başka bir şey değilse, bu tarihin, Efendilik ile Köleliğin arasındaki etkileşimin olması gerekir; dolayısıyla, tarihsel “diyalektik”, Efendinin ve Kölenin “diyalektikidir”, tarihin sonu da Hegel’e göre Efendinin ve Kölenin arasındaki etkileşimin en sonunda, uzlaşmasına ve onların “diyalektik olarak ortadan kaldırılmasına” ulaşmasıyla mümkün olur (Kojève, 2020:80).

Beauvoir burada Kadın’a mutlak başka derken, onu diyalektik-dışı olduğunu dolayısıyla, insansal gerçeğin oluşumuna sebep olan tanınma mücadelesinin de dışında olduğuna işaret etmektedir. Tarih bilinçlerin karşılıklı olarak kendi-değerini diğerinin tanınmasının mücadelesi ise, Kadın, mutlak başka olarak tarihin dışındadır. Beauvoir’ın, kadının başkalığını tarihsel bir olgu olarak görmemesi de bu bağlamda düşünülebilir. Kadının başkalığı diyalektik-dışı, dolayısıyla tarih-dışı olduğundan dolayı **mutlaktr**.

ötekileri toplumsal alanın dışında tutabilmektedir. Yani, Beauvoir'da Kadın, ontolojik olarak sakatlanmış bir bilinç olarak karşımıza çıkmaktadır, başka bir deyişle Kadın bilinci tarihsel diyalektiğin dışında bir yerde konumlanır.

Varoluşçu filozof olan Beauvoir, öznenin kendisini ancak zıtlık içinde ortaya koyduğunu söyler. Kendisini özsel olarak olumlayan özne, başkasını özsel olmayan olarak, yani nesne olarak konumlandırarak varlık kazanmaktadır. Beauvoir, Hegel'i yer yer eleştirse de, görüldüğü üzere Hegel'in etkisi düşüncelerinde açıkça hissedilmektedir. Çünkü özne-başka, ben-öteki gibi kategorilerin toplumların ve bireylerin kendilerini kurmada temel aldığı ikicilikler olduğunu, yani insansal gerçek denilen olgunun ancak "başka" ile *bu tip* bir ilişki ile oluşabileceğini kabul etmek tehlikeli sayılmaz mı? Katı bir ben ve katı bir öteki varsayımı, tahakkümü kaçınılmaz kılmaz mı? Varsayalım ki kadın söz konusu bu tarihsel diyalektiğin kendisinin dışında değil içinde konumlandı. Öyleyse sorun bitecek mi? Böyle bir varsayım gerçek olmuş olsaydı, ontolojik olarak ötekilik, diyalektiğin dışında konumlanan bir diğer "mutlak başka" da olmayacak mıydı?

Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet*'teki argümanları Hegel'in şu öncülüyle doğrudan alakalıdır: "bir özbilincin kendisiyle ilişkisi, onun başkasıyla ilişkisinden dolayımlanır. Bir özbilincin kendisi için olması, yani bir kimlik kazanması onun başkası için olması, bir başka deyişle başka bir bilinçle ilişkide olmasını gerektirir" (Direk, 2009:16) Bu yerinde tespitten yola çıkarak Beauvoir'ın insansal gerçek nosyonunun kendisini başka ile anlattığımız, bize göre sorunlu olan bu ilişki biçimi ile kurulduğunu söylemek sanıyoruz ki yanlış olmayacaktır. Bu kendilik bilincinin, insansal varoluşun kadını başka olarak kurduğunu söyleyen Beauvoir, bu kurma biçimini verili olarak kabul etmiş gibidir:

Hiçbir özne kendini en baştan ve kendiliğinden özsel olmayan varlık olarak ortaya koymaz; kendini başka olarak tanımlayan başka değildir. Ama başkanın tersine dönüp bir olmaması için kendini bu yabancı bakış açısına tabii kılması gerekir (Beauvoir, 2019A: 27).

Verili olarak kabul ettiği şey, Hegelci diyalektik çerçevesinde insansal varoluşun başka bilinçle ilişkisinde *tanınma mücadelesi* çerçevesinde kurulduğudur. Ancak kadınlığın yazgısı elbette ki verili değildir. *İkinci Cinsiyet* adlı eserinin çocukluk bölümüne en

meşhur sözüyle başlar: “kadın doğulmaz, kadın olunur” ve ekler: “insan dışisinin toplum içinde büründüğü biçimi belirleyen hiçbir biyolojik, ruhsal, ekonomik yazgı yoktur; erkek ile hadım edilmiş varlık arasındaki kadınsı diye nitelendirilen bu ürünü yaratan uygarlığın bütünüdür” (Beauvoir, 2019B: 13). Çocukluk, genç-kızlık, cinsellik, annelik, bağımsızlık vb. bölümlerle, kadının ataerkil toplumsal sistemde nasıl oluşturulduğunu ortaya koyar. Zaten tarihsel maddeciliğin “toplum anti-doğadır” şiarını benimseyen Beauvoir, bu savı kadınlığın nasıl anti-doğal olduğunu kanıtlamak için kullanır.

Genç kızlık çağında, insan dışisi anlamında kadının, başka bilinçlerle ilişkilendirirken, kendisini ben, diğerini başka olarak kurmadığını söyler Beauvoir: “Nasıl ki erkeğin gözünde kadın başkanın cisimleşmesiye kadının gözünde de erkek başkanın cisimleşmesidir. Ama bu *Başka* genç kıza özsel kipte gibi görünür ve onun karşısında kendisini özsel olmayan olarak kavrar” (Beauvoir, 2019B: 66). İnsan olarak varlığa gelen kadın kategorisi, kendini *ben*, ötekini *başka* olarak kurmak yerine, öteki-bilinci özsel, kendini başka olarak kurar; kadının ontolojik sakatlığı buradan gelir.

Kadının sakatça bir varoluşa sebep oluşunun sebepleri üzerine konuşurken Beauvoir, “iki insan kategorisi bir araya geldiğinde, her birinin kendi egemenliğini ötekine dayatmak istediğini söylemiştik, dolayısıyla erkekte kadın egemenliği altına alma istencinin var olmasını anlıyoruz” der (Beauvoir, 2019A: 89). Peki her bilinç diğer bilinci tahakküm altına almaya çalışıyorsa, erkeğin ayrıcalığı nereden gelmektedir? Beauvoir bu soruyu cinsiyete bağlı işbölümü doğrultusunda, kadının doğurganlığı ele alarak yanıtlamaya çalışır. Doğurmanın yükünün kadını, insan olmağın temel düsturu olan dünya kurma ediminden alıkoyduğunu söyler. Burada özcü bir yaklaşım yoktur aslında, insan olmağın doğayı aşmak etrafında yorumladığımızda, bu kaçınılmaz bir sonuç olur. “Erkek, yaşam vererek değil, kendi yaşamını tehlikeye atarak hayvanlıktan çıkmaktadır; bu yüzden insanlık doğuran cinsiyete değil, öldüren cinsiyete üstünlük tanımıştır” (Beauvoir, 2019A: 92).

Beauvoir’a göre yaşam yaratan kadın, doğuran kadın, annelik işlevini yerine getiren kadın, doğal olarak, *içkinliğe* itilmiştir. Çünkü insan olmak yaşamı varoluşla aşmayı

gerektirir. Erkek doğadan korktuğu, onu gizemli bulduğu sürece doğayı (dolayısıyla kadını) yüceltmıştır. Ne zaman ki doğayı aşabildiğini anlamış ve bunu başarmıştır, o zaman kadını da tanrıçalık tahtından indirmiştir. Kadın kendiliğindenliği temsil eder, ancak insanlık, iktidarı doğayı aşabilene vermiştir.

Varoluşçu felsefe, yapısal olarak uygarlık ve doğayı katı biçimde birbirinden ayırmıştır. Bu ayrımı Beauvoir'da da net olarak görmekteyiz. Kadın'ı türün kölesi olarak tanımlayan Beauvoir (2019A: 413), cinsiyete bağlı iş bölümünün kadının varoluşunu ortaya koymasını engellediğini göstermeye çalışmıştır. Kadının doğurganlığını bir problem olarak değil de, bambaşka bir biçimde yorumlamak mümkün değil midir peki? Aslında Beauvoir, uygarlığın bakışını betimlemiştir diyebilir miyiz yoksa diyemez miyiz? Bu tartışmalı bir konudur. Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'in sonlarına doğru "kadının değersizleştirilmesi, insanlığın evriminin gerekli bir evresidir" der (Beauvoir, 2019B:438). İnsan eğer aşkın bir varolan olarak durgunluğu, içkinliği ve pek tabii doğayı aşmalıysa; kadının değersizleştirilmesi gerekli bir evre olarak görülmesi anlaşılmalıdır. Beauvoir insanın trajik yazgısı bağlamında yorumlar aslında Kadın'ı. Varoluşçu felsefenin aşkınlık-içkinlik, ten-zihin, etkinlik- edilginlik çerçevesinde insanın varoluşunu açıklamaya çalıştığını aklımızdan çıkarmadığımızda aşağıdaki alıntı da daha anlamlı görünmektedir:

Gerçekte erkek de kadın gibi bir ten dolayısıyla bir edilgenlik, hormonlarının ve türünün elinde bir oyuncak, arzusunun kaygılı kurbanıdır. Her ikisi de kendi tarzında beden olmuş varoluşun garip çiftanlamlılığını yaşar.her iki cinsiyette de tenle zihin sonlulukla aşkınlık arasında aynı dram oynanmaktadır; her iki cinsiyet de zaman tarafından kemirilir, ölüm tarafından gözetlenir ve ötekine aynı özsel gereksinimi duyar (Beauvoir, 2019B: 445).

Toparlayacak olursak Beauvoir, kadınlık durumunu betimledikten sonra, cinsler arası farklılığın insan olmaklıkta birleşmesi gerektiğini savunmuştur. Beauvoir ataerkil sistemin kadın psikolojisini ne denli sakatladığını oldukça iyi analiz etmiştir ancak, kurbanlaştırıcı kurma edimine dokunmaması metnin zayıf yönlerini ortaya koymaktadır. Felsefe tarihindeki ikicilikleri aynen kabul edişi, metin boyunca aşkınlık-içkinlik, kültür-doğa ikiliklerini kendinden önceki filozofların kullandığı biçimiyle, yani dikotomik olarak kullanışı ve bu kavramsal ikiliklerdeki üstün olanı kendisinin de üstün olarak kabul edişi sorunlu bir bakış açısidir.

Birinci kuşak feminizmdeki kadınların erkeklerle aynı olduğunu kanıtlama çabası Beauvoir'da başka bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Beauvoir'a göre insan dünya kuran bir varolandır; kadın cinsel iş bölümünden dolayı varoluşunu gerçekleştirememiştir uygarlık boyunca. Uygarlığın ilerlemesi sonucunda türün ona mecbur kıldığı o yüklerden kurtulduğunda, kendi-doğasını aşarak dünya-kurucu olacaktır. Burada kadının bedensel farkı, uygarlık sayesinde aşılması gereken bir olumsuzlama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Beauvoir'ın bu kitabı yayınlamasının ardından feministler için birkaç şey açığa çıkmıştır: 1- cinsiyete bağlı ezilme, bir sistem sorunudur. Ki bu belirlemenin ardından Beauvoir'dan yola çıkarak *toplumsal cinsiyet* ve *ataerkillik* kavramları geliştirilmiştir. 2- kadınlar kendilerini özne olarak ortaya koymalı ve mahkûm olduğu içkinlikten bu şekilde kurtulmalıdır.

1.3 Beauvoir'ın Ardından: Aynı'ya Bağlı Farkın Yüceltilmesi

Radikal feminist kuram veya ikinci kuşak kadın hareketi, 1960'ların sonlarında ortaya çıkmış ve ilk kuşak feministlerinden farklı olarak kadın probleminin bir sistem problemi olduğunu tespit etmişlerdir. İkinci kuşak kadın hareketi, cinsiyete bağlı eşitsizliğin yalnızca kamusal alanda olmadığını, dolayısıyla kamusal kazanımların toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin giderilmesinde yetersiz olduğunu tespit etmiştir. Beauvoir'ın kadın probleminin kökenselliğini göstermesi, cinsiyet eşitliği adına mevcut sistem içerisinde belli kazanımlardan öteye geçilmesi gerektiğini fark eden ikinci kuşak feministler, yapısal olarak önceki kuşaktan daha devrimci sayılabilir. Avrupa'da yeni solun ortaya çıkışı ve çeşitli öğrenci hareketlerinin olduğu bu dönemde feministler, kadın sorununun ikincilleştirildiğini ve daha ilineksel bir sorun olduğunu söyleyen sol örgütlerdeki erkeklerden ayrılmış ve radikalleşmişlerdir.⁹

Radikal feministlerden biri olan Shulamith Firestone kadının cinsiyete bağlı ezilmesinin ilk dışlama olduğunu tespit ederek, bilimin, kültürün, sanatın vb. insana bağlı tüm

⁹ Mithcell, *Kadınlar: En Uzun Devrim* adlı metninde sol örgütlerin içinde bulunan, daha sonradan radikal feminist olarak nitelenen feministlerin örgüt içinde veya mitinglerde yaşadığı problemleri betimlemektedir (2006:17-20).

kurumların ve olguların cinsellik diyalektiğini içerisinde barındırdığını ifade etmiş ve bunun sebebinin de kadının bedensel olarak sömürülmesi olduğunu dile getirmiştir (Firestone, 1993). Firestone'nun çözüm önerisine göre “yapılması gereken şey doğal dengenin yerine insancıl, yapay (insanların yarattığı) bir denge kurabilmek için devrimci bir çevrebilim programı hazırlamak”ı (Firestone, 1993: 204). Bu çevrebilim programının temel gayesi biyolojik aileyi ortadan kaldırarak, çocukları ve kadınları özgürleştirmektir. Bu düşünceye göre kurtuluşun temelinde üreme ve üretme şekillerinin köktenci bir şekilde kaldırılması ve bu alanların içine teknolojinin sokulması gereklidir. Sibernasyon; insanın iş ve ücretle eskiden beri gelen ilişkisinin değiştirilmesini içermektedir. İşlerin çoğunun makinelere devredilmesi ve insanın sadece kendi yaratıcı edimine yönelik işlerle uğraşmasını içeren bu görüş, üretim ilişkilerinde “siber devrim” olarak adlandırabileceğimiz bir görüştür. Bir diğer çözüm önerisi ise, yapay üreme, doğurganlığın teknolojik biçimde gerçekleşmesidir. Gebeliğin barbarlık olduğunu düşünen Firestone, tıpkı Marksist devrimdeki proleterya diktatörlüğü kavramı gibi, devrimin gerçekleşmesinin ardından yeni üreme tekniklerinin bir süre kadınların elinde bulundurulması gerektiğini belirtir.

Bir diğer radikal feminist Roxanne Dunbar, kadınların erkeklerden farklı olduklarını, onların başkalarının bakımını üstlenmek, esneklik, rekabetçi olmamak ve işbirliğine açık olmak gibi bazı “anneliğine özgü” tutumlara koşullandıklarını öne sürer: Kadınlar, “ezilenlerin bilincine sahiptirler” (Donovan, 2014:268).

Firestone gibi radikal feministlerin politik olarak çalkantılı bir dönemde ortaya çıkmaları, politik alanlardan dışlanmaları, fikirlerinin tepkici ve ütöpik olmasına yol açmıştır. radikal feministler ilk kuşaktan farklı olarak kadınların özgün sorunlarını dile getirme açısından önemli olsalar da, örneğin Dunbar'ın önerisini yorumlayacak olursak, iğdiş edilmiş kadınlığı sahiplenmek, yine retorik olarak yeni bir şey söylememek anlamına gelmektedir aslında. Olumsuzlanan fark olan kadının, farkını olumlu yapmak için başka bir kadınlığa sahip çıkmak, hınç ile söylemler üretmeden, yeni mümkünler oluşturmak anlamına gelmektedir.

İkinci kuşak, kadınların farklı olduğunu kabul etmektedir Ancak bu fark, ataerkil söylemin fark anlayışından doğmaktadır, aynı'ya bağımlı bir farktan söz ediyoruz,

kendinde-farktan değil. Çünkü ikinci kuşak feministler, Kartezyen sistemde geleneksel olarak kadınlara atfedilen bakım, duygusal zeka ve doğaya yakınlık gibi nitelikleri bir erdem haline getirmeye inanmışlardır (Stark, 2019: 30).

1.4 Yeni Kuşak Feminizmine Giden Yol

Bu bölümde ele alacağımız kuşak, 68 kuşağı sonrası düşüncenin etkilerini bünyesinde barındıran feministlerdir. Söz konusu feministlerden söz etmeden önce post-yapısalcı düşüncenin ne olduğundan veya ne olmadığından bahsetmekte yarar vardır.

Madan Sarup'a göre post-yapısalcılığın ayırt ediciliği kendisini ilk olarak öznenin eleştirisinde gösterir (Sarup, 2004: 9). Hangi öznenin eleştirisidir bu? Genel anlamda bakarsak insan-öznenin eleştirisi, konumuz açısından bakarsak ise erkek-öznenin eleştirisi diyebiliriz buna. Daha önce de gösterdiğimiz üzere, insan bazı şeylerin dışlanmasıyla kurulan bir kavramdır. Braidotti'ye göre, "hümanizmin insanı, bütün ötekilerin kendisi üzerinden değerlendirilmesini, düzenlenmesini ve belli bir toplumsal mevkiye yerleştirilmesini sağlayan sistematik bir tamlanabilirlik standartını ifade eder. İnsan normatif bir sözleşmedir." (Braidotti, 2014: 36). Modernitenin insanı; irrasyonel olmayan, doğru olmayan, kadın olmayan, hayvan olmayan, siyah olmayan gibi birçok *başkanın* dışarıda tutulmasıyla elde kalan bir avuç özelliği bünyesinde barındıran bir kavramdan başka bir şey değildir. Söz konusu *insan*'a Deleuze "çoğunluğun öznesi" veya varlığın molar merkezi, Irigaray ise "Aynı" veya "fazlasıyla şişirilmiş" erkek "O" demektedir (Braidotti, 2014: 38). Görüldüğü üzere insan kavramı bagajında birçok norm taşımaktadır. Nötr gibi görünen insan kavramının aslında nötr olmadığını zaten feminist kadınlar ifşa etmişti. Ancak rasyonelliğin de krize girmesi, ikinci dünya savaşının etkileri, batılı düşünürlerin şapkayı önüne koyup düşünmesine ve modernitenin sorunlarını söze dökmesine neden olmuştur. Postmodern atmosfer, işte böyle bir atmosferdir, Nietzsche'nin dediği değerlerin yeniden değerlendirilmesi bu atmosferde ortaya çıkmıştır denilebilir. İnsan, akıl, özne, dil gibi kavramlar postmodern düşünürler tarafından yapısal olarak parçalanmış ve bu kavramlar içerisindeki iktidar ilişkileri açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu sorgulamalar sonucunda bazı kavramlar terkedilmiş, bazıları genişletilmiştir.

Sarup'a göre postyapısalcılığın ikincil ayırt edici özelliği *tarihselciliğin eleştirisi*dir (Sarup, 2004: 10). Aydınlanmacılığın ilerlemecilik nosyonunu eleştiren post-yapısalcı düşünürler, örneğin Foucault, tarihin düz çizgisel olarak ilerlemediğini varılacak bir iyi olmadığını dile getirmişlerdir. Sarup, post yapısalcı düşünürlerde üçüncü ve dördüncü ayırt edici özelliklerin şunlar olduğunu belirtir: *anlamın eleştirisi* ve *felsefenin eleştirisi* (Sarup, 2004: 11-12). Anlamın eleştirisi dilbilim ile alakalı bir konu iken; felsefenin eleştirisi batı metafiziğinin yapısökümü olarak düşünülebilir. Post-yapısalcı anlam eleştirisi gösteren-gösterilen ilişkisi bağlamında dildeki hegemonik söylemi açığa çıkarmış ve bu bağlamda yapısalcı dilbilimden ayrılmıştır. Anlam, yapısalcılıkta metnin içinde iken; post-yapısalcılıkta anlam, metin ve okuyucu etkileşiminden doğar (Sarup, 2004: 12). Görüldüğü üzere post-yapısalcılık bir metafizik eleştirisidir, yani nedensellik, özdeşlik, özne ve doğruluk kavramlarının tümünün eleştirisidir, başka bir deyişle genel olarak post-modernizm veya post yapısalcılık, felsefenin yapısökümü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yeni kuşak feministler veya Braidotti'nin adlandırdığı gibi söyleyecek olursak hümanizm karşıtı feministler ya da post modern feministler, işte böyle bir düşünsel bağlamda cinsel eşitsizlik sorunu üzerine fikir üretmişlerdir. İki dünya savaşının yıkıcı etkileri, düşünürleri aydınlanma düşüncesinin karanlık yüzünü sorgulamaya itmiş¹⁰, modernitenin akılcılık ve öznellik krizi, düşünürlerin geleneksel felsefi geleneği eleştirmesine sebep olmuş, yeni solun ortaya çıkışıyla öteki-oluşlar seslerini çıkarmaya başlamıştır. İşte böyle bir bağlamda, 20. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan düşünürler üzerinde durdukları sahnenin sağlamlığını test etmeye başlamışlardır.

1.5 Yeni Kuşak Feminizm: Kadının Kendinde Farkı'nın Tartışılması

Önceki bölümde anlattığım bağlam göz önünde bulundurulduğunda Batı felsefesinde oluşan *değer krizi* (İnsan, ama hangi insan? Hakikat, ama kimin hakikati? Özgürlük, kimin özgürlüğü? vb.), modern öznenin çözülmesini beraberinde getirmiştir. Söz konusu değer krizi, ilk iki kuşak feminizmin sorgulamadığı feminist öznenin de yapısöküme uğratılmasını beraberinde getirmiştir. Çözülen bir *Kadın* öznesinden bahsediyoruz. Bir

¹⁰ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin önsözünde şöyle söylerler: "Aslında bu çalışmanın amacı insanın ilerlemecilik söylemiyle nasıl barbarlaştığını anlayabilmek ve açıklayabilmektir" (Adorno-Horkheimer, 2014:10).

kavram olarak Kadın yapı-söküme uğratıldığında karşımıza iktidar ilişkileri çıkar mı? *Mutlak başka olan Kadın* içerisinde iktidar ilişkileri barındırabilir mi? Yoksa kadınlık, iktidar-dışı bir konumu mu imler?¹¹ Modern iktidarın değişen yapısını göz önünde bulundurduğumuzda, sorumuzun cevabı, “evet” olur, Kadın öznesi içerisinde iktidar barındırabilir. Peki nasıl? Burada biraz Michel Foucault’dan bahsederek, modern iktidarı betimlemek; ardından Julia Kristeva’nın ve diğer çağdaş feministlerin Kadın öznesi eleştirilerine bakmak yerinde olacaktır.

Önceki bölümde post-yapısalcıların dil-anlam-iktidar ilişkisinde analizler yaptığından bahsetmiştik. Foucault, söylem kavramını geliştirerek bir modern iktidar analizi yapmıştır. Foucault söylem kavramıyla doğrudan dili kastetmemektedir. Söylem, toplumsal pratik içinde kurucu bir pratik olarak, karmaşık bir pratikler kümesinin öznesine karşılık gelir (Şahin, 2017: 129). Foucault söylemin teorik bir oluşum olduğu kadar, düzenlenmiş bir toplumsal pratik oluşturduğunu; bu yüzden de, bilgiyi olduğu kadar iktidarı da içerdiğini, bu sebeple belirli bir söylemin sınırları içinde somutlaşmış kategorilerin yalnızca bilgiyi değil, aynı zamanda gücü/iktidarı da oluşturduğunu düşünür (Urhan, 2010: 15). Şimdi bu cümleyi biraz açmakta yarar var: Söylemin teorik oluşum olduğu kadar düzenlenmiş toplumsal pratik olduğunu söylemek, söylemin kavramsal bagajının yanında, pratik alanda oluşan toplumsal normları da taşıdığını söylemek anlamına gelir. Toplumsal normlar yapısal olarak iktidar ilişkilerini kendi içinde barındırdığından dolayı, pratik toplumsal normun bir tezahürü olan söylem; Foucault’ya göre hem bilgiyi hem iktidarı hem de gücü içerir. Söylem iktidardan bağımsız düşünülemez: örneğin, delilik söylemi, içerisinde hem deliye dair bilgiyi içerir, hem de deliyi tanımlayıp tahakküm altına alan iktidarı da içerisinde barındırır. İktidar olgusunun bu tip söylemsel analizi, nereden bakılırsa bakılsın hayranlık uyandırıcıdır. Foucault modern iktidarı betimler ve özneliğin içerisinde iktidar barındıran söylemlerle

¹¹ Büyük harfle yazılan Kadın, yeni kuşak feministlerin çokça eleştirildiği ötekisiz bir Kadın anlayışı vardır ve bu Foucaultcu anlamda iktidarı söylemini barındıran bir özne olarak Kadındır. Deleuzecü anlamda Molar bir kavram olarak Kadın, ötekisiz-aynılaştırıcı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Peki iktidar söyleminin dışında bir kadınlıktan bahsedebilir miyiz? Bu aslında çetrefilli bir sorudur. Kimisi buna hayır diyecektir, örneğin Butler’a göre iktidar söylemi dışında bir kadınlıktan söz edemeyiz. Kimisine göre de, çoğul olarak kadınların iktidarın dışında olması yeni bir olasılık, farklılık barındırdığından özgürleştirici bir konum olarak görülebilmektedir.

kurulduğunu söyler. Dolayısıyla geleneksel iktidar baskıcı iken; modern iktidar yaratıcıdır: Özneler yaratır.

Modern bir özne olan kadın öznesi, içerisinde nasıl bir iktidar barındırıyor sorusuna dönecek olursak; aslında bu sorunun cevabını bize siyah feministler “Ben Kadın değil miyim?” (Hooks, 1981) diyerek vermişti. Davis, Hooks, gibi feministler, feministlerin Kadın kavramının beyaz, batılı, orta sınıf, kentli kadınların problemlerine odaklandığını, belli tip bir Kadın kimliği etrafında örgütlendiğini dile getirmişler ve farklı tipteki kadınların özgün problemlerine odaklanılmadığından dolayı kitlesel feminizmi eleştirmişlerdi.

Kitlesel feminizmi eleştiren bir diğer düşünür Kristeva’dır. Kristeva ilk iki kuşak feministlerin siyasal eşitlik taleplerinin, erkeklerle aynı çizgisel zamana dahil olmakla uyuşmadığı düşünülen kadınsı ya da anneliğe bağlı niteliklerin reddedilmesini beraberinde getirdiğini, bu bağlamda ilk iki kuşağın erkeklerin ontolojik değerleriyle özdeşleşme mantığı¹² çerçevesinde bir mücadele yürüttüklerini ifade etmiştir (Kristeva, 2007: 229). Aydınlanmacı veya liberal feministlerin aynılık retoriğini, Beauvoir’da başka olarak kadın’ın aşkın özne olarak kendini olumladığı takdirde insan varlığı olarak kendini gerçekleştirebileceğini hatırlarsak, hep erkeklerle özdeş olduğunu kanıtlama kaygısı görürüz ilk kuşak kadın hareketlerinde. Ancak elbette ki bu mücadeleler elzem idi. Eğer bugün iktidarın ne-liğini değiştirmekten bahsedebiliyorsak, önceki feminist kuşakların iktidar mücadelelerinin sayesinde. Bize kalırsa, önceki kuşakların başka türlü mücadele etme seçenekleri yoktu, eğer kitlesel-evrensel bir mücadele verilmeseydi, kamusal kazanımlardan mahrum olan kadınlar için feminizm marjinal bir politik görüş olarak kalacaktı. Bugün feminizm hemen her konuya dahil edilebilen bir perspektifse (uluslararası ilişkiler, hukuk, spor, sanat vb.) ve gerici direnişlere rağmen feminist söylem diye bir şey varsa, kitlesel- evrensel mücadeleler sayesinde vardır. Zaten Kristeva da ilk

¹² Kristeva çizgisel zaman ve anıtsal zaman kavramlarını Nietzsche’den alarak kavramsallaştırır. Çizgisel zaman düz-doğrusal zamana işaret eder. anıtsal zaman ise döngüsel zamandır. Örneğin bir toplumsal grup olarak, “Avrupalı Kadınlar”ı alalım. Avrupalı kadınlar, Avrupalı olmakla çizgisel zamana aittirler. İlk iki kuşak feminizm, aslında “biz de sizin gibi Avrupalıyız” diyerek çeşitli mücadeleler vermişlerdir. Ancak Avrupalı kadınların kadınlığı, anıtsal zamana aittir, Avrupa-ötesidir. Avrupalı kadın, afrikalı kadınla anıtsal zaman bağlamında ortak zamana aittir. Kadınlar kadın olarak ve kadınlıklarından dolayı, evrensel yankıları olan zamana aittirler. Bu diğer toplumsal gruplar için de geçerlidir, aynı örneği “Türkiyeli engelliler” olarak da verebiliriz. Daha fazla bilgi için Bkz. (Kristeva, 2007:225-229).

iki kuşağı birçok yönden eleştirse de ilk iki kuşağın ne kadar sarsıcı bir mücadele verdiği altını çiziyor: “bu özdeşleşme mantığının ve bu talepçi mücadelenin kadınlara sağladığı ve hâlâ da sağlamaya devam ettiği yararları (kürtaj, doğum kontrolü, ücret eşitliği, mesleki anlamda tanınma) sıralamaya gerek yok, elde edilen bu haklar sanayi devriminin sağladığı haklardan çok daha önemli etkilere sahiptir” (Kristeva, 2007: 229). Kitleliliğin avantajları saymakla bitmez ancak dezavantajları vardır ve iktidar olgusunu radikal bir biçimde değiştirmeye çalışan yeni kuşak feministler bu dezavantajları ortadan kaldırmak istemektedir. Kristeva’ya göre “seyri açısından evrenselci olan ilk iki kuşak feminizm farklı toplumsal gruplara, farklı yaş gruplarına, farklı uygarlıklara ait ya da basitçe farklı psişik yapıları olan kadınların sorunlarını *Evrensel Kadın* etiketi altında küreselleştirir” (Kristeva, 2007: 229). Kitlelilik tekil olanı içerisinde eriten bir temsil mantığına dayandığından, elbette ki iktidar içermektedir. Kitlelilikte ‘hangi kadın?’ın temsil edildiği sorusunun cevabı açıktır: hegemon sınıftan, hegemon ırktan, hegemon söylemden olan Kadın kimliği temsil edilir ve öteki-Kadınların (işçi kadınlar, göçmen kadınlar, renkli kadınlar, Müslüman kadınlar, lezbiyen kadınlar, trans kadınlar, engelli kadınlar vb.) özgün sorunları kitlelilikte eritilir. Temsil problemi yapısal olarak başlı başına egemenlikle ilgilidir. Bu konu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacaktır.

Kitlelilik/evrensellik problemini ele alan bir diğer feminist olan Elizabeth Grosz, feminist düşünceyi ele alırken, ilk iki kuşak feminizmini eşitlik feminizmleri olarak adlandırır ve şunları savlar: eşitlik feministleri “kadınların patriarkal kısıtlamalardan kurtuluşunun erkeklerce işgal edilmiş toplumsal ekonomik politik ve cinsel konumları kadınlara açmaktan geçtiği varsayımından hareket ederler” (Grosz, 1990: 332-44). Eşitlik feminizmlerinin temel savı budur: Ataerkil toplumsal sistemde cinsiyete bağlı ezilme, erkekliğin, kendisini kadınlıktan farklı kılan özellikleri *hiyerarşik olarak üstte konumlandırarak, kadınlığı dışlamasından dolayıdır*. Eşitlik feminizmleri, buna elbette ki Beauvoir da dahil, fark olgusunu olumsuz bir bakış açısından ele almaktadır. İlk iki kuşak feminizmde cinsel fark, olumsuz bir olgu olarak görülmüş ve aynılık ön planda tutulmuştur. Tahakküm altına alınan kadınlık, ancak iktidar ortağı olarak özgürleşebilir varsayımı, Kristeva tarafından eleştirilir. Çünkü o’na göre “deneyimle görülmüştür ki... kadınların kurumlara dahil olmasının bu kurumları demokratikleştireceği varsayımı, genellikle birkaç dişil şefin imal edilmesiyle sonuçlanmıştır” (Kristeva, 2007: 237).

Kitlesel/eşitlikçi feminizmin en önemli kazanımlarından biri, en azından dünyanın yarısında kamusal alanda kadınların kurumlara dahil olmasını sağlamaktır. Bugün, siyasi partilerin hemen hepsinde cinsiyet kotası vardır, markalar farklı cinsel kimliklerin temsil edilmesinin “reklamını” sürekli yapmaktadır, sivil toplum kuruluşları, şirketler vs. gibi kurumlarda yönetici kadrolarında kadınlar da bulunmaktadır. Cinsel devrim sonuçlarını veriyor gibi görünmektedir, kitlesel feminist mücadelelerin meyveleri kısmen görünmektedir. Sözü ettiğimiz örnekler gerçekten vardır, ancak bugün ataerkilliğin bittiğini veya feminizmin söyleyecek bir şeyinin kalmadığını söylemek mümkün müdür? Elbette ki hayır. Çünkü sorun bunun ötesinde bir sorundur. İçinde Kristeva’nın da bulunduğu Fransız Feministlerine göre, eğer Lacan’ın dediği gibi özne kendini dilde anlamlandırıyor ise, kadınların kendilerini mevcut fallusmerkezli dilde anlamlandırmaları sorunludur. Feminizm eğer sembolik kültürde de bir devrim yapmazsa, değişimlerin kalıcılığı pamuk ipliğine bağlı olacaktır.¹³ Ataerkil kültürün öznelerin bilincindeki ve kolektif bilinçteki ideolojik değerlerinin ortadan kaldırılması, cinsiyetlerin özgürleştirilmesi yolunda önemli bir aşamadır. İşte bu bilinç dönüşümü Fransız feministlerine göre yeni bir dil anlayışının ortaya çıkmasıyla mümkün olacaktır. Ve yeni kuşak feminizmin de esas amacı bu olmalıdır: Dilin özgürleştirilmesi, düşüncenin özgürleştirilmesi. Aksi takdirde, “modern feminizm (kuşkusuz fazlasıyla Hegelci bakış açısından) her simgesel sözleşmenin temelini oluşturan acımasız şiddete (ayrılma, iğdiş edilme) dair sonu gelmez bir bilinç oluşumu sürecindeki bir *andan* başka bir şey olamayacaktır” (Kristeva, 2007: 238). Bir diğer yeni kuşak feminist Luce Irigaray, eşitlikçi feministlere radikal bir soru yöneltir:

Kadınlar olarak eşitlik isteminde bulunulması, bana göre nesnel bir gerçekliğin yanlış ifade edilmesidir. Eşitlik sistemi bir karşılaştırmayı varsayar. Kadınlar kimle ya da neyle eşit olmak ister? Erkeklerle mi? Ücret konusunda mı? Kamu görevlerinde mi? Hangi ölçüte göre? Niçin kendileriyle değil? (Irigaray, 2006: 10).

Bu radikal soru, aslında gizli bir ikâzı da içermektedir. Önceki feminist kuşaklar kadın olmağın farklılıklarını silme eğilimiyle gerek *yurttaş* olarak, gerekse *insan* olarak aynılıklarını göstermeye çabalamışlardır. Ama kadınlık ne idi? Bunun üzerine düşünmek,

¹³ Buna örnek olarak Sovyet devrimini verebiliriz. Futüristik bir devrim yapma gayesiyle yola çıkan Bolşevikler, maddi alanda devrim yapmış olmalarına rağmen, sembolik alana yeterince yatırım yapamadıklarından dolayı geleneksel değerlerin kaldırılmasında başarılı olamamışlardır. Sovyetlerin dağılmasıyla beraber (hatta Stalin’le beraber) eski değerlerin yeniden yükselişe geçmesi, Bolşeviklerin maddi devrimin tamamlayıcısı olarak sembolik devrimi yapamadıklarının en büyük kanıtıdır.

ama olumsuzlamadan, kendini Aynı ile kıyaslamadan, kendinde-kadınlığı düşünmek demektir. Kadının farklı bir oluş biçimi olarak ne olduğunu ortaya koymak Irigaray'ın ve diğer Fransız feministlerin aslında esas amacıdır diyebiliriz. Feministler, temel özgürlüklerin kazanılması adına, bu konu üzerinde çok durmamışlardır elbette; ama yeni kuşak Fransız feministlerine göre bu elzemdir. Irigaray'a göre "bu evre atlandığında, feminizm kadınların ve daha genelde tüm kültürel değerlerin yıkımına hizmet etme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Aslında eşitlikçilik, bazen kimi olumlu değerleri reddetmek uğruna enerjisini boşa harcamakta ve hiçbir yere varamamaktadır. Kadınların özgürlük hareketlerinde bunalımların, hayal kırıklıklarının ve dönemsel gerilemelerin olması ve tarihte kalıcı bir iz bırakamamalarının nedeni budur" (Irigaray 2006: 11).

Irigaray'ın kışkırtıcı eleştirileri ilk okunduğunda önceki kuşaklara haksızlık edilmiş gibi görünebilir ancak biraz düşününce çok da haksız olmadığını görürüz. Kadınlıkların, kadın cinselliklerinin kadınlığa dair hemen her konunun (kadının ötekiliği, anneliği, bedeni, ruhu, translığı, kadının erilliği vb.) feministlerce ele alınması neden önemlidir?

Feministlerin 19. yüzyılda başlattığı cinsel politik mücadele sürecine karşılık, Kate Millet'a göre birçok alanda reaksiyoner tutumlar gelişmiştir, bu karşı devrimcilerden en etkili kuşkusuz Freud'dur (Millet, 1987). Freud, kendisinden önceki birçok düşünürden farklı olarak dokunulmayan bir alana girmiş ve çok önemli bir kapı açan bir psikanalistir kuşkusuz. Ancak Freud'un karşı devrimci ve reaksiyoner olmasının en önemli sebebi, kadın cinselliğini tamamen statükocu bir biçimde ele almış olmasıdır: Kendisine gelen "topluma uyumsuz kadın" danışanların uyumsuzluğunu eril bir biçimde yorumlamış, politika-dışı konumlandırmış ve haset kuramıyla yerlerini bilmeleri gerektiğini öğretmiştir. Dokunulmamış kadın cinselliğinin feministlerce ele alınması gerekliliği işte bu yüzdendir.

Freud'un psikanaliz kuramı Millet'a göre cinsel mücadelenin bunalıma girmesine sebep olmuştur, kadınların uyumsuzluğunun bireysel ve politika-dışı konumlandırılarak, tahakkümün meşrulaştırılması feminist devrimin duraklamasına neden olmuştur. Bu duraklama ikinci kuşağın "özel olan politik" olduğu şiarıyla ortaya çıkana kadar sürmüştür.

Cinsel politikaya Freud'un çelme takmış olmasına değinmemizin en önemli sebebi, Irigaray'ın haklılığını göstermektir. Irigaray'a göre, feministler kadınların kültürel mirastaki yerini, simgesel sistemde dillerini, cinselliklerini, kısaca tüm farklılıklarını ortaya koymadıkça feminizmin tamamlayıcı hamlesi gerçekleşememiş olacaktır. Çünkü feministlerce ele alınmayan kadın cinselliğinin ve kadın ruhunun, nelere sebep olduğu ortadadır.

Joan Scott'a göre "eril iktidar kadınlarla erkeklerin kategorik farklılığı üzerine inşa edildiğinden bunun mücadele de farklılık zemininde yürümek zorundadır" (Scott, 1988: 32). Eril iktidar kendisini farkın olumsuzlaması geleneğine dayandırdığından¹⁴, feminist mücadele farkı olumsuzlayarak ele aldığı ve aynılık retoriğinde ısrar ettiğinde iktidarın yöntemini kullanmış olur. Bu açıdan düşünüldüğünde cinsel farkta ısrar, özcülükten ziyade, iktidarın yöntemine direniş olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Scott'a göre eşitlik ve farklılık birbirine karşıt olarak düşünülmemelidir, farklılığın olumlanması eşitliğin olumsuzlanması anlamına gelmez; ancak eşitlik kavramsal olarak içerisinde bir aynı'nın tahakkümünü doğurduğundan eşitlik taleplerine ek olarak farklılığın olumlanması gereklidir (Scott, 1988).

Bu tartışmaların ışığında, feministler arasında farklı görüşler beyan edilen özne tartışmalarına geçmekte yarar vardır.

1.6 Kadınlar: Olmayan Cinsiyet vs. Ayrıcalıklı Öteki

Post-modern durumda cinsel hegemonyadan bahsetmek, cinsel öznelerden, cinsiyetlilikten, cinsel kimliklerden bahsetmeyi zorunlu kılmaktadır. Yukarıda kısaca bahsettiğimiz feminizmin içindeki eleştiriler, tartışmalar ve gerilimler özne mefhumu bağlamında da kendini göstermektedir. Şimdi ilk önce feminizm içerisindeki özne tartışmalarına (belki de özne krizi demeliyiz) değinelim.

