uçucu bedenler

BEDENSEL BİR FEMİNİZME DOĞRU

ELİZABETH GROSZ

çeviri: KEVSER GÜLER



NOTA BENE KAOS GL

ELİZABETH GROSZ

uçucu bedenler

BEDENSEL BİR FEMİNİZME DOĞRU

NOTA BENE KAOS GL

uçucu bedenler

bedensel bir feminizme doğru

elizabeth grosz

çeviri: kevser güler

nota bene
kaos gl

NotaBene Yayınları

UÇUCU BEDENLER

Bedensel Bir Feminizme Doğru

Elizabeth Grosz

Kitabın orijinal adı:

Volatile Bodies

Toward a Corporeal Feminism

First published by Indiana University Press, 1994 © Elizabeth Grosz

Çeviri: Kevser Güler

Türkçe Okuma: Arzu Eylem

NotaBene/KaosGL Seri Editörü: Aylime Aslı Demir

Kapak tasarımı ve dizgi: Can Kaya

Baskı ve Cilt: Şan Ofset Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 45170
Hamidiye Mahallesi, Anadolu Caddesi No:50 Kağıthane/İstanbul 0212 289 24 24
1. Baskı
2020
İstanbul
ISBN: 978-605-260-232-4

www.notabene.com.tr ● info@notabene.com.tr
facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneY ● instagram: @notabene.yayinlari
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Rasimpaşa Mah. Duatepe Sok. 59/B Yeldeğirmeni Kadıköy/İstanbul ● Tel: 0 216 337 20 26
Sertifika No: 18074

uçucu bedenler

bedensel bir feminizme doğru

elizabeth grosz

çeviri: kevser güler

notabene kaos gl

Elizabeth Grosz

Filozof ve feminist teorisyen Elizabeth A. Grosz 1952'de Avustralya, Sidney'de doğdu. Bugün Duke Üniversitesi Jean Fox O'Barr Kadın Çalışmaları'nda ders veriyor. Cinsel fark, cinsellik, bedensellik, maddesellik ve zamansallık üzerine çalışmaları bulunan filozof, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Michel Foucault, Luce Irigaray ve Gilles Deleuze de dahil olmak üzere 20. Yüzyıl Fransız Felsefesine odaklanıyor.

Grosz, doktorasını 1981'de Sidney Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. 1978-1991 arasında burada ders verdi. 1992'de Monash Üniversitesi'ne geçti. 1999 ve 2001 arasında New York Devlet Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat ve İngilizce Bölümü'nde çalıştı. Ardından 2012'de Duke Üniversitesi'ne geçene dek, Ruther Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bölümü'nde çalışmlarına devam etti.

Elizabeth Grosz'un İngilizce basılmış kitapları Sexual Subversions: Three French Feminists (1989) [Cinsel Sapmalar: Üç Fransız Feminist]; Jacques Lacan: A Feminist Introduction (1990) [Jacques Lacan: Feminist bir Giriş]; Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism (1994) [Uçucu Bedenler: Bedensel bir Feminizme Doğru]; Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies (1995) [Uzam, Zaman ve Sapkınlık: Bedenlerin Politikası Üzerine Makaleler]; Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space (2001) [Dışarıdan Mimarlık: Virtüel ve Gerçek Mekan Üzerine Makaleler]; The Nick of Time: Politics, evolution, and the untimely (2004) [Son An: Politika, Evrim ve Zamansız Olan]; Time Travels: Feminism, nature, power (2005) [Zaman Yolculukları: Feminizm, Doğa, İktidar]; Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth (2008) [Kaos, Arazi, Sanat: Deleuze ve Yeryüzünün Çerçevelenmesi]; Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics and Art (2011) [Tamamlanmamış Oluş: Yaşam, Politika ve Sanat Üzerine Düşünceler]; The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism (2017) [Cisimsiz: Ontoloji, Etik ve Materyalizmin Sınırları]. Bunların yanında, filozofun editörlüğünü üstlendiği yayınlar ile makelerinin ve yazılarının yer aldığı kitapların bazıları: Language, Semiotics, Ideology (1986), co-edited with Terry Threadgold, Gunter Kress and MAK Halliday [Dil, Semiotik, İdeoloji, Terry Threadgold, Gunter Kress ve MAK Halliday ile eş-editör]; Futur*Fall. Excursions into Postmodernity (1987), co-edited with Terry Threadgold, David Kelly and Alan Cholodenko [Gelecek*Düşüş. Postmodernite'ye Geziler, Terry Threadgold, David Kelly ve Alan Cholodenko ile eş-editör]; Crossing Boundaries. Feminism and the Critique of Knowledges (1988), co-edited with Barbara Caine and Marie de Lepervanche [Sınırları Geçmek. Feminizm ve Bilginin Eleştirisi, Barbara Caine ve Marie de Lepervanche ile eş-editör]; Sexy Bodies: The Strange Carnalities of Feminism (1995), co-edited with Elspeth Probyn [Seksi Bedenler: Feminizim Tuhaf Bedenselikleri, Elspeth Probyn ile eş-editör]; Becomings: Explorations in Time, Memory and Futures (1999) [Oluşlar: Zaman, Hafıza ve Gelecekler Hakkında İncelemeler].

Kevser Güler

Kevser Güler, 1983'te İzmir'de doğdu. Endüstri Mühendisliği ve Felsefe okudu. 2003 yılından bu yana metinler, kitaplar, sanat yapıtları ve sergiler üzerine çalışıyor.

İÇİNDEKİLER

Giriş ve Teşekkür 9

1) Giriş 23

1) Bedenleri Yeniden Düşünmek 25

2) İçten Dışa 55

2) Psikanaliz ve Ruhsal Topografiler 57

3) Beden İmgeleri 103

4) Yaşanan Bedenler 135

3) Dıştan İçe 169

5) Nietzsche ve Bilginin Kareografisi 171

6) Bir Yazı Yüzeyi Olarak Beden 201

7) Yeğinlikler ve Akışlar 229

4) Cinsel Fark 261

8) Cinsiyetli Bedenler 263

Torunlarım Safira, Vernon
ve Ida'ya...

Giriş ve Teşekkür

Bu kitap bir tür tersyüz etme denemesidir. Şu bahse dayanır: öznellik, tüm zenginliği ve çeşitliliğiyle, düalizmin kullandığı pek çok terimden başka terimlerle düşünülebilir. Genel olarak düalizm, evreni ve özellikle öznelliği, fiziksel ve ruhsal (mental) olan, beden ve zihin gibi birbirini dışlayan iki "şey"in oluşturduğuna duyulan inançtır. Bugün sadece pek çok filozofun değil, aynı zamanda feminist teorisyenin de çalışmalarının arka planında düalizm yatıyor. Feministler de filozoflar gibi, bedeni göz ardı etme eğilimi göstermekteler. Ya da, bedeni ve beden hakkındaki tüm ilginç şeyleri, bir takım ruhsal ve toplumsal anlamlandırmalara ve bazı amaçların hayata geçirilmesine tabi ve onlara bağımlı olarak tanımladıkları bir konuma yerleştirmekteler. Psikanalitik teori ve çeşitli biçimleriyle fenomenoloji ile yakın ilişkisi içinde feminist teori, öznellik bağlamında bedenlere yeniden odaklanmanın geçerliliği konusunda ilgisiz olmayı ya da ikna olmamış kalmayı sürdürme eğilimindedir; ünlü bazı istisnalar olmakla birlikte.

Burada teşebbüs edilen tersyüz etmenin amacı, özneyi kavramada merkezi kabul edilmiş olan zihin, ruh (psyche), iç (interior) veya bilincin (ve hatta bilinçdışının), bu merkeziliğinin, bedenin yeniden düşünülmesi üzerinden sarsılmasıdır. Eğer öznellik bundan böyle, ikiliğe dayalı veya düalist terimlerle kavranmazsa; ruhsal veya kavramsal olan ile maddesel ve fiziksel öğelerin bir kombinasyonu olarak, beden ve zihnin birleşik bütünlüğü olarak kavranabilirse; bedenselliği, cinselliği ve cinsiyetler arası farkları düşünmenin başka yolları geliştirilebilir ve keşfedilebilir; böylece öznelliği, geleneksel felsefi ve feminist kavrayışların sunduklarından farklı terimlerle düşünmemiz için olanaklar doğar.

İddia şudur: öznelliğin tüm etkileri, öznelerin tüm önemli tarafları ve karmaşıklıkları, bilincin veya bilinçdışının kullanılmasıyla mümkün olduğu kadar, öznenin bedenselliğinin bir çerçeve olarak kullanılması yoluyla da uygun ve yeterli biçimde açıklanabilir. Ruhsal derinliğin (depth) ve içselliğin (interiority) tüm etkileri, öznenin beden yüzeyine yazılanların (inscriptions) ve bu yüzeyin dönüşümlerinin terimleriyle açıklanabilir. Bedenler zihinlerin tüm açıklayıcı gücüne sahiptir. Aslında, feminist amaçlar için bedenlere odaklanma, bedenlerin somut özgüllüklerine odaklanma, zihinden farklı bir biçimde, kaçınılmaz olarak cinsel farklar sorusunu açması bonusuyla da birlikte gelir. Cinsel özgüllüğe ilişkin sorular, söz konusu bedenlerin hangi bedenler olduğuna, farklarının neler, üretimlerinin ve sonuçlarının neler olabileceğine dair sorular gibi sorular, toplumsal anlamda kadınların erkeklere tabi kılınmasını kolayca ifşa edecek, bu meseleyi sorun olarak ortaya koyacak ve dönüştürebilecek biçimlerde doğrudan sorulabilir.

Bu çalışma, öznenin ruhu veya içselliği ile ilişkili terimlerin tamamen terk edilmesini gerekli kılmaz. İndirgemeci bir girişimin parçası değildir. Fail olma, düşünme, bilinç gibi kavramların –aslında içe dair tüm kategorilerin– gereksiz, faydasız veya yanlış olduğu ya da bu terimlerin doğrudan başka terimlere çevrilebileceği iddiasında değildir. Bu çalışma, daha ziyade, bu terimlerin bedenselliğin önceliğini işaret ederek öznelliği kavrayan, gizlilik veya ruhsal derinlik yerine yüzey üzerinden öznelliği ele alan model ve paradigmalarla öznelliğin yeniden haritalanabilir ve yeniden düşünülebilir olduğunu iddia eder. Bu nedenle, bedenselliğin, düalist ve indirgemeci olmamakla kalmayan, aynı zamanda fizikalist olmayan bir materyalizmde ve cinsel farkın varlığını teslim etmekte ısrar eden modellerini ve kavranışlarını araştırıyorum.

Bu kitap, dolayısıyla, kendisinin doğrudan tartışmadığı bir şey "hakkında". Bu kaygan ve muğlak terimin tüm zengin titreşimleriyle birlikte, bu kitap cinsellik "üzerine". Bu terimin, kitap kapsamında ilgilenilen meseleler bağlamında geçerli olan en az dört farklı anlamı var. Birincisi, cinsellik, bir özneyi bir nesneye yönelten, bir dürtü, bir impuls veya bir tahrik olma biçimi olarak anlaşılabilir. Psikanaliz, cinselliğin bir dürtü olarak incelendiği büyük bilimdir. İkincisi, cinsellik, bedenleri, organları, hazları ve çoğunlukla ama her zaman olmamak koşuluyla, orgazmı içeren bir edim,

bir dizi pratik veya davranış olarak anlaşılabilir. Üçüncüsü, cinsellik bir kimlik bakımından da anlaşılabilir. Bugün yaygın biçimde toplumsal cinsiyet terimiyle tarif edilen bedenlerin cinsiyeti, en az iki farklı biçim önerir, ve genelde kadın-erkek ikili karşıtlığı üzerinden anlaşılır. Ve dördüncüsü, cinsellik çoğunlukla, öznelerin arzularının, farklarının ve bedenlerinin haz arayışlarının belli biçimleri olduğunu belirten bir dizi yönelime, konumlanmaya ve arzuya işaret eder.

Bir kavram olarak, cinsellik verili sınırlar içinde tanımlanmaya direnir: önceden belirlenmiş alanlarda kalmayı reddeder, kendisine ait değilmiş gibi görünen alanlara sızar. Bir dürtü olarak, tüm diğer alanları arzu yapılarıyla sarar. Arzu etmeme arzusunu ya da dini nedenlerle cinsel ilişkiden uzak durmayı dahi cinselleştirir; Freud'un yüceltme olarak tanımladığı mekanizma sayesinde görünüşte dürtü ile ilişkili olmayan etkinliklere sızar, her etkinliği kendi tatmin arayışına dönüştürebilir. Bir dizi etkinlik ve pratik olarak, yatak odasının sınırları içinde kalmayı ya da orgazmik hazza hazırlayan etkinliklerle kısıtlanmayı reddeder. Ağır ve ateşli bir üstün başarı hırsıyla, ölçüsüz, fazladan ve gereksizdir. Her zaman ihtiyacı olandan fazlasını arar, ölçüsüz eylemler gerçekleştirir ve herhangi bir nesneyi, bir fanteziyi, herhangi bir sayıda özneyi ve organların kombinasyonunu, haz devrelerine çekebilir. Cinsellik, cinsel özgüllüğüyle belirlenmiş bir beden tipi olarak bedeni tanımlamasıyla, cinsiyetlerin tüm aktivitelerine bulaşır; cinsel ilişkiler veya cinsel farkları oluşturan somut ilişkiler alanının çok ötesine bulaşır, dünyayı anlama biçimlerimizin altında yatar. Gerçeklik, bilgi, hakikat, politika, etik ve estetik kavrayışlarımızın her biri, cinsel özgüllüğü olan bedenlerin sonuçlarıdır —ve bugüne dek tarihimizde genellikle erkeklerin— ve bu yüzden hepsi, feministlerin patriyarkal dediği, cinsiyetler arası ilişkileri düzenleyen yapılara, iktidar yapılarına karışmıştır.

Cinsel fark, bu sebeple, hareketli, hatta uçucu bir kavramdır ve kendini yeri olmaması gereken alanlara sokar, böylece görünmez olmasa bile nüfuzunu ve etkilerini ilk bakışta tespit edilemez kılar. Feminizm ve modern Avrupa felsefesinin kesişim alanlarını müzakere etmek ve bu müzakerede bedeni merkezi bir terim olarak konumlamak açısından öne çıkar. Ben burada hem feminist teorinin hem de anaakım felsefenin bedene dair paylaştığı bazı ortak varsayımları ve bu varsayımların sorunsallaştırma ya da tamamen görmezden gelinme biçimlerini, birbirinden farklı bir grup teorisyenin

yapıtlarından yararlanarak araştıracağım —başkaları yanında Freud, Lacan, Schilder, Goldstein, Luria, Merleau-Ponty, Nietzsche, Foucault, Lingis ve Deleuze ve Guattari. Hiçbirinin kendisini beden teorisi ortaya koymaya adamadığı dikkate değer olsa da, her biri cinsellik ve cinsel farkı kavramak için çok önemli malzemeler sunar. Ya bir tür bedensellik kavrayışını kabul ederler ya da odağa almadan dahi olsa bedene başvururlar. Burada giriştiğim çalışma, onların çeşitli metinlerinin okumasından yola çıkıyor ve beden ile bedenin toplumsal, kültürel ve ruhsal yaşamdaki rolü hakkında bazen örtük olan kavrayışlarını göstermeyi ya da çekip çıkarmayı kapsıyor. Daha eleştirel bir biçimde, bu çalışma, bazı feminist teorisyenlerin —Luce Irigaray, Julia Kristeva, Mary Douglas, Iris Marion Young ve Judith Butler gibi—, kendilerine has yollarla, bu erkek metinlerdeki pek çok ön kabulu sorgulayan ve kadın oluş üzerine düşünen yapıtlarında ortaya koydukları biçimiyle, söz konusu erkek teorisyenleri cinsel fark sorusuyla yüzleşmeye davet etmeyi kapsıyor.

Bu kitap, bedeni, çeperden alıp incelemenin merkezine çekecek ve böylece bedenin öznelliğin ana "maddesi" olarak kavranmasını sağlayacak bir yeniden düşünme çalışmasıdır. Özne, bedenli bir varlık olarak tanındığında, özgüllüklerinin nötrleştirilmesi ve yok sayılması kolaylıkla mümkün olmaz; kadının erkek tanımı içine batırılması sonucunda, kadının başına gelen bu olmuştur. Beden, cinsel farkın müttefikidir ve görünürde tehlikesiz olan, ancak kadınların kültürel ve entelektüel olarak ortadan kaldırılmasını gizleyen, fallus merkezci bir takım kabullerin sorgulanmasında anahtar bir terimdir: hümanizmin evrenselci ve evrenselleştiren kabullerini sorgulamaya yardım eder. Hümanizm kavrayışı üzerinden kadınların —ve tüm başka grupların— özgüllükleri, konumları ve tarihleri geçersiz veya gereksiz kılınmıştır. Beden, öznenin içselliğine bir insan doğası atfetme eğilimine direnir; ve öznelliği birbirini dışlayan iki alana ayıran düalizm eğilimlerine karşı koyar. Ancak, tabii ki, bedenin de müzakere edilmesi ve ilgilenilmesi gereken problemleri, riskleri ve tehlikeleri yok değildir.

Beden şimdiye dek, doğa bilimlerinin söylemsel pratikleriyle sömürgeleştirilmiştir; özellikle biyoloji ve tıbbın söylemleriyle. Çoğunlukla, doğallığına; kökensel olarak biyolojik ve kültür öncesi statüsüne; kültürel, toplumsal ve tarihsel etkenlere karşı bağışıklığına; bilimsel olarak düzenlenmiş koşullarda manipüle edilebilir olan verili, değişemez, eylemsiz ve

pasif, kaba haline ilişkin önkabullere batmış halde kalmayı sürdürmüştür. Oysa doğa bilimlerinin bedenleri -erkeklerin ve kadınların bedenlerini- anlama biçimleri, toplumsal ve beşeri bilimlerin anlama biçimlerinden daha isabetli değildir: her durumda, bedenlerin nasıl kavrandığı büyük oranda cinsiyetler arasındaki ilişkiler hakkındaki yaygın toplumsal anlayışlara dayandırılır. Bilimler tarafından ortaya koyulan nesnel değerlendirmelerin popüler anlayışları beslediği ya da popüler anlayışlar tarafından desteklendiği de söylenemez. Daha ziyade bedenler, cinsiyetlere ve onların farklı sosyal, cinsel ve biyolojik rollerine dair üzerine düşünülmemiş önkabullerin tahmin edilmesi ve hayata geçirilmesi için bir nevraljik konum (neuralgic locus) sunarlar. Bilimlerin kendileri de bilim insanlarının ve bilgi, iktidar, arzu ve bedeni ele alan başkalarının, gündelik inanış ve varsayımlarına bağışık değildir –aslında, bilimler kendilerine özgü formülasyon ve operasyon modlarında tam da bunlara bağlıdır–. Bedeni yeniden düşünmek, yalnızca idealizm eğilimi gösteren beşerî bilimler için değil, aynı zamanda, materyalizm peşinde olsa da, doğal ve toplumsal bilimler için de, radikal epistemolojik çalkantıları gerektirir. Bu iki geniş bilgi "tipi" de bedenlerle ilgili yaygın kabullere yaslanır ve bir oranda onlardan sorumludur. Beden kavrayışını sarsacak çalkantılara ve radikal meydan okumalara karşı savunmasızdırlar.

Bu nitelemelere bakıldığında, feministlerin, kadınların öznelliği ve toplumsal konumlarını, bedenlerinin özgüllükleri ile ilişkilendirmeye girişmekte temkinli davranma eğilimi göstermesi hiç şaşırtıcı sayılmaz. Bu kitaptaki amaçlarımdan biri, bedeni bu statüden kurtarmak ve bedensellik hakkındaki bu baskın kavranış modellerinin itiraz edilebilir olduğunu göstermek. Bu baskın kavranış modelleri, sorgulanabilir ve yerlerine başka kavramlar konulabilir. Bedenin, daha doğrusu bedenlerin, tarihdışı, kültür öncesi ya da doğal nesneler olarak kavrandıklarında layığıyla anlaşılamayacağını; bedenlerin sadece onlara dışsal olan toplumsal baskılar tarafından yazılmış, işaretlenmiş, nakşedilmiş olmadıklarını; bilakis bizzat doğanın kendisinin oldukça toplumsal olan yapısının ürünleri ve doğrudan sonuçları olduklarını göstermeyi umuyorum. Asıl mesele, bedenin, temelde kendisi aynı kalırken, tarihsel, toplumsal ve kültürel ihtiyaçlarla belirlenmiş çeşitli biçimlerde temsil edilmiş olması değil; tüm bu etkenlerin, aktif biçimde belirli tipte bir beden olarak bedeni üretmesidir.

Bir yanda "gerçek", maddesel bir bedenin, diğer yandaysa bedenin kültürel ve tarihsel temsillerinin var olduğunu iddia eden yargıyı en baştan reddedeceğim. Kitap boyunca benim iddiam, tüm bu temsillerin ve kültürel yazının (cultural inscriptions), kelimenin tam anlamıyla, bedenleri kurduğu ve bedenlerin oldukları biçimde üretilmelerine yardım ettiğidir. Benim ilgilendiğim bedenler, kültürel, cinsel, ırksal özgüllükleri olan bedenler, kültürel üretimin hareketli ve değişebilir terimleridir. İnsan bedenlerinin temel bir içsel koşulu, belki de kültürel tamamlamaya organik açıklıklarının bir sonucu olarak, bedenlerin toplumsal düzeni, kendilerinin üretken çekirdekleri gibi üstlenmeleri gerekir. Kendi "doğa"larının bir parçası, organik veya ontolojik bir "tamamlanmamışlıkla" veya ereksellik eksikliğiyle tanımlanmıştır ve toplumsal tamamlanmaya, toplumsal düzenlenme ve örgütlenmeye açıktır.

Beden çok tuhaf bir "şey", öncelikle asla sadece bir şeye indirgenemez olmasıyla veya şey statüsünün üzerine de tam olarak çıkamamasıyla çok tuhaf bir şey. Dolayısıyla o, hem bir şey, hem de bir "şey olmayan"; bir nesne ama bir biçimde bir içsellik içeren veya bu içsellikle birlikte var olan bir nesne; kendini ve başkalarını özne olarak alabilen bir nesne, diğer nesnelere indirgenemeyen benzersiz bir nesne. İnsan bedenleri, aslında tüm canlı bedenler, fiziksel bilimleri tahakkümü altında tutan fiziksellik (physicality) nosyonunu esnetir ve genişletir, çünkü canlı bedenler zorunlu olarak diğer nesnelerden farklı nesnelerdir; sadece fizikselci (physicalist) terimlerle kapsanamayacak maddeselliklerdir. Eğer bedenler nesne ya da şeylerse, diğerleri gibi değiller, çünkü bakış açısının, içgörünün, düşünmenin, arzunun ve failliğin merkezi de onlardır. Şimdiye kadar nesneleri ve şeyleri temsil etmek ve anlamak için kullanılmış düşünsel modellerden oldukça farklı başka modellere ihtiyaç duyarlar. Bedenlerin, tıbbi, biyolojik hatta kimyasal analizlerinin "yanlış" ya da "uygunsuz" olduğunu iddia etmiyorum; benim iddiam daha basit. Bu disiplinlerin (aslında, her disiplinin) dayandığı kabuller ve kullandıkları metotların, üzerlerinde çalıştıkları bedenlere somut etkileri olduğu yönünde. Bedenler eylemsiz değildir; interaktif ve üretken biçimde işlerler. Etki eder ve tepki verirler. Yeni, şaşırtıcı ve öngörülemez olanı doğururlar.

Bedenlerin, beni cezbeden ve bu kitapta da en çok meşgul olduğum yetenekleri, onları kapsama girişiminde bulunan çerçevelerden her zaman

taşması, kontrol alanlarının dışına sızmasıydı. Bu var oluş biçimi, cinsel fark sorusunun geçirgenliğinin, belirli herhangi bir çevre ya da alan içinde kapsanamazlığının, özel olan ve kamusal olanı, iç ve dışı, bilgi ve hazzı, iktidar ve arzuyu ayıran sınırlara riayet etmeyi reddetmesinin işaretlerini de veriyor. Irigaray'ın öne sürdüğü gibi, cinsel fark sorusu, bizim çağımızın *asıl* sorusudur. En objektif ve "tarafsız" bilgi biçimlerine, en ılımlı ve iyi niyetli toplumsal ve siyasi çalışmalara, kurumların, grupların altyapısal örgütlenme biçimlerine ve kişilerarası ilişkilere bulaşır. Bugüne kadar tüm bilgi birikimi ve toplumsal pratikler, sadece tek cinsiyetin enerjisini ve çıkarlarını temsil etti. Kadınların kültürel üretime katkısının olmadığını iddia etmiyorum –tam aksine. Kadınların katkıları asla teslim edilmedi ya da kadınlar tarafından seçilmiş terimlerle ortaya konmadı. Diğer bir deyişle, kültürel faaliyetleri ve entelektüel uğraşları yüklenmenin, şimdiye kadar geliştirilmiş olanlardan başka yolları var. Kendilerini ve kendi özgüllüklerini evrensel hümanizm gibi bir başlık arkasına saklayan erkeklerinkiler yerine; bu sefer kadınların özgüllükleri, deneyimleri ve konumlarına dayanan, bambaşka bir dizi perspektif mümkün ve bunların keşfedilmesi elzem. Bu kitap bu keşfe girişmiyor ancak, bu keşfi ve yeni metot arayışlarını üstlenecek olanlara fayda sağlayabilecek bazı ham maddeler sunabileceğini umuyorum.

Ruhsal içselliğin önceliğini, onun bedensel dışsallığa zorunlu bağlılığını göstererek tersine çevirme arayışında, beden ve zihnin etkileşimlerini tarif etmek üzere kullanılmış, bedenleşme (embodiment) metaforları, içerme metaforları, makine metaforları, iki-taraflı madeni para, hidrolik modeller gibi –düalizme bağlı kalmış– yaygın metaforlardan uzak durmayı denedim. Birinci bölümde ortaya koyacağım nedenler yüzünden, zihin ve bedenin nitelik ve sıfatlarına sahip tek bir töze dayandırıldığı monist modellerin, öznelliği karakterize eden zihin ve bedenin hem eklemlenmesine hem de ayrılmasına dair, ya da zihin ve bedenin uyum ve uyumsuzluğuna dair tatmin edici açıklamalar sunduğuna inanmıyorum. Lacan'ın çalışmalarını okurken karşılaştığım, özneyi ters çevrilmiş üç boyutlu 8 biçimindeki Möbius şeridine benzettiği modeli esas alıyorum. Lacan, Möbius şeridini farklı bir bağlamda ve farklı amaçlar için kullanıyor, ancak bu model, beden ve zihin ilişkilerini yeniden düşünmek için çok uygun görünüyor. Bedenler ve zihinler iki ayrı töz ya da tek bir tözün iki ayrı sıfatı değildir ama bir biçimde bu iki alternatif arasındadır. Möbius şeridi, bedenin zihne, zihnin bedene

dönmesini, bir bükülme veya tersyüz olma sonucunda bir yüzün diğeri haline gelmesiyle gösterebilme avantajına sahiptir. Bu model aynı zamanda öznenin içi ile dışını, öznenin ruhsal içselliği ile bedensel dışsallığının ilişkilerini yeniden düşünmek ve sorunsallaştırmak için de bir yol öneriyor; temel özdeşlik ya da indirgenebilirliklerini göstermek yerine birinin diğerine dönüşünü, için dışa ve dışın içe geçişini, yönelimini veya kontrol edilemez kaymasını görünür kılıyor.

Möbius şeridi modeli, takip eden bölümlerde sadece yol gösteren bir çerçeve gibi işlemiyor, aynı zamanda bölümlerin içeriğini düzenlemek için bir yol olarak da kullanılıyor. Kitap, dört kısma eşit olmayan biçimde dağıtılmış sekiz bölüme ayrılıyor. Birinci bölüm (Kısım I) felsefi ve feminist düşüncenin kendilerini kavrayış biçimleriyle ilgilenerek, bedenleri yeniden düşünmenin, geçerliliği ve etkilerini açıklamak için bir girişimdir. Kalan üç kısım, Möbius modeliyle düzenleniyor. Kısım II, İçten Dışa, öznenin bedensel dışsallığının, özne tarafından ruhsal açıdan temsil edilme ve yaşanma biçimlerine odaklanıyor. Bölüm, 2, 3 ve 4 sırasıyla, yaşanan beden veya beden imgesinin psikanalitik, nörolojik ve fenomenolojik açıklamalarına eğilerek, öznenin başkalarıyla bağları içinde, dünyadaki yerinin anlamını edinebilmesi için, bedenin ruhsal olarak kurulmasının biçimlerini tartışıyor. Bu sebeple, bir bölüm, beden imgesi ve imgesel anatominin kökenlerinin Freudyen ve Lacancı okumalarına, diğer bölüm Merleau-Ponty ve beden imgesinin fenomenolojik kavranışlarına ayrıldı ve üçüncü bölümde de beden imgesinin bozulmasıyla ilişkili çeşitli nörofizyolojik ve nöropsikolojik açıklamalara yer verildi. Ruhsal, nörolojik ve fenomenolojik gelişimin tipik vakalarına odaklanmaktansa, bu bölümlerde, bir bedene sahip oluşumuzun diğer türde nesnelere sahip oluşumuzdan hangi bakımlardan farklı olduğunu açıkça ortaya koymak için, aykırı vakaları, ruhsal ve nörolojik bozukluk vakalarını araştırdım. Bir beden olmak, ruhsal olarak sağlamamız gereken bir şeydir, yaşamamız gereken bir şeydir.

III Kısım, "Dışdan İçe", Möbius şeridinin bükülmesini incelemeye devam ediyor, bu sefer bedensel olandan ruhsal olana, yüzeyden derinliğe doğru bir hareket ile bunu yapıyor. 5, 6 ve 7. bölümlerde sırasıyla, öncelikle Nietzsche, Foucault ve Deleuze ve Guattari olmak üzere bedensel yazı (corporeal inscription) teorisyenlerinin yapıtlarını inceliyorum. Her biri, bedenin konumunu, öznenin toplumsal olarak üretiminin yeri olarak

inceliyor; güç istencinin (Nietzsche'de), uyum ve direncin (Foucault'da) ve oluş ve dönüşümün (Deleuze ve Guattari'de) çoğaldığı yer olarak. Bu filozofların her biri, bilincin kendini bilmeyle, rehberlik eden bir yön belirlemeyle ve rasyonelliğin yeri olmasıyla ilgili iddiaları sarsmaya uğraşır. Bunlar yerine, her biri bedenin üretkenliğini vurgular, bedenlerin toplumsal yazının derin etkilerini üretme biçimlerinin altını çizer.

Bu iki kısım, cinsel farkı bedensel terimlerle yeniden düşünürken fayda sağlayacak, bedensellik hakkında çeşitli açıklamaları araştırıyor ve inceliyor. Ancak şu da açık ki, burada tartışılan erkek teorisyenlerin hiçbiri cinsel özgüllük sorusu hakkında ne gerçekten aydınlanmış durumda ne de bu soruya ışık tutuyor. Hiçbiri, araştırmalarında bedenle ilgilendikleri anlarda, bunu erkek bedenine referansla yaptıklarını itiraf etmeye hazır görünmüyor. Hiçbiri, kadın bedeninin özgüllüklerinin açıklanmadan kaldığının farkındaymış gibi görünmüyor. Cinsel fark sorusu, –bu durumda, cinsiyetli bedenin içinde ve bu bedeni kat ederek var olan akışların özgüllüğü– dördüncü ve son kısımda araştırma konusu oluyor, "Cinsel Fark" 8. Bölüm, erkek bedeninin sıvılarının fışkırmasına, kadın bedenininse kontrol edilemez akışın türlü biçimleriyle aşağı görülmesine odaklanıyor. Bu bölümün açık kıldığı şey şu ki, akış metaforları, cinsel farkın düşünülebileceği birkaç yoldan biridir. Eğer bedenler toplumsal olarak pek çok şekilde yazılıyorsa ve bedenlere yazılan bu yazılar şimdiye dek, erkeklerin bedenlerinin tamamlanmışlığı karşısında kadınların bedenlerini eksik olarak konumlamışsa; erkeklerin beceri ve yeterlikleri karşısında kadınları bir yetersizlik biçimi olarak ele almışsa; erkeklerin aşkınlığıyla kıyaslayarak kadınları doğallığın ve içkinliğin bir biçimi olarak tanımlamışsa; o halde, yeniden yazılacak toplumsal yazımlarla bunlar başka biçimlerde tanımlanabilir ve dönüştürülebilir. Bedenlerin toplumsal olarak yazımının başka biçimleri, kadınların, şimdiye kadar sadece erkeklere atfedilmiş olan bağımsızlık ve otonomi kapasitesini teslim edebilir, başka terimlerle temsil edilmesini ve yaşanmasını mümkün kılabilir.

Bu kitap uzun süren on yıllık düşünsel hazırlık ve üç yıllık yazım sürecini kapsayan bir projenin sonucunda ortaya çıktı. Tam anlamıyla, parçaların birleşimi çalışmasıdır. Ve bu parçaların çoğu birbirine kolayca uymayan, ayrı ayrı parçalar halinde, pek çok farklı yerde ve farklı zamanda yazıldı. Başka projeler ve sorumluluklar yüzünden ve benim bu projenin politik ve

toplumsal sorumlulukları ile ilgili endişelerim ve tereddütlerim dolayısıyla yön değiştirdi ve ertelendi. Tutku ve yoğun bir büyülenmenin ürünü olarak teorik güvencesizliğin enerjisiyle beslendi. Ölçüsüz bir politik izolasyonun üzerinde teorik uçurumun ağzında paten yapıyor olduğumun farkındalığıyla körüklendi. Bu sınıra, bu fallus merkezci teori ya da erkek felsefe diye adlandırdığım tehlikeli yabancı bölgenin sınırına yapışırken, bu zemini, onu ilk talep edenler olan erkeklere (ve onların düşünsel mirasçılarına) bırakmayı reddettim. Erkeklerin belirlediği biçimde kurulmuş bu alan için çalışmayı, ona sahip çıkmayı ve bakımını üstlenmeyi, önünde saygı ve hürmetle eğilerek ona hizmet etmeyi reddettim; genelde kadınlardan beklenilenin aksine. Bu alanı, sahiplerinin varlıklarından mutlu olmayacağı ve aynı zamanda bölgeyi yeniden şekillendirmeyle tehdit eden ürünler ortaya koymak ve buradaki yerleşik mülkiyet ilişkilerine itiraz etmek üzere çalışmalar yapmak için kullanmaya çalıştım.

Politik ve kavramsal bakımlardan yakın hissettiğim bazı feministleri huzursuz etmeyi göze aldım. Bu feministler kitapta kapsanan malzemenin –bedenlere dair teorilerin– geçmişte patriyarkal düşüncenin kadınları tahakküm altında tutmak için kullandığı veçhelerine olan tehlikeli yakınlığı dolayısıyla endişeliydiler. Erkek egemenliğin patriyarkal rasyonalizasyon süreçleri, kadın bedenine kırılganlık, güvenilmezlik veya doğaya biyolojik yakınlık gibi özellikleri atfetmişti. Ve yine kadının bedenselliğinin özgüllükleri üzerinden, kadının ruhsallığı ve biyolojisinin yakın bağlarına dayanarak kadın ikincil bir konuma yerleştirilmişti. Kadınlar, bir bakıma, kadın bedeninin kötülenmesi ve sınırlanmasıyla toplumsal özneler olarak nesneleştirilmiş ve yabancılaştırılmıştı. Bu proje, kadınları özcü, tarihdışı ve evrensel terimlerle tanımlamaya hizmet etmiş, bedenle ilgili birçok patriyarkal kavramın üzerinde geziniyor. Ama bu kavramlarla mücadele etmek ve bu tehlikelerden uzakta bir beden kavrayışını ortaya çıkarmak için bunu yaptığına inanıyorum. Bunun başarılı olup olmadığının kararını okuyucu verecektir.

Felsefe geleneği ve postmodern feminizm arasında bir yerde çalışırken, bu iki terim seti, iki gelenek veya alan arasında hassas müzakerelere girişmem şarttı. Pek çok temel felsefe metnini –erkekler tarafından yazılmış olan– kullanarak, bedenler hakkındaki yaygın felsefi inanışları sarsmak ve feminist amaçlara hizmet edecek açıklamalar geliştirmek için bu

müzakereleri yürüttüm. Aynı zamanda kadınların bedensel deneyimleri ve düşünsel üretimlerini de kapsayan genel tümeller gibi sunulmuş erkek açıklamalarının geçerliliğini ve uygulanabilirliğini ölçmek için bu müzakereleri yaptım.

Bu kitabın bir kısmı meslektaşlarım ve öğrencilerimin güçlü, sarsılmaz desteğiyle yazıldı; bazı kısımları ise mutlak bir izolasyon içinde ve yalnız başına mümkün oldu. İki kıta arasında ve yıllar içinde, bu denli değişken ve belirlenemez, ve tehlikeli bir alanda yazılmış bu metin, ne bir tek net odağı olan ve tek metin olarak kurgulanmış bir inceleme ne de birbirinden apayrı, rastgele seçilmiş makalelerin toplamı. Bir kitap ve antoloji arasında bu metin, bir dizi benzeşmeyen, aslında kaleideskopik ve muhtemelen çelişkili düşüncelerin, teorilerin ve perspektiflerin etkileşimini (belki de çarpışmasını ve kaynaşmasını) sunuyor. Ama her daim kuşkucu bir gerilimi barındırıyor ve parçaları birbirlerini dikkatle süzerken her türden genel birlik ve homojenlik ihtimaline karşı direniyor. Bu metnin tek bir konusu ya da dersi yok, bu metin daha çok anlama modellerini ve çerçevelerini hareketlendirmekle ve düşünceyi, yeni olana, farklı olana, dolayısıyla önceden düşünülmemiş olana açmakla ilgileniyor.

Bu müzakereler, kişisel ve teorik düzeyde oldukça kapsamlı destekler almadan mümkün olmazdı. Bu proje üzerine düşünmeye ve yazmaya 1981'de Avustralya'nın, Adelaide şehrinde gerçekleşen Kadın ve Felsefe Konferansı için başladım. Sidney Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ders verdiğim yıllar uzun bir fikir aşaması ve sorgulamayla geçti. Orada, Moira Gatens ile birlikte beden felsefesi üzerine lisans düzeyinde bir ders verdik ve bu ders bana projenin ne kadar önemli olduğunu ve en azından bir kitap kapsamında ele alınmayı gerektirdiğini gösterdi. Kendisinin iç görülerine, fikirlerine, titiz ve eleştirel yaklaşımına, beden üzerine son on yıldır devam eden konuşmalarımıza ve bazı tartışmalarımıza artan biçimde müteşekkirim. Eğer bu proje birlikte üstlenilmiş olsaydı, şüphesiz çok daha kapsamlı, daha eleştirel ve daha isabetli olurdu.

Bu proje, 1986'da, ilk kez, ders verme sorumluluklarımın olmadığı bir araştırma dönemi lüksünü deneyimlediğim Avustralya Ulusal Üniversitesi, Beşeri Bilimler Araştırma Merkezi'nde geçirdiğim sürenin sonucunda derinleşti ve gelişti. Kitabın temel görüşleri ve çerçevesinin büyük kısmı burada tasavvur edildi. Ama çok büyük bir kısmı Santa Cruz, Kaliforniya

Üniversitesi, Bilinç Tarihi programında, öğrencilerin ve akademisyenlerin mümkün kıldığı huzur, ilham ve enerjiyle yazıldı. Özellikle Teresa de Lauretis'e desteği ve yüreklendirmesi için teşekkür borçluyum, kendisi bu kitabı yazmaya koyulmam için beni teşvik etti. On beş ayımı dostluklarıyla geçirmemi sağlayan Victor Burgin, James Clifford, Donna Haraway, Francette Pacteau ve Hayden White'a da teşekkür borçluyum. Kitabın bazı kısımları Manhattan'da yazıldı, şehrin enerjisiyle harekete geçti ve kaosuyla yoldan çıktı. Dion Farquhar'ın ince mizah duygusu ve tabii ki o boş odası olmasaydı, bu kitabın bana kalırsa en iyi bölümleri yazılamamış olurdu. Kitabın son bölümleri, kusursuz araştırma ve öğretim olanakları sağlayan yapısıyla Monash Üniversitesi Eleştirel ve Kültürel Çalışmalar Enstitüsü'nde yazıldı. Avustralya'da güzel sanatlar alanında en heyecan verici öğretim görevlerinden birini üstlenebildiğim için Robert Pargetter'e ve Monash'ta bulunduğum kısa süre zarfındaki akılcı desteği ve zekâsı için Gail Ward'a teşekkür ederim. Bu uzatmalı yazım sırasında, Barbara Allen bana en gerçek duygusal ve entelektüel desteği, aynı zamanda düşünme ve yazma için gerekli alanı sundu; benim tutarsız düşüncelerimi dinlemek, okumak için gönüllü oldu, her seferinde bunu nezaket ve sabırla yaptı. Benim çeşitli nevrozlarım ve endişelerime, şüphelerime ve manik meydan okumalarıma karşı, onun sakin ve duyarlı yaklaşımına her zaman derinden minnettar kalacağım.

Linda Alcoff, Teresa Brennan, Sneja Gunew, Philippa Rothfield, ve Elizabeth Wilson'a taslağı okuyup görüş, eleştiri, yorum ve metni geliştirme önerilerini paylaşmayı kabul ettikleri için özellikle minnettarım. Pheng Cheah ve Vicki Kirby'ye detaylı ve isabetli yorumları, ve bazı zamanlarda bedensellik, yazı (inscription) ve dekonstrüksiyonun (burada açıkça ilgilenilmiş olmasa da, bu projenin tasarlanma ve gelişim yollarının altında yatan) sorunları üzerine uzlaşmazlıklarımız için saygı ve şükran duyuyorum. Beni, başlarda tereddüt ettiğim, bedensel yazı (inscription) sorunsalı üzerine dikkatle gitmeye teşvik ettiler. Dianne Chisholm, Andrea Goldsmith, Cathryn Vasseleu, ve Cathryn Waldby'ye de belirli bölümler için yaptıkları geri bildirimler ve yorumlar için teşekkür edilmeli. Bu cömert okuyucuların her birine eleştirel içgörüleri ve çok çeşitli değişiklik önerileri için teşekkür ederim. Aşağıdaki kişilerin sadece isimlerini yazabiliyorum, onlara hem entelektüel hem de kişisel açıdan ne kadar borçlu olduğumu anlatabilmem mümkün değil, onların yüreklendirmeleri ve destekleri olmasaydı bu

kitabın yazılamayacağını belirtmek isterim. Umuyorum her biriniz, benim için ne ifade ettiğinizi ve tüm içgüdülerim beni pes etmeye teşvik ederken devam etmeme nasıl da yardım ettiğinizi biliyorsunuzdur. Özel teşekkürlerimi, Judith Allen, Geoffrey Batchen, Barbara Caine, Joan Catapano, Joanne Finkelstein, Anna Gibbs, Sneja Gunew, Meaghan Morris, Rosemary Pringle, Gayatri Spivak, Barbara Sullivan, Terry Threadgold, ve Sophie Watson'a sunmak isterim. Sizsiz mümkün olamazdı. Ve son olarak, kuvvet veren bir güvenle sarmalandığım, fikirlerini veya desteğini hiç sorgulama gereği duymadığım, her zaman yanımda bulunan, bu kitap, büyük olasılıkla akılsızca, hiç düşünülmemiş olsaydı da beni sevecek olan aileme mutlulukla teşekkür ederim. Bu kitap size adandı: Eva ve Imre Gross, Tom Gross, Irit Rosen, Tahli Fischer, Daniel ve Mia Gross.

Melbourne

Nisan 1993

1 GİRİŞ

– 1 –

Bedenleri Yeniden Düşünmek

Beden, hem anaakım Batı felsefesi düşüncesinde, hem çağdaş feminist teoride kavramsal bir kör nokta olmayı sürdürüyor. Feminizm, eleştirel olmayan bir biçimde, bedenin toplumsal, politik, kültürel, ruhsal ve cinsel yaşamdaki rolüne dair birçok felsefi varsayımı benimsemiştir ve en azından bu anlamda, Batı aklını belirleyen misojeninin suç ortağı olarak görülebilir. Feministler ve filozoflar, insanı, dikotomik bir biçimde iki karşıt özellikten yapılmış bir varlık olarak gören bakışı paylaşıyorlar: zihin ve beden, düşünce ve uzam, akıl ve duygu (passion), psikoloji ve biyoloji. Varlığın bu çatallanması, aksi halde bütünüyle kapsayıcı olabilecek betimleyici bir sahanın, tarafsızca bölünmesi değildir. Dikotomik düşünme, kutuplaştırılmış iki terim arasında zorunlu bir hiyerarşi kurar ve bu terimleri derecelendirir ve buna bağlı olarak terimlerden bir tanesi ayrıcalıklı hale gelirken diğeri bastırılmış, tabi kılınmış olur ve olumsuz karşıt haline gelir.[1] Tabi kılınmış terim, birincil terimin salt olumsuzlaması veya yadsın-

[1] Dikotomik düşünce ile ilgili sorun, bir ikilinin tahakkümü değildir (yani burada iki sayısına özgü bir problem yoktur); sorunu yaratan *bir*'dir. O *bir*'in, bağımsız ve otonom bir başka'ya izin vermiyor olmasıdır. Birincil terimin tek otonom veya sözde-otonom terim olarak var olmasıyla, tüm başkalık, aynılığın kalıbına dökülür. Bir, ikiye, üçe, dörde izin vermez. Herhangi bir *başkaya* tahammül edemez. Bu bir, bir olmak için, kendi etrafına bir bariyer çeker ya da sınır çizer, böylece ikiliğin oluşmasını sağlar – içerisi/dışarısı, varlık/yokluk gibi.

