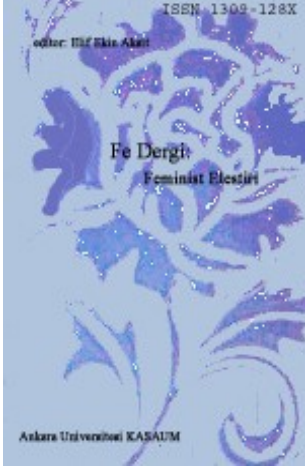


Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM  
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 13, Sayı 1  
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:  
<http://cins.ankara.edu.tr/>

**“Algılanamazlık Feminizmi” ve Spinoza Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz**

*Tansu Gökçe*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2021

Yazı Gönderim Tarihi: 3 1.03.2021

Yazı Kabul Tarihi: 11.05.2021

Bu makaleyi alıntılar için: Tansu Gökçe, ““Algılanamazlık Feminizmi” ve Spinoza Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz” *Fe Dergi* 13, no. 1 (2021), 165-176.  
URL: [http://cins.ankara.edu.tr/25\\_13.pdf](http://cins.ankara.edu.tr/25_13.pdf)

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

**“Algılanamazlık Feminizmi” ve Spinoza Tanınma/Temsil Politikalarına Spinozist Bir İtiraz**  
Tansu Gökçe\*

*Spinoza felsefesi feminist tartışmalar özgülünde Avustralyalı feminist düşünürler Genevieve Lloyd ve Moira Gatens'in çalışmalarıyla birlikte yeniden ilgi toplamış, güncel cinsel fark feministleri Rosi Braidotti ve Elizabeth Grosz gibi düşünürlerin Deleuzecü-Spinozist bir teorik hattı takip etmesiyle çağdaş feminist felsefe için önemli bir uğrak olagelmıştır. İlk Spinozacı feminist tartışmalar cinsel fark feminizminin sorunsalları etrafında şekillenmiş; Spinoza, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı tartışmaları, ana akım Batı felsefesi geleneğine, sözde nötralizasyon, zihin-beden ve doğa-kültür ayrımı, bedenin ve duyguların değersizleştirilmesi gibi başlıklar altında yapılan eleştiriler göz önünde bulundurularak ittifak kurulabilecek bir filozof olarak düşünülmüştür. Bu geleneğe, Elizabeth Grosz'un tanınma/temsil siyasetlerine karşı olarak teklif etmiş olduğu “algılanamazlık siyaseti” bağlamında dâhil olan Hasana Sharp, çağdaş feminist felsefeye yeni bir soluk kazandırmıştır. Sharp bu tartışmanın sınırlarını Spinoza'nın natüralizmini ve insanmerkezciliği eleştiren fikirlerini merkeze alarak genişletir. Algılanamazlık siyaseti, tanınma/temsil siyasetinin varsaydığı hukuki özne modeli yerine bedenin duygulanımlarını, kapasitelerini, kudretlerini gözetken bir siyasi proje olarak cinsel fark feminizminin felsefi konumuyla ortaklaşır. Bu açıdan makale öncelikle Grosz'un projesini ardından Sharp'ın bu projeye olan katkısını sözü geçen ortaklığı göz önünde bulundurarak incelemeyi hedefliyor.*

*Anahtar Kelimeler: Spinoza, algılanamazlık, tanınma, cinsel fark, yeniden-doğallaştırma.*

***The Feminist Conceptualization of ‘Imperceptibility’ and Spinoza: A Spinozist Objection to the Politics of Recognition/Representation***

*The philosophy of Spinoza has aroused interest again with the work of Australian feminist thinkers Genevieve Lloyd and Moira Gatens and has been an important moment for contemporary feminist philosophy with thinkers such as contemporary sexual difference feminists Rosi Braidotti and Elizabeth Grosz following a Deleuzian-Spinozist theoretical line. The first Spinozist feminist debates were shaped around the problems of sexual difference feminism and Spinoza was considered as a philosopher who could be allied against the mainstream Western philosophical tradition, which was criticized in terms of the pseudo-neutralization, the mind-body and nature-culture distinction, and the derogation of the body and emotions. Hasana Sharp, who is included in this tradition in the context of “the politics of imperceptibility” proposed by Elizabeth Grosz as opposed to the recognition/representation politics, has brought a new breath to the contemporary feminist philosophy. Sharp broadens the horizons of this debate by centering Spinoza's naturalism and his ideas that criticize anthropocentrism. As a political project that takes into account the affects, capacities and powers of the body, instead of the legal subject model postulated by the politics of recognition/representation, the politics of imperceptibility associate with the philosophical position of the sexual difference feminism. In this regard, the article aims to examine first Grosz's project and then Sharp's contribution to it, considering the common aspects mentioned.*

*Keywords: Spinoza, imperceptibility, recognition, sexual difference, renaturalization.*

\*Doktora Öğrencisi, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Doktora Programı, [gokcetansu@gmail.com](mailto:gokcetansu@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-3373-4660>, Yazı Gönderim Tarihi: 31.03.2021, Yazı Kabul Tarihi: 11.05.2021

## Giriş

Tanınma/temsil siyaseti çokkültürcülük, postkolonyal kuramlar, feminist felsefe gibi alanların çağdaş siyaset felsefesine yön veren etkileri ile beraber uzun bir süre güncelliğini korumuştur. Elbette bu alanların siyaset felsefesi bağlamındaki tanınma eksenli argümanları ekseriyetle Hegel’e atıfta bulunur. Pek çok düşünür politik retoriğini tanınma/temsil rejimi içerisinde inşa eden entelektüel çalışmalara mesafe almaya başlamış, tanınma yerine alternatif bir model üzerine düşünme ihtiyacı hissetmiştir. Bu düşünürler arasında yer alan Elizabeth Grosz tanınmanın özne ve insan-merkezli, personalist ve fallosantrik parametrelere olan bağlılığı sebebiyle Irigaray, Deleuze ve Nietzsche aracılığıyla hukuki özne konumunu benimseyen tanınma/temsil siyasetini kendi terminolojisinden çıkarmış, bunun yerine “algılanamazlık siyaseti” teklif etmiştir. Özdeşlik/kimlik üzerinden tasavvur edilen statik/evrensel özne yerine kişisel-olmayan bedensel kapasitelere, kuvvetlere odaklanan bu projenin merkezinde farkın dinamizmine mahal veren bir geleceğin soruşturması durur. Grosz’un projesine Spinoza’nın duyu terapisi, beden kavramsallaştırması ve naturalizmi ile dahil olan Hasana Sharp ise tanınma siyasetinin tanınma talep eden birey ya da gruplar üzerindeki psiko-somatik etkilerine odaklanarak tartışmaya yeni bir soluk kazandırır. Sharp, Grosz’un sorularını Spinoza felsefesinin sınırları içerisinde kalarak cevaplamaya girişir. Bu makalede ilk bölümde Grosz’un projesini, ardından Sharp’ın bu projeye yaptığı katkıları inceleyeceğim.

