

Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografler

© 2012 Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin

New Materialism: Interviews and Cartographies, Open Humanities Press / New Metaphysics, 2012.

1. Baskı Kasım 2019

isbn 978-605-69797-3-6

Türkçesi Esra Erdoğan

Yayıma hazırlayan Osman Şişman

Kitap tasarımı Levent Şentürk

Baskı Sena Ofset

Matbaa adresi Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. kat, 4 NB 7 9 11,
Zeytinburnu, İstanbul.

Matbaa Sertifika no 45030

YORT KİTAP

Adres İstiklâl Mahallesi, Adalar Sokak, 23/B, Odunpazarı, Eskişehir.

Yayınevi Sertifika no 45646



"her birikim bir kültür"

Bu kitabın yayımlanmasına verdiği destek için **BirKültür**'e teşekkür ederiz.

www.birkultur.com

yeni

ma -

ter -

RICK DOLPHIJN

IRIS VAN DER TUIN

Türkçesi Esra Erdoğan

ya -

lizm

Bu metnin özgün dildeki ilk baskısı Open Humanities Press tarafından yayımlanmıştır. Elektronik versiyonu <http://hdl.handle.net/2027/spo.11515701.0001.001> adresinden ücretsiz edinilebilir.

Açık Erişim Notu: Copyright © 2012 Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin ile ilgili yazarlar. Bu kitabın özgün hali, Creative Commons By Attribution Share Alike lisansı altındadır. Bu lisansla yazarlar ve yayıncı, metnin, **referans vermek ve aynı lisansla yayımlanmak kaydıyla**, isteyen herkes tarafından indirilmesine, tekrar kullanımına, tekrar basılmasına, değiştirilmesine, dağıtımına ya/da kopyalanmasına izin verirler. Yazarlardan ve yayıncıdan izin almak gerekli değildir. Yasal adil kullanım ve diğer haklar bu lisansın dışındadır. Yayın hakları Yort Kitap'a ve çevirmen Esra Erdoğan'a ait olmakla birlikte aynı koşullar Türkçe metin için de geçerlidir. www.yortkitap.com

Bu lisansa dair ayrıntılı bilgi için: creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0



görüşmeler ve kartografler



ROSI BRAIDOTTI



MANUEL DELANDA



KAREN BARAD



QUENTIN MEILLASSOUX

YAYINCININ ÖNSÖZÜ

Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler, editörlüğünü Graham Harman ve Bruno Latour'un yaptığı Yeni Metafizik dizisi dahilinde Open Humanities Press tarafından yayımlandı. Editörlerin seriye dair sunuş yazısını alıntılarımız boynumuzun borcu:

'Dünya hakiki kuramsal metafiziğin yeniden canlanmasını hazırda bekliyor. Yeni Metafizik serisi bu görüşe, moral bozucu ihtiyatlı olma hali ile mesleki akademik felsefenin öngörüsü arasında güvenli bir yer sağlamayı amaçlar. Hem törpü görevi gören analitik eleştiri, hem de kıta felsefesinin tozlu yazınsal anıtlara duyduğu yüceltme konusunda sabırsız olduğumuz için analitik felsefe-kıta felsefesi ayrımı arasında köprü olmayı amaçlamıyoruz. Aksine, entelektüel kumarbazların cesaretlerini destekliyor ve bu tanımı hakeden yazarları keşfetme ve teşvik etme arzusu taşıyoruz. Yeni ortaya çıkan bir kayıt şirketi gibi, dünyanın tüm uluslarının yeni metafizik 'sesinin' izlerini arıyoruz. Editörler ihmal edilmiş metafizik klasiklerinin çevirilerini de bekliyorlar ve istisnai bir nüfuz ve cesaret içeren yardımcı çalışmaları değerlendirecekler. Ancak asıl ilgi duyduğumuz nokta, yirmi birinci yüzyıl felsefesinin rahatsız edici başarılarının doğuşunu teşvik etmektedir.

Open Humanities Press, akademisyenlerin yönettiği ve güncel eleştirel düşüncüyü tüm dünyada açık erişime sunma görevini üstlenen uluslararası bir yayın kolektifidir.'

Yort Kitap, bu felsefi merakları ve açık erişime dair bu duruşu benimseyen, serinin diğer kitaplarını da Türkçe okuruna sunmayı hedefliyor. Yort Kitap'ın web sitesini ziyaret edin.

İçinde

teşekkürler 12

giriş: ne umabilirim? 14

1

görüşmeler

1 rosi braidotti 22

2 manuel delanda 48

3 karen barad 64

4 quentin meillassoux 96

ekiler

11

kartografiler

giriş: düşüncede 'yeni bir gelenek' **112**

⑤ yeni materyalizmin yatay
geçişliliği **126**

⑥ ikiciliği aşırılaştırmak **156**

⑦ cinsel farklılaşma **186**

⑧ kadının/erkeğin sonu **214**

bibliyografya **244**

**madde
bir biçim
alabilir
ve bireyoluş,
bu
biçim / madde
ilişkisinde
yatar.**

gilbert simondon

t e Ő e k k ü r l e r

Bu kitap, iki yazarla pek çok başka kiŐi arasındaki yoğun etkileŐimin sonucudur. Bu sűrűyű oluŐturana űzel unsurlara isim vermek imkânsız ancak zorunlu bir gűrev, unkű kitabın ka- pađındaki iki isim kesinlikle kitabı ortaya çıkarana unsurları tamamıyla ortaya koymuyor. Bu unsurların bűyűk çođunluđu tabii ki kitabın ilk bűlűműnde sesleri duyulan ve ifadeleri ikinci bűlűmde de tekrarlanan, teŐekkűr edilmesi gereken dűrt bilgi ve cűmert akıldır: Prof. Rosi Braidotti, Prof. Manuel De Landa, Prof. Karen Barad ve Prof. Quentin Meillassoux. Prof. Barad'la 7. Avrupa Feminist AraŐtırmalar Konferansı'nda (Utrecht Ŭniversitesi, Haziran 2009) uzaktan yapmıŐ olduđumuz gűrűŐme, bu gűrűŐmelerin fikrini dođurdu. Prof. Barad'la olan karŐılaŐmamızı űzűmlediđi için Heleen Klomp'a ve Prof. Manuel De Landa'yla iletiŐim kurmamızı sađladıđı için Prof. Wolfgang Schirmacher'e (European Graduate School) teŐekkűr ederiz. Prof. Quentin Meillassoux'la yapılan gűrűŐmeyi űzűmlediđi için Dr. Marie-Pier Boucher'e ve tűm kitabın biçimini dűzenlediđi için Sterre Ras'a teŐekkűrler. Ayrıca, Open Humanities Press'te

1 2
3

'Yeni Metafizik' serisini çıkarana editűrlere, Prof. Graham Harman ve Prof. Bruno Latour'a heyecanları, destekleri ve kitabı bűyűk űlűde etkileyen ilham verici akademik çalıŐmaları için teŐekkűr etmek istiyoruz.

Ev sahibi kurumumuz Utrecht Ŭniversitesi Medya ve Kűltűr alıŐmaları Bűlűmű'ne, űzellikle Prof. Rosemarie Buikema'nın idaresindeki Lisansűstű Toplumsal Cinsiyet Programı'na ve Prof. Joost Raessens'in idaresindeki Medya Teorisi Programı'na teŐekkűrlerimizi sunarız. Daha űnce Prof. Maarten Prak ve ūimdi Prof. Frank Kessler tarafından yűnetilen ve Dr. Frans Ruiten tarafından idare edilen Tarih ve Kűltűr AraŐtırma Enstitűsű'nden de bahsetmek gerekiyor. Son olarak, ikinci evimiz olduđu ve seminer ve konferans dűzenlememizde bizi desteklediđi için Prof. Rosi Braidotti tarafından yűnetilen Utrecht BeŐeri Bilimler Merkezi'ne teŐekkűr etmek istiyoruz.

Projenin tamamını baŐlatan ve bizi ilerlemeye teŐvik eden itici rűzđar, geçtiđimiz dűrt yıl boyunca dűzenlediđimiz ađdaŐ Kűltűrel Teoriler seminer serisi oldu. Yűzden fazla seminerle, kitabın ortaya çıkabilmesini sađlayan zengin ekoloji oluŐtu. Seminerler, ikimiz arasında bir okuma grubu olarak baŐlamasının ardından personellerin, lisansűstű űđrencilerin ve Utrecht Ŭniversitesi dıŐından ilgi duyan baŐkalarının da dikkatini çekti ve BeŐeri Bilimler, Medya ve Kűltűr AraŐtırmaları Merkezi'nin, ardından da Tarih ve Kűltűr AraŐtırma Enstitűsű'nűn geniŐ desteđini aldı. Geçtiđimiz yıllarda dűzenlenen seminerlerde bizlerle deđerli gűrűŐlerini

paylaşmış olan herkesin ismini tek tek belirtmek mümkün olmasa da, 'kemik kadro'dan birkaç kişinin, (özel bir sıra olmaksızın) anılması gerekir: Marianne van den Boomen, Dr. Birgit Mara Kaiser, Dr. Kathrin Thiele, Nikos Overheul, Dr. Bram Ieven, Beatriz Revelles Benavente, Prof. Frank Kessler, Paulina Bolek, Marietta Radomska, Jannie Pranger, Richard van Meurs, Dr. Nanna Verhoeff, Dr. Paul Bijl, Adinda Veltrop, Freya de Mink, Alex Hebing, Dr. Kees Vuijk, Prof. Paul Ziche, Dr. Kiene Brillenburg Wurth, Prof. Ed Jonker. Meslektaşlarımız Prof. Rosi Braidotti, Prof. Maaike Bleeker, Prof. Joost Raessens, Dr. Kathrin Thiele ve Dr. Birgit Mara Kaiser, 'Yeni Materyalizm: Utrecht Okulu' seminer serisine dahil oldular.

Çağdaş Kültürel Teoriler seminerlerinin bir parçası olarak, ulusal ve uluslararası konuşmacıları (Dr. Marcel Cobussen, Prof. John Protevi, Prof. Rosemarie Buikema, Prof. Gloria Wekker, Dr. Vicki Kirby) ağırladığımız ve konferanslar düzenlediğimiz için memnun olduk. 19 Kasım 2010'da, Prof. Rosi Braidotti, Dr. Birgit Mara Kaiser, Jannie Pranger, Prof. Peter Galison, Dr. Fokko Jan Dijksterhuis, Dr. Kathrin Thiele ve Dr. Bibi Straatman'la 'Beşeri Bilimler ve Bilimler Arasındaki İç Etkileşimler' konferansını düzenledik. 7 Nisan 2011 tarihinde, 'Yeni Materyalizm: Doğakültürleri' konferansına Prof. Donna Haraway, Dr. Cecilia Åsberg, Dr. Vicki Kirby, Prof. Rosemarie Buikema, Leine Roebana (Heather Ware, Tim Persent, Andrea Leineve Harijono Roebana), Dr. Adrian MacKenzie, Dr. Jussi Parikka, Dr. Milla Tiainen, Dr. Melanie Sehgal ve Prof. Rosi Braidotti ile ev sahipliği yaptık. Dr. Jussi Parikka ve Dr. Milla Tiainen tarafından düzenlenen ilk 'Yeni Materyalizm' konferansı, Haziran 2010'da Anglia Ruskin Üniversitesi, Cambridge, Birleşik Krallık'ta düzenlendi. İkinci konferansımıza ise Hollanda Bilimsel Araştırmalar Örgütü, Posthümanizm Merkezi (Tema Genus, Linköping Üniversitesi), Dijital Oyunlar ve Bilgisayar Oyunları Araştırma Merkezi, Lisansüstü Toplumsal Cinsiyet Programı, Beşeri Bilimler Merkezi, Tarih ve Kültür Araştırma Merkezi (Utrecht Üniversitesi) mali destek sağladı. 17 Kasım 2011 tarihinde, Van Abbe Müzesi'nde (Eindhoven) Dr. Jondi Keane, Dr. Linda Boersma, Dr. Leslie Kavanaugh, Willem Jan Renders, Annie Fletcher ve Pietvan de Kar'la birlikte 'Lissitzky Uzayı: Yeni Materyalist Deneyimler' seminerini düzenledik.

Son olarak, sevdiğimizimize teşekkür etmek istiyoruz.

Utrecht, Aralık 2011

Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin

giriş:

ne

u-

ma-

bi-

li-

rim?

1 ⁴/₅ Akademide devrimci ve radikal düşünceler, saygın görülen geçmişin bilim insanlarıyla ve bilimsel gelenekleriyle bağlantı kurulmasıyla hayata geçirilir. Çağdaş nesiller eski eserleri okur ya da sıklıkla tekrar okurlar, bu nedenle de bu metinlere dair hakim kabullere uymayan 'yeni' okumalar ortaya çıkar. Ayrıca akademisyenler farklı bir akademik düzenden gelen ya da bir şekilde unutulmuş bilim insanlarını görünmez bir geçmişten çekip çıkarma eğilimi içindedirler. 'Yeni metafizik,' kendini eski ve yeni okumalar ile yeniden okumalar

arasındaki bu salınımda ifade edebilir. Yeni metafizik, ne burada ve şimdi yaklaşımıyla kısıtlanabilir ne de bizim için sadece geleceğe dair bir fikir sunar. Bize aynı anda geçmiş, şimdiyi ve geleceği sunan 'yeni bir geleneğin' habercisidir. Bu nedenle, yeni metafizik düşünceye (burada olmayan, diğerleri tarafından kenara atılmış fikir dizisine) yeni bir şey eklemes. Daha çok düşünceyi bir bütün olarak bağdaştırır ve arkada değinilmemiş hiçbir şey bırakmadan, her olası fikri yeni bir yönelim göre yeniden göstererek yeniden yazar.

'Yeni materyalizm' ya da 'neo-materyalizm' işte böyle bir yeni metafizik. Heterojen ardalardan gelen çağdaş akademisyen bolluğu, 1990'ların sonundan günümüze kadar yeni materyalizmin hayata geçirilmesine yardımcı olan (yeniden) okumaları üretegeldi. Bu kitap, bizzat kendinin yeni materyalist

tutkudan doğuşu dahil olmak üzere, yeni materyalizm hakkında yazıldı. Yeni geleneğe ilişkin görüşmeler kitabın ilk bölümünde sunuluyor. Bu kısım, günümüzün öne çıkan yeni materyalist akademisyenleriyle yapılan dört görüşmeden oluşuyor. Bu akademisyenler Rosi Braidotti, Manuel De Landa, Karen Barad ve Quentin Meillassoux. İkinci kısım, yeni geleneği güncel akademik düşünce içinde konumlandıran dört bölümden oluşuyor. Görüşme yapılan akademisyenlerin paylaştığı tartışmalı meseleler İkinci Kısım'daki bölümlerin konusunu oluşturuyor, ancak her yerde bahsedilen ve her zaman söz konusu olan, yeni materyalizmdir. Yeni materyalizm, tüm kitap boyunca nefes alan, tüm bölümlere, her söylenene ve tartışmaya nüfuz eden metafiziktir. Yeni materyalizm bu nedenle, bu kitapta 'inşa ediliyor' değil: Tartışmayı anlamlandırma konusunda kitabın bölümleri birbirine bağlı değil. Kitabın farklı bölümleri birbirinden bağımsız olarak okunabilir, ancak bölümler arasında kesişen birçok ilişki bulunuyor.

Birinci Kısım'daki görüşmeler, karşılıklı etkileşimlerden iç etkileşimlerdir. İç etkileşimler, Barad tarafından kullanılmaya başlanan bir terimdir ve onun yeni materyalizminin merkezinde yer alır. Atomcu metafiziğin her türünden nitel olarak uzaklaşan iç etkileşim, önemli olanın (karşılıklı olan değil) aradaki (aracı olmayan) eylem olduğunu kavramsallaştırır. Diğer bir deyişle, dikkatimizi çekmesi gereken ne görüşmeyi yapan ne de görüşülen kişidir; hatta görüşülen kişinin eserleri de önemli değildir. Bizi kışkırtması gereken görüşmenin meydana getirdiği yönelim hissidir (eylemin kendidir). Zira yeni materyalizm, kendini eylemin içinde ifade eder. Birinci Kısım'daki bireysel sorular ve cevaplar ile İkinci Kısım'ın ayrı bölümleri arasında güçlü bağlar kurarak bunun altını

çiziyoruz. Bu, yeni materyalizm geleneğini derinden anlayabilmek için okuyucunun iki bölüm arasında gidip gelebilmesini mümkün kılıyor.

Rosi Braidotti ile yapılan görüşme, öncelikle yeni materyalizmin soykütüğü ve soykütüksel olarak yeni materyalizm meselesi etrafında geliyor. Soykütüksel olarak yeni materyalizm, Jean-François Lyotard'ın 'yeniden yazım' ya da Gilles Deleuze'ün 'kavramların oluşumu' olarak andığı şeyin bir örneği olarak okunabilir. Kendi Georges Canguilhem, Michel Foucault ve Deleuze gibi büyük kıta Avrupası materyalistlerinin hayır/lı/sız evlâdı olan Braidotti'nin (van der Tuin 2009) benimsediği yeni (feminist) materyalizmin soykütük unsuru kitabın geri kalanına hakimdir. Braidotti (yeni) materyalizmin sabit kartograflerinin çizilmesinin ve çizilen bu haritaların aynı zamanda vizyoner alternatifler, yani eleştiriye yaratıcı alternatifler yaratmak için dikkatle incelenmesinin ne kadar önemli olduğunu açıklar. Braidotti'nin materyalizm meselesine dair net algısına gelince, Deleuzecü 'bütünsellik'/tekanlamlılık veya 'tek maddeyle' karşılaştık da, aynı zamanda Braidotti'nin, farkı, bir tarafta cinsiyet farkının baskısı, diğer tarafta da sürdürülebilirlik ve (kuşaklararası) adaletin insan ötesi, post-antroposantrik ve post-seküler görüşlerin ortaya çıkabilmesi için incelenmesi gereken bir cinsiyet farkı olarak kabul ettiğini görürüz.

Manuel DeLanda'yla yapılan bir sonraki görüşme, yeni materyalizmin aslında nasıl da ileriye gören bir güçle dolu olduğunu ve materyal dünyaya ilişkin özenli bir çalışmanın, bizden bu materyal dünyanın bağımsız olduğu akıl ve öznelik gibi kavramlara bir kez daha bakmamızı istediğini gösterir. Braidotti'nin soykütüğü, DeLanda'nın yeni materyalizmi

biçimlendirmesiyle, ancak öncelikle materyal dünyanın temelini oluşturan bir tarihsel süreç olarak dinamik morfojenez şeklinde tekrar karşımıza çıkar. DeLanda, post-modernizm ya da dilbilimsel idealizmin bizi akademik kuram geliştirme süreçlerini materyal süreçler ya da kendi dinamik ve morfojenik kapasiteleri bulunan süreçler olarak tanımlamaktan uzaklaştırmasına ancak ikincil bir ilgi duyar. DeLanda'nın tekseleli metodolojisi en başında işler haldedir; böylece bir öncül oluşturmak yerine, anlamlandırıcı olmayan ama kayda değer iktidar farkları dahil olmak üzere, 'yeni' özelliğin ya da aklın zaten daima ima edildiği savunulabilir.

Karen Barad'la yapılan bir sonraki görüşmede, epistemoloji ve ontolojiyi kesiştiren bu tartışma devam etmektedir. Yeni materyalizmin 'eyleyici [agential] gerçekçilik' olarak adlandırdığı vizyoner yönüne ilişkin olarak Barad bir 'kırınım' metodolojisi sunar. Bu metodoloji, Braidotti'nin soykütüksel yönünü ve DeLanda'nın tekseleliliğini, karşılıklı etkileşim değil, dolanıklık içinde ortaya koymaya fırsat tanır. Barad feminist kuramla ve Bohr'un kuantum fiziğiyle bu dolanıklığın öncelikli olduğunu kanıtlar. Araştırmanın sözde öznesi, sözde aracı ve sözde nesnesinin zaten daima karmakarışık olduğunu ve ölçümlerin madde ve anlamın dolanıklığı olduğunu açıklar. Barad ayrıca 'onto-epistemoloji' olarak adlandırdığı olgunun her zaman etik olduğunu, yani insan ötesi faillelere dair olasılıkların Braidotti'nin 'cinsel' fark ve DeLanda'nın morfojeni olarak adlandırdığı şeyin bir parçası olduğunu iddia eder. Barad'ın görüşmede bahsettiği gibi, tüm bunlar bir madde kavramını ortaya koyar ve bu kavram, 'hissetme, arzulama ve deneyimleme insan bilincine has özellikler ya da beceriler olmadığı' için maddenin 'hissettiğini, konuştuğunu, acı çektiğini, arzuladığını, hasret çektiğini ve hatırladığını' doğrular.

Quentin Meillassoux ile yapılan son görüşme, DeLanda'nın ileri sürdüğü yeni materyalizme geri dönmüş gibi görünür. Barad ve Braidotti doğrudan ontolojik, epistemolojik ve etik bir yeni materyalizme doğru ilerleseler de DeLanda ve Meillassoux ya epistemoloji ve etiğe karşı dolaysız veya aynı anda ilgi duyma pahasına (DeLanda) ya da sınıflandırıcı epistemolojik sorulara neden olarak (Meillassoux), ontolojiyle daha fazla ilgili görünmektedir. Ancak bu okumanın kendi sınıflandırıcıdır ve farkları abartacak ve benzerlikleri görmezden gelecek bir biçimde konuyu bölecektir. Meillassoux, yeni materyalizmi epistemoloji ile ontoloji arasındaki ilişkiyi radikal-leştirerek şekilde tanımlar ve böylece kendi içine erişebilen bir yeni materyalizm oluşturur. Görüşülen diğer üç kişinin projelerine benzer şekilde, Meillassoux'nun anti-antroposentrik çalışmasında özellikle (sosyal yapısalcılık, dilsel idealizm ya da kimlik politikaları olarak bilinen) öznellik, niteliksel olarak değişmiştir. Bu noktada, düşüncenin sınırının bulunmadığı vurgulanırken, maddeye ve tamamen doğanın olumsuzluğuna hakkını vermeyi amaçlayan bir 'gerçekçilik' ortaya atılır.

Akademinin ilgisi bağlamında yeni materyalizm, birçok açıdan tepe noktasına ulaşmak üzere olan bir dalgaya benzer. Bu konudaki, özellikle kültürel ve feminist teoriye ilişkin yayınlar artmaktadır (bkz. Alaimo ve Hekman [der.] 2008; Coole ve Frost [der.] 2010; Bolt ve Barrett 2012). Bu kitabın yazarları olarak, yeni materyalizmin oluşturulmasına ve uygulanmasına etkin biçimde biz de dahil olduk (Dolphijn 2004; van der Tuin 2008; Dolphijn 2011; van der Tuin 2011). Birkaç yıllık yoğun çalışmanın bir sonucu olan bu kitapla, bu yeni düşünme geleneğini baştan aşağı inceleyen ve fiilen kapsayabileceği her yönü kapsamayı amaçlayan açık bir yeni materyalizm kartografisi oluşturmaya çalıştık.

gö- rüş- me- ler

2⁰
1

1

rosi brai- dotti

2 $\frac{2}{3}$

S 1 Ian Buchanan ve Claire Colebrook'un Deleuze ve Feminist Kuram'ına yaptığınız katkıda 'neo-materyalizm' terimini türettiniz ve bunun soykütüğünü ortaya koydunuz. Kitabınızın ana damarlarından biri olan bu konuya ilişkin kuramlara odaklanan ve 'Descartes'in kâbusları, Spinoza'nın umudu, Nietzsche'nin şikâyeti, Freud'un takıntısı, Lacan'ın en sevdiği fantezisi' (Braidotti 2000, 159) şeklinde belirttiğiniz bu soykütüğü takiben, ve yeni materyalizmin simgesi olarak gördüğümüz bir özne tanımı var: 'Düşünüyorum'u bir fikrin bedenlenmiş hali olarak tanımlıyor.

Arzunun elektrik dalgalarıyla canlandırılan bir et parçası, genetik kodların gelişmesiyle yazılmış bir metin. Ne kutsallaştırılmış bir iç mabet ne de tamamen

'Varlığın tekanlamlılığı
ya da tek madde kavramı,
farkı, maddenin
merkezindeki bir fiil ya
da varoluş süreci olarak
konumlandırır.'

sosyal olarak şekillenmiş bir öz olan vücut bulmuş Deleuzecü özne daha çok 'aracıdır': dış etkilerin içeri alınması ve aynı zamanda duyguların dışarıya açılmasıdır. Kendine sadık kalırken, sürekli olmayan değişiklik dizisiyle başa çıkabilen ve tekrarlayan bir çeşit vücut bulmuş hafıza, devingen bir öz. Deleuzegil beden en nihayetinde vücuda gelmiş bir hafızadır (a.g.e.).

Bu metinde, yeni materyalizmi oluştururken Gilles Deleuze'ün felsefesine yakın duruyorsunuz. Ancak terim Patterns of Dissonance [Ahenksizlik Örüntüleri] adlı kitabınızda mevcut. Kitapta şu ifadeleri kullanıyorsunuz: 'Feminist kuramda, öznenin bedenlenmiş doğasını ve sonunda da maddenin merkezine alternatif olarak cinsel fark mı yoksa toplumsal cinsiyet mi sorusunu konumlandıran genel

bir düşünce istikameti ortaya çıkıyor. [...] Bu da materyalizmin katı şekilde Marksist olan tanımından uzaklaşarak radikal şekilde yeniden okunmasına yol açıyor. [...] Foucault'nun neo-materyalizmi ve Deleuze'ün ileri sürdüğü yeni materyalizm [...] feminist kuram için geri dönülmez noktadır' (Braidotti 1991, 263–6). Göçebe Özneler kitabınızda da 'farka ilişkin post yapısalcı feminist doğrulamalarda ortaya çıkan, [...] metin ve metne bağlı uygulamalara ilişkin yeni bir materyalist kuramdır' (Braidotti 1994, 154) ifadesini kullanıyorsunuz. 'Soykütük' sizin için ne kadar önemli ve yeni materyalizm nasıl oldu da tam olarak kavramsallaştırılmış haliyle Deleuze felsefesine odaklanan bir metinde ortaya çıktı?

rosi braidotti 'Neo-materyalizmin' göçebe düşüncelerimin bütüncesi içinde kademeli olarak geliştiği ve bu etiketle özdeşleştiği konusunda haklısınız. Patterns of Dissonance, projemin genel iskeletini kuramsal terimlerle ortaya koyuyor; bu terimler de doktora tezlerinin kitap versiyonlarında kullanılan yaygın dilde ifade ediliyor. Ardından Göçebe Özneler, Metamorphoses [Başkalaşım] ve Transpositions'dan [Yer-değiştirmeler] oluşan üçleme geliyor. Yayımlandığı tarihten on yedi yıl sonra, tamamen gözden geçirilmiş ikinci baskısı kısa bir süre önce Columbia University Press tarafından çıkarılan (Braidotti 2011b) Göçebe Özneler'in daha tartışmalı bir mesajı ve daha iyimser bir tarzı var. Metamorphoses ve Transpositions, daha karmaşık ve rizomatik şekilde gelişen bir kavramsal yapıda ve bu karmaşıklığa gereken önemi vermeye, aynı zamanda okuyucuların da dikkatini dağıtmamaya çalışan bir biçimde aynı deneyin peşine düşüyor.

↔ Türkçe: Rastgele materyalizm için. Ç.N.

Daha kuramsal bir tarzda, şunu iddia edebilirim: 1980'ler boyunca Althusser'in 'Pour

un materialisme aléatoire” metni gibi bir metin, öğrencilerin tamamı –Foucault, Deleuze, Balibar– arasında bir fikir birliği oluşturdu. Çağdaş materyalizmin sadece yeni bilimsel fikirler –başta psikanaliz– doğrultusunda değil, aynı zamanda ileri düzey kapitalizmin değişimlerine karşı yapılan eleştirel sorgulamalar bağlamında da yeniden tanımlanması gerektiği ortadaydı. ’68 sonrası düşünürlerin hem Marksist mirasa sadık kalması gerektiği, hem de bu mirası tarihselliğin hızla değişen koşullarına uyarlayabilmek için materyalizme eleştirel ve yaratıcı yaklaşması gerektiği anlaşıldı. Bu kuramsal-politik fikir birliği, ‘materyalist’ terimini post-yapısalcılar için hem bir zorunluk hem de sıradanlık haline getirdi. Dilbilimsel değişimin Barthes ve Lacan gibi öncü isimleri, kapsamlı olarak ve sıklıkla ‘göstergenin maddeselliği’ hakkında yazdılar. Bir bakıma, o sıradaki yeni materyalist fikir birliğinin başına ‘neo’ ekini eklemek gerçekte gerekmiyordu. Ancak bu durum değişecektir.

1990’ların ortasına kadar post-yapısalcı projelerin çeşitli başlıkları ve alanları arasındaki farkların daha da belirgin hale geldiği açıktır. Psikanaliz ve göstergebilim aracılığıyla Amerika Birleşik Devletleri’ni ele geçiren tamamlanmış bir yapısökümcü projeye dönüşen dilbilim alanının elde ettiği hakim konum, sınırlama ve kuramsal tanımlar için daha açık ve net terimlere duyulan ihtiyacı artırdı. Bu nedenle, ‘neo-materyalizm’, dilbilim paradigmasını reddeden, bunun yerine iktidarın sosyal ilişkileriyle haşır neşir olan bedenin somut ancak karmaşık materyalliğine vurgu yapan bir yöntem, kavramsal bir çerçeve ve politik bir dayanaktır.

Bu noktada, beni Canguilhem, Foucault ve Deleuze’e bağlayan soykütüksel bağın aynı zamanda somutlaştırma ve

politik öznellik konularında da ayırt edici bir düşünce geleneğini işaret ettiğini fark ettim. Politik öncelikler sivrildikçe, bu alan ile yapısökümcü alan arasındaki terminoloji farkı da keskinleşti. Bu nedenle, 'göçebe özneler', ne bir simgelemeye ne de kabule ilişkindir; bilakis, pratik alternatiflerin ifadesine ve gerçekleştirilmesine ilişkindir. Gilles Deleuze –Vincennes'deki (dumanaltı) seminer odasından– neo-materyalizmin yapıtaşı olan 'maddenin' tam olarak ne olduğunu yeniden tanımlama projesine dahil olanlara anlaşılır ve aydınlatıcı şekilde yol gösterdi. Bu noktadan itibaren işler kavramsal olarak daha sıkı bir hal aldı.

Tabii ki feminizm de kendi payına düşenden fazlasını yaptı. Feminist felsefe, materyalizmin, geçtiğimiz yüzyılda Simone de Beauvoir'ın öncülük ettiği bedenlenmiş ve tümleşik alanına dayanır. Karmaşık ve ezber bozan bir şekilde, bedenlenmenin fenomenolojik kuramıyla Marksist kuramı ve –ardından da post-yapısalcılığa ilişkin olarak– bedenler ve iktidar arasındaki karmaşık kesişimlerin yeniden ayrıntılandırılmalarını birleştirir. Bu zengin mirasın iki kalıcı kuramsal sonucu olmuştur. İlki, feminist felsefenin, akıl-beden ya da doğa-kültür arasındaki ikili ayrımları reddetme konusunda ana akım Kıta Avrupası felsefesinin de ötesine geçmesidir. İkili zıtlıklar arasındaki boşluk, Anglo-Amerikan cinsiyet kuramcıları tarafından sosyal yapısalcılığın dinamik planlarıyla birbirine bağlanırken (Butler ve Scott [der.] 1992), Kıta Avrupası feminist perspektifleri, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını gereksiz hale getirecek şekilde cinsel fark kuramlarına ya da tekçi bir politik ontolojiye doğru ilerler.

Materyalizmin bu özel alanının ikinci sonucu, muhalif bilincin eleştiriye yaratıcılıkla, eleştirel yapıçözümlemeyle sınırlı

kalmayan, aksine alternatiflerin aktif üretimine ilerleyen 'iki tarafı keskin vizyonda' birleştirmesidir (Kelly 1979). Böylece feminist felsefeciler, bedenlenmiş ve bütünleşik türden yeni bir materyalizm alanı ortaya çıkarmıştır. Bu kuramsal yeniliğin en önemli noktasını, 'konum siyaseti' pratiğinden türeyen (Rich 1985) ve 1990'lar boyunca feminist kuram bakış açısına ve post-modernist feminizmle olan çatışmalara ilham veren (Harding 1991) yerleşik epistemolojinin özel bir alanı oluşturur.

Meta-metodolojik bir yenilik olarak, öznenin bedenlenmiş ve tümleşik feminist materyalist felsefe alanı hem evrenselcilikten hem de ikicilikten uzaklaşır. Evrenselcilik açısından, sözde uzam-zamansal ve jeopolitik özelliklerin ötesine geçen bir özne konumuna dair evrenselci iddialar, bedenden ayrılmış ve ayrık, soyut olmakla eleştirilirler. En iyi 'soyut erillik' (Hartsock 1987) ve beyazların üstünlüğünde (Ware 1992) örneklendirilebilecek evrenselcilik, sadece epistemolojik değil aynı zamanda etik nedenlerle de uygunsuzdur. Yerleşik bakış açıları, kişinin analiz ettiği ve politik olarak karşı çıktığı mevcut yapılarla kendi çıkarımlarının etik sorumluluğuna yönelik önkoşullar belirler. Feminist materyalizmdeki anahtar kavram, iktidar ilişkilerinin cinsiyetçi doğası ve radikal içkinliği ile bunların dünya üzerindeki etkileridir. Bu Foucaultcu bakış açısında, iktidar sadece olumsuz ya da sınırlayıcı (potestas) değil, ayrıca olumludur (potentia) ve alternatif özne konumlarını ve sosyal ilişkileri üretir.

Aynı zamanda post-modern feminizm olarak da bilinen feminist anti-humanizm, eşit fırsat politikalarının tekdüze şekilde uygulanmasının örtük tehlikelerini işaret ederken, temel eleştirisini de tek taraflı evrenselcilik üzerinde genişletir. 'Bakış açısı' kuramının (Harding 1986) aksine post-hümanist

feminist düşünürler, sosyal değişimin diyalektik itici gücü olarak 'fark' kavramına sorgulamaksızın güvenmezler. Aksine, 'ötekiliğin' ve aynılığın' iktidar ilişkilerinin orantısız birleşimiyle etkileşimlerini inceleyerek bu tartışmayı karmaşıktırır. Bu da Deleuze'ün Ötekilik kuramlarıyla benzer; Deleuze'ün süreçlere, dinamik etkileşimlere ve değişken sınırlarına yaptığı vurgu, dirimselciliğin materyalist ve ileri teknolojik bir versiyonudur, ki Deleuze'ün düşüncelerini, içinde yaşadığımız geç endüstriyel ataerkil kültürün analiziyle son derece ilişkili hale getirir. Ayrıca, Deleuze'ün çalışması, feminizmle de hayli alakalıdır: fark, cinsellik ve dönüşüm meselelerine büyük ilgi göstermenin yanı sıra, ka-

↔ Alice Harikalar Diyarında'ya dına ilişkin alanı pozitif güçle kuşatır. atıfta bulunmaktadır. Ödipal-olmayan Alice ↔ gibi betimle-

melerle iletilen şudur: küçük kızın bedeni Ödipal Yasa tarafından elinden alınmak üzeredir ya da filozofun nişanlısı Ariadne'nin daha olumlu betimlemesiyle, felsefenin kadınsı yüzü, değerlerin olumsuzdan olumluya dönüşüm kaynaklarından biridir. Bu başkalaşım, Deleuze'ün, salt eleştiriyi aktif güçlendirmeden ayıran sınırları aşmasını sağlar. Sonuncu fakat bir o kadar önemli olan nokta, Deleuze felsefesinin 'kadın-oluşa' yaptığı vurgunun yeni bir eril felsefe biçimini işaret etmesidir: bu, fallosantrizmin kısıtlamasını ortadan kaldırmayı ve birkaç risk almayı öğrenmiş olan bir felsefi duyarlıktır. Deleuze'ün düşüncesinde 'öteki', klasik felsefede olduğu gibi farklı olmanın sembolik ve değişmez şekilde vampirleştirilmiş işareti değildir. Yapısökümde olduğu gibi de fetişleştirilmiş ve mutlaka ötekileştirilmiş 'öteki' de değildir. Öteki, postmodernizmin üniter olmayan öznelinin ilerlediği ve bunun karşılığında harekete geçirilen değişimler ve varoluşa dair devingen bir ufuktur.

Bu çifte soykütük benim materyalizmle olan ilişkimi, içinde karmaşıklıklar ve iç çatışmalar barındıran hayat boyu sürececek bir bağlantıya dönüştürdü.

2 Deleuze ve Feminist Kuram'ın aynı bölümünde, yeni materyalizm, 'anti-materyalizm' olarak da anılıyor (Braidotti 2000, 172). Anaç feminizm, feminist duruş kuramıyla birlikte, bir feminist materyalizmdir. Yani, 'natüralist paradigma' ve onun 'kesin kaybı' (a.g.e., 158), feminist materyalizmler, 'sosyal yapısalılık' (a.g.e.) ve son olarak 'anti-özcülük' (a.g.e., 158) olan 'materyalizmin daha radikal bir algısı' (a.g.e., 161) menüde karşımıza çıkıyor. Metamorphoses'da, çağdaş felsefi diyaloga yönelik kartografik bir yöntem sunuyorsunuz ve bu yöntem ilişkilerini aynı anda en 'dışsal', kolektif ve toplumsal olgu ve aynı zamanda en içten ya da 'içsel' olay olarak düşünmemizi sağlıyor (Braidotti 2002a, 6). Deleuze ve Feminist Kuram'daki bölümünüze baktığımızda, yeni feminist materyalist diyalogun güncel bir haritasını çıkarmak için bu yöntemi nasıl kullandınız? Ya da biraz farklı bir bakış açısıyla, cinsel farkın radikal felsefelerine ('Fransız feminizmiyle' örtüşmesi gerekmeyen ve daha çok materyalizme yakın olan bir feminist kuram alanı) ilişkin Patterns of Dissonance'daki bölümünüz şu kışkırtıcı soruyla sonlanıyor: 'Seslerini duyan oldu mu?' (Braidotti 1991, 273). 1991'de sordunuz bu soruya bugün, yeni feminist materyalizm kuramları arasında nasıl cevap verirdiniz?

rb Materyal olanla anaç olan arasındaki ilişki meselesi benim neslim için çok kritikti. Bu kısmen bağlamla ilgiliydi: aslında akademik çalışmalarımızda güçlü, feminist öğretmenler ve danışmanlardan yararlanma ayrıcalığına sahip ilk nesil bizdik. Benim durumumda, öğretmen ve rol model olarak deneyimli kadınların sadece birkaçından bahsetmek

gerekirse, Genevieve Lloyd ve Luce Irigaray, Michelle Perrot ve Joan Scott'un öğrencisi oldum. Bir de etkinin korkusu vardı! Böylesi bir yapı, pedagojik ilişkinin Ödipalleşmesi konusunu çok önemli ve karmaşık bir mesele haline getirdi. Diğer neden ise tabii ki kuramsaldı: 1980'lerin akademik dünyasına baktığınızda, karşınıza, pedagojiye ve anne-kız ilişkisine ilişkin gereğinden fazla metin ve yazın çıkacaktır. Tek başına psikanaliz bu konuyu çok abarttı ve geriye dönüp bakmanın verdiği ayrıcalıkla, 1968 sonrası kuşağın tamamının anne babalarıyla son derece olumsuz bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Devrimci nesillerin tüm mensuplarının, önceki nesille bir kırılma yaşadığını, kaçınılmaz bir kopuş şiddetinden etkilendiğini tahmin ediyorum.

Şahsen, Cixous ve de Beauvoir arasındaki efsanevi çarpışma gibi birçok şiddetli ve güçlü çatışmanın feminist topluluğu tehlikeye attığına şahit olduğum için de çabucak bu ödipal başlıktan sıkıldım. Bazı açılardan, 'açağın' son derece politik bir bağlamda seferber ettiği olumsuz hırslardan korkuyordum. Sonunda, Kapitalizm ve Şizofreni'nin Anti Ödip başlıklı, bu başlığı hakeden ilk cildine sığındım ve kitabı 'feminist felsefenin gelişiminde bağımsız ancak sadık bir düşünce sistemi nasıl oluşturulabilir?' sorusuna uyguladım. Bu seçim, feminizmi kurumların içerisine sokma kararımın örtüştü, ki bunu demokratik mesuliyet olarak algılıyordum. Bunun merkezinde, elbette, nesillerarası adalet projesi bulunuyor.

Kartografilerimin tamamı becerbildiğim kadarıyla kapsayıcıdır ve kesin bir kuramsal ve politik duruş almış olsam da mezhepçilikten titizlikle kaçındım (Braidotti 2010). Bu bakış açısı, aynı zamanda sağ kanadın ABD'de gündeme egemen olduğu ve 1989 sonrası küresel görüş birliğinin çalışmamın

temelini oluşturduğunu düşündüğüm ana düşünce geleneklerini –materyalizmin Marksist ve post-yapısalcı kuramları– görmezden geldiği 1990'lar boyunca şahit olduğumuz çoklu 'kuram savaşları' ve 'kültür savaşları'ndan aklımı kaybetmeden çıkma yolum oldu.

Şu an, feminist felsefenin disiplinlerarası yöntemlerine ilişkin sistematik bir meta-söylemsel yaklaşıma ihtiyaç var. Bu ihtiyaç, yerleşik bir disiplin olarak kadın, toplumsal cinsiyet ve feminizm çalışmalarıyla birlikte (Wiegman 2002) günümüzdeki felsefenin öncelikleri arasındadır (Alcoff 2000). Bir zamanlar yıkıcı olanın şu an ana akım olması durumu söz konusuysa, o halde günümüzdeki feminist düşünürlerin meselesi daha fazla kavramsal yaratıcılığa erişmeye çalışırken, konularını nasıl korumaları gerektiğidir (Deleuze ve Guattari [1991] 1994).

Küreselleşmiş, teknolojinin aracılık ettiği; hızlı değişimlerin, yapısal eşitsizliklerin ve artan askerleşmenin damgasını vurduğu bir dünyada, feminist akademi küreselleşmeye ilişkin çağdaş toplumsal kuramların çoğunda izi bulunan ahlaki ve bilişsel paniğe karşı direnirken, bugünün güçlükleriyle mücadele etmek için kuramsal ve metodolojik çabalarını yoğunlaştırdı (Fukuyama 2002, Habermas 2003). Postmodernizm devrinin radikal şüphecilik ile ahlaki ve bilişsel göreliliğin bir biçimi olarak tarihe karışmasıyla feminist düşünürler yapı-sökümcü kuramın dilbilimsel dolayım paradigmasının ötesine geçme ve bunun yerine daha güçlü alternatifler üretmek için çalışma eğilimindedir. Bedenlenme ve mesuliyet, konumsallık ve konum meseleleri hem ilişkili hem de çeşitli bir hal aldı. Temel savım, feminist felsefenin mevcut durumda bir tarafta post-hümanizm, diğer tarafta da post-antroposantrik kuramlar arasında kendine yeni bir yol bulmaya

çalıştıdır. Feminist kuramı yapılandıran birçok disiplinlerarası hat da eklendiğinde, bu iki yaklaşım arasındaki birleşme feminist felsefenin kendi alanının radikalleşmesiyle sonuçlanır. Özellikle cinselliğin önceliğinin ve cinsiyet/toplumsal cinsiyet farkının geçerliğinin yeniden değerlendirilmesine neden olur.

Radikal cinsel fark felsefelerinin sesinin, pek çok açıdan yanlış bir adlandırmayla Fransız feminizmi diye anılan kuramla örtüşmek zorunda olmayan bir çeşit neo-materyalizm biçiminde gerçekten duyulup duyulmadığı sorusuna cevap vermek zor. Amerikan feminist kuramında cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının sahip olduğu paradigma statüsü ve bu paradigmanın 1989 sonrası eski Doğu Avrupa'da örneğinde görülebilecek küresel alanı genişlemedi; bilakis yerleşik Avrupalı bakış açılarının hayatta kalmasını bile güçleştirdi.

En dikkat çeken nokta, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının sözde 'Atlantik Ötesi bağlantı-sızlığın' özünü oluşturmasıdır. Bunu feminist kuram diline çevirecek olsaydım, Amerikan feminizmindeki 'bedenin' ne eleştirel ne de kamusal söylemde cinsellikle olumlu şekilde bağdaştırılabileceğini söyledim. Psikanalizin ve post-yapısalcılığın eleştirel söyleminde temel paradigma olan cinselliğin Amerikan politik söyleminde yeri yoktur: cinselliğin sesi kesilmiştir. O halde, 'Fransız feminizminin' şansı nasıl yaver gitti? Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, şiddetle toplumsal cinsiyet kutbuna doğru savruldu ve toplumsal cinsiyeti liberal bireysel 'haklar' ve sosyal yapısalcı 'değişim' bahanesiyle ayırdı. Bu yönelimi korumak ve cinselliği feminist gündemin içine yerleştirerek yeniden yazmak gay, lezbiyen ve queerlere düştü. Örneğin, Teresa de Lauteris (1994), lezbiyen kimliğine

ilişkin temel kuramı oluşturmak için psikanalitik arzu konusuna geri döner. Judith Butler, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının önceliklerini eski önceliklere geri döndürür ve Foucault ile Wittig'i birleştirmeyi başarır. Şimdilerde, gözlemciler Amerikan post-yapısalcılığında kendi başına bir hareket, kendi belirgin özellikleri ve kavramsal amaçları olan bir hareket diye bahsetmeye başladı. Çoğu önde gelen Fransız post-yapısalcısının Amerika'da düzenli akademik görevlerde bulunması, Avrupa'da ölmekte olan ve özellikle Fransız entelektüel çevresinden kaybolan post-yapısalcılığın bu ikinci hayatını destekliyor. Üçüncü milenyumun başlamasıyla, 'Fransız' kuramı evrensel biçimdeki bir dünyaya değil, sürgündeki bir dünyaya ait kaldı. Post-yapısalcılığın Fransızlığı, Atlantik Ötesi'ne geçiş sürecinde kavramsal bir dönüşüme uğrarken, aslında çeviride kayboldu.

Diğer, daha Avrupalı yaklaşımların sesinin de duyulduğundan emin olmak için, kadın toplumsal cinsiyetine ve feminist çalışmalara dair AB çapında ağlar kurdum. Bunun en iyi örneği ATHENA'dır [Avrupa Kadın Çalışmaları İleri Düzey Tematik Ağı]. Teoride, ATHENA'nın kurucu yöneticisi olarak görevim, feminist kuramdaki Amerikan egemenliğine karşı dostça ancak katı bir eleştirinin ve Avrupa tarihinden ve yerleşik geleneklerden yola çıkan farklı perspektiflerin inşa edilmesini sağladı. Sanırım sesimiz, şimdye kadar karşı belleklerin ve alternatif soykütüklerin duyulabileceği kadar duyuldu. Eleştirel düşünürlerin daha genç nesliyle, sizle yaptığımız bu görüşmenin şeffaf dili ve yapısı, keyiflenmem ve yeniden umutlanmam için harika bir sebep sunuyor.

3 Felsefeniz her zaman fark felsefesi oldu. Göçebe Özneler kitabınızın 'Göçebe Politika Projesi olarak Cinsel Fark' başlıklı

bölümünde (1994) bunun nedenini, ve neden Luce Irigaray'ı bu konuda takip ettiğinizi açıklıyorsunuz. Öncelikle, Batılı ve Avrupa Merkezli düşünceyi desteklemeyen bir diyalektik-olarak-fark fikrini dönüştürmeye çalıştığınızı ileri sürüyorsunuz. Burada, 'bu tarih döngüsünde' ise 'farkın' baskınlık ve dışlanma ilişkilerine dayandığını, 'başkalarından farklılığın' 'daha az' olma, daha değersiz olma anlamına geldiğini söylüyorsunuz (Braidotti 1994, 147; vurgu özgün metinde). İkincisi, cinsel farkı 'anti özcülüğün' polemik biçimi ya da 'cinsiyet ötesi bir yere duyulan ütopyik özlem uğruna' (a.g.e., 149) ciddiye almayan Batılı feminizm düzenini yıkmaya çalışıyorsunuz. Kendi yaklaşımınızı geliştirerek, 'sürekli bir proje olarak cinsel farka', 'göçebe politik bir proje' olarak odaklandınız (a.g.e.). Bunu yaparken de sözde 'Fransız feminizmine' ve 'Fransız kuramına' yaslandınız.

'Fransız feminizmini' ve çağdaş akademideki yerini ikinci soruda tartıştıktan sonra, genel olarak çağdaş akademide Fransız kuramından neler edindiniz? Tam da 'Fransız feminizmi' gibi Anglo-Amerikalı bir bağlamda yaratılmış meşru versiyonu dışında, akademide 'Fransız' olana denk, minör gelenekler gözlemliyor musunuz? Gözlemliyorsanız, bu gelenekler nasıl görünüyor ve yeni materyalizmle nasıl bağdaşıyorlar?

rb Fransız kuramını çöküntüye uğradığı Kuzey Amerika'dan kurtarmak için yerinden sökmemiz gerektiği bariz hale geldi. Avrupalı entelektüel bağlamın sağ kanadının son on yılda ne hale geldiğini düşününce, güçlük iki katına çıkıyor. Yerleşik Avrupalı bakış açılarının gelişimini engelleyen bir diğer etmen de Fransız ve Alman felsefe gelenekleri arasında yıllardır süren düşmanlıktır. Ancak vurgulanması gereken üç temel nokta var: ilki, John Mullarkey'in (2006) 'post-Avrupalı'

felsefeye ilişkin çalışmasında belirttiği gibi felsefede 'anali-tiğe karşı Avrupalı' ayrımının ötesine geçilmesi yönündeki eğilimdir. Alman düşünür Dieter Thomä, editörlüğünü yaptığı History of Continental Philosophy [Kıta Felsefesi Tarihi] ki-tabının birinci cildinde benzer bir kanıya varır. Bunlar teşvik edici gelişmelerdir ve eskinin karşıt gelenekleri içinde yeni kuramsal ve metodolojik kaynakları harekete geçirmemize imkân tanırırlar.

İkincisi, radikal epistemolojilerin Fransız felsefesinin ka-bulüne yaptığı üretken katkının vurgulanması gereki-yor. Bugünlerde, Haraway'in çalışmasını dikkate almadan Canguilhem'i; Butler ya da Spivak'ı okumadan Derrida'yı; Stuart Hall olmadan Foucault'yu ve materyalist feministler olmadan da Deleuze'ü okumak mümkün değil. Geri dönül-mez nokta, burası.

Üçüncüsü, sorunuzu daha doğrudan ele alırsak, Fransız fel-sefesinin tekrar geri dönmemiz gereken minör gelenekler açısından hayli zengin olduğunu düşünüyorum. Bu gelenek-ler küresel olarak daha az kabul görmüş ancak tabiatı gere-ği Fransız bilim felsefesi ve epistemoloji geleneğini yansı-tanlardan, özgür düşünceli cinselliğe vurgu yapan geleneğe kadar uzanır. Benim en sevdiğim, Diderot'nun büyülü ma-teryalizmi ile akılcılığı doğrudan hayal gücüne bağlayan yer-leşik gelenektir. Gelenekler, dereler gibi birleşerek yaygın materyalizmi oluşturur.

4 Farkın yeni materyalizmin özünde olduğuna katılıyor mu-sunuz? Öyleyse, yeni materyalizmin farktan aldıklarını nasıl tanımlarsınız?

rb Kesinlikle katılıyorum –hele ki bu konuda Deleuze takip ediliyorsa ve monizm temel ontoloji olarak

konumlandırılıyorsa. Varlığın tekanlamlılığı ya da tek madde kavramı, farkı maddenin merkezindeki bir eylem ya da varoluş süreci olarak konumlandırır. Tek bir ortak bloğun içinde sadece yer ve zaman çeşitleri veya değişimleri bulunur, bu nedenle durum tamamen tekrarlama biçimlerine ve farka ilişkindir. Ayrıca, böylesi bir düşünce sistemi içerisinde, cinsel fark hayli önemli bir rol oynar.

Cinsel fark özellikle, nihai oluş olarak temsilin kendini oluşturan sistem şeklindeki düşüncenin olasılık koşullarının neler olduğu sorusunu yöneltir. Bu nedenle, cinsel fark genel olarak özneliği üretir. Irigaray'ın bu olağandışı mantığı sergilediği kavramsal araç, 'kavranabilen/duyumsanabilen aşkın' kavramıdır. Aşkın öznenin inşa sürecinde soyun anaç köklerinin silindiğini gösteren Irigaray, aynı zamanda öznenin dikey aşkınlığını ifşa eder ve alternatif metafizik çağrısında bulunur. Irigaray'ın aşkınlığı kavranabilirdir ve şimdilik tüm insan yaşamının hâlâ 'kadından doğması' gerçeğine dayanmaktadır. Irigaray'ın ilk dönem çalışmaları Deleuze'ün çalışmalarını yankılar.

Sıklıkla belirttiğim gibi Deleuze'ün farkın üretken ve olumlu gücüne vurgu yapması, cinsel farkın temel değerlerine karşı çıktığı müddetçe feminist kuram için sorun teşkil eder. Diğer taraftan, Irigaray açısından cinsel farkın metafizik sorunu, feminist kuram anlayışıdır, Grosz açısından ([1993] 1994) ise cinsel fark feminist kuramın önkoşuludur. Butler (1993), farkı, üstesinden gelinmesi gereken bir sorun, bedenlenme söylemine karşı bir sınır olarak görürken, bence cinsel fark kişinin başladığı noktanın yerleşik bedensel konumudur –tartışılabilir, yatay ve etkili bir alandır. Deleuzcü ve Irigaraycı yaklaşımın faydası, vurgunun metafizikten cinsel fark etiğine

kaymasıdır. Deleuze'ün felsefi paradigmayı ele alış biçimi cinsel farkın metafiziği gerekli kılıp kılmadığını sorgulamasıdır. Göçebe cinsel fark kuramının ayırt edici özelliği, farkın çözülmesi gereken bir sorun, üstesinden gelinmesi gereken bir engel olarak değil, aksine bizim yerleşik, bedensel konumumuz açısından bir gerçek ve etmen olarak görülmesidir. Ayrıca, bu sadece insanlara has bir ayrıcalık da değildir. Bunun önemli metodolojik sonuçları bulunmaktadır.

Deleuze'ün ampirizmini takip eden Colebrook da tartışmanın kökenini metafizik temellerden, yeni kavramlar oluşturma ihtiyacını vurgulayan içkinlik felsefesine çevirmek ister. Bu yaratıcı jest, verili olana, deneyime yanıt vermenin bir biçimidir ve bu nedenle olay kavramıyla bağlantılıdır. Kavramların oluşumunun kendisi, tecrübe ya da deneydir. Burada ikili bir çıkarım bulunur: İlkin bu felsefe, baskın söylem ya da kaçınılmaz düşünce ufku olarak görülmemelidir; zira sanatsal ve bilimsel uygulamaların da kendi rolleri vardır. İkincisi, etik soruların metafiziğe ihtiyaç duymadığı dikkate alındığında, feminizmin kavramlarla ilişkisi çok önemli olmasa da dikkat isteyebilir ve yaratıcı olabilir. Diğer bir deyişle, düşünmeksizin deneyimlemeyi hepimizin öğrenmesi gerekir. Buradan, başlangıç noktamızın cinsel farkların sınırlarının yıkılması olduğu sonucu çıkar.

5 Yeni çalışmanızda post-hümanizm ve 'post-sekülerizm' konularına odaklanıyorsunuz. Theory, Culture and Society'deki iki makalenizde her iki terimi de detaylandırıyorsunuz. Aslında, insan-sonrasını post-insanmerkezcilik ile öreerek hemen karmaşıktırđırıyorsunuz, bu da feminist kurama atfedilmiş bir müdahale: 'Feminist post-insanmerkezci yaklaşım [...] da post-yapısalcıların bedensel materyalizmine

karşı çıkmaktadır' (Braidotti 2006, 198). Buna ek olarak, Donna Haraway'ın post-insanmerkezci post-hümanizminin anti-temelcilik olmadığını, aksine bir 'süreç ontolojisi' olduğunu belirtiyorsunuz (a.g.e., 199). Burada Haraway'ın Whiteheadci hareketinden yararlanmanız dışında ('Varlıklar kendi ilişkilerinden önce varolmazlar' (Haraway 2006, 6)), Bergsoncu gibi görünen özel bir zaman kuramını feminist post-hümanizme atfediyorsunuz:

Süreç ya da dönüşüm içinde olmak düşünce öznesini tarih ya da zaman dışına yerleştirmez [...]. Konum, bütünleşik ve bedenlenmiş bir anıdır: Öznelliğin baskın temsillerine direnen düşünürün harekete geçirdiği karşıt bellekler bütünüdür. Konum ise öznenin ortak yapımının zamansal ve mekânsal materyalist alanıdır ve bu nedenle görelilik örneği dışındaki her şeydir (Braidotti 2006, 199).

Psikanalitik çerçeveye tutunmak sizin için önemli olsa da yeni dirimselcilikle birlikte süreç ontolojisi post-seküler kavramsallaştırmanıza temel oluşturuyor (Braidotti 2008, 12-13). Çalışmanızda post-sekülerizm şu şekilde kavramsallaştırılıyor:

Post sekülerizmin muhalif bilincin olumlu gücü üzerindeki konumu kaçınılmaz olarak gelecek olasılıklarına duyulan güven sorununu ortaya çıkarır, bu da tinsel kalıntısının [...] bir veçhesidir. Sürece duyulan güven, geleceğe verilen güvenoyudur. Nihayetinde bu da Kadının/Erkeğin mükemmelleştirilebilirliğine dair inançtır; ancak Haraway'ın (1988) belirttiği gibi bu mükemmelleştirme, bölünmüş bakış açılarına imtiyaz tanıyan çok daha gerçekçi, mesuliyetli bir şekilde gerçekleştirilebilir. Bu post-seküler konumdur ve içinde

konumların ve nesillerin ötesinde, cömert kozmopolitlik, dayanışma ve toplum bağları oluşturan ve aşkın değil, içkin bir kuram barındırır. Ayrıca sosyal adalet ve sürdürülebilirlik özleminde, eser miktarda tinsellik arığı bulunduğunu ifade eder (a.g.e., 18).

Sizin bakışınızla post-seküler, olumsuzlama ya da diyalektikten ziyade, olumlama politikalarınca yapılandırılmış olarak algılanan farka ilişkin çağdaş feminist kuramlara içkin, bu nedenle (a.g.e., 13). Whiteheadci ve Bergsoncu yöntemde olduğu gibi kuramın doğrusal-olmayan zamansallığı bir kez daha kilit nokta gibi görünüyor.

Ancak, post-seküler kuramsallaştırmanızda, ontoloji ve yeni dirimcilik açık hale getirilmişken, feminist kuramın güçlü erkek egemenlik karşıtlığı bir şekilde kaybolmuş görünüyor. Post-seküler feminizm nasıl erkek egemen karşıtı olabiliyor? Örneğin, 'Kadının/Erkeğin mükemmelleştirilebilirliğine' dair inancı nasıl kavramsallaştırabiliriz?

rb Başlangıç varsayımım, post-seküler dönemecin genel olarak Avrupa politik kuramına ve özel olarak da feminizme karşı çıktığıydı. Bunun nedeni de faillik ya da politik öznelliğin aslında dindarlıkla aktarılabileceği ve desteklenebileceği, hatta önemli miktarda tinsellik içerebileceği nosyonunu ortaya koymasındır. Bu ifadenin önemli bir sonucu bulunmaktadır –bu politik kurum, muhalefetin olumsuz anlayışıyla eleştirilmemelidir ve bu nedenle tamamen ya da büyük oranda karşıt öznelliklerin üretimi hedeflenmemelidir. Öznellik, daha ziyade, baskın normlar ve değerlerle yürütülen karmaşık ve sürekli müzakereler içeren, bu nedenle de farklı biçimlerde sorumluluğun söz konusu olduğu kendini üretme ya da kendini biçimlendirmeye dair bir süreç ontolojisidir.

Bu konum, feminizm içinde Harding ve Narayan'dan (2000) Mahmood'a (2005) kadar uzanan düşünürlerce savunuldu.

Bu önermenin doğal sonucu, bireysel haklar ve kendini idare etmeye yönelik Avrupalı liberal gelenekle uyumlu olarak, kadınların kurtuluşunun doğrudan cinsel özgürlükle bağdaştırıldığına dair düşüncedir. Joan Scott'ın (2007) yakın zamanda belirttiği gibi, bu tarihsel model evrenselleştirilemez ve günümüz Avrupalı siyasetçilerin temel hatası, modelin şartlara bağlı ve bu nedenle de kısmi uygulamasına rağmen, modeli güçlendirmeleri ve modelin homojenliği konusunda ısrarcı olmalarıdır. Bu önemli bir noktadır ve Avrupa kültürü ve öznelik felsefesinde özne oluşumunun temel eksenini olarak cinselliğin önemini bir kez daha vurgular. Tam da cinselliğin tarihsel önemi nedeniyle cinsel fark, kimliğin ve sosyal ilişkilerin oluşumunda bu kadar temel bir eksen görevi üstlenir.

Bu nedenle, post-seküler ikilemler, kurtuluşu cinsel özgürlükle eşit tutan baskın Avrupa paradigmasını tam bir revizyondan geçirmese de en azından görelileştirmeye zorlar. Ayrıca, muhalif bilincin olumlu gücüne dair post-seküler konum da, kaçınılmaz olarak, bahsettiğim tinsellik kalıntısının özelliklerinden biri olarak, gelecek olasılıklarına duyulan arzu ve inanç sorununu ortaya çıkarır. Feminist sivil değerler sistemi; alternatif sosyal ufukların, yeni norm ve değerlerin oluşturulmasına dair arzu gibi, sosyal yapısalcı inanç kavramına dayanır. Sürece olan inancın kendi, geleceğe verilen güven oyudur. Nihai olarak, bu da Kadının/Erkeğin mükemmelleştirilebilirliğine dair inançtır, ancak Haraway'in (1988) belirttiği gibi bu mükemmelleştirme bölünmüş bakış açısına imtiyaz tanıyan çok daha gerçekçi, mesuliyet sahibi bir biçimde gerçekleşebilir.

Arzu asla verili değildir. Aksine, geçmişten yansıyan uzun bir gölge gibi, hareket ettikçe önümüzde ilerleyen, hızla hareket eden bir ufuktur. 'Bundan böyle' ile 'henüz değil' arasında gidip gelen arzu, varoluşun olası biçimlerini arar. Bu biçimler, cinsellikle kesişir ve cinselliği seferber eder; ancak bunu sadece, toplumsal cinsiyet sisteminin parametrelerini yerinden etmek için yapar. Bu toplumsal cinsiyet sistemi, günümüzde geçmişe oranla en yoğun şekilde, şiddet yanlısı askeri baskıyı kurtarıcı ve özgürleştirici faydayla birlikte Batılı neo-imparatorluk projesiyle birleştirir. Gösterişçi tüketim ve Batılı olmayanların özgürleşmeye zorlanmasına yönelik ulusalcı projelerin kibri gibi klişeler karşısında günümüzün eleştirel düşünürleri ontolojik dürtünün saf varoluşa yönlendirmesi nedeniyle, cinselliği toplumsal cinsiyetin ötesinde yeniden düşünmek isteyebilirler. Arzu, dönüşü olmayan noktayı işaret eden kaçınılmaz bir içgörü rastlantısıyla ve ivmelenme coşkusuyla 'bundan böyle' ile 'henüz değil' arasındaki öznel-lerarası karşılaşma koşullarını belirler. Yersizyurtsuzlaşmış göçebe cinselliğin meydan okumasını kabul etmek, çağdaş cinsellik politikalarını kurtarabilir: çelişkili, ticarileşmiş bayağılıklardan, geçmişe dayanan karşıt kimlik iddialarından; yeni sömürgeci, savaşçı ve ırkçı medeniyetçilikten.