Yukarıda söz ettiğimiz, feminizm içerisindeki kitesellik eleştirileri, aslında feminist politik öznenin krizi olarak da okunabilir. "Kamusal alanda kim konuşan Kadın kimdir?"

¹⁴ Deleuze göre, farkın olumsuzlanması mevzu bahisi batı felsefesinin temel karakteristiğidir. Bunu, düşüncenin tutsaklığı olarak da adlandıran Deleuze'un temel amacı batı düşüncesindeki fark kavramını olumsuz özelliklerinden arındırarak hakettiği itibarı fark kavramına iade etmektir. Bu mefhum ikinci bölümde etraflıca tartışılacaktır.

sorusu bağlamında gelen eleştiriler değerlidir. Ancak kadının özneliği problemi, sadece kamusal alanda değil psişik alanda da bir problemdir. Kadın kimdir? Gerçekten feministler kadın derken neyi kasteder? Beauvoir bireysel olarak kadınlığının felsefi okumasını yapmıştı, felsefi bir problem olarak kadınlığı tartışmış ve sonuç olarak kadın olmanın kısmen ontolojik açıdan sakatlandığını dile getirmişti. Beauvoir kabaca şunu söylemiştir aslında: Kadınlar kendini özne olarak olumlamayı bırak, varlıklarını ortaya koymakta dahi sıkıntı çekmektedir. Beauvoir'ın ima ettiği bu problem yeni kuşak feministlerce bambaşka açılardan ele alınmıştır.

Postmodern durumda ortaya çıkan yapıbozum hamlesi hem standart erkek-insan mefhumuna hem de kendisine ikincil cinsiyet olan kadına, içsel karmaşaları gereği meydan okunmasını beraberinde getirmiştir (Braidotti, 2014: 37). İkinci kuşak feminizminde ortaya çıkan cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı bize şunu demektedir: verili bir cinsiyet olan dişilik vardır; ona atfedilen toplumsal cinsiyet olan ve hiyerarşik olarak aşağıda konumlanan kadınlık vardır. Ataerkil sembolik sistemde söylemsel olarak oluşturulan kadınlık, tamamen iğdiş edilmiş bir kadınlığı ifade eder ve feministler bu algı ile mücadele etmeli, toplumsal cinsiyet eşitliği için çabalamalıdır.

Yeni kuşak feminizm bundan daha başka bir sahne kurar bizlere kadınlık konusunda. Kıta Avrupası'nda kadın öznesinin farklı bir biçimde tartışılmaya başlanmış olması iki alandaki çalışmalarla yakından ilişkilidir: post-yapısalcı dilbilim çalışmaları ve özellikle Lacan'ın psikanaliz çalışmaları.

Fransız feminizmi olarak kategorileştirilen Helene Cixous, Irigaray ve Kristeva; ataerkil sembolik kültürel mirasın, dişil öğeleri tamamen olumsuzlayarak kurulduğunu ve süren bu mirasta kadının dilsel ve psişik olarak sağlıklı bir biçimde anlam üretemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Bahsettiğimiz feministler sorunun, kültürel simgesel mirasla yakından ilişkisi olduğunu dolayısıyla, bu simgesel kültürde yapılmayacak feminist mücadelenin eksik bir mücadele olacağını ilke olarak kabul etmişlerdir. Ataerkil toplumsal sistem değerlerini dilde yeniden ürettiği sürece, kazanımlar pamuk ipliğine bağlı olacaksa, bu simgesel sisteme de feministler girmeli ve bu alanda da mücadele etmelidir. Fransız feministleri aslında insan bilincindeki eril iktidarın göstergeleri ile mücadele etmeye çalışmışlardır.

“Molar düzeyde anti-faşist olup, içinizdeki faşisti görmemek kadar kolay bir şey yoktur” der Deleuze ve ekler, “hem kişisel hem kolektif moleküllerle, bizzat kendi elinizle besleyip büyüttüğünüz ve el üstünde tuttuğunuz o faşisti” (Deleuze-Guattari, 1987: 215). Aslında Deleuze’ün bu dediğini Fransız feminizmi bağlamında okumak mümkündür. Fransız feministleri şunu söyler kabaca: Molar düzeyde feminist olup, içimizdeki faşist erili görmekten daha kolay hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla kültürel mirastaki eril iktidarı, aynının iktidarını yıkmak için; eril dışı öğeleri, farklı sesleri dile çağırmalıyız, başkanın bilince sızmasına olanak sağlamalıyız. Cixous’un fallus merkezi batı düşüncesini yansıtmayan, dikotomik karşıtlıkları yansıtmayan dil önerisi buna örnek olarak okunabilir. Cixous dişil dil derken, “kadın-oluşun, hayatın içinden yazı yoluyla çekip çıkarılmasından” bahseder (Atayurt, 2019: 68).

Post-modern durumda insanın sabit bir özne olmadığı anlaşılmış ve insanın özne oluşunu sabitleyen benlik teorileri de yıkılmaya yüz tutmuştur (buna örnek olarak Freud’un benlik teorisi verilebilir). Yani insan doğar, etkileşir, özne olur ve biter gibi bir benlik teorisinin geçersiz kılınması ile birlikte insan, yaşayan bir varlık olarak, bir oluş olarak görülmeye başlanmıştır. Çoklu kimliklere sahip görülmeye başlayan insan varlığı bu çokluğu dile nasıl yansıtabilir? İşte dişil dil ısrarı, bu çoklu seslerle yakından alakalıdır. Dikkat edilirse “dişil yazın nedir?” sorusuna net bir yanıt veremedik, sadece onu gösterebildik, ima edebildik. Çünkü dişil dil mevcut sembolik dilde temsil edilmeyen unsurları içerisinde barındırmaktadır: bilinçdışını, bedeni, çokluğu, farklılıkları. Dişil dil, bu çoklu yaşamın dilde ifade edilebilirliği ile ilgilenir. Tam da bu sebepten sanatın dili ile yakından alakalıdır. Cixous’ya göre “dişil yazını tanımlamak imkânsızdır. Bu, dişil yazının olmadığı anlamına gelmez, ama bu yazın asla teoriye dökülemez, kapatılamaz, şifrelenemez, ancak her zaman fallus merkezli söyleme baskın çıkar” (Cixous’dan akt. Atayurt, 2009: 21). Yine benzer bir biçimde Irigaray da şunları savlar: “Kadın gibi konuşmak, bir dışarının varlığına, bir ötekine ihtiyaç duymayan konuşmadır” (Irigaray, 1980: 74). Öteki dışarda konumlandırarak, içerisi -özne- kuruluyorsa; eril olmayan dil de ötekisiz konuşma olmalıdır. Başka bir deyişle bahsedilen bu dil, aslında farklı oluş imkânlarının ifade edilebilirliğine işaret eden bir dildir.

İnsan öznesi kurulurken dışarıyla iletişim ve ötekinin dışarda konumlanması mevzu bahisini psikanaliz betimler. Freud’dan başlayan bu süreç, yani öznenin ve anlamın

yaratılması süreci, Lacan’la birlikte farklı bir yöne evrilir. Bu sürecin Lacan durağında konumuz açısından ilginç bir söylemle karşılaşırız: “Kadın yoktur!” söylemi.¹⁵

Lacan’a göre genel bir kategori olarak ‘kadın’dan bahsedemeyiz, kadın simgesel düzende ifade edilemeyen ve ayna evresinin sonucu olarak üretilen eksiklikten başka bir şey değildir (Durudoğan, 2014: 57). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Lacan’ın *her şeyi* dil alanında anlamlandırmasıdır. Bu dil ataerkil sembolik sistemdeki dildir; mevcut sistemde anlam oluşturan dil, dişil öğeleri dışarda tutarak kurulduysa, eril-olmayan bir anlam üretimi ya da eril olmayan özne mümkün müdür? Görünen o ki, Lacan’a göre mümkün değildir.

Peki bu gerçekten böyle midir? Aslında Lacan’ın söylediği söz, kışkırtıcı olduğu kadar düşündürücüdür de. Ataerkil sembolik sistem (buna dil de dahildir, kültürün tümü de), birçok şeyi dışlayarak kurulur elbette, farklı cinsel kimlikler değil burada söz konusu olan; sembolik sistemin yapısal olarak kurbanlaştırıcılığıdır. Bu durumda sembolik sistemde temsili olmayan ötekiler anlam üretimine katkıda bulunmuyor demek, başka bir deyişle bu temsil edilmeyen ötekiler anlamla ilişkisizdirler demek mümkün müdür? Başka bir biçimde soracak olursak, dil-anlam-özne içerisinde ele almamız gereken tek şey sembolik sistem midir? Eğer bugün bir kadın, bir androjen veya başka bir öteki delirmeden, dünyayı ve kısmen de olsa kendini anlamlandırabiliyorsa, demek ki Lacan’ın “sembolik sistem anlamın hakiki üreticisidir” varsayımı tamamen doğru sayılamaz.

¹⁵ Lacan’a göre insan, üç evreden geçerek toplumsal özne haline gelir. Gerçek evresi (Pre-ödüpal evre), İmgesel evre (Ayna evresi) ve Simgesel evre (Ödüpal evre). Gerçek evresi anne karnından başlayarak çocuğun ilk altı ayına kadar sürecektir olan evreye verilen isimdir. Bu evrede dış dünya algılanmamaktadır, çocuk annenin bir parçası olarak yaşamaktadır. Dış dünyanın algılanmamasının sebebi; Lacan’ın dış dünyanın ancak dilin “kategorileri” çerçevesinde ele alınabileceğini düşünmesidir (Tura, 2010: 190). Gerçek evresinde dil olmadığından algı da yoktur. İmgesel evre ya da ayna evresinde “çocuk bir başkasıyla, annesinin görsel imgesi ya da aynadaki kendi bütünsel imgesiyle imgesel yoldan özdeşleşerek parçalanmış olarak yaşantıladığı bedenin bütünlüğünü kazanmaya çalışır” (Tura, 2010: 182). Ayna evresinde çocuk ilk kez ötekini duyumsar, bu evrede ilk kez tatminsizlik hissetmeye başlar. Ellerine bakar, elleri bedeninin tümü değildir, ancak bedenindedir. İşte bu tatminsizlik aslında ilk kez dışarının ve ötekinin algılanmasıyla alakalıdır. Bu dönemde çocuk gerçek evresindeki tatmin arzular. Bu dönemdeki çocuk annesiyle bütünleşmeyi arzular, annesinin her şeyi olmayı, annesinin arzuladığı şey olmayı arzular (Tura, 2010: 183). Bu arzu simgesel evreye geçişle kastre edilecektir. Babanın yasası anneye ilişkiye son vererek çocuğu kültürün dünyasına bağlayacak olan Ödüpal özdeşleşme sürecini başlatır, Lacan bu sürece insanlaştırıcı kastrasyon adını vermektedir (Tura, 2010: 186). Simgesel evre, ataerkil kültür dünyasına işaret eder. Eril kültürde ise dişil öğeler yoktur. Anneye duyulan arzu dilin alanına girilmesiyle bilinçdışına kodlanmaktadır. İşte buradan yola çıkarak Lacan, “kadın yoktur” der.

İşte Kristeva burada Lacan'ın eksigini kapatır. Sembolik sistem hegemonik olsa da anlamın yegane belirleyicisi değildir Kristeva'ya göre, anlamın belirlenmesinde semiyotik unsurların da etkisi vardır. Eril sembolik sistem öznenin kurulumunda çok etkilidir, ancak dişil semiyotik unsurlar öznenin kurulumunun başlangıcını oluşturur. Özne kendisini ve dünyayı dilin sembolik ve semiyotik unsurlarının bir harmonisiyle anlamlandırır. İkisi de anlamın ve öznenin kurulumunda etkin rol oynar. Dilin semiyotik unsurları her insanın zihninde ve bedeninde kendini gösterir, bilinçdışından bilince sızar. Kristeva sembolik olan sözel dil dışında, dil dışı göstergeler olan mimikler, jestler, ritim vb. öğelerin anlamlandırmada önemli bir yere sahip olduğunu düşünmektedir (Özkazanç, 2015: 61). Kristeva dişil olanı bilinmez kılan ataerkil simgesel sisteme bir direnme mekânizması olarak, semiyotik unsurları yansıtan şiir dilini önerir¹⁶. Dişil olanın özgürce ifade edilmesi Kristeva'ya göre kadınların abject nesne¹⁷ olan konumunun dönüştürülmesi için önemli bir adımdır. Kristeva ve diğer Fransız Feministler, sadece toplumsal düzlemde kadınların özgürleşmesi değil, babanın yasasının bastırıldığı tüm öğelerin dile kazandırılması gerektiğini savunur.

Toparlayacak olursak yeni kuşağın Fransız ayağı, şunu söyler: Dil, öznenin kendini ve dünyayı anlamlandırması ve değiştirmesi açısından önemli bir araç ise, kadınların bu dilde kendisini ve dünyayı anlamlandırması sorunludur. Yani kadınların, bu sembolik kültürde özne olarak kendini olumlamaması problemlidir. Özneliğin sağlıklı bir biçimde olumlanması açısından, dişil yazın elzemdir. Kadın-özneliği, kadın yazını ile paralel oluşmalıdır. Kadın nedir? Kadınlar kendilerini, bedenlerini, arzularını, erilliklerini ve yaşamlarını yazarak bunu bize anlatmalılar, ancak bu şekilde kültürel bir değişim

¹⁶ Kristeva'nın şiir dilini özgürleştirici olarak görmesinin en önemli sebebi şudur: Kristeva, Lacan ve Freud'dan farklı olarak anlamın ve öznenin oluşumunda annenin de etkin olduğunu düşünür. Kristeva, Lacan'ın Gerçek evresini andıran bir Khora uzamından bahseder. Khora uzamı anne ve bebeğin bedensel iletişimin bulunduğu, tatmin dolu bir uzamdır. Bu evre adlandırılmadığı için bellekte yer edinmez. İç ve dış ayrımının, ben ve öteki ayrımının henüz oluşmadığı bu uzamın, Kristeva'ya göre tek tanığı arzudur (Kristeva, 2014: 27). Kristeva'ya göre bütün insanlarda semiyotik khora, sembolik olanın anlamını verir (Kristeva, 1984: 65). Her insan, bedeninde ve yaşamında khora evresinin izlerini taşımaktadır. Ancak sanatçılar ve şairler, khorayı daima yakalamaya çalışırlar. Şiir dili, khora evresinin izlerini, dilin maternal unsurlarını içerisinde barındırdığından, "babanın yasasını" bozgunculuğa uğratma potansiyeli olduğunu düşünür. Şiir dili, sembolik dilde ifade edilemeyen unsurların ifadesine olanak sağladığı ve gösteren/gösterilen arasındaki ilişkiyi akışkanlaştırdığından özgürleştiricidir.

¹⁷ Kristeva kadınların mevcut konumunun *object* değil *abject* olduğunu söyler. Kadınlar açıkça edilgen varlıklar olarak tanımlanmasına rağmen, ayrıca onların tekinsiz ve şeytani olarak konumlandırılmasını bu şekilde açıklayan Kristeva, abject teorisiyle kadının ve dişil olan her ögenin ataerkil simgesel sistemden abjection (dışlama) edimiyle sözün, bilincin ve sembolik olanın dışına itildiğini ortaya koyar. Ayrıntılı bilgi için Bkz. (Kristeva, 2014)

mümkündür. Fransız Feministler dikkat edildiği üzere kadın özneliğın ne olduğunu değil, nasıl kurulacağıyla ilgilenmişlerdir. Bugüne kadar feministler kadınlara atfedilen özelliklerin olumsuzlanmasıyla ilgilenirken, Fransız Feministler başka'nın bilinç düzeyinde ifadesi minvalinde bir dişil yazın önererek, olumlu ve yaratıcı bir feminist oluş kapısı açarlar. Kimisine göre özcü bir söylemdir dişil dil söylemi ancak alıntıladığımız sözcelerden ve içeriğinden de anlaşılacağı üzere dişil dil, yaratıcı ve çoğul bir öznellik adına bir araçtır sadece.

Kadın-özne problemi Fransız ayağında görüldüğü üzere bir amaç var: dişil olanın erille kıyaslanmaksızın kendinde farkını ortaya koymak. Cinsel farkın feminist açıdan yeniden değerlendirilmesini talep eden kıta Avrupası feminizmi, tezimizin müttefik filozofu olan Deleuze ile birlikte okumaya oldukça elverişlidir. Çünkü Fransız feminizminin de *fark*'ı algılama biçimi yaratıcı ve olumludur.

Şimdi, kadın-özne probleminin Anglo-Amerikan ayağına bakalım. Benhabib, "postmodernizm ve feminizmin bir ittifakı mümkün mü?" sorusu merkezinde birkaç madde sıralar ve postmodernizmin "insanın ölümü" tezi ile ilgili Flax'tan şunları alıntılar: "insan her zaman kurgusal anlamın ağına, anlamlama zincirine yakalanmıştır, ki burada özne, dil içindeki bir konumdan başka bir şey değildir" (Benhabib, 2008: 30). Benhabib'in alıntıladığı Flax'ın yorumu kuşkusuz oldukça Foucaultçudur. Benhabib bunun üzerine şöyle bir çıkarım yapar: "eğer özne dil içindeki bir konumda çözüldüyse, amaçlılık, sorumluluk, özdüşünümsellik, özerklik gibi kavramlar da yok olmuştur; ... dildeki herhangi bir konumdan başka bir şey olmayan özne, içine gömülü olduğu anlamlandırmalar zinciriyle kendisi arasındaki mesafeyi artık kontrol edemez, bu anlamlandırmalar üzerine düşünemez ve onları yaratıcı bir biçimde değiştiremez" (Benhabib, 2008: 30). Benhabib'in kaygısı açıktır: biz feministler olarak, öznenin öldüğünü kabul ettiğimiz anda, feminizmin amaçları ile çelişmiş olacağız, çünkü feminizm, kadınların özerkliği, failliği ve benliğini düzenleyen bu tür bir ilke olmaksızın nasıl düşünülebilir? Her şeyi söylemsel bir biçimde yorumlamak, Benhabib'e sorunlu gibi görünür ve politika yapma olanaklarının kısıtlanmasına neden olacaktır.

Butler burada Benhabib'i eleştirmiştir. Feminist politikanın kadınları özne olarak kurulması gerektiği talebini eleştiren Butler, Foucault'dan yola çıkarak şunları savlar:

“Foucault hukuki iktidar sistemlerinin, sonrasında temsil ettikleri özneleri *ürettiklerine* işaret eder. Siyasi ve dilsel temsil alanları, özneleri oluşturup biçimlendiren kriteri baştan belirliyor; bunun sonucunda temsil yalnızca özne olarak tanınabilene bahşediliyor” (Butler, 2014: 44). Dolayısıyla Butler’a göre feminizm, dışlama pratiğini özünde barındıran özne olarak tanınma politikasını gözden geçirmelidir. Feminist eleştiri “kadınlar” kategorisinin, feminizmin öznesinin, onu kurtuluşa götüreceği varsayılan iktidar yapılarının, ta kendileri tarafından üretilip kısıtladığını da kavramak zorundadır (Butler, 2014: 45). Özne olarak tanınma, beraberinde birilerinin tanınmamasını da getirir. Dolayısıyla Butler’a göre feminist politika özne olarak tanınma üzerine değil, kimliklerin alt-üst edilmesi üzerine olmalıdır. Toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda bela çıkarmak, heteroseksist kurucu düzenlemelerin ve kimliklerin kendilerini kullanarak bir kargaşa çıkarıp, aykırı örnekleri görünür kılmak anlamına gelir (Demir-Oralgül, 2016: 55). Butler, Witting’in kadın denilen olguya bakışını sahiplenir ve onu genişletir. Witting’e göre, ataerkil imgeselin ayrıcalıklı ötekisi olarak Kadın, aynı Fallus düzenin idealleştirilmiş bir inşasıdır: erkek yapımı bir mefhum olarak, ideolojik açıdan kirlenmiş ve güvenilmez bir kavramdır (Braidotti, 2019: 90-91). Butler’ın toplumsal cinsiyet olgusunun söyleme indirgenmesi Witting’in kadına bakışı ile beraber düşünülmelidir.

Bu görüşe karşılık Grosz, kadınların genel olarak kategorize edilememesi durumunda, kadınların bir cinsiyet olarak baskı altında oldukları varsayımı haklılandırılmayacağını dile getirerek Butler’dan ayrılır (Grosz, 1994). Çünkü ona göre, kadınlar kategorisi feminizmin politik zeminidir ve bu kategoriden vazgeçmek bu zeminin belirsizleşmesine yol açacaktır.

Görüldüğü üzere kadının özneliği problemi iki farklı açıdan değerlendirilmiştir. Bazı feministler kadın-özneliğin yeniden-yorumlanmasını ve oluşun içinden çekilip bilince ve kültüre kazanılması gerekliliğini savunurken, diğer tarafta özne kategorisinin yapısal olarak sorunlu olduğunu söyleyen feministler (Butler, Witting), kadının kategorik olarak zaten olmadığını ve dolayısıyla terkedilmesi gereken bir kavram olduğunu dile getirmişlerdir.

Butler’ın özne-kadınlık bağlamında yaptığı çıkarımlara karşılık olarak Nancy Fraser şunları savlar: Feminist mücadelenin amacı, dışlayıcı olmayan alternatif bir feminist özne

teorisi geliştirmek, birileri konuşurken diğerlerini susturmayan, birilerini gcl diğerlerini gcsz kılmayan bir öznelik durumunu, buna uygun pratikleri, kurumları ve yaşam biçimlerini kurmaktır (Fraser, 2008: 80). Butler burada feminist politikanın temel amacını kaçırmamış mıdır? Kurbanlaştırıcı olmayan bir özne ve ötekisini dışarıda bırakmayan bir politika biçimini ortaya koymak; feminizm temel olarak bunu amaçlamıyor mu zaten? Butler politik özne belirleniminin kurbanlaştırıcılığını ve -Hegelci bir esinti ile- politikanın tanınma temelli olduğunu da verili olarak kabul etmiş gibi görünmektedir. Siyah feministlerde gördüğümüz üzere, kadınlık kendi içerisinde iktidar ilişkileri barındırsa bile bu durum eleştirilmiş idi. Ancak kadın-öznenin tamamen terkedilmesi, ataerkillik üzerine konuşmayı imkansız kılmaz mı? Braidotti, kadınlar öznesinin eleştirilmesini yersiz bulmaktadır. Çünkü ona göre, “kişinin kendisine asla tam manasıyla bahsedilmemiş bir özneliği yapısöküme uğratamaz; tarihsel olarak karanlık ve gizemli olarak tanımlanan bir cinselliği kimse dağıtamaz. Öznenin ölümünü iddia etmek için önce bir özne olarak konuşma hakkında sahip olmalıyız” (Braidotti, 2017: 340).

Benzer bir biçimde Irigaray da, Heidegger’ın hümanizm eleştirisine katılarak “hümanizmin insana insanlığını hakkıyla vermediğini” söyler ve insana yeni bir bakış açısından bakmaya çalışır (Irigaray, 2021: 12). şunu söylemeye çalışıyoruz: mevcut iktidar, özneliği ötekini dışlayarak ve politikayı da tanınma ve temsil odaklı kurdu diye, karşı safta duran bizler “kadın olmaklığı” terketmek zorunda mıyız?

Son dönem feminist tartışmalarda bize kalırsa en önemli sorunlardan biri olan özne sorunundaki taraflardan bahsettik. Bir tarafta kadın-özneyi yeniden tanımlama iddiasında bulunan feministler, cinsel fark feministleri; diğer tarafta dışilliliğin metafiziksel olarak anlamsız bir imleyen olduğunu ve yeni bir androjenlik adına terkedilmesi gereken bir kategori olduğunu savunan toplumsal cinsiyet teorisyenleri (Braidotti, 2017: 199).

1.7 Cinsellik vs. Cinsel Fark: Özne Tartışmasının Kökeni

Feminist zne problematiğinin kabaca iki farklı yorumundan bahsettik: Kıta Avrupası feminizmi ekolü “yeni bir öznelik mümkün m?” sorusu merkezinde tartışırken, Anglo-Amerikan ekolü feminizmin özne kurma emrini gözden geçirme eğilimiyle teorik

tartışmalar yürütmüştür. Bu tartışma ile bağlantılı olarak, ekol farklılığının temelinde zannımızca birçok farklı değişken bulunmaktadır. Bilinçdışının, arzunun, bedenine ele alınmasındaki farklılıklar, özne tartışmalarındaki farklılıkları doğurmuştur. Bu mevzubahislere bakıştaki farklılıkları kısaca açıklamakta yarar vardır.

Fransız feministlerin dişil dil ısrarının Lacan psikanaliziyle bağlantılı olduğundan bahsetmiştik. Lacan psikanalizi bize şunu söyler: İnsan gerçekliğinin kuruluşu doğal verilerden ziyade, bu verilerin kültürel olarak *anlamına* bağlıdır (Tura, 2010: 173). Kültürel olarak bir anlamı olmayan dişil öğeden yola çıkarak “Kadın yoktur” der aslında Lacan. Kadın bilinçdışına itilmiş bir kayıp arzudan ibarettir. Mevcut anlam sistemimize dokunur bir tarafı yoktur dişil olanın. Babanın yasası bilinçdışını ve özneyi *aynı anda* kurar. Başka bir deyişle, toplumsal bir üye olarak öznenin kuruluşu, babanın yasasının kabul edilmesiyle olur; babanın yasasının kabul edilmesi de bilinçdışının kurulmasına vesile olur. Başka bir deyişle, ben bilincimi kurarken aslında, bilinç-dışımı da kurmuş olurum: yani dışarıyı kurmuş olurum. Bilinçdışı bu şekilde kurulur Lacan’a göre.

Kristeva Lacan’ı ele alırken hem eleştirir hem de onu tamamlar. Kristeva’ya göre insan gerçekliği yalnızca kültürü kapsamaz, sembolik sistemin dışında bir gerçeklik de vardır ve bu gerçeklik tene kazılıdır. Kristeva bunu semiyotik unsurlar diye adlandırır. Gerçekliğin çok yönlülüğünü vurgulayan Kristeva, dışlama’nın (*abjection*’un) hem öznelerde hem de toplumlarda kurucu bir yönü olduğunu kabul etmektedir ancak, dışlananın sembolik sisteme sürekli sızdığını da belirtmektedir. İnsan ölümü dışlayarak, yaşamı olumlar; Kristeva gibi dersek, ceset bir *abject* nesne’dir. Ama ölüm mutlak olarak dışlanamayacağından, ceset bize iğrenç görünür. İğrençlik, iğrenç nesne; mutlak bir dışlamanın imkansızlığından kaynaklanır. İşte bu bağlamda kadın bedeni de *abject* nesne’dir Kristeva’ya göre. *Korkunun Güçleri* adlı eserinde derinlemesine bir semiyotik analiz yaparak, dişil öğenin kültürler boyunca nasıl iğrençleştirildiğini bize göstermeye çalışır (Kristeva, 2014). Yaygın kanaatin aksine uygarlığın kurulumunda kadınlık tam olarak dışlanmamıştır Kristeva’ya göre, kadınlık veya dişil olan dışlanamadığından iğrençleştirilmiştir, *abject* nesne haline getirilmiştir. Dişil öğenin *abject*leştirilmesi, çok

açıktır ki babanın yasasından kaynaklanır. Yani bir şeyi bir olgunun ya da nesnenin iğrençliği, kendinde-iğrençlik değildir; iğrençlik yasaya içkin bir şeydir.

Kısaca özetleyecek olursak, Kristeva’da karşımıza çıkan farklılıklar çok kökensel görünür. Freud ve Lacan baba katlinin anlamın kuruculuğunda önemli bir rol oynadığını söylerken, anlamın oluşumunda küçük insan varlığı ve babanın yasasının etkileşimini tanımaktadır sadece. Kristeva’ya göre *abjection* (dışlama) baba katli kadar kurucu bir mefhum olarak karşımıza çıkar. Dışlanan nedir peki? Ensest fobisi olgusuna eğilen Kristeva, Freud’un ensest korkusunun kurucu olduğunu söylediğini, ancak bu korkunun neden kaynaklandığına değinmediğini öne sürer (Kristeva, 2014:78).¹⁸ Bir sınırı bir marjı temsil eden şeylerin *abjectleştirildiğini* hatırlarsak, babanın yasasının sınırını temsil eden şey dışı beden olarak karşımıza çıkmaktadır. Ataerkil sembolik sistem anne bedeni dışında bir dışı beden tanımadığından anne bedeni *abject* nesne’dir. Kristeva’ya göre murdarlık/arınma ritüelleri iğrenme duygusuna dayandığından ve hep birlikte anneye ilişkili olana yöneldiğinden, özne açısından ikili ilişkide yok olma anlamına gelen bir tehdidi simgeselleştirmeye çalışırlar (Kristeva, 2014: 85). İlkel kabilelerden Hristiyanlığa dek *abjectin* görünümünü ele alan Kristeva’ya göre, “yanlış yönlendirilmiş *abjection*” kadınlara yönelik baskının esas sebebidir (Durudoğan, 2014: 66).

Toparlayacak olursak Kristeva bedenin ve maternal ögenin anlamın oluşumunda kurucu olduğunu söyler. Dişil yazında ısrar, ötekinin sembolik ifade edilişi anlamında yerinde bir ısrar olur. İnsansal anlamın oluşumunda, bedenin ve annenin, yani bilinçdışının etkin ve olumlu rol oynadığını öne sürer Kristeva. Dişil yazın ısrarının sebebi, bedenin ve semiyotik khoranın sembolik anlama katılmasıyla, ataerkil sembolik sistemin katı gösteren/gösterilen ayrımını akışkanlaştıracağını varsaymasındandır. Çünkü Kristeva’ya göre dilden başka şansımız yoktur.

Cinsel farkı olumlayan bir diğer feminist Irigaray da, anne bedeninin dil öncesini ifade ettiğini ve kurbanının mevcut uygarlığı kurduğunu kabul eder. Küçük insanın anneden ayrılması kurucu bir edimdir elbette ancak, dişilik anne bedeninden ötesini imler.

¹⁸ Kristeva metninde Freud’dan şunları alıntılar: “Ensest korkusunun korkusunun kökeninin ne olduğunu bilmiyoruz ve hatta bu kökeni hangi yönde aramamız gerektiği konusunda bile bir fikrimiz yok” (Freud’dan aktaran Kristeva, 2014: 78).

Irigaray'a göre Batı kültürü (Yahudi-hristiyan dini, Avrupa sanatı, modern bilim vb.) dışı olmanın çocuk doğurup büyülebilmekten fazlası olmadığını ileri sürüldüğü uzun bir tarihe sahiptir (Stone, 2019:184).

Irigaray'a göre devraldığımız kültürel miras, dünyayı ve kendimizi anlamlandırmamızda belirleyici rol oynar. Irigaray'a göre kadınlar ataerkil dilsel düzen tarafından dışlandığından; hem kadın olup hem de tutarlı ve akılcı tarzda konuşmak mümkün değildir (Irigaray 2006: 18). Kültürel imgelemimizde baskın olan erilikten sıçrayıp çıkmak mümkün değilse, dişil imgelemi mevcut kültürün içinden çıkarmalıyız. Bu bağlamda batı felsefesi okuması yapan Irigaray, felsefecilerin metinlerindeki cinsel farkı (genellikle olumsuzlanan dişiyi) yeniden-okuyarak, aynanın arkasına bakmaya çalışır. *Taklitçilik* adı verilen bu strateji ile, dişil cinsiyetin geleneksel imgelerini taklit edilir ve yeniden üretilir. Irigaray felsefe tarihindeki dişil imgelemi kurnazca değiştirerek kültürel ufkumuzu değiştirmeye çalışır. Dişil bedenler ergenlik ve hamilelik sırasında çarpıcı biçimde şekil değiştirdiklerinden ve hamile bir annenin bedeniyle içindeki fetüsün bedeni arasında hiçbir keskin sınır olmadığından, Pythagoras dişiyi "sınırsızlık"la, hudutsuz kaosla özdeşleştirmiştir. İşte burada Irigaray bu biçimsiz dişil imgelemi eline alır ve şöyle yorumlar: biçimsizlik bir biçim eksikliği değil, zaman içinde çoklu biçimler üzerinden gelişmenin değerli bir niteliğidir (Stone, 2019: 190). Irigaray -kimilerince özcü olarak nitelenen- bir dişil beden imgesi sunar bizlere. O'na göre dişil beden ayırt edici özelliklerinden biri, canlı organizmalardan birinin hastalanmasına, ölmesine ya da reddedilmesine neden olmadan ötekinin kendi içindeki gelişimine hoşgörü göstermesidir (Irigaray 2006: 47). Beden üzerinden olumlu bir dişil imgelem üretmeye şu şekilde devam eder: Kadınların iki çift dudağını (ağızdaki dudaklar, vajinadaki dudaklar) çok yönlü arzuların ve çok yönlü konuşmanın olumlu bir göstergesi olarak ele alır (Irigaray, 1991: 175). Irigaray kadın bedeninin çoğulluğu içinde barındıran (iki dudaklı konuşma), farka yaşam veren (hamilelik), değişimi ve esnekliğe olanak sağlayan bir imleyen olduğunu açıklar. Peki bunları neden yapar Irigaray? Bedene vurgu yapışı, Witting'in dediği gibi biyolojik özcü olduğu için midir?

Aslında Irigaray yeni bir sembolizm ya da yok sayılan farklı bir imgelemi açığa çıkarmaya çalışır. Çünkü ona göre, aslında dünyayı anlamlandırma biçimimiz kültürel sembolizmle, imgelerle yakından alakalıdır; bu sembolizm de felsefe ile oluşmuştur.

Irigaray felsefeye fazla bir önem mi atfeder? Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin Hristiyanlık üzerinde, Hristiyanlığın da batı düşüncesi üzerinde; batı düşüncesinin de modern toplumların tümünde devasa bir etkiye olduğunu düşünürsek, sanıyoruz ki Irigaray'ın felsefenin ve felsefenin ürettiği sembolizmin gücünü abartmadığını görmüş oluruz. Politik bir kaygıdan öte, kültürel bir değişim hedefleyen Irigaray, yaşamı, dünyayı, bedeni imgelemimize yeniden kazandırmaya çalışır.

Ele aldığımız iki farklı düşünürde cinsel farkın olumlanmasının sebebi, insanın kendini ve dünyayı anlamlandırmasında, imgelemin ve kültürel mirasın da etkili bir rol oynadığını düşünmeleridir. İmgelem de bilinçdışı ile doğrudan bağlantılı olduğundan, bu düşünürler, politik olan ve bilinçdışı imgelem arasında bağlantı kurmuş ve bu bağlamda politik hamleler önermişlerdir. Bu düşünürlerin bedene, arzuya ve bilinçdışına bakışını betimlememizin sebebi şu idi: Önceki bölümde ele aldığımız Fransız feministlerin, kadın-özne ısrarını anlayabilmek. Şimdi Butler'ın ve Witting'in, bu kavramlara (bilinç-dışı, beden, arzu) bakışını betimleyip, kadın-öznenin kavramsal olarak terkedilmesini neden savunduklarını anlamaya çalışalım.

Yukarıda söz ettiğimiz, postyapısalcı dilbilim ve psikanalizle yakından ilişkili olan düşünürler çalışmalarında, insansal gerçeğin oluşumunda kökensele bir kayıptan söz etmişlerdi: annenin, dişil bedeninin kaybı, dişil soykütüğün yok sayılması. Bu kökensele kaybın sonuçlarından bahsetmişler ve bu bağlamda politik mücadele stratejileri geliştirmeyi önermişlerdi. Kristeva da, Irigaray da hakim psikanaliz geleneğini eleştirirken, gözden kaçırılan bir dişil unsura vurgu yapmışlardı.

Feminist özne tartışmalarının öteki tarafını oluşturan Butler Freud okumasında, demin bahsettiğimiz düşünürlerden daha başka bir tablo çizer bizlere. Butler ensest tabusunun kökeninde kaybedilenin dişil beden ya da anne değil, homoseksüel arzu olduğunu savlar: bu arzunun kurban edilmesinin de toplumsal cinsiyet denilen şey ile yakından alakalı olduğunu düşünür (Butler, 2014: 124). Butler'a göre, Freud'un biseksüellik koyutlamasına rağmen, babaya duyulan arzuyu dişil bir yatkınlığın kanıtı olarak görmemizin sebebi, heteroseksüel arzu matrisinden yola çıkmamızdır (Butler, 2014: 126). Kristeva'ya göre babanın yasasının ensest yasağının nedeni, dişil ögenin abjectleştirilmesi ile ilgili iken; Butler'da babanın yasası başka bir şeyi yasaklamaktadır:

Bir dizi izin ve tabudan oluşan “ben ideali” eril ve dişil özdeşmeleri düzenler ve belirler. Özdeşleşmeler nesne ilişkilerinin yerine geçtikleri ve kaybın sonucu oldukları için, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi bir tür melankolidir, yasaklanmış nesnenin cinsiyeti bir yasak olarak içselleştirilir. Bu yasak münferit olarak cinsiyetlendirilmiş kimliği ve heteroseksüel arzunun yasasını onaylar ve düzenler. Ödipal kompleksin çözümlenmesi, toplumsal cinsiyet özdeşleşmesini yalnızca ensest tabusu üzerinden değil, ondan önce gelen eşcinsellik tabusu yoluyla da etkiler (Butler, 2014:129).

Butler’a göre yasaklanan şey homoseksüel arzudur ve eşcinsellik tabusu ödipal kompleksi mümkün kılan heteroseksüel yatkınlıkları yaratır (Butler, 2014: 131). Açıkça görünüyor ki Butler’a göre erillik veya dişillik heteroseksüel matrisin zaten *ürettikleri* bir şeydir. Bu bakışta söylem öncesi veya söylemi aşan bir dişillik imkan dahilinde değildir, burada Fransız feministlerinden ayrılıyor. Elbette Butler, Witting ile düşünsel akraba sayılır. Witting de toplumsal sözleşmeyi önceleyen bir heteroseksüel sözleşme olduğunu dile getiriyor idi (Witting, 2013). Witting’e göre insan bedenlerinin erkek ve dişi olarak ikiye ayrılmasının tek sebebi bu ayrımın heteroseksüelliğin ekonomik ihtiyaçlarını karşılaması ve heteroseksüellik kurumuna doğal bir görünüm vermesidir; dolayısıyla cinsiyet kategorisinin kendisi zaten toplumsal cinsiyetli bir kategoridir, tümüyle siyasidir, doğallaştırılmıştır ama doğal değildir (Butler, 2014: 192).

Heteronormativenin cinsel/cinsiyete bağlı baskının bir yüzü olduğu bariz olsa da, Butler ve Witting’in paylaştığı “heteroseksüel matris dışında zaten dişi diye bir şey yoktur” görüşü indirgemeci görünmüyor mu? Heteroseksüel matrisin söylemsel iktidarı, cinsiyetleri *oluşturuyorsa*, cinsiyet mücadelesi sadece söylem mücadelesine indirgenmiş olmuyor mu?

Braidotti Butler’in bu cinsellik okumasını ABD feminist söyleminde cinselliğin belli bir yüzünün tartışılmış olması ile ilişkilendirir. Braidotti’ye göre Butler’in postyapısalcı düşüncesi, anglo-amerikan sosyoloji ve antropoloji geleneğinin cinsiyet/toplumsal cinsiyet anlayışından beslenmektedir (Braidotti, 2019: 86). Cinselliğin ABD söylemindeki konumlanması Adrienne Rich ve Catharine Mackinnon gibi düşünürler tarafından belli bir açıdan (şiddet/tahakküm) ve kısmen muhafazakâr bir biçimde yorumlanmıştır.¹⁹ Buradan yola çıkarak Braidotti, Avrupa merkezli cinsellik ve cinsel

¹⁹ Örneğin Rich zorunlu heteroseksüellik sistemi bağlamında cinselliği ele alırken, “heteroseksüel arzuların asla salt doğal olamayacağını, çünkü heteroseksüel arzunun bu zorunlu heteroseksüellik sistemi bağlamında politik destek ve tasdik aldığını vurgulamıştır (Stone, 2019: 138).

fark konumlanışının, Anglo-amerikan ekolünden çok farklı olduğunu ve ABD feminizminin cinsel fark olgusunu aşırı yüzeysel ele aldığını söylemektedir. Cinsel fark yaklaşımı Braidotti'ye göre, bilinçli ve bilinçdışı öğeleri öznenin karmaşıklığının hakkını verecek şekilde bir araya gelmeyi başarmıştır (Braidotti, 2019: 101). Öte yandan Braidotti Butler'ı eleştirirken, bilinçdışı ve arzuyu ele alışı bağlamında, çalışmalarına Hegel'in gölgesinin düştüğünü ileri sürmektedir:

Toplumsal imgesel olan burada, Marksist yanlış bilincin, yani doğası gereği güvenilir olmayan bir şeyin yerini tutar. İmgesel hem kurucu hem de yanlış olduğu için, Butler, Irigaray'ın yaptığı gibi ona değişimi etkinleştirmeyi ve hegemonik özne oluşumlarına direnmeyi amaçlayan bir politik misyon veremez. Bundan dolayı da politik özneyi iradi ve bilinçli etkinlikle eşitleyen klasik anlayışa geri düşer. Bana, feminist bir politik öznenin kendi cinsel ekonomisinin en derin düzeylerinde değişimi nasıl gerçekleştirebileceği sorusunu sordurtan da budur (Braidotti, 2019: 105).