## Tanınma/Temsil Rejiminin Ötesini Düşünmek: Algılanamazlık Siyaseti<sup>1</sup>

Elizabeth Grosz, “A Politics of Imperceptibility” isimli makalesini, Drucilla Cornell ve Sara Murphy’nin çokkültürcü ve anti-ırkçı bir tanınma siyaseti için kavramsallaştırdıkları “etik kimliklenme” önerisine cevaben kaleme almıştır. Bu makale daha sonra yazacağı *Time Travels* isimli kitabında aynı konu üzerine yaptığı daha geniş bir tartışmanın girişi niteliğindedir. Kimlik/özdeşlik/tanınma/temsil gibi başlıklar etrafında dönen incelemesi, “indirgenemez olan” cinsel farkın geleceği ve buna bağlı olarak yeni bir ontolojinin imkanı üzerine yeni düşünme biçimlerini de odağına alır. Grosz’un tartışmasına geçmeden önce Cornell ve Murphy’nin çalışmasından bahsetmek gerekir. Cornell ve Murphy, “Anti-racism, Multiculturalism, and the Ethics of Identification” isimli makalede amaçlarının “sahihlik” (*authenticity*) ile minör kimliklerin kültürel ve politik tanınma talebi arasındaki bağlantıyı kesmek olduğunu ifade eder (2002: 420). Çünkü “sahihlik” kavramına bağlı olan bir tanınma talebi halihazırda varolan, değişime kapalı bir kimliğin özcü kriterlerin belirlenimi altında tanınması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, verili bir kimliğin tanınması olarak anlaşıldığı sürece minör kimliklerin tanınma talebi Avrupa merkezci kültürel emperyalizmi daha baştan kabul etmek anlamına gelir. Bunun yerine onlar, farka/ötekiye saygı duyan, “bütün insanların eşit onurunu tanıyan” ve değişime açık bir etik tanınma talep ederler (Cornell ve Murphy, 2002: 420). Bu sayede öteki, verili bir kimliğin ya da kabul görmüş stereotip niteliklerin taşıyıcısı olmadan kültürel ve politik anlamda özne olarak tanınma/temsil edilme hakkını elde edebilir. Grosz’a göre ise iki düşünürün tartışması kökleri Hegel felsefesine dayanan modern kimlik siyasetinin etkisi altında kalmış bir projedir (2002: 465). Her ne kadar iki düşünür Hegel’i eleştirse de<sup>2</sup> tanınmanın toplumsal ve kurumsal anlamdaki ilişkiselliği üzerine yaptığı saptamalarını yerinde bulurlar. Buna müteakip tanınma dolayımıyla elde edilecek özgürlük için; “özgürlük bizim için ilişkisel bir özgürlüktür” diyerek açıkça Hegel’e bu bağlamda katıldıklarını belirtirler (Cornell ve Murphy, 2002: 441).

Bilindiği üzere Hegel’in meşhur efendi-köle diyalektiğiyle birlikte özneleşme teorisi monadik, kendisine kapanan bir özne tahayyülü olan liberal hümanizmi geride bırakmış ve öznel-arası (*intersubjective*) bir ilişkiselliğe evrilmiştir (2018). Bilinçten öz-bilinç geçiş, bir ötekinin varlığını ve ötekiyle bir rabıtayı gerektirir. Söz geçiş ilişkiselikle beliren kurgusal diyalektikte arzu, tanınma arzusu olarak ortaya çıkar. Burada önemli olan nokta modern felsefede iddia edildiği şekliyle öznenin kendi zihnine referansla (*self-referential*) kurulduğu yönündeki anlatıların terk edilmiş olmasıdır. Birazdan açıklanacağı üzere bu konu Sharp’a göre Spinoza ile Hegel’i birbirine yaklaştıran can alıcı noktalardan biridir. Hegel’e göre bireyleşme hareketi etik dünyada (*Sittlichkeit*) diğer bilinçlerle birlikte ve onlar sayesinde gerçekleşir. *Fenomenoloji*’de köle/efendi diyalektiği üzerinden anlatılan tanınma mücadelesinde özneleşme karşı tarafın ötekiliğini kaldırarak (*Aufhebung*) kendisine entegre etme ve bu dolayım yoluyla kendisini keşfetme hareketi olarak anlatılır. Çünkü öz-bilinç, öteki karşısında kendi özdeşliğini de yitirir. O, öteki olanda kendi yansımasını görür ve onun ötekiliğini içselleştirerek kendi kendisine döner (Grosz, 2002: 465). Görüldüğü üzere diyalektik harekette arzu,

bir değilleme ya da olumsuzlama (*negation*) olarak karşımıza çıkar. Kendisine dönme ya da kendiyle özdeşleşmenin mümkün olması için olumsuzlanacak bir ötekinin ya da farkın olması gerekir. Bu durumda öz-bilincin öteki ile rabıtası, arzunun olumsuzlanması dolayısıyla kurulur. Mücadele, isminden de anlaşılacağı gibi kölenin ölüm korkusu hasebiyle tanınma arzusundan feragati ile sonuçlanır. Diyalektikten geriye bir efendi, bir de olumsuzlanmış bir fark üzerinden vuku bulmuş bir özdeşlik kalır. Bu diyalektikte varsayılan karşıtlık gerçek bir mücadele formuna sahip midir? Grosz bu soruya hayır cevabını verecektir. O, antagonizmi kurgusal karşıtlık içerisinde değil, bedensel edimler ve kuvvetler üzerinden düşünmek ister.

Grosz, Deleuze ve Nietzsche'yi takip ederek, Hegelci tanınma modeli ile arasına, farkın halihazırda varolan özdeşliklere ya da kimliklere indirgenmesi gibi bir neticeyi ihtiva etmesinden dolayı mesafe koyar. Çünkü ona göre minör kimliklerin tanınma talebi, tanınma/temsil paradigması içinden düşünüldüğünde en nihayetinde makro kategorilere dahil olmakla sonuçlanır. Böyle makro kategorilerde ise sadece benzerlikler ve özdeşliklere yer vardır. Grosz'a göre: "Kimlik yalnızca, ötekiliği içselleştirmenin ya da içe yansıtmanın ve özne ile birtakım temel benzerlikleri ya da onunla özdeşleşmeyi ötekiye yansıtmanın çift yönlü bir hareketinin neticesi olarak gelir" (2002: 465). Tanınma/temsil rejiminin anlaşılır olmayan, temsil edilmeyen, yanlış tanınan ya da tanınmayan birey ya da gruplarla kurduğu ilişki, Grosz ve diğer pek çok Deleuzecü feminist için bir "kapma" ilişkisidir. Bu sebeple tanınma talebi söz konusu olduğunda bu tür bir "kapma" ilişkisi karşısında ihtiyatlı olmak gerekir.

Grosz tanınma, temsil edilme, anlaşılma ya da kabul edilme odaklı bir Hegelci özne modeli yerine Deleuze ve Nietzsche'den mühlhem, özneyi aktif ve pasif oluşuna bağlı olarak "kuvvetleri, enerjileri ve eylemleri" ile birlikte düşünmeyi teklif eder (2002: 468). Bu sayede anlaşılabilirliğin de ötesine geçmek maksadıyla "algınamazlık" (*imperceptibility*) siyasetini yeni kuvvetlerin, enerjilerin, eylemlerin, kısacası ne olduğumuzu değil ama ne yaptığımızı ya da ne yapabileceğimizi imleyen her türlü "oluş" biçimlerinin müjdecisi olarak duyurur. Kuşkusuz böyle bir projede eylemlerin, kuvvetlerin arkasında özne aramak artık beyhude bir çabaya dönüşür. Grosz, kendi projesini temellendirirken Nietzsche'nin modern özne konumunu sarsan şu sözlerini referans alır: "Her olayın bir eylem olduğu, her eylemin bir eyleyeni önavsaydığı bir inançtır, bu 'özne'ye inançtır. Özne ve yüklem kavramlarına olan bu inanç büyük bir aptallık değil midir?" (Akt. Grosz, 2002: 467). Öte yandan Nietzsche'nin eylemlerin bir amaca göre yapıldığı fikrine yönelttiği itirazdan hareketle erekselciliğin reddedilmesi de Grosz'un projesinin temel dinamiklerinden biridir. Söz konusu olan özneler değil bizzat eylemlerin ve eyleme kapasitesinin kendisidir. O halde özne ve öteki arasındaki hiyerarşik karşılıklılık yerini anlaşılabilirlik rejimlerini durmaksızın sarsan aktif kuvvetlere bırakır. Artık özne/insan/erkek-merkezli olmayan bu projede, insan ve insan-olmayan, organik ve inorganik varlıkların kuvvetleri, enerjileri "kişisel-olmayan" (*impersonal*) ağlar içinde düşünölmeye imkan bulur. Bu ağlar içinde "bireyleşme bireysiz, tekillik ise kimliksizdir" (Grosz, 2002: 469). Kuşkusuz burada insanmerkezci, liberal hümanist özne modellerine de radikal bir eleştiri söz konusudur. Feminist ve anti-ırkçı mücadelelerin, sabitlenmiş, belirli bir biçimde istikrar kazanmış kimliğin/özdeşliğin peşine düşmesinden ya da öteki tarafından tanınma arzusunun cazibesine kapılmasındansa, sürekli olarak kendisini yenileyen ve farklılaşan bir yeğlilik ve kuvvetler alanı olarak "algınamazlık" üzerine düşünmeye yönelmesi gerektiğini ifade eder. Şöyle yazar Grosz: "Feminist ve postkolonyal politikaların artık izlerini ve etkilerini heryere bırakan fakat asla bir kişi ya da bir kurum ile özdeşleşemeyen algınamazlık siyasetini olumlamayı düşünmeleri gerektiğine inanıyorum" (2002: 471).