İkili kutuplaşmanın kendinde var olan şiddet hakkında Nancy Jay (1981), Jacques Derrida (1972, 1976, 1981a, ve 1981b), ve Elizabeth Gross (1986b)'a bakınız. Derrida'nın konumu Jay'den belirgin bir biçimde ayrılır. Çünkü Jay, üçüncü bir terimin ya da ikiliği oluşturan öğeler arasında bir ortak paydanın olabileceğini öne sürer. Bu üçüncü terimin ikili yapının gerilimlerini çözeceğini,

ması, yokluğu veya yoksunluğudur, onun gözden düşüşüdür; birincil terim, kendi ötekisini dışarıda bırakarak kendini tanımlar ve bu süreçte kendine bir özdeşlik kurmak için sınırlarını ve çeperlerini belirler. Beden, bu yüzden, zihin olmayandır, ayrıcalıklı terimden farklı ve öteki olandır. Zihnin kendi "bütünlüğünü" korumak için dışarıda bırakması gerekendir. Beden, doğrudan olmayan bir biçimde, bilince, ruha (psişeye) ve felsefenin diğer ayrıcalıklı terimleriyle karşıtlığı bakımından; zihnin, aklın veya kişisel kimliğin tanımlayıcı özelliklerine göre sadece arızi olan diye tanımlanır ve itaatsiz, yıkıcı, yönlendirilmesi ve yargılanması gereken olarak görülür.

Daha sinsi bir biçimde, zihin/beden karşıtlığı her zaman birtakım başka karşıt çiftlerle ilişkilendirilmiştir. Yan ilişkilendirmeler, zihin/beden karşıtlığını, karşıtlaştırılmış (ya da kutuplaştırılmış) diğer terimlere, en azından belirli bağlamlarda birbirinin yerine geçebilecek şekilde işlemelerine izin vererek bağlar. Zihin/beden ilişkisi sıklıkla, akıl ve duygu, anlam (sense) ve duyumsama (sensibility), dışarısı ve içerisi, kendilik ve başkalık, derinlik ve yüzey, gerçeklik ve görünüş, mekanikçilik (mechanism) ve dirimselcilik (vitalism), aşkınlık ve içkinlik, zamansallık ve uzamsallık, psikoloji ve fizyoloji, biçim ve madde ile bunlara benzer ayrımlarla ilişkilendirilmiştir. Bu yan ilişkilendirmeler, bedenin herhangi bir "olumlu" niteliğinin, zihnin karşıtı olarak tanımlanmasıyla tabi kılındığı sistemler içindeki konumuna uyumlanması sonucunu doğurur. Bu terimler, bedeni, zihnin işleyişini ihlal eden veya bu işleyişe müdahale eden bir varlık olarak görür. Üstesinden

---

açıklık getireceğini iddia eder, bir biçimde karşıt kavramların Hegelyen sentezini savunur. Derrida, bu ikiliğin yerine başka bir şey geçirilmesi yoluyla mümkün olacak bir yeniden yapılanmayı, çok açık biçimde reddeder. İkili çiftin ortadan kalkması ya da çözülmesi, aralarındaki mesafeyi yok edecektir. Ve hem Derrida hem Irigaray bu mesafenin tanınması konusunda ısrarcıdır:

> Bundan böyle, bu mesafeyi daha iyi işaretlemek için belirli işaretler, örneğin analoji yaparak... karar verilemez olana, yani simulakrum birliklerine, felsefi (ikili) karşıtlıklar içine sokulmaya direnen, ve onu altüst eden, hiçbir zaman spekülatif diyalektik biçiminde bir çözüme ulaşmaya yer bırakmayan, "yanlış" fiili özellikler (nominal ya da semantik) dediklerimi... felsefe tarihi metni içerisinde analiz etmek, bu işe girişmek gerekli olmuştur. Aslında, simulakrumun bu işleyişinin Hegelyen diyalektik tarafından aralıksız olarak yeniden sahiplenilmesine, karşı koymak için, eleştirel bir işe kalkışıyorum.... Zira Hegel idealizm, bir taraftan farkı bir kendi-mevcudiyetine (self-presence) hapsederken, anamnezik bir içsellik haline yükseltirken, idealize ederken ve yukarılara taşırken, klasik idealizmin ikili karşıtlığının kusursuz bir ikamesini, karşıtlığın üçüncü bir kavramda çözülerek ortadan kalkmasını ve farkın inkarını içerir. (Derrida 1972: 42—43)

Jay ve Derrida arasındaki bu farklı işaret ettiği için Vicki Kirby'ye minnettarım.

gelinmesi gereken kaba bir verililik (givenness) olarak, hayvanlık ve doğa ile insan arasında aşılması gereken bir bağlantı olarak kavrar. Örtük bir biçimde, bedeni, tarihsel olmayan, doğalcılık ve organikçilik yanlısı, pasif, eylemsiz (inert) diye tanımlama işlevi üstlenirler. Tüm bu ilişkilendirmelerle, beden, öteden beri değersizleştirilmiş terimlerle kodlanır.

Bu çalışma, zihin/beden karşıtlığının, erkek ve kadın karşıtlığıyla bağıntısı ve ilişkilendirilmesine, erkek ile zihnin ve kadın ile bedenin temsili biçimde aynı tarafa konulmasına özellikle dikkat çekiyor. Böyle bir bağıntı, olumsal ya da rastlantısal değildir; aksine tarihsel açıdan felsefenin gelişiminde kritik rolleri olmuştur ve bugün bile felsefenin kendini tanımlama biçimlerinde merkezi bir konumdadır.[2] Felsefe her zaman kendini öncelikle ya da özellikle fikirler, kavramlar, akıl ve yargı ile ilgilenen bir disiplin olarak -yani, açık bir biçimde zihin kavramıyla çerçevelenmiş, beden ile ilgili konuları marjinalize eden veya dışlayan terimlerle uğraşan bir disiplin olarak- görmüştür. Bilginin tamamen kavramsal olduğu varsayıldığında, bilginin bedenle ilişkisi, bilenlerin ve metinlerin bedenselliği, bu maddeselliklerin etkileşimi, muğlak kalmak zorunda kalır. Bir disiplin olarak felsefe, dolaylı olarak akıl dışıyla ilişkilendirdiği bedenle kodladığı dişiliği ve nihayetinde kadınları dışlamıştır.[3] Bugün mevcut biçimiyle felsefenin, ancak bedenin, bilhassa erkek bedeninin inkârı üzerinden ve bedensiz bir terim olarak zihnin yüceltilmesi aracılığıyla, bir bilme biçimi, bir rasyonalite biçimi olarak kurulmuş olduğu iddia edilebilir.[4]

Felsefe ve üstü örtük biçimde felsefenin kavramlarına ve metotlarına yaslanan feminist teoriler, bir yandan bedensellik modlarını tanımayı reddeder. Fakat aynı zamanda kendi biçimleri, yapıları ve statüleri bakımından ve temel sorularını ifade etmek ve açıklama tarzlarının doğruluğu ve geçerliliği

---

[2] Bknz. Genevieve Lloyd (1984).

[3] En azından bir filozofa göre, -Michele Le Doeuff- kadınların felsefe disiplinine erişim kazanması, bu yüz yılın ortalarına kadar, çoğunlukla "büyük" bir erkek filozofun eserleriyle bir teori-aşk ilişkisi üzerinden olmuştur; tüm pozisyonları, uzlaşımları ve uyuşmazlıklarıyla felsefe disiplininin kendisiyle kurulan bir ilişkiyle değil. Eloise ve Abelard, Wollstonecraft ve Mill, Beauvoir ve Sartre bu türde felsefe çiftlerinin örneklerindendir; burada kadın "partner" erkek filozofun zihin olan konumunun bedeni olma rolünü üstleniyormuş gibi varsayılabilir. Bknz. Le Doeuff (1989), Gatens (1986b ve1991b), ve Grosz (1989, özellikle bölüm. 6).

[4] İnkar (disavowal) Freud'un fetişist ile ödipal-öncesi çocuğun bölünme tavrını tarif etmek için kullandığı terimdir. Aynı anda, tanınma ve tanınmanın reddini içerir (fetişistin durumunda, bir tanınma ve annenin hadım edilmesinin reddi). "Egonun bölünmesi (split)" süreciyle sonuçlanır. Bknz. Freud "Olumsuzlama" (1925a), "Fetişizm" (1927) ve "Savunma Sürecinde Egonun Bölünmesi" (1938).

için bir kriter oluşturmak açısından onlara yaslanmak zorundadırlar. Felsefe, bedenin işleyişinin ve statüsünün muğlak cazibesine kapılmış gibi görünür. Bir yanda, felsefe tarihinde neredeyse bütün büyük filozofların, bilgi üretiminin ister gelişiminde ister kısıtlanmasında olsun bedenin rolünü tartıştıkları göz önüne alınırsa, bedenin tanınmasından bahsedilebilir. Diğer yandaysa, beden her tartışıldığında, onun sınırlı ve sorunlu, dikotomikleştirilmiş terimlerle kavranması, bedenin tanımasının reddedildiği anlamına gelir. Beden, hakikat, bilgi, adalet, vs. gibi felsefi değerlerin üretiminde kendisinin biçimlendirici rolünü azımsamaya ya da yok saymaya girişen terimlerle anlaşılır. Daha da önemlisi, bedenin cinsel özgüllüğü ile cinsel farkın, hakikati, bilgiyi, adaleti vs. üretme ve etkileme biçimleri asla düşünülmemiştir. Belirli bir bilgi türünü (nesnel, doğrulanabilir, nedensel, ölçülebilir) üreten beden olarak belirli bir erkek bedeninin rolü asla teorize edilmemiştir.

Zihninle erilliğin ve bedenle dişilliğin eşleştirilmesi ve felsefenin kendisini bizzat bir kavramsal girişim olarak konumluyor oluşu göz önünde tutulursa, kadın ve dişilik, bilen felsefi özne ve bilinebilir epistemik nesneler olarak sorunsallaşmış olur. Kadın (büyük harflerle ve tekil halde), felsefenin ebedi enigması, gizemli ve idrak edilemeyen nesnesi olarak kalır. Belki de bu, bir bilgi biçimi olarak felsefenin inşasında, genel anlamıyla bedenin, özel olaraksa kadın bedeninin, oldukça gizemli ve son derece kısıtlanmış ve zaptedilmiş olarak konumlanmış olmasının bir ürünüdür.[5]

Felsefe ve Beden

Antik Yunan'da, ayrı ve bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışından bu yana felsefe kendini derin bir beden fobisi (somatophobia) üzerine inşa etmiştir.[6] Burada, felsefe tarihinde bedenin rolü üzerine yeterli ve detaylı bir tartışma sunamasam da, en azından mevcut beden kavrayışlarımızda miras aldığımız, genel olarak kabul görmüş tarihin temel özelliklerinden bazılarını kısaca özetleyebilirim. Beden aklın işleyişinde istenmeyen bir müdahale kaynağı ve tehlike olarak görülmüştür. Kratylus'ta Platon, beden (soma) kelimesinin Orfik rahipler tarafından ortaya atıldığını söyler. Bu

[5] "Kadın" imkansız ve erişilemez bir hakikat olarak tarif edilir, örneğin, bedenin olumluluğunu inceleyen az sayıda filozoftan biri olan Nietzsche'nin çalışmalarında ya da Lacan'da "Kadın'ın" hazzı bilinmez ve konuşulamaz olan olarak temsil edilir. Özellikle "Tanrı ve Kadının Hazı"nda, J. Mitchell ve J. Rose 1982'de.

[6] Bknz. Dodds (1973) ve Adkins (1970)

rahipler, insanın tinsel yani bedensel olmayan bir varlık olduğuna, ve bir zindan (sēma) olan beden içinde kapana kısıldığına inanır. İdealar teorisinde Platon maddeyi, İdea'nın düşük ve kusurlu bir versiyonu olarak görür. Beden, ruha (soul), akla ve zihne ihanettir; bunlar için bir hapishanedir. Platon için, aklın bedene ya da ruhun irrasyonel ve arzuyla ilişkili işlevlerine, hükmetmesi gerektiği şüphesizdir. Ancak ve yalnızca bir tür doğal hiyerarşi, kanıta ihtiyaç duymayacak kadar açık ve net olan bir hükmeden-hükmedilen ilişkisi, devlet, aile ve birey içinde de uyumu sağlamayı mümkün kılar. Burada, beden politikasının en erken temsillerinden birini görüyoruz.[7] Yüksek ihtimalle Platon'un annelik statüsünü (maternity), ortak-üretici olmak yerine, salt muhafaza eden, yuva olan, varlığın bakımını üstlenen şeklinde konumlandırdığı *Timaeus*'daki *chora* okumasıyla başlattığı geleneği sürdüren Aristoteles, madde veya bedeni biçimden ayırır ve üreme söz konusu olduğunda anneden gelenin biçimsiz, pasif, şekilsiz madde olduğuna; babadan da –annede olanın yoksun olduğu– biçim, şekil ve konturun, belirli özelliklerin ve sıfatların geldiğine inanır. Cinsiyetlerin iki kutba ayrılması, dünyanın ve bilginin dikotomikleştirilmesi, Batı aklının meydana çıktığı eşikte halihazırda etkindir.

Madde/biçim ayrımı, töz ve ilinek ile tanrı-vergisi ruh ve ölümlü, şehvet düşkünü, günahkar beden arasındaki ayrımla yeniden şekillendirilmiştir. Hıristiyan geleneği içinde, zihin ve beden ayrımı, ölümsüz ve ölümlü olanın ayrımı ile ilişkilendirilmiştir. Özne canlı olduğu sürece, zihin ve beden çözünmez bir birlik oluşturur, muhtemelen bunun en iyi örneği de İsa'nın kendisidir. İsa, ruhu, ölümsüzlüğü tanrıdan kaynaklanan, ama bedeni ve ölümlülüğüyle insan olan bir adamdı. Yaşayan ruh, aslında, dünyanın, daha da önemlisi doğanın bir parçasıdır. Hıristiyan doktrini içinde, tecrübe eden, çileli, tutkulu varlık olarak soyuna özgü insan var olur. Çeşitli fizyolojik bozukluklara ahlaki özelliklerin yakıştırılmasının, birinin ruhunun cezalandırılması ya da mükafatlandırmasının bedensel işkenceler ya da zevklerle ilişkilendirilmesinin sebepleri de burada yatar. Örneğin, ortaçağda cüzzamın, kişinin seks düşkünlüğü ve aç gözlülüğünün bir hastalık biçiminde cezası olarak ortaya çıktığına inanılmış, cüzzam bu günahın bedensel göstereni diye değerlendirilmiştir[8].

---

[7] Daha detaylı bilgi için bknz. Elizabeth V. Spelman (1982: 111 —19).

[8] Cüzzamın Ortaçağ'daki anlaşılması ve açıklanması şu dikkate değer kitapta özetleniyor: Bknz. Brody (1974, özellikle 11).

Descartes'ın başarıyla tamamladığı, aslında zihnin bedenen ayrılması değildir (bu ayrım, Platon'dan itibaren Yunan felsefesinde zaten yerleşmiş bir ayrımdı); ruhun (soul) doğadan ayrılmasıdır. Descartes, iki ayrı töz ortaya koydu: düşünen töz (res cogitans, zihin) ve uzamlı töz (res extensa, beden); ve sadece ikincisinin doğanın parçası olabileceğine ve doğanın fizik kuralları ve ontolojik zorunluluklarıyla yönetilebileceğine inandı. Beden, doğanın kanunları ve nedensellik yasalarına göre işleyen, kendiliğinden hareket eden bir makinedir, bir mekanik aygıttır. Zihnin, düşünen tözün, ruhun veya bilincinse doğal dünyada yeri yoktur. Bu şekilde, doğadan ruhun, dünyadan bilincin dışlanması, bilgiyi oluşturmanın ya da daha da iyisi, doğanın yönetici ilkelerinin bilimini oluşturmanın önkoşulu olarak tanınır. Öznenin fikirlerinin etkisine kayıtsız ve herhangi bir etki ihtimalini dışarıda bırakarak tesis edilecek bir bilim için bu gereklidir. Aslında, Descartes'ın zamanından bu yana, öznelliğin neden olduğu ihlaller, bilimsel formülasyonların değer ve statüsünü düşürür. Bilimsel söylem, gayrişahsi olmayı amaçlar ve bunu nesnellikle eşit tutar. Fikirlerimizin dünyayla veya temsil ettiği gerçeklikle karşılıklı ilişkisi; bilincin, ilksel olanın, ruhun sarsılmaz kendi kesinliğinin varlığından bağımsızdır ve ikincil bir işlevdir. Özne, gerçekliği ancak çıkarım yaparak, tümdengelimle veya yansıtma sayesinde, doğrudan olmayan yollarla idrak edebilir. Descartes, kısacası, zihin/beden karşıtlığını, bilginin temelleriyle bağlantılandırmayı başarmıştır. Bu bağ, hiyerarşik bir üstünlükle, zihni, bedenin doğasını da kapsayacak şekilde, doğanın üzerine yerleştirir.[9] O zamandan şimdiye kadar, özne veya bilinç, beden, nesneler ve sıfatlar dünyasından ayrılmıştır ve bu ayrımdan yola çıkarak bu dünya üzerine düşünebilir.

Düalizm

Descartes, felsefi düşüncenin üç yüzyılının üstesinden gelmeye veya uzlaştırmaya çalıştığı düalizmi kurdu. Düalizm, birbirini dışlayan ve birbirinden ayrı şekilde eksiksiz olan (mutually exhaustive) iki ayrı tözün mevcut olduğu var sayımıdır. Bu iki ayrı tözün, zihnin ve bedenin, kendi kendine yeten ve bağımsız sahalarında var oldukları, birbiriyle bağlaşmaz özellikleri olduğu kabul edilir. Düalizmin ve düalizmi aşmaya çalışan tüm düşüncelerin karşı karşıya kaldığı temel sorun, görünürde ayrı olan bu iki tözün,

[9] Bknz. Meditasyonlar, R. Descartes (1931-34). Erwin Straus'un analizi özellikle zekice ve amaca uygun; bknz Straus (1962: 141—50).

karşılıklı etkileşimlerini açıklamak olmuştur. Çünkü, gündelik yaşamda ve deneyim bakımından, iradi davranışlar ve cevap verme biçiminde gerçekleşen ruhsal tepkilerde bu iki töz arasında bir bağlantı olduğu açıktır. Uzama yerleşmiş bir şey uzamsal olmayan bir şeyi nasıl etkileyebilir ya da ondan etkilenebilir? Bilinç, nasıl bedenin hareketlerini mümkün kılabilir? Bir bedenin kavramsal taleplere ve gereksinimlere cevap verebilmesi nasıl sağlanır? Beden, ihtiyaçlarını ve isteklerini zihne nasıl bildirebilir? İki yönlü bu iletişim nasıl mümkündür? Düalizm, sadece çözülemeyen felsefi problemler ortaya koymaz, aynı zamanda, doğa bilimlerinin, toplumsal ve beşeri bilimlerden tarihsel olarak ayrılmasının da sorumlusudur. Fizyolojinin psikolojiden, niceliksel analizin niteliksel analizden ayrımı; matematik ve fiziğin ayrıcalıklı kılınarak tüm bilgi tiplerinin amaçları ve niyetleri için ideal modeller olarak sunulması da en azından dolaylı olarak düalizme dayanır. Kısacası, düalizm, bilincin (Descartes'ın getirdiği belirli bir anlamda ruh nosyonunun modern versiyonunun) beden karşısında yüceltilmesinin modern biçimlerinin sorumlusudur.

Bu ayrımın tabii ki belli bedelleri var. Descartes'tan bu yana, bilinç sadece dünyanın dışında, bedenin dışında, doğanın dışında konumlandırılmakla kalmamış, aynı zamanda, başka zihinlerle kurulan veya bir topluluk içinde mümkün olan doğrudan iletişimden de çekilmiştir. En uç noktada, bilincin emin olabildiği tek şey, kendisinin kendisi için kesin olan varlığıdır. Başka zihinlerin varlığını, başka bedenlerin görünür varlığından çıkarsaması gerekir. Eğer zihinler sadece birinci-tekil-kişinin bilgisi için özel, nesnel, görünmez, uyumluysa; başka zihinlerle ilgili çıkarımlarımızın ispat edilebilirliği konusunda hiçbir garantimiz olamaz. Başka bedenler, basitçe, ruhsal içsellikler, hiçbir duygulanımsal durumları ya da bilinci olmayan karmaşık otomatlar (automata), androidler ve hatta illüzyonlar olabilirler. Bilinç, gerçekte dışarıya kapalı bir adaya dönüşür. Bilincin başkalarıyla, dünyayla ve kendi bedeniyle ilişkisi, bir dizi dolayımlanmış yargının ve çıkarsamanın sonucudur. Artık doğrudan ve dolaysız olduğu düşünülemez.

Kartezyen düalizm, zihin ve madde arasında aşılamaz bir uçurum yaratır. Bu uçurum en kolay biçimde -ama sorunlu bir biçimde- indirgemeciliğe (reductionism) başvurarak yanlışlanır. Zihni bedene ya da bedeni zihne indirgemek, etkileşimlerini açıklamasız bırakmak, konuyu savuşturmak, imkansızlığa sürmektir. İndirgemecilik, zihin ve beden arasındaki herhangi

bir etkileşimi reddeder, çünkü terimlerden birini kaybetmeyi göze alarak, sadece bir tanesinin faaliyetlerine odaklanır. Rasyonalizm ve idealizm, bedeni ve maddeyi, zihin ile, fikirler ile, ve akıl ile açıklama girişimlerine dayanır; amprisizm ve materyalizmse zihni bedensel deneyimler veya madde üzerinden açıklama girişimlerinin sonuçlarıdır (bugün yaygın biçimde zihin beyinle veya merkezi sinir sistemiyle eşitlenmiştir)[10]. İndirgemeciliğin her iki biçimi de, bu ikili terimden biri ya da diğerinin "gerçekte" öbürünün karşıtı olmadığını savunur. Terimlerden birinin diğerine tercüme edilmesinin ya da onun öğeleriyle açıklanmasının mümkün olduğunu iddia eder.

Bu düalist dilemmayı çözmek için, indirgemeciliği reddetmek için, sadece güçlü felsefi gerekçeler değil; aynı zamanda güçlü fizyolojik gerekçeler de mevcut. Terimler birbirlerini dışlayan biçimlerde tanımlandığı anda, onları tekrar bir araya getirmek, birleşik etkilerini anlamak ya da görünen paralelliklerini açıklamak imkansız hale geliyor. Dahası, bugüne kadar fikirleri veya zihinle ilgili süreçleri, nörolojik fonksiyonlarla ilişkilendiren girişimler başarısız oldu ve bu projenin sonu gelmiş gibi görünüyor[11].

Kartezyanizm

Çağdaş düşünce içinde, bedenin incelenmesinde en az üç inceleme çizgisi, doğrudan Kartezyanizmin varisi olarak kabul edilebilir. Negatif olarak da olsa, bunlar, feminist teorinin, felsefe tarihindeki kendi yatırımlarına meydan okumak için, ötesine geçmesi gereken kavrayış tarzlarını işaret eder.

İlk inceleme çizgisinde, beden, öncelikle doğa bilimlerinin, özellikle yaşam bilimleri, biyoloji ve tıbbın nesnesi olarak görülür, diğer taraftan, beden beşeri ve toplumsal bilimler için bir inceleme nesnesi olmaya uygundur. Özellikle psikoloji için (örneğin, bu disiplin "duygular", "duyumsamalar", "deneyimler" ve "tutumlarla" ilgilendiğinde), felsefe (bedenin ontolojik ve epistemolojik statüsü ve içerimleriyle ilgilendiğinde), ve et-

[10] See D. M. Armstrong (1968) ya da Paul Churchland (1989) çalışmaları, ve Patricia Churchland (1986), eğer küçümser biçimde değilse ustalıkla, zihin ya da ruhsal içsellik nosyonlarını "folklor psikolojisi" olarak görür ve başarısızlıklarını açıklarlar.

[11] Çalışmaları sonraki bölümlerde detaylı biçimde incelenecek birkaç nörofizyolog ve nöropsikolog, ruhsal ve davranışsal olayların nörolojik bağlantıları için kesin bir yer tespiti yapılmasının imkansız olduğunu iddia eder, özellikle nörolojik süreçler, lezyonlar ya da başka tür nörolojik hasarlar dolayısıyla yer değiştirebildikleri için. Bknz. Kurt Goldstein (1963, 1971), A. S. Luria (1973), ve Oliver Sacks (1985).

noğrafi için (bedenin kültürel değişkenliğini, çeşitli toplumsal dönüşümlerini çözümlediğinde) uygun bir araştırma nesnesidir. Beden ya doğal bilimlerde, organik ve araçsal işleyişine dair terimlerle anlaşılır ya da beşeri ve toplumsal bilimlerde diğer nesnelerden farkı yokmuşçasına salt uzamlı, salt fiziksel kabul edilir. Her ikisi de, farklı biçimlerde, araştırmalarında bedenlerin özgüllüklerini görmezden gelir. Tıbbileşmiş biyolojistik görüş insan ve hayvanlar arasındaki kökensel sürekliliği işaret eder; öyle ki bedenler belirli karmaşık biçimlerde fizyolojik olarak düzenlenmişlerdir ve bu düzenlenme türsel farklarla ayrışmaktan çok, organik maddenin çeşitli bakımlardan, çeşitli derecelerde olmasıyla ayrışır. Bir bakıma, bu konum, insan bedeninin doğal ve dünyevi bir düzenin parçası olduğunu iddia eden Hıristiyan kavrayışının varisidir. Bir organizma olarak beden, başka organik bütünlerin sadece daha karmaşık bir biçimidir. Niteliksel olarak diğer organizmalardan ayrışamaz: fizyolojisi hayvan fizyolojisinin öne sürdüğü genel sorulara benzer sorular sorar[12]. Bedenin duyumsamaları, etkinlikleri ve süreçleri, "düşük" doğa ve hayvanlara dair olayların, organik formların birbirine bağlı zincirinin (kozmolojik ya da ekolojik terimlerle anlaşıldığında) bir parçası olur. Doğa bilimleri, bedene, daha geniş bir ekosistemsel düzenle çerçevelenmiş, karşılıklı ilişkili parçalardan oluşan bir organik sistem olarak bakmaya eğilimlidirler. Beşeri bilimler, bedeni kaba, inorganik madde ile kökensel bir sürekliliğe indirgerler. Görünürdeki benzemezliklerine rağmen, organik bedenlerin kendine özgü karmaşıklıklarını ve bedenlerin içsel, ruhsal ve anlamlandırmaya dair bakış açısını, bilinç ve perspektif inşa ettiklerini ve aynı anda bunlar tarafından inşa edildiklerini teslim etmeyi ikisi de reddeder.

İkinci inceleme çizgisi yaygın bir biçimde, bedeni bir araç, aygıt ya da makine gibi yorumlayan metaforlar üzerinden irdeler. Bedeni, bilincin kullanımına teslim olan, istemli eyleyen ve harekete geçiren bir öznellikle işgal edilmiş bir kanal gibi görür. Locke için ve daha genel anlamda liberal siyaset geleneğinde, beden bir mülk, özneye ait bir iyelik olarak görülür; böylece öznenin bedensellikle ilişkisi kesilir ve özne bedeni ve güçlerini (örneğin emek piyasasında) nasıl kullanacağına dair kararlar verir, tercihler yapar. Descartes'ın modeli de dahil bazı modeller bedeni kendi kendini harekete geçirebilen bir otomaton olarak konumlar; teknolojinin geçerli

[12] Aslında, insanlar yerinde hayvanların kullanıldığı deneylerin bir anlamı olduğunun düşünülmesi, tamamıyla böyle bir var sayıma dayanır.

modellerine göre bir saat, araba veya gemi gibi (bunlar çok yaygındır ve sadece bu durumlara has imgeler değildir). Bedenin bu şekilde anlaşılması, patriyarkal felsefelere özgü değildir. Patriyarkiyi kadınların bedenlerine el koymanın evrensel erkek haklarına dayandırıldığı sistem olarak gören, feminist teorinin bazı konumlarının da (Mac-Kinnon, Dworkin, Daly, and Pateman) altında bu yatar; bu konumlar başka feministlerce (örneğin, Butler ve Cornell) kuvvetli bir biçimde eleştirilmektedir. Açıkça ve bilinçlice, kadınların bedenleriyle ve kadınların bedenlerinin kadınlar tarafından kontrolüyle ilişkili (örneğin, cinsel taciz ve saldırı, tecavüz ve doğurganlığın kontrolü ile ilgili mücadelelerde) pek çok feminist politik harekette (örneğin, "yasalarını bedenimden çek!" eski sloganını kullananlar), beden tipik olarak pasif ve üremeyle ilintili görülür. Ancak üretici olarak görülmez. İçinde "ikamet eden kimse" ile başkaları/sömürenler arasındaki mücadelenin zemini olan bir nesnedir. Sahip olduğu eyleme gücü ya da irade, harekete geçiren ruhsal gayelerin doğrudan sonucudur. Durağanlığı (inertia), dışsal kuvvetlerle harekete geçirilmeye, baskı altında tutulmaya ve sınırlanmaya uygunluğu anlamına gelir. (Bu, tabii ki, bazı erkeklerin kıskançlığı ve sakatlayıcı düşmanlığıyla, kadınların bedenlerinin gerçek ve sürekli suistimal ve kötü muamele biçimlerine maruz kaldığını inkar etmek için savunulmuyor. Daha çok kadınların bedenlerinin aktif, canlı ve otonom olduğunu teslim edecek yapılar önermek için ve böylece bedeni pasif olarak gören pratiklerin de sorunsuzca rasyonalize edilmesini ve kasten yeniden üretilmesini imkânsız kılmak için savunuluyor.) Bir araç veya alet olarak beden, dikkatli bir disiplin ve eğitime, pasif bir nesne olarak zapt edilme ve ele geçirilmeye muhtaçtır. Bu görüş aynı zamanda, bazı feminist çevrelerde çok popüler olan "koşullanma" ve "toplumsal inşa" modellerinin de altında yatar, özellikle psikoloji ve sosyolojide (Gilligan, Chodorow).

Üçüncü inceleme çizgisindeyse, beden genel manasıyla anlamlandıran bir mecra, bir ifade aracı, özel olanın (fikirler, düşünceler, inançlar, duygular, duygulanımlar) kamusallaşması ve iletişiminin yapılmasının bir modu olarak görülür. Bu şekilde, iki yönlü bir iletişim kanalıdır: bir yanda duyu organlarıyla organizmanın dışından enformasyonun iletimi için bir devredir; diğer yandan aksi halde iletişim kuramayan, kendi içine kapalı, mühürlü, ruhsal dünyanın ifadesi için bir araçtır. Öznenin içselliğini ifade edebilmesi beden sayesinde mümkün olur ve öznenin "dış" dünyanın girdilerini alması, kodlayabilmesi ve tercüme edebilmesi de beden sayesindedir. Bu

görüşün altında da, bedenin kökensel pasifliği ve geçirgenliği inancı yatar. Başka bir yerden gelen (ya öznenin bedensel olmayan "derin" iç dünyasından ya "dış" dünyadan gelen) bilgiyi üstlenen, ileten veya taşıyan olarak görüldüğünde, bedenin özgüllüğünün ve somutluğunun nötralize edilmesi, ıslah edilmesi ve başka amaçlara hizmet etmeye hazır kılınması gerekir. Eğer özne, bu model üzerinden, dış dünyadan bilgi edinecek, başkaları tarafından anlaşılma imkanına sahip ya da dünyada etkili olacaksa, bedenin direnç göstermeyen bir esneklik olarak görülmesi elzemdir. Böylece enformasyon minimal düzeyde sapmaya uğrar ya da sistematik ve anlaşılabilir bir tarzda sapması söz konusu olur, bu sayede etkileri hesap edilebilir ve enformasyon doğru bir biçimde elde edilebilir. Öznenin bedenselliği öngörülebilir, bilinebilir bir geçirgenliğe indirgenmeli; düşüncelerin, hislerin, duyguların ve ruhsal temsillerin biçimlenmesindeki kurucu rolü ve toplumsal olanla doğal olan arasındaki eşik rolü yadsınmalıdır.

Bunlar, genel olarak, modern felsefe tarihinde ve bilginin kavranması biçimlerinde, bedene ilişkin, oldukça yaygın, konuşulmayan var sayımlardan bazılarıdır. Feminist teori, eleştirel olmayan bir tarzda bu var sayımları devraldığı ölçüde, kadınlar üstünde kurulan baskıyla el ele giden, bedenin toplumsal değersizleştirilmesi süreçlerine katkıda bulunur.

Spinoza'nın Monizmi

Kartezyen gelenek, felsefi düşünce için gündem oluşturma ve alanı tanımlama açısından, kendisinin ardından gelen öznellik kavrayışları ve bilgi kuramlarıyla karşılaştırıldığında, olumsuz ya da olumlu olarak diğer tüm geleneklerden daha etkili olmuştur. Ancak, Kartezyen düalizmi ve onun yan ürünleri tarafından şekillendirilen terimleri, bilinçli olarak sorgulayan Spinoza, Nietzsche ve Vico gibi az sayıda aykırı filozof da mevcuttur. Spinoza'nın çalışması, Kartezyen düalizme karşı çıkan, oldukça etkili bir konumu temsil etmiş ve burada incelenecek bazı teorisyenlere ilham kaynağı olmuştur.[13]

Gatens (1988), Spinoza'nın çalışmalarının, farkı anlamak için bir zemin öne sürerken (örneğin, karşıtlığa dayanmayan fark nosyonu), felsefe geleneğine hakim düalizmleri pas geçmek için bir yol önerebileceğini, bunun

[13] Spinoza'nın geçerliliğinin feminist bir değerlendirmesi için, bknz. Moira Gatens (1988, özellikle 66-70).

erkek ve kadın ilişkilerini yeniden formüle etmek için yararlı, hatta belki gerekli olabileceğini iddia eder.

> Spinoza'nın metinleri, feminist teori ve baskın teori arasındaki çok tartışmalı bazı mevcut güçlüklere çözüm olanakları önerir. Bu "çözüm", söz konusu güçlüklere verilecek "cevaplarla" ilgilenmek yerine, sorunları "farklı" teorik terimlerle ortaya koymanın mümkün olacağı yeni bir yapı sunmayla ilgilenir. (Gatens 1988: 68)

Spinoza'nın en temel varsayımı hem tür hem sayı bakımından tek olan, mutlak ve sonsuz töz nosyonudur. Eğer töz, sonsuz ve bölünemezse, sonlu tözlere ya da şeylere indirgenemez, onlarla tanımlanamaz. Sonlu şeyler tözler değildir, tek tözün değişimleri veya duygulanımları, modları veya özellikleridir. Tekil bir varlık (insan ya da değil), kendi-kendine-var-olan (self-subsistent) değildir; kendi-kendine-var-olanın geçici veya nihai olmayan belirlenimidir. Töz, doğasını potansiyel olarak sonsuz sıfatla ifade eder. Her sıfat, upuygun bir biçimde, sonsuz olması bakımından tözü ifade eder (uzayın sonsuzluğu, örneğin, uzam sıfatını ifade eder) ancak, her sıfat tözü, sadece bir biçimde ifade etmesi açısından, aynı zamanda uygunsuzdur ve eksiktir. Uzam ve düşünce –beden ve zihin– böyle iki sıfattır. Dolayısıyla, Descartes birbirine indirgenemez iki farklı ve karşıt töz öne sürerken, Spinoza için bu sıfatlar bir ve aynı tözün farklı görünüşleridir ve birbirlerinden ayrılamazlar. Sonsuz töz –tanrı– doğrudan hem uzam hem düşünce olarak ifade edilir; bedensel olduğu kadar zihinseldir. Etkileşim sorusu yoktur, çünkü bir madeni paranın iki yüzü gibidirler. Kartezyen düalizmin dilemması –irade (uzamsal değilken), bedeni (uzamsal bir var oluşu) nasıl hareket ettirebilir ve beden, nasıl ihtiyaçlarını iradeye bildirebilir sorusuyla anlaşılabilecek dilemma– yerinden edilir. İradenin bir edimi ve bedenin hareketleri, aynı olayın farklı veçhelerde görünmesidir; bir ve aynı şeyin iki ifadesidir. Uzamın her modu için bir düşünce modu vardır. Bunların karşılıklı ilişkileri veya tamamlayıcılıkları, eşit şekilde bağımlı veçheler olmaları ortak paydasına dayanır.

Spinoza, sadece Descartes'ın öne sürdüğü düalizmi yerinden etmez, aynı zamanda beden nosyonlarını, Kartezyen geleneğin bu nosyonları kuşattığı baskın mekanik modellerden ve metaforlardan da kurtarır.[14] Örneğin, makine metaforu, her halükarda, dışarıdan bir enerji kaynağından tedarik

[14] Bedenin Kartezyen ve mekanistik başka açıklamaları için bknz. Hobbes, The Leviathan; La Mettrie, Man a Machine (1988), and Descartes, The Meditations.

edilen enerjiyle hareket eden (zamanlama yayının gerilimi, buhar motorunun ısısı, yakıtın yanması), birbirine bağlı hareketli parçalardan oluşan bir yapı ya da sistem modeline dayandığından sadece hayvanların bedenleri için uygundur, bitkilerinki için değil. Metabolizma, basitçe, verili bir makinenin verimli çalışması değildir; makineyi oluşturan parçaların sürekli üretimini, büyümesini ve değişimini de metabolizmanın sağlaması gerekir. Spinozist bir anlayışla, metabolizma bizzat makinenin oluşudur, makinenin performansının veya var oluşunun bir modudur; önceden var olan bir şeyin ya da bir birleşimin, basitçe itici gücü ya da girdisi değildir. Başka bir deyişle, metabolizma makine-bedenin dışından gelen bir enerji girdileri sistemi değildir; organizmanın kendini kurduğu kesintisiz bir süreçtir. Bir teorisyen, makine metaforu yerine, iki yüzü olan madeni para metaforunu önerir (bu metafor, yapısal bir benzeşiklik, birebir bir bağlılık ima eder):

> Yanan bir mumda olduğu gibi, alevin kalıcılığı tözün değil sürecin kalıcılığıdır. Süreç içinde her anda "beden", iç ve dış katmanlarından oluşan "yapısıyla" önceki ve sonraki malzemelerinden farklı malzemelerle yeniden yapılanır, tıpkı canlı bir organizmanın, kendisinin bileşenlerinin sürekli değişimiyle var olması ve kalıcılığın ve özdeşliğinin bu sürecin sürekliliğinde olması gibi. (Jonas, Spicker 1970: 55)

Töz, kendisi için hiçbir şey bireysel olmadığından, bu tür bir özdeşliği sağlayamaz: bedenin, şeylerin tekilliği özgül modalitelerinin, onların kesin belirlenimlerinin ve başka şeylerin belirlenimleriyle etkileşimlerinin sonucudur. Belirlenimlerin biçimleri, zamansal ve tarihsel sürekliliği, bir arada varolduğu şeylerle ilişkileri, bir şeye özdeşliğini kazandırır. Birliği, kapalı bir sistem olarak mekanik operasyonlarının işleyişinden gelmez (başka bir deyişle, işlevsel entegrasyonundan gelmez); birleşik çoğulluğu içinde süregiden bir durumlar dizisiyle ortaya çıkar (başka bir deyişle, tözsel değil biçimsel bir bütünlüğü vardır). Gatens'in belirttiği gibi,

> Bedenin Spinozacı açıklamasında, beden üretken ve yaratıcı bir bedendir. Kesin olarak "bilinemez", çünkü zaman içinde farklı anlarda, kendiyle özdeş değildir. Beden bir "hakikat"e ya da "hakiki öze" sahip değildir, çünkü bir süreçtir ve bağlamına göre anlamı ve kapasiteleri çeşitlenir. Bedenin sınırlarını veya erişmeye muktedir olduğu güçleri bilmiyoruz. Bu sınırlar ve kapasiteler, ancak bedenin ve çevresinin sürekli etkileşimleri içinde açığa çıkabilir. (Gatens 1988: 68—69)

Spinoza, Kartezyen düalizm ve başka zihinler problemine uğramaz. Çalışmaları, muhtemelen, 1960'lardan bu yana gelişmekte olan antihümanizmin

ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Ruh (soul), fiilen var olan bir bedenin ona bağlı fikri olduğu için, fikrin çok yönlülüğü, farklılaşımı ve açıklığı tam olarak bedenin durumuyla orantılıdır. Bu, ruhun (soul) insan bedenlerinin sadece bir sıfatı olmadığını, belli bir beden tipinin organizasyonunun ifadesi olduğunu işaret eder. "Ruh", hayvanlara, bitkilere ve hatta inorganik maddelere bahşedilmiştir, ancak tabii ki, bu "ruh" tipi, bedenin tipi ve karmaşıklılığına göre çeşitlilik gösterir. Maddenin türü ve dereceleri ne kadar çeşitliyse, ruhun veya zihnin türü ve dereceleri de o kadar çeşitlidir. Spinoza, bu biçimde, bedenin fiziksel organizasyonun türüne uygun olarak, "canlılığın" (animateness) veya ruhun sonsuz derecelenmesi fikrini ortaya koyar. Beden zihnin ne ölçüde uzanımıysa, zihin de bedenin o kadar fikridir.

Spinoza, daha sonra keşfedeceğimiz nörofizyoloji bağlamında da yansımasını göreceğimiz gibi, bedenin belli bir andaki bütün durumunun bir yandan bedenin kendi biçimsel örüntüsü ve içsel yapısının, diğer yandan başka bedenler gibi "dışsal" faktörlerin etkilerinin bir fonksiyonu olduğunu iddia eder. Organizma için, özsel sıfatlar veya kendinde olan "doğa" yoktur. Zihin/beden düalizmini yerinden ederken, Spinoza aynı zamanda doğa ve kültür, öz ve toplumsal inşa fikri arasındaki süregelmiş karşıtlığı da sarsar. Kısaca, bedenler, bireysellikler, biyolojinin tarihsel, toplumsal, kültürel dokumasıdır. Organizma veya var olan şey, kendi potansiyellerini, güçlerini, imkânlarını arttırmak ve gerçekleştirmek için çabalar. Bu itici güç, sadece içsel yapının sonucu değildir; durumun koşullarıyla ilişkili biçimde, sadece somut seçenekler bakımından ölçülebilir ve edimselleşebilir. Kendiyle özdeş olmayan beden, varlığın sabit hali diye değil, oluş süreci olarak görülmelidir. Beden hem faal hem de üretkendir, ancak kökensel değildir: özgüllüğü derecelerinin ve organizasyon modlarının fonksiyonudur, bunlar da başka bedenler tarafından etkilenebilir olma yeteneklerinin sonucu veya ürünüdür. Kartezyen modelin aksine, bu durumda, öznellik veya ruh (pysche), bedenden daha kesin ve şüphesiz değildir: bilmeyi garanti altına alacak ya da bilgiyi bilim tarzında kuracak, bilincin dolaysızlığı gibi tek bir kurucu ilke yoktur.

Spinoza'nın beden modeli, temel olarak mekanik, düalist veya özcü değildir. Bu yüzden, sadece çağdaş Fransız düşüncesi içinde değil (Althusser'den başlayarak, Foucault, Deleuze, Derrida ve Irigaray'la devam eden Fransız teorisinde Spinoza'nın etkisi sık sık işaret edilir ancak nadiren ayrıntılarına bakılır [ama bknz. Norris 1991]), aynı zamanda bazı nörofizyolojistlerin (3. bölümde tartışılacak olan) organizmanın anlaşılmasının

radikal biçimlerine dair çalışmalarında da yankılanması şaşırtıcı değildir. Ancak, Spinoza'nın monizmi, Kartezyen düalizmden belirgin bir ayrımı temsil etse de, kendi sorunları ve sınırları vardır. Bu bağlamda, sadece iki tanesine değineceğim. Birincisi, Spinoza bir düalist değil bir monist olsa da, zihin ve bedenin nedensel ya da başka etkileşimlerini açıklayamayan ruhsal-fiziksel paralelciliği üstlenir: "Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna, eğer başka durumlar söz konusuysa neden olamaz)" (Spinoza 2017: 201). Buraya kadar, beden ve zihin zorunlu şekilde birbirine kenetlenmiş bir tarzda anlaşılmış olabilir, ancak etkileşimleri söz konusu değildir. İkinci olarak, Spinoza, bütünsel ve holistik bir beden (ve aslında özne) anlayışına sahiptir. Bedeni tamamlanmış ve bütünleşik bir sistem olarak görür (büyüyen ve kendini dönüştüren bir sistem olsa da). Organik bedenler, çok çeşitli katmanlaşma süreçleri dolayımıyla, birleşik minör bütünlerin daha yüksek seviyede bütünlükler ve birlikler kurmaya yönelmesinin sonuçlarıdır; organik beden, kendisine tabi tüm öğelerin en yüksek düzeyde fayda sağlaması yönelimiyle birikerek artan bir karmaşıklıktır –bu konum ekosistem kavrayışına ilişkin çağdaş obsesyonla benzeşir; ekosistemi, kendileri de mikro-sistemlerden oluşan, bütünler oluşturmak üzere entegre ve sonunda bir bütün olan, çeşitli alt-sistemleri kapsayan üst-düzey bir birlik olarak gören obsesyonla.