Butler'ın feminist politik özne olarak kadının terkedilmesi iddiasının nedenini kısmen betimlemiş olduk. Butler ve Witting'e göre kadın veya dişi zaten heteroseksüel matrisin ürünleridir. Butler bu görüşlerin sonucunda politik mücadele olarak, normların performatif alt-üst edişlerine vurgu yapar. Bir kimlik veya özne olarak politika yapmaktan ziyade, varolan kimliklerin alt-üst edilişi odağında bir bozgunculuk söz konusudur. Heteroseksüel kimlik kurgularının, heteroseksüel olmayan çevrelerde çoğaltılışı, yeniden anlamlandırılışı, Butler tarafından toplumsal cinsiyet parodisi olarak adlandırılır (Butler, 2014: 226). Normları alt üst eden performatif bir pratik olarak kuirlik, Butler'da kapsayıcı bir siyaset biçimi olarak karşımıza çıkar.

Cinsel politik mücadeleyi en baştan itibaren ele almamızın sebebi, bu mücadelenin arka planında nasıl bir imgelem olduğunu göstermekti. Son dönem feminist tartışmalarında özne bakışlarını betimlememizin en önemli sebebi, feminist düşünürlerin hangi kavramlara nasıl bir bakışla baktıkları, hangi noktalarda ayrıldıkları ve bu ayrılıkların nasıl politik mücadelelere sebep olduğunu göstermekti. Feministlerin bilinçdışı, beden, özne gibi konulara bakışını kabaca betimlememizin ardından, şimdi Deleuze'ün bu kavramlara nasıl baktığını göstermekte yarar vardır. Deleuze felsefesinde bu kavramların

Öte yandan MacKinnon'a göre de "patriyarkal bir toplumda kadınlar ne zaman cinsel edimlere rıza gösterebilirler, aslında tahakküm altına alınmaya da rıza göstermektedirler" (Stone, 2019: 151)

ele alınış biçimi, feminizmin son dönem tartışmalarıyla bağlantılı düşünülecek ve bu bağlamda bir görme biçimi oluşturulmaya çalışılacaktır.

2. BÖLÜM: DELEUZE FELSEFESİNDEKİ KAVRAMLARIN FEMİNİST TARTIŞMALAR ODAĞINDA BETİMLENMESİ: FARK, OLUŞ, VİRTÜELLİK

2.1. Deleuze: Güneşin Altında Yeni Bir Şey (mi?)

“Deleuze, ama asimile edilemez olan...”

Brian Massumi 2015’de kaleme aldığı yazısına bu şekilde başlar. Ardından, Gilles Deleuze’ün ilk yayınlandığı dönemin ardından İngiliz dilli akademide alımlanmaya başlanışının oldukça yavaş olduğunu ileri sürer (Massumi, 2021). Bugün akademiye baktığımızda Deleuze’ün birçok farklı alanda teorilerinin tartışıldığını görüyoruz: felsefede, mimaride, sinemada, edebiyatta, feminist çalışmalarda, kültürel çalışmalarda vesaire. Akademi, Deleuze’ün bereketli kavramlarını birçok farklı alanda kullanmaya başladı.

Buna karşılık Deleuze ve birlikte çalıştığı bazı yazarlarla ortak kitapları ilk yayınlanmasının ardından pek de ciddiye alınmamıştı. Dostu Felix Guattari ile kaleme aldığı *Anti-Ödipus* eseri, ki bugün dahi en bilinen eserlerinden biridir, ilk yayınlanmasının ardından “çocuksu bir solculuğa” indirgenmiş ve kendiliğindenciliğin temsilcisi olarak görülmüştü (Massumi, 2021). Kurumsal akademi, bu tip “çılgın” eserleri, genelde bu şekilde indirgeyerek ele almış ve birkaç vurucu alıntıdan ibaret görerek, eserlerin gerçek fikirlerine gölge düşmesine sebep olmuştur. Hatta bu indirgeme öyle ileri gitmiştir ki 1987 yılında, bir üniversite Deleuze üzerine bir tez önerisi teklifini, onun akademik bir ilgi düzeyini hak edebilmek için yeterince ciddi bir figür olmadığı gerekçesi ile reddetmişti (Massumi, 2021).

Akademideki, düşünce dünyasındaki bu hazımsızlığın nedeninin ne olduğuna direkt olarak değinmeyeceğiz ancak bu sorunun konumuzdan bağımsız olsa da önemli olduğunu düşünüyoruz. Bunun dışında bize kalırsa, bu hazımsızlık sadece akademi değil başka birçok alanda *yeni bir şeyle* karşılaşılınca verilen tepkisel bir koruma kalkanıdır. Karşılaşılan yeni bir şey, tehlike oluşturuyorsa, rahatsız eder. Sonuçta Sokrates’e de at sineği adı verilmişti, çünkü o da yurttaşların karşılaştığı yeni bir şey idi. Gündelik hayatımızda otobüste konuşulan Ugandaca bizi rahatsız edebilir, karşımıza çıkan bir albino ya da ülkemize farklı ülkelerden gelen göçmenler de olabilir rahatsızlığın nedeni.

Buradan yola çıkarak yeninin farklı olanda yakından ilişkili olduğunu söylemek için çok da düşünmemize gerek kalmaz. Yeni, farklı olandır öyleyse, kimi zaman da rahatsız edendir. Feminist yazına aşına olanlar bu sıfatların ve bağlamın bizlere yabancı gelmediğini kolayca fark edebilirler. Çünkü gerek gündelik yaşamda, gerek düşünce dünyasında, kadınlar/dışil olan başka türlü düşündüğünde -farklı bir akıl yürütme ile düşündüğünde- genellikle ciddiye alınmamış, safсата olarak görülmüş ve kişisel hezeyanlarla ilişkilendirilerek saf dışı bırakılmıştır.

Farklı düşünmenin faşizan bir biçimde bastırılmaya çalışılması, politika-ötesi bir şeydir aslında, politika bir sonuçtur. Gündelik yaşamda, politikada, düşünce dünyasında farklı olanın ya da farkın lanetlenmesinin, yeni ile bir ilişkisi vardır. Çünkü yeni bir söz söylemek, farklı bir söz söylemek demektir. Farklı bir söz ise, düşünce imgelemimizin genişlemesine sebep olur, son tahlilde eylemlerimizin dönüşümüne yol açar.

Bu girizgâhta şunu iddia ediyoruz: Deleuze yeni bir söz söyledi. Bunu büyük bir sistem kurarak da yapmadı üstelik, bir örümcek gibi ağ ördü sadece. Bu ağı örerken öncelikle bakışımızın neden yeniye kapalı olduğunu, bunun sonuçlarını, bunun sorumlularını göstererek; tutsak olan düşünceyi özgürleştirmeye çalıştı. Düşünceyi özgürleştirmeyi hedefleyen Deleuze bu bağlamda birçok farklı kavram geliştirdi. Deleuze'ün dokuduğu düşünce oldukça geniş olduğundan bu bölümde tümüne değinmemiz mümkün değildir. Bu sebeple akademik bir metin olan bu tezde, indirgeme kaçınılmaz görünmektedir. Bu indirgemenin düşüncenin ne-liğine hasar vermeden olmasına dikkat ederek, elimizden geldiğince Deleuze'ü akademi altında asimile etmemeye çalışacağız. Deleuze düşüncesinin zannımızca en önemli yönünü oluşturan farkı ele alış biçimine geçmeden önce, farkı neden ele alma gerekliliği duyduğundan bahsetmek yerinde olacaktır.

2.1 Deleuze Düşüncesi Politik midir?

Çalışmanın bu bölümünde, Deleuze felsefesinin politik olarak ele alınıp alınmayacağını tartışacağız. Bu bağlamda Deleuze'ün temel meselelerinden olan fark kavramı, içkinlik düşüncesi ve temsil eleştirilerinin politik kaygılarla ortaya konulduğunu belirlemeye çalışacağız. Deleuze'ün bakışını politika dışı olarak belirleyen çeşitli fikirlere yer vereceğiz.

Deleuze çeşitli filozoflarla (Spinoza, Bergson, Kant, Leibniz) karşılaşmalarını yazdığı kitaplarının ardından, iki büyük felsefe kitabı kaleme alır: *Anlamın Mantiğı* ve *Fark ve Tekrar*. Deleuze okurlarına göre bu iki kitap O'nun yazınındaki ilk özgün eserlerdir. Aslında Deleuze, ele aldığı filozofları da oldukça yaratıcı bir biçimde yorumlamıştır, hatta kendi deyimiyle onlarla arkadan ilişkiye girerek, çocuk doğurtmuştur (Baker, 2016:33). Bu filozoflarda öyle farklı olanaklar görmüştür ki, kendi felsefe kitaplarının yanında filozofları yorumlama biçimi bile tek başına yeni bir şey söylemektedir. Söz konusu filozoflardan kimisini kendine müttefik olarak seçer (Nietzsche, Bergson, Spinoza), kimilerini ise eleştirmek adına yorumlar (Kant, Leibniz, Hegel). Ardından, dostu Guattari ile yazdığı eserler karşımıza çıkar: *Felsefe Nedir?*, *Minör Edebiyat*, *Kapitalizm ve Şizofreni I-II*.

Deleuze'den bahsederken, kimileri onun Guattari ile birlikte yarattığı dönemleri farklı bir evre olarak yorumlar. Guattari ile birlikte yazdığı kitaplar kuşkusuz daha vurucu bir politik dille yazılmaları bakımından oldukça keyiflidir. Bu sebeple en çok bilinen, yorumlanan kitapları da bu kitaplardır. Deleuze ile Guattari'nin karşılaşması Spinozacı anlamda iyi bir karşılaşmadır kuşkusuz; karşılaşan iki şey oldukça güzel sonuçlar doğurmuştur.

Ancak Deleuze tek başına ele alındığında politika-dışı mıdır? Ya da şöyle soralım: Deleuze hangi kaygı ile yazar? Psikanalize, Hegel'e, ana akım felsefe tarihindeki çoğu filozofa kılıç çekmesinin sebebi nedir? Hangi kaygıdır ona bunu yaptıran? Fark'ı lanetinden kurtarma isteği (Deleuze, 2017: 53-105), bilinçdışını ödipal emperyalizmden özgürleştirme isteği (Deleuze-Guattari, 2014: 79-105), düşüncüyü özgürleştirme isteği (ağaç düşünceye/dogmatik imgeye karşı oluşu), şeyleri temsil hegemonyasından kurtarma isteği... Deleuze'deki bu isteklerin tümü bir kaygının ürünü gibi görünmüyor mu? Çeşitli okurlar başka bir şeyler görebilir bu eserlerin tümünde, ancak biz, burada tek bir istek görüyoruz: Özgürlük isteği.

Felsefe etkinliğini özgürlük isteği çerçevesinde belirleyen Nietzsche, Sokrates'in felsefi düşünceye verdiği yönü bundan dolayı eleştirmiş, felsefenin hakiki anlamından Sokrates'ten beridir koptuğunu ifade etmiştir: Felsefe ona göre Sokrates'ten itibaren "kimseyi rahatsız etmeyen bir bilgiye", "yaşamı üstün değerler uğruna yargılamaya" ve "insanın itaat edişini meşrulaştırmak için bulduğu tüm gerekçeleri sıralamaya" yarayan yoz bir bilime dönüşmüştür (Deleuze, 2016: 26-27). Nietzsche'nin felsefeciden beklediği ya da kendisinin filozof olarak yaptığı şey ile Deleuze'ün felsefeyle ilişkisi birbirine hiç uzak görünmez. Nietzsche'ye göre filozoflar hakikat aşkını yardıma çağırır ama bu hakikatin kimseye bir zararı dokunmaz: "**hakikat**, tüm yerleşik iktidarlara, durmaksızın, kimse için en küçük bir engel dahi çıkartmayacağı yolunda garanti veren, rahatına düşkün bön bir yaratı olarak ortaya çıkar, çünkü o, her şeyden önce yalnızca saf bilimdir" (Nietzsche'den aktaran Deleuze 2016: 27). İşte bu bağlamda düşünüldüğünde Deleuze felsefesi de Nietzsche'yi takip ederek, yaşamı yargılayanlara ve yaşamı zapt edenlere karşı bir atak olarak görülebilir. Nietzsche'nin ufuk açıcı felsefe eleştirisini Deleuze aklında tutarak ileriye taşır: *Anlamın Mantığı*'nda felsefenin hakikatine karşı yaşamı olumlayan oluş fikrini öne sürer, *Fark ve Tekrar*'da ise felsefi geleneğin yaşamı tahakküm altına almasını fark'ın lanetlenmesiyle ve temsil fikri ile ilişkili görür. Guattari ile yazdıkları kitabın satır aralarında, çoğunlukla arzu ve bilinçdışı üzerinden sürekli tekrar eden bir düşünce vardır: İktidar, suç ortaklığına dayanır (Baştürk, 2018: 21). Deleuze, Guattari ile karşılaşmadan önceki kitaplarında bu suç ortaklığına hizmet eden kimi düşünürleri tespit etmiş olarak karşımıza çıkmaktadır: *Fark ve Tekrar* kitabında Descartes, Kant, Hegel eleştirisini bu suç ortaklığı bağlamında okumak, sanırız yanlış olmayacaktır (Deleuze, 2017: 178- 220).

Yine benzer bir biçimde aşkın felsefelere karşı içkinliği savunan bir filozof olarak Deleuze'ü apolitik diye belirlemek doğru olmayacaktır. İleride açacağımız üzere, Deleuze'e göre aşkınlık düşüncesi *gerçek* bedenlere müdahale etmektir, başka bir deyişle aşkınlığın bedende *temsil edilmesi* söz konusudur (Baştürk, 2018: 23). Egemenlik temsille yakından alakalıdır, Deleuze'ün meselesi düşünceyi doğrudan egemenliği altına alan özdeşlik ve temsil kavramları ile alakalıdır. Bu kavramsal bağlantıyı Nietzsche'de keşfeder Deleuze, nesnenin kendi devinimi içerisinde ele alınmayıp bir şeyi (aşkın bir kavramı) referans etmesi, nesnenin egemenliğin bir dışı vurumuna indirgenmesidir

burada bahsedilen; başka bir deyişle mesele, egemenliğin, gözükmeksizin kendisini nesnede görünmesidir (Baştürk, 2018: 21). Öyleyse Deleuze, düşüncenin özgürleştirilmesi derken, nesnenin/bireyin/tüm şeylerin aşkın kavrama referansla değil de, kendi devinimi içerisinde ele alınmasına işaret etmektedir; içkinlik düzlemi derken de bunu kastetmektedir. Deleuze'e göre içkinlik düzlemi düşünülmüş bir kavramdan ziyade düşünmenin, düşünceyi kullanmanın, düşüncede yönünü bulmanın ne anlama geldiğine ilişkindir (Zourabichvili, 2011: 69). Öyleyse içkinlik düzlemi düşüncenin özgürleştirildiği bir düzlemdir.

Görüldüğü üzere Deleuze, felsefenin eleştirisinden ve düşüncenin özgürleştirilmesinden bahsederken politik bir kaygı ile hareket eder: Egemen düşüncenin (temsilci düşüncenin) oluşu kapması, bireyleri kapması, devinimi kapması, farkı kapması, dolaylı yolla isyan hareketlerini kapması gibi kaygılarla hareket eder. Deleuze ve Guattari'nin bir söyleşisinde Guattari şöyle der:

İhanete uğramış devrimlerin tarihi, kitlelerin arzusunun ihanete uğramasının tarihi neredeyse doğrudan işçi hareketinin tarihiyle örtüşüyor. Buna kuşku yok! Ama somut kesinlik önümüzde duruyor: devrim mümkündür, sosyalist devrim avucumuzun içindeydi, devrim gerçekten var, endüstri toplumlarının dönüşümleriyle dayanıksız hale gelmiş bir masal değil devrim. Bazı koşullarda kitleler devrimci iradelerini ortaya koyuyorlar, arzuları bütün engelleri silip süpürüyor, bilinmedik ufuklar açıyor, ama bunu en son fark edenler, sözde onları temsil eden örgütler ve kişiler. Yönetenler ihanet ediyor! Besbelli bu! Peki neden yönetilenler yönetenleri dinlemeyi sürdürüyorlar? İktidardan bürokratlara, bürokratlardan militanlara, militanlardan da doğrudan kitlelere uzanarak ardışık derecelere işleyen bilinçdışı bir suç ortaklığının, baskının içselleştirilmesinin sonucu değil mi bu? (Deleuze-Guattari, 2009:338).

Deleuze ve Guattari, alıntılanan pasajda işaret edilen suç ortaklığını *Kapitalizm ve Şizofreni*'de, kapitalizmin ve psikanalizin bağlantısı üzerinden, arzu ve bilinçdışı kavramları odağında açıklarlar. Ancak bu kitabın öncesinde Deleuze, bu suç ortaklığına, felsefe tarihi okumalarında işaret etmişti.

Deleuze'ün Guattari-öncesi eserlerinin ve Guattari ile birlikte olan eserlerinin tamamen ayrı okunması ve ilkinin apolitik bir felsefe diğerini ise politikleşmiş bir eleştiri olarak okumak, bizlere kalırsa Deleuze'ün kaygısını tam olarak anlamamaktan ileri gelmektedir. Bu tip bir okuma yapan Slavoj Žižek apolitik bir Deleuze imgesi karşımıza çıkarır: “Deleuze'ün kendi metinlerinin bir tanesinin bile doğrudan siyasetle ilgili olmaması dikkate değerdir, kendi başına Deleuze son derece elitist bir yazardır ve siyasete

kayıtsızdır” (Zizek, 2013: 55). Zizek aslında Deleuze’ü oldukça ilginç bir biçimde yorumlasa da, söz konusu filozofun temel kaygısının politik olmadığını, politik eleştiri sunmasının da Guattari’nin “kötü bir etkisi” olduğunu ileri sürer (Zizek, 2013: 55). Kimilerine göre ise Deleuze aslında Nietzsche’yi dahi politik bir biçimde yorumlamış ve *Fark ve Tekrar* kitabında “yerleşik değerlere meydan okumak ve yeni bir düzen yaratmak ihtiyacı ile motive olmuştur” (Choat, 2014: 42). Aslına bakılırsa yeniye olanak açma amacıyla olan bir filozoftan bahsediyorsak, bu niyetin kendisini bütünüyle politik olarak belirlemek gerekmez mi?

Benzer bir biçimde Michel Foucault da *Entelektüeller ve İktidar* adlı söyleşide şunları savlar:

Bir Maoçu bana şöyle diyordu: “Sartre’in neden bizim yanımızda olduğunu, neden ve hangi anlamda politika yaptığını anlıyorum; seni de biraz da olsa anlıyorum hep kapatılma sorunuyla uğraştın. Ama Deleuze’ün neden politika yaptığını hakikaten hiç anlamıyorum.” Bu soru beni çok şaşırttı, çünkü bu bana son derece açık geliyor (Foucault, 2016: 29).

Deleuze’ün temel eserlerini okumamızın ardından yan okumalara geçtiğimizde bizi de Zizek’in saptamaları çok şaşırtmıştı. *Fark ve Tekrar* metninin fark metafiziği ortaya koyması, söz konusu eserin apolitik bir metafizik olarak yanlış yorumlanmasına sebep olmuş olabilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, fark metafiziğinin *hangi kaygıyla* ortaya konduğunu belirlemek oldukça önemlidir. Düşünme ediminin bir gereklilikten doğduğunu söyleyebiliriz. Deleuze’ün farkı düşünmesi hangi ihtiyaçtan doğmuştur? Egemen düşünce imgesinin yeniye tahakküm altına alması bağlamında, yeni bir şey söyleme ihtiyacından doğmuştur. Bu bağlamda düşünüldüğünde düşüncenin özgürleştirilmesi projesi, politik anlamda aşırı radikal fikir olarak dahi görünebilir.

Deleuze felsefesinin temel kaygılarını ortaya koymamızın ardından, şimdi düşüncenin özgürleştirilmesi derken neyi kastettiğinden, düşüncenin tutsaklığından ve bunun sonuçlarından bahsetmekte yarar vardır.

2.2 Düşüncenin Dogmatik İmgesi: Devlet Düşünce

Deleuze fark anlayışını ortaya koymadan önce, ilk olarak felsefe tarihindeki farkın belirlenimlerini eleştirir. Tamamen yeni bir şey ortaya koymaya çalışan her büyük filozof gibi, o da kendinden önceki filozoflarla hesaplaşır. Bu hesaplaşma, Platon ile başlar ve buradan Hegel, Kant, Descartes gibi filozoflara kadar uzanır. Bu bölümde Deleuze'ün *ağaç düşünce (molar düşünce)* dediği düşünmenin neden problem olduğunu ve bu problemin nasıl yeniyi tahakküm altına aldığını betimlemeye çalışacağız.

Deleuze ve Nietzsche, Platonculuğun tersine çevrilmesinin felsefenin görevi olduğu konusunda hemfikirdirler (Deleuze, 2015: 279). 20. Yüzyılın ikinci yarısında neden hâlâ Platonculukla uğraşıldığı sorulabilir, ancak Deleuze'e göre Platon'un pınar başı olarak görülebileceği molar düşünce imgesi, Hegel'de zirveye ulaşmış ve bu düşünce imgesi tüm felsefeye dolayısıyla imgeleme oldukça sinmiştir.

Bilindiği üzere Platon, tüm diyaloglarında çeşitli tanımlara ulaşır (dindarlığın tanımı, devletin tanımı, iyi'nin tanımı vb.) ve bununla bağlantılı olarak bir idealar teorisi ortaya koyar. Deleuze'e göre Platon aslında bir çeşit bölme işi yapmıştır. Platon neyi böler? Platon, Deleuze göre ideaların gerçek taliplerini ayırt etmek amacıyla, saf olanı saf olmayandan, sahici olanı sahici olmayandan ayırır (Deleuze, 2015: 280). İdeanın taliplerini elemek ne demektir? Platon'a göre gördüğümüz nesnelere ve tabii ki insanlar çeşitli idealardan pay alarak varlık kazanırlar. Büyüklük ideasından, beden ideasından, akıl ideasından çeşitli oranlarda pay alarak oluşan varlık, hangi ideadan, hangi oranda pay aldığına bağlı olarak iyi bir varlık halini alır. Bu düşünüşe bir örnek verelim: Platon'a göre yalnızca bedende üretken olan erkekler kadınlara yönelir ve çocuk yaparlar; ama bir de bedenden çok ruhta yaratıcı olan erkekler vardır ki, onlar, bilgelik ve erdem gibi olgulara odaklanarak, ruhun doğurganlığına yönelik üretimler yaparlar (Llyod, 1996: 44). Bilgelik üzerine Platonun düşünüş biçiminden çok da düşünmemize gerek kalmadan şu çıkarımları yapmak mümkündür: Bedensel olan akıl dışıdır, ruh tamamen akıldan oluşur. Bu düşünüş biçimi kadınsılığın madde, erkeksiliğin ise akılla eşleştirilmesinin ilk nüvelerini oluşturur. Verdiğimiz anektotta Deleuze'ün Platoncu bölme dediği şeyin neye işaret ettiğini ima ettik. Platonculuğun ardında ilk belirlenim şudur öyleyse: özü görünüşten, zihinsel olanı duyulur olandan, İdeayı imgeden, asıl olanı kopyadan, modeli

simülakrardan ayırmak (Deleuze, 2015: 282).²⁰ Platon'un Deleuze'e göre kritik müdahalesi aslında burada yatar: düşünce ve nesne arasındaki bölme, ancak yalnızca bölmek de değil, ideaya benzeme hususunda nesnelere arasında bir rekabet diyalektiği ya da taliplerin diyalektiği varmış gibi bir düşünsel müdahalede bulunma. Buna bağlı olarak "Platonculuk felsefi Odyssea'dır" der Deleuze, "Platoncu diyalektik bir çelişme ya da karşıtlık diyalektiği değil, rekabet diyalektiğidir" (Deleuze, 2015: 280). Bu düşünsel sahada karşıtlık mümkün değilmiş gibi görünür: En yüce form olarak İyi ve ondan çeşitli oranlarda pay alan nesnelere/insanlar/duygular vb. Bu düşünce biçiminin neden *ağaç ya da devlet düşünce* olduğunu anlamak çok da zor değildir artık: tıpkı bir ağacın kökü gibi bir temel vardır ve nesnelere/insanlar o köke bağlı olduğu sürece iyi meyveler verecektir, Platon bu düşünme biçimi bir ilke olarak sunmuştur bizlere. Bu bağlamda Deleuze'e göre Platon, "adaletin adil olmaktan başka bir şey olmadığını, cesaretin cesur olmaktan başka bir şey olmadığını söylemesi anlamında aynılık temelini soyut belirlenimi"ni ortaya koyan ilk felsefecidir (Deleuze, 2015: 285).

Platon'un bu düşünce biçimini ortaya koyması, onun bir şeyler üzerine düşünen (nesnelere üzerine, duygular üzerine, adalet üzerine, toplum üzerine, doğruluk üzerine) ilk kişi olduğu anlamına gelmez elbette. Sonuçta literatürde pre-sokratik düşünürler olarak anılan birçok farklı antik felsefeci vardır. Peki Platon'un farkı nedir esasen? Neden "bütün batı felsefe tarihi Platon'a düşülmüş bir dipnot" (Whitehead, 1979: 39) olarak görülmektedir?

Platon'un farkı kavramsal düşüncede yatar. Şeyler üzerine çeşitli tanımlar verir ve şeylerin hakiki ideasına felsefe aracılığıyla ulaşabileceğini söyler. Örneğin Sokrates tartışmalarda sürekli olarak şu nedir, bu nedir diye sorgulamalar yapmaktadır, ardından diyalogda eleme yöntemi ile sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Bu akıl yürütme formülü ve felsefenin çember olduğu fikri Deleuze'e göre felsefenin hakiki acizliğini göstermektedir: "Mesele başlangıçta olanı en sonda tekrar bulmaksa, basitçe kavramsız ve örtük olarak bilinen şeyi tanımak aydınlatmak veya kavrama çekmekse, yine de bütün bunların

²⁰ Burada Deleuze'e göre, öz ve görünüşten öte bir ayırım söz konusu gibidir. Kopyalar ideaya ikinci elden sahip olanlardır, her anlamda ideaya benzer olan, görünen ve duyulan her şey. Simülakrlar ise kopyanın kopyası, ideanın sahte talipleri gibidirler, benzemezlik üzerine kuruludurlar. Platon neyi eleme işleminden geçirir öyleyse? Söz konusu olan, iyi ve kötü kopyalarla (bir elma ile örneğin) benzemezliğe gömülü simülakrları (elmanın bir sanat eserindeki estetik halini) birbirinden ayırarak ideanın *iyi* taliplerini seçmektir. Platon'un sanatla ilişkisi, şiirle ilişkisi bu bağlamda okunduğunda daha da anlaşılır görünmektedir. Tartışmanın daha derinlikli hali için bkz. (Deleuze, 2015: 279-293)

fazlasıyla basit ve bu felsefi çemberin gerçekten de yeterince dolambaçlı olmadığını söylemek gerekir.” (Deleuze, 2017: 179). Zaten bilindiği varsayılan bir şeyi, dindarlığı, kadınlığı, ruhu, kavramlarla tanınır alana, temsile çekmektir burada söz konusu olan. Platoncu anımsama²¹ denilen şey de bu değil midir? Öyleyse kavramlarla düşünmek, varsayımsız bir sorgulama gibi görünmemektedir. Başka bir deyişle kavramsal felsefi düşüncenin dayanağı şudur: “ortak duyunun saf unsurundan ödünç alınmış felsefi ve doğal bir düşünce imgesi” (Deleuze, 2017: 181). Şimdi molar düşünceyi örnekle anlamaya çalışalım. Şeylerin somut maddesel görüntüsü vardır: Farklı kadınlar vardır. Bir de anlamlandırma ölçütü vardır: Kadınlık vardır. Ve tüm teklikler ya da tüm oluşlar bu bölme işlemiyle algılanmaktadır: Madde-öz. Deleuze, felsefe tarihi eleştirilerinde, dogmatik düşünce imgesinin genel kanaatleri değiştirmek yerine onları beslediğini dile getirir. Son birkaç yüzyıla dek, kamusal alanda kadınlığın temsiline az olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Ortak duyudan alınan ve doğallaştırılan düşünsel temsiller erildir. Ortak duyudaki kadın temsilleri, tamamen eril bir bakış açısıyla oluşturulduğundan, kadınlık üzerine konuşurken bu temsillerden bağımsız bir biçimde konuşmanın bir yolunu bulmalıyız. Deleuze’ün felsefi düşüncedeki temsil fikrini eleştirmesi, feministlerin filozofların düşüncesindeki kadın temsillerini eleştirmesi bu bağlamda ortaktır diyebiliriz.

Deleuze, bu dogmatik düşünce imgesini yer yer devlet düşünce olarak da adlandırmıştır. Burada devlet, siyasi yapının ötesinde dışsal/aşkın bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır: Devlet şeyleri olduğu halleri dışında görmeye yatkın olma nedenimizi ve biçimimizi kullanan -sağduyumuzu, doxa’yı-, hatta kullanmakla kalmayıp bu sağduyuyu sömüren bir tutumdur. Devlet düşünce bir müdahale biçimidir, sonsuz hareket ve farklılaşma potansiyellerini aynılık şablonu içinde örgütleyen ve böylece tekilin karşısına devamlı olarak tümeli çıkararak varlığın anlamını kendi hareket edebilir ve dönüşebilir olan bedenselliğinden azade kılan bir pratikler toplamıdır (Baştürk, 2018: 42). Molar-düşüncenin felsefeyi bir özgürleşme aracından ziyade, mahkum edici bir imge olarak sunması buradan ileri gelir. Nesnel gibi görünen bir sağduyu vardır, devlet düşünce bunu kavrama dönüştürerek tamamen sınırlar. Hatta Deleuze’e göre, felsefecilerin varsayımı

²¹ *Phaidon* diyalogunda Platon, şeylerin bilgisinin deneyimden bağımsız olduğunu, bilginin hali hazırda ruhta bulunduğunu ve meselenin o bilgiyi anımsamakla alakalı olduğunu düşünür (Platon, 2012).

çoğu zaman kamusal gibi görünen bir budalanın tarafını tutan bir varsayımdır (Deleuze, 2017: 179). Feministler “özel olanın da kamusal olduğuna” işaret ederken Deleuze, “kamusal gibi görünen bir özelden” bahseder. İki taraf da kamusal ve özel arasında net bir ayrım olmadığı konusunda hemfikir gibi görünmektedir. Buradaki mesele, ortak duyunun kendisinin her zaman birilerini (genellikle hegemon olanı) temsil etmesidir.

Deleuze molar düşünce imgesiden bahsederken, Nietzsche'nin felsefenin varsayımları özünde ahlakidir tespitine katılır ve şunları ekler: “yalnızca ahlak bizi düşüncenin iyi bir tabiatı olduğuna, düşünürün iyi niyetli olduğuna ve sadece İyi'nin düşüncenin doğruya sözde yakınlığını temellendirebileceğine ikna edebilir” (Deleuze, 2017: 181). Benzer bir biçimde feministler de bazı felsefecilerin tahakkümü meşrulaştırmak için düşüncüyü kullandığını bize çok kez göstermişti.²²

Platon kavramı “şeylerin oluşlarının sınırı” olarak ortaya koymasının ardından Aristoteles, Platon'un sahnesine temsil alanını ekler. Deleuze'e göre Platon'un ortaya koyduğu kavramsal sınırı Aristoteles, varlık anlayışında temsille bağdaştırmıştır. Kavramın şeylerde temsil edilmesi Aristoteles'in meselesidir: sınırlı kavramın en yüksek cinslerden en küçük türlere dek uzanan bütün alanı katetmesidir burada söz konusu olan (Deleuze, 2015: 289). Aristoteles şeyleri kategorilere ayırırken, şeyler arasındaki farkın dönüştürücü gücüne ket vurur: “Aristotelesçi anlamda fark cinslere dair fark, çeşitliliğe dönüşmez. Özdeş bir kavram, özel bir şekilde varlığını sürdürür. Bu varlık kavramı dağıtıcı ve hiyerarşiktir” (Deleuze, 2017: 59). Düşüncenin kurgusunda temsil, Hegel'de zirveye ulaşacaktır. Düşüncenin dogmatik imgesi ve temsil ilişkisini daha iyi anlatabilmek adına Descartes örneğini verelim.

Descartes varlığı düşünceyle açıklayan bir diğer düşünür olarak, Deleuze'e göre, insanı akıllı bir hayvan olarak tanımlamak istemez, çünkü bu tanım hem akıllılığın hem de hayvanlığın ne olduğunun bilinmesi gerektiğini varsayar, bunun yerine nesnel “cogito”yu bir tanım olarak sunar (Deleuze, 2017: 178). Düşünmek ona göre zaten herkesin yaptığı

²² Örneğin Llyod (1996) felsefecilerin düşünme biçimlerinin temelde dışlama içerdiğini göstermiştir.

bir şey olduğundan, nesnel bir varsayım olarak ele alınabilir. Ancak Deleuze göre bu böyle değildir. Varsayılan şey öznedir:

Bu “herkesin bildiği gibi...” formuna sahiptir. Herkes, kavramdan önce, yani felsefeden önce, bilir... herkes düşünmenin ve (var)olmanın ne demek olduğunu bilir... öyle ki, filozof Düşünüyorum, öyleyse varım dediği zaman, bu öncüllerin tümelliğinin -yani olmanın ve düşünmenin ne demek olduğunun- örtük bir biçimde anlaşıldığını... ve kuşku duymanın düşünmek, düşünmenin de olmak olduğunu hiç kimsenin inkar edemeyeceğini varsayabilir... *herkes bilir, kimse inkar edemez*, temsilin formu ve **temsil edenin** söylemidir (Deleuze, 2017: 179).

Kabaca söylersek: felsefecilerin herkes söylemi genellikle kendiliğinden birilerini dışlar, bedenle özdeşleşen dişiyi, egzotikle özdeşleşen doğuyu vesaire. Beauvoir, aslında tam da bu sebepten kadının **mutlak** başka olduğunu söylememiş miydi? Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'te isyan eder gibi şunu söyler: “varoluşumuzu doğrulamamızı beklemeden önce, bırakın varolalım” (Beauvoir, 2019B: 433). Descartes'in öncüllerinin tümelliğini en iyi kadının başkılığını düşündüğümüzde anlarız. Deleuze de bize destek verecektir:

Temsil eden şöyle der: “herkes bilir ki...” ama daima bilmeyen, tam da herkes olmadığı veya tümel olmadığı için bilmeyen bir tekillik vardır. “herkes” tümeli tanır, zira kendisi de tümeldir ama tekil, yani bedel ödemesi beklenen duyarlı derin bilinç onu tanımaz. Konuşmanın felaketi konuşmak değil, başkaları için konuşmak veya bir şeyi temsil etmektir (Deleuze, 2017: 179).

Toparlayacak olursak, varlığı dışsal bir kavramla tanımladığımızda (idealarla), nesnelere/insanların/duyguların vs. bu kavramı temsil ettiğini söylemiş oluruz. Bu durumda bir kadın, tümel olan bir kavrama referans verilerek *anlam kazanır*. Anlamın referansla oluşturulması, tekilliklerin ve şeyler arasındaki *farkların*, referanssız oluşu sebebiyle anlamsız görülmesine sebep olur. Deleuze'ün eleştirdiği temsilci düşünce, bu bağlamda oluşun hakiki devinimini görmeyen, tanımayan bir düşüncedir; bu düşünce, oluşu sınırlar, düşünceyi sınırlar, nesnelere devinimi, çoğulluğunu sınırlar. Deleuze'ün meselesi ve önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi, kaygısı, geleneksel kavramsallaştırma biçimlerinin, düşünce kapasitemizi gerçekte kısıtladığıdır (Stark, 2019: 33). Aslında bu molar düşünce biçimi, düşünce kapasitemizi sadece sınırlamaz. Düşüncemizde temsil'i olmayan bir şeylerle karşılaştığımızda (norm-dışı biriyle örneğin), onu herhangi bir temsille ilişkilendirerek, farkını görmemize engel olur. Bu bakışın da tahakkümü doğurmaması imkânsız gibi görünür. Feministlerin hümanizmin öznesi erkek-insandır (Braidotti, 2014: 38) gibi eleştirileri, bu bağlamda okunduğunda daha da anlamlı görünür.

Deleuze felsefe tarihine egemen olan düşünce biçimini referans, tümellik, aşkınlık kavramlarıyla temellendiğini ve bu bağlamda bir kurgu oluşturduğunu tespit etmiştir:

Felsefenin ilkeleri bu varsayımlarla [temsil edenin varsayımlarıyla] bağlantılıdır... buna düşüncenin imgesi diyoruz. Doğruluk kaygısı da bununla ilgilidir. Bu imgeye de dogmatik imge olarak adlandırıyoruz. Tek genel imge vardır, o da düşüncenin bu ilkesidir. Nietzsche, felsefenin temel varsayımlarının ahlaki olduğunu söylerken buna işaret etmişti (Deleuze, 2017: 181).

Son olarak Hegelcilikle ilgili eleştirilere gelelim. Aslında Deleuze, Platon'u didik didik ettiği gibi Hegel'i okumamıştır, sadece yazıp yarattığı dönemde, Hegelcilik Avrupa'da oldukça revaçta idi. Örneğin Deleuze'ün üniversite eğitimindeki Chatlet, Hyppote gibi hocaları, dönemin ünlü Hegel yorumcuları idi. Aslında üstüne biraz düşünülünce psikanaliz kurum olarak kavramlarını Hegel'in sahnesinde oluşturmuştur demek yanlış olmayacaktır.

Buna karşılık Deleuze, Hegel'in sahnesinde konuşmaz, değil kavram ödünç almak ve dönüştürmek-geliştirmek, Hegel'in düşüncesinin tüm öncüllerine, bu öncüllerin kavramlaşmasına kısaca Hegel'in felsefi çemberine toptan karşıdır. Bu karşı oluşu anlayabilmek adına kabaca Hegel düşüncesine bakmakta yarar vardır.

Hegel için insansal gerçek/insanın kendiliği, bilinç ile yakından alakalı olarak oluşur. Kendinin bilincinin oluşması için, tikel ve tümelin bir sentezinin ortaya çıkması (Kojève, 2020: 25), buna bağlı olarak da felsefenin ortaya çıkması için edilgin bir tümel değeri edilgin bir biçimde açığa vurmaya yetmez, olumsuzlayıcı isteğin ve ardından gelen ve varlığı dönüşüme uğratan eylem'in de olması gerekir (Kojève, 2020: 38). Burada Hegelci anlamda isteğin olumsuz bir değer olduğunu akılda tutmakta fayda vardır, arzu Hegel'de bir olumsuzluk-tepkisellik ile yakından alakalıdır. Bunu akılda tuttuğumuzda, Deleuze'ün psikanaliz eleştirileri daha anlamlı görünecektir. Hegel'de politika yalnızca bilinçli bir eylem olarak görüldüğünden-tümelden ve temsil edenden bağımsız düşünülemez. Hegel, Descartes'ı eleştirirse de, öncülleri Deleuze'e göre nesnel görünen bir öznelde başka bir şey değildir.

Hegel'e göre insan varlıkları değişime uğratan ve onu değişime uğrattırırken kendini de değiştiren olumsuzlayıcı bir eylemdir (Kojeve 2020: 39f). Hegel'de tümel-tikel ilişkisi olumsuzlama-mücadele-tanınma bağlamında ele alınır. Aslında Hegel, istek denilen şeyin hareket ettrici bir biçimi olduğunu kabul eder, ancak bunu yalnızca olumsuz-negatif anlamda ele alır:

Tin'in fenomenolojisinin öncüllerinden biri her bir isteğin başka bir isteği olumsuzlamak, özümsemek, kendisinin kılmak ve kendisine boyun eğdirmek isteyen ve karşılıklı olarak birbirlerini isteyebilen birçok isteğin ortada olmasıdır. (...) insanın kendisini tamı tamına gerçekleştirmesi ve açığa çıkarması, yani kendisini kesinlikle doyuma ulaştırması ancak tümel evrensel olarak bilinip tanımlanmasıyla gerçekleşir (Kojeve, 2020: 40).