6 Son bir soruyla, göçebe kavramıyla çalışma biçiminizi tartışarak feminizmi vücuda gelmiş kadınsılığın sosyal ve kültürel kalıplarına dair düşüncelerin ötesine geçirmeye çalışalım. Deleuze, *Fark ve Tekrar* kitabında ([1968] 1994, 36) göçebe ile nomos[↔] arasında ayrım yapar ve siz de çalışmanızda bu özel ayrımı derinlemesine inceliyor ve araştırıyorsunuz. Diğer bir deyişle, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin ya da kadın ile dünya

↔ Otlakta, çayırdaki çalışan, yaşayan insanlar. Ç.N.

arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine odaklanan feminizme gittikçe daha az ilgi duyuyor gibi görünüyorsunuz; 'kadını' morfojenik ve topolojik sanallıkların tamamının içinde düşünmek, sizin feminizminizin merkezinde bulunuyor. 1991 tarihli ilk kitabınızın (Patterns of Dissonance) son bölümünde önerdiğiniz 'öteki materyalizm'den (Göçebe Özneler'de) 'dil'in bir virüs olduğu' iddianıza kadar, feminizmi çoktan kadının 'Öteki' olarak düşünüldüğü fikrinin ötesine; Deleuze ile Guattari'nin bazı yönlerden nomadolojiye yaklaşırsa da göçebenin ihtiyaç duymadığı sosyal ve kültürel ilişkiselliğe atıfta bulunan 'kadın olma' düşüncesinin ötesine geçirdiniz. (Arnold Toynbee'yle birlikte) göçebenin 'hareket etmeyen' ancak sadece tüm materyal gerçekleştirmeleriyle kadınsılığı deneyimlemek ve tecrübe etmekle ilgilenen kadın olduğu sonuca varabilir miyiz? Hatta, göçebe kavramı feminizmin sosyal ve kültürel yönlerini çok fazla incelemeyen, sadece bir kadının ne yaptığını soran radikal Spinozacılığa geri dönmeniz için motivasyon mu sağladı?

rb Ne harika bir soru! Keşke bu soru üzerinden altı haftalık bir seminer düzenleyebilsek! Öznelliğin çoğu feminist tanımlamalarının başlangıç noktası, bedenlenmiş olana vurgu yaparak bedensel materyalliği ve böylece söz konusu öznenin cinsel olarak ayrıştırılmış yapısını geliştiren yeni materyalizm biçimidir. Sonuçta, öznenin bedensel kökenini yeniden düşünmek, göçebeliğin epistemolojik projesinin başlangıç noktasıdır. Beden ya da öznenin bedenlenmiş hali, sadece biyolojik ya da sosyolojik değil; bilakis, fiziksel, sembolik ve sosyolojik olanın kesişim noktası şeklinde düşünülmeledir. Bedene ilişkin farklı düşünme biçimlerine itiraz etmek için şekillenme konusuna özellikle vurgu yapıyorum. Beden, insan öznenin materyalist fakat aynı zamanda

dirimselci temelleri bulunduğuna ve özellikle insanın hem köklenebilme hem de akış içinde olabilme kapasitesine sahip olduğuna; böylece bizi biz yapan çeşitli değişkenleri –sınıf, ırk, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, yaş, engellilik– aşabildiğine işaret eder.

Bedene dair göçebe kavrayış bedeni çok-işlevli ve karmaşık; hareketin, enerjinin, etkinin, arzuların ve hayallerin dönüştürücüsü olarak tanımlar. Psikanalizden, öznenin üniter-olmayan yapısının avantajlarını ve öznenin bilinçsiz temellerinin neşeli çıkarımlarını takdir etmeyi öğrendim. Karmaşıklık, bedenlenmiş varlığımızı oluşturan çoklu duygulanımsal tabakaları, karmaşık zamansal değişkenleri ve içsel çatışmalı zaman ve anı dizilerini anlayabilmek için anahtar terimdir. Sosyal yapısalcılığın ikili yöntemlerinin yarattığı karşıtlıkların aksine göçebe bir beden, dönüşümlerin eşığidir. Göçebe beden, hayli yapılandırılmış sosyal ve sembolik güçlerin birbirini karmaşık şekilde etkilemesidir. Beden, yoğunluk alanı ve başkalarıyla etkileşimde etkili bir bölgedir. Yani, bedenlenmeye yapılan feminist vurgu, özcülüğün kökten biçimde reddedilmesiyle elele gider. Feminist kuramda kadın olarak konuşulur, ancak 'kadın' öznesi kesin tanımlanan yekpare bir öz değildir; aksine sınıf, ırk, yaş, yaşam tarzı, cinsel tercih gibi birbiriyle kesişen değişkenlerin tanımladığı çoklu, karmaşık ve muhtemelen çatışan deneyim bütünleri alanıdır. Kadını güçlendirmek, kadının koşullarındaki sosyo-sembolik değişiklikleri harekete geçirmek için kadın olarak konuşulur; bu tamamıyla özcülük karşıtı bir konumdur.

Göçebe, benim açımdan, genel olarak özneye ve özel olarak da feminist özneye ilişkin yerleşik, post modern ve kültürel bakımdan ayrıştırılmış algının ifadesidir. Bu özne aynı

zamanda kişinin konumuna bakarak post modern/sanayi sonrası/sömürgecilik sonrası olarak da tanımlanabilir. Sınıf, ırk, etnik köken, cinsiyet, yaş gibi ayrıştırma eksenleri öznel-liğin oluşturulması sırasında birbiriyle kesiştiği ve etkileşim içinde olduğu müddetçe, göçebe kavramı bunların birçoğunun aynı anda meydana gelişi anlamına gelir. Feminist olarak konuşmak, kadınlar arasındaki farkların idrak edilmesiyle birlikte toplumsal cinsiyet (ya da cinsel fark) meselelerine öncelik vermeyi gerektirir. Bu nedenle bu betimleme, metafizik açılarından sabitlenmiş, durağan kimliklerin düşüşünü tarihi delil diye alırken, politika kurumunu inceleme ve meşrulaştırmaya karşı duyduğum arzu olarak tanımlanabilir. Söz konusu meselelerden biri tarafgirlik ile devamsızlığın, yeni ilişkilene ve kolektif politik proje biçimleriyle nasıl uzlaştırılacağıdır.

Politik strateji, metodolojik olarak ikiye katlanır; dönüşüm projeleri, ne kerameti kendinden menkul ne de sıkıntıdan azade öznenin, radikal şekilde yeniden konumlandırılmasını gerekli kılar. Artık bilinçlendirme süreci yoktur. Post-yapısalcı feminizmde, 'alternatif bilim projesi' (Harding 1986), metodolojik olarak, bilindik ve bu yüzden rahatlatıcı değerler ve kimliklerle özdeşleşmenin ortadan kaldırılması yoluyla uygulanır (De Lauretis 1986, Braidotti 1994).

Özdeşleşmenin ortadan kaldırılması, düşüncenin ve temsilin el üstünde tutulan alışkanlıklarının kaybedilmesine, korkuya, güvensizliğe ve nostaljiye neden olabilir. Değişim kesinlikle acılı bir süreçtir ancak bu süreç ıstırapla aynı değildir. Ne de, değişimi tehlikeli olduğu için cezalandıran politik muhafazakâr konumu garanti eder. Dönüşüm süreçlerinin içerdiği güçlüklerle ve acıya vurgu yapma amacı, hem sürece dahil olan

güçlülere hem de beklenen çelişkilere dair farkındalık yaratmak ve göçebe 'anlayış etiği' oluşturulmaktadır (Connolly 1999).

Birinin kimlik algısını etkileyebilecek değişiklikler, özellikle hassastır. Kimliklerin kişinin kimlik algısını destekleyen bir iç iskelet oluşturduğu düşünülürken, hayali kimliklerin değiştirilmesi, kullanılmış bir kıyafetin fırlatılıp atılması kadar kolay değildir. Psikanaliz bize hayali yeniden-konumlandırılmaların karmaşık olduğunu ve eski deriyi değiştirmek kadar zaman aldığını öğretti. Ayrıca, bu türden nitel değişimler moleküler ya da öznel düzeyde daha kolay gerçekleşir. Bu değişimlerin kamusal söyleme ve paylaşılan sosyal deneyimlere aktarımı hem karmaşık hem de risklerle dolu bir olaydır. Daha müspet bir damardan, Moira Gatens ve Genevieve Lloyd (1999) gibi Spinozacı feminist siyaset düşünürleri, sosyal olarak bütünleşmiş ve tarihsel kökeni bulunan bu türden değişimlerin 'kolektif hayallerin' –belirli dönüşümlerin ortak çabıyla gerçekleştirilebileceğine dair paylaşılan arzunun– sonucu olduğunu ifade eder.

Alışkanlığı kırma da öznenin kendine dair alışkın olduğu normatif görgüden çıkarak geliştiği çarpıcı bir süreçtir. Referans çerçevesi, başkalarının etkileşimiyle varoluşun açık uçlu, karşılıklı ilişkiye bağlı, çok-cinsiyetli ve türlerarası geçiş hareketleri haline gelir. Özne böyle inşa edildiğinde, hümanizmin sınırlarını yerle yeksan eder.

Ancak, Irigaray'ın bize öğrettiği gibi, bir kadının yapabileceklerine dair sınırların değiştirilmesi temel değişkenlerin değiştirilmesini gerektirir. Ontolojik olarak, varoluşun uzam-zamansal çerçevesi bağlamında; sembolik olarak, gerçekleştirme usulleri ile yeterli düzeyde ifade biçimlerinin oluşturulması yoluyla; sosyal olarak da ortak erdem ve daha

radikal bir demokrasi biçimini ortaya çıkarabilecek geçiş politikalarının uygulamaya ait biçimleriyle, sınırlar değiştirebilir. Daha önce de bahsettiğim gibi, yenilenmiş siyasi ve etik kurumlara yönelik koşullar, mevcut bağlam ya da alanın halihazırdaki durumundan anlaşılabilir. Bu koşulların, gelecek olasılıklarının yaratılmasına yöneltilen çabalarla, kullanılmadan kenarda duran kaynaklar ile vizyonların harekete geçirilmesiyle ve başkalarıyla ilişki içinde bunların günlük hayatta uygulamaya geçirilmesiyle olumlu ve yaratıcı bir şekilde oluşturulması gerekir.

Bu proje, daha vizyoner bir gücün ya da peygambervari bir enerjinin kullanılmasını gerektirir, ki bu nitelikler ne akademik çevrelerde modadır, ne de günümüzün ticari küreselleşmesinin bilimsel olarak değer verdiği niteliklerdir. Ancak, vizyona duyulan ihtiyaç, eleştirel kuramın birçok yönünde ortaya çıkmaktadır. Feministler, vizyoner anlayışı arzu eden uzun ve zengin bir soykütüğe sahiptir. Joan Kelly (1979) feminist kuramı başlangıcından itibaren güçlü bir eleştirel işlevi ve bir o kadar güçlü bir yaratıcı işlevi yerine getiren iki uçlu bir vizyon diye tanımladı. Hayalgücünün yaratıcı güçlerine duyulan inanç, feminist kadının oluşundaki karmaşık tekillikleri ifade edecek yaşanmış bedenlenme deneyimine ve özneliliğin bedensel kökenlerine karşı feminist övgünün ayrılmaz parçasını oluşturur. Donna Haraway'ın çalışması (1997, 2003), yaratıcılığın birtakım öngörülmeden düşünülmemeyeceği boyuta duyulan saygının en iyi örneğini sunar.

Peygambervari ya da vizyoner zihinler, geleceğin düşünürleridir. Aktif bir arzu nesnesi olarak gelecek, bizi ileri taşır ve direnme halinin gerekli olduğu şimdinin sürekliliğinde burada ve şu anda aktif olmaya teşvik eder. Sürdürülebilir

geleceklere duyulan özlem, yaşanabilir bir şimdi oluşturabilir. Bu inanç atılımı değildir; derinlerde gerçekleşen aktif bir yer değiştirme ve bir dönüşümdür (Braidotti 2006). Sürdürülebilir varoluş ya da nitel dönüşümler için, fırlatma rampası olarak şimdi üzerinde olumlu bir etki elde edebilmek için, peygambervari ya da vizyoner bir boyut gereklidir. Gelecek, gelecek nesillere olan yükümlülüğümüzü onurlandıracak şekilde, şimdinin olumlu yönlerinin ortaya çıkışıdır.

Günlük hayatın sıradan mikro uygulamalarına yerleşmiş umut arayışı, sürdürülebilir dönüşümlere tutunmak, devam ettirmek ve planlamak için basit bir stratejidir. Umudun sosyal yapılandırmasına yönelik motivasyon, derin bir mesuliyet ve hesap verebilirlik duygusunda bulunur. Temel bir haksızlık ve derin bir umut duygusu bunun parçasıdır. Umut, gelecek olasılıklarını hayal etmenin yolu, hayatlarımıza sızan ve onları harekete geçiren ileriye yönelik erdemdir. Sadece sosyal hayal gücünü yeniden oluşturmayı hedefleyen projelerde değil, aynı zamanda arzuların, etkilerin ve yaratıcılığın siyasal iktisadında da bulunabilecek kuvvetli bir teşvik edici güçtür. Öznelliğe dair çağdaş göçebe pratikler –hem pedagojide hem de düşüncenin diğer alanlarında– eleştirel kurama yönelik çok daha olumlu bir yaklaşım oluşturmak için çalışır.

2 manuel de Landa

48
9

51 1996 tarihli 'The Geology of Morals, A Neo-Materialist Interpretation' ['Ahlak Jeolojisi, Neo-Materyalist Bir Yorum'] başlıklı kısa metninizde, Deleuze ve Guattari'nin Bin Yayla'da [A Thousand Plateaus [1980] 1987] jeolojik hareketleri kavramsallaştırmak için kullandıkları biçime, bağlama, maddeye ve ifadeye ilişkin Hjelmslev'in dilbilimsel modelini kullanma şeklini yeniden yazarak 'neo-materyalizm' terimini kullanmaya başladınız. Okumanızda, gerçeğin morfojenik değişimlerini ortaya koymak için Hjelmslev'den faydalanmıyorsunuz; aksine sınıflar, yersizyurtsuzlaştırma ve yeniden yerliyurtlulaştırma gibi başka kavramları uygun görüyorsunuz. Neo-materyalizmin yukarıda belirtilenler gibi belirli kavramları ya da özellikle Hjelmslev gibi yazarların kavramlarını kullanması için herhangi bir neden bulunmuyor. Ancak önemli görünen nokta,

'Materyalist bir
felsefe, zihnimizden
bağımsız bir materyal
dünyanın varlığını
kendine çıkış noktası
olarak belirler.'

maddileştirme süreci içindeki dinamiklerin olumlayıcı okunmasına duyulan ilgiyi canlandırmak gibi görünüyor. Çünkü, dinamiklerin olumlayıcı biçimde okunması, Spinoza'nın sözleriyle ([1677] 2001, E2P49 Schol.) 'sadece beden hareketleriyle başlayan' ve akademinin jeoloji, matematik, kültürel teori, (neo-klasik) iktisat ve sosyoloji gibi hayli farklı branşlarını yeniden düşünmemizi sağlayacak bir düşünme şekli sunuyor.

2002 tarihli Intensive Science and Virtual Philosophy [Yeğin Bilim ve Virtüel Felsefe] kitabınızda bize yeni materyalizmin akademik düşüncede nasıl yer edineceğini düşündürtecek şekilde 'tarihin' iyi bir tanımını yapıyorsunuz. Tanımınız şu şekilde:

Muhtemel tarihlerin iyi tanımlanmış olması, kanunlardan diferansiyel denklemler gibi bahsedilmesiyle

değil, bu denklemlerin aslında gidişatı nasıl farklılaş-
tırdığını anlayarak değerlendirilebilir. (DeLanda 2002, 36).

Yazdığımız kitapların ve yeni materyalist savlarınızın akade-
minin çeşitli branşlarını yeniden yazma biçiminizin tama-
mının neo-materyalizmi ortaya çıkaran bu tür 'farklılaştırıl-
mış güzergâhların' oluşturulması hakkında olduğu sonucuna
varabilir miyiz? Diğer bir deyişle, Deleuze ve Braudel'den
esinlenilse bile neo-materyalizminizin başlangıç noktasında
bu yazarları dahi içermediğini söyleyebilir miyiz?

manuel delanda Materyalist bir felsefe, zihnimiz-
den bağımsız bir materyal dünyanın varlığını kendine çı-
kış noktası olarak belirler. Ancak, bu durumda da o dünyanın
yerlilerinin süreklilik arz eden kimlik kökenleri sorunu-
yla karşılaşılacaktır: dağlara, nehirlere, bitkilere ve hayvanla-
ra kimliğini veren şey zihin değilse, nedir? Bu sorunun es-
ki bir cevabı, Aristoteles'in cevabı, 'özdür'. Ancak özcülüğü
reddeden biri için bu soruyu şu şekilde cevaplamaktan baş-
ka bir seçenek kalmaz: Tüm nesnel varlıklar tarihsel bir sü-
recin ürünüdür; yani, kimlikleri kozmolojik, coğrafi, biyolo-
jik ya da sosyal tarihin bir parçası olarak sentezlenmiş veya
üretimiştir. Marx, 'sentez' ya da 'üretim' kavramına duyulan
ihtiyacı Hegelci diyalektiğe atfeder çünkü bu ihtiyaç ona bir
sentez modeli sunar: Karşıtların çatışması ya da olumsuzla-
manın olumsuzlanması. Diğer taraftan, Deleuze ve Guattari
bu sentez modelini 'ikili eklemlenme' dedikleri modelle de-
ğiştirir: İlk olarak, yeni varlığı oluşturacak hammaddeler
seçilmeli ve ön işleminden geçirilmelidir; ikincisi bu mad-
deler kendi özelliklerine sahip bir bütün halinde birleştiril-
melidir. Örneğin kalker ya da kumtaşı gibi bir kaya öncelik-
le çökelme (kayanın bileşenleri olan taşların yavaşça bir araya gelmesi

ve ayıklama işlemi) gibi bir süreçle eklenir. Ardından birikmiş çökelti katılma sürecinde birbirlerine yapışırken kaya ikinci defa eklenir. Deleuze ve Guattari, bu iki eklemleme için Hjemslev'in 'içerik' ve 'ifade' terimlerini kullanır; ancak bu, eklemlemenin herhangi bir dilbilimsel kökeni bulunduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, dilin sesleri, kelimeleri ve dilbilgisi biçimleri tarihsel olarak bir araya gelen ve çökeltiyi oluşturan maddelerdir, daha sonra Kraliyet Akademisi ve Akademi'nin resmi sözlükleri, dilbilgisi ve telaffuz kurallarıyla bir diyalektin standartlaştırılması gibi başka bir süreçle bu maddeler pekiştirilirler.

'Güzergâhların bireyleşmesi' sorunu matematiksel modellerle alakalıdır (matematiksel modeller de bence bilimin başarısının sırrıdır), fakat bunların da ötesine geçtiği konusunda haklısınız. Tarihsel olarak sentezlenmiş tüm varlıklar özgün varlıklardır: Özgün bitkiler ve hayvanlar, özgün türler ve ekosistemler, özgün dağlar, gezegenler, yıldız sistemleri gibi. Bu noktada 'özgün', basit haliyle 'tekil ya da eşsiz' anlamına gelmektedir, yani genel bir kategorinin belli bir üyesi değil, daha büyük özgün bir kayayı oluşturan özgün taşlar gibi parça-bütün ilişkisiyle daha büyük özgün varlıkları oluşturabilecek eşsiz bir varlıktır. Özgün varlıkların materyalist bir ontolojisi Deleuze-Guattari ve Braudel'de üstü kapalı haldedir; bu nedenle haklarını vermeli ve buradan yola çıkarak geri kalanını oluşturmaliyiz.

2 Neo-materyalizm, bugün düzenlemeyi yapan disiplinlere ait sınırları kapsayan akademiyi bir bütün olarak yeniden yazıyor. Çalışmanızda, mesela jeolojiyi sosyolojiye dahil ederek okuma biçiminizle bunu uyguluyorsunuz. Ancak bu uygulamanın daha açık şekilde gerçekleştirilmesi çok daha ilginç

olabilirdi. Bu nedenle, yeni materyalizm disiplinlere ait sınırların tekrar düşünülme biçimini (yeni disiplin uygulamaları olan disiplinlerarası, disiplinler-sonrası ya da disiplinler-ötesi gibi etiketler kullanmadan) nasıl ortaya koyar?

md Akademik alanlar da çoğunlukla bölgesel savaşlarla belirlenmiş olumsal sınırlara sahip tarihsel öznelerdir. Neden bu sınırlara uyma ihtiyacı hissedilsin ki? Materyalizmi zenginleştirmek ve onun a priori olmasını engellemek için tüm alanların geliştirmiş olduğu kavramsal ve ampirik kaynakları kullanmamız gerekiyor. Bu yöntemi uygulamak için kullanacağımız etiketin ise konuyla hiç ilgisi yoktur.

5 2
3 **3** Bireysel güzergâhlara yaptığınız vurguya rağmen, yeni materyalizm hakkında bir görüşme talebiyle geldiğimizde hayli olumlu bir yanıt verdiniz. Materyalist bakış açılarına yenilenmiş bir ilgiyle bakma zamanının geldiğini söylediniz. Bu muhtemel disiplin etkilerinin ('yeni materyalizmin' kuramsal ancak metodoloji karşıtı bir ekol halini alması) yanı sıra, materyalizmin Avrupa düşüncesinde güçlü bir Marksist geçmişi olduğunu hepimiz biliyoruz. Fakat yazılarınızın ve görüşmelerinizin birçoğunda Marx'ın düşüncelerinde çeşitli sorunlar olduğunu dile getirdiniz. Kendinizi sol görüşte değerlendiriyorsunuz ancak Solun sunduğu ve Marx temelli dogmaların, kurumsal tercihlerin ve iktisadi çözümlerin çoğuna katılmıyorsunuz. İktisat bağlamında, kurumsal ya da evrimci iktisada (Donald –ya da mevcut adıyla– Deirde McClockey ile Phil Mirowski'nin yazılarını düşünün) ve bu kişilerin Adam Smith'i yenisinden okuma biçimlerine (özellikle 1759 tarihli Ahlaki Duygular Kuramı kitabı) ilgi duyuyor gibi görünüyorsunuz. Buna karşın, Marx'tan, ezilmişlere duyduğu ilgiyi, yani maddeyi kodlaması gereken 'anlam' olmadan 'maddenin' kendini düzenleyici gücünü kavramsallaştırmamızı sağlayan Aristoteles karşıtlığını alıyorsunuz.

Marx'ı reddetmeniz ile materyalizmin deęerini takdir etmeniz birleřtirildięinde, yeni materyalist dūřunce bięiminizi hūmanist olmayan, antroposentrik bile olmayan materyalizm Őeklinde adlandırabilir miyiz?

md Marx'ın siyasi iktisadı tamamen a priori'dir. Tarihsel verilerle yakından ilgilenmiř (ve bu Őekilde bir a posteriori kuram yaratmıř) olsa da Marx'ın elindeki asıl bilgi miktarı son derece kısıtlıydı. Gūnūmūzde Fernand Braudel ve ekolūnūn ęalıřmaları sayesinde tam tersi durumdayız. Ayrıca, (belki de John Kenneth Galbraith'in ęalıřmasının en iyi Őekilde temsil ettięi) iktisadın eski kurumsal ekolū ile neo-kurumsal ekol, klasik iktisadın Őtesine geęen yeni modeller sunuyor. (Ancak bahsettięiniz iki yazar, meta-iktisatçı olduklarından ve materyalist olmadıklarından Őtūrū, iře en az yarayanlardır.) Solcular olarak bize dūřen, bizi Marx'a baęlayan baęı kesmek ve siyasi iktisadı yeniden icat etmektir. Deleuze ve Guattari maalesef bu konuda bařarısız oldu.

Marx'ın deęer kuramı aslında antroposentriktir: Buhar makineleri, kōmūr, sanayi dūzeni deęil; sadece insan gūcū deęer kaynaęı olarak gōrūlūr. O halde, bu baęlamda dūřunūrsek cevabımız evet olur; bunun Őtesine geęmemiz ve sanayi Őretimini yeniden kavramsallařtırmamız gerekiyor. Ayrıca, Marx ticareti ya da krediyi zenginlik kaynaęı olarak gōrmez, fakat Braudel bunların zenginlik kaynaęı olduęunu gōsterecek Őekilde, tartıřmasız tarihi veriler sunar.

54 Marksizme cevap olarak bu gōrūřūn bir siyasi programa evrildięini gōrmek ilginę olurdu. Hepsinin Őtesinde, mevcut ekolojik drama bir neo-materyalist siyasi program ięin gūzel bir bařlangıę noktası olabilir. Ancak bu program gōrūnmez bir el tarafından idare edilebilir mi?

md Ekolojistler (sadece aktivistler değil aynı zamanda bilim insanları) bu konuda yardımcı olmak için iyi konumlanmış durumdadır, zira yiyecek ağlarını araştırdıklarından tüm 'değer' kaynaklarını incelemeleri gerekir: Güneş, güneş enerjisini kimyasal enerjiye dönüştüren fotosentez süreci, ölü bedenleri ayrıştıran ve besinleri tekrar toprağa karıştıran mikroorganizmalar, gibi. Ekoloji ve iktisadı birleştirmek iyi bir fikirdir, bu şekilde bir varil petrole sadece piyasa fiyatı üzerinden değer biçilmez; aynı zamanda petrol içerdiği enerji nedeniyle yenilene-meyen değer kaynağı olarak da değerlendirilir. 'Görünmez el' fikrini (yani arz ve talep arasındaki dinamiğin bir parçası olarak fiyatların kendi kendini düzenlemesini) sadece piyasa gücü bulunmayan çok fazla sayıdaki küçük firmayı ele aldığımızda düşünebiliriz. Tekeller söz konusu olduğunda, anonim bir çekişme yerine rekabet ve kasıtlı planlama mevcuttur. Galbraith'in uzun süre önce belirttiği gibi, büyük şirketler hayli görünür bir elle 'planlama sistemi' yürütür. Braudel, bu noktayı vurgulamak için tekelleri 'piyasa karşıtı' olarak anar.

5 'Asamblaj kuramına' ilişkin çalışmanızda (2006 tarihli Yeni Bir Toplum Felsefesi), 'günümüz dünyasını karakterize eden indirgenemez sosyal karmaşayı hissetmek' istediğimizde 'tüm bu ortaya çıkan bütünleri gerçekte oluşturan harekete' odaklanmamız gerektiğini bize bir kez daha gösteriyorsunuz (DeLanda 2006, 6). Felsefe tarihine aktarılan ikiciliklere (madde/anlam, mikro/makro, cansız/canlı/sosyal, gerçekçilik/sosyal yapısalılık gibi) şiddetle karşı çıkıyorsunuz ve 'mekanizmaların büyük oranda nedensel olduğunu ancak mutlaka doğrusal nedensellik içermek zorunda olmadıklarını' belirten yeni bir ontolojiyi savunuyorsunuz (a.g.e., 19; vurgu özgün metinde). Mike Hansell 2007 tarihli Built by Animals [Hayvanların İnşa Ettikleri] başlıklı ilginç kitabında şu yapıyı tarif ediyor:

Bu, birkaç yüz taşın birbirine yapıştırılmasıyla oluşturulmuş, tabanında büyük yuvarlak bir delik bulunan bir küredir. Kürenin tepesinde her biri taş yığını olan, tabanında daha büyük ve ucunda keskin bir nokta oluşturacak küçük taşlar bulunan yedi ya da sekiz tane kule vardır. Bunu inşa eden türe adını veren en ayırt edici mimari detay, yuvarlak taş yığınının gergisidir. Bu gergi, taşları birbirine bağlayan betondan ayırt edilemeyecek kadar küçük parçalardan yapılmış, kıvrımlı, süslü bir taçtır. Tüm bu yapının yarıçapı, özelliği gereği, bir milimetrenin 150 binde biridir (mikrometre, µm şeklinde yazılır). Bu cümlelerin sonundaki noktadan daha küçük olan bu yapı, bir amip türü olan *Diffugia coronata*'nın hareketli barınağıdır (Hansell 2007, 58).

Diffugia coronata bir hayvan değildir. Beslenen ve üreyebilen tek hücreli bir canlıdır ancak sinir sistemi (bu nedenle de beyni) yoktur. Burada alıntılanan, Hansell gibi, hayvan mimarisine ilgi duyan önemli akademisyenler, bu kadar basit canlıların nasıl olup da böylesi karmaşık biçimler ortaya çıkardıklarını açıklamakta güçlük çekiyor ve en önemli sorunları da *Diffugia coronata*'nın beyninin olmaması. Nedense sorunlarının halihazırda bütün cevapları imkânsız hale getiren birçok varsayımı somutlaştırdığını göremiyorlar. Zihin ile beden arasındaki Kartezyen farkı kabul ediyorlar. Hayvan (özne) ile barınağı (nesne) arasındaki farkı kabul ediyorlar.

Yeni materyalizm açık ve örtük olarak bu modernist itirazları savuşturur ve bu basit yaratığın nasıl bu kadar karmaşık biçimler oluşturabileceğini açıklama konusunda yeterli görülebilir. Sadece canlı dünyasına dair jeolojik tarihinizde değil, aynı zamanda asamblaj kuramınızda da canlı ve cansız

maddenin birbirlerine geçmeleriyle nasıl yeni bir madde oluştuğunu gösteriyorsunuz. Çizgisel Olmayan Tarih (2000, 26-7) kitabınızda yazdığınız gibi *Diffugia coronata*'nın da barınağını insanın sadece şehirlerini değil sosyal gruplarını da oluşturduğu gibi '[...] kendini baskılardan kurtararak ve havanın, suyun ve toprağın mümkün olan en küçük parçasını fethetmek için tam anlamıyla harekete geçerek' mi oluşturduğunu düşünüyorsunuz?

md Kendini örgütleyen karmaşık yapıların meydana gelmek için 'beyne' ihtiyaç duyduklarını düşünmek anlamsızdır. Atmosfer ve hidrosferden oluşan birleşik sistem sürekli olarak sadece beyni değil başka herhangi bir organı da olmayan yapıları (gök gürültüsü, fırtına, uyumlu dalga akımları) meydana getiriyor. Prebiyotik çorbanın kadim kimyası da yokluklarında genetik kodun ortaya çıkamayacağı bu tür uyumlu yapıları (oto-katalitik döngüler) oluşturdu. Ayrıca, biyosferin ilk iki milyar yılındaki bakteriler enerji kaynaklarından faydalanmanın tüm temel yollarını (fermantasyon, fotosentez, solunum) keşfetti. 'Beynin' gerekli olduğunu düşünmek Kartezyen ikiciliğin ötesine geçer ve Yaratılışçılık'ta kaybolur: Madde, harici bir ruhanî gücün buyurmasıyla ortaya çıkan yapılar için önemsiz birer yuvadır: 'Işık olsun!'[↔]

5 6
7

↔ İncil, Yaratılış Bölümü, 'Let there be light!' Ç.N.

Bu nedenle, evet, neo-materyalizm maddenin kendi morfojenik kapasitesi olduğu ve biçim alması için yönlendirilmeye ihtiyaç duymadığı fikrine da-

yanır. Ancak böylesi bir felsefeyi 'ikicilikleri reddederek' ya da diğer meta-tarifleri takip ederek oluşturmaya çalışmamalıyız. Geçmişteki tüm söylemlerin nasıl meydana getirildiğini bildiğimiz, geçmişteki tüm kavramsal sistemlerin sırrını

bildiğimiz ve bu bilgiye dayanarak meta-kuramla uğraştığımız fikri son derece yanlıştır. Bu yanlıştır da postmodernizmin ortaya çıkardığı idealizmin kökeninde bulunmaktadır.

56 Bizim yeni materyalizmi okuma biçimimizdeki önemli bir tartışmaya yaklaştığı için 'ikiciliklerin reddedilmemesi' fikrini biraz açabilir misiniz? Yeni materyalizm açık ve örtük olarak bu modernist itirazları savuşturur ve bu şekilde zihin ile beden ve özne ile nesne arasındaki Kartezyen farkın kabulünü niteliksel olarak değiştirir dediğimizde, Bergson'a atıfta bulunuyoruz ([1869] 2004, 297). Bergson şunu dile getiriyor: 'Sıradan ikiciliğe ait güçlükler iki terimin birbirinden ayrılmasından değil birinin diğerine nasıl bağlı olduğunu görememekten kaynaklanır.' Bu nedenle, Bergson'ın analiz ettiği bu sıradan ikicilik ile Lyotard ve Deleuze'ün öne sürdüğü modernist ikiciliğin radikal şekilde yeniden yazımı arasında ciddi bir ayırım yapma zamanı geldiğini savunuyoruz. Lyotard ve Deleuze, Bergson'ın 'ikiciliği uca çekme' olarak belirttiği ve Deleuze'ün 'fark sınırları zorlar' şeklinde ifade ettiği fikri uygulayan bir düşünce hareketini yeniden yazma işine koyulmuşlardır. Bunun aslında yeni materyalizmin olumlu bakış açısının çok önemli bir unsuru olduğu konusunda bize katılır mısınız?

md İkiciliklerden kaçınmanın yeni bir düşünme biçimi olduğundan emin değilim (özellikle yeni biçimler ekleniyorsa: Modernizm-postmodernizm, köksap-ağaç, güç-direnme). Önemli olan hangi kategorilerin ikili şekilde kullanıldığıdır. Örneğin, yeni kitabım Yeni Bir Toplum Felsefesi: Asamblaj Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık'ta (DeLanda 2006), 'Piyasa' ve 'Devlet' kavramlarının kullanılmasını eleştiriyorum. Sadece ikicilik olduklarından değil, aynı zamanda her ikisi de gerçekte varolmayan,

basite indirgenmiş genellemeler oldukları için. ‘İnsanlar’ gibi üçüncü bir terim eklemek de yardımcı olmayacaktır. Basite indirgenmiş genellemeleri somut asamblejlarla değiştirmemiz gerekir: birçok pazar, birçok bölgesel ticaret alanı, birçok ulusal piyasa... Her birinin birer doğum ve (potansiyel olarak) ölüm tarihi var. Bu sorunla başatmenin en iyi yolu her zaman istatistiki olarak düşünmek, her zaman popülasyonları ve farkın bir popülasyonda nasıl dağıldığını ele almaktır. Bu nedenle, büyük bir popülasyonu alır ve ikincil cinsel karakterlerin nasıl dağıldığını incelersek ‘erkek-kadın’ ikiciliği kolayca ortadan kaldırılabilir: Çocuk doğurma becerisi dışında, her iki biçim de birbiriyle kesişen istatistiki dağılımlar oluşturur. Kesişim alanı görmezden geldiğinde ve ortalamalar basite indirgenildiğinde ikicilikler ortaya çıkar.

5 8
5 9

u **7** Bu bakış açısının –’bu yaratılışı soyut bir matematiksel süreç yerine farklılaşmamış yoğun uzayın (sürekli yeğinsel özelliklerle tanımlanan bir uzay) artan şekilde farklılaştığı ve sonunda kapsamlı yapılara (metrik özellikleri bulunan kesintili yapılar) dönüştüğü somut bir fiziksel süreç olarak görülmesiyle ortaya çıkan Öklid geometrisindeki nitel bir kaymayı içeren’– Intensive Science and Virtual Philosophy (Yeğın Bilim ve Virtüel Felsefe) (2002, 24) kitabınızda açıklanan ‘topolojiden’ yaptığınız ontolojik çıkarımı örneklendirdiğini söyleyebilir miyiz? (a.g.e., 25; vurgu özgün metinde)

md Topoloji neo-materyalizme Aristoteles’in reddinin bir parçası olarak girer. Hem ‘sınıf’ hem de ‘tür’ tanımlarını değiştirmemiz gerekir. Türleşme süreciyle (üremenin yalıtımı) hayata gelmiş ve soyunun tükenmesiyle ölebilen olası bir tarihsel birey olan tür kavramı, tür tanımının yerini aldı. Sınıf tanımının yerini ise ‘topolojik hayvan’ aldı. Topolojik hayvan

da tüm soyun beden biçiminin ortak olmasıdır (omurgalılarda olduğu gibi) ve olası beden şekillerinin yapılandırılmış alanıdır. Bu alan metrik olamaz çünkü her omurgasız türü uzunluk, kapladığı alan ve hacim açısından değişiklik gösterir; bu nedenle bağlantısallık gibi topolojik özellikler sınıfı belirlemek için kullanılır.

8 Quentin Meillassoux After Finitude [Sonluluktan Sonra] kitabında idealistleri ve 'bağıntısalcı' olarak adlandırdığı kişileri, paylaştıkları (ve sizin de karşı çıktığınız) temsiliyetçiliği [representationalism] ve Batılı düşünce tarihinin doyuğu antroposentrizmi sürdürdükleri için eleştirir. İnsan akli artık felsefenin başlangıç noktası olmasa da bağıntısalcılığın varlığını sürdürebilmesi için buna ihtiyaç duymaktadır. Meillassoux ([2006] 2008, 37), 'Liebnizci monada; Schelling'in doğasına ya da nesnel özne-nesnesine; Hegelci Akıl'a; Schopenhauer'ın Arzusuna; Nietzsche'deki Güç İstenci'ne (ya da İstencileri'ne); Bergson'daki bellekle dolu algıya; Deleuze'ün Hayat'ına' Kantçılık atfeder.

Çalışmanızı okumamızdan, gerçeğin morfojenik değişimleri-ne dair antroposentrik-olmayan bir haritalama yapmaya çalıştığınızı anlıyoruz. Projenizin bu özetinden Meillassoux'yla aynı kanıda olduğunuz sonucu çıkabilir mi?

md Dürüst olmak gerekirse Meillassoux'yu hiç okudum. Ancak morfojeninin işlevini yerine getirebilmesi için 'akla' ihtiyaç duyduğu fikrini kesinlikle reddediyorum. Ayrıca Kantçı 'deneyimin dilselliği' tezini de reddediyorum. İnsan deneyiminin kavramsal olarak yapılandırıldığıının varsayılması, insan türünün tarihselliğinin yok edilmesi anlamına gelir: Yüz binlerce yılı sosyal bir tür olarak, işbölümü yaparak (avcı, toplayıcı) ve taştan yapılmış sofistike araç teknolojisini kullanarak geçirdik. Dil görece yeni bir edinim. Bu avcı

toplayıcıların dilin şekillendirmesini bekledikleri şekilsiz bir dünyada yaşadıklarını mı farz etmemiz gerekiyor? Burada yine Yaratılışçılık söz konusu, siz de biliyorsunuz: 'Söz vücutta geldi.'[↔]

Bu nedenle, evet, idealizmin tüm türlerini reddetmesi bağlamında Meillassoux'ya kesinlikle katılıyorum. Gerçekten ne raddeye kadar aynı fikirde olduğumuzu anlayabilmek için eleştirinin ötesinde ne önerdiğini de görmem gerekiyor. Eleştiri hiçbir zaman yeterli değildir. Marksizm sadece eleştirerek öylece ortadan kaybolmayacaktır, tutarlı bir alternatif de sunmamız gerekir.

9 Bu durumda Meillassoux'nun öğretmeni olan ve aynı zamanda yeni bir materyalizm öne süren Alain Badiou'nün çalışması ile sizin çalışmanız arasında da bir bağ kurulabilir. Matematiğe, özellikle topolojiye, diagram veya modele karşı duyduğunuz ortak ilgiyi düşündüğümüzde bu durum öne çıkar. Ancak, feminizm ve post-sömürgecilik gibi akademik ve aktivist projeler açısından değerli olabilecek yeni bir materyalizm için, özneye ilişkin bir kuram gerekli görünüyor. Örneğin, yeni feminist materyalizmde, süreç ontolojilerinde ortaklar aranıyor, bu da antroposentrik-olmayan bakış açılarını temelsizlikten çıkarıyor (örneğin, Rosi Braidotti'nin çalışması). O halde sorulacak soru, yeni bir özne kuramı için bu gerekliliği öngörüp öngörmediğiniz ve bunun Meillassoux ve Badiou'nün çalışmasıyla nasıl bağlantı kurduğu (ya da kurmadığı) olacaktır.

md Badiou'nun Deleuze hakkındaki inanılmaz derecede yetersiz kitabını okuduktan sonra kendimi kötü hissettim. Badiou neredeyse her sayfada 'the One' (İng. 'Bir', 'Tek') kelimesini kullanır, halbuki Deleuze ('varolmanın teksesliliğine' dair

akademik kavrama dikkat çektiği kısım haricinde) bu kelimeyi asla kullanmaz. Ayrıca, ben diferansiyel kalkulusu matematiksel temel olarak almaya meyilliyken, Badiou kümeler kuramına düşkündür. (Diferansiyel kalkulusu kümeler kuramına indirgeme düşüncesi de on dokuzuncu yüzyıldan kalan bir başka yanıştır.)

Özne kuramına kesinlikle ihtiyaç duyulduğuna katılıyorum, fakat bu kuram Kant'a değil Hume'a dayanmalıdır: Öznel deneyimler kategorilerle kavramsal olarak düzenlenmemeli, aksine gerçekten alındık eylemlerin yapısının belirlediği (renge, sese, aromaya, tada, dokuya ait) güçlerden oluşmalıdır.

Yapay zekâya dair son gelişmeler bize bu konuda yardımcı olacaktır: Eski sembolik ekol derinden Kantçıyken, (programlanmayan, eğitilen sinirsel ağlara dayanan) yeni bağlantıcı ekol çıkış yolunu işaret etmektedir. Mevcut sinirsel ağ tasarımları böcek zekâsı düzeyindedir fakat bu tasarımlar, bir böceğin ön-öznelliğinin algılanan güçler dinamiğiyle ortaya çıkabilir. Bu öznelliği memeliler ile kuşlara da genişletmemiz ve insan öznelğine geçiş yapmamız gerekmektedir. Buna ilişkin politik çıkarımlar da şu şekilde ifade edilebilir: Her kültürün kendi âleminde yaşadığını öngören 'deneyimin dilselliği' fikrinin reddi, çeşitliliğin (dilsel bir kavram olan) anlamlamadaki farklardan değil, (pragmatik bir kavram olan) değer farklarından kaynaklandığı ortak insan deneyiminin anlaşılmasını sağlar. Farklı kültürler farklı şeylere farklı önem, ilgi veya değer atfederler çünkü zihinleri değil, uygulamaları farklıdır. Konu cinsiyete geldiğinde, tezat şu şekildedir: İdealizm, zaruri işleri asgariye indirilmiş bir akademik ortamda bulunan ve tüm bu zaruri işleri eşleri tarafından yerine getirilen erkekler tarafından oluşturulmuştur. Hal böyleyken feminizm, akademik bir mesele olabildiğinde son

derece idealist bir hal almıştır. Bu nedenle, tamamen farklı düşüncelere dayansa bile feministlerin materyalizme dönüşünü memnuniyetle karşılıyorum.

3

karen barad

6 4
5

51 'Yeni materyalizm' terimi 1990'ların ikinci yarısında Manuel DeLanda ve Rosi Braidotti tarafından ortaya atıldı.↔ Yeni materyalizm aklın halihazırda her zaman maddesel olduğunu (akıl bedenin bir fikridir), maddenin nasıl her zaman akla ait bir şey olduğunu (akıl bedene, nesnesi olarak sahiptir) ve doğa ile kültürün her zaman 'doğa-kültür' (Donna Haraway'in terimi) olduğunu gösterir. Yeni materyalizm, kültürel kurama dâdanan ve hem modern hem de postmodern dönemlerin kenarında duran aşkın ve hümanist (ikinci) geleneklere karşı çıkar. Çokkatmanlı, ancak

↔ Bu metin, 6 Haziran 2009 tarihinde Utrecht Üniversitesi Lisansüstü Toplumsal Cinsiyet Programı'nın ev sahipliğinde 7. Avrupa Feminist Araştırmaları Konferansı'nda gerçekleşen iç etkileşimli etkinliğin ('Meeting Utrecht Halfway') bir ürünüdür. Yazarlar, California Üniversitesi Uyarlanmış Optik

Merkezine ve Santa Cruz ile Utrecht Üniversitesi'ndeki the Infrastructurele Dienst Centrumgebied'a video konferans olanaklarını sağladıkları, Heleen Klomp'a etkinliği kaydettiği ve Utrecht'teki (özellikle Magdalena Gorska, Sami Torssonen ve Alice

‘Madde hisseder, konu-
şur, acı çeker, arzu-
lar, hasret çeker ve
hatırlar’

tutarlı şekilde ikili yapılarda ifade edilebilen aşkın ve hümanist gelenekler, yeni materyalistlerin başlattığı tartışmaları hareketlendirmeye devam ediyor (Judith Butler’ın çalışmasında başarısız materyalizme ilişkin feminist polemiği ve medya ve kültür çalışmalarındaki Saussurcü/Lacancı dilbilimsel mirası düşünün). ‘Yeni materyalizm’ olarak adlandırılabilir şey, doğa ile kültür, madde ile akıl akımlarının hareketini kavramsallaştırmaya ve aktif kuram oluşumuna fırsat yaratarak bu ikili yapıların yönünü değiştiriyor.

Kuantum fiziğine dair yaptığınız vurguda, hayli benzer bir yöntem öne sürdüğünüz görülüyor. 1980’li yılların ortasından itibaren yayınladığınız epistemolojiye ilişkin Bohrcu yaklaşımın ardından 1996’da ortaya çıkan ‘faile dair/eyleyici [agential] gerçekçiliğin’ ardındaki düşünce, beşeri bilimler ile fen

Breemen) ve Santa Cruz’daki (özellikle Karen’in partneri Fern Feldman ve arkadaşları Bina’ya Amerika’nın Batı kıyısında güneş doğana kadar süren bu kıtalararası görüşme boyunca hazır buldukları için) izleyicilere katıldıkları için teşekkür eder.

bilimlerinin peşini bırakmayan ikiciliği savuşturuyor gibi duruyor. Özellikle ölçüm konusunda, bu eyleyici gerçekçilik Bohr'un kuantum mekaniği felsefesini tekrar okumanıza ve bu kadar fazla kuramcının karşılıklı eylemlerin maddi-söylemsel ve edimsel doğasıyla uzlaşmayı reddetmiş olmasını eleştirmenize imkân tanıyor.

Hem fen bilimlerine hem de beşeri bilimlere ilişkin eleştirinizin özünü 'eyleyici gerçekçilik' olarak andığınız ve bizim yeni materyalizm adını verdiğimiz, madde ile anlamın özünde olan bu katman mı oluşturuyor?

karen barad Şunu belirtmeden geçemeyeceğim, sorununuz merkezi tam olarak konuya değiniyor, ancak eleştiride bulunduğumu belirttiğiniz için eleştiriye dair bir şeyler söyleyerek başlamak istiyorum. Eleştiriyle ilgilenmiyorum. Bence eleştiri feminizmin aleyhine olacak şekilde abartılıyor, aşırı vurgulanıyor ve kullanılıyor. Bruno Latour'un 'Why has critique run out of steam? From Matters of Fact to Matters of Concern' ['Eleştirinin pili neden tükendi? Gerçeklerden Endişelere'] (2004) başlıklı makalesinde belirttiği gibi eleştiri belki de alışkanlıktan kullanılmaya devam edilen bir araç, ancak artık günümüzde yüzleştiğimiz türden durumlarda ihtiyaç duyulmayan bir araç. Eleştiri o kadar uzun süredir tercih edilen bir araç ve öğrencilerimiz de eleştiride kendilerini o kadar iyi eğitmişler ki düğmeye basıldığı an ağızlarından bir eleştiri çıkıyor. Eleştiri çok kolay, özellikle de çaba sarf ederek okuma eyleminin eleştirinin temel unsuru olmadığı dikkate alındığında. Bu nedenle, öğrencilerime de söylediğim gibi, yazma ve okuma etik uygulamalardır ve eleştiri bu hedefi ıskalar. Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde eleştiriye atfedilen değer farklı olduğunu anlıyorum, yine de bu

konunun önemli olduğunu düşünüyorum. Eleştiri genelde yapısökümcü, yani vazgeçemeyeceğimiz bu fikirlerin yapılandırıcı şekilde kapsam dışında tutulmasına yönelik olan bir uygulama değildir; ancak başka birini ya da başka bir şeyi –başka bir akademik, feminist disiplini, yaklaşımı– önemsemediğimiz, tersyüz ettiğimiz, bastırdığımız yıkıcı bir okuma eylemidir. Bu nedenle, bu eylem, çıkarma, uzaklaşma ve ötekileştirmeye ilişkin bir olumsuzlama eylemidir. Latour, eleştiri [critique] yerine Alan Turing'in eleştirel [critical] kavramına (Turing 1950) geri dönebileceğimizi söyler. Bu noktada eleştirel olmak kritik kütle kavramına, yani tek bir nötronun fikirlerle infilak eden, dallanan bir zincir reaksiyonu oluşturan kritik bir nükleer madde numunesine girmesiyle oluşan kütleye atıfta bulunur. Bir fizikçi olarak bu metaforu ürkütücü ve endişe verici bulurum. Bunun yerine, Donna Haraway'in önerisi üzerinden gidebiliriz; ben farkı yaratan fark biçimlerini kırınımına uğratan bir şekilde okumayı, bir kırınım okuması yapmayı öneriyorum. Çıkarmanın zıttı olan ekleyici bir kavramı kastetmiyorum, bunu biraz açacağım. Bunun yerine, fikir verici, yaratıcı ve öngörülü olmaktan bahsediyorum.

Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning [Evrenle Uzlaşmak: Kuantum Fiziği ve Maddeyle Anlamın Dolanıklığı] (Barad 2007) adlı kitabımın ikinci bölümünde kırınım metodolojisi adını verdiğim metodolojiyi detaylarıyla inceledim. Kırınım metodolojisi, çıkarımların bir diğeriyle ayırıcı şekilde okunmasının, yeni çıkarımların oluşturulmasının ve ince ayrıntılardaki önemli farkların dikkatlice ve itinayla okunmasının yanı sıra dışsallıktan çok dolanıklığa dayanarak ifade edilen bu analizin özünde etik olduğunun kabul edilmesidir. Kırınımcı okumalar, yaratıcılığı teşvik eder; düşünme sürecinde faydalıdır.

Saygılı, detaylı ve etik uğraşlardır. Eleştiriye dair yorumumu yaptığıma göre, sorunuzun özüne geri dönmek istiyorum. Bu konuyu didikleme istemiyorum ancak eleştiri kavramına ilişkin açıklama yapmanın ve ardından konuyu bu tür tahrikler yerine düşünme eylemine ve hayata geçirebileceğimiz diğer uğraşlara getirmenin önemli olduğunu inanıyorum.

Sorunuzun özüne geri dönecek olursak, maddenin ve anlamın birbirine geçmiş olması, doğayı bir tarafa kültürü de diğer tarafa yerleştiren ikicilik sorununu beraberinde getirir. Bu sorun, olgular ile endişe yaratan konuları (Bruno Latour) ve dikkat gerektiren konuları (Maria Puig de la Bellacasa) ayırır ve sorunu Amerika'da 'farklı akademik alanlar' dediğimiz yöntemle ele alınabilecek şekle sokar (yani, doğa bilimleri olgularla, beşeri bilimler de endişe konularıyla ilgilenecek şekilde iş bölümü yapılır). Bu konuları ayrı alanlara yerleştirmek, dolanıklık durumunu görünür hale getiren kırım biçimlerini oluşturan salınım ve uyumsuzluğu yuttuğunda, bu kırım örüntülerini –farkı yaratan fark biçimlerini– görmek güçtür.

Sorunuzla bağdaştırarak iki örnek vermek istiyorum. New Jersey'de bulunan Stevens Teknoloji Enstitüsü'nde [Stevens Institute of Technology] ↗ yakın zamanda bir konuşma yaptım. Bu enstitü, Beşeri Bilimler programını hayli yenilikçi bir şekilde gözden geçirmeye hazırlanıyor. Fen bilimlerinden çıkarımda bulunup bunları Beşeri Bilimlere aktarmayı düşünüyorlar. Bu konudan bu şekilde bahsediyorlar. Fen bilimlerine da-

ir bazılarının aklına gelecek şeyin tam tersini öneriyorlar: Fen Bilimlerini değerlendirmek için Beşeri Bilimlerin kullanılması yerine Beşeri

↗ Science, Technology, and the Humanities: A New Synthesis [Bilim, Teknoloji ve Beşeri Bilimler: Yeni Bir Sentez], Nisan 24-25, 2009.

Bilimlerin yeniden tasarlanması için Fen Bilimlerden faydalanmak. Projeleri bu şekilde ve konferans da hayli ilginç bir konferanstı. Ancak sürecin genel olarak şekillenmesine dair öğrenmek istediğim bazı noktalar olduğu için onlarla görüşmek istedim. Öncelikle, söz konusu olan, senteze ihtiyaç nosyonu; yani Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimlerin birbiri içine geçmemiş, aksine her zaman ayrılmış gibi sentezlenmesi ya da birleştirilmesi. O halde, bir tarafta olgularla, doğayla Fen Bilimleri söz konusuyken, diğer tarafta da anlamla, değerle, kültürle Beşeri Bilimler bulunuyor; bir de her iki bilimin birleşimi olacak. Bu nedenle, Beşeri Bilimler ile Fen Bilimleri arasında halihazırda bulunan dolanıklık biçimlerinden bahsettik; birbirlerinden pek de ayrıldıkları söylenebilir. Aynanın bir tarafında Fen Bilimleri, diğer tarafında da Beşeri Bilimler görüntülerine bakıldığında karşılaşılanlar gibi kıyaslamalı düşüncenin bazı kısıtlamalarına işaret ediyordum. Sharon Traweek'in Stanford Doğrusal Hızlandırıcı Merkezi'nde [SLAC] yüksek enerji fiziği topluluğuna ilişkin alan çalışması sırasında başından geçen harika hikâyeyi anlatıyordum. Traweek, SLAC'te bir salondayken, bir fizikçinin fraktal resimlere baktığını fark etmiş. O da resimlere bakmış ve fizikçiye sormuş: 'Bu resimlerde bu kadar güzel olan nedir, dersin?' Fizikçi yüzünde şaşkın bir ifadeyle ona dönmüş ve 'Bu soruyu neden sordun bilmiyorum. Görmüyor musun? Neresine bakarsan bak aynı' demiş. Şüphesiz, feministler her yeri aynı olanı görmek ya da ondan zevk almak için değil, farkları fark etmek için eğitilirler.

Elbette, bunun ayna görüntüsü de Fen Bilimlerinin, Kültürü yansıtması şeklindedir; yani bir tür bilimsel gerçekçiliğin karşısında sosyal yapısalcılık bulunur, tabii bunlar da yansıtmayla ilgilidir. Bunun yerine, meslektaşım ve arkadaşım

Donna Haraway'in çalışmasına dayanarak kırınım kavramını öneriyorum. Donna'nın da dediği gibi 'kırınım örüntüleri; etkileşim, müdahale, pekiştirme ve fark tarihini kaydeder. Kırınımlar kökenlerle ilgili değil, heterojen geçmişlerle ilgilidir. Yansımaların aksine, kırınımlar aynılığın yerini az ya da çok bozulmuş biçimde değiştirmez ve bu nedenle de [kökenler ve hakikatlere dair öykücülük] endüstrilerine neden olmaz. Bunun yerine kırınım başka türden bir eleştirel bilince yönelik bir metafor olabilir.' Vurgulamak istediğim nokta, geometrik optiklerden, yansıtma ile aynılık, yansiyabilirlik sorularından uzaklaşmanın farkıydı; aynada kendinizi görebiliyorsanız, aynayla aranızda mutlaka bir mesafe var demektir. O halde, özne ile nesne arasında bir ayırım vardır ve nesnellik dünyanın ayna görüntülerine ilişkindir. Buna karşılık, kırınım, önem ifade eden farklara doğru yönelim, aslında fizikçilerin geometrik optiğe kıyasla fiziksel optik adını verdikleri alanın konusudur. Geometrik optik ışığın doğasını önemsemez. Aslında, bu durum farklı lenslerin veya aynaların optiğini çalışırken kanıksanmış bir tahmindir. Işığı sadece bir ışınmış (soyut bir kavrammış) gibi ele alır. Diğer deyişle, ışığın parçacık mı, dalga mı yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda tamamen agnostiktir. Çeşitli aygıtların çalışılması için bir tahminden ibarettir. Buna karşın, kırınım hem aygıtın doğasını hem de nesneyi çalışma imkânı sunar. Yani hem ışığın doğası hem de aygıtın doğası söz konusudur. Evrenle Uzlaşmak'ın ikinci bölümünde bu konudan çokça bahsediyorum. Ancak aslında kuantum fiziğinden faydalanarak, kırınım ile ilişkin çok daha fazla şey öğrendiğimiz üzerinde durmak istedim.

Kırınımı klasik bir fizik olayı olarak anlamak ile kuantum mekaniği açısından anlamak arasında fark var. Donna'nın bize sunduğu bu harika metaforu aldım ve üstüne kuantum

fiziğinin klasik olmayan çıkarımlarını ekledim. Kuantum fiziği kullanılarak anlaşılan kırımın sadece bir müdahale meselesi değil, aynı zamanda bir dolanıklık meselesidir; etik-ontolojik ve epistemolojik bir meseledir. Bu fark hayli önemli. Bu farkla, bilmenin doğrudan materyal bir uğraş, birlikte-ayrı kesme işlemi olduğu vurgulanır. Kesme işlemi şiddet yaratırken, olasılığın eyleyici koşullarını da geliştirir ve yeniden çalışır hale getirir. Özneyle nesne arasında bir ayırım yapmak yerine, özneyle nesnenin dolanıklığı söz konusudur, buna da 'olgu' adı verilir. Nesnellik, dünyaya dair bozulmamış bir ayna görüntüsü sunmak yerine, bedenler üzerindeki izlere dair hesap verebilmeye ve parçası olduğumuz dolanıklığın sorumluluğunu alabilmeye ilişkindir. Kırımımı kuantum fiziği alanına yerleştirecek olursak bu tür bir değişim elde ederiz. Tüm bunlar, Fen Bilimleri, Beşeri Bilimler, Sanat ve Sosyal Bilimlerin çıkarımlarının –akademi dışından elde edilen çıkarımları da unutmamak gerek– herbirinin diğerinin içine çeşitli şekillerde karıştığını düşünerek kırımımlı şekilde okunmasıyla; neyin kapsam dışında bırakıldığına ve neyin önemli olduğuna dikkat etmekle bize farklı bir düşünme biçimi kazandırdığını söyleme amacı taşır. Böylece Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler arasındaki ilişkiye hayli farklı bir biçimde dahil oluyoruz, sizin asıl sorduğunuz soru da bu bence.

Bunun ardından, gerçekten çok kısa şekilde ikinci örneğimi vereceğim ve her soruyu bu kadar uzun cevaplamayacağıma söz veriyorum; fakat bazı şeyleri en başta belirtmekte fayda var... Bu dönem 'Fen Bilimlerinde Feminizm' adlı bir ders verdim. Sınıfta Fen Bilimleri öğrencilerinin yanı sıra Beşeri Bilimler, Sosyal bilimler ve Sanat öğrencileri de bulunuyordu ve ders-te bilim okuryazarlığı kavramı ile bilim okuryazarlığının nasıl olup da Fen Bilimlerinin tek görevi haline geldiğini tartıştık.

Peki, bilim okuryazarlığı nedir? Amerika Birleşik Devletleri'nde bu konuya milyonlarca dolar harcanıyor ve biz gerçekten bu terimin ne anlama geldiğini bilmiyoruz. Bilim okuryazarlığı için çeşitli tedbirlere milyonlarca dolar harcıyoruz fakat hâlâ eski bilim okuryazarlığı oranımız değişmiyor. Bu tedbirlere bakılırsa, bilim okuryazarlığı yüzde üç ila altı arasında. Bu rakam aslında biliminsanı ve mühendis sayımızla aynı. Bu durum, bilim okuryazarlığının anlaşılma biçimine, nasıl değerlendirildiğine, hakkında ne düşünüldüğüne ve bunun sorumluluğunu kimin alması gerektiğine dair bize bir şeyler söylüyor. Bu nedenle bilim yapabilmek için aslında farklı bir okuryazarlık gerektiğinden bahsettik. Bu gereklilik dikkate alındığında, çeşitli yeni bilim ve teknolojilerin etik, sosyal ve hukuki çıkarımlarının değerlendirilmesi yeterli değildir. Örneğin, halihazırda yürütülen bilimsel projelerin öngörülen sonuçlarının değerlendirilmesinde etiğin tek değerlendirme konusu olduğu yeni biyoetik alanını ele aldık. Ancak sonuçlara dair düşünce yanlış zamansallığa dayandırıldı: olası sonuçların ardından soru sormak çok yetersiz, çok geç çünkü kuşkusuz etik tam da laboratuvar tezgâhında gerçekleşir. Dahası bilimsel okuryazar olmak için sorulması gereken soru burada söz konusu olan bedensel üretimin çeşitli araçlarını tanımlayabilmek için nelerin gerekli olduğudur. Bu araçları tanımlamak için de çok daha geniş kapsamlı bir okuryazar algısına ihtiyacımız var. Ayrıca, laboratuvar tezgâhının etrafında her türden insana ihtiyaç vardır, böylece bilimsel okuryazarlık sadece Fen Bilimlerinin sorumluluğundan çıkabilir. Eğitim bağlamında başımıza dert olabilecek sorunlardan birinin bu olduğunu düşünüyorum.

S 2 'Eyleyici gerçekçilik'teki 'eyleyici'liğin ne, nasıl ya da kim olduğunu bize biraz daha açıklayabilir misiniz?

kb Öncelikle, 'fail' hatta 'eyleyen' terimlerini kullanmaktan kaçınmaya çalıştığımı belirtmek istiyorum, çünkü bu terimlerin benim sunduğum ilişkiyel ontolojiye ters düşen işlevleri bulunuyor. Ayrıca, faillik yetisine sahip olan veya, sözgelimi, insan-olmayanlara faillik bahşeden (faillik, bahşedilmesi de ironik bir kavram, değil mi?) failler olduğu düşüncesi, bizi tekrar ve tekrar eski hümanist güzergâhlara sürükler. Hümanizmin bu çekim gücüne karşı koymak da kolay değildir, hele 'faillik' sorusu söz konusu olduğunda. Ancak, faillik benim için birinin ya da bir şeyin değişen derecelerde sahip olduğu bir şey değildir; çünkü tam da bu bağımsız şekilde varolan bireyler kavramını değiştirmeye çalışıyorum. Fakat bu failliğin öneminin inkâr edilmesi anlamına gelmez; aksine kavramın ilişkiyel ontolojilere uygun biçimde yeniden ele alınması demektir. Failliğe sahip olunmaz; bu insanların ya da nesnelere bir özelliği değildir; faillik, daha ziyade, bir kabul, dolanıklıkların yeniden şekillenmesine dair bir olasılık meselesidir. Yani faillik liberal hümanist bağlamda yapılan bir seçim değildir; bilakis bedensel üretim uygulamalarının içerdiği sınır içerimleri ve dışlamaları kapsayan bu üretimin materyal-dilsel aygıtlarının yeniden şekillendirilmesi sürecinin gerekli kıldığı olasılıklar ve mesuliyete ilişkindir. Sorduğunuz unsurlardan biri failliğin nasıl ve bir bağlamda da belirli uygulamaların koşullarının tam olarak nasıl olduğudur; bu nedenle sorunuza genel bir cevap veremem; fakat faillik olasılıklarının alanına dair yardımcı dokunabilecek birkaç şey söyleyebilirim.