Bana öyle görünüyor ki, bu iki var sayım, beden nosyonunun feminist yeniden biçimlendirilmesi için elzem iki koşulu iptal ediyor: ilki, insan bedenlerinin, ilişkileri bilinmemeyi sürdüren, indirgenemez nörofizyolojik ve psikolojik boyutlarının olması koşulu. İkincisiyse, insan bedenlerinin, bütünleşme ve birleşme, organik ve ruhsal tamlık için çaba sarf ederken, aynı zamanda yine bu bedenleri başka bedenlere, bu bedenlere ait beden parçalarını başka bedenlerle başka beden parçalarına yönelten, dağılma, kırılma, yerinden olma gibi çeşitli süreçleri sağladığı ve hatta bunları ürettiği, mükemmel bir yeterliliğe sahip olduğunu öne süren koşul.

Eğer Kartezyanizm, bugün feminist teori ve öznellik teorileri için sorunlu bir alanı işaret ediyorsa, belki de Spinoza'nın başlattığı, Foucault, Deleuze ve başkaları tarafından geliştirilmiş Kartezyen olmayan okumalar feminist amaçlar için daha verimli ve faydalı açıklamalar sunabilir. Bu kitabın keşfetmek üzere yola çıktığı patika budur.

Feminizm ve Beden

Mizojenist düşünce, kadınları, kırılgan, kusurlu, zapt edilmez, güvenilmez, bilinçli kontrolün dışında pek çok müdahaleye açık diye temsil eder. Hatta bu biçimde inşa edilen bedenler olarak sınırlayıp, kadınların toplumda ikincil biçimde konumlanmalarında, kendine haklı çıkma yolları bulmuştur. Kadın cinselliği ve üreme gücü, kadınların tanımlayıcı (kültürel) özellikleridir ve aynı zamanda, ataerkil toplum düzeninin çeşitli biçimlerde buyurduğu gibi, bu işlevler kadınları zarar görmeye açık kılar, korunma veya özel bir muamele ihtiyacı içinde görür. Erkek/kadın karşıtlığı zihin/beden karşıtlığıyla yakından birbirine bağlıdır. Tipik olarak, bu çapraz eşleşmeler söz konusu olduğunda, kadınlık (açık ya da örtük biçimde) iki yoldan biriyle temsil edilir: ya zihin erillikle ve beden dişillikle eşitlenir (ve bu a priori konumlamayla, kadınların, bilginin özneleri ya da filozoflar olma ihtimali ortadan kaldırılır) ya da her cinsiyet, kendi bedenselliğinin biçimleriyle nitelenir. Ancak, kadınlara otonom ve aktif bir bedensel özgüllük tanımak yerine, kadınların bedenleri en iyi ihtimalle "doğal eşitsizlik" terimleriyle yargılanır, sanki bedenlerin değerleri için cinsiyetten bağımsız bir standart ya da ölçü varmış gibi. Diğer bir deyişle, kadınların bedensel özgüllüğü, iki cinsiyetin toplumsal konumları ve bilişsel kapasiteleri arasındaki farkı (eşitsizliği diye okunur) açıklamak ve meşrulaştırmak için kullanılır. Dolaylı yoldan, kadınların bedenlerinin erkeklerin başarılarına erişmek için yetersiz, daha zayıf, (hormonal) düzensizliklere, müdahalelere, öngörülemezliklere daha yatkın olduğu kabul edilir.

Patriyarkal baskı, diğer bir deyişle, en azından kısmi olarak, kadınları erkeklerden daha yakın bir biçimde bedenle ilişkilendirerek ve bu özdeşlik üzerinden kadınların toplumsal ve ekonomik rollerini (sahte) biyolojik terimlerle kısıtlayarak kendini meşrulaştırır. Özcülüğe, doğalcılığa ve biyolojizme[15] dayanan misojenist düşünce, özel biyolojik, fizyolojik ve endokrinolojik dönüşümler dolayısıyla, kadınların bir biçimde erkek-

[15] Özcülük, sabit olan, tarihsel ve kültürel olarak değişmeyen bir öz varsayımı ile en iyi biçimde anlaşılır. Sıklıkla, özcülük doğalcılık ve biyolojizme başvurur, ancak aynı zamanda belli ölçülerde, kültürel ve teorik faktörlere de yönelir. Kültürel ve davranışsal özellikleri açıklamak için kullanılan biyolojizm, biyolojik bir evrensellik var sayımıdır; ve doğalcılık, biyolojizme yaslanan ya da yaslanmayan (ama çoğunlukla yapar), evsenselci savlarını meşrulaştırmak için bir çeşit doğa öne sürer –tanrı tarafından verilmiş, kültürel ya da biyolojik- Genellikle dikkate alınmayan bu terimlerin detaylı farkları için bknz. Grosz (1990c).

lerden daha biyolojik, daha bedensel ve daha doğal olduğu varsayımına yaslanarak, kadınları üremenin gerektirdiği biyolojik ihtiyaçlara hapseder. Kadınlığın bedensellikle kodlanması, aslında erkekleri (yanlış bir biçimde) inandıkları saf kavramsal düzen içinde yaşamakta özgür bırakır ve aynı zamanda bedensel temas ihtiyaçlarını (bazen inkâr edilen) kadınların bedenleri ve hizmetlerine erişimleri üzerinden karşılamalarına da izin verir.

Ataerki, kadınları kısıtlayarak içermek amacıyla, sabit bir beden kavramını kullanır. Feministlerin bu kavrayışlara karşı çıkması, kendilerini bedensel olmayan ya da bedensellik dışında kavramlarla tanımlama girişimleri, entelektüel ve kavramsal zeminlerde, soyut evrensellik ya da hümanizmde eşitlik arayışları anlaşılabilirdir. Mizojenist düşüncenin, kadınlara ve kadınlığa karşı düşmanlığı sıklıkla kadınların bedenlerinin değersizleştirilmesi ve hor görülmesi üzerinden rasyonalize edilmiştir. Bu, başlangıçta feministlerin kadın bedenselliği nosyonlarını yeniden incelemek, yeniden araştırmak konusunda isteksizliklerini; ve kadınların kendi çıkarları ve bakış açılarıyla bedenlerini geri almak ve temsil etmek konusundaki şüphelerini de büyük ölçüde açıklar.[16] Bedenselliğe dair yeni incelemelerde, feministler, bedenlerin ve öznelliklerin, cinsel (ve ırksal) özgüllüklerini anlamaya ilişkin bir formül ortaya koymak için alternatif veya eleştirel yapılar öneren birkaç ters erkek filozofun metinlerinde ummadıkları müttefiklerle karşılaşır.

Feministler, bedenin kavranışlarına ve bedenin politik eylemle teorik üretimin merkezine konulması girişimlerine oldukça farklı tutum ve tepkilerle cevap veriyorlar. Bedeni patriyarkal, ırkçı kategoriler, kavramsal çerçeveler dışında yeniden düşünme ve teorize etmenin potansiyelini göstermek için, feminist teorinin birkaç müstakil ya da muhtemel konumunu kısaca tanıtmak yararlı olabilir. Bu konumlar asla katı ve değişmez değiller, bazı teorisyenler birden fazla kategoriye uyuyor, bazılarıysa hiçbirine tam olarak uymuyor. Yine de, inanıyorum ki, bu kategoriler bir tarihsel gelişimi; ayrışan ve belki birbirine zıt olan, bazı beden görüşlerini açık kılacak.

---

[16] Bu geniş kapsamlı olarak kavranan feminist projeye Alison Caddick (1986), Philippa Rothfield (1986, 1988), Susan Bordo (1988, 1989a, ve 1989b), Judith Butler (1990), Moira Gatens (1988, 1990,'ve 1991a), Diana Fuss (1989), Vicki Kirby (1987, 1989a ve b), ve Elspeth Probyn (1987) dahildir.

Eşitlikçi Feminizm

İlk kategori, Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft ve başka liberal, muhafazakâr ve hümanist feministleri, hatta ekofeministleri kapsıyor. Burada, bir kısımda, kadın bedeninin özgüllükleri, kendine has doğası ve beden döngüleri –adet, gebelik, doğum, emzirme gibi– patriyarkal kültürün erkeklere sunduğu hak ve ayrıcalıklara kadınların erişmesi bakımından sınırlama diye görülür; diğer kısımda, bazı feminist epistemolojiler ve ekofeministlere yabancı, daha olumlu ve eleştirel olmayan açılardan, beden bilgiye ve yaşama yollarına erişimi sağlayan bir araç olarak görülür. Olumsuz görüşte, kadın bedeninin, kadının eşitlik kapasitesine kendinden sınırlama getirdiği öne sürülür; olumlu taraftaysa kadınların bedenleri ve deneyimlerinin kadınları özel bir iç görüyle donattığı ve erkeklerin bundan yoksun olduğu iddia edilir. Her iki taraf da, kadın bedeninin, erkek bedenine göre bir biçimde daha doğal, daha az bağımsız, daha bağlı ve "nesneleriyle" doğrudan ilişkili olduğunu iddia eden erkek egemen ve mizojenist varsayımları kabul etmiş görünürler.

Sonuç olarak, olumsuz görüşte, feministler kadın bedeninin kısıtlamalarının ötesine geçmenin yollarını aramaktadırlar. Kadın bedeni, kadının eşitlik ve aşkınlık kapasitesini sınırlar; o aşılması gereken bir engeldir, eşitliğe erişmek için üstesinden gelinmesi gerekir. Bu kategorideki pek çok feminist, anne rolüyle, politik veya yurtdaşlıkla ilgili varoluş arasında bir çatışma görür.[17] Kadın, anne rolünü üstlendiği ölçüde, kamusal, toplumsal alana erişimi, imkânsızlaşmıyorsa da güçleşir ve iki cinsiyetin rollerinin eşitliği sorusu anlamsızlaşır. En iyi ihtimalle, cinsiyetler arasındaki ilişkilerin eşitlenmesi sadece kamusal alanda olanaklı olacaktır. Özel alan, cinsiyet rolleri bakımından, özellikle üremeyle ilgili roller söz konusu olduğunda cinsiyet açısından kutuplaşmış kalmayı sürdürür. Beauvoir ve Firestone, üremeyi düzenleyen, kadınların özgül biyolojilerinin, onların toplumsal, ekonomik, kültürel ve cinsel varoluşları üzerindeki etkilerini ortadan kaldıracak teknolojik gelişmeleri mutlulukla karşılıyorlardı. Bu duruş, muğlak ve paradoksal olarak, üreme buyruğunu kadınlığı bildiğimiz anlamıyla tarif eden en önemli ve tanımlayıcı özellik diye ama aynı zamanda kadın bede-

[17] Bu, umulmadık bir biçimde, Kristeva'nın "Kadınların Zamanı" (Kristeva 1986) adlı makalesinde yaptığı feministlerin üç "jenerasyon" tanımında sunduğu ilk kategorilerle benzerlik taşır: onun, açıkça Beauvoir'a referans yaptığı, ilk jenerasyonuyla, örtüşür.

nini yetersiz, desteğe ve yerine başka bir şeyin konulmasına (ve bu sefer cerrahi) muhtaç halde görmesi bakımından, bazı feministlerin şiddetle savunduğu (bazılarının ise şiddetle eleştirdiği, örneğin Rowland) tüp bebek programlarıyla ilişkilidir. Farkları şu noktada yatar, eşitlikçi feministler için doğum üstesinden gelinmesi gereken şeydir, tüp bebek programları savunucuları içinse, doğum kadınlığın nihai gayesi ya da nihai gayelerinden biridir. Bunlar, kadınların doğum yapma kapasitelerinin olumsuz ve olumlu yönleridir.[18]

Bu ilk eşitlikçi kategorinin üyeleri bir çok inancı paylaşır: bedenin biyolojik olarak belirlendiği ve kökensel olarak kültürel ve entelektüel kazanımlara yabancı olduğu inancını; cinsel olarak nötr bir zihin ile cinsel olarak belirlenmiş (ve sınırlanmış) beden kavrayışını (ancak şu da kayda değer, erkek bedenin erkekliği, erkeğin aşkınlığı için asla bir sınır olarak görülmez; olsa olsa, bedeninin insaniliği –olgusallığı ve ölümlülüğü– soyut ve evrensel özellikler olarak erkeğin aşkınlık potansiyelini sınırlayabilir)[19]; kadınların baskı altında tutulmasının (patriyarkayla söz birliği içinde), onların uygun olmayan yani dişi veya potansiyel olarak doğum yapabilen bir bedenle (bu sadece bedenin toplumsal ve tarihsel bağlamı değildir, söz konusu olan, otonom olan bir bedene zorla dayatılan toplumsal sınırlar değildir, asıl mesele, kadınların toplumsal olarak boyun eğmesi sorusunu doğuran kadın bedeninin gerçek korumasızlığı ve kırılganlığıdır) tarif edilerek sınırlanmasının bir sonucu olduğu fikrini; ve en azından bir noktaya kadar, kadınların, doğum yaptıklarında veya çocuk yetiştirirken, erkek eşitlerin dünyasına, toplumsal, politik ve entelektüel açıdan daha az katılım göstermeleri üzerinden, kadınların baskı altında tutulmasının biyolojik olarak meşru olduğu nosyonunu paylaşır. Bu yüzden, biyolojinin kendisinin değişmeye ve dönüşmeye ihtiyacı vardır.

---

[18] Anaroksikler, özneyi bedensel ihtiyaçlar ve sınırlarından kurtarıp saf aşkınlık olarak görme girişimlerinde, kadın bedenselliğini eşitlikçi küçümsemeyi en uç noktasına taşır gibi görünüyorlar. Kendi kendini biçimlendiren ve tamamıyla kendi kendini kontrol eden, hiçbir şey ve hiç kimseye ihtiyaç duymayan bir özne fantezisi, bir tür istekli megalomani sergiliyorlar.

[19] Irkçı baskılara maruz kalma durumlarında dahi, erkekleri içkinliğe hapseden onların rengi ya da etnik geçmişidir, erillikleri değil. Bu bakımdan Elizabeth V. Spelman'ın (1988) sınıf ve ırk baskısının özgüllüğünün içsel olarak cinsel baskıya bağlandığı iddiaları (katıldığım bir iddia) yine de asıl meseleyi ıskalıyor: mesele, erkeklerin erkekler olarak baskı altında olmamaları; şurası açık ki bir çok erkek -hatta erkeklerin çok büyük çoğunluğu- baskı altında, ancak bu baskı erkek oldukları için değil "renkli" oldukları için ya da sınıfsal konumları veya cinsel tercihleri ya da dinsel aidiyetleri dolayısıyla maruz kaldıkları bir baskı.

Toplumsal İnşacılık

İkinci kategori, bugünkü feminist teorisyenlerin büyük bir kısmını içerir: Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michele Barrett, Nancy Chodorow, Marksist feministler, psikanalitik feministler ve öznelliğin toplumsal olarak inşa edildiği düşüncesine bağlı tüm diğerleri. Bu grup ilk gruba göre, bedene karşı daha olumlu bir tavır takınır. Onu üstesinden gelinmesi gereken, temsil ve işlev biçimleri politik olan, toplumsal açıdan kadın ve erkek ayrımının altını çizen biyolojik bir nesne olarak görmez. Zihin/beden karşıtlığı burada doğa/kültür karşıtlığıyla kodlanmaz hatta, eşitlikçi feministlerde olduğu gibi, biyoloji ve psikoloji arasındaki ayrımla kodlanır, üretim/üreme (beden) ve ideoloji (zihin) alanlarının karşıtlığıyla. Bu kodlama doğrudan erkek/kadın karşıtlığıyla bağıntılı değildir, çünkü açık ki hem erkekler hem kadınlar maddi ve ideolojik alanlara katılırlar; ancak bu alanların her biri içinde, erkeklerin ve kadınların konumları birbirinden ayrışır. Üretimin maddi alanında, örneğin, üretim modu içinde, erkekler işlev görürlerken, kadınlar üretimde rol alsalar dahi, daha çok üreme modunda işlev kazanırlar ve ideolojik alanda kadınlar pasif ve dişil, erkeklerse aktif ve eril olarak üretilir.

Eşitlikçi feministler gibi, toplumsal inşacılar da, bedenin biyolojik olarak belirlenmiş, sabit ve tarihdışı olduğu nosyonlarını ve zihin/beden düalizminin devamlılığına ilişkin pek çok taahhüdü paylaşır (zihin bedensiz mevcut olamasa da, zihin toplumsal, kültürel ve tarihsel nesne olarak, ideolojinin bir ürünü olarak görülür; beden ise doğal, kültüröncesi kalır; bedenler bir ideolojinin aşılanması ve çeşitli toplumsal etkileşimler dahilinde öznenin oluşumu için zemin oluşturur, ham madde sağlar, ancak ideolojik üretimin/üremenin odağı veya nesnesi değil yalnızca bir iletişim mecrasıdırlar.) Dolayısıyla, politik mücadeleler cinsel olarak özgül bedenin nötrleşmesine yönelir. Bu nötrleşme, Chodorow'un netleştirdiği gibi, medikoteknolojik kuvvetlerin müdahalelerinden çok, çocuk büyütme ve toplumsallaşmanın, yeniden örgütlenmesine dayanan eşitleme programının bir sonucudur. Dolayısıyla, erkek ve kadın bedenleri bu programlar kapsamında dokunulmadan ve konu dışı kalıyor olsa da, erkeklik ve kadınlığa ilişkin toplumsal cinsiyet rolleri, ideal olarak ancak ideolojinin dönüşmesiyle dönüştürülebilir ve eşitlenebilir.

Eşitlikçi posizyonun aksine inşacılar, kadınlar için baskıcı olanın kendi başına biyoloji olmadığını, toplumsal sistemin biyolojiyi düzenleme ve

anlamlandırma biçimleri olduğunu da kapsayan ayırt edici bazı taahhütlerde bulunurlar. "Gerçek" biyolojik beden ve bir temsil nesnesi olarak beden arasındaki ayrım temel bir varsayımdır. Bedenin ya da biyolojik işlevlerin yerini başkasının alması söz konusu değildir; mesele onlara farklı anlamlar ve değerler vermektir. Bağlantılı olarak, zemin/üstyapı modeli varsayımı da mevcuttur, bu modelde biyoloji "doğal" kendine yeten bir zemin sağlar ve ideoloji buna bağlı parazitik bir "ikinci anlatı" inşa eder ve zemini neredeyse olduğu gibi bırakır. İnşacılar için, bedenle ya da biyolojik ve doğal olanla, zihin yani toplumsal ve ideolojik olan arasındaki ayrımın yeniden biçimlendirilmiş hali sayılan cinsiyet/toplumsal cinsiyet karşıtlığı hâlâ geçerlidir. Biyoloji ve cinsiyetin sabit kategoriler olduğu varsayımıyla, feministler toplumsal cinsiyet düzeyinde dönüşümlere odaklanma eğilimi göstermekteler. Projeleri biyolojik farkları en aza indirmek, onlara farklı kültürel anlamlar ve değerler sunmak yönünde. Aynı zamanda, iki cinsiyetin her birinin –toplumsal cinsiyetin– psikolojik fonksiyonunun anlaşılması ve dönüştürülmesi kaydıyla, bu iki cinsiyet arasındaki ilişkilerin eşitlenme imkânı da baki kalır. Eşitleme, bedenin dönüşmesi ya da yerini başka bir şeyin almasını gerektirmez. Bedenin kendisi, bu pozisyonun en güçlü versiyonunda, politik dönüşümle bağdaşmaz ve en zayıf halindeyse, psikolojik değişim için bir vasıta, daha "derin" bir sonuç için bir araçtır. Değişmesi gereken, bedenin kendisi değildir, tutumlar, inançlar ve değerlerdir.

Cinsel Fark

Hem eşitlikçilik hem de toplumsal inşacılığa karşıt, üçüncü bir gruptan bahsedilebilir. Katılımcıları Luce Irigaray, Helene Cixous, Gayatri Spivak, Jane Gallop, Moira Gatens, Vicki Kirby, Judith Butler, Naomi Schor, Monique Wittig'i ve başka pek çok kişiyi kapsar. Onlar için beden, kadının ruhsal ve toplumsal varlığını anlamak için elzemdir ama beden artık tarihdışı, biyolojik olarak verili kültür dışı bir nesne diye anlaşılmaz. Yaşayan bedenle, belirli kültürlerde belli tarzlarda kullanılan ve temsil edilen bedenle ilgilenirler. Onlar için beden ne salt fizikseldir ne de pasiftir; anlam, anlamlandırma ve temsil sistemlerinden örülmüştür ve bunların oluşumunda kurucudur. Bir yanda, anlamlandıran ve anlamlandırılan bedendir; diğer yanda toplumsal zorlamanın, yasanın (legal inscription), cinsel ve ekonomik değişim sistemlerinin bir nesnesidir. Kapsamı daha geniş olan bu grup,

cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı konusunda daha şüphecidir ve öznenin kültürel inşası sorusuyla daha az ilgili olma eğilimi gösterir; asıl ilgilendiği bu tür yapıları oluşturan malzemelerdir.[20]

Bu grup, kendilerini düşünsel öncüllerinden ayıran çeşitli görüşleri paylaşır. Zihin/beden ayrımının reddi veya ihlali söz konusudur; ya yerine monizm geçer, ya gerilimli ama karşıtlığa dayanmayan bir ilişki önerir ya da kutuplaşmış bu terimlerle kafa kafaya mücadele eder. Monist görüşlerin öne sürdüğü holizmin, zihin ve bedenin ilişkisi sorusunu gerçekten çözdüğü kesin değildir. Örneğin, zihin ve beden arasında uyumlar ve paralellikler aramak (düalistlerin yapma eğilimi gösterdiği gibi), uyumsuzluklarına dair sorular sormaktan, arızalarını, bozulmaları ya da bütünlüğün bozulmasına dair vakalara eğilmekten (bu bir sonraki bölümde incelenecek) daha az ilginç olabilir. Beden, en mükemmel, politik, toplumsal, kültürel nesne olarak görülür; kültür tarafından uygarlaştırılmış, üstü örtülmüş, parlatılmış olan ham, pasif doğanın bir ürünü olarak görülmez. Beden, doğanın kültürel bir dokuması ve üretimidir. Bu grup, cinsiyetler arasında temel, indirgenemez farklar olduğu kavrayışına bağlılığı paylaşır (bu özcülük anlamına gelmez, çünkü evrensel özlerin veya kategorilerin eleştirel olmayan bir biçimde kabul edilmesinden yola çıkmaz; aynı cinsiyetin üyeleri arasındaki farkların samimiyetle teslim edilmesi, hatta takdir edilmesi söz konusudur). Hangi sınıf ya da ırk farkları kadınları ayırırsa ayırsın[21], cinsel farklar toplumsal tanınmayı ve temsil edilmeyi talep eder ve bu farklar teknolojik yenilikler ya da ideolojik eşitlenmelerle inkâr edilemez ve aşılamaz. Bu farklar, biyolojik ya da evrensel olabilir ya da olmayabilir. Fakat, biyolojik de kültürel de olsalar, ortadan kaldırılmaları imkânsızdır. Kültürel işaretlemeyi (marking) ve yazıyı (inscription) gerektirirler. Aynı zamanda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı konusunda bir temkinlilikleri vardır. Zaten, toplumsal cinsiyetin (toplumsal) etkilerini saf dışı bırakarak, (biyolojik) cinsiyetin katkılarının nasıl görülebileceği belirsizdir. Beden, üzerine eril ve dişilin kayıtsızca yansıtılabileceği nötr bir ekran, biyolojik bir *tabula rasa* gibi anlaşılamaz. Cinsiyeti özcü ve toplumsal cinsiyeti inşacı bir kategori

[20] Özcülük ve inşacılık arasındaki karşıtlık bana yanlış bir karşıtlıkmış gibi görünüyor: inşacılık doğası itibariyle özcülüğe bağlıdır, çünkü inşa süreçlerinin ana maddelerini açık kılması gerekir ve bunlar sonsuz gerileme var sayımı olmadan kendileri inşa edilemezler. Bu yapı blokları veya ham maddeler bir bakıma özcü olmak zorundadırlar. Kısacası, inşacılık nihai olarak özcülüğe dayanır ve onu içerir.

[21] Bknz. Spelman (1982.).

olarak görmek yerine, bu düşünürler bu ikiliğin altını oymakla ilgilenir. Toplumsal beden kavramı bu amaç için önemli bir stratejidir. Cinsel açıdan özgül olan beden, üzerine yansıtılan anlamları, cinsel olarak belli biçimlerde kodlar.[22] Bu feministler, dolayısıyla, kültür öncesi, toplumsallık öncesi, dil öncesi bir saf bedenden değil; toplumsal ve söylemsel bir nesne olarak, arzu, anlam ve iktidar düzenleriyle bağlı bir bedenden bahsederler.

Bu, feministler ve ataerki arasındaki mücadelelerde, kadın bedeninin tanımları üzerine yapılmış muazzam yatırımı açıklayabilir: burada asıl mesele, etkinlik ve eyleme gücünün, hareket ve toplumsal alanın kadınlara teslim edilmesidir. Bedenin eylemsiz, pasif, kültür dışı, tarih dışı bir terim olmaktan çok uzak, bir dizi ekonomik, siyasi, cinsel ve düşünsel mücadelede, elzem olan terim ve tartışma alanı olarak görülmesi mümkündür.

Beden İzleri

Eğer kadınlar, erkek bilgiye ve paradigmalara meydan okuyacaksa, kendilerini anlama ve konumlamanın otonom modlarını geliştirecekse, kadın bedeninin ve kadın öznelliğinin özgül doğasının ve bütünleşikliğinin (ya da belki bunun eksikliğinin) yanında, erkeklerin bedenleri ve kimlikleriyle benzerliklerinin ve farklarının açıkça ortaya konulması gerekir. Bedenlerin özgüllükleri, basitçe biyolojik somutlukları üzerinden değil, tarihsel gerçeklikleriyle anlaşılmalıdır. Aslında genel bir beden yoktur: sadece bedenler vardır –erkek veya kadın, siyah, esmer, beyaz, iri veya minyon– ve bunların aralarındaki derecelenmeler. Bedenler kendinde şeyler olarak ya da erkek ve kadının işgal ettiği (bu aralıkta interseks deneyimleri olan çeşitli bireylerle birlikte) iki uç arasında, basitçe çizgisel bir süreklilik üzerinden temsil edilemez ve anlaşılamaz; ırkın (muhtemelen sınıfın, kastın ve dinin de) beden özgüllüklerini şekillendirdiği iki boyutlu bir süreklilik, bir alan olarak temsil edilebilir ve anlaşılabilirler.

Her zaman belli cinsiyet, ırk ve fizyonomi belirlenimleriyle somutlaşmış, özgül beden tipleri söz konusudur. Bir beden (Batılı, beyaz, genç, sağlam, erkek beden), tüm beden tipleri için, insan bedeni için, bir model ya da ideal olarak işlev görüyorsa, bunun tahakkümü, cüretkar bir çoğulluk

[22] Bknz. Gatens (1990) ve Gatens'ın çalışmalarını izleyen çalışmalar, Val Plumwood (1989) ve Gatens'ın cevabı da dahil olmak üzere Radical Philosophy 52 (1990). Aynı zamanda bknz. Gatens (1989), Denise Thompson (1989), Genevieve Lloyd (1989) ve Anne Edwards (1989).

olumlamasıyla, farkların, başka bedenlerin ve öznelliklerin alanıyla çürütülür. Her bireyin, ideal imgelerini ve beden tiplerini üretimi, düşünmesi ve arayışı için kendi tarzında peşinde olabileceği bir takım ideal beden tipleri öne sürülmelidir. Sadece zihin ve beden arasındaki ilişki layığıyla yeniden teorize edildiğinde, bedenin, bilgi sistemlerine, temsil rejimlerine, kültürel üretime ve sosyoekonomik değişime katkılarını anlayabiliriz. Eğer zihin zorunlu olarak bedene bağlı, hatta belki onun bir parçasıysa ve bedenler her zaman cinsel (ve ırksal) olarak ayrılarsa, tekil evrensel bir modelde birleştirilmeleri mümkün değilse, o zaman, öznelliğin aldığı tüm o biçimler de genellenebilir değildir. Bedenler her zaman, indirgenemez bir biçimde cinsel olarak özgüldürler ve zorunlu olarak ırksal, kültürel ve sınıfsal özelliklerle bağlanırlar. Ancak bu bağlanma, iç içe geçerek sıkıca kapanma, kesişmelerle (yapısal analizin var saydığı ızgara benzeri bir modelle, sınıf, ırk ve cinsiyet akslarının otonom yapılar olarak kavrandığı, ve bu yüzden diğer yapılarla ilişkisi için dışsal bağlantılara ihtiyaç duyan bir modelle) ortaya çıkamaz. Birlikte kurulma koşuluyla mümkündür. Dahası, eğer öznellik hümanizmin evrensel ideallerine uydurulamıyorsa, şiddet, kayıp ve arta kalanlar söz konusu olmadan tüm özneleri kapsayacak bir "insan" kavramı yoksa, o zaman kültürel yaşamın tümü, bilginin şekillenmesi ve evrimi de dahil olmak üzere, konumlarının cinsel (ve kültürel) özgüllüğü bakımından sorgulanmalıdır. Bilgiler, toplumsal üretimin tüm başka biçimleri gibi, en azından kısmi olarak, üreticilerinin ve kullanıcılarının cinselleşmiş konumlanmalarının sonuçlarıdır. Bilgilerin kendilerinin cinsel olarak belirli, sınırlı, sonlu olduğu teslim edilmelidir.

Eğer feministler, bir beden kavramını yeniden canlandıracaklarsa, beden kavramının tarihsel olarak ceremesini çektiği, biyolojik ve sahte-doğalcı sahiplenme biçimlerinden kurtarılması gerekir. Beden, bir dizi benzeşmeyen söylemle anlaşılmalı ve sadece doğalcı ve bilimsel açıklama biçimlerine sıkıştırılmamalıdır. Cinsel olarak özgül bedensel farkları anlamanın, daha bilimsel ve uzlaşımsal temsili bağlamlar dışında kalan geliştirilmiş başka yolları vardır. Beden çalışmalarını kısıtlamak ya da kapsamak için biyolojik ve doğal bilimlere yapılan yatırımlara ve bedenselliğin izlerinin görüldüğü başka yerlerde (yani epistemik, sanatsal, toplumsal ve kültürel meselelerde, temel biyolojinin alanı dışındaki tüm yaşamda) reddedilmesine bakılırsa, bedenin alternatif açıklamalarının üretilmesi, mevcut bilgi yapılarında ve tabii ki iki cinsiyet arasındaki etkileşimleri yöneten iktidar

ilişkilerinde büyük hareketlilikler yaratabilir. Eğer beden, tüm bilme biçimleri için (biyoloji de dahil) bastırılmış ve yok sayılmış koşul olarak işliyorsa, o zaman, bedeni yeniden düşünme zeminleri sunmak, o bilgilerin ve bilme biçimlerinin sözü edilmeyen varsayımlarını açığa çıkarabilir. Halihazırda mevcut olanlar dışında, bilginin ve bilmenin başka biçimlerinin üstlenilmesi gerekecektir. Bu, başka şeylerin yanında, sadece biyolojik terimlerin bedeni hükmü altında tutmasına karşı koymak değil, aynı zamanda biyolojinin terimleriyle de hesaplaşmak, bedeni şimdiye kadar geliştirilmiş terimler dışındaki terimlerle görebilmek için biyolojiyi yeniden düşünmek anlamına da gelir.

Örneğin, beden pahasına zihni ayrıcalıklı kılmayı reddeden bir felsefe geliştirmek, Nietzsche'nin keşfettiği gibi, felsefi girişimin karakterini toptan değiştirecektir ve büyük olasılıkla, beden, başka bilgi biçimleri için de yok sayılan koşul olduğundan, bu değişiklik onlar için de geçerli olacaktır. Eğer feministlerin iddia ettiği gibi, "politikamız hislerimizden başlar" ise ve deneyim veya his kategorisinin kendisi –eğer, deneyim bir tür hakikate erişimin ham modu değilse–ideolojik üretiminin tanınması üzerinden problematize edilirse, o zaman beden salt içsel olarak algılanan ve sadece öznenin erişebildiğiyle dışsal ve kamusal olarak gözlemlenebilen arasında bir arabuluculuk noktası sağlayabilir. Bu yer, zihin/beden karşıtlığıyla ilişkili olan, iç ve dış, özel ve kamusal, kendi ve başkası gibi diğer ikili eşler arasındaki karşıtlığı da yeniden düşünmek için bir imkân sunabilir. Nihayetinde, eğer özdeşliğin özcü olmayan merkezsizleştirilmesini ciddiye alırsak ve eğer bağlantılı bir şekilde, "öznenin üretimi ve inşası"nın antihümanist kavranışına sadık kalırsak, öznenin oluşum sürecinin "ham maddelerinin", ham ve yazım-öncesi (preinscriptive) maddeler oldukları açıklanmaz ve problematize edilmezse, o zaman öznelerin üretimiyle meta üretimi arasındaki anoloji –ideolojinin Marksist kavranışı için çok elzem olan– iflas eder. Eğilip bükülebilir "ham maddeler" bakımından, bu modele birazcık akla yakınlık getirebilen tek şey, bedenin bir açıklamasıdır. Yeri gelmişken, bu, bedenin herhangi bir anlamda doğal veya ham olduğunu, yani toplumsal-dışı ya da toplumsal-öncesi olduğunu ima etmez. Tam aksi de doğru değildir; beden çok önemli maddeselliğinden yoksun tutularak, salt olarak toplumsal, kültürel ve anlamlandıran bir etki olarak görülemez. Doğal olanın kültürel olanla çok önemli etkileşimi ve bağlılığı, kültürel olanın içinde (özgül) terimlerle doğal olanın üretimi ve kültürel olanın doğal olan için bir

(tersten) önkoşul olarak işlemesindedir –kısaca, kültürel olan ile doğal olan arasındaki ikili karşıtlık– ve dikkatle yeniden düşünmeyi gerektirir. Doğa kategorisini basitçe toptan devreden çıkarmak, bir arta kalanı olmadan, tamamıyla kültürel içine uyarlamak da uygun olmaz: bu kendi başına monist veya logos-merkezci jestlerin en şiddetlisi olur. Onun yerine, doğal ile toplumsal veya kültürel olan arasındaki, birbirini karşılıklı içerme ilişkisini daha derinlemesine incelemek gerekir. Kültürün, doğanın içinde üretilmesine ya da içine sızmasına izin veren doğadaki boşluk, kültürel üretim için de doğal koşul gibi bir şey sağlamalıdır ve karşılığında, kültürel olan, doğal takviyeye ihtiyaç duyan bir tür yetmezlikle, kendi kısıtları içinde görülmelidir. Kültür, kendi ötekileri bakımından bir anlam veya değere sahip olabilir: ötekileri ortadan kalktığında –toplumsal inşacılık probleminde ortaya çıkma eğilimi gösterdiği gibi–, kültür doğal düzene atfedilmiş tüm sabit ve değişmez özellikleri üstlenir. Doğa, bir köken ya da daimî bir şablon olarak değil, en genel anlamıyla maddesellik veya yazgı olarak (Derrida'dan bu yana, bu terimin işaret ettiği tüm imkansızlıklarla birlikte) anlaşılabilir. İlişkileri ne diyalektiktir (bu durumda ikili terimlerin yerine başka bir şey konarak iptal edilmesi olasılığı söz konusu olur) ne de bir özdeşlik ilişkisidir; mesafe ve salt fark ile damgalanmışlardır.

O halde, bedenin farklı bir analizi için nasıl devam edilmeli? Hangi teknikler ve var sayımlarla, bedenin dikotomik olmayan bir biçimde anlaşılması mümkün olur? İzlenebilecek en somut analizleri ayırmadan önce, en azından bedenin alternatif ve olumlu açıklamalarını yapmak için, üstesinden gelinmesi, müzakere edilmesi gerekenin ne olduğu daha açık bir biçimde işaret edilebilir. İdeal olarak bir feminist beden felsefesi nelerden kaçınacaktır ve neleri dikkate alması gerekir? Beden kavramlarına yaklaşmak için, feminist teorik düşünceyi hangi kriterlerin ve amaçların yönetmesi gerekir?

İlk olarak, özneyi birbirini dışlayan zihin ve beden kategorilerine bölerek kişiyi dikotomik olarak açıklamanın sebep olduğu çıkmazdan uzak durmalıdır. Her ne kadar mevcut düşünsel miras içinde, bu kavramları tarif edecek bir dil, bu kutuplaştırmanın çeşitli versiyonlarına yenik düşmeyen bir terminoloji yoksa da, bedensel bir öznellik ve ruhsal bir bedenselliği kavrayabilmek için geliştirilmesi gerekmektedir. İndirgemeciliği reddeden, düalizme karşı çıkan, monizmin öne sürdüğü holizm ve birlik hakkındaki

şüphelerinden vazgeçmeyen bir açıklamaya ihtiyacımız var. Sadece düalizmden uzak durmayacak, aynı zamanda düalizmin temel sorunlarından biri olan kendisine karşı sunulan alternatifleri ve yöneltilen eleştirileri olanaksız kılma özelliğinden de sakınacak bir beden nosyonuna ihtiyacımız var. Kültürümüzün maddeselliğimizi düşünmeye dair dayattığı dar kısıtlamalar gösteriyor ki, bedenselliğin yeni kavranış biçimlerinin geliştirilmesi elzem –muhtemelen, başka pek çok düşünce biçiminin ipuçları ve önerilerinden yararlanan ama öncelikle düalizm tarafından yönetilen düşünce ufku ve bağlamın ötesine geçen biçimlerin–. İnsanın maddeselliğini organik ve inorganik maddenin sürekliliğinde ancak başka maddelerle karşılaştırıldığında aykırı olarak gören, canlı maddesellik ve dilin maddeselliğini karşılıklı etkileşim içinde kabul eden, fizikalizmin (i.e. gerçekliğin fizik yasaları, kuralları ve terimleriyle açıklanabileceği inancı) ötesinde bir materyalizmi mümkün kılacak, fizikalizmi sorgulayacak ve fiziğin kendisine de yeniden yön verecek bir materyalizme olanak tanıyacak nosyonların geliştirilmesine ihtiyaç var.

İkincisi, bedensellik artık, diğerinin bedenselliğinin yükünü alacak bir cinsiyetle (ya da ırkla) ilişkilendirilmemeli. Erkekler teorik düşünce ve kültürel üretiminin tepelerinde uçmakta özgür bırakılırken, kadınlar, erkekler için beden olma işlevini daha fazla üstlenemezler. Siyahlar, köleler, göçmenler, yerliler artık beyaz "vatandaşlar" için çalışan beden olma işlevlerini sürdüremez; onları değerler, ahlak, bilgiler yaratmaları için özgür bırakamazlar. (En az) iki tür beden vardır. Cinsiyet, temelde yatan insanlığın, sadece olumsal, izole ve minör bir çeşitlemesi değildir. Cinsiyet, bir kişinin toplumsal ve politik statüsü bakımından, göz rengi gibi basit bir mesele değildir: öznenin statüsünün ve toplumsal konumunun ayrılmaz bir parçasıdır. Özne için her tarafa sinen bir etkisi ve sonuçları vardır. Birinin cinsiyeti, ilksel ve ikincil cinsel özelliklerine indirgenemez ve bunlarla sınırlanamaz, çünkü birinin cinsiyeti o kişinin her fonksiyonunu, işleyişlerinde değilse muhakkak anlamları bakımından, biyolojik, toplumsal, kültürel olarak etkiler.

Üçüncüsü, feminist bir beden felsefesi, bir beden tipine norm olarak yaslanan ve tüm diğerlerini ona göre yargılayan tekil modelleri reddetmelidir. "İnsan"ı tüm zenginliği ve çeşitliliğiyle temsil edebilecek tek bir model yoktur. Mümkün beden "tiplerinin", çoğulluğu ve çeşitliliğiyle var olabile-

ceği, birinin başkaları için temsilci ya da delege olma gibi işlevler üstlenmediği bir alan yaratılmalıdır. Bu beden tipleri "alanında" –genç ve yaşlı, siyah ve beyaz, erkek ve kadın, hayvan ve insan, cansız ve canlı– her beden özgüllüğüyle tanınmalıdır, hiçbir beden herkese aynı anda hitap eden tek bir normun ya da idealin mecburi rolünü üstlenmemelidir. Bu birden fazla model, sadece sağlık ve fitness ile igili değil, aynı zamanda güzellik ve arzu için de normları ve idealleri baştan tanımlamak için kullanılmalıdır.[23] Ancak, bir çeşit beden tipleri alanı öne sürerken, tüm beden tiplerinin, herhangi bir şiddet ya da uyarlama (transcription) söz konusu olmadan yerleşebileceği ve böylece adil ve eşit bir değerlendirmenin mümkün olacağı, tek homojen bir alanın olabileceğini öne sürmek istemiyorum. Alanın üzerine kurulduğu ölçütleri ve bu ölçütlere kaynaklık eden çıkarları itiraf etmeyen liberal paradigmadan başkası olmaz bu. Oysa, süreksiz, homojen olmayan, tekil olmayan ve tipler arasındaki farkları, kıyaslanamazlığı, mesafeleri ve boşlukları teslim eden bir alan mümkün olabilir. Kısacası, farklı çeşitlilikte perspektifler ve çıkarlar tarafından düzenlenmiş ve bunlarla kurulmuş bir alan var olabilir.

Dördüncüsü, düalizmin yanında, mümkün olduğunda (durum her zaman böyle olmasa da– insan her zaman özcülüğe bulaşır, hatta ondan kaçarken bile) bedenin biyolojist ya da özcü tanımlarından da kaçınmak gerek. Beden, toplumsal, siyasi, kültürel ve coğrafi yazıların, üretimlerin ve yapıların mahali diye görülmelidir. Beden, kültüre karşıt değildir, doğal geçmişe ısrarlı bir geri dönme olarak görülemez; kendisi bizzat ve asıl kültürel olan üründür. Biyolojinin ontolojik statüsüyle ilgili o meşhur soru, organik süreçlerin kültürel müdahalelere, dönüşümlere ve hatta üretimlere açıklığı incelenmelidir. Özellikle bu, felsefe tarihine hâkim mekanikçi metaforlar haricinde mümkün bir dizi metafor üretme ve araştırma işini gerektirir; bu metaforların, biyolojik ve toplumsal olan arasında, makine, zemin-üstyapı veya yapı modeli ve ikili karşıtlık modeliyle temsil edilen ilişkilerden farklı olan, kabul edilebilecek ve tanınacak başka ilişkilerin olduğunu göstermesi elzemdir. Mevcut metaforların tümü, nesneler –beden, bedenler– üzerinde bir hakimiyeti varsayar ve bedene dışsal olduklarını kabul eder; ben bunun imkânsız olduğunu savunuyorum. Gerekli olan, nesnede özneyi

[23] Popülerleşmiş ve estetikleştirilmiş sağlık saplantısına rağmen, en fit ya da idmanlı bedenin, en güzel beden olduğunu var saymak için hiçbir sebep yok. "Sağlıklı" beden normunun inşa edilmesi ile ilgili bkız. Jill Matthews (1987).

içeren, hakimiyeti ve dışsallığı istenmeyen olarak konumlayan, metaforlar ve modellerdir.

Beşincisi, nasıl bir model geliştirilirse geliştirilsin, zihnin beyne indirgenmesini engelleyerek, biyolojik ya da psikolojik olan, beden için içsel ve dışsal olan arasında bir tür içsel ve kurucu bir eklemleme ya da belki eklemleme eksikliği olduğunu göstermelidir. Uygun her model, öznenin yaşadığı bedenin ruhsal bir temsilini, aynı zamanda da beden jestlerinin, postürün ve hareketin ruhsal temsil süreçlerinin oluşumundaki ilişkilerini içermelidir. Hem ruhsal hem toplumsal boyutlar, birbirleriyle karşıtlık içinde değil mutlaka etkileşimli bir biçimde bedenin yeniden kavramsallaştırılmasında yerini bulmalıdır.

Altıncısı, ikili bir eşlemeye dayanan kavrayışa katılmak yerine, –yani, bir tarafa ya da diğerine yapışarak kavramak yerine– bedeni bu ikili eşin eksen noktası üzerinde tehlikeli ve kararsız bir biçimde sallanan, bir eşik ya da sınır kavramı olarak kavrayıp bu eşleri kolaylıkla sorunsallaştırmak bir yol olabilir. Beden ne özel olan ne kamusal olandır, ne kendisi ne başkasıdır, ne doğal ne kültüreldir, ne ruhsal ne toplumsaldır, ne içgüdüsel ne öğrenilmiştir, ne genetik ne de çevresel olarak belirlenmiştir –ve aynı zamanda tüm bu ikiliklerin her ikisi birdendir–. Toplumsal inşacılığın karşısında bedenin maddeselliği, maddesi, (yarı) doğasına başvurulabilir; fakat özcülüğe, biyolojizme ve doğalcılığa itiraz ederken, kültürel üretim olarak bedeni vurgulamak elzemdir. Bu belirsiz konum, ikili eşlerin, değerlendirildiği çerçeveleri alt üst eden güçlü bir stratejik terim olarak kullanılmasına izin verir. Karşıt kategorilerin çözümünde, bir daha o terimlerle konuşmayacağımıza yemin ederek, onları basitçe yok sayamayız. Bu tarihsel olarak mümkün olmadığı gibi arzu edilen bir şey de değildir. Çünkü bu kategorilerin yerinden edilmesi için her biriyle bizzat uğraşılması mecburidir. Beden hakkında bu ikili terimler dışında ve fazlasını konuşabilmek için, yeni terimler ve farklı kavramsal çerçevelerin tasarlanması elzemdir.