Alıntılanan pasajda görüldüğü üzere, insanın kendini gerçekleştirmesi, nihai doyuma ulaşması toplumsal alanda gerçekleşmektedir. Ancak burada varlık bir değeri değiştirmek için çabalamamaktadır. Çünkü Kojeve'nin işaret ettiği üzere, doyuma ulaşmak ancak evrensel olarak bilinip tanınma ile gerçekleşmektedir. Burada nihai olan, tanınmadır. Bu durumda Platonculuktan bahsederken andığımız dışsal değerler/aşkın değerlerle ilgisi yoktur Hegelci diyalektiğin, mesele değerlerin değişmesi değil, değerlerin tümelleşmesi anlamında temsil edilmesidir-tanınmasıdır. Varlık kendi içinde başkalaşmaz, değişmez; hareketsiz bir varlık söz konusudur burada: bilinçteki diyalektik süreçtir değişen yalnızca (Baştürk, 2018: 57). Deleuze, arzunun gücünü (Deleuze'ün arzu kavramını psikanaliz eleştirisi bağlamında ileride betimleyeceğiz), tanınmaya indirgemenin oluşun farklı devinimlerini ve arzunun devrimci yönünü kapattığını ileri sürecektir. Benzer bir biçimde, tanınmanın nihai değer olarak sunulması Deleuze'e göre felsefenin kapanması olarak görünür. Çünkü "tanınan şey bir nesnedir ama aynı zamanda nesneye ilişkin değerlerdir de. Tanıma, temsil canavarlarının korkunç bir düğün kutlamasıdır" (Deleuze, 2017: 186). Düşüncenin zapt edilmesi anlamında tanıma modeli en kritik anı temsil eder. Çünkü felsefe tarihinde egemen olan düşünce modeli olarak tanıma, aslında düşüncüyü engelleyendir (Deleuze, 2017: 183-185); başka bir deyişle bir şeyi dışsal bir kavrama referansla bilincimizde tahayyül ettiğimiz anda, artık o nesneyi/insanı vs. **kendi** oluşu, farklılığı, yeniliği bağlamında göremiyoruzdur:

Tohumun fidana dönüştüğünün elbette Hegel de farkındadır. Fakat Hegel'e göre bu devinim, Ben mefhumu içerisinde olan ve nihayete erecek bir aşkınlık dolayımı içerisinde görülebilir. Hegel'de tahayyül, görmeden daha üstündür. (Baştürk, 2018: 57)

Marx'ın Hegel'e müdahalesi bu bağlamda oldukça değerli görünür. Hegel'in işaret ettiği gibi bilincin doğruyla, iyiyle güzelle ilişki kurması yalnızca toplumsal alanda kendini gerçekleştirme ile mümkün olmaz, çünkü Marx bize bu değerlerin kendisinin ideolojiyle yakından ilgili olduğunu, yani daha önceden apolitik olduğu düşünülen alanların kendisinin de politik olduğunu göstermiştir (Choat, 2014: 41). Bu değerlerin, politik değilmiş gibi görünmesinin de politik bir manevradan ibaret olduğunu bizlere gösteren Marx'ın hayaleti Deleuze'ün birçok eleştirinde kendisini gösterir aslında. Deleuze, Marx'ın diyalektiğe eleştirilerini değerli bulur: “Nietzsche [felsefi] eleştiriye ayakları üzerine diker, tıpkı Marx'ın diyalektiğe yaptığı gibi” (Choat, 2014: 25). Dışsal bir kavrama dayanmadan düşünmek aslında düşüncenin ayakların üzerine dikilmesi değil midir? Deleuze ve Guattari içkinlik düzleminde düşünmeye Köksap-Rizom²³ adını vermiştir.

Deleuze'ün dogmatik düşünce imgesi olarak adlandırdığı tanınma ve temsil odaklı düşünme, fark kavramıyla yakından ilgilidir. Çünkü “tanıma, yeniyi ve asla kavranmamış olanı zaten biliniyor olana bağlar” (Grosz'dan aktaran Stark, 2019: 154). Öte yandan nesnelerin/insanların kendinde farkını görmemize engel olan temsilci düşünce, cinsel fark feministlerinin de eleştirdiği bir düşünce tipidir. Tikel farklılıkların özdeş bir Kadın kimliği içerisinde eritilmesini tartışan son dönem feministlerin temsilcilik eleştirileri (Bkz. 1. Bölüm), Deleuze'ün batı metafiziği eleştirileriyle paralel okunmaya uygundur.

2.3 Farkın Keşfi

Gerçeklik onu yöneten yasaların bir sonucu değildir ve asık suratlı bir Tanrı, bir yandan yarattığını öbür taraftan yutmakta, kendi yaratımına aykırı bir biçimde yaşamaktadır çünkü kendi yasasına aykırı bir biçimde yaratmıştır. İşte bu yüzden farkı düşünmeye mecburuz (Deleuze, 2017: 300-301).

²³ Köksap başlı başına bir manifestodur: düşünme edimini çarpıtann ve bizi ondan yüz çevirten, ağacın ayrıcalıklı olduğu ağaç modeli düşünceyle mücadele etmek için yaratılmış yeni bir düşünce imgesi (Zourabichvili, 2011:105)

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Deleuze, Guattari ile birlikte yaratmadan önce, felsefe tarihindeki egemen düşünceyi doğuran kavramsallaştırmaları tespit etmiş ve bunları açığa çıkarmıştır. Deleuze’de bu ifşa edişlerden öte bir yaratım da görürüz. Deleuze temellendirmelerin yanlışlığını tespit etmekle kalmaz, neden bu tip temellendirmenin yanlış olduğunu ve nasıl bir temellendirme yapmamız gerektiğini de sorgular. Bize kalırsa bu bağlamda düşünüldüğünde, *Fark ve Tekrar* bir etik kitabıdır aynı zamanda. Bu bağlamda kendiliğindencilik suçlamalarını inkar eder Deleuze: Çünkü bu bir temelsizlik çağrısı değil, bir yeniden-temellendirme çağrısıdır.²⁴

Deleuze’ün düşüncesinin neden politik olduğunu daha önceki bölümlerde betimlemiştik, bu kaygıya bağlı olarak, felsefe düşüncesinde aşırı belirgin olan ve insan zihninin imgelemine kuşatan ağaç düşünce imgesi ortaya koymuştuk. Deleuze bu sorunlu düşünce biçimini -ya da tahakküm doğuran düşünce biçimini- tespit ederken, öte yandan bu ağaç biçimli düşüncenin, fark’a bakışla yakından alakalı olduğunu, *Fark ve Tekrar*’da bizlere göstermişti.

Deleuze’e göre fark, ağaç düşüncenin temsilci yönünden dolayı kavrama sahip olmayan (Deleuze, 2017: 49), ancak kendisini şeylerin tekrarında gösterebilen bir oluşturmaktır. Öyleyse, farkın kendisi tekrarla yakından alakalıdır. Tekrar mevzu bahisini kısa geçeceğiz ancak farkın iyi anlaşılması adına biraz bahsetmekte yarar var.

Tekrar etmeyi oluşla ilişkilendiren Deleuze, şunları savlar: “Tekrar etmek belli bir davranış sergilemektir fakat bunu biricik veya tekil olan, dengi veya benzeri olmayan bir şeye ilişkin olarak yapmaktır” (Deleuze, 2017: 20). Temsilci düşüncenin oluşları nasıl sınırlandırdığını anlayabilmek, dogmatik/ağaç düşünce biçiminin eleştirisini iyi anlamaktan geçer öyleyse. Bunun örneğini bize en iyi sanat verecektir, ancak bu örnekler çoğaltılabilir. Deleuze’ün sanatla ilişkisini bu bağlamda algılamak gerekir, sanat onun

²⁴ Bu suçlayıcılık Çağdaş Fransız felsefesi başlığı altında ele alınan birçok filozofa yöneltilmektedir: “Nietzsche sonrası Fransız düşüncesini okumayanlar arasında bazen karşılanabilen, bu düşünceye ilişkin popüler bir karikatür vardır: Bize söylendiğine göre, Fransızlar hakikatin olmadığına inanırlar ve bu tür bir inancın özünde varolan çelişkinin ya farkında değillerdir ya da her halükarda hakikat diye bir şey olmadığı için onunla ilgilenmezler. (...) Fransız düşüncesini okuyanlar, burada odaklanılan şeyin kişinin hakikatin aranması sırasında ne yaptığını ilişkin etik ve politik sorunlara odaklanıldığıyla alakalı olduğunu bilirler; başka bir deyişle burada hakikatin epistemolojisinden çok, etik ve politik yol açtığı sorunlar ilgi odağıdır.” (Goodchild, 2005:43)

için sadece estetik bir olgu değildir, sanat temsili, yasayı bozan bir anlatım biçimidir. Tekrarın tekillikle ilişkisini anlatabilmek adına ressam Monet'in nilüfer resimlerini örnek olarak gösteren Deleuze şunları savlar: "Monet'in ilk nilüferidir diğer tüm nilüferleri tekrar eden" (Deleuze, 2017: 20). Nilüfer tanımını tekrar eder bahsedilen ressamın nilüfer çizimleri, ancak bu tekrar salt nilüferin temsili biçiminde değildir, tekil bir biçimdedir. Farkı tekrarın biricik biçiminde yakalar Deleuze, ona göre fark, tekrarın alfabesinde gizlenir, kılık değiştirir ve düzen aracılığıyla kendini içerir (Deleuze, 2017: 40). Sanat nasıl konuşur? Sanat aslında kavramsız konuşandır-bilinçdışı aracılığıyla konuşan. Deleuze'ün sanatta direniş olanağı görmesinin sebebi basit bir marjinalikten öte bir şey söylemektedir bizlere bu durumda. O'nun tespit ettiğine göre, felsefe tarihi boyunca felsefeciler, farkı düşündüler, ancak kavramlaştırmadılar ve olumsuzlayarak dışladılar; ancak felsefeciler farkı olumsuzladıkları için şeylerin farkı yok olmadı. Kavramın dışına atılan fark, kendini bilinçdışı üretimlerde maskeleyerek varlığını korumaya devam etti.

Deleuze tekrarın farkı maskeli bir biçimde içerdiğini söyledikten sonra kendi içinde farkın ne olabileceğini sorgular. Bu bağlamda örneğin Platoncular bir olmayanın [yani duyumsadığımız her şeyin], kendini Bir'den ayırt ettiğini [buradaki Bir Tanrı da olabilir, İdea da], ancak bunun tersinin olamayacağını söylerler (Deleuze, 2017: 53). Ancak Deleuze buna karşı çıkacaktır. O'na göre, bir şey kendini başka bir şeyden ayırt ederken, ayırt ettiği şey de kendini ondan ayırt eder (Deleuze, 2017: 53). Yani burada ilişkisel bir durum konusudur. Şeyler arasındaki ayırım net bir ayırım değildir. Şeylerin karşılaşmasıyla fark ve yeni oluşur. Etkileşim, karşılıklıdır.

Deleuze, fark felsefesi projesinin en önemli amacının farkı lanetten kurtarmak olduğunu savlar (Deleuze, 2017:55). Ona göre molar düşünce, şeyler arasındaki farkın neden var olduğunu sormakla zaten en baştan yanlış bir soru sormaktadır. Çünkü temsilin ortamında "neden fark vardır?" diye bir soru sorduğumuz anda, farkı sadece şu dört yönden algılamaya tutsak kalırız: belirlenmemiş kavramın formunda özdeşlik, nihai belirlenebilir kavramlar arasında analogi, belirlenimlerin kavramın içerisinde karşıtlık ve kavramın kendisinin belirlenmiş nesnesine benzerlik (Deleuze, 2017: 55). Yani temsil sahnesinde konuşmak farkı ya özdeş, ya da karşıt olmak üzere iki biçime indirgememize neden olur. Bu indirgeme ise, farkın çeşitliliği yaratmasını önleyecektir. Örneğin Aristoteles'in kategorik farkları [cinssel farkları] farkın, çeşitli oluşunu görmemize engel

olur, çünkü özdeş bir kavram olarak varlık, kolektiften ziyade hiyerarşik bir biçimde dağıtılmıştır (Deleuze, 2017: 59). Aristoteles'te farkın belirlenimi özdeş bir kavram olan Varlık'a bağımlı gibi görünür ve farkın neliğini özdeşliğe indirger.

Hegel'de ise fark, çelişki bağlamında ele alınır ve olumsuz bir biçimdedir (Deleuze, 2017: 74). Deleuze'ün Hegelci diyalektiği hain ilan edişinin en önemli sebebi, farkı özdeşin tecelli etmesi adına kullanılan bir zemine dönüştürerek (Deleuze, 2017:80), oluşu bu dolayım ile hareketsizliğe mahkum edişidir:

Hegel felsefesini Deleuze'ün okuduğu düzlem, fark ve özdeşlik arasındaki ilişkidir. Hegelci olumsuzlama düşüncesinin kökeninde yatan şey, varlığın sonsuz nesneleştirilme süreçlerine açık hale getirilmesidir. Hegel'in felsefesinin bütününe sızmış olan diyalektik akıl, hem özbilinç yoluyla hem de öteki yoluyla varlığı nesneleştirmek suretiyle diyalektik düşünce içerisinde hareketsiz bırakır. Platonu anımsatırcasına, hegel, yaşamı bilinç karşısında olumsuzlar; beden nesneleştirilmesi gibi yaşam da bilincin diyalektik seyrine tabi bırakılır. Yaşamın hareketsiz bırakılışı, bilinç düzlemine alan açmak içindir. Fakat Hegel felsefesinin asıl özgünlüğü, nesneleştirilmek suretiyle hareketsiz bırakılacak varlığın diyalektik ilişki içerisinde tamamlanmaya açılmasıdır. Burada hareketsizlik, pasifizasyon değil, tersine aktüelleştirilme süreçleri için uygun halde tutulmadır (Baştürk, 2018:56).

Fark, Hegel'de, yeniyle alakası olmayan zihinsel bir hezeyandır. Yeni bir yön yaratmaz, yeni bir varoluş tarzı üretmez ve en önemlisi fark Hegel'de sonradan olandır. Buna karşılık Deleuze için "her yerde farkın derinliği birincil olandır" (Deleuze, 2017: 82).

Deleuze'ün fark felsefesini politik bir bağlamda okumak gereklidir. Deleuze fark mefhumunu çelişki, benzerlik, zıtlık gibi kavramlarla birlikte okumak yerine; dönüşüm, yeni, çokluk gibi kavramlarla okumamız gerektiğini düşünmektedir. Deleuze'ün önerdiği fark fikri, mevcut özdeşliklere dayalı değildir ve bu sebeple geleceğe açıktır (Stark, 2019: 136). Farkın olumsuz değil, dönüştürücü bir biçimde düşünülmesi gerekliliği cinsel farklılık feministleri ve Deleuze'ün ortak özelliklerinden biridir. Irigaray gibi cinsel farklılık üzerine düşünen feministler, "farklılığın aşağılama göstergesine dönüştüğünü fark etmiş ve farklılığı yeniden tanımlamaya kalkışmıştır" (Braidotti, 2017: 171). Deleuze'e dayanarak düşündüğümüzde "cinsel fark, yapay bir şekilde ikicileştirilmiş erkek ve dişi nosyonlarıyla sınırlandırılmak zorunda değildir, aksine, maddi gerçeklikte var oldukları halleriyle değil, gelecekte nasıl var olabilecekleri açısından, farklı cinsel morfolojileri tasavvur etmeye izin verir" (Stark, 2019: 139). Şeyler arasındaki farkı,

olumsuz bir nitelikten ziyade, dönüştürücü ve olanaklarla dolu bir biçimde ele almak, cinsel fark feministlerinin ve Deleuze'ün ortak noktalarından biridir.

2.4 Yaşamın/Politikanın Virtüel Yönü: İçkinlik

Deleuze'ün yapıtlarını okurken, daha önce de belirttiğimiz gibi, bir kaygıyla yazdığı hissedilir. Bu kaygı esasında hem politik hem de etik bir kaygıdır. Deleuze, olan tüm olaylarda, gördüğümüz işittiğimiz olaylarda veya tarihsel olaylarda, tek bir boyut görmez. Olayların tek boyutlu görülmesinin sebebi ona göre egemen düşünce biçiminin hem bireysel hem de toplumsal imgelememizi kat etmesi ile alakalıdır.

Olayın ne olduğuna, ne olabileceğine, Deleuze, *Anlamın Mantığı*'nda bakar. Eserinde olayın derinliğini, çoklu yapısını, felsefi olarak bunu nasıl düşünebileceğimizi araştırır. Olay üzerine konuşurken, bir şaire başvurur ve bize onun üzerinden olayın yönlerini anlatmaya çalışır. Deleuze, Bousquet'ten şunları aktarır: “Yaşamımın bütün olayları, ben onları kendimin kılmadan önce de yerli yerinde duruyordu, onları yaşamak ise, onların dengi olma hevesine kapılmaktı, onlardaki en iyi, en kusursuz yan sadece benden kaynaklanmak zorundaymış gibi...” ve ekler, öyleyse, “yaram benden önce de vardı, ben onu ete kemiğe büründürmek için doğmuşum” (akt. Deleuze, 2015: 168). Şairlerin sezgisel olarak anlattığını, kuşkusuz, felsefeci akılla/kavramla anlatandır. Deleuze, bu alıntıdan yola çıkarak olayın edimsel olandan öte virtüel bir boyutu olduğunu söyler: “Gücül/Virtüel, gerçeğin karşıtı değil, yalnızca edimselin karşıtıdır” (Zourabichvili, 2011: 63). Yani tarihsel olaylar ve bütün olarak tekil-tümel yönleriyle yaşamsal olayların gerçekliği iki boyutludur; tarihçiler, felsefeciler ve bilim insanları bu gerçekliğin yalnızca edimsel yönüne odaklandığından oluşu gören virtüel yönünü gözardı etmişlerdir:

1789 Devrimi, Paris Komünü, 1917 Devrimi, 68 Mayısı... Deleuze'e göre bu olgularda koşulları aşan, tarihsel neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde açıklanamayacak bir yan var: tarihçilerin pek de hoşlanmadıkları, olay olup bittikten sonra olaydaki tüm yanları koşulların ürünü gibi göstererek üzerini örtmeye çalıştıkları bir *oluş* boyutu (Yücefer, 2016: 87).

Olayların virtüelliğine işaret eden oluş boyutu, toplumun iki eksen üzerinde temellendiğini ima eder gibidir: fiili ve gücül boyutlar (Diken, 2013: 18). Bu tarihsel olaylara, cinsel devrimi eklemek de mümkün değil midir? Feministler, yaşamın fiili

yönünün ötesinde, başka bir olanağa işaret etmek suretiyle, devrimci bilince sahip değil miydiler? Kuşkusuz feministlerin virtüel olanla ilişkisi oldukça hayatidir, çünkü edimsel olanı kabul etmemek ve bunu başka başka biçimlerde değiştirmeye çabalamak, feminist mücadelenin temelini oluşturur. Ancak devrimler ve devrimcilik, tarihin bu aşamasında oldukça gözden düşmüştür:

Tarihsel olgulara bakın; devrimin bir çözüm olmadığını, tüm devrimlerin kendi çocuklarını öldürdüğünü ve kötü sonuçlandığını bilmiyor muyuz zaten? Bu soru varsayımları itibariyle “bilgi”, “fiili”, “tarihsel” ve “çözüm”e vurgu yaptığı için hatalıdır; bu yolla “devrim”i fiili, tarihsel bir kategoriye indirger. Devrim hem fiili hem gücül, hem tarihsel bir süreç hem de fikir olduğuna göre, sürekli karşımıza çıkarak “devrimin korkunç” sonuçlarını lanetleyip duran basmakalıp eleştiri iki şeyi karıştırır: “devrimlerin tarihsel sonuçları ve insanların devrimci oluşları (Diken, 2013: 21).

Feminizmin cinsel politikasının, doğrudan oluşla/virtüelle/içkinlikle yakından alakalı olduğunu söylersek yanılmayız. Beauvoir’ın kadınların diğer kadınlarla ortak bir temsiliyette buluşamadığından politika yapamamalarını söylemesi, aslında politik düşüncenin sadece edimsellikle alakalı olduğuna işaret etmesi olarak okunabilir. Bununla bağlantılı olarak, feminizmin ayırt edici özelliklerinden biri doğrudan teoriden yola çıkmayı [basmakalıp temsillerden], yaşamsal gücüllüklerden yola çıkmasıdır: Feministlerin yazını aslında Deleuze’ün virtüel fikriyle beraber okunabilir. Nitekim feministlerin “devrim fikri, olanı koşul sayarak reddetmeyen, sadece fiili olanın önceliğini reddeden” bir fikirdir (Diken, 2013: 22). Ancak devrimciliğin özünde olan çokluk şuradan gelir: Herkes bir yandan ortak devrim *kavramını* savunurken, bir yandan farklı devrim *kavrayışları* söz konusudur (Diken, 2013: 22). Bu bağlamda tarih boyunca feministlerin sol oluşumlarla birlikte politika yapmaları da anlamsız görünmez artık: Çünkü iki grubun da ortak noktası edimselin önceliğini reddederek devrimi savunması ancak bunu farklı kavrayışlarla ortaya koymasıdır.

Deleuze’ün kavramları çok katlı bir gökdelen gibi değil de, bir halı gibi dokunduğundan, kavramlar arasında atlama yapmak çok da zor değildir. Oluş fikri, içkinlikle de yakından alakalıdır. Deleuze içkin düşünce derken, yaşamı basmakalıp temsiller olmadan düşünmekten söz eder aslında. Deleuze’e göre yaşamın virtüel yönü, Aristoteles’in söz ettiği gibi potansiyellik -varlık olamayan yokluk- değildir; virtüel olanın imlediği şey, onun bastırılmasıdır, edimsiz oluşu değildir; edime açık oluşu ve bunu kapatmanın imkansızlığıdır (Baştürk, 2018: 33). Bülent Diken buna toplum paradoksu der, ona göre

toplumdaki virtüel olanaklar ve edimsel olaylar arasındaki dikotomi bir paradoks oluşturur. Baştürk'e göre ise Deleuze'un virtüellik düşüncesi (ki bu düşünce hem psikanaliz eleştirilerinde, hem egemen felsefe eleştirilerinde bir gölge gibi kendini gösterir), Deleuze felsefesinin teoriye ve kavrama başvurmaksızın saf bir politik felsefe olduğunun kanıtıdır (Bastürk, 2018: 33).

Deleuze'un felsefeyle ilişkisi virtüellik düşüncesiyle bağlantılı okunmalıdır. Çünkü Deleuze'e göre felsefe yaşamın olanaklarına alan açan kavramlar yaratmalıdır (Deleuze-Guattari, 2001:14). Deleuze'un hayranlık duyduğu dehaların ortak özelliği, felsefelerine yaşamın virtüel yönünü katmalarıdır.

Virtüellik son dönem feminist tartışmalarla beraber ele alınabilecek bir kavramdır. Fransız feministleri, dişillik üzerine düşünürken, dişil olanın temsil edilemezliğini, edimselleşmediğini vurgularlar. Hatta Irigaray'a göre, işbu virtüel dişiyi temsil edilebilir kılmak, feminizmin önündeki temel güçlüktür (Braidotti, 2017:165). Virtüellik, sembolik dilde temsil edilmemiş kadınlığın içinde bulunduğu durumdur. İlerde tartışacağımız üzere Deleuze, virtüel olan bu kadınlığı, oluşla ilişkilendirerek içerisinde yeni bir imkân barınıp barındırmadığını tartışmıştır.

Virtüellik belirleniminin psikanaliz eleştirisinde kendini had safhada gösterdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu belirlenimlerin ardından, Deleuze ve Guattari'nin büyük eseri, *Kapitalizm ve Şizofreni I-II*'ye ve oluşturdukları etik-politik anlayışın nasıl olduğuna bakmakta yarar vardır.

2.5 Deleuze-Guattari: Kapitalizme ve Bilimine Karşı

Günümüz politikasında provakasyon, oldukça ön plana çıkmıştır. Örneğin son dönem siyasetinin pop-starı Trump, provakatif konuşmayı severdi; çünkü siyaset-sonrasının baş aktörü sayılan Trump, duygularla işi olan bir adamdı. Amacı hedef kitlesine mantıklı açıklamalar yapmak değildi, hatta rasyonelliği alaya aldığı çokça görülmüştür; derdi politik açıdan doğru konuşmak da değildi, nicel hakikatlerle ilgilenmezdi, çünkü o ve dünyadaki çoğu önde gelen politikacı, insanların duygularına (bilinçdışına) hitap

edildiğinde, hak/hukuk/adalet/eşitlik veya özgürlük gibi politik kavramların önemi olmadığını anlamışlar ve buna yönelik politikalar üretmenin, başka bir deyişle bilinçdışı politik olarak kullanmanın büyüleyici etkisini görmüşlerdir.

Öte yandan mevcut dünya politikasındaki aktörlerin provakatif söylemlerine karşı, kendini muhalif olarak adlandıranlar, rasyonel açıklamalar yaparak politikacıların yalan söylediğini, çeşitli açılardan zararlı olduklarını anlatmaya çalışıyorlar. Ama gelin görün ki, bu politikacıların etkisi hiçbir şekilde azalmamaktadır. Bilince yönelik olan rasyonel açıklamaların hiçbiri kitlelerin bilinçdışı kadar etki edememektedir. Güncel politik sahnenin bu halini nasıl yorumlayacağız?

Böyle bir girizgâh yapmamızın en önemli sebebi, bu bölümde bahsedeceğimiz politik eleştirilerin, günümüzle oldukça alakalı olduğunu düşünmemizdir. Çünkü politika, günümüzde akıldan çok duygulara, edimden çok arzulara ve bilinçten çok bilinçdışıyla alakalı bir temel üzerinden yükselmektedir. Ve yeni sağ, bilinçdışının, arzuların, duyguların yeryurtlanmasını; konsolide edilmesini ve belli bir hedefe yönelmesini oldukça başarılı bir biçimde yapmaktadır ve kitlelerin arzusu, faşizmi *yeniden* fısıldamaktadır. Bu fısıldamalara karşı olan bizler, söz konusu politikacıların *aptal* olduğunu söylemekten, kitlelerin yeniden *yanılıyor* olduğunu söylemekten başka ne yapacağız? Bizlere kalırsa, bu korkunç politik iklimde, öncelikle bu sahnenin parametrelerini anlamak ve bu bağlamda söz konusu parametrelerin başka olanakları olabileceğini göstermek hiç yoktan iyi bir iş gibi görünüyor. Çünkü çağımızın hastalığı olan sinizmden kurtulmak dışında bir çaremiz bulunmamaktadır. Yaşamı savunmaya çalışan ve mevcut egemen ideolojilerin yaşamı çürüttüğünü düşünen insanların çaresiz kibrini Serhat Celal Birdal oldukça güzel ifade etmiştir:

Dudağının kenarına yerleştirdiği alaycı gülümseme ile siyasal muarızına karşı ironinin araçlarını sürekli devreye sokar; mizah dolu zekâsıyla, her şeyi tiye alabilme kabiliyetiyle kendi “duruşu” ya da konumunun farklılığını ve haklılığını sürekli onaylar, egemen ideolojinin ‘hileleri’ni, yaratmaya çalıştığı yanılmalara ‘yemediğini’ gösterir. ... Sinik bilinç, eleştirdiği teşhir ettiği makineye karşı ironi ve mizah dışında onu sekteye uğratabilecek politik araçlar geliştiremediği ölçüde yerleşik düzen karşısındaki etkisizliği ve iktidarsızlığının farkına varır ve bu noktada, kendinden emin alaycılıktan paralize edici bir mutsuzluğa sivrularak; kötümser haklılığıyla baş başa kalır (Birdal, 2018:146).

Mevcut iklimin en önemli parametrelerinden sayılabilecek bilinçdışı, duygular ve arzular; hem politik hem de ekonomik olarak hedef alınan düzlemlerdir. Çünkü artık günümüz politikasında kamuoyunun ikna edilip razı olmasından ziyade, kamuoyunun bir politikacıyı veya bir duygu durumunu arzulaması söz konusudur. Bunun birçok farklı nedeni vardır, ancak araştırmanın bu bölümünde, Deleuze-Guattari'nin de kafasını karıştıran ve uğruna iki cilt kitap yazdıkları bilinçdışı arzularının politikayla ilişkisi ve bunun sonuçlarından bahsedeceğiz. Bu bölümün hedefi Deleuze-Guattari'nin psikanaliz eleştirilerinin sebeplerini, psikanalizmin, arzu-politika ilişkisini nasıl kopardığını betimlemektir. Bölüme ilk önce Deleuze-Guattari'nin en önemli ve temel kavramlarından biri olan arzu-makinelerini, başka bir deyişle arzu kavramının makinesel yönünü açıklamakla başlayacağız. Arzunun betimlenmesinin ardından, aynı kavramın psikanalistler tarafından nasıl ele alındığının eleştirel bir okumasını yapacağız. Son olarak Deleuze-Guattari'nin psikanalize karşı, bilinçdışı çözümleme aracı olarak kullandığı şizoanalizden bahsedeceğiz.

2.5.1 Arzunun Makinesel Yönü

Okunması kimileri için keyifli olan, kimileri içinse anlaşılmaz olan *Kapitalizm ve Şizofreni* kitaplarının her ikisinin de üslubu oldukça zorlayıcıdır. Zorluğun bir yönü sıradan bir felsefe ya da politik eleştiri üslubu ile yazılmaması, neden-sonuç odaklı bir argümantasyon üretmemesi, edebi bir biçimde politik bir felsefe ortaya koymasındır. Deleuze-Guattari, ortaya koydukları felsefeyi doğrudan üsluplarına yansıtmaları sebebiyle bazen anlaşılmamış bazense indirgenerek anlaşılmışlardır. Söz konusu kitapların akademik dilde başarılı bir biçimde betimlersek, üslup seçiminin bilerek ve isteyerek bu biçimde yazıldığı daha iyi anlaşılacaktır. Arzu-makinelerinin ne-liğini daha ilk paragraftan anlatmaya başlayan Deleuze-Guattari kitaba şu şekilde başlar:

Her yerde iş başındadır, bazen kesintisiz, bazen kesik kesik. Nefes alır, ısıtır, yer. Dışkılar, düzer. İd'denmiş sanılması ne büyük hata. Her yerde o, makinelerdir; hiç de mecazen değil: tam anlamıyla makineler, kavramalarıyla, bağlantılarıyla. Bir organ-makine bir kaynak makineye tutunur: biri, diğerrinin kestiği bir akım yayar (Deleuze-Guattari, 2014: 13).

Deleuze-Guattari bu paragrafta hem makine gibi üretici olan, hem de bir dere gibi akan bir şeye işaret etmektedir. Akmak ve üretmek, bu iki edim, aslında birbirine oldukça zıt görünmektedir. Makinenin, insan eliyle oluşan kültür ürünü olduğunu varsaymaya eğilimliyizdir, bu bağlamda doğaya ait gibi görünen akmak ediminin kültür ürünlerinde nasıl içerilebileceği bir soru işareti olarak görünüyor. İnsanı/insansal olanı (toplum, anlam vs.) doğayla zıt bir biçimde alan hakim düşüncenin karşısında olduklarını daha ilk andan belli eden Deleuze-Guattari, üretmek (endüstri) ve doğa (olmak) arasında bir fark görmediklerini ilerleyen sayfalarda daha da açık bir biçimde ifade etmektedirler:

Olasıdır ki belirli bir düzeyde, doğa endüstriden apayrı bir şeydir: bir bakış açısından endüstri doğanın karşıtıdır, hammaddelerini ondan çekip çıkartır, atıklarını ona iade eder vs. Ancak bu ayrımsal insan-doğa, endüstri-doğa, toplum-doğa ilişkileri, toplumun içinde dahi “üretim”, “dağıtım”, “tüketim” denilen özerk alanların ayrımını koşullandırmaktadır (Deleuze-Guattari, 2014:16).

Öyleyse arzu-makineleri belirlenimi ilginç bir düşünceye işaret etmektedir. Alıntılanan kısımda da görüldüğü gibi, Deleuze-Guattari, üretim/dağıtım/tüketim süreçlerinin bağımsız bir biçimde ele alınmaması gerektiğini ima etmektedirler. Arzu-makinesi kavramı bu bağlamda aslında düşüncelerini örerken kullandıkları etik bir belirlenimdir. Doğa-kültür ayrımı olmadan, ilişkisel bir biçimde düşünce ortaya koyan Deleuze-Guattari, arzu makineleri kavramında bunu yansıtmaya çalışmışlardır. Holland’ın yorumuna göre, bu kavramın içerdiği bağlantı, her iki ciltte de özenle takip edilmektedir ve “arzulama makineleri” Freud’cu libido kavramını, Marksist emek gücü kavramıyla bağlantılandırma işlevini görmektedir (Holland, 2013: 21). Buradaki arzu, aslında hem Freudçu *libido*ya hem de Spinoza’nın *conatusuna*²⁵ gönderme yapar gibidir. Arzu-makine belirlenimi, felsefe tarihinde başka başka biçimlerinde görünen, düşünce tarihine kök salan ve feminist felsefenin de oldukça eleştirdiği bir düşünceyi toptan reddetmektedir: Doğa-kültür ayrımı / karşıtlığı (ve elbette ki bu ayrımla bağlantılı diğer karşıtlıklar: beden-zihin, kadın-erkek, düşünce-pratik, gerçeklik-kavram, bilinç-doğa gibi karşıtlıkları da).

²⁵ Spinoza, her varlığın, varlıkta kalma eğilimine *conatus* adını vermektedir (Spinoza, 2017: 211).

Öyleyse Deleuze-Guattari için üretim sadece yarar sağlama ereği ile yapılmamaktadır, bu bağlamda endüstri de sadece yararlılık ilişkisi içerisinde ele alınmamalıdır (Deleuze-Guattari, 2014: 17). Açıkça görüldüğü üzere, Deleuze-Guattari için doğa sabit ve edilgen, dönüştürülmeyi bekleyen anti-üretici bir şey de değildir. Sadece hammadde üretmez, ilişkilenebilir biçimleri üretir, bağlantılar üretir, doğa devinimidir; başka bir biçimde söylersek, doğa verili değil, daimi oluşturmaktadır. Öyleyse, kültür ve doğa “üretici ile ürünün bir ve aynı temel gerçekliğidir; [burada], süreç olarak üretim” söz konusudur (Deleuze-Guattari, 2014: 18). Deleuze-Guattari’nin neyi eleştirdiğini ve ördükleri düşüncüyü anlayabilmek adına bu belirlenimleri yapmak önemlidir.

Arzu-makineleri belirleniminin kendisinin neyi ima ettiğine işaret ettik. Makine vurgusu dünyayı algılama biçimlerinin yaratıcı(üretici) yönüne işaret etmektedir. Arzu’nun makine olması, onun üretici olduğu anlamına gelmektedir; arzulama-makineleri, üretici ve bağlayıcıdır (Deleuze-Guattari, 2014:18).²⁶

Bu belirlenimlerin ardından, “neden düşünmeye, insandan, doğadan değil de [insansal bile olmayan] arzu makinelerinden başlayalım?” diye sorulabilir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi doğa, toplum, politika vs. üzerine düşünmeye buradan başlamalarının temel sebebi, Deleuze-Guattari’nin etik kaygılarına işaret etmektedir. Deleuze’ün ön varsayım eleştirileri akılda tutulduğunda (Bkz: 2.4 bölümü), varsayımların kendisi aslında nesnel gibi görünen bir egemenin kendisi idi; bu bağlamda işbu varsayımlar, dışlama pratiğini de beraberinde getirmekteydi. Dolayısıyla arzulama-makineleri kavramı etiği nasıl düşüneceğimiz konusuna iyi bir giriş gibi görünmektedir:

Düşünmeye ön varsayılan bir bütünden yola çıkarak başlama eğilimindeyizdir: insan, doğa veya özgül bir amaçla etkileşimde bulunan bir evren imgesi gibi. Bu, etiğimizin tepkisel olmasına yol açacaktır: çünkü önceden verilmiş bir bütünlük temelinde şeyleri düşünmeye başlarız. Oysa makine etkin bir etiğe olanak tanır çünkü bir niyeti, kimliği veya amacı ön varsaymayız (Colebrook, 2013: 63).

²⁶ Burada bir ayrımı yapmakta yarar vardır. Deleuze-Guattari, arzula-yan makineler değil arzulama makineleri derler. Burada bir insanın arzusundan bahsedilmediğini belirtmekte yarar vardır. İleride daha iyi kavranacağı üzere zaten arzulama makinelerinin süreçleri- bağlantıları sayesinde bir özne kurulmaktadır onlara göre.

Doğayı ve bedeni, makinesel olarak ele aldığımızda, onu yararlılığa indirmek zor görünecektir. Çünkü makinesel bakışta doğa, bir amacı olmayan, oluş ve devinim içerisinde, olanakları ve bütün farklılıkları ile ele alınmaktadır. Ancak doğayı veya bedeni ereği ve niyeti olan bir varlık olarak ele aldığımızda, ondan yararlandığımız ölçüde varlık kazanacaktır. Örneğin kapitalist bakışta doğanın ereği sadece yarar sağlamaktır. Kültür tarihi boyunca kadın bedeninin yalnızca doğurganlık çerçevesi bağlamında ele alınması da, kadın bedeninin yararlılığa indirildiğinin bir göstergesi olarak ele alınabilir.

Toparlayacak olursak, Deleuze-Guattari düşünmeye arzulama-makinelerinden başlarlar. Çünkü onlara göre arzu her yerdedir ve şeyleri bir araya topladığında oluşturduğu bağlantılar sayesinde görünür hale gelmektedir (Stark, 2019: 78). Arzu makineleri kavramını açıklamamızın ardından, şimdi bizi politik olana taşıyacak olan psikanaliz eleştirilerine bakmakta yarar vardır.

2.5.2 Bilinçdışının Yanında, Psikanalizin Dışında

Deleuze-Guattari'nin bahsi geçen eserleri literatürde ele alınırken, yazarların bir alan olarak psikanalize karşı olduğu gibi yanlış bir algı oluşabilir. Ancak durum böyle değildir, dikkat edilirse, söz konusu olan kitabın adı Anti-Psikanaliz değil, Anti Ödipus'dur. Peki Deleuze-Guattari, Ödipus'a neden karşıdır? Bunu anlayabilmek adına öncelikle bağlamımız odağında kısaca Freud'dan bahsetmekte yarar vardır.

Psikanaliz, mikro süreçlerin anlaşılmasında oldukça önemli bir alandır. Psikanaliz öyle ilginç bir okyanustur ki, içine girildiğinde, duygu-durumların tümüne işbu alanın filtresinden bakmak kaçınılmaz görünmektedir. Psikanalizin insanı içine çeken bir yönü vardır, ki bu da onun hayranlık uyandırıcı oluşundan ötedir. İyi bir düşünce, kitap kapatıldıktan sonra insanın anlamlandırmasında bir yoldaş gibi eşlik eden düşüncedir, psikanalitik bakış da bunu başarmıştır. Bu bağlamda Freud, kuşkusuz önemli bir alanın kurucusudur. Büyük düşünen her kişinin, büyük yanılma ihtimali olduğu gibi; Freud da büyük yanılmıştır. Peki, Freud ve takipçilerinin yanılışı neredeydi, keşfettikleri düzlem mi yanılıştı/spekülatifti? Yoksa o düzlemi yorumlama biçimleri mi?

Freud, olanaklar okyanusu olarak sayılabilecek bir düzlem keşfetmiştir. İçinde her şeyin, bitimsiz bağlantıların, dışlayıcı olmayan ayrımların, biresimlerin, akımların mümkün olduğu bir araziye keşfetmiştir; bu keşif, tahmin edilebileceği üzere, bilincin irrasyonel yönü-bilinçdışı idi (Deleuze-Guattari, 2014: 84). Elbette ki bu keşif, aydınlanmacı liberal düşüncenin rasyonel birey mitinin darbe alması anlamına geliyordu. Ancak Fromm'un da işaret ettiği üzere, Freud Aydınlanmanın çocuğuydu; başka bir şekilde dersek, Freud'un amaçları, rasyonalizmin ve püriten ahlakın geleneksel amaçlarıyla çelişmiyordu (Fromm, 2017: 14). Freud'un esas amacı, mantıksız ve bilinçsiz tutkulara akılla hükmetmekti; özgürleşmenin bu öz denetimin geliştirilmesiyle mümkün olacağına inanan Freud, dinin gözden düştüğü kapitalist toplumsal sistemde, dinsel *amaçları* bilimsel temele oturtan kişi idi (Fromm, 2017: 14). Freud'un esas amacı bu olmasına rağmen, arzuyu kültürel üretimin dahi temeline koyması oldukça ilginçtir. Bilindiği üzere Freud, uygarlığın ve kültürel yüceltmelerin libidodan, hadım edilmeden, ödipal bilinçdışı arzuların kaynaklandığını düşünmektedir.