Eyleyici gerçekçi bakış açısıyla faillik, (Butler'ın belirttiği gibi) feminenliğin çelişkili normları gibi aygıtların çarpışmasını gerektirmez, bu nedenle feminenliği somutlaştırma konusunda hiçbir zaman tamamen başarılı olamayız; zira birbiriyle çatışan koşullar bulunmaktadır. Eyleyici gerçekçilik,

aygıtların bu şekilde çarpışmasını gerektirmez çünkü aygıtlar güçlendirici olsa dahi başlangıç noktasındaki iç etkileşimler asla belirleyici değildir. İç etkileşimler istisnaları zorunlu kılar ve istisnalar da belirlenimciliği engeller. Ancak, belirlenimcilik bir kez engellendiğinde, geriye kalan sadece özgür irade seçeneği değildir. Sanırım bir tarafta belirlenimcilik diğer tarafta da özgür irade bağlamında nedensellik ve eylemlilik sorularını değerlendirme eğilimindeyiz. Neden ve etkinin birbirini bilardo topuyumuşçasına takip etmesi beklenir ve böylece nedensel bağlamda aslında bunu kastetmediğimizi söyleme alışkanlığına kapılırız. Ben de bir noktaya kadar nedenselliğin, gerçekçiliğin geçmişte ve şimdi olduğu gibi kirli bir kelime haline geldiğini düşünüyorum. Bu nedenle insanları yeniden nedenselliğe ilişkin konuşturmaya çalışıyorum çünkü bunun çok ama çok önemli olduğu kanaatindeyim. İçinde büyük miktarda kanser vakası olduğunu tespit ettiğimiz bir insan topluluğu varsa, bu topluluğun doğası ve nedensel ilişkilerine dair bilgi edinmek istiyorum; çünkü bir yığın toksinin atıldığı ve insanların kanser olduğu kalabalık bir bölge olan Amerika'daki Aşk Kanalı'ndaysam, insanları tahliye etmek isteyebilirim. Diğer taraftan, kanser hastalarının tedavi edildiği ve kanserli çok fazla kişinin bulunduğu Mayo Klinik'teyse de yapılacak şey tahliye olmaz. Farklı nedenleri çok daha titizlikle incelememizi ve nedenselliği yeniden nasıl düşüneceğimizi bulmamızı istiyorum. Nedenselliği düşünmeye ilişkin yeni bir yöntem sunarken 'iç etkileşim' kavramıyla kastettiğim şeyin bir kısmını bu oluşturuyor. Bu, sadece yönümüzü ayrı varlıklarla başladığımız ve bu varlıkların etkileşim içinde olduğu karşılıklı etkileşimden iç etkileşime döndüren bir tür yeni kelime türetimi değil; aslında nedenselliğin kendine dair yeni bir anlayış.

Öncelikle, faillik, mesuliyet becerisine, reddetmenin aksine güç dengesizliklerine odaklanan karşılıklı mesuliyet olasılıklarına ilişkindir. Faillik, dünyevi yeniden şekillendirmelere ilişkindir. Bu nedenle, faillik ne insanların ne de insan olmayanların sahip olabileceği bir şeydir. Faillik sadece bir kabuldür. 'İnsan olmayanlar' ile 'insanları' listeye dahil eder. Aynı zamanda, burada bahsettiğim şeyin, failliğin insanlar ile insan-olmayanlar topluluğu arasında demokratik dağılımı olmadığını netleştirmek istiyorum. Kendinde failler mevcut değilse bile, ortaya koyduğum faillik kavramı güç dengesizliklerinin kritik noktasının ötesine geçmez. Tam aksine. İç etkileşimlerin özellikleri, güç alanının karmaşıklığının yarattığı güç dengesizliklerinin özelliklerini ortaya çıkarır. Bazılarının, faillik insan öznesiyle sınırlandırılmadığında gerildiğini biliyorum, fakat bu daha ilk adım –failliğin yurdunun insan öznesi olmadığını ya da insan öznesinin özel bir nitelendirmesi olmadığını kabul etmek, güç dengesizliklerini yıkmak için değil, dikkate almak için atılan ilk adım.

Kısa bir örnek olarak, internette denk geldiğim Chris Wilbert'in olası grip salgınlarının biyo-jeo-politikalarına ilişkin Profit, Plague and Poultry: The Intra-active Worlds of Highly Pathogenic Avian Flu [Kar, Veba ve Kümes Hayvanları: Son Derece Patojenik Olan Kuş Gribinin İç Etkileşim Dünyaları] başlıklı makalesini verebilirim. Chris'in kuş gribini (H5N1) doğal/kültürel bir olay şeklinde incelemesi, iç etkileşimde bulunan insanî ve insanî-olmayan pratiklerin eyleyici dolanıklığını dikkate almanın önemini vurgular. Chris, dünya sağlık örgütleri ve hükümetler göçmen kuşları ve küçük ölçekli kümes hayvanı üreticilerini gözetim altına alırken, ampirik verilerin bu nedensel bağı desteklemediğine işaret eder. Hastalık, daha ziyade, büyük ölçekli kümes hayvanı üretim fabrikalarının

coğrafi dağılım yolunu izler. Büyük ölçekli fabrikalar, kuşları insana geçen hayvan hastalıklarının gelişmesine ve mutasyona uğramasına elverişli birinci sınıf konak haline getirerek eşi görülmemiş kuş topluluklarının oluşumuna neden olur. Endüstriyel üretim etler, uluslararası veteriner uygulamaları, biyo-emniyet uygulamaları, uluslararası ticaret anlaşmaları, taşıma ağları, artan insan nüfusu ile daha birçok şey, etkisi bulunan çeşitli eyleyici aygıtlar arasındadır. Nedensellik, karşılıklı etkileşimli olmak değil, iç-etkileşimli olmaktır. Çoklu nedenlere ilişkin ilave yaklaşımlara dayanan politikalar, en fakir halklara güvenli gıda sunmanın ucuz yollarının bulunması ve endüstriyel biçimlerde gerçekleşen kitlesel hayvan katlinin engellenmesi gibi, salgınları önlemenin temel etmenlerini gözden geçirir. Bu nedenle, eyleyciliğin 'insanî' ve 'insanî-olmayan' biçimlerine dikkat etmenin önemini kibarca ortaya koymanın yanı sıra, bir bakıma eyleyciliğin insanlara ya da insan-olmayan varlıklara atfedilmesi halinde dikkate alma eyleminin dışında nelerin kaldığını Chris'in de onayladığı bir yöntem bulunmaktadır. Salgınlarda payı olan, ne organizmaların kendileriyle ne de insanların yaptıkları diğer şeylerle bağdaştırılabilecek türden hayli karmaşık maddi uygulamalar yığınının atlandığını görüyorsunuz. Chris'i tanımıyorum. Chris bize üzerine düşünebileceğimiz ilginç bir vaka sunduğu için konuya dikkatimizi çekmek istiyorum.

Bu noktada Haraway'in (2008) verdiği örneğin de yardımcı olabileceğini düşünüyorum. Bu örnek, doktora araştırması için babunları vahşi doğada incelemek için Tanzanya'ya giden Amerikalı biyo-antropolog Barbara Smuts'un deneyimi. Smuts'a bilimsel primat araştırmacısı olduğundan, varlığını incelediği araştırma öznelerinin davranışlarını etkilememesi

için babunlarla arasındaki mesafeyi koruması tavsiye edilir. Mesafe nesnellığın koşuludur. Smuts, bu tavsiyenin araştırması açısından tam bir felâkete neden olduğunu, babunlar sürekli kendinin yaptıklarına dikkat kesildiklerinden hiçbir şekilde gözlemde bulunamadığını söyler. Smuts sonunda babunlara karşı çok tuhaf davranması yüzünden hayvanların kendi varlığını yok saymadığını fark eder. Babunların etki alanında kötü bir sosyal özne konumundadır. Devam edip araştırmasını nesnel olarak gerçekleştirebilmesinin tek yolu mesuliyet almasıdır; yani feminist fen bilimleri çalışmalarının en başından beri vurgu yaptığı bir konu olan nesnellik tamamen uzaklaşma meselesi değil, mesuliyet meselesidir. En nihayetinde insan-olmayan primatlara karşı tamamen duyarlı olması işe yarar ve bu şekilde iyi bir babun tebaası olur. En azından insan olmayan primatlar, bu durumu anlayabilecekleri kadar anlarlar ve Smuts'u yalnız bırakıp kendi işlerine bakarlar; böylece Smuts da araştırmasını yürütür.

53 Evrenle Uzlaşmak'ta ve birçok başka dergi makalesinde farkın ilişkisel niteliği olan 'kırınımı', kuramları ve metinleri önceden varolan varlıkları değerlendirmek için bir metodoloji değil iç-etkileşim, diğer metinlerin ortaya çıktığı güçler olarak öneren Haraway'i takip ediyorsunuz. Diğer taraftan, çalışmanızın tamamında Niels Bohr'un çalışmasına fazlasıyla odaklanıyorsunuz. Bohr'un metinlerinin tamamında etkin olan felsefeyi yeniden yazışınız Bohr'un düşüncelerine karşı ne hürmetkâr ne de saygısız görünüyor. Yine de, Bohr'un şu an akademik çevrede bulunan en güçlü yorumlarından biri gibi okunabilir. Belki de Bohr'u Beşeri Bilimlerle bütünlleştirerek okumayı başaran ilk çalışma. Elbette Bohr'un yanı sıra, Einstein, Shrödinger, Merleau-Ponty, tabii ki Haraway, Deleuze ve Latour gibi birçok bilim insanını ve akademisyeni

de okuyorsunuz. Özellikle bu felsefeciler ve akademisyenler geleneksel şekilde Fen Bilimlerinin kapsamında okunmadığında, siz onları laf arasında olsa da çok daha olumlu biçimde okuyor gibisiniz.

Kırınım metodolojisine yönelik öneriniz dikkate alındığında, kuramları ele alış biçiminizin böyle kavramsallaştırılmasını nasıl değerlendiriyorsunuz? Diğer bir deyişle, çalışmanızın Bohr'un çalışmasına katılan veya katılmayan bir düşünce değil de, hem Bohr'un çalışmasını hem de eyleyici gerçekçiliği yaratan iç etkileşimli bir düşünce olduğuna dair bir his var mı? Ayrıca daha genel olarak kırınımına dair nesnel çıkarımlarınız neler? Feministler ödipalliğin hakim olduğu düşüncelere karşı genellikle temkinlidirler; Rosi Braidotti gibi feministler, Efendilerle olan pek bilindik Ödipal ilişkiyi tekrarlamayan ve çalışmayı inkâr etme yoluyla onları tasdik etmeyen bir metodoloji ortaya attılar. Kırınım, ne saygısız (çalışmayı inkâr ederek Efendiyi tasdik eden) ne de hürmetkâr ('yeni' çalışmayı Efendinin yerine koyan) metinler ile akademisyenler arasındaki ilişkiyi mümkün kılar mı?

7 8
9

kb Kırınım okumalarına ilişkin söylediklerim dikkate alındığında, sorunuzun kırınım okumaları yaparken bağ kurduğum materyallerle ilişkiyi çok güzel biçimde tanımladığını düşünüyorum. Kırınım okumaları bağlamında, çalışmamı böylesine dikkatli okumuş olduğunuz için size ne kadar minnettar ve borçlu olduğumu söylemek istiyorum. Teşekkür ediyorum. Tüm kalbimle size katılıyorum, söylediğiniz gibi Bohr'un çalışmasına ne kutsal kitap gözüyle ne de 'saygısız evlât' olarak bakıyorum. Ancak birinden diğerine geçerek çeşitli görüşleri okurken ve yeni şeyler, yeni düşünme/varoluş biçimleri üretirken, aynı zamanda Bohr'un bize söylemek

istediği şeye karşı özenli olmayı deniyorum; sanırım siz de çalışmamı okurken bunu yaptınız, bu yüzden sizlere teşekkür etmek istiyorum.

54 Toplumsal cinsiyet terimi, toplumsal cinsiyet çalışmalarının tartışmasız temeli olarak görünse de kavramsal mirası Anglo-Amerikan ve dilbilimsel olarak tanımlanıyor. Toplumsal cinsiyet çalışan feminist akademisyenler genellikle biyolojik determinizme veya biyolojik özcülüğe karşı bir tartışma geliştiriyor ve (akademik) düşüncenin önemli gelenekleri ile feminist kıta felsefesine (Luce Irigaray'ın çalışması gibi) sabit bir cinsel ontoloji yüklüyorlar. Félix Guattari bir görüşmede şu ifadeyle bu konuya ilişkin görüşlerini özetliyor:

Gilles Deleuze ve ben pratikte cinsellikten bahsetme halini benimsedik, bunun yerine arzudan bahsediyoruz çünkü hayata ve yaratıma dair sorunların asla psikolojik işlevlere, yeniden üretim işlevlerine ve bedeninin bazı kısımlarına indirgenemeyeceğini düşünüyoruz. Bu sorunlar her zaman sosyal ve siyasi alandaki bireyin ötesinde olan ya da bireysel düzeyden önce gelen unsurları içerir (Guattari ve Rolnik [1982] 2008, 411).

'Cinsel farka' ilişkin bu temsili-olmayan anlayış sizin bu kavramı okumanıza yakın görünüyor. Sizin onto-epistemoloji öneriniz madde (diğerlerinin yanı sıra bedensel madde) ile mananın halihazırda hep içkin biçimde birbirinin içine geçmiş ve birbirleriyle geçişken olduğunu gösteriyor. Yine de psikanalizden bir terim benimsemek yerine (arzu gibi), siz fiziği meseleye dahil ediyorsunuz (Bohr'un kavramsal aygıtı). Bu durumda, kuantum fiziği nasıl oluyor da feminizm anlayışınızı anlatırken size yardımcı oluyor?

kb On yıl önce sıklıkla Şu soruyla karŐılaŐırdım: ‘Çalışmanız kadınlarla veya toplumsal cinsiyetle ilgili olmadığı halde feminizmle ne gibi bir alâkası var?’ Bu soruya cevabım elbette, ‘Her Şeyle alâkası var’ oluyordu. Neyse ki sizin sorduğunuz soru, bahsettiğim soruyu ortaya çıkaran düşünce biçiminin fersah fersah ötesinde. Ayrıca, görüşmenin seviyesinin de başından beri yön değiştirdiğini de düşünerek doğrudan cevaba geçebilirim. Eros, arzu, yaşam gücü her Şeyin içinden geçiyor, sadece vücudun bazı kısımlarından ya da vücudun bazı kısımları arasındaki belirli ilişkilerden geçmiyor. Maddenin kendi, arzunun akıŐı için bir alt-madde ya da araç değildir. Maddeselliğin kendi, her zaman arzulama devingenliği, tekrarlayıcı yeniden biçimlendirme, harekete geçirilen ve harekete geçen, canlandırılan ve canlandırıcı olmuştur. Maddenin nasıl madde haline geldiğine özellikle ilgi duydum. Maddenin kendini nasıl hissettirdiğine. Bu, görünürde kadın, insan ya da diğer makroskopik varlıklar olup olmadığından bağımsız, feminist bir projedir. Diğer yeni materyalist feministlerle birlikte –bu konuda Vicki Kirby dikkat çeker– hissetme, arzulama ve deneyimlemenin insan bilincine has özellikler ya da beceriler olmadığını düşünüyüz. Madde hisseder, konuşur, acı çeker, arzular, hasret çeker ve hatırlar. Bu konuda, yeni materyalizme ilişkin Noela Davis’in makalesine de bakabilirsiniz (Davis 2009). Özellikle feministlerden değilse de, hayli ilgi ve dikkat çeken kitabımın 7. bölümünde bu meseleyi daha belirgin hale getirmeye çalıştım. Ayrıca, bu bölümde en azından benim için üzerine düşünecek çok önemli noktalar bulunuyor. Bu nedenle bu bölümü tekrar açıklamak istiyorum zira bu bölüm Şeylerin fiziğine derinlemesine iniyor ve ayrıca birçok beşeri ve sosyal bilimler akademisyeni düşündükleriyle bu konunun alâkasız

olduğunu varsayıyor. Feminizm derslerimde her zaman fizik anlatırım; bunun nedeni, kısmen, fiziğin henüz bahsettiğim biçimdeki bilimsel kaygılarla ile fen bilimleri okuryazarlığının istisnai biçimde dar çerçevesini sorgulamasıdır. Fen bilimleriyle sıkı bağlar kurmak kime düşer? Kısaca bu bölümde nelerden bahsettiğimin üstünden geçmek istiyorum; zira bu bölümde madde, uzay, zaman ve benzerlerine ilişkin bazı temel feminist meseleleri yeniden düşünmek için hayli önemli birtakım yöntemler bulunduğunu düşünüyorum.

Kuantum fiziğiyle ilgili bilmeniz gerekenlere dair çok hızlı bir ders verip arkasından sonuçların bazıları ile bu noktada kilit olduğunu düşündüğüm sosyal adalet sorularının değerlendirilmesi bağlamında hangi çıkarımların bulunduğunu göstermek için 7. Bölüme geri döneceğim. O halde hızlandırılmış kuantum fiziği dersimiz geliyor.

Klasik fiziğe göre, dünyada sadece iki tür varlık vardır; bunlar parçacıklar ve dalgalardır. Parçacıklar dalgalardan hayli farklıdır. Parçacıklar uzayda ve zamanda belirli bir yer kaplayan sınırlandırılmış varlıklardır ve iki parçacık aynı yerde aynı zamanda bulunamaz. Diğer tarafta da dalgalar vardır ve dalgalar hiçbir şekilde varlık değillerdir. Dalgalar, alanlardaki düzensizliktir. Okyanus dalgalarını düşünecek olursak, bir dalganın sıklıkla diğer bir dalganın üstüne bindiğini görebiliriz. Aynı anda aynı yeri kaplayabilirler; bu tam da herkes tarafından bilinen hareketleridir. O halde, bir tarafta sınırlandırılmış şeyler varken, diğer tarafta da son derece serbest şeyler bulunur. Ontolojik olarak bahsederseniz, birbirinden son derece farklı türde varlıklardır. Fizikte varlığın parçacık mı dalga mı olduğunu anlamak için kullanılan hayli basit bir makine vardır ve buna çift yarık aparatı denilmektedir. Bir avuç

top alıp bunlara rastgele iki yarığa doğru fırlatırsanız, çoğu parçacığın doğrudan iki yarıktan geçtiğini göreceksiniz. Bu noktada 'saçılım biçimi' denilen şeyle karşılaşırsınız. Bu oda da kapıya doğru çılginca tenis topu fırlatıyormuşum ve topların çoğu doğrudan kapıdan geçerken, bazıları kapının etrafına saçılıyormuş gibi düşünebilirsiniz. Bunun tersine, bir de suda düzensizlikler oluşturan dalga makinesi düşünün. Bu düzensizlikler üzerinde iki delik bulunan böyle bir 'dalgakırana' çarptığında, düzensizlikler her iki taraftan da dışarıya çıkıntı yapar ve aynı anda bir göle iki taş düşürdüğümde eş merkezli ve birbirinin üstüne binen çemberler oluşması gibi, içe doğru zorlanan eş merkezli ve birbirinin üstüne binen türden çemberler ortaya çıkar. Bu kırımın biçimidir ve gördüğünüz de dalgaların güçlendirilmesidir. İki dalga, tepelerinde aynı noktada buluştuklarında daha büyük bir dalga oluşturur. Bazen de bir dalga tepesi dalga çukuruna denk gelir ve birbirlerinin etkilerini sıfırlarlar. Bu da çok daha farklı türden bir biçime neden olur.

Peki elektronları çift yarık aparatıyla test edersek ne olur? Eskiden elektronların küçücük, minicik parçacıklar olduğunu sandığımız için parçacık deseni oluşturduğunu düşünebilirsiniz. Fakat aslında elde ettiğimiz sonuç elektronların bir kırımın ya da dalga deseni sergilediğidir. Ama üstüste binen dalgaların kırımın desenleri oluşturduğunu görmüştük. Peki elektronlar nasıl birbirinin üstüne binebilir? Elektronlar parçacıktır, bir diğerrinin üzerine binemezler. Elektronların birbirinin üzerine bindiğini düşünebilirsiniz, ancak bunu bir seferde bir tane elektron göndererek test edebilirsiniz. Bir seferde yalnızca bir tane elektron gönderirseniz, bu kırımın desenini oluşturursunuz. Bu kırımın desenlerini açıklayamıyormuşuz gibi görünür; parçacığın nasıl olup da bir dalgaymışçasına

hareket ettiği bir giz gibi görünür. Bu durum Einstein'ı çileden çıkarmıştı. O da elektronu yarıklardan geçerken gerçekten izlediğimiz bir deney yapmamızı önerdi. Hangi yarıktan geçtiğini tespit etme deneyinden bahsetmek istiyorum, çünkü bu deneyi gerçekleştirmeye hazırlanıyorum. Bu deneyde üstteki yarığı yay üzerine yerleştirdiğim bir yarıkla değiştirdim. Parçacıklar da üstteki yarığın içinden geçerse, momentumlarının bir kısmını üstteki yarığa aktaracaklar ve yarık biraz kımıldayacak, böylece ben de 'Ah, parçacık üst yarıktan geçti' diyebileceğim. Yani, elektronun ekrana ulaşmaya çalışırken hangi yarıktan geçtiğini belirlemenin bir yolu bu. Einstein da bu deneyi yaparsak elektronu hem iki yarıktan birinden geçen bir parçacık hem de girişim desenini gösteren bir dalga olarak hareket ederken yakalayabileceğimizi; böylece kuantum mekaniğinin kendiyle çeliştiğini ve bu konuyu anlayabilmek için başka yöntemler bulmamız gerektiğini göstereceğini söylemiştir. Bohr'un yanıtı şudur: 'Hayır, bu kadar hızlı değil.' Bu deneyi yapacak olursanız, aparatı değiştirmiş olursunuz. Herhangi bir deneyde gözlemlediğimiz de ya hareket (olay), ya dolanıklık ya da aparat ile gözlemlenen nesnenin ayrılmazlığıdır. Bohr, Einstein'ın önerdiği çift yarık aparatında değişiklik yapacak olsa kırınım deseni yerine parçacık deseni elde etmeyi tercih edeceğini söyler. Haydi bunu düşünüp uykularımızdan olalım. Zira bu ifadeye göre, elektron ontolojisi, deneyi yapma biçimime bağlı olarak değişiyor. Hızlıca kuantum fiziği dersimi bitireyim. Bohr buna da bir açıklama getirir; yani, tekrarlamak gerekirse, deneyini yaptığımız özellikler bağımsız nesnelere atfedilemez. Bağımsız nesnelere soyut kavramlardır. Bu yanlış nesnel göndergedir. Asıl nesnel gönderge harekettir –elektron ile aparatın karşılıklı etkileşimleridir. Aygıtı değiştirdiğimizde ontolojisinin de

değişmesi bir sürpriz değildir çünkü burada tamamen farklı bir hareketi araştırıyoruz.

Artık 7. Bölüme geçeceğim çünkü yine buradan alınacak önemli feminist 'dersler' olduğunu düşünüyorum. Tabii ki 'feminist dersler' tanımlamam gereken konudan saptıran bir kısaltma. Eyleyici gerçekçilikle ortaya koyduğum hususlar kuşkusuz kendi içinde feminist dersler barındırıyor ve 7. Bölümün güzelliğinin bir kısmını oluşturuyor. Bir taraftan feminist kuramdan, diğer taraftan da fizikten çıkarımda bulunmak ve eyleyici gerçekçiliği oluştururken, bunları birbiriyle bağdaştırarak okuma yapmak en azından benim için inanılmaz bir memnuniyet kaynağı. Eyleyici gerçekçiliğin kuantum fiziğinin bazı temel problemlerini çözüp çözemeyeceğini görmek için bu noktadan geriye dönelim. Eyleyici gerçekçiliğin bunu gerçekleştirebilecek kadar güçlü olması ve feminist kuramın fiziğe ilişkin önemli ifadelerinin bulunması tek kelimeyle harika ve varmak istediğim noktanın da anahtarı. Aslında eyleyici gerçekçilikle fen bilimlerinde neler yapabileceğimizi fiilen ortaya koyup, bu önemli konulara dikkat çekebildiğimde, bu sonucu bir fizik dergisinde mi yayınlasam yoksa fizikçilerin fizikle ilgili bir şeyler keşfedebilmeleri için feminist bir kitaba başvurmalarını sağlamak amacıyla kitap için mi saklasam, bilemedim. Kitabı tercih ettim ancak şimdi dönüp geçmişe baktığımda, bunun bir hata olduğunu düşünüyorum, çünkü kitabı piyasaya çıkarabilmem çok uzun zaman aldı (üç yıldan uzun) ve bazı fizikçiler fikirlerimi referans vermeden kullanıyor gibiler. Yayınlama pratikleri her zaman politiktir.

Söz konusu meseleye geri dönecek olursak, Bohr ve Heisenberg tamamen karşıt görüşteydi. Sadece Bohr ve Einstein değil, aynı zamanda Bohr ve Heisenberg. Heisenberg,

aparatu değiştirdiğimizde dalga deseninin parçacık desenine dönüşmesinin nedenini parçacığın bozuluyor olmasına bağlıyordu. Bu düşünce, bilebildiklerimize bir sınır getirir çünkü her bir deney ölçümlediğiniz şeyi bozar. Heisenberg, buna Avrupalı okuyucuların Amerikalılara göre daha aşına olduğu '(Heisenberg) Belirsizlik İlkesi' adını verdi. Fakat Bohr Heisenberg'e karşı çıkar ve belirsizliği ortaya atarken temel bir hata yaptığını, söz konusu olanın aslında belirsizlik değil belirlenememezlik olduğunu söyler. Yani, bir ölçüm yaptığımızda, bir şeylerin bozulması ve böylece bizim bilgimizin de belirsiz olması hali gerçekleşmez; aksine iç etkileşim öncesinde varlık olarak tanımlamak istediğimiz şeylerin içsel nitelikleri ve içsel sınırları bulunmamaktadır. Yani, Bohr nesnelere meğhul olduğunu söyler; ölçümden önce nesne bulunmamaktadır ve ölçüm eyleminin kendi nesnelere ilişkin belirli sınırlar ve özellikler ortaya çıkarır. O halde Bohr'un yaklaşımı epistemolojik bir ilkeden çok ontolojik bir ilkedir. Diğer bir deyişle Bohr'a göre parçacıklar benim konum olarak ölçümünü yaptıklarımın pek de farklı bir konuma sahip değillerdir.

Bu durumda, kimin haklı olduğunu anlamamanın bilimsel yolu yokmuş gibi görünüyor, zira bahsettiğimiz konu herhangi bir ölçüm yapmadan önce neler olduğuna dair ampirik sonuçları ortaya koymakla ilgilidir. Yani, bunu sonuca bağlamak için herhangi bir yöntem yokmuş gibi görünüyor. Aslında var. İnanılmaz! Artık deneysel metafizikle uğraşabiliriz, bu da kuşkusuz bir tarafta fizik diğer tarafta da metafizik veya felsefe arasında keskin çizgiler olmadığının işaretlerinden sadece biridir. Daha önce teknolojik olarak mümkün olmayan ancak geçtiğimiz on yılda fizikçilerin yaptığı inanılmaz ve gerçekten şaşırtıcı bir deney var. Bohr ile Heisenberg'in

ünlü Gedanken ya da tasarlanmış deneyleri ilk defa bir laboratuvarda gerçekleştirilebilir durumda. Bohr ve Heisenberg bu deneylerin gerçekten uygulanabileceğine ihtimal vermemişlerdi, bu deneyler hayata geçirilmesi amacı taşımayan deneylerdi. Üzerinde düşünülmesi amacı taşıyan, sadece düşünce aracı olan deneylerdi. Ancak günümüzde bu deneyi yapmak –hangi yarık olduğunu ölçersem ne olduğunu ortaya koymak– teknolojik olarak mümkün. Einstein haklı mıydı ve kuantum teorisinin kendiyi çeliştirdiğini gösterecek şekilde elektronun hem parçacık hem de dalga olduğunu yakalayabilir miyim? Yoksa ilerlediğimde ve hangi yarık olduğunu ölçüp parçacık deseni elde ettiğimde ve girişim deseni kaybolduğunda Bohr mu haklı çıkacak? Tüm bunlardan daha güzeli, fizikçilerin, Heisenberg’in halihazırda varolan bir şeyin bozulacağına dair açıklamasının uygulanamayacağı bir deney tasarlamış olmalarıdır. Yani deney, Heisenberg bu deneyin dışında bırakılacak şekilde tasarlanmıştır. Heisenberg bir şekilde deneye dahil olursa, bu bozulma dışında başka bir nedenle gerçekleşiyor demektir.

İlerleyen bir atom demeti bulunmakta; bunlar aslında rubidyum atomları ve rubidyum atomları çift yarığa ulaşmadan önce bir lazer demeti atomlara biraz enerji verir. Atomlar da enerjiyi aldıklarında, rubidyumun iç yörüngesindeki elektronlar lazer demetinden aldıkları enerjiyle çok daha yüksek bir enerji seviyesine çıkar. Elektron artık ‘uyarılmış durum’ denilen haldedir. Bakın çoktan fizikte arzu konuşulmaya başlandı! Ardından elektron oraya buraya ve bu mikromaser oyuklara gider. Bu yarık algılayıcısıdır. Mikromaser yarıklarına dair bilmeniz gereken tek şey şu: Uyarılmış durumdaki rubidyum atomu iki mikromaser yarığından birine gittiğinde, elektron mutlaka temel haline geri döner, bu şekilde foton

yayar veya üst ya da alt oyukta bu iz fotonunu bırakarak iki yarığa doğru yoluna devam eder. Yani rubidyum atomu iki yarığa doğru yoluna devam ederek ekrana çarpar. İşte deneyimiz bu. Heisenberg'in deneye dahil edilmemesinin nedeni de rubidyum atomunun uyarılmış duruma çıkarılıp ardından eski haline döndürülerek atomun ileriye doğru olan momentumunun etkilenmemesi. Atom bozulmamıştır. Fizikçiler bu noktada zekice davranıp rubidyum atomunun ileriye doğru momentumunu bozmayacak bir yarık algılayıcısı yapmıştır. Yani atom bozulmadan hangi yarıktan geçtiyse birinci ya da ikinci algılayıcıda belirleyici bir iz bırakacaktır. Bu deneyi yarık algılayıcı olmadan yaparsanız, rubidyum atomlarını sadece çift yarığa doğru gönderirseniz, kırınım deseni elde edersiniz. Ancak lazeri yarıklar ile mikromaser oyuklara yerleştirir ve atomların hangi yarıktan geçtiğini bulursanız, karşınıza kırınım deseni ya da parçacık deseni çıkar. Bu ikinci desen de kesinlikle bir kırınım desendir (dalgaların değişen yoğunluk desenleri değil). Bu arada bozulmanın söz konusu olmadığını zaten söylemiştim ve tek başına bu bile harika. Artık Einstein'ın değil, Bohr'un haklı olduğunu gösterebiliyor olmak harika.

Tam olarak feministlerin tüm dikkatlerini vermeleri gereken yere geldik, çünkü buradan gerçekten harika bir şey çıkacak; aslında atomun hangi yarıktan geçtiğini ölçerken bozulma yaratmadığından, şu soru aklınıza gelebilir: Atom yarıktan geçtikten ve iki yarıktan birinde belirleyici bir iz (bir foton) bıraktıktan sonra, bu bilgiyi silersen ne olur? Tekrar kırınım desenini elde eder miyim? Bozulma varsa, öylece tamamen 'bozulmamış' hale getirmek çok zor olacaktır. Ancak burada bozulma olmadığını hatırlıyor musunuz? O halde şu soruyu sorabiliriz: Yarık algılayıcı bilgiyi silersen, gerçekten kırınım desenini elde edebilir miyim? Burada silinen kısım yarık

algılayıcı bilgisidir ve bu bilgiyi de şu şekilde siliyorum: İki farklı oyuğum var ve iki mikromaser oyuğu arasındaki duvarı kaldırıp, tam aralarına foton soğurucu plaka yerleştiriyorum. Rubidyum atomlarının burada olduğunu ve ilerleyip ekrana çarpmış olduklarını hatırlayın. Ancak ya birinci oyukta ya da ikinci oyukta bir foton, ışık kuantumu bırakıyorlar. Aralarına foton soğurucu bir plaka yerleştirirsem ve foton soğurulursa, fotonun ne taraftan geldiği bilgisini silmiş olacağım. İşte bu, bilgiyi silme biçimim. Yapacağım şey, bir çift perde yerleştirmek (pencerelerdeki güneşlik olarak kullandığımız ve ışığı tamamen engellemek için pencerede tamamen kapattığımız ya da ışık gelsin diye açtığımız perdeler gibi). Buraya perde yerleştirirsek ve perdeler de kapalı olursa, yarık algılayıcı bilgisinin nerede olduğunu bilmemden önceki durumu elde ederim. Ama perdeleri açarsam, silinmesi imkânını sağlamış olurum.

Aslında bu deneyi şimdi yapacak olsam ve perdeleri açsam, fiilen bir kırınım deseni elde edeceğimi gösterebilirim! İşte şimdi işler daha da garipleşiyor. Elimde bu rubidyum atomları var, iki yarık algılayıcısına doğru ilerliyorlar. Ya bir yerde ya da diğerinde belirleyici iz bırakıyorlar. İki yarığın içinden geçiyorlar ve çarpmaları için, tamamen ekrana çarpmaları için onları çoktan bıraktım. Bunların ardından, perdeleri açıp açmamaya ve hangi yarıktan geçtiği bilgisini silip silmemeye karar vereceğim. Buna 'ertelenmiş seçim' yöntemi denir. Hangi atomların yarık algılayıcı bilgilerinin silindiğini takip edersem, kırınım deseni elde ederim. Diğer bir deyişle, rubidyum atomları çaptıktan sonra, atomun bir parçacık mı yoksa dalga olarak mı hareket ettiğini tespit edebilirim. Yani bir seferde parçacığın yapacağı gibi tek bir yarıktan mı geçtiğini yoksa bir dalga gibi aynı anda her iki yarıktan mı geçtiğini anlayabilirim. Başka bir ifadeyle, ekrana çarptıktan sonra

ve aygıttan geçtikten sonra, atomun ontolojisini tespit edebiliyorum; sonradan.

Buradaki önemli husus şu: Fizikçiler bunu nasıl yorumluyorlar? Fizikçiler bunu, geçmişini değiştirebilme becerisine sahip olduğumuzu söyleyerek yorumlarlar. Zira atom yarıklardan geçip gittikten sonra yarıktan geçiş biçimini değiştiriyorum. Olmuş olanın silinebileceğinden, kırımın deseninin yeniden elde edilebileceğinden ve esasen zamanın geriye alınabileceğinden ya da geçtikten sonra parçacığın geçiş biçiminin değiştirilebileceğinden bahsedilir: Geçmişini değiştirme becerisi. Bununla birlikte, bunun hayli elverişli bir nostaljik fantezi olduğunu belirtmek istiyorum. Fizikçileri bununla uğraştıkları için suçlayamam. Bu konunun hayli cezbedici bir fantezi olduğunu düşünüyorum. Zaman zaman belki de hepimiz geçmişini ve bedenimizdeki izleri değiştirebilmeyi, özellikle dikkatli olmadığımız zamanlarda dünyayı somutlaştırma biçimimizi değiştirebilmeyi istemiştizdir; olanları tersine çevirmek ve geçmişine gidip farklı şekilde davranmak isteriz. Fakat bu deneyin neyin mümkün olduğuna dair bize söylediği şey gerçekten bu mu?

Bu deneyi daha dikkatle incelersek –tamamı 7. Bölümde açıklanıyor–, asıl kırımın deseninin hiçbir şekilde yeniden elde edilmediği ve tamamen silinmenin aslında söz konusu olmadığı ortaya çıkar. Burada olan şey, deneyin çoktan geçmiş olmuş bir geçmişle uğraşmadığıdır. Bakın, sadece ileri doğru hareket eden bir parametre olan zamana bir dışsallık verildiğini ve geçmişin çoktan gerçekleştiğini, 'şimdinin', şu ânın geçmişine karıştığını, geleceğin de henüz gerçekleşmediğini varsayarız. Bu konuyu yine feminist kuramın, post-yapısalcı kuramın çıkarımları ve Kültürel Çalışmaların bize

anlattıklarını kullanarak dikkatlice inceleyecek ve elde ettiğimiz sonuçları bu noktada fiziğe aktaracak olursak, göreceğimiz şey, filen zamansallığa anlam kazandırılmasıdır. Bu noktada zamansallığa ilişkin sorular ön plana çıkar. Karşımıza çıkan şey, zamanın verili olmadığıdır; evrensel olarak verili olmaktan ziyade, çeşitli somut uygulamalar aracılığıyla zamanın ifade edildiği ve yeniden senkronize edildiğidir. Diğer bir deyişle, konum, momentum, dalga ve parçacık gibi zamanın kendi de belirli bir olay bağlamında anlam kazanır. Yani, fizikçiler zamanı işaretleyerek aslında zamanı oluştururlar ve bizim 'geçmiş', 'şimdi' ve 'gelecek' olarak algıladığımız olguların birbiriyle bütünleşmesinin belirli bir biçimi vardır. Bu deneyden, olan bitenin iç etkileşimli dolanıklıklar olduğunu öğreniriz. Bu arada, tekrar kırınım deseni elde edebilmemizin nedeni de budur.

Önemli olan nokta şudur; asıl kırınım deseni geri dönmez, yeni bir tane oluşturulur ve bu desende kırınımı (yani dolanıklık etkilerini) takip etmek biraz daha zorlayıcıdır. Bu nedenle, mesele silinme ve geri dönme değildir. Söz konusu olan mesele dolanıklık, iç etkileşimdir. 'Geçmiş' hiçbir zaman başlangıç noktası olarak öylece orada değildir ve 'gelecek' de gelişip oluşacaklar değildir; fakat 'geçmiş' ve 'gelecek' dünyanın devam etmekte olan iç etkileşimiyle tekrar ve tekrar şekillenecek ve ortaya çıkacaktır. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında doğaları gereği belirleyici bir ilişki bulunmaz. Nedenselliği, bilardo topu nedenselliği –etkinin takip ettiği neden– olarak değil de iç etkileşim olarak yeniden değerlendirirken, silinme fantezisi mümkün değilse bile onarım olasılıkları mevcuttur. Zamanda belirlenmiş farklı anların geri alınması bağlamında 'geçmişin değiştirilmesi' bir ilüzyondur. Geçmiş, gelecek de öyle, kapanmamıştır. Ancak söz konusu olan 'silinmek'

değildir. Mühim bir anlamda, 'geçmiş' değişime açıktır. Geçmiş telafi edilebilir; uzay-zaman-maddenin tekrar tekrar açılımında verimli bir biçimde yeniden şekillenebilir. Ancak arkada kalan tortu etkisi, izi silinemez. Maddeleştirici etkilerinin hafızası dünyaya kazınmıştır. Bu nedenle, geçmiş hiç bir zaman bedelsiz ya da mesuliyetten bağımsız olamaz. Yeni doktora öğrencilerimden biri Astrid Schrader'ın (çalışması dikkat çekici ve incelemeye değer) Responding to Pfiesteriapiscicida (the Fish Killer): Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and Responsibility in Toxic Microbiology [Pfiesteriapiscicida'ya Yanıt (Balık Katili): Görüntüsel Ontolojiler, Belirlenemezlik ve Toksik Mikrobiyolojide Mesuliyet] (2010) başlıklı inanılmaz makalesi Social Studies of Science dergisinde yayınlandı ve geniş kapsamlı çevresel politika menfaatleri bulunan minicik su organizması üzerinde önceden yapılan uyumsuz deneylerin, farklı laboratuvar uygulamalarıyla zamanın farklı şekilde nasıl yaratılacağı/senkronlanacağı takip edilmesiyle nasıl telafi edilebileceğini gösterdi. Schrader, hafızanın geçmişle ilgili bir mesele olmadığını, her başvuruluşunda geçmişi tekrar yarattığını ifade eder.

Benim netleştirmeye çalıştığım nokta ise –ister inanın ister inanmayın, tüm bunlar sorunuzun cevabı– feminist meseleleri ve uygulamaları kavramamda bana yardım eden kuantum fiziğiyle uğraşımdan öğrendiklerimin bir örneğidir. İşime duyduğum tutku tamamen ve tek kelimeyle gerçekçidir ve umut ediyorum ki adalet ve etik sorunları bağlamında her zaman ayağı yere sağlam basacaktır. Beni harekete geçiren kesinlikle budur. Bu nedenle, Derridacı gerçekleştirecek–adalet kavramlarına önemli bir materyalist bağlam katmamda fiziğin burada gerçekten yardım ettiğini düşünüyorum. Bu adalet bizim önceden bildiğimizi varsaydığımız ve

sonsuz kadar sabit kalan bir adalet değildir. Bu kısa cevabı Derrida'dan birkaç alıntıyla bitirecek olursak:

[Sorum] değiştirilmiş –geçmiş veya gelecek– şimdinin bakış açılarıyla ilgili değil, hiçbir zaman şimdi olamamış ve asla olamayacak, geleceği asla şimdi şeklinde bir üretim veya yeniden üretim olmayacak bir 'geçmiş-le' ilgilidir (Derrida [1968] 1982, 21; vurgu orijinal metinde).

Bir diğer alıntı:

Tüm yaşanan şimdilerin ötesinde, henüz doğmamışların veya çoktan ölmüş olanların hayaletlerinden önce [...] yaşayan şimdinin bağlarının koparıldığı mesuliyet ilkesi olmadan adalet mümkün ya da düşünülebilir değildir. Bu yaşayan şimdinin kendinin farklı zamanlarda oluşu olmadan [...], burada olmayanlara, artık burada olmayanlara veya henüz şimdide ve yaşamda olmayanlara karşı duyulan bu sorumluluk ve saygı olmadan, 'nerede?', 'yarın nerede?', 'nereye?' sorularının sormanın mantığı kalır mı? (Derrida [1993] 2006, xviii; vurgu orijinal metinde).

Kırınım konusunda fizikle uğraşlarım sonucunda öğrendiklerimin bir örneği işte bu: Mesuliyet, aktif uğraşımızın her çeşit yöntemle değil, sadece belirli yöntemlerle dünyanın ardındaki tortuyu söküp atmasını gerektirir. Uzay-zaman meselesinin materyal biçimlerini yeniden gerçekleştirme yöntemlerimiz, her bir iç etkileşimimizle bunları yeniden gerçekleştirmemiz konusunda özenli olmamız gerekir. Geçmiş, şimdi ve gelecek her zaman yeniden işler. Bu da olayların kırınımına uğradığını, geçici ve mekânsal olarak çoklu zaman ve uzaylara dağıldığını, sosyal adaleti sorgulama sorumluluğumuzun da farklı türden bir nedensellik

bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Fiziği feminizm, feminizmi de tekrar fizik konusuna getirmek benim için çok önemli. (Cevabımı fizikten öğrenilen ve feminizme uygulanan bir olgu olarak anlamak, söylemeye çalıştığım şeye ilişkin temel meseleleri yanlış anlamak olur.)

5 Beşeri Bilimlerde çalışan birçok akademisyen, posthümanist kuramlarda özellikle etik bulunmadığı için bu kuramlara ilişkin güçlük yaşıyor ve siz de etikten bahsettiniz. Özellikle fiziği meseleye dahil ettiğinizde, bu eleştiri kuşkusuz çok daha güçlü olacaktır. Ancak çalışmanızın birkaç noktasında yaklaşımınızdaki örtük etiğin bahsettiğiniz gibi sizin için çok önemli olduğu izlenimi ediniliyor. Belli ki feminist tartışmanın bir parçası olunmak istendiğinde, onto-epistemolojiyi etik-onto-epistemoloji olarak belirtmemek imkânsızdır. 'Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter' ['Posthümanist Edimsellik: Maddenin Nasıl Mesele Haline Geldiğini Anlamaya Doğru'] (Barad 2003) başlıklı çalışmanızda, materyal söyleme yaptığınız vurgu, 'aracı' düşüncesini eleştiriyor gibi durmakta. Bu düşünce, anlamın materyal olmayabileceği durumlar olduğunu, maddeden etkilenmeden idealist bir biçimde uzayda hareket ettiğini ve aslında sonsuza kadar 'aynı' ya da değiştirilmemiş kaldığını ileri sürüyor. Metinleriniz, bu aracı düşüncesinin madde ile anlamın mutlaka karışmış olduğu iddiasına aykırı olduğunu gösteriyor.

Sorumuza gelecek olursak, eskiden 'relata' (bağlantılı şeyler) denilen şeylerin, kelimelerin ve nesnelerin metafiziğini reddeden ilişkisel ontoloji nasıl anlaşılabilir? Maddenin asıl mesele haline gelmesi sırasında etik nasıl etkili olur?

kb Etik ve adalet sorunlarının dünyayı yapılandırma biçimimle halihazırda içiçe olduğuna inandığının,

bahsettiklerimden anlaşılabilirliğini düşünüyorum. Etik ve adalet, bazı sorun türlerinin zaman zaman bakış açımıza eklediği ya da yerleştirdiği ek sorunlar değildir. Varoluş, maddeleşmeyle içiçe geçer. Epistemoloji, ontoloji ve etik ayrılmazdır. Gerçeğe dayanan meselelere, endişe meselelerine ve dikkat gerektiren meselelere bir diğeriyle ulaşılabilir. Daha başka bir şekilde ifade edersek, madde ve anlam ikiye ayrılamaz. Eyleyici gerçekçilik anlayışında, madde dünyanın kendi iç etkileşimli varoluşunun dinamik bir ifadesi/dile getirilişidir. İnsan bedeninin dahil olduğu ancak bununla sınırlı kalmayan tüm bedenler, dünyanın tekrarlanan iç etkileşimi, kendi edimselliği ile madde halini alır. Sınırlar, özellikler ve anlamlar, maddeleşmenin iç etkileşimi ile farklı açılardan hayata geçirilir. Farklılaşma radikal dışsallıklarla ilgili değil (bahsettiğim deneyde gördük), eyleyici ayrılabilirlik dediğim hususla ilgilidir. Yani, farklılaşma Ötekileştirme, ayırmayla ilişkili değildir, hatta aksine, bağlantılar ve bağlılıklar kurmakla ilişkilidir. Bu nedenle, maddeselliğin kendi özünde dolanıklık bulunur. Dolayısıyla, eyleyici kesiğin öteki tarafı hiçbir zaman bizden ayrı değildir. Eyleyici ayrılabilirlik bireyleşme değildir. Etik de böylece radikal şekilde dışsallaştırılmış ötekiye verilen doğru yanıtlarla değil, parçası olduğumuz varoluşun canlı ilişkisel-liklerine karşı mesul ve hesap verebilir olmakla ilgilidir. Etik, maddeleşmeyle ilgilidir; yeni şekillendirmeler, yeni öznellikler, yeni olasılıklar dahil olmak üzere parçası olduğumuz dolanık maddileşmeleri dikkate almakla ilgilidir. En küçük kesikler bile önemlidir. O halde mesuliyet de cevap verebilme meselesidir. Diğerlerinin cevaplarını dinlemek ve öz dediğimizden tamamen ayrı olmayan diğerlerine cevap verme sorumluluğu. Ontolojiyi, epistemolojiyi ve etiği bir arada bu şekilde düşünmek zaten etik bir mesele olan dünyayı oluşturur.

6 Son olarak, Badiou (2007) ve Meillassoux ([2006] 2008) gibi kişilerin matematiğin alanını yeniden mutlaklaştırdıklarına benzer şekilde fizik aracılığıyla materyalist bir etik önerecek olduğunuzda, aslında post-Kantçı akademiyi kışkırtıyorsunuz. Bunun çeşitli disiplinlere nasıl değer verdiğinize dair sonuçları olmalı. Disiplinliğin, çokdisiplinliğin, disiplinler arasıliğin ya da disiplinötesinin tuzaklarına düşmeden akademik araştırmaya yönelik manifestonuzu nasıl nitelendirirsiniz?

kb Manifesto, arkadaşım ve meslektaşım Donna Haraway'in dahil olabileceği bir kavram, ancak ben terime dair bir iddia da bulunamam. [Gülüşmeler] Tabii ki, Haraway bunu ironik olarak belirtiyor. Eyleyici gerçekçilik bir manifesto değil, her şeyin açıkça ortaya koyulduğunu, koyulacağını ya da koyulabileceğini kanıksamaz. Aksine, dünya aracılığıyla işleyen etik meselesinin takdir edilmesine, meseleye ilgi gösterilmesine yönelik bir çağrı, rica, dürtü, yakarış, tutkulu bir arzudur. Etik ve adalet endişelerimin temelindedir ya da 'benim' kendi varlığımın, tüm varoluşum içindedir. Bir kez daha, etik benim için madde sorununa eklediğimiz bir merak değil, aksine maddenin ne olduğunun asıl mahiyetidir.

4 quentin meillasoux

9⁶
7

51 Modern düşüncenin hümanizmini, içkin metafiziği ve anti-materyalizmi eleştiren Sonluluktan Sonra ([2006] 2008) isimli ilk kitabınız, birçok kişi tarafından modern düşünce tarihine yapılan en şiddetli saldırılardan biri olarak değerlendirili-

↔ Marie-Pier Boucher çevirisi (Fransızcadan).

yor.↔ Bu tarihi yeniden yazarak ya da belirttiğiniz gibi bağıntısallığı yeniden yazarak atıfta bulunduğunuz olguyu spekülative

materyalizm şeklinde titizlikle geliştiriyorsunuz. Bu terim, kitapta kavramsallaştırılıyor ve kesinlikle –bazen spekülative gerçekçiler olarak atıfta bulunulan (bkz. Bryant vd., der., 2011)– birçok akademisyeni de yeni bir bilim felsefesi ve Kant’tan nasıl uzaklaşılacağına dair yeni bir görüş geliştirmeye teşvik ediyor. ‘Düşünme ve varlık arasındaki bağıntıya ulaşabileceğimiz ve iki terimi de birbirinden asla ayrı görmeyen düşünce’

‘Bizden bağımsız
rastlantısal varlık vardır
ve bu rastlantısal varlığın
öznel bir niteliği olması
için herhangi bir neden
bulunmamaktadır.’

(Meillassoux [2006] 2008, 5) şeklinde tanımladığınız bağıntısallık, bu terimi kullanan başkaları tarafından şiddetle eleştiriliyor. Ancak, sizin açınızdan bağıntısalcı bakış açısı büyük bir saygıyı hak ediyor; bunu da eleştirmekle kalmıyor, üstüne Harman'ın (2011a, 25) da ortaya koyduğu gibi ‘içeriden destekli eylem’ olarak içeriden başlayarak radikalleştiriyorsunuz’.

Yeni materyalizmin haritası olarak betimlediğimiz bu kitapta, belirli akademisyenleri dahil etme ya da kapsam dışına çıkarma ihtiyacı duymadık ve bu nedenle sizi de dahil etmek (ya da dışarıda bırakmak) için herhangi bir sebep görmedik. Dikkatimizi çeken nokta, hayli farklı biçimlerde geliştirilmiş olsa da sizinkine benzer bir gidişat çizdiğimiz oldu. Son derece karmaşık olan ‘bağıntısallık’ fikrine dikkat çekerek takip ettiğiniz yolun taslağını kabaca sunabilir misiniz?

qm Kitabımda iki duruma cepheden muhalefet ediyorum: a) bana göre en sert anti-mutlakiyetçiliğin ve bu nedenle de çağdaş anti-metafiziğin bir biçimi olan 'güçlü bağıntısallığa' ve b) 'öznel' olarak adlandırdığım, buna karşılık bugünlerde mutlağın en yaygın felsefesi olan, öznenin şu ya da bu özelliğini esasen gerekli olarak –yani, statüsünü bağıntının bir parçası olarak– ortaya koyan metafiziğe.

Bu ayrımı detaylandırırım. Sonluluktan Sonra'nın 1. Bölümünde, bağıntısallığı genel olarak bir anti-mutlakiyetçilik savı olarak tanımlıyorum: 'özne-nesne' bağıntısı (geniş kapsamlı tanımı), kendinde-şeyin yöntemine erişmemizi sağlayacak her türlü metafiziğin çürütülmesine yönelik bir araç olarak kullanılır. Bunun yerine, bağıntısallık açısından, kendinde-şeyin herhangi bir biçimine erişemeyiz, zira bize sunulan gerçekliğin bizim öznel bağımızdan bağımsız kendinde-şeye atfedilen gerçekliğe uygun olup olmadığını tasdik edecek herhangi bir araca sahip olmadan, çaresizce dünyayla olan ilişkimizle sınırlandırılmış durumdayız. Benim açımdan, bağıntısallığın iki temel biçimi var: zayıf ve güçlü (bu farkın belirlenmesi konusunda 2. Bölüme bakınız). Zayıf bağıntısallık Kant'ın transandantal (aşkın) felsefesinde teşhis edilir: düşünmenin spekülâtif iddiasını (mutlaklık gibi) fazlaca onaylaması nedeniyle 'zayıftır'. Aslında, Kant bir şeyin kendinde var olduğunu bildiğimizi ve bunun düşünülebilir (çelişmez) olduğunu öne sürer. 'Güçlü' bağıntısallık, bir 'kendinde-şey' olduğunu bildiğimizi ve bunun düşünülebilir olduğunu bile kabul etmez: bu nedenle, kendinde-şeyi bilme, hatta kendinde-şeyin gerçekleşme halini ve mantıksallığını bilme olasılığımız olmadan, tamamen kendi düşüncelerimizle sınırlıyızdır.

Bunun ardından, bağıntısallığın en keskin çağdaş muhalifini tanımlıyorum: öznelci metafizikçi. Güçlü bağıntısalcının (buradan itibaren 'bağıntısalcı' diyelim) aksine, aslında mutlaka, bağıntının mutlaka erişebileceğimize inanan kişidir. Bağıntısalcı gibi bağıntıyla sınırlı olduğumuz için kendinde şeye erişemeyeceğimizi söylemek yerine, öznelci metafizikçi (ona da sadece 'öznelci' diyelim), kendinde-şeyin bağıntının kendi olduğunu iddia eder.

Bu nedenle çeşitli örneklerine göre 'öznelcinin' savı öznelğin değişik özelliklerini mutlaklaştırır. Buna Usü mutlaklaştıran Hegel'in spekülâtif idealizminden, arzuyu, algıyı, etkiyi vs. mutlaklaştıran dirimselciliğin fiili çeşitlerine (baskın Nietzsche/Deleuze eksenini boyunca) kadar şahit olduk. Bence Deleuze, öznelğin birtakım özelliklerini mutlaklaştırmış, Yaşam (ya da 'bir Yaşam') şeklinde bu özelliklerin varlığını kabul etmiş ve bunları bizim dünyayla olan insanî ve bireysel ilişkimizden tamamen bağımsız olarak ortaya atmış bir metafizik öznelcidir.

Güçlü bağıntısallık ve öznelci metafizik arasındaki bu ayrım kitabın temelini oluşturuyor. Aslında 3. Bölüm girişiminin sebebini ortaya koyuyor. 3. Bölüm tamamen bağıntısallık ile öznellik arasındaki çarpışmaya dayanıyor ve bu yüzleşme gerçekliğin mutlak gerekliliğini –daha sonraki konumlanmalarımı okumanız gereken bakış açısını– kurma imkânını sunuyor bana.

2 'Yeni materyalizm' olarak atıfta bulunduğumuz olguya önemli katkıları bulunan Deleuze size göre materyalist değil çünkü Deleuze'ün metafiziğindeki ayrılmazın [unseparated] mutlak önceliği ('dünyayla bir çeşit bağı olmayan hiçbir şey var olmaz'), 'ne zekâsı ne arzusu ne de hayatı olan' Epikürcü atomun (Meillassoux [2006] 2008, 37) varlığının mümkün olmasına izin

vermez. Ancak Deleuze'ün (Guattari'yle beraber ya da ayrı olarak) düşünce biçiminiz için önemli olduğu ve üzerinde hâlâ düşünmeyi gerektirdiği de eklenmeli (Meillassoux 2010). Bilim ve matematiğin, felsefeye ayrılmazın önceliğinden kurtulmuş bir spekülâtif materyalizmi gerekli kılan sorular (atalara ilişkin sorular) sorduğunu vurguluyorsunuz. Fakat nasıl oluyor da 'öznel olmayanın ne olmayacağı' gibi bir aşkın ifadeyle bağınızı koparıırken aynı anda Kant'ın bilim ve matematiğe ilişkin yaklaşımına benzer bir yaklaşım benimseyebiliyorsunuz?

qm Tekrar, sahih olalım. 'Öznel olmayan ne olamaz' ifadesi, anti-metafizik bağıntısallık ile öznelci metafizik arasındaki tek 'ortak noktadır'. Ancak bunun ne şekilde ve hangi kapsamda böyle olduğunu anlamamız gerekir. Bağıntısalcı için ortak nokta, özneyi asla öznel bakış açımdan kısıntı yaparak düşünmeyeceğim anlamına geliyor. Bağıntısalcı içinse bu ifade şu anlama gelir: öznel olmayan bizim açımızdan düşünülemezdir ('var olamaz', 'düşünülür olamaz' anlamındadır). Aksine, öznelci için bu ifade öznelcilik karşıtlığının kesinlikle imkânsız olduğu anlamına gelir: 'var olamaz' = 'kendinde var olamaz'. Hayat veya Ruhun Metafizigi, aşkın felsefe ya da güçlü bağıntısallık: hepsi de bazı öznel olmayan durumların (atomların ve boşluğun) var olduğunu, bunu da bilebileceğimizi iddia eden Epikürcü bir materyalizm türüne uygun 'naif gerçekçiliğin' suçlanmasıdır. Ben gerçekten bu anti-gerçekçi fikir birliğiyle, özellikle aşkınlığın her türüyle bağımı koparıyorum, ancak atomlar ve boşluğa karşı duyulan hakiki ihtiyacı desteklediği için hâlâ bir tür metafizik olan, öznel olmasa da gerçekçi olan Epikürcülüğe de geri dönmüyorum.

Fakat bu durum, beni bilimin düşünebilirlik koşullarının açıklanmasını talep etmekten kesinlikle alıkoymuyor. Böylesi bir

talebin aslında aşkınlığın kendiyle bir bağlantısı yoktur: bu talep, 'bilim' terimini kullandığında neyden bahsettiğini anlamaya çalışan felsefelere hastır. Benim tezim, bu terimin ne anlama geldiğini hâlâ anlamadığımızı savunuyor; zira arke-fosil ↔ [arche-fossil] düğümünü çözmeyi başaramadık: yani matematikleştirilmiş doğa bilimleri sadece ifadelerine mutlak bir kapsam, çağın tüm anti-metafizik felsefelerine karşı çıkılan bir mutlak kapsam atfedilmesi şartıyla düşünülebilir hale gelir. Öznelci metafizik, düşüncenin mutlak kapsamını koruduğunu ve böylece arke-fosil sorununa kapılmadığını hakkıyla iddia edebilir: ancak bu metafiziklerin güçlü bağıntısallıkla etkili biçimde yürütüldüğünü ve sonuçta bunların da bu düğümü nihai olarak çözemediğini gösteriyorum.

↔ Biyolojik organik yaşamın ortaya çıkışının öncesi olan ataya ilişkin bir ifade ya da coğrafi fosil. Ç.N.

3 Belki de düşünce tarihini neden yeniden yazmamız gerektiğinden bahsetmeliyiz. Materyalist ya da gerçekçi bir felsefe geliştirmeye ilgi duyan birçok yazar bugün hümanizmin (örtük) temsilci ya da dilbilimci teorizasyonları nedeniyle hümanizmi reddetmeye meraklı ve kopyaya veya dile yapılan bu vurguyla, ölümcül bir indirgemeciliğin düşünceye (felsefe ve daha genel olarak beşeri bilimlere, ancak aynı zamanda fen bilimlerine de) girdiğini iddia ediyor. Sizse diğer taraftan bağıntısalcı düşünceyi Mutlağa tekrar yönelmek için kırma niyetindesiniz. Modernitenin başlangıcından (sizin teriminizi kullanırsak, Kant'tan esinlenmiş bağıntısallığın yükselişinden) beri Mutlağın düşüncenin gittikçe daha dışına atıldığı konusunda birçok kişi hemfikir olacaktır. Aslında Nietzsche XIX. yüzyılın sonunda, herkesin çok iyi bildiği gibi, eleştirel düşüncenin Tanrıyı öldürdüğünü iddia ederken Also Sprach Zarathustra'da [Böyle Buyurdu Zerdüş [1883–1885] 1967], siz tam tersini öne sürüyorsunuz: bağıntısallık

nedeniyle Mutlak düşünülmez hale gelmiştir. Kant'ı özellikle konu nedenselliğe geldiğinde Descartes ve Hume aracılığıyla eleştirerek bağıntısallığı aşırıya kaçmaya zorlama amacı taşıyorsunuz ve Gerçeklik İlkesi'yle ne kastettiğinizi ortaya koyuyorsunuz: doğanın tamamen farklı bir şekilde kavramsallaştırılması (olumsal olarak doğa) ve düşünmeyle olan ilişkisi. (Zayıf) bağıntısallığı uca taşımak, sizin cümlemlerle, 'dünyaların sebepsiz olduğunu ve dolayısıyla sebepsiz olarak aslında başka türlü de var olabileceğini' gösteriyor (Meillassoux [2006] 2008, 53; vurgu özgün metinde).

qm Bu noktayı birkaç kelimeyle bir kez daha açıklayayım. Öznelci, bağıntısalcının, kendine rağmen gerçek mutlağı bulunduğunu iddia eder: bağıntının dışında bir gerçek değil, aslında bağıntının kendini. Aslında, bağıntısalcı daha başında bağıntıdan bağımsız olarak bir gerçekliği kendimizle çelişmeden düşünemeyeceğimizi kanıtlamıştır: kendinde-şeyi düşünmek o şeyi düşünmektir ve bu da bizden bağımsız bir mutlak yaratmak yerine şeyi kendi öznel düşünce eylemimizle bağdaştırır. Ancak öznelcilere göre bu durum mutlağın bağıntının kendinden başka bir şey olmadığını kanıtlar. Zira bağıntısalcının kendi itirafıyla, bağıntının kayboluşunu ya da öteki oluşunu derhal kendi yapılarına yöneltmeden anlayamam, bu da gerçekte bağıntıyı zorunlu olmayan herhangi bir şekilde düşünemeyeceğim anlamına gelir. Bu sonuç, bağıntısalcının anti-mutlakiyetçi savıyla çelişir. Fakat öznelci yine de bunu bağıntısalcının iddiasından çıkarsar ve böylece bağıntısalcıyı kendine karşı çıkar hale getirir: gerçekçi metafiziğin mutlaklığı bozma aracı olan bağıntı tekrar anti-realist bir mutlağa dönüşür. Fakat güçlü bağıntısalcı henüz son sözünü söylememiştir. 3. Bölümde güçlü bağıntısalcılığın en çağdaş biçimlerinde (Heidegger ya da Wittgenstein) indirgenemez

gerçeklikle bağıntının mutlaklaştırılmasına karşı çıkararak öznel cevabı çürütmeyi başarır. Bu cevabı nasıl tanımladığımı bir kez daha okuyalım: yararlandığım sonuç, güçlü bağıntısallığın öznelcinin inandığı gibi bağıntının mutlaklaştırılmasıyla değil, gerçekliğin mutlaklaştırılmasıyla çürütülebileceğidir – gerçeklik ilkesinin anlamı da burada yatar.