*Time Travels: Feminism, Nature, Power* isimli çalışmasında ise Grosz, algınamazlık çağrısını feminist bir perspektifle cinsel farkın geleceği için de kullanışlı bir proje olarak gördüğünü ifade eder. Burada referans aldığı isim doğrudan Luce Irigaray'dır. Cinsel fark feminizminin en önemli isimlerinden Irigaray, tüm bir Batı kültürünü tek bir cinsiyetin serüveni olarak değerlendirmiş, nötr olduğu iddia edilen anaakım özneleşme anlatılarının aslında mütemadiyen erkek özneyi referans aldığını deşifre etmiştir. Ona göre Batı kültürü dışı cinsiyet farkını *aynının ekonomisinde öteki* olarak kodlamıştır (Irigaray, 1985: 74). Bir psikanalist, filozof ve dilbilimci olarak, bu *fallosantrik* ekonomiden kaçan, cinsel farkın kendisini ifade edebileceği yeni kanallar yaratmasına imkan verecek olan yeni bir sentaks arayışına düşer. Irigaray nazarında bu sentaks, dışı bedenleşmesine bağlı olan bir dişil morfolojinin (*morpho-logique*<sup>3</sup>) imkanını yaratmayı hedefler. Morfoloji, "aynının ekonomisine" dahil edilemez olan cinsel farka, dışı parametreleri referans alan bedenleşmiş özne konumuna atıfta bulunarak alışlagelmiş cinsiyet körlüğünü, eş deyişle nötr özne algısını, krize sokar. Ezcümle, morfoloji cinsel farkın olumsuz bir fark olarak değil, olumlu bir fark olarak kavranabileceği yeni bir sembolik düzenin imkanını araştırır.

Farkın mahiyeti üzerine yapılan herhangi bir soruşturma feminist literatürde çokça bilinen bir yol ayrımını, Irigaray’ın Simone de Beauvoir’a yaptığı itirazı akıllara getirir. Hem Beauvoir hem de Irigaray’ın cinsiyet farkını felsefi bir perspektiften ele alış tarzları, sorunsallaştırma biçimleri bir noktaya kadar benzerdir. Burada kastedilen benzerlik, her iki düşünürün ataerkil kültürde öznenin hep erkek olageldiği ve müteakiben toplumsal cinsiyetten azade olmadığı konusundaki fikir ortaklığıdır. İki filozofun ayrıldığı nokta ise cinsel farkı alımlama biçimlerinde ve teklif ettikleri çözümlerde açıklık kazanır. Sıkı bir Hegel takipçisi olan Beauvoir’ın kadınların eşitliği adına yaptığı aşkınlık çağrısı, Irigaray’ın ihtiyatla mesafeli durduğu bir çağrıdır. Ona göre Beauvoir yaptığı bu çağrıyla farkı, Batı felsefe geleneğinin ekseriyetle yaptığı gibi, terk edilmesi gereken, “bela” bir kavram olarak kavramsallaştırmıştır. Bu durumda kamusal yaşamın aktif birer katılımcısı olma çağrısı paradoksal bir biçimde cinsel farkın nötralize edilmesine yönelik bir tehlikeyi içinde barındırır. Irigaray der ki, “Eşitlik istemi bir *karşılaştırmayı* varsayar. Kadınlar kimle ya da neyle eşit olmak ister?” (2006: 10, vurgu bana ait). Irigaray’ın radikal sorusu, cinsel farkın “karşılaştırma” rejimi içerisindeki konumunun ekseriyetle eril parametreleri referans alacağını, onun kullandığı haliyle, “Aynı” olanın “Ötekisi” olmaktan öteye gidemeyeceğini ifade eder. Başka bir deyişle Irigaray için, karşıtlılık ilişkisinin avuçlarımızı bırakacağı şey değersizleştirilmiş, terk edilmesi zorunlu olan negatif farktan başka bir şey olamaz. Aksini mümkün kılan bir geçmiş hiçbir zaman olmamış, cinsiyet farkı olumlu bir içerime hiçbir zaman sahip olamamıştır. Hem psikanalizmin hem de anaakım felsefe tarihinin betimlediği haliyle dışı cinsiyet farkı, eksik ve pasif olarak işaretlenmiştir. Bu sebeple Rosi Braidotti’nin dediği gibi cinsel farkı, “artık-değil ile henüz-değil arasında”, virtüel olarak düşünmek gerekir (2017: 138). Öyleyse tanınma/temsil/kimlik/özdeşlik retorisi içerisinde cinsel farkı düşünme projesi değildir artık burada söz konusu olan. Irigaray’ın çalışmaları Batı kültürüne hakim olmuş nötral söylemin karşıtlık rejimi içerisindeki tek sesliliğini deşifre etmiş, kadınlar söz konusu olduğunda bu sesin tabiri caizse nasıl da erkek sesi olarak yankılandığını analiz etmiştir. Başka bir ifade ile tanınma talebi, cinsel fark mevzubahis olduğunda, zikredilen erkek sesin tonalitesini krize sokmak yerine, bu sesin görünmeyen, sesi bastırılan, değersizleştirilen koristi olmakla sonuçlanabilir ancak. Öznur Karakaş’ın Deleuze ve Guattari üzerinden algılanamaz-oluşun temel uğraklarından biri olan kadın-oluşu incelediği çalışmasında belirttiği gibi “tanınma siyaseti sadece Kartezyen Cogito’yla çiftlenmiş ve maddi bedenselliği ortadan kalkmış hukuki şahıslar üretme aracı olacaktır. Öyle ya hukuki şahıslar maddi bedenselliğin aktif kudretinin kapılması, bedenın çalınması üzerinden inşa edilir” (2019: 244).

Felsefi düalizmin ikili karşıtlıklarının en keskin forma taşıyan Kartezyenizmin öznesi elbette bedenliliğiyle değil, zihniyle ve zihinsel melekeleriyle tanımlanır ve bedenın kontrol edilebilmesi bu melekelerin, bilhassa iradenin, disipline edilmesini gerektirir. Zihin ve beden arasındaki sözü geçen asimetrik ilişki, kadın ve erkek arasındaki tarihsel, politik ve sosyosembolik asimetrik ilişkinin kuramsal arkaplandır. Bu kuramsal arkaplanda Genevieve Lloyd’un da ifade ettiği üzere cinsel fark söz konusu ise Kartezyen Cogito’nun cinsiyetsizliği ile onun eril karakteri arasında izomorfizm ile karşılaşırız (2015). Bu izomorfizmin toplumsal sözleşmecî gelenekteki yansımaları ise kamusal alan/özel alan ayrımı olarak karşımıza çıkar. Sözleşmecî geleneğin politik beden düşüncesi ile politik bedeni sözleşmeyle oluşturan irade ve akıl sahibi bireyler düşüncesi arasında aynı eril tarafgirlik vardır. Moira Gatens’a göre bu eril tarafgirlik, belirli bir doğa/kültür ayrımını kabul ederek, politik bedende temsil edilmek ya da onun aktif bir üyesi olmak isteyen herkesten bedenleşmiş farklılıklarını terk etmesini bekler (2018: 55-60). Hegel’in sisteminde ise sözü geçen ayrım, doğanın ya da dolaysızlık halinin, etik bir yaşamın örgütlenebilmesi adına *kaldırılması*, insanın bir dolayım ilişkisi içerisinde öz-bilinç edinmesi bakımlarından devam eder.

Grosz’un tanınma/temsil siyasetine karşı benimsemiş olduğu felsefi pozisyon, Irigaray’ın “[k]adınlar kiminle ya da neyle eşit olmak ister?” sorusunun başka bir varyasyonudur. Tanınmayan ya da yanlış tanınan bireyler ya da gruplar kimin tarafından tanınmak ister diye sorar. Cinsel ve ırksal farkı tanınma siyaseti ile sınırlandırmak ya da bu farkları sabitlemek yerine bu farkların maddi, biyolojik, doğal ve ontolojik konumu hakkında düşünmemiz gerektiğini ifade eder (Grosz, 2005: 89). “Ontolojiye dönüş” olarak adlandırılan bu projede çalışmalarından esinlendiği en önemli isimlerden bir diğeri ise Darwin’dir. Grosz Irigaray ve Darwinci bir teorik hattı takip ederek cinsel farkın söylem-öncesi mahiyeti hakkında düşünme peşindedir, ki bu da onun “en az iki cinsiyet” ilkesini odağına yerleştirdiği bir düşünsel yolculuktur.