Bilindiği üzere psikanalizin söylemi, Freud'da ilkel benlik Lacan'da imgesel düzey kavrayışlarını içerisinde bulundurmasına rağmen, Benlik'in kendisi en küçük ve indirgenemez yapı olarak görür (Taburoğlu, 2000: 89). Makineden, yani ilişkisel yoğunlaşmalardan yola çıkarak bilinç/bilinçdışını okuyan Deleuze-Guattari'nin aksine, psikanaliz, bir yapıdan yola çıkarak düşünür. Yola buradan çıkmak, bir düşünce çemberine hapsolmek anlamına gelir çünkü yapı-ya etki eden tüm parametreler ya daha az değerli, ya da bozguncu olarak görülmeye yazgılı olur. Bu sebeple “analistlerin divanlarına uzanan rahatsız bireyler, karşısındaki bilinçdışının verilerinden söz etse de, kendilerini ikna edici bir mizansenin içinde bulurlar” (Taburoğlu, 2000: 89).

Aslında Freud, bilinçdışını sezinleyen ilk düşünür değildi.²⁷ Freud'un farkı, ondan öncekiler tarafından ima edilen-sezilen bilinçdışı düzlemini bilimsel metodla ortaya koyması ve işbu düzlemi kendine has kavramlarla yorumlaması idi. Freud, modern batı öznesinin nevrozlarını ortaya koyarken fallik evrede oluşan Ödipus kompleksine aşırı bir önem atfetmiştir ve bu kompleksin özneleşme sürecinde ve sonrasında bilinçdışı

²⁷ Örneğin Spinoza da “özgür irade yanılığının eylemlerimizin bilincinde olup da bizi harekete geçiren nedenleri bilmediğimizden kaynaklandığını” söyleyerek, bilinçdışı denilen bir düzlemin varlığını ima etmişti (Tura, 2010: 52).

arzularda varlığını koruduğunu ifade etmiştir. Elbette bu kompleks, bilindiği üzere, anneye yönelen hazzın, baba [kastrasyon] korkusundan dolayı bilinçdışına itilmesi ile alakalıdır. Bu bastırma sonucunda bilinçdışı dürtüler, kişide nevroza sebep olur. Lacan'da ise bu yasak, babanın yasasıyla (kültürel yapılar, sözel dil) ile ilişkilendirilir. Bu bağlamda Lacan, Freud'un kavramlarını simgesel olarak dönüştürerek kişilerdeki anlamına bağlı olarak yorumlamıştır dersek yanlış olmayacaktır. Lacan, psikoseksüel evrelerini tanımlarken ortaya koyduğu dönemleri, saf arzunun olduğu gerçek döneminden [anne karnından ilk 6 aya kadar olan döneme kadar] başlatır, sonrasında ayna evresine geçişi tanımlarken ise farkın sezinlenmesi ile oluşan tatminsizlik bağlamında yorumlar. Lacan'da arzu yerini, bu evrelerin ardından boşluğa devretmektedir. Ayna evresinde oluşan tatminsizliğin Gerçek'e dönme arzusunu oluşturduğunu belirten Lacan, bu evrede oluşan ve öznenin bilincine daima musallat olan kayıp arzu nesnesinden bahseder. Ayna evresinde yarılan bilinç, travmatik bir öznenin kurulması ile yakından alakalıdır, dolayısıyla bu yarı Lacan'a göre kurucu bir yarıdır. Ayna evresindeki Gerçek'e dönme arzusu, Simgesel dilin alanına girilmesiyle kastre edilir. Lacan Ödipus'u burada devreye sokmaktadır. Lacan'da simgesel dil, gerçek evresine dönme arzusunu kastre eden bir yapıdır. Kristeva'ya göre gerçek evresi annesel olanı temsil edendir. Arzunun belirsiz nesnesi kadın yoktur söylemiyle yakından alakalıdır Lacan'da. Kadın yoktur, çünkü kadın (anne, dişlilik, içkinlik) ayna evresinde oluşan doyurulması imkânsız bir arzudur ve Kadın, simgesel düzende (dilde) ifade edilemeyen, ayna evresinde üretilen eksiklikten başka bir şey değildir (Durudoğan, 2014: 57).

Görüldüğü üzere psikanalizin söyleminde bilinçdışı arzular, bir eksikliği temsil eden bir sahne, doyurulması gereken bir taşkınlık olarak betimlenmektedir. Aslında bilinçdışının Ödipal yorumu, yeni bir şey değildir. Freud ve Lacan'a gelene kadar, bilinçdışı zaten tarih boyunca gerek ilkel arınma ritüellerinde, gerek dinsel ritüellerde, gerekse egemen felsefi söylemde bozguncu ve engelleyici olarak görülmüş ve bastırılmaya çalışılmıştır. Daha önceki bölümlerde gösterdiğimiz üzere, Deleuze özgürlüğü, yeninin açığa çıkması, farklılığın açığa çıkması olarak görmüş ve buna imkân yaratmayı felsefenin temel nosyonu olarak betimlemiştir. Psikanaliz yeniye ve farklıya imkân tanımaz, Deleuze'ün görüşüne göre psikanaliz insanın mikro süreçlerindeki arzu akışlarını açıklayabilecek bir filtre sunmaktan ziyade, arzu akışlarını zararlı olarak gösterecek bir filtre sunmaktadır.

Deleuze-Guattari'nin Ödipus'a karşı olmasının sebebi budur. Onlara göre Freud arzunun her yerdeliğini belirlemekle oldukça büyük bir düşünce ortaya koymuştur ancak arzuyu yeniden köleleştirmek üzere mitin, trajedinin ve rüyaların bütün kaynaklarını seferber etmiştir (Deleuze-Guattari, 2014: 393). Bahsettiğimiz psikanalistler, bireylerdeki psişik arzuların bastırılmasından doğan sorunların nevroz ürettiğini ileri sürerken, Deleuze-Guattari, toplumsal bastırmanın psişik bastırmaya sebep olduğunu, psikanalizin de bu bastırmaya çanak tuttuğunu ileri sürmektedir. Bunu bilinçlerin çözümlenmesinde kullandığı araçlarla yapan psikanalizin ödipus kavramlaştırması, arzulama makinelerinin bastırılmasına yarayan bir yapıdan başka bir şey değildir. Çünkü psikanaliz, ona gelen insanların serbest çağrışımlarını tek anlamlı çıkmaza kapatan bir filtre sunmakta (Deleuze-Guattari, 2014: 84) ve bu sebeple insan esas demek istediğini hiçbir şekilde diyememektedir. Ödipus çözümlenmesi, arzu akışına kördür ve bilinçdışını asalaklaştıran bir çözümlenmedir. Çünkü Deleuze-Guattari'ye göre, psikanalistin Ödipus emperyalizmi, divanda yatan bireylerin ne demek istediğiyle ilgilenmez, onu nasıl temsil edebileceğiyle ilgilenir:

Psikanalist “bir hippie grubuyla [group hippy] yola çıkmak istiyorum diyen hastasına, “niçin büyük pipi [gros pipi] sözcüğünü kullandınız?” diye sorabiliyorsa, bunun altında yaptığı kişisel bir hata değil, psikanalizin katı yorumlama kodlarının gerçek arzu akışına karşı kör olması vardır (Karadağ, 2016: 50).

Psikanaliz bilinçdışının esas dikkat çekici yönlerine kör olmuş gibidir, bu sebeple de aptalcadır. Aptallık, burada, sığ bir düşünme biçimi, doğrudan ve hatada hep alçak olanı görmektir; aptallık, sıradan olanla ilginç olanı birbirinden ayırt edememekle alakalıdır (Karadağ, 2016: 47). Deleuze-Guattari'ye göre kuşkusuz psikanaliz “aptalcadır” çünkü büyük bir düzlemi, öyle sıradanlaştırarak, bireyleştirerek ele almıştır ki, onun esas mahiyetini görmemize engel olmuştur. Bir örnek daha verelim:

İşte bir vaka. Bir kadın muayeneye geliyor. Sakinleştirici ilaçlar aldığını söylüyor, ardından konuşmaya başlıyor: “bakın, ben kültürlü bir insanım, eğitim gördüm, okumayı çok severim. Bu aralar sürekli ağlıyorum. Metroya binmeye dayanamıyorum. Bir şey okuduğum anda ağlamaya başlıyorum... televizyonda Vietnam görüntülerini izliyorum: tahammül edemiyorum!” Doktor pek bir cevap vermiyor. Kadın devam ediyor “Direniş'e katıldım yalnızca biraz: posta kutusuydum.” Doktor bir açıklama istiyor. “E tabii doktor bey, anlamıyor musunuz? Bir kahveye gidiyordum ve soruyordum mesela: Bugün Rene için mektup var mı? Ona götürmem için mektup veriliyordu bana.” Doktor “Rene” dendiğini duyunca, ilk kez o an soru soruyor: “Neden Rene diyorsunuz?” O ana kadar kadın metrodan, Hiroşima'dan, Vietnam'dan bütün bunların bedenindeki etkilerinden, ağlama isteğinden söz etmişti. Ama doktor yalnızca buna dikkat ediyor: “Bak sen! Rene demek... Neyi çağırıyor?” Yeni doğan biri? Direniş doktor için hiçbir şey ifade etmiyor ama yeniden doğmak

deyince evrensel şema, arketip devreye gidiyor: “Yeniden doğmak istiyorsunuz.” Doktor kendine dayanak buldu, güzergâhı tanıdı. Ve kadını annesinden ve babasından bahsetmeye zorluyor (Deleuze, 2009: 421).

Deleuze-Guattari bireylerin sayıklamalarına psikanalizin kör olduğunu düşünür. Üstteki alıntıda oldukça açık olan bir şey var: söz konusu hasta, sayıklarken, toplumsal olayları da sayıklıyor; ancak psikanalist için bunun bir anlamı yok. Bilinçdışı sayıklamalar, Deleuze-Guattari’ye göre, anne-baba- çocuk üçgenine indirgenemeyecek bir biçimde çalışır. Ancak Ödipus temsili, bilinçdışı arzuların önüne çarpıtıcı ensest aynasını yerleştirerek “istediğin bu değil miydi?” der, arzu utandırılır, aptallaştırılır; uygarlığın daha yüksek çıkarları adına kendisini reddetmesi için kolayca ikna edilir. Enseste bağlı Ödipal çözümleme cevabı anında yapıştırır: ya herkes annesiyle evlenseydi, kız kardeşini kendine saklasaydı? (Deleuze-Guattari, 2014: 180). Psikanalizin dediği her şeye inanıyoruz, ancak gerçekten bilinçdışı bunu mu arzular? Deleuze-Guattari bunu, stratejik bir hamle olarak görür:

Arzu eğer bastırılıyorsa, bunun nedeni onun anneyi elde etme ve babayı öldürme arzusu olması değildir; aksine arzu ancak bastırıldığında bu hale gelir. (...) Arzu eğer bastırılıyorsa, bunun nedeni arzunun her konumunun toplumun yerleşik düzenini kuşkuyla karşılamaya kudretinin olmasıdır: arzu toplum dışı olduğu için değil, aşırı toplumsal olduğu için [ödipal maskelerle] bastırılır (Deleuze-Guattari, 2014: 174).

Deleuze-Guattari psişik bastırmanın toplumsal alanla yakından ilgili olduğunu düşünür, bu sebeple Wilhelm Reich’i takip ederler. Bilindiği üzere Reich, hakiki devrimin arzuların geçtiğini düşünmekteydi. Ona göre cinsel devrim şarttı, çünkü cinsel olarak kendini-bastırmak, toplumsal alanda bastırılmayı arzulanır hale getiriyordu. Arzunun bu biçimde bastırılarak asalaklaştırılması Deleuze-Guattari’ye göre tarih boyunca olmuştur ve arzu, makbulleşme amacıyla bastırılmıştır, psikanaliz de bu hakim görüşün ekmeğine, Ödipus kavramlaştırmasıyla yağ sürer. Çünkü:

Bireysel bir fantezi olmadığı gibi, bireysel ödipus da yoktur. Ödipus kavramlaştırması gruba dahil olmanın vasıtasıdır. Bilinçdışının birleştirici ve üretici halinin bu şekilde ayrımcı bir kullanımı, sınıflar arasındaki bölünmelerle çakışmayan bir kullanımdır, hakim sınıfın hizmetindeki eşsiz bir silahtır: “layıkıyla bizden biri olma” hissini ortaya çıkaran şey işte bu kullanımdır. (...) özneler, bireyler veya gruplar, sınıfsal çıkarlarına açıkça tezat bir biçimde hareket ettiklerinde kendi nesnel durumlarının mücadele etmeyi gerektirdiği bir sınıfın çıkarlarına ve ideallerine tutunduklarında şunu söylemek yeterli değildir: kandırıldılar, kitleler kandırıldı. İdeolojik bir sorun, kavrayış yetersizliği

ve bir yanılsama değil bu; arzu sorunudur ve arzu altyapının bir parçasıdır (Deleuze-Guattari, 2014: 156-157).

Görüldüğü üzere Deleuze-Guattari psikanalize, bilinçdışının kudretini göremediklerinden ve aslında insanların kendi arzularının suçlanmasına sebep olduğundan dolayı karşıdılar. Esas mesele, arzunun politik anlamda yeniyi farkı üretmesine alan açmak, toplumsal ve psişik arasında, makro yapılar ve mikro yapılar arasında bağlantı kurabilecek materyalist bir psikiyatri ortaya koyabilmektir. Bu sebeple Deleuze-Guattari, şizoanalitik çözümleme diye bir kavram geliştirirler. Bu çözümlemenin amacı bilinçdışı arzuların politik olarak üretilmesine alan sağlamaktır.

2.5.3 Bilinçdışının Şizoanalitik Çözümlemesi ya da Faşist Olmama Rehberi

Deleuze-Guattari'nin psikanaliz takıntısının nedenini anlayabilmek, özellikle bizler gibi psikanalizin batı kadar yaygın olmadığı toplumlarda oldukça güçtür. *Anti-Ödipus*'un neden yazıldığını, neye karşı yazıldığını en iyi Foucault'nun ilgili kitaba yazdığı önsözde görürüz. Çünkü Foucault bu metninde, meselenin sadece bir disiplin olarak psikanalizle ilgili olmadığını söyler. Arzu-bilinçdışı gibi, Deleuze-Guattari'nin alt yapıya ait gördüğü olayların, psikanalizin eline bırakılmaması gerektiğidir aslında burada mesele. Psikanalizin eline bırakılan arzu, kolektif olmayan, bedensiz bir biçimde yorumlandığından dolayı; günümüzde de oldukça etkili olan ve politikada da belirleyici olan arzunun toplumsallığı meselesinin anlaşılmasını engellemiştir. İşte bu sebeple, göçebelik, arzu, bilinçdışı gibi meselelerin, başka bir şeyler yanında toplumla *da* ilgili olmadığı, direkt olarak toplumdan başka bir şeyle ilgili olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Çünkü onlara göre “başka bir şey değil, ama sadece arzu ve toplumsallık vardır” (Deleuze-Guattari'den aktaran Demirtaş, 2016: 178).

Deleuze-Guattari, eserlerinde yalnızca Ödipus'u eleştirmekle kalmaz. Çünkü Foucault'nun da işaret ettiği gibi, Anti Ödipus, Freud'la psikanalizle çok eğlense de eski putları yermenin içinde eriyip gitmez (Foucault, 2016: 54). Yani Deleuze-Guattari'nin arzu misali hakkında konuşması, tepkisel değildir, psikanalizin çarpıtmalarını ifşa eder ve yeni kavramlar oluşturarak -şizoanaliz, oluşlar, göçebelik gibi- arzunun virtüel yönünü açığa çıkarmaya çalışır. Zaten Deleuze'ün felsefe tarihine getirdiği eleştirilerin birçoğu

da bu bağlamda okunmalıdır, kavram, nesnenin özüne dair değil, olanaklarına, koşullarına, kaçışlara dair olmalıdır. Başka bir deyişle, kavram, farka ve yeniye alan açacak bir biçimde oluşturulmalıdır, düşüncenin ve uygulamanın özgürleştirilmesi meseli de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Buna karşılık psikanaliz Ödipus kavramlaştırmasıyla, farkın-yeninin açığa çıkmasını engeller ve “danışanlar” aslında hiç de demek istediği şeyi söyleyemez, Ödipus filtresi danışanın esas sözünü sansürleme işlevi görür. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Millet tam da bu sebeplerle Freud’u bir karşı-devrimci olarak tanımlamıştır. Deleuze-Guattari, tıpkı Millet gibi, bilinçdışı sayıklamalarının politik olduğunu ve bu politikliğin psikanalizin Ödipus filtresi yüzünden görünmez kılındığını düşünmektedirler.

Anti Ödipus’un Fransa’da uzun süredir yazılan ilk etik kitabı olduğunu söyleyen Foucault, işbu kitabın mikro faşizmin nasıl çalıştığıyla ilgili olduğunu belirterek, kitabı *Faşist Olmayan Yaşama Giriş* olarak sunar (Foucault, 2016: 55-6). Ayrıca Foucault’ya göre bu kitap üç temel rakiple savaştaktadır: “1- devrim bürokratları ve hakikat memurları, 2- arzunun acinası teknisyenleri; arzunun çoğul örgütlenmesini indirgeyen psikanalistler ve göstergebilimciler, 3-temel düşman ve aslında esas düşman: Faşizm. Hepimizin içinde bulunan ve ruhlarımıza musallat olan faşizm, bize iktidarı arzlatan faşizm” (Foucault, 2016: 55).

Açık olan bir gerçeklik vardır ki, faşist, *yalnızca* diktatörleri destekleyen makro anlamda faşist kuruluşlara sempati besleyen, işbu kuruluşlara hizmet eden insan değildir. Deleuze-Guattari faşizmin mikro yönünün izini sürmeye ve bununla nasıl savaşılabileceğimizle ilgili teori üretmeye çalışmışlardır. Mikro-faşizmin izini tekil bedenlerde arayan Deleuze-Guattari’nin arzunun ve düşüncenin özgürleştirilmesini bu bağlamda okumak, onların neden bilinçle, bilinçdışıyla, uygulama, göçebelikle ilgilendiğini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Aslında bu meseleyi en iyi feminist yazına aşına olanların anlayabileceğini düşünüyoruz. Çünkü faşist bir biçimde bastırılmak, kadınların tekil hayatlarında, sıradan gündelik yaşamlarında yaygın bir biçimde karşılaştıkları bir şeydir. Doğdukları ev, sevdikleri komşuları kimi zaman sevgilileri tarafından istikrarlı bir biçimde bastırılan ötekiler, faşizmin örgütsüz, sıradan, yaygın ve son tahlilde tekil yönüne doğrudan tanıklırlar. Yalnızca tanık da değil, fail de olabilirler. Bu bağlamda Deleuze-Guattari, arzunun toplumsal alanda farka-yeniye alan açacak bir biçimde üretilmesi bahsiyle

ilgilenirken, *şizoanaliz*, *göçebelik* gibi kavramlar geliştirerek arzunun devrimci üretimini toplumsal alana katmanın olanaklarını araştırmışlardır.

Deleuze-Guattari'nin psikanalize en büyük eleştirisi, dışlayıcı olmayan ayrımların bulunduğu akışlar düzlemini, (Ödipus aracılığı ile) tek anlamlı çıkmaza kapatması idi. Buna karşılık Deleuze-Guattari, *şizoanaliz* diye bir kavram geliştirirler. Aslında bu, psikanalize rakip çıkma iddiasıyla ortaya çıkan bir ruh çözümleme alanı değildir. Yalnızca arzulama üretimi ve toplumsal üretimin bir ve aynı şey olduğunu anlamamızı sağlayan bir düşüncedir. Bu bağlamda arzulama üretiminin yeniyi üretmesine alan tanınmasına imkân tanıyan *şizoanaliz*, arzu devrimi ile ilgilidir. Çünkü “dışlama, bölümlere ayırma, makinesel kölelik, toplumsal itaat, paranoya, imha: Bunların tümü psikososyal bozukluktur ve bir arzu devrimi ilan etmek için iyi bir sebep teşkil ederler” (Goodchild, 2005: 261). Şizoanaliz iş bu psikososyal bozuklukları, tek bir kökene indirgemek yerine, olaya çoklu bakış açısı geliştirmekle ilgilidir (Guattari, 1995: 61). Şizoanaliz, arzulama makineleri arasında yeni bağlantılar kurarak Ödipal arzuyu yersizyurtsuzlaştırmaya çalışır (Kılıç, 2013: 102). Psikanaliz bize bilinçdışımızdan bahsederken, daimi olarak eksiklikten, uygarlıktan ve yasadan bahseder; başka bir deyişle, arzunun indirgenmesinden ve ortadan kaldırılmasından bahseder, kültür boyunca uygulanan arzu tahakkümüne çanak tutar. Şizoanaliz ise bilinçdışına baktığında arzunun kayıp nesnesini görmeyi bırak, ne özne ne de nesne görür, yatay geçişler, oluşlar ve yeni olanaklar görür (Bosteels, 2018: 96). Bu oluşlar ve dışlayıcı olmayan çoğulluklar Deleuze-Guattari'ye göre erke direnmek adına müttefik olarak seçebileceğimiz, minöriteliklerdir. Çünkü temsil edilmezler ve daima bozguncudurlar. Bu bağlamda, bilinçdışı dürtüler-arzular-sayıklamalar, anne babamızın temsili tiyatrosundan çıkıp gelmez, bilinçdışı arzu makineleri oluşları, akışları bağlantılandırarak yeni varoluş tarzları üretir. Burada da açıkça görüldüğü üzere arzu, çileci bir biçimde değil, virtüel bir biçimde yaratıcı ve oluşturuca bir biçimde ele alınmaktadır. Kendi ruhuna ödipal kodlarla bakmak, yaşamı olumsuzlamayı ve hareketsiz kalmayı beraberinde getirmektedir.

Babamı öldürüp annenle yatmak istediğinden suçlu olduğuna inanabilirsin, Ödipus'a inanabilirsin; yeterince sıkı çalışmadığından, para kazanmadığına inanabilirsin ya da kendini fazlasıyla şımarttığından suçlu olduğuna inanabilirsin. Bütün bu inançlar, arzulama üretiminin moleküler

yatırımlarına [üretici yönüne, devrimci yönüne] karşı çıkan paranoyak molar yatırımlardır (Holland, 2013: 182).

Neoliberal piyasada yeterince iyi olmadığı için iş bulamadığına inanabilirsin, ancak bu böyle değildir. Bu tip molar inançların yaşamın virtüel yönünü görmeyen, Ödipal inançlar olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Psikanaliz insanın kendi yaşamına böyle bakmasına sebep olan tek toplumsal kurum değildir, ancak molar yapıların değişmezliğine inanan ve yaşama inanmayan, arzulama makinelerinin devrimci oluşlar üretebileceğine inanmayan bir kurumdur. Günümüzde en hayati olan kısım ise, arzuların ve bilinçdışının yaşam düşmanları tarafından Ödipal bir biçimde kullanılmaya devam etmesi ve devrimciliğin sinikleşmesidir. Şizoanalizin eleştirel görevi, Ödipus karmaşasının, dini ve etnik fanatizmlerin, vatanseverliğin, sermayeye borcun içlerinde yer aldığı pek çok biçimin tümünde temsil iktidarını yıkmaktır; amaç bilinçdışından molar-kodları olabildiğince çözmektir (Holland, 2013: 183). Şizoanalizin devrimci oluşu, görev ve çıkar gibi fikirlerden doğmaz, arzunun gücünden doğar (Holland, 2013: 185), çünkü:

Arzu altyapının bir parçasıdır ve cinsellik her yerdedir, bir bürokratin dosyalarını sevme, bir yargıcın adaleti sağlama, bir işadammın parayı dolaşıma sokma tarzı; burjuva sınıfının işçi sınıfını becerme tarzı. (...) Hitler faşistleri cinsel biçimde tahrik etmiştir. Bayraklar, uluslar, ordular, bankalar pek çok insanı tahrik eder (Holland, 2013: 185).

Politikada öylesi olaylar vardır ki, hem erk hem de arzunun aynı anda ve *çıkara aykırı* bir biçimde örgütlenişini görürüz. Çünkü kitleler, bazı koşullarda, bazı politik temsilleri arzulamaktadırlar, kendi çıkarına aykırı olsa dahi, o temsillerden tahrik olmaktadır. Şizoanaliz, arzu her yerde hazır ve nazırdır ve öncelikli belirleyicidir dediğinde, günümüz politik sahneye baktığımızda ona karşı çıkmak çok da kolay görünmemektedir. İşte şizoanalitik makine, bu molar arzu yatırımlarını bozma adına, toplumsal alanda devrimci arzunun üretilmesini önemser.

Peki Deleuze-Guattari neden şizoid olanı devrimcilikle alakalandırır? Öncelikle bunu belirtmek gerekir ki, Deleuze-Guattari'nin şizofren düşünce dediği şey bir hastalık güzellemesi değildir. Çünkü "hastanedeki şizofreni, bir şeyi deneyip başarısız olmuş, yıkılmış biridir" (Deleuze, 2013: 31). Şizoanaliz, şizo-düşünce (ya da göçebe düşünce)

gibi kavramlar kullanmasının esasında iki farklı sebebi vardır. İlkin, şizofreninin psikanalistlerce belirli bir yere oturtulamaması, şizofrenik sayıklamaların psikanalizin belirlenmiş kodlarına uymamasıdır.²⁸ İkincisi, kapitalizmi-şizofreni ilişkisidir. Burası oldukça önemlidir aslında, buradaki bağlantıyı anlayabilmek birçok farklı şeyi anlamamıza vesile olacaktır. Anti-Ödipus'un Marx'ını anlamamıza, her iki ciltte de en önemli kavramlardan biri olan yersizyurtsuzlaşma kavramını anlamamıza ve son tahlilde arzulama makinelerinin mikro ve makro yatırımlarını anlamamıza. Dolayısıyla burayı açmak oldukça kritik bir önem arz etmektedir.

Deleuze-Guattari'ye göre toplum, esas olanın öncelikle dolaşım sağlayacağı bir mübadele ortamından ziyade, işaretleyen ve işaretlenmenin mevcut bulunduğu bir kayıt *socius*dur²⁹ (Deleuze-Guattari, 2014: 209). Bu görüşe göre, yalnızca içinde bulunduğumuz çağdaş kapitalist toplumsal makinede değil, önceki toplumsal makinelerde de arzulama makinelerinin başka biçimlerde kodlanması mevcuttur. Çünkü *socius*'un işi arzuyu kodlamak ve kodu çözülmüş akımlardan korku duymak, endişe duymaktır (Deleuze-Guattari, 2014: 204). Deleuze-Guattari, bu bağlamda kapitalist toplumsal makine ile birlikte, retrospektif bir bakışla iki tip toplumsal makine daha belirlerler. Bu makinelerin artıkları günümüz toplumunda kendini göstermeye devam etmektedir. Söz konusu toplumsal makineler arasında ayırım yaparken, Deleuze-Guattari'nin esas aldığı ölçüt, üretim ve arzudur. Zaten bu anlayışta esas göstermek istedikleri şeylerden biri de, tıpkı emeğin dolaşımı gibi, arzunun akışının da toplumun alt yapısına ait olduğudur. Deleuze-Guattari'ye göre, ilkel ve despot *socius*'ta mesele arzunun kodlanması, kodlanmamış arzuların ise dolaşımın engellenmesidir. Deleuze-Guattari kapitalizmin, önceki toplumların olumsuzluğu olması anlamında evrensel olduğunu söylerler. Herhangi bir şeyin kodlamadan kaçmasına izin vermektense, kapitalist makine akımları kodlayan ve hatta üst kodlayan bütün toplumsal oluşumların gizemini ifşa eden, akımların genel bir kod çözümüdür (Deleuze-Guattari, 2014: 224). Burası ilginç bir meseledir, bunu biraz açmakta yarar vardır. Emek ve arzunun dolaşımı, önceki toplumsal makinelerde ya yeryüzünün yüzeyinde ya da despotun yüzeyinde olup bitmekteydi. Bu

²⁸ “Psikanalizde patolojiler, hakikatle bağları çerçevesinde ele alınır ve tedavi yoluyla egemen hakikate uygun özneler yaratılması esastır. (...) Psikanaliz tarafından şizofrene koyulan hakikat kaybı teşhisi, şizofreninin Ödipuscu topluma olan direnişinin bir dışavurumudur.” (Uluğ, 2014)

²⁹ Deleuze-Guattari, toplumu *socius* olarak adlandırmaktadırlar. Onlara göre toplum bir sosyal makinedir. Üç tip sosyal makine betimleyerek, her birinin çalışma tarzını analiz ederler.

ne demektir? Anladığımız kadarıyla ilkel toplumsal makine derken, Deleuze-Guattari, göçebe toplumları kastederler. Onların emekleri (üretimleri) ve arzuları (sosyal ilişkileri), yeryüzünün bedeninde olup bitmekte ve [yazarlara göre] toplumsal olanın en önemli meselesi olan borç, yeryüzüne ödenmekte idi.

Buna karşılık socius'un despot çalışma biçiminde diğer toplumsal makineden net bir kopuş yoktur. Socius olarak eksiksiz beden yeryüzünden kopar ve despotun bedeni haline gelir (Deleuze-Guattari, 2014:284). Burada borç, hem pratik hem de sembolik anlamda despota ödenmeye başlanır. Anlamı sağlayan şey despot olur, "anlam yeryüzünden geri çekilir, paranoyak bir despotun bedenine zimmetlenir" (Deleuze-Guattari, 2014: 283). İttifak ve hısımlık kategorilerinin seferber edildiği her anda despot makineden söz etmiş oluyoruz (Deleuze-Guattari, 2014: 283). Despot makinenin, ilkel makineden farkı, toplumsal üretimin hem imgesel anlamda hem de pratik anlamda, dışsallaştırılması ve aşkınlaştırılmasıdır.

İlkel ve despot toplumsal makine ile kapitalist makine arasında net bir ayrım yoktur. Çünkü Deleuze-Guattari'ye göre "kapitalizm evrensel bir hakikatse, tüm toplumsal oluşumların olumsuz anlamında evrenseldir" (Deleuze-Guattari, 2014: 224). Bu bakışı yersizyurtsuzlaşma kavramıyla bağlantılı olarak okumak gerekmektedir.

Kapitalist sermayenin ortaya çıkışı ile birlikte, sermaye denilen olgu hem yeryüzünün hem de despotun yerini almıştır; hem de bunu hiçbir anlam sağlamadan başarmıştır. Üretimin bir amaç için (örneğin öte dünyada rahata ermek, kutlu kağan için, kendini gerçekleştirmek için veya doğaya/tanrıya borcunu ödemek için) değil de, yalnızca kendisi için, sermaye için yapılıyor olması, sermayenin öyle ya da böyle bir anlam üretmediğinin kanıtı olarak sunulabilir. Deleuze-Guattari, Marx'ı takip ederek kapital denilen şeyin iki temel ögenin karşılaşmasını sergilediğini tespit ederler: özgür işçi haline gelen, emek gücünü satmak zorunda kalan yersizyurtsuzlaşmış işçi ve sermaye haline gelen ve emek gücünü satın alan yersizyurtsuzlaşmış para (Deleuze-Guattari, 2014: 326). Yersizyurtsuzlaşma ve yeniden yerini yurdunu bulma üretim ve arzu bağıntısını anlamak konusunda, kapitalizmin özünü anlamak konusunda hayati bir önemdedir. Çünkü kapitalizmin temel özelliği, emeğin ve arzunun, yani bireyin kudretinin daimi kodsuzlaştırmasıdır (Holland, 2005: 55). Daimi kodsuzlaştırma, Deleuze-Guattari'ye

göre endüstriyel kapitalizmin şizoid yönünü oluşturmaktadır. Onlara göre kapitalizm arzulama üretimini, toplumsal üretimi şizofrenikleştirir. Peki burada daimi bir kodsuzlaştırma mı vardır? Bu doğru sayılmaz, çünkü kapitalizm yapay yeryurtlar oluşturur. Aslında Marx bunu farketmişti. Çünkü Marx'a göre "özel soyut öz, kapitalizm tarafından yalnızca yeniden zincirlenmek, yabancılaştırılmak için keşfedilmektedir" (Deleuze-Guattari, 2014: 434). Diğer toplumsal üretim biçimleri ve kapitalist üretim biçimi arasında yabancılaşma farkı elbette vardır: "bir zamanlar insan kendisine dışsaldı onun durumu gerçek bir yabancılaşmaydı, bugünse durum değişmiş *yabancılaştırma* denilen şey mülksüzleştirme edimi haline gelmiştir" (Marx'tan akt. Deleuze-Guattari, 2014: 435). Yani burada daimi bir kodsuzlaştırmadan ziyade yapay yeniden yeryurtlamalar vardır ve son tahlilde kapitalizm, yerliyurtlu ve despotik, söylencesel ve trajik temsillerin harabeleri üzerine kurulmuştur. Despot toplumsal makinenin temsillerini kendi hizmetinde ve başka bir biçimde, sermaye için yeniden ayağa kaldırır (Deleuze-Guattari, 2014: 434). Tıpkı Amerika ana akım sinemasının sürekli mitik temsilleri dirilterek tüketmesi, mitolojik harabelerin üzerinde daimi olarak niteliksiz meta üretmesi gibi. Marx'ın sermaye çözümlemesinin Anti Ödipus'ta eleştirel bir biçimde genişletildiğini görmek zor değildir. Deleuze-Guattari kapitalizmin arzu kodları ve akımları nasıl işlediğini çözümlenmiştir.

Psikanalizin neden kapitalist bir kurum olduğuna yaklaşmış bulunuyoruz. Deleuze-Guattari, kapitalizmin üretici emeğe bireyi yabancılaştırdığını, psikanalizin ise arzulama üretimine kişiyi yabancılaştırdığını iddia eder gibidir (Deleuze-Guattari, 2014: 434-435). Yabancılaştırma, psikanalizde mitolojilerle işler ve söylenceleri yersizyurtsuzlaştıran psikanaliz, onları ailevi ve sakat bir biçimde yeniden yeryurtlar. Burası oldukça ilginçtir çünkü kapitalizmin çalışma biçimiyle, psikanalizin çalışma biçiminin benzerliğini gösteren yer burasıdır. Çünkü hakim psikanalist yorumun dışında, Ödipus karakterine baktığımızda, başka şeyler görürüz. Kral Ödipus'un trajik hikayesinin trajedisini aileye indirgemek kolaylık olacaktır; çünkü aslında Ödipus yaptığı hatadan dolayı halkını felakete sürükleyen bir despottur. Hatasının babasını öldürmesi seksüel gelişim hesabına okunabilir, ancak bu trajik karakter, bize yalnızca bunu mu söylemektedir? Apolitik, bireysel bir arzu mudur burada mesele gerçekten? Psikanaliz bize bunu söyler, söylenceyi bu biçimde kodlar: halbuki, "Ödipus, sürülmüş, düşmüş, yersizyurtsuzlaşmış bir

despottur ama bugünün her insanının anne-baba-ben'i olarak ele alınan Ödipus kompleksi temelinde yerli yurtlulaştırılır” (Deleuze-Guattari, 2014: 437). Psikanalizin çalışma biçiminin, yani üretimi kodlama biçiminin kapitalist yönünün belirlenmesi, şizofrenik arzu akımlarının neliğini anlamamıza yardımcı olacaktır. Şimdi, toplumsal yatırımların iki yönünü ortaya koyalım, şizo-bilinçdışı çözümlemek adına.

Toplumsal yatırımların, ailevi yatırımlardan daha önce geldiğini (Deleuze-Guattari, 2014: 396) anlamak çok da zor değildir artık. Öznenin patalojisiyle ilişkili olarak aile belirleyen değil, aslında toplumsal kodlar tarafından belirlenmiştir (Deleuze-Guattari, 2014: 399). Bu bağlamda Deleuze-Guattari şizoanalitik düşünceye, aile veya belirlenmiş diğer yapılardan değil, arzulama makinelerinden ve bu makinelerin socius'taki kodlanma biçimlerinden başlar. Deleuze-Guattari'ye göre, toplumsal sahaya yapılan bilinçdışı yatırımların iki ana türü/iki ana kutbu vardır:

1- Paranoyak faşizan bir kutup: Ayrımcı, egemenliğin oluşumuna yatırım yapan bilinçdışı yatırım türü, bulunduğu toplumsal sahayı tüm diğer toplumsal biçimleri için nihai ebedi sebep kılarak ona üst-yatırım yapar. Arzunun tüm özgür figürlerinden yatırımı geri çeker: evet ben sizdenim üstün ırk ve sınıftanım.

2- Toplumsal sahaya yapılan diğer bilinçdışı yatırım kutbu, arzunun kaçış çizgilerini takip eden şizo-devrimci kutup: duvarı aşar ve arzu akımlarının geçmesini sağlar. Sizden değilim ebediyen aşağı kalacak ırka mensubum, bir hayvanım (Deleuze-Guattari, 2014: 399).

Kaçış çizgisi mefhumu minörlüğü, mikro yatırımları ve oluşları anlamada oldukça önemli bir noktadadır. Kaçış çizgisi aslında molar kodlardan kaçan minör-oluşları, temsilden kaçan arzu akımlarını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. 68 Mayıs/Gezi Parkı gibi toplumsal hareketler bağlamında bu kavramı daha rahat anlayabilmek mümkündür.

Bilindiği üzere her iki olay da belirlenmiş tek bir amaç dahilinde olmayan, tek bir temsile indirgenemeyecek olaylardır. Kitleler, kolektif çokluklarını örgütlü ama hegemonik olmayan bir biçimde ortaya koymuş ve çeşitli otoritelere karşı direniş göstermişlerdir. Bu iki olay da kimilerince başarısız görülen olaylardır. 68 Mayıs'ında solun kurumlaşmış hali olan Sovyetlerin oluşturduğu hayal kırıklığı sonucunda, devrimciler, dayatılan sol temsilden *kaçarak*, başka oluşlara alan açılması adına arzularını ortaya koymuşlardır.

Devrimci oluşun, kurumlaşmanın dayattığı temsillerden kaçması ve kendini farklı bir biçimde ortaya koymasındır söz konusu olan, burada mesele molar yatırımdan kendini ayıran minöriteliklerdir. Gezi’de de benzer minör nüanslar görmüştük. Kitleler çoklu arzularını, örgütlü bir biçimde ortaya koymuş ve temsil edilemez bir minör-arzu-akışı sergilemişlerdi. Gezi’yi sonrasında Türkiye’deki belli gruplar daha çok sahiplenmiş olabilirler; ancak burada esas mesele direnişin minör yatırımlarını, molar temsillere indirgenemeyecek oluşunu görebilmektir. Devrimci yatırımlara kör olanlar genellikle bu minör direnişleri belli temsillere indirgeyerek okumayı sevenlerdir; Diken’in de dediği gibi bu insanlar devrimleri ve devrimci oluşları birbirine karıştıran insanlardır (Diken, 2013: 21); başka bir deyişle bu insanlar, toplumsal sahanın paranoyak kutbudur denilebilir.

Kaçış çizgileri, Deleuze-Guattari’nin toplumsal saha ile ilgili görüşlerinin anlaşılması için önemli bir kavramdır. Çünkü *Bin Yayla*’da toplumsal yapıları onlardan kaçan akışlar üzerinden tanımlamışlardır (Sünter, 2019: 33). Arzulama makinelere akışlarını bağlamak, temsil etmek veya kesmek, toplumsal yapıların, başka bir deyişle socius’un esas işlevidir (Deleuze-Guattari, 2014: 205). Socius tıpkı bir yazılım gibi, akışları kodlar ve bundan böyle arzu makineleri, kod içinde çalışır. Organlar sociusun içinde yontulur ve akımlar socius’un yüzeyinde akıp gider (Deleuze-Guattari, 2014: 212). Bu yüzey yeryüzünün yüzeyi olabilir, bu yüzey despotun yüzeyi olabilir ve son tahlilde paranın yüzeyi, sermayenin yüzeyi olabilir. *Organizasyon*; yeryüzünde, despotun bedeninde, sermayenin bedeninde olabilir. Öte yandan, *socius*’un organizasyonu tek başına belirleyici değildir. Deleuze-Guattari’nin şizoanalizindeki önemli bir diğer kavram socius’la ve libidinal toplumsal yatırımlarla yakından bağlantılı olan *Organsız Beden* kavramıdır. *Organsız beden* socius’un sınırındadır (Deleuze-Guattari, 2014: 258). Socius’un organizasyonuna işaret eder, libidinal-emek üretimlerinin yatırım yapıldığı molar bir organizasyon demektir. Deleuze-Guattari’nin libidinal yatırımların kaçış çizgisine yakın olan yönünü keşfettiğini söylemiştik: Şizo-devrimci yatırımlar olarak adlandırdıkları bu minöritelikler, socius’un sınırındadır. Socius’un kapamadığı, kaçış çizgisinde dururlar. Yapıların kapma aygıtı olarak da görülebileceğini düşünen Deleuze-Guattari, *Organsız Beden* kavrayışıyla, yersizyurtsuzlaşmış Socius’u kodu çözülmüş akımların pürüzsüz yüzeyini kastederler (Deleuze-Guattari, 2014: 258). *Organsız beden* ve socius’un ilişkisi

ilginçtir: Deleuze-Guattari organsız beden derken socius'un hudutuna işaret ederler, socius organsız bedenin yansıması değildir; o yalnızca huduttur, socius'un bütün biçimlerine musallat alan ilginç bir ayrımdır (Deleuze-Guattari, 2014: 405). Organsız beden, adından da anlaşılacağı üzere organizasyonun olmadığı, yalnızca makinesel oluşların-arzu akışlarının olduğu bir yüzeydir. Organsız beden organlara değil, organizmaya düşmandır, organların, makinelerin örgütlenme rejimine düşmandır (Deleuze, 2009: 28). Zaten tam da bu sebeple socius için tehdit oluşturur çünkü socius kendi varlığını örgütlenmiş libidinal yatırım rejiminden almaktadır.