54 Spekülatif materyalizmin artzamanlı [diachronic] bir yaklaşım arayışında olduğundan defalarca bahsetmiş olmanıza rağmen, kavramları kullanma şekliniz bize çok eskilerde kalmış (arke-fosil gibi) bir zamana (ve yere) işaret ediyor. Ayrıca, [...] dünyayla olan ilişkisinden önce kendisiyle beraber dünyayla ilişkisinin şekli de gelen zamansallığın çok daha derin bir düzeyi olduğunu' (a.g.e., 123) belirttiğinizde, son bölümde birçok defa bahsi geçen bu derinlik düşünceden 'önce' aranmalıdır. Bu da şeylerin kendine bizi 'tekrar' götürme amacı taşıyan Heideggerci yaklaşımı bir kez daha hatırlatıyor. Daha önce anladığımız üzere, aslında Heidegger'i çok eleştiriyorsunuz (sadece yukarıdaki cevabınızda değil, aynı zamanda aynı eserin 41ve 42. sayfalarında, Heidegger'i (Wittgenstein'la birlikte) yirminci yüzyıl felsefesine tahakküm eden güçlü bir bağıntısallık oluşturmakla suçluyorsunuz). Büyük oranda geç dönem çalışmalarından alıntı yapmanıza karşın Heidegger'e ilişkin eleştiriniz temelde erken dönem çalışmalarının merkezindeki varoluş sorularına odaklanıyor. Tekniğe İlişkin Soruşturma (1954) ve Sanat Eserinin Kökeni (1960) isimli eserlerinde, ilişkiselliğe ilişkin sorular sorduğu ve sadece ilişkisellik oluşmadan önce bulunabilecek şeylerin (ve zamanın) daha bütün ve derin bir anlamını aradığı için sizin materyalizminize yaklaşan bir materyalizmi kolayca okuyabiliyoruz.

Kuramsal olarak Heidegger'in düşüncesinin idealist ve bazen de hümanist boyutunu çıkardığımızda, şeylerin kendilerinin

geçmişine gitmeye dair görüngüsel nosyon ile Lyotard'ın ([1988] 1991) ortaya attığı şekliyle eski Yunan düşüncesini yeniden yazmaya olan ilginin ('Batlamyus'un İntikamı' başlıklı son bölümünüzü de düşünürsek) sizin de ilgi alanınıza girdiğini söyleyebilir miyiz? Yoksa, en azından, insan öncesi felsefe, yahut daha ziyade, modern öncesi veya klasik felsefenin yeniden yazılması gerektiğine dair düşüncesini mi paylaşıyorsunuz?

qm Heidegger konusunda, Heidegger'in son dönemlerinde de ilk dönemlerinde de bağıntısallıktan hiçbir zaman kaçmadığını ortaya koymaya özen gösteriyorum. Bu nedenle –Heidegger'in çalışmasındaki 'dönüşten' sonra temel bir kavram olan– Ereignis'i tekrar net bir bağıntısal yapıya kavuşturan Özdeşlik ve Ayrım (Bölüm 1, s. 41-2) kitabından alıntı yapıyorum. Heidegger'in ilk dönem çalışmalarından önce Husserl'in olguculuğunun sloganı olan 'şeylerin kendilerine geri dönüşü' benim felsefî düşünceme hiçbir şekilde uymuyor: çünkü bu çağrı sadece şeylere bilincin, Dasein'in, olgunun, varoluşun ya da Varlığın bağıntıları olarak geri dönülmesini kapsıyor. Verilenler kendinde-şeyler olsaydı, o halde şey, doğası gereği verili olacaktı, fakat bence durum bu değil. Bu nedenle, 'kendinde-şeylere' geri dönmemize gerek yok, aksine dünyaya olan açılımımızla alakasız olduğu için bize verilene alakasız olarak görülen kendindeye dönmemiz gerekir.

Yunan düşüncesine geri dönme ya da yeniden yazma eylemi içinde değilim, bu tür bir iş benim yaklaşımım açısından belirli bir anlam teşkil etmiyor.

S 5 İnsanın Sonunu ya da ikinci Kopernikçi dönüşü ilk defa dile getiren, *The Order of Things* ([1966] 1970) [Kelimeler ve Şeyler] isimli kitabında Michel Foucault oldu. Tarihi yazmanın yeni biçimi insan aklını dışlamıyor olsa da en azından akıldan

başlanmaması gerektiğini kesinlikle ortaya koyar. Sözelimi söylem fikri, dille değil, (bir gösterge değil, hapishanenin somut biçimini karşılıklı olarak varsayan birtakım ifadelerin bir kısmı olan) suç gibi ifade edici biçimlerle birlikte ortaya çıkan somut biçimlerle (hapishane biçimi gibi) başlar. Bunu biraz daha ileri götürürsek, insan aklının çok küçük bir rolü bile olmadan bu tartışmayı başka bir şekilde ifade etmek çok zor görünmüyor. Örneğin, çökme sürecinin nasıl gerçekleştiğini düşünün, çakıl taşları akıntılarla toplanır (bunlarla ifade edilir) ve çökelti kayasının yeni varlığını oluşturarak yeknesak tabakalara ayrılır (yeni cisimler), tektonik hareketler, hava koşulları ve daha başka (karışık) değişim süreçleri nedeniyle doğrusal olmayan ve süreklilik arz eden bir süreç gerçekleşir ve nihayetinde bunlar Foucault'nun on dokuzuncu yüzyıl suç sürecinde gerçekleştirenleri değerlendirme biçimine benzer hareketler oluşturur.

Sizin yaklaşımınız hangi açıdan Foucault'nunkinden farklı ya da arke-fosil yukarıdaki örnekteki çakıl taşlarından nerede ayrılıyor ve insan aklına daha az bağımlı hale geliyor?

qm Foucault'ya ilişkin şu kısa cevabı vereceğim. Foucault'nun araştırması geçmişteki bilgi-iktidar dispozitifine ve eninde sonunda da kendi için çağdaş olan dispozitiflere odaklanmaktadır. Güçlü bağıntısallığın reddine ilişkin bize hiçbir şey sunmaz çünkü bu reddiye, Foucault'nun araştırmasının ele almak yerine varsaydığı bir düzeydedir. Aslında, Cogito'dan çıkış noktasından itibaren bağıntısallığın, en kararlı Kartezyencilik karşıtlığı dahil olmak üzere bütün modern düşünceye nasıl hakim olduğunu inceliyorum: akıl hastanesindeki ahmaklar değil asıl Bağıntı Kuran felsefeciler 'büyük kapatılmanın' içindeydiler – buna Foucault da dahil. Aslında Foucault'nun bağıntısalcıları mahcup edecek

hiçbir söylemi bulunmaz, zira yorumlarının tamamı kolayca zamanımızın bakış açısıyla bağdaştırılan bir biçem olarak yorumlanabilir. Bu bazı bağıntısalcı göreciliklerin tipik savıdır. Hegelci dönemlerde değil, Heideggerci bir üslupla kendi zamanımızda, yani bize her zaman hükmetmiş olan bilgi-iktidar yönteminde tıklıp kaldık. Foucault'nun 'insanın kayboluşu' savı, benim algıladığım biçimiyle bağıntıyla ilgili değil, insanın 'beşeri bilimlerin' bir nesnesi olarak anlaşılmasına ilişkindir.

Foucault'nun savına hiç muhalif değilim, ancak bence, 'Toplumu Savunmak Gerekir' (2003) başlıklı büyüleyici dersinde bile Foucault, derininde düşünülmeden kalmış bir tarihselci ontolojinin içinden düşünüyor.

56 Kitabınızın merkezî sorusu şuydu: Hiçbir düşünce yokken, düşünce, nasıl oluyor da neyin olabileceğini düşünebiliyor? (Meillassoux [2006] 2008, 36) Beşeri bilimler alanında çalışan birçok akademisyen, sizin Kant ve Hume'e dair yeniden okumalarınıza sempati duysalar da bu sorunun önceliğini anlayamayabilir. Sözelimi, feminizm kadın-erkek ikiliğinin ötesinde düşünmeye ilgi duyabilir ve çağdaş feminist kuram da kesinlikle analizine insan (kadın) aklından başlamayacaktır, ancak düşüncenin olmadığı bir yerin düşünülmesine ilişkin öncelik, sizin de ifade ettiğiniz gibi, muhtemelen bu tam anlamıyla anlamsız bulunacaktır (a.g.e, 121). Onları ikna etmek için ne önerirsiniz?

qm Anlam veya ilgi yoksunluğu aslında benzer oldukları için, düşünce yokken ne olduğu sorusu –sadece feministler tarafından değil– çoğu kişi tarafından üzerine düşünülen bir sorudur. Sizin de belirttiğiniz gibi, özellikle şunları dile getiriyorum: sorun en öncelikli sorunun nasıl en işe yaramaz soru haline

geldiğini anlayabilmektir. Sorun başkalarını başka şekilde düşünmeye ikna etmek değil çünkü bu sorun, çağımızın birkaç cümleyle mücadele edemeyeceğimiz hayli güçlü bir özelliğidir.

Gerçek kesinlikleri yerinden oynatacak bir şey söyleyecek olsaydım, bunu en kışkırtıcı şekilde ifade ederdim, fakat temelde şu şekilde düşünüyorum: bu soruyla uğraşmayı reddedenlerin, 'bilim', 'matematik', 'mutlak', 'metafizik', 'metafizik olmayan' ve eşdeğer önemdeki diğer kelimeleri kullandıklarında neyden bahsettiklerini bilmediğini öne sürüyorum. Kitabımda ve yukarıdaki satırlarda bahsettiklerim bu konu hakkında söyleyebileceklerimi açıklamaya yeter.

Bu yüzden, cinsel fark sorunu bu sorgulamanın dışında kabul edilemez. Mesela, Lacan'ın çalışmasının tamamına psikanalizin bilimselliği ya da bilimsel olmayışı sorusuyla karşı çıkar ve muhalefet, zirve noktalarından birine 'matheme' kavramıyla ulaşır. Ben –kuşkusuz 'erkek/kadın' ya da 'eril/dişil' arasındaki fark sorusuyla bağlantılı olan– her türlü Lacancı söylemin, bilimde bağıntısalcı olmama sorununa bir koşul olarak kenetlenmeden, en önemli kavramlarının anlamını yakalayamayacağını savunuyorum. Bu, söyleminde, yukarıda bahsedilen terimlerden birini sahiplenen herhangi bir feminist kuram için de geçerlidir.

S 7 Kant ve Hume'u kökten değiştirerek ve bu şekilde radikal bir anti-antroposeninin nasıl Kopernikçi devrimi gerçekleştirdiğini kanıtlayarak güçlü bağıntısallığı dönüştürüyorsunuz. Düşünceyi yeniden mutlaklaştırdığınız bu radikal anti-antroposenin merkezinde matematik bulunuyor (a.g.e., 101, 103, 113, 126): 'matematikleştirilebilen hiçbir şey düşünce bağıntısına indirgenemez' (a.g.e., 117). Bu durum, bilimin felsefi açıdan düşünülmesinden kesinlikle uzaklaşmayı gerektirir,

zira 'bilimin bağıntısız olmayan bilme şeklini, diğer bir deyişle son derece spekülâtif karakterini' gizleyen tam olarak budur (a.g.e., 119; vurgu özgün metinde). 'Düşünce, X olayının aslında tüm düşüncelerden önce ve kayıtsızca gerçekleşmiş olduğunu düşünebilir,' 'bağıntısızlığın hiçbir türü [...] bu ifadenin gerçek anlamının aynı zamanda en derin anlamı olduğunu kabul edemez' (a.g.e., 122; vurgu özgün metinde) ifadelerinizle bunu dile getiriyorsunuz. Tartışma doğrultusunda, matematikte karşımıza çıkan bu ebedi hakikati bir 'gerçekçilikle' ilişkilendirmek mantıklı görünüyor ancak bunu nasıl materyalizm olarak adlandırabiliriz? Matematiğin morfojenik dinamikleri maddeninkilere eşit midir?

qm Bunun hala Sonluluktan Sonra'da tamamlanmadığını belirterek, matematikleştirilebilen şeylerin mutlaklaştırılabilir olduğunu ortaya koymayı amaçlıyorum. Bunun sadece 'gerçekçi' olmaktan çok materyalist bir sav olup olmadığını soruyorsunuz. 1. Bölümdeki arke-fosil sorununa dair tartışmanın tamamını yok sayarsak, savımın konuyla alakasını tartışmak zor olur. Yine de şu şekilde cevap vereceğim: benim açımdan materyalizmin iki temel açıklaması var: 1. Varlık, (özneliğin geniş bağlamında anlaşılın) düşünceden ayrı ve bağımsızdır, 2. Düşünce Varlığı düşünebilir. 1. sav, öznel niteliği Varlığa kadar genişletmeye çalışan her türlü insanbiçimciliğe karşı çıkar: materyalizm canlıcılığın, tinselciliğin, dirimselciliğin vs. bir biçimi değildir. Öznelikten yoksun, bizim dünyayla olan ilişkimizden bağımsız Epikürcü atom örneğini takip ederek, düşünmemenin düşünmeyi öncelediğini, ya da en azından önceleyebileceğini ve düşüncenin dışında varolduğunu ileri sürer. 2. sav ise materyalizmin, (yine aklın farklı tanımları olduğundan geniş şekilde tanımlanan) akılcılık olduğunu, bu bakımdan da şüphecilik yoluyla bilgi ve eleştiri

eylemine dine rücu etmekle, gizemle ya da bilgimizin sınırlarının karşısına koyan bir uğraş olduğunu iddia eder.

Şüphecilik ve inanç, sonlu olduğumuz savında birleşir ve bizi her düşünceye uygun hale getirir: diğer taraftan, materyalizm insanoğluna kendi yöntemleriyle hem kendi çevresinin hem de koşullarının hakikatini düşünebilme becerisini bahşeder. Aklın düşmanlığında, insan, bir keşişi nasıl tespit edeceğini her daim bilir. Ayrıca, akıl hasmına kıyasla haklı olmayı –kendine itiraz edilmesine izin vermeden– kendinden başka kimsenin bu kadar arzulamadığını da bilir.

Bu iki savın peşinden gidiyorum çünkü bizden bağımsız rastlantısal varlığın mevcut olduğunu, dahası bu rastlantısal varlığın öznel bir karaktere sahip olması için herhangi bir neden bulunmadığını –kesinlikle münakaşa yoluyla– iddia ediyor ve ortaya koyuyorum. Ayrıca, insan olmayan ve cansız gerçekliği tanımlamak için matematiği kullanmaya dayanan bir bilimsel akılçılık oluşturmaya da çalışıyorum. Bu, 'Pisagorlaştırmak' ya da Varlığın özü nedeniyle matematiksel olduğunu iddia etmek değildir: daha ziyade, formel bir dilin nasıl olup da konuşma dilinin teslim edemediği özellikleri rastlantısal Varlıktan almayı başardığını açıklamaya çalışmaktır. Matematiğe ilişkin savım, Varlık değil, formel diller kapsamında bir savdır. Bu savı da geçici bir hevesle ya da 'bilim insanı' yönelimi ile oluşturmuyorum, ancak arke-fosil sorununda da gösterdiğim gibi bu noktada herhangi bir seçenek sunulmuyor: bilimlerin anlamı varsa, o halde matematiğin kapsamı mutlaktır. Yine de bilimlerin anlamı vardır ve böylece bilimler bizim beşeriyetimizden tamamen bağımsız bir gerçeklikte matematikleştirilmiş formüllerle varlıklarını sürdürürler. Bu durum, sıradan anlayışların

'nitel' hükümlerine aykırıdır ki bu hükümler bizim dünyayla olan anlamlı ilişkimizle bağdaştırıldıklarından ve bu ilişki dışında herhangi bir varlıkları olmadığından kendi açılarından güvenle değerlendirilebilir. Matematiğin mutlak kapsamı bu nedenle saptanmalıdır, bence bunu gerçekleştirebilmek için elimizdeki tek yöntem de gerçeklik ilkesinin türetici kapsamından geçmektedir. Aynı anda nihai spekülative materyalizm programını takip eden bu sorun Sonluluktan Sonra kitabının kapsamının dışında bırakılmıştır.

S 8 Gücüllüğe karşı virtüelliği kavramlaştırırken, olasılığın doğa kanunlarına uygun kararlı bir dünyayla birlikte varolduğuna dikkat çekiyorsunuz. Süper kaos ise virtüellikle birlikte anılmaktadır. Virtüel spekülasyona bağlı olarak nasıl düşünülür ve burada maddenin (ve doğanın) rolü nedir? Bu ikinci alt soruyu soruyoruz çünkü 11. sayfada madde, yaşam, düşünce ve adaletten bahsederken, 14. sayfada sadece yaşam, düşünce ve adaletten bahsettiğinizi fark ettik. Doğa kavramını sizin Spinoza'nın fiziğiyle (metafiziğiyle değil) açık şekilde kurduğunuz başa atıfta bulunarak belirttik.

Son olarak, spekülative materyalizmde oluşturulacak vektörel özne bağlarından kurtulmaz, aksine çelişmemelik kanununa uyarak da olsa öngörülemezliği sezer. İdealizmi başından savdıktan sonra, bu bağlarından kurtulma halinin nasıl 'henüz var olmadığını' anlamak, son derece ilginç olacaktır, özellikle de Cixous, hatta De Beauvoir gibi Fransız feministler, nihai kuruluş yerine feminenliği yazma ya da düşünme isteğine vurgu yaptıklarında, nasıl tasdik ettiği veya eleştirdiği açısından.

qm Bana göre, madde 'doğayla' özdeşleştirilemez. Doğa, belirli sabit değerlerle belirlenen ve 'gücüllükler' olarak adlandırdığım ihtimaller grubunu kendi içinde belirleyen bir

dünya düzenidir. Buna karşın, madde başlangıçtan beri varolan bir ontolojik düzendir: hiçbir şey yerine bir şeylerin varolması gerekmesi olgusudur –aslında tesadüfî varlıklardır. Farklı kanunların yönettiği bir sonsuzluk ve daha çok materyal dünya tasavvur edilebilir: bunlar eşit derecede materyal olsa da farklı 'doğalar' olacaktır. Maddenin ikinci özelliği olumsuzdur: tesadüfî cansız ve düşünemeyen varlıklara işaret eder. Bizim dünyamızda yaşam ve düşünce, sonunda yine ona dönüşecekleri cansız bir maddeye dayalı olarak oluşturulur. Belki tamamen canlı ve ruhani bir doğa hayal edilebilir, ancak bu durumda 'madde' safdışı edilecektir –yine de Süper Kaosun ebedi ve elzem bir olasılığı olmaya devam edecektir çünkü her doğa süper kaosla yerle bir edilebilirken, saf materyal halindeki tesadüfî varlık yok edilemeyecektir.

Materyalist özne kuramına gelecek olursak, aslında gelecekteki kurtuluşun bir önceki devrimsel modeline ilişkin eleştiriyi tekrarlayarak, aynı anda mevcut katıksız konuşlanmasıyla eylemin tanımlanmasına karşı çıkmak ilgimi çekiyor. Fakat, şimdinin, öznenin bu henüz gerçekleşmemiş şimdiye 'yansıtılmasıyla' oluşturulduğuna inanıyorum. Burada özgün bir şey söylüyor değilim: Heidegger ile Sartre, geleceğin bu yapısalcı boyutunun öznel şimdinin oluşturulmasındaki rolü üzerinde durmuştu. Ben bu projeye sadece farklı bir boyut ekliyorum: sadece dinî aşkınlıktan yoksun olmakla kalmayan, aynı zamanda öznenin eyleminin erişemeyeceği bir boyut –bu ifadenin, radikal eşitlikçi adaletin (yaşayanların ve ölülerin adaletinin) etkinliğinde ve dönüşün bir kanıtı olarak ebedi dönüşte etkin olduğuna inanıyorum (ki bu hayli yanıltıcı bir diriliş). İlgilendiğim şey, eylemin şimdisine ve öznenin somut dönüşümüne dair bu beklentinin geri bildirim etkisi.

**kar-
to-
gra-
fi-
ler**

**giriş:
düşün-
cede
'yeni
bir
gele-
nek'**

11 ⁴/₅

5. Bölüm ('Yeni Materyalizmin Yatay Geçişliliği' [transversality]) yeni materyalizmin 'yatay geçişli' [transversal] olarak adlandırılabilceği üç biçime odaklanıyor. Şimdiye kadar yeni materyalizmin anlam karşısında maddeye, doğa karşısında da kültüre imtiyaz tanımayan bir kültürel kuram olduğunu gördük. Yeni materyalizm, bugüne kadar beşerî bilimlerde (ve fen bilimlerinde) egemen olmuş ikicilikten uzak, ikici düşüncenin ihmal ettiği maddeye özel önem veren tekçi bakış açısını keşfeder. Ne de olsa Kartezyenci ikicilik zihni ön planda tutmuştu. Sözelimi, feminist yazın kuramında yapısökümcü paradigmaya ilişkin şuna dikkat çekilir:

Erkekler erkek/kadın karşıtlığını rasyonel/duygusal, ciddi/uçarı veya ihtiyatlı/anlık yaşayan karşıtlıklarıyla eşleştirirken, feminist eleştiri [...] meseleleri dikkate

almayan ve çarpıtan erkek okumalarına kıyasla daha rasyonel, ciddi ve ihtiyatlı olduğunu kanıtlamaya çalışır (Culler [1982] 2008, 58).

Jonathan Culler'ın yanı sıra DeLanda'ya göre de düşüncede bir değişim gerçekleştirmeye teşvik eden fakat baskın akademik düşünce biçimini de sürdüren, tam da bu tür akademisyenliktir. Bu düşünce geliştirme eylemi feminizm açısından önemli olsa da düşüncede bir devrimi tetiklemez –bunu 5. ve 7. Bölümlerde açıklayacağız. Yeni materyalizm böylesi bir devrimi seferber etmeyi arzular ve bu nedenle felsefî tekliğe veya içkinlik felsefesine karşı tazelenmiş bir ilgi duyar. Yatay geçişli yeni bir düşünsel yönelim olarak yeni materyalizm, kültürel kurama dadanmış olan aşkın ve hümanist (ikinci) geleneklere kafa yorar ve kendine hem modern hem de post-modern dönemlerin kıyısında yer edinir. Çok katmanlı olmalarına rağmen aşkın ve hümanist gelenekler sürekli ikinci yapılaraya dayanır. Yeni materyalistler, madde ve zihin, beden ve ruh, doğa ve kültür akışlarını kateden kavramlar oluşturarak bu geleneklerin özünde bulunan paradoksları açıp inceleyen ve fiili kuramsal biçimlendirmeye soyunurlar. 5. Bölümde tartışılan üç geçişlilik, disiplinerliği, paradigmaları ve kuramın uzay-zamansallığını dert ediniyor, yani Braidotti'yle yapılan görüşmede ortaya atılan kartografik metodoloji ile ilgili.

6. Bölüm ('İkiciliğin Aşınılaştırılması'), modernist düşüncenin omurgasını oluşturan ikicilikleri detaylı şekilde inceleyerek ya da 'katederek' yeni materyalizmin fark veya içkinlik felsefesi oluşturma biçimlerini ele alıyor. Bu bölüm, Birinci Kısımda görüşülen kişilerin ortaya koyduğu şekilde hemen yeni materyalizmin kendi epistemolojik, hatta metodolojik boyutuna dalar. Lyotard, Deleuze ve Bruno Latour'un kuram

oluşumunun zamansallığına ilişkin yatay geçişli düşüncele-
rini sürdüren yeni materyalistler, kendilerini tüm mümkün
ve mümkün olmayan özgürleşme biçimlerini yeniden yaz-
maya adanmışlar. Bu yeniden yazım eylemi, Henri Bergson'un
ifade ettiği biçimde ([1896] 2004, 236), 'ikiciliğin aşırılaştırılma-
sı' olarak adlandırılabilir düşünce devrimini gerektirir.
Deleuze ([1968] 1994, 45) bu devrimle 'farkın sınırlarının zor-
landığını' yani 'farkın' 'farklılaşırken gösterildiğini' dile ge-
tirir (a.g.e., 68; vurgu özgün metinde). Bölüm, modernliğin (terimler
arasındaki olumsuz ilişkinin ortaya çıkardığı) ikiciliklerinin birbir-
lerine geçtiği yeni materyalist biçimleri ve (terimler arasındaki
olumlu ilişkinin ortaya çıkardığı) farkın yeni bir kavramlaştırması-
nın bu biçimlerle nasıl meydana geldiğini ele alıyor. Farkın
bu şekilde kavramlaştırılması, modern ikici düşüncenin (ör-
tük olarak) sahip olduğu tüm imtiyazları ardında bırakır, zira
olumlamanın oluşturduğu fark ne (zihin ve beden arasında olan
gibi) önceden belirlenmiş ilişkilerle uyumludur ne de terim-
ler arasındaki karşıt hiyerarşiyi gerekli kılar. Bu bölüm, hem
sınıflandırıcı olmayan (Deleuzegil) düşünce bağlamında hem
de bu şekilde meydana gelen düşüncenin zamanı kuramı
bağlamında (Lyotard'ın 'modernitenin yeniden yazılması' kavramı post-
modernizm değildir), ikici olmayan düşüncenin günümüzdeki
yükselişinin metodolojisini gözler önüne seriyor. Bu yeni
materyalizmin modernist feminist düşüncüyü yapılandıran
cinsel ikiciliklerini nasıl birbirine geçirdiğini açıklayarak ve
Simone de Beauvoir'nın İkinci Cins ([1949] 2010) kitabının te-
melde Elizabeth Grosz'un çalışması ile gerçekleştirilen tek-
rar okumasını içeren bir sonraki bölüme hazırlık yaparak bö-
lümü tamamlıyoruz. Bu kısa açıklama 7. Bölümle bağlantıyı
kuruyor.

Yedinci bölüm ('Cinsel Farklılaşma'), cinsiyet, cinsel fark ve toplumsal cinsiyetin ötesine geçerek cinsler arasındaki ilişkinin haritasını çıkarmanın yeni bir yolunu tasavvur ediyor. Bu bölüm, fark için yeni bir kavram bulunmasına yönelik epistemolojik altyapı yerine, yeni materyalizmin kendi fark ontolojisiyle ilgileniyor. De Beauvoir'ın çalışmasının baskın şekilde kabul edilmesi ve Butler'ın çalışmasıyla ilahlaştırılması sonucu feministler, cinsiyet ve cinsel farkı toplumsal cinsiyet lehine altüst ederler. Yeni bir materyalist ruhla, bir düşünce devrimi gerçekleştireceği farz edilen toplumsal cinsiyetin arzulanan etkiyi yaratmadığını öne sürüyoruz. Toplumsal cinsiyet kuramcıları kendilerini cinsel fark kuramcılarının karşısında bir ikiciliğe yerleştirir ve cinsel farkı en dar tanımıyla (cinsiyetin biyolojik özcülüğü) tekrar tasdik ederler. Yukarıda Culler'dan yapılan alıntıyla özetlenen görüşmelerde de ortaya konduğu gibi her türlü kimlik siyaseti ikicilik içerir ve hepsinin detaylarıyla incelenip harekete geçirilmesi gerekir. Sezginin tersine, düşüncede gerçekleşecek gerçek bir devrim, modası geçmiş gibi görünen bağlamı ikici şekilde altüst etmeye ihtiyaç duymaz. Yeni materyalist çalışmanın büyük kısmını oluşturan Deleuze'ün Ötekiliği reddetmesine benzer şekilde, biz de düşünce devriminin düşünme sürecinin olumlanmasını nasıl gerekli kıldığını, yani pratik bir felsefe olduğunu gösteriyoruz. Bir önceki bölümle birlikte bu bölüm, kavram ve yaratımın içiçe geçtiğini düşünen pratik bir felsefe olarak cinsel farkın yeni materyalist kuramının oluşturulmasını öneriyor. Cinsel farklılaşma, de Beauvoir'ı olumlayarak yeniden okuma yoluyla, karşılıklı dolanıklıkları içinde materyale ('cinsiyet') ve söyleme ('toplumsal cinsiyet') farkındalık kazandıracak şekilde görünür hale getirilebilir ve böylece kimlik siyasetinin ve biyolojik özcülüğün yönü,

edimsel ontoloji ile 'düşünce devriminin' baskın kavramsal-laştırılması lehine değiştirilebilir. Daha sonra pratik felsefe sürecinde, şimdi, geçmişin ve geleceğin yaratımı haline gelir: feminist düşüncenin geleceğini inşa etmek için çalışırken, de Beauvoir (geçmiş) yeniden okunur (şimdi). Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel fark konusundaki vaka çalışması diyebileceğimiz çalışmamızla, yeni materyalizmin -cinsiyetin yanı sıra- 'ırk', sınıf ve sosyal farkın diğer sözde eksenlerine dair metamorfozları değerlendirecek şekilde yol alan bir pratik felsefe olduğunu gösteriyoruz.

Son olarak, sekizinci bölümde ('Kadının/Erkeğin Sonu') olabilecek en doğrudan şekilde yeni materyalizmin yeni metafiziğini, post-hümanizm ya da hümanizm karşıtı olup olmadığını tartışarak ele alıyoruz. Görüşülen kişilerin hepsinin bahsettiği Foucault'nun çalışmasından yola çıkıyoruz. Foucault *The Order of Things*'de [Kelimeler ve Şeyler] ([1966/1970] 1994) erkeğin sadece yeni bir buluş olduğunu ifade ederken, iki yüzyıldan daha uzun süredir Avrupa düşüncesinde egemen olmuş hümanist ve modernist geleneklere ilişkin daimi bir soru işaretini de ortaya atar. Yakın zaman önce yayınlanan *Introduction to Kant's Anthropology* [Kant'ın Antropolojisine Giriş] adlı tezinde (2008, 1961 tarihinde teslim edilmiştir) Foucault, insanmerkezciliğin (ikinci) düşüncemizi nasıl şekillendirdiğine ve aslında gerçeği araştırma stratejilerimizi nasıl bozduğuna dair çok daha kapsamlı bir bakış açısı sunar. Foucault'nun görüşleri kesinlikle yeni materyalizmin giriş notları olarak kabul edilebilir, çünkü daha sonraki çalışmalarında, bedenlerin (mesela, hapishaneler) ve onları sarıp sarmalayan kelimelerin ('suçluluğu' düşünün) birbiriyle sadece dolanıklık içinde etkileşimde bulunabildiğini ve insanın bu söylemsel güçlerin gerçekleştirilmesi ve farkına varılmasıyla hareket edebildiğini birçok şekilde

kanıtlamıştır. Yakın zamanda Meillassoux'nun Sonluluktan Sonra ([2006] 2008) kitabı Kant'ın bir başka yeniden okumasını sundu ve (Meillassoux'nun da görüşmede belirttiği gibi) Foucault'nun sınırları yeterince zorlamadığını hissettirdi.

Kitabında Foucault'nun adını dahi anmayan Meillassoux'nun atasallığa karşı duyduğu ilgi, bizi hakikati ilk başta insan zihinde temsil edilmeden düşünmeye davet eder; bu da Meillassoux'a göre post-eleştirel adı verilen (muhtemelen Foucault'yu da kapsayan) kuramın hâlâ ortak bir uygulamasıdır. Alain Badiou'nun ilk dönem eserlerindeki temalar ile Ray Brassier ve Graham Harman gibi diğer şüpheli düşünürlerin ilgi duydukları konuları ele almayı sürdüren Meillassoux böylece –gerçeği sadece insan zihninde ortaya çıkabileceği şekilde görmeyi reddeden– radikal bir insanmerkezciliği karşıtlığı önererek Kant'ın Kopernikçi zihin devrimini gerçekleştirmeyi amaçlar. Bunun yerine, hakikatin (ya da doğanın) matematik aracılığıyla kavranmasını önerir. Meillassoux'nun şüpheli materyalizminin, Barad ve DeLanda gibi öne çıkan günümüz materyalistlerinin konumlandırmalarından ne şekilde farklı olduğunu göstereceğiz. Doğa bilimlerinden etkilenebilmelerine rağmen bu yazarlar olguların kendilerini ilişkilerinden ortaya çıkardıklarına vurgu yapmaktadırlar. Ancak aynı zamanda hümanizm ve hümanizmin ortaya çıkmasına neden olan çeşitli farkları detaylıca inceledikten sonra, aslında ne kadar (kadın) erkeğe ihtiyaç duyduğumuzu sorgulayan bu yeni materyalistler arasında uyumun nasıl oluşturulabileceğini göstereceğiz. Kesin bir sonuca varmadan, yeni materyalist düşüncedeki farklı gelişmelerin, insanoğlunun hakikatin morfojenisindeki rolüne ilişkin hem fen bilimleri hem de beşerî bilimler alanından cevaplamamız gereken birçok soruyu ardında bıraktığını göreceğiz. Kendileriyle gö-

rüşülen ve tartışmalar yapılan yeni materyalist akademisyenlerle birlikte, bu kitap, bu ontolojik sorulara yönelik metodolojik bir başlangıç sunmayı amaçlıyor.

Yeni materyalizm kavramındaki 'yeni', mutlaka bir hiyerarşiye ya da herhangi bir a priori mantığa tabi sınıflandırıcı (akademik) düşünce tarihyazımını kabul eden ya da sürdüren bir terim değildir. 'İnsan yaşamını anlayabilmeye yetecek herhangi bir soyutlama geleneği bulunmazken' (Whitehead [1925] 1997, 197), yeni materyalizm böylesi hiyerarşik bir uzmanlaşmanın 'modaya uygun zihinler' yarattığını tasdik eder. Yeni materyalizm, akademik bilgi üretimi ağacına bir uzmanlık kuramı daha ekleme niyetinde değildir (Deleuze ve Guattari [1980] 1987, 5). Bu nedenle aslında kaba materyalizme ya da Tarihsel/Marksist materyalist geleneğe de muhalefet etmek zorunda değildir. Pragmatik ya da tekçi gelenekler gibi diğer materyalistlerden de mutlaka farklı olmak zorunda değildir, çünkü yeni materyalizm antogonizmin ve anakronizmin tuzağıyla birlikte (Lyotard [1988] 1991, 26-7) 'geriye dönük hareketin' (Bergson [1934] 2007, 11) tuzağına düşmemek için tüm bu gelenekleri dikkatle ve 'detaylı biçimde kateder.' Yeni materyalizm tüm bu düşünce geleneklerine 'evet, ve' der ve hepsini birbirinin içine geçirerek, sonuçta günümüz akademisinde dikkat çekici şekilde güçlü ve taze bir 'ritim' ortaya çıkaracak düşünce zincirlerini oluşturur (Simondon [1958] 1980).

Yeni materyalizmin metafiziği, Kıta felsefesine duyulan güçlü bir ilginin omurgasını oluşturduğu düşüncedeki disiplinlerarası gelişmeden doğar. Ancak bu fikirleri Anglo-Amerikan düşüncesine açmak hiç de zor görünmemektedir ve aslında bu açılım birbirlerine karışmalarını üretken hale getirir. Aslında bu, 'yeni' bir şey değildir. Kıta ve Anglo-Amerikan

düşüncesinin benzer yönelimlere sahip olduğu birçok örnek mevcuttur, zira akademisyenler bilinçli ya da bilinçsiz olarak bilinenin altını doldurduğunu hissettikleri radikal düşünceden etkilenir. Sonuçta, Alfred North Whitehead'in gelenekleri 'aşıp' ötesine gitme çabası gibi (Whitehead [1925] 1997, 207), Lyotard'ın 'detaylıca katetmesi', 'olayda ve olayın anlamında temel olarak bizden saklananın ne olduğuna ilişkin düşünceye bağlı bir çalışmadır' (Lyotard [1988] 1991, 26). Bergson'un deyişiyle, 'sanat ya da doğanın ortaya çıkardığı yeni bir biçim söz konusu olduğunda sanki şeyin kendi ve şey fikri, onun gerçekliği ve olasılığı tek seferde yaratılmamış gibi' (Bergson [1934] 2007, 11). İyi fikirler asla zaman ya da mekanla kısıtlanmazlar. Bergson'dan Whitehead ve Lyotard'a, Louis Hjelmslev'den Benedict Spinoza'ya, Foucault'dan İngiliz Kültürel Çalışmalarına, kuantum fiziğinden çağdaş feminist kurama kadar, yeni düşünceler tekrar tekrar kolayca seyahat eder ve koşullar uygun olduğunda her daim kendilerini ortaya çıkarırlar (De Boever v.d., 2009).

Kıta ve Anglo-Amerikan düşüncesi arasındaki kırılmanın ya da C. P. Snow'un ([1959] 1965) 1950 tarihli ünlü makalesi *The Two Cultures*'da [iki kültür] belirttiği gibi fen bilimleri ile beşerî bilimler arasındaki ayrımın çok da fark edilir durumlar olmadığı, aslında bilim düşünürleri tarafından teşvik edildiği bile iddia edilebilir. Snow'un sınıflandırması, zar zor gözlemleyebildiği bu radikal ayrımı yaratmış ve nihayetinde bu ayrımın da ötesine geçerek norm oluşturmuştur (karşılaştırma için bkz., Kirby 2008a). Tekrar Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin fikirleriyle ilerlersek, bu baskın tarihyazımları yeni materyalizm tarafından fazla eleştirilmez. Bunun yerine eserler, yeni güzergâhlarda ele alınan minör tarihyazımları ile olan ilişkileri bağlamında okunurlar. Bu kapsamda yeni materyaliz-

min 'materyalizmi' biricik ve tek değildir. Yeni materyalizm, aşkın düşüncenin karşıtı olarak sahiplenilmez; aksine fen bilimleri çalışmalarında belirtileceği gibi metafiziği 'doğakültürü' bakış açısıyla bir bütün olarak yeniden okur (Latour [1991] 1993, Haraway 2003). Yeni materyalist akademisyenlerin önerdiği okumaların yanı sıra yeniden okuma olarak gerçekleştirilen yeni materyalist okuma eylemi kendi yeni metafiziğini hayata geçirir.

Yeni materyalizm, Donna Haraway (1988, 595) ve Karen Barad'ın (2003, 810) ifade ettiği şekilde, her türlü olayın 'materyal-göstergebilimsel' ya da 'materyal-söylemsel' özelliğine hakkını vermek ister. Maddenin biçime 'ulaşırken' oynadığı etkin rolü tamamen tasdik eden bir metafiziği hayata geçirmeye ilgi duyar (karşılaştırma için bkz. Simondon 2009, 4). Kartezyenci veya modernist ikicilikleri detaylarıyla inceleyen yeni materyalizm, zihin halihazırda bedenün bir fikriyken, bedenün zihnin bir nesnesi olduğuna dair Spinozacı görüşün uygulanmasına kendini adar (Spinoza [1677] 2001, E2P21, Schol.). Örneğin, sanat eserleri bağlamında yeni materyalist bakış açısı içeriğin biçiminin (sanat eserinin materyal koşulunun) ve ifadenin biçiminin (ortaya çıktığı şekilde hislerin) birbirinin içinde nasıl üretildiğini, ifade dizilerinin nasıl hayata geçirildiğini ve madde katmanlarının gerçekte nasıl hayat bulduğunu araştırmaya ilgi duyar (Deleuze ve Guattari [1980] 1987, 89; karşılaştırma için bkz. Bolt ve Barrett, der., 2013). Bu şekilde, yeni materyalizm çoğu post-Kantçı sanat çalışmasından ayrılır çünkü bu çalışmalarda materyal ve söylemsel boyutlar ayrı ayrı ele alınmaktadır. Çağdaş akademisyenler, 'kaba materyalizmi' takiben kullanılan materyalilerin kısa bir tanımını yaptıktan sonra materyalizmin mesajlarını yerle bir etmek amacıyla ilerleyen sözde 'dilbilimsel dönüşten' etkilenmiştir. Yeni materyalizm, iki boyutun dola-

nıklıkları içinde incelenmesine imkân sunar: sanat eseri tecrübesi madde ve anlamdan oluşur. Materyal boyut söylemsel boyutu ve söylemsel boyut da materyal boyutu oluşturur ve biçimlendirir. Sanat eserinde olduğu gibi, yeni materyalizm de genellikle sadece doğa bilimcilerin ilgisini çeken olayların yeniden yazımına kendini adar. İşte bu noktada yeni materyalizmin 'doğayla' ilgilenmesinin 'kültür' çalışmasına ve tersine dönüştürülebileceği görünür hale gelmektedir, buna karşın bu dönüşümler dizisel değildir. Sonuçta 'dönüşüm' genetikte olduğu gibi müzikte de iş başındadır (Braidotti 2006, 5).

Bu şekilde düşünmek bize 'saf madde-enerjisinin kendini örgütleyen çeşitli süreçlerden ve yoğun bir morfojenik güçten geçerek etrafımızı kuşatan tüm yapıları oluşturduğu yeni bir materyalist felsefe biçimi' (DeLanda 1996) sunar. İçeriğin ve ifadenin oluşumu, yani materyalliğin ve kelimenin en geniş kapsamıyla anlamın dolanıklığı sırasında gerçekleşen bu başkalaşimleri çalışan yeni materyalist düşünce, parçalarını önceden kapsam dışında bırakmaksızın, en azından tüm dışavurumuyla sürece açık olarak böylesi bir başkalaşımı yazmamızı mümkün kılar. Bu yeni materyalizme ihtiyaç duyuyoruz çünkü depremlere, sanata, sosyal devrimlere ya da sadece düşünceye ilişkin olsun, materyal ve söylemsel olan sadece akademisyenin buyurgan jestiyle ya da sağduyulu düşünür tarafından parçalara ayrılabilir; halbuki olayda, yaşamda olduğu gibi, görünüşteki iki katman elbette ayırt edilemez. Yeni materyalizm, buyurgan bilimsel tavrıdan ve gündelik faydacı ortak akıldan uzaklaşmak ve 'ontolojik önceliği' bulunanla meşgul olmak ister (Massumi 2002, 66).

Günümüz akademisinde önemli fakat yeterince tanımlanmamış bir güç olan yeni materyalizm kavramlaşmaya ihti-

yaç duyar ve kitabın ikinci kısmı bunu gerçekleştirir. Yeni materyalizme katkıda bulunan önemli akademisyenler ile metinleri bir araya getiriyoruz ve (örtük) diyaloglarındaki uyumu göstererek, ortak hareketlerini ortaya koyarak ontolojik önceliği bulunan doğakültür metafiziğinin hayata geçirilmesini sağlıyoruz. Bu kitapta, standart ve ikincil akademik literatürü yeni bir şekilde ele alırken yeni materyalizme de katkıda bulunuyoruz. Yeni materyalizmin disiplinlerarasılığını korurken, haritalandırmamız da yeni materyalist ifadelerin, bir tarafta doğaya açıklama getiren bazı (ampirik) eğilimlere, diğer tarafta da kültür ve doğaya dair bilişsel ifadelere nasıl benzer olduğunu gösteriyor.

5

**yeni
materyalizmin
yatay
geçişliliği**

12 ⁶/₇

Manuel DeLanda ve Rosi Braidotti 'neo-materyalizm' ya da 'yeni materyalizm' terimlerini ilk kez 1990'ların ikinci yarısında birbirinden bağımsız olarak, kùltùre öncelik tanımayan ancak Donna Haraway'in (2003) 'dođakùltùrler' olarak adlandıracağı veya Bruno Latour'un kısaca 'topluluklar' olarak atıfta bulunacağı ([1991] 1993) durumlara odaklanan bir kùltùr kuramı için kullanmaya başladılar. Terim (post-)modern düşünce-mizin merkezinde bulunan ikicilikleri radikal bir şekilde yeniden değerlendiren ve her zaman (doğa ve kùltùr, madde ve zihin, insan ve insan olmayan arasındaki) bu karşıtlıkların eylem halinde nasıl olduğuğunu analiz etmekle işe başlayan bir kùltùrel kuram önerir. Bu nedenle, yeni materyalizmin değişimin biçimselliğine derin bir ilgisi vardır ve ikici düşünceler tarafından çok ihmal edilen maddeye (maddiliğe, maddileşme süreçlerine) özel

bir ihtimam gösterir. Yani, Braidotti'nin başka bir yerde vurguladığı gibi (2002b, 170) zaten en baştan ana (mater) ile başlarız. DeLanda ve Latour'la birlikte fen bilimlerine duyulan ilginin yanı sıra bu durum (ana) maddenin özgürleşmesinin neden feminist bir proje olduğunu da gösterir.↔

Walter Benjamin'in materyalizmine aşına olanlar açısından 'yeni materyalizm' birkaç sebepten ötürü ironiktir. Moderniteyi inceleyen Benjamin ([1982] 2002, 22) yeniliğin modern fetişini ve yarattığı yanılsamaları reddeder. Özellikle '[y]eniliği [...] malın kullanım değerinden bağımsız bir kalite

↔ Yeni materyalizmin bu haritalaması, Myra J. Hird'ün (2004, 2006) ürettiği haritalamayla ciddi ölçüde örtüşür, buna karşın (kitabın başlarında yer alan Barad'la yapılan görüşmeye benzer şekilde) biz de yeni materyalizmin doğa bilimlerinden fizlendiğini ve yeni materyalizmin çeşitli feminist uygulamaları olduğunu iddia etmiyoruz. Bu kitapta yeni materyalizmin ister istemez hem fen bilimleri hem de beşerî bilimleri nasıl birbirine geçirdiğini ve bunun da doğrudan doğruya feminizm olduğunu kanıtlayacağız.

olarak' değerlendirdiği için 'yeni' olan bir materyalizm oluşturmak anlamsız gelebilir. Ancak, kendimizi Tarihin izgisel modernist dūřunesiyle sınırlandırmamız için de herhangi bir sebep yoktur. Özellikle Latour'u ([1991] 1993, 82) takip ederken, '[t]arihin artık sadece insanların tarihi olmadığını, aynı zamanda doğanın da tarihi olduğunu' iddia ettiğimizde, Benjamin'in eleştirisini bir kenara ayrılabilir. Bizim ilgimizi çeken yenilik, 'eski' (tarihsel, Marksist esintili) materyalizmin daha iyi ya da geliştirilmiş bir yorumu değildir. Mesela DeLanda bu Marksizmi ve materyale dair (hūmanist) algısını yeniden yazdığını son derece açık bir Őekilde belirtir (bununla birlikte özellikle Benjamin bize bu tuzaklardan çıkmamız için birçok yöntem sunar). Bu nedenle DeLanda, Latour'un ne sūrdūęu gibi üzerinde çalışılacak böylesi bir 'öteki' tarihi ortaya koymak için nlū izgisel Olmayan Tarih (1997) kitabını yazmıştır (ayrıa bkz., Harman 2008).

Bu kitapta okuyucuya sunulan Őey tarih deęil; aksine, Braidotti'yi takiben, yeni materyalizm olarak atıfta bulunan materyalizmin aynı anda nasıl hem beřerī bilimlerde hem de fen bilimlerinde geçerli olduęuna dair bir harita sunuyoruz. Bu tabii ki tarihsellięi, zamanı ya da hafızayı yok saydıęımız anlamına gelmez; metinler, ortaya çıktıkları zamanlara uygun deęerlendirmelere göre deęil; ikici olmamaları, aędař dūřunedeki materyalist akım açısından önemli ve deęerli grūlmeleri halinde okunurlar. Bu nedenle, ilgimizi çeken bu yeni materyalizmin Spinoza'nın Etika'sında söz konusu olduęunu dūřundūęümüzü belirtmekte bir sakınca yok. Benedict Spinoza daha 1677 yılında zihnin bedeninin dūřunesi olduęunu ve bunun bedeni mutlaka zihnin nesnesi haline getirdięini iddia eder. Defalarca vurguladıęı gibi zihin ve beden aynı Őeydir. Bu fikir yeni materyalist dūřuneye yapılan son derece ilginç bir katkıdır. Benzer Őekilde, bu kitap

da Őimdiye kadar bahsi geçmiŐ yazarların yanı sıra Simone de Beauvoir, Henri Bergson, Alfred North Whitehead ve Brian Massumi'nin çalıŐmalarında bulunan yeni materyalist dűŐűnceye merak sarar.

Bir yeni materyalizm kitabının tam da Őimdi yazılmasının iyi bir sebebi var. Son yıllarda yeni materyalizm, kűltűrel kurama dadanmıŐ ve post-postmodern çaĐın kenarında duran aŐkın ve hűmanist geleneklerin karŐısına çıkabilecek gűte olduĐunu kanıtladı. İkici gelenekler kuŐkusuz inatçıdır ve gűnűműzűn akademisyenlerinin akıllarına (saĐduyularına) kazınmıŐtır. Bu gelenekler yeni materyalistlerin de açtıĐı tartıŐmalara ortam saĐlamaya devam ediyor (Judith Butler'in çalıŐmasında baŐarısız materyalizme dair feminist polemiĐi (Kirby 2006) ve Karen Barad'ın (2007) kanıtladıĐı gibi medya ile kűltűr çalıŐmalarındaki Saussurcű/Lacancı dilbilimsel mirasın 'eyleyici maddenin' kuramlaŐmasını engellemesini dűŐűnűn). Ancak, XXI. yűzyılın baŐında bu yeni materyalist tutkunun beŐeri bilimler alanında ve utesinde çalıŐan akademisyenlere eŐit olmayı da aŐan bir alternatif sunduĐu gűrűlűyor. Belki de tarihte ilk defa (Gilles Deleuze'űn tanımlayacaĐı gibi) dűŐűncedeki bu 'minűr gelenek' ihtiyaç duyduĐu ilgiyi çekiyor, çok uzun sűredir boyunduruĐunda bulunduĐu Platoncu, Hıristiyan ve Modernist egemenlikten űzgűrleŐiyor.

Hem Braidotti'nin hem de DeLanda'nın çalıŐmalarında, dűŐűncelerini Őekillendiren '68 Mayıs'ıyla yakından baĐlantılı birçok Fransız dűŐűnűr (Michel Foucault, Luce Irigaray, Gilles Deleuze ve Fėlix Guattari dahil) yeniden gűzden geçirilir. Braidotti ve DeLanda açısından aslında en űnemli olanı Deleuze'űn (ve Guattari'nin) alıŐmasıdır. Deleuze, uezellikle ilk dűnem çalıŐmalarında űnerdiĐi materyalist felsefenin yeni olmadıĐını, fakat yukarıda belirtilen, zengin olmasına karŐın minűr olan

gelenekte yer aldığını göstermeye çalışır. Spinoza, Nietzsche ve Bergson gibi düşünörlere ek olarak Marcel Proust ve Franz Kafka gibi yazarlar hakkında da yazan Deleuze'ün amacı, çok uzun süredir reddedilen ya da dışlanmış bu materyalist yazarlara önem atfederek düşünce tarihini yeniden yazmaktır. Deleuze kariyerinin başında Spinoza gibi radikal zihinleri yeniden okumaya önem verdi ve böylece bu akılların aslında felsefeye yeni bir düşünce biçimi sunduklarını, yani beden felsefesini kazandırdıklarını gösterdi. Böylece farklı beden felsefelerini birbirine geçiren Deleuze'ün (bazıları Guattari'yle olan) diğer çalışmaları gerçekten materyalist/tekçi düşünceyi bütünüyle incelemeye ve Braidotti ve DeLanda gibi yeni materyalist akademisyenlerin bugün kök salmalarına uygun ve rimli zemini hazırladı.

Deleuze'ün (Guattari'yle birlikte) çalışmasına en sadık kalan DeLanda'nın ilk dönem yeni materyalizmi, 'soyut makine' kavramının (Deleuze ve Guattari [1980] 1987) benzer şekilde biyoloji, sosyoloji ve jeolojinin somut kümelerinde bulunabilen, özün biçimi olmaksızın süreçleri katettiği iddiasını öne sürer. Bu katediş, kültürel kuramın büyük oranda dilsel temsiliyetçilikten 'farklı fiziksel kümelerin paylaştığı' 'mühendislik şemalarının alanına' doğru ilerlemesini sağlayacak şekilde gerçekleşir. Böylece, 'teknolojik nesnelere ve doğal atmosferik süreçlerde farklı fiziksel örneklemeleri olan bir 'soyut makine' bulunacaktır.' (DeLanda 1996). Bu yeni materyalizm içkin düşünceyi doğurur ve sonucunda sadece aşkın hümanist düşünçenin zihin-madde ve kültür-doğa ayrımlarını değil, aynı zamanda sıradan yapıları ve erekselciliği (determinizm gibi) de yerle bir eder:

Son derece soyut makinelere dair bu fikir [...] aslında, saf madde-enerjisinin kendini örgütleyen çeşitli süreçlerden ve yoğun bir morfojenik güçten geçerek etrafımızı kuşatan tüm yapıları oluşturduğu yeni bir materyalist felsefe biçimine işaret etmektedir. Ayrıca, oluşturulan yapılar artık birincil hakikat değillerdir ve madde-enerji akışları bu özel statüye girer (a.g.e.).

Maddenin DeLanda'nın yeni materyalizmindeki gibi birincilik kazanma yöntemi 'üretken maddeye' işaret eder. Üretken madde, maddeyi, anlamlandırmanın zıttı olarak kavrayan değil, maddeleşmeyi aynı anda materyal ve temsili olarak kapsayan bir kavramdır (karşılaştırma için bkz. Cheah 1999, Barad 2007).

Braidotti yeni materyalizmi ya da 'materyalizmin daha radikal olan bağlamını', 'Foucault'nun ardından insan öznelliğinin şekillenmiş yapısını yeniden düşünmek suretiyle' çerçevelendirerek tanımlar (Braidotti 2000, 158). Avustralya feminizminin hayli zengin materyalist geleneğinden gelen Braidotti'nin 'Foucault'nun ardından' ifadesi Foucault'nun ötesine geçmek şeklinde okunmamalıdır çünkü Braidotti ve DeLanda (diğer yeni materyalistlerle birlikte) öyle ya da böyle Foucault'nun hayli dikkat çeken 'belki de bir gün bu yüzyıl Deleüzcü olarak anılacak' tahminini ([1970] 1998, 343) kanıtlamıştır. DeLanda'ya kıyasla Braidotti'nin yeni materyalizmi de aynı ölçüde içkindir ve çizgisel-olmayan materyalizmdir; bu durumda 'bedenlenmiş öznellik' de şu şekilde kavramsallaştırılabilir:

Arzunun elektrik dalgalarıyla canlandırılan bir et parçası, genetik kodların gelişmesiyle yazılmış bir metin. Ne kutsallaştırılmış bir iç mabet ne de tamamen sosyal olarak şekillenmiş bir öz olan Deleüzcü bedenlenmiş özne daha çok 'aracıdır': dış etkilerin içeri alınması

ve aynı zamanda duyguların dışarıya açılmasıdır. Kendine sadık kalırken, sürekli olmayan değişiklikler dizisiyle başa çıkabilen ve tekrarlayan bir tür bedenlenmiş hafıza, devingen bir öz. Deleuzecü beden en nihayetinde bedenlenmiş bir hafızadır (Braidotti 2000, 159).

- ↔ Terim için bkz. Barad 2007. Aşkınlığı temsil eden kültürel kuramın birçok örneğinden nitel olarak uzaklaşan yeni materyalizmin içkinliğinin dışında, teknolojik ve doğal iç etkileşimlere↔ ya da Braidotti'nin atıfta bulunduğu gibi 'natüralist paradigmanın tamamen yok edilmesinin ötesine geçmeyi' gerektiren 'insan ötesi' açmazlara' güçlü bir vurgu yapılıır (a.g.e, 158). 'Doğanın' kültür kuramına dahil edilmesi yeni materyalistleri sözde pozitivist doğa bilimlerinin ontolojisine yatkın hale getirmez. Yeni materyalizmin dayanaklarından biri, modern doğa bilimlerinin ve postmodern kültür kuramının her ikisinin de hümanizm olduğunu iddia etmesidir (karşılaştırma için bkz., Colebrook 2004). Braidotti'nin çalışmasında biyolojik determinizm ve sosyal yapısalcılığın ortak hümanist öznesi, post-hümanist özneye yer değiştirir, bu özne başlangıçta günümüz epistemolojisinin iki ucundan da uzaklaşmayı gerektirir: pozitivism ve postmodernizm (karşılaştırma için bkz., Haraway 1988).

DeLanda ve Braidotti daha sonraki çalışmalarında ikili karşıtlıkları hedefe almak suretiyle yeni materyalizmi oluşturmaya devam ettiler. İkcilikler üzerine yeniden çalışmak ve nihayetinde yerle bir etmek yeni materyalizm açısından çok önemli görünür. İkcilik, DeLanda ve Braidotti'nin çalışmalarında değiştirmek istedikleri aşkın ve hümanist geleneklerin yapısal ilkesi olarak öne çıkar. Zihni maddeden ya da kültürü doğadan öncelikli görmek, hümanist ve diyalektik düşünceyi

takip eden bir aşkınlaştırma eylemidir. Pozitivizmin kusurlarını kapatmak için postmodernizm ve biyolojik determinizmin kusurlarını kapatmak için de sosyal yapısalcılık önerilir. Bu itibarla, eylem ardışık olumsuzlamaya dayanır ve ilerlemeci bir anlatı yapısına sahiptir. Diyalektiğe duyulan güven, Lynn Hankinson Nelson'ın (1993, 127-8) 'gerçek dışı ayrımlar' ya da 'yüzeysel zıtlıklar' terimini ortaya atmasının bir etkisi olarak su yüzüne çıkar. Nelson, ayrımın bir ucunun ya da ikili zıtlığın her zaman halihazırda olumsuzlaması olarak diğeri imâ edildiğini ve bunun da ayrımları gerçek dışı ve zıtlıkları yüzeysel hale getirdiğini açıkça belirtir. Michel Serres'in deyişiyle:

Bir fikre karşı çıkan başka bir fikir, olumsuz göstergeden etkilenmiş olmasına karşın her zaman aynı fikirdir. Bir başka fikre ne kadar karşı çıkarsanız, aynı düşünce çerçevesinde o kadar fazla tıklılıp kalırsınız (Latour ve Serres 1995, 81).

Bu iki sözde zıtlık arasındaki yakın ilişki, yeni materyalist kuramcılarının mücadele ettikleri aşkın ve hümanist eğilimlerin esasen indirgeyici olduğunu açık eder. Sonuçta olumsuzlama bir ilişkiye işaret eder, bu ilişki de tam olarak aşkın hümanist düşüncenin ikiciliğe bağımlılığıyla çözülür.

DeLanda Yeni Bir Toplum Felsefesi kitabında indirgeyici ikici düşünceleri yıkmaya çalışır ve şunları ifade eder (2006, 45-6; vurgu özgün metinde):

[...] genel kategoriler gerçek dünyada herhangi bir şeye atıfta bulunmazlar ve [...] atıfta bulduklarına inanmak (yani, onları somutlaştırmak) doğrudan özcülüğe yönlendirir. Genel kategorilerin sadece basmakalıp olduğunu göstererek somutlaştırılmalarına doğru

ilerlemeyi engellemesi bakımından sosyal yapısalcılığın buna çözüm olacağı farz edilir. Ancak algının doğası gereği dilsel olduğu düşüncesi ile sadece tecrübenin içeriğinin gerçekten varolduğuna dair ontolojik varsayımın birleştirilmesiyle bu konum doğrudan sosyal özcülüğün bir biçimine yönelir.

Dilsellik (reddedilmez ancak daha uygun olan yere, yani daha ılımlı bir yere yerleştirilir) DeLanda'nın yeni materyalizme ilişkin ikinci olmayan savının bağlantı noktasını oluşturur. Temsiliyetçilik karşıtlığı (içkin bir jest), gerçekçi özcülük ile sosyal yapısalcılık arasında olduğu varsayılan ikili zıtlığı yerle bir etmek için

↔ Bu oluşumu Grosz'tan (2005) alıyoruz.

kullanılır. Nedensel olarak çizgisel, önceden belirlenmiş ve zoraki gerekçelendirme geride bırakıldığı (ya da en azından tüm boyutlarını dol-

duran nedenselliğin açık, zoraki ancak karar verilemez[↔] kavramına dahil edildiği) için yeni materyalizmin ilerici bir şekilde kendiliğinden sosyal yapısalcılığın ötesine geçmeyi gerektirdiği iddia edilemez. DeLanda'ya göre, yeni materyalizm ne gerçekçi ne de sosyal yapısalcıdır. Tam olarak gerçekçilik ve sosyal yapısalcılığın anlaşılabilir fakat değiştirilmiş ortaklıklarıdır.

Braidotti (2006, 130; karşılaştırma için bkz., Rossini 2006) Transpositions'da [Yer Değiştirmeler] benzer kuramlar geliştirir ancak feminist politikalara çok daha açık şekilde odaklanır:

Aynılığın egemenliğini yanlış bir evrenselleştirici biçime dayandıran eril-akıl-merkezciliğin [phallogocentrism] ve insanmerkezci hümanizmin siyasal iktisadında benim cinsiyetim 'Ötekilik' kapsamına girer ve aşağılayıcı bir fark ya da değerine kıyasla daha az değerli olarak algılanır. Hayvan-oluş/dünya-oluş benim feminist özbenliğime hitap eder, bunun kısmi nedeni

de tarihsel olarak dile gelen toplumsal cinsiyetimin hiçbir zaman bütünüyle tamamen beşeriyete dönüşmemesidir, bu nedenle benim bu kategoriye tabi oluşum en iyi ihtimalle tartışılabilir ve asla kesin değildir.

Bu ne bir özcü beyan ne de göstergesel bir yapısalcılıktır. Daha ziyade, tarihsel bir konumun materyalist bir kabulüdür: oransız iktidar ayrımlarının başlangıç konumu. Bu konum sadece jeopolitik değil aynı zamanda soykütükseldir ve zamanla koşulludur.

Braidotti'nin iddiası iki açıdan temsiliyetçilik karşıtıdır. Öncelikle, Braidotti DeLanda'yı yansıtır biçimde biyolojik (ya da Platoncu) özcülüğün ve 'göstergesel yapısalcılığın' ötesine geçer. İkincisi, bir feminist siyaset kavramsallaştırılır, bu kavramsallaştırma da ne karşıt-kimliklerin oluşumuna dair ikici hareketi kapsar (modernist bir feminist proje) ne de çoğullaştırıcı eyleme göre çok fazla karşıt-kimlik üreterek ikiciliğin ötesine geçmeye çalışır (bir postmodernist feminist proje ve yine görelilik). Feministler 'ilerlemeyi ve nitel olarak daha güçlü yer-sizyurtsuzlaşmaya doğru hareket etmeyi' (a.g.e., 134), yani her iki cinsiyete ilişkin hümanizme dair normalleştirici eğilimlerden ve modern ve postmodern feminizmlerin bozucu eğilimlerden kurtulmayı gerektiren hayvan-oluş/dünya-oluşa doğru hareket etmeyi tercih ederler.

DeLanda ve Braidotti'nin çalışmalarında ikicilik alışkanlığı doğrultusunda kültürel kuramı karmaşık hale getiren bir dizi hareket karşımıza çıkar. DeLanda ve Braidotti'nin içkin felsefelerinin (herhangi bir özel yöntemle olmasa da) ilk dönem örnekleriyle birlikte son dönem örneklerinde yeni materyalist kültürel kuramının oluşumunu ve gerçekleşmesini gösterdiğini iddia ediyoruz.

Bu bölüm, bir araştırma nesnesi ve çalışmalarını incelediğimiz akademisyenlerin paylaştıkları ortak tutku olarak yeni materyalizmi ele alıyor. Kitabın Birinci Kısımındaki görüşmelerin ardından ve yeni materyalizmin son dönem kültürel kuramında hayata geçirilmesinden ya da örneklerinin kapsamlı değerlendirmesi temeline oturtuktan sonra bu bölüm yeni materyalizmin içkin eyleminin ikici olmaktan çok yatay geçişli olduğunu öneriyor. Zira yeni materyalizm, akademik (neo-) disiplinleri (feminist kuram, bilim ve teknoloji çalışmaları ile medya ve kültür çalışmaları gibi), paradigmaları (bugün kültürel kuramda hala hakim olan Saussurecü/Lacancı dilsellik ya da doğa bilimleri ile beşeri bilimlerdeki ikici kabuller gibi) ve epistemik akımlara geleneksel olarak atfedilen çizgisel uzay-zaman-sallıkları ('yeni' materyalizme karşı

↔ Benjamin'in tarihi materyalizmi algılayışına dair ilginç bir bakış açısı için bkz. Tiedemann 2005, 157-63.