2 İÇTENDIŞA

– 2 –

Psikanaliz ve Ruhsal Topografiler

> bugünün baskı altında tutulanı bedendir, duyusal ve devinimsel beden. Üçüncü endüstri devrimi, enformasyon devrimi, nükleer enerji ve video devrimi döneminde, baskı altında tutulan bedendir.
>
> Didier Anzieu, Düşünmek için bir Deri: Gilbert Tarrab ile Görüşmeler

İçten Dışa

Bu ve bundan sonraki bölümde, bedenin ruhsal içinin kendisi olarak kurulmasının yollarını keşfetmeyi öneriyorum. Bedensel süreçlerin toplumsal yazımıyla, yani somut tarihsel, toplumsal ve kültürel özgüllükleri içinde, bedene atfedilen toplumsal anlamlarla uyumlu şekilde kurulan "zihnin" ya da ruhun tesisinin yollarını keşfe çıkmayı öneriyorum. Bu bölümlerde, bedenin biçimleriyle zihnin ya da ruhun (psyhce) biçimlerinin karşılıklılığına veya bağıntılı olmasına ilişkin radikal varsayımları bakımından psikanaliz tartışılacak (çağdaş feminizmin gelişine kadar, zihnin ya da ruhun cinsel olarak nötr olduğuna ya da zihnin ya da ruhun cinsel olarak bedenin özgüllüklerine karşı kayıtsız olduğuna ilişkin önemli imaları olan bir sav). Diğer taraftan, öznenin bütünleşik ve işlevsel bir ruhsal bütünlük olarak tesis edilmesinin, yani öznenin kendine özgü, toplumsal bakımdan özgün, kültürel açıdan belirlenmiş sıfatlar ve yeteneklerle, bireysel mizaç ve davranış tarzlarına sahip biçimde kurulmasının, bedenin tesisinin aktif bir bileşeni oluşu tartışılacak.

Bu bölüm, bedenin sadece biyolojik bir varlık olarak değil, ruhsal, yaşanan bir ilişki olarak nasıl işlediğini anlamak bağlamında psikanalitik teorinin katkılarına odaklanacak. Bu bağlamda ruhun bedenin biçiminin bir yansıtması olmasının yollarını irdeleyecek. Freud'un metinlerinin hacminin büyüklüğünü ve ruhu kavrayışında çoğunlukla bedenin fark edilmemiş rolünü göz önünde tutarak, onun ruhsal işleyiş kavrayışına ilişkin sadece üç başlığa odaklanacağım: ego nosyonları, cinsel dürtü kavrayışı ve ruhsal topografi açıklamaları. Bunlar onun radikal beden anlayışının merkezinde yer alır. Fransız psikanalist Jacques Lacan başta olmak üzere, psikanalizden ilham alan pek çok teorisyenin, Freud'un metinlerini inceltmelerini, bu metinlere önerdikleri değişiklikleri ve metinlerinin detaylı biçimlerde geliştirmelerini anlatacağım. Lacan'ın ayna evresi ve egonun doğuşu formülasyonlarına, imgesel anatomi nosyonuna ve dürtülerin anlamlandırma işlevine ilişkin görüşlerine özellikle eğileceğim. Son olarak, kadın öznelliği, cinselliği ve bedenselliği kavramlarını yeniden düşünmekle ilgilenen feministler için ruhsal beden nosyonunun içerdiği bazı ipuçlarına bakacağım.

Ruh (Psyche) Modelleri

Psikanaliz çalışmalarının ilk anından itibaren Freud, nöroloji ve psikoloji arasındaki ilişkilerden büyülenmiş haldeydi. Kısa zaman içinde, psikolojik söylemlerin ve tedavilerin nörolojiye ya da psikolojik terimlerin kimyaya indirgenebileceğine dair umudundan toptan vazgeçse de, bu alanların olası karşılıklı etkileşim biçimlerine yönelen ilgisi hiç sönmedi. Büyük olasılıkla, farkında bile olmadan, Freud, hem ruhsal hem biyolojik olanın kavranış biçimlerini, her ikisinin de var oluşları ve işleme biçimlerinde aslında birbirlerini içerdiklerini göstererek sorunsallaştırdı. Dolayısıyla, psikoloji yazılarında tekrar tekrar psikolojinin biyoloji ile bütünleşikliği sorusuna dönmesi şaşırtıcı değildir[24]. Sık sık biyolojiden devraldığı modellere ve metaforlara yaslandı, ve enerji, libido, dürtü ve kuvvet nosyonlarını da açıkça ve doğrudan biyolojik modellerden ödünç aldı. Yine de, ileri süreceğim gibi, zihin ve bedenin Kartezyen kavranışında ortaya çıkan uçurum gibi bir uçurumu varsaymak yerine, biyolojik varoluşun psikolojik

[24] Bknz. Freud, "Narsizm Üzerine: Bir Giriş" (1914), egoyu amiple, libidoyu onun yalancı ayaklarıyla karşılaştırdığı ve *Ego ve Id* (1923) "yaşayan kesecik" olarak ruh nosyonu, ve aynı zamanda beyin modeli üzerine gerçekleştirdiği ruh temsili için.

varoluşa karşı duyarlılığını göstererek, genel olarak biyolojinin anlaşılma tarzını başkalaştıran, biyolojik olanın konumunu değiştiren bir dizi etkiye yol açmıştır. Biyoloji veya nörolojiyi psikolojik modeller ve süreçler için zemin, altta yatan temel, ana kaya veya master plan olarak görmek yerine, Freud, biyoloji anlayışını yeniden konumlandırır ve aslında biyolojiyi ruhsal yaşamın belirleyici bir faktörü olmaktan çıkararak dönüştürür. Biyoloji, psikolojik yollarla eğilip bükülebilir olarak anlaşılmalıdır. Hatta, yazılarında biyolojik ve psikolojik varoluşun açık etkileşimine, iki yönlü belirlenmelerine veya üstbelirlenmelerine yer verir.

Freud'un beden (soma) ve ruh (pysche), biyoloji ve psikoloji arasındaki arayüzü teorize etmeye ilişkin ilgisi, ruhsal yaşamda algılamanın (perception) rolüne ilişkin çalışmalarıyla açıklık kazanır (zihin/beden ilişkisini psikanalitik teori üzerinden değerlendiren başka bir feminist okuma ve yeniden düşünme için bknz. Brennen 1992). Algılama, bedenin duyusal alıcıları üzerine, dışsal ve içsel uyaranların vurmasının ruhsal olarak işleme alınan, halihazırda zihin ve beden arasındaki yarıkta bulunan bir kavramdır. Merleau-Ponty'nin teşhis ettiği gibi (4. bölüme bknz.), zihin/beden ayrımına yaslanan ikiliği aşmayı gerektiren bir terimdir. İç ve dışın, zihin ve maddenin, birbirlerine yok sayılması imkânsız olan bağımlılığını gösterir. Freud, algılamayı kendisinin teorize ettiği biçimiyle ego nosyonunun ve ruhsal yapıların (agency) köşetaşı olarak konumlar ve özellikle *Ego ve Id*'de (1923), algılamayı ikinci ego nosyonunun yeri olarak tarif eder. *Narsizim Üzerine: Bir Giriş* (1914)'te de daha erken bir versiyonu geliştirilmiştir ve bu, egonun narsisistik modeli diye isimlendirilebilecek yapının temelini oluşturur. Egonun kökeninin, öznenin kendisini veya bedeninin bir parçasını sevgi nesnesi olarak kabul etmesi üzerinden tanımlandığı bu narsisistik model, *Ego ve Id*'de, öznenin kendi bedenine libidinal yatırımının açıklandığı görüşe karşıttır. Oysa *Ego ve Id*'de, ego libidinal yatırımın dolaşımı olmak yerine, iki karşıt terim arasında bir aracı olarak görülür; idin içgüdüsel ve bedensel çabası bir tarafta kabul edilir, "gerçekliğin" ya da "uygarlığın" içgüdüsel tatmini değiştirmesine, kontrolüne ya da ertelemesine ilişkin talepleri ve ihtiyaçları diğer tarafta konumlanır[25].

İç kaynaklı duyumların, dış kaynaklı uyarıcılar gibi duyu alıcılarıyla alınmıyor oluşunu göz önüne alarak Freud, öznenin düşünce süreçlerinin

[25] Freud'un iki ego açıklamasının farklarına ilişkin daha detaylı bir tartışma için bknz. Grosz (1990a), özellikle 24-31.

nasıl bilincinde olduğunu ve düşünce ile algı arasındaki farkın ne olduğunu merak eder. Kendi düşüncelerimizin bilincinde olmak nasıl mümkündür? Freud, bu konuyla, algılamanın sırasıyla, bilinçdışı, bilinç öncesi ve bilinç yapılarında nasıl alındığı sorusuna odaklandığı metapsikolojik metni "Bilinçdışı" (1915a)'nda ilgilendi. Tek ve aynı algılamanın, ruhsal aygıtta pek çok ardışık yapı tarafından alınıp birkaç yerde ardıl bir biçimde mi temsil edildiğini, yoksa algının bir yapıdan diğerine ilerlediği hareketi boyunca işlevsel bir değişime uğrayarak aslında sadece tek ama hareketli bir yerde mi mevcut olduğunu sordu. *Ego ve Id*,'de, Freud sonunda, linguistik modele başvurur ve bir algılamanın bilinçli ve bilinçdışı alımlarındaki temel farkın, algının yerinde ya da işlevsel dönüşümündeki bir farktan kaynaklanmaktan çok; linguistik ifadeye ("kelime-temsil") erişimi olan bir algı ve kelimelerle ifadeye erişimi engellenmiş, salt algısal kalmış bir algı (şey-temsil) arasındaki farktan kaynaklandığını iddia eder:

> Şimdi, aynı anda, bilinçli ve bilinçdışı temsil arasındaki farkı biliyor görünüyoruz. Başta sandığımız gibi, bu ikisi aynı içeriğin farklı ruhsal yerlerdeki alımları değildir; hatta, aynı yerde farklı yatırımın (cathexis) işlevsel durumları da değildirler. Bilinçli temsil, şeyin temsili ve ona eklenen ona ait kelime temsiliyle oluşur, bilinçdışı temsil ise şeyin yalnız temsilidir. (Freud 1915a: 201—z)

Freud, *Ego ve Id*'de, algılamanın bilince gelişinin süreçleri ile ilgili daha karmaşık bir inceleme sunar. Eğer düşünme gibi içsel süreçler bilinçli olacaksa, her birinin öncelikle dışsal algılamalar gibi işlemesi gerekir. Bu, bellek izleri üzerinden gerçekleşir. Bellek izleri, Freud'un "Pcpt-Cs" sistemi diye adlandırdığı sisteme yakın konumlanmadıkları sürece, kendileri dışsal algılamalar değildirler (ya da henüz değildirler). Bellek izi, halüsinasyon ve algılamadan farklıdır, çünkü yatırımı (cathexis) belleksel sistem içinde içerilir. Halüsinasyon, ancak yoğunluğunu bilinçli sisteme geçirmeyi başarabildiğinde şimdide olan bir algılamanın yerine geçebilir. O halde, bellek izi, tıpkı halüsinasyon gibi, şimdide olan bir algılama biçiminde işleyebilir mi? Bu soru, yani algılamaya dair ihlallerin gerçeklikle uygunluğu sorusu, eğer Freud, egonun, idin impulslarının gerçekliğin gerekliliklerine adaptasyonu için nasıl aracılık ettiğini açıklayacaksa çok önemlidir –ki *Ego ve Id*'deki ego görüşünü geliştirmesindeki amacı budur.

Bilinçli sistem, otomatik olarak "gerçekliğin belirtilerine" gerekli yapıyı sağlar. Laplanche (1976: 59), "gerçekliğin belirtilerini" tilt oyunundaki

gibi, bir algılama belli noktalara her çarptığında yanan zil ışığına benzetir. Organizma gerçeklikle örtüşen algılama ile temas ettiğinde, iki tür mesaj alır: biri sinir sisteminin duyusal çeperinden, diğeri bilinçten. Üstelik ikinci mesaj birincinin gerçeklikle örtüştüğünü onaylar. Bu, egonun, "gerçekçi" ego görüşünde dahi, gerçekliğe doğrudan erişiminin olmadığı anlamına gelir. Burada işlevi, iç kaynaklı uyaranlardan dış kaynaklı uyaranları ve içsel olması dolayısıyla gerçeklik gibi alınanlardan gerçekliği ayırt etmektir. Bir uyaran, kendini bir algılama olarak sunabilir ve bilinç tarafından alımlanabilir. Bu, dışsal algılar için olduğu kadar, içsel uyarımlar ve düşünce süreçleri için de geçerlidir. Bu yüzden, içsel uyarımların, düşüncenin dile erişmesi gerekir. Ancak, halüsinasyona benzemez olmayan düşünce, bir gerçeklik modu kazanarak, bilinçli hale gelebilir.

> Kelime-temsilin* rolü böylece aydınlanmış olur. İçsel düşünce süreçleri bunlar aracılığıyla algılama haline gelmektedir. Bütün bilgilerin dış algılamalardan kaynaklandığı teoremi doğrulanmış gibidir. Düşünme sürecinin aşırı bir yatırımıyla, düşünceler *gerçekten*, —sanki dışarıdan geliyormuş gibi algılanacak— ve bu yüzden gerçek olarak kabul edilecektir. (Freud 2014: 84)

Düşünce süreçleri, dilde ifade edilerek, bilinç için kullanışlı algısal içerikler haline gelir. Ancak böyle bir dışsallaştırma modu sayesinde, bu düşünceler herhangi bir "gerçekliğe" sahibi olur, yani istikrara, sürekliliğe ve özdeşliğe sahip olur. Diğer türlü, uçup giden, geçici olaylar olarak kalırlar. İçsel uyarımların dışsal uyarımlardan nasıl ayrıldığını sorduğunda Freud, aslında "nesnel" olanın "öznel" olandan, gerçeğe uygun algının halüsinatif durumlardan ve zihnin bedenden nasıl ayırt edildiğini sorar. Ancak açıkça ortaya koyduğu gibi, bu tür bir kesin ayrım asla mümkün değildir: ruhsal olan, algısal olandan belirsizliğe mahal vermeyecek biçimde ayrıştırılamaz.

Salt geçici uyaran (stimuli) etkilerinin (içsel ya da dışsal) üzerinde ve ötesinde, bir tür birlik ve özdeşliğin kazanılması meselesi Freud'un ego teorisinde esas temalardan biridir. Freud, egoyu algısal-bilinç sisteminin merkezine veya çekirdeğine yerleştirir. Ruhsal topografiler sorusuna kısa bir süre sonra tekrar döneceğim, ondan önce şimdi Freud'un egoyu bedensel terimlerle anlama biçimlerine yoğunlaşacağım.

---

* Alıntılanan çeviride "sözel ifade" ile karşılanmış "word representation" terimini "kelime temsili" olarak değiştirdim (ç.n.).

Bedensel Yansıtma olarak Ego

Freud, *Ego ve Id*'de, egonun yapısını ve biçimini, bir bedensel yansıtma şeklinde ele alarak şaşırtıcı, enigmatik bir açıklama yapar. Bu bedensel yansıtma nosyonu ikincil literatürde sıklıkla geçse bile, yine de görece gelişmemiş olarak kalır.[26] Bu bakış, *Narsizm Üzerine* adlı metninde ifade ettiği gibi, öznenin birlik ve özdeşlik anlayışını ancak egoyu olduğu biçimiyle kuran bir dizi işlemin sonucunda kazandığı iddialarını onaylar. Özne, deneyimlerini içeren, benzeşmeyen, heterojen duyuların üzerinde ve ötesinde, ancak aşamalı olarak birlik ve tutarlı bir bütünlük anlayışını kazanır. Eğer özne salt algılayan ve deneyimleyen bir varlık olsaydı –naif ampirizmin varsaydığı gibi– kendisinin deneyimlerini, deneyimleyen tek ve aynı varlığın deneyimleri olarak birleştirmesinin, onlara bir çeşit sahiplik yüklemesinin, onların sorumluluğunu almasının, hiç bir yolu olmazdı. Özne o zaman, basitçe, aksi halde bağlantısız olan, kendisine ne nesnelerin ne de dünyanın varlığı ile ilgili bir delil sağlamayan algısal olayların bir toplamı olurdu. Nesneler ve dünya, değişiyor olsalar da, algılamadan bağımsız şekilde var olan ve aynı zamanda algılama tarafından onaylanabilen daimi bir dizi özelliğe ve sürekli bir özdeşliğe sahiptir. Bir yeni doğan (neonate) için tüm varoluş, henüz örüntüler, gruplamalar, özdeşlikler ve nesnelerle düzenlenmemiş, pır pır eden, sürekli değişen bir deneyimler akışıdır. Nesne öncesi evrede, ilksel narsisizmin oluşumundan önce, çocuk, belki cevap verebildiği ancak üzerinde eyleme gücü ya da kontrolünün söz konusu olmadığı organik ve toplumsal uyarımların merhametine teslim, uçuşan (pasif) bir deneyimler yığınıdır.

Freud'un gelişimin bu erken dönemleri üzerine yaptığı dolaylı tanımlamasını onaylayarak ve genişleterek Henri Wallon, çocuğun algısal deneyimlerinin, fenomenalizm ve sinkretizm arasında salındığını öne sürer. Fenomenalizm, bu deneyimi nesneyi sadece görülen ve çarpıcı özelliklerinin kayda alındığı kabulüne yaslanarak tarif eder. Sinkretizm ise bu deneyime dair yayılmış fakat bütünsel bir imgenin söz konusu olduğu ve bu imgenin ya hiç seçilemeyen biçimsel özelliklere ya da çok az seçilebilen özelliklere sahip olduğu kabulüne dayanarak betimler. Ancak zamana yayılan gelişim süreçleri sayesinde, çocuk fenomenalliği ve sinkretizmini

[26] Didier Anzieu, yaptığı önemli "deri-ben" kavramı araştırmalarıyla bir istisnadır. Egoyu beden yüzeyinin duyusal devinimsel bir yansıtması olarak görür. Bknz. Anzieu (1989 ve 1990). Ve bknz. John O'Neill (1989).

entegre etmeyi başarabilir ve yetişkinde bir nesnenin algılanmasına denk gelen deneyime yaklaşır:

> her ikisi de aynı sebeplerden kaynaklansa da, rekabet halinde gibi görünen, iki tip düşünce ortaya çıkar. Biri, bir tür algısal gerçekçiliktir ve verili bir şeyin duyular üzerinde canlı veya çarpıcı izlenimler bırakan belli taraflarını ve özelliklerini elde tutar. Bu görüş, gerçekliği çok çeşitli biçimlerde nesnelerin sonsuz değişimine indirgeyen bir tür saf fenomenalizmdir. İkinci tip ise, bir tür muğlak imgedir, izlenimlerin rolü doğrudan şeylerden türetilir, ve öznede meydana gelir... ayrışmadan kalır: pratik olanla algısal olan iç içe geçer. Deneyim, öznenin tepki verdiği durumların birbirini takip etmesinden fazlası değildir. Bu deneyiminin temsili geniş kapsamlı bütünlerin imgesidir, ve belli özellikler ile detaylar sadece, kendi ayırt edici tekilliği olmayan bir eylemi çevreleyen koşullar olur... fenomenalizm ve sinkretizm arasındaki karşıtlık oldukça açıktır; yine de birbirlerini takip eder ve birlikte var olurlar. (Henri Wallon, G. Voyat'ta 1984: 75-76)

Freud'a göre ego, algıların çocuğu başta boğan çokluğuna ve ezici çeşitliliğine birlik getirendir. Ego algısal bir yüzeyin sonucudur, ancak bu yüzeye göre üretilir ve büyür. İlk formülasyonlarında Freud egonun önceden düzenlenmiş bir biyolojik düzenin sonucu olmadığını, çocuğun o ana kadarki doğal gelişimine psikososyal müdahalenin sonucu olduğunu ileri sürer.[27]

> Birinci soruyla ilgili olarak, ego gibi bir bütünlüğün bireyde başlangıçtan itibaren bulunamayacağını varsaymamız gerektiğine işaret edebilirim; ego gelişmek zorundadır. Bununla beraber oto-erotik içgüdüler en erken dönemden itibaren mevcuttur. O halde narsizme ulaşmak için oto-erotizme bir şeylerin, yeni ruhsal etkinliğin eklenmesi gerekir. (Freud 2017: 28) Bu yeni eylem, birincil narsizmi (ya da Lacan'ın ifadesiyle ayna evresini), yaklaşık altı aylıkken ortaya çıkarır. Çocuğun bedeninde libidonun dolaşımının görece stabilizasyonuna dayanır, böylece özne ve nesne ayrımı (hatta öznenin kendisini bir nesne olarak görebilmesi kapasitesi) ilk kez mümkün olur. Bu, birbirini tamamlayan iki süreç sonucunda ortaya çıkar. İlki, egonun başka öznelerle, özellikle anneyle veya aynadaki kendi imgesiyle, bir dizi özdeşleşme ilişkisinin sonucunda gerçekleşir. Bu özdeşleşmeler, egoya, egonun da yöneldiği kendisinin idealize edilmiş bir

[27] Freud 1923 modelinde bu tip açıklamasına geri döner.

* ç.n. Bu çeviriden yapılmış alıntılarda "ben" ile karşılanmış "ego" terimini "ego" olarak değiştirdim.

modeli, ego ideali olarak yansıtılır. Ve ikincisi de, egonun libidinal impulsların öznenin bedeninde, tümüne ya da bir kısmına narsisistik bağlanma biçiminde bir blokajının veya yeniden yönlendirilmesinin sonucunda olur. Bu açıdan ego beden ile toplumsalın buluşma noktası, birleşme noktasıdır. Egonun narsisistik ortaya çıkışı, öznenin kendi bedenine veya bedeninin parçalarına karşı nötr ya da kayıtsız kalamamasına neden olur. Beden libidinal olarak yatırımlanmıştır. Özne, kendi bedeniyle her zaman bir sevgi (ya da nefret) ilişkisini sürdürür, çünkü bir düzeyde ruhsal ve libidinal yatırımı devam ettirmesi gerekir. Hiç kimse kendi bedenini sadece işlevsel bir araç olarak ya da bir amaca ulaşmasına yarayan bir yol olarak yaşamaz. Onun değeri asla ve sadece işlevsel olamaz, çünkü kendinde (libidinal) bir değeri vardır. Özne intihar edebilir, anoreksik olabilir (bazı vakalarda bu aynı şeye tekabül edebilir), çünkü beden *anlamlıdır*, bedene anlam atfedilir.

Schilder eşek arısı ve köpek örneklerini verir. Her iki hayvan da bacakları sakatlandığında, hareketleri engellendiği için o topal bacaklarını kemirirler. Aynı zamanda şunu da alıntılar: "Uexküll'e göre, bir yusufçuk, arka kısmı çenesine doğru itildiğinde kendi bedenini yemeğe başlar" (Schilder 1978: 195). Buradan, bu hayvanın bedensel tamlıktan çok yaşamaya değer verdiği iddiası öne sürülebilir. Tabii bu aslında, ekonomik sebeplerle organlarını satan öznelerden ya da cezaevlerinde ve başka kapatma kurumlarında kendi kendini sakatlama veya kendi uzvunu ampüte etme işlemlerinden çok farklı değildir. 1980'lerin sonundaki, Avustralya New South Wales'te gerçekleşen inanılmaz bir dizi kendini sakatlama ve kendi uzvunu kesme vakalarını hatırlıyorum. Gazetelerde haber yapılmasıyla vakaların yoğunluğu da artmış gibi görünüyordu. Gazeteler başta, umumi tuvalette kesilmiş bir penisin bulunduğu haberini yaptılar. Haftalar içinde, hemen hemen her gün, kocalarının penisini kesen kadınların, kendi penisini kesen mahkumların, hastanenin acil servisine penisi buza sarılmış halde gelen adamların haberleri çoğaldı. Ciddi sayıda yetişkin kendini hadım ediyordu ve bu davranış ancak basının vakalarla ilgili haber yapma hevesi geçince sone ermiş gibi göründü. Yine de, bu vakalarda bile, kendini hadım eden kişi için penis anlamsız ya da değersiz değildir. Tam tersine, bu tür sakatlamalar öyle dehşet veren ve karışıklık yaratan vakalar olurlar ki, şiddetli bir protesto, direniş veya kaçış tarzı olarak işleyebilir.

Görünen o ki, görece daha az gelişmiş olsa da, hayvanlar da bir tür beden imgesine sahiptir. *Üzerinde Durulacak bir Bacak*'ta Sacks, bir dönem bacağı kırılan köpeğin, o bacağını kullanmayı unutmasını alıntılar. Bunu kendisinin bacağı kırıldığında yaşadığı deneyime benzetmiştir. Her beden, işlevsel olmak için, hayvan "kültürü"nün toplumsallığı dahilinde yatırımlanmalıdır. Bu aynı zamanda, kendi türlerinin bir üyeleri olarak bir "kimlik" edinmeyen ancak görece benzer başka bir türün imgesini içselleştirerek bunu yapabilen göçmen çekirgeler ve sürü halinde yaşayan güvercinler ile ilgili olarak, Lacan'ın da işaret ettiği bir meseledir (ve birazdan göreceğimiz gibi Caillois'in de).

> ... dişi güvercinin gonadının olgunlaşması için, kendi türünden en az bir üyeyi görmesi zorunlu koşuldur; bu üyenin dişi ya da erkek olması fark etmez. Bu koşul kendi başına öyle yeterlidir ki, arzu edilen bu etki, ancak bireyi bir ayna yansımasının alanı içine yerleştirmekle mümkün kılınabilir. Benzer bir şekilde, göçmen çekirge örneğinde, bir nesil içinde yalnız yaşamdan sürü halinde yaşama geçiş, bireyin belli bir evrede kendisine benzer bir imgenin ona has görsel eylemlerine maruz bırakılmasıyla elde edilebilir, türün özelliklerine yeterli bir yakınlık içeren tarzda hareketlerle hareket kazanır. (Lacan 1977a: 3)

Freud, egonun ortaya çıkmasının, bedenin libidinal yoğunluklarının ruhsal haritasının inşasına dayandığını iddia eder. *Ego ve Id*'de, egonun kendinden menkul bir varlık ya da bedensel bir kopya olmadığını, bedenin erojen yoğunluklarının bir kartografisi ve çocuğun bedeninde çeşitli derecelerdeki duyum yoğunluklarının içselleşmiş bir imgesi olduğunu öne sürer. Freud, iddialarını on dokuzuncu yüzyıl nöroloji ve tıp çevrelerinde çokça ilgi gören "cortical homuculus'a" referansla destekler[28]:

> Ego her şeyden önce bedenseldir; yalnızca bir yüzey varlığı değil, bir yüzeyin yansıtılmasıdır da. Anatomik bir benzetme aranırsa, ego en doğru olarak, anatomistlerin, beyinde topukları yukarı doğru dikilmiş baş aşağı duran arkaya doğru bakan ve bilindiği gibi solunda konuşma merkezini taşıyan "beyin adamcığına" [cortical homunculus] benzetilebilir. (Freud 2016: 86)

Bu, Freud'un *Narsizm Üzerine*'de ortaya koyduğu, egonun gerçek ya da anatomik bedenin bir haritası değil; öznenin kendi bedenine yaptığı libidinal yatırım derecesinin bir haritası olduğu iddiasını da onaylar:

[28] Warren Gorman (1969: 19—23) bu kavramın kısa bir tarihini verir.

> Erotik uyarı yaratabilirliği bütün organları tanımlayan genel bir özellik olarak görmeye karar verebilir, bu özelliğin bedenin özel bir bölgesindeki artış ya da azalışından söz edebiliriz. Organların erotik uyarıcılığındaki her bir değişikliğe paralel olarak egonun libidinal yatırımında bir değişme olabilir. (Freud 2017: 35)

Bu iki makale de, egoyu libidinal yatırım yapılan bedenin ruhsal haritalaması diye görme konusunda belirgin şekilde uzlaşır fakat, iki konum arasında bir gerilim mevcuttur. 1914'teki makalesinde Freud, erojen bölgelere zihinsel ve duygusal enerji yatırımı yapan libidinal yoğunluğun miktarının, ego düzeyinde gerçekleşen değişimlere paralel olduğunu iddia eder. Eğer ego bir libidinal rezervuar ise, Freud'un bu makalesinde iddia ettiği gibi, "şekli" ve konturları başka nesneler üzerine yaptığı libidinal yatırımlarına bağlı olarak ve bedende dolaşan, cinsel dürtüler sayesinde aşk-nesnesi için hazır olan, ve kaynaklarını bedenin farklı erojen bölgelerinde bulan, libidinal uyarımların miktarına bağlı olarak değişir. Freud, burada aklında olan erojen bölgeleri sıralamaz, ancak genel olarak referans verdiği hususun, bebeğin gelişiminin bir sonucu olarak özelikle öne çıkan, ödipal öncesi psikoseksüel bölgelerin üstünlüğü olduğu varsayılır. Diğer yandan, *Ego ve Id*'de, egonun bedenin yüzeyinin bir haritası ya da yansıtması olduğunu söylerken çok açık biçimde aklında olanın bir "deri-ben" (Anzieu'nun kavramını kullanarak) olduğunu ifade eder. Metne 1927 tarihinde eklediği dipnotta, Freud bu konuya açıklık getirir:

> Ego nihai olarak bedensel duyumlardan, büyük çoğunlukla da bedenin yüzeyinden kaynaklanan duyumlardan türer. Bu nedenle, ego o bedenin yüzeyinin ruhsal bir yansıması olarak görülebilir. Aynı zamanda, yukarıda gördüğümüz gibi, ruhsal aygıtın dış görüşünü temsil eder. (1923: 26)

Daha sonra egonun yeri haline gelen bu ruhsal haritanın, ilk kez nasıl ortaya çıktığı konusunda, bu özelleşmiş libidinal yatırım alanları arasında seçim yapmak zorunda değiliz. Önceki ve sonraki iki görüşün öğelerinin de gerekli olduğu ve iki kavrayışın birbirleriyle uyumlu olduğu açıktır. Freud, duyusal-devinimsel homunculus'un oluşumundaki, orantısızca önemli rollerini dikkate alarak erojen bölgelere ayrıcalıklı bir rol atfetmek bakımından eski kuşak nörologları takip eder. Homunculus, o minik "adamcık", beyin zarında (cerebral cortex) kayıtlıdır ve bir ayna imgesi gibi ters durur. Fakat bedenin dışının tüm bütünlüğüyle, noktası noktasına bir yansıtması olmak yerine, bazı yoğunluk noktalarını özellikle vurgular ve diğer beden-

sel bölgelerin işlenmesine ya daha az alan bırakır ya da hiç alan bırakmaz. Örneğin homunculus, oral, manuel ve genital temsillerde genellikle aşırı gelişmiş olarak görülür ve şu açıktır ki homunculus bir beyne sahip değildir, çünkü beyin ne devinimsel ne de duyusal ilişkilerin nesnesidir (tam olarak da, duyusal ve devinimsel işleme alınmanın asıl yeri, mahali olduğu için durum budur).[29] Dahası, kadın homunculustan ya da erkek homunculustan farklarından hiçbir şekilde bahsedilmemesi de anlamlıdır. İlgili literatürde homunculus, *açıkça* erkek diye tanımlanır ve bunun kadınlar için ne demek olduğuyla ilgili herhangi bir bahis yoktur.

Açık cinsiyetçiliğine rağmen, Gorman homunculus'un tamamıyla olmasa da, büyük oranda görsel algıdan gelen enformasyona dayandığını açıklar:

> Homonculi... tuhaf *tipi bozulmuş küçük adam* görünüşüyle gözü uyarır, bozuklukları meraklı olanlar kadar maksatlı olanların da ilgisini çeker. Homunculus'un yüzü ve ağzı kocamandır, alnı neredeyse yok gibidir, elleri iri yarıdır ve *cinsel organları* çok büyüktür. Epeyce geniş bir karın içi bölgesi vardır ancak beyin bölgesinin izi bile yoktur... Bedenin ne görülen ne de hissedilen bu bölgeleri devinimsel homunculus'ta görülmez. Ve algılanan dokunuşa dair duyumları iletmeyen beden parçaları duyusal homunlucus'ta bir yere sahip olamaz. Beyin görülemediği ve maddesine dokunuşu algılayamadığı için, istemesek de, hayali adamcığımızın, el üstünde tutulan beyinlerimizi temsil edemediğini teslim etmemiz gerekir. (Gorman 1969: 193; italik vurgular bana aittir.)

Gorman, homunculus'un erkekliği hakkında ve kadınlarda görünen şekliyle ilgili hiçbir açıklama sunmaz. Kendisinin görme tarafından sağlanan enformasyonu ayrıcalıklı kabul etmesine bakılırsa –yüksek ihtimalle homunculus'ta dişi cinsel organlarına karşılık bir bölge koymamasının da sebebi budur– homunculi'nin her iki cins için evrensel bir set olduğunu varsayarken, Freud'un tutarsız olmadığı yerde, Gorman tutarsızlık sergiler. Görsel, dokunsal ve devinduyumsal duyuların kadınların cinsel uyarılmasındaki büyük rolüne bakılırsa, bir şekilde homunculus'ta dişi cinsel organlarının kaydının olması şarttır. Soru şudur, kadınların bedenleri neye dayanarak, ne türde yansıtmalar kullanılarak ve hangi etkilerle yazılır?

[29] Gorman (1969), beklenmedik bir biçimde, beynin duyusal uyarımlara duyarsız olduğunu işaret eder. Sadece zarlar, kan damarları ve beyni çevreleyen sinirler -beynin yüzeyinde- uyarıma duyarlıdır ve beynin yüzeyindeki en geniş kan damarları uyarıldığında dahi, bu bir "beyin-ağrısı"yla sonuçlanmaz, baş ağrısıyla sonuçlanır, ağrı başın belli bölümlerine konumlanabilir ancak beyne değil. Doğrudan anestezisiz yapılabilir olan beyin cerrahisi de, bunu ispat etmiştir.

Her ne kadar, duyusal enformasyon duyu organlarının herhangi biriyle sağlanabilir olsa da, beden yüzeyi, hem içeriden hem dışarıdan enformasyonu ve uyarımları almak için özellikle ayrıcalıklı bir konumdadır. Bedendeki açıklıkların, özellikle erojen bölgelerin oluşumunda neden ayrıcalıklı bir yeri olduğunu ve neden bebeğin psikoseksüel evrelerinin, beden yüzeyindeki tensel açıklıklara dayanan olgunlaşma sürecinin önemli bir parçası sayıldığını açıklamaya yardımcı olabilir. Fakat her durumda deri ve beden yüzeyinde bulunan çok çeşitli duyular, en birincil, temel olanlar ve diğer bütün duyusal uyaranları kuranlardır. Derinin yüzeyi tarafından sağlanan enformasyon hem iç kaynaklıdır hem dış kaynaklıdır, hem aktiftir hem pasif, hem alıcıdır hem de verici; derinin yüzeyiyle mümkün kılınan bu duyu, "çifte duyum" (double sensation) sağlayan tek duyudur. Çifte duyumlar, öznenin bedeninin bir tarafını diğer bir tarafına dokunmak için kullandığı duyumlardır, yani aktif ve pasif duyumların, özne ve nesne, zihin ve beden konumlarının, yer değiştirilebilir olduğunu gösterirler. Diğer duyular, halihazırda dokunsal olarak kurulmuş bir zeminde çifte duyumları meydana getirebilirler. Bu noktanın önemi Merleau-Ponty'nin (bölüm 4) feminist okumalarında detaylandırılıyor. İşte bu, Möbius şeridinin dönüşüdür, öznenin etrafında oluştuğu bükülme veya döngüldür (pivot). Çifte duyum, iç ve dış arasında bir tür arayüz-meydana getirir ve için dıştan ayrılıp aktifin pasif olana döndüğü döngül noktasını yaratır (bu sınır çizgisi, aynanın sırrı ile temsil edilen döngül yüzeye bağlı olarak yansıtan yapısını oluşturan çizgiden çok uzak değildir).

Bu nöro- ve psikofizyolojik süreç, egonun içsel ve dışsal uyaranları, özne ve nesneyi, kendisi ve başkalarını ayırt edebilme yeterliğinin (başta ayna evresinde sadece basit biçimiyle gelişir) hem koşulu hem de eşleniğidir (correlate):

> körlük ve sağırlıktan mustarip insanlar görürsünüz veya koku hissi olmayan insanlar. Bu mevcut durumlar bu insanların hiçbirini yaşamaktan alıkoymaz, yüksek ihtimalle daha karmaşık şekillerde olsa da iletişim kurmayı sağlamalarını engelleyemez, sonunda her biri iletişim kurar. Ancak, derinin fiilen sarmadığı hiçbir insan yoktur. Eğer bir kaza sonucunda derinin yedide biri lezyonlar ve yanıklarla zarar görmüşse kişi yaşamını kaybeder. Giderek farklılaşan dokunsal temaslar ile başlayarak, doğuştan kör ve sağır olan bir çocukla dahi iletişim kurmanın bir sembolik yolu bulunabilir. Deri çok temeldir, onun işlevleri öylesine kanıksanmıştır ki, kimse bir aksama olmadan varlığını fark etmez. (Anzieu 1990: 63—64)

Dahası, bedenin yüzeyi yani derisi; açıklıklar, erojen ağızlar, beden yüzeyindeki kesikler, içeri ile dışarının alışveriş yerleri, dışarının bedene ve bedenin içerisinin dışarıya çevrimine olanak veren noktalar için bir eklemlenme zemini sağlar. Bunlar sadece enformasyonu alma ve iletme yerleri değildir, aynı zamanda bedensel salgıların (son bölümde tartışılacağı gibi), bir tür anlamlandırmaya ve sosyo-kültürel ve ruhsal temsile ihtiyaç duyan, sürekli duyusal uyarı süreçlerinin yeridir. Bedenin yüzeyindeki kesikler, o yüzeyin bir nevi "manzarasını" yaratır. Bedendeki eşitsiz dağılımlı yoğunluklar, erotik yatırımlar için bir ızgaralama (gridding) görevi görecek, erotik olarak anlamlandırılmış "bölgeler", "alanlar" sağlar.

Ego ve Id'de Freud, organizmanın gerçeklikle karşılaşmasıyla tetiklenen aşamalı dolaylı bir farklılaşma süreciyle, egonun id'den doğduğunu gösterir. Dışsal dünya ile temas, ancak çeşitli biçimlerde var olan duyu algılarının dolayımıyla mümkün olur[30]. Freud bedensel algılamanın bu yapılarının kurulmasındaki ve işleme modlarındaki önemli rolünü işaret eder. Ego ancak aşamalı olarak, duyusal uyaranların organizmanın yüzeyine çarpmasıyla id'le ayrışır. Freud'un açıkladığı gibi ego, bedenin kullanımıyla, özellikle de bedenin yüzeyinin kullanımıyla oluşan, algı tarafından sağlanan duyusal enformasyonu seçme ve düzenleme işlevi gören ekran ya da elek gibi, "ruhsal nasır" gibi bir şeydir. Fakat, algılama ruhsal yapıların kurulmasında çok önemli olsa da, Freud, bedenin kendisinin, en azından ayrıcalıklı beden bölgeleri ve organlarının, özellikle duyusal girdileri alma konusunda güçlü olanların, daha da önemli olduğunu söyler. Bu bakımdan, ego bedensel bir ego olarak anlaşılmalıdır:

> Egonun oluşmasında ve idden ayrılmasında A sisteminin [Pcpt] etkisinin yanı sıra bir başka neden daha bulunduğu anlaşılıyor. Kişini vücudu ve

[30] Freud egonun oluşumu ve işlemesi konusunda beden yüzeyine özel bir vurgu yaparken, superegonun kurulumunda duyma ve akustiği birincil olarak konumlar, superegoyu bilincin "sesi" olarak niteler. Freud'un başka yazılarında ("The Dissolution of the Oedipus Complex" [1924], "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes" [1925]) superego, özdeşlik kazandıran, babanın otoritesinin içe-yansıtılmasıyla bütünden ayrılan egonun bir kısmı olarak görülür. Egoyu idealiyle karşılaştırarak başarılarını yargılayan ayrı bir ruhsal fail olur. Uyumsuzluk arttığında, superegonun yargıları daha sert ve keskin olur. Freud, superegonun, çocuğun duyduğu emirlerin, uyarıların, tehditlerin pıhtılaşmış bir kalıntısıdır. Başka bir deyişle, çocuğun ebeveyn seslerini akustik olarak işlemesi, superegoyu yargısal bir sansür olarak işlev göstermesi zemini uyarınca oluşturur. Freud'un Ego ve Ben'deki modelinde de akustik ayrıcalıklı bir konumdadır:

> beyin anatomisinden öğrendiğimize göre, ego sadece bir tarafa "duyma başlığını" (duyusal lob) giyer. Biraz tuhaf giydiği söylenebilir. (Freud 1923: 25)

> her şeyden önce vücudunun yüzeyi aynı zamanda dış ve iç algılamaların çıktığı yerdir. Herhangi bir nesne gibi görülür ama dokunmayla biri iç algılamaya denk düşen iki farklı duyu alınır... Kendi bedenimizin algılama dünyasından nasıl ayrıldığı psikofizolojide yeterince açıklanmıştır. Ağrının da burada bir rol oynadığı görülüyor; ağrılı hastalıklar yoluyla organlar hakkında yeni bilgiler edinilmesi, belki de insanın kendi vücudunun tasavvuruna ulaşmasının da yoludur. (Freud 2016: 86)

Yani ego bedenin dış yüzeyinin aydınlatılmış ve yansıtılmış imgelerinin aktarıldığı bir iç ekran gibidir. Hepsi farklı yerleri ve işlemleri olan, farklı duyu organları tarafından alınan, aslında bambaşka ve dağınık duyuların bir araya getirildiği ve birliğin sağlandığı yerdir. Ego aynı zamanda bedenin iç yüzeyinin, yani duyular, yoğunluklar ve duygulanımlar yüzeyinin, bedensel uyarımlar ve duyguların "öznel deneyiminin" bir haritalamasıdır.

Bu şu anlama gelir, ego, amprik ve anatomik bedenin gerçeğe uygun bir diyagramı ya da bir temsili değildir; ego bedenin bir sonucu değildir ya da bedenin yüzeyi egonun varlığı için bir sebep sayılamaz (eğer böyle olsaydı, bu durum egoyu ve diğer geçerli ruhsal yapıları, ancak doğuştan var olduklarında mümkün olabilecek denli, biyoloji ve biyolojik süreçler tarafından katı bir biçimde belirlenmiş olarak konumlardı). Ego beden yüzeyinin noktası noktasına bir yansıtması, bedensel bölgelerin ve organların erojenlik derecesinin bir temsili ya da ana hatlarının dökümü de değildir. Ego, iki tür "yüzeyden" türer. Ego hem ruhsal yapıların "iç" yüzeyindedir; hem bedenin "dış" yüzeyinin bir yansıması ya da temsilidir. Her iki durumda da yüzey algısaldır. Algılama hem egoya içeriklerini hem de başta çocuk için en erken "cinsel nesneleri" sağlar. Dahası, egonun kurulumunda, algısal süreçlerin kendileri de cinselleştirilir, bu süreçlere libidinal yatırım yapılır.

Ego farklı beden bölgelerindeki ve bir bütün olarak bedendeki libidinal yatırımların değişken yoğunluklarının temsilidir. Anlamlı şekilde, bir bütünlük olarak beden fikri, başkasının bedeninin tamlığını ve özerkliğini tanımaktan geçer. Yani ego hem bedenin yüzeyinin bir haritasıdır hem de başkasının bedeninin imgesinin yansımasıdır. Başkasının bedeni, kişinin kendi bedenini temsili için bir çerçeve oluşturur. Bu açıdan ego bedenin özne ve başkası için anlamlılığının ve anlamının bir imgesidir. Bu nedenle o, duyumsamanın ve algılamanın olduğu kadar, fantezi ve arzunun da bir işlevidir; fantazmatik boyutun duyumsamayı ve algılamayı ele geçirişidir. Bu, anlamlı ve kültürel boyut, bedenlerin, egoların ve öznelerin basitçe

kültürel bağlamlarının ve onlarla ilişkilendirilen değerlerin bir yansıması olmadığını, fakat bedenler, egolar ve özneler tarafından inşa edildiklerini, bizzat biyolojik düzenlemelerin bedenlerin kendi sosyoseksüel yazıları ile işaretlenmiş olduğunu gösterir.

Freud, ruhsal ve bedensel ayrımını, zihin ve beden ayrımının muğlaklaşmasını, hipokondriye gönderme yaparak tasvir eder. *Narsizm Üzerine*'de Freud, hipokonri ve organik rahatsızlıklar arasında ayrım yapmaya çalışır ancak farkı tanımlayacak ayrım çizgisinin nereden çekilebileceğinin belirsiz olduğunu görür.