Toparlayacak olursak, Deleuze-Guattari'nin titizlikle incelediği arzu makinelerinin yatırım tipleri, bu yatırım biçimlerinin sociusla ilişkisi şu şekildedir: İlkel ve despot toplumsal makinede arzulama makineleri yalnızca kayıt-dışı bırakılarak görünmez kılınmakta, sadece molar arzu makinelerinin akışı kaydolmakta idi. Buna karşılık moleküler arzu üretimi daima akar, yalnızca kodlanmazdı. Kapitalist toplumsal makine, ilkel ve despot socius'ların devasa bir yersizyurtsuzlaşmasıyla kendini kurmuştur (Deleuze-Guattari, 2014: 326). Arzuların tümünün kodsuzlaştırılmış oluşu ve bunu hiçbir anlam sağlamadan yapışı, psikososyal bozukluk olarak paranoyayı ve şizofreniyi beraberinde getirmiştir (Holland, 2013: 173). Dikkat edilmesi gereken nokta, bunlar psikiyatrik terimler değildir; iki terim psike içindeki iki libidinal yatırım ya da işlem biçimine işaret ederler (Holland, 2013: 173-174). Yanlış anlaşılmaya müsait bir diğer husus molar ve moleküler yatırımlar arasındaki farkı, bireysel ve toplumsal olan arasındaki bölünme olarak algılamaktır (Holland, 2013: 174). Bu şizoanalizin baştan aşağı yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Ancak feminist teoriyle haşır neşir olanlar iyi bilirler ki bireysel olan ve toplumsal olan arasında ayrım yoktur; çünkü özel olan politiktir. Feministlerin ataerkilliğin farklı görünüşleri hakkındaki çözümlenmeleri, molar ve moleküler olanın kimi zaman üst üste binebileceğini bizlere göstermiştir.

Buradaki toplumsal çözümlenme, sinik değildir. Yani Deleuze-Guattari sadece yapı çözümlenmesi yapmamışlar ve iç çekerek şizoanalizi sonlandırmamışlardır. Son dönemlerde bir şeylere karşıt olduğunu söyleyen insanlarda yer yer hak verilebilecek bir umutsuzluk görürüz. Ancak Deleuze-Guattari'nin yapıtlarında, her ne kadar erkin sinsiliğini oldukça sağlam bir biçimde ifşa etmiş olsalar da, yeniye ve imkânlara inandıklarından dolayı, şizoanalizde böyle bir umutsuzluk yoktur. Holland, "şizoanalitik

terapi diye bir şey olsaydı” der, “hüzünlü bir iç çekişle değil, içten bir kıkırdamayla sona ererdi” (Holland, 2013: 58). Bu oldukça yerinde bir yorumdur aslında, çünkü yapıtları okurken, devrimciliğe, diğer bir deyişle, olayların virtüel yönüne, yaşamın olanaklarına inandıklarını bize hissettirirler. Kaçış çizgileri/oluş/moleküler gibi anlayışlar tam da bu inancın göstergesidir. Yapıların topyekün belirleyiciliğini reddeden Deleuze-Guattari, bedenlerimizi yontan kayıt sociuslarından kaçan arzu akışları olduğunu düşünürler. Bu şu demektir: arzulama makinelerinin, toplumsal makine ile karşılaşarak, çeşitli yatırımlarla oluşturulan özne ve öznenin bedeni, yalnızca socius’un kayıt hanesindeki kodlamalarından ibaret değildir. Spinoza’nın literatürde oldukça yorumlanan bir sözü vardır: “biz bir bedenin neler yapabileceğini bilemiyoruz” (Deleuze, 2005: 21). Spinoza’nın beden anlayışında³⁰ beden içkin bir oluş alanı olarak ve socius’un yonttuğu molar kodlardan başka imkânları da barındıran bir düzlem olarak görülür. Buradaki beden fikri Deleuze-Guattari’nin etkilendiği bir fikirdir. Dolayısıyla *organsız beden* kavramını bu bağlamda damardan okuduğumuzda hem oluşları, hem de devrimci virtüelliği daha doğru anlarız. Organsız Beden, toplumsallık ve arzu ile bağlantılı bir kavramdır. Organsız beden’in sınır oluşu, arzulama makinelerinin iki farklı yatırımının karşılaştığı bir alan olması anlamında, hareketli bir sınır oluşudur. Arzu makinelerinin farklı yatırımlarla oluşturduğu organsız beden, socius’u içerir ve onu aşar. Deleuze-Guattari için “kaçış çizgisi” daima organsız beden ile ilişkilidir; daima bir çıkarma, tabakaların örgütsüzleşmesi olarak ortaya çıkar (Diken, 2013: 54). Yeninin ortaya çıkması, oluşlara giden yol *organsız beden*’den geçer. Çünkü oluşlar, ancak socius’un kayıt organizasyonun örgütsüzleştirilmesiyle (Dis-Organ-ization) açığa çıkar.

Deleuze-Guattari’nin bakışına göre yapı, matris, özne gibi kavramlar ayrıık değildirler ve beden doğrudan bunlardan etkilenen bir pasif yapıdan öte bir şeydir. Molar ve minör yatırımlarla oluşan, bir olanaklar alanı olarak beden anlayışı mevcuttur burada. Elbette ki bu anlayış, hem psikanalizin hem de fenomenologların beden anlayışını eleştirir gibidir.

³⁰ Spinoza felsefesinde zihin-beden olarak iki ayrı töz yoktur. Paralelizm adıyla bilinen bu kuramsal tez, zihin beden arasındaki ayrıma izin vermediği gibi, aralarında bir hiyerarşi de kurmaz (Deleuze, 2005: 22). Felsefe tarihi boyunca bedenin kadınla ilişkilendirilerek değersizleştirildiği göz önünde bulundurulduğunda, bu anlayış feminist filozofların ikicilik eleştirileriyle paralel okumaya uygun bir anlayıştır.

Çünkü burada yapı ve beden ve özne yoktur: yalnızca arzulama makineleri ve toplumsallık vardır.

2.6 Olmak ya da Oluşmak: Bir Ütopya mı? - Kapma Aygıtı ve Savaş

Makinesi

Deleuze-Guattari, oluş meselesine *Anti-Ödipus*'ta işaret etmiş olsalar da, esas olarak *Bin Yayla*'da eğilmişlerdir. Hatta şöyle de diyebiliriz: Oluş teorisini ilk ciltte, oluş'u kapan çeşitli yapıları eleştirerek kurmuşlar, ikinci ciltte ise, oluş'u teoriye hapsedmemek adına meseleyi oldukça özgün bir dilde ve oluşları *kapmadan* anlatmaya çalışmışlardır. Holland, iki kitabın en önemli kavramsal ortaklığının *yersizyurtsuzlaşma* olduğunu söyler ve *Anti-Ödipus*'ta keşfedilen yersizyurtsuzlaşmanın kendisinin *Bin Yayla*'da yersizyurtsuzlaştığını dile getirir (Holland, 2005: 29-40). Burası oldukça ilginç aslında: Deleuze-Guattari şizoanalizin kendisini bir despot gösterene dönüştürmemek adına ikinci ciltte oluşları anlatabilmek için özgün bir dil kullanarak, farklı farklı konulardan bahserek, meseleyi bizlere açmaya çalışmışlardır.

Arzulama makinelerinin sonsuz bağlantılar kurma ve bunun çalışma biçimlerinden önceki bölümde bahsettik. Arzulama makinelerini bir ateş gibi düşünebiliriz: Ateş nasıl yakabildiği kadar yakarsa, arzulama makineleri de kurabildiği kadar bağlantı kurar; esas mesele de bu bağlantıların nasıl çalıştığı, neye yöneldiği, başka bir deyişle toplumsal makinedeki yatırım biçimleridir. Bu ayrımları yaptık yapmasına ama, şimdi bu ayrımlarla ne yapacağız? Deleuze-Guattari gibi söyleyelim, bu ayrımları nasıl çalıştıracamız, ne işimize yarayacak bu makineler, kahırlarımızdan kurtulamadıktan sonra? Yer yer anlattığımız, yer yer ima ettiğimiz üzere Deleuze-Guattari'nin psikanalize yüklenmesinin birçok farklı sebebi var, bu sebeplerden biri de kabaca söylersek şudur: psikanaliz bizi güya açıklıyor açıklamasına, tarihe de bakıyor bakmasına ama, alanının göstergeleri öyle despotik ki bizi kapmak dışında başka bir şeye yaramıyor, tıpkı devlet gibi. Deleuze-Guattari psikanalizin kültür yorumunda en önemli kavramlarından biri olan yüceltme kavramı hakkında, argo dil kullanarak şunu der: "Yüceltmenin en basit eleştirisi bizi hiçbir boktan kurtaramıyor olmasıdır" (Deleuze-Guattari, 2014: 211). Deleuze-Guattari'ye göre devlet, yapı olarak kapar. Bu belirlenimi çok yönlü anlamak gereklidir:

hem Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da ısrarla üzerinde durduğu *dogmatik düşünce imgesine* yer yer *devlet düşünce* de demesini akılda tutmalıyız, hem de toplumsal makinelerin (ilkel, despot, kapitalist makinelerdir bunlar) kendi kayıt tutma yapısı olan *socius* içeren kurum olarak devleti akılda tutmalıyız. İşbu kapma aygıtı olan devlet hem bir düşüncedir, hem bir kurumdur hem de temsilci yorumlama biçimlerinin hemen hepsidir. Burada bir belirsizleştirme yoktur. Deleuze-Guattari devleti soyutlaştırmaz, aksine hakim felsefe geleneğinin, devleti temsilci düşünce aracılığıyla dışsallaştırdıklarını ve *dogmatik bir imgeye* dönüştürdüklerini söyler. Devlet farklı farklı biçimlerde görünür ve etrafındakileri kapar. Molar düzeyde anti-faşist olan birinin moleküler düzeyde faşist olmasından daha kolay bir şey bu yüzden yoktur. Çünkü faşist olmanın bir yönü de, oluşları kapıp bir özdeşe, bir temsile indirgemek ve arzu makinelerinin bağlantılarını kesmektir.

Burada biraz daha durmakta yarar var. Çünkü bu kavramlar (kapma aygıtı, savaş makinesi ve bunlarla bağlantılı oluş düşüncesi), biz feministler için oldukça ilginç olanaklar alanını işaret etmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Beauvoir, tespit ettiği sorunlar bağlamında aramızdadır. *İkinci Cinsiyet* metninde Beauvoir şunu yazar: Kadınlar yaratıcı üretimlerinde (mesleki üretim olsun, estetik üretim olsun), “erkek evreninin egemenliği, kuşatması altında olmaya devam etmektedirler, o dünyanın tavanını delmeye cesaretleri yoktur, tutkuyla kendini tasarılarında kaybetmezler” (Beauvoir, 2019B: 423). Meslek hayatında kadınların yaşadığı sorunları betimlemek adına geliştirilmiş *cam tavan sendromu*’ndaki mesele sadece şirketlerde uğranılan haksızlıklar, mobbingler değildir aslında. Sendromun bir yönü dışarıdan gelir: diğer insanlarla ilişkimizde, molar yapılarla karşılaştığımızda açığa çıkar, bir yönü de içeriden gelir, içimizdeki psikanalistten, aklımızdaki dogmatik imgeden ve kendi arzumuzu kesmeye eğilimli o paranoyak yatırımlardan. Beauvoir bizlerden çok da farklı bir şey söylememektedir benzer sayfalarda:

Mesele kadınların davranışlarında ve duygularında özgünlükten yoksun olmaları değildir. Genel olarak birçoğu, katılıklarını reddettikleri erkeklerden daha barok ve daha sıra dışıdır. Ne var ki tuhaf dehalarını yaşamlarında, sohbetlerinde, mektuplarında yansıtırlar; yazmaya çalıştıklarında, kültür dünyasının kendilerini hissederler çünkü orası erkek evrenidir (Beauvoir, 2019B: 428).

Kapma aygıtından da, oluşlardan da uzaklaşmış sayılmayız. Beauvoir'ın aktardığı ve aşına olunan bu deneyimleri Deleuze-Guattari'nin oluşları ve kapma-aygıtıyla okumak için yorum yapmamıza dahi gerek yoktur; çünkü Deleuze-Guattari'nin oluşların kapılması derken kastettiği tam da budur. Beauvoir'dan alıntıladığımız kısımda esasında şu ima edilmektedir: kadınlık, temsil edilemediği için, kendi özgülüğünü ortaya koyamaz, kadın-oluş dilde ve kültürde ifade edilemez, hemen kapılır. Bunun sebebi de kültürün dışlayıcı molar temeller üzerine kurulmuş olmasıdır. Tam da bu sebepten Deleuze, oluşları virtüelliğe yani yeni/farklı olana işaret eden bir durum olarak görür. Çünkü oluşlar, molar yapıların sınırlarını kaçırarak, bozan, o sınırlara musallat olan yapılardır.

Oluş derken kastedilen şey, genellik değildir, “genel olarak oluş” diye bir şey yoktur (Zourabichvili, 2011: 119). Bunu belirlemek önemlidir, Deleuze-Guattari tam da bu yüzden erkek-oluş, yetişkin-oluş, devlet-oluş diye bir kavramlaştırma yapmazlar göçebe düşünceyi tanımlarken; onun yerine kadın-oluş, çocuk-oluş, hayvan-oluş derler. Oluşun kendisi zaten göçebe olduğundan, burada göçebe-oluş demek saçma olurdu. Deleuze-Guattari'ye göre bütün oluşlar kadın-oluşla başlar ve bu aşamadan geçerler (Colebrook, 2013: 147). Feministler, insanın ve bütün algılanabilir kültürün belli bir cinsiyet üzerinden anlamlandırıldığını söylemişlerdi. Burada işaret edilen şey molarlıktan kaçışın ilk anahtarının kadın-oluştan geçtiğidir. Bir diğer önemli husus, oluşun bir taklit olmadığı, bir öykünme olmadığı -gibi yapmak olmadığıdır (Zourabichvili, 2011: 119). Tam da bu sebeple “oluştunun ne?” sorusu saçma bir sorudur (Deleuze, 1990: 16). Deleuze'ün kastettiği oluş, *bilinçli bir tercih değildir*. Kaçış çizgisinde durmaktır. “Kaçmak kesinlikle eylemden vazgeçmek değildir, bir kaçıştan daha eylemli bir şey yoktur. Hayali olanın tam karşıtıdır kaçış. Ve aynı zamanda kaçırmaktır, illaki başkalarını değil, bir şeyi kaçırmak, bir sistemi kaçırmak... kaçmak bir çizgi çizmektir, çizgiler çizmektir, bütün bir kartografidir” (Zourabichvili 2011: 91). Kadınların dayatılan dişi mitinden kaçması ve kendi dişil arzuları üzerine konuşması buna örnek verilebilir. Kaçış çizgisinde duran oluşlar, temsile direnen ve yeni/farklı yaşam çizgileri çizen direnme unsurlarıdır.

Türkiye’de sağ cenahın oldukça sevdiği sözlerden bir örnek verebiliriz: “Ya sev ya terket.” Kendi ülkemizi eleştirdiğimiz ve kendi oluşlarımızdan bahsettiğimiz anda bu cümleyi duyarız ve iki seçenek arasında kalırız, ya [molar] olacağım ya da [moleküler oluşlarımı] öldüreceğim. Devlet gibi düşünmeyi sadece devlet yapmaz, oluşları da yalnızca devlet kesmez. Sol cenahta başka biçimlerde benzer cümleler duyabiliriz. Feministlerin direniş *biçimleriyle* dalga geçmeye eğilimli kimileri vardır ve maalesef bu yaygın bir biçimde insanlarda karşılaştığımız bir olaydır. Bu gibi küçümseyişler sol cenahla tarih boyunca *mutsuz birliktelik* yaşayan feministlerin bugün karşılaştığı bir tavır değildir (Mitchell, 2006: 17-20). Tıpkı devlet düşünce gibi, devrim düşüncesi de içinde ataerkiliği barındırmış, moleküler oluşları kapmıştır.

Buna karşılık, Deleuze-Guattari’nin bizlere bahsettiği oluş fikrinin göçebeliği veya devrimci yönü, geleneksel devrim anlayışından tamamen başkadır, çünkü burada mesele bir yapıyı (devleti örneğin), direkt silip atmak ve yerine öteki yapıyı getirmek değildir. Deleuze-Guattari’nin devrim fikri senaryoyu yırtıp atmaktan ziyade senaryoyu genişletmektir, yeni çizgiler çizmektir (Goodchild, 2005: 15).

68 ve Gezi parkı direnişleri, dayatılan temsillere karşı duran direnişlerdi. Molar çizgilerin temsilinden kaçan, moleküler akış direnişleri idi. Deleuze’e göre 68 mayısı, beden ile, zaman ile, cinsellik ile, ortam ile, kültür ile, çalışma ile yeni ilişki olanakları yaratma, başka mümkünler yaratma direnişleri idi (Deleuze, 2009: 240). Gezi’de de bu vardı, siyasi konjektürün iki kutba bölünmesi (siyasal İslamcılar versus Kemalistler) ve aslında gençlerin ikisini de *tercih etmek istememesi*. Aslında talep edilen, başka ilişki biçimleri idi. Ancak bu direnişler başarısızlıkla sonuçlanmıştır, çünkü Deleuze’e göre 68 sonrası Fransız toplumu, talep edilen değişimi kolektif boyutta hayata geçirmede radikal bir güçsüzlük göstermiştir (Deleuze, 2009: 240). Her iki direnişin sonucunda ne sol ne de sağ, yeni öznellik biçimleri üretmek yerine, söz konusu direnişleri karikatürize etmiş ya da varolan temsille özdeşleştirerek olayların esas mahiyetinin silinmesine sebep olmuştur. Tam da bu sebeplerden dolayı, Deleuze “68 Mayıs’ı Yaşanmadı” diye bir yazı kaleme

almıştır (Deleuze, 2009: 239-243). Benzer bir biçimde, Türkiye’de de Gezi yaşanmamıştır, temsile indirgenmiş ve görülen bir düş gibi romantize edilmiştir.³¹

Oluş fikrini betimlemeye devam edelim. Oluş-devrim ilişkisi enteresandır. Çünkü devrimden bahsettiğimizde genelde gelecek olandan bahsederiz. Söz konusu, olan şeylerin geleceği ile ilgili kaygı yalnızca politik alanda yoktur. Bu *paranoyakça* ve çoğu zaman bir yararı olmayan sözleri her yerde duyarız: “Felsefe öldü/Felsefenin geleceği ne olacak? şiir öldü, sinema öldü, feminizm öldü vs.” Bu gibi beylik ve büyük lafları kullanırken temkinli olmalı, çünkü bunları dediğimizde insanların/düşüncelerin virtüel yönüne işaret eden oluş kısmını göz ardı ederiz. Örneğin, kadınlık öldü derken, virtüel dışıyı gözden kaçırmış oluruz, ancak “bu sorunlar üzerinde dönüp dururken, hiç farkına varılmayan oluşlar sessizlik içinde işlevlerini yürütürler” (Deleuze-Parnet 1990: 16). Oluşların evrensel veya kişisel mi olduğu, tarihe mi yazıldığı konusunda çok düşünen Deleuze, işbu sorunun aslında çok önemli olmadığına kanaat getirmiş gibidir: “oluşlar, bunlar coğrafyadır, yöndür, yönlendirmedi, girişler ve çıkışlardır” (Deleuze-Parnet, 1990: 16). Oluş kavramı hem virtüellik kavramıyla, hem kaçış çizgisiyle hem de molar-moleküler yapılarla yakından ilişkilidir:

Molar çizgi gerçek olanı öznelere ve nesnelere bölerek, cinsiyetler, ırklar, sınıflar arasında karşıtlık yaratır. Moleküler çizgi daha akışkandır, molar çizginin katılığını aşır bağlantılar kurar; oluş, değişim, hareket, yeniden-örgütlenme süreçlerinin haritasını çıkarır (Grosz, 1994: 203-204).

Bin Yayla’da cinsiyet rejimi üzerinden özneleşmenin analizi yapılmaktadır (Karakaş, 2019: 233). Deleuze-Guattari bu metinlerinde, kapılan ilk beden küçük kızın bedeni olduğunu dile getirmektedirler. Aslında bütün çocuklar molekülerdir (Deleuze-Guattari, 1987: 256); yani farklılıklara ve çokluklara açıktırlar, kaçış çizgisine yakındırlar. İlk çalınan kızın bedenidir çünkü ilk önce kız çocukları yerliyurtlulaştırılmaya çalışılır:

³¹ Ancak Deleuze söz konusu yazısına şunları da ekler: “68 Mayısın çocuklarını her yerde görüyoruz, kendileri de bilmiyor ve her ülke kendine göre bunlardan üretti. Durumları hiç de parlak değil. Garip bir şekilde kayıtsızlar, fakat her şeyden haberleri var. Talepkâr ya da narsist olmaktan vazgeçtiler fakat iyi biliyorlar ki enerji kapasitelerine, öznelliklerine bugün hiçbir şey yanıt vermiyor. Güncel reformların daha çok onlara karşı olduğunu da biliyorlar. Yapabildikleri alanda kendi işlerine bakmaya karar verdiler. Bir açıklığı, olabilirliği muhafaza ediyorlar.” (Deleuze, 2009: 241) Türkiye’de gezinin çocuklarına benzer bir durum söz konusudur burada. Gezi gerçekten birçok insanın kişisel yaşamında büyük değişikliklere sebep olmuştur ancak bu değişim kolektif boyuta ulaşmamıştır.

“böyle davranma, küçük bir kız değilsin artık” gibi sözler kız çocuklarına söylenir (Deleuze-Guattari, 1987: 276). İlk önce kız çocuğunun oluş hali kesilip, dayatılan iğdiş edilmiş kadın temsiliyle özdeşleştirilmeye çalışılır. Moleküler kız çocuğu oluşu, molar kadın temsili tarafından kapılsa da kadın-oluş veya moleküler kadınlığa yakın duruş, korunmaya devam edilir (Deleuze-Guattari, 1987: 276). Bunun sebebi kadınlığın temsil edilemezliği ve hali hazırda oluşla organik bağıdır. İlk çalınan kızın bedenidir ancak “karşıtlıklar içine sokulan organizmalar imal etmek için” hepimizin bedeni çalınmaktadır (Deleuze-Guattari, 1987: 296). Bedenlerin çalınması ve yerli yurtlu hale getirilmesi, arzu makinelerinin oluşturabileceği farklı virtüel olanakların da çalınması anlamına gelmektedir. Zafer Aracagök, burada erkeklikle ilgili bir şeye dikkat çeker. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ilk çalınan beden kızın bedeni olsa da, aslında erkeğin “erkek” olarak kurulabilmesi için erkekten de çocuk oluşu çalınmaktadır (Aracagök, 2010: 9). Burada kastedilen, çalınan tek virtüel olanak dışı bedenlerden çalınmamıştır, erkeklik de çalınarak, iğdiş edilerek kurulmuştur. Yani erkeğin cinsel özne haline gelmesi, onun da virtüel olanaklarının çalınmış olduğu anlamına gelir. Aracagök’e göre, Deleuze-Guattari’nin erkeği oluş olarak ele almayışının sebebinin, erkeği erkek olarak zaten hep tamamlanmış bir form olarak varsaymalarıdır (Aracagök, 2010: 10). Aracagök, bu belirlenimlerin ardından erkek çocuğun ve kız çocuğun birbirini dışlayan bir organizma imal etmek için çalınmamış olduklarını düşünsek nasıl bir ilişki ortaya çıkardı diye sorar. İşte bu düşünce deneyinin cevabı, bir kuir oluş olmaz mıydı? Yani Aracagök’ün ikâzını göz önünde bulundurarak, erkek çocuktan çalınan olanakları da düşündüğümüzde, erkek de esasında ne olduğu bilinmeyen bir olanaklar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında Deleuze-Guattari’yi kuirlik ile yakınlaştıran ve kadın-oluşu tüm cinsiyetlerin girebileceği bir virtüel olanak olarak görmelerini sağlayan şey budur.

Deleuze-Guattari, tıpkı 68 kuşağına bakınca bir olanak gördüğü gibi, kadınlığa bakınca da bir olanak gördüğü için bu kavramı oluşturmuştur. Kadınlık burada ya ölüm ya olumdaki gibi, ya Eril ya Dişil matrisinin bir tarafı olarak ele alınmaz; bir kadın-oluştan bahsedilir. Deleuze-Guattari’nin bu kavramı feminist kaygı ile yazmadığı herkes tarafından bilinmektedir, dolayısıyla feministler için *politik bir reçete değildir* bu anlayış. Aslında faşist olmama rehberinin bir parçasıdır kadın-oluş. Oluşlar, ödipal olmama, molar olmamanın bir olanağıdır. Kadın derken kimden bahsederler? Hangi kadındır bu?

Olan bir kadından bahsetmedikleri için bu saçma bir sorudur. Burada bir soyutlama ve bir belirsiz dişi anlayışı olduğu sanılabilir. Örneğin Irigaray ve Jardine gibi feministler, Deleuze-Guattari'nin kadın-oluş kavramını bu sebeple eleştirmişlerdir. Irigaray arzulama makinelerinin dişil olanın tarih boyunca içinde bulunduğu durumun yerini aldığını, kadınlar için organsız beden tarihsel bir durum olduğunu öne sürer (Irigaray, TSWIN: 140). Irigaray'ın kaygısı, daha önce de belirttiğimiz gibi, virtüel dişiyi temsil edilebilir kılmaktı. Deleuze-Guattari de virtüel olanak olarak dişiliği tanımaktadır ancak onlara göre dişiliğin virtüelliği, temsilsiz oluşu, esasında bir sorundan ziyade bir özgürlük olanağıdır. Irigaray'ın eleştirisi yersiz sayılmaz, kadın-oluş erkek filozoflar için kullanışlı, cinsiyetsiz bir metafor haline gelerek dişil olanın yok olmasına sebep olabilir. Jardine de bu eleştirilere katılır. Ona göre kadınların kadın oluşa ilk girenler olması ve ardından erkeklerin kadın-oluşuna kapı açmaları zorunluluğu, kadınların ilk yok olanlar olması anlamına gelebilir (Jardine, 1984: 54). Erkek filozofların cinsel nötrlüğü övmesi yeni bir şey sayılmasa da, Deleuze-Guattari'nin kadın-oluşu çoklu cinselliklerin bir anahtarı olarak görüşünde feministler için bir olanak vardır. Irigaray ve Jardine'in eleştirilerinin en önemli sebebi, çoklu cinsellik, mikroskobik bir transseksüellik anlamına gelen organsız beden kavramını cinsel farkın karşısında olarak konumlandırmalarıdır. Öte yandan, üçüncü bölümde ele alacağımız Grosz'un teorisi, organsız beden, oluş ve cinsel farklılığı bir arada okuyarak, Deleuze-Guattari'yi tehlikeli bir düşman yerine, temkinli bir biçimde müttefik olarak ele almıştır. Jardine ve Irigaray'ın yerinde eleştirileri vardır ancak Deleuze-Guattari'nin birlikte yazdıkları eserlerin yanı sıra Deleuze'ün diğer eserlerine de baktığımızda, batı felsefesini eleştirerek sahneyi yıkma derdinde olduğunu ve tamamen yeniye alan açmaya çalıştığını görürüz. Yeniye alan açma, yeni düşünce, ilişkilendirme biçimleri yaratma amacıyla yazan filozoflar için kadın-oluş tahakkümden kaçış ve farkın etkileme gücünün artırılması ile yakından alakalıdır.

Burada bahsedilen şey, makinesel bilinçdışıdaki tüm oluşların, istesek de istemesek de arzu makineleri tarafından birbirine bağlanması ya da koparılmasıdır. Bu bakış, bilinçdışı süreçlerin hem eril hem dişil olduğunu söyleyen Kristeva'nın bakışıyla paralel okunabilir. Kristeva'ya göre maternal khora, tüm öznelere bilincine musallat olarak, sembolik dilin katı gösteren/gösterilen rejimini bozmaktadır (Kristeva, 1984: 65). Deleuze-Guattari'nin oluş anlayışı da bozguncudur. Deleuze-Guattari'nin psikanaliz eleştirilerinin en önemli

sebebi, bilinçdışının kolektifliğini görmezden kaçırmasıydı, bunu unutmamak gerekir. Bunu bir örnekle açabiliriz: Deleuze-Guattari'ye göre beyaz bir paranoyağın kaygılarını tetikleyen tek şey, çocukluğu değildir. Çocukluk elbette tetikleyicidir ancak tek tetikleyici değildir. Beyaz bir paranoyağın kabuslarında genelde bir Arap, bir Türk, (annesini dışında) bir Kadın vardır. Libidinal bilinçdışı yatırımları tam da bu açıdan kolektiftir. Benzer bir biçimde şizo kutupla da ilgili bir örnek verebiliriz: Sanatsal üretimler. Bilinçdışındaki oluşların akışını en çok estetik alanda görürüz. Fransız feministlerin estetikle ilişkisini bu bağlamda okursak, anlamlı görünecektir. Cixous ve Kristeva bir oluş olanağı verdiği için şiir dilini *devrimci* olarak görmüşlerdi. Hiçbir alakası olmayan yazarlarda bir olanak görerek, dişil dil diye bir kavramlaştırmaya gitmişlerdi. Dişillik onlar için de, en az Deleuze'de olduğu kadar oluşla alakalıdır. Irigaray ısrarla *stratejik* özcülük yaptığını dile getirmiştir. Irigaray'ın kadın-oluşun olanaklarını stratejik biçimde araştırdığını söylemek, bizlere kalırsa, çok da yanlış bir yorum sayılmayacaktır. Zaten Braidotti, Irigaray'ın virtüel dişil aracılığıyla yeni bir öznel arayışında olduğunu tespit etmiştir (Braidotti, 2019: 70). Deleuze oluş fikrini göçebelikle ve savaş makinesi kavramıyla ilişkilendirmiştir:

Devlet iktidarı bir savaş makinesi üzerine değil, ama bizi boydan boya geçen ikili işleyişlerin ve bizi üst-kodlayan soyut makinenin alıştırılması üzerine oturmuştur: tüm bir polislik. Savaş makinesi, tersine savaşçının farkedilmez-oluşu, kadın oluşu, hayvan oluşu tarafından katedilmiştir (Deleuze-Parnet, 1990: 189).

Savaş makinesi devlet aygıtının dışındadır ve bu dışarıdalık önce mitoloji, destan, dram ve oyunlar tarafından belirlenmiştir (Deleuze-Guattari, 1990: 25). Deleuze-Guattari, savaş makinesi kavramını Georges Dumezil'in mitolojik çözümlerinden yola çıkarak tespit etmişlerdir. Egemenlik ve hükümdarlığın kurulumunda dışarıda olan kayıt-dışı bırakılan savaş makinelerinin durumu, yazılı kültürde dişil temsiline oluşturulması ile paralel okunabilir. Çünkü "polis'in başlangıç momentinde kadınlar hem yeni kurulmakta olan polis düzeninin dışında bırakılmış hem de eril bir dolayımından geçirilerek uygar dünyaya dahil edildiklerinden, sembolik bir yoksulluğa mahkûm olmuşlardır" (Kalaycı, 2019). Guattari'ye göre cinsel baskı sınıf mücadelesinden çok önce başlamıştır, hatta belki de ilk iktidar makinelerinin ve ilk kolektif savaş makinelerinin oluşumunun temelinde bu baskı vardır (Guattari, 2014:137).

Dişil olanın hep bozguncu ve tehlikeli görölüşü, hiçbir şey yapmasa da yapı için tehlike sinyalleri vermesi, onun savaş makinesi oluşundandır demek doğru olmayacak mı? Çünkü kadın-oluş olayların virtüelliğe açıldığı ilk andır, olayın oluş yönünün ilk göstergesidir. Örneğin Antigone karakteri hiçbir şey yapmamıştı. Yalnızca kaybına sahip çıkarak, Kenon'un emrine uymamayı *tercih etmişti*. İlginç bir karakterdir Antigone, sadece şimdidedir, geleceğini pek düşünmez. Tam olarak devrimci de sayılmaz, bir şeyi yıkma amacı gütmaz. Kimsenin fikrini değiştirmeye çalışmaz, yalnız bir devrimci-oluşu vardır. Kendini kurtarma derdi de yoktur, moleküler oluşunun kapılmasına izin vermez ve sadece bunu yaparak oldukça etkili olur. Feministler için önemli bir karakterdir Antigone, iddiasının bir önemi de yoktur, o, kaçış çizgisinde durur ve çizgileri çizen bir savaş makinesi olmaya devam eder. Antigone bizlere şunun olanağını gösteren bir karakterdir: Ya terörist ya yurttaş, ya olum ya ölüme mahkum değiliz.

Deleuze-Guattari'ye göre yaşamı dogmatik bir temsilden bağımsız algılamak insanın kendisinin insanlık dışı olanla bir ilişkisi ile mümkündür (Deleuze-Guattari, 1990: 12). Anladığımız kadarıyla, bu etik anlayışında kadın-oluş moleküler alana girişin ilk anahtardır. Erkek-insanın yaşamın virtüel yönüyle ilk karşılaşması olan kadın-oluşu, çocuk-oluş takip eder, bunu hayvan-oluş izler, cinsel öteki ile karşılaşmak... Yaşamın kendinde halini algılamamıza engel olan aşkın imgelere karşı son oluş hali algılanamaz-oluştur. "kadın-oluştan geçen algılanamaz-oluş siyaseti önceliği iktidara değil, arzuya verir; bu haliyle iktidardan her daim kaçan ve onu önceleyen bedenın aktif kuvvetine dayanan arzu politikasıdır" (Karakaş, 2019: 242). Bu bir etik-siyasettir. Algılanamaz-oluş kişisel, dolayısıyla insan-merkezci ve kartezyen olmayan bir siyaset arayışındır (Karakaş, 2019: 243).

Feminist öznenin oluşa açılması şu şekilde olacaktır: "başat kadın kimliğiyle özdeşleşmeme üzerinden kadın-özne-oluşla özdeşleşme, farklı bir kadınlıkla özdeşleşmek için başat kadın kimliğiyle özdeşleşmeme zorunluluğu" (Karakaş, 2019:235). Bunun feminist mücadelede olanak olarak bulunduğunu düşünüyöruz. Çünkü herhangi bir kadınlık iktidar makinesiyle özdeşleşse de, farklı kadınlıklar savaş makinesi olarak kalmaya devam etmektedir ve bu durum, feminist mücadelenin daimi olarak

moleküler yönünün bulunmasını sağlamaktadır. Deleuze-Guattari de bunu görmüşlerdir, feminizmde gerekli olan molar mücadelelerin verildiğini, ancak bu mücadelelerle bir arada giden başka savaşların emarelerinin bulunduğunu tespit etmişlerdir (Deleuze-Guattari, 1987: 588). Feminist devrimciler, oluş siyasetini içerisinde barındırırlar, çünkü feminizmde daimi olarak temsilden kaçmak ve kaçarken de savaşmak için silah arama hali mevcuttur (Deleuze-Guattari, 2014: 400). Deleuze-Guattari için devrimcilik temsilden kaçış ve savaş makinesi olmakla yakından ilişkilidir. Betimlemeye çalıştığımız üzere, feminizmde hem kaçışın hem de savaş makinesi olmanın olanağı bulunmaktadır.

3. BÖLÜM: MÜTTEFİK OLARAK DELEUZE: FEMİNİZMİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Çalışmamızın birinci bölümünde, cinsel mücadelenin kritiğini yapmaya çalışmış ve bu kritiği aynılık-farklılık gibi kavramlar odağında ele almıştık. Hatırlanacak olursa, ilk ve ikinci kuşak feministleri eleştiren üçüncü kuşak, dışının kendinde farkını ortaya çıkarmaya çalışmışlardı. Farkın olumlanmasının sebebi, politik bir kaygıdan kaynaklı idi. Tıpkı Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'daki amacının politik olduğunu düşündüğümüz gibi, farkı olumlamaktan yola çıkan feministlerin dişil kavrayışlarının politik olduğunu biliyoruz. Bazı çevrelerce dişil dil, dişil beden yalnızca politik açıdan doğru konuşmaya indirgenerek anlaşıldıysa da; burada başka bir olanak vardır. Dişil üzerine düşünmek ve yazmak, dişili olumlamak, dilin/söylemin ve dolayısıyla imgelemin patriyarkal organizasyonuna karşı feminist bir hamledir. Deleuze'ü müttefik olarak alırsak, dişil olan üzerine düşünmek, oluşu düşünmek anlamına gelecektir; molar topları yersizyurtsuzlaştıran minörü düşünmek anlamına gelecektir.

Bir yandan da kuirlik meselesi vardır. Son dönem feminist tartışmalardaki entelektüel bölümlenme, sanki feminizm ve kuir arasında bizi seçim yapmaya zorlar gibidir. Halbuki kaygılar benzerdir, bu *ortak kaygı* belleklerden silinmiş gibidir. Bunun sebebi kaygıyı doğuran patriyarkaya karşı direnme kavrayışlarının farklılığıdır. Feminist bakış için elzem yönler unutulmadığı takdirde, feminist makinenin kuir makineyle oluşturabileceği olanakların yeni olanaklar oluşturabileceğini düşünmekteyiz. Şimdi bu tartışmalar bağlamında birkaç alt başlıkla, Deleuze'ün müttefik olarak seçerek, feminizmi bir makine gibi düşünmeye çalışalım. Çalışmamızın bu bölümünde ilk önce feminizmi makine gibi ele alarak, feminizmin hali hazırda bulunan virtüel yönünü ortaya koyacağız. Ardından deleuze ve guattari'nin teorileri ışığında feminist düşüncenin kuir ayağını tartışacak, son olarak cinsel fark feministlerini ele alarak son kuşağın farklı farklı fikirler beyan ettiği kadın özne problemine bir çözüm yolu geliştirmeye çalışacağız.

3.1 Feminist Makinenin Virtüelliği

Feminist olmak, hakikaten *savaş makinesi* olmak demektir. Yalnızca belli bir kuruma, belli tip düşünceye, belli tip davranışa karşı olmak demek değildir. Feminist bakışta daimi uyanık olmak içgüdüsel gibidir, çünkü patriyarkal iktidar sinsidir. Foucault iktidar çözümlemelerinde, entelektüele yeni bir görev verir: entelektüel, işbu sinsi iktidarın hangi kurumlarda, hangi biçimlerde, hangi yöntemlerle çalıştığını ifşa etmelidir. Feministler entelektüel olsun veya olmasın, kimi zaman provakatif kimi zaman da sakin bir biçimde, bunu yapmaya çalışmışlardır.

Esasında feminizm, kadınlığın çeşitli temsillere indirgenişiyle mücadelenin bir tarihidir. Başka bir deyişle, kadınlığı dayatılan temsillerden kaçırma tarihidir. Feminizm, kadınlığın virtüel olanaklarıyla alakalı bir meseledir. Mesele kadınlıktan kaçmak mıdır, kadınlığı kaçırmak mıdır? Kuşkusuz feministler ikisini de denemişlerdir. Kadınlığı, aynılık odağında düşünen feministler için mesele, kadınlıktan kaçmak olmuştur. Farklılık odağında düşünen feministlerin devrimcilik kuvveti, kadınların farklılıklarının olumlamak yoluyla “sistemin sınırının kaçırılması”ndan gelmektedir: “iyi insanlar, kaçmamamız gerektiğini söyler, firar etmenin iyi olmadığını, kişinin reformlar için çalışması gerektiğini; ama devrimci bilir ki [kodlardan] kaçmak, devrimciliktir, yani sistemin sınırının kaçırılması” (Deleuze-Guattari, 2014: 399).