Benjamin tarafından uygulanan Marksist tarihsel materyalizm gibi ↔) birleştirir. Bizim savımız, yeni materyalizmin kendinin hem feminist ku-

ramda hem de daha geniş anlamıyla kültürel kuramda ayırt edici bir akım ve kuram oluşumunu başlatmak için bir yöntem ya da araç olduğudur. Bir başka deyişle, yeni materyalizm sadece geleneksel epistemik eğilimleri sınıflandırma ya da bölgeselleştirme/yerliyurtlulaştırma (akademik sahnede yeni bir akım ortaya çıktığında, bu akım genellikle epistemolojilerin mevcut sınıflandırmasına eklenebilecek bir 'sınıf' şeklinde yorumlanır) olarak özetlenebilecek olguya gönderme yapmayı mümkün kılmanın yanı sıra –ve aynı zamanda– geleneksel olarak akademinin merkezinde görülen akademik alanların, grupların ve zamansallıkların yersizyurtsuzlaştırılmasını da mümkün kılar. Sonuçta, sınıflandırıcı strateji, aşkınlığı ve ikiciliğin iki özelliğini (ardışık olumsuzlama ve ilerleme anlatısı) mükemmel şekilde

örnekler. Braidotti bu çifte harekete duyulan ihtiyacı 'yatay geçişliliğin uygulanabilmesi için koşulların oluşturulmasına' yönelik 'nitel atılım' olarak özetler (a.g.e., 123). Bu bölümde, yeni materyalizmin yatay geçişliliğini olumlamayı amaçlıyoruz. Başka bir deyişle, ikici zıtlıkları içkin bir biçimde yatay kesen ya da kesiştiren bir yeni materyalizm üzerinde çalışıyor ve bunu öne sürüyoruz. Bu terimi 1964 gibi erken bir dönemde türeten Félix Guattari ([1964]1984) yatay geçişliliğin 'mikropolitik' doğasına vurgu yapar ve geçişliliği yeniyi aramanın bir aracı olarak sunar- yeniyi ararken eskiyi eleştirmeden, aksine eskinin mantığını destekleyen her türlü bariyeri temelden sorgular (ya da yumuşatır). Gary Genosko'nun (1996, 15) daha sonra noktayı koyacağı gibi 'yatay geçişlilik, araç halini alan aktarımdır'. Yeni materyalizm, gücünü fen bilimleri ve beşerî bilimlerin sınırlarının birbirlerine göçebe geçişlerinden, hem modernist (pozitivist) hem de postmodernist hümanist epistemolojilerin gözünden kaçmış görünen her türlü maddenin↔ eyleyici veya saf olmayan doğasını işlemekten alır. ↔ Bkz. Dolphijn 2004, 24.

Yeni Materyalizmin Oluşturulması: Disiplinlere Yaslanmak

Yeni materyalist kültürel kuramların hayata geçirdiği yatay geçişliliğe dair ilk örneğin akademik disiplinleri kesiştirerek katettiğini burada göstermek istesek de kendi disiplinler alanlarından yeni materyalizmi çalışan birçok akademisyen bulunuyor. Bu ayrı disiplinlerin yeni materyalizmi algılayışları nedeniyle, yeni materyalizmin potansiyeli gereksiz dar bakış açılarında kaybolur. Yeni materyalizmi bir disipline dahil etmek aşkın bir jesti gerektirir; bu jesti göre de yeni materyalizm ve söz konusu disiplin (örneğin sosyoloji) önceden

varolan ya da üretilmiş olmaktan çok oluşturulmuş, nihai olarak da iç etkileşimde bulunandansa karşılıklı etkileşimde bulunan olarak konumlandırılır. Diğer bir deyişle, farz edilen bölünme ya da ikicilik nedeniyle, yeni materyalizmin yatay geçişliliği tasdik edilmek ya da uygulanmak yerine bozulur. Jonathan Gil Harris'in ifade ettiği gibi (2003, 281) yatay geçişlilik her daim zaten 'yeni bir analiz çerçevesine başvurulduğunda' gerçekleşebilir. Bir disiplinden doğan yeni materyalizm bir sonraki kısımda tartışacağımız için jesttir.

Mesela Momin Rahman ve Anne Witz (2003, 245) 'What Really Matters? The Elusive Quality of the Material in Feminist Thought'da [Önemli Olan Nedir? Materyalin Feminist Düşüncedeki Anlaşılmaz Niteliği] özellikle sosyolojik olarak teşvik edilen feminizme odaklanır ve 'hem materyalizme dayanan yapısalcılığın sınırlarının hem de materyalliği çok daha geçirgen ve esnek bir kavram olarak kullanan yapısalcılığın potansiyelinin kabul edilmesi gerektiğini' ileri sürerler. Rahman ve Witz yeni materyalizmin meydana getirdiği değişimi ('materyalliğin' kavramsallaştırılması) onaylarlar ve feminist sosyolojinin ilk dönemlerinde kullanmış olduğu materyalin kavramsallaştırılmasının sadece ekonomik olmaktan çok daha karmaşık olduğunu ortaya atarlar. Bu kartografi bizim burada sunmak istediğimiz kartografiyle aynı doğrultudadır. Yeni materyalizm kültürel kuramda büyük ölçüde bir nitel değişimi tetiklemiş olsa da bu değişim ikici değil, yatay geçişlidir. Eski ile yeni arasında bir ittifak oluşturan Rahman ve Witz ilk dönem feministlerin ekonomik determinist materyalin tanımını sosyal ilişkileri ve aile içi çevreyi kapsayacak şekilde genişlettiklerini ve materyalin günlük pratiklerin yanı sıra kurumsal uygulamaları da içerecek biçimde çalıştıklarını ileri sürerler (a.g.e., 250). Sonuç olarak, Butler'ın 'materyal ve kültürel

[varlık] arasındaki ayrımın artık istikrarlı veya geçerli olmadığına' (a.g.e., 249) dair ifadesini, özellikle 1970'ler ve 1980'ler feminist sosyolojisi böylesi bir ayrıma ait çizgileri ele almak zorunda olmadığı için, bir hakaret olarak okurlar. Butler'ın çalışmasında ikinci dalga feminist materyalizmin korkuluk işlevi gördüğünü ima ederler.↔ Rahman ve Witz, eski feminist sosyoloji çalışmalarının kapsamı genişlemiş materyalin kavramsallaşmasına benzer biçimde işlediği düşüncesine sahiptir.

↔ 'ikinci' ve 'üçüncü dalga feminist epistemolojiler' için bkz. van der Tuin 2009.

Ancak, aynı anda eski feminist sosyoloji çalışmasının mevcut ekonomik determinist materyalizme yeni (göreci olduğunu söyledikleri) kuramsal çerçeveler de eklediğini öne sürerler. Böylesi bir bağlamda, 'materyalizmin ayırt edici materyalliğinin geride kalan herhangi bir kavramsal bütünlüğü' olup olmadığını sorgularlar (a.g.e., 252). Diğer bir deyişle, özellikle sadece iki nicel yaklaşımın yüzeysel zıtlıklar olması durumunda ilave/nicel epistemik yaklaşımların sorunlarıyla rastlaşırlar. Modern epistemolojiye göreci eğilimleri bulunan sözde feminist postmodern epistemolojiyi feminist ya da materyalist olsun olmasın ne modern ne de feminist postmodern nitel değişime yol açmak zorunda olduğunu ileri sürüyoruz. Bunun nedeni kavramsal bütünlüğün sorgulanmasının tek başına yeni (feminist) materyalizm bağlamında değil Rahman ve Witz'in kartografisinin içinde gerekçelendirilmiş olmasıdır. Sosyolog olan Rahman ve Witz'in ilgilendikleri 'materyalliğin' kavramlaştırılması, mutlaka terimin ekonomik olandan farklı bir anlama doğru kaymasını gerektirmez ve bunun nedeni de basit şekilde ilk dönem feminist sosyologların ekonomik olana bedensel bir materyallik eklediğinin görülmesidir.

Rahman ve Witz tarafından ön plana çıkartılan materyalizm –ekonomik (neo-klasik) materyalizmle kıyaslandığında, DeLanda'nın da Birinci Kısım'da vurguladığı gibi yapısalcı yaklaşım sabit kalır– aslında terimin teleolojik bağlamında 'yeni' olarak tanımlanmalıdır. Buna karşın, diğerlerinin yanı sıra yeni materyalizmde çöken şeyin (gerçekçi/toplayıcı/modern ve sosyal yapısalcı/göreci/postmodern epistemolojilerin ortaklaşa dile getirdiği gibi) teleolojinin kendi olduğunu iddia ediyoruz. Rahman ve Witz de çizgisel sürekliliğin yıkılmasını arzularken, (sosyal ve fiziksel olanı baştan ayırarak) ikinci yöntemde kalmaya devam eder; biz bunu yeni kuram oluşumuna dair alansal yaklaşımın bir yapısı olarak yorumluyoruz:

Burada ele alınan sosyal yapısalcılık fiziksel maddeyle sınırlı olan değil, daha çok bedensel maddeleri yaşayan, cinsiyetçi deneyim ve eylemin ayrılmaz bir parçası olarak cisimlendiren sosyal yapısalcılıktır. [...] fiziksel-materyalliğin sosyal geçerliliğini, anlamın ve eylemin cinsiyetçi ve cinselleştirilmiş çerçevelerinde şekillenmiş, deneyimlenmiş ve ifade edilmiş anlamlandırma olarak değerlendirme çabası olduğunu görüyoruz (a.g.e., 256; vurgu özgün metinde).

Rahman ve Witz böylece makalelerinde ikiciliği onaylar –başlangıç noktası yeni materyalizm ile sosyoloji arasındaki ikicilik ve vardıkları sonuç da fiziksellik ile sosyallik arasındaki

ikiciliktir. Sanki (eski) feminist sosyolojiyi terimin erekbilimsel bağlamında yeni olan bir materyalizm doğrultusunda kurtarmaya çalışmışlar gibidir.↔ Makalelerini incelediğimizde, böylesi bir yaklaşımın

↔ Yeni materyalizme ilişkin biyolojik olarak kusurlu bir savın (Ahmed 2008) eleştirisi için bkz. van der Tuin 2008 ve Davis 2009. Sara Ahmed'in çalışması ile Rahman ve Witz'in çalışmasının karşılaştırması ister sosyolojik ister biyolojik açıdan önyargılı olsun yeni materyalizme ilişkin disiplinler algının her daim bir indirgeme

diğerlerinin yanı sıra Braidotti ve DeLanda'nın çalışmalarında bulunan nitel kavram değişimine imkân sağlamadığını gösteriyoruz. Övülen materyalilik hâlâ sosyalliğın kutupsal karşıtı olmaya devam etmektedir –yani, buradaki materyal sosyal olarak etkin olmalıdır, sosyal ve materyal olanı, örneğın, 'soyut makineden' geçmeye çalışan ortak yapıcı güçler olarak görmemelidir. Bu eksikliği yazarların disiplin alanını benimseme yapısı olarak okuyoruz. Yeni materyalizmi (burada çalışmanın önceden varolan gövdesi olarak farz edilmektedir) akademik disiplinle temas geçirmenin (aynı şekilde önceden varolduğu farz edilmektedir) olumsuz etkileri vardır. Yeni materyalizmin oluşturulduğuna dair ön kabul, yeni materyalizmin kendi temsiliyetçilik karşıtlığıyla çelişir. O halde yeni materyalizm bilimi mutlak yersizyurtsuzlaşmaya taşır ve açık bir göndergesi bulunan epistemik bir sınıf değildir. Yeni materyalizm uygulanması gereken bir şeydir. ↔

(Feminist) sosyolojiye kıyasla daha az disipline olmuş kültürel kuram ve yeni materyalizmin yatay geçişli algısının başlangıcı Susan Sheridan'ın 'Words and Things: Some Feminist

olduğunu gösterecektir. Yeni materyalizm biyolojik olanla sosyolojik olanı karşılıklı etkileşebilecek iki bağımsız şey olarak değil, iç-etkileşenler, böylece bağlantılı olanlar şeklinde incelemeyi önerir.

↔ Dünyanın çeşitli yerlerinde ki birçok akademisyen ile bilim insanını etkilediği en orijinal ve radikal düşüncelerine rağmen, DeLanda'nın çalışmasına getirilebilecek bir eleştiri, akademik ilgi alanlarının hiçbir zaman bir-biriyle bağlantılı görünmediğidir. (DeLanda'nın uzman olduğunu kanıtlağığı alanlardan sadece bazıları olarak görülen) jeoloji, biyoloji, sosyoloji, mimari, matematik ya da tarihyazımına dair devrimsel görüşleriyle ilgili olduğu fark etmezsiniz, Deleuze'ün ve bugün Deleuze düşüncesini benimseyen diğer birçok akademisyenin ele alış biçimine ters olarak, disiplinler sınırları katı bir şekilde bozulmamıştır.

Debates on Culture and Materialism'inde ['Kelimeler ve Şeyler: Kültür ve Materyalizme İlişkin Bazı Feminist Tartışmalar'] bulunur. Sheridan (2002, 23) yeni materyalizm kelimesini kullanmadan, post-yapısalcılığın feminist kültürel kuram üzerindeki etkisinin 'kadının durumunun analizindeki sosyal ve ekonomik ilişkilerin önceliğinin' kayması ve 'cinsellik, öznellik ve metinselliğin' önceliğinin dikkate alınmaya başlanmasıyla sonuçlandığını ileri sürer. Sheridan, görünürdeki bu kaymanın post-yapısalcı kuramdaki bir yanlış yorumlamadan kaynaklandığını, bu yanlış yorumlamada kelimeler ile şeyler birbirinden ayrılırken (birdenbire 'kelimeler' öncelik kazanmışken), maddeye ilişkin son dönem çalışmalarla birlikte tartışma içine girmeden okunması halinde post-yapısalcılığın, 'sembolik ve materyal olanın bilginin 'nesnelerinin' söylemsel olarak yapılandırılmasının ve bu söylemsel gücün materyal etkilerinin incelenmesinde ayrılmaz birer parça olduğunu kanıtladığını' öne sürer (a.g.e., 25). Başka bir ifadeyle, Sheridan'ın anlayışına göre post-yapısalcılık ve yeni materyalizm ikici karşıtlar olarak okunmamalı, birlikte feminist bir sosyolojik materyalizmin ötesine geçen kuramsal ilerlemeler olarak değerlendirilmemelidir. Bu kartografi nitel olarak Rahman ve Witz'in sunduğu kartografiden ayrılır ve temel ilgi alanlarından biri zaten temsiliyet olan Hélène Cixous ([1975] 1976, 879, 884) gibi Fransız post-yapısalcı feministlerin çalışmalarına yaslanır.

Braidotti gibi Sheridan da kendini kültürel yapısalcı feminizmin 'yeterince materyalist olmadığını' (a.g.e., 27) ifade eden ve 'kendini bölen doğa/kültür ikilisinin indirgeyici (özcü) temsillerine' (a.g.e., 28) saldıran post-yapısalcı feministlerin arasına konumlandırır. Burada post-yapısalcı feminist bir kültürel kuram, ikici şekilde 'kültürel yapısalcılığa' karşıt görünmektedir. Post-yapısalcı feministlerin kültürel yapısalcılığı 'gayri

maddi bedenle' çalıştığı için eleştirdiği söylenirken, bir diğer eleştiri de dilin edimsel olarak kabul edildiği durumlarda 'kısıtlı' olan 'söylem' algısıyla birlikte çalışıyor olmalarıdır (a.g.e.). Aynı zamanda, post-yapısalcı feminist kuramın, hem (materyale odaklanan) feminist sosyolojinin hem de (kültürel odaklanan) kültürel yapısalcılığın indirgeyici özcülüğüne saldırdığı iddia edilir. Feminist sosyolojinin ve kültürel yapısalcılığın yüzey-sel karşıtlarını birbirine geçirmek ve ya madde ya da söyleme duyulan güvene bağlı olarak etkilenen indirgeyicilik analizi yatay geçişliliği kanıtlar. Yani Sheridan, kültürel kuramdaki yeni materyalist analizlerdeki mevcut artışın hem dil odaklı kültürel yapısalcılığın hem de sosyolojik olarak tetiklenmiş feminizmin eleştirilmesi gerektiğini, zira ikisinin de maddenin eyleyici niteliklerinden tam olarak yararlanmadığını belirtir. Sheridan'ın feminist kuramda 'yeni aşama/sahne' (a.g.e., karşılaştırma için bkz. Hekman 2010, 7 'yeni yerleşim') olarak adlandırdığı olguyu okuması sadece biyolojik maddeye ya da doğa bilimlerinin kavrayışını birleştiren kültürel kurama değil, aynı zamanda siyasal iktisadın maddesine de odaklanmayı teşvik eder ve böylece madde kavramı niteliksel olarak saf fiziksel olmaktan ve sosyal ya da dilsel maddenin karşıtı olmaktan uzaklaşır.

Yeni aşamanın disiplinler yatay geçişliliğinin sınırları, Stacy Alaimo ve Susan Hekman tarafından (burada 'materyal feminizm' olarak adlandırılan) yeni bir materyalizm olarak tamamen çizilir (2008, 9–10; karşılaştırma için bkz. Squier ve Littlefield 2004). Bu yeni materyalizmle 'bilimsel çalışmalar, çevresel feminizm, bedensel feminizm, queer kuramı, engelli çalışmaları, ırkçılık ve etnik köken kuramları, çevresel adalet, (post-) Marksist feminizm, küreselleşme çalışmaları ile kültürel çalışmalarda' karşılaşmak mümkündür ve epistemik bir yönelim olarak yeni

materyalizm bahsedilen alanları feminist düşünce için yeni bir paradigma oluşturacak şekilde birleştirir. [...] bu paradigma şu an ortaya çıkmaktadır ve [...] çağdaş feminizm açısından gerekli ve keyifli bir ilerlemedir.' The Material of Knowledge: Feminist Disclosures [Materyal Bilgi: Feminist Açıklamalar] kitabında Hekman (2010) yeni materyalizmin, analitik felsefe ve kıta felsefesi arasındaki Atlantik ötesi kopuklukları birleştirerek ve feminist kuramı ön plana çıkararak bütün akademik disiplinlerde yer ettiğini kanıtlayacak kadar ileri gider. Bizim açımızdan da yeni materyalizm disiplinlerden uzaklaşıp feminist kuramda ve daha geniş bağlamda kültürel kuramda meta-disiplinerliğe doğru ilerleme imkânı sunar, bu da bu ilerlemenin çağdaş kültürel kuram paradigmaları üzerinde yaratacağı etkiyi çalışmanın ve bu etkiyle içli dışlı olmanın önemini ima eden bir iddiadır. O halde yeni materyalizm ne şekilde paradigmaları birbirine geçirir?

14 ⁴/₅

Yeni Materyalizmi Oluşturmak: Paradigmalarla Oynamak

Yeni materyalizmin işleyişini gösteren, yani yeni materyalizmi halihazırda oluşturulmuş olan bir yeni materyalizme dayanmadan oluşturan Braidotti (2000, 160), post-modern kültürel kuramın (yani, kuram oluşumu küresel sınıflandırma haritasına yerleştirildikten sonra en gelişkin kuram olarak kabul edilen sosyal/göstergeci yapısalcı kültürel kuramın) 'bedensel kendiliğin reddi olduğunu' ve bunun insan bedenine ilişkin çok sayıdaki kuramsal söylemin ve yine insan bedeninin kültürel temsillerinin hızlı şekilde yayılmasıyla çelişkili bir eşzamanlık içerdiğini iddia eder. Başka bir ifadeyle, postmodern çağdaki kültürel kuram materyalliği tam olarak açıklamayı başaramazken, kendini popüler kültür ile kültürel kuramdaki (bedensel ve bedensel

olmayan, organik ve inorganik, her zaman feminize edilmiş) maddenin aşırı temsil edilmesiyle (böylece nesnelleştirilmesiyle) kuşatılmış şekilde bulur. Braidotti, temsiliyetçiliği tasdik eden postmodernist yapısalcılığın özel özcülük karşıtı biçimini bu tuhaf durumdan sorumlu tutar. Postmodernist yapısalcılığın materyalizme, Alistair Welchman'ın ifade ettiği gibi (2005, 390), 'kısıtlı' yer sunan bir paradigma olduğu keşfedilir ve postmodern kültürel kuramcılar devasa 'materyalist olmayan düşünce sistemlerinden miras kalan olanağı kısıtlı madde kavramını kullanan eleştirilenler' kategorisine dahil edilirler (a.g.e., 388). Başka bakımlardan Aklın Krizini oluşturan ve bu Krizin oluşturduğu düşünülen postmodern kültürel kuram, modernizmin temelciliğinin mirası kapsamında çalışmaya devam ediyor görünmektedir. Akla (ve Logos, Zihin ve Temsil gibi kavramlara) dayanan modernist düşünce sistemi tamamen yıkılmamıştır ve bu nedenle aşkın ve hümanist eğilimler günümüz kültürel kuramının peşini bırakmaz. Modernizme ikicil olarak karşı çıkan bir postmodernizmin Aynı'nın devamı dışında başka hiçbir şeyi gerekli kılamayacağını açıklamıştı (karşılaştırma için bkz. Alaimo ve Hekman 2008, 2-3; Hekman 2010, 48). Peki, yeni materyalizm Mayıs 68'den sonra akademik sahneyi çoktan terk etmiş olması gereken paradigmayı nitel olarak değiştirmeyi nasıl başarır? Ayrıca, olanağı kısıtlı olmayan bir madde kavramını nasıl ortaya atar?

Bahsedildiği üzere, Braidotti'nin 'bedensel' ya da 'cismani' olarak da tanımladığı yeni materyalizmi (2006, 182), 'dış etkileri içeri dahil eden ve aynı zamanda da etkilerin dışsallığını ortaya koyan' 'ete kemiğe bürünmüş Deleuzegil öznenen' harekete geçer. Dış ve iç, öznel(lik) ve nesnel(lik), bireysel, sosyal ve sembolik olan, önceden belirlenmiş düzeyler ya da seviyeler şeklinde değil birlikte kurucu olarak kavramsallaştırılır.

Deleuzegil öznenin soykütüğü Kıta düşüncesi içinde yaratılır; bu soykütüğü 'Descartes'ın kâbusunu, Spinoza'nın umudunu, Nietzsche'nin şikayetini, Freud'un takıntısını, Lacan'ın en sevdiği fantazisini, Marx'ın eksiğini' (Braidotti 2000, 159) içerir. Bu kartografi, yeni materyalizmin Akıl/modernist paradigma ile Aklın Krizi/postmodernist paradigma hakkında da söyleyecek sözü olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, bu kartografi ikici karşıtların nitel değişimini sağlayan nitelikli bir kartografidir. Bu değişim maddenin yeniden düşünülmesiyle gerçekleştirilir. (Sıfatlaştırıldığına ve böylece postmodernleştirildiğine bakmaksızın) Akıldan başlamak yerine materyalizmin radikal bağlamını ya da sadece radikal içkinliğini tasdik eden Braidotti, maddeyi somut ve durağan bir şey olarak değil, kendiyile özdeş olarak tanımlar. Maddenin radikal bir içkin kavramlaştırılması mutlaka maddenin devam etmekte olan 'başkalaşımını' (Braidotti, 2002a) ya da DeLanda'nın ifade ettiği şekilde (1996, 2002) 'morfojenisini' tasdik eder zira bu kavramlaştırma yoğun materyal süreçlere ve bu süreçlerin oluşturabileceği asıl biçimlere ilgi duyar.

Bergsoncu zaman kavramının (çizgisellik ve ilerleme yerine durée) ifade ettiği radikal içkin felsefeye göre, madde, Madde olarak, Akıl ya da Logos, Zihin ya da Temsil olarak algılanmaz, bilakis 'maddeye gömülmüş süreye' odaklanmayla algılanır (Grosz 2005, 111). Aslında, bu odak, başkalaşıma ya da morfojeniyeye yöneliktir:

Değişime dayanan, temel olarak zamanın içine işleyen şey zamanla değişmeden ya da aynı kalan şey, Platonik bir öz değil, aksine zaman geçerken kendini eski halinden uzaklaştıran ve dönüştürendir (a.g.e., 110).

Bu da modernist, bilimsel anlamı ile temsilin 'doğanın bilimci aynası' yerine eşit derecede 'kültürün temsilci aynası' da olan terimin postmodernist, sosyal ya da göstergesel anlamındaki her türlü temsilden içkin olarak kaçmasına indirgenebilir (Barad 2007). Modernist bilimsel bir materyalizm maddenin biricik, Hakiki temsiline ve postmodernist kültürel yapısalcılık çoğul ve eşit temsillerine izin verirken, yeni materyalizmin sorguladığı ve değiştirdiği temsiliyetçilik, paylaşılan temsiliyetçiliktir. Madde kendi başına dönüştürücü bir güçtür, bu güç de süregelen değişiminde herhangi bir temsilin kök salmasına izin vermeyecektir. Bu aynı zamanda Miguel de Beistegui'nin (2004, 100) Heidegger'i Deleuze'le okuma biçimidir ve Beistegui anlaşılması zor bir şekilde şu sonuca varır: 'Her nesnenin, her temsilin, her metafiziksel düşünselliğin fizikselliğinin ardında ya da daha iyi bir ifadeyle altında bir doğal olay yatar, bu doğal olay dünyanın soyu, yaşanmaya devam edilen ve varoluşla kendini temsil ettiren hayattır. Yaşandıkça ortaya çıkan varoluştur.'[↔]

Mariam Fraser *What is the Matter of Feminist Criticism?*'de ['Feminist Eleştirinin Malzemesi/Derdi Nedir?'] Braidotti'nin yeni materyalizmini, Claire Colebrook'un (2004, 293) çağdaş (feminist) postmodern kültürel kuramın simgesi olarak adlandırdığı akademisyeni, Judith Butler'ın düşüncesini katederek

[↔] Heidegger'in olumlayıcı bir okuması için, 'varlık' kavramını Shaviro'nun (2009, ix) önerdiği gibi varoluşa karşıt olarak (sözgelimi, Whiteheadci) değerlendirmememiz gerekir. Kendimizi bizden öncekilerin metinlerini farklı şekilde okumaya verebilirsek bu hayli mümkündür. Bu nedenle, Heidegger ([1980] 1994, 66) 'varlığı' kavramsallaştırırken şunu dile getirir: 'Hegel, yükümlülükten kurtulmanın mutlak huzursuzluğunu genel ekler arasındaki bu sessiz 'is'e ('it is' ifadesindeki 'var'a) dahil eder.' Heidegger, varlığı başkalaşım ya da morfojenik değişime eş olarak almamamızı sağlayan bu 'gerçek yakınlığın' 'varlığa' eşdeğer olduğunu doğrular. Beistegui'nin 'görüngüsü' yeni materyalizmin (yeni) olguculukla (şimdiye dek olması gerekenden az araştırılan) ilişkisine daha fazla kanıt sunar.

onaylar. Temsiliyetçilik ya da dilsellik Butler'ın çalışmasının anahtarıdır. ↗ Fraser (2002, 613) bu çalışmada dilin sadece dışsal olanı ele almakla kaldığını iddia eder. Doğal bir sonuç olarak, her türlü anlama eylemi dil aracılığıyla gerçekleştirildiği için içsel olan temelde anlaşılmaz görünür. Fraser'ın yeni materyalizm neslinde Braidotti'nin yanında konumlandığı Barad ve Vicki Kirby madde/materyallik ve dil, bedenın dışı ve içi arasındaki ilişkiyi nitel olarak nasıl değiştirirler? Kilit nokta, dilselliğe ve konuşmayı/yazmayı kimin yaptığına ilişkin varsayımların terk edilmesidir. Barad'a göre (1998, a.g.e. 105, 618; vurgu özgün metinde), 'kuramlarımızın açıkladığı şeyler doğanın kendi değil, bizim doğaya katılımımızdır.' Barad, hepsi 'eyleyici' olan gözlemcinin, gözlemlenenin ve gözleme aracının karşılıklı etkileşimini kuramlaştırır. Bununla uyumlu olarak Kirby, Derrida ve Saussure'ün çalışmalarının detaylıca okunmasının değişim halindeki materyalliğe yaptıkları vurguyu da ortaya çıkardığını göstermek için işe madde kültüründen ve çalışmalarının yeniden okumalarından başlar. Kirby'nin çalışmasında madde sadece hakkında konuşulan ya da kendıyla iletişime girilen bir şey olarak değil, kendi

↗ Butler'ın yeni materyalist kuram oluşumunda dilselcilik örneği olarak ortaya çıktığı yadsınamasa da yeni materyalist kuramcılar da Butler'ı olumlu şekilde okumaya çalışır. Kirby'nin 2006 tarihli Judith Butler: Live Theory [Judith Butler: Yaşayan Kuram] kitabı bunun mükemmel bir örneğidir, zira her bir sayfanın satır arasında Butler'ın dilselciliğin ötesine böylece de yeni materyalizme doğru sürüklenme çabası okunur. Kirby '[...] madde sorununa yapılan katkılar Butler'ın siyasi projesinin kavramlarını radikal şekilde genişletse de birbirleriyle uyumludurlar' ifadesini kullanır (2006, 162, n. 2; vurgu özgün metinde). Butler'ı kendi sıklıkla yeni feminist materyalizm ile dilselci feminist kuram arasındaki ikiciliği besler. Örneğin, yeni çalışması Frames of War: When is Life Grievable?'da [Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur?] Butler (2009, 30) özellikle Avustralyalı çağdaş feminist (materyalist) kuramda hayli etkili olan Spinozacı akımlardan kendini açıkça uzaklaştırır (karşılaştırma için bkz. Kirby 2006, 150 v.d.). Ayrıca Butler bedenın kendini dil içinde ve dile göre bize gösterdiğini iddia ederken ('dilın yankıları' terimini kullanır ([1987] 1999, 193), aslında dilselciliğin söz konusu olduğu sonucuna varmak işi kolaylaştırır.

öylece konuşan bir şey olarak da görünür. Doğa ve kültür, kelime ve ten 'hepsi herhangi bir nihai anlamda dışsallığı olmayan bir farklılaşmanın güç alanı içinde meydana çıkar' (Kirby 1997, Fraser'da 2002:126-7, 619; vurgu özgün metinde). Yatay geçişliliğin 'içinde' ile gösterilen her iki hali de ya dil/kültürün ya da madde/doğanın önceliğinin geride bırakılmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle, yanlış bir ikicilik birbirine geçer. Yani yeni materyalizm, her iki epistemolojinin de Colebrook'un (2004, 56) 'temsiliyet/maddesellik karşıtlığı' olarak adlandırdığı ayırt edici kutuptan başladığını gösterirken, postmodernist ve modernist paradigmaları kesiştirir. Bu karşıtlığı sorgulamak şunları içerir:

Feministler materyal bedenlenmeye saplanmış kadın kavramını eleştirir ya da inkâr ederken, madde devingenlikten yoksun varsayıldığı için bu şekilde davrandılar. Daha sonra maddeye ilişkin bu korkunun sorgulanmasının sebebi zihin ile madde arasındaki sınırın önceden varolan dilsel ya da sosyal üretimin etkisi olarak varsayılmasıydı. Bunun karşılığında 'dilselciliğe' karşı çıkılması ise dilin yaşayan bir güç yerine hatalı bir biçimde sabit, belirleyici ve insana bağlı olmayan, yaşamdan faydalanmış bir sistem olarak anlaşılmasından kaynaklanır (Colebrook 2008, 64).

Bedenler, Braidotti'nin dediği gibi materyal ve temsili olanın birbirine geçişini ima eden genetik kodlamaya göre ortaya çıkan metinlerdir.

O halde, yeni materyalist paradigmanın anahtarı, Haraway'in paradigma değişimine neden olan çalışmasından aşına olduğumuz 'materyal-söylemsel olana' ya da 'materyal-göstergesel olana' yapılan vurgudur (1988, 595; vurgu özgün metinde):

[...] bilgi nesnesi olarak bedenler üretken materyal-göstergesel boğumlardır. Sınırları sosyal etkileşimde somutlaşır. Sınırlar haritalama uygulamalarıyla çizilir; 'nesnelere' kendiliklerinden önceden varolmazlar. Nesnelere sınır projeleridir. Ancak sınırlar içeriden değişir; sınırlar hayli aldatıcıdır. Sınırların geçici olarak sahip olduğu özellikler anlam ve beden oluşturmaya ve üretmeye devam ederler. Sınırların konumlandırılması (işaretlenmesi) riskli bir uygulamadır.

Kültürel kuramın geniş (modernist ve postmodernist) paradigmaları söz konusu olduğunda böylesi bir iddia yatay geçişlidir. Bedenlerin ve diğer sözde araştırma nesnelere materyalleştirilmesine odaklanmak, yeni materyalist kültürel kuramda 'sürenin' aslında nasıl 'maddeye gömüldüğünü' (sözelimi, DeLanda'nın 'madde -enerji akışına' nasıl odaklandığını) ve 'temsil/materyallik ayrımının' aslında nasıl kırıldığını (sözelimi, Braidotti bedeni 'arzunun elektrik dalgalarıyla canlandırılan bir et parçası, genetik kodların gelişmesiyle yazılmış bir metin' olarak nasıl kavramlaştırdığını) kanıtlar. Haraway'ın tanımlayacağı gibi 'materyal-göstergesel

faillerle' çalışmak maddenin önceki tanımlanma şeklinin karmaşık bir hale getirilmesine imkân tanır. Nesne artık yeniden temsil edilmesi gereken pasif bir madde değildir; anlam kazandırma çift yönlü bir yol ha-

lini alır.↔ Burada aynı zamanda yeni materyalizmin anlamlamayı bir köşeye atmadığını (karşılaştırma için bkz. Ahmed 2008, 34), bilakis, olması gereken yerine yönlendirdiğini ve buna göre dilsel dönüşü (ikicil olmayan bir şekilde) nitel olarak değiştirdiğini kanıtlar.

15 0
1

↔ Diğerlerinin yanı sıra Gallagher (2005) ve Massumi'nin (2002) çalışmalarında da örnekler mevcuttur.

Yukarıda alıntılanan paragrafta ve daha sonraki çalışmalarında Haraway, bedenlerin ve akademik anlamlamanın/temsilin birbirlerinin yanı sıra materyalleşme biçimlerine odaklanır. Yeni materyalizme ilişkin Harawayci örnekler, Barad'ın onto-epistemoloji olarak adlandırdığı şeyi, hatta varlık ve bilmenin (ve iyinin) ayrılmaz olduğu etik-onto-epistemolojiyi doğrular. Haraway ve Barad'dan esinlenmemizin ardından son olarak yeni materyalizmin disiplinler ve dizisel geçişliliğini oluşturan ve bunlar tarafından oluşan kartografik metodolojisini tartışmak istiyoruz.

Sınıflandırmadan Ziyade Kartografi

Yeni materyalizm, tersini iddia ederken bile postmodern kültürel kuramın ikinci olan 'post-'un kavramsallaştırılmasından nasıl faydalandığını göstermeye çalışan bir yirmibirinci yüzyıl kültürel kuramıdır. Postmodern kültürel kuram modern kültürel kuramı yeniden onayladı ve böylece Aklın Krizinin ardından aşkın ve hümanist geleneklerin kültürel kurama musallat olmasına imkân tanıdı. Yeni materyalist kültürel kuram (post-) modern kültürel kuramı değiştirir ve aşkın hümanizme içkin bir cevap verir. Temelci değilken göreci de olmayan bir kültürel kuramdır. Kitabın Birinci Kısımındaki görüşülen kişilerin fikirleriyle birlikte, bu ikinci tartışmadan öğrenilecek çok şey olduğunu gösterdik; sonuçta bir tarafta postmodernizmler ve modernizmler çeşitlidir ve diğer tarafta epistemolojik olarak hayli benzerdirler. Bu nedenle yeni materyalizm felsefe tarihini yeniden yazmaya devam eder. Belirtildiği üzere, Deleuze'ün önerdiği minör (küçük çaplı) gelenek artık geniş çaplı olarak okunmakta ve yorumlanmaktadır, ancak geçmişteki büyük zihinlerin çalışmalarına

hakettikleri ilgi gittikçe daha fazla gösterilmektedir. Bu nedenle bu geleneği birkaç kişiyle, hatta Felsefe Tarihinin belirli bir düşünce 'türü' olarak tanımladığı şeyle sınırlandırmaya gerek yoktur. Tamamı ikici düşünce tarafından kenara itilen ya da yeniden yorumlanan Bergson, Whitehead, William James ve Edmund Husserl gibi modernizmle içli dışlı olan akademisyenler ciddi materyalist yeniden okumalara ihtiyaç duyar, bu okumalar da aslında günümüzde artan sayıda akademisyen tarafından yapılmaktadır. Hegel'i de bu listenin dışında tutmak için hiçbir sebep yoktur. Çünkü Hegel'in 'Eylem [ruhu] öze ve özün bilincine ayırır' (Hegel [1807] 1977, paragraf 444) sözleri Spinoza'nın bu bölümün başındaki zihin-beden sorununa çözüm sunmaya yaklaşmakla kalmaz, aynı zamanda Marx'ın (Hegel'den esinlenilmiş) materyalizmini (ikici olmayan) neo-materyalizm olarak tekrar düşünmemizi mümkün kılar. Tüm bu felsefelerin zenginliği genel anlamda ikici-egemen modernizm ve postmodernizmden mustarıptir. Önceki paragrafta yeni materyalizmin oluşturulma biçimi sürecin sadece maddeye gömülü olmasını (ontoloji) değil, eşzamanlı olarak da kuram oluşumuna dahil edilmesini (epistemoloji) kasteder. Diğer bir deyişle, kuram oluşumu da sınırların somutlaştırılmasını gerektirir. Kuram oluşumuna hareketten başlamak sınıflandırmadan ziyade kartografiyi ima eder, bu da bizim bu bölümde vurgulamak istediğimiz yatay geçişliliğin üçüncü örneğidir.

Giriş bölümünde yeni materyalizmin sadece sınıflandırıcı olanlar dışında bir kuram oluşumuna dair düşünceyi (ikici olmayan epistemik uygulamayı başlatarak) hayata geçirdiğini değil, ayrıca eskiden farz edilen kuram oluşumunun gerçekleşme biçimini (bir yerliuyurtlulaşma modelini takip ederek) anlamamızı da sağladığını iddia ettik. Sınıflandırmanın yerliuyurtlu olanı

örneklendirdiğini ve tamamen ikici olduğunu ileri sürdük ve bu bölüm boyunca şimdiye kadar karşıt görünen epistemik eğilimlerin ya da sınıfların aslında yüzeysel karşıtlar olduğunu ortaya koyduk. Yeni materyalizm sadece 'bir disiplinin' ya da 'bir paradigmanın' önceden belirlenmiş şekilde kullanımını eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda kuramsal akım sınıflandırmalarının önceden belirlenmesini sağlayan ikili karşıtların parçaları açısından da eleştireldir. Kültürel kuramda yaygın olduğu varsayılan epistemik eğilimlerin sınıflandırılması bölgesel çizgiler boyunca çalışılması anlamına gelir, bu da ardışık olumsuzlama ve süreç anlatısının başlatılmasının yanı sıra aşkınlaştırıcı bir eylemdir (yani, ikicidir). Bu durum kültürel kuramın (ortaya çıkışının) katmanlaşmasının –kuram oluşumunun madde-enerji akımları, çizgisel olmayan kodlama uygulamaları, madde ve anlamlamanın kesişimi– fark edilmesine izin vermez. Yeni materyalizm, kültürel kuramın sınıflandırılma biçimlerini yerlerinden eder ve bu sürece kartografik diyebiliriz. 'Dilin' kavramsallaştırılmasını 'sabit, belirleyici ve insana bağlı olmayan, yaşamdan faydalanmış' olarak kavramsallaştırılmasını sorgulayan Colebrook'tan yukarıda alıntı yaptık. Colebrook yeni materyalizmi sadece maddeyi değil aynı zamanda dili de 'yaşayan bir güç' olarak görmemizi sağlayan biçimde tanımlar. Sabitliğin sorgulanması böylece kuram oluşumunu çizgisel olmayan, kartografik bir biçimde düşünme olasılığını beraberinde getirir.

Barad'ın 'Re(con)figuring Space, Time, and Matter' ['Uzay, Zaman ve Maddenin Yeniden Yapılandırılması'] metni, sınıflandırıcıdan kartografik olana ilerlemeyi açıklama açısından faydalıdır. Daha önce Barad'ın türettiği 'iç-etkileşim' kelimesinden bahsetmiştik. Bu terim, zihin ve madde veya sosyoloji ve yeni materyalizm gibi terimlerin iç-etkileşime başlamadan

önce bağımsız olarak varolmadıklarını kanıtlamamızı sağlar. Barad (2001,98) iç-etkileşim sistemini şu şekilde açıklar:

[...] yapılar, devam etmekte olan materyal-söylemsel iç-etkileşimlerle tekrarlanarak (yeniden) üretilen materyal-söylemsel olaylar olarak anlaşılmalıdır. Bu makine ne Öklitçi bir araçtır ne de Öklitçi olmayan bir geometriye sahip sadece durağan bir aygıttır. İç-etkileşimin dinamikleriyle mutasyona uğrayan topolojik bir hayvandır. Bağlantısallık sorunları, sınır oluşumu ve kapsam dışında bırakma (topolojik meseleler), (sıklıkla geometrik terimlerde yer alan) konumsallık ve konuma ilişkin kaygıları desteklemeli ve etkilemelidir.

Onto-epistemolojiyi tasdik eden Barad, sınırları çizen haritalama uygulamalarından bahseder ve aynı nesnelere/sınırların yüzeysel karşıt haritalama uygulamalarını (Öklitçi uzaya karşı Öklitçi olmayan uzaydaki durağanlık) materyalleştirdiğini ortaya atar. İç-etkileşimi oluşturan ve iç-etkileşimle oluşan haritalama uygulaması her iki seçeneği de değiştirir ve şu yönde çalışır:

İhtiyacımız olan şey, uzay-zaman katmanını yeniden yapılandıran topolojik iç-etkileşim dinamiklerini dikkate alan materyal-söylemsel üretim aparatlarının soykütükleridir. Bu soykütüklerin özellikle farklı ölçeklerdeki olayların bağlantısallık analizini içermesi önemlidir. [...] Uzay, zaman ve maddenin topolojik dinamikleri birer eyleyici maddedir ve böylece bilgi ve varlık etiğini de gerekli kılar: iç-etkileşimler güç geometrisinin oluşumuna dahil olmaktan çok daha fazlasını yapma potansiyeline sahiplerdir, topolojisinde değişiklik yapma olasılığını ortaya çıkarırlar ve böylece mevcut hale gelen katman olasılıklarına yapılan

müdahaleler mümkün olabilecek her iki olasılığı da yeniden şekillendirirler. Olasılık uzayı, ne içinde bilgiye sahip olanların sosyal konumlarının haritalanabileceği sabit bir olay ufkunu ne de homojen ve sabit tek tip bir seçim taşıyıcıyı temsil eder. Uzay-zaman katmanının dinamikleri, daha ziyade, katmanın kendi yeniden yapılanması içinde mümkün hale gelen eyleyici müdahaleler tarafından üretilirler (a.g.e., 103-4).

Bu soykütükler ya da bizim sözcükçemizde 'kartografler', mutlak yerinden etme imkânı tanıyan kuram oluşumuna dair ikici olmayan yaklaşımlardır. Temelde temsiliyetle, anlamlamayla ve disiplinerlikle pek de ilgili olmayan yeni materyalizm her türlü yöne ilerlerken etki, güç ve hareketten etkilenir. Şeylerin kendileriyle olan nesneliliğini değil de gerçekleşme ve kavramanın nesneliliğini araştırır. Maddenin nasıl eyleyici gerçeklikten miras aldığını, maddenin eyleyici gerçeklikte nasıl materyalleştiğini araştırır. Hızla ve yavaşlıkla, olayların iç-etkileşime göre, arada olana göre nasıl ortaya çıktığıyla ilgilidir. Yeni materyalizm, neler yapabileceğini bilmeden (sosyal) beden hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi ortaya atar. Her zaman olduğu gibi aralıksız akış şeklinde doğakültürü dolaşan yöntemlerin çeşitliliğini incelemeye katılır.

Bir sonraki bölümde, ikici olmama sorununu ele alacağız ve yeni materyalizmin ikiciliği nasıl ikici olmamaya zorladığını ve böylece madde ve dile ilişkin indirgeyici olmayan bir algıyı mümkün kıldığını detaylı olarak tartışacağız.

6

ikiciliğin aşırılıştırılması

15 ⁶/₇

Bu bölüm, birçok önemli çağdaş Kıta felsefecisinin 'yeni materyalizm' biçiminde bir fark felsefesi oluşturma yöntemini ele alıyor. Bölüm, yeni materyalizmin özel felsefî itici gücünü incelerken, yeni materyalizmin gerçekleştirildiği metodolojinin ayrıntılarına titizlikle giriyor. Bir tarafta ontolojiye ilişkin diğer tarafta da metodolojiye ilişkin bu çifte hareketin yeni materyalizmin doğasında var olduğunu kanıtlayacak olsak da çoğu çağdaş açıklama sadece yeni felsefî durumu konumlandırarak ontolojiye odaklanıyor. Yani, yeni materyalizmin nasıl yeni olduğuna dair açık ve net görüşler hâlâ geliştirilmese de yeni materyalizmin materyalizmi derinlemesine inceleniyor. Bu bölüm, süreç içinde yeni materyalizmin modernitenin (terimler arasında olumsuz bağlantıyla yapılandırılmış) ikiciliğini katederek ve farka dair (olumlu ilişkiyle

yapılandırılmış) yeni bir kavram oluşturarak düşüncede nasıl devrim yarattığını kanıtıyor ve bu çelişkiyi ele alıyor. Farkı dair bu kavramlaştırma, modern ikici düşünceye (örtük olarak) dahil olmuş bütün önceliklerin geride bırakılmasını esas alan bir ontolojik felsefi uygulamayı gerektirir, zira olumlanmanın yapılandığı bir fark ne önceden belirlenmiş ilişkilerle (zihin ve beden arasındaki gibi) birlikte çalışabilir ne de terimler arasında (yeni materyalizmi postmodern bir felsefe uygulamasına dönüştürecek) karşıt-hiyerarşi içerebilir.

Yeni materyalizmin 'yeniliği' (yani ikici olmayan felsefenin ikici felsefi durumlarla bağlantılandırılma biçimi) Jean-François Lyotard'ın 'modernitenin' 'yeniden yazılması' çağrısına yaklaşıp. 'Post-modernizme' ilişkin düşünceleriyle tanınan Lyotard *The Inhuman* [Nâ-İnsan] ([1988] 1991) başlıklı kitabınının 2. bölümünde

post-modernizm kavramını özellikle örtük zaman kavramını nedeniyle eleştirir. Modernizmin ileri sürdüğü meseleler aynı zamanda daha ziyade modernizm-sonrası olan post-modernizmin de gündeminde olduğu için postmodernizm modernizmdir. Lyotard'ın sürekli altını çizdiği meseleler genellikle insanlığın bütün olarak özgürleşmesini içerir. Ancak Lyotard'ın projeleri post-modernizm terimini kendine mal ederek kendiliğinden modernizmin çizgisel bir sonucu olduğunu iddia eder ve (aynı zamanda) şimdiki düşünmeyi reddeder (ya da en azından şimdiki sadece devri kapanmış bir kültürel tarih sürecinin bir sonucu olarak düşünebilir). Ancak Lyotard Aristoteles'in Fizik (Kitap IV) kitabını yeniden okurken, çoktan gerçekleşmiş olan (proteron/birinci) ile gerçekleşmek üzere olanın (husteron/ikinci) şimdiden ayrı olarak değerlendirilemeyeceği fikrine katılır. Hem tarih hem de gelecek şimdinin içinde ortaya çıkar. O halde çağımız modernite sonucu ortaya çıkan bir çağ olarak değil, aksine kendini modernitenin dile getirdiği birçok (özgürleştirici) özelliğin sürekli olarak yeniden yazılmasına adanmış, böylece de (bir gelecek çizerken) aktif olarak geçmişini yaratan bir çağ olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle Lyotard ([1988] 1991, 24) projesinin adını 'modernitenin yeniden yazımı' şeklinde tekrar ifade etmeyi önerir.

Modernitenin yeniden yazılması düşüncesi aynı zamanda (Lyotard'ın Vincennes Üniversitesi'nden yakın meslektaşı) Gilles Deleuze'ün önerisinin iyi bir tanımı olarak da değerlendirilebilir. Deleuze de (örn., [1966] 1991) Aristotelesçi zaman kavramını kabul eder görünür ve kitaplarında bu kavramı genelde Henri Bergson'ın Aristoteles'i yeniden yazdığı gibi (gerçeklik ve sanallık kavramlarını kullanarak) çalışır. Deleuze'ün kendi (yorumcuları gibi) her zaman felsefe tarihini bir bütün olarak yazmayı amaçladığını ya da en azından felsefe tarihinin düşünceye ilişkin

baskın çizgileri çok büyük önem atfettiği değerlerle kesiştiği için hedefinin –özellikle kariyerinin başında– Felsefe Tarihini (büyük harflerle) bir bütün olarak sorgulamak olduğunu ifade eder. Ancak düşünceye yapmış olduğu zamanın ötesindeki katkıların etkisi altında kalmadan, Deleuze'ün çalışmasını Felsefe Tarihinin tamamının yeniden yazımı olarak değil de daha çok modernitenin yeniden yazımı şeklinde görmek için makul sebepler mevcut. Lucretius, Duns Scotus ve Stoacılar gibi birçok yazarın Deleuze'ün düşüncesinde önemli rol oynamış olmalarına karşın, ne onlar Deleuze'ün belirli bir çalışmasının merkezinde oldu ne de Deleuze onların fikirlerine yeni bir ışık tutmak için çaba sarf etti. Ancak felsefeye ve akademinin birçok diğer alanına Spinoza, Leibniz, Nietzsche ve Bergson gibi filozoflar ile Proust ve Kafka gibi yazarların yeniden yazımını kazandırdı. Bu yazarların tamamı, hayli farklı biçimlerde, sözde modern çağda yaşamış yazarlardı. Deleuze'ün projesini 'modernitenin yeniden yazımı' olarak tekrar adlandırmak çok daha makul görünüyor, çünkü projenin temel özelliği –en radikal biçimlerde insanlığın özgürleştirilmesi– Deleuze felsefesinin tam olarak bahsettiği şey gibi duruyor. Gilles Deleuze'ün (ve Félix Guattari'nin) moderniteyi yeniden yazımı, adlandırıldığı gibi (örn., Deleuze and Guattari [1980] 1987), büyük oranda yukarıda bahsi geçen dört 'modernist' filozofa odaklanan düşüncede 'minör geleneklerin' yeniden yazımına ilişkindi. Bu yazarların modernitelerini yeniden yazan ve katıyen düşünce özgürleşmesinin modernist yöntemlerine yer vermeyen Deleuze, modern çağda şekillenmiş özelliklerini (bir şekilde) devam ettiren bir post-modernizm yaratmadı. Aksine, Deleuze'ün hedefi Lyotard'ın kavramlaştırma biçimiyle uyumlu olarak bütün bu geleneği harekete geçirmektir. İleride, Deleuze'ün Öteki algısının Bir'in post-modern karşılığıyla anlaşılamayacağını kanıtlayacağız.

Bu kitabın Birinci Bölümündeki görüşmelerde ve daha sonra bir önceki bölümün sonundaki notlarda görüldüğü üzere, Lyotard'ın çıkışında modernitenin daimi yeniden yazımı da günümüzün yeni materyalist düşüncesinden etkilenenler tarafından ciddiye alınır. Hızla genişleyen bu çağdaş akademisyen grubunun çalışmalarında modernizm ya da modernizmin parçaları yeniden yazılır ve bu (felsefi) gelenek şimdi de gerçekleştirilerek ve uygulanarak kapsamını sanat ve fen bilimlerine genişletir. Braidotti ve DeLanda gibi bazı yazarlar Deleuze'ü ve minör geleneğini yeniden okumayla hayli ilgilidirler, fakat her ikisinin de daha verimli (modern) temeller kullandıkları belirtilmelidir. Braidotti her zaman psikanalizle (özellikle Freudcu psikanalizle) ilgilidir. Diğer taraftan DeLanda ise hep adanmış bir Deleuzecü olarak görülmesine rağmen, en azından Fernand Braudel, Mario Bunge ve Max Weber'in çalışmalarından çok fazla yararlanır. Karen Barad ve Quentin Meillassoux gibi diğerleri de farklı yönlerden olsa da bu yolda buluşur. Teorik fizik alanından gelen Barad (2007), en çok Niels Bohr'un çalışmasından etkilenmiştir. Quentin Meillassoux ([2006] 2008) kendini ('bağıntısalcı' olarak tanımlanmasını sağlayan) modernist projedeki baskın akımı bir bütün olarak yeniden yazmaya adanır ve bu da onu bilhassa David Hume'u olumlayarak yeniden okumaya götürür.

Tüm bu yazarlar, sezilmeyen güçlerini farklı yöntemlerle metinlerinde yansıttıkları materyal ruhla temas halindedirler. Ancak, modernitenin yeniden okunması sırasında ve okunması yoluyla bunu olumlu şekilde yapmaya karşı duydukları ortak ilgi, rafine hale getirilmelidir. Örneğin, Göçebe Özneler'de Braidotti (1994, 171), Lyotardcı bir tarzda ve Deleuze'ün minör geleneğine atıfta bulunarak, kadın kavramı üzerine 'detaylıca çalışmamız' gerektiğini belirtir. 'Eski

derinin zamanla soyulması gibi, değişimin gerçekleştirilmesi de titizlikle çalışılarak elde edilmelidir; yeniyi doğuran, eskinin metabolik tükettimidir.' Bu yazarların ilgi alanlarını (Donna Haraway'ın [2003] ifade ettiği gibi) 'doğakültürlerine' ya da (Bruno Latour'un ([1991] 1993) kavramı olan) 'ortaklıklara' genişleterek modernitenin süreçlerini yeniden yazmaları, aslında modern düşünceenin tam çekirdeğinde bulunan ikiciliği yeniden yazarak gerçekleşir. Örneğin, Latour, projesinin '[modern] Oluşumun etkili olmak için neye müsaade ettiğinin farkında olması gerektiğini' onaylaması gerektiğinden, 'modern tarzda bir çürütmeye başvurmada modern Oluşumu alengirli bir şekilde ortaya dökmeye çalıştığını' belirtir (Latour [1991] 1993, 43). Böylesi bir tartişma Bergson'un ([1896] 2004, 236) sözleriyle 'ikiciliğin aşınılaştırılması' olarak özetlenebilir. Bu bölümde, yeni materyalizmin tam olarak bu hareketle ortaya çıkış biçimini tartişacağız. Deleuze ([1956/2002] 2004, 32) bunu Bergson'la tartişırken (tartişma yöntemlerine, felsefe yapma yöntemlerine değinerek) metodolojik ve (Brain Massumi'nin [2002,66] 'ontolojik öncelik' olarak adlandırdığı materyal ruhla ilgili olarak) ontolojik olarak tanımlar. Deleuze, Guattari'yle birlikte yazdığı Kapitalizm ve şizofreni'de bu hareketi kendi metodolojisi olarak benimser. Anti Ödip'te ([1972] 1983), Deleuze ve Guattari 'şizoanaliz' olarak adlandırdıkları uygulamayı (cinselliği erkek/kadın ikiciliğinin ve hatta insan cinselliğinin ötesinde kavramsallaştırmayla ilgilene materyalist bir felsefi uygulamayla) hayata geçirdiklerini ve (psikanaliz yoluyla) düşünme biçimlerimiz üzerine kodlanan Ödipal örgünün ve çoğu kez bireysel ve toplu deneyimin, arzunun üstesinden geldiğini iddia eder. Kartezyenci ikiciliğe saygı duymanın çok ötesinde olan bu düşünce biçimi, Eugene Holland'ın ileri sürdüğü gibi (1999, 11-2), Spinoza'nın tekçi çözümünü bu karşıtlıklar ve yapabilecekleri aracılığıyla yeniden

düşünmekle daha çok ilgilidir. Ancak Deleuze ve Guattari'nin projelerini kelimelere dökmeye en fazla yaklaştıkları an Bin Yayla'da şu ifadeleri kullandıkları zamandır (Deleuze ve Guattari [1980] 1987, 20): 'Bir ikiciliğe karşı çıkmak için diğerine başvuruyoruz. Modeller ikiciliğini, sadece tüm modellere karşı çıkan bir sürece ulaşabilmek için kullanıyoruz.' Bu nedenle modernitenin yeniden yazımında önerilen metodoloji ve ontoloji hiçbir şekilde modernitenin 'sonucu değildir'. İkiciliğin aşırılaştırılmasıyla 'fark sınırlarına zorlanır' (Deleuze [1968] 1994, 45). Sonuç olarak, modernitenin ikiciliğinin kökten şekilde yeniden yazımıyla yeni materyalizm tam olarak 'yeni' bir ontoloji ya da daha doğrusu 'yeni' bir bireyoluş geliştiren fark felsefi halini alır.

Bir önceki bölümde, yeni materyalizmin zihni maddeden, ruhu bedenden ve kültürü doğadan üstün gören ve hem modernist hem de post-modernist kültürel kuramlarda bulunabilen ikici hareketi nitel olarak değiştiren yatay geçişli bir kültürel kuram olduğunu ifade ettik. Bu nedenle görünüşte karşıt bu kültürel kuramlara karşı 'aynı delile başvurduk' (Bergson [1896] 2004, 236). Günümüzde bile fen bilimleri ile beşerî bilimlerin öne çıkan bölümlerinde sağduyulu görünse de bu önceliklendirmenin ikiciliğe dayandığı su götürmez bir gerçektir. Önceliklendirme uygulamalarının sonuçları çoğu tümleyici anlamda genelde Hakikat olarak gösterilirken, yüzyıllar boyunca minör gelenekler bu uygulamalara ikna edici yöntemlerle karşı çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle, yeni materyalizm yukarıda bahsi geçen terimler arasındaki saygın ilişkinin, aslında, Michel Foucault'nun (1980) belirttiği gibi Hakikati siyasetin ya da rejimin bir örnekleme olarak gören 'iktidar/bilginin' birer sonucu olduğu kanıtlanarak oluşturulur. Bu bölümde, ikici olmayan düşüncenin günümüzdeki doğuşunu

çevreleyen metodolojik ve ontolojik meselelere yoğunlaşarak daha önce ifade ettiğimiz savları bir adım öteye götürüleceğiz. Modernitenin temelden yeniden yazımının yeni materyalizm söz konusu olduğunda neleri gerektirdiğini değerlendirerek başlayacağız. O halde Braidotti, DeLanda, Barad ve Meillassoux gibi akademisyenler çalışmalarını nasıl üretirler?

Yeni Materyalizmin Moderniteyi Radikal Bir Biçimde Yeniden Yazışı

Öncelikle şu konuda anlaşalım: Kültürel bir kuram sadece temelinin ardışık olumsuzlamanın ve ilerlemenin anlatısının baskın hatlarına göre yapılandırılan tartışmada bir sonraki adım olduğunu iddia etmemesi halinde gerçekten ayırt edici ve özgün olabilir; yani, ayırt edicilik ve özgünlük için kültürel kuramın bölümlerinin hayatın çok çeşitli alanlarına ayrıldığı sırada modernizmde düşünceyi tahakküm altına almaya başlayan sınıflandırıcı hatları takip etmemesi gerekir. Benzer şekilde, bu anlatıya karşı çıkmak da bir seçenek değildir. Lyotard postmodernizm düşüncesine dair artan kaygısının 'post-' önekiyle ve bunun modernitenin anlatılarına karşı çıkarken (yeniden) yaratma biçimiyle de ilgili olduğunu bize öğretmişti. Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi, Michel Serres yeniden yaratımı genel bir kurama şu ifadeyle yerleştirdi: 'Bir düşünceye karşı çıkan başka bir düşünce her zaman olumsuz göstergeden etkilenen aynı düşüncedir. Bir düşünceye ne kadar karşı çıkarsanız, aynı düşünce çerçevesinde o kadar fazla takılıp kalırsınız' (Latour ve Serres 1995, 81).

Bu nedenle, sadece postmodernizm düşüncesi değil, aslında ya sınıflandırma ya da sınıflandırmanın inkârından yola

çıkan tüm düşünceler yeniden yazma işini radikal bir şekilde gerçekleştiremez ve bir düşünce devrimini ateşleyemez. Luce Irigaray'ın düşüncedeki (feminist) devrimlerle düşünme eylemine yaptığı yatırımı takip eden Elizabeth Grosz (2005, 165), düşünce devrimini sadece radikal yeniden yazımın gerçekleştirebileceğini belirtir. Neticede böylesi bir hareket, önceki düşüncelerin tamamını, geçmişin kavram ve dillerinden kaynaklanan radikal kopuklukları yerle bir edemeyeceği için bilinen herhangi bir modelde devrim değildir: düşünce devrimi sadece şu an varolan ya da çoktan varolmuş dil ve kavramları kullanabilir ve sadece şimdinin arka planı ve tarihine dayanarak kendini oluşturabilir.

Grosz (2000) daha önce kısıtlayıcı görünen modelin, düşünce çerçevesinin ya da kavramın, aslında, düşünce devriminin belirsizliğini mümkün kıldığını açıklamıştı. ↔Geçmiş olumsuzlayarak gelecekteki düşünceleri ya da uygulamaları tahmin etmek isteyen kişi kendini tamamen kısıtlayıcı olan geçmiş

düşünce ve uygulamalarla bağlantılı olarak konumlandırır. Bu tür bir durumda, şu anda gerçekleşen tekrar doğrulama dışında geçmişte hiçbir değişiklik olmazken, ilerleme kaydedildiği düşünülür. Sonuçta düşüncenin temelden yeniden yazımından, gerçekten devrimsel olmaktan mahrum edilen düşüncenin sınıflandırıcı yöntemlerinin

yapılandırıcı ilkesinin bu olduğunu tartışmak istiyoruz.

Bu bölümdeki amacımız, bu nedenle yeni materyalist kültürel kuramın devrimsel oluşumunun geçmiş ve geleceğin

↔ Feminist nokta, kadınların 'hakim bilgilerin eleştirel yöntemleri olarak bu bilgilerin kaynaklarını inkâr etmemesi [...] gerektiğidir' (Grosz 2005, 165). Modernite düşüncenin özgürleşmesi olarak (yeni-den) düşünülebildiğinde, kadınlara bunu onaylaması iyi olur.

ortaya çıkışına göre şimdi olarak moderniteyi yeniden yazış şeklini ortaya çıkarmak olacak. Bu noktaya varabilmek için de öncelikle ikiciliğin yeni materyalist yıkımının, modernist kültürel kuramların yapılandırıcı ilkesinin ne olduğunu ve düşünce devrimini neyin harekete geçirdiğini kanıtlayarak başlayacağız. Yeni materyalist kültürel kuramcılar modernist beşerî bilimlerin sürekli tekrarlanan tartışmalarına dahil olmazlar (karşılaştırın Latour ve Serres 1995, 86). Yeni materyalizm, sınıflandırıcı olumsuzlaşmanın indirgeyici özel bir ilişkişelilik içerdiğini göstererek bu tartışmaların yapılandırıcı ilkelelerini analiz etmemize ve (böylece) değıştirmemize yardım eder. Daha sonra yeni materyalist kültürel kuramların olumsuz, indirgeyici bir biçimde ilişkişel olmadıklarını, aksine olumlu güç hatlarında yapılandırıldığını, bunun da nihayetinde ikici olmayan, tekçi bir fark felsefesine veya daha net bir şekilde içkinliğe dönüştüğünü kanıtlayacağız. Bir ikiciliğe karşı çıkmak için bir başka ikiciliğe başvurmak yeni materyalizmin moderniteyi bir özgürleşme olarak yeniden yazmasını sağlar.