> Organik hastalık gibi, hipokondri de sıkıntı verici ve acılı bedensel duyumlarla ortaya koyar kendini ve libido dağılımıyla ilgili etkisi organik hastalıklarla aynıdır. Hipokondrik ilgisini ve libidosunu... dış dünyadaki nesnelerden geri çeker, her ikisini de dikkatini yönelttiği organ üzerinde yoğunlaştırır. Hipokondri ile organik hastalık arasındaki fark şimdi açıkça ortaya çıkar: organik hastalıkta sıkıntı veren duyumlar gösterilebilir (organik) değişikliklere dayanırken, hipokondride durum böyle değildir. Ama eğer hipokondri doğru olmalıdır, orada da organik değişikliklerin bulunduğu kabul edilmelidir demeye karar verseydik, nevroz süreçleriyle ilgili genel kavrayışımızla tümüyle uyum içinde olurdu bu. (Freud 2017: 34)

Freud burada tartışmasa da, zihin/beden ayrımını kat eden iki nevrozun, histeri ve hipokondrinin her ikisinin de ruhsal çatışmanın bedenselleşmesiyle (somatization) ilgili olan, cinsel olarak kodlanmış, "dişil" nevrozlar olarak kavranması önemlidir. Bu "dişil" kodlamada tam olarak kadın bedeninin statüsü, ruhsal çatışmaya neden olan şey diye konumlanır. Niçin kadınların ruhsal çatışmalarını bedenlerine yansıtması, bedensel bir rahatsızlığa çevirmesi, erkeklerden daha muhtemeldir? Bunun kadın beden imgesiyle bir ilgisi olabilir mi? Bunun, erkeklere kıyasla kadınların beraber yaşamakta daha da zorlandığı bu zihin ve beden arasındaki sorunlu yarıkla bir ilişkisi var mı?

Ego basitçe "doğal" bedenle sınırlı değildir. "Doğal" beden, eğer varsa, tarihin ve kültürün ürünlerinin sürekli eklentileriyle genişler ve beden tüm bu eklentileri kendi bünyesine dahil eder, ona has içmekanı itiraz etmeden kabul eder. Burada "insan"ı (man) protezli tanrı olarak tanımak gerekir. Her şeye gücünün yeteceği fantezisine yönelen bir beden ya da en azından fiziksel, coğrafi ve zamansal mevcudiyetinin ötesinde bir beden olarak

tanımak gerekir. Eğer ego bedenin bir haritasıysa ve eğer beden araçsal ekleri bünyesine dahil edebiliyorsa, ego (ya da en azından onun ideali) tanrılara yaraşır bir megalomanlığı arzuluyor demektir.

> Bütün alet edevatıyla insan gerek hareket gerekse duyu organlarını mükemmelleştirir ya da verimliliğinin önündeki setleri yıkar. Motorlar, kasları gibi istediği yöne yöneltebileceği devasa güçleri hizmetine sunar; gemi ve uçak, ne su ne de havanın devinimine engel oluşturmasına izin verir. Gözlük ile gözündeki merceğin hatalarını düzeltir, teleskop ile uzak mesafeleri gözlemleyebilir, mikroskop ile gözünün ağ tabakasının görmeye koymuş olduğu sınırları aşar.... İnsan, deyim yerindeyse bir tür protezli tanrı haline gelmiştir. Yardımcı organlarının tümünü kuşandığında hayli muhteşemdir; ama bunlar kendi bedeninin bir parçası değildir, ayrıca zaman zaman başına büyük işler açar. (Freud 2018: 49—50)

Zihin ile beden ve doğa ile kültür arasındaki bir zamanlar kendisinden şüphe edilmez olduğu düşünülen sınır giderek silinmektedir. İşlevi, biyolojik impulslar ya da id impulsları ile sosyokültürel basınçları birbirinden ayırmak olan ego, daha baştan bu ikisinin bir karışımıdır; kültürel olanın sonucudur, diğer bir deyişle, öznenin yaşadığı biçimiyle bedenin anlamlandırma etkilerinin, bedenin anlamının ve beden sevgisinin sonucudur.

Lacan ve İmgesel Anatomi

Freud gibi, Lacan da egonun *a priori* hiçbir statüsünün olmadığını savunur. Ego, ayna evresinde ortaya çıkar. Ayna evresi, insan öznelliğinin gelişimi için zemini ya da matrisi sağlayan evredir. Lacan, çocuğun egosundaki biçimlendirici etkiyi, kendi bedeniyle büyülenmesi veya kendi bedeninin (dışsallaşmış) imgesini içe-yansıtması olarak tanımlar. Lacan için, Freud'da olduğu gibi, ego öznenin algılanan ve algılayan bedenselliğinin bir tür haritalaması ya da izidir. Yaşanan, bedensel bir kimlik söz konusudur: ayna evresi "organizma ve gerçeklik arasında ya da, dedikleri gibi, *Innenwelt* ve *Umwelt* arasında bir ilişki kurma işlevi görür." (Lacan 1977a: 24) Lacan, Freud'un egonun bedensel bir uzanım ya da yansıtma olduğu yönündeki yorumlarını oldukça ciddiye alıyora benzer. Lacan için ego, gerçek anatomik ve fizyolojik bedenin bir imgesel yansıtması veya ana hatları değildir, fakat bedenin imgesel bir ana hattı ya da yansıtmasıdır; beden başkalarının imgesi üzerinden (aynada kendi yansıması da dahil olmak üzere) özne için tahayyül edilir ve temsil edilir. Ayna evresi, çocuğa bir

Gestalt olarak kendi bedeninin beklentisel imgesini sunar. Çocuğun bedensel bütünlüğünün en erken farkındalığı, yani, derisinin uzamsal konumunun sınırını oluşturduğunun farkındalığı, aynı zamanda bir yanlış-farkına-varmadır, zira çocuğun kendini özdeşleştirdiği imge çocuğun duyusal ve devinimsel yetersizlikleri hakkında onu yanıltır. Lacan ayna evresinin "beden imgesi ile kurulan temel libidinal bir ilişkiyi" ortaya çıkardığını açıkça ifade eder.

Lacan "imgesel anatomi" olarak adlandırdığı yorumu bağlamındaki görüşlerinde, kendisinden önce gelen veya çağdaşı olan pek çok nörofizyolojist, nöropsikolog ve psikanalistin beden imgesi veya beden şeması kavramları üzerine çalışmalarından[31] yararlanır. Bir sonraki bölümde onları detaylı biçimde işleyeceğim. İmgesel anatomi, özne ve toplumsal hayatta başkaları için ve genelliğiyle kavrandığında sembolik düzen için (yani, bütün bir kültür için) bedenin anlamının içselleştirilmiş bir imgesi ya da haritasıdır. Bedenin biçimlerine ve eylem modlarına ilişkin, tekil ve kolektif bir fantezidir. Lacan, bunun, histerideki organik olmayan bağlantıların oluşumunu veya hayalet uzuv gibi deneyimleri açıklamak için de faydalı olduğunu öne sürer.

Aynı zamanda, histerilerin dönemsel dalgalar halinde görülen belli çeşitlerinin olmasını (hatta bazıları bunlara modalar der) da açıklamaya yardım eder. Yani on dokuzuncu yüzyılda histerinin, artık görece azalmış olan (muhtemelen astım ve çeşitli "alerjik" tepkiler hariç) çoğunlukla belli nefes sorunlarıyla ortaya çıkmasının nedenlerini (bayılma, *tussis nervoza*, nefes darlığı, gibi) ve bugün bunların yerini "popüler" histeri biçimleri olan yeme bozuklukları, anoreksi nervoza ve bulimianın almasının nedenlerini anlamaya da yardım eder.[32]

Anoreksi, örneğin, tartışmaya açık biçimde, biyolojik güdülerin cinselleştirilmesinin en katı ve çarpıcı biçimidir: anoreksik, idealine yaklaşan bir beden imgesine sahip olmak uğruna hayatını tehlikeye atabilir. Anoreksi, ne bir ego "rahatsızlığı"dır, ne de popüler kanının dediği gibi kontrolden

[31] Freud'un beden imgesi konusunda çok faydalandıkları arasında Head, Hughlings Jackson bulunur, ve bknz. Wallon (in Voyat 1984), Spitz (1965), Schilder (1978), and Kurt Goldstein (1948, 1963, 1971)

[32] Resmi medikal ve psikiyatrik istatistikler, yeme bozukluklarının kapsamı ve çeşitliliğini aşırı derecede azımsıyor görünüyor. Resmi istatistikler, kadınlar arasında yemek bozukluklarını kırk kişide bir kişi olarak gösteriyor; ancak ilk okul ve ortaokul öğrencisi kızlarla yapılan son araştırmalar, bu çocukların beşinden dördünün kiloları ile ilgili huzursuzlukları olduğu tespit edilmiştir.

çıkmış bir "diyet hastalığı"dır. Hayalet uzuv gibi, Ödipal öncesi bedene dönüş (yani hadım edilme öncesi bedene dönüş) ile ilişkili bir yas ve patriyarkal düzenin kadınlardan vazgeçmelerini talep eden, anne ile bedensel bağın yitirilmesine ilişkin bir tür yas olabilir. Anoreksi, kadın bedenin toplumsal anlamına karşı bir tür protestodur. Anoreksiyi basitçe, mevcut patriyarkal zayıflık idealini kontrolden çıkmış bir biat biçimi olarak görmek yerine, anaroksinin bizzat bu "ideallerin" reddi anlamına geldiğini teslim etmek gerekir.

Lacan, organik felçlerde olduğu gibi nörolojik bağlantıları gözlemlemek ve takip etmek yerine, histerik felçlerde, bedenin nasıl çalıştığına ilişkin saf ve gündelik kanaatlerin ısrarla yeniden ürettiğini iddia eder. Bir histerik felçte, devinimsiz kılınmış uzuvların eklemden hareketsiz hale gelmiş olmaları daha muhtemeldir. Organik felçte ise bu devinimsizlik takip edilebilir ve durumun gözlemci için görünür olmayan pek çok sinir ve kas bağlantısıyla ilgisi vardır. Histerik felçler, bedenin işleyişiyle ilgili genel kanılardan hareket eden görüşleri izler, özellikle gözleme ve dış görünüşe dayalı olanları. Bedenin altta yatan fizyolojisiyle ilgili bir kayrayış göstermez.

> Bu semptomları işlevsel diye addetmek bilgisizliğimizi ilan etmek olur, çünkü bunları kendine has biçimlere sahip belli bir imgesel anatomi örüntüsü takip eder. Başka bir deyişle, bu imgesel anatominin dışsal işareti olan olağandışı bedensel uyum, sadece belli sınırlar içinde gösterilir. Vurgulamak isterim ki burada işaret edilen imgesel anatomi, verili bir kültür içinde yaygın olan bedensel fonksiyonlar hakkında fikirlere (açık ya da karmaşık) göre değişim gösterir. Tamamıyla, beden-imgesinin otonom bir varlığı olduğunda gerçekleşir ve bu otonomluk ile nesnel yapıdan bağımsız olmayı kastediyorum. (Lacan 1953: 13)

Freud gibi, Lacan da, cortical homunculus mefhumuna gönderme yapar, onu, öznenin kendi ayna imgesinin *Gestalt*'ını içselleştirmesi ve özdeşlik kurması üzerinden çocuğun egoyu haritalamasının nörolojik eşi olarak görür. Beklenmedik olmayan bir şekilde, bu konu da muğlaktır, alandaki başka araştırmalara gönderme yapmaz, corticol homunculus ile ilgili anatomistlerin görüşünü aklında tutar gibi görünür. "İntraorganik ayna"nın kökenini "insan'ın" (Man's) doğumdaki prematürlüğüne, insan öznelliği ve arzusunun kökenindeki kurucu eksikliğe bağlar. Bedenin kortikal ve ruhsal bir haritalamasının olduğunu işaret eder:

> İnsanda...doğayla bu ilişki, organizmanın kalbindeki belirli bir yarılma ile, doğum öncesi aylardaki devinimsel koordinasyonsuzluk ve zorlanma göstergeleri tarafından meydana gelen ilksel uyumsuzluk ile başkalaşır. Piramidal sistemlerin anatomik tamamlanmamışlığına dair nesnel fikirler ve benzer biçimde maternal organizmadaki belirli salgısal kalıntılarının eksikliği, insan için söz konusu olan *doğuma özgü prematürlüğün* gerçekliği olgusu olarak formüle ettiğim görüşü teyit eder.

Şunu da kaydetmek gerekir ki, bu arada, bu, embriyolojistler tarafından, foetalizasyon terimiyle, bu biçimde kabul edilen bir olgudur. Foetalizasyon psikocerrahi operasyonları sonucunda intraorganik ayna olarak gördüğümüz, üstün denilen neurax aparatının ve özellikle beyin zarının yaygınlığını belirler. (Lacan 1977a: 4)

Lacan burada ne tip cerrahi müdahalelerden bahsettiğini açık kılmıyor. Fakat, görüşleri, hayalet uzuv ve nörolojik olarak bu sendroma benzeyen özel vakalar bakımından anlamlı görünüyor.[33] Hayalet uzuvda, hastalanmış uzuv cerrahi müdahaleyle kesilse bile, uzvun eskiden bulunduğu konumdan acı hissinin uyarılması devam eder. Bu durumlarda, hareketli uzuvların[34] cerrahi olarak kesilmesinde neredeyse evrensel olarak gerçekleştiği gibi, uzvun yokluğunda en az uzvun varlığında olduğu kadar, o uzva ruhsal olarak yatırım yapılır. Hayalet, kaybedilmiş uzvun libidinal bir anıtı olarak görülebilir, onun yokluğunun daimi farkındalığının üstesinden gelmek için oluşturulmuş nostaljik bir ithaftır. Uzvun yokluğunun deneyimini tamamen ortadan kaldırmaz, fakat öznenin diğer uzuvlarını hissettiği biçimlerden faklı bir tarzda hissetmesini sağlar, sadece zahiri ve soyut, "kabuk-gibi", "boş" hayalet hissini yaratır. Örneğin, öznenin sağlıklı uzuvları, uzuv ampute edildiğinde ortadan kaybolan belli bir ağırlığa ve çekime sahiptir ve

---

[33] Özellikle hastanın sakatlanmış uzvu yadsıdığı anosognozide. Hayalet uzuvda, bir uzvun kaybını reddetmek söz konusudur; anosognozide ise onun (işlevsel olmayan) varlığını. Hastanın vücudunun yarısı yokmuş gibi davrandığı hemiasomatognozide, bedenin yarısını tanımak reddedilir. Belli işleri yapması söylendiğinde, hasta uzvu hareket etmese de, işleri başarıyla tamamladığını hisseder. Hatta, hasta, uzvun hiçbir hareketini gözlemleyemiyor olsa da, uzvun istenilen eylemleri gerçekleştirdiğine inanır. Bknz. Head (1920), Schilder (1931, 1953, 1978), Sacks (1981), Goldstein (1971), ve Luria (1973).

[34] Bknz. Tiemersma (1989: 25—27) ve Gorman (1969: 97). Hayalet uzvun, yedi yaştan önce görülen, özel semptomları vardır; ve kusurlu uzuvlar ya da bağımsız hareket edemeyen uzuvlar durumunda, hatta yedi yaşın üzerinde çocuklar için de, çoğunlukla hayalet söz konusu değildir. Bu hareket ve hareketin algılanmasının, beden hayaletinin kaydı için gerekli olduğunu gösterme eğilimi içerir. Diğer yandan, felç vakalarında, öznenin sakat uzvun fazladan bir hayaletini geliştirdiği, dolayısıyla üç uzvu deneyimlediği nadir vakalar da söz konusudur.

bunlar ortadan kalkar. Hayali uzuv pek çok tuhaflık gösterir ve bedenin diğer bölgelerini düzenleyen "kanunlardan" bağımsız, kendine özgü kuralları vardır. Nörolojik detaylarıyla açıklamak üzere hayalet uzva tekrar döneceğim, ancak bu aşamada imgesel anatomi ya da bedensel şemanın oldukça ısrarcı bütünlüğünü ispat için bu fenomen özellikle önemli. Hayalet uzuv, tıpkı histeri, hipokondri ve cinselliğin kendisi (bir sonraki bölüme bakınız) gibi, genellikle eylemsiz, sabit ve pasif olduğu düşünülen biyolojik bedenin eğilip bükülebilirliğine ve akışkanlığına örnektir. Biyolojik beden, eğer herhangi bir biçimde varlığından bahsedebilirsek tabi, özne için, ancak bir imgenin ya da bir seri (toplumsal/kültürel) imgenin dolayımı ve bedenin hareket ve eylem kapasiteleri sayesinde var olur. Hayalet uzuv, beden hayaletinin, beden imgesinin veya bedenin *Doppelgänger'ının,* libidinal yatırım yapılmış bir parçasıdır. Eğer özne, kendini bir nesne ve beden olarak kavrayabilecekse ve kendini bir özne olarak kavrayabilme gönüllü eylemini üstlenecekse bu imgeyi geliştirmesi kaçınılmazdır.

İlk olarak, imgesel anatomi sadece ayna evresinde ortaya çıkmaya başlar, çocuk (infant) anneden ayrı ve başka olduğunun farkına varmaya başladığında. Altı aylıkken, çocuk aşamalı olarak aynadaki yansımanın kendi imgesi olduğunun farkına varır. Lacan için, bu imgesel özdeşleşme ilişkisi gerilim ve çelişkilerle doludur çünkü çocuk kendisi olan ama aynı zamanda da tam olarak kendisi olmayan bir imgeyle özdeşleşmiştir. Ayna imgesinin bedeninin dış görünüşünün ters çevrilmiş, sanal bir temsili olması dolayısı ve aynı zamanda çocuğun bir ayna olmadan (ya da eşit derecede sorunlu bir biçimde, genelde anne olan başkası ile özdeşleştirme üzerinden) hiçbir şekilde erişemediği bir dışsallığa ait olması bakımından, bu imge ne çocuğun kendisidir ne de odur.

İnsan özneler bedenlerini sadece kısmi olarak görebilir ya da hissedebilirler. Dışsal uzuvlar çoğunlukla doğrudan görülebilirlerken, bedenin geride kalan başka pek çok kısmına öznenin ne görsel ne de dokunsal olarak erişimi vardır. Ve özne bedeninin doğal olarak göremediği pek çok parçasını hissedebilse de, eğer bütünlüklü ve bütünleştirici bir tam beden imgesine erişimi yoksa, en iyi ihtimalle beden parçalarına dair yalnızca bir dizi kavrayış edinebilir. Bu, Lacan'ın iddiasına göre, ayna evresinin bir sonucu olarak gerçekleşir. Lacan, çocuğun aynada gördüğünün bir *Gestalt* olduğunu, kendisinin bütünlüklü bir imgesi olduğunu vurgular: bu *Gestalt* imgesel

anatominin veya beden hayaletinin zeminini oluşturur, daha sonra, çocuğun yaşamı boyunca modifikasyonlar ve dönüşümlerden geçecek olsa da istikrarını (ya da bunun eksikliğini) çocuğun kendilik temsilinin en erken aşamalarından alır. Bütünlüklü bir dışsallık olarak gördüğü şey, devinimsel ve duyusal gelişmemişliğinin sebep olduğu türbülans ve kaos ile ters düşer. Çocuk tam olarak, kendisi için (olası) bir birlik imgesini algıladığı anda, bu birliğin dağılışını hisseder:

> Gerçek şudur ki, öznenin bir serap gibi gördüğü ve güçlerinin olgunlaştığını ona hissettiren bedenin tam biçimi sadece bir *Gestalt* olarak verilir. Yani, bu biçim kurulmuş olmaktan çok kurucu olduğu bir dışsallıkta, ancak öznenin kendisine hayat verdiğini hissettiği türbülans halindeki hareketleriyle zıtlık içinde, onun düzelttiği kendisine benzemeyen durumda ve ters çevirdiği bir simetride verilir. Dolayısıyla, bu *Gestalt* –gebeliği türle ilişkili olarak değerlendirilmesi gereken, ancak devinimsel tarzı güçlükle tanınabilir olan– görünüşünün iki özelliğiyle, Ben'in ruhsal devamlılığını simgeler aynı zamanda yabancılaştırıcı hedefinin de ön biçimini verir. Ben'i kendisinin bir yansıması olan heykelle birleştiren karşılaşmalarla, onu baskı altında tutan hayaletlerle veya otomanonla muğlak ilişkileri içinde, kendini yapma eğilimi, amacına ulaşır. (Lacan 1977a: 2—3)

Ayna imgesi, beklentisel bir birlik ideali sunar. Ego her zaman bu birlik idealinin peşinde olacaktır. Ödipus kompleksinden sonra ego ideali olarak korunan bu imge, bedensel tutarlılığın, dışsallığın bir modelidir ve öznenin deneyimleri asla bunun doğruluğunu teyit etmez. Ego, iki uç arasında bölünmüştür: sürekli istikrara ihtiyaç duyan ruhsal bir içsellik; değişkenliğini koruyan, pek çok anlama açık bir bedensel dışsallık. Lacan, sağlam, istikrarlı bir kimliğe duyulan arzunun sebeplerini, insan biçiminin imgeleriyle başımızın dönmesinin açıklayabileceğini iddia eder.[35]

İmgesel anatominin yapısı sadece normal kabul edilen (yani nevrotik) öznelerin rüyalarında teyit edilmez, aynı zamanda ödipal öncesi beden imgesinin kalıntılarını taşıyan, psikotiklerin semptomları ve halüsinasyonlarında da onaylanır. Örneğin, ayna evresi çocuğun birincil devinimsel ve

[35] Wallon, Spitz ve Guillaume'un yazılarında, insan biçimi imgeleriyle büyülenme ve her birinin hızlıca benimsenmesi ile ilgili güçlü destekler vardır:

> Pek çok hayvan, kendilerini aynada gördüklerinde tepki verirler. Ancak hiçbiri, benzerlerini bir çizimde, bir heykelde, ya da bir fotoğrafta gördüğünde tepki vermez. Beşinci ayda, o [çocuk] Franz Hals'in Çocuk Kafası'nın fotoğraf reprodüksiyonuyla ilgilenmeye başladı... Yediden sekininci aylara, şipşak fotoğraflara cevap verdi.. İlk yılın son üç ayında ise resimlere ilgi daha da artti. Fotoğraflara uzun uzun baktı ve bir portre fotoğrafındaki kadının saçını taramaya kalktı (Guillaume 1971: 126-27)

duyusal sistemine ait bellek kalıntılarının halüsinatif yeniden aktivasyonu biçiminde gerçekleşen beden çözülmesi ya da "kırılganlaşması" fantezilerinde ya da rüyalarında da teyit edilir. Bunlar psikotik depersonalizasyonda, öznenin egosunun artık kendi bedeninde yoğunlaşmadığı, bedeninin başkaları tarafından ele geçirilmiş olduğunu veya dışsal kuvvetler tarafından kontrol edildiğini hissettiği, en uç noktalarına uzanır.[36] Otoskopi meydana geldiğinde, özne kendini dışarıdaymış gibi ya da imgelerin en korkuncu tarafından, *Doppelganger* tarafından ele geçirilmiş gibi görür.[37] Epilepsi nöbetlerindeki depersonalizasyon sıklıkla otoskopiyi önceler, bu durumda özne kendini kendi sınırları dışında, ilişkisi kesilmiş bir biçimde, kendisine uzaktan bakar gibi deneyimleyebilir. Burada hayalet, parlak ve canlı detaylarıyla görünür, sanki duygusal ve devinduyumsal bir şekilde özneye ilişmiş gibi, belki sadece görsel olarak değil, aynı zamanda işitsel ve dokunsal terimlerle de algılanabilir.[38]

Bu çok çeşitli beden imgesi parçalanması veya beden-imgesinin yeniden düzenlenmesi biçimleri, ayna evresinde kurulan beden imgesinin, bir yöne esneyebilecek veya başka bir yöne sapabilecek tüm bileşenleri içermesi dolayısıyla mümkündür. Bebeğin özdeşleşim süreçleriyle çözmeye uğraştığı karmaşık diyalektiği geri çağırırlar. Lacan'ın gerilimleri de şu iki taraf arasında konumlar. Bir taraf bedenin küçük parçalar olarak kavranmasıyla oluşan imgesidir, çocuğun çeşitli ve dağınık deneyimleriyle parçalanmış ve bölünmüş olan bedenini yeniden inşa etmesi ile ilgili olan imgedir. İkinci tarafsa deneyimin seri halinde geldiği, anlık ve geçici ve devam eden bir süreklilikten yoksun olduğu yaşamın erken safhalarında, bedenin bölümlere ayrılmış duyuları bulunur:

[36] Cf. Schilder'in Medikal Psikoloji analizinde:

> Hastalar artık bir egoları olmadığından şikayet ediyorlar, ve mekanizmalar, otomatonlar, kuklalar olduklarını iddia ediyorlar. Yaptıkları onlar tarafından yapılmamış da mekanik olarak oluşmuş gibi görüyorlar; neşe ve üzüntü, sevgi ve nefret hissedemiyorlar; sanki yaşamıyorlar da ölmüşler, gerçek değiller, kendi bedenlerini, kendi bedenlerinin duygularını tahayyül edemiyorlar, ve ne açlık, susuzluk ne de başka bedensel ihtiyaçlar deneyimliyorlar; tahayyül edemiyorlar ve hatırlayamıyorlar. (Mellor'dan alıntılanmış 1988: 15)

[37] Yüksek ihtimalle, tüm temsillerin en korkutucu olanı –ve korku filmlerinin de sıkça ele aldığı– kendinin bir çift hayaletinin olmasıdır, bir Doppelganger, öznenin kendi bedeni ama hayalet olarak. Bu öznenin biricik kimliğini ve konumunu çalmaya teşebbüs eder. Öznenin aklını karıştırır, tıpa tıp ona benzeyen bir hayalet ikizi varken, kendini, yerini, mekanını nasıl bulacağını bilemez olur. Cronenberg'in Ölü İkizler'i, Kray Kardeşler'ın Altman'ın Üç Kadın'ı bu ikiz ve narsisistik, psikotik özdeşlemeleri cinai tehlikerini akıldan çıkmayan biçimde gösterirler.

[38] Bkmz. M. R. Trimble (1988: 12-14).

> Bu tipik imgeler, rüyalarda, aynı zamanda fantezilerde görünür. Örneğin, bir annenin bedenini boyalı bir cam pencereye benzer mozaik bir yapıya sahipmiş gibi gösterebilirler. Daha sıklıkla, bir erkeğin veya hayvanın düzensizce dizilmiş ayrı beden parçalarının bulunduğu bir yapboz oyununu andırır. Bizim amaçlarımız için daha da önemlisi, uyuşmayan imgelerdir, tuhaf hayvan başlarının, ağaç gövdelerinin dilimler halinde kesildiği, akla gelmeyecek malzemelerle doldurulduğu, acayip konumlardaki tuhaf eklentiler, penislerin ikiye çıkması, dışkının bedenden ameliyatla çıkarılan bir parçaymış gibi temsil edildiği imgeler, erkek hastalarda çoğunlukla gebelik fantezileriyle birlikte ortaya çıkanlar gibi. (Lacan 1953: 13)

Diğer bir deyişle, birleşik bir beden imgesinin istikrarı, normal diye adlandırılan öznelerde dahi her zaman kırılgandır. Basitçe, tamamlanmış bir olgu gibi kesin gözüyle bakılamaz, sürekli olarak yenilenmesi gerekir. Ancak, bu yenilenme öznenin bilinçli çabası ile gerçekleşmez, öznenin kendisini bir özne olarak kavrayabilmesi sayesinde ve istemli eylemlerde bulunabilmek için kendisini başka nesnelerden ve öznelerden ayırmasıyla mümkün olur. Birleşik beden imgesinin çözülmesi ya da dağılması, özneyi imgesel-öncesi gerçeğe, psikotiklerin içinde yaşadığı bölgeye, fırlatma riski taşır.[39] Böyle bir durumda, imgesel ve sembolik düzene eşlik eden otonomi duyusu ve faillik duyusu kaybolur; bunlar dışsal olarak kontrol ediliyor olmaya dair fantezilerle yer değiştirir. Söz konusu fanteziler parçalanmanın imgeleridir ve erken ve birincil deneyimlerden gelen nesne parçaları bu fantezilere musallat olur.[40]

> Parçalara ayrılmış bu beden –teorik referans sistemimize de dahil ettiğim bu terim– analizin hareketi, bireyde belli bir düzeyde agresif çözülmeyle karşılaştığında, genellikle rüyalarda ortaya çıkar. O zaman, eklemlerinden ayrılmış uzuvlar, veya dışarıda temsil edilen organlar, çıkan kanatlar veya bağırsaklara işkence etmek için silaha sarılma –öngörülü Hieronymus Bosch'un, tüm zamanlar için, on beşinci yüzyıldan modern insanın hayali zirvesine yükseldiği resimde tespit ettiği gibi– olarak görülür. Ancak bu biçim daha da somut olarak organik düzeyde, fantezinin anatomisini tanımlayan "kırılganlaşma" hatlarında, şizoid'de ve histerinin kasılma ile ilgili semptomlarında açığa çıkar. (Lacan, 1977a: 4-5)

---

[39] Lacan'ın psikoz açıklaması, bunu, sembolik olana el konması ve halüsinasyon biçimde gerçeklikten koparılıp el konulanın –genellikle hadım edilme– geri dönüşü, olarak açıklar. Bkz. Roustang (1982).

[40] Bkz. Lacan (1977a), "On the Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis," özellikle. 196—99.

O halde, imgesel anatomi, sadece nevrotik ve sapkın öznelerin günlük faaliyetlerinde işler değildir. Bu faaliyetlerde bedenin parçalarını ya da bütününü cinselleştirilme düzeyinde etkindir. Fakat aynı zamanda, dürtülerin ve onların ayrıcalıklı nesnelerinin işleyişinde de etkilidir. Dahası, psikozun semptomlarını açıklamak bakımından da elzemdir. Çocuğun Ödipus kompleksinin çözümü sonucunda kazandığı dengeli, yani, sembolik kimliğin de önkoşulu ve hammaddesidir. Onun yeniden yapılandırılması ya da parçalanması psikotik çöküşü gösterir.

Ayna evresinde öznenin imgesel özdeşliğin inşası geçici bir kimlik oluşturur. Bu geçici kimlik, yine de, istikrar kazanmaya, düzenlenmeye ihtiyaç duyar ve öznenin başkalarıyla sembolik ve linguistik mübadeleye dahil olacağı toplumsal ve sembolik konuma yerleşmeye muhtaçtır. Aynı zamanda çocuğun en erken ve ilksel olan bağlam, alan, çevre ve konum fikirlerinin gelişmesinin koşullarını da sağlar. Başka bir deyişle, çocuğun en erken uzamsallık ve zamansallık nosyonunun oluşmasının koşullarını belirler ve bunu mümkün kılar. Aynadan yansıyan imgede çiftlenmiş olan çocuğun çevresidir. İlk olarak, çocuk çevresi tarafından soğurulmuş değildir (bu, burada aynı anda, hiç yer kaplamamak ve her yeri kaplamak anlamına gelebilir, bu bağlamda her ikisi de aynı şeye tekabül eder) fakat çocuk uzanın bir parçasıdır, bir yer kaplar ve uzayda bir noktada bulunmaktadır. Deneyimlediği uzamsallığın muhtelif biçimleri genellikle görüşün idaresi altındadır. Uzamsallık, görüşün egemen olduğu uzamsallığa, hiyerarşik perspektifin uzamsallığına uyum sağlar. Tamamlanmamışlık ve eksikliğe dair retrospektif fantezilerle birlik ve tamlığa ilişkin haberci fanteziler[41] arasında ayna evresinin bir orta nokta olması itibariyle, bu uzamsallık ve bağlantılı olarak zamansallık nosyonu, beden imgesinin edinilmesinin müşterek bir koşuludur veya ona eşlik edenidir.

Çocuk gelişiminin erken yılları üzerine yaptığı çalışmalarda, Stern çocuğun ilk uzam nosyonunun "bukkal" olduğunu, bunun (çocuğun kendisinin) ağzının içinde kapsayabildiği ve kendi yararına kullanabildiği bir uzam olduğunu öne sürer. Sadece ağız da değil, solunumla ilgili tüm organlar çocuğa bir çeşit uzamsallık deneyimi sunar. Sonra, bedenin diğer organları da müdahil olur ve dikkat çekmeye başlar" (Merleau-Ponty 1965: 122) Ayna evresinde, çocuk bu bukkalı, bu kapalı uzamsallığı, gerçek ve virtüel

[41] Bknz. Grosz (1990a), bölüm. 2, ve Grosz (1988a).

düzlemlere bölünmeye olanak tanıyan ikilileştirilmiş bir uzama ilişkin ilk nosyonları yerine koyarak iptal eder. İmge, yalnızca tek ve homojen bir uzam içinde konumlanmış başka bir nesne olarak değil, kendisinin yansıması olarak kategorize edilir. Çocuk ancak bu varsayım üzerinden, gerçek ve virtüel olanı, imge ve nesneyi ayırt etmesini sağlayan çerçeve veya sınırın farkına varır:

> Çocuk, iç-duyusal bedeni neredeyse, kendisinin de orada olduğunu gayet iyi bilir, fakat tuhaf bir biçimde, görülebilir bir halde, aynanın derinliğinde aynı varlığı görür. Ayna imgesinde, yetişkinin uzamsallığından tamamıyla farklı bir uzamsallık modu söz konusudur. Wallon, çocukta, imgeye yapışık bir tür uzanın mevcut olduğunu söyler. Tüm imgeler, ayna imgesi de dahil, kendilerini uzamda sunma eğilimi gösterirler. Wallon'a göre, bu yapışma uzamsallığı zihnin gelişimiyle birlikte azalacak. Aşamalı olarak, ayna imgesini iç-duyusal bedene döndürmeyi ve ters yönde, yarı-konumlanmış ve uzamsallık-öncesi imgenin, gerçek şeylerin yegâne uzamında hiçbir şeye tekabül etmeyen bir görünüş olduğunu teslim etmeyi öğreneceğiz... İdeal bir uzam, imgeye yapışan uzanın yerine geçecektir; çünkü bu, çocuk için aynı anda farklı iki yerdeymiş gibi görünen şeyin, aslında tek ve sadece bir yerinin olduğunu teslim etme meselesidir. Bu, artık imgelerin kendi yerlerini işgal ettikleri sezgisel uzam düzeyi olmayan, daha yüksek bir uzamsallık düzeyine geçerken olur. (Merleau-Ponty 1965: 129-30)

Lacan, çocuğun ayna evresinde geliştirdiği birincil uzamsallık türünü "kaleydoskopik" olarak nitelendirir. Bu öznel ve imgesel uzamsallık hissi, tüm sembolik etkileşimler ve nesnel veya bilimsel uzam biçimleri için (yani ölçülebilir olan, nicelikleri belirtilebilir olan uzam için) elzem olan özneler arası (toplumsal) ya da ortak (toplumsal) uzam için bir ön koşuldur. Öznenin bedeninin virtüel olarak ikizlenmesi, ayna düzleminden ölçülebilen bir simetrinin doğması, uzamsallığın bu daha sofistike, soyut ve ikincil nosyonu için gereklidir:

> İnsanın narsisistik yapısında uzamsal simetrinin rolü nosyonu, uzanın psikolojik analizinin bir zeminini oluşturmak için şarttır –ancak, burada bu analizin basitçe yerini göstermekten daha fazlasını yapamam. Diyelim ki, hayvan psikolojisi bize, bireyin belirli bir uzamsal alan ile ilişkisinin, belli türler için, toplumsal olarak haritalandığını göstermiştir, ve bu bireyi, öznel üyelik kategorisine çıkarır. Bana kalırsa, böyle bir alanın başka olanın alanına ayna yansımasının öznel imkânı, insana özgün "geometrik" yapıyı verir. Bu yapıya memnuniyetle kaleydoskopik demeyi tercih ederim. Bu, en azından, egonun imgeselliğinin geliştiği uzamdır ve gerçekliğin nesnel uzanını tekrar birleştirir. (Lacan 1977a: 27)

Caillois ve Efsanevi Psikasteninin Uzamı

Caillois, "Mimikri ve Efsanevi Psikasteni" (1984) adlı makalesinde, doğal yaşamda, mimikri fenomeninde ortaya çıktığı biçimiyle uzamsallık nosyonunu inceler. Analizi, Lacan'ın ayna evresi kuramında ve imgeselin düzenine dair çalışmaları ile psikoz nosyonları üzerinde açıkça çok etkili olmuştur. Caillois, başka böcekleri ya da çevrelerini taklit ederek, çevreleri veya o başka canlılar gibi görünmek için "rol yapan" böceklerin davranışlarının sosyolojik ve etolojik çözümlemesini sunar. Bir organizma ve onun çevresiyle olan ilişkilerinin muğlaklaştığı yanları, karmaşıklaştığı tarafları açıklamak için mimesis özellikle önemlidir –çevrenin organizmadan apayrı bir varlık biçimi olmadığını, organizmanın "özdeşliğinin" içsel bir öğesi olduğunu işaret etmesi bakımından özellikle önemlidir. Caillois, mimikrinin uyum sağlamayla ilgili bir işleve hizmet etmediğini iddia eder. Amacı, böceği kamufle ederek avcılarından saklanmasını sağlamak veya türün varlığını sürdürmesini güvence altına almak değildir. Mimikri, hayatta kalmayla ilgili bir avantaj sağlamaz, çünkü pek çok avcı hayvan görme değil koklama duyusuna dayanarak avlanır.[42] Karanlıkta mimikrinin hiçbir değeri yoktur. Caillois, mimikriyi bir "lüx" ya da doğal hayatta kalma söz konusu olduğunda bir fazlalık olarak görür. Kendini koruma veya türün devamlılığı ile ilgili terimlerle açıklanması mümkün değildir. Caillois cevabı psikolojide aramak üzere, doğalcı açıklamaları terk eder. Belirli böcek türlerinin mimesis özelliğine sahip olması, bu böceklerin kendilerini başka türler de dahil olmak üzere çevrelerinden ayırmasıyla ilgilidir. Mimikri uzamın bir sonucu değildir, uzam tarafından tutulmuş olmanın ve uzamın *temsilinin* bir sonucudur.

Caillois, böceklerin morfolojik taklit yeteneğini, Pierre Janet'in "efsanevi psikasteni" olarak tarif ettiği, psikotiğin kendini uzamda konumlayamaması biçiminde ortaya çıkan psikoza benzetir:

> Birbirini izleyen hareketlerin özgüllük kazanması, temsil edilmiş uzamla mümkün olur. Yaşayan canlı, yaşayan organizma, koordinatların kaynağı

[42] Caillois, mimikrinin adaptasyon ve hayatta kalma ile açıklanamayacağını, böcek için kendini kamufle etmesinin hayatta kalması için bir avantaj sağlamadığını iddia eder:

> Genel olarak, avcılarının midelerinde pek çok mimetik böcekle karşılaşılır. Dolayısıyla, böceklerin bazen kendilerini korumak için başka ve çok daha etkili yolları olduğuna şaşırmamak gerekir. Ve tersine, bazı türler yemeye uygun değildir, yani korkacakları hiçbir şey yoktur ama onlar da mimetiktirler. Dolayısıyla, Cunot'la birlikte bu "epifenomenin" "savunmaya ilişkin faydasının geçersiz" olduğu sonucuna varmak gerekir. (Caillois 1984: 24-25)

değildir, koordinatlar içinde başka birçok noktadan biridir; ayrıcalıklarından mahrum edilmiştir ve kelimenin tam anlamıyla *artık kendini nereye koyacağını bilemez.* Bu konuda karakteristik bir bilimsel tavrın öne çıktığı kolaylıkla fark edilebilir. Ve aslında temsil edilen uzama dair kuramların çağdaş bilim tarafından çoğaltılıyor olduğunu görmek de etkileyicidir: Finsler'in uzamları, Ferman'ın uzamları, Riemann-Christoffel'in hiperuzamları, soyut, genellenmiş, açık ve kapalı uzamlar, kendinde-yoğun uzamlar, seyrelmiş uzamlar ve daha bir çokları. Organizmanın çevresinden ayrık olduğunu hissetmesiyle, kendi bilinciyle bağlantısı sayesinde ve uzamda belli bir noktada bulunuyor olduğunun bilgisiyle birlikte kavranabilen kişilik hissi, bu koşullar tam anlamıyla sarsılmadan iflas etmez. Sarsıldığında ise psikasteni psikolojisine girer ve daha ileri aşamalarında efsanevi psikasteni vakasına dönüşür. Eğer kişilik ve uzam arasındaki ilişkinin yukarıdaki biçimde bozulması için bu ismi kullanmayı kabul ediyorsak. (Caillois 1984: 2.8; italik orijinal metindendir.)

Caillois için, psikasteni, uzamın öznenin kimliğine karşı kurduğu tuzağa öznenin cevabıdır. Öznenin, bir özne olarak belli bir konum alması için, bedeninin işgal ettiği uzamda yer alması elzemdir. Öznelliğin, öznenin bedenine demirlemiş olması, yani tutarlı bir kimlik için bu şarttır ve daha sı bu şart sağlandığında özne dünyada bir perspektif sahibi olur, görüşün kaynağına dönüşür, görüşün doğduğu, ışığın odaklandığı nokta olur. Belli psikoz vakalarında, özne ve bedenin bu biçimde çakışması veya birbiriyle bağdaşması sağlanamaz. Bazı psikotikler, olmaları gereken yere kendilerini konumlayamaz. Kendilerine, başkasının yapacağı gibi dışarıdan bakarlar; kafalarının içinde başkalarının sesini duyarlar. Özne uzam tarafında ele geçirilir, yerinden edilir, başkalarının konumlarıyla zihni bulanır.

> *Nerede olduğumu biliyorum, ama olduğum noktadaymışım gibi hissetmiyorum.* Bu sürgün ruhlara, uzam, yitip giden bir kuvvet olarak görünür. Uzam onları takip eder, etraflarını sarar ve sindirir... sonunda toptan yerlerinden eder. O zaman, beden kendini düşünceden ayırır. Birey derisinin sınırlarını geçer ve duyularının öte tarafını işgal eder. *Kendine* uzamdaki herhangi bir noktadan bakmayı dener. Kendinin uzama dönüştüğünü hisseder, *şeylerin konulamadığı karanlık uzama.* O benzerdir, bir şeye benzer değil, ama sadece *benzer.* Kendisinin "konvülsif saplantı"sı (convulsive possession) olan, uzamlar icat eder. (Caillois 1984: 30; italik orijinal metindendir.)

Böcek dünyasındaki mimikrinin (ki bu da bir tür "doğal psikoz" olarak kavranabilir) insandaki benzeri psikozdur: her ikisi de Caillois'nın "uzamda asimile olarak gerçekleşen depersonalizasyon" diye tarif ettiği vakayı

örnekler (30). Hem psikotik hem de böcek perspektifsel bir konumu üstlenmekle ilgili haklarından feragat ederler, uzamsal açıdan, başkaları tarafından/başkaları olarak konumlanmaya kendilerini terk ederler. Kişinin kendi perspektifinin önceliği, başkasının bakışıyla yer değiştirir, ki bu başkası için kişi sadece uzamda bir noktadır, uzamı düzenleyen odak değildir. Uzamın temsili, dolayısıyla, kişinin kendini uzamda bir referans noktası olarak konumlayabilmesiyle bağdaşıktır: uzam, onu işgal eden öznenin tarzında onu tamamlayıcı olarak temsil edilir.[43]

O halde, uzam fikriyle çocuğun yer ve konumlanma nosyonu, çeşitli nörolojik ve psikolojik gelişim evreleri sonucunda aşamalı olarak edinilir. Hem somut deneyimden kaynaklanır hem de somut deneyimi imkanlı kılar. Duyusal-devinimsel düzeyde bebeğin erişimine açık olan, düzenlenmemiş ve henüz bütünleşik hale gelmemiş enformasyon, çeşitli uzam dizileri getirir –duyusal, postüral, prehensil, ve lokomotif. Bu uzam dizileri, uzamsallık çocuğun bedensel jestleri ve hareketlerinden bağımsızlaştığında, hiyerarşik olarak tekil uzama göre ikincil olurlar. Bu çok farklı uzamsallık modları ve uzam temsilleri, görüş uzamına göre, en azından Rönesans'tan bu yana algıyı egemenliği altına almış, perspektifsel uzamla düzenlenir ve bir birlik kazanır. Sadece ayna evresi kimlik dilemmalarının çözülmesiyle, çocuk kendisini başka nesnelerden ve hatta başka insanlardan ayırabildiğinde bu uzama ulaşılabilir. Çocuğun başkalarıyla ilişkisi, giderek artan ölçüde karmaşıklaşır ve çocuk psikologlarının çalışmalarında bahsedildiği gibi çocuğa özgü bir geçiş formunun çözülmesine kadar, kafasının karışması ve başkalarıyla özdeşleşmesine dair muğlaklık ve belirsizlikler sürer. Charlotte Bühler ve Chicago

[43] Schilder, Guillaume, ve Spitz, psikozu değil ama "normal"i inceleyerek, yani çocuğun gelişimsel sürecinde erken taklit edimlerine bakarak, ki bu çok açık biçimde toplumsal ve cinsel kimliğini kazanması için merkezi bir edimdir, Caillois'in böceklerde mimikrinin işlevi ile ilgili tespitlerini onaylar. Çocukta taklit, çok kapsamlı bir düşünsel karmaşıklık edimidir, çünkü başkalarının ve kendi taklit eylemlerinin birbirine karıştırılmasını ve ayrıştırılmasını aynı anda gerektirir. Bu yargı oldukça karmaşıktır, çünkü kendi eylemlerini, taklit ettiği eylemlerden ayırmak için, öznenin kendini başkasının bakış açısında konumlaması gerekir. Kendisini başkası gibi görerek, çocuğun kimliği başkasının bakışı ve bakış alanı tarafından yakalanır ve asimile edilir. Taklit, çocuğun kendi imgesini, başkasının imgesinde ve algısında kendisini edinimiyle, ve birbirine benzeyen iki türün kategorik asimilasyonuyla koşullanır. Guillaume, çocuğun taklit davranışı ve uzam kavrayışı arasındaki ilişkileri şöyle açıklar:

> Şu sonuca varılabilir ki, çocuk adım adım, kendi bedeninin ve hareketlerin bir görsel imgesini oluşturur, bir aynada onları düşünmesi söz konusu olmadıysa da. İmge daha özelleşmiş hale gelirken, başkalarının insan bedeniyle ilgili nesnel algılarında asimile olur. Dolayısıyla, taklit, uzam fikrinin gelişiminde sadece özel bir an olan asimilasyon üzerine kurulur. (Guillaume 1971: 84)

Okulu'nun araştırmaları bu bağlamda çok önemlidir ve Lacan, Wallon, Guillaume ve Spitz tarafından dikkatle genişletilmiş ve geliştirilmiştir.