Feministler tarih boyunca diğer sosyal gruplarla ittifak halinde olmuşlardır. Feminizm öteki olma arzusuna açıktır ve feminizmin açıklığı diğer minör toplanışlara açık olmasıyla da ilgilidir (Goulimari, 1999: 103). Öyleyse feminizmin hali hazırda minör bir damarı bulunmaktadır. Feminist makine kavrayışını hem feminizmin virtüel yönünü, hem de diğer makinelerle daimi ittifak içinde oluşunu vurgulamak için kullanıyoruz (sosyalistlerle, ekolojistlerle, ırkçılık karşıtlarıyla, kuir aktivistlerle vs). Feminizmde böyle bir olanak olduğunu görmek zor değildir. Feminist makinenin en önemli yönlerinden biri, virtüelliğidir, kadın-oluşunu kaptırmayan her çevrede feminist makine çalışır. Sosyalist makine ile feminist makinenin uyumsuz oluşunun en önemli sebebi, aslında ana akım sosyalist toplanışların kadınlığı temsile indirgeyerek, kadın-oluşla bağlantı kuramamalarıyla ilgilidir. Feminizmi makinesel yönüne vurgu yaparsak, kadın-oluşu molar temsillerle ilişkilendirmekten kaçınmak hayati önem taşımaktadır. Sosyalist gruplardaki feministlerin barınamamalarının en önemli sebeplerinden biri,

sosyalist makinenin kadın-oluşu kapması ve indirgemesidir. Feminist kadınlar, kendi kadın oluşlarının kapılacağını anladıkları zaman, -bu kapılma giyim kuşamla da alakalı olabilir³², kadınların kendilerini tehlikede hissetmesi, ciddiye alınmamaları, utandırılmaları³³ vs. de olabilir- kendilerini diğer toplumsal makinelerden ayırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda, Redstockings manifestosundaki şu madde ortaya çıkmıştır:

Kişisel deneyimlerimizi önemsiyoruz ve deneyimlerimiz konusunda hissettiklerimizi de. Çünkü genel durumu başka türlü tanımlayamıyoruz. Bu sebeple genellemeleri ve deneyimlerimizle uyumlayan her şeyi sorguluyoruz. Amacımız, deneyimlerimizi paylaşarak ve alanen maruz bırakıldığımız cinsiyetçi esasları üzerinden bir kadın sınıfı bilinci geliştirmektir. Bilinçlendirme bireysel çözümlere işaret eden bir terapi biçimi değildir (Hanich, 2013: 10).

Feminist makine için kadın deneyiminin gizemli bir biçimde görmezden gelinmesinden kaçınmak oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Kadın deneyimi, kadınların yaşadığı örtük veya açık problemleri kapsamanın ötesinde; kadın-oluşun tesiri ile de alakalıdır. Burayı biraz açalım. Spinoza'nın politik düşüncesinde beden, yani şimdi ve burada olan varlığımız oldukça önemli bir yer tutmaktadır. O'na göre "bir etkileme ve etkilenme gücü, bir bedenin belli bir potansiyel durumundan azalmış veya artmış bir biçimde başka bir potansiyel duruma geçişi belirler" (Massumi, 2019: 62). Bu bağlamda patriyarkal erk, ister sinsi olsun ister açık seçik, kadınların kuvvetten düşüşü bağlamında bedensel etkileme gücünü etkiler dersek, yanılmış olmayız. Hak mücadelelerinin yanında, kadınsı olanın erke direnmenin ötesinde, erki etkileme ve dönüştürme kuvvetinin de açığa çıkması gereklidir. Burada erke müdahale, yalnızca direnme ve tepki göstermenin ötesinde, farklılıkların olumlanması odağında, farklı-varoluşların erki etkileme kuvvetinin olmasını da içermektedir. Bu da doğrudan bir biçimde, erk ilişkilerinin dönüşümü için gerekli bir aşamadır. Kadınsı deneyimin kolektif bir oluşuma tesir etme kuvvetinin olmasından bahsediyoruz. Ancak kadın-oluşun tesirinin kesintiye uğraması, hem gündelik yaşamda hem de politik oluşumlarda sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. İşte feminist makinenin radikalleşmesi ve tamamen kendi tesir kuvvetine odaklanması tüm bunlarla yakından ilgilidir. Bu mikropolitik bir meseledir. Mikropolitika, Massumi'ye göre, herhangi bir durumun açıklık derecelerini araştırmakla ilgilidir (Massumi, 2019: 72). Mikro politika, mevcut durumların edimselin ötesinde virtüel olanaklarını ve bu

³² Berktaş, Türkiye Solu'nda kadına bakışı tartıştığı yazısında şunları savlar: "Kadının kadın olduğu için, yani cinsiyeti itibarıyla "burjuvalaşmaya" daha yatkın görülmesi, dolayısıyla giyim-kuşamının, hal ve gidişinin kontrol altında tutulmasının meşru görülmesiydi" (Berktaş, 1993: 316).

³³ Bkz. (Mitchell, 2006;17-20)

bağlamda direnme olanaklarını araştırmak anlamına gelmektedir. Massumi, mikropolitik edimlerin, bellekle ilgili olduğunu düşünür ve bellek tanımlaması yapar: “Bilinçli bellek geriye dönüktür, geçmişini yeniden etkinleştirmek üzere şimdiden başlar, oysa etkin bellek ters yönde hareket ederek, şimdiki harekete geçirmek için geçmişten gelir” (Massumi, 2019: 75). Feministlerin tarihi, felsefeyi yeniden yazmalarının esas sebebi şimdiki harekete geçirmektir. Feministler, kadın deneyimlerinin tarihte bıraktığı izlere bakarak, bellek inşa ederler. Çünkü feminizm için devrim, gelecekteki bir olaydan ziyade, şimdi ve burada olmakla yakından alakalıdır. Aslında bu, feminist makinenin, oluşa eğilimini de gösterir. Feminizm, klasik anlamda bir ideoloji sayılmaz, tek bir reçetesi yoktur ve devrim anlayışı yalnızca gelecekle ilgili değildir, geçmişle de ilgilidir ve şimdiyle de. Feminist makine zamanın her yönüyle ittifak halindedir, çünkü bir savaş makinesi olarak, kendine daimi müttefik aramaktadır. Buna güzel bir örnek Cavarero’nun ve Irigaray’ın mitos araştırmalarıdır. Feminist makine -trajik bir karakter gibi, unutup telef olmamak için- düne yönelerek, kadın-oluşun hayaletlerini arar ve çoğu zaman bulur. Kadın-oluşun kapılma biçimlerini de tespit etmek bu işe dahildir. Burada yapmaya çalıştığımız şey, feminist makinenin çalışma biçimini betimlemektir.

Feminist makine yaşamdan (toplumsal makineden) kopuk olmadığından, yalnızca teorik bir görüş, entelektüel bir duruş, bir ekol veya bir *ideoloji* olmadığını algılamak gerekir. Feminizm elbette bir teorik duruştur aynı zamanda, ama yalnızca buna indirgenemeyeceğini düşünüyoruz. Bunun sebebinin kadın-oluş fikriyle açıklanabileceğini düşünüyoruz. Feminist teoriden ve politik hareketlerden, fikir olarak habersiz insanların kendi kadın-oluşlarını kaptırmama mekânizmaları vardır. Ancak despotluğun yoğun olduğu yerlerde veya yapılarda moleküler kadın-oluşun, molar kodlarca kapılması kaçınılmazdır. Toparlayacak olursak, feminist makinenin, kolektif, yaşamsal ve oluş’u bilen bir makine olduğunu belirlemiş bulunmaktayız.

Feminist makine belirlemesini yapmamızın birkaç önemli nedeni var. Birincisi, feminist makinenin molar kadın tanımı yapmaktan kaçınma eğilimini göstermek istiyoruz. Örneğin bell hooks, beyaz feministlere yaptığı eleştirilerle (bkz. Feminizm herkes içindir), feminist makinenin kadınlık fikrini *bozarak, genişletmiştir*. Bu bozma işini, siyah kadınların kendi kadın-oluşlarını ön plana çıkararak yapmıştır. Feminist makinenin molar kurumlarla ikişkisini kesip; akışını moleküler olana bağlamıştır

Feminizm egemen bir söylem olmadığını, başka bir deyişle moleküler oluşlardan yola çıktığından molar söyleme dönüşmesinin oldukça zor olabileceğini düşünüyoruz. Bunun bir sebebi, kadın-oluşların toplumsal alanda akışı çok az coğrafyada gerçekleşmiş olmasıdır. İkincisi ise feminizmin bir kadın tanımı ortaya çıkarma ereğinden ziyade, mevcut molar kadın temsilini eleştirerek ilerlemesidir. Bunun sebebi çok basittir. Yazılan her şey ağırlıklı olarak erkekler tarafından yazılmıştır ve kadınlar daha yeni yeni tarihin öteki yüzüne bakmaya başlamışlardır. Feminist makinenin egemenlikten kaçışla alakalı olduğunu Deleuze-Guattari de büyük ölçüde farketmiştir:

Kadınların Özgürleşme hareketleri, az ya da çok muğlak bir durumda, özgürleşmenin tüm gereksinimlerini içerir: Bilinçdışı kuvvetini, toplumsal alan arzusunca yatırım yapılmasını, baskıcı yapıların yoksunlaştırılmasını içerir (Deleuze-Guattari'den akt. Goodchild, 2005:217).

Goodchild'e göre feminizmin bu kolektif özgürleşme fikri, arzu devrimi için bir örnek teşkil etmektedir: Kadınlar, kendi arzuları adına konuşmayı öğrenirler (Goodchild, 2005: 217). Çünkü kadınların elinde kaçış aracı olarak arzularından başka bir şeyleri yoktur. Ne demek istiyoruz? Burada bahsettiğimiz arzu her şeyle alakalıdır. İnsanın bilinçdışı arzuları vardır, bilinçli arzuları vardır; arzuların molar yönleri vardır, moleküler yönleri vardır. Kadınlar kendi arzuları adına konuşmaya yeni başladıklarından, molar kodlarda dişil olan yoktur; dolayısıyla dişil dil ya da kadın-oluşdan bahsettiğimizde, minörlükten bahsediyoruz. Buradan yola çıkarak, dişilikten bahseden herkese karşı ezbere sunulan eleştiri olan özcülük, ayakları yere basmayan bir eleştiridir.

Feminist makine ve ütopya iç içedir ancak ütopyik olan, ileri bir tarihte olacak olan bir devlet veya toplum fikri ile alakalı değildir. Feminist makinenin zamanla ilişkisinden söz etmiştik, geçmişe dönüp bakmak eril düşünce için muhafazakâr bir nostalji anlamına gelirken feministler için durum bu değildir. Feministler için yeni ve farklı, yarının meselesi değildir. Feminist ütopya üzerine yazan birisi bu cümleyi çelişki içermeden kullanabilir: “Geçmişe dönüp bakmak ve yeni bir söylem geliştirmek zorundayız; çünkü ancak böylesi bir uzaklıktan daha geniş bir perspektiften hareketle bugüne ve yarına ilişkin önerilerde bulunabiliriz” (Haug, 2001: 52). Massumi'nin belirlemesini hatırlayacak olursak, geçmişe bakıp yeniye aramak, belleğin şimdi için etkin bir biçimde kullanılması anlamına gelir. Feminist makinenin temsilden kaçan bir yönü olduğunu tespit ettik. Ancak feminist makine yalnızca olumsuzlayarak kaçma mıdır, yoksa başka

bir imkânı içinde barındırmakta mıdır? Öncelikle etkinlik, imkân, olanak meselelerini düşünmek için tezimizin müttefik filozofu Deleuze’e bakmakta yarar vardır.

Feminist teorinin yaratıcı yönünü vurgulamak, esasında feminist makinenin virtüel yönünü vurgulamak anlamına da gelecektir. Burada Deleuze’den yola çıkarak feminist oluşun yıkıcı olduğu kadar, yapıcı olabileceğini tartışmamız, virtüellik meselesinde bizlere yardımcı olacaktır. Burada biraz durmamızda yarar var.

Deleuze Spinoza’nın beden fikrini benimseyerek onu Nietzsche ile yorumlamıştır. Bilindiği üzere Spinoza beden ile ilgili şunları savlar:

Bedenin ne yapabileceğini veya yalnızca doğası ele alındığında ondan neler çıkarsanabileceğinin bilinmediğini daha önce gösterdim. Ve deneyimle görüyoruz ki, zihnin yönetimi altında olmaksızın gerçekleşmeyeceğini düşündüğümüz birçok şey, yalnızca doğa yasalarından kaynaklanmaktadır (Spinoza, 2017: 156).

Deleuze buradan yola çıkarak Nietzsche’nin şu sözünü anlamlandırır: “bilincin alçakgönüllü hale geldiği aşamadayız.” (Deleuze, 2016: 57). Ne demektir bu? Bilincin yegâne belirleyici olmadığını bizler zaten bugün biliyoruz ama Nietzsche’yi arkasına alan Deleuze daha da ileri giderek “temel etkinliğin bilinçdışı” olduğunu savlar (Deleuze, 2016: 59). Buradaki tartışmayı Nietzsche’nin kuvvetler düşüncesi ile birlikte ele alır. Ona göre toplam iki tip kuvvet vardır: Etkin ve tepkisel kuvvetler (Deleuze, 2016: 57-94). Bedenin meseleyle alakası oldukça hayatidir. Çünkü Deleuze’e göre beden, indirgenemez kuvvetlerin çoğulluğundan oluşmuş çoklu bir olgudur (Deleuze, 2016: 58). Gerilim içinde bulunan kuvvet nicelikleri vardır ve her kuvvet ilişkisi bir beden oluşturur: kimyasal, biyolojik, toplumsal, politik bedenler... (Deleuze, 2016: 58). Anladığımız kadarıyla burada beden kuvvetlerin organizasyonundan başka bir şey değildir. Bilincin tepkisel olduğunu söyleyen Deleuze, etkin kuvvetlerin doğası gereği bilinçten kaçtığını söyler (Deleuze, 2016: 59). Etkin kuvvet, aslında yeni ve farkla yakından alakalıdır. Yaratımla da yakından alakalıdır. Tepkisel kuvvet iste edimsele bağımlı olarak görülebilir. Bu durumda, etkin kuvvet, virtüellikle yakından bağlantılıdır. Bedenin ne yapabileceği öngörülemezdir çünkü bilinç organizmayı kendi tepkisel bakış açısından görür ve kavrar (Deleuze, 2016: 60). Etkin kuvvetler kendilerini olumlar veya ortaya koyar, kendi farklılığından keyif alır, kendi olumlu doğrultuları içinde gelişir; buna karşılık tepkisel kuvvetler faaliyeti sınırlayıp zapt etmek, olumsuzlamak kırmak ya da kısıtlamak, nötr

haline getirmek, etkilerini önlemek üzere işler (Grosz, 2011: 21). Feminist makinenin virtüel yönü, aslında etkin ve yaratıcı yönünü oluşturmaktadır. Bu tartışmalar bağlamında feminist makinenin imkânlı yönünü konuşabilmek için, kuir teoriden ve cinsel farktan bahsetmemiz gereklidir. Çünkü virtüel olanaktan bahsederken hem bilinçdışıdan, hem farklılıktan, hem çoğulluktan, hem de bedene yeni bir bakışla bakmaktan bahsediyoruz; tüm bu faktörlerle birlikte yeni bir özne, kültür imkânından...

3.2 Kuir Oluş

Çalışmamızın odak noktası olan üçüncü kuşak feminizmde özne tartışmalarının bir ayağını kuir teori oluşturmaktadır. Kuir teori sıklıkla Butler'la anılsa da, Grosz, Colebrook gibi Butler'dan çeşitli noktalarda ayrılan kuir teorisyenleri de bulunmaktadır.

Deleuze-Guattari'nin düşünmeye arzu makinelerinden yola çıktığını söylemiştik. Cinselliği de arzu makinelerinden yola çıkarak düşünen Deleuze-Guattari'ye göre sayısız cinsiyet bulunmaktadır. Çünkü cinsiyet onlara göre, arzu makinelerinin kurduğu bağlantılar sonucunda üretilmektedir. Cinsellikten bahsederken merkeze cinsiyetlendirilmiş özneleri koymazlar. Onlara göre arzulama makineleri insani olmayan n sayıda cinsiyet üretmektedir. Arzu makinelerinin ürettiği sentezler, mikroskobik bir transseksüellik ortaya koyar, kadınların erkekler kadar erkek içermesini ve erkeklerin birçok kadın içermesini sağlar (Deleuze-Guattari, 2014: 425). Arzu makinelerinin yarattığı yeni ilişkilene biçimleri sonucunda, farklı cinsellikler ve bununla bağlantılı cinsiyetler ortaya çıkmaktadır. Arzu makinelerinin ürettiği cinsiyetlerden sadece eril olan socius'a kaydedildiğinden, eril olmayan arzu akışa girememekte dolayısıyla yeni ilişkilene biçimleri üretememektedir. Başka bir deyişle, ataerkil sembolik sistemde eril olmayan kodlar bulunmaması farklı cinsiyetlerin ve cinsellik biçimlerinin akışının kesilmesine sebep olmaktadır. Deleuze-Guattari'nin oluş fikrinin kadından başlaması, tam da bu sebeptir. Hatırlanacak olursa, psikanalize göre cinsellik ve cinsiyetli özne haline gelme, ödipus kompleksi ile yakından alakalıydı. Deleuze-Guattari ise, molar bir kimlikle özdeşleşmeden ziyade bir cinsel oluştan, bilinçdışının kuvvetinden bahseder. Kadın-oluş fikri, kuir bir fikir midir? Bu soruya yanıt bulmak adına kuir teoriyle oluş fikrine biraz daha yakından bakmakta yarar vardır.

Öncelikle Deleuze-Guattari'nin oluş fikrinin, kadın oluş ile başlayıp son aşamada algılanamaz oluşa uzandığını akıllarda tutmalıyız. Burada oluş, bilinçli bir eylemden ziyade, bilinçdışı kuvvetin ürettiği bir etkidir. Minör iter oluşlar, molar sabit kimliklerin altını oyarlar. Deleuze-Guattari'ye göre tüm cinsiyetler kadın-oluşa girebilirler. Buradaki mesele molar kimliklerden kaçarak, moleküler oluşların etkisine izin vermektir.

Hatırlayacak olursak, Butler, toplumsal cinsiyetli bedenleri performatif bir edim olarak düşünmeyi önermişti. Toplumsal cinsiyet niteliklerinin performatif oluşunu bir direniş kaynağı olarak gören Butler'a göre, yıkıcı toplumsal performans stratejilerini faaliyete sokmak ve kuir tanınma biçimleri geliştirmek önemliydi (Butler, 2014: 229-31). Burada Butler'ın önerdiği strateji, bilinçli bir biçimde kimliklerin altını oymak ve "bela çıkarmaktır". Bu strateji, Deleuze-Guattari'nin teorisinden bazı açılardan ayrılmaktadır. Çünkü oluşun taklit veya bir performans olmadığını belirten Deleuze-Guattari, oluşun esasında bilinçten ziyade bilinçdışı bir etki olduğunu düşünmektedir (Deleuze-Guattari, 1987: 257). Bu farklılık, Deleuze-Guattari'nin kuir olmadığı anlamına gelmez. Kuir teorisinin önde gelen isimlerinden biri Butler olsa da, kuir teori tek değildir. Esasında, "sorgulanamaz ve temel gibi görülenden ayrılma veya onu saptırma çabası olan kuram haddizatında, özü itibarıyla kuir dir" (Colebrook, 2011: 214). Dolayısıyla Deleuze-Guattari'nin zihin açıcı cinsellik düşüncesi, molar kimliklerin altını oyduğundan kuir olarak ele alınabilir. Ancak bu kuirlik, insani olmayan bir kuirliktir. Butler'ın görüşüne göre kuir olarak tanınmak, normun altını oyduğundan, yıkıcı bir yön içerir ve bu yolla dönüşüme sebep olur. Bu bir bakıma, kuirin olumsuz olduğu anlamına gelmez mi? Olumsuz bir kuirlik söz konusudur burada, çünkü kuir, özerkliği hem mümkün kılan hem de engelleyen tanınma ve normatiflik koşullarından farklılık ile tanımlanmaktadır (Colebrook, 2011: 223). Colebrook'a göre Butler'ın ve Deleuze-Guattari'nin modellerinin en önemli farkı burada yatar: Butler'ın kuramı özneyle başlar, tanınma ve özerklik gerilimiyle devam eder, Deleuze-Guattari'nin cinsellik anlayışı ise öznedan ziyade üretici arzudan başlar ve pozitif bir farklılık kuramı sunar (Colebrook, 2011: 224). Deleuze-Guattari'nin insani olmayan cinsiyet vurgusu, benlik ve özneyi saf dışı bırakarak organizmanın ötesine geçmeye çalışır. Organsız bedene ulaşmak ve algılanamaz-oluş, birbiriyle bağlantılı kavramlardır. Organsız beden, organizmanın inşa edilmişliğinin ötesine geçmek anlamına gelmektedir. Adına ister heteroseksüel arzu söylemi diyelim,

ister socius; organsız bedene ulaşmak, bedenlerimizi “çalan” ve bizi zıtlıklar içerisinde konumlandırarak sınırlayan yapıların ötesine geçmektir. Deleuze-Guattari’nin kuirliği, bir tanınmadan ziyade, bir algılanamaz-oluşla son bulan bir cinsel politika içermesi bakımından kendine hastır.

Deleuze-Guattari’yi müttefik olarak aldığımızda, nasıl bir kuir politikadan söz etmekteyiz? Kuir kelimesi bilindiği üzere tuhaf anlamına gelmektedir. Burada sormak istediğimiz soru, kuir tanınma politikası, kuirliğin farklı oluşunun, tuhaflığının kayba uğraması anlamına gelmeyecek midir? Bizi düşünmeye zorlayan şey, Deleuze’ün dediği gibi, tanıdığımız değil, tuhaf bulduğumuz, algılanamaz olanla karşılaşmamızdır (Deleuze, 2017: 192-3). Bu durumda kuir olan, tanınma amacıyla hareket ettiği zaman, kuirliğini riske atarak kaçış çizgisi olma ayrıcalığını kaybetme riski taşır. Butler ve Deleuze’ün en önemli farkı, Butler’ın Hegelci bir esinti ile olumsuzlama ve farkı birlikte okumasıdır; buna karşılık Deleuze olumlu bir fark teorisinden yanadır (Stark, 2019: 158).

Deleuzecü bir kuir teorisini olan Grosz, tıpkı Butler gibi kesin bir dişi ve erkek özne nosyonunu öncül olarak ele almaz. Ancak ona göre, cinsel fark, olumsuz bir durumdan ziyade, giderek ayrıntılandırılması gereken geleceğe açık bir olanaklar alanıdır (Grosz, 2005: 195). Butler’da güvenilir bir kavram olan dişilik bir çekişme alanı iken, Grosz’da dişilik daha hareketli ve yeni kaçış çizgileri oluşturabilecek dinamik bir kavramdır (Stark, 2019: 160). Deleuze’ün felsefeye yeni düşünme biçimleri yaratma görevini verdiğiinden bahsetmiştik; buna karşılık Grosz, algılanamazlık kanalları oluşturarak yeni kaçış çizgileri, yeni düşünme biçimleri yaratma görevini feminist teoriye verir (Stark, 2019: 163). Aslında Grosz feminist teorinin, çalışmamızın giriş bölümünde ele aldığımız değer krizini aşabilecek bir potansiyel barındırdığını ve tepkisel değil yaratıcı olabilecek bir feminizmin imkânlarını soruşturmaktadır. Tanınmanın, bir anlamda, kapma aygıtı tarafından kapılma riski taşıdığını düşünen Grosz, farkların ontolojik konumu hakkında daha çok düşünmemiz gerektiğini vurgular (Grosz, 2005: 89). Grosz’un kuir teorisi cinsel farktan yola çıkar. Grosz feminist teoriyi cinsel fark ve yaratıcılık odağında okuyarak bir süreç olarak teorileştirmemizi önerir. Feminizm, “en az iki cinsiyet”ten yola çıkarak kavramlar ve yeni ilişkilene biçimleri yaratan bir süreç olarak ele alınmalıdır. Bu durumda Deleuze-Guattari’den yola çıkan kuir, cinsel fark durağına uğramalı ve bu yolla geleceğe yönelmelidir. Son olarak, çalışmamızın son

bölümünde cinsel fark kavramını açarak, feminizmin kadınlığı nasıl ele alması gerektiğini ortaya koyabiliriz.

3.2 Kaçış Çizgisinde: Kadını Savunmak Gerekir

Cinsel fark meselesinin feminizmin virtüel yönüyle alakasını anlamlandırmak adına ilk önce cinsel fark/toplumsal cinsiyet/cinsiyet kavramları hakkındaki tartışmalardan bahsetmek yerinde olacaktır.

Feministlerin kadınlığı ayrı bir biçimde düşünmeye başlamaları, radikal feminizmin ortaya çıkışıyla paralel gelişmiştir. Esasında cinsel olsun veya olmasın fark üzerine düşünmek, çağdaş kıta Avrupası düşünürlerinin en öncelikli meselelerinden birini oluşturmaktadır. Avrupa’da farklılığın tarihi, öldürücü dışlamalar ve ölümcül sonuçları olan salahiysizleştirmeler üzerinden yazıldığı için, entelektüeller ve aktivistler kendilerini bunların etkilerinden sorumlu tutmuştur (Braidotti, 2017: 105). Devrimi, direnişi, politikayı zamansal olarak gelecekle ittifakla birlikte değil de, gündelik yaşam ve şimdi ile düşünme gerekliliği hem geleneksel devrim anlayışının yarattığı yıkıcı sonuçlardan, hem de politik olanın şimdi ve buradaki yaşamlara/bedenlere doğrudan etki etmesinden kaynaklanmaktadır. Farkı yalnızca düşünmenin yetmediği farklı olan çoklukların faşizan bir biçimde bastırılışının da önüne geçilmesi gerektiği çağdaş kıta düşünürlerinin aklını oldukça meşgul etmiştir. Feministlerin ayrı bir biçimde kadınlığı düşünme zorunluluğu, yalnızca bağlamla alakalı değil, kendi yaşadıkları problemlerle de yakından alakalıdır. Radikal feministlerin cinsiyete bağlı ezilmeyi çözümüleme ihtiyaçları, yalnızca gelenekçilikle alakalı bir mesele değildir. Sonraları radikal feminist olarak literatüre geçen “kadın aktivistler, maşizmlerinden son derece emin oldukları devrimci önder ve şeflerin gizemine de saldırmaktaydılar” (Braidotti, 2017: 109). Devrimci-gelenekçi farketmeksizin kadınların farklılıklarının bastırılmaya çalışılması, feministleri cinsel farklılık üzerine düşünmeye iten sebeplerden sayılabilir.

Yeni kuşak feminizmine gelene dek, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımında feministlerin odak noktası genellikle toplumsal cinsiyet olmuştur (Stark, 2019: 96). Birinci bölümde ele aldığımız eşitlik odaklı feministler, toplumsal cinsiyet farklılıklarının diğer sosyal eşitliklerle yakından alakalı olduğunu düşünmüşlerdir; birçoğu için bedensel farklılık, politik tanınma ile ortadan kaldırılabilir ya da önemsizleştirilebilirdi (Colebrook, 2000:

76). Ancak önceki paragraflarda saydığımız sebeplerle ilişkili olarak, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet meselesi daha çok metafizik bir problem haline gelmeye başlamıştır. Liberal veya Marksist farketmeksizin feministler, kendi paradigmaları içerisinde kadının farklılığını tartışmaya başlamışlardır (Colebrook, 2009: 110). Toplumsal cinsiyet kavramı, biyoloji kaderdir mitine meydan okumak adına önemli bir feminist proje idi (Young, 2009: 40). Buna karşılık, toplumsal cinsiyet kavramı bazı meselelerde yeterli değildir. Örneğin bu kavram, eşitsizliğin bedensel farklılığın aşağılanmasıyla alakalı olduğunu gözden kaçıır. Çünkü eşitlik feministleri olarak anılan feministlere göre toplumsal cinsiyet farklılıkları, diğer eşitliklerle yakından alakalıdır, bununla bağlantılı olarak bedenin farklılığının politik tanınmayla ortadan kalkacağını veya önemsizleşeceğini varsaymışlardır (Colebrook, 2000: 76). Örneğin Beauvoir'ın özgür kadını toplumun toplumsal cinsiyetine atfettiği farklılıkları aşmayı garanti altına alma arzusundadır (Braidotti, 2017: 129). Toplumsal cinsiyetin nötrleştirilmesini feminist bir ütopya olarak sunan eşitlikçi feminist görüşe karşı çağdaş feminizm özgüllükten bahsetmeyi daha özgürleştirici ve yenilikçi bulmaktadır.

Gatens'e göre, cinsiyet meselesinde feministler, iki pozisyon arasında sıkışıp kalmıştır: cinsiyet ya tarih dışı ve belirlenmiş bir öz olarak görülecek ya da cinsiyet tamamen gelişigüzel ve hastalıklı bir temsil olarak görülecek (Colebrook, 2000: 78). Buna sebep olan şey, esasında feminizme de sirayet etmiş olan basmakalıp zihin/beden, doğa/kültür ikiliğidir. Llyod da bunu tespit eder: cinsiyet üzerine teori kurarken ya sosyal ilişkilerden bağımsız bir beden anlayışı bulunur, ya da sosyal ilişkilere bağımlı/belirlenmiş bir beden anlayışı bulunur (Llyod, 1982: 19). Buna karşılık bedeni bu biçimde düşünmek zorunda değiliz. Alison Jaggar, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını bu sebeple reddeder çünkü ona göre doğa ile kültür arasında hiçbir çizgi bulunmamaktadır (Stone, 2019: 61). Hatırlayacak olursak, ikinci bölümde ele aldığımız üzere Deleuze-Guattari de doğa ve kültür arasında hiçbir ayırım olmadığını düşünmektedirler.

Burada toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve cinsel fark kavramları arasındaki ayrımı ortaya koymak gereklidir: “toplumsal cinsiyet düşünce ve davranış normlarına, cinsiyet biyolojiye, cinsel fark ise kültürler ve onların içinde yaşayan bireylerin erkek ve dişi bedenli olmaya verdikleri anlamlar ve sembolik çağrışımlara gönderme yapmaktadır” (Stone, 2019: 172). Beden üzerine düşünmek oldukça önemlidir çünkü psikanaliz bizlere

beden ile aklın, bilinç ve bilinçdışının davranışlarımızda etkili olduğunu, erkin de bunun bağlantılı olarak ortaya çıkabileceğini göstermiştir (Gatens, 2013: 65). Bunun yanında cinsiyetli bedenlerin her kültürde algılanma biçimleri ayrıdır. Cinsel fark kavramından düşünmeye yola çıkmak, kültürel farklılıkları da içinde barındırabileceğinden oldukça faydalı görünmektedir.

Deleuze'ün fark ile ilgili bakışını akılda tutarak şunu söyleyebiliriz: Farkın aşağılanması veya temsille ilişkili düşünülerek önemsizleştirilmesi, yazılı kültürün en önemli karakteristiği ve esasında silahıdır. Çünkü yeni bir şey söylememize ve dolayısıyla değişime sebep olacak farklı edimler gerçekleştirebilmemize engel olan, farkın dogmatik bir biçimde, indirgenerek düşünülmesidir. Farklılık üzerine düşünmek, farkın tesir kuvvetinin artırılması üzerine düşünmek anlamına da gelir; farklılıktan yola çıkıldığında, fark aşılması gereken bir sorundan ziyade, dönüşümün etkin kuvveti haline gelmektedir. Cinsel fark kavramından yola çıkarak düşünmenin, Deleuze'ün bakışıyla da paralellikleri olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü fark feministleri de aslında yeni bir öznellik anlayışı ortaya koymak adına çabalamışlardır.

Deleuze'ün de işaret ettiği üzere (Bkz. 2. Bölüm) fark üzerine düşünmediğimizde, fark, farklılık, çokluk yok olmaz; kılık değiştirerek ve sembolün düzerini aracılığıyla tekrarda kendini gösterir (Deleuze, 2017: 40). Deleuze farkın derinliğinin birincil olduğunu düşünür (Deleuze, 2017: 82). Irigaray da benzer biçimde, farkı düşünmemiz gerektiğini vurgular. Irigaray'a göre mesele nötrleşmekten ziyade, sahici farkı düşünmekle alakalıdır. Cinsel farkı aşılması gereken bir sorun olarak görmeyi reddeden Irigaray, farkı çözümleyerek yeni bir kültürel ufka yer açmamız gerektiğini söyler (Stone, 2019: 192).

Irigaray'ın eserlerindeki kadınlık, karmaşık ve çok katmanlıdır; değişmez ve verili bir öz değildir (Braidotti, 2017: 127). Burası oldukça önemlidir çünkü cinsel fark feministlerinin genel olarak özcülükle veya belirlenimcilikle suçlandığı bilinmektedir. Buna karşılık, Braidotti Irigaray'ın kadınlık anlayışını, “tek olmama ilkesi olarak cinsiyet farklılığı” olarak ele almaktadır (Braidotti, 2017: 127). Farklılıktan bahsetmek ve bunu olumlamak, daha büyük bir dönüşüm için gerekli ön koşuldur. Çünkü Irigaray'da öncelikli olarak cinsiyet farklılığını olumlamak, bununla bağlantılı çokkültürlülük ve etnisite/din mevzularındaki farklılıkları açmak, dolayısıyla bir farklılıklar kültürü ortaya çıkarmak

gibi ilham verici bir düşüncesi bulunmaktadır (Braidotti, 2017:127). Farkı lanetli bir şey olarak değil de, dönüşüm için düşünülmesi gereken birincil şey olarak ele almak, Deleuze ve Irigaray'ın ortak yönlerinden birini oluşturmaktadır. Birinci bölümde ele aldığımız üzere, feministler uzunca süre farklılıkları reddetme ya da görmezden gelme eğilimiyle politika yapmışlardır. Buna karşılık erkin işleme biçiminde ötekilik, tam da farkın aşığılanmasıyla yakından alakalıdır:

Irigaray fallusmerkezci sistemin aşağılayıcı ötekiler kümelerinin olumsuz farklılık alanları oluşturmak suretiyle işlediğini iddia eder. Sistemde farklılık, tarihsel olarak asta indirgenir ve iktidar ilişkileri tarafından sömürgeleştirilir. Dahası bunun sonucunda söz konusu farklılıklar doğal addedilir ve kimi varlık kategorileri topyekün değersiz kılınır ve gözden çıkabilir teşekküller haline gelir (Braidotti, 2017: 134).

Deleuze arzuyu olumsuzlayanın yasa olduğunu; farkı olumsuzlayanın ise dogmatik düşünce imgesi olduğunu söylemiştir. Benzer bir biçimde Kristeva da dişil olanın objectleştirilmesinin kendinden menkul olmadığını, iğrenç iğrenç kılanın yasa olduğunu söyler. Irigaray da cinsel farkı olumsuzlamanın yasaya içkin ataerkil bir hamle olduğunu düşünür gibidir. Bu sebeple feministlerin kadınların farklılıklarından bahsetmedikleri sürece, özgüllüğün sömürgeleştirilmeye devam edeceğini düşünmektedir. Kristeva'nın da dediği gibi, iktidarın işleme biçimini değiştirmedikten sonra dişil şef imal etmenin bir anlamı bulunmamaktadır (Kristeva, 2007: 297). Öyleyse farktan bahsetmek, moleküler oluşlardan bahsetmek, yeniden bahsetmek demektir; bunları yasaya karşı kullanabilmek, ataerkil iktidara karşı feminist bir hamle olarak görülmelidir.

Deleuze'ün beden fikrine bağlı olarak cinsel farkların olumlandığını görürüz. Çünkü ona göre, bedenlerimiz farklı şekillerde organize olabilen yeğinlikli eşeyssel akımlardan oluşur (Deleuze-Guattari'den akt. Stark, 2019:102). Öyleyse, cinsel fark sonradan kültür etkisiyle oluşmamıştır; fark cinseldir. Farkı üreten şey toplumsal cinsiyet değil, bizzat cinselliktir (Stark, 2019:102). Öyleyse cinsel erke sebep olan kadınların biyolojik farklılıkları değil, bedenleri oluşturan yeğin akımların sociustaki kodlanma biçimleridir. Çünkü socius'u üreten toplumsal kodlar, eşeyssel akımları yeryurtlamaya uğraşır (Stark, 2019: 104). Braidotti'ye göre, cinsiyet farklılığı her daim oradadır ama kendisini temsil edilemez bir karmaşaya indirgeyen fallus-merkezli sistemin susturulmuş ötekisi olarak oradadır, bu virtüel dişiyi temsil edilebilir kılmak feminizmin karşısındaki temel güçlüktür (Braidotti, 2017: 165).

Dişî farkları olumlamak Irigaray'ın politikasının temel kaygısıdır. Özcü olarak suçlanmasına sebep olan dişil beden imgesini olumlaması (bkz. 1. Bölüm) ve taklitçilik stratejisi, Braidotti'nin bahsettiği virtüel dişiyi temsil edilebilir kılma amacıyla yakından ilgilidir.³⁴ Irigaray'a göre bedenlerimiz pasif alıcı değildir, anlamlı nesnelere (Stone, 2019: 193). Beden, çağdaş feministlerin dikkatini çeken bir olgudur; psikanalizle feminizmin etkileşimleri, bilinçdışı-beden-arzu ilişkisi, bedeni düşünme ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Son dönemde birçok farklı feminist bedene bakışta yeni bir görme biçimi geliştirmeye çalışmıştır: Toril Moi'nin, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına karşı *yaşanan beden* fikrini ortaya atması (Young, 2009:44), Gatens'in *imgesel beden* fikrini ortaya atması (Gatens, 2013:65-72), Grosz'un Irigaray ve Darwin'i paralel okuması (Grosz, 2012) ve bununla bağlantılı olarak beden feminizmi geliştirmeye çalışması bu teorilerden birkaçıdır. Beden üzerine ortaya atılan bu fikirlerin hem cinsel özgürleşme ile hem de yeni bir öznellik anlayışı arayışıyla yakından alakalı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Claire Colebrook, *From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Llyod, Grosz and Gatens* adlı makalesinde, Butler'ın bedene bakışı ile Avusturyalı feminist filozofların beden anlayışını karşılaştırır ve değerlendirir (Colebrook, 2000). Makalesinde işbu feministlerin bedene bakışlarının, Fransız feminizminin bedene bakışı ile aynı motivasyonda olduğunu dile getiren Colebrook (2000: 90), bu motivasyonun da yaratımla alakalı olduğunu dile getirmektedir. Yeni bir yaşam, öznellik, politika yaratımı ve farkı olumlamamanın gücünün vurgulanması, bahsedilen düşünürlerin Butler'dan farkı esasında budur.

³⁴ Irigaray geleneksel dişil imgeleri bulup onlardaki virtüel olanakları olumlamak adına felsefecilerin dişille ilgili fikirlerini veya mitleri oyunbaz bir biçimde bozarak, yeniden yorumlama işine girer. Örneğin Pythagoras dişiyi sınırsızlıkla ve kaosla özdeşleştirmiş ve daimi biçim değiştiren dişî bedenin şekilsizliğini, fetüsle bağı nedeniyle de hudutsuzluğunu vurgulamıştı. Irigaray, bu yorumu bozarak dişî biçimsizliği bir biçim eksikliği değil, çok biçimler üzerinden gelişimin değeri olarak yorumlamıştır (Stone, 2019: 190). Irigaray'ın filozofları okuma biçimi de oldukça bozguncudur. *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*'nda (Irigaray, 2011), Nietzsche'nin yazma biçimini taklit ederek, ondaki virtüel dişil imgelemi açığa çıkarmaya çalışmıştır. Irigaray'ın metin okuma biçimini devam ettiren bir diğer feminist filozof Cavarero'dur. Cavarero Platon'a Rağmen adlı eserinde, Antik Yunan'daki dişil mitleri farklı bir okumaya tabi tutar ve mitlerin ötekini yüzünü/virtüel yönünü yeniden yazar (Cavarero, 2017).

Cinsel farklılık kuramcılarının için kadınların farklılığının olumlanması, aslında çoğulluğun olumlanması için bir aşamadır. Buna karşılık toplumsal cinsiyet teorisini olan Butler'ın, kadınlık eleştirilerinde cinsel farka çok fazla yer yoktur.

Betimler ve temsil eder gibi görüldüğü kişilerin onayım alan, istikrarlı bir imleyen olmak bir yana, *kadınlar* çoğul haliyle bile belalı bir terim, (...)Kişi kadın "olsa" bile, elbette bundan fazlasıdır da; terim yeterince kapsayıcı değildir. (...) Erilden farklılaşmış olan "dişile özgü" bir alan var mıdır? Olsa bile, bu özgüllüğün tanınabileceği dışlayıcı çerçeveyi eril-dişil ikiliği kurar (Butler, 2014: 46).