İkicilik:

Olumsuzlama Olumsuzluğun Yapılandığı Bir İlişkidir

Bergson ([1869] 2004, 297), '[s]ıradan ikiciliğin güçlüğünün iki terim arasındaki ayırmadan değıl de birinin diğere nasıl nüfuz ettiğini görmenin mümkün olmayışından kaynaklandığını' ileri sürer. Bergson'un 'sıradan ikiciliğı', Serres'in tekrarlayıcı tartışmalarının ve Grosz'un önceki düşünceyi (başarısız bir biçimde) yerle bir edişinin yapılandırıcı ilkesini işaret eder. Bizim çağımızda dahî, kültürel kuram ağırlıklı olarak bu sıradan ikiciliğe göre yapılandırılır. Zihin ile madde, ruh ile beden, kültür ile doğa arasındaki ikici farkların baskın hatlarını

kabul ederek ve bu hatlar boyunca düşünerek açıkça ya da örtük biçimde düşüncenin modernist çerçevesini sürdürür. Ancak, Bergson'ın sıradan ikiciliğin kendiliğinden sorunlu olduğunu kanıtlamış olmasına rağmen, terimler arasında ayırım yapma eylemi sorunlu değildir. Ayırım yapılmış terimlerin ele alınmış şekli baskın kültürel kuramı şimdi olduğu gibi sorgulanabilir yapan şeydir. Bergson, ikilinin bir teriminin diğerine 'nüfuz ettiğinin' farkında olduğumuz müddetçe ciddi düşünceden uzaklaşmamıza neden olacak tartışmaların tuzağına düşmeyeceğimizi ima eder. Bu aynı zamanda aşağıda tartışılacağı gibi çağdaş düşüncenin sıklıkla inkâr yoluyla modernist kültürel kurama –Barad'ın 'temsiliyetçilik' terimiyle olduğu gibi– nüfuz etmesi için de geçerlidir.

Bahsettiğimiz noktayı kanıtlayan bir örnek verelim. Çağdaş sosyoloji ve felsefenin önemli isimlerinden birini düşünün: Jean Baudrillard. Baudrillard kuşkusuz Lyotard ve Deleuze'ü de içeren çok yetenekli Fransız akademisyen neslinin bir parçasıydı. Ancak Lyotard ve Deleuze'ün aksine Baudrillard başından beri ana akım kültürel kuramda bir hayli kabul gördü. Baudrillard modernist ikiciliğe dört elle sarıldığı ve bunların tartışmalarını devam ettirdiği için Lyotard'ın kendini gizlice uzaklaştırmak istediği tek post-modernist düşünürdür. Sözgelimi, Baudrillard'ın simülakr kuramını (örn., Baudrillard [1981] 1995, [1995] 1996) modernitenin devamı dışında herhangi bir şekilde düşünmek mümkün değildir; bu kuram modernite kuramlarının genel olarak kabul edilişi ve aslında sözkonusu ikiciliklerin yeniden yazımının reddidir. Örneğin Baudrillard Disneyland imgesini tartışırken 'mesele artık [g]erçeğin (ideolojinin) yanlış temsili değil, gerçeğin artık gerçek olmadığının gizlenmesi ve böylece gerçeklik ilkesinin korunmasıdır' sonucuna varır (Baudrillard [1981] 1995, 12–3). Burada hakikat/temsil

ikiliğinin herhangi bir analizini yapmayı reddeder. Farkı kabul etmek (etrafından dolaşırken bile) hiçbir şekilde yeni materyalizmin en başından beri bu ilkeleri sorgulama ve yeniden yazma şekli değildir.

Bu nedenle, Bergson'un analiz ettiği gibi bu sıradan ikicilik ile Lyotard ve Deleuze'ün yanı sıra Latour gibi akademisyenlerin de önerdiği modernist ikiciliğin radikal yeniden yazımı arasındaki formel farkı belirlemenin vakti geldi. Fark, ikinci akademisyen grubunun ilişkilendirme eylemiyle bağlayan bir ikicilik ileri sürmesine karşın sıradan ikiciliğin bu ilişkiyi inkâr etmesinde yatmaz. Aksine, her iki grup da (terimlerin kapsamının dışında var olduğu müddetçe) bu ilişkilendirmeden başlar. Fakat sıradan ikiciliği destekleyen, olumsuz ilişkisellikler ve bu ilişkisellikler Lyotard, Deleuze ya da Latour (hatta bu nedenle Bergson) tarafından kabul edilmez. Bu nedenle, özellikle sıradan ikiciliğin eksikliğine dair tartışmalara yoğunlaşarak devam edeceğiz. Bir kez daha Bergson'a dönmek zorundayız çünkü Bergson'ın çalışmaları, kültürel kuramı (beşerî bilimler) yapılandıran sıradan ikicilik ile bilimcilik ve sağduyunun somut vakalarının üstesinden nasıl gelineceğine dair fikir verir. Yine de çalışmaları, ikici olmayan felsefenin her zaman nasıl 'ontopistemolojik' (Barad) olduğunu, yani felsefenin 'kavram ve oluşumun birbiriyle bağlantılı olma' şekline (Deleuze and Guattari [1991] 1994, 11) nasıl dahil olduğunu da gösterir. Bu durum Deleuze'ün Bergson'un çalışmasının hem metodolojik hem de ontolojik olduğuna dair sözlerini çağırıştırır: Bergson, sadece devrimci olmayan düşüncenin yapılandırıcı ilkesi olarak sıradan ikiciliğe dair fikir vermekle kalmaz, aynı zamanda modernizmi 'şeyin ve kavramın birlikteliğiyle' yapılandırılan ikici olmayan ontoloji sunacak şekilde yeniden yazar (Deleuze [1956/2002] 2004, 33).

Bergson Madde ve Bellek'te sıradan ikicilik kavramını ortaya attığında, beden ve ruhun birliği sorunu üzerine çalışır. Bu birliğin merkeziliği Bergson'a göre ([1896] 2004, 235) madde ve ruh arasındaki ayırım temelinde önemli bir konuma gelir. Bu ontolojik ayırım ve daha önemlisi bu ayırımın ele alınışına dair özel yöntem, sıradan ikiciliğin zorunlu hilesinin örneği olarak Bergson'ın analizini oluşturur. Ayrıca, bu terimler arasında hâlâ ayırım yapılmaktadır:

Materyalizme karşıt olarak, algının beynin dışına taş-
tığını düşünmeye devam ediyoruz, ancak idealizme
karşıt olarak da maddenin bizim onu temsil edişimi-
zin ötesinde her yöne gittiğini kanıtlamak için çaba-
lıyoruz [...] Bu iki doktrine karşı da aynı delile başvuru-
yoruz; yani bedenimizi diğerlerinin yanı sıra bir imge
olarak bize sunan ve kavrayışımızı ayırıştıran, ayırım
yapan, mantıksal olarak karşı çıkan fakat yaratmayan
ya da inşa etmeyen bir tür yeti olarak gösteren bilince
başvuruyoruz. Bu nedenle, [...] sıradan ikiciliğin neden
olduğu çatışmaları alevlendirdikten sonra tüm kaçış
yollarını tıkamış gibi görüneceğiz [...] Fakat sıradan ikicili-
ği aşırılaştırdığımız için, analizimiz çelişkili unsurları
ayırıştırmış olabilir (a.g.e., 236, karşılaştırma için bkz. Spinoza'ya
dair, Balibar [1989] 1998, 106).

Bu uzun alıntı, birbirine nüfuz eden sıradan ikicilik terimle-
ri ikiye ayırma yönteminin yanı sıra, ontoloji ve metodolo-
ji/epistemolojinin birbirine nüfuz etme biçimine dair de fikir
verir. Burada gösterilen (daha iyi bir terim olmaması nedeniyle) ana-
lizinin iki düzeyi doğal olarak birbirine dolanıktır. Bergson'ın
sıradan ikiciliği değiştirmesini ve farklı düşünmeye, ikici ol-
mayan bir ontoloji düşünmeye yönelik ilerlemesini sağlayan

dolanıklık nedeniyle 'tüm kaçış yollarının' tamamen 'kapalı' olmadığını altını çizmek istiyoruz. Deleuze ve Guattari'nin Felsefe Nedir? metnine başvurarak bu karmaşık hareketi açıklayalım ve bu kez Barad'ın çalışmasıyla birlikte okuyalım.

Deleuze ve Guattari ([1991] 1994, 11) 'felsefenin sorusunun kavram ve oluşumun birbirleriyle bağlantılı oldukları tek bir noktadan ibaret' olduğunu belirtir. Felsefenin niteliğini bu şekilde tanımlamamak, aynı zamanda beşerî bilimlerde de bulunan ve iki düzeyli biçime sahip sıradan ikiciliğe dayalı sağduyulu ve bilimsel temsiliyetçiliği eleştirmeden doğrulamaya neden olacaktır. Barad (Deleuze ve Guattari'ye atıfta bulunmadan) tam olarak bu konuyu detaylarıyla ele alır. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter [Posthumanist Edimsellik: Maddenin Nasıl Mesele Haline Geldiğini Anlamaya Doğru] başlıklı makalesinde Barad şunları ifade eder:

Varlıkların temsillerinden önce içkin özellikleri bulunan bireyler olarak var oldukları düşüncesi, siyaset, dil-bilim ve temsiliyetçiliğin epistemolojik biçimlerindeki inanın altını çizen metafiziksel bir önkoşuldur. [...] temsiliyetçilik, temsiller ile temsil ediyor gibi göründükleri şeyler arasındaki ontolojik farka ilişkin inanıştır [...] (Barad 2003, 804).

↔ Deleuze ve Guattari ([1980] 1987, 66), 'söylem' kavramını Barad'ın kullandığına benzer şekilde kullanır. Foucault'yu takiben, bu uzun alıntı günümüze kadar akademide böylesine önemli olmuş dilsel temsiliyetçiliğin nasıl ortadan kaldırılabileceğini hari-ka bir şekilde açıklar:

Öyle görünmese de fazlasıyla dilbilimle ilgili olan Foucault'nun örnek analizini takip edelim. Bir şeyi hapishaneymiş gibi düşünün: hapishane bir biçimdir, 'hapishane biçimi'; bir sınıf içeriği biçimidir ve diğer içerik biçimleriyle (okullar, barakalar, hastane, fabrika) ilişkilidir. Şey ya da biçim 'hapishane'

Diğer bir deyişle, Barad 'odak noktasını dilsel temsillerden söylemsel uygulamalara kaydıran edimsel bir anlayışı' gerekli görür (a.g.e., 807).¹⁷ Daha önce, felsefenin düşüncenin baskın, sınıflandırıcı hatlarının yapılandırıcı ilkelerini nasıl hem irdelediğini hem de açıkladığını ifade ettiğimizde bu uygulamaları kastetmiştik. Barad'ın çalışması, Bergson'ın ([1896] 2004, 260) bilimsellikte ya da sağduyuyla veya 'en uzak arzularıyla' (beşerî bilimlere ilişkin de olan) herhangi bir ikiciliğin bir kutbuyla düşünme olarak adlandırdığı eylemin, onto-epistemolojiyi tasdik ettiğini açıklar. Onto-epistemolojilere göre, '[d]ünyanın dışında durarak bilgi edinmeyiz; biliriz çünkü 'biz' dünyanın ta kendiyizdir. Farklılaştıran varlığı içinde dünyanın birer parçasıyızdır' (Barad 2003, 829; vurgu özgün metinde). Onto-epistemoloji filozofların nasıl felsefe yaptıklarını gösterir, bu da Deleuze ve Guattari'yi takiben ([1991] 1994, 11), söylemsel bir uygulamadır. Buna göre;

17 0
1

Ama kavram verilmiş değildir, yaratılmıştır, yaratılacaktır; oluşturulmamıştır, o kendi kendini kendinde ortaya koyar, kendiliğinden-konum'dur. [...] Kavram , yaratılmış olduğu ölçüde, kendini ortaya koyar. Özgür bir yaratıcı faaliyete bağlı olan şey, aynı zamanda kendini, bağımsız ve zorunlu olarak, kendinde ortaya koyan şeydir: en öznel olan en nesnel olacaktır.

Filozoflar, kavramlarla olan çalışmalarında, belirli bir pratikten doğan ve müdahil oldukları diğer pratiklerde geçerli olan kavramlarla bağlantılı kavramları çalışırken felsefe yaparlar. Başka bir yerde Deleuze felsefenin ne işe yaradığı söz

kelimesine değil de 'suçlu' ve 'suçluluk' gibi tamamen farklı kelime ve kavramlara atıfta bulunur; bu kelime ve kavramlar da sınırlandırmanın, ifade etmenin, çevirmenin, hatta suç işlemenin yeni sınıflandırıcı biçimlerini ifade eder. 'Suçluluk', 'hapisane' içeriğinin, biçimiyle karşılıklı bir önkoşulla ifade edilme biçimidir. Suçluluk hiçbir şekilde gösteren değildir, hukuki bir gösteren bile değildir, gösterilen hapisanedir. Bu analizin tamamını yerle bir eder.

konusu olduğunda olumsuz ilişkisellikte yapılandırılmış temsiliyetçi ikiciliğin hiçbir biçimini kabul etmeyeceğini açıkça dile getirir. Yarattıkları kavramların, ortaya çıktıkları pratiklere kıyasla daha az 'uygulanabilir, etkili ya da varolmadığını' (Deleuze [1985] 2000, 280) iddia eder. Böylece 'felsefi kuram nesne olduğu kadar pratiktir de. Nesnesinden daha soyut değildir' (a.g.e.). O halde, felsefe yapmak bu kavram yaratımı süreciyle meşgul olmak ve 'göndergesel göstergelere' (bizim terimimiz)↗güvenmemek anlamına gelir.

Göndergesel göstergeler temsiliyetçiliktir, maddeye 'imge kümesi' olarak hakkını vermeyen olumsuz bir ilişkiselliği ve maddenin 'belirli bir imgenin, bedenimin olası eylemine atıfta bulunan bu aynı imgeler' olarak algılanmasını ima eder (Bergson [1986] 2004, 8).

Bergson ([1896] 2004, 243) materyalizm ve idealizm ile deneycilik ve dogmacılığa karşı 'bilince' başvurduğunda, bu kavramın 'üçüncü bir yol açacağını' gösterebileceğini, bu yolun da herhangi bir ikici felsefede tasdik edilen temsiliyetçilik tuzağından kaçmasını sağladığını ifade eder. Bu durumda dört epistemik sınıfın tamamının aynı anda iki analiz düzeyinde nasıl sıradan ikiciliğe dayandığını gösteren bilinç kavramı, süreksizliğe karşı devamlılığı, yani 'saf süreci' konumlandırarak sıradan ikiciliği yerle bir eder (a.g.e., 243). Bu tür bir kavram metafizik sınıflarını kesiktirir, yani üçüncü ve devrimsel bir yol açar:

Homojen uzay ve homojen zaman bu durumda ne şeylerin özellikleridir [materyalizm, realizm] ne de bunları

↗Grosz (2005, 123) bize Maurice Merleau-Ponty'nin tam olarak Bergson'un çalışmasının onto-epistemolojik yönünü eleştirdiğini hatırlatır. Merleau-Ponty bunun aşkıncılık olduğunu iddia eder. Bizse onto-epistemolojik olanı 'varlığıyla bir şeye dair bilgimizi yıkmak' olarak tanımlamıyoruz ve başka bir onto-epistemolojiyi kabul ediyoruz.

bilme becerimize dair temel koşullardır [idealizm, dogmacılık]: soyut bir biçimde, eylemimiz için dayanak noktası elde edebilmek, işleyişimiz için gerçeğin içinde başlangıç noktaları oluşturabilmek, kısaca gerçek değişikliklere uygulayabilmek amacıyla gerçeğin devingen sürekliliğini harekete geçirdiğimiz çifte katılma ve bölünme işini ifade ederler. Bunlar maddeye dair nihai eylemlerimizin diyagramatik tasarımlarıdır (a.g.e., 280).

Bu durumda üçüncü yol, Deleuze ve Guattari'nin çalışmasında karşımıza çıkan ve Beauvoir'ın çalışmasında da göreceğimiz 'yaratımın hakiki gücüne' (a.g.e., 236) zemin hazırlar. Bu güç ne bedene veya zihne ne de maddeye veya madde algısı/temsiline ne de diğer benzer alternatiflere atfedilebilir. Kavramların yaratımı, temsiliyetçiliğin iki düzeyde de yıkılmasını gerektirir. Bu devrimsel değişiklik tam olarak 'ikiciliğin aşırılaştırılmasını' gerekli kılar, bu da olumlu, pratik ve böylece mutlaka devrimsel olan eylem içinde düşünmeyi mümkün hale getirir. ↩

17 ²/₃

↩ Bir makalesinde Bergson'ın tekçiliğini sorgulayan ve çalışmalarının Avrupa merkezli ve fallus merkezli olduğunu iddia eden Rebecca Hill (2008, 132-3) makalede sunulan savı geri alarak, ancak kavram olarak bilinci de doğrulayarak makaleyi şu sonuçla bitirir:

Benim görüşüme göre, bu paragraflar yaşamın aşırı maskülen kuramının değer kazanmasını ve buna karşılık feminen olarak maddenin değerinin azalmasını kanıtlar. Bu ikili bir hiyerarşi değildir çünkü Bergson'ın yaşam ve madde kavramı hiçbir zaman saf eylem ve saf uzay olarak gerçeğe dönüştürülmez. [...] maddenin saf tekrara yönelik eğilimi hiçbir zaman tamamen elde edilemez. [...] Aynı zamanda, yaşam saf yaratıcı enerjisiyle dışa vurulmaz. [...] Dahası Bergson, materyallik saf tekrar olsaydı, bilincin asla kendini maddenin kalp çarpıntıları arasında oluşturamayacağını da kabul eder.

Fark, ya da: Olumlayıcı İlişkiselliğe Geçiş

İkiciliğin aşırılaştırılması, yeni materyalist kültürel kuramlara ve nasıl oluşturulduklarına ilişkin düşüncemizi geliştirmemize yardımcı olur. Yeni materyalizm temsiliyetçiliğe dayanmaz; kavramların kendi ilişkisellikleri içinde yaratılmalarına odaklanan söylemsel bir uygulamaya başvurarak Bergson'un sıradan ikiciliğinin temsiliyetçi metafizik dayanağını kaydırır. Moderniteye hakim olan ve hâlâ çağımızın kuramlarının çoğunda dayanak olarak kabul edilen (bu nedenle Lyotard'ın tanımladığı gibi post-modern olarak değerlendirilebilecek) ikili karşıtlıklar olumsuzlaşma ilişkisiyle ve olumsuzlaşmaların tekrar tasdik edilmesiyle yapılandırılırlar. Yeni materyalistler bunun yerine onto-epistemolojik bir eylem olan kavram yaratımı eylemiyle uğraşarak bir fark felsefesi kurarlar. Olumsuz, ikici anlamdaki ilişkisellik üzerinden ilişki terimini varsayarken, kavram yaratımı ikiciliklerin katedilmesini ve olumsuzluktansa olumlamayla yapılandırılmış doğrulayıcı bir ilişkinin kurulmasını gerektirir. Burada gerçekleşen 'farkın sınırlarının zorlanmasıdır' (Deleuze [1968] 1994, 45). 'İkiciliğin aşırılaştırılmasıyla' 'farkın sınırları zorlanır', farkın sınırlarının zorlanması eylemi daha az değer biçici ve daha edimseldir. Bu noktada olumlu ilişkisellik ve böylece oluşturulan fark felsefesi çalışmalarını ortaya koyalım.

Bin Yayla'da Deleuze ve Guattari ([1980] 1987, 20-1) '[d]üşman, tamamen elzem düşman olan, sonsuza kadar düzenleyip durduğumuz mobilyalar olan tüm bu ikicilikler yoluyla hepimizin arayıp durduğu sihirli formülü -ÇOĞULCULUK = TEKÇİLİK-bulduklarını' iddia ederler. Bergson'la benzer şekilde, Deleuze ve Guattari ikiciliklerden kaçmaz ya da bunları çürütmez, aksine ikicilikleri kateder ya da içinden geçerler. Modern,

sıradan ikiciliklere ilişkin bu olumlu yaklaşım Lyotard'ın modernitenin yeniden yazımı olarak adlandırdığı eylemin bir örneğidir. Bu örnek, ikiciliklerin doğası gereği savunulamaz oluşlarının yanı sıra terimler arasındaki olumsuz ilişkiselliğe tutunmanın tarihsel olarak karşı konulmaz görüldüğünü de gösterir. (Feministler bile böylesi bir ikici mantığa çok fazla güvenme tuzağına düşmüştür!) Bergson, Deleuze ve Guattari, iki terimin ilişkili olma biçimine dair olumlayıcı bir algıya sahip olmayı başarır ve bu da ikiciliğin aşırılaştırılmasını sağlar. Olumlayıcı bir yaklaşımla bir ikicilik sadece ikili bir karşıtlık içermekle kalmaz, aynı zamanda farklı olanın mutlaka daha az değerli olduğu bir olumsuzlukla oluşturulmuş bir ilişkiyi de kapsar (Braidotti 1994, 147). ↔

↔ Farklı olan daha az değerli olarak aktarıldığında, özgürleşme ya kadının, işçinin, siyahilerin ve diğer Ötekilerin hiyerarşik olarak ayrıcalıklı alana dahil edilmesi (bir eşitlik stratejisi) ya da imkânları az olan alanın yeniden değerlendirilmesi (bir fark stratejisi) anlamına gelir. Bu ikili karşıtlık bu bölümün son kısmında yeniden konumlandırılacaktır.

Başlangıç noktası 'i[lişkili terimlerin birbirine ait olmasıdır' (Deleuze [1968] 1994, 30). Sadece bu aitlik duygusu doğrulandığında ve 'farkı tamamen görece bir maksimum haline getiren şarttan kurtulduğumuzda mutlak bir kavrama doğru' ilerlemeye başlayabiliriz (a.g.e., 33). Bu eylem tam olarak yeniden yazımı tanımlayan mutlak kavrama, bizi ilgilendiren düşünce devrimine doğru ilerleme işidir.

Deleuze Fark ve Tekrar'da 'Olumsuzun ve olumsuzluğun fark fenomenini bile kavrayamadığını, sadece hayaleti [phantom] veya ikincil fenomeni [epiphenomenon] yakalayabildiğini' ileri sürer ([1968] 1994, 52). Olumsuzlamanın bu hayaletsi karakteri kelimenin gerçek anlamıyla algılanmalıdır zira Deleuze bu noktada temsiliyetçiliğin bir eleştirisini yapar. Farkın kavranması sadece

'farkın' 'farklı olarak gösterilmesiyle' (a.g.e., 56; vurgu özgün metinde), düşünmenin birbirinden farklı olduğu iddia edilen ilgili fenomenlerle değil de farkın kendisinin haritalanmasıyla gerçekleştirilebilir. Peki, bu nasıl işe yarar? Claire Colebrook (2004, 287) *Postmodernism is a Humanism: Deleuze and Equivocity* [Postmodernizm Hümanizmdir: Deleuze ve Eşseslilik] metninde 'anlamlama fantezisi ve yapısının ötesinden anlamamanın olasılığına geçilmesi gerektiğini' ortaya atar. Burada aradığımız da keşfin koşullarının keşfedilmesidir (karşılaştırma için bkz. Latour ve Serres 1995, 86) –yani çoksesliliğin ikici mantığının karşısında tek sesliliğin ikici olmayan mantığının oluşturulmasıdır: 'Çokseslilik kıyaslanamayacak iki düzey ortaya koyarken' (örneğin, toplumsal cinsiyet gibi gösteren, cinsiyet/beden gibi gösterilen), tek sesli durağan mantığa göre 'sadece bir anlam düzlemi bulunur' (Colebrook 2004, 288). Colebrook 'hem –simülasyon, anlamlama, temsiliyet ya da sosyal yapılandırma dünyası olarak– basit imgenin hem de bu kavramın eleştirisinin ispata gerek duymaksızın çoksesli olduklarını'[↔]; halbuki tek sesli mantıkta 'gerçeğin kendini ifade ederek ortaya çıkabileceğini; önce bağımsız sonra da ilişkileriyle çelişerek değil –ilişkilerine indirgenemez olmaya devam ederken– ilişkilerinin meydana gelişini sağlayarak ortaya çıkabileceğini ifade ederek devam eder (a.g.e., 290, vurgu özgün metinde. Karşılaştırma için bkz. Bleeker 2008). Tek sesli mantıkta 'x'e dair algı x'e ilişkin bir güç olarak algılanır' (Colebrook 2004, 297; vurgu özgün metinde), bu da farkın farklı olarak gösterildiği anlamına gelir. Burada feminizmin çelişkilerden başka bir şey sunmayan bir uygulama olarak olumlanmasıyla karşılaşırız: cinsel farkı ortaya koyar ve hiyerarşik unsurun (daha az değerli olmaktan farklı) yıkılmasıyla

↔ Diğer bir deyişle: modern ve postmodern kültürel kuramlar çoksesli mantığın hatlarında yapılandırılmıştır.

orantılı olarak özgürleştiricidir. Yani çokseslilik, olumsuzluğun (ve çizgisel zamanın: cinsel fark kadının/femeninliğin erkeğe/adamlığa eşit olması gerektiğini ima eder) yapılandığı ikici düşünce çerçevesine sıkışıp kalmışken, tekseslilik farkın sınırlarını zorlar ve (de Beauvoir'nın öngördüğü gibi cinsiyetler arasındaki yeni ve şimdiye kadar anlaşılmamış bedensel ve duygusal ilişkilerin doğduğu durumları ortaya çıkararak) olumlayıcı ilişkisellikte bir değişim yaratır. Bir diğer örnek şudur: Colebrook Postmodernism is a Humanism metninin sonuç bölümünde çoksesli toplumsal cinsiyeti çoksesli cinsiyet farkına zorlayan Virginia Woolf'un çalışmalarından bahseder ve Woolf'un böylece '[a]rtık ayrı türler, genellemeler ya da toplumsal cinsiyetlerin, hatta farklılaşmanın gücü olan özlerin, yaratılıştaki tek sahip oldukları varlık olması nedeniyle tamamen cinsel olan özlerin bulunmadığı' bir durumu çağırıldığını belirtir (a.g.e., 304; karşılaştırmak için bkz. Bu metnin ileriki bölümleri).

17 6
7

Bu durumda farklılaşmanın veya olumlayıcı ilişkiselliğin tam olarak nasıl ikicil olmayan tekseslilik olduğu sorusu ortaya çıkar. Deleuze temsiliyetçiliğin nasıl bir kimlik siyaseti ya da büyük Felsefe Tarihi (büyük harfle) olarak adlandırdığı rejim olduğunu kanıtlar. Farkın kimlik bağlamında (düşünmenin baskın biçiminde bir bakış açısı ya da çoklu bakış açıları olduğu varsayılarak) düşünülmesi ihtimaline karşı, diğer ilk dönem fark filozoflarının (sözelimi, Levinas ve Derrida'yı düşünün) çalışmalarının merkezinde bulunan bir kavram olan Öteki'nin (örneğin, kadın) sadece Bir, Aynı ya da Merkez'le olan ilişkisiyle var olduğu düşünülebilir. Ötekiliğin belirli bir özne ya da nesneye indirgenebileceği düşüncesini inkâr eden ve böylece (Alain Badiou'nun [1991] yanlışı olarak ileri sürdüğü şekilde) felsefesinin Bir'in ontolojisiyle başladığı fikrini çürüten Deleuze ([1969] 1990, 307) daha sonra şu sonuca varır: 'Öteki, başlangıçta, olmaması durumunda alanın

tamamının işlevini kaybedeceği algısal bir alanın yapısıdır. [...] Mümkünün yapısıdır. [...] Korkmuş ifade hiçbir şekilde korkutan şeyle benzerlik taşımaz. Korkutan korkanı içine alır, ifade eden içine ifade edileni yerleştiren bir çeşit bükmeye onu başka bir şeymiş gibi çevreler.' Bu durum, ikiciliğin olumsuzlamayla (dağıtım) oluşturulduğu yer ve zaman ile farklı-olanın daha az değerliye (hiyerarşi veya asimetri) dönüştürüldüğü yer ve zamanda geçerlidir. Tam da bu nedenle çağdaşlarının aksine Deleuze'ün kendi bu kavramı düşünceleriyle bağdaştırmakta güçlük çekmiştir. Öteki, Deleuze'ün Tournier'in Cuma'sını okurken kendi *Fark ve Tekrar*'ında geliştirdiği olası bir dünyanın ifadesidir. Deleuze, kelimeleri olası bir dünyanın ifadesi olarak işlev görebilecek bir Japon'la ortaya çıkararak, *Magazine Littéraire*'e verdiği bir röportajda (Deleuze [1988] 1995, 135–155'de tekrar basılmış) ve Japon çevirmen Kuniichi Uno'ya yazdığı mektupta (Deleuze 2006, 201–203) bu savına Derrida'nın *Japon Bir Arkadaşa Mektup*'una ve Öteki kullanımına üstü kapalı bir yorum yaparak devam etti. Fransızca olan metninin Japonca'ya çevrilemeyeceğini fakat bunun da aynı zamanda gerekli bir iş olduğunu vurgulayan Derrida'nın aksine (Heidegger'e [1959] 1971 atıfta bulunarak) Deleuze *Bir'in* (Aynının ya da Merkezin) ve Ötekinin (burada Fransızca ve Japonca) ile bunların arasındaki ilişkilerin ilişkili varlığını kabul etmez. Meillassoux'nun bağıntısalcılık karşıtlığıyla aynı doğrultuda olan Deleuze ([1988] 1995, 147) olası bir dünya ifadesinin (Japoncada bile olsa) 'böylesi bir olası dünyaya gerçeklik, mümkün olan bir şey olarak olasıya gerçeklik bahşettiğini [...] vurgular.

O halde Deleuze, olumsuz ikiciliğin aksine ve Bergsoncu virtüel/aktüel çiftiyle uyumlu olarak, '[h]er bir bakış açısının kendinin nesne olduğu veya nesnenin bakış açısına ait olması gereken' bir mantık önerir (Deleuze [1968] 1994, 56; karşılaştırma için

bkz. Leibniz [1714] 1962, 263 §57, Deleuze [1956/2002] 2004, 39). Yani farklı olanı ya da kendi içinde farklı düşündüğümüz an teksesteli bir mantık yaratılır. İkiciliği aşırılığında düşündüğümüzde bu durum gerçekleşir –Deleuze, bunun Kantçılığın içinde ya da böylesi bir değişimin meydana geldiği ‘aynı harekette’ (Deleuze [1968] 1994, 58; vurgu özgün metinde) bulunduğunu ifade eder. Fark, ‘unsur, nihai birim’ olarak oluşturulur ya da ‘tanımlamak yerine ayrıştıran diğer farklara atıfta bulunan’ farktır (a.g.e., 56). Fark bu durumda Graham Harman ve Meillassoux gibi spekülative idealist ve materyalistlerin bahsettikleri (matematiksel) nesneye bir hayli yaklaşıp. Meillassoux’un ‘[h]erhangi bir şeyin özdeş olması ya da özdeş kalması için hiçbir neden bulunmadığı’ ifadesi (Meillassoux [2006] 2008, 88) bu farkın kendine, her zaman halihazırda farklı olan bu farka vurgu yapar. ‘Varolmak ilişki içinde bulunmaktır’ ifadesini (Harman’ın [2011b, 15] Meillassoux’nun bağıntısalcı ontolojiye ilişkin eleştirisini özetlediği gibi) reddeden Deleuze, farkın ilişkiye ihtiyaç duymadığını ancak boşlukta da varolmadığını ifade eder. Aşağıdaki ifadelere göre fark, bir düşüncedir:

[h]er bir fark diğerlerine nüfuz eder; ya kendi ‘iradesini kullanmalıdır’ ya da kendini diğerlerinin arasında bulur. [...] bir diğerinin içine sokulan farklar dünyası, [...] kimliği bulunmayan karmakarışık, tam anlamıyla kaotik bir dünya (Deleuze [1968] 1994, 57; vurgu özgün metinde).

Nietzsche’nin çalışmasına atıfta bulunan Deleuze şunları ifade eder:

Daha sonra ortaya çıkan, ne töz ne de özne olan fark olduğu söylenen varlıktır: çok fazla iç olumlama. [...] kısa bir süreliğine, prensipte düşüncenin en yüksek gücünü karakterize eden ve tüm araçlara, tüm uzlaşmalara

rağmen Varlığı doğrudan kavramın farkına açan şizofreni haline gireriz (a.g.e., 58).

Diğer bir ifadeyle: oluşturulan şey tekseleli mantıktır (a.g.e., 67).

Felsefeyi o dönemler yaratıcı bir eylem olarak uygulayan tek kişinin Nietzsche olmaması, aynı zamanda Bergson'un da felsefeyi bu şekilde uygulaması şaşkırtıcı olmamalıdır. Bergson's Conception of Difference'da [Bergson'un Fark Kavramı] Deleuze ([1956/2002] 2004, 33; vurgu özgün metinde) 'ya felsefenin kendi için bu yöntemleri (doğadaki farkları) ve bu amaçları (içsel farka ulaşmayı) önerdiğini' ya da her zaman temsiliyetçi, çoksesli mantıkla sonuçlanacağını ifade eder. Bahsedildiği üzere, Bergsonculuk 'şeylerin ve kavramların uyumunu' yani tekseleli mantığı uygulayan bir felsefeyi arar. Böylesi bir mantık, olumlamaya dayanan fark kavramını, bizim daha önce onto-epistemoloji olarak adlandırdığımız şeyi, hayata geçirir. Deleuze, Bergson'ın diğerlerinin yanı sıra olumsuzlama olan çokseslilikten nitel olarak uzaklaşmayı gerektiren tekseleli mantığı takiben farkı düşünerek 'farkı mutlağa yükselttiğini' (a.g.e., 39) ifade ettiğinde bu konuda son derece nettir:

Süre kendinden farklılaştığında, farklılaştığı, hâlâ belli bir bağlamda süredir. Bu, süreyi, bileşik olan bir şeyi böldüğümüz biçimde bölmek meselesi değildir: süre basit, bölünmez ve saftır. Basit olan bölünmez, kendini ayrıştırır. Bu basitin özü ya da farkın hareketidir. Bu nedenle, bileşik, iki yönelime ayrılır; biri bölünmezlik, ancak bölünmezlik kendini iki yönelimle ayrıştırır, diğeri de bölünebilirlik ilkesidir (a.g.e.; vurgu özgün metinde).

Mantığın yapılandırılmasının ilişkisel doğası yerinde kalır (daha önce Bergson'un ayrım yapmaya devam ettiğini gördük). Ancak işbaşındaki ilişkisellik olumsuzlama gibi çoksesli kavramlara

ya da bu meseleye yönelik örneklemelere dayandırılmaz çünkü ilişkisellik hiçbir zaman dışarıdan ön-belirlenebilir değildir. Deleuze ([1956/2002] 2004, 40, 42) Bergson açısından 'yaşam-sal farkın belirlenim değil belirlenimsizlik' olduğunu, bunun da 'tesadüf' değil, 'zorunlu' olduğunu açıklar. Diğer bir ifadeyle, '[f]arklılaşma, virtüelliğin kendini aktüel hale getirmesidir.' Bu indirgeyici olmayan, tek sesli fark algısı diyalektik olamaz ve ikiciliğe göre yapılandırılmaz çünkü Bergson'a göre

hakiki bir terimin başka bir terimle olumsuzlanması sadece her iki terimi de aynı anda içeren virtüelliğin olumlu şekilde gerçekleştirilmesidir. [...] İki terimin karşıtlığı sadece onları içeren virtüelliğin gerçekleştirilmesidir: bu da farkın olumsuzlama ya da çelişkiden daha derin olduğunu söylemekle eşdeğerdir (a.g.e., 42-3).

Salt bellek için virtüelliğin aktüel içinde yansıtılmasına imkân tanımak, süre döngüsü oluşturacak şekilde bu ikisini sürekli olarak diğeriyle mübadele etmek –Bergsonculuğun yaptığı budur. Modernitenin yeni materyalist biçimde yeniden yazımını sağlayan böylesi bir felsefe, (modernist düşüncenin yapılandırıcı ilkesi ya da çoksesli mantığı olan) sıradan ikiciliğin olumsuzlanmasıyla değil de sıradan ikiciliği aşırılaştırarak ve böylece farka dair yeni bir algı, olumlayıcı ilişkisellik olan tek sesli bir mantık oluşturarak düşünce devrimi yaratılmasıdır. Böylesi bir felsefe ikiciliği birbirine geçirerek farkı sınırlarına zorlama eylemidir.

Spekülatif realistler ve spekülatif materyalistler günümüzde Kantçı bağıntısalcılıktan 'varlığı, düşünülüp düşünülmemesine kayıtsız olan; kendinde-sonsuz olana' (Meillassoux [2006] 2008, 63) kayılmasını önerirken, ikiciliği de benzer bir şekilde aşırıya zorlarlar. Harman (2010, 202), sözgelimi, '[...] nesnelere

gerçekliği ile diğer nesnelere için çarpıtılmış veya tercüme edilmiş versiyonları arasındaki küresel ikiciliğe' dikkat çektiğinde, Bergson'un kendinde-fark ve sıradan fark arasındaki ayrımını takip eder. Sıradan fark temsiliyetçi ve olumsuzken, kendinde-fark yaratımın hakiki gücüne (Bergson), morfojeniye (DeLanda) ya da başkalaşıma (Braidotti) yönelen bir ilgiyi ortaya koyar.

Yeni Feminist Materyalizm Cinsel Farkın Sınırlarını Zorlar

Modernitenin bir sonraki bölümde geliştirilecek yeniden yazımının kışkırtıcı bir örneğiyle sonlandırılmıştır. Daha önce – kadın ve erkek, maskülenlik ile feminenlik arasındaki olumsuz ilişkisellik (dağıtım ve asimetri) yapılandırılan– çoksesli toplumsal cinsiyetin cinsel farkın farklı olmasını sağlayan tek sesli cinsel farka dönüştürölme olasılığından üstü kapalı olarak bahsetmiştik. Yeni feminist materyalizm bu olasılığı hayata geçiren kültürel kuramdır. Çalışmalarını bir önceki bölümde ortaya koyduğumuz yeni feminist materyalist kültürel kuramcılar olumlayıcı ilişkiselliği katederler. Bu çalışmalarıyla, sıradan olarak yapılandırılmış (toplumsal cinsiyet) ikiciliği aşırılaştırarak cinsel farkın sınırlarını zorlarlar. Yeni feminist materyalizm pratik felsefe yapar ve böylece (feminist) düşünce bir devrim yaratır. Bu son kısımda, yeni feminist materyalist kültürel kuramı ele alacağız. Bunun nedeni sadece olumlayıcı ilişkiselliğin tek sesli mantığıyla yapılandırılmış fark çalışmalarını ortaya koyabilmesi değil, aynı zamanda feminizmin tek başına yeni materyalist kültürel kuramı ortaya koyabilmemiz için ilginç bir alan olmasıdır. Yeni materyalist kültürel kuram da (uygulama ya da eylemin tersi bir kuram olarak) cinsellik ya da toplumsal cinsiyete 'ilişkin' olmayan, ancak ortaya çıkardığı ve gücü kullanmasını sağlayan

kavramlar aracılığıyla kendi bir pratik ya da eylem olan bir pratik olarak farkla başlar.

Feminizm her zaman cinsel farkı kendi sıradan ikici ve bu ikiciliği birbirine geçiren bağlamıyla kuşatmıştır. Joan Wallach Scott'ın (1996, 3-4; vurgu özgün metinde) açıkladığı gibi her iki eylem de feminizm için birer gerekliliktir:

Feminizm kadınların siyasi olarak dışlanmasına karşı bir protestoydu; amacı politikadaki 'cinsel farkı' ortadan kaldırmaktı, ancak itirazını (tutarsız biçimde 'cinsel farkla' yarattığı) 'kadınlar' adına yapmak zorundaydı. Feminizm 'kadınlar' adına hareket ettiği kadarıyla ortadan kaldırmaya çalıştığı 'cinsel farkı' yarattı. 'Cinsel farkı hem kabul etmeye hem de reddetmeye' dair bu çelişki feminizmin uzun tarihi boyunca politik bir hareket olabilmesi için asli koşuldur.

Scott'ın bu karmaşık teşhisi yaptığı kitap *Only Paradoxes to Offer* (Sadece Çelişkiler) adındadır. Burada Scott'ın ele aldığı durumların aslında neden hiç de çelişkili olmadığını kanıtlamak istiyoruz. Sue Thornham, Irigaray'ın çalışmalarını inceleyen tam olarak bu noktaya varır:

Irigaray, 'kadın' kimliğinden cinsiyetsiz bir söyleme geçilerek -'eşit söz hakkı' talep ederek- kültürün cinsiyetçi doğasının analiz edilemeyeceğini çünkü cinsiyet ayrımı açısından nötr bir söylemin olmadığını, analizin kamusal söyleminin tamamen maskülen olduğunu yazar. Ancak bu söylemin dışından yazmak görmezden gelinmek demektir. İkisinden birini yapmak baskın söylemin terimleri içinde kalmak demektir. (2000, 188; vurgu özgün metinde)

Irigaray, Braidotti, Grosz ve Colebrook dahil olmak üzere birçok feminist kendi bireysel ve/veya nesilsel cevaplarını çelişkiliymiş gibi bulsa da burada feminizmin Scott'ın tanısındaki gibi olduğunu, bunun da çözülmesi gereken bir çelişki olmadığını göstermek istiyoruz.

Feminist bir yeni materyalist olan Grosz (2005, 156), düşünce- nin baskın hatlarıyla oluşturulmuş bir felsefe olan majör Felsefenin geleneksel olarak kadını dışlarken, örtük şekilde maskülen cinsiyetli bir söylem ürettiğini ifade eder. Felsefe kadını nesneleştirmiş ve böylece erkek filozof figürünü oluşturmuştur. Bu onto-epistemolojik tanıya dair Irigaraycı analiz şu şekilde devam eder:

Cinsel fark sorunu geleceğin virtüel çerçevesini işaret eder. Bugün gerçek olan cinsel karşıtlık ya da ikiciliktir; iki cinsin, bir cinsin özellikleri bağlamında tanımlanmasıdır. Cinsel fark virtüel olandır; bu zıtlığın başka şekilde işlemesi, olumsuzlama olmadan işlemesi, tüm olumlamasıyla işlemesi potansiyelidir. Kurabileceğimiz ancak henüz meydana gelmemiş gelecektir (a.g.e., 164).

Bu şu anlama gelir; cinsel fark feminist kuramda dikkat çekici bir şekilde işlev kazanır: yani hem sıradan ikicilik hem de virtüellik olarak. Feminist kuram cinsel farkın üstesinden gelerek (eşit cinsiyet ilişkilerine yönelik bir mücadele veya maskülen cinsiyetçi bir söylemin yıkılışı olarak özgürleşmeyi kavramlaştırarak) değil, ikici düşünceyi birbirine geçirerek (cinsel farklılaşmayı mümkün kılarak) ikici düşüncede bir devrim yaratacaktır. Feminist kuram, cinsel farkın sınırlarını zorlamak için cinsel farkı sıradan bir ikicilik olarak aşırılaştırmak zorundadır. Braidotti'yle birlikte ifade edersek, cinsel farkı virtüel haliyle serbest

bırakabilmek için kadınların erkeklerden daha az değerli olduğu bir cinsel farkın aşırılaştırılması gerekmektedir. Aslında en radikal biçimiyle insanlığın özgürleşmesini derinlemesine ele alan Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins'ini okumamız gereken yöntem, tam olarak budur. Kapsamlı bir diyalektik cins (olumsuz ilişkisellikte yapılandırılmış bir ikicilik) tanımının ardından de Beauvoir şu sonuca varır: 'cinsler arasında, tasavvur edemeyeceğimiz yeni tensel ve duygulanımsal ilişkiler ortaya çıkacaktır' ([1949] 2010, 765). De Beauvoir, cinsel farkı en derin arzularına kadar derinlemesine ele alarak, böylece olumlu-yıcı ilişkisellikte yapılandırılan farkı kastederek, modernitenin yeniden yazımı olarak feminizmi, yani fark-olarak-feminizmi oluşturmak için kendine tanınırlık (ve kötü şöhret) getiren düşünce devrimini gerçekleştirdi. De Beauvoir farka dair bir yeni materyalist algıyı örnekler, zira modernist düşünceyi oluşturan (cinsel) ikiciliği birbirine geçirerek modernite yeniden yazılabilir hale gelir ve fark farklı olarak gösterilir.

7

cinsel farklılaşma

18 ⁶/₇

Feminist tarihyazımı, feminist düşüncenin tarihini yazmanın yanısıra feminizmin belirli bir tanımını da sunar. Böylece 'feminizm' sadece feminist tarih yazarları tarafından düşünülmez; feminizm aynı zamanda feminist tarihyazımında yaratılır. Joan Wallach Scott'ın *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* [Sadece Çelişkiler: Fransız Feministler ve Erkeklerin Hakları] kitabında 'cinsel farkı', bunun karşılığında da yapıları tanımladığını ve feminizmle yapılandırıldığını gördük:

Feminizm kadınların siyasi olarak dışlanmasına karşı bir protestoydu; amacı politikadaki 'cinsel farkı' ortadan kaldırmaktı, ancak itirazını (tutarsız biçimde 'cinsel farkla' yarattığı) 'kadınlar' adına yapmak zorundaydı. Feminizm 'kadınlar' adına hareket ettiği kadarıyla ortadan kaldır-

maya çalıştığı 'cinsel farkı' yarattı. 'Cinsel farkı hem kabul etmeye hem de reddetmeye' dair bu çelişki feminizmin uzun tarihi boyunca politik bir hareket olabilmesi için asli koşuldu. (1996, 3-4; vurgu özgün metinde)

O halde, cinsel fark aynı anda iki amaca hizmet eder; bunlar (Olympe de Gouges'in belirttiği gibi) çelişki bağlamının nedenidir: Bir tarafta 'kadın ve erkeğin farklı biyolojilerine atıfta bulunarak dışlama meşrulaştırılırken', diğer tarafta 'cinsel fark' sadece doğal bir olgu olarak değil aynı zamanda sosyal ve politik ayrıştırmaya yönelik ontolojik bir temel olarak da oluşturulmuştur' (a.g.e., 3). Bu tanıyla, cinsel farka ilişkin değişik ve alışılmadık bir ontoloji, toplumsal cinsiyet çalışmalarının temel tarih yazarlığı geleneğinde açık olmayan bir ontoloji kastedilmektedir. Toplumsal cinsiyet çalışmalarının temel

geleneği genellikle (biyolojik) özcülük ve sosyal yapısalcılık ile ataerkil politikaların bir eleştirisi arasında seçim yapılmasını gerektirir; bu ataerkil politikalar da feminizmin ya da toplum cinsiyet çalışmalarının gerici bir duruştan öteye gitmesine izin vermez. Aşağıda göstereceğimiz gibi, eleştirel bir duruş, eleştirilene tekrar doğrular. Radikal bir feminizm kendinin politik genel görüşle çevrelenerek varolmasına izin vermez. Ancak, feminizm özünde çelişkili olarak oluşturulduğunda, (ister stratejik özcülük, ister 'kadın' kategorisinin farklılaştırılması olsun) bir kişinin kadın/kadın feminist olarak ontolojik koşulu ne biyolojiyle ne de sosyal yapıyla önceden belirlenmiş olarak algılanır. Aksine, (biyolojik) özcülük ve sosyal yapısalcılık feminizmin birbirine geçirdiği iki söylemdir ve bu da ontolojinin edimsel anlayışına işaret eder. Diğer bir deyişle, kadın kategorisi, cinsel farklılaşmayı yaratan feminist olmayan söylemler ile feminist söylemleri birbirine geçirerek somutlaşır. Burada feminizmin biyolojik determinizme itirazı, Simone de Beauvoir'ın özgün çalışması İkinci Cins'in baskın Anglo-Amerikan kabulü şeklinde sosyal yapısalcılığa dönüştürülerek, 'doğal olguların' veya 'cinsiyetin' kavram haritasında yer edinmesini sağlayacak ve her şeye rağmen biyolojik önceden belirlenmişliği geride bırakacak şekilde değiştirilmiştir. Cinsiyetler arasındaki ilişkilerin bu şekilde haritalanması doğa ve kültürün çözülmesine imkân tanımıyor gibi görülür. 'Edimsel' olarak tanımladığımız bir ontoloji, feminist tarih yazarlığının temel geleneğinden (olumsuzlama yoluyla yapılandırılmış ikiciliğe dayanan bir gelenek) uzaklaşılmasına ve 'feminist öznelerin nesneleştirdiği, hayata geçirdiği ve maruz kaldığı belirli tarihsel çelişkileri okumaya' işaret eder (a.g.e., 16).

Scott'ın, baskın feminist tarihyazımının değişkenlerince kuşatılmayan analizi, Jean-François Lyotard'ın 'moderni-

tenin yeniden yazımının' iyi bir örneği olarak tanımlanabilir. Marksizm tarihinin teleolojik kavranışını yorumlayan Lyotard ([1988] 1991, 28) Karl Marx'ın 'modernitenin mutsuzluğunun' gizli kaynağını ortaya çıkararak insanlığın özgürlüğe kavuşabileceğini düşünmüşüğünü, buna karşılık Marksizmin tarihinin aslında 'aynı yaranın yeniden açılması' ihtiyacından başka bir şeye işaret etmediğini ve 'konum ve tanının değişebileceğini ancak bu yeniden yazımla aynı hastalığın tekrar ortaya çıktığını' yazar. '[K]apanım ya da çözülme' (Scott 1996, 17) Marksizm ve feminizmin (tarihinin) ufkunda bulunmaz; karşımıza sadece tarihsel olarak belirli çelişkilerin sürekli olarak sunulması çıkar. Feminizm bağlamında bu çelişkiler 'modernitenin ikicil mantığının' temelinde bulunan bir sorun, biyolojik özcülük ile sosyal yapısalcılık arasındaki yanlış karşıtlığa ilişkindir (Lyon 1999, 169). Biyolojik özcülük ile sosyal yapısalcılığın çifte bağı, 'biyolojinin' ve ontolojinin feminizm tarihi ve tarihyazımında dikkat çekici şekilde rol aldığını ya da feminizm söyleminde çok uzun bir süredir baskın olduğunu gösterir. Bu ikiciliğin kutuplarını katetmek, feminist tarihyazımında feminizmin doğası gereği yukarıda tanımladığımız ikici ve gerici duruşunun ötesine geçmesini sağlayan minör bir gelenek oluşturur. Bu gelenek, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin ([1980] 1987, 105) ifade ettiği gibi 'doğası gereği ve sayısına bakılmaksızın, sürekli olandan farklı, yani alt sistem ya da dış sistem halinde olduğunda' minördür. Minör bir gelenek hiçbir zaman sıkışıp kalmaz çünkü Scott'ın çelişkileri gibi, her zaman kendini yaratıcı hareket içerisinde bulur (a.g.e., 105-6). Bu minör geleneğin feminist tarihçiliğindeki bu ifadelerle uygun örnekleri 1980'lerin sözde 'Fransız feminizminde' (Hélène Cixous, Julia Kristeva ve özellikle Luce Irigaray'ı düşünün) ve Rosi Braidotti ve Elizabeth Grosz gibi bugünün yeni ma-

teryalist yazılarında bulunabilir.↔ Bu bölüm, bu minör gele-
neğe bağlanmaya ve de Beauvoir'nın çalışmasını yeniden
okumaya çalışır. Cinsel farka ilişkin bir yeni materyalist vaka

↔ Bu örnekler arasındaki
asıl bağlantı için bkz. Van
der Tuin (2009).

çalışması sunan bu bölüm, yeni materya-
lizmin ikicilikleri katederek, her zaman
kimlik politikası olmayan bir feminizm
yöntemine odaklanır.

Grosz'a göre, feminist kuramların ya da feminizm tarihinin
kuramları olan feminist tarihyazımının çoğunluğu teleolo-
jiktir. Grosz'un (2005, 162) ifade ettiği gibi:

Bu anlayışla feminizmin geleceği öngörülebilir olanla
ve geçerli ve bilinen olanla mücadele etmekle sınırlı-
dır. Bu sınırlı zamansallık tüm feminist eşitleme ve
kapsama projeleri ile postmodern feminizmdeki birta-
kım projelerinin özelliklerini belirler.

19⁰
1

Feministlerin deneyimlediği çelişki hissi, iki feminist dal-
ga arasındaki ve feminizm ve ataerkillik arasındaki ilişkiyi
yapılandıran teleolojik diyalektin bir sonucu olarak görülür.
Alternatif bir durum, feminist öznelliğin materyalleşmiş ola-
rak görüldüğü, yani cinsel fark ontolojisinin katı bir şekilde
edimsel olduğu feminizm tarihinin teleolojik olmayan bir
algısını ya da tarihsel olarak özgüllüğünü gerektirir. Scott fe-
minist düşünce tarihçiliğindeki ana gelenekleri eleştirerek
hâlâ feminizmi bu yeni ontolojiye açma süreci içinde olsa da
Grosz'un Fransız feminizmiyle yapısal bağlantıları bulunan
radikal bir yeni materyalizmi haritalandırdığı görülür. Grosz
aslında 'cinsel fark çalışmaları belirsizi ve muhtemel belirlene-
meyeni, feminist düşüncenin gerekliliğini, biyolojik ve kültü-
rel varoluşun tartışılmaz ve en özgün biyolojik biçimlerinden
biri olan cinsel farkla aynı doğrultuda olan ya da kendi ifade-

siyle eşyapıda bulunan bir ihtiyacı işaret eden Irigaray'dan' başlar (a.g.e., 163). Irigaray'a göre feminizm cinsiyetlerin yaratıldığı ilişkileri yeniden yapılandırma isteği ile bireysel, sosyal ve sembolik düzeydeki genel cinsel farklılaşmaları katetmekten oluşur. Bu katetme eylemi ayrıca her zaman cinsel farklılaşmayı yaratma eylemi içindedir. Yeniden yapılandırma ve katetme eylemi olarak feminizm hiçbir şekilde diyalektik değildir, zira tüm diyalektiklerin 'her iki cinsiyete uygun ve bu cinsiyetler tarafından geliştirilmiş etki şeklinin, düşüncenin ve dilin geliştirilmesini' doğrulaması engellenmiştir (a.g.e., 164). William James'in radikal deneyciliği, halihazırda herhangi bir konumun, onu oluşturan bir ilişkisellik tarafından öncelenmesinin zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir. Buna koşut olarak, toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsel eğilimin nasıl ortaya çıktığından ve kendi gerçekliklerinden nasıl üretildiklerinden bahsederken, Brian Massumi (2002, 8) şunları belirtir:

Geçiş yapıyı önceler. Ancak yapı etkili şekilde kendi gerçekliğini üretmez. Kafesler oluşur. Böylece sosyal ve kültürel sonuçlar ortaya çıktıkları süreci geri beslerler. [...] Bu geçiş ve belirsizliğin 'öncelikli' ya da 'birincil olduğunu' söylemek zaman sırasına dair bir iddiadan çok ontolojik önceliğin ifade edilışıdır.

Birbirine geçmenin bu şekilde geliştiğinin doğrulanması Irigaray'ın 'düşünce devrimi' çağrısını mümkün kılar. Bu çağrı, 'önceki tüm düşüncelerin yıkılmasını, geçmişin kavram ve dillerinin bağlantısının kökten koparılmasını', yani gerici sonuçların eleştirilmesini ima etmez, aksine 'cinsel farkın dışlandığı yerlere iadesine dair kesin bir kinaye; her bir uygulama, yöntem ve bilginin başka bir şekilde ele alınabileceğine dair gereksinim ısrarını' kasteder (Grosz 2005, 165).

Feminizm artık 'kavram ve yaratımın birbiriyle bağlantılı olduğu tek noktaya' odaklanan 'pratik bir felsefe' olarak görülmektedir (Deleuze and Guattari [1991] 1994, 11). Bu tür bir pratik felsefenin sonuçları öngörülemezliğini korumaktadır çünkü 'b]ugün aktüel olan cinsel karşıtlık ya da ikilik, ikinci cinsiyetin sadece birinin özellikleri bağlamında tanımlanmasıdır. Cinsel fark virtüel olandır; bu karşıtlığın diğer türlü işlemesidir, olumsuzlama olmaksızın işlemidir, tam bir olumlama olarak işlemesidir' (Grosz 2005, 164). İleri sürülen pratik felsefe, 'odak noktasını dilsel temsillerden söylemsel pratiklere kaydıran edimsel anlayışla' yapılandırılır (Barad 2003, 807).

Bu bölümde, cinsel farkın gelişimini edimsel bir ontoloji olarak ilerletmeye çalışıyoruz. Bu eylemi de 'cinsel farklılaşma': Cinsel farkın gerçekten farklı olabilmesine izin vermek olarak adlandırıyoruz. Cinsel farklılaşma, cinsel farkın yeniden ve cinselliğin ikinci terimlerle değil, farkın kendi kendine varolduğu pratik felsefeyle yazımını gerektirir. Çağdaş kültür kuramının 'ırk'/etnik köken, sınıf, cinsellik ve yenilerde yaş ve nesil gibi kavramlarını kuşatan diğer alanlarının eleştirinin sınırlarını yavaşça yıkışına benzer biçimde, feminizm de biyolojik öze (cinsiyet) karşın sosyal yapı (toplumsal cinsiyet) olarak cinsel farka yaptığı vurguya saplanıp kalmış görünüyor. Sözde post-feminist popüler ve akademik imgelerle kuşatılmış toplumsal cinsiyet çalışmalarının akademisyenleri, günümüzde kendilerini teleoloji ve olumsuzlamanın oluşturduğu ikicilik temelinde geçmişlerinin sunduğu 'çelişkilerden ötürü' hareket edemez halde bulurlar. Daha önce modernist karşıtlıkların sürekli olarak yeniden yazımlarını savunmuş-tuk ve şimdi feminizmin ya da toplumsal cinsiyet çalışmalarının kendilerini çok uzun süredir etraflarını saran ikinci çelişkilerin ötesine ya da dışına yerleştirmesi için herhangi

bir neden olmadığını ekliyoruz. Buna karşılık belirlediğimiz amaç, bu karşıtlığın radikal ve sürekli yeniden yazımıyla uğraşan, ifade ettiği epistemolojik sınırlılığını (Meillassoux'un terimi) erteleyen farklı bir feminizmi geliştirmektir. Ortaya çıkacak feminizm cinsel farkla çözülmesi gereken bir çelişki olarak değil de bir virtüellik ya da cinsel farklılaşmanın söylemsel bir pratiği olarak çalışır. Böylece, burada çağdaş feministlerin, geçmişteki feministlerin ve başka bir yerlerden buraya gelmiş ancak cinsel farklılaşmanın edimsel ontolojisinin oluşturulmasına aynı şekilde dahil olmuş akademisyenlerin (Deleuze ve Guattari, aynı zamanda Rosi Braidotti ve Karen Barad) çalışmalarındaki minör ifadeleri deneyimleyerek, feminist kuramı tekrar yazabilecek cinsel farklılaşmanın izlerini bulmaya kendimizi adıyoruz. Feminizmin belirsiz (sonsuz) olması ve eleştiri etrafında biçimlendirilmemesi için pratik felsefenin cinsel farka dair provokasyonuna izin vermesi gerekir. Bu da feminizmin çelişkili olarak tanımlanan cinsel farkı materyalleştirdiğinin ve feminizmin tam olarak bu şekilde anlaşılması gerektiğinin doğrulanmasına ihtiyaç duyar.

Feminist tarihyazımındaki majör gelenekte farklı şekillerde ön plana çıkarılsa da İkinci Cins'te varılan sonucun, Irigaraycı belirlenemezliğin Grosz tarafından doğrulanmasını yansıttığını göstermek istiyoruz. Bu iddiayı, 'de Beauvoir'nın metinlerinin anahtarı olarak cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı ile [aynı zamanda olumsuzlamayla yapılandırılan ikiciliğe dayanan] Sartre'in varoluşçuluğunu reddetmemiz gerektiğini' öneren Sara Heinämaa'yı (1997, 33-4, n. 4) takip ederek, ancak buna karşılık Heinämaa'nın çalışmayı Merleau-Pontyci fenomenoloji altında kapsadığını tam olarak doğrulamadan gerekçelendiriyoruz.↔ Cinsel farkın detaylı bir tanımının ardından de Beauvoir ([1949] 2010, 765) 'cinsler arasında aklımıza gelmeyecek

↔ Ancak Heinämaa'nın (1997, 27) bu olguculuğu doğa/kültür ayrımını yıkan şekilde okuduğuna dikkat edilmelidir. Ayrıca, de Beauvoir ve Butler'la, zihinsel ve bedensel arasındaki ayrımı da yıkabileceğimizi ifade eder (a.g.e., 22).

yeni bedensel ve duygulanımsal ilişkilerin ortaya çıkacağını' belirtir. Diğer bir deyişle, cinsler arasındaki asimetrinin oluşurken ve ataerkillik içinde sürdürülürken birbirine geçtiğini düşünür. Pratik felsefe gibi okunan, böylece modernitenin cinsiyetçi ikici mantığını yeniden yapılandıran ve kateden İkinci Cins, cinsel farklılaşmanın belirsizliğine fırsat sunar; bir önceki alıntının hemen ardından de Beauvoir 'özgürlüğün şimdiye kadar tekbiçimlilik yarattığına şahit olmadığını [...] ifade eder (a.g.e., 765). Bu bölümde de Beauvoir'nın yeniden okunmasıyla feminizmin baskın tarihyazımının geliştirilmesinin, çağdaş feministlerin yaşadıkları çoklu hareketsizlik (felç) halini yıkma potansiyeli olduğunu kanıtlayacağız. Bunun yanı sıra, yeniden okuma diğer minör kültür akımları açısından da ikici düşünceden çıkış için mühim bir yol sunabilir. Ayrıca ikiciliğin bu 'ikili' algısının 'ırk'/etnik köken, sınıf, cinsellik ve yaş kavramlarını felç edişine anlamlı alternatifler aramaya çalışanlara da çözüm önerebilir. Feminist tarihyazımının yeniden yazımı böylece akademinin tamamının materyalist yeniden yazımını inşa eder.

Ne Cinsiyet Ne de Toplumsal Cinsiyet; Sadece Cinsel Fark

De Beauvoir'ya[↔] ilişkin kabul edilmiş görüş, Judith Butler'ın 'Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex' ['Simone de Beauvoir'nın İkinci Cins'inde Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet'] başlıklı makalesinde açıklanır ve bu makale de Beauvoir'nın ünlü sö-

[↔] Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'dan feminist akademisyenlerin genel olarak de Beauvoir'nın görüşüne ve özellikle İkinci Cins'e yönelttiği sert eleştirinin farkında olduğumuzu açıkça belirtelim. Ayrıca Constance Borde ve Sheila Malovany-Chevallier'nin 2010 yılındaki çevirisinden önce İkinci Cins'i kuşatan çeviri sorununun da farkındayız. Bu konular etrafında o kadar fazla çalışma yapılmıştır ki, Donna Haraway'i takiben, belirli bir bakış açısına öncelik tanınması halinde bile bu bakış açısına atıfta bulunmak imkânsızdır. Bu nedenle atıfta bulunmaktan kaçınıyoruz, yine de bu tartışmalar bu bölümün temelini oluşturuyor. Bu bölümün, de Beauvoir

zû '[k]adın doğulmaz, kadın olunur'a dair (de Beauvoir [1949] 2010, 283) felsefî bir meditasyondur. Butler (1986, 35), de Beauvoir'ın cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin bağıını nasıl kopardığını, böylece 'dişi 'olmanın' ve kadın 'olmanın' hayli farklı iki tür varoluş olduğu sonucuyla doğal bedenlerin ve oluşturulmuş toplumsal cinsiyetlerin radikal heteronomisine' nasıl imkân tanıdığını açıklar. Bu durumda:

toplumsal cinsiyet, olasılıkların algılanması ya da fark edilmesinin bir yöntemi, bedene kültürel biçimini vererek bedeni yorumlama süreci olarak anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle, kadın olmak kadın olmaktır; sabit ontolojik durumun sorgusuz sualsiz kabullenilmesi meselesi değildir, bu durumda kadın olarak doğulabilir ancak kabul edilen kültürel olasılıkların sahiplenilmesi, yorumlanması ve yeniden yorumlanmasına dair etkin bir süreç söz konusudur (a.g.e., 36).