Wallon bunu, bir farklılaşma fazı olarak tanımlar. Bu fazda çocuk sadece fail ve gözlemci (aktif ve pasif) rollerini ayırmakla kalmaz, daha ilginci, her iki rolü de oynayabilir, veren ve alan, oyuncu ve izleyici, bir rolden diğerine geçerek. Bu geçişlilik, çocuğu başkasıyla mekânsal bir karşılıklılık rolüne konumlar. Çoçuk kendi konumunu başkasının konumuna göre alabildiği ve başkasının konumunu da karşılıklılık ilkesiyle kendisinin konumu üzerinden tayin edilebildiği bir rolü üstlenir. Bu geçişlilik üzerinden, çocuk ilk olarak toplumsal alan nosyonunu edinir. Bu alan, kimliğini kendisinin bulması gereken ve Lacan'a göre parametreleri Öteki'ne, sembolik olana, referansla tanımlanan ve güvence altına alınan yerdir.

> [Çocuk] değişimli olarak aktif ve pasif rolleri üstlenir: saklanan ve kaçan, topu atan ve yakalayan olur. Rol değişimlerinin olduğu bu oyunlar, çocuğun kendisinin ayırtına varmasına el verir. Ancak bu aşamadaki farkındalığı nötr ve anonim bir tarzdadır. Tek bir durumun iki ayrı kutbuna aynı anda yerleşir, birini ya da diğerini seçmeden, ikisinden birini kendisinin kişisel alanı yapmadan bunu gerçekleştirir. Ne tutarlı bir biçimde kendini saptar ne de karşısındakini tanır. Belirsiz salınımlara ve çelişkili duygulara teslim olur. Tüm bunlar, aslında çocuğu, çoğu zaman seçmek gerekliliğinden başka bir sebep de olmadan, konumlardan birini seçeceği, rollerden biri ya da diğeri olacağı o ana doğru taşımaktadır. (Wallon, in Voyat 1984: 2.6)

İstikrarlı bir beden imgesi veya imgesel anatomi, tutarlı ve sürekli bir kendilik hissini ve bedensel sınırların farkındalığını kavramak için kullanışlıdır. Beden imgesi, kişinin başkaları karşısındaki konumunu anlamasını, apeksinde ya da uzam algısında düzenleyici olan noktada yerini tayin etmesini gerektirir ve bunu mümkün kılar (ki bu, kişinin başkalarının uzamsal alanlarında bir nesne olabileceği bilgisini de beraberinde getirir). Ve aynı zamanda, bedenin içi ve dışı arasında bir dizi keskin ayrıma, aktif ve pasif konumlara ve ileride göreceğimiz gibi, bir konum olarak cinsel bakımdan belirlenmiş bir özneye ihtiyaç duyar ve bu bunları sağlar.

Psikoloji ve Biyoloji

Freud'un biyoloji ve psikoloji arasındaki ilişkiyle ilgilenmesi ve bedensel işlevlerin operasyonlarıyla ruhsal işlevlerin operasyonlarını birbirine

bağlama denemesi, en doğrudan biçimde bir ruhsal topografi modeli sunma girişimlerinde ifadesini bulur. Freud'un ruhun (psyhce) organizasyonuna dair, pek çok farklı tipte ve bazen birbiriyle uyumsuz, temsil biçimi öne sürdüğü açıktır[44]. Ben burada, kendisinin ruh formülasyonlarından en erken olan formülasyonlarına, 1895'te geliştirdiği, ölümünden sonra "Bilimsel Psikoloji için Proje"de basılmış metinlerine ve ardından buradaki fikirlerinin ayrıntılarına girdiği "Bilinçdışı Üzerine" (1915a) ve "İçgüdüler ve Değişimleri" (1915b) adlı metinlerine yoğunlaşacağım.

Freud, "Proje"nin girişinde, amacının "bir doğal bilim olarak psikolojiyi kurmak: ruhsal süreçleri, tıpkı belirlenebilir maddesel parçacıkların niceliksel olarak tarif edilebilmesi gibi tasvir edebilmek" olduğunu açıkça belirtir (1895: 2—95). Freud bu temel maddesel parçacıkların nöronlar olduklarını söyler. Bugüne kadar, on dokuzuncu yüzyılın nörofizyoloji ile ilgili anakronik görüşüne dayandığını öne sürerek Freud'un modelini yetersiz bulan pek çok yorum yapılmıştır. (Örneğin, Reiser 1984: 95—96). Ancak aynı zamanda, Freud'un iddiasının geçerliliğinin on dokuzuncu yüzyıl biyolojisinin doğruluğundan bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia edenler de vardır. Hatta tam tersinden yaklaşan, Freud'un bu biyoloji anlayışına meydan okuduğunu ve dönüştürdüğünü söyleyenler ve modern görüşlerin habercisi olduğunu iddia edenler de mevcuttur (örneğin, Laplanche 1976). Laplanche, Freud'un on dokuzuncu yüzyıl biyoloji okumasını o kadar da sorunlu bulmaz. Ona göre asıl sorunlu olan Freud'un on dokuzuncu yüzyıl fiziğini yanlış okuması ve özellikle biyolojiye uygulamayı denemesidir –bir psiko-fizik düşüncesi–. Mekanikçi nöral model bu bağlantılarına dayanarak ortaya çıkar. Bu nöral modelde Freud'un geçici varsayımı, birbirinin tamamıyla aynısı, çok sayıda nöronun var olduğudur. Ve ona göre, bu nöronların tek farkı nörolojik sistem içinde yerleştikleri konumdan kaynaklanır. Her birinin farklı fonksiyonları hayata geçirmesi gerektiği göz önünde tutulursa, çepere ya da yüzeye yakın olanlar, merkezdekilerden başka türlü işlev gösterir. Nöronlar aldıkları enerjiyi mümkün en hızlı şekilde boşaltma eğilimi gösterirler. Freud, Fechner'i takip ederek, buna başta "sabitlik ilkesi" der ve fakat kariyerinin ilerleyen yıllarında bunu "ölüm dürtüsü" olarak adlandıracaktır. Fechner'in "sabitlik ilkesi"nden, ölüm dürtüsünü türetirken, Freud, onu eylemsizlik prensibiyle

[44] Spitz, ve onu takip ederek, Wilden, Freud'un metinlerinde temsil edilen en az sekiz modeli muhafaza ederler. Detaylar için bknz. Spitz (1965: 6—11) ve Wilden (1972: 40).

bir araya getirir ve ancak bu tür bir karışıklıkla "bilimsel olarak" ölüm dürtüsü varsayımını meşrulaştırır. Organizmanın hem bütün olarak hem de en temel düzeyde uyarım durumlarını azaltmak, en düşük seviyede enerjiyle devam etmek gibi bir eğilimi vardır. Sabitlik ilkesi, sadece dış dünyadan alınan uyaranlarda işlemez, aynı zamanda iç kaynaklı uyaranlar ve ihtiyaçlarda da işler. Dışsal uyaranlarla ilgili organizma ya uyaranları ruhsal olarak işleme almak ya da tehlike anında uçmak için duyusal ve devinimsel yeteneklerini kullanma kapasitesine sahiptir. Bu tabii ki, onlara duyulan ihtiyacı karşılamak için söz konusu nesnelere erişimi gerektiren iç kaynaklı uyaranlar için mümkün değildir.

Sinir sistemi, aynı biçimde yapılanmış her biri bir diğerine bağlanmış nöronların –birlikte bir ağ oluşturan yatay Y'ler gibi– çok büyük bir ağından oluşur. Bu nöronlar, bir ucundan enerji alan nöronun, iki çatallı seçenek içeren bir yol üzerinden, diğer ucundan onu vermesini mümkün kılan bir sistem oluşturur. Dolayısıyla, bir uyarım, sinir sisteminde her seferinde tek bir nöral yoldan aktarılır. Çünkü, her enerji impulsu iletilirken en azından iki olası yolu vardır, ve hangi nöral yolu seçtiklerine bağlı olarak çeşitli uyaranların etkileri farklılaşır. Her nöron arasında, enerjinin bir hücreden diğerine otomatik iletimine direnç gönderen bir temas bariyeri bulunur, bir tür sürtünme gibi. Bu direnç noktasının varlığı, nöronun aldığı enerjiyi iletmesi için, gelen enerjinin miktarının direnç miktarından fazla olmasını gerekli kılar. Eğer durum bu değilse, enerji nörona geçer ancak temas bariyerini aşamadığı için bir sonrası nörona iletilemez. Büyük olasılıkla, algısal uyaranların büyük kısmının ve basit ayrıntıların çoğunun bellek sistemlerine ya da bilince erişemeyen kısımları için bu gerçekleşir. Sadece yeteri kadar kuvvetli duygulanımla yatırımlanmış ve birkaç kez tekrar edilen uyaranlar, belleksel ya da bilinçli işlemlere girme gücünü kazanırlar.

En basit haliyle nöronal sistem budur. Freud, iki tip nöron tarif eder veya nöronlar için en az iki tip konum ya da işlevden bahseder. Sinir sisteminin "yüzey"inde ya da çeperinde olanlar, duyusal girdilere en yakın olanlar, enerji girdilerine herhangi bir ölçüde direnç göstermezler, bir temas bariyeri yokmuş gibi enerjinin aktarımına izin verirler. Eğer bir direnç göstermezlerse, aldıkları uyarıyla kalıcı olarak modifiye olmazlar. Geçirgendirler, algısal izlenimleri işleme alırlar ama kaydetmezler. Algılamalar bu nöronlardan geçer ancak onları gelecek algılamalar için hazırlamaz. Bu bilinçli olmayan algısal sistem, nörolojik sistemin merkezine daha yakın olan

belleksel sistemleri kapsayan ve geçirimsiz olan nöronlardan ayrılır. Onlar algısal etkilere hayli direnç gösterirler. Dolayısıyla, enerjinin miktarı temas bariyerlerini geçmek için yeterli güçte yüklenirse, bu nöronlar kalıcı olarak modifiye olurlar ve bu anlamda algılamaların belleksel kaydını tuttukları söylenebilir. Bu tipte geçirimsiz her nöron, pek çok temas bariyerine sahiptir ve diğer nöronlarla birlikte Freud'un geç çalışmalarında çağrışımsal ağlar olarak tarif ettiği patikaları oluşturur veya yolları açar. Burada Freud, geçirimli nöronları beyinle, geçirimsiz nöronları gri maddeyle özdeşleştirir. (1895: 303)

Freud için, bilimsel bir psikoloji kurmak bağlamında en önemli soru tercüme sorusudur. Nöronların niceliksel ve nörolojik özellikleri, psikolojik ve niteliksel teorinin terimlerine nasıl tercüme edilir?

> bilincin içeriği için bir yer bulunmalı... Bilinç, bize *nitelikler* denen, çok çeşitli bakımlardan *farklı* olan ve *farkları* dış dünya ile ilişkilerine göre ayrışan duyumları verir. Bu fark içinde, diziler, benzerlikler ve başka şeyler mevcuttur ancak aslında nicelikler mevcut değildir. Niceliklerin nasıl ve nerede ortaya çıktıkları sorulabilir. (308)

Bu soru çok mühimdir, çünkü ruhsal ve zihinsel niteliklerin saf nörolojik uyarım niteliklerinden nasıl ortaya çıkabildiği sorusunu sorar. Freud'un kendisinin "gizemli sıçrama" diye tarif ettiği, bedenden zihnin, biyolojik olandan ruhsal olanın doğmasının kökenini sorgular. Locke'u takip ederek Freud, niteliklerin dış dünyadan kaynaklanmadığını iddia eder. Bilinç ve bilinçdışı algılamalar niteliksel olarak çeşitlenir. Eğer durum buysa, niteliklerin, algılamanın nörolojik işleme alımı ile bilinç işlemine alımı arasında oluşması gerekir. Geçirimli ve geçirimsiz (algısal ve belleksel) nöral sistemleri dışarıda bırakır, çünkü bu sistemler tanım gereği sadece uyarımın niceliklerine duyarlıdır. Bu niteliklerin ortaya çıkışını açıklamak için Freud, üçüncü bir nöral sistemi varsayar, algılama ve belleğin ötesinde, algılama ile birlikte harekete geçen ancak yeniden-üretim ya da bellek ile geçmeyen ve uyarımlarının durumlarının nitelikleri, yani bilinçli duyumları doğurduğu bir üçüncü sistem (308). Freud'un kavrayışında, bu üçüncü nöral sistem sadece belli miktardaki enerjinin iletiminin sonucu değildir, aynı zamanda frekansı ve periyodikliğinin de sonucudur. Temas bariyerleri veya dirençten etkilenmeyen bu periyodiklik, Freud'un iddiasına göre, niteliklerin "nöral hareketin farklı periyodları" olarak temsil edildiği, duyu organlarından kaynaklanır. (310)

> Ancak bu tür karmaşık ve açık olmaktan uzak hipotezler aracılığıyla, şimdiye kadar, bilinç fenomenini niceliksel psikolojiye tanıtmayı başardım. Tabii ki, uyarılma süreçlerinin [üçüncü nöral algısal sistemlerde] kendileriyle birlikte bilinci getirmelerini açıklamaya çalışan hiçbir deneme yapılamaz. Bu sadece, bilincin bilebildiğimiz özellikleri ve onlara paralel olarak çeşitlilik gösteren süreçleri [üçüncü nöral sistemde] arasında bir örtüşme kurma sorusudur. (311)

Freud, bilincin üçüncü nörolojik sistemle tanımlanmadığı, basitçe ona eşlik ettiği iddiasıyla psikofiziksel paralelizme başvursa da, kendi hipotezi daha güçlü bir iddiada bulunmasına izin verir: bilinç ya da niteliklerin algılanması, niceliksel uyarımların belirli bir modalitesinin sonucudur ve bu sadece uyarımların periyodikliğine eşlik etmez, uyarımların periyodikliğinin *bizzat kendisidir*. Bu üçüncü nöral sistem, doğrudan duyu organlarından gelen algılamalar ile dolaylı olarak dış dünyadan gelen veya iç kaynaklı olan fikirlerden türeyenleri, Freud'un daha sonra "gerçeklik sınaması" dediği, "gerçeklik göstergesi" üzerinden ayırt etme becerisine sahiptir. Bir bellek izinin halüsinasyon olarak yeniden canlanması durumunda bu gerçeklik göstergesi iflas etse de, bilinç üzerinden boşaltma ve ruhsal sistemleri kat eden enerjinin eylemi, bilincin algısal içeriklerinin algılamanın doğduğu dünya ile uyumunu ispat eder.

Ruhun topografik açıklamasının bu en erken biçiminde Freud, bir algısal çarpmanın nörolojik ilk işlemine alımından başlayarak, belleksel sistemlerin kolaylaştırıcılığında ilerlemesini ve bilinçli işleme doğru uzanan yolunu açıklar. Aynı zamanda egonun ve ruhsal savunma mekanizmalarının[45] işlemesine de açıklama getiren bu model, bellek sistemleri ve bilinç arasında müdahale eden ruhsal yapıları nispeten belirsiz bırakır. Bunu Freud, *Rüyaların Yorumu*'nun (1900) yedinci bölümünde oldukça detaylı bir biçimde açıklar. Belleksel sistemler ve bilinç arasında aracılık edenin, sansür bariyeriyle bölünmüş olan iki ruhsal sistem olduğunu, yani bilinçdışı ve bilinçöncesinin olduğu iddiasını "Bilinçdışı Üzerine"de (1915a) genişletir. Bu niceliksel uyarımların niteliksel uyarımlara dönüşmesi, algılamanın bi-

[45] Laplanche "Bilimsel bir Psikoloji Projesi"ni "ego üzerine en muhteşem Freudyen metin, Freud'un sonraki metinlerinin hepsinden çok daha odaklı bir inceleme" (1976: 54) olarak tarif eder. Ego, değişen nöronal yatırımlar içinde sabit bir bileşenin ayrıştırılabildiği bellek sitemlerinde sürekli olarak yatırımlananan nöron çekirdekleridir. Ruhsal savunmalar, Freud'un başka yerde yoğunlaşma ve yer değiştirme mekanizmaları diye adlandırdığı bir sapma yoğunluğunu güvene alarak, bu farklı tipte nöral yüklemenin bir kısmının nöronlardan çevresel nöronlar arasındaki yola saptırıldığı "yan yatırımın" oluşumunu içerir. (1895: 325).

linçli işleme alımından çok önce gerçekleşir. Bu hareket, nöronun niceliksel dönüşümlerini içeren belleksel sistemlerle bilinçli ifade için (yani istekler) mücadele eden algılamalar haricinde bir şeyden oluşmayan bilinçdışı arasındaki tercümede vuku bulur. Bu, dolayısıyla, dışsal maddesel çarpmaların içsel, ruhsal düzeni saptırdığı, nörolojik ve psikolojik işlemlerin arasındaki eşik noktasıdır.

Freud, fizyolojik ve psikolojik süreçler arasında herhangi bir nedensel ilişkiyi reddeder. Bunun çok açık olduğunu iddia eder, çünkü eğer, neden, mantıksal ve zamansal olarak sonuçlarından bağımsız olacaksa (bu tam olarak nedenselliğin tanımından gelir), psikolojik süreçler devreye girdiğinde fizyolojik süreçler durmaz. Onun yerine, fizyolojik nedenlerin, kendi fizyolojik sonuçları olur. Nedensel ilişkilerden çok, bir tür karşılıklılık veya paralellik görmektedir[46]. Ancak bu eş-biçimliliğin, gerekli bir varsayım olduğu kesin değildir: psikanalizi kararlı bir biçimde Kartezyen düalizm geleneğine yerleştirir, oysa Freud'un yapıtları başka yerlerde bu geleneği sertçe eleştirmektedir. Düalizme saldırısı, muhtemelen cinsel dürtüler nosyonunda, dürtü kavramının beden ve zihnin tam ortasında yer aldığını, ikisinden birine indirgenemeyeceğini ifade etmesinde doğrudan algılanır. Dürtüler nosyonunun düalizmin buyruklarına nasıl direndiğini anlamak için, nicelik ve nitelik arasındaki tercüme süreçlerini anlamaya çalışmalıyız. Bu tercüme süreçleri bir yandan nörolojik olanı ruhsal olandan ayırırken, aynı anda nörolojik ile ruhsal olanın sürekli ve yoğun bağlantılarını idame ettirir. Freud'un dediği gibi, içgüdü ya da dürtü "zihinsel ve bedensel arasındaki sınırda bulunan bir kavram"dır. (1915b: 122).

Dürtüler ve İçgüdüler

"İçgüdüler ve Değişimleri"nde (1915b) Freud, "Proje"de detaylandırdığı nörolojik modellere geri döner. En baştaki varsayım şudur, sinir sistemi kendini uyarımlardan kurtarmak üzere işler. Freud, içgüdülerin, niteliksel terimler yerine, niceliksel terimlerle işlediğini öne sürer (1915b: 123); dış kaynaklı ve iç kaynaklı uyaranları ayırır. İçgüdülerden veya dürtülerden doğan iç kaynaklı uyarımları, dış dünyadan gelen dış kaynaklı algılamalardan

[46] Freud şöyle yazar: "Fizyolojik olaylar, ruhsal olayların başlamasının hemen ardından gelmez; aksine, fizyolojik zincir devam eder. Olan basitçe şudur, belli bir süre sonunda, her bir (ya da bir kaç) bağlantı ona karşılık gelen ruhsal olaylara sahip olur. Buna bağlı olarak, ruhsal fizyolojik olana paralel bir süreçtir –bağlı bir doğal sonuç (appendix 1915a: 207).

ayırmak için üç özellik sıralar. Birincisi, bir içgüdü/dürtü'nün dışsal değil içsel kaynaklardan doğmasıdır; ikincisi algısal veya duyusal uyaran anlık bir kuvvetken, bir içgüdü/dürtü sabit, durmak bilmeyen bir baskı uygular ve üçüncüsü bu baskının ancak uygun nesnelerle uyaranın içsel kaynağına son vermekle ortadan kalkmasıdır –başka bir deyişle, dışsal uyaran ya da algılamanın aksine, içgüdü/dürtü tatmini sağlayacak bir nesneyi gerekli kılar–. Çeşitli ruhsal uyarımlar üzerinde algısal uyaranın ilerlemesini göstermek yerine Freud "Proje"de ve başka yerlerde yaptığı gibi, "İçgüdüler"de de, iç kaynaklı kuvvetlerle ilgilenirken ruhsal mekanizmalara ve süreçlere odaklanır.

Cinsel dürtü nosyonu biyolojik olarak belirlenmiş içgüdülere yakındır, ancak ayrıştırılması da gerekir. Eğer içgüdü, bir dizi süreç ve davranışla önden biçimlenmiş, iç kaynaklı olan ve yaşamın sürdürülmesi için gerekli (en basit biçimiyle genel olarak refleks modeli ile temsil edilir) bir biyolojik evrensel olarak tanımlanabilirse[47], o zaman görünürde itiraz edilemez görünen açlık, susuzluk, işemek ve dışkılamak gibi süreçler –bunlar genellikle en güçlü içgüdü örnekleri olarak görülür–, biyolojik olarak sabitlenmiş değillerdir, psikosembolik olarak ele geçirilmeye izin verirler ve bu onların cinselleşmiş dürtüler olarak yeniden kat edilmeleri ve ele geçirilmeleri anlamına gelir. Bu cinselleşmenin oluştuğu andan itibaren, içgüdüler artık saf programlanmış olarak kalamazlar: dürtü içgüdüleri dönüştürür ve aşar.

Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme'de (1905) Freud tüm cinsel dürtüleri (çocuk ve yetişkin) tanımlayan üç genel özellik öne sürer. Burada, oral dürtüye ve onun açlık içgüdüsüyle ilişkisine referans verir ve aynı zamanda bu modele uymayan bazı organ-tabanlı-olmayan dürtüleri işaret eder: "skopofili, teşhircilik ve vahşet dürtüleri, erojen bölgelerden bir anlamda bağımsız görünür" (1905: 191).

> Başparmak-emme veya duyusal-emme ile ilgili çalışmamız halihazırda, çocuk cinselliğinin dışavurumu ile ilgili bize üç temel özellik gösterdi. Kökeninde, o yaşamsal bedensel işlevlere [yani içgüdülere] *kendisini iliştirir*; henüz bir cinsel nesnesi olmadığı için, oto-erotiktir; ve cinsel amacı *erojen bir bölgenin* tahakkümü altındadır. (1905: 182—83)

Dürtüler, dolayısıyla, biyolojik süreçlere bağlanmıştır; oto-erotiktirler ve erojen bir bölgeyle düzenlenirler. Laplanche'ı en çok ilgilendirir görü-

[47] Problemler içerse de. Birleşik ve öngörülebilir bir refleks hareketine dahil olma biçimiyle izolasyonizm için bkmz. Goldstein (1948). Refleksin etkinliği, bütünüyle uyaranın bağlamına, bedenin konum ve durumuna dayanır.

nen nosyon, destekleme ya da destek temelli bağlanma nosyonudur: destekleme hareketi dürtülerin karmaşık biçimlerde biyolojik içgüdülerden kaynaklandığını ve oradan türediğini tarif eder.[48] Dürtü, içgüdüye dayanır, onun tarafından desteklenir ya da daha doğru bir biçimde öznenin bedeni boyunca içgüdüsel ve biyolojik süreçlerin izlediği, nörolojik ve biyolojik yolları takip eder. Dolayısıyla içgüdü, önden biçimlendirilmiş dürtüleri taklit eder, onlarla aynı sıfatları üstlenir (bu, cinsel dürtülerin içgüdüsel olduğunun var sayılmasıyla ilgili genel kanıyı da açıklayabilir). Dürtü, buna rağmen içgüdüden sapar, çünkü gerçek bir nesneyi değil –gıda– fantazmatik bir nesneyi yerine koyar. Fantazmatik nesne, esasen gerçek nesnenin yokluğu ve eksikliği ile tanımlanır. Freud, bu durumu cinsel emmenin başlangıcındaki, ilk (oral) cinsel dürtünün, açlık içgüdüsünün, doğması biçiminde tarif eder. Sütün artık talep edilen nesne olmadığı noktada duyusal-emme ortaya çıkar; gıdanın yokluğunda ya da gıda ihtiyacının yerine başka bir şey konulmasında, çocuk emme hareketindeki zevkin kendisini, besleme ile ilgili süreçlerin (ya da bu süreçlerden bazılarının) tekrarını arar. Çocuk, bu noktada, hiçbiri açlığını doyurmayacak, çok çeşitli nesneleri emecektir:

> Orallikte...iki faz resmedilebilir: biri meme emme ve ikincisi ilkinden oldukça farklı olan, "duyusal emme" olarak nitelenendir. İlk fazda, beslenme için meme-emme —bir işlevle karşı karşıya oluruz ya da ...tamamıyla içgüdüsel bir davranış düzeniyle ve aslında, oldukça tamamlanmış olan bir davranış düzeniyle... tam olarak açlıkla, yani "genel kavrayışın" *her içgüdü için temel model* olduğunu varsaydığı besleme modeliyle... Besleme işlevinin beslenme ihtiyacını karşılaması başarısıyla eşzamanlı olarak cinsel bir süreç belirmeye başlar. Besleme ile paralel, göğüs ucuyla ve ılık sütün akışıyla, dudakların ve dilin uyarılması söz konusu olur. Bu uyarım, başta, işlev üzerine modellenir ve böylece ikisi arasında farkın ayırtına varmak güçlükle mümkündür. (Laplanche 1976: 17)

Dürtü, içgüdüyü taklit etmek ya da içgüdü üzerinden kendisini sağlama almak yetisine sahiptir, çünkü ihtiyaç nesnesinin yerine yeni bir fantezi nesnesini sokarak, dışsal nesne ile bedensel erojen kaynak arasındaki devreyi veya akışı ödünç alabilir; dışsal nesne ile bedensel erojen kaynak arasındaki fantazmatik bağı çözerek içgüdülerin yerlerini, kaynaklarını ve amaçlarını da ödünç alabilir. Bu ancak erojen bölge hem biyolojik hem

[48] Freud, "Narsizm Üzerine" (1914)'de, nesne sevgisi açıklamasında iki tipe işaret eder, anakliz ve (ikincil) narsisizm. Bir eril, ya da anaklitik, sevenin sevgi-nesnesini ilksel narsisizm evresinde ona destek olmuş kişiler arasından seçtiği bir sevme modunu tarif eder – (heteroseksüellik durumunda) ona bakan kadın üzerine, ve (homoseksüellik durumunda) onu koruyan erkek olarak modellenen.

de cinsel organ olarak işlediği için mümkün olur. Yalnız bu sadece ağız ve sindirim sistemi için geçerli değildir, yaşamın (yaşamsal içgüdülerin) korunması için gerekli süreçler ya da belki bazı kaza veya organik rahatsızlıklar üzerinden tüm biyolojik süreçler ve organlar için de geçerlidir, bedenin biyolojik olarak aldığı işaretleri bulup çıkarmak biçiminde de işlev gösterebilir. Freud, bunu "somatik uyumluluk" olarak tarifeder ve bununla başka biyolojik süreçler ve organlar arasından çekilip farklı olarak öne çıkarılmayı, daha önemli olarak görülmeyi kast eder; bu durumda bu organ ruhsal kontrole karşı duyarlı olur. Eğer, örneğin, özne bir uzvunu kırarsa, bir ameliyat geçirirse veya tekrar eden bir hastalıktan mustaripse, öznenin yaşam sürecinde bunların gerçekleştiği noktaya da bağlı olarak, bedenin en çok etkilenen bölgesi, onu cinselleşme için uygun anlamlarla yükleyebilir.

Freud'un, her açıklığın, her dışsal organ ve hatta içsel organın –beynin kendisi de dahil olmak üzere– erojen bölge olabileceği iddiası, bu sebebe dayanıyor olabilir[49]. Hangi beden parçasının cinselleşeceği bireyin kişisel tarihine (ve özellikle bedenselliğinin tarihine) bağlı olsa da, bedenin herhangi bir parçası cinselleşebilir. Beden, cinsel anlamlara uyum açısından bütünüyle plastiktir.

Cinsellik çeşitli biyolojik ve içgüdüsel süreçlere sızar, çünkü bir bakıma işgal edebileceği bir alan, kendi amaçları için kullanabileceği içgüdüler düzeyinde bir tamamlanmamışlık mevcuttur. Lacan bu tamamlanmamışlığı doğumdaki biyolojik prematürlüğe bağlar, başka bir deyişle, doğum öncesi dönemde içgüdülerin yaşamı devam ettirme süreçlerine hizmet etmek için yeterince olgunlaşmamış olması ya da bunu sağlamak bakımından güçsüzlüğüyle ilişkilendirir. Duyusal ve devinimsel acizlikleri yüzünden çocuğun içgüdüleri, çocuğun ihtiyaçlarını karşılamaya yetersizdir. Çocuk, doğal olarak bağımlıdır, sadece sağlıklı olmak için değil, en yalın biçimiyle hayatta kalmak için de başkalarının aktif iyi niyetlerine muhtaçtır. Bu anlamda, paradoksal olarak, insan özneler biyolojik bakımdan toplumsaldır, biyolojik ihtiyaç dolayısıyla toplumsaldır. İçgüdüler düzeyindeki bir eksiklik, insanın arzusunu hayvanın ihtiyacından ayırır. Bu eksiklik dilsel takviyeye ve geniş anlamıyla temsile ihtiyaç duyar: çocuk uzun yıllar boyunca kendini korumaktan ve bakımını sağlayabilmekten aciz olduğunda, ihtiyaçlarını karşılamak, aslında ihtiyaçlarının yerine başka bir şey koymak veya onların üzerini örtmek için temsil kapasitesini kullanır.

[49] Olası cinsel bölgelerin çeşitliliğinin beden üzerinde işaretleri için bkz. Freud (1905).

Her bedensel süreç, olay veya deneyim cinselleşmeye elverişlidir. Freud, cinselliği geniş kapsamlı bedensel deneyimler içinde "aynı anda vuku bulan etki" (concomitant effect) (kendisinin psikofiziksel nedenselliği tartışırken kullandığı asıl terim) olarak tarif eder:

> Cinsel uyarım, söz konusu süreçler belli niceliksel limitleri aştığında ortaya çıkan yoğunluklarla aynı anda vuku bulan bir etki olarak doğar. Cinselliğin bileşen dürtüleri diye adlandırdıklarımız ya doğrudan bu içsel kaynaklardan türer ya da o kaynaklar ve erojen bölgelerden gelen öğelerden oluşur. (Freud 1905: 204—5)

Cinsel dürtüler, içgüdülerin ve biyolojik süreçlerin nesnelerinin, amaçlarının ve bedensel kaynaklarının gerçekliğini yerinden eder. Orallık durumunda, örneğin, süte biyolojik yönelimden cinsel yönelime, memeye, baş parmağa veya sonsuz olasılıktaki başka cinsel nesne ikamelerine metonimik bir kayma mevcuttur. Bu tüm cinsel dürtüler için geçerlidir. Biyolojik süreçler veya içgüdüler, cinsel impulslar için zemini veya önkoşulları sağlar gibi görünürler, ancak onlarla çok fazla özdeleştirilmemeleri gerekir: bu biyolojik süreçler beden üzerinde bir yol kat etmeden önce, cinselliğin hammaddeleri var olamazdı. Ancak bu biyolojik süreçler de yeterli değildir. Onlara, ilk anda anneden veya besleyen kimseden doğan ve onun sayesinde aktarılan, bir anlam seti, bir arzular ağı eklenmesi gerekir. Bu arzular ve anlamlar çocuğun beden süreçlerinde bir anlam setini (bükülebilirdirler ve çoğunlukla açık seçik ifade edilemezler) uygulamaya koyar. Bu bakımdan, kısıtlamalar ve anlamlandırmalar dışında yetiştirilen vahşi çocuklar olarak adlandırılan çocukların durumunda, çocukların ne cinsel dürtülerinin ne de dillerinin olması şaşırtıcı değildir[50].

Cinsel dürtüler, biyolojik veya bedensel süreçlerin anlamlandırma ve anlam ağlarına sokulmasından doğarlar; bunlar içine daldırılmalarıyla, bireysel ve kolektif fantezilerin ve anlamlandırmaların yapılarına derinden temas eder ve bağlanır. Dürtü bedensel anlamlandırmaların, bedensel süreçlerin ve faaliyetlerin anlam sistemlerine bağlanmasının bir sonucudur[51].

---

[50] Bkınz. örneğin "Aveyron'un yabanı" Victor'un hatırı sayılır derecede detaylı bir biçimde çözümlendiği Lousie Maltson'un *Vahşi Çocuk* yapıtı. Şu önemlidir ki, çocuk iki yaşları civarındayken ormanda "kayıp" olmasına rağmen –anal evrede– cinsel süreçleri anlama yetisine sahip değildir. Oğlan, ergenlikten bir süre sonra "bulunduğunda", ereksiyon da dahil olmak üzere, çeşitli fizyolojik ve hormonal süreçleri deneyimlemektedir, fakat bunların onun için bir değeri ya da anlamı yoktur ve kendisi tarafından tuhaf ve rahatsızlık verici olarak deneyimlenir.

[51] Laplance ve Leclaire'e göre (1972), ruhsal olarak anlamlı olmanın en başlıca göstereni bedenin

Bu anlamlandırmayla ilişkili ve fantazmatik boyut, cinsel olanın olduğu biçimiyle doğması ve arzunun kurulması açısından gereklidir. Cinsel dürtülerin alanı, temsil ve anlamlandırma içinde iki bakımdan içerilir. Bir yandan, çocuğun bedenine ve bedensel süreçlerine yansıtılan ebeveyn arzusu ve anlamlarının anlamlandırma düzeni ile bağlılığıdır. Bu bakımdan cinsellik dışarıdan dayatılır. Ancak çocuk, yalnızca bu dayatmanın pasif mağduru olarak görülmemelidir (çocuk istismarı ve ensest konusundaki haklı feminist kaygılarda bu eğilim güçlüdür); çocuğun aynı zamanda içine doğduğu anlamlar ağında yerini bulmaya çalışan aktif bir fail olduğu teslim edilmelidir. Diğer yandan ise, çocuğun cinselliği, biyolojik süreçlerin, organların ve biyolojik yolların geriye doğru izlerinin öznel olarak takip edilmesi biçiminde gerçekleşir, bu bir ruhsal transkripsiyondur. Beden, arzuyla kelimenin tam anlamıyla yeniden yazılır, takip edilen bir izin üzerinden yeniden ifadesini bulur. Arzu, bedenin tam haritalamasına (hem kişinin kendisinin hem de başkasının bedeni anlamında) dayanır. Cinsel olan, biyolojik olanı sadece biyolojik düzeyde bir yoksunluk var olduğu için yerinden edebilir. Cinsellik, yaygın kanının aksine, (ergenlik öncesi) coşkunluğun veya biyolojik süreçlerin fazlalığının bir sonucu değildir; çocuk ve "doğası" arasındaki yetersiz eşleşmenin, yetersizliğin sonucudur[52].

Şimdi, Freud'un modelinin zihin/beden düalizmini yıkmaya dair çeşitli etkilerini göstermek için, kendisinin teorileştirdiği radikal ruhsal topografi nosyonuna geri dönebiliriz. Cinselliğin içgüdüsel süreçlerin bedensellik modlarından bir sapma ile ve onların yeniden-transkripsiyonu ile türemesi gibi, ruh da fizyolojik ve nörolojik süreçlere özdeş değildir veya basitçe onların eşleniği değildir; onların izinin yeniden sürülmesi ve yeniden trans-

ilksel hareketlerinde temellenmiş olanlardır. Leclaire'in analiz ettiği Philippe vakasında, ellerini çukur yapmak–içinden su içebilek gibi ve aynı zamanda bebeğin annenin göğsünü tutarken elininaldığı şekil gibi– özellikle bu tipte ilksel bir gösterendir ve bilinçdışının kurulmasında kökenseldir.

[52] Laplanche şöyle yazar:

> *Oluşum (genesis)* teriminin akla getirdiği ilk bir meydana gelme nosyonudur, önce geleni takip eden sonra gelen arasındaki çizgisel anlayışın imkanı. Fakat bu perspektif bir tersine çevrilmeyle yer değiştirmelidir; bir yanda, önerilen oluşum önce gelenin –diyelim ki, yaşamsal düzen– insan var oluşunun temel kusurluluğu olarak adlandırılabilecek şeyi de içerdiği anlamına gelir. Cinsellik tarafından "sapkınlaştırılan" aslında bir fonksiyondur, fakat zayıf ve olgunlaşmamış bir fonksiyon. Burada insanda "yaşamsal düzen" problemi ve onu "örtmüş" olan şeyin altında, onu kavrama imkanı ya da imkansızlığı yatar... Diğer yandan, ilkini çağırmakta ısrar etmemizi yorumlamaya ve anlamamıza izin veren ikincisi olduğu sürece, muhtemelen daha önemli olan da ikincisidir. (Laplanche 1976: 25)

kripsiyonlarının yapılması ile ilişkilendirilmelidir. Ne basitçe nörolojik olanla süreklilik içinde (indirgemeciliğin söylediği gibi) ne de kökensel olarak ondan tamamıyla ayrılmış kapanmayacak bir yarıkla (düalizmin söylediği gibi), ruhsal yapılar bir nöronal etkinlik "dilinin", farklı terminolojiye tercümesidir. Lacan, makul bir biçimde, Freud'un nörolojik modelini Saussurecü linguistik terimleriyle yeniden yorumlamıştır: eğer nöron bir gösteren (signifier) metaforuysa (ve bir madde olarak, bu sefer grafik ya da işitsel bir iz yerine, enerji ile ilişkiliyse, ki bu anlaşılması güç bir var sayım değildir) ve eğer, yüklenmiş nöronlar ve akış yolları gösterme zinciri (signifying chain) için bir metafor olursa, nöroloji her zaman halihazırda bir anlamlandırma (signification) modu olur (Lacan, kromozomal yapının da linguistik çifte eklemlemenin bir formu, ilksel ve basit bir dil olarak görülebileceği iddiasında da bunu öne sürer)[53]. Ruh, o halde, nörolojik yapıların bir transliterasyonudur. Nöroloji ve biyoloji ruhsal üstyapı için bir zemin sunmaz: karşılıklı etkileme ve bağlımlılık ilişkisi içinde olmak yerine, bir üst-yapıdan bağımsız olarak bir zemin var olur. Bunlar daha çok maddesel kısıtlardır ve ruhsal ve cinsel fenomenler, bizzat onların sapması ve tamamlanmasıdır. Nörolojik model en yakın analojisini ve maddesel illüstrasyonunu (ironik biçimde, Freud'un nörolojisinde derecelendirilen anakronizm yükü bakımından) bilgisayarın dijital ve ikilileşmiş işleme biçiminde bulur. Çatallanmış nöral yollar, nöral sistem boyunca takip edilen bu çeşitli "yollar", bilgisayardaki çok çeşitli "seçenekler" ve "kararları" temsil eder.

> Cinsellik, aslında, yaşamı işlem alanından çıkarır, yaşamdan sadece fantezilerine dair prototipleri ödünç alır. Ego, aksine, yaşamsal düzeni kendisininmişçesine devralır gibi görünür; özünde onu devralır: düzeyi, homeostazisi ve sabitlik ilkesiyle birlikte yaşayan bir varlık modeli olarak kurulur. Ek olarak, yaşamsal işlemlerin yerini alması ve onları telafi etmesi olgusuna dayanarak, yaşamsal düzenin sorumluluğunu üstlenir. (Laplanche 1976: 83)

Eril ve Dişil

Biyoloji ve zihin/beden ilişkisi sorunu, en ciddi ve karmaşık haliyle, Freud'un cinsiyetler arasındaki farklar hakkındaki görüşlerinde bir kez daha gündeme gelir. Bu kesinlikle çalışmalarının en tartışmalı ve feminist açıdan en çok muhalefet edilmiş öğeleri içeren yeridir. Fakat burada bile,

[53] Bknz. Lacan (1970).

Freud açık biyolojizmine rağmen, cinsel fark hakkında genellikle kendisine atfedildiğinden daha sofistike bir anlayışın göstergesi olan kavramlar ve fikirler öne sürmüştür. Ancak, bu onun cinsler arasındaki farklılık ve özellikle de kadın cinselliğini anlayışı noktasında hâlâ çok büyük problemler olmadığı anlamına gelmez. Her ne kadar, burada çok detaylı bir biçimde incelenemeyecek olsa da, feminist kaygıların ana meselelerine, ve aynı zamanda Freud'un metinlerinde beden ve cinsel fark bakımından feminist teori için değerli olabilecek noktalara dikkat çekmek önemlidir.

Freud'un Ödipus kompleksi açıklaması ile anatomik cinsiyet farklarının ruhsal etkilerinin çözümlenmesi ve sorgulanmasına dair çalışmalarına halihazırda hatırı sayılır ölçüde feminist emek verilmiştir ve bu tartışmaları burada tekrar etmek istemiyorum.[54] Lauretis, Silverman, Gallop ve Irigaray'da olduğu gibi Freud'un yapıtlarını eleştirel bir ilişki ile değerlendirseler ya da Mitchell, Ragland Sullivan ve başkaları gibi içten bir onaylama ile bu yapıtlara yaklaşsalar da, feministler, Freud'un cinsel fark açıklamasının, Batılı, patriyarkal ve kapitalist kültürümüz içinde, fallik anneye, hadım edilme kompleksine ve Ödipus kompleksine göndermeler yaparak, eril ve dişil özneleri üreten süreçler hakkında uygun bir tanım vermesine ilişkin aynı fikirde görünürler. Anlaşmazlıkları, Freud'un açıklamasının evrenselliği konusunda ve toplumsal ilişkilerin geleceğinin önden bilinmesindeki değeri meselesinde ortaya çıkar –yani, fallusun egemenliliğinin zorunluluğu konusunda.

Freud'un eril ve dişil ruhsal konumların edinilmesi hakkındaki açıklaması, makul bir biçimde, toplumsal konumlarına referansla erkek ve kadın bedenlerine nasıl anlamlar verildiği ve erkek ve kadın bedenlerinin nasıl yapılandırıldığı hakkındaki bir açıklama olarak yorumlanabilir. Freud'un bizzat anatomi sorusunun kendisiyle ilgili olmadığı, onun yerine anatomik farkların ruhsal imalarını aradığı açıktır. Yine de ruhsal olayların düzeni hakkındaki iddialarını çocuğun, anatomi (nin anlamı) ile bir tür uzlaşmazlığına dayandırarak meşrulaştırır. Onun konumu, anlamların, değerlerin ve arzuların nasıl erkek ve dişi bedenleri inşa ettiği (ve özellikle de farklarının nasıl temsil edildiği) üzerinden anlaşılabilir. Ödipus kompleksi ve hadım edilme tehdidi konusundaki varsayımları, kadın bedeninin nasıl bir eksiklik olarak inşa edildiğini açıklayabilir ve beraberinde erkek bedeninin kadın bedeninin kavranma biçimiyle bağlantılı (ve ona bağımlı) bir biçimde fallik olarak inşasının analizi ve açıklaması olarak okunabilir.

[54] Bknz. Jane Gallop (1982), Luce Irigaray (1985a and 1985b), ve Grosz (1989 and 1990).