Rosi Braidotti de benzer endişelerle tanınma/temsil siyasetine karşı mesafelidir. O da tıpkı Grosz gibi çalışmalarında Deleuze ve Irigaray’ı referans almış; liberal hümanizmi, insanmerkezciliği, farkın kurgusal diyalektik içinde düşünülmesini eleştirmiştir. O da radikal toplumsal inşacı kuramlar karşısında bedene dönüş çağrısı yapar Grosz gibi. Lakin Braidotti’nin bu çağrıyla yaparken çizdiği güzergah Grosz’dan ayrılır. O, siyasi

bir proje olarak “göçebe özne figürasyonu” ve “mevki siyaseti” teklif etmektedir (Braidotti, 2017: 207-226). Cinsel farklılığın olumlanması içeren bu konular özcu ve antroposentrik paradigmaya düşmeden bedenleşmiş bir özne tahayyülü teklif eder. Bu tahayyüde cinsel fark çoklu farklılıklara doğru açılır. Dahası Irigaray’ın hümanizm eleştirisini kendi posthümanizm çalışmalarında cinsiyetler arasındaki asimetrik ilişkinin yanısıra türler arasındaki asimetrik ilişkiyi de ifşa ederek bir adım daha ileri taşımış, onu çalışmasının temel kaynaklarından biri olarak sahiplenmiştir (2014).

### Algınamazlık Siyasetini Spinoza ile Birlikte Düşünmek

Sharp, Grosz’u takip ederek algınamazlık ve kişisel-olmayan ilişki ağlarının üzerine düşünme çağrısını, hümanizm eleştirisi bağlamında oldukça etkili bir başlangıç olarak değerlendirir. Fakat Sharp bu teklifi Spinoza ile birlikte düşünür ve Grosz’un çalışmasına Spinoza’nın duygular taksonomisiyle katkıda bulunur. Sharp’ın genel olarak amacı tanınma/temsil siyasetinin gündelik yaşamdaki duygulanımsal ve psiko-somatik açıdan olumsuz yansımalarını takip etmek ve politik ve kültürel yaşamı tamamen etkisi altına alan bu yansımaların dönüştürülme olanaklarını Spinoza ile birlikte tartışmaktır. Bu sayede dışlanmış ya da tanınmamış olan ötekiyi tanınma/temsil edilme arzusuna yönlendiren duygulanımsal motivasyon her ne ise tanınma/temsil diskurunun dışından bir çözüm bulmanın mümkün olabileceğini düşünür. Bu bağlamda Sharp, Grosz’un Deleuze ve Nietzsche’den esinlenerek özneyi aktif ve pasif oluşlarına, sahip olduğu güç ve etkileme-etkilenme kapasitelerine göre düşünme teklifine Spinoza ile dahil olur. Nietzsche’yle kıyaslandığında Spinoza’nın kolektif güce daha az şüpheli yaklaştığını söyler ki bu da feminizm açısından daha faydalıdır ona göre (2011: 170). Sharp’ın incelemesinden söz etmeye geçmeden önce, ayrıntılı bir biçimde ele almak bu makale için imkansız olsa da Spinoza’nın temel önermelerine değinmek gerek.

Spinoza’nın duygu/duygulanım teorisi onun töz-sıfat-kip anlayışı ile ilintilidir. İlk olarak, Spinoza için var olan her şey, tek bir töz (*substance*) olan Tanrı ya da Doğa’nın bir sıfatının belirli bir modifikasyonu olarak var olur. Bilindiği üzere buradaki “ya da” (*sive*) bağlacı, Tanrı ile Doğa arasında varsayıldığı denklik üzerinden tözün etkin ve içkin neden olarak kavramsallaştırılması anlamına gelir. Sonsuz sayıda sığa sahip bu tözün tarafımızca bilebilir sıfatları ise düşünce (*res cogitans*) ve yayılımdır (*res extensa*). Burada Spinoza’nın ısrarla vurgulamak istediği nokta, sonsuz sayıda olmasına rağmen tek bir töze bağlanan sıfatlardan her birinin “kendi türünde sonsuz” olarak anlaşılması gerektiği üzerinedir (EID2)<sup>4</sup>. Sıfatlar tek bir töze bağlansalar da her birinin Tanrı ya da Doğa’yı ifade etme tarzı kendi yalın doğasına münhasırdır. Bu açıdan her bir sıfatın otonom muhtevası, birbirine indirgenemez sıfatlardan, birbirleri vasıtasıyla açıklanamaz kipler öğretisine uzanır. Buna göre düşünce ile yayılım sıfatı arasında, buna paralel olarak da bir fikir ile bir cisim arasında, nedensellik ilişkisi yoktur. Sıfatların belirli bir modifikasyonu olan her tekil şey, ya düşünce sıfatı altında ya da yayılım sıfatı altında kavranmalıdır. Bir fikir düşünce sıfatı altında, bir cisim yayılım sıfatı altında kavranan şeydir. Sıfatların *kendi türünde sonsuzluğu* söz konusu olduğu gibi, tekil varlıkların da *kendi türünde sonluluğu* söz konusudur (EID6). Spinoza’ya göre zihin ve beden yalın doğası içinde anlaşılması gereken şeyler olarak tek bir töze bağlandığı için, aynı gerçekliğin iki vechesini ifade eder. Bu sebeple aralarında bir nedensellik ilişkisi olmasa da aynı tözün iki ayrı sıfatına bağlı oldukları için zihin ve beden arasında, “düzen ve bağıntı olarak” paralel bir ilişki vardır (EIIIP7). Spinoza buradan hareketle daha radikal bir adım atar ve şöyle söyler: “İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak varolan bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir” (EIIIP13). Öyleyse bizdeki herhangi bir fikir, bedenimizin şu ya da bu modifikasyonuna tekabül eder; biz bu fikrin upuygun (*adequate*) bir idesine sahip olsak da olmasak da. Bedeni olumlamayan bir fikir, bedenin olmadığı anlamına gelir ki Spinoza için bu kakofonidir. Başka bir deyişle, bedenin maddi varlığından şüphe duyan bir fikir, halihazırda zaten bedenin mevcudiyetini olumlayan bir fikirdir. Zihin ve bedeni birbirinden keskin bir biçimde ayıran Kartezyenizm düşünüldüğünde Spinoza’nın zihin/beden birliği teorisi doğa-kültür ayrımını yeniden düşünmek için Lloyd ve Gatens gibi pek çok çağdaş feminist felsefeci için cazip bir teklif olarak düşünülmüştür.

Zihin/beden birliği teorisinin temellendirilmesi duygu/duygulanım kavramlarından hareketle yapılır. Şöyle der Spinoza: “Duygu derken, bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum” (EIIID3). Spinoza bu tanımda her ne kadar “güç” ifadesini bedenle sınırlandırır da zihnin aynı bağlamdaki içerimini hatırlamak gerekir. Bedenin eyleme gücü olduğu gibi zihnin de düşünme gücü vardır. Bahsi geçen her iki gücü arttırdığı ölçüde bir duygu aktif, bu gücü azalttığı ölçüde de pasiftir. Daha açık bir ifadeyle, eyleme ve düşünme gücünün arttığı durumlarda aktif duygular (*action*); azaldığı durumlarda ise pasif duygular ya da tutkular (*passion*) duyumsanır. Spinoza’nın Kartezyenizmi tamamen karşısına aldığı en önemli noktalardan biri budur.

Descartes da Spinoza gibi aktif ve pasif duygu ayrımı yapar. Fakat iki filozofun bu konuda ayrıldıkları nokta bu duygu biçimlerinin zihinde ve bedendeki izdüşümlerine dairdir. Örneğin Descartes için bedende aktif olan bir duygu ruhtaki bir tutkuya tekabül eder (2013: madde 2). Spinoza’ya göre ise duyguların zihindeki ve bedendeki etkileri arasında zıt bir ilişkilendirme söz konusu olamaz; beden aksiyonu eş zamanlı olarak zihnin de aksiyonu demektir ya da tam tersi (EIIIP2S).