Bu paragraf, açıkçası Butler'ın toplumsal cinsiyet kavramına ilişkin daha sonraki çalışmasının yapısını oluşturan iki önemli çıkarım nedeniyle önemlidir (karşılaştırma için bkz., Sönsen Breen ve Blümenfeld 2005).

Öncelikle, Butler ontolojinin varsayılan sabit durumunu nitel olarak kaydırmaz. Toplumsal cinsiyet kuramında, doğal bedenlere örtük olarak atıfta bulunulur, buna karşın, cinsiyetin toplumsal cinsiyeti tanımladığı geleneksel varsayım tersine çevrilmiştir. Toplumsal cinsiyet cinsiyeti tanımladığında, ne kadar şekillenebilir olursa olsun yine de cinsiyetin ya da bedensel maddenin pasif olduğu varsayılır. Butler (1986, 35), 'kadın bedeninin 'kadın' toplumsal cinsiyetinin keyfi konumu

hakkında Sonia Kruks'ın (2005, 290) post-postyapısalcı adını verdiği ve biyolojik varoluşçuluğun ve aslında sosyal yapısalcılığın ötesine geçen akademi geleneğiyle konumlandırılması gerektiği ileri sürülebilir. Ayrıca, bu bölüm de Beauvoir'ın çevresinde sıklıkla karşımıza çıkan bir diğer çifte bağın ötesine geçme çabası olarak da görülebilir. İkinci Cins'i Sartre'dan kurtarma çabaları genellikle metni bir başka Efendi'yle sınırlandırır, sonuç olarak yine yakın okumaya tabii tutulmaz (a.g.e., 294).

olduğunu ve bedenın diğer toplumsal cinsiyet yapılarının konumu olması olasılığını önlemek için de sebep bulunmadığını' ifade eder. Butler'ın de Beauvoir'ı okumasında katı bir ikicilik kurulur ve bu ikicilik artık toplumsal cinsiyette ifade biçimi anlamına ve cinsiyette içerik biçimi anlamına gelecek şekilde dile getirilir. İçerik ve ifadenin her ikisi arasında yaratılan ilişkinin nasıl biçimlendirildiği, görece değil, mutlaklıtır. Gösterenin kelimededen (toplumsal cinsiyet) ve şeyden (cinsiyet), kelimeyle uyumlu, kelimeye tabi tutulan bir gösterilenin çıkarılmasıyla, Butler kendini aşırı basitleştirilmiş bir dil fikriyle sınırlandırır. Bu dil, cinsiyet ve toplumsal cinsiyette etkin olan politikaların her zaman özünde bir diğeriyle dolanık olan ve her zaman bir diğerine denk düşen morfojenik sürecinde olan birtakım ifade ve şeylerin durumları üzerine inşa edildiğini görmeyi reddeder. Değişmekte olan madde ve anlam akımları kendilerinin hiçbir zaman bir imge oluşturan bir gösteren ve gösterilene indirgenmesine izin vermez. Deleuze ve Guattari ([1980] 1987, 67) ifadenin 'söylemsel çeşitliliğinden' ve içeriğın 'söylemsel olmayan çeşitliliğinden' bahsederken, tam olarak Barad'ın (Donna Haraway'ı takiben) kavramlaştırdığı gibi 'materyal-söylemsel' olana yönlendirilen madde ve anlamın (birebir değil) sonsuz katmanlanmasını kasteder. Butler'ın feminizmi bağlamında, (kadın) beden(i) edimsel ya da Vicki Kirby'nin terimleriyle 'anlatıcı ten' (Kirby 1997) olarak anlaşılmaz.

İkinci olarak, (gösterilenin) gösteren(i) olarak sabit konumundan yola çıkarak, toplumsal cinsiyet de olasılıkların algılanması ya da fark edilmesinin bir yöntemi olduğunu öne sürmek yoluyla sabit anlama kavuşur. Grosz (2005, 106), tanımlanan feminist kuramdaki virtüel/aktüel ve mümkün/gerçek gibi kavramsal çiftler arasındaki Bergsoncu ayrımı dahil etme ihtiyacı olduğunu ileri sürer:

Hakikat, kendinin bir imgesini yaratır ve bu, kendini geçmişe yansıtarak her zaman mümkün olma statüsünü oluşturur. Mümkün, ideal olarak, önceden varolandır; bu varlık, materyalleşmeyi önceler. Hakikatin ters yansımaları olmak yerine mümkünü aktüel olmadan gerçekliği bulunan virtüellik bağlamında anlamak daha iyi olacaktır (a.g.e. 107).

Butler'ın büyük umutlarına karşın, mümkün/gerçek olanın sınırları içinde kavramlaştırma biyolojik ya da anatomik cinsiyeti kültürel olarak öngörülebilir, fark edilebilir ve bilinenle (yani aynı şekilde sınırlı olan 'toplumsal cinsiyetle') sınırlar. Grosz '[m]ümkünü önceden varolan bir hayaletse gerçeğe indirgemeyi; yeniye düşünme, özgür bir geleceği, şimdiyle, sadece geçmişin bir ürünü olan şimdiyle sınırlı olmayan bir geleceği düşünme olasılığını azalttığını' ifade eder (a.g.e., 108). Butler'ın Grosz'u okumasının yanı sıra de Beauvoir'yı Lacancı biçimde yeniden okuması da feminizmin bir fark yaratmasını ciddi şekilde sınırlandırır çünkü feminizmin ontolojisi ve epistemolojisi tarihsel olarak oluşturulmuş cinsiyetçi modellerle sınırlıdır ve zamanın çizgisel ve nedensel kuramına dayanır. Toplumsal cinsiyetin nihai olarak kadın bedeninde konumlandırılması, yani şimdinin geçmişte yansıtılması gibi, kelimenin şeyde yansıtılması feminizmin geleceğini, yolları belirlemiş majör Tarihin (Deleuze ve Guattari'nin yukarıda bahsi geçen 'sabit'inin) esiri olan betimleyici bir tarihyazımına dönüştürür.

Butler'ın, de Beauvoir'nın ontolojisini (ve feminizmdeki 'kadını') ilişkiler bağlamında tartıştığını belirtmekte fayda var (bkz. Butler 1993, 187–222).↔ Butler, de Beauvoir için '[k]endimizi asla sadece ve basitçe beden, örneğin, 'cinsiyetimiz' olarak tecrü-

↔ De Beauvoir'nın çalışmasındaki ilişkileri reddeden ya da eleştiren feminist akademisyenler çıkmıştır. Birçok akademisyen ilişkileri de Beauvoir'nın feminist felsefesi için gerekli bir unsur olarak olumlamaya çalışılsa da bu ilişkilerin aslında (de Beauvoir'nın) feminizmi olduğu, neredeyse hiç doğrulanmamıştır. En yeni örnekler için bkz. Changfoot (2009a, 2009b).

be etmediğimizi veya görmediğimizi, zira cinsiyetimizi toplumsal cinsiyet ifadesi dışında bilmediğimizi' belirtir. Şöyle devam eder:

Yaşanan ya da deneyimlenen 'cinsiyet' her zaman cinsiyetçidir. Toplumsal cinsiyetlerimiz halini alırız, ancak bulunamayacak ve doğrusu varolduğu söylene-meyecek bir yerde toplumsal cinsiyetimize bürünürüz (Butler 1986, 39).

Aslında bu noktada cinsiyet, (dilsel) gösterenle yani (metonimi ve metaforlarla kendini sadece geçici bir süre için ve kısmen ortaya çıkaran) toplumsal cinsiyetle kodlanma ihtiyacı duyan Lacancı gösterilendir. Bu makalenin devamında, Butler, '[a]rtık toplumsal cinsiyet anatomiden etkilenmediği gibi, aynı zamanda anatominin de toplumsal cinsiyetin olasılıklarına herhangi bir zorunlu kısıtlama koymadığını' (a.g.e., 45), böylece sonunda bedeninin tamamen şekillenebilir olarak tasdik edildiğini belirtir. Tüm bunların temelinde zamansallık yatar ve zamansallığa göre 'toplumsal cinsiyet, geçmiş ve gelecekteki kültürel normların çağdaş bir düzenlenme biçimi, kişinin kendini bu normlara yöre konumlandırma şekli, canlının dünyadaki bedeninin etkin biçimidir' (a.g.e., 40). Bu noktada Grosz'un gözlemlerinin onaylandığını görüyoruz: geçmiş (cinsiyet) şimdide (toplumsal cinsiyet) ve böylece gelecek olasılıkların fark edildiği ana hatlar boyunca oluşur. Butler'ın de Beauvoir okumasındaki mümkün, gerçeğin tersten projeksiyonudur; mümkün gerçeğin dışında bilemeyiz zira anlamlamada herhangi bir etkin rolü bulunmaz. O halde gerçek, geçmişe yansıtılan cinsel karşıtlık, hatta ikiliktir. Beden sessiz görünür; de Beauvoir'la karşılaştırınca, Butler'ın görünüşteki düşünce devrimi mümkün/gerçek ve gösteren/gösterilen çiftlerinin ima ettiği tem-

silcilikle bozular (karşılaştırma için bkz. Colebrook 2004). Ancak, de Beauvoir'nın çalışması, Grosz'un onayladığı bu Irigaraycı belirlenemezliğin atfedecek şekilde mi okunmalıdır?

Moira Gatens 'de Beauvoir and Biology: A Second Look' ['de Beauvoir ve Biyoloji: İkinci Bir Bakış'] makalesinde (2003, 274), de Beauvoir'nın 'İkinci Cins'te vardığı sonucun doğal bedenin sosyal değerlere tutunduğu ya da 'bütünüyle değerden oluştuğu' şeklinde olmadığını açıkça ifade eder. Gatens, de Beauvoir'ı 'bedenler ve değerler arasındaki etkileşimli döngüyü' olumlayacak şekilde okur (a.g.e., 274) ve İkinci Cins'ten, cinsiyet ile toplumsal cinsiyettense, dolanıklığa dair iki örnek verir; örneklerin birini uzun uzun tartışır (menopoz sonrası kadın [a.g.e., 278-9]) ve diğerinden (kadının erotizmi [a.g.e., 278-9]) sadece laf arasında bahseder. Gatens, kendini kimliklendirmiş menopoz sonrası kadının bedeninin (cinsiyetinin) kültürel yorumlarını yani feminen olmayışlarını (toplumsal cinsiyet) etkilemesine imkân tanıyarak, bu kadının de Beauvoir'nın çalışmasında ele alınan Butlerci kafese karşı önemli bir sorun teşkil ettiğini yazar. Artık regl olmayan beden, bedenin gösteren/gösterilen veya mümkün/gerçek şeklinde anlaşılamayacağını gösteren örneklerden biridir, çünkü bu cinsel özelliklere sahip beden, 'toplumsal cinsiyet' kelimesine uymayı ve cinsel ikiciliği gerçekleştirilmeyi reddeder. Aynı durum, Gatens'in bulunduğu diğer örnek olan kadının erotizmi için de geçerlidir. Gatens gibi Karen Vintge'de ([1992] 1996, 47) *Philosophy as Passion: The Thinking of Simone de Beauvoir*'da [Tutku Olarak Felsefe: Simone de Beauvoir'nın Düşüncesi], Jean-Paul Sartre'ın bu nosyonu çürütmesine rağmen, öznelarasılığın, 'her iki partnerin de duygusal sarhoşlukla tene doğru bir başkalaşım geçirmesi ve kendilerini ve partnerlerini aynı anda öznellik ve edilginlik şeklinde tecrübe etmeleri nedeniyle ortaya çık-

tiğini' açıkça ifade eder. Biraz daha farklı bir ifadeyle, sevişmek 'duygular yoluyla 'ten [ayrıca: vücut bulma] haline gelmeye imkân tanır' ve 'beden ve bilincin bir olmasıyla' sonuçlanır (a.g.e., 48). Vintges, de Beauvoir'nın temsilîyetçilik karşıtlığına ve virtüel/aktüel ikilisini kullanımına ilişkin ikna edici bir tartışma sunar; de Beauvoir'nın uygun gördüğü sevişme eylemi belirli biçimlerde modellenmez (Marquis de Sade'ın sadomazoşizmi ya da evlilik seksi gibi) ve her iki cinsi de öngörülemez biçimlerde etkiler (a.g.e., 48-9). Gatens (2003-283) aslında gerçeğin belirlenmemiş, muğlak ve doğası gereği çelişkili olduğuna yürekten inanması nedeniyle, de Beauvoir'ya göre geleceğin önünün açık ve şimdiye kadar akıl için bilinmez (beden için hissedilmez) olduğunu ifade eder. 'İkilinin iki terimi, sözgelimi doğa ve kültür arasındaki aralıksız oyunun, her zaman muğlak, sadece 'varlık' olmanın ötesinde her zaman özgür bir 'oluş' içeren durumumuzu oluşturduğunu' doğrular (Gatens 2003, 282).

20
1

Burada, de Beauvoir'nın çok farklı bir okumasını elde ettik çünkü artık de Beauvoir'nın kadın olma modeli sosyal yapısalıcılıkla kavranamayacak bir şeyi içerir (toplumsal cinsiyet cinsiyeti tanımlar). ↔ De Beauvoir, (cinsiyet toplumsal cinsiyet tanımlar şeklindeki) biyolojik özcülüğe de anlam yüklemeyerek onto-

↔ Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının İkinci Cins'in anahtarları olarak kabul edilmemesiyle, Hughes ve Witz'inkilerden (1997) farklı sonuçlara vardığımızı dikkat edilmelidir.

lolojinin, hatta daha iyisi bireyoluşun, edimsel olarak anlaşılmasına fırsat sunar. De Beauvoir, dayanak noktasının 'ten' kavramında bulunabileceğini önerdiğimiz bir cinsel farklılaşma getirir. Ten, İkinci Cins'te kavramsal olan ile yaratıcı olanın bulunduğu tekil nok-

talardan biridir. Bu terim genellikle insan bedeninin morfojenik özüne yaklaşabilmek için kavramı kullanan Georges Bataille, Antonin Artaud ve Maurice Merleau-Ponty ile ilişki-

lendirilir. De Beauvoir için kavram, cinsel farkın devam eden yeniden yazımından istifade ettiği başlangıç noktası işlevi görür, çünkü ten de Beauvoir'nın bedene yapışan, 'kadının durumuna' karar veren işaretleri birbirine geçirmesine izin verir. Sonuçta –ve son derece önemli şekilde– tenin kavramlaştırılması, de Beauvoir'nın cinsiyetler arasında ortaya çıkacak ilişkilere dair belirlenemez olmasını sağlar.

Öncelikle, de Beauvoir, cinsel fark teşhisini ten ya da vücut bulma yoluyla ve psikanalitik penis düşüncesiyle uğraşarak yapar.↗ Penis, anlamlamayı gerektirir –'anlamlamanın gösterenin belirleyici nesnenin benzeşmesi yoluyla kavranması' (de Beauvoir [1949] 2010, 56). Anlamlama, ötekileştirmenin kaynağıdır: 'özgürlüğünün kaygısı, öznenin kendinden kaçma yolu olarak kendini şeylerde aramasına neden olur' (a.g.e., 57). 'Kötü niyete' dair bu süreç her iki cinsiyet açısından da fark gösterir. Erkek için 'aşkınlığın tensel vücut buluşu' (a.g.e.) penis teniyle gerçekleşirken, kadın 'kendini kavranabilen bir şeyde ötekileştirmede, kendini temize çekmez; böylece özünün tamamını bir nesneye dönüştürmeye, kendini Ötekide konumlandırmaya itilir' (a.g.e., 57-8). Dolayısıyla, de Beauvoir bize hemen '[a]natomik ayrıcalığın sadece bütünüyle kavranabilen bir durumda gerçek bir insan ayrıcalığına kavuştuğunu' (a.g.e., 58) hatırlatsa da, cinsiyetler arasındaki ilişki, penis dikkate alındığında ikicidir. Penis ya da

↗ De Beauvoir'nın psikanalize olduğu kadar Marksizme karşı da kuşkucu olduğu hatırlanmalıdır. İkinci Cins'te her ikisi de kendi doğru tanımları ile birlikte ütopyacılık olarak nitelendirilmiş ve toplumsal cinsiyet körü olmaları nedeniyle eleştirilmiştir. Özellikle psikanalizden dolayı, 'varolanın beden olduğu' (de Beauvoir [1949] 2010, 68) şuna karşın öne sürülür:

[v]ar olan cinsiyetli bedendir; bu nedenle cinsellik her zaman aynı şekilde cinsiyetli bedenler olan diğer varolanlarla ilişki içindedir (a.g.e., 55).

totem bağlamında, kadınlar 'bedensel varlığı devam ettirmekten' başka bir şey yapamazken (a.g.e., 82), erkekler asimetrik sonuçları olan bir ikicilik olan aşkınlığı penis aracılığıyla hayata geçirebilir:

Kadın sıklıkla 'cinsiyet' olarak adlandırılır: Ten, haz ve tehlike olan odur. Yani, kadın açısından cinsiyeti olan erkektir, dile getirecek kimse olmadığı için cinsi şimdiye kadar kimsenin dile getirmediği bir gerçektir. Dünyanın kendisi olarak temsil edilmesi erkeklerin işidir; erkekler dünyayı kendilerinin olan ve mutlak gerçeğe karıştırdıkları bakış açılarıyla tanımlarlar. [...] Ataerkilliğin ortaya çıkışından beri, erkeklerin gözünden yaşam ikili bir yön kazanmıştır: yaşam bilinçtir, arzudur, aşkınlıktır, zekâdır; ayrıca maddedir, edilgenliktir, içkinliktir ve tendir (a.g.e., 162-3).

De Beauvoir, cinsel ikilik öncülmüş; bu nedenle ataerkilliği gerekçelendiriyormuş ve kadın olmak genç kızların kaderleriymiş gibi, cinsel farkın mevcut temsilinin geçmişe yansıtıldığını gösterir.

İkinci olarak, cinsel farktan çıkış yolu (yani cinsel farklılaşmaya giden yol) kendini İkinci Cins'te ten yoluyla benzer şekilde temsil eder –bunu, erotizm tartışmamızda görmüştük. Sadece ten-den başlayan de Beauvoir cinsel farkın Irigaraycı belirlenemezliğine, gerçek bir kadın oluşa doğru ilerler. Bunun örnekleri, doğal ortamlardaki kadın deneyimleridir. De Beauvoir, diğerlerinin yanı sıra kadın edebiyatında, evden ve şehirden uzakta, 'ergen kızların çayırlarda ve ormanlarda hissettikleri rahatlığı gösteren' (a.g.e., 376) örnekler bulur ve bu örneklerle şu önemli ifadeye ulaşır:

[v]aroluş sadece nüfus kayıtlarına kaydedilmiş soyut bir kader değildir; gelecektir ve bedensel zenginliktir. Artık utanç verici bir başarısızlık gibi görünmeyen bir bedene sahip olmak [...] Ten artık kirli değildir: haz ve güzelliktir. Gökyüzü ve çayırlarla bir araya gelen kız çocuğu, evreni heyecanlandıran ve uyandıran bu muğlak nefestir ve fundalığın her bir fidanıdır; toprağa ve sonsuz bilince kök salan kız çocuğu hem ruh hem de yaşamdır; varlığı, dünyanın kendi gibi zorunlu ve mü-kemmeldir (a.g.e., 376-7).

Artaud'ya (1971) ve teni kullanımına çok benzer biçimde de Beauvoir hayli naif bir tutum sergilemeyi önerir; bu tutum ne bir tür gençlikle romantize edilir (örneğin, menopoz sonrası kadınlardan bahsettiği aynı tartışmayı düşünün), ne de özneleştirme, kadın olma sürecinin yaşamlarımızda nasıl geçerli olduğunu silmemiz veya unutmamız gerekir (bir tür Aristophanesçi dönüş). Bunların yerine bizden istediği, cinsel farkı hayli pragmatik veya deneysel bir bakış açısıyla tekrar düşünmektir. Aslında, de Beauvoir bizi başlangıç noktası olarak cinsiyetler arasındaki kabul edilmiş sosyo-biyolojik veya sosyo-kültürel farkları kabul etmek istemeyen naif etikle tanıştır. Artaud'da olduğu gibi naif etik, tene ve ruha şeklini veren yaşam gücünün işlevini gerçekleştirdiği yer olan topraktan başlayan bir etiktir. De Beauvoir'nın feminist kuramda genellikle okunma biçiminin aksine, Artaud feminizmi eleştirel değil de dırimselci bir proje olarak düşünmeye çalışarak burada olumlu bir örneği ele alır.

Deleuze ve Guattari ([1980] 1987, 276-7), de Beauvoir'nın tene ilişkin materyalist feminizminden hayli etkilenmiş görünürler, zira de Beauvoir'nın kadın-oluşunu 'kız çocuğuyla' denk gö-

rürler. Bu kavram, ortaya-çıkacak tüm bedenlerin histerik gerçekliğini hayata geçiren detaylı bir dirimselci kavramdır:

Şüphesiz, kız çocuğu molar ya da organik bir bağlamda kadın olur. Ancak, diğer taraftan kadın-oluş ya da moleküler kadın, kız çocuğunun ta kendisidir. [...] Kız çocuğu asla organsız bir bedeni katetmekten vazgeçmez. [...] Bu nedenle kız çocukları, bir yaşa, gruba, cinsiyete, düzene ya da krallığa ait değildir: düzenler, eylemler, yaşlar ve cinsiyetler arasında her yere girerler; tam ortalarından geçtikleri ikicilik makineleriyle bağlantılı olarak kaçış çizgisinde n molekülü cinsiyetler oluştururlar. İkiciliklerin dışına çıkmanın tek yolu arada-olmaktır, aralarından geçmektir. [...] Kadın olan, kız çocuğu değildir; evrensel kız çocuğunu yaratan kadın-oluş eylemidir. ↔

Moları molekülerle karşılaştırarak ve moleküler örneğini gözeterek Deleuze ve Guattari de, de Beauvoir'la aynı şeyi yapar: varoluşu varlık karşısında gözetirler, imgeler ve kodlar yerine hareket ve etkiyi incelerler. Molar anlatıyı takip ettiği görülen Butler'ın aksine, Deleuze ve Guattari, de Beauvoir'nın tensel

geleceğini aynı ölçüde hem materyalist hem de dirimselci bir yaklaşımla araştıran feminizmi önererek, de Beauvoir'u (ve Artaud'yu) doğrular.

De Beauvoir'nın kız çocuklarının kadına dönüştüğünü söylememesi tesadüf değildir. Kadının ve cinsel ikiciliğin kız çocuğuna yansıyan bir izdüşümü yoktur. Kız çocuğunun cinsel özelliklere sahip bedeni 'kadın' kelimesinin esareti altında de-

20 4
5

↔ Bergson ([1907] 1998, 313) erkek çocuğuna ilişkin aynı savı ileri sürer, ki bu Deleuze'ün savını daha çok destekler:

Gerçek şu ki, dil gerçek içinde şekillenmişse, 'Çocuk erkek oldu' yerine 'Çocuktan erkeğe doğru oluş bulunuyor' dememiz gerekir. [...] İkinci ifadede, 'oluş' öznedir. Oluş öne çıkar. Gerçeğin ta kendisidir; çocukluk ve erkeklik sadece daha sonraki olası duraklardır, sadece zihnin görüşleri haline gelir; artık nesnel hareketin kendiyile ilgilenmemiz gerekiyor [...]

ğildir. De Beauvoir burada kız çocuğundan kadın-oluşa geçildiğini söyler. Bu, gerçekleşecek bir tecrübesizliktir, Irigaraycı bir belirlenemezliktir. Tenin çoktan gerçekleşmeye başlamış olan keşfidir. Virtüel (kız çocuğu: cinsel farklılaşma), aktüel olmaktan gerçekliğe sahip olandır (çünkü kadınsılığa maruz kalırız: cinsel fark). Tende zirve noktasına ulaşan de Beauvoir'nın pratik felsefesi, bizden, feminizmi en basit temelinden başlayarak yeniden düşünen bir etiğe adanmamızı ister.

Pratik Felsefe Nedir?

Bir röportajda Guattari, Deleuze'le birlikte, başkalarının yanı sıra Artaud ve de Beauvoir'nın çalışmalarında buldukları bu yaşamsal gücü analiz etmeye her zaman 'arzudan' başlayarak çalıştıklarını anlatır. Bu özellikle kadından bahsetmeye başladıkları yerdir:

Gilles Deleuze'le birlikte neredeyse hiç cinsellikten bahsetmeme ve bunun yerine arzudan söz etme halini benimsediysek, bunun nedeni yaşam ve yaratım sorunlarının hiçbir zaman fizyolojik işlevlere, üremeye dair işlevlere ve bedenin belirli uzuvlarına indirgenmeyeceğini düşünmemizdir. Sorunlar her zaman ya sosyal veya siyasi alandaki bireyin ötesinde ya da bireysel düzeyin berisinde bulunan unsurları içerir (Guattari ve Rolnik [1982] 2008, 411).

Arzudan başlayan Guattari ve Deleuze, de Beauvoir'nın baskın (molar) kavranışı üstüne inşa edilen feminist kuramın merkezinde olduğu ortaya çıkan eleştirel bakış açısını radikal bir biçimde savuşturur. İktidara yapılan vurguyu arzuya yapılan vurguyla yerinden ettiklerinde, temel sorular sökün

eder. İktidar cinsel farkın altında yatan temsiliyetçiliğe atıfta bulunurken, arzuyla cinsel farklılaşmaya doğru nitel bir kayma gerçekleştirilebilir. Deleuze (1997, 186) Michel Foucault'nun çalışmasına ilişkin yaptığı kısa bir yorumda birkaç cümle ile bu kaymanın önemli olduğunu şöyle açıklar:

İktidarın dispozitifleri ne öbikleştiricidir, ne de kurucu; iktidarın formasyonlarının, boyutlarından birini takiben yayılmalarını sağlayan, arzunun öbikleşmesidir.

Bir kez daha, temelde feminist kuramla ve cinsel farkla ilgileniyor olsak da, bu iddia eleştirel bakış açısını toplumsal cinsiyet çalışmalarında uygulandığı biçimiyle değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda 'ırk'/etnik köken, sınıf ve yaş gibi kavramların 1980'lerden beri beşeri bilimlerle sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki tartışmalarda da egemenlik kurma şekline bir alternatif sunar.

Öncelikle yukarıda bahsi geçen kategorileri birbirine geçiren ve (bedenin değil) sadece zihnin söz konusu olduğu izlenimini verebilecek arzu kavramının Deleuze ve Guattari açısından aslında materyalist bir kavram olduğunu belirtelim. Özellikle Guattari'nin (Lacancı) psikanalizde güçlü bir arka planına karşın, Deleuze ve Guattari'nin arzu nosyonu şüphesiz ki Spinozacıdır. Spinoza, bilhassa Etika'nın Spinoza'sı, pekâlâ ilk (en önemli) yeni materyalist olarak değerlendirilebilir. Özellikle beden zihnin nesnesiyken, zihnin bedenin bir düşüncesi olduğu formülü, tüm yeni materyalist düşüncenin tartışmasız başlangıç noktasıdır ve bu nedenle yeni materyalistlerin çalışmalarında çeşitli şekillere bürünüp zuhur eder. Spinoza'nın arzu tanımı, doğamızı oluşturduğundan zihnin ve bedenin aynılığından yola çıkar. Kendi ifadesiyle:

Tüm çabalarımız ya da arzularımız, doğamız gereği öyle bir tarzda ortaya çıkar ki ya çaba ve arzuların uygun nedenselliği olarak tek başına doğa yoluyla ya da biz-zat kendisiyle ve diğer bireyler olmadan tam anlamıyla açıklanamayacak doğanın bir parçası oluşumuzla anlaşılabilir (Spinoza [1677]2001, E4App.1).

Spinoza ile Deleuze ve Guattari'ye göre arzu bu şekilde, beden ve zihin bağlamında biçimlendirilmiş, diğer bireylerle olan, ya etkilendiği (neşe veren) ya da uzak durmaya çalıştığı (keder veren) ilişkisinde ortaya çıkan öze işaret eder. Kuşkusuz Spinoza ile Deleuze ve Guattari'nin özü, asla çağdaş akademinin teyit ettiği türden biyolojik ve kaderci bir öz değildir. Bu kavram, bahsedilen filozofların doğamızın nasıl kendini zorunlu olarak başkalarıyla olan ilişkilerinde sonsuzca [ad infinitum] yeneden yaratan bir biçim aldığını açıklamalarını sağlar.

Öz, (henüz) cinsel farkı bilmeyen arzulayan tene eşittir. Öz, (de Beauvoir'ın ifade edeceği gibi) doğada ve aynı şekilde (Spinoza'nın ifade edeceği gibi) Tanrının içinde tek olarak hareket eden, ancak her zaman başkalarıyla ilgili olan ve başkalarının ilgili olduğu bir biçimdir. Arzu ve öze yapılan bu vurgu, demek ki, erkek ve kadının, cinsel farkın varlığını inkâr etmez, fakat bunun yerine epistemolojilerin doğaya yerleştirdiği, doğayı cins ve türlere ayıran cehaleti kınar. Arzu, öz ve tene dair dirimselci vurgu bu kategorilendirmeleri en devrimsel şekilde yeneden düşünmemizi mümkün kılar. Aslında Spinozacı veya Deleuze-Guattarici bakış açısı, özün şeyi nasıl etkilediğiyle ve bundan nasıl etkilendiğiyle belirlendiğini iddia ederken, yaşamın nasıl biçimlendirildiğinden ve zihin ile bedenın eylemleriyle cinsel fark gibi kategorilerin yaşam içinde nasıl yaratıldığından başlar.

Böylesi bir olumlayıcı dirimselcilik, kadının 'varlığını' eleştirerek değil, beden ve zihnin 'kadın' olarak kavramlaştırılabilmesine, (tek olarak) nasıl yaratıldıklarına ya da nasıl etkileyip etkilendiklerine dair moleküler yöntemleri teyit ederek feminizmi (ve kültürel kuramın diğer tüm minör alanlarını) yeniden düşünmemizi sağlar. Bu nedenle de Beauvoir'ı yeniden okuyan Deleuze ve Guattari ([1980] 1987, 291) kadın-oluşun 'kadınları etkilediği kadar erkekleri de zorunlu olarak etkilediğini' ileri sürer. Bu nedenle kız çocuğu yaşamın tüm biçimlerini (organik olmayanları da) yerinden eder. Son alıntıdan önce ifade ettikleri gibi, Yahudi olmanın Yahudi olmayanları da Yahudileri etkilediği kadar etkilemesine benzer şekilde, erkekler de süregelen özlerini sorgulamaları sırasında 'feminenlik' güzergâhlarına girer, çünkü feminenlik onları toplumun oluşturduğu baskın (molar) sosyo-kültürel (erkek odaklı) bakış açılarından uzaklaştırır. Bedenle, bedenin deneyimlediği şefkatle ve bunların bize zihinde nasıl fikirler sunduğuyla başlamak (bkz. Spinoza [1677] 2001, E2P16) Beauvoir'ın işaret ettiği asimetrimin kökten karmaşıklaşmasını düşündürür çünkü 'iki cins de oyuna sokulan moleküler kombinasyonların çokluğunu, sadece kadındaki erkeği ve erkekteki kadını değil, her bir hayvanla, bitkiyle yani binlerce küçük cinsiyetle olan ilişkiyi ima eder' (Deleuze ve Guattari [1980] 1987, 213).

Deleuze ([1981] 1988, 124) daha önce '[...] bedenler ve düşünceler etkileyen ve etkilenen durumlar olarak tanımlanırsa, birçok şeyin değişeceğine' dikkat çekmişti. Bunun feminizm açısından sonuçları bağlamında, Grosz (1994), bunu cinsel farkı bedenlerimize yüklenen bir anlam olarak değil de bedenlerin ifade biçimi olarak yeniden düşünmenin (bunu daha önce materyal-söylemsel olarak adlandırmıştık) başlangıç noktası olarak görür. Diğer bir deyişle, cinsel farklılaşma bedenin kendini sedi-

mentasyona uğratabilmesine ya da rol aldığı uygulamalara göre sosyo-kültürün içinde biçimlendirebilmesine ilişkindir:

Böylece bir hayvan, bir şey asla dünyayla olan ilişkilerinden koparılamaz. İçeri sadece seçilmiş dışarıdır ve dışarı da içeriğin izdüşümüdür. Metabolizmaların, algıların, eylemlerin ve tepkilerin hızlı ya da yavaş oluşları dünyadaki bir bireyi oluşturmak için birbiriyle bağlantı kurar (Deleuze [1981] 1988, 125).

Özetle, geçtiğimiz yarım asır boyunca feminizmde hakim olan cinsel farktan de Beauvoir'da karşımıza çıkan cinsel farklılaşmaya doğru ilerlemek, arzu öbekleşmesini ve tenle birlikte tenin eylemlerimizle nasıl hayata geçirileceğini ve fark edilebileceğini düşünmemizi mümkün kılar. O halde, iktidar, Foucault'nun daha önce belirttiği gibi eylem üstüne binen bir eylemdir. Daha doğrusu, Claire Colebrook'un tanımladığı gibi iktidar kendini, sosyo-kültürel olanı yasaklama yoluyla yapılandırmaya adar. Colebrook, 'kolektif kayıta, penisten ziyade tek bir fallus bulunduğunu' ileri sürer (Colebrook 2002, 134). Bu materyalist bakış açısı kolektif (molar) kaydı eleştirmek istemez, bunun yerine yaşamda kadının (ve erkeğin) yaratılışının bu kolektif kaydın tepki verdiği (sessiz, tensel, moleküler) etkilerde nasıl ortaya çıktığını sorar.

Cinsel Farktan Cinsel Farklılaşmaya

İkinci Cins'in, de Beauvoir'nın pratik felsefesinin amacına ulaştığı sonuç bölümünü detaylıca okuyarak bitirmek istiyoruz. Metinde, de Beauvoir ([1949] 2010, 758) cinsel farklılaşmayı gerçekten başlatır, cinsel farkı aşırılaştırır, çünkü ne erkeğin ne de kadının şimdiye kadar 'birinin sunduğu ve diğerinin

katlandığı bu durumun sonuçlarını üstlenmeye' istekli olduğunu iddia eder. Cinsel farkın tüm sonuçlarını üstlenirsek ne olur? Cinsel farkın kolektif kayıtlarını daha fazla eleştirmez, bunun yerine olumlayıcı bir soru sorarsak ne olur?

Öncelikle, de Beauvoir, 'günümüz kadınının geçmiş ve şimdi arasında parçalandığını' ifade eder (a.g.e., 761). Yani kadın, kolektif kayıtlar, bu kayıtların çalıştıkları çizgisel, nedensel zaman kuramı ve Henri Bergson'a göre virtüel/aktüel olanla, yeni bir dünyanın şekillenme süresiyle (*durée*) ortaya çıkacak yaratıcı bir evrim arasında parçalanmıştır. Kolektif kayıtların eşitlikte ya da postmoden feminizmde olduğu gibi eleştirilmesi gerekmez, ancak bu kolektif kayıtların materyalist, bedensel arzulara nasıl bir karşılık verdiği sorulmalıdır. Ataerkillik, kendini yenilemek için bulduğu her şeyi kullanır. Ancak devrimci feminizmin bir modeli yoktur. Kadınlar açısından, duygulanımların faydalarıyla, yaşam güçleriyle biçimlenmek geçmiş ve şimdi, cinsel fark ve cinsel farklılaşma arasında parçalanmış bir varlığa neden olur. Bu da aslında bizim olumlayabileceğimiz bir şeydir, zira bu, cinsel farkın daima cinsel farklılaşmayı kastettiğini gösterir. De Beauvoir bu durumu şu şekilde tanımlar:

[ç]oğu kez, erkek kılığına girmiş 'gerçek bir kadın' olarak görünür ve maskülen kıyafetlerinin içinde olduğu kadar kadın bedeninin içinde de garip hisseder. Eski derisini değiştirmesi ve kendi için kıyafet biçmesi gerekir. Bunu sadece kolektif bir değişikliğin söz konusu olması halinde gerçekleştirebilir. Hiçbir öğretmen bugün 'erkek cinsiyetli insanla' tam olarak aynı yapıda bir 'kadın cinsiyetli insan' şekillendiremez: erkek gibi yetiştirilen genç kız kendini istisna gibi görecektir ve bu da onu yeni bir tür tanımlamaya tabii tutacaktır. (a.g.e.).

De Beauvoir'nın kadını, kısıtlanmış bir dünyadan uzaklaşmak istemesine benzer şekilde, erkek gibi ve maskülen kıyafetler içinde yetiştirilmekten (yani özgürleşmeden) de uzaklaşmak ister. Ne eşit feminizmin kayıtları ne de erkek egemen dünyanın kayıtları kadının tenine uyar. De Beauvoir'ya göre kadın tüm bu kayıtlardan kurtulmalıdır. Yani, doğrulama etiğinin ardından kendi için kıyafet biçmesi gerekir. Çalışmalarının Fransız feminizminde bile hakim olan kabulüne karşın, de Beauvoir bu nedenle fark dilini açıkça kullanır. Kendi ifadesiyle:

Kadını ne hormonları ne de gizemli içgüdüleri tanımlar, kadın yabancı bir bilinçle bedenini ve bedeninin dünyayla olan ilişkisini anlama yöntemiyle tanımlanır [...] kadını yetiştirildiği şeyden uzak tutmak imkânsızdır ve kadın her zaman geçmişini arkasında sürükleyecektir; geçmişinin ağırlığı doğru şekilde ölçülecek olursa, kaderinin sonsuzlukta değişmez kalmayacağı aşikârdır (a.g.e., 761; vurgu özgün metinde).

Bu parça, varoluşçuluğun en iyi örneği olarak okunmuş olsa dahî, sadece kolektif kayıtlar konusunda apaçık değildir; aynı zamanda de Beauvoir'nın bir önceki alıntıda ima ettiği evrimin de nasıl okunması gerektiğini netleştirir. Postmodern feminizmin ardından bu parçada tamamen bireyselleşmiş görünse de İkinci Cins'te (aynı düzeyde) kolektif görünen bu evrimi, de Beauvoir'nın genç kızların tecrübesizliğini yorumlayışını okuma şeklimizle benzer bir biçimde okuyabiliriz. Eşitlik feminizmi, mümkün/gerçek çiftine, çizgisel ve nedensel zaman kuramına dayanan bir ilerleme anlatısıdır. Cinsel farkın kesin olarak çözülmesini ister. Fark feminizmi, özgürleşmeyi farklı şekilde kavrar: 'Kadının özgürleşmesi, kadının kendini erkekle olan ilişkilerine hapsetmeyi reddet-

mesi, ancak bu ilişkileri inkâr etmemesidir' (a.g.e., 766). Fark feminizmi, kadının yaşamını karartan geçmişî beraberinde götürmesini mümkün kılar; ilerleme anlatısı alışkanlığından kurtulmuştur ve gerçek süreç dilini, binlerce küçük cinsiyet olmanın, cinsel farklılaşmanın dilini konuşur.

O halde, bu yeni özgürleşme kavrayışı nerede bulunabilir? Cinsel farkın varolmadığı en korkulu gelecek düşlerimizde karşımıza çıkmaz çünkü de Beauvoir'nın da dediği gibi:

Hayal gücü yoksunluğumuzun geleceğimizi zayıflatma ihtimaline karşı gözümüzü açalım; gelecek bizim için sadece bir soyutlamadır, her birimiz gizliden gizliye geçmişte gerçekleşenin artık varolmayışının yasını tutarız (a.g.e., 765).

De Beauvoir kadınların ne cinsel farkla sınırlandırılmasını ister ne de erkeklerle olan ilişkilerini reddetmelerini. Sıklıkla feminist akademide de Beauvoir'nın erkeklerin ayrıcalıklarından vazgeçerek kadınları özgürleştireceğini söylediği dile getirilse de bizim de Beauvoir okumamız, başyapıtını sonlandırdığı ve sıklıkla itibarsızlaştırılan kısımına ilişkin bir alternatif önerir:

Bilinen dünyada, özgürlük zaferinin egemenliğini sağlamak erkeklere düşer; bu yüce başarıya hakkını vermek için erkekler ve kadınların diğer şeylerin yanısıra ve doğal ayrışmalarının ötesinde tartışmasız bir şekilde beraber olduklarını tasdik etmeleri gerekir (a.g.e., 766; bizim vurgumuz).

Bu noktada cinsel farklılaşmayı cinsel farkın içinde bulabileceğimiz ortaya çıkar. Cinsel fark, zihnin kolektif molar alışkanlığından başka bir şey değildir ve İkinci Cins, sonuç kısmına kadar, bu alışkanlık ile bu alışkanlığın kendini bozduğu

konumu betimler. Cinsel farklılaşma gelecekte değil, cinsel farkın materyal ve dirimsel sùretle hep dolanıp durduğu dil-sel kodlar arasında bulunur.

kadının/erkeğin sonu

21 ⁴/₅

Şimdiye kadar beşerî bilimlerin büyük bir kısmını tartışmış olsak da özellikle feminist kurama odaklandık. Yeni materyalizmin feminist kuramda nasıl geliştirildiğini ve feminist kuramın (cinsiyetlendirilmiş) hiyerarşilere dayanan kavram ve içgörülerini en az çarpıtılmış şekilde üretmek için yaygın entelektüel tarihi nasıl yeniden yazma imkânı tanıdığını kanıtladık. Bunun sonucunda, ortadan kaldırılmaları değil, aşırılaştırılmaları yoluyla, bu içgörüler kültür ve doğa, dil ve materyallik, beden ve zihin arasındaki boşluklara daha az bağımlı hale gelir. Simone de Beauvoir'ın ufuk açıcı İkinci Cins'inden ([1949] 2010) beri 'maddi ikiciliğin', cinsiyetlendirmenin en dikkat çeken konularından ve nedenlerinden biri olarak tanımlanması nedeniyle, feminist kuram maddi ikiciliğe ilişkin eleştirel yansımanın temel alanlarından biridir. Eğer

böyle adlandırabilirsek bu yansıma yeni materyalizmin gelişimi açısından da kilit durumdadır. Ancak feminist kuram eleştiriyi ve bunu sonucu olarak da yansımayı konu almaz. Akademinin diğer birçok alanında olduğu gibi, akademideki feminizmin tanımlayıcı yaratıcı özelliklerinden biri özne kuramlarına odaklanmasıdır (Braidotti 1991, 164). Bu odaklanma, çoğu Batılı ülkede on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar süren, kadının akademik bilgi üretiminden açıkça dışlanmış olmasına yapılacak bir atıfla kolayca tarihsel bakımdan doğrulanabilirse de, örtük insanmerkezcilik yeni materyalizmin metafiziğine uymaz. Maddi ikiciliğin epistemolojik açıdan üstesinden gelinip gelinemeyeceği dahi sorgulanabilir; zira epistemolojinin tanımlayıcı özelliği, özne ve nesne arasındaki önkoşul olduğu varsayılan hiyerarşik ayrımın yanı sıra,

epistemoloji (bilmek) ve ontoloji (varlık) arasındaki ayrım gibi görünür. Bu durumda, yeni materyalizmin tamamen ete kemiğe bürünebilmesi için feminist kuramdaki temel kavramsal yaratım nasıl tanımlanabilir? Bu bölümde, Birinci Kısımda görüştüğümüz kişilerin de ortaya koyduğu gibi tüm (feminist) özne kuramlarının insan-öznesi-merkezli epistemolojileri ima etmediğini önereceğiz. Bu kuramları yeniden yazarak yeni materyalizmi haritalamak bu son bölümün kilit noktasıdır.

Sandra Harding'in feminist epistemolojilerin standart referans metni olan 1986 tarihli *The Science Question in Feminism*'i (Feminizmde Fen Bilimleri Meselesi) insanmerkezcilik sergilemez. 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective'de ['Yerleşik Bilgi: Feminizmde Fen Bilimleri Meselesi ve Kısmi Bakış Açısı Aynacılığı'] Donna Haraway'in Harding'e verdiği ünlü yanıt, Harding'in metnin sınırlarını tartışmış ve 1988 gibi erken bir dönemde 'materyal-göstergesel aktör' ve 'bedensel üretim aparatı' gibi kavramlar (Haraway 1988, 595) aracılığıyla bize yeni feminist materyalizmi sunmuş olmasına karşın, genel çizgilerinde feminist epistemoloji şimdiye kadar hümanizmin aslında alternatifine ihtiyaç duyan bir erkek egemenliği olduğunu arzu tarafından açıklığa kavuşturacak şekilde yapılandırılmıştır. 'Feminist duruş kuramı' ve 'feminist postmodernizm'in her ikisi de bu hareketin örneğidir. Feminist duruş kuramında, belirli bir 'kadının bilme biçimi' önerilmişken, çoğullaştırma eyleminin ardından feminist postmodernizmde kadınların doğası ve kültürüne ilişkin şişkin genellemeleri değiştirmek için birçok kadının bilme biçimi ön plana çıkarılmıştır (Harding 1986, 1991). Feminist modernizmin bile hem erkek egemenliği hem de feminist duruş kuramına verilen ikinci yanıt nedeniyle, bu hümanizmi değiştirememiştir. Bunun sonucunda da,

kendini insanmerkezli bir dilsellikte sınırlandırdığını Claire Colebrook'un 2004 tarihli 'Postmodernism is a Humanism: Deleuze and Equivocity' metni ['Postmodernizm Hümanizmdir: Deleuze ve Eşseslilik'] ilk bölümlerinde kanıtlamıştır. Makalenin temel iddiası şu şekildedir:

[Judith] Butler'ın heteroseksüel matris adını verdiği şeyde yer alabilmek için kişinin kendini şu ya da bu cinsiyetli kimlikle kabul etmesi gerekir; ancak, bu matris tam olarak söylem, eylemler ve ifalardan oluştuğundan, her zaman başka şekillerde icra edilebilir, yeni ilişkiler üretebilir (Colebrook 2004, 292-3).

Bu, dilselliğin (dilini, ve Butler'ın kavramlarını kullanacak olursak dilde ortaya çıktıkları şekilde 'dilini açıklıklarının') ve insanmerkezciliğin ikici tartışmalar nedeniyle eşit derecede indirgeyici sonuçlar olduğunu özetler (karşılaştırma için bkz., Kirby 1997, 2006, 2011). Kitabın bu kısmının önceki bölümlerinde dilselliğin konumlandırılması ve yeniden yazımı ile söz konusu dilselliğin uygulayıcılarının materyalliği aslında göstergesel (yani kendi içinde sessiz) değerlendirme biçimlerine yeterince yer verdik; artık sıra, insanmerkezciliği materyalizmimizden temelden temizlemeye geldi.

Bu noktada, Genevieve Lloyd'un (ilk olarak 1984'te basılan) Erkek Akıl kitabının 'İkinci Basımının Önsözü'nde karşımıza çıkan, sözde kapsayıcı olan ancak içten içe erkek egemen bir hümanizme karşı kendini yukarıda bahsi geçen ikici cevap içinde ifade eden insanmerkezciliğin ilk ve uygun tanımlarından biriyle ilişki kurabiliriz. Birbiriyle çelişen Kartezyen ikicilik ile Spinozacı tekçiliğin metodolojik eylemini takip eden Lloyd şunları ileri sürer:

Erkek ve kadının sembolik içeriğinin, erkek ya da kadın olarak kendimizi biçimlendirme şeklimize girebilmesini sağlamak için zihin ve beden arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? [...] Akıl ve tutku arasında vardığı uzlaşma [...] erkek-kadın sembolizminin kontrolünün kırıldığı yer olarak görülebilir. Ayrıca, Spinoza'nın zihni bedenin bir düşüncesi olarak ele alışı da bedenlere atfedilen anlamların 'gerçek' farklar olarak hem metaforik hem de hakıyla deneyimlenmiş olabileceğini daha net bir şekilde anlamak için bir başlangıç noktası sunar. ([1984] 1993, xii-xiii; vurgu özgün metinde)

Feminist (post)modernizmin aksine, Alphonso Lingis (1994), Arun Saldanha (2006) ve Michael Hames-García'nın (2008) aynı akıştan radikal bir dilselciliğin nasıl doğduğunu sormuş oldukları gibi, Lloyd da cinsiyetçi (ikinci) bir düzenlemenin ve dilselliğin tekçi çeşitlilikten nasıl doğduğunu sorar. Bu kitapta yeni materyalizmin metafiziğini Spinozacı metafizikle eşit tutmasak da tekçilik kavramlaştırılmamızın içine elektrik akımı gibi yayılır. İnsanmerkezciliği gerçekten değiştiren ve bu son bölümde tartışılan yazarların materyalizmlerinde o ya da bu şekilde geçerli olan tekçi metafiziktir.↔

Son zamanlarda, kültürel kuramların kültüre ve doğaya, dile ve materyalliğe, bedene ve zihne ilişkin tekçi algısı, neolojizmde bolluğa neden oldu. Bu kelime türetimleri, gerçeğin

↔ Burada bir kez daha Fransız feminist kuramlarının, Harding'in gözden geçirdiği ve sentezlediği çalışmaların aksine, Lloyd'un tekçi sorusunu ele aldığından ve feminist kuramdaki bu minör geleneğin bizim temel ilham kaynağımız olduğundan bahsetmek gerekir. Braidotti (2011a) 'Colebrook'un (2000a) daha genç bir feminist dalganın cinsel fark sorununa öznenin ya da öznenin bedeninin tek ya da temel sorunu olarak bakmadığını ileri sürdüğünü' yazdığına, tekçiliğin insanmerkezciliğe kayış biçimine atıfta bulunuyordu. Colebrook etkileyici bir biçimde bu yeni feminist materyalizmi 'bedensiz bir materyalizm' olmaya davet eder. Colebrook bu terimi Utrecht Üniversitesi'nde 25 Ocak 2010'da düzenlenen Materyalizmin Maddesi/Meselesi Nedir? başlıklı konferansta kullandı.

morfojenik değişimlerinin insanmerkezli olmayan haritalamalarının yapılması amacıyla her zaman Lyotard, Deleuze ve Latour'ın modernitenin yeniden yazımına (yukarıdaki Bölüm 6) uygun olarak tekçi öneriye ilişkin bir ilk açılımı yapar. Bu konuda iki örnek verelim. Karen Barad 2007 tarihli *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*'de [Evrenle Uzlaşmak: Kuantum Fiziği ve Maddeyle Anlamın Dolanıklığı] 'iç-etkileşim' terimini türetir. Barad (2007, 33; karşılaştırma için bkz. Barad 2010, 244), 'kendi karşılıklı etkileşimlerini üstün tutan ayrı bireysel failerin bulunduğunu farz eden olağan 'karşılıklı etkileşimin' aksine, iç-etkileşim nosyonu, iç-etkileşimleriyle ayrı failerin [...] ortaya çıktığını kabul eder.' Bu süreç ontolojisi önceden varolan varlıkların atomcu metafiziğini değiştirir ve Haraway'in (2003: 6), Alfred North Whitehead'in çalışmasını ima ederek, '[v]arlıkların ilişkilerinden önce varolmadıkları' bir dünyayı ortaya atar. Lloyd'un, Lingis'in, Saldanha'nın ve Hames-García'nın tekçi çeşitlilikten cinsiyetçi/ırkçı (ikicil) düzenlemenin doğuşunun ardından gelen sorularına benzer şekilde, Barad (2010, 254), 'iç-etkileşimlerin mutlağa indirgenemez bir açıklözlölükle yapıcı istisnalara neden olduğunu açıkça ifade eder; bu da sadece ikiciliğin tekçilik içinde gerçekleşebileceği, tersinin gerçekleşemeyeceği anlamına gelmez, aynı zamanda ikiciliğin hiçbir zaman tamamen sabitlenemeyeceğini de ifade eder. Bu nedenle Barad, Jacques Derrida aracılığıyla Niels Bohr'u okurken, ontolojiyi 'musallatoloji' [hauntology] diye isimlendirir. Barad, Vicki Kirby'nin (2011) yaptığı gibi, Derrida'yı olası dilselci yorumlardan kurtarır, çünkü musallatoloji ne zihni (ya da materyal olmayanı, kültürel, dilsel olanı) ne de bedeni (ya da sessiz materyal, doğal olanı) tercih eder. Bu nedenle, musallatoloji, 'dünyanın radikal canlılığının' (Barad 2007, 33) ontolojisiyle birlikte

çalıştığı müddetçe insanmerkezli değildir. 'Maddesele ait olmadan kurucu olan' (Kochhar-Lindgren 2011, 25) hayaletleri olandan ve gölgelerden başlayan musallatoloji temsil etmeye çalışan ikinci arzuları ve bu nedenle dünyadan radikal şekilde ayrılmaya çalışırken dünyayı bütünüyle ele geçirme olasılığını olumsuzlamaz. Aksine, beklenmedik (insani-olmayan) bütün radikal güçleri mutlaka içerir.

İkinci örnek, bu kitaptaki 'morfojenilerini' *The Geology of Morals: A Neo-Materialist Interpretation* [Ahlak Jeolojisi, Bir Neo-Materyalist Yorumlama] (1996) metninden aldığımız Manuel DeLanda'nın çalışmasında bulunabilir. Çizgisel Olmayan Tarih kitabında DeLanda (1997, 32; vurgu özgün metinde), 'değişik unsurların kendini örgütleyen şebekeleri' ile 'aynı anda varolup birbirine karışmakla kalmayıp, [aynı zamanda] bir diğerrinin ortaya çıkmasına neden olan' 'tek tip unsurların hiyerarşileri' arasındaki farklılaşmayı sürdürmek için 'şebekelerden' bahseder. Bruno Latour'un *Biz Hiç Modern Olmadık* ([1991] 1993, 47) kitabında kullanılan 'melezlerden' oluşan 'kolektifle' aynı şebeke kavramının yaratılması, tekçi metafiziğin parçasıdır. *Yeni Bir Toplum Felsefesi*'nde DeLanda (2006, 6) 'tüm bu gelişmekte olan bütünleri gerçekte üreten', 'dilini önemli bir rol oynadığı ancak kurucu bir rolü olmayan' harekete odaklanmayı önerir (a.g.e., 3). Ayrıca, DeLanda 'bütünün özelliklerinin parçalarının özelliklerine indirgenemeyeceğini, [çünkü] bu özelliklerin bileşenlerin kendi özelliklerinin birleşimi yerine bileşenlerin kapasitelerinin fiili uygulamasının sonucu olduğunu' açıklığa kavuşturur (a.g.e., 11). DeLanda (2002, 4) böylece 'insan zihninden tamamen bağımsız bir gerçeklik sunmakla' kalmayan, ayrıca Barad'ın harekete geçirdiği kelime türetimine bir hayli yaklaşan bir kavram getirir. DeLanda'nın çalışması, Barad'ın önerdiği karşılıklı etkileşim ve iç-etkileşim ara-

sındaki zıtlığın nasıl metodolojik bir adım olduğunu ortaya koyar. Önerilen ikicilik, iç-etkileşimi sürdürmek için sunulur.

Kelime türetimi, yeniden yazım olmasının yanı sıra görünüşte 'yanlış' akademik terminolojiyi, dünyanın 'daha iyi' anlaşılmasını sağlayabilecek terminolojiyle değiştirmeyi amaçlamaz. Bu tür bir epistemik bakış açısı öznenin nesneden bağımsız olarak önceden varolduğunu farzeder ve böylesi bir temsiliyetçi hiyerarşi ya da boşluk, önerilen tekçi metafiziğe uymaz. Whitehead'ın 'olayı' ile Deleuze'ün 'anlam'ını birleştiren Mike Halewood (2009, 50) Language, Subjectivity and Individuality'de [Dil, Öznellik ve Bireysellik] şu ifadeleri kullanır:

Dünya, duyguyu sanalın içindeki tekilliklerin karşılıklı ilişkisinin etkisi olarak yaratır (ya da inşa eder). Tüm öznelerin bu dünyanın parçası olduğu dikkate alındığında, özneler aynı zamanda bu yaratıcılığın içinde varedilmiştir.

Bu ifadeyle, tekçi metafiziğe göre öznenin tamamen epistemik deneyimin olgunlaşmış başlangıç noktasındansa sonuç olduğunu açıkça görüyoruz. Barad'ın (2010, 247, 253) 'queer nedenselliğiyle', bizi musallat olma hali yüzünden çizgisel nedenselliğin kolaycı muhalifliğine karşı uyarmasına rağmen, öznenin önceliğinden bu şekilde uzaklaşma, insanmerkezciliği yıkar ve insanî olanın (dil ve öznellik) özünü oluşturduğu varsayılan şeye dair insanmerkezli olmayan bir algı önerir. Deleuze'ün 'Üç yeşillik' (Halewood'da 2009, 51, 1990, 21) ve Whitehead'ın 'Baharın yeşil süsünü yeşil seviyoruz' (a.g.e., 1967, 251) ifadeleri yeşilliğin etkin bir ifade olduğunu ve ağaçların yeşilliğini kavradığımızı söyler. Dili kullandırtan şey koşullardır ve bu dil veya ifade salt insanî değildir. Whitehead, Process and Reality'de [Süreç ve Gerçeklik] ([1929/1978] 1985, 52) 'id-rak' terimini, fiili varlığın sayesinde diğer şeylerle bütünle-

şebildiği eylemi ifade etmek için' benimsediğini ve bunun da bir kez daha burada sunulan metafiziğin insanmerkezli dilsellik olmadığını ifade eder. Öncelikle bu eyleme, sürece, olaya; ikinci olarak nedene ve etkiye odaklanmak, ikici metafiziği de 'queerleştirmiştir'.

Artık yeni materyalizmin insanmerkezli olmayan metafiziğine dalalım. Böylece, (tez 1961 yılında teslim edilmiş olsa da) 2008 yılında Kant'ın Antropolojisine Giriş adıyla yayımlanan, ikincil tezinin bir parçasını oluşturan tartışmalardan biri aracılığıyla Michel Foucault'dan öznenin doğum ve ölümünü okuyacağız. Foucault, insanmerkezciliğin ikiciliği nasıl şekillendirdiği ve bunun aslında (temsiliyetçi) gerçeği inceleme stratejilerimizi nasıl saptırdığı sorularını ele alır. Sonluluktan Sonra'da ([2006] 2008) Kant'ı da yeniden okuyan Quentin Meillassoux, kitabın birinci kısmında yaptığımız görüşmede gördüğümüz gibi (Bölüm 4), Foucault'nun ünlü teziyle karşılaştırıldığında bize farklı (ancak aynı şekilde hümanist olmayan, insanmerkezci olmayan) bir çıkış yolu sunar. Yeni materyalizmin anti-insanmerkezciliğinin bizi hangi yöne götüreceğini göstermek için Foucault ve Meillassoux arasındaki (kopuk) bağlantıyı ön plana çıkarıp, daha sonra matematiği materyalist düşüncede okuyarak öznelik nosyonunu açacağız. Meillassoux'nun yanı sıra Ray Brassier ve Graham Harman (Bryant v.d., der., 2011) tarafından da geliştirilen spekülatif materyalizm ya da gerçekçilik, bugün fen bilimlerinde büyük isimler haline gelmiş ve çoğu çoktan kitabın önceki bölümlerinde tartışılmış olan yeni materyalist akademisyenler tarafından da okunur: DeLanda, Barad, Kirby ve Brian Massumi. Epistemoloji ve ontolojinin Kantçı tanımlarını kırma yöntemi olarak matematikle (kümeler kuramı, geometri, topoloji) ilgilenerek bize –(kadın) erkek gibi– temel hümanist karşıtlıkları (üstü kapalı şekilde) aşınılaştıran önemli

yeni materyalist iddialar sunarlar. Sonuçta, fen bilimleri çalışmalarını nesnelere ilişkin/nesnelere işleyen bir antropoloji diye nitelendirilmiştir (Mol 2002, 32); böylece, Kantçı (öznelci) sorunsala odaklanmaya devam ederken, temsiliyetçi bir uygulama olan epistemolojiden ikicilikle uzaklaşmaya çalıştığı için örtük biçimde eleştirilmiştir (a.g.e., vii).

Öznenin Doğuşu = Öznenin Ölümü

Foucault'nun projesi (kısmen) insan bilimlerinin oluşmasını anlamaya çalışır (Foucault [1966/1970] 1994). Immanuel Kant, yani felsefede Kant'la başlayan antropolojik dönüşüm, Foucault'nun çalışmasında yeniden yazılır. Foucault açısından, öznenin doğumu ölümüne eşittir; ya da Nietzscheci biçimde, Tanrının ölümü insanın ölümüne eşittir. Foucault Giriş'inde Kant'ın (eski) öğrencisi Jakob Sigismund Beck'le aralarında geçen tamamlanmamış ve yayımlanmamış yazışmaların ve 1798 tarihli Pragmatik Açısından Antropolojinin Değerlendirilmesi'nin yayımlanmış versiyonunun, Kant'ın şunu başardığını açıklığa kavuşturduğunu iddia eder:

[...] genel olarak bir antropolojinin kaplayabileceği alanı tanımlamak: Ne böylesi bir özneye ne de sentezin saf 'ben' zamiriyle ilgisi olan, bunların yerine nesne olan ve yalnızca tekil olağanüstü [bu] hakikatte bulunan bir 'ben'le' ilgisi bulunan öz-gözlemdeki alan. Ancak bu 'ben'-nesnesi' [...] öznenin belirlenmesine hiç de yabancı değildir; zira sonuçta kendinden etkilendiği kadarıyla öznenin başka bir şey değildir. [Antropolojinin alanı] tamamen sağır, serbest ve sıklıkla birincil edilgenliğinin hakimiyeti altında yönetilen başıboş bir özgürlüğün egemenliği altındadır (Foucault 2008, 39; vurgu özgün metinde).

Foucault Antropoloji'nin 'Önsöz'ünün Kant'ın nesnesinin, 'insanın özgür hareket eden bir varlık olarak kendinden ortaya çıkardığını –ya da çıkarabileceği ve çıkarması gerektiğini', bunun da antropolojiyi pragmatikleştirdiğini ifade ettiğine dikkat çeker (Foucault 2008, 44). Antropoloji, 'yasal öznenin kimi kanunlarla belirlendiği ve bu kanunlara boyun eğdiği, ancak aynı zamanda insanın evrensel ahlak yasasına göre özgürce hareket ettiği somut evrensel âleme ait 'dünya vatandaşı' olarak insanın değerlendirildiği' dengeleme eylemini ele alır (a.g.e., 42). Ayrıca 'mülkiyet düzenine dair yasal ilişkinin yani eşya hukukunun (jus rerum), özgür özne olarak yorumlanan kişinin ahlaki özünü nasıl korumayı başardığını da ortaya koyar (a.g.e.). Pragmatikler de insan doğası ya da özü yerine, 'doğa ve özgürlüğün Gebrauch'u ('kullanım' kelimesinin içerdiği anlamlardan biri) sırasında birbirine bağlandığı hareketle' ilgilenirler (a.g.e., 51). Daha iyi bir ifadeyle, 'Antropoloji'de insan ne homo natura'dır ne de bütünüyle özgür öznedir; halihazırda dünyayla ilişkisinin sentezine bağımlıdır' (a.g.e., 54-5). Foucault, farklı kavram gruplarını çalışarak (Gemüt – ve Geist), Antropoloji'de 'olağanüstü tespitlerin edilgenliğine bağlı olmaya' yer verilmediğini gösterir (a.g.e., 63); bunun nedeni şudur:

Geist, Gemüt'te, deneyimin etki alanına yönelik ve fenomenlerin kendi faaliyetlerinin bir parçasını hayata geçiren, diyalektiktiği ortadan kaldırılan ve aşkın-olmayan diyalektik ilkesidir. Gemüt'ü kendi tespitlerinden arındırarak ve ona kendinden başka hiçbir şey borçlu olmadığı bir gelecek sunarak, mümkün olanın özgürlüğünü Gemüt'e sunan Geist'tir (a.g.e.).