Butler'ın eleştirdiği, özellikle Fransız feministlerinin dişillik anlayışıdır. *Cinsiyet Belası*'nda eleştirilen düşünürlerden bazıları Kristeva ve Irigaray'dır. Her iki düşünür de patriyarkal kültüre karşı feminist bir silah olarak kullanılabilecek bir kadınlığı olumlanmanın bozgunculuğundan söz etmişlerdir.³⁵ Bu düşünürlerle karşılık Butler dişil olandan bahsetmenin varolan ikilikleri devam ettireceğini varsayar. Çünkü ona göre hâli hazırda iğdiş olan kadınlık dışında, başka türlü bir kadınlıktan söz edilemez. Dolayısıyla kadınlıktan bahsettiğimizde dışlayıcı oluruz. Bu görüşe göre, patriyarkal sistemin dayattığı cinsellik rejimi (heteroseksüel matris)³⁶ dışında bir kadınlık yoktur. Aslında burada Butler, cinsiyetin de hâli hazırda toplumsal cinsiyet olduğunu, yani kültürel olarak belirlenmiş olduğunu ifade eder, dolayısıyla feminist siyaset düşünmeye buradan başlamamalıdır (Butler, 2014: 50). Butler için toplumsal cinsiyet, heteronormative eleştirisinin en önemli kavramıdır, cinsiyet farklılığı ise gereksiz, işlevsiz ve hatta zararlı bir söylemdir (Direk, 2012: 73). Buradan yola çıkarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş öznelğin, toplumsal cinsiyetli bir benlik yanılması yaratan "edimsel ve maddesel hareketler, ifade edilen ve icra edilen arzuların tekrarı" yoluyla kurulduğunu iddia ederek, toplumsal cinsiyeti performatif olarak teorileştirir (Stark, 2019: 97). Butler'a göre hem arzularımız hem de maddeliğimiz söyleme tabidir. Butler'a göre ne heteroseksüel, ne de eşcinsel olarak doğabiliriz; heteroseksüel olsun veya olmasın her arzu her cinsel yönelim kültürelidir (Direk, 2012:78). Bedende-arzuda-bilinçdışında imkân gören feministlere karşı Butler, söylemin belirleyiciliğini vurgulayarak bu imkânı görmezden gelir.

³⁵ Butler'ın eleştirdiği Kristeva, sembolik düzeni bozan semiyotik unsurların bedenden, arzudan, annesel olandan (mater/mother/material) geldiğini söylemiş ve anneye ilişkili semiyotiğin özellikle bilinçdışından sızan arzularımızla yakından ilişkili olabileceğini düşünmüştür. Butler'ın eleştirisi, esasında sembolik düzenin dışında bir dişil olandan bahsetmenin imkânsızlığıyla ilgilidir.

³⁶ Butler, toplumsal cinsiyetlerin ve arzuların doğallaştırılmasını sağlayan kültürel anlamlama çerçevesine heteroseksüel matris adını verir (Butler, 2014: 49). Bir epistemik model olan heteroseksüel matris, bedenlerimizin anlamını verendir.

Bilinçdışından bilince sızan, temsil edilemediği halde tehdit unsuru olabilecek arzu-dışılık gibi konuları olumlu politik mücadeleye çevirmeye çalışan Irigaray'dan farklı bir yol izleyen Butler, feminizmin yalnızca yıkıcı yönünü kullanmayı tercih etmiştir. Burada kritik ve gözden kaçan şey aslında Butler'ın yalnızca edimsel odaklanmasıdır. Virtüellik, yenin farkın devrimin arzusunun bulunduğu ve beslendiği bir olanaktır. Butler bunu görmezden gelerek edimsel icralardan söz eder, edimsel icranın bozgunculuğundan söz eder. Braidotti'ye göre istediğimiz kadar istikrarsızlığa vurgu yapalım indirgenemez bir cinsel fark söz konusudur ve bu fark tene kazılmıştır:

Halter kaldıran cross-dresser bir lezbiyen gibi, maskelenmelere ve çok değerliliğe övgüler düzülebilir; strapon dildo takan kadınlar, penisiz erkekler gibi, protez ve teknolojik her türlü alternatif öne çıkarılabilir, ama bunların hiçbiri cinsel farkı silmeye yetmez. **Yalnızca ampirik bir değişim, cinsel başkalığın somatik ve psişik izlerini değiştirmez.** Bu izler tene kazanmıştır. Başlangıçta olumlu anlamda bir olmayan bir fark vardır (Braidotti, 2019:110; vurgular bana ait).

Grosz da Butler'ı, toplumsal cinsiyeti cinsiyetin performansı olarak görülmesine temkinli yaklaşır (Grosz, 2011: 17). Elbette toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasında bir süreksizlik vardır, Butler'ın iddiası esasında feminist yazında karşılaştığımız bir iddiadır. Beauvoir'ın "Kadın olunmaz kadın doğulur" (Beauvoir, 2019B : 13) iddiası da bu istikrarsızlığa işaret etmekteydi. Ancak Butler, Grosz' göre toplumsal cinsiyet kavramını terketmek istememektedir. Butler'ın toplumsal cinsiyet kategorisine "erkek bir öznenin kadın gibi davranabileceğini ve bir kadın öznenin de erkek gibi davranabileceğini, heteromerkezli talepleri, kuir öznenin kadınla bağdaştırılan kıyafetleri giyen (drag) öznenin, (...) yıkıcı ihlallerini gösterebilmek için" ihtiyacı vardır (Grosz, 2011: 19). Buna karşılık Butler'ın toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasındaki istikrarsızlığa odaklanmak yerine, neden beden kendisinin hali hazırda bir akışlar alanı olabileceğini sorgulamadığı bir bilinmezdir (Grosz, 2011: 19). Toplumsal cinsiyetlere odaklanmak yerine, neden bedenin (dolayısıyla, bilinçdışının ve arzuların) virtüel olanaklarına odaklanmayalım? Burada akıldan çıkmaması gereken nokta, farklılık feministleri için beden kavramının, dogmatik bir imge olarak görülmemesi gerektiğidir: "Cinsiyet farklılığı kuramcılarının araştırma nesnesi ne fiziksel beden, ne anatomik beden, ne de nötr ölü beden değildir; onların araştırma nesnesi yaşanan, hareketli beden, yani konumlandırılmış bedendir" (Gatens, 2013: 69).

Peki cinsel farklılıktan bahsettiğimiz anda, kuirlik meselesini nasıl ele alacağız? Aslında Butler'dan farklı olarak, "Colebrook ve Grosz gibi Deleuzecü feministler için kuir kuramın başlangıç noktası cinsiyet farklılığıdır" (Direk, 2016: 283). Örneğin Grosz kendi kuir teorisini kurarken cinsel farkı birincil olarak ele alır ve bu iki görüşü paralel okuyarak yeni bir anlayış geliştirmeye çalışır: Irigaray'ın cinsel farkı kültürel dünyanın motoru olarak görmesi ve Darwin'in cinsel farkı doğal varlıkların motoru olarak görmesi (Grosz, 2012: 69). Öyleyse Grosz'da cinsel farklılık ne söylemin ne de sosyal inşacılığın bir sonucudur, farklılık halihazırda doğanın kendisidir, cinsel farklılık da bunun bir görünümüdür:

Grosz'a göre cinsiyet farklılığına dayanan farklılaşma sembolik veya imgeselin düzlemlerinde değil gerçeğin düzleminde işler. (...) farklılık burada, sosyal ontolojinin değil, doğa ontolojisinin bir kavramıdır. Grosz'un çerçevesinde gerçek, yani doğa, bireyi ve toplumsal düzeni önceler. Bu biyolojik belirlenimcilik veya özcülük değildir, doğa evrim halindedir, sürekli bir biçimde değişmektedir. (...) Grosz'un kuir kuramı vitalisttir, bilfiil yaşamdan yola çıkar ve yaşam yalnızca bilfiil imkanları değil, virtüel imkanı da içinde barındırır (Direk, 2016: 284).

Butler gibi toplumsal cinsiyet odaklı düşünürler, "doğal limitlerin terkedilmesi gerektiğini düşünür, çünkü kadın hali hazırda kültür içinde ise ve toplumsal cinsiyetlendirilmişse, öyleyse farkı bedenden yola çıkarak düşünmenin bir anlamı yoktur." (Colebrook, 2000: 77). Buna karşılık bedeni bir yeğlilikler alanı olarak görmek, aslında bedenin ve yaşamın tam olarak kapılamayacağını düşünmek demek değil midir? "Onu [kadın bedenini] içkin bir gizem, künhüne varılamaz bir muamma olarak görmek yerine, potansiyel olarak bilinebilir olarak düşünmeye devam etmek zorundayız; bu yoldan sapamayız." (Grosz, 2011: 31). Deleuze de buna katılacaktır:

Bedene inanmamız gerekiyor, tıpkı yaşamın tohumuna, kaldırım taşlarını çatlatan, kutsal kefende ya da mumyanın sargılarında korunmuş ve yaşamakta olan ve yaşama tanıklık eden tohumuna, olduğu haliyle bu dünyaya inandığımız gibi (Deleuze'den akt Goodchild, 2005: 268).

Esasında kendi yaşadığımız bedenlerimiz üzerine özgürce konuşmadığımızı apriori olarak kabul ettiğimiz anda, yeniye inancımızı nasıl korumaya devam edebiliriz ki? Butler'a göre şimdi ve burada için yapabileceğimiz en iyi şey bize dayatılan temsilleri bozmak ve kuir tanınma biçimleri geliştirmektir. Bu görüşte yeniye yer yoktur, çünkü her şey tanınma alanında olup bitmektedir. Deleuze'ün de dediği gibi, tanınma temsil canavarlarının korkunç bir düğün kutlamasıdır; çünkü tanınma olduğu anda farklılık halihazırda tanınan bir temsille ilişkili ve sabit bir biçimde algılanmış olur. Butler kimlik

politikalarına eleştirel bir biçimde bakıyor ve tam da bu sebepten kadınlar öznesini eleştiriyor olsa da “Butler’ın kuramı kimlik siyasetinin sürdürülmesine mahal verir; kişinin kendini şu ya da bu özne olarak ortaya koyarak tanınma talebinde bulunması, toplumsal sistem açısından da gereklidir, çünkü beraberinde sisteme ihtiyaç duyduğu dinamizmi de verir” (Colebrook, 2011: 218). Eleştirel kimlik siyaseti, paradoksal bir biçimde, kimlik siyasetinin bir görünüm biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Colebrook gibi düşünürler “kimlik siyasetinin eleştirel muhafazasına izin veren tekrarlayan farklılık modeline karşılık, Deleuze’ün pozitif farklılık kuramını” tercih ederler (Colebrook, 2011: 2019). Cinsel farkı olumlamak feminizmin tepkisellikten kurtulmasına olanak sağlamaktadır, farktan yola çıkarak düşünmek, hem toplumsal değişim hem de öznenin derinden dönüşümüne yönelik feminist politik bir tutkuyu dile getirmektedir (Braidotti, 2019: 68).

Deleuze’ün bakışı ile cinsel fark feministlerinin bakışının paralelliklerinden bazıları şunlardır: İki taraf da virtüel bir yeninin edimselleşmesi gerektiğini düşünmektedir, iki taraf da bedene dair düşünmemiz gerektiğini, bedenin bir imkânlar sahası olduğunu düşünmektedir; ve son olarak, iki taraf da bilinçdışının politik edimler için aktif olarak kullanılması gerektiğini düşünmektedir.

Toparlayacak olursak, son dönem feminist tartışmalardaki en önemli konulardan biri olan kadın özne konusu, esasında oldukça dallanıp budaklanmış bir konudur. Deleuze’ün bakışıyla birlikte düşündüğümüzde, birkaç farklı sonuca varıyoruz. Öncelikle kadın özne probleminin problem olarak görülmesinin en önemli sebeplerinden biri, kadınlığın molar bir kavram olarak düşünülmesi idi. Buna karşılık cinsel fark feministlerinin ve psikanalizle yakından ilgili feministlerin iddia ettiği üzere, kadınlık zaten hali hazırda özgüllüğü ve kendinde farkı bilinmeyen bir muammadır. Daha önce de söylediğimiz üzere, feminizmin önündeki temel güçlük, bu virtüel dışının temsil edilmesidir. ‘Kadın’ı lekelenmiş veya güvenilmez bir kavram olarak görmek, bedenlerimizin ve bilincimizin söylem tarafından tartışmasız bir biçimde belirlendiğini söylemek anlamına gelecektir. Ancak bizlere kalırsa, bu böyle değildir. Feminizmin amacı da zaten böyle bir belirlemenin mümkün olmadığı, kadınlığın kendi içinde iğdiş olmayan bir imkânı barındırdığıdır. Cinsel fark feministlerinin öncelikli amacı da bu imkân üzerine düşünmek ve bu imkânın nasıl edimsel hale getirilebileceği hakkında kafa yormaktır.

Sonuç olarak son dönem feminist tartışmalardaki kadın özne meselesinde, biz, kadın kavramının feminizmin vazgeçmemesi bir kavram olduğunu düşünüyoruz. Kadın, cinsel fark feministlerinin işaret ettiği üzere, çoğulluğu ve virtüelliği içerisinde barındıran bir kavram olarak ele alınmalıdır. Ataerkil sembolik sistemin bize sunduğu dışlayıcı sabit bir kavram değildir kadınlık, yaşayan değişen ve imkânlar barındıran bir kavramdır.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında öncelikle feminizm içerisindeki özne tartışmalarına gelene dek kısa bir okuma yaparak, son dönem feminist tartışmalardaki çeşitli fikir ayrılıklarını ortaya koyduk. Yeni kuşak feminizmine gelene dek, feminist mücadelenin hangi kavramlar odağında yürütüldüğünü araştırmamızın sebebi, son dönem feminizminin önceki kuşaklardan farklarını ortaya koymaktı. Bu doğrultuda, Aydınlanma Hümanizminden etkilenen ilk iki kuşak feminizminin, kadın ve erkek arasındaki eşitliğin sağlanması amacıyla iki cinsiyet arasındaki benzerliklere ve aynılıklara odaklandığını gördük. Kadının farklılığının, erkeklerle aynı haklara sahip olduğu takdirde önemsizleşebileceğini düşünen ilk kuşak kadın hareketleri, kitlesel ve evrensel nitelik taşımaktaydı.

İkinci kuşak kadın hareketinin kadının farklılığına vurgu yaptığını, ancak bu farklılığın yüzeysel bir farklılık olarak ele alındığını tespit ettik. İkinci kuşaktaki farklılık vurgusunun, bize öğretilen bir farklılık olduğunu, kadının kendinde farklılığını yansıtmadığını ortaya koyduk. İkinci kuşağın ele aldığı kadın farklılığı, ataeril kültürün dayattığı olumsuz bir farklılıktır.

Yeni kuşak feministleri ele almadan önce, yeni kuşağın içinde bulunduğu koşulları ortaya koyarak, postmodern durumun bir portresini çizmeye çalıştık. Batı düşüncesinin içinde bulunduğu değer krizini betimledikten sonra, modern hümanist öznenin de krize girdiğini tespit ettik. Feminist düşüncenin de modern bir düşünce olduğu akılda tutulduğunda, feminizmin de bu krizden etkilenmesi kaçınılmaz olacaktır. İşte yeni kuşak feminizm, bu krizle birlikte düşünülmelidir.

Yeni kuşak feministlerin Avrupa ayağı, kadın mücadelesine yeni bir soluk getirmiştir. Mücadelenin daha geniş kültürel bir dönüşümü de hedeflemesi gerektiğini düşünen Fransız feministler sembolik kültürde bir dönüşüm yapılması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Ataeril toplumsal sistem içerisinde kadınların kendilerini ve dünyayı anlamlandırmalarının sorunlu olduğunu düşünen Fransız feministler, yeni bir dil anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır. Feminist mücadelenin sembolik kültüre de taşınması gerektiğini düşünen Fransız feministler, dişlilik, beden, dil gibi konularda yeni bir söz söyleme arayışına girmişlerdir. Kadın mücadelesi odağında yeni bir kültür tahayyülü

ortaya koymaya çalışan Fransız feministler, kendinden önceki kuşakların ihmal ettiği, kadının kendinde farkı üzerine düşünmüşlerdir.

Ataerkil toplumsal sistemin kadınsı farklılıkları aşağılayarak kurulduğunu tespit eden Fransız feministler, bu farklılıklar üzerine düşünmenin feminist mücadele için elzem olduğunu ortaya koymuşlardır. Eril iktidar kendini kadınsı farklılıkların olumsuzlanması ile kurmuştur. Feminist mücadele de uzunca bir süre kadının kendi farkı üzerine düşünmemiş ve eşitlik zemininde yürümüştür. Feminist mücadele, cinsel fark üzerine düşünmediği taktirde, iktidarın en önemli silahlarından birini kullanmış olacaktır: Farklılıkların olumsuzlanması veya görmezden gelinmesi.

Yeni kuşak olumsuzlanan kadın farklılığının, olumlu bir feminist mücadeleye çevrilmesi gerektiği konusunda ısrarcı olmuştur. Çünkü onlara göre eşitlik ve aynılık retoriği, sembolik kültürdeki eril iktidar sebebiyle cinsiyetler arası tahakkümün giderilmesinde tek başına yeterli değildir. Yeni kuşak feminizminin Fransız ayağı dişil dil aracılığıyla yeni bir kadınlık tahayyülü ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre kadın-özne, kültürel mirastaki dişil öğelerin olumlanmasıyla ve dişilliğin yazı yoluyla anlam dünyasına katılmasıyla kurulmalıdır. Bizim tespitimize göre, yeni kuşağın Avrupa ayağının en özgün yönü feminist mücadeleyi yaratıcı bir mücadele haline getirmeleridir. Feminist mücadelenin yeni özne biçimleri, yeni bir beden imgelemi, yeni bir yaşam tahayyülü oluşturma potansiyeli bulunmaktadır. Yeni kuşak feminizmi Avrupa ayağı bu tahayyül için çabalarken cinsel fark odağında düşünerek, kadın-öznenin dışlayıcı olmayan, akışkan, çoğul bir kimlik olma potansiyellerini araştırmışlardır.

Yeni kuşak feminizminin Anglo Amerikan ayağı ise kadın-özne tartışmalarında daha farklı konum almaktadır. Witting, kadınlığı ataerkil imgeselin ayrıcalıklı ötekisi olarak ele almıştır. Witting'e göre kadınlık ataerkil ikici bakışın bir tarafını temsil eden bir imleyendir. Ona göre kadınlık, erkek yapımıdır ve güvenilmez bir kavramdır (Braidotti, 2019: 90-91). Butler Witting'in eleştirilerini ileriye taşıyarak özne olarak tanınma mücadelelerinin içerisinde dışlama pratiğini barındırdığını ve tam da bu sebeple bu mücadele yöntemine temkinle yaklaşılması gerektiğini düşünür.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz üzere, son dönem feminist özne tartışmalarının iki kutbu bulunmaktadır: 1- Kadınlık odağında yeni özne pratiği oluşturmanın, kültürel dönüşüm için gerekli bir aşama olduğunu düşünen cinsel fark feministleri. 2-Kadınlığın ataerkil toplumsal sistemin oluşturduğu boş bir imleyen olduğunu düşünen ve bu bağlamda toplumsal cinsiyet söylemini bozacak tanınma biçimleri geliştirmemiz gerektiğini düşünen toplumsal cinsiyet teorisyenleri.

Kadın özne tartışmalarındaki iki tarafın farklı bakış açılarının en önemli sebebinin, bu konu ile bağlantılı başka kavramlardaki fikir ayrılıkları olduğunu tespit ettik. Cinsel fark feministleri, toplumsal ve bireysel imgelemin dönüşümü adına, bilinçdışı öğelerin dile kazandırması gerektiğini düşünmüşlerdir. Ataerkil sembolik kültürün irrasyonel olarak nitelediği öğeler üzerine düşünmeyi değerli bulan cinsel fark feministleri, dışlayıcı olmayan özne anlayışının nasıl olabileceğini düşünmüşlerdir. Buna karşılık Butler'ın temsil ettiği anglo Amerikan feminist gelenek, beden, bilinçdışı ve arzu gibi konuların söylem tarafından belirlendiğini dolayısıyla bu kavramlarla bağlantılı bir dişillik anlayışının iktidardan azade bir nitelik taşıyamayacağını ifade etmiştir.

Özne tartışmalarının beraberinde getirdiği kavramsal tartışmaları analiz edebilmek için tezimizde Deleuze-Guattari'nin bazı kavramlarından yararlandık. Deleuze, egemen felsefe geleneğine dogmatik düşünce imgesi adını vermiştir. Deleuze' e göre dogmatik düşünce imgesi, nesnelere hep aşkın kavrama referansla anlaşılabilirliği varsayımıdır. Bu düşünce şeylerin kendi içerisindeki dönüşümü görmemizi engelleyen, çoğulluğu ve farklılıkları görmemizi engelleyen bir düşüncedir. Bu düşünce imgesinin eleştirisi Deleuze ve feminist felsefecilerin ortak noktalarından birini oluşturmaktadır. Feminist felsefeciler de hakim düşünce geleneğinin kadınlığı hep değersiz temsillerle özdeşleştirerek, düşünce dünyasından dişil olanın dışlandığını söylemişlerdir. Deleuze daha da ileriye giderek maddi yaşamın herhangi bir temsille düşünülmemesi gerektiğini söyleyerek, temsilci düşüncenin tümüne toptan karşı çıkmıştır. Guattari ile birlikte felsefi düşüncelerini politik olarak ortaya koymuştur.

Deleuze'e göre batı felsefe geleneği fark kavramını ihmal etmiştir. Bu durum, düşünce denilen edimin dogmatik bir imgeye dönüşmesine sebep olmuştur. Deleuze'e göre düşüncenin özgürleştirilmesi, nesnelere aşkın bir kavrama referans verilmeden

anlaşılması ile mümkün olacaktır. Ayrıca Deleuze, felsefenin özgürleştirilmesi adına fark kavramını felsefesinin merkezine koyar.

Egemen felsefe geleneğinde kadın, genelde bedenle ilişkilendirilerek hiyerarşik olarak alta konumlandırılmıştır. Ayrıca kadın ve erkek arasındaki farklılıklar düşünce geleneğinde genellikle bir tarafı olumsuzlayarak okunmuştur. Deleuze, farklılıkların bu şekilde ele alınmasını dogmatik düşünce imgesiyle ilişkilendirerek batı düşüncesini eleştirmiştir. Grosz'a göre Deleuze, esasında felsefedeki maskülenizmi eleştirmiştir ve bu açıdan feminist felsefeyle doğal müttefik sayılmaktadır (Grosz, 1993: 170).

Deleuze bilinçdışını psikanalizin bağlamından kopararak, politik bir biçimde yorumlamıştır. Cinsel fark feministlerinin arzuları politik bir hamleye dönüştürmeye çalışmasını ve Deleuze'ün psikanaliz eleştirileri birlikte ele alınmaya uygundur. Hatırlanacağı üzere hakim psikanaliz geleneğini eleştiren Irigaray ve Kristeva gibi düşünürler, bilincin kurulumunda dişil olan öğelerin bilinçdışına itildiğini, ancak bu dişil öğelerin çeşitli biçimlerde bilince sızdığını tespit etmişlerdi. Onlara göre bu dişil öğeler hakim imgelemi dönüştürebilmek için olumlu bir biçimde kullanılmalı ve sembolik kültüre kazandırılmalıydı.

Deleuze-Guattari de çok benzer bir biçimde, bilinçdışının kolektif ve politik olduğunu düşünür. Dönüşüm için gerekli devrimci kuvvetin bilinçdışı göz önünde bulundurmadan ortaya çıkmayacağını düşünen Deleuze-Guattari, bu konuda cinsel fark feministleriyle ortaklaşmaktadır.

Deleuze-Guattari'nin oluş anlayışı, molar kimliklerin tek başına belirleyici olmadığına işaret etmektedir. Onlara göre her insanda molar ve moleküler yapılar aynı anda çalışmaktadır. Deleuze-Guattari'ye göre sabit ve kodlanmış molar kimliklerimize sızan ve bu kimlikleri yersizyurtsuzlaştıran oluşlar, politik anlamda kullanılmalıdır. Çünkü dönüşüm ve yeni olan, ancak oluşların tesir kuvvetinin artırılmasıyla açığa çıkabilir. Kadın-oluş, diğer oluşların anahtarı olarak görülmektedir. Bunun sebebini şu şekilde tespit ettik: Feministler, dişil temsillerin sembolik kültürde olumsuzlandığını ya da gözden kaçırıldığını bizlere göstermişti. Dolayısıyla kadın, egemen gelenekte temsili olmayan bir imleyen idi. Deleuze-Guattari burada bir imkân görmektedir. Temsilci düşüncenin dışında konumlanan kadın-oluşa herkesin girebileceğini düşünen Deleuze-Guattari, burada ötekine, dile getirilemeyen özne içi deneyimlere odaklanmıştır. Oluş

anlayışı ile kastedilen, bilinçdışına itilen arzularımızın, sabit ve molar kimliklerimize tesir etmesine; bu yolla yeni yaşam olanakları, yeni ilişkilene biçimleri doğmasına izin vermektir. Deleuze-Guattari'ye göre devrim, senaryoya eklemeler yapmaktır. Oluşların tesirine izin vermek, yeni ilişkilene biçimleri ortaya koyarak, senaryonun genişlemesine sebep olacaktır.

Tezimizin son bölümünde, feminist düşünce içerisindeki minör damarı göstermeye çalıştık. Feminizmin virtüel olanaklarının, kadın-oluşun etkileme gücüyle yakından alakalı olduğunu ortaya koyduk. Kadın-oluşun açığa çıkmasının, kadın deneyimlerinin göz önünde bulundurulması ile ilişkili olduğunu tespit ettik. Deleuze-Guattari'nin temsil edilmeyen kadınlıkta imkân görmesini akılda tutarak, feminist söylemin egemen bir söylem olmadığını ortaya koymaya çalıştık.

Deleuze-Guattari'nin kadınlıkta yalnızca eril-dişil dikotomisinden öte bir olanak görmesi bizi ilk bölümde ortaya koyduğumuz özne tartışmalarına getirdi. Feminizmin içerisindeki temel kavramsal ayrımlardan biri olan toplumsal cinsiyet/cinsiyet ayrımına alternatif olarak cinsel fark kavramını önerdik. Cinsel fark kuramcıları için cinsiyet farklılığının olumlanması, çoğulluğun olumlanması için önemli bir aşamalardan birini temsil etmektedir. Aslında cinsel farkın olumlanması, imgelemimize kök salan ve edimlerimizi etkileyen dişil olumsuz farklılığın dönüştürülmesini ve bu bağlamda farklılıkları içerisinde barındıran bir özne tahayyülünü içerisinde barındırmaktadır. Kadınlık burada herhangi bir dikotominin bir tarafından ziyade, yaratıcı ve farklı ilişkilene biçimleri oluşturabilecek bir kavram olarak ele alınmaktadır. Sonuç olarak kadın-özne tartışmalarında, kadınlık kavramı dönüşebilen bir kavram olarak ele alındığı zaman, feminist mücadelenin politik zemini belirsizleşmeyerek daha geniş bir kültürel dönüşüm hedefi adına yaratıcı politikalar oluşturulabilecektir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W.-Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar*. (Nihat Üler-Elif Öztarhan Karadoğan. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Aracagök, Z. (2010). “*Cinsel-Oluş*”.
- Atayurt, D. (2009). ‘*Dişil Dil*’: *Bir Örneklem Olarak 1990’larda Türk Edebiyatında ‘Kadın’ Şairler*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.
- Baker, U. (2016). “Deleuze ve "ötekiler"”. *Cogito*, 82; 33-44.
- Baştürk, E. (2018). *İçkinlik Demokrasisi*. İstanbul Norgunk Yayınları.
- Beauvoir, S. (2019A). *İkinci Cinsiyet I*. (Gülnur Savran. Çev.). Ankara: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Beauvoir, S. (2019B). *İkinci Cinsiyet II*. (Gülnur Savran. Çev.). Ankara: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Benhabib, S. (2008). “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”. *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*. (Feride Evren. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (1993). “Türkiye Solu’nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?”. *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. Ş. Tekeli (Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Birdal, S. C. (2018). “Sinizm Çağında Arzunun Kuvveti: İdeolojinin Ötesinde Politikayı Yeniden Düşünmek”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. Sayı: 25; 145-161.
- Bosteels, B. (2001). “From Text to Territory: Felix Guattari’s Cartographies of the Unconscious,” *Deleuze and Guattari-Critical Assessments of Leading Philosophers*, edited by Gary Genosko, vol. II, pp. 881-910, London: Routledge.

- Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. (Öznur Karakaş. Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*. (Öznur Karakaş. Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*. (Ece Durmuş ve Münevver Çelik. Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası*. (Başak Ertür. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cavarero, A. (2017). *Platon'a Rağmen Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*. (Bilge Tanrıseven. Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Choat, S. (2014). Deleuze, Marx ve Felsefenin Politikleşmesi. (Aslı İkizoğlu. Çev.). *Özgürleşme Makineleri Deleuze ve Marx* içinde. (Derleyen: Dhruv Jain). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Colebrook, C. (2000). "From Radical Representations to Corporeal Becomings: The Feminist Philosophy of Llyod, Grosz and Gatens". *Hypatia* 15 (2); 76-93.
- Colebrook, C. (2009). "Is Sexual Difference a Problem". *Social Semiotics*. 7:2; 161-174.
- Colebrook, C. (2011). "Queer Kuramın Olasılığı Üzerine". *Cogito* 65-66; 213-228.
- Colebrook, C. (2013). *Gilles Deleuze*. (Cem Soydemir. Çev.). İstanbul: Doğu Batı yayınları.
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik Felsefe*. (Alber Nahum ve Ulus Baker. Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009). *İssiz Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*. (Ferhat Taylan-Hakan Yücefer. Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013). *Müzakereler*. (İnci Uysal. Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*. (Hakan Yücefer. Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe*. (Ferhat Taylan. Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe*. (Ferhat Taylan. Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. (Burcu Yalım ve Emre Koyuncu. Çev.). İstanbul: Norgunk Yayınları
- Deleuze, G. ve Guattari F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. (Brian Massumi. Trans.). MN: Minnesota University Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1990). *Kapitalizm ve Şizofreni-Bin Yayla Göçebilimi İncelemesi: Savaş Makinesi*. (Ali Akay. Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Felsefe Nedir?*. (Turban Ilgaz. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni*. (Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp. Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G. ve Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*. (Ali Akay. Çev.). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Demir-Oralgül, E. (2016). Butler'ın Kimlik ve Siyaset Anlayışı. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 9(1); 47-62.
- Demirtaş, M. (2016). "Arzu ve Etik". *Cogito* 82; 177-198.
- Diken, B. (2013). *İsyân, Devrim, Eleştiri*. (Can Evren. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Direk Z. (2009). "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği". *Cogito*, 58; 11-39.

- Direk, Z. (2012). Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı. *Cinsellik Muamması-Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde (haz. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice). İstanbul: Metis Yayınları.
- Direk, Z. (2016). “Elizabeth Grosz, Judith Butler: Farklı Felsefeler, Farklı Kuir Kuramlar”. *Cogito* 82; 280-290.
- Donovan, J. (2014). *Feminist Teori*. (Çev. Aksu Bora-Meltem Ağduk Gevrek-Fevziye Sayılan.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durudoğan, H. (2014). Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın. Z. Direk (Der.), *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Ferraris, F. (2019). *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*. (Kemal Atakay. Çev.). İstanbul: Kolektif Yayıncılık.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. (Yurdanur Salman. Çev.). Ankara: Payel Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Işık Ergüden. Çev.) Osman Akınhay, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, N. (2008). “Sahte Karşısavlar: Seyla Benhabib ve Judith Butler’a Yanıt”. *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*. (Feride Evren. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Fromm, E. (2017). *Psikanaliz ve Zen Budizm*. (Nurdan Soysal. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gatens, M. (2013). “Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği”. *Özne* 18; 59-73.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze&Guattari-Arzu Politikasına Giriş*. (Rahmi G. Ögdül. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Goulimari, P. (1999). “A minoritarian Feminism? Things to Do with Deleuze and Guattari”. *Hypatia*, vol. 14, no. 2; 97-120.

- Grimke, S. M. (1838). *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*. New York: Burt Franklin (1970).
- Grosz, E. (1990). "Conclusion: Sexual Difference and the Problem Of Essentialism." *Feminist Knowledge: Critique and Construct*; 332-44.
- Grosz, E. (2005). *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Australia: Allen & Unwin Press.
- Grosz, E. (2011). "Deneysel Arzu: Kuir Öznelliği Yeniden Düşünmek". *Cogito* 65-66; 7-37.
- Grosz, E. (2012). The Nature of Sexual Difference. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 17:2, 69-93.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis an Ethico-aesthetic Paradigm*. (Paul Bains and Julian Pefanis. Trans.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Guattari, F. (2014). *Kaçış Çizgileri*. (Işık Ergüden. Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hanisch, C. (2013). *Radikal Feminizm Üzerine Kişisel Olan Politikadır*. (Hanife Aliefendioğlu ve A. Nazar Erişkin. Çev.). Kocaeli: Kült Neşriyat.
- Haug, F. (2001). "Ütopik Olanı Feminist Açıdan Ele Almanın Gerekliliği". *Felsefelogos* 15; 51-65.
- Holland, E. W. (2005). Şizofreniden Toplumsal Denetime. *Deleuze ve Guattari'de Toplum ve denetim içinde*. (Çev. Barış Başaran.). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Holland, E. W. (2005). Yersizyurdsuzlaşan "yersizyurdsuzlaşma" Anti-Oidipus'tan Binyayla'ya. *Deleuze ve Guattari'de Toplum ve denetim içinde*. (Çev. Barış Başaran.). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Holland, E. W. (2013). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u Şizoanalize Giriş*. (Ali Utku, Mukadder Erkan. Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Hooks, B. (1981). *Ain't I a woman: Black Women and Feminism*. Boston: South and Pres.
- Hüner, M. (2013). "Antik Yunan Demokrasisi - Modern Demokrasi Karşılaştırması", *Hukuk ve Adalet Eleştirel Hukuk Dergisi*, 13: 162-183.
- Irigaray, L. (1980). "When Our Lips Speak Together". *Signs* (6); 69-79.
- Irigaray, L. (1985). *This Sex Which Is Not One*. (Trans. Catharine Porter, Carolyn Burke). New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz-Farklılık Kültürüne Doğru*. (Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tatal. Çev.). Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Irigaray, L. (2011). *Nietzsche'nin Deniz Aşığı*. (İsmail Yerguz. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Irigaray, L. (2021). *Doğmak-Yeni İnsanın Başlangıcı*. (Naciye Sağlam. Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Jardine, A. (1984). "Woman in Limbo: Deleuze and His Br(others)". *SubStance*; 46-60.
- Karadağ, İ. (2016). "Deleuze ve Aptallık". *Cogito* 82; 44-68.
- Kojeve, A. (2020). *Hegel Felsefesine Giriş*. (Selahattin Hilav. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in Poetic Language*. (Margaret Walker. Trans.). New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (2007). *Ruhun Yeni Hastalıkları*. (Nilgün Tatal. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kristeva, J. (2014). *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Bir Deneme*. (Nilgün Tatal. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Llyod, G. (1982). Woman as other: Sex, gender and subjectivity. *Australian Feminist Studies* 10; 13-22.
- Llyod, G. (1996). *Erkek Akıl Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*. (Muttalip Özcan. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (Fahri Bakırcı. Çev.). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2013). *Postmodern Durum*. (İsmet Birkan. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Marx, K.& Engels F. (2016). *Komünist Manifesto*. (Nail Satlıgan. Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Massumi, B. (2019). *Duygu Politikası*. (Hakan Erdoğan. Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Millet, K. (1987). *Cinsel Politika*. (Seçkin Selvi. Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi
- Mitchell, J & Oakley A. (1994). *Kadın ve Eşitlik*. (Fatmagül Berktaş. Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Mitchell, J. (2006). *Kadınlar: En Uzun Devrim*. (Gülseli İnal vd. Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Özkazanç, A. (2015). İki Farklı Post Yapısalcı Feminist Olarak Kristeva ve Butler: Bir Karşılaştırma Denemesi. *Feminizm ve Queer Kuram* içinde. Ankara: Dipnot Yayınları. s.55-78.
- Platon (2012). *Phaidon Ruh Üzerine*. (Nazile Kalaycı. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Rousseau, J. J. (2001). *Emile*. (Y. Avunç. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sarup, M. (2004). *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm*. (Abdülbaki Güçlü. Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.

- Scott, J. (1988). "Deconstructing Equality-Versus- Difference: Or, The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism". *Feminist Studies* 14(1); 32-50.
- Spinoza, B. (2017). *Ethica*. (çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Stark, H. (2019). *Deleuze'den Sonra Feminist Teori*. (Yonca Cingöz. Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Stone, A. (2019). *Feminist Felsefeye Giriş*. (Yonca Cingöz ve Bilge Tanrıseven. Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Sünter, E. (2019). "Oluşlar ve Devlet Arasında: Bir Deney Alanı Olarak Politika". *Direnişin Mikropolitikası* içinde. (Ed. Mustafa Demirtaş.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Taburoğlu, Ö. (2000). "Şizoanaliz: İnsan Öncesi Manzaranın Moleküler Anlatısı". *Defter* 39; 89-105.
- Tura, S. M. (2010). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Urhan, V. (2010). *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları.
- Uyar, T. (1962). *Tütünler Islak*. Ankara: Dost Yayınları.
- Whitehead, A. N. (1979). *Process and Reality*. (Yay. David Ray Griffin ile Donald W. Sherburne.). USA: The Free Press.
- Witting, M. (2013). *Straight Düşünce*. (Pınar Büyütaş ve Leman Sevda Darıcıoğlu. Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Wollstonecraft, M. (2012) *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*. (Deniz Hakyemez. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Young, I. M. (2009). "Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet". *Cogito* 58; 39-57.

Yücefer, H. (2016). “Potansiyelleri Düşünmek Deleuze'de Virtüellik, Oluş ve Tarih”. *Cogito* 82; 87-119.

Zizek, S. (2013). *Bedensiz Organlar: Deleuze ve Neticeler Üstüne*. (Umut Yener Kara. Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.

Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze Sözlüğü*. (Aziz Bulut Kılıç. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

İnternet Kaynakları:


Kalaycı, N. (2019). *Yaralarım Benden Önce Vardı: Uygarlığın Kuruluş Mitlerine Dair Feminist Bir Okuma*. Erişim Tarihi: 24.04.2022, <https://www.eskop.com/skopbulten/yaralarim-benden-once-var-di-uygarligin-kurulus-mitlerine-dair-feminist-bir-okuma/4991>.

Bora, A. (2004). *Feminizm Sınırlar ve İhlal İmkani*. Erişim Tarihi: 24.04.2022, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-184-185-agustos-eylul-2004/2370/feminizm-sinirlar-ve-ihlal-imbani/4765>

Uluğ, Ç. (2014). *Psikanalize Karşı Yersizyurtsuz Bir Analiz Olarak Şizo-Analiz*. Erişim Tarihi: 24.04.2022, <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/psikanalize-karsi-yersizyurtsuz-bir-analiz-olarak-sizo-analiz>

Massumi, B. (2020). *Deleuze'ü Hazmedememek*. Erişim Tarihi: 24.04.2022, <https://viraverita.org/yazilar/deleuzeu-hazmedememek>.

EK-1. ORJİNALLİK RAPORU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 23/04/2022</p> <p>Tez Başlığı: FEMİNİST TEORİYE YENİ BİR MÜTTEFİK KARAMAK: DELEUZE VE GUATTARI</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 111 sayfalık kısmına ilişkin, 25/04/2022 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 15 'tür.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- <input type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- <input type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3- <input type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4- <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5- <input type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">Tarih ve İmza</p> <p>Adı Soyadı: _____</p> <p>Öğrenci No: _____</p> <p>Anabilim Dalı: _____</p> <p>Programı: _____</p>
<p>DANIŞMAN ONAYI</p> <p>UYGUNDUR.</p> <p>_____ Prof. Dr. Nazile KALAYCI</p>



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
SOCIOLOGY DEPARTMENT

Date: 27/06/2022

Thesis Title : SEEKING A NEW ALLY TO FEMINIST THEORY: DELEUZE AND GUATTARI

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 25/04/2022 for the total of 111 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 15 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: _____
Student No: _____
Department: _____
Program: _____

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Prof. Dr. Nazile KALAYCI

EK-2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 27/05/2022</p> <p>Tez Başlığı: FEMİNİST TEORİYE YENİ BİR MÜTTEFİK ARAMAK: DELEUZE VE GUATTARI</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">Tarih ve İmza</p> <p>Adı Soyadı: _____</p> <p>Öğrenci No: _____</p> <p>Anabilim Dalı: _____</p> <p>Programı: _____</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora</p>
<p><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <p>_____</p> <p>(Unvan, Ad Soyad, İmza)</p>



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
Sociology DEPARTMENT

Date: 27/06/2022

Thesis Title: SEEKING A NEW ALLY TO FEMINIST THEORY: DELEUZE AND GUATTARI
My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: _____
Student No: _____
Department: _____
Program: _____
Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

Date and Signature

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Nazile KALAYCI