Spinoza’nın duygu tanımında kullandığı “güç” ifadesi varlıkta kalma çabasını ifade eder. Doğada varolan bütün tekil şeyler *doğanın bir parçası olarak* varlığında sebat etmeye çabalar (EIIIP6). Varolma çabası tüm tekil şeylerin özüne aittir ve bu çabaya Spinoza *conatus* der. İnsani öz daha spesifik olarak incelendiğinde *conatus*, hem zihinsel hem de bedensel bir çaba (iştah) ve bu konatif çabaya eşlik eden bir bilinç olması halinde “arzu” olarak tanımlanır (EIIIP9S). Arzu, keder ve neşe Spinoza’nın nazarında asli duygulardır; tüm diğer duygular bunların varyasyonlarıdır. Konatif çabamızı arttıran duygular neşeli duygular, azaltan ya da engelleyen duygular ise kederli duygulardır. Öyleyse ister neşeli ister kederli bir duygu olsun, her duygu arzusunun değişikliğe uğramış halidir. Eş deyişle arzu, insanın gücü arttığı oranda neşe, azaldığı oranda ise keder biçiminde duyumsanır. Geriye kalan bütün duygular neşenin ya da kederin varyasyonları olarak sınıflandırılır. Örneğin nefret “dış bir nedenin fikriyle beraber giden kederdir” (EIIIaff.def.7). Kederli bir duygunun varyasyonu olarak nefret, bizim aktif olma imkanımızın önüne geçer. Keder her ne koşulda olursa olsun bir tutkudur; bizim maruz kaldığımız ve kudretimizi azaltan bir tutkudur. Buna mukabil neşe ister tutku ister aksiyon olsun “her daim iyidir” (EIVP42).

Düşüncenin tutkuları bastırabilme ya da terbiye etme gücü olduğuna kanaat getiren yaygın anlayışın aksine Spinoza, insanın doğuştan itibaren tutkulara *zorunlu olarak* tabi olduğunu düşünür. Fakat bir tutku, anlaşılmadığı ölçüde tutkudur. Bizler tutkularımızı anlayarak, onları birer aksiyona ya da aktif bir duyguya dönüştürme gücüne sahibizdir. Esasen bizim tutkular üzerindeki yegane gücümüz de budur. Tatian’ın ifadesiyle; “[d]üşüncenin tutkular üzerindeki gücü bir baskılama kuvveti değil, bir anlayış kudretidir” (2017: 68). O halde anlayış kudreti beden olumsuzlanması değil; onun *doğanın bir parçası* olarak kendine mahsus yasalarını, sahip olduğu kudretini anlamakla ilintilidir. Elbette bunun koşulu da izole edilmiş ya da kendi kabuğuna çekilmiş bir beden değil; aksine etkileşime girmiş, eyleyen bir bedendir. İnsanlar *karşılaşmaları* sonucunda bir ortaklık ya da uyum yakaladığı ölçüde eyleme ve düşünme gücü desteklenir. Hadi Rizk’in ifade ettiği gibi Spinozacı etiğin stratejisi kederli tutkular karşısında neşe ile direnmeyi ve bu neşeyi güçlendiren ittifakları örgütlemeye dayanır (2012: 248). Sharp’ın projesi birazdan açıklanacağı üzere kederli tutkuların varyasyonu olan nefrete karşı bu ittifakların örgütlenme sahasını Spinoza rehberliğinde genişletmeyi hedefliyor.

Öncelikle Sharp, toplumsal inşacı geleneğin doğal gibi görünen tüm fenomenlerin “doğallığını bozma” (*denaturalization*) çabasının miadını doldurduğu ya da en azından bilim çalışmaları düşünüldüğünde eleştirinin yetersiz kaldığı bahsinde Grosz ile hemfikirdir. Bilindiği gibi bu gelenek cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, sınıf, etnisite gibi konulara dair doğuştan verili/doğal kabul edilen birtakım normların nasıl tarihsel, kültürel, sembolik olarak inşa edildiğini tespit ederek literatüre büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. En basit ifadeyle denaturalizasyon çalışmalarının genel olarak katkısı, evrensel olduğu iddia edilen “özne” tanımlamasının köklerinde yatan naturalizasyonun domine edici tüm örüntülerini ifşa etmeleri olmuştur. Çağdaş feminist teori mevzubahis olduğunda bu geleneğin en radikal isimlerinden biri kuşkusuz Butler’dır. Butler toplumsal cinsiyet/cinsiyet ayrımına karşı çıkmış, buradan bir adım daha ileri giderek cinsiyetin performatif tekrarlarla bağlı olarak inşa edildiğini ifade etmiş ve Foucault’ya atıfla cinsiyetin tarihsel ve söylemsel pratiklere dayanarak kurulduğunu savunmuştur. Grosz ise kendisini bu toplumsal inşacı teorisyenlerden ayrı tuttuğunu şu sözlerle ifade eder: “Denaturalizasyon önemlidir. Fakat bu benim projem değil. Şimdiye dek ihtiyacımız olduğu kadar denaturalize etmiş durumdayız. Benim daha çok ilgilendiğim şey belirli türde bir doğayı yeniden dinamikleştiren bir tür yeniden doğallaştırma [renaturalization]” (Akt. Sharp, 2011: 174). Bunun yanısıra Butler cinsiyetin söylem öncesi gerçekliğini tamamen reddettiği için Grosz ve daha pek çok yeni materyalist feminist tarafından da ayrıca eleştirilir. O, toplumsal cinsiyet/cinsiyet ayrımını eleştirmiş, lakin daha sonra ikisi arasında bir öncelik sonralık ilişkisi varsaymıştır. Bu ilişkide toplumsal cinsiyet hep ilk sırada yer alır. *Bela Bedenler*’de şöyle söyler Butler:

Maddenin her zaman maddeselleştirildiği tartışması, bence, Foucaultcu bağlamda düzenleyici tahakkümün üretici ve tabii ki maddeselleştirici sonuçlarıyla ilişkilendirilerek düşünülmelidir. Dolayısıyla sorun artık “Toplumsal cinsiyet, cinsiyetin belli bir yorumu olarak ve bunun aracılığıyla nasıl kurulur?” tartışmasından (cinsiyetin “sorunsallaşma/maddeselleşme”

problemini kuramsallaştırılmamış bir halde bırakarak) çıkar ve aksine, “Cinsiyetin kendisi hangi düzenleyici normlar aracılığıyla maddeselleştirilir” sorusuna dönüştür (2014: 19).

Grosz, Butler’ın tam da maddeye odaklanırken bizzat maddenin kendisinden vazgeçtiğini düşünür. Ona göre Butler’ın bakış açısından “madde maddeleşme süreci içerisinde yok olup gider” (2005: 78). Hâlbuki maddeselleşmenin altında yatan maddenin kendisini göz ardı etmek Grosz’a göre problemlidir. Madde (bu durumda cinsiyet) ne sadece kültüre ne de sadece biyolojiye indirgenebilir. Butler’ın anti-naturalist pozisyonu bu bakımdan hem Grosz’un hem de Sharp’ın renaturalizasyon çalışmalarının temayülleri ile ortaklaşamaz. Çünkü iki düşünür de, kültür-doğa ayırımına olan itirazları sebebiyle bedeninin maddi gerçekliğini sosyo-sembolik anlamlandırma sistemine referansla göz ardı etmezler.