Fallik ve hadım edilmiş olma nosyonları yalnızca, önceden verili bedenlerin üzerine yerleştirilmiş ve başka kültürel konfigürasyonlarda "doğal" cinsel farkları dokunulmadan bırakmak üzere, ortadan kaldırılması mümkün olan, sonradan eklenmiş nitelikler değildir. Daha çok cinsel olarak farklılaştırılmış bedenlere fallik ya da hadım edilmiş olma statülerinin atfedilmesi, daha başından (çocuğun rızası ya da bilgisi olsa da olmasa da) o bedenlerin yaşamının ve anlamlandırılmasının içsel bir koşuludur. Patriyarkinin çarpıtmaları ve bozmaları ortadan kalkarsa ya da dönüştürülürse, kişinin ulaşabileceği bir salt cinsel fark yoktur, geri dönülecek bir doğal beden yoktur. Fallus cinsiyetler arasındaki farkları; cinsel-bedensel sürekliliği, bedenlerin ve beden tiplerinin çoğulluğunu maskeleyip birbirini tamamen dışlayan iki kategoriye bölerek ikileştirir.[55]

Ödipal öncesi cinsellik biçimlerinin, biyolojik bölgelerin ve alanların yeniden kat edilmesi biçiminde olmasının yollarını ana hatlarıyla belirttim. Bu yeniden kat etme süreçlerinin tüm psikoseksüel safhalarda ve tüm beden organları ve faaliyetlerinde gerçekleşmediğine inanmak için hiçbir sebep görünmüyor. Dahası, pek çok psikanalist, Ödipal öncesi evrelere cinsel farklılık ve özgüllük atfetmese, birçok beden imgesi teorisyeniyle araştırmacı, beden imgesinin cinsiyeti sorusunu veya beden imgesinin beden cinsiyetini kapsaması ya da kapsamaması biçimlerini tartışmasa da, sahip olunan cinsel organların türünün ve kişinin sahip olduğu (ya da olacağı) ikincil cinsel özelliklerin, kişinin sahip olacağı beden imgesi tipinde önemli bir rol oynaması gerektiği tartışmasız görünmektedir ve kişinin kendini-kavrayışının türü cinsiyetli bedenin toplumsal anlamı ve değerine doğrudan bağlıdır. Hatta, feminist teoride özcülük sorularından kaçınmak için yaygın biçimde kullanılan, çok sevgili "toplumsal cinsiyet" kategorisinin, biyolojik olarak verili bir cinsiyete toplumsal ve psikolojik kategorilerin atfedilmesi olarak değil, cinsiyetlerin özgüllükleriyle daha yakından ilişkilendiren bir terim olarak anlaşılabileceği iddia edilebilir. Toplumsal cinsiyet, biyolojik

[55] Toplumun genelinde hermafrodit bedensel özelliklerin ne kadar yüksek bir oranda mevcut olduğunu çarpıcı biçimde gösteren hermafroditizm ile ilgili medikal çalışmalar (iki binde bir), görülen ya da açıkça gösterilen birincil ve ikincil cinsel özelliklerin, kolaylıkla kadın ve erkek ikili kategorisine sığdırılamayacağını gösterir. Dışsal genital organlar, yenidoğanın cinsiyetini belirlemek için bir ilk kriter olabilse de, aslında cinsiyetler arasında net tanımlamalar sağlamazlar. Cinsiyet, pek çok düzeyin kaynaştığı, çok katmanlı bir psikobiyolojik işlevdir. Bunlar, organik, genetik, bedensel, davranışsal ve psikolojik etmenleri kapsar. Hermafroditizm ile ilgili çeşitli medikal ve popüler kavrayışları başka bir yazımda inceledim (Grosz 1991).

zemine eklenen bir ideolojik üstyapı değildir. Eril ya da dişil toplumsal cinsiyet, nötr olarak herhangi bir cinsiyetteki bedene atfedilemez. Bu nedenle, Gatens'la (1990) hemfikir, erkek bedeninin "erilliği"nin, kadın bedeninin "erilliği" ile aynı olmadığı açıklık kazanır, çünkü üzerine yazıldığı beden, ortaya çıkan toplumsal cinsiyetin anlamı ve işleyişinde fark yaratır.

Lacan Freud'un cinsel fark kavrayışında ima edilen şeyi açıkça söyler: Genç oğlan için, cinsiyetler arasındaki anatomik farkları henüz bilmezken başkalarını (canlı ya da cansız), Little Hans örneğinde olduğu gibi[56] kendi beden morfolojisi ve temsilinden türetilmiş bir model üzerinden anlıyor olması tamamen akla uygunken; Freud ve Lacan'ın yaptığı gibi, kızın da bütün dünyayı oğlanın bedensel deneyiminden türetilmiş bir model üzerinden gördüğü iddiası hiç ama hiç mantıklı değildir. Eğer fallusun beden imgesinin kuruluşunda apriori bir ayrıcalığı yoksa hem oğlan çocuğunun hem de kızın kendilerini, birbirlerini ve dünyalarındaki başkalarını fallik olarak kavramaları hem mantıklı değildir hem de aslında psikanalitik feminizmin kurucu babaları açısından olağanüstü bir körlüğe işaret eder. Lacan tam da bunu iddia eder:

> Bütün tartıştığımız olaylar [yani, ruhsal yaşamda beden imgesinin çeşitli biçimlerde ortaya çıkması] *Gestalt*'ın kanunlarına uyar gözüküyorlar; beden imgesinin şekillenmesinde penisin baskın oluşu tam da bunun kanıtıdır. Bu baskınlık, her ne kadar kadın cinselliğinin ant içmiş savunucuları için bir şok olabilirse de, bir olgudur ve sadece kültürel etkilere indirgenemez. (Lacan 1953: 13)

Lacan'ın en açık provokatif ifadelerinden biri (ki eserleri provokasyonlarla doludur), beden imgesinde penisin egemenliğini zorunlu kılan "Gestalt'ın kanunları"dır. Fakat eğer kadın cinselliği, Ödipal öncesi dönemlerde, daha beden imgesi henüz kurulurken bile "Gestalt'ın kanunları"na uygun biçimde hadım edilmiş olarak inşa edilmiyorsa, bunun ne anlama geldiği açık değildir. Şimdi, bu bir açıdan doğrudur. Eğer patriyarki, dişi cinsel organlarının, kendilerinde otonom bir biçimde değil de, erkek organlarının yokluğu ya da eksiklik hali olarak görülmesini gerektiriyorsa, o zaman, çocuğun toplumsal dünyasındaki başkaları için, dişi bedeni eksiktir. Fakat çocuğun kendi bedenini böyle kavrayabilmesi için onun hadım edilme kompleksinden çok önce hadımlığı kabullenmesi gerekir. Lacan'ın dediği erkek çocuk için açıktır: beden imgesi bedenin birleşik, dışsallaştırılmış ve

[56] Bknz. Freud (1909), M. Campioni ve E. Gross (1979).

bütünleştirici bir temsili olduğu ölçüde, penis de eril bedenin bir "parçasıdır", bu henüz baskın bir rol olmasa da oğlanın beden imgesinin şekillenişinde bir rol oynar. Fakat bunun kızda nasıl olduğu tamamen karanlıkta kalır. Penis, ancak Ödipal kategorileştirme sonucu dişi bedeninin hadım edilmiş, yani fallusu eksik olarak sınıflandırılmasıyla mümkün fallus işlevini kazandığında, oğlanlarda olduğu gibi kızlarda da beden imgesinin şekillenmesinde baskın olabilir. En iyi ihtimalle, kız için Ödipal-öncesi ve hadım öncesi konumuna dair nostaljik bir fantezi biçimini temsil ederken, oğlan için bedenin sadece fantezisi kurulmuş bir parçası değildir, gerçek bir parçasıdır ve penisin toplumsal olarak kıymetlendirmesini temsil eder.

Neden hem Freud hem Lacan, oğlanın bakış açısını üstlenir? Bu basitçe, kadın morfolojisinin ve cinselliğinin özgüllüklerine ilgi duymamaları ya da görmezden gelmelerinin bir sonucu mudur –misojenilerinin bir sonucu mudur? Ya da kadın cinselliğini ve anatomisini, içinde bulundukları dönemin toplumsal konumuna göre temsil etmekle ilgili bir arzudan mı kaynaklanır? Ve neden annenin konumu fallikten hadım edilmişe kayar? Fallik anne, bir fantezi olarak anlaşılmalıdır, (oğlanın) her şeye gücünün yetmesi ve her şeyi bilmesinin fantezisi olarak. Cinsel fark ve cinsel özgüllük soruları Ödipal öncesi çocuk için bir anlam ifade etmediği için, anne, psikanalitik teori tarafından cinsel olarak nötr diye temsil edilir. Freud, çocuğun (oğlan) kendisinde olduğunu teslim edebildiği özellikleri, süreçte idealleştirip anneye bahşettiğini ima eder. Bu nedenledir ki, görünüşte, Freud anneyi fallik olarak tanımlar. Ancak oğlanın kendi konumunun fallikliğinin henüz farkında olmadığı göz önüne alınırsa, oğlanın anneye basitçe kendisi için olduğu gibi bir genital organ teslim etmesi söz konusu değildir (Little Hans vakasıyla bu teyit edilmiş görünse de [1911]); Freud her iki cinsiyetten çocuğun, anneye yaşam ve ölüm gücünü elinde tutan bir konum atadığını iddia eder. Fallik anne, çocuğa her şeyi vermeye, onun arzu nesnesi olmaya muktedir bir anne fantezisidir. Ve, karşılığında, her iki cinsiyetten çocuk annenin arzu nesnesi olmayı arzu eder. Fakat eğer Freud basitçe annenin her şeye gücü yeten olarak yorumlandığını ifade ediyorsa, onu neden fallik olarak tanımladığı açık değildir. Bu tanım, annenin konumunun cinsel olarak nötr bir açıklamasına pek benzemez ve eğer Freud annenin cinsel olarak farksız konumunda ısrar etmek istiyorduysa, hali hazırda olduğu biçimiyle ve çok daha az tartışmalı bir biçimde de her şeye gücü yeten olarak tarif edilebilirdi. Burada söz konusu olan bazı başka şeyler var.

Annenin her şeye gücü yeten fallik konumunun (sembolik) babaya transfer edilmesi koşuluyla, çocuk anneye yoğun bağlılığından vazgeçer ve onun yerine babaya döner. Baba annenin fallik konumunun varisidir ve çocuğun babanın konumunu (hadım eden, her şeye gücü yeten olarak) görmesi fikrini nasıl edindiği açık değildir, eğer anneden emanet değilse. Çocuğun Ödipus kompleksinin çözümü –ya da bunun yoksunluğu– eril ya da dişil konumu, bu aktarımın konumunun nasıl etkilendiğine ve özellikle bu aktarımın sonucunda erilliği güçlü, dişilliği güçsüz konumlarla aynı hizaya getirmesine bağlı olarak değişir. Kısacası, patriyarkinin ruhsal olarak üretilmesinin koşulu, kadın bedeninin bir eksiklik olarak kurulmasıdır.

Eğer kadınlar ontolojik anlamda eksik değillerse (tıpkı Lacan'ın söylemekten hoşlandığı gibi, "gerçek"te eksik yoktur), erkeklerin de bir şeye sahip olduğu söylenemez. Bu bakımdan, patriyarka kadın bedenleri ve cinselliklerinin bir eksiklik üretmesine ihtiyaç duyar. Bu, bazı toplumsal bağlamlarda harfiyen alınırken[57], başka durumlarda imgesel ve sembolik seviyede, yani bedensel morfoloji ve beden imgesi seviyesinde kendini gösterir. Psikanaliz bu sakatlanmış beden imgesinin nasıl ortaya çıktığını tarif eder, böylelikle toplumsal olarak onaylanıp kadınlara uygun görülen ve onlardan beklenen toplumsal ve cinsel konumları ve davranışları açıklamış da olur. Fakat bunun neden ortaya çıktığını açıklayamaz (bunun nedeni sadece analizlerinin bağlamının nötr bir uygarlık olmadığını patriyarkal toplum olduğunu görememesinde değildir, her şeyin ötesinde kendi beyanları ve konumlarının eril olduğunu görememesidir).

Psikanalitik teorinin açıklık getirdiği şudur: anatomik, psikolojik ve nörolojik düzeyde beden, arzu ve anlamlandırma tarafından doğrudan yazılır, beden üzerine arzu ve anlamlandırma ile harfler kazınır. Beden hiçbir şekilde doğal olarak ya da doğuştan, ruhsal, cinsel ya da cinsiyetli değildir. Toplumsal kurulumunun dışında, belirli tür bir beden olarak belirlenmiş ya da belirlenebilir değildir. Bu, psikanalitik teorinin kendisinin varsaydığı ve açıklanmasına yardım ettiği, bedenin açık uçlu, bükülebilir bir anlamlar seti olduğunu, mevcut terimlerden başka terimlerle yeniden yazılabilecek, yeniden oluşturulabilecek bir yapısı olduğunu ve bu nedenle, bugünkü cinsiyetli kimlik ve ruhsal öznellik biçimlerinin yeniden yazılmasının mümkün olduğunu işaret eder. Kadın bedenini bir eksiklik değil de, bir olumluluk

[57] Klitoridektomi vakası için bknz. Kirby (1987).

olarak yeniden yazma projesi, beraberinde ilişkili iki meseleyi gündeme getirir[58]: bedenin toplumsal olarak temsil edilmesini sağlayan terimlerin yeniden düzenlenmesi ve yapılandırılması meselesi (pek çok feministin şu anda içinde olduğu, edebi, görsel ve filmle ilişkili temsil sistemlerinde feminizm tartışmalarını kapsayan bir proje) ve bedeni ve özneyi bilimsel olarak incelediğini ve açıkladığını iddia eden –biyoloji, psikoloji, sosyoloji gibi– söylemleri tartışıp, kadınların menfaatlerini daha iyi temsil edebilecek farklı perspektiflerin ortaya konulması meselesi.

[58] Bu benim Irigaray'ın kapsamlı projesinin doğurduğu sonuçlar konusunda düşündüğümdür, bknz. özellikle, Grosz (1989) ve Whitford (1991).

- 3 -

Beden İmgeleri

Nörofizyoloji ve Bedensel Haritalamalar

> Kısacası, belki de tinin evriminin tamamı bir beden meselesidir; duyarlığımızda ortaya çıkan daha yüce bir bedenin gelişim tarihidir. Organik olan şu anda daha yüce seviyelere yükselmektedir.
>
> Nietzsche, *Güç İstenci* (2017: 430)

Beden imgesi nosyonu, öznelliğin psikanalik olarak kavranmasının çeşitli biçimlerinde zihin ve beden arasına giren ve hem zihnin hem bedenin işleyişine ihtiyaç duyan güçlü bir üçüncü terim olarak yer alır. Freud ve Lacan, egonun doğuşu ve işleyişini açıklamak ve öznenin çeşitli ruhsal sistemlerin işleyişlerini bedensel hareket ve bilinçli davranışa erişimine bağlamak için bu fikirden yararlanır. Freud'un "cortical homunculus" nosyonu ve Lacan'ın imgesel anatomi açıklaması şunu gösterdi: psikolojik süreçleri anlamak için biyolojik ve nörofizyolojik girdiler çok mühim olsa da, biyoloji ve nörolojinin kendileri "tamamlanma" ve etkin işleyişleri için transkripsiyon ve anlamlandırmayla belirlenen ruhsal süreçlere bağlıdır. Bu bölüm, psikolog ve nörofizyologların çalışmalarında geliştirilen beden imgesi ve beden şemasının kaynaklarını, daha doğrudan bir biçimde ana hatlarıyla açıklayarak bir önceki bölümün psikolojik ve nörolojik sorgulamalarına devam edecek. Bir sonraki bölümse (bölüm 4), Maurice Merleau-Ponty'nin yaygın felsefi düalizmler ve algısal süreçlere ilişkin

ampirist ve idealist görüşlerin üstünlüğüne karşı çıkan ve öznelliğe odaklanan fenomenolojik çalışmalarında bu araştırmanın geliştirilme biçimlerini inceleyecek. Bu fenomenolojik ve deneysel yönelim, biyolojinin ve psikolojinin etkileşimlerine dair çalışmaları destekler ve bedenin, biyolojinin ve psikolojinin araştırma setleri içinde tartışmalı bir terim olduğu, bütünüyle kapsanamaz olduğu yönündeki psikanalitik içgörüleri onaylar ve genişletir.

Beden İmgesi

Beden imgesi kavramının Batı tıbbında uzun ve şöhretli bir tarihi var. Muhtemelen, ilk fark edilmesi, *ka* kelimesinin insan bedeninin bir kopyasını işaret etmek üzere kullanıldığı eski Mısır'a kadar uzanır. Bu kopya fiziksel bedenden çok daha az yoğundur ve eter gibidir, görülmez fakat yine de yaşayan varlığın, ruhun maddesel bir benzeri olarak anlaşılır. Bu ruh-benzeri ikiz, maddesel bedene yerleşir ve ona can verir, ancak mantıksal olarak ondan ayrıdır. Bedeni ölüm anında terk eder. Ruhun veya zihnin Kartezyen kavranışındaki biçimsizliğin aksine, bu ikiz bedenin imgesini üstlenir, öznenin hayalete benzeyen bir ikonu olur. Eski Yunan'da da beden imgesi ile ilgili benzer bir kavrayış söz konusudur. Örneğin, Aristoteles'in *pneuma* teorisi ile Epiküros'un *soma lemtomeres* kavrayışları, kabaca maddi ve materyalist beden yerine, daha "ince" ve hafif bir beden öne sürer. Bu kavrayışlar çok açık bir biçimde Hıristiyan ruh nosyonunun temelini oluşturur. Bu ruh nosyonunda ruh, maddesel bedene yakın bir benzerliğe sahiptir. Ruh belirli bir bedenden ve yaşamdan doğan ona özgü ruh olarak kavranır. Onun maddesel bedene benzerliği ebedi özdeşliğinin kısmi garantisi olarak hizmet eder. Yeniden dirilme olasılığı ruhun morfolojisi ile bedenin morfolojisi arasında ayrıcalıklı ve biçimlendirici bir bağlantıyı işaret eder.

Antik dönemdekiler, tıbba dair görüşler ile ilgili de felsefi, dini ve ayinsel bağlamlar ortaya koyarken, muhtemelen beden imgesine dair en erken teknik referanslar meşhur on altıncı yüzyıl doktor ve cerrahı Ambroise Paré'nin yazılarında ortaya çıkar. Sadece teratolojik hastalıklar için, varsayılan sebeplerine dayanan temel bir sınıflandırma şeması yapmakla kalmayan[59]; aynı zamanda (Siyam ikizlerini ayırmak için kul-

[59] Paré monstrozite için üç kategori öne sürdü: fazlalık anomalileri, eksiklik anomalileri ve hile anomalileri. Detaylar için, bknz. Grosz (1991).

landığı) ligatürü, yapay uzuvlar ve hatta yapay göz kullanımını tanıtan Paré, tıp tarihinde dikkat çeken bir figürdür. Beden imgesi araştırmalarında onu takip eden pek çok cerrahın çalışmasında olduğu gibi, Paré'nin çalışmaları da, öncelikle, ona ampütasyon konusunda ciddi bir tecrübe de sağlayan savaş sakatlanmaları sahasında gelişmişti. Bu birikimine dayanarak, hayalet uzuvla ilgili ilk tarifleri yaptı. "Mortifikasyon" sonrasında gerçekleşen hayalet uzuv deneyimini, yaşayan uzuvlarla birlikte ölmüş uzuvların da yaşama devam etmesini, ölmüş ve yaşayan uzuvların "uzlaşımı" olarak açıkladı. Hayalet duyumu, gömleğinden çekilmek hissiyle bir benzerlikle düşünmeyi önerdi, çünkü bu hayalet duyumda da beden görünmeyen ya da elle tutulamayan bir kuvvetin etkisiyle hareket eder ve ona göre davranır.

Bir yüzyıl sonra Descartes, *Meditasyonlar*'da, dışsal duyumların yanılması hakkında illüzyon deneyimlerine dayanan iddialar öne sürdü, içsel duyumların yanılmasına örnek olarak da hayalet uzvu işaret etti. *Prensipler*'deyse, hayalet elin acı dolu duyumlarını, beyinde olanı sadece ruhun deneyimleyebildiğine ilişkin bir kanıt olarak kullandı. Çevresel uyaranların öneminin altını çizdi ve *Ruhun Tutkuları*'nda zihnin sadece beyne değil tüm bedene bağlı olduğunu iddia etti. Ancak bu hayalet uzuv fenomeni, psikofiziksel düalizm ve bedenin işlemesi ile ilgili mekanik görüş açısından çok önemli bir "test vakası"dır. Zihni beyinle özdeşleştirmeyi reddetse de, zihin ve bedenin etkileşiminin ana yerini beyin olarak tarif eder. Duyular beyindeki "hareketlerin" sonucudur ve bu hareketler bedenin içsel veya çevresel parçalarından gelen uyaranlardan doğar. İçsel uyaranlar, kökenleri ve yerleri bedenin belli bölgelerinde olan "hayvani tinler"in hareketiyle zihinde temsil edilir.

Amerika Birleşik Devletleri İç Savaşı'nda hastalarla çalışmış bir doktor olan S. Weir Mitchell, uzuvlarından biri ampute edilmiş çok sayıda hastayı tedavi etti. Hayalet uzvun tedavi ve tecrübe sonucunda dönüştürülebileceğini yazdı ve hayalet uzuv deneyimleri ile ilgili detaylı tarifler yaptı. Beden imgesi anomalilerinin keşfi bağlamında savaş sakatlıklarının tedavi süreçleri en güçlü tetikleyici olmuş gibi görünür. Yalnızca, hayalet uzuv fenomeni sıklıkla savaş sakatlıklarında göründüğü için değil; aynı zamanda savaşın, hem uzun dönemli koşullar altında hem de kontrol edilebilen ve böylece tıbbi gözleme imkan veren çok sayıda "denek" sağlamasına bağlı

sebeplerle[60]. Weir Mitchell, daha sonra beden imgesinin bozulması veya kesintiye uğraması diye sınıflandırılacak pek çok rahatsızlıkla ilgili detaylı tarifler yaptı: hastanın gözleri kapalı olduğunda uzuvlarının yerlerini bilmesinin eksikliği ve parmakların hareketine dair farkındalığını yitirmesi gibi. Aslında hayalet uzuv terimini icat eden de Weir Mitchell'dir. "Hareket ettirilmesi arzu edilen uzuvdaki hareket miktarını, onun kuvvetini ve yer değişimiyle ilgili fikirleri, bilince temsil eden bir zihinsel koşul söz konusudur" sonucuna vardı. (Weir Mitchell 1965: 347)

Eğer hayalet uzuv, bir beden imgesi varsaymakla ilgili ilk motivasyonu sağladıysa, başka savaş hasarları, özellikle çeşitli beyin lezyonları, beden imgesiyle ilgili araştırmalar için de başka motivasyonlar sunmuştur. Bu, John Hughlings Jackson (çalışmaları Freud'u güçlü bir biçimde etkilemiştir), Sir Henry Head, A. R. Luria, Gelb ve Goldstein, Pick ve daha pek çoklarının, konuşma yitimi (afazi) ve ilgili rahatsızlıkları inceleyen araştırmaları için doğrudur.

On dokuzuncu yüzyıl sonunda çalışmış ünlü bir Britanyalı nörolog olan Hughlings Jackson, nörolojik hastalıkların nörolojik "evrimi" tersine çevirme eğiliminde olduğuna inandı. Bunu şuna dayanarak iddia ediyordu: fizyolojik krizlerde, yüksek-düzey düşünsel faaliyetler, yaşamın devamı için açıkça daha elzem olan ve yüksek-düzey düşünsel faaliyetler için ön koşulları sağlayan düşük-düzeyli işlemlere göre oldukça kolaylıkla terk ediliyordu. Bu yüksek düzey faaliyetler, düşük düzeylere göre daha geç gelişir ve daha erken iflas eder. Yüksek-düzey işlemlerin iflası düşük düzey işlemleri de etkiler. Çünkü bu faaliyetlerin zarar görmesi düşük düzeylerde ketlemeleri ortadan kaldırır ve "daha uyarımlanabilir" olmalarına, kendilerini daha kolayca boşaltmalarına yol açar. Afazi vakasında, örneğin, yüksek-düzey dil fonksiyonları iflas ettiğinde, özellikle dili önermesel biçimde kullanımla ilgili yetenek kaybolduğunda, Hughlings Jackson'ın otomatik veya duygusal/dışavurumsal konuşma işlemleri olarak gördüğü küfür gibi düşük-dilsel biçimler, genellikle etkilenmez, olduğu gibi kalır.

[60] Kurt Goldstein savaş sakatlanmalarına entelektüel borcundan bahseder:

> Benim araştırma malzemelerimin çok büyük bir kısmı, Birinci Dünya Savaşı beyin hasarlarından geliyor. Bu hasarlar, genç ve genellikle iyi fiziksel kondisyonda olan insanlarda olmaları bakımından araştırma için özellikle elverişliydi. Dahası, pek mümkün olmayan biçimde, hastalarımızı göreli uygun bir ortamda, uzun süreler boyunca inceleyebilme imkanına sahip olabiliyorduk, bazılarında sekiz yıldan fazla bir süre boyunca (Goldstein 1963: 36-37).

1870'lerin başından itibaren, birkaç nörolog, konuşmaya ilişkin ve davranışsal bozukluklarla beynin belli parçalarındaki hasarı ilişkilendirme projesine kendilerini adamıştı. Bozuklukların beyindeki kesin konumlanmalarını ve bağlantılarını bulmayı hedefliyorlardı. Beynin davranışlarla bağlantısı ve karşılıklı ilişkisini açıklamak üzere bir beyin bölgeleri haritası çıkarmayı umdular. Otopsi safhasında keşfedilen lezyonlar, belli hastalıklar için varsayılan hasar bölgelerini onaylamayınca, bu örtüşmeyi iddia etmek giderek daha da güçleşti; ancak yine de nörologların büyük bir kısmı, afazik bozuklukların beyindeki yeri sorusuyla ilgilenmeye devam etti. Hughlings Jackson ise, belli davranışsal veya psikolojik olayların beyin veya sinir sistemindeki tam yerini bulmaktan çok, çeşitli nörolojik fonksiyonlar ve davranışsal süreçlerin beyin lezyonlarından nasıl etkilendiğini teşhis etmeyle ilgilendi. Onun, afazi çalışmalarına öncülük eden katkıları, Trousseau'nun *aphasia*[61] terimini kullanıma soktuğu yıl olan 1864'de gerçekleşti. Pick, Goldstein, Head ve başka birçoklarının çalışmalarının mümkün olması Hughlings Jackson'ın psikolojik ve işlevsel yaklaşımının bir sonucudur. Hughlings Jackson'un dikkatli araştırmaları klinik gözlem ve beyin patolojisi arasında düzenli ve öngörülebilir bir bağlantı ortaya çıkarmadı. Hughlings Jackson beynin konuşma ve kavrama merkezlerinin işleyişinde sağ yarısının elzem olduğunu iddia ederken, dil "yetisinin" beynin sol yarısında bir yerde veya "tüm beyin ya da tüm beden haricinde bir yerde" (Weisenberg ve Mc Bride (1935)'te alıntılanır) tespit edilemediğini iddia ettiyse de, bugün hâlâ pek çok psikolog dilin beynin sol yarısında konumlanabileceğine inanır.

Lokalizasyoncuların (locationists) görünüşte "tarafsız" nesnel gözlemci yaklaşımı söz konusu olduğunda dahi, erkek ve kadın beyinleri arasında işlevsel ve anatomik farklar olduğunu iddia etmeleri dikkate değerdir. Kadınların beyinlerinin çocuklarınki gibi, daha az tanımlı bölgelere sahip, daha akışkan ve form kazanabilir (dolayısıyla evrimsel açıdan daha az gelişmiş ve düşük) olduğu, işlemlerin beyin zarı üzerine yayılmış olduğu iddia edilegeldi –ki bu bugün dahi karşılaşabilen bir eğilimdir–. Bu spekülasyon, çoğunlukla kadınların felç ya da beyin lezyonları sonrasında konuşma yetilerini kaybetmediğini gösteren klinik kanıtlara dayandırıldı. Varsayımlar şu yöndeydi: kadınlarlarda konuşma merkezleri ve işlemleri kesin olarak

[61] Bkz. Weisenberg ve McBride (1935) afazi üzerine, klinik, nörolojik ve psikolojik araştırmalar ile ilgili detaylı tarihsel bir döküm için.

bir bölgede toplanmaz ve bu yüzden zarar görmeye karşı daha korunaklıdır. Lokalizasyoncu açıklama bugün teorik bir kuvvet olarak, daha az güçlü olsa da, pratikte pek çok nörofizyoloji çalışması üstü örtük olarak lokalizedir ve yaygın biçimde beynin belli bölgelerinin "psikolojik kapasitelerini", belli bölgelerinin belli psikolojik işlemlerden sorumlu olduğunu sorgular.[62]

Sir Henry Head'in afazi üzerine çalışması afazinin ilk modern açıklamasını sunar. Aynı zamanda kendisi "kendimizin postüral modeli" veya "postüral şema" olarak adlandırdığı, teknik olarak kapsamlı en erken beden imgesi nosyonunu da ortaya koyan kişidir. Beyin lezyonlarından muzdarip hastalardaki duyusal ve davranışsal değişimlerden yola çıkarak, "normal" deneklerde, çeşitli duyusal impulsların koordinasyonuna dayanan bir postüral farkındalığın olması gerektiğini iddia eder. Bu koordinasyon veya entegrasyon, bilinçli olamaz; ancak saf nörolojik olması da mümkün değildir. Hem nörolojik hem de psikolojik açıklamaya ihtiyaç duyar:

> Aralıksız konum başkalaşımlarıyla, sürekli bir biçimde, kendimizin postüral modellerini inşa ediyoruz ve bunlar da devamlı değişiyor. Her yeni postür veya hareket, bu plastik şemaya kaydoluyor ve başkalaşan postür ile harekete geçen beyin zarının faaliyeti her taze duyu grubunu onunla ilişkili bir biçimde beraberinde getiriyor...
>
> Bu "şemata"nın varoluşu sayesinde postür, hareket ve yer farkındalığımızı kendi bedenlerimizin sınırlarının ötesine taşıyabiliyor. Elde tutulan bir enstrümana bu postür, hareket ve yer farkındalığımızı yansıtma gücüne sahip oluyoruz. Eğer bu olmasaydı, bir çubuğu tutamazdık, gözlerimiz tabağa sabitlenmediği sürece bir kaşığı kullanmamız mümkün olmazdı. Bedenlerimizin bilinçli hareketlerine dahil olan her şey, kendimizin modeline eklenir ve bu şemata'ların parçası olur: bir kadının lokalizasyon gücü şapkasındaki tüye kadar uzanabilir. (Head and Holmes 1911: 188)

Bedenin postüral modeliyle Head, öznenin bedenine, onun mekândaki konumuna (yani postürü veya davranış şekillerine) ve nesnelerle ilişkilerine bağlı olarak duyuları tarafından sağlanan enformasyonu hem alan hem de düzenleyen üç boyutlu bir imgeyi anlar. Beden imgesi mevcut duyumları alır ve aynı zamanda, o anki duyumlar ve hareketleri karşılaştırabileceği geçmiş izlenimlerin ve deneyimlerin de bir kaydını muhafaza eder. Öznenin mekansal-zamansal olarak yapılanmıştır ve aynı zamanda özneye yapı kazandıran bir modeli, bir "şeması"dır. Öznenin konumu ve davranışları

[62] Lokasyonalizmin altında yatan çarpıcı cinsiyetçi ön kabulü işaret ettiği için Elizabeth Wilson'a müteşekkirim.

arasında aracılık eder. Kortikal lezyonlara dayanan beden şeması hasarları veya şemanın imhası, öznenin tüm bedeninin ya da belli parçalarının postüral konumlarını ayırt etmesini ya da bedeninin uyarılan konumlarını tespit edebilmesini sekteye uğratır. Head, beyin lezyonu öncesinde bir bacağı ampüte edilen bir hastasından bahseder. Ampütasyondan sonra hasta beklenen hayalet bacak duyumlarını hissetmiştir, ancak beyin lezyonunun ortaya çıkmasıyla hayalet birden yok olur.

Bedenin postüral modeli, Head'in görüşüne göre, pek çok özellik taşır. Beden şeması plastiktir. Hem geçmiş beden postürlerinin ve hareketlerinin hem de son durumdaki postür ve hareketlerin bir kaydıdır. Bu geçmişe dayanarak, o anki veya gelecekteki eylemler için bağlamı ya da ufku oluşturur. Dolayısıyla, ölçülebilen ardışık postür değişikliklerine karşı bir "standart" olarak işler. Head, iki tip beden imgesi tarif eder ya da en azından beden imgesinin iki modalitesi olduğunu söyler, bu imgelerden birinin lezyon sonrasında diğerini sakatladığını ya da toptan imha ettiğini belirtir. İlk model, genel olarak bedenin postürü ve mekânda oryantasyonu ile; ikinci modelse bedenin belli noktaları veya bölgelerinin konumları ile ilgilidir. Beden şeması, merkezi sinir sistemindeki fizyolojik düzenlemeler (bir bakıma psikolojik eşi de olan) ile fizyolojik süreçlerden (ruhsal bir eşi olmayan) oluşur. Diğer bir deyişle, beden şemasındaki pek çok dönüşüm veya sapma, özne tarafından bilinçli bir farkındalık ya da alım olmadan gerçekleşir. Görme, bedenin postüral modelinin kurulmasında önemli bir rol oynasa da, bu modelin biçimi çoğunlukla pek çok duyudan beslenerek oluşur ve şemanın görsel elementleri devinduyumsal ve sinerjetik bakımdan düzenlenmiş duyumlarda konumlanmıştır ve entegre olmuştur.

Head'in bu hareketli, değişen, düzenleyen beden şeması, çağdaş nörologlar ve nörofizyologların, ön loblardaki lezyonların sebep olduğu postüral ve lokasyonel rahatsızlıklarla ilgili çalışmalarında kabul ettiği –olumlu ya da olumsuz olarak–, terimleri ve genel çerçeveyi sundu.

Schilder ve Beden İmgesi

1920'ler ve 1930'larda Schilder'in gerçekleştirdiği, dönüm noktası niteliğindeki çalışmaları, Head'in postüral beden modeli kavrayışından oldukça etkilenmiştir. Fakat, kavrayışları arasında birkaç temel fark vardır. Schilder'in beden imgesi kavrayışı nörofizyolojiden çok psikolojiye dayanır. Freud'un yapıtları, özellikle narsisizm çözümlemesi ve libidinal dürtüler

kavramı, Schilder'in anlayışının büyük bir bölümünü oluşturur. Schilder'in modelinde, toplumsal ve kişiler-arası ilişkilenmeler ve yatırımlar ve aynı zamanda libidinal enerji, kişinin kendi-imgesinin ve beden kavrayışının büyük bölümünü oluşturur.[63] Feministlerin ilgilendiği, bedenin toplumsal-tarihsel ve kültürel çözümlemesine bu kavram, Head'in katı nörofizyolojik yaklaşımından daha uygundur. Ve Head'in devinduyumsal olarak yapılanmış bir beden imgesini sunduğu yerde, Schilder, kararlı bir şekilde, bedenin şematik temsilinin optik ya da görsel özelliklerini vurgular. Schilder için, her dokunuş halihazırda görsel bir işlemdir çünkü, dokunulan noktanın zihinsel (yani görsel) imgesini uyarır. Schilder, bununla birlikte, beden şemasının, Head'in modelindeki şemadan farklı olarak, görsel ve dokunsal iki bölümü olmadığını vurgular. Bu nosyon, ikisinin nasıl entegre olup da bir nesneyi görme yeteneğimiz ile bir nesneye dokunma yeteneğimizin bağlandığını açıklayamaz. Beden imgesi sineztetiktir, görsel veya dokunsal, her duyu için geçerli olduğu gibi, sineztetik olarak düzenlenir ve temsil edilir:

> Bu, farklı duyular arasında ilksel bir izolasyon olmadığı anlamına gelir. İzolasyon ikincildir. Algılayabiliriz ve bazı güçlüklerle algılamanın bir kısmının optik izlenimlere dayandığı yönünde karar verebiliriz. Sineztezi, dolayısıyla normal bir durumdur. İzole duyu bir çözümlemenin ürünüdür. Beden şemasında, dokunsal, devinduyumsal ve görsel impulslar, sadece yapay yöntemlerle birbirlerinden ayrılabilirler.
>
> Postüral beden modelinin birliğinde, dokunsal ve görsel alandaki duyularda gerçekleşen değişimlerden kaynaklanan değişim üzerine çalıştık. Sinir sistemi, bu bütünsel durum karşısında bir birim olarak faaliyete geçer. Algılamanın birimi, kendini duyular aracılığıyla ve tüm duyular aracılığıyla sunan nesnedir. Algılama sineztetiktir. (Schilder 1978: 38—39)

Beden imgesi, onun için, öznenin dünyadaki eylemleri üzerinden çevresiyle kurduğu çeşitli temas modlarıyla biçimlenir. Bu anlamda, beden şeması, bedenin eylem için mevcut konumu ve yeteneklerinin bilgisinin de kaydını gerektiren, (gelecek) eylemin öngörüsel bir planıdır. Aynı zamanda bedene, parçalarına ve belli performansları gerçekleştirme kapasitesine karşı çeşitli duygusal ve libidinal tutumları kapsar; son olarak, beden şeması, öznenin kendi bedenini deneyiminin başkalarına bağlandığı, başkalarının kendi bedenleriyle ve o öznenin bedeniyle ilişkileri üzerinden dolayımlandığı toplumsal bir ilişkidir.

---

[63] Schilder *İmge ve İnsan Bedeninin Görünüşü*'nün üçte birini nörolojik değerlendirmelere, üçte birini psikolojik faktörlere, ve üçte birini toplumsal etkilere ayırır.

> İnsan bedeninin imgesi, kendi bedenimizin zihnimizde oluşturduğumuz bir resmi anlamına gelir; yani bedenimizin bize görünme tarzıdır. Bize verili duyumlar mevcuttur. Beden-yüzeyinin bazı kısımlarını görürüz. Dokunsal, termal ve acıya ilişkin izlenimlerimiz olur... Bunların da ötesinde bedenimizin birliğini dolayımsızca deneyimleriz.... Buna bedenimizin şeması ya da bedensel şema ya da Head'i izlersek... bedenin postüral modeli diyoruz... Bedenin kendine görünüşü söz konusudur. Her ne kadar, duyulardan gelse de, salt duyu değildir. İçerdiği zihinsel resimler ve temsiller bulunur. (Schilder 1978: 11)

Head'in genel kapsamıyla nörolojik modelini Freud'un libidinal yatırım nosyonuyla bir araya getirdiğimizde, Schilder'in nörolojik ve psikolojik etkileşimler arasındaki ilişkiler bağlamında konumu, Freud'un ruhsal mimikri nosyonuna veya biyolojik süreçlerin analizi nosyonuna benzer. Schilder ruhsal ve organik süreçler arasında mükemmel bir ortaklaşalık olduğunu iddia eder. Öyle ki, "organik işlevdeki her değişiklik, kendisiyle birlikte bu organik işlevle akraba ruhsal mekanizmaları da harekete geçirmekle yükümlüdür." (1978: 33). Burada Schilder, bu sefer nörolojik bir bakış açısından, Freud'un somatik uyumluluk dediği, organik bedenin ruhsal olarak ele geçirilmeye uygunluğu fenomenini işaret eder. Örneklendirmek için, hemiasomatognozi vakalarına referans verir. Bu vakalardaki organik hasar, yani bir kortikal lezyon, özneyi bedeninin yarısının farkında olmaktan aciz bırakır, "bu birincil itkiye ek olarak, çabucak bir bilindışı ve bilinçli arzu geliştirir" (1978: 33). Burada adeta organik hasarın harekete geçirmesi sonucunda, psikolojik süreçler devreye girer ve biyolojik hasarı kendilerininmiş gibi üstlenirler ve bilinçli ya da bilinçdışı ruhsal istekleri ve anlamları ifade etmek için onu kullanırlar.

İmge ve İnsan Bedeninin Görüşünü'nün ilk bölümünde Schilder, beden imgesinin fizyolojik temeliyle ilgilenir. Çok çeşitli beyin lezyonlarının sonuçları üzerine yaptığı gözlemlerinden, Schilder, Head'i takip ederek, beden imgesinin (en azından) iki bileşeni olduğunu öne sürer. Biri, duyuları konumlandırmak ve yönlendirmek becerisiyle ilgilenir ve genel olarak sağ ve sol tarafları ayırt etme (allosthesia) becerisinin kaybında ortaya çıkar. Ancak, bu çoğunlukla sadece hastanın kendi bedeniyle ilgili olmaz, başkalarının bedenleriyle de ilgilidir. Dolayısıyla açıkça, öznenin kendi bedeninin postüral modeli, öznenin başka bedenlerle ilgili sahip olduğu modellerle de ilişkilidir ve dolayısıyla başka bedenlerin öznenin bedeniyle ilgili modeliyle de. Bazı vakalarda, özne mükemmel bir kesinlikle bir

uzuvdaki belirli bir duyumu tarif edebilir, yerini söyleyebilir ancak o uzvun mekandaki yerini veya bedeninin diğer parçalarına göre yerini tespit edemez. Schilder de, hastanın, bedenin bir tarafından, sağlıklı tarafından diğer tarafına, simetrik konuma, sakatlanmış olana duyumları aktarabildiği (allokiri) örnekleri işaret eder. Soldaki duyumlar, sağ taraftaki duyumların halüsinasyonlarını tetikler. Bu açıkça bedenin (yarı) simetrisinin temel ruhsal ve anatomik önemine işaret ederken,[64] aynı zamanda, bir duyunun lokasyonunu tespit etme yeteneğinin, o lokasyonun bedenin geri kalanına göre konumunun tespitinden farkının da altını çizer. Diğer yandan, uzuvların mekandaki konumlarını tespit edip, bedendeki yerlerini hissedememesi biçiminde ortaya çıkan nörolojik bozukluklar da vardır.[65]

Bu iki beden imgesi modu, sırasıyla algılama ve eylemle yakından ilişkilidir. Schilder, Head'in aksine, bu ikisinin tamamıyla ayrı iki beden imgesi olmadığını, daha çok entegre olmuş ve entegre eden tek bir imgenin iki kutbu, ucu olduğunu vurgular. Alloestezi, bedenin bir tarafından duyumların diğer tarafına aktarımı ile hemiasomatognozi, bedenin bir yarısının algılanamaması, yakından ilişkilidir. İkisi de öznenin bedenini kat eden ruhsal-fizyolojik simetri ekseniyle ilgilidir. Bu beden imgesinin iki özelliğinin

---

[64] Schilder anatomik simetrinin ruhsal anlamına ve bedenin ayna imgelerine lateral bölünebilirliğine özellikle önem verir. Bedenin belli parçalarında yer alan duyumların özgüllüğü açısından, bedenin işleyen tarafından duyumların, bedende simetrik olarak karşısına denk gelen bir noktaya aktarılabilmesi yeteneğini açıklamaya girişmiş bir dizi teorisyenden alıntı yapar:

> Onlara göre, bir noktaya tüm dokunuşlar belirli bir tekilliğe sahip olmalıdır, aynı noktada bulunan acı ve ısı duyumlarının paylaştığı bir tekillik. (1978: 19)

Fakat Schilder, bunun sadece simetrik beden bölgelerindeki duyumların benzerliğinden kaynaklanmadığını iddia eder, çünkü bu duyumların işleme alınması gerekmektedir, sadece nitelikleri bakımından değil bulundukları yer bakımından da. Dahası, bedenin orta çizgisi, bedeni simetrik iki yarıya bölen çizgi, başka nörolojik bozukluklarda da önemlidir. Örneğin Head, afazi için, hastanın sağ ya da sol elini kullanarak, sağ ya da sol gözünü işaret etmesi gereken, bir test tasarlamıştır. Ancak şu dikkate değerdir, bu testte güçlük yaşayan ya da yetersizlik gösteren hastalar, hiç tereddüt etmeden sağ ya da sol dizlerini gösterebilmektedirler. Schilder'in iddiası şudur:

> Kafanın orta çizgisi, bedenin diğer parçalarınınkilerden farklıdır. Kafalarının orta çizgi bölgesini geçemeyen hastalar, kolaylıkla sağ elleriyle sol dizlerini, ya da sol elleriyle sağ dizlerini gösterebilmektedirler. Psikolojik orta çizgi ile geometrik orta çizgi kesinlikle birbirleriyle aynı şey değildir. (1978: 48)

[65] Örneğin, Gerstmann'ın semdromu ve hastanın elininin farklı parmaklarını tanıyamadığı ya da belirli parmakları işaretedemediği parmak afazisinde olduğu gibi. Bu hastalar, sadece kendi ellerine dair bir afaziden muzdarip deillerdir; başkalarının parmaklarını da ayırd edemezler. Parmak agnozisiyle ilişkili agrafi (yazmada güçlükler) ve akalkuli (hesaplamada güçlükler) anılabilir. Şaşırtıcı bir biçimde, bu hastalar diğer beden parçalarıya ilişkilerinde bir bozukluk yaşamazlar.

veya vasfının karşılıklı ilişkileri, genellikle birini ya da diğerini işlev dışı bırakan rahatsızlıklarda ortaya çıkarken, aslında, nadir de olsa aynı anda meydana gelmeleri de mümkündür. Bu durumda hasta bir pasif duyum ile aktif hareket arasındaki ayrımı fark etme yeteneğini kaybeder, yani (başkası tarafından) gerçekleştirilen ve öznenin bedenine etki eden bir hareketi deneyimlemek ile öznenin kendi uzuvlarını hareket ettirmesi arasındaki farkı teşhis edemez. Algılamalar, kendileri, özlerinde, kesin ve hatasız algı veya hareket duyumlarına götürecek niteliksel özellikler taşımazlar (Schilder 1978: 39; Head ve Holmes 1911). Bu hastalar, açık ki, optik ya da dokunsal rahatsızlıktan mustarip değiller: dış dünya ve nesnelerle ilgili görsel ve dokunsal duyumları sağlam ve işlevsel kalmaya devam eder. Burada olan, daha çok, beden imgesinin bozulması. Bunun kanıtı da bedenin parçaların konumlarının ya da bedenin konumlarının tespit edilmesi ile ilgili güçlükler ortaya çıktığında, bunların sadece öznenin kendisi-algılamasında değil, her zaman aynı zamanda başkalarının bedenlerini algılamasında da görülmesinde yatar.