Buna dayanan Foucault, 'Ben'in/Eleştiri'nin öznesinin Antropoloji'de neden ve sonucun mübadelesinden çok daha

karmaşık şekilde tamamen tersyüz edildiğini iddia eder. Yani, ' 'Ben'/Özne varoluşun yoğunluğunun içinde ortaya çıkar ve birden ortaya çıkışının halihazırda mevcut olanın geriye dönük oluşturulmuş anlamını hatasız şekilde varsayar' (a.g.e., 67).

1800 yılında (ilk kitabı Eleştiri'den yaklaşık yirmi yıl sonra) yayınlanmış olan Mantık'ın girişinde Kant, eleştirel projesini üç değil dört soruda özetler. Kendine 'ne bilebilirim?', 'ne yapmalıyım?' ve 'ne bekleyebilirim?' soruları üç eleştiriye özetler. Ardından, listeye dördüncü bir soru, 'insan nedir?' sorusunu ekler. Sadece daha sonraki notlarında (Notlar ve Parçalar (2005)), bu cümlenin aslında düşünceye yaptığı temel katkıyı yansıttığını fark eder. O günlerde doğa ve insana dair düşünceleri irdelemeye, Tanrının eksiksiz kavramlaştırmasını takiben başlamak hâlâ yaygın olmasına karşın Kant, felsefesine insanla, insan düşüncesi ve insan düşüncesinin doğayla ilişkisiyle başlar. Diğer bir deyişle Kant (teolojik) metafiziği aşkın antropolojiye dönüştürür. Kant'ın Özne, Geist ve Gemüt gibi kavramlar etrafında gelişen ikinci Kopernikçi devrimi şüphesiz ki hümanist bir devrimdi, zira yukarıda bahsi geçen üç kutup arasındaki ilişkilerin etrafında dönüyordu. Bu durum Foucault tarafından açıkça dile getirilir (2008, 78):

Sonunda insan Tanrının benliğiyle dünyanın nesneliliğinin, akla uygunluk ilkesi ile akılötesinin yeniden birleştirildiği, gerçek uyum oluşturan evrensel sentez olarak ortaya çıkar; böylece insan, 'einer absoluter Ganze'nin (mutlak bir bütünün) şekil aldığı arabulucu haline gelir. Mutlağın tasavvur edilebildiği başlangıç noktası, insandır.

Foucault, insanın Kant sayesinde düşünce kaynağına dönüştürülmekle kalmayıp, peşi sıra hem Tanrının hem de dünya-

nın (doğanın) ortaya çıktığını iddia eder. Ancak, '[...] insan kendini hemen dünya vatandaşı, 'Weltbewohner': 'Der Mensch gehört zwar mit zur Welt' ('Dünya sakini': 'İnsan dünyaya aittir') olarak tanımladığı için, bu halkanın tamamlanmasıyla, insana atfedilen tüm yansımalar dünyaya atfedilen yansımaları içerdiği için' (a.g.e., 78-9), Foucault, bunun bir natüralizmi ('insanın bilimi doğa bilgisini ima ettiğinde', a.g.e. 79) ve 'fenomen düzeyinde' bir determinizmi içermediğini, daha ziyade 'öz farkındalık ve 'ben' gelişimi, yani nesne olarak kendinin farkına varma eylemiyle kendini etkileyen nesne gelişimini' içerdiğini açıklığa kavuşturur (a.g.e.). Meillassoux'nun Kant'ı okuma biçiminin aksine (daha sonra göreceğimiz gibi) Kant'ın bu şekilde olumsuzcu yeneden yazımı, Barad'la birlikte (sosyal) dünya ile Özne arasındaki iç-etkileşim olarak adlandırabileceğimiz olguyu özetler. Hatta Foucault 'bir bütün olarak dünyanın (Ganz)' dilin dışında bırakılmış görüldüğünü, ancak bir yapısı veya anlamı bulunduğunu' ifade eder (a.g.e., 80). Dünyayı sonraki açıklama biçimi ise DeLanda'nın dünyayı kaynak, etki alanı ve sınır olarak tanımladığı, gerçeğin içkin morfojenik değişimlerine yaklaşır (a.g.e., 80-1). Yani, Foucault'nun Kant'ı yeniden yazımına göre metafizik tamamen tekçidir: 'Varlığın bütünü, mutlaka ve en başta varlığa ait olması gerekeni tanımlar' (a.g.e., 84). Öznenin ölümü, Kantçı doğumuyla sarmalanır.

İnsanmerkezciliğin Çözümlen(ememe)si ya da

Eleştirinin Eleştirisi

Sonluluktan Sonra kitabında Meillassoux, Foucault'yla benzer bir projeye soyunur; bu projeyi insanı (Özneyi) ve nesneyi ilgilendiren Kantçı paradigmaların yeniden yazımı olarak özetleyebiliriz. Ancak Meillassoux bunu farklı bir açılış soru-

su sorarak yapar. Foucault Kant'a post-Nietzscheci diyebileceğimiz bir bakış açısıyla ilgi duyar. Tarihçi olmasına karşın, Foucault'nun İnsanın Sonuna yönelik çağrısı, eleştiri öncesi dönemden gelen Mutlak güçlere karşı direnişe ilişkindir, zira bu güçler insana ve insanın yeni keşfettiği akılçılığını kavramlaştırma biçimine musallat olmaya devam eder. Foucault, daha önce pragmatizm olarak atıfta bulunduğu ampirik aklı bulmaya kendini adar ve bu nedenle Kant'ın ikicil düşüncesinin sınırlarını zorlamak ister. Foucault Kant'ta ampiriğe vurgu yapıldığını çoktan farketmiştir ve Kant'ın son adımlarını şöyle özetler (2008, 63): 'Eleştiri'de aşkın ilüzyona neden olan hareketin kapsamı Antropoloji'de Gemüt'ün deneysel, somut yaşam biçiminde genişletilmiş ve sürdürülmüştür.'

Sonluluktan Sonra'nın önsözünde Alain Badiou Kant'ın Eleştirisi'ni özetleyen üç soruya Meillassoux'nun yaklaşımının, soruların dinamiklerinin deneysel olarak yeniden okunmasından ziyade, bunları 'Eleştiri'nin eleştirisi' noktasına zorladığını (Meillassoux'da Badiou [2006] 2008, vii) ve bunun da Kantçı insanmerkezliğin Foucault ve takipçileri tarafından zerre kadar çözüme kavuşturulmadığı anlamına geldiğini iddia eder. Öncelikle en önemli Kantçı soruya ('ne bilebilirim?') 'ben' kullanımı ya da gerekli kıldığı Öznellik ('bence') yorumu nedeniyle (örneğin, Foucault tarafından) saldırılmış olmasına karşın, Meillassoux'nun Eleştiri'nin eleştirisi, 'bilginin' gerekliliğine ve Kant'ın bilgi nosyonunu değişik türden bir ikicilik üzerine kurmasına odaklanır. Foucault (2008, 78) 'İnsanın başlangıç noktasından itibaren mutlak tasavvur edilebileceğinin' çoktan farkına varmıştır ve Meillassoux'un özellikle yozlaşmış bulunduğu, bu düşüncedir. Böylece Meillassoux, özne ve nesneyi ele almadan (aslında bunu katı bir şekilde olumlar), kendini bu karşıtlığın bilgi bağlamında bir diğeriyle nasıl bağlantılı olduğunu düşünmeye adar.

Meillassoux, Kant'ta 'bağıntısallık' adını verdiği bir metafiziğin geliştirildiğini görür. Bağıntısallığı şu şekilde tanımlar:

Bağıntısallık, öznel ve nesnelğin etki alanlarını birbirinden bağımsız düşünmenin mümkün olduğunu belirten iddianın ortadan kaldırılmasını içerir (Meillassoux [2006] 2008, 5).

Meillassoux, bağıntısallığı bu şekilde çürütmez; sonraki çalışmalarında aslında 'zayıf bağıntısallık' yoluyla spekülative materyalizmin gerekliliğini ortaya koyar. Ancak Kant'ın 1781 tarihli Kritik der reinen Vernunft'ta [Anı Usun Eleştirisi] bağıntısallığı tanımlama biçimi, Meillassoux'nun ([2006] 2008, 124) adlandırdığı gibi, felsefe açısından bir 'felâkettir'.

Kant'ın bağıntısallığı açısından önemli olan, dünyadaki nesnelere herhangi bir gözlemden bağımsız olarak kendilerini içermeleri ve aynı zamanda kendilerini gözlem içinde ortaya çıkarabilmelerini sağlayan öznel niteliklere sahip olmaları düşüncesidir (a.g.e., 31). O halde, insan için, kendinde-şeyler bilinebilir değildir, ancak biz bunları düşünebiliriz; buna karşın, (bir şeye ilişkin) rasyonel bilgiye sadece gözlem yoluyla, nesnenin kendinin temsil edilmesine izin verdiği ölçüde erişebiliriz. Bu nedenle, dünya 'ben' bakış açısıyla bütün olarak (das Ganze) öznel biçimde vücut bulur. Meillassoux'nun özne ile nesne arasındaki Kantçı ilişkiye dair eleştirisi çift yönlüdür. Öncelikle, Kant'ın rasyonel bilgiye koyduğu sınırları sorgular. Nesnenin kendi neden bilinemez? Nasıl olur da düşüncenin nesneye erişimi 'sınırlı erişimdir' (bu da nesnenin bilinebilmesine değil, ancak düşünülebilmesine izin verir)? İkincisi, Kant'ın nesnenin düşünülebilmesi için temsil edilmesini neden istediğini kendine sorar. Bu verilmişlik nosyonu (nesnenin dünyanın parçası haline gelebilmek için özneye yüzleşmesinin ge-

rekliliği) da sorgulanabilir görünmektedir çünkü son derece insanmerkezlidir.

Meillassoux çekincelerini açıklığa kavuşturmak için 'arke-fosil' adını verdiği (insanlardan önce yaşamın sona erdiği ve bu hayatın düşüncesinin meydana geldiği) olgu veya geçmişe aitlik örneğini verir. Meillassoux, Kantçı düşüncenin varsaydığı gibi, 'Bilimin, uzay-zamansal verilmişliğin, verilmişliğin her türlüünden üstün bir zaman ve uzayda meydana geldiği bir dünyayı düşünebileceğinin' (a.g.e., 22) mümkün olup olmadığını merak eder. Ya da bağıntısallık geçmişe dair ifadeleri yorumlayabilme becerisine sahip midir? Bu sorunun cevabı kuşkusuz ki (felsefi olarak) bu beceriye sahip olmadığıdır, bu da Kant'ın ve önerdiği insanmerkezciliğin önemli bir eleştirisidir. Karşısına arke-fosil çıkan paleobiyoloğun, asla 'aklına gelmemiş' ve (gerçekleşmediği için) herhangi bir erişimi olmayan geçmişe dönük uzay-zamanı düşünmeye ilişkin bir sorunu vardır. Meillassoux'nun Eleştirel (bağıntısalcı) düşünce eleştirisi, Öznenin varoluşuna değil de bilinmesine ilişkin bir eleştiridir. Sunduğu alternatif, öznel olmaktan öte, felsefenin tekrar nesnelliğe dönmesini isteyen spekülative bir metafiziktir. Eleştirinin eleştirisi, bu nedenle, bildiğimiz haliyle epistemolojinin bir eleştirisidir.

Meillassoux bu şekilde tekrar Tanrıya ve daha önce tartışılmış olan düşüncenin üçlü sınıflandırmasına geri döner. (Post-Nietzscheci olarak tanımladığımız Foucault'nun aksine, Meillassoux, şüphesiz, Nietzsche karşıtıdır). On dokuzuncu yüzyılın sonunda yani (diğerlerinin yanısıra Kant tarafından başlatılan) Akıl Çağında Nietzsche Tanrıyı öldürmemize neden olmuşken, Meillassoux bunun tam tersini iddia eder. Mutlağın düşünceden tamamen çıkarıldığı Kantçı düşüncenin metafizikten uzaklaştırıldığını;

mutlağın bilgidен çıkarılmasını sağladığı, böylece inanış biçiminde hayata döndürülebilmesine sebebiyet verdiği için, günümüzde dinsel köktenciliğın dikkat çekici biçimde geri dönmesine neden olduğunu ifade eder (a.g.e., 45).

Elbette Meillassoux'nun görüşüne göre ne Foucault'nun ne Nietzsche'nin yorumları bağıntısalcıdır. Kantçı 'ben'i deneysel olarak tekrar düşünülüp tüm bu özne-nesne zıtlığı aşırılaştırılır ve bağıntısallığı sebatla yeniden yazmayı başarmış yeni bir düşünce türü tanıtılır. Meillassoux bu düşünce türünü 'özel metafizik' diye adlandırır ve bu tür bağıntının kendisinin mutlaklaştırılmasına ilişkindir:

Bu türden bir metafizik çeşitli öznellik biçimleri arasından seçilebilir; ancak kaçınılmaz şekilde birtakım zihinsel, sezgisel veya hayatî terimlerin varlığının kabul edişiyile nitelendirilir: Leibnizci monadın temsili; Schnelling'in Doğası ya da nesnel özne-nesne; Hegelci Akıl; Schopenhauer'in İradesi; Nietzsche'deki Güç İstenci (ya da İstençleri); Bergson'daki bellekle dolu algı; Deleuze'deki Yaşam gibi (a.g.e., 37).

Meillassoux, bu kitabın 6. Bölümünde tanımladığımız muhalif mantığa benzeyen ve aynı zamanda Bohr'un tamamlayıcılığıyla doğrulandığı şekliyle Barad'ın musallatoloji (hauntology) okumasını (Barad 2010, 253) da nitelendiren bir yöntemle bu özel metafiziği tanımlamaya devam eder:

Bağıntının dirimselci cisimleştirmesinin (Deleuze'ün Nietzsche'sinde olduğu gibi) 'özne' ya da 'metafiziğin' eleştirisiyle açıkça tanımlandığı durumlarda dahi, spekülative idealizmle, naif gerçekçiliğe ya da aşkın idealizmin bazı çeşitlerine indirgenmemesini sağlayan aynı çift yönlü kararı paylaşır:

Bugünlerde kültürel kuramda hayli popüler olan öznel metafiziğin oluşturduğu kavramlar, (Whitehead'e atıfta bulunularak) olgu metafiziği olarak adlandırılabilir bir metafizik yaratır. Bireysel nesnelere dikkat kesilmez ya da en azından bu bireysel nesnelere bütünlüklerinin içinde değil de yalnızca olgu içerisinde hayata geçirildikleri kadarıyla varolur. Ayrıca Leibniz'in belirttiği gibi, sonunda tek olası dünyanın varolabileceği gerçekleşim de budur. Foucault nesneyi bir bakıma unuttuğu için suçlanabilir ancak bu konuya daha sonra geri döneceğiz.

Öznel metafiziğin bu iki yönlü tanımının, Meillassoux'nun iddia ettiği gibi herhangi bir materyalizmi imkânsız hale getirdiğini anlamak önemlidir. Epikürcü atomu (belirtildiği gibi) dikkate alamayan öznel metafiziğin tanımıyla karşımıza çıkmadan hemen önce, Meillassoux Epikürcülüğün aslında tüm materyalizmlerin çelişkilerinin içine düştüğünü söyler. Epikürcülükte

[...] düşünce, atomlar ve boşluk nosyonlarıyla her şeyin mutlak doğasına erişebilir ve bu da bu doğanın mutlaka düşünce eylemiyle bağdaşık olması gerekmediğini ileri sürer, zira düşünce sadece tesadüfi biçimde, ilkel cinslerin varoluşu açısından önemsiz olan rastlantısal atomik bileşenlere özgü bir varlıkla varolabilir (tanrıların kendileri ayrıştırılabilir) (a.g.e., 36; bizim vurgumuz).

Meillassoux'nun önerdiği spekülasyon materyalizmi, geliştirmiş olduğumuz Spinozacı tekçiliğe temel oluşturuyor gibi görünmesi, şimdiye kadar tartışılan materyalizmlerden hayli farklı görünür.

Mutlak gerçeğin düşüncüyü kapsamayan varlıklardan ya da mutlaka düşünceden önce gelen varlıklardan oluştuğunu ifade ettiğinde (artık tartışmasına neden insan düşüncesinden ön-

ce gelen bir olguya harika bir örnek olan arke-fosille başladığını anlayabiliyoruz), Spinoza'nın panteizmini kökünden ortadan kaldırır. Meillassoux'ya göre, Spinoza'nın Tanrının doğayla bir olduğu iddiası (her ikisi de sınırsız olduğu için tek olmalıdır), Tanrının öznel bir metafizik tanımıdır, çünkü mutlaka aynı, daha büyük bir bütün oluşturur. Tanrıyı doğayla aynı olarak düşünmek, doğanın akılcı olduğu anlamına gelir (buna da nesnel materyallikle aynı şekilde doğaya dair okumalarını 'gerçek' olarak değerlendirdikleri için tabii ki paleobiyologlar inanır) ve bu da Meillassoux açısından imkânsız bir insanmerkezciliktir. Meillassoux'ya göre doğa rastlantısaldır, bunun nedeni de özellikle doğanın düşünceden üstün hatta daha yeğ olması, doğanın aklımıza gelebilecek her türlü mantık sisteminden üstün olmasıdır (bkz. 'uzay-zamansal verili olma' tartışması, a.g.e., 22). Aynı şekilde, Spinozacılığın aksine, Meillassoux, Yeterli Neden İlkesi diye bir şey olmadığını; her nedenin sonsuz sayıda sonucu olabileceğini ve bu sonuçların hiçbir şekilde düşüncede 'verili' olmadığını iddia eder. Sonuçta, herhangi bir sentetik önerme bilgisinin asla öncül olamayacağını savunan Kant'ın bağıntısallığına kıyasla, David Hume'a daha yakın hisseder. Meillassoux, bu açık kaos değişmezliğinin '[...] bize gerçek gerekliliğin ilettiği zamansallığın doğasında daha derine inme imkânı sunduğunu' ileri sürer (a.g.e., 101).

Kant'ın zayıf bağıntısallığını aşırılaştıran Meillassoux, Foucaultcu ve Post-Nietzscheci düşünceden hayli farklı, fakat yine de yeni materyalist proje açısından büyük öneme sahip bir spekülâtif materyalizm oluşturur. Felsefe tarihini şiddetle eleştirir biçimde yeniden yazışı, önceki bölümlerde ortaya koyduğumuz taslaklara kıyasla hayli farklı bir kartografi sunar –Descartes'ı takdir edişini özellikle yukarıda söylenenlerle birleştirmek güçtür– insan-

merkezcilikten uzaklaşması da Foucault'nun ilan ettiği projeye katkıda bulunur.

Bu nedenle, Meillassoux'nun geçmişe ait olmayı tartıştığı ilk bölümün sonuna (ve ikinci bölümün başına) daha yakından bakalım. Burada Meillassoux bizi iki büyük spekülâtif konuyla tanıştır. İlkin, nesnelere (madde) ile bunları takip eden düşünceler arasında radikal bir kırılma mevcuttur. Fakat bu iddiayla, ('takip etmek' kelimesinin önerebileceği) çizgisel uzay-zamanı kabul etmez ve şu ifadeyle ortadan kaldırır: 'Zamandaki bu koşulları yazıya dökmek onları nesnelere dönüştürür ve böylece antropolojik olarak ele alınmalarını sağlar' (a.g.e., 23). Bu iddia maddenin (doğanın, nesnenin) tesadüfiliğini vurgular ve düşüncenin bağıntılı olmayana, verili olmayan dünyaya nasıl erişebileceğiyle ilgilidir. İkincisi, Sonluluktan Sonra'da detaylarıyla ele alınmamış, ancak spekülâtif materyalist geleceklere ilişkin tekerrür eden bir gönderge olarak kullanılmış olsa da Meillassoux 'matematiğin' geniş alanlardan bahsedebilme, hem insanlığın hem de yaşamın olmadığı geçmişten bahsedebilme becerisine' vurgu yapmayı sürdürür (a.g.e., 26).

Bu iki 'önerme' bizi bir kez daha Spinoza'ya götürür ve gerçekten çok daha benzer bir yaklaşımı ortaya çıkarır. Etikâ'nın ilk bölümü sadece (hem mutlak sonsuz Tanrı hem de Doğa olan) Bir maddenin varlığını detaylarıyla anlatsa da hemen ardından nitelikleriyle (örneğin, insan varlığı) sınırlı tuttuğunu ve çeşitli biçimlerde (örneğin, düşünce ve yayılma biçiminde) oluşturulduğunu ekler. İnsan varlığına ilişkin olarak, zihin ve beden 'aynı şeydir' çünkü bireyin özüdürler (ve Tanrının bir niteliğini oluştururlar). Buna sıklıkla (terim Leibniz'den alınmış olsa da) Spinoza'nın koşullu olarak atıfta bulunulur; ancak bu terim muhtemelen çok müphemdir, zira gözlemlenemeyen bir çeşit benzerlik sun-

duğu görülmektedir. Bütünselliğine ilişkin önemli bir tartışma, Spinoza'nın bedende gerçekleşen eylemlerin tamamının zihinde de gerçekleştiğini iddia etmesine rağmen, bir ideanın (zihnin eylemi) bedenin bir sonucu olmasıdır. Bu, bedenin zihnin ne düşüneceğine karar verebileceği anlamına gelmez –zihnin de bedenin hareketlerine karar veremeyeceği gibi ([1677] 2001, E3P2), ancak Brain Massumi'nin (2002, 8) beden (res extensa) olarak adlandırdığı şeyin zihne göre ontolojik öncelikli olduğu anlamına gelir, çünkü bedenler '[...] ortaya çıkma alanını oluşturmaları bağlamında ontolojik ayrıcalığa sahiptir'. Tam da Meillassoux'da olduğu gibi, bu zamansal bir ayrım değildir ve bu nedenle insanmerkezciliği reddeder.

Artık burada Brian Rotman'ın tasavvur ettiği gibi, bizi 'imge- nin etki alanının dışına' itecek resmî bir dışavurumculuğa ihtiyaç vardır. Meillassoux, felsefesinin kendinde-şeyi (mutlak olanı) matematikle anlamayı başardığını iddia etmesine rağmen, Etika'nın alt başlığı (Ordine Geometrico Demonstrate) bize Spinoza'nın Mutlağı anlayabilmek için geometriyi kullandığını gösterir. Şimdi bu güzergâhların taslağını çizelim.

Matematik, Geometri, Topoloji

Mesele, geometri ve topolojiyi içeren matematik ile beden arasındaki ilişkidir. Elbette Spinoza ve Meillassoux ne indirgeyicidir ne de dilbilim savunucusu. Fakat 'matematiğin nelere kadir olduğu' üzerine biraz daha düşünmek gerekir.

Hem Spinoza hem de Meillassoux'nun aksine, matematik ya da geometrik düzenin nasıl evrensel iddialar ortaya atabileceğini göremeyen akademisyenler vardır. Örneğin, George Lakoff and Rafael E. Núñez (2000, xvi) şunu iddia eder: '[I]nsan-

ların bildiği tek matematik olan insan matematiği, soyut bir aşkın matematiğin alt türü olamaz. Bunun yerine, bildiğimiz matematik beynimizden ve bedensel deneyimlerimizden doğan matematik olarak görünür.' Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being [Matematik Nereden Gelir: Beden Haline Gelmiş Zihinler Matematiği Nasıl Vareder] başlıklı kitapta, matematiği de kapsayan tüm düşüncelerin (daha sonra büyük olasılıkla insana has olarak değerlendirdikleri) bedensel motor deneyimlerimiz sonucu ortaya çıktığını göstermeye çalışırlar. Savları, 'düşüncenin bedensel eylemin 'ardında' ya da 'altında' gerçekleşen bir süreç olmadığını, aksine bedensel eylemin kendisi olduğunu' iddia eden Ricardo Nemirovsky ve Francesca Ferrara ile aynı doğrultudadır (Rotman 2008, 33). Bu tür iddialar, matematiği bedenle içiyle sınırlandırıyor gibi durduğu için, açıkça insanmerkezdendir, o halde cebirin tüm biçimlerinin, bütün formüllerin ve (doğrular, eğriler gibi) geometrik şekillerin de bedensel varlığımızın birer sonucu olduğuna inanılır. Matematiksel şekillerin mutlaka (insanî) bedenden kaynaklandığı önerildiğinde, dışımızda bulunan şekillerin sadece içimizin birer yansıması olduğu görülmektedir, bu da Meillassoux'nun güçlü bağıntısallık olarak adlandıracağı şeye işaret eder; zira bu durum 'düşünme eyleminin içerikten ayırlamayacağına dair temel tezi destekler. Şimdiye kadar uğraştığımız her şey üzerine düşünülenler olmuştur, asla kendi içinde varlığını sürdüren teşekkülü düşünmeyiz' (Meillassoux [2006] 2008, 36).

Ancak, Brian Rotman'la birlikte okunduğunda matematik ile insan bedeni arasındaki ilişki derimizin sınırlarının dışına taşar. 2008 tarihli *Becoming Beside Ourselves: The Alphabet, Ghosts, and Distributed Human Being*'de [Kendimizin Ötesinde Varolmak: Alfabe, Hayaletler ve Saçılmış İnsan] Rotman, matematik

ile bedenın dılsel olmayan tek bir materyalist morfojenik süreç olduğunu ve 'Platonculuğun çağdaş ortodoksluk olduğuna' dair genel ancak büyük oranda onaylanmamış uzlaşmaya karşı çıktığını göstermek için 'hareket' kavramını getirir (Rotman 1997, 18 Kirby'de 2003, 422):

[...] hareket, imgelerin etki alanının dışındadır çünkü imgeler kodlanmıştır ve anlamlama eyleminden ayrılabilen ve bir yerde de ondan öncelikli olan bir yorum bilgisini, yorumlayıcı aparatı gerektirir. Bilakis, hareket eyleminin biçimi etkinleştiricidir, kendi uygulamasından önceki her şeyin dışındadır: Bedensel olarak yerine getirilen olaylarla, 'biri farkına varmadan' anlam ve matematiksel anlama yaratarak işler (2008, 36).

Rotman da Barad, DeLanda, Massumi, Llyod ve Meillassoux ile aynı doğrultuda, ontolojik önceliğin anahtarını matematikte bulur. Ayrıca, daha önce önerilen matematiksel insanmerkezciliğin aksine, Rotman tartışmayı bedenle kısıtlamaz. Hareket mutlaka (ortaya çıkacak) nesnenin dışıyla birlikte ve gerçekleştiği çeşitlilikle birlikte hareket ettiği için her zaman bir tür ritm önerir. Rotman bu nedenle matematiksel soyutlamada söz konusu olanın, 'soyutlamanın beraber çalıştığı şey' (Deleuze ve Guattari [1980] 1987, 5) olduğunu, bu nedenle soyutlamanın (ya da bir kitabın) özne ve nesnesine karşı çıkmak yerine, '[d]ünyaya nasıl kök saldığı' sorusunun sorulması gerektiğini önerir (a.g.e., 11). ↔

↔ Rotman'ın (ve Deleuze ile Guattari'nin) jest matematiği, hümanizmi ya da insanmerkezciliği örtük şekilde kabul etmek yerine, Stenger'ın 'kozmpolitik ağ' diye adlandırdığı ya da Latour'un 'Şeyler Meclisi' (ayrıca bakınız Lischka 2007: 40) olarak atıfta bulunduğu şeyle ilgilendiriliyor. Rotman'la aynı doğrultuda olan Latour ([1991] 1993: 142) fen bilimlerini, hem insanî olanla hem de insanî-olmayanla; hem materyal hem de maddi olmayanla ilgilendiği ve aslında koşula bağlı olarak akışta bulunduğu için (siyasete kıyasla), ilgi çekici bulur:

[...] fen bilimlerine inanmaya devam ediyoruz, ancak fen bilimlerinin nesnelliğini, gerçekliğini, soğukluğunu, alan-dışılığını –epistemolojinin keyfi

Peki, bu mutlaka bizi dilin 'ötesine' mi götürür? Aslında Kirby 2003 tarihli *Enumerating Language: 'The Unreasonable Effectiveness of Mathematics'*de ['Dili Numaralandırmak: 'Matematiğin Mantıksız Etkinliği'] matematiği bir dil olarak ele almaya ilişkin sert bir tartışma sunar. Bu tartışma Kirby'yi ontolojik önceliğin uzağındaki bir dilbilimci haline getirmez. Matematiği 'kendine atıfta bulunan ilişkisel şekiller sistemi' olarak tanımlayan Kirby (2003, 418), 'matematiği kutsal [bir şekilde] yazıl[mış] doğanın dili [...] [olarak]' (a.g.e., 419) yeniden yazarken, bu süreçte kültürel kuramın çoğunda yer aldığı şekliyle içi sönük, temsiliyetçi 'dil' kavramını yeniden yazma çabalarını ima eder. Kirby böylece kendinin ve diğer yeni materyalistlerin Butler'ı eleştirmesine benzer bir şekilde Rotman'ı eleştirir (bkz. bu kitabın 5. Bölümü). Buna karşın, Kirby'nin Doğanın/Tanrının yarattığı biçimde matematiğin basit biçimde tersine çevrilmesine dayanan (a.g.e., 426-427) Rotman'ın insanmerkezciliğini olumsuz okumasını desteklememek mümkündür. Yani, ontolojik önceliği hem Kirby hem de Rotman aracılığıyla okuyabiliriz.

Meşhur ve sezgilere aykırı bir şekilde Derridacı bir sapmayla Kirby (2006, 84), 'Derrida'nın ifade ettiği gibi 'metnin dışında hiçbir şey olmaması' durumunda, yazmanın, okumanın ve modellemenin 'Doğanın özelliklerinde' bulunduğunu' ifade eder. '[M]adde', böylece 'çok daha meraklı bir özne olarak sorgu ufkumuzun içinde görünür. Daha da önemlisi, maddenin görünüşünün, kültürel bir eser olarak ikâmesiyle maskelenmesi gerekmez' (a.g.e., 85; vurgu özgün metinde). *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*'da (1997) [Teni Anlatmak: Bedenselin Maddesi] Derrida'nın Ferdinand de Saussure'ü yeniden yazımını tekrarlayan Kirby, Derrida'nın 'metnin dışında hiçbir şey

olarak geri çekilmesinin sonrası hariç hiçbir zaman sahip olmadığı nitelikleri – almak yerine, her zaman en çok ilgimizi çeken özelliklerine tutunmaya devam ediyoruz: cesaretini, deney yapmasını, belirsizliğini, sıcaklığını, melezleri birbiriyle uyumsuz şekilde karıştırmasını, sosyal bağı yeniden teşkil etmeye yönelik çılgın becerisini.

bulunmadığı' ifadesinin, 'Doğanın dışında bir şey bulunmadığı' şeklinde yeniden yazılması gerektiğini belirtir (Kirby 2008b, 229). Böylece, Spinoza'yı tekrarlayan Kirby, bütünlüğü ilan eder (Colebrook 2004). ↗ Bu şekilde, Rotman'ın harekete dayanan, ontoloji-öncelikli bakış açısı, Kirby'nin Derrida üzerinden geliştirdiği şu ifadesinde bulunabilir:

[...] herhangi bir 'birim', borçlu kaldığı daha büyük bir bütünün pek de ayrı bir parçası değildir, aksine sistemin kendini yeniden yaratımının (ya da yeniden yazımının) eşsiz bir örneklemesidir. Bu nedenle, her bir 'örnek' 'bütünün' kendidir ve bu genişletilmiş, holografik kimlik duygusu, ayrı, birbirini takip eden anlar silsilesinin yayılması olarak çizgiselliği bozar (Kirby 2003, 425; vurgu özgün metinde).

DeLanda'yla yapılan görüşmede bahsedilen çalışmasından ve 5. Bölümden başlayarak bu tür kuramlar kitap boyunca çok defa karşımıza çıktı. Rotman'ın 'hareket'ine göre, 'canlı bedensel bağıntısallıklar' 'matematiksel uygulamalar'dır (a.g.e., 428). 'Matematikleştirmenin, temsil etmenin ya da kendi hakkında akıllıca fikir edinmenin bedenselliğin doğasında olduğunu' (a.g.e., 434), 'biyolojiyi işlemsel diferansiyellerin 'birleşik alanı', mathesis naturalis olarak düşünmeyi' (a.g.e., 438) savunurken, Kirby'nin yürüttüğü proje tam olarak aynı şeyi

↗ Bu Telling Flesh'te karşımıza çıkan iddianın ötesine geçer: [...] göndergeyi ne dilden üstün ne de dili takip eden bir şey şeklinde düşünürüz, çünkü gönderge dil içindeki içkinliktir' (Kirby 1997: 19). Kirby'nin erken dönem metinlerinde dili öncelikli kıldığı –göndergenin dilin içindeki içkinlik oluşu– görülürken; daha geç dönemdeki çalışmalarında, Deleuze ve Guattari'nin Bin Yayla'daki şu ifadelerine çok yaklaşan bir bütünlüğü çağırır: 'Dil ile dilin dışı arasında bir ilişki kuran ifade değişkenleri vardır ancak bunun nedeni tam olarak bu değişkenlerin dilin içkinliği olmalarıdır' (Deleuze ve Guattari [1980] 1987: 82; vurgu özgün metinde). Bu noktada, biz dile değil de doğrudan koşullara bağlı ifadeye ve ima edilen kolektif birliğe bakıyoruz. Matematiğin 'kendine gönderme yapması' bu ikinci bağlamda okunmalıdır.

gerçekleştirir. Her iki durumda da bedensel güç ontolojik öncelikli olandır.

Bunun ardından, Kirby'nin dil nosyonunun dilbilimselliği defedişini nasıl yeniden yazdığını anlamak için (diğerlerinin yanı sıra Rotman, Deleuze ve Guattari'yle birlikte) biz de 'matematikçiliği' defederek matematiği yeniden yazmalıyız. Herhangi bir matematiksel insanmerkezciliğin materyalizmin lehine yıkılmasının gerekliliği, (Fernando Zalamea'nın yayıma hazırlanan kitabında belirttiği gibi) öncelikle bugünlerde matematikte baskın olan kümeler kuramından uzaklaşmak anlamına gelecektir. En azından bu uzaklaşma, bizim yeni materyalizm olarak adlandırdığımız materyalizme ilgi duyan akademisyenlerin yaygın bir hamlesidir. Stengers (2000, 157) iki yol önerir:

[...] René Thom, bir tür 'göçebe' matematik ister, bu matematiğin uğraşı, akla uygun çoklu fenomenleri, onları benzerlik düzenine tabi tutacak bir matematiksel tanımlama bütününe indirgemek değil de bu fenomenlerin nitel farkının matematiksel anlaşılabilirliğini oluşturmaktır. Bu durumda bir yaprağın düşüşü artık Galileocu karmaşık bir durum olmayacak, aksine kendi matematiğini harekete geçirmek zorunda kalacaktır. Hatta Benoit Mandelbrot'un kesirsel matematiğine bile atıfta bulunulabilir. Bu noktada 'anlamak', farklı anlamlı biçimlerle 'karşılaşma', bunları yeniden üretme olasılığını geliştirecek dil yaratmak anlamına gelir. Bu dil, onlara 'neden' sunacak ve biçimlerin manipüle edilmesine neden olacak şekilde bu biçimleri genel bir kanuna boyun eğdirmeyecek bir dil olmalıdır.

Stenger'ın sunduğu ilk seçenek ilginçtir çünkü bu seçenek, kümeler kuramına uygun bir alternatif olarak farklılaşmaya

odaklanan (bkz. bu kitabın 7. Bölümü) bir 'yeni materyalist' matematik geliştirilmesine çağrıda bulunur. İkinci seçenek de ilginçtir zira bu yol Rotman, DeLanda ve Massumi'nin dahil olduğu, en çok kullanılan yoldur. Mandelbrot'un Öklidci olmayan geometrisinin ardından, özellikle topoloji, materyalist bir matematiksel metafizik için verimli bir alan olarak değerlendirilir. Kümeler kuramının 'tür farkına' karşın radikal 'derece farkını' uygulayan topoloji, kümeler kuramının tam tersi olarak da düşünülebilir. Bunu unutmayan DeLanda topolojiyi şu şekilde tanımlar: '[...] en az ayrıştırılmış geometri, en az sayıda ayrık eşitlik sınıfı bulunan ve birçok kesintili biçimin süreklilik arz eden bir biçimle birleştiği geometridir' (2002, 24; vurgu özgün metinde). Massumi, 2002 tarihli *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* [Virtüel İçin Kıssalar: Hareket, Duygulanım, Duyumsama] kitabında topolojinin nasıl bilimlerin en pürüzsüzü olarak görülmesi gerektiğini açıklar. Elie Ayache'nin (2010, 147) hoş ifadesindeki gibi: 'Matematik bir düşüncedir (sadece cebir değildir) ve varoluşu söyleminin yönüyle ifade eden bir düşüncedir.' Massumi Kirby'i hatırlatarak şunu ekler (2002, 135):

Topoloji nitel bir bilim değildir. Ampirik araştırma tanımdan tahmine ilerlemek anlamına geliyorsa, topoloji ampirik de değildir. Tahmini değeri yoktur. Kendi varyasyonları dışında başka hiçbir şeye doğrudan atıfta bulunamayan topoloji, betimselden çok analogiktir. Ancak, özellikle belirli bir şeyin analogisi değildir. Bir modeldeki sapmanın günlük kullanım anlamındaki analogisi değildir. Burada model yoktur. Sadece içeri ve dışarı doğru kıvrımlar: Kendine işaret eden dönüşüm. Analog, kendi varyasyonlarına işaret eden bir süreçtir.

Meillassoux Sonluluktan Sonra'da en fazla fiziğe ilgi duyuyor ve sıklıkla (hocası Badiou'nun bu tür matematiksel modellere düşkün oluşunu takip ederek) Cantor'un teoremi gibi kümelere dair kuramsal sorunlarının cazibesine kapılıyor gibi görünse de, onun spekülâtif materyalizminin, Massumi'nin geçtiğimiz yıllarda üzerinde çalıştığı spekülâtif pragmatizme ve topolojinin dikkat çekici şekilde bu düşünce türünde oynadığı role çok yakın bir matematiğe gerçekten ihtiyacı var gibidir. Karşılıklı olarak, Meillassoux'nun mutlak olana, sonluötesi arayışına ya da 'sonsuz niteliklerin açık çoğullaştırmasına' duyduğu ilgi (Meillassoux [2006] 2008, 142), tam olarak Massumi'nin topolojiyi araştırmada ihtiyaç duyduğu şey olabilir. (Massumi'nin Bergson ve Deleuze'den aldığı gibi) virtüel nosyonu, Meillassoux'un 'Potentiality and Virtuality'de ('Potansiyellik ve Virtüellik') (2011) kabul ettiği gibi, büyük öneme sahiptir. Massumi'nin belirttiği gibi (2002, 135):

Topolojik bir imge merkezi, virtüel olanı, hissedilen düşüncede tam anlamıyla görünür kılar. Ampirikten ziyade, görüntüseldir. Her zaman dışarıdan dönüştürücü bir hissin gelişine ilişkindir, düşüncenin bir duygusu olan duyumsama, analogun varlığıdır. Analog biçimdeki maddedir.

Topolojinin pürüzsüzlüğü bugünlerde (matematikte) Peter T. Johnstone'ın (1977) öğretisini takip eden 'noktasız topolojide' ve Whitehead'i ([1929/1978] 1985) takip eden mereotopolojide geliştirilir. Deleuze ve Guattari matematiğin (müzikle birlikte) pürüzsüz uzayların en pürüzsüzünü üretme becerisine sahip olduğunu ve bu nedenle bize musallat olmuş ikiciliğin yeneden yazımı için en uygun yol olduğunu düşünürler. Örneğin Johnstone'un 'çerçevelere' karşı çıkmak için kullandığı 'yer'

(locales) kavramı, kendi adlandırmasıyla 'kesintisiz haritalar' (Johnstone 1982, 39) bağlamında morfolojiyi yeniden düşünmemizi sağlar. Artık nesnelere ilişkili olmayan 'yerler', her zaman, fiziksel doğaya eşit beden çeşitliliğini içeren saf morfolojiyi hayata geçirmemizi mümkün kılar. Matematik (noktasız topoloji) bu durumda Cache'in (1995, 75) belirttiği gibi 'yüzeğe yayılma adına' vektörel durumumuzdan kurtulmamızı sağlayacak birçok görünmeyen rotadan biridir. Cache'in devam ettiği gibi, dikey konumumuz, kesintisiz soyut haritada (ya da yüzeyde) işbaşında olan morfolojilerin sadece bir sonucu olacaktır.

Bir örnekle bitirecek olursak, Massumi'nin (2002, 75) Michel Serres'in futbol maçı analizini yeniden okuması aklımıza geliyor; bu yeniden okuma şu şekilde noktalanır:

Oyuncunun özneliği, kendi duyumsamasına dahil olarak ve kendi duyumu halinde potansiyelin alanına girdiği anda kopar. Oyun açısından, oyuncu bu duyumsamadır. Duyumsama, alanın potansiyelini yerel eyleme, bir kez daha uyum sağlamış olandan potansiyel alanının geniş çaplı yeniden düzenlenmesi eylemine yönlendirir. Duyumsama, potansiyelin algılayan bedende bulunma halidir.

Massumi'nin analizinin başlangıç noktası olarak insanı –hatta bedenleri– değil, materyal pratik sırasında idrak edilen güçleri ve yüzeyleri belirlemiş olması, Johnstone ve çağdaş Whiteheadcilerin anlayacağı bir noktasız topolojiye fırsat sunar. Massumi'nin durumu, Johnstone'un yüzeyin yaratımıyla birlikte gerçekleşen morfojenilere vurgu yaparken 'sürekli haritalama' gibi bir kavramı ortaya atmakla haklı olduğunu kanıtlar. Bizi nokta, çizgi ve hatta (Meillassoux'un belirttiği gibi sonunda bağıntısalcı tartışmayı oluşturacak) hareketten kurtaran virtü-

el mutlak hayata geçirilir. Noktasız topoloji bu durumda Henri Michaux'nun ([1972] 2002, 70) kendini bulduğu 'sonsuz mekanizmalardan' biridir: Her şeyden ibaret tek sonsuz mekanizma. Bu mekanizma yeni materyalizmi özgürlüğüne kavuşturur.

bibliyografya

Ahmed, S. 2008. 'Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism.' *European Journal of Women's Studies* 15(1): 23–39.

Alaimo, S and S. Hekman, eds. 2008. *Material Feminisms*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Alcoff, L. 2000. 'Philosophy Matters: A Review of Recent Work in Feminist Philosophy.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25(3): 841–82.

Artaud, A. 1971. 'Notes sur les Cultures Orientales.' *Oeuvres Completes*, Tome VIII. Paris: Gallimard.

Ayache, E. 2010. *The Blank Swan: The End of Probability*. Melbourne: re.press.

Badiou, A. 1999. *Deleuze: The Clamor of Being*. Translated by L. Burchill. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

---. 2007. *The Concept of Model: An Introduction to the Materialist Epistemology of Mathematics*. Translated by Z. L. Fraser. Melbourne: re.press.

Balibar, É. [1989] 1998. 'Politics and Communication,' in *Spinoza and Politics*. London and New York: Verso, 99–124.

Barad, K. 2001. 'Re(con)figuring Space, Time, and Matter,' in *Feminist Locations: Global and Local, Theory and Practice*. Edited by M. DeKoven. New Brunswick: Rutgers University Press, 75–109.

---. 2003. 'Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28(3): 801–31.

---. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham and London: Duke University Press.

---. 2010. 'Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come.' *Derrida Today* 3(2): 240–68.

Baudrillard, J. [1981] 1995. *Simulacra and Simulation*. Translated by S. F. Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press.

---. [1995] 1996. *The Perfect Crime*. Translated by Ch. Turner. London and New York: Verso.

- Benjamin, W. [1982] 2002. *The Arcades Project*. Translated by H. Eiland and K. McLaughlin. Cambridge and London: Belknap/Harvard University Press.
- Bergson, H. [1896] 2004. *Matter and Memory*. 5th ed., translated by N. M. Paul and W. Scott Palmer. Mineola, NY: Dover.
- . [1907] 1998. *Creative Evolution*. Translated by A. Mitchell. Mineola, NY: Dover Publications.
- . [1934] 2007. *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*. Translated by M. L. Andison. Mineola, NY: Dover Publications.
- Bleeker, M. 2008. 'Passages in Post-Modern Theory: Mapping the Apparatus.' *Parallax* 14(1): 55–67.
- Bolt, B. and E. Barrett eds. Forthcoming. *Carnal Knowledge: Towards a New Materialism Through the Arts*. London: IBTauris.
- Braidotti, R. 1991. *Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- . 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- . 2000. 'Teratologies,' in *Deleuze and Feminist Theory*, edited by I. Buchanan and C. Colebrook, 156–72. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2002a. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- . 2002b. 'Identity, Subjectivity, Difference: A Critical Genealogy,' in *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*, edited by G. Griffin and R. Braidotti, 158–80. London and New York: Zed Books.
- . 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- . 2008. 'In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism.' *Theory, Culture and Society* 25(6): 1–24.
- . 2011a. *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- . 2011b. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Second edition. New York: Columbia University Press.

- . ed. 2010. *The History of Continental Philosophy*. Vol. 7. Durham: Acumen.
- Bryant, L., N. Srnicek and G. Harman eds. 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press.
- Butler, J. 1986. 'Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*.' *Yale French Studies* 72: 35–49.
- . [1987] 1999. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. New York: Columbia University Press.
- . 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex.'* New York and London: Routledge.
- . 2009. *Frames of War: When is Life Grievable?* London and New York: Verso.
- Butler, J. and J. W. Scott eds. 1992. *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.
- Cache, B. 1995. *Earth Moves, the Furnishing of Territories*. Edited by M. Speaks Translated by A. Boyman. Cambridge and London: The MIT Press.
- Changfoot, N. 2009a. 'The Second Sex's Continued Relevance for Equality and Difference Feminisms.' *European Journal of Women's Studies* 16(1): 11–31.
- .. 2009b. 'Transcendence in Simone De Beauvoir's *The Second Sex*: Revisiting Masculinist Ontology.' *Philosophy and Social Criticism* 35(4): 391–410.
- Cheah, P. 1996. 'Mattering.' *Diacritics* 26(1): 108–39.
- Cixous, H. [1975] 1976. 'The Laugh of the Medusa.' Translated by K. Cohen & P. Cohen. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1(4): 875–93.
- Colebrook, C. 2002. *Understanding Deleuze*. Sydney: Allen and Unwin.
- .. 2004. 'Postmodernism is a Humanism: Deleuze and Equivocity.' *Women: A Cultural Review* 15(3): 283–307.
- . 2008. 'On Not Becoming Man: The Materialist Politics of Unactualized Potential,' in *Material Feminisms*. Edited by S. Alaimo and S. Hekman, 52–84. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Connolly, W. 1999. *Why am I not a secularist?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Coole, D. and S. Frost, eds. (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham and London: Duke University Press.
- Culler, J. [1982] 2008. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. 25th Anniversary Edition. London and New York: Routledge.
- Davis, N. 2009. 'New Materialism and Feminism's Anti-Biologism: A Response to Sara Ahmed.' *European Journal of Women's Studies* 16(1): 67–80.
- de Beauvoir, S. [1949] 2010. *The Second Sex*. Translated by C. Borde and S. Malovany-Chevallier. New York: Alfred A. Knopf.
- de Beistegui, M. 2004. *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*.

Bloomington: Indiana University Press.

De Boever, A, A. Murray, and J. Roffe. 2009. 'Technical Mentality' Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon.' *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy* 7: 36–45.

DeLanda, M. 1996. 'The Geology of Morals: A Neo-Materialist Interpretation.' <http://www.t0.or.at/delanda/geology.htm> [accessed June 12, 2009].

_. 1997. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Zone Books.

_. 2002. *Intensive Science & Virtual Philosophy*. London and New York: Continuum.

_. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London and New York: Continuum.

Deleuze, G. [1956/2002] 2004. 'Bergson's Conception of Difference,' in *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*, edited by D. Lapoujade, 32–51.

Translated by M. Taormina. *Semiotext(e) Foreign Agents Series*. Cambridge and London: The MIT Press.

---. [1966] 1991. *Bergsonism*. Translated by H. Tomlinson and B. Habberjam. New York: Zone Books.

---. [1968] 1994. *Difference and Repetition*. Translated by P. Patton. New York: Columbia University Press.

---. [1969] 1990. *The Logic of Sense*. Edited by C. V. Boundas. Translated by M. Lester and Ch. Stivale. New York: Columbia University Press.

---. [1981] 1988. *Spinoza, Practical Philosophy*. Translated by R. Hurley. San Francisco: City Lights.

---. [1985] 2000. *Cinema 2: The Time-Image*. Translated by H. Tomlinson and R. Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---. [1988] 1995. 'On Philosophy,' in *Negotiations 1972–1990*, 135–55. Translated by M. Joughin. New York: Columbia University Press.

---. 1997. 'Desire and Pleasure,' in *Foucault and his Interlocutors*, edited by A.I. Davidson, 183–92. Chicago and London: University of Chicago Press.

---. 2006. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975–1995*. Edited by D. Lapoujade. Translated by A. Hodges and M. Taormina. New York: Semiotext(e).

Deleuze, G. and F. Guattari. [1972] 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by R. Hurley, M. Seem and H. R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---. [1980] 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

---. [1991] 1994. *What is Philosophy?* Translated by H. Tomlinson and G. Burchell. New York: Columbia University Press.

Derrida, J. [1968] 1982. *Différance. Margins of Philosophy*. Translated by A. Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

---. [1985] 1988. 'Letter to a Japanese Friend,' in *Derrida and Difference*, edited by D.

- Wood and R. Bernasconi, 270–76. Evanston: Northwestern University Press.
- . [1993] 2006. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by P. Kamuf. New York and London: Routledge.
- Dolphijn, R. 2004. *Foodscapes: Towards a Deleuzian Ethics of Consumption*. Delft: Eburon.
- . 2010. 'Cultural Studies,' in *The Sage Encyclopedia of Identity*, Vol. 2, edited by R. L. Jackson, 173–80. London: Sage.
- . 2011. 'Man is Ill Because He is Badly Constructed': Artaud, Klossowski and Deleuze in Search for the Earth Inside.' *Deleuze Studies* 5(1): 18–34
- Foucault, M. [1966/1970] 1994. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage.
- . [1970] 1998. 'Theatrum Philosophicum,' in *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, Vol 2: Aesthetics, Method, and Epistemology, edited by J. D. Faubion, M. Foucault and P. Rabinow, 343–68. New York: New Press.
- . 1980. *Power-Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Brighton: Harvester Press.
- . 2008. *Introduction to Kant's Anthropology*. Edited by R. Nigro. Translated by R. Nigro and K. Briggs. Los Angeles: Semiotext(e).
- . 2003. 'Society Must Be Defended': *Lectures at the College De France, 1975–76*. Edited by M. Bertani and A. Fontana. Translated by D. Macey. New York: Picador.
- Fraser, M. 2002. 'What is the Matter of Feminist Criticism?' *Economy and Society* 31(4): 606–25.
- Fukuyama, F. 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the BioTechnological Revolution*. London: Profile Books.
- Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Gatens, M. 2003. 'Beauvoir and Biology: A Second Look,' in *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, edited by C. Card. 266–85. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gatens, M. and G. Lloyd. 1999. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London and New York: Routledge.
- Genosko, G. 1996. *The Guattari Reader*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Grosz, E. [1993] 1994. 'A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics.' In *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, edited by C.V. Boundas and D. Olkowski, 187–210. London and New York: Routledge.
- . 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Sydney: Allen and Unwin.
- . 2000. 'Histories of a Feminist Future.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25(4): 1017–21.
- . 2005. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham and London: Duke University Press.

Guattari, F. [1964] 1984. *Transversality. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Translated by R. Sheed. Harmondsworth: Penguin Books.

Guattari, F. and S. Rolnik. [1982] 2008. 'Emotion, Energy, Body, Sex,' in *Molecular Revolution in Brazil*. Translated by K. Clapshow and B. Holmes. Los Angeles, Semiotext(e): 403–12.

Habermas, J. 2003. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.

Halewood, M. 2009. 'Language, Subjectivity and Individuality,' in *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, edited by K. Robinson. London: Palgrave Macmillan, 45–60.

Hames-García, M. 2008. 'How Real is Race?,' in *Material Feminisms*, edited by S. Alaimo and S. Hekman, 308–39. Bloomington: Indiana University Press.

Hansell, M. (2007). *Built by Animals: The Natural History of Animal Architecture*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Haraway, D. 1988. 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.' *Feminist Studies* 14(3): 575–99.

---. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Onco-Mouse™*. London and New York: Routledge.

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

---. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Harding, S. 1986. *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes: Open University Press.

---. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?* Milton Keynes: Open University Press.

Harding, S. and U. Narayan. 2000. *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press.

Harman, G. 2008. 'DeLanda's Ontology: Assemblage and Realism.' *Continental Philosophy Review* 41 (3): 367–83.

---. 2010. 'Objects, Matter, Sleep, and Death,' in *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester, UK: Zero Books.

---. 2011a. 'On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy,' in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by L. Bryant, N. Srnicek, and G. Harman. Melbourne: re.press, 21–40.

---. 2011b. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Harris, G. J. 2003. 'Afterword: Walk Like an Egyptian,' in *Performing Transversally: Reimagining Shakespeare and the Critical Future*. Edited by B. Reynolds. New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan, 271–86.

- Hartsock, N. 1987. 'Re-thinking Modernism: Minority vs. Majority Theories.' *Cultural Critique* 7: 187–206.
- Hegel, G.W.F. [1807] 1977. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. [1959] 1971. 'A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer,' in *On the Way to Language*, 1–56. Translated by P.D. Hertz. New York: Harper & Row.
- . 1954. 'Die Frage nach Technik,' in *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- . 1960. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam.
- . [1980] 1994. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by P. Emad and K. Maly. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heinämaa, S. 1997. 'What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference.' *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 12(1): 20–39.
- Hekman, S. 2010. *The Material of Knowledge: Feminist Disclosures*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hill, R. 2008. 'Phallogentrism in Bergson: Life and Matter.' *Deleuze Studies* 2 (supplement *Deleuze and Gender*. Edited by C. Colebrook and J. Weinstein): 123–36.
- Hird, M.J. 2004. 'Feminist Matters: New Materialist Considerations of Sexual Difference.' *Feminist Theory* (5)2: 223–32.
- . 2006. 'Animal Transex.' *Australian Feminist Studies* 21(49): 35–50.
- Holland, E. 1999. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. London and New York: Routledge.
- Hughes, A. and Witz, A. 1997. 'Feminism and the Matter of Bodies: From de Beauvoir to Butler.' *Body & Society* 3(1): 47–60.
- Johnstone, P.T. 1977. *Topos Theory*. London, New York and San Francisco: Academic Press.
- . 1982. *Stone Spaces*. Cambridge, New York and Victoria: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Kant, I. [1781, 1787] 1998. *Critique of Pure Reason*. Second edition. Translated by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- . [1790] 2000. *Critique of Judgment*. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
- . [1788] 1996. *Critique of Practical Reason*. Translated and edited by M. J. Gregor. *Practical Philosophy*. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 139–271.
- . [1800] 1988. *Logic*. New York, Dover Publications.
- . 2005. *Notes and Fragments*. Translated by P. Guyer, C. Bowman and F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, J. 1979. 'The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to the 'Women

- and Power' Conference.' *Feminist Studies* 5(1): 216–27.
- Kirby, V. 1997. *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. New York and London: Routledge.
- . 2003. 'Enumerating Language: The Unreasonable Effectiveness of Mathematics!' *Configurations* 11(3): 417–39.
- . 2006. *Judith Butler: Live Theory*. London and New York: Continuum.
- . 2008a. 'Subject to Natural Law: A Meditation on the 'Two Cultures' Problem.' *Australian Feminist Studies* 23(55): 5–17.
- . 2008b. 'Natural Convers(at)ions: or, what if Culture was really Nature all along?,' in *Material Feminisms*, edited by S. Alaimo and S. Hekman. Bloomington: Indiana University Press, 214–36.
- . 2010. 'Original Science: Nature Deconstructing Itself.' *Derrida Today* 3.2: 201–20.
- . 2011. *Quantum Anthropologies: Life at Large*. Durham and London: Duke University Press.
- Kochhar-Lindgren, G. 2011. *Philosophy, Art and the Specters of Marx*. Amherst, New York: Cambria Press.
- Kruks, S. 2005. 'Beauvoir's Time/ Our Time: The Renaissance in Simone de Beauvoir Studies.' *Feminist Studies* 31(2): 286–309.
- Lakoff, G. and R.E. Núñez. 2000. *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*. New York: Basic Books.
- Latour, B. [1991] 1993. *We Have Never Been Modern*. Translated by C. Porter. London: Prentice Hall.
- . 2004. 'Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern.' *Critical Inquiry* 30: 225–48.
- Lauretis, T. de. 1986. *Feminist Studies, Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1994. *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana University Press.
- Leibniz, G. [1714] 1962. 'The Monadology,' in *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology*, 251–72. Translated by G. R. Montgomery. La Salle, IL: The Open Court Publishing House.
- Lingis, A. 1994. *The Community of Those who have Nothing In Common*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lischka, C. 2007. 'Mechano Poïia,' in *Mechanics as Agency: Artistic Perspectives*, edited by C. Lischka and A. Sick, 36–47. Bielefeld: Transscript Verlag.
- Lloyd, G. [1984] 1993. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. New York: Routledge.
- Lyon, J. 1999. *Manifestoes: Provocations of the Modern*. Ithaca and London: Cornell University Press.

- Lyotard, J-F. [1988] 1991. *The Inhuman: Reflections on Time*. Translated by G. Bennington and R. Bowlby. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Massumi, B. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham and London: Duke University Press.
- Meillassoux, Q. [2006] 2008. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by R. Brassier. New York: Continuum.
- . 2010. 'Que peut dire la métaphysique sur ces temps de crise?' *L'Annuel des Idées* February 5, 2010. <http://www.annuel-idees.fr/2-Que-peut-dire-lametaphysique.html> [accessed June 1, 2011].
- . 2011. 'Potentiality and Virtuality,' translated by R. Mackay, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by L. Bryant, N. Srnicek, and G. Harman, Melbourne: re.press, 224–36.
- Michaux, H. [1972] 2002. *Miserable Miracle*. New York: New York Review Books.
- Mol, A. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham and London: Duke University Press.
- Mullarkey, J. 2006. *Post-Continental Philosophy: An Outline*. London and New York: Continuum.
- Nelson, L. H. 1993. 'Epistemological Communities,' in *Feminist Epistemologies*, edited by L. Alcoff and E. Potter. New York: Routledge, 121–59.
- Nietzsche, F.W. [1883–1885] 1967. *Also Sprach Zarathustra*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Rahman, M. and A. Witz. 2003. 'What Really Matters? The Elusive Quality of the Material in Feminist Thought.' *Feminist Theory* 4(3): 243–61.
- Rich, A. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.
- . 1985. *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979–1985*. New York: Norton.
- Rossini, M. 2006. 'To the Dogs: Companion Speciesism and the New Feminist Materialism.' *Kritikos: An International and Interdisciplinary Journal of Postmodern Cultural Sound, Text and Image* 3. <http://intertheory.org/rossini> Last accessed: April 8, 2008.
- Rotman, B. 2008. *Becoming Beside Ourselves: The Alphabet, Ghosts, and Distributed Human Being*. Durham and London: Duke University Press.
- Saldanha, A. 2006. 'Reontologising Race: The Machinic Geography of Phenotype.' *Environment and Planning D: Society and Space* 24(1): 9–24.
- Schrader, A. [2010]. 'Responding to *Pfiesteria piscicida* (the Fish Killer): Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and Responsibility in Toxic Microbiology.' *Social Studies*

of Science 40(2): 275–306.

Scott, J. W. 1996. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge and London: Harvard University Press.

---. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press. Serres, M. with B.

Latour. 1995. 'Third Conversation: Demonstration and Interpretation,' in *Conversations on Science, Culture, and Time*, 77–123. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Shaviri, S. 2009. *Without Criteria; Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*. Cambridge, Mass. and London: The MIT Press.

Sheridan, S. 2002. 'Words and Things: Some Feminist Debates on Culture and Materialism.' *Australian Feminist Studies* 17(37): 23–30.

Simondon, G. [1958] 1980. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Translated by N. Mellamphy. University of Western Ontario. <http://dephasage.ocular-witness.com/pdf/SimondonGilbert.OnTheModeOfExistence.pdf> [accessed March 13, 2011].

---. 2009. 'The Position of the Problem of Ontogenesis.' Translated by G. Flanders. *Parrhesia* 7: 4–16.

Snow, C.P. [1959] 1965. *The Two Cultures: and A Second Look*. London: Cambridge University Press.

Sönsen Breen, M. and W.J. Blumenfeld eds. 2005. *Butler Matters: Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies*. Hampshire and Burlington: Ashgate.

Spinoza [1677] 2001. *Ethics*. Translated by W.H. White. Revised by A. H. Stirling. With an Introduction by Don Garrett. Ware: Hertfordshire.

Squier, S. and M. M. Littlefield. 2004. *Feminist Theory and/of Science: Feminist Theory Special Issue*. *Feminist Theory* 5(2): 123–6.

Stengers, I. 2000. *The Invention of Modern Science*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Thornham, S. 2000. *Feminist Theory and Cultural Studies: Stories of Unsettled Relations*. London: Arnold.

Tiedemann, R. 2005. 'Historical Materialism or Political Messianism? An interpretation of the thesis 'On the Concept of History,' in Walter Benjamin: *Critical Evaluations in Cultural Theory*, edited by P. Osborne. New York: Routledge, 137–69.

Turing, A.M. 1950. 'Computing Machinery and Intelligence.' *Mind* 59: 433–60.

van der Tuin, I. 2008. 'Deflationary Logic: Response to Sara Ahmed's 'Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism.' *European Journal of Women's Studies* 15(4): 411–6.

---. 2009. 'Jumping Generations: On Second- and Third-Wave Feminist Epistemology.' *Australian Feminist Studies* (special issue: *Generation: On Feminist Time-Lines*. C. Colebrook and R. Braidotti) 24(59): 17–31.

---. 2011. 'A Different Starting Point, a Different Metaphysics': Reading Bergson and Barad Diffractionally.' *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 26(1): 22–42.

Vintges, K. [1992] 1996. *Philosophy as Passion: The Thinking of Simone de Beauvoir*. Translated by A. Lavelle. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Ware, V. 1992. *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London and New York: Verso.

Welchman, A. 2005. 'Materialism,' in *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, edited by J. Protevi, 388–91. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Whitehead, A.N. [1925] 1997. *Science and the Modern World*. New York: Free Press.

---. [1929/1978] 1985. *Process and Reality*. New York: Free Press.

Wiegman, R. 2002. *Women's Studies On Its Own: A Next Wave Reader in Institutional Change*. Durham: Duke University Press.

Wilbert, C. 2006. 'Profit, Plague and Poultry: The Intra-active Worlds of Highly Pathogenic Avian Flu.' *Radical Philosophy* [September/ October 2006].
http://www.radicalphilosophy.com/default.asp?channel_id=2187&editorial_id=22192 [accessed June 11, 2009].

Zalamea, F. Forthcoming. *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*. Urbanomic. Translated by Z. L. Fraser. London: Urbanomic.