Öte yandan hem Grosz’un hem de Sharp’ın dikkat çektiği üzere Cornell ve Murphy’nin dışında Butler da politik retorikini Hegelci tanınma çerçevesi içinden belirlemiştir. Grosz, Butler’ı arzunun tanınmasına yatırım yapan performatifsel kimliklerin düşünürü olarak konumlandırır. Hannah Stark’ın ifade ettiği gibi Butler’ın çalışmalarında toplumsal cinsiyetin tanınmayan cinsel kimliklerle başı hep beladadır (2019: 98). Butler’ın düşüncesine göre performansı icra eden kişi her zaman ötekinin varlığına bağlı olarak öznellik kazanır. Buna göre Butler her ne kadar Hegelci tanınma siyasetini olduğu gibi sahiplenirse de öznelerarasılık tezini ve arzunun olumsuzlayıcı gücünü anlaşılabilirliğin ya da “insan” olarak tanınmanın sınırlarını geliştirmek adına sahiplenmiştir. Fark ancak olumsuzlama sonucunda tanınma şansı bulur. Burada paradoksal olan şey, tanınma ile husule gelen öznenin varoluşunun melankoliyi de beraberinde getirmesidir. Edinilen kimlik çoktan tanınmayan bir kimliktir zaten. Başka bir deyişle fark, “hep ondan önce olup bitmişlerle ilişkilidir” (Stark, 2019: 161). Öznenin kuruluşu ile ortaya çıkan melankoli, öznenin çözülüşü ile ortaya çıkacak olan yas fikrine uzanır. Tanınma, Butler’ın sonraki çalışmalarında “yası tutulamayan yaşamlar” tartışmasına bağlanır. Butler’a göre öznenin varoluşu için her halükarda tanınma ve değilleyici arzu gerekir. O, kendisini olumsuzlayıcı arzu kavramı üzerinden eleştiren olumlama etiği feministlerinden Rosi Braidotti’ye Spinoza’nın conatus kavramının kendi çalışmalarının merkezinde olduğunu söyler (Sharp, 2011: 119). Lakin Braidotti’ye göre Butler arzuyu eksiklik olarak öne çıkardığında arzu otomatik olarak kaybın, yasın, melankolinin psişik garantörü biçiminde kavramsallaşır. Öznenin böyle bir negativite içinden düşünülmesini Braidotti sorunlu bulur ve Spinoza ve Deleuze’ü takip ederek arzuyu üretici bir mefhum olarak düşünme çağrısı yapar: “Ya psişik ortamın ‘sabitleyicisi’, borç ve kayıp üzerine kurulmuş bir melankoli söylemi değil de, hazzın kendinden taşan tamlığıysa? Bu Spinozacı yaklaşımın bu konuda söyleyebilecek daha çok şeyi olduğunu düşünüyorum” (Braidotti, 2019: 121; Sharp, 2011: 118).

Sharp’a göre ise Butler her ne kadar çalışmalarında Spinoza’yı takip ettiğini ileri sürse de onun hatası Spinoza’nın naturalizmini, anti-hümanizmini gözden kaçırmış olmasıdır. Butler Hegelci tanınma arzusu ile Spinozacı conatus arasında bir köprü kurmaya çalışmaktadır. O, Spinozacı varlıkta kalma çabasını tanınma siyaseti içerisinde kalarak yorumlar. Bu birlikte okuma girişimi tanınma olmadan varlıkta kalma çabasının herhangi bir anlama sahip olamayacağını iddia eden ve varlıkta kalma çabasını neredeyse tanınma çabası ile eşitleyen bir girişimdir. Halbuki Sharp’ın bakış açısından yaşam biz tanısak da tanınmasak da devinimine devam eder (2011: 153). Bunun dışında Hegel ve Spinoza bireyleşmeyi ilişkisellik üzerinde düşünen iki filozof olarak alışlagelmiş solipsistik özne anlatılarını ekarte eden iki düşünürdür. Bu bakımdan Sharp, Butler’ın yaklaşımını pek çok kez dile getirilmiş “olumlama vs. olumsuzlama” karşıtlığını baz alarak tartışmak yerine öncelikle iki filozof arasındaki bu ortaklığa dikkat çekerek ele alır. Lakin her iki filozof için de bireyleşme ilişkisel bir süreci gerektirse de Hegel temsil düşünürü iken Spinoza “birleştirme” (*composition*) düşünürüdür (121). Bu birleşme ilişkisel ontolojide (*relational ontology*) dinamik bir duygulanımsal birleşmeyi ifade eder Sharp’a göre. Burada atıfta bulunduğu isim Gilbert Simondon’dan esinle Spinozacı bireyleşme hareketini birey-ötesi (*transindividual*) bir süreç olarak düşünmeyi teklif eden Balibar’dır. Bireylik-ötesi (*transindividuality*), bireyleşmenin birey-öncesi içerimini, arzunun bilinci önceleyen karakterini merkeze alır. Üstüne üstlük bu birleşme Sharp nazarında insanmerkezciliğe dayanmayan bir birleşmedir; etkileme ve etkilenme kapasitesi olarak bedenlerin duygulanımsal bağlamı kişisel-olmayan bir içerime kavuşur. Birleşme özne ile diğer özne arasında değil, insan ve insan-olmayan ya da tekil ile diğer tekil arasında gerçekleşen bir süreç olarak düşünülür. Dolayısıyla Butler’ın hamlesi Sharp’a göre insanmerkezciliğin gölgesi altında kaldığı için Spinoza’nın bahsi geçen özgünlüğünü kaçırır. Sharp, yukarıda bahsi geçen naturalist ve denaturalist idealojilere karşı Grosz’dan “yeniden doğallaştırma” (*renaturalization*) terimini ödünç alır. Bu bakımdan Spinoza’nın tüm tekil varlıkları doğanın bir parçası olarak tanımlamasını, insan ve insan-olmayan varlıklarla birlikte yeniden tahayyül edilebilecek yeni bir ontoloji için ufuk açıcı bulur. Öyleki Spinozacı conatus kavramı bütün tekil varlıkların karşılıklı duygulanımsal



dönüşüm kapasitesini göz önünde bulundurduğu için ontoloji, epistemoloji, etik ve siyaset teorisi, özgür, iradi, rasyonel bireylerden hareketle değil; etkileme ve etkilenme kapasitesine sahip olan bütün tekil varlıklardan hareket ederek bir çerçeve kazanır. Ezcümle, Sharp’a göre Spinoza tanınma/temsil siyasetinin “özne” merkezli modellerine karşı, insan ve insan-olmayan tekillerin duygularını gözetken bir etik-politik hattı önermektedir.

Sharp’a göre tanınma/temsil rejiminin dışında bırakılan avantajlı bireylerde ya da gruplarda “insan” olarak kabul görmemenin beraberinde psişik ve maddi zararlara sebep olan kendinden nefret etme (*self-hatred*) duygusu söz konusudur. Ezilmiş ya da dışlanmış grupların nefreti sadece tanınmayı talep ettikleri muhataplarına değil aynı zamanda kendilerinde de yönelmiştir (Sharp, 2011: 155). Bu sebeple kişi ya da grup olarak tanınma/temsil edilme post-kolonyal ve feminist teorilerin merkezinde dursa da; özsaygının ya da özsevginin kazanımı da bu alanların temel tartışma konularından biridir. Malcolm X ve Frantz Fanon’a atıfla tanınma mücadelelerinin sadece efendiden kurtulmayı değil, içselleştirilmiş olan efendinin bakışlarından, yani kendisine yansıtılmış olduğu nefretten kurtulmayı da içerdiğini ifade eder (157). Benzer bir şekilde kadınların nefretinin hem patriyarkaya hem de kendilerine yöneldiği durumlar da söz konusudur. Sharp tanınma rejimiyle duyumsanan bu tür duyguların sağaltımı için Spinoza’nın duygu reçetesine başvurmayı teklif eder. Kendinden nefret etme duygusunun sebeplerini incelerken Spinozacı duygu taklidine odaklanır.

Spinoza’nın *Etika*’da duygu taklidinin nasıl gerçekleştirildiğine dair meşhur önermesi şu şekildedir: “Bizde herhangi bir duygu yaratmamış olsa da, bize benzer bir nesnenin herhangi bir duygunun etkisi altında kaldığını hayal ettiğimizde biz de aynı duygunun etkisi altında kalırız” (EIIIP27). Dolayısıyla bizde bize benzer bir varlığı kederlendiren şeye karşı bir nefret doğar. Fakat daha da önemlisi bizden nefret ettiğini düşündüğümüz insanların bize olan nefretlerini kendimizden nefret edecek şekilde taklit etmemizdir. Yani bizden nefret eden insanların nefretlerini kendimize yönelterek taklit ederiz. Nefret ise yukarıda açıklandığı gibi gücümüzü ve kapasitemizi azaltan bir tutkudur. Bu sebeple bizim aktif oluşumuzu değil edilgin oluşumuzu ifade eder. İnsan zorunlu olarak tutkulara maruz kalan bir varlıksa, bu tutkuların biri olan nefret kederli bir tutkunun varyasyonu olarak güç azalışına sebep oluyorsa soru nefretin nasıl sağaltılacağı olmalıdır Sharp’a göre: “Renaturalizasyon siyasetinin sorusu şudur: aramızdaki nefreti nasıl ele alabiliriz? Bilhassa nefret dolu ötekinin duygularını taklit etmekten türeyen öz-nefreti nasıl defedebiliriz?” (2011: 171). Bu sebeple tanınmamış ya da yanlış tanınmış insanların ya da grupların tanınma/temsil siyasetine göre konumlanmaları bahsi geçen nefretin nasıl ortadan kaldırılacağına dair çözüm üretmez Sharp’a göre. Çünkü tanınma Cornell ve Murphy’nin de ifade ettiği gibi “herkesin eşit itibarını” merkeze alır. Tanınma talep eden birey ya da gruplar ahlaki, sosyal, kültürel, cinsel vb bakımlardan değersiz olmalarının ilgili merci tarafından tanınmasını ister. Bu açıdan bakıldığında tanınma talep ettiğimiz durumlarda, kendimize yönelttiğimiz nefretin ortadan kalkmasını ya da kendimize olan saygımızı kazanmamızı sağlayan merci kendimiz değil bir başkasıdır. Spinozacı perspektife göre tanınma talebiyle elde edilen bu duygunun birebir nedeni biz olmadığımız için bu, bir aktif olma durumundan ziyade edilgin olma haline işaret eder. Dolayısıyla öz-nefreti tanınmanın/temsil edilmenin gerçekleşmesiyle birlikte sağaltılacak bir duygu olarak kabul etmek imkansızlaşır.

Sharp Spinoza’nın öz-saygı (*acquiescentia*) tanımlamasının bu çıkmaza bir cevap verebileceğini düşünür. Kendinden hoşnutluk olarak da adlandırılan bu duygu “insanın kendisine ve etki gücüne yoğunlaşması” anlamına gelir ve bu duygu neşenin varyasyonlarından biridir (EIVP52 ve IIIP55S). Aklın belirleniminde olan bir duygu olarak nedeni dışarda değil, bizdedir. Elbette bu duygunun duyumsanması bencil ya da yalıtık bir birey algısına değil, aktif bir beden algısına atıfta bulunur. Massumi’nin ifade ettiği gibi “mesele yalnızca yalıtılmış halimizle biz değiliz. Duyguda asla yalnız değilizdir. Zira Spinoza’nın tanımına göre duygular esasen başkalarına ve başka durumlara bağlanma tarzlarıdır” (2019: 22). Öte yandan Spinoza için insan “krallık içinde krallık” olmadığı (EIIIPref), doğa yasasının belirleniminde olduğu için kendinden hoşnutluğun duyumsanması kabaca “ikinci doğa” denilen bir dünyaya ihtiyaç duymaz. Başka bir ifadeyle Spinoza için insan, doğanın –tüm diğer tekil varlıklar gibi– parçası olduğu için kişinin kendini saygın biri olarak bilmesi ya da hissetmesi için doğa yasasını geride bırakması mümkün değildir. Tam da doğa yasalarının belirlenimi altında kudretini arttıracak ortaklıkların parçası oldukça ve aktifleştikçe nefret ve benzeri duyguların sağaltımı mümkün olabilir. Bu bağlamda Sharp’a göre tanınma/temsil siyaseti nefretin yıkıcı etkilerini bertaraf etmeye çalışıyor gibi görünse de aslında bu nefretin bizzat üreticisidir temelde: “Eğer Spinoza haklıysa, tanınma siyaseti kendinden nefret etme çabasıdır. Olduğumuz halden başka olduğumuzda ısrar etmek, kendimizi ve başkalarını hiçbir yerde karşılanamayan spiritüel standartlara göre yargılamak, alaycılığa ve hor görmeye yol açar” (2011: 173).

Öz-nefret duygusu Hegelci öznelerearası bireyleşme teorisi içerisinden düşünüldüğünde de bu duygunun sağaltımı değil, yeniden-üretimi söz konusudur temelde. Bu teoride “insan” kategorisi içinde “kişi”

olmak her zaman doğayı aşmak anlamına geldiği için bariz bir kültür-doğa ayrımı söz konusudur (Sharp, 2011: 163). Örneğin Hegel için insan olmak etik dünyada iradi biçimde eyleyerek “kişiliğini” kazanmak anlamına gelir. İnsan, cemaatin dışına kaldığı an ahlaki ve yasal olarak “kişiliğini” ya da “tinselliğini” kaybeder ve “şeyleşir”, başka bir deyişle hayvanla arasında herhangi bir fark kalmaz. Özgürlük ise sadece etik dünya sınırları içinde mümkündür. O halde Hegel’in hümanizmine göre insan, bir istisnaysmış gibi doğanın geri kalanından üstün ve ayrı bir varlık olarak kavramsallaşır. Spinoza’ya göre ise kederli duygular ekseriyetle insanın kendisini bir istisna olarak görmesinden, doğadan farklı olarak görmesinden kaynaklanır. Sharp’a göre böyle bir durumda kendimizi doğaya karşıt olarak anlamak ile kendimizden nefret etmek aynı anlama gelir (174).

Sharp’ın Grosz’dan esinlendiği bir diğer konu bedensel güçleri ve edimleri “kişisel” değil “kişisel olmayan” ağlar içinde düşünmeyi teklif etmesi, “insan” tanımını sahiplenmek yerine yüzünü insan-olmayan güçlere çevirmesidir. O, “insan” kavramının her zaman fallosantrik bir muhtevaya sahip olduğu konusunda da Grosz’a ve dolayısıyla Irigaray’a katılmaktadır. Tam da bu konuda Spinozacı duygu/duygulanım teorisinin anti-antroposentrik bağlamından yararlanmayı teklif eder. Spinoza’nın “insan eylemlerini ve iştahlarını tıpkı geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden söz ediyormuş gibi” ele almasını insanmerkezci düşüncüyü terk eden, insan istisnacılığını ekarte eden bir hamle olarak okur (172). İnsan ne liberal hümanist geleneğin iddia ettiği gibi ne de Hegelci “kişi olma” bağlamında olduğu gibi doğaya üstün ya da onun efendisi olabilecek bir güce sahiptir. Belirtildiği gibi insanın bütün yanılıgısı kendisini böyle bir varlık olarak tahayyül etmesinden ileri gelir. Spinoza’ya göre filozoflar insan doğasını ekseriyetle bu konumdan inceledikleri, sahip olmadıkları özellikleri insana yükledikleri için insan doğası hakkında çoğu zaman bir “yergi” yazmışlardır (173). Halbuki Spinoza insanı doğa içinde krallık olarak değil, doğa içinde doğa olarak düşünür. Başka bir deyişle Spinoza sisteminde “örümcek ağına yapışmış bir sinek” ile o sineği izleyip şen kakhahalar atan Spinoza arasında taksonomik bir ilişki yoktur. İkisi de *kendi türünde* varlığını sürdürmeye çabalar. Bu açıdan insanın özsel anlamda doğanın geri kalanından tür olarak üstün olduğu söylenemez. Sharp’a göre bu Spinoza’nın mizantropik bir güzergahı takip ettiği anlamına gelmez; bilakis onun “kendimizi ve başkalarını doğanın parçaları olarak sevmemizi sağlayan kolektif bir proje olarak filantropik posthümanizm” için gerekli olan temellendirmeyi sağladığını düşünmektedir (4).

## Sonuç

Makalede Grosz’un tanınma/temsil siyasetine karşılık olarak önermiş olduğu algılanamazlık siyasetine Sharp’ın belirli bir Spinoza okuması üzerinden kazandırmış olduğu noktaları açıklamaya çalıştım. Bugün felsefi ve politik olarak benimsediğimiz konuları salt hak mücadelesi ya da eşitlik ideali ile sınırlandırmamak, feminist felsefenin ve feminist mücadelenin varlık sebebini salt geçmişle olan bağına tahvil etmemek ve onu salt inşa mekanizmalarını teşhir eden bir aparata indirgememek bakımlarından oldukça önemli bir felsefi manevra olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan algılanamazlık feminizmi, cinsel fark feminizminin virtüellik dolayımıyla düşündüğü geleceğin kimlik/özdeşlik rejimi içerisinde değil, bedenlerin kudretlerinin ve edimlerin öngörülemez dinamiklerinin gözetilerek düşünülmesi için ufuk açıcı bir tartışmadır. Üstelik posthümanizm çalışmalarının ve Grosz’un da dahil olduğu yeni materyalist ekolün günümüz felsefe tartışmalarına yön veren antroposentrizm eleştirisi de makalede açıklandığı üzere algılanamazlık siyaseti şemsiyesi altında sorunsallaştırılan bir diğer önemli konudur. Makale boyunca açıklamaya çalıştığım gibi tanınma/temsil siyasetinin standart olarak kabul ettiği kimliğin cinsel fark söz konusu olduğunda erkek, ırk ve etnisite söz konusu olduğunda Avrupalı ve beyaz, sınıf söz konusu olduğunda orta-üst sınıftan, doğa söz konusu olduğunda ayrıcalıklı ve akıl sahibi insan olarak sabitlendiği, entelektüel açıdan uzun bir süredir üzerinde mutabık olunmuş ve oldukça ikna edici olan bir saptamadır. Öte taraftan gelecek üzerine tefekkür etmenin sorumluluğunu ihmal etmemek adına bu saptamanın ötesine geçmenin de bir o kadar acil olduğu konusunda hem Grosz’la hem de Sharp’la aynı fikirdeyim. Sharp’ın Spinoza’yı odağına alarak kavramsallaştırdığı renaturalizasyon projesi herşeyden önce tam olarak yazarın bu motivasyonu göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Nitekim Sharp, “özgürlüğün ve köleliğin koşulları bedensel olduğu kadar fikirseldir” diyerek fikirlerin renaturalize edilmesinin önemini incelikli bir biçimde vurgular (2011: 69). Bununla birlikte Grosz’un algılanamazlık siyaseti ve Sharp’ın renaturalizasyon projesi bugün feminist ve anti-ırkçı politikalar söz konusu olduğunda soyut ya da gündelik yaşamda uygulanması güç kuramlar olarak yorumlanabilir. Lakin Sharp’ın dediği gibi hem Spinoza’nın hem de Grosz’un amacı entelektüel açıdan alışılmış düşünce modellerine başka bir eksen ya da yeni bir form kazandırmaktır (2011: 179). Her ikisi de gücü, enerjisi, kudreti, arzuyu bedensel frekanslara referans vererek tartışmışlardır. İki düşünürün düşünce kiplerine getirmiş olduğu yeni form, “oluş” biçimlerimiz üzerinde negatif

etkisi olan sosyo-sembolik, kültürel ve politik tesirleri dönüştürme imkanını verebilir. Sharp'ın Spinoza ve Grosz'dan esinlenerek geliştirdiği renaturalizasyon projesi eşitlik ideallerinin ötesine uzanan bir kavramsallaştırmaya, fark feminizminin geleceği için başka bir eksenden düşünmeye fırsat verecek yeni bir ontolojiye teorik bir çerçeve sunar. Bu çerçevede özne hukuki bağlamda değil, ontolojik bir bağlamda incelenir. Ne Grosz'un ne de Sharp'ın amacı tanınmayan ya da yanlış tanınan bireylerin ya da grupların hak mücadelesi yürütmesini eleştirmek ya da reddetmektir. Daha ziyade, onların amacı bu tarz mücadelelerin ötesini düşünmek, feminist ve post-kolonyal kuramların kuramsal şemasını hak mücadelesiyle sınırlandırmanın tehlikelerine dikkat çekmektir. Braidotti'nin Irigaray'dan aktardığı üzere “mesele, daha önce ‘ortak insanlığımız’ şeklinde tanımlanmış olan bir ufuk içerisinde belli unsurları değiştirmek değil, bizzat ufkun kendisini değiştirmektir” (2017: 145). Sharp'ın çalışması da, Grosz ve Spinoza gibi fikirlerin gücünü ve dinamizmini bedenlerin gücü ve dinamizmiyle birlikte dikkate almaya odaklanır. Bu çalışmada fikirlerin konumu, geleceği virtüel olarak düşünme maksadı taşıdığı için teorik olduğu kadar pratiktir de.



<sup>1</sup>Bu makalede yer alan tartışmalar temel olarak "Rethinking Sexual Difference With Spinoza" başlıklı yüksek lisans tezimin 2. Bölümüne dayanmaktadır.

<sup>2</sup>*Tinin Fenomenolojisi*'nde özbilinç bağlamında ele alınan iki bilinç arasındaki ilişki, tanınmanın karşılıklı olarak gerçekleştiği bir neticeye değil; birinin efendi diğeri ise köle olduğu asimetric bir düzleme taşınır. Bu düzlemde karşılıklı tanınma arzusu yerini köle bilincin tanınma arzusuna bırakır. Cornell ve Murphy'nin şerh düştükleri nokta tam olarak burasıdır. Onlara göre, "azınlık kültürünün kimliğinin anlaşılması" olarak kavrandığı sürece tanınma çoğunluk kültüründen talep edilmez.

<sup>3</sup>Irigaray biçimsel-mantık olarak çevrilen morfoloji kavramını beden ve sembolik düzen arasındaki ilişkiyi vurgulamak için kullanır. Dişi bir morfoloji tesis etmek yeni bir dişi beden imgesi ve bu imgenin sembolik düzende kendisi için bir yer bulmasını gerektirir. Bkz. (Irigaray, 2006: 62)

<sup>4</sup>Bütün makale boyunca *Ethika* metnine yapılacak göndermeler bizzat eserdeki sırayla verilecektir. Örneğin EID2, *Ethika*, 1. Bölümün 2. Tanımı anlamına gelir.

## Kaynakça

Braidotti, Rosi. *Göçebe Özneler: Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı* (Ö. Karakaş, Çev.). (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017).

Braidotti, Rosi. *Kadın-Oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek* (E. Durmuş & M. Çelik, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2019).

Butler, Judith. *Bela Bedenler* (C. Çakırlar & Z. Talay, Çev.). (İstanbul: Metis, 2014).

Cornell, Drucilla & Murphy, Sara. "Anti-racism, Multiculturalism and The Ethics of Identification" *Philosophy and Social Criticism*, 28/4 (2002): 419-449.

Descartes, René. *Ruhun İhtirasları* (M. Özdil, Çev.). (İstanbul: Sayfa, 2013).

Gatens, Moira. *İmgesel Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik* (D. Eren, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2018).

Gökçe, Tansu. "Rethinking Sexual Difference With Spinoza" (İstanbul Bilgi University, Institute of Graduate Programs, Philosophy and Social Thought Master's Degree Program, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2020): 39-74.

Grosz, Elizabeth. "A Politics of Imperceptibility: A Response to 'Anti-racism, Multiculturalism and The Ethics of Identification'" *Philosophy and Social Criticism*, 28/4 (2002): 463-472.

Grosz, Elizabeth. *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Sydney: Allen & Unwin, 2005).

Hegel, George Wilhelm. *The Phenomenology of Spirit* (T. Pinkard, Çev.). (Cambridge: Cambridge University, 2018).

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One* (C. Porker & C. Burke, Çev.). (Ithaca, New York: Cornell University, 1985).

Irigaray, Luce. *Ben Sen Biz-Farklılık Kültürüne Doğru* (S. Büyükdüvenci & N. Tural, Çev.). (Ankara: İmge Kitabevi, 2006).

Karakaş, Öznur. Kadın-Oluş: Feminist Bir Mikropolitikaya Doğru. Demirtaş, M. haz. *Direnişin Mikropolitikası*. içinde. (İstanbul: Pinhan, 2019): 233-250.

Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"* (M. Özcan, Çev.). (İstanbul: Ayrıntı, 2015).

Massumi, Brian. *Duygu Politikası* (H. Erdoğan, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2019).

Rizk, Hadi. *Spinoza'yı Anlamak* (I. Ergüden, Çev.). (İstanbul: İletişim, 2012).

Sharp, Hasana. *Spinoza and The Politics of Renaturalization* (Chicago and London: The University of Chicago, 2011).

Spinoza, Benedict. *Ethica* (Ç. Dürüşken, Çev.). (İstanbul: Kabalcı, 2011).

Stark, Hannah. *Deleuze'den Sonra Feminist Teori* (Y. Cingöz, Çev.). (İstanbul: Otonom, 2019).

Tatian, Diego. *Spinoza: Bir Başlangıç* (A. Dokuzlu, Çev.). (Ankara: Dost Kitabevi, 2017).