Daha çarpıcı bir biçimde, beden imgesinin bir hareketi başlatmak için merkezi rolü teslim edildiğinde, bir davranışla ilgili de göze çarpan bir sakatlık olduğu fark edilir. Belli eylemler için gerekli hareketleri gerçekleştirememek biçiminde ortaya çıkan bu acziyet, apraksi olarak adlandırılır. Apraktik genelde bir sonuca gitmek için ne yapması gerektiğini bilir, hatta bunu dilsel olarak da ifade eder, ancak bu bilgi üzerine harekete geçemez.[66] Bu vakalarda, bedenin sadece resmi olmayan, aynı zamanda bedenin eyleme geçmesi için gerçekleştirmesi gereken detaylı hareketler için öngörüsel bir plan da sunan beden imgesi iflas eder. Beden imgesi, hem bir amaca yönelik hareketlerin hem de bedeni o amaç uğruna harekete geçirmek için gerekli tüm ara eylemlerin temsilini içerir. Bu plan, tabii ki bütünüyle bilinçli değildir (ancak bastırılmış olmadığından, bilinçdışı da değildir);

[66] Schilder'in öne sürdüğü gibi

> Böyle bir hasta bir kibriti yakmaya çalıştığında, kibrit kutusunu parmakları arasına alır, ve nesneye dair tüm bilgiye sahip olsa da, baş parmağı ve işaret parmağıyla yalnızca bastırır. Hatta, biri kibrit kutusunu açmakta ona yardım etse de, bir faydası olmayacaktır. Bu sefer de kutunun yanlış tarafına dokunur. En sonunda, bir kibrit almayı başardığında, bunu kutunun uygun tarafına getiremez, yatay olarak kutunun yüzeyine bırakır. Yanmış bir kibrit verildiğinde de, onu bir mumun yanına yaklaştıramaz. Yanmamış bir kibrit ile, yanmıyor olduğunun farkında olduğu halde, bir mumu yakmaya çalışabilir (Schilder 1978: 46)

bilinç öncesidir yani bilinçli yapılmaya elverişlidir. Dolayısıyla beden-imgesi rahatsızlıkları ya öznenin kendi bedenini algılama ve deneyimleme biçimlerini, bu algı ve deneyimin duyumlarını veya hareketlerini ya da öznenin mevcut postüral konumunu yöneldiği eylemlerle ilişkilendirme yollarını etkiler (bu, amacına ulaşmak için eylemi başlatma ya da eylem için gerekli zamansal düzenlemenin sırasını karıştırma ile ilgili güçlükler içerebilir); son olarak, öznenin bedenini başkalarının bedenlerine göre konumlamasını etkileyebilir:

> Bu planda kişinin kendi bedeninin bilgisi mutlak bir gerekliliktir. Bedenimle hareket edebilmem, bir harekete başlayabilmem, bedenimin bir parçasını kullanabilmem için bedenim hakkında bir bilgimin olması elzemdir. Her zaman eylemin yöneldiği bir nesne vardır. Bu amaç kişinin kendi bedeni ya da dış dünyada bir nesne olabilir. Hareket etmek için, yöneldiğimiz nesnenin niteliği ile ilgili bazı şeyleri bilmemiz gerekir. Ve, son olarak, nesneye ne yolla yaklaşmayı istediğimizi bilmemiz gerekir. Bu nedenle, formül, hareketi gerçekleştirecek uzvun veya beden parçasının imgesini içerir. (Schilder 1978: 52.)

Hayalet Uzuv

Muhtemelen beden imgesinin varlığına dair en ikna edici kanıt Weit Mitchell'in hayalet uzuv dediği şeydir. Hareketli, işlevi olan dışsal uzuvların ampütasyonu sonrasında, vakaların neredeyse yüzde 100'ünde hayalet uzuv deneyimlenir (istisnalar zeka geriliği olan özneler ve yedi yaş altındaki çocuklardır). Hayaletler (uzuvlar) çoğunlukla ampütasyonun hemen sonrasında görülür fakat bütünüyle ortaya çıkmaları iki yılı bulabilir. Beden hayaletleri sadece kol ve bacak gibi uzuvlarla sınırlı değildir. Yetişkinlerde bedenin hemen hemen her parçasında tespit edilmiştir. Mastekomi (memenin ameliyatla alınması) sonrasında hayalet göğüs deneyimiyle sık karşılaşılır (Hopwood ve Mac Guire 1988: 47 - 50). Hayaletler gözlerin, rektumun, gırtlağın, yüzün belli kısımlarının, penisin –hayalet ereksiyonlar ve hayali orgazmlar olarak deneyimlenir– ve iç organların kaybında da görülmüştür: mide ameliyatları sonrasında hayali ülser sancıları (Gorman 1969: 99) örneğin. Fakat, pek çok kadın için depresyon ve hissettiği kendi-değerinin azalması gibi sonuçlara götüren histerektomi (rahmin alınması), beden hayaleti kapsamında incelenmez. On dokuzuncu yüzyılda kadınlarda "kronik mastürbasyonu" tedavi etmek

için yapılmış ve bugün de yapılmaya devam eden medikal klitoridektominin etkileriyle ilgili de göze çarpan bir sessizlik söz konusudur. Kadın cinselliğinin hadım edilmiş diye anlaşılmasının, kadın bedeninde cerrahi bir operasyonla bir organın alınmasının (veya bir dizi organın), eksiklik olarak görülmemesinde payı olabilir mi (bir eksikliğin eksikliği)? Kadın bedeninin enigmatik ve hatta paradoksal konumu, nörofizyolojinin beden imgesinin cinsel belirlenimi konusundaki sessizliği, feministlerin eğilmesi gereken bir direnç noktasını işaret eder. Bu, genel olarak nöro ve psikofizyolojinin "beden" nosyonu ile bahsettiğinin üstü örtük bir biçimde erkek bedeni olduğunu açığa çıkaran dikkate değer bir görmezden gelmedir. Histerektominin, çoğunlukla bilinçli olarak dahi algılanmayan başka iç organlar için, ameliyat izi dokusu olan apandis gibi örneğin, söz konusu olan hayalet etkilerini neden getirmediği açık değildir. Bu, vajina, serviks (rahim boynu), klitoris ve kadın diğer cinsel organlarının halihazırda paradoksal biçimde "mevcut olmayan" organlar olarak kodlanması yüzünden midir?

Beden hayaleti tam olarak artık olmayan bir uzvun imgesi değildir. Eksik uzvun ya da tamamıyla işlevsel bir uzvun veya beden parçasının hatırlanmasının aksine, beden hayaleti genelde bozulmuş bir biçime sahiptir. Ekstremiteler durumunda (kollar, bacaklar gibi), örneğin, hayalet uzuv, her zaman uzuvdan kısadır; uzvun bağlanma noktasına yakın kısmı çoğunlukla yoktur; sağlıklı bir uzva göre daha düz algılanır; hafif ve içi boşmuş gibi hissedilir; hareketinin algılanması çok bozuktur (sıklıkla hareketlerin bir kramptan öbürüne olan değişimler şeklinde deneyimlenmesine kadar bozukluklardan bahsedilir), sağlam organın yapabildiği el becerisi gerektiren ince hareketleri yapamaz.

Hayalet uzuv, bedenin geri kalanına göre kendiliğinden hareket eder ve bazen iradi hareketlere de uyum sağlayabilir. Aslında, uzvu ampute edilmiş kişinin bir protez ikameyi, yapay uzvu kullanabilmesi için bu bir önkoşul gibi görünmektedir. Ancak hayalet uzvun kontrollü kullanımı sayesinde yapay uzuv kaybedilen uzvun, sadece işlevsel anlamda da olsa, (giderek) yerini alabilir. Ancak, hayalet uzvun hareketi sağlıklı bir uzvun hareketinden temelde farklıdır. Gerçek uzvun ağırlığı ve kütle çekimi hayalete göre çok daha güçlüdür. Hastalar onun "kabuk gibi", ağırlıksız ve yüzen bir yapıda olduğundan bahseder.

Hayalet uzuv zaman içinde çarpıcı biçimde değişir. Ampütasyona daha yakın zamanlarda, görünüşü daha gerçekçidir ve (her zaman olmasa da) ondan gelen duyumlar daha şiddetlidir; zaman geçtikçe duyumlar daha bozuk biçimli ve hayalet gibi bir hal alır. Schilder bu beden temsillerinin kendi psikolojik ve fizyolojik tarzlarını izlediğini açıklar:

> Hayalet başlarda kaybedilen ekstremitenin şeklini alır ama yıllar geçtikçe şekil değiştirmeye başlar ve bazı kısımları yok olur. Kolun bir hayaleti olduğunda, el dirseğe yakınlaşır ya da daha uç örneklerde tam ampütasyon yerine gelir. Aynı zamanda, el daha küçük olur, bir çocuk eline benzer. Benzer olaylar bacak için de söz konusudur. Hayaletin duruşu sıklıkla sabitlenmiş gibidir ve sıklıkla bu yer hastanın uzvunu kaybettiğindeki son duruştur. Hayalet adeta son dakikayı korumaya çalışır gibi, uzuv oradaymış gibi davranır.
>
> Hayaletin kendi kuralları vardır. Kol sert bir nesneye doğru hareket ettiğinde hayalet de o sert nesnenin içine geçer. Hatta hastanın kendi bedeninin de içinden geçebilir... Tüm bu biçim kazanma veya kısımların gözden kaybolması süreçlerinde, elin konumunun değişiminde ve ayağın yerinde kalmasında, merkezi süreçlerle ilgilendiğimizden emin olabiliriz. (Schilder 1978: 64)

Hayalet uzuv deneyiminde, her zaman çeşitli ruhsal mekanizmaların karmaşık bir etkileşimi olur. Sadece uzvun (artık yerinde olmayan) duyusal deneyiminin yerini alması ve hayaleti değildir; aynı zamanda ampütasyonun gerçekleştiğinin inkârı da söz konusudur –ya da kesin bir inkârdan çok, bir kabul etmeme süreci söz konusu olur. Plügge, öznenin eksik uzuv konusunda tavrının muğlaklığının altını çizdiği bir deneyden bahseder:

> Bu basit deney kolunun dirseği ile bileği arasındaki kısmı ampüte edilmiş bir kişi ile ilgilidir. Kişi, farklılaşmış ve etkili bir hayalet uzuv geliştirmiştir. Uzvunun kalan kısmını, 90 derece açıyla, örneğin bir odanın duvarına, arada bir iki cm kalacak şekilde yaklaştırır.
>
> Eğer biri, birden, bu deneğe hayaletin duvara penetre edip etmediğini sorarsa ya da duvara bastırarak uzvun kalan bölümünü kısaltıp kısaltmadığını ya da orijinal yönünden saptırmayı ya da ortadan kaldırmayı başarıp başarmadığını sorgularsa...kişinin ilk tepkisi tereddüt etmek, kafa karışıklığına düşmek olur. (Plügge, in Spicker 1970: 300)

Hasta tereddüt eder, çünkü kendisi için eşit derecede gerçek olan iki deneyimi aynı anda edinmiştir: bir tarafta hayalet duyumların "gerçekliği", diğer yanda uzvun kalan kısmının deneyimlerinin algısal gerçekliği. Hasta

hem hayalete hem de uzvun kalan kısmına ilişkin muğlak, birbiriyle çelişen deneyimlere sahiptir (bu aslında şaşırtıcı değildir, çünkü her iki durum da sağlıklı bir uzuv ile onun ölümü arasında bir yerde konumlanır): hayalet, bedenin canlı, hareketli, "organik" bir parçası gibi, bedenin geri kalanının hareketleriyle uyum içindeymiş gibi hissedilir. Fakat aynı zamanda, otonommuş gibi, özneyle temas halinde kendi nitelikleri ve ihtiyaçları varmış ve öznenin iradi kontrolünün dışındaymış gibi davranır. Benzer bir biçimde, uzvun kalan kısmı da kaybedilmiş uzva yakınlaşan bir duyu reseptörü gibi davranmaya başlar. O çok çeşitli algıların yeridir ve tabii ki duyusal, dokunsal, görsel ilginin nesnesidir. Ancak, genelde bir şey gibi, pasif, eylemsiz, canlılığa dair veya alabilme açıklığına sahip bir içselliği olmayan salt bir nesne gibi deneyimlenir. Uzvu ampute edilmiş kişi, bu iki çelişkili gerçekliği aynı anda kabul eder: yaşayan uzvun gerçekliği ve onun yokluğunun gerçekliği. Bu iki "uzuv", biri diğerinin yokluğunun hayali ikizi olacak şekilde, aynı mekanı ve zamanı işgal eder,

Schilder, hayaleti öznenin geri kalan ruhsal yaşamının bir uzantısı olarak görerek, beden hayaletini düzenleyen ve dönüşümünü etkileyen tuhaf yasalar ve eğilimleri açıklamak için psikolojik ve libidinal terimlere başvurur. ("Bu genel olarak ruhsal yaşamın nasıl devam ettiğinin bir modelidir" (68) Hayalet, çocukluk deneyimlerine geri dönme ile pek ilişkili değildir (bu çok yaygın bir açıklama olsa da); öznenin, uzvunu, gerçek uzvun mevcut olduğu zamanki anlamına en yakın yerde tutmak için teşebbüs ettiği bir girişime benzeterek bu kanıya varanlar olsa da.

> Tam bir bedene sahip olmaya alışığız. Uzvu ampüte edilmiş kişinin hayalet uzvu, duygusal kuvvetlerle tanımlanan verili algısal bir örüntünün yeniden aktive olmasıdır. Hayaletlerin çok büyük bir kısmı, sadece bireylerin kendi bedenlerine karşı duygusal tepkilerini dikkate aldığımızda anlaşılır. Betlheim'in hastalarından biri sağ kolunun bir yerde korunduğunu ve kendisine geri verileceğini hissediyordu. (Schilder 1978: 67)

Hayalet, bedenin birliği, tamlığı ve tamamlanması için duyulan nostaljinin bir ifadesidir. Eksik uzva bir anıttır, onun yerinde duran ruhsal bir temsilcidir. Dolayısıyla, bedenin bir bölümünün ampütasyonu veya cerrahi bir müdahalede bulunulması sadece fiziksel değil ruhsal bir yaralanma, bir yara izi meydana getirir.[67] Hayalet uzuv, apaçık biyolojik kaybın karşısın-

[67] Bedene herhangi bir işaretleme ya da müdahale, fiziksel olduğu kadar ruhsal olarak da bedene yazılır. Örneğin, dövmenin "hazzı" Schilder'in iddia ettiğine göre, bedenin yüzeyinin sadece görsel

da, uzvun mevcudiyetinin narsisistik yeniden iddiasıdır, öznenin narsisistik beden tamlığı hissini (Lacan'ın işaret ettiği gibi, ayna evresiyle kurulan bir imge) koruma girişimidir. İşleme biçimi bakımından saf ruhsal olmadığı açık olsa da (aksi halde birliği önemli ölçüde çözülmüş ve psikolojik farklılaşmalara bağımlı olurdu), öznenin içinde faaliyet gösterdiği anlamlandırmanın ruhsal sistemleri yine de biyolojik bedenin birliğini parçalayan, kendi organik rahatsızlıklarını yüklenir. Hayalet uzuv, bazen, uzvun veya bir beden parçasının kaybıyla ilgili külfetli narsisistik telafidir. Geçmiş bir beden imgesini, mevcut gerçeklikte yeniden canlandırmak için ruhsal bir çabadır. Freud'un histeri analizi ve kadınlara atfettiği ikincil narsisizmine –kadın bedeninin, (fallik) cinsiyet davranış biçiminin dışında bir tür nostaljik yeniden olumlanması– benzemez. Ve kadınların hem kendileri hem başkalarınca, onları oldukça güçsüzleştiren bir ampütasyonun –hadım edilmeyle ima edilen ampütasyonun– kurbanı olarak görülmesi bakımından, kadınların beden imgesinin konumuyla ilgili genel soruyu tekrar ortaya çıkarır. Kadınların hayalet fallusu mu var? Fantezisi kurulmuş bu ampütasyonun (hadım edilmenin gerektirdiği biçimde) statüsü nedir ve gerçek olanın statüsü nedir? Kadınlar hadım edilme kompleksini, psikososyal bir kısıtlama yanında bedensel bir ampütasyon gibi de deneyimler mi? Eğer öyleyse, kadınların ruhunda bir yerde, kaybettiği fallusun bir temsili mi mevcut? Erillik kompleksini mümkün kılan şey bu mu?

Buraya kadar, kadınların beden imgesi açıkça erkeklerinkinden farklı olarak, eksiklik ve hadım edilme üzerine modellendiğine göre uzvu kesilenlerin hayalet uzuvla ilişkileri, kadınların kaybettikleriyle (erkek bedenine tanınan özgürlük, kendini-belirleme gücü, otonomi) ilgili tuttuğu yasa benzer midir? Kadın genital organları ve kadınların bedenleri (öznenin kendisi ve başkaları tarafından) bir olumluluk olarak yazılmaz ve yaşanmazsa, her zaman kadınlığın her nosyonunun can sıkıcı içerimleri ve paradoksları olmaya devam edecektir.

Beden imgesi büyük ölçüde organik bedenin algılamalarından, duyumlarından ve eylemlerinden türemiştir, duyum tek başına beden imgesini inşa etmek için ya da özelliklerini ve sıfatlarını açıklamak için yeterli değildir. Beden imgesi derinlemesine ve detaylı olarak açıklanmak isteniyorsa,

olarak dönüşmesiyle ilgili değildir. Dövme ya da benzer biçimde ameliyat izi, yarılmış o bölgeye dokunsal ve duyusal bakımdan yatırım yapar, o bölgeyi özel, anlamlı bir beden parçası haline getirir, bölgeyi erotikleştirir.

ruhsal ve fantazmatik boyutların da hesaba katılması gerekir. Schilder, nörofizyolojik seleflerinin yaptığının aksine, beden imgesinin ruhsal ve en başta libidinal bir yapı ve libidinal yoğunlukla enerji yüklenmiş bir temsil (ya da bir temsil dizisi) olduğunu vurgular. Başka bir deyişle, Schilder, beden imgesinin biçim ve yapısıyla ilgili tuhaflıkları açıklamak için Freud'un narsisizmin yapısı hakkındaki içgörülerini –özellikle birincil narsisizm ile ilgili– kullandı. Freud'un "Narsizm Üzerine"de geliştirdiği çocuk ve gelişimsel narsisizm modelini işaret eder. Ancak Freud'un kendisi gibi Schilder de, narsisistik olarak yatırım yapılmış beden imgesini cinsel fark sorusuyla bağlayacak kadar ileri gitmez. Cinsel olarak yazılmış beden ve beden imgesinin narsisistik/Ödipal öncesi özne için büyük etkilerini göz ardı ederek, cinsel farkı, tıpkı psikanalitik ortodoksluğun yaptığı gibi, sonraki Ödipus komplekse bağlar.

Schilder ilksel narsisizmin ilk nesnesinin bedenin imgesi olduğunu öne sürer ve bu anlamda çalışmaları Lacan'ın ayna evresi anlayışıyla bir araya gelir. Bu hiç umulmadık bir araya gelme değildir: Lacan'ın ayna evresi açıklamasını geliştirirken Schilder'in araştırmalarının farkında olduğu ve onun pek çok görüşünü kullandığı bilinir. Bebeğin bedeni henüz kendi-kendine-yeten, bağımsız ve dünyadan ayrı bir varlık olmadığından, beden imgesine ruhsal açıdan yatırım yapılır. Beden ve çeşitli duyumları dünya üzerine yansıtılır ve tersi yönde dünya ve değişimleri de özne adayının bedenine içe yansıtılır. Schilder, Freud'u takip ederek, beden imgesinin aşamalı olarak, çocuğun geçtiği libidinal gelişim evrelerine göre inşa olduğunu öne sürer. Beden imgesi çocuğun deneyimlediği libidinal yoğunlukların farklı vurgularına göre inşa edilir ve bu imgeye yatırım yapılır. Oral safha, örneğin, ağza yoğunlaşır, anal safha anüse ve tüm libidinal evreler için benzer biçimde yoğunlaşma bölgeleri söz konusudur. Her ardışık evre, bir önceki evreye katkı sunar ve onu yeniden tanımlar, genişletir ve yeniden yönlendirir. Oral cinsellik zamanından itibaren, ağız ve sindirim sistemi narsisistik yatırım yapılmış olarak süregider ve hatta anal evre oral yoğunluğu devraldığında, ağız artık çocuğun duyumlarına egemen olmasa dahi, önemini korumaya devam eder. Her psikoseksüel evre ve dürtü bir yatırım içerir ve beden imgesinin üretiminde ve farklılaşmasında rol alır.

Bedenin içinden dışına ve dışından içine enformasyonun aktarımı ve alımında önemli bir rol oynayan tüm açıklıklar, kaynaklarını bu bedensel

açıklıklarda bulan cinsel dürtülerle birlikte, duyarlılığı kışkırtır ve dolayısıyla beden imgesinin erojen bölgelerine ayrıcalık kazandırır. Beden imgesinin inşası ve belli bir biçim kazanması bedensel bölgelerin libidinalizasyonu sayesinde mümkün olur:

> libidinal yapıların farkı postüral beden modeli yapısına yansır. Kısmi bir arzunun yükseldiği bireyler, bedenin o özel noktasını, arzuya dair o özel erojen bölgeyi, beden-imgesinin merkezinde hissedecekler. Bu adeta enerjinin bu belli noktalara yığılması gibidir. Farklı erojen bölgeleri bağlayan enerji hatları olacaktır ve bireyin psikoseksüel eğilimlerine göre beden-imgesi yapısında bir çeşitlenme ortaya çıkar. (Schilder 1978: 125-Z6)

Freud gibi, Schilder de, sadece çocuğun kendi bedensel duyumlarının değil, aynı zamanda erken yaşlarında onunla ilgilenenlerin faaliyetlerinin de çok önemli bir rol oynadığını vurgular. Freud, annenin bakımının ve çocuğun hayatta kalmak için ona muhtaç olmasının çocuk için özünde baştan çıkarıcı bir rol oynadığını iddia eder (Freud 1905c). Bu mecburi bağımlılık, çocuğun bedeninin ve bedensel deneyimlerinin basitçe kendi iç kaynaklı duyumlarının ve beden kapasiteleriyle kat ettiği çeşitli deneylerinin ürünü olmadığını; halihazırda cinsel olarak belirlenmiş, cinsel farka dair kültürel fantezilerin kazındığı çocuğun bedeninin, annenin –ve kültürün– arzularının, dileklerinin, korkularının ve umutlarının yansıtıldığı ve içselleştirildiği bir ekran gibi işlediğini gösterir. Açıklıklar, sadece bedenin iç ve dışı arasındaki iletim yolları oldukları için değil, (yani basitçe "doğal" ya da adaptasyona dair işlevleri bakımından değil) annenin ya da besleyen kişinin başarıları ve başarısızlıkları, hırsları ve hayal kırıklıklarının doğrudan yansıtıldığı ve oluştuğu yerler de olduklarından cinselleşmeye uygundur; bu açıklıklar, annenin kendi bilinçdışı arzularının, sonraki nesilde önemli bir rol oynaması bakımından, kendi-değerine ve cinsel değere dair önemli birer kriter kaynağıdır.

Beden imgesi sürekli bir üretim ve dönüşüm sürecidir. Çocuk ergenlikten yetişkinliğe doğru gelişirken, yönelim değiştirir veya döner. Ergenlik de beden imgesinin gelişimini anlamak için önemlidir, çünkü bu dönemde biyolojik beden çok kapsamlı hareketliliklerden ve değişimlerden geçer. Öznenin beden imgesi ve deneyimlediği bedeni arasında, ruhsal olarak idealize ettiği kendi-imgesi ile bedensel değişiklikleri arasında, en güçlü uyumsuzluğu hissettiği dönemdir. Deneylere dayanarak, bedenselliği aşmaya ilişkin felsefi arzu ve şevkler bu döneme tarihlenebilir. Ergen beden

çoğunlukla tuhaf, yabancılaştırıcı, arzu edilmeyen bir biyolojik dayatma gibi deneyimlenir. Dahası, çocuğun cinselliği çoğunlukla Ödipal öncesi ve Ödipal gelişim sırasında yapısını kazansa da, ancak ergenlik döneminde cinsellik toplumsal olarak tanınır ve değer kazanır; sadece ergenlikte öznenin cinsel yani genital, konumu, bunun istenip istenmediği, açıklık kazanır. Ergenlik gelişimi döneminde, genital bölge ve ikincil cinsel özellikler bilincin tanımlayıcı nesneleri haline dönüşür ve yavaş yavaş beden imgesinde temsil edilir.

Beden imgesi, organik ve psikolojik rahatsızlıklarda önemli modifikasyonlara uğrar. Heteroseksüellik tarafından buyrulan cinsel rollerin reddedilmesi durumunda, örneğin gey erkekler ve lezbiyenler, ergenlik öncesi beden imgelerine sapkınca sarılırlar, cinsiyetler arasındaki ayrım söz konusu olduğunda daha muğlak sayılabilecek bu dönemle ilişki kurarlar ya da muhtemelen daha kışkırtıcı bir biçimde, erojen bölgelere daha da yoğun bir yatırım yaparlar, onları libidinal ilginin ve narsisistik yatırımın merkezi haline getirerek ilişkilenirler ve aslında bir direniş biçiminde onları yeniden yazarlar. Cinsel hazzın penis-vajina koital modelinin gelişmesi için yüksek ihtimalle bastırılması gereken bedensel bölgeler, alanlar, eylemler ve pratiklerin, –çoğunlukla göze çarpan oral, anal ve sadistik impulslar, dokunsallık, skopofillik ve başka "cinsel sapkınlıklar" – heteroseksist taleplere meydan okuma olarak vurgulanması ve hatta işlenerek geliştirilmesi eğilimi görülebilir.

Hastalık ya da acı çekme durumunda, bedenin etkilenmiş bölgeleri, beden imgesinde genişler, daha büyük yer kaplar. Freud, hastalıkta dış dünyadan ve sevgi nesnelerinden öznenin kendi bedenine libidonun transferini tarif eder. Muhtemelen, başka bir ifadeyle, hastalığın beden imgesinin belli bölgelerine kan hücum etmesine sebep olduğunu söylemek ister. Bu durum aynı zamanda, beden imgesindeki değişimlere ilişkin motivasyonun organik kaynaklar yerine ruhsal kaynaklardan geldiği iki durumda, hipokondride ve histeride de meydana gelir. Fakat, burada bile, daha önce öne sürdüğüm gibi, ruhsal ve libidinal yatırımlar geri döner ve bedensel değişimleri etkiler. Beden imgesindeki değişimler, bedenin kendisi düzeyinde değişimlere dönüşme eğilimi gösterir, tıpkı bedensel değişimlerin beden imgesinde değişiklikler olarak işlenmesi gibi. Hipokondri, bedenin belli bir bölgesini aşırı yükler ve genital olmayan bir bölgeye genital anlam üstlenmiş gibi

davranır. Bu histeri durumunda da geçerlidir, histeri doğuran bölge, cinsel, sıklıkla fallik bir fonksiyon üstlenir. Fallus gibi, hipokondriyak bölge, beden imgesi üzerinde öznenin normal bilinçli kontrolünden bağımsız bir varlık ve otonomi gösterir:

> Hipokondri, narsisizme karşı bir mücadeledir; birey kendini, hipokondriyak organın libidinal aşırı gerilimine karşı savunur; hasta organı izole etmeye, ona beden imgesinde bir yabancı beden gibi davranmaya çalışır. (Schilder 1978: 142)

Depersonalizasyon, beden imgesinin ruhsal dönüşümünün çok daha ciddi bir biçimidir. Schilder, depersonalizasyon durumuna, bugün yaygın biçimde kabul görmüş olan, kendilik ve dış dünya arasındaki aracılık rolünü atfeden kişi olarak bilinir.[68] Hipokondriyakın, beden imgesinden çıkartmaya çalıştığı, ancak bölge libidoyla aşırı yatırımlanmış olduğu için yapamadığı erojen bölgeye ilişkin tavrını en uç noktalara taşır. Depersonalizasyonda, hasta tüm bedenine ilgisini kaybeder. Bu hastalar, beden imgesine narsisistik libido yatırımı yapmayı reddeder ya da bundan korkar. Kendini-kavrayışında ve dış dünya ile ilişkilerinde dramatik bir değişim hissederler. Kendini-gözlemeleri tamamıyla tarafsız ve yatırımlanmamış görülür, bir gözlemcinin, dışarıdan birinin açısından izler gibi görürler. Sadece öznenin kendi bedeniyle ilgisizce ilişkilenmiş değildir, aynı zamanda dış dünya da düz ve yatırım yapılmadan deneyimlenir. Depersonalizasyon aslında, beden-dışı deneyimler fenomenlerine de bir açıklama getirebilir. Beden ya da bedenin çeşitli parçaları, özneden belli bir mesafede konumlanır. Depersonalizasyondan önce organ ya da bedensel bölgedeki libidinal yatırım ne kadar büyükse, hastalığın çeşitli biçimlerinde özne o bölgeye o kadar yabancılaşmış hisseder[69]. Schilder buna değinmese de, bu semptomlar çok ciddi cinsel istismarlardan kaynaklanabilir. Önemli bir biçimde Schilder, bu belirli depersonalizasyon fenomeninin, beden imgesiyle ilgili tüm bozukluklarda olduğu gibi, organik bir rahatsızlıkla da bir tür patolo-

---

[68] Mellor şöyle yazar:

> depersonalizasyon, daha önceki yazarlar tarafından tanımlanmış olsa da, ancak Schilder onu kapsamlı bir biçimde tarif etmekle kalmayıp, kendilik ve beden imgesi kavramıyla da bağlarak bir bağlama oturtur... depersonalizasyon zihin-beden problemi, fizyolojik ve zihinsel olayların ilişkisi, kendini-algılama sorusu gibi temel meselelere çok yakın bir yerde görünür (Mellor 1988: 18)

[69] "hem kendinde hem başkalarında çok özel olarak ilgilendiği bir organı olan ağzı ve konuşma bakımından, depersonalizasyon semptomları gösteren bir şarkıcıyı gözlemledim" (Schilder 1978: 139).

jiyi paylaştığını, onun özelliklerini kendi amaçları için kullandığını iddia eder. Bu ruhsal bozukluk, Schilder'in iddiasına göre her zaman baş dönmesiyle birlikte gelir:

> Depersonalizasyon ve organik baş dönmesi, farklı düzenlenme düzeylerinde ifadelerini bulsalar da, aynı ruhsal çekirdeğe sahiptir. Organik sebeplere dayanan baş dönmesi çoğunlukla bedenin ruhsal depersonalizasyon fenomenine benzer bir fenomeni tetikler. (Schilder 1978: 140)

Depersonalizasyon, baş dönmesinin organik yapısının bir tür ruhsal mimikrisidir. Kendini-gözleme süreçlerinde yatırım yapılmaması, öznenin kendi voyörizm eğilimlerinin narsisistik enerji boşalımının bir işlevidir. Özne, görme zevkinden çekilerek ve görmenin artık hiçbir değerinin olmadığını düşünerek, voyöristik impulsları reddeder. Özne, o zaman, çok az libidinal yatırım yapıp ya da hiç libidinal yatırım yapmayıp bakarak (ya da bakılarak) görülür veya kendini görür.

Hipokondride, libidinal yoğunluğun genitallerden vücudun başka parçalarına aktarılması söz konusudur. Depersonalizasyonda, ayrıcalıklı bölgelerden ve çoğunlukla da öznenin beden imgesinin bütününden, libidonun çekilmesi gerçekleşir. Histeride, hipokondride olduğu gibi, cinsel bölgelerin ve organların anlamının, genellikle cinsellikle anılmayan ya da en azından genital organ olarak anılmayan, başka organlara aktarımı olur. Diğer iki vaka gibi, histeri de açık biçimde, öznenin beden imgesinin dönüşümünü gösterir. Hipokondride, libidonun bir organdan diğerine geçişi ya da yerinden edilmesi vuku bulur; bu histeri durumunda da olur, ancak burada ona ilaveten, ilksel yoğunlaşma süreci eklenir. Bir bölgenin yoğunluğu, başka bir bölgenin üzerine yerleşir; ancak o bölgenin ya da bölgelerin, anlam ve değeri, aynı zamanda başka bedensel bölgelere transfer edilmiştir. Freud, Dora'nın boğazı ve sindirim sisteminin histerikleşmesi, nefes darlığı çekmesi ve *tussis nervosa*'sının genital olarak deneyimlenen ve bastırılması gereken bir dizi duyumun, yukarı doğru yer değişimini gösterdiğini iddia eder. Boğazı ve ses telleri, Freud'un önerisine göre hastanın tüm cinsel yaşamının varisi olduklarından, fallus anlamını devralırken, beden imgesinin belli bölgeleri, bedenin bastırılmış cinsel bölgelerinin anlamını da devralabilir.

Bu, pek çok bedensel organ, bölge ve süreç için anlamın değişme kapasitesi olduğunu gösterir. Bedenin herhangi bir bölgesi, belli koşullar

altında, başka herhangi bir bölgenin anlamını devralabilir. Bu çok ya da az ölçüde, sürekli olarak normal zihinsel yaşamda da meydana gelir ama özellikle nevrotikler ve psikotiklerde bu bozukluklar çarpıcıdır. Nevroz ve psikozda, öznenin cinsel yaşamı toplumsal olarak beklenen konumlardan, amaçlardan ve nesnelerden başka yerlere aktarılır ya başka erojenik kaynaklara ya da farklı işlevleri olan başka nesnelere. Öznenin geçmişi (ruhsal anlamlar sistemleri ve öznenin tarihinde anlamlı olan olaylar) ve bedenin geçmişi (bir yanda bedenin keşifleri, eylemlerinin tarihi, diğer yandan, çeşitli kazaların ve hastalıkların), hangi organların beden imgesi için önemli hale gelebileceği, hangilerinin yoğunluğunu ve anlamını başka organlara aktarabileceği ve hangilerinin bu aktarım için tercih edilen organlar olduğu hakkında bir dizin sunabilir[70].

Histeri durumunda Schilder, Freud'un aksine, beden imgesi üzerinde farklı etkileri olan iki tip histerik semptomu birbirinden ayırır. İlk grup, bedenin yüzeyiyle ve dış görünüşüyle (muhtemelen burada Schilder'in aklında cilt bozuklukları vardır –isilik, enfeksiyon, egzama) ilgilidir. Anzieu, cilt bozukluklarını kaşımanın, agresif impulsları yeniden canlandırmanın arkaik biçimi olabileceğini iddia eder (1989: 20). İkinci grup, çoğunlukla görünür olmayan (boğulma, nefes zorlukları, felçler, gibi), içsel bedensel süreçler ve organlarla ilgilidir. Bu ayrım, hem kamusal/özel ayrımının ruhsal anlamını hem de iç ve dış ayrımını işaret eder. Bedenin yüzeyinde görünen bozukluklar, görünür olmayanlardan farklı etkilere sahiptir. İlk vakada, başkalarına bir tür mesaj iletilirken, ikincisinde mesaj başka bir düzendedir; bir başka özneye değil, Lacan'ın ifade ettiği gibi, bir başka anlamlandıranadır.

Hipokondria, depersonalizasyon ve histeri, beden imgesinin dolayımı üzerinden, organik ve ruhsal beden arasındaki karşılıklı etkileşimi ve çakışmayı gösterir. Biyolojik ve organik bedenin, ruhsal sistemlerle uyum sağlamak ve onların kullanımında olmak için, ruhsal anlamlara açıklığını, anlamları devraldığını ve yoğunlukları barındırdığını ispat eder. Ve sırasıyla ruhsal düzen beden süreçlerinin morfolojisine "saygı" gösterir, çünkü hammadde olarak onu alır, biçimleri ve süreçlerini ifade modelleri diye

[70] Burada, belli beden bölgelerinin ayrıcalıklandırılmasıyla ilgili bir determinizmin söz konusu olduğunu ya da psikanalitik söylemi kullanarak tahmin edebilmek için bir zemin olduğunu öne sürmüyorum. Aksine, determinizm ve tahmin edilebilirlik, psikanaliz tarafından var sayılmaz -ve nörofizyoloji de bunu iddia etmez (ancak şüphesiz ki bazı doktorlar bu tür teorik niteliklere heveslenirler). Daha çok, sadece retrospektif bir modda, bugüne ya da geçmiş durumuna bir açıklama getirmek için, geçmişte ne olmuş olabileceğini tanımlamak söz konusu olabilir.

kabul eder. Ruhsal süreçler pek çok organik bağlantıya dayanır.[71] Ve, buna karşılık, ruhsal faktörler özneyi organik bozukluklara tabi kılarak daha değişken hale getirebilir (özellikle gastrik ülserler, anijn, grip ve viral enfeksiyonlar)[72].

Beden imgesinin aracı konumu olmadan, organik ve ruhsal arasındaki bu karşılıklı etkileşimler, mümkün olamazdı. Beden imgesinin birinde ya da diğerinde, organik ya da ruhsal bakımdan etkilenmesi, modifikasyonu ve dönüşümü sayesinde, diğerinde dönüşümler mümkün olur. Örneğin, organik rahatsızlıklar, beden imgesini dönüştüren duyumları tetikler. Etkilenmiş organlar ya da beden parçaları dolayısıyla, duyarlı oldukları duyumlarda artış sergiler ve yoğunlaşır. Böylece beden imgesi düzeyinde işlenir ve deneyimlenirler ve bunlar da öznenin psikolojik durumu ile genel tavırlarını etkiler. Organlara, bedensel bölgelere ve etkinliklere yapılan ruhsal veya narsisistik yatırım, beden imgesine de işlenir ve öznenin genel sağlığına bağlı olarak, organik dönüşümleri tetikleyerek organik düzeyde rahatsızlığa neden olabilir. Hem ruhsal hem de organik deneyimler, diğeri üzerindeki etkilerden doğacak değişimlere uyum gösterir.

Bedenin Toplumsal Uzanımları

Freud, "insan"ın, aletlerin ve uygarlığın araçlarının desteğiyle protezli bir tanrıya dönüşeceği, "kendisinin" biyolojik kusurlarının ve sınırlarının zaaflarını telafi edeceği öngörüsünde bulunmuştur. Schilder, beden imgesinin basitçe ve kesin bir biçimde salt anatomik bedenin sağladığı duyumlarla açıklanamayacağını gösterir. Beden imgesi, anatominin olduğu kadar, öznenin psikolojisinin ve toplumsal-tarihsel bağlamının da bir fonksiyonudur. Beden imgesinin kısıtları veya sınırları doğa tarafından sabitlenmiş değildir ya da anatomik "konteyner"a, deriye, hapsedilmiş de değildir. Beden imgesi son derece akışkan ve dinamiktir: sınırları, köşeleri, konturları "ozmotiktir" –sürekli bir karşılıklı değişim dahilinde, içi ve dışı, dışarı atmak ve içeri almak bakımından olağanüstü bir güce sahiptir.

[71] Dora'nın histerik öksürüğü, annesinin babasının frengisi dolayısıyla yaşadığı genital iltihabi akıntı ile bir özdeşleşmeyi işaret eder, kendi amaçları için oral ve genital yollar arasındaki organik bağlantıları kullanır.

[72] "Pek çok organik hastalıkta, psikojenik faktör açıkça görüldüğünden daha önemli bir rol oynar.. Sıklıkla, organik hastalıkların, neden, bireyin yaşamının kriz dönemlerinde ortaya çıktığını, ve niçin bireyin en derin mücadelerinde ona ihtiyaç duyuyor gibi göründüğünü merak ederiz." (Schilder 1978: 188).

Schilder, organik düzeyde dahi, bedenin hisleri ve duyumsamalarının anatomiyle birebir örtüşmediğini gösterir. Çeşitli bedensel açıklıkların fenomenolojisiyle ilişkisi içinde "duyarlılık bölgeleri" diye adlandırdığı kavramı tartışır. Öznenin, bu bedensel deliklerden aldığı duyumlar, açıklıktan bir santimetre kadar mesafede deneyimlenir. (Schilder 1978: 88) Görünen o ki, en temel düzeyde iç gözlemde dahi, bedenin deneyimlenme biçimleri, duyarlılık bölgelerinin morfolojisi, bedenin kendisinden biraz daha küçüktür. İç organlara ilişkin sorunlar ya da hastalıklar dahi, tam anatomik yerlerinde deneyimlenmez; hem içsel duyumlar hem de bedenin dış yüzeyinde (ya da bu yüzeyin hemen altında) meydana gelen duyumlarda, duyumlar derinin bir ya da iki santimetre altından çıkar gibi görünür. Ancak, ironik bir şekilde, bu vajina için daha az doğru görünür. Bir kez daha Schilder de, Goldstein ve başkaları gibi, kadınların beden imgesinin özgüllüğünü bir yana bırakır.

Bedenin açıklıklarını ve yüzeylerini ilgilendiren duyarlılık bölgeleri olduğu gibi, bedenin dışında da, kendini çevreleyen boşluğu işgal eden, kendisi de bedene dahil olan bir bölge bulunur. Bu bedensel uzama girme, bedenin kendisine penetrasyon durumunda olduğu gibi ihlal olarak görülür. Bu çevreleyen güvenlik uzamının ölçüsü ve biçimi bireysel, cinsel, ırksal ve kültürel olarak çeşitlilik gösterir. Ancak tek ve aynı özne için dahi, bu çevreleyen uzam tek biçimli değildir: bazı yerlerde "daha incedir" (örneğin ekstremitelerde, bedensel temasa başka bölgelere göre çok daha fazla toleranslı olan), bazı yerlerde ise "daha kalındır" (bilhassa ruhsal, toplumsal ve kültürel olarak "özelleştirilmiş" olanlarda). Dahası, bazı insanların davranışları rahatsız edici görülürken, aynı davranışlarda başka biri bulunduğunda rahatsız olunmayabilir.[73] Uzamsallık, yani öznenin bedenini içeriden ve dışarıdan

[73] Scilder özne ve dünya arasındaki karşılıklı değişimi beden imgesinin büzülmesi ve genişlemesi, nesneleri kendine alması, veya içinden impulsları sürmesi, biçiminde tarif eder. Bir araba kazasına kendi tepkileriyle ilgili olarak şunu söyle:

> beden kesinlikle sadece bedenin ya da giysilerinin sınırlarından ibaret değildir. Bir araba kazasında elimden ciddi bir darbe aldım (ve bu bir şekil bozulmasıyla sonuçlandı), bu bölge bir süre boyunca ağrılı duyumlarla bağlantılıydı. Kazadan hemen sonraki günlerde, her yaklaşan araba, bedenimi ihlal etmeye teşebbüs eden tehlikeli bir unsur gibi göründü, araba oldukça uzakta olsa dahi. Başka bir deyişle, bedenin etrafında beden imgesiyle çok yakın ilişki içinde bir bölge vardı, sanki bedenin bir uzanımıymış gibi. Daha sonra bu genel alan küçüldü ve sadece elimin etrafındaki bölge kalmaya devam etti. Bu deneyimler, bedenin özel duyarlılıklar içeren bir katmanla çevrelenmiş olduğuna dair ikna olmamı sağladı. Hatta bu fizyolojik anlamda da doğrudur, konu duyusunun bedenin ötesine geçmesi bakımından örneğin (Gorman 1969: 51—53'da alıntılanmış)

saran uzam, beden imgesinin sınırlarını ve biçimini belirlemede elzemdir: iç kaynaklı duyumların yaşanan uzamsallığı, toplumsal uzamın kişilerarası iletişim uzamı ve kültürel (bilimsel ve sanatsalı da kapsayacak biçimde) temsilin "nesnel" ya da "bilimsel" uzamı, her biri bu süreçte rol alır[74].

Ancak muhtemelen daha önemlisi ve daha az soyut olanı, beden imgesinin çok geniş bir kapsam dahilinde nesneleri barındırabilme ve bünyesine alabilme gücüdür. Bedenin yüzeyiyle temas eden her şey, beden imgesine dahil edilecek kadar uzun süre orada kalır –giysi, takı veya başka bedenler, nesneler– bedeni, beden imgesine iz bırakarak, onun yürüyüş biçimini, postürünü, konumunu vb. işaretler (geçici ya da neredeyse kalıcı biçimde). Özneler giyinik olduklarında, çıplak olduklarındakiyle aynı postüre sahip değillerdir ve aynı biçimde yürümezler. Postür ve yürüyüş biçimi, dahası, ne tip bir giysi giyildiğine bağlı olarak da değişim gösterir:

> Beden imgesi çekebilir ya da genişleyebilir; dış dünyaya parçalar atayabilir ve başka parçaları kendine alabilir. Elimize bir sopa aldığımızda ve onun ucuyla bir nesneye dokunduğumuzda, sopanın ucunda bir duyum hissederiz. Sopa, aslında beden imgemizin bir parçası olmuştur. Sopanın ucunda tam duyumu alabilmek için, sopanın bedenle neredeyse esnemez katılıkta bir bağlantısının olması şarttır. O zaman, bedenin iskelet sisteminin bir parçası olabilir, ve iskelet sisteminin katılığının her beden imgesinin önemli bir bileşeni olduğunu kabul edebiliriz. (Schilder 1978: Z02)

Öznenin sürekli biçimde etkileşimde olduğu dışsal nesneler, araçlar ve aletler, kullanımları sırasında, beden imgesinin özel, yaşamsal hatta libidinal olarak yüklenmiş parçaları haline gelir. Bu nesneler ve araçların küçük olması gerekmez: en küçük aletlerden, jetlere, gemilere ve arabalara, pek çok şey beden imgesinin parçası olabilir. Bu araçları ve aleti kullanmayı öğrenmenin zorluğu sadece nasıl kullanıldıklarını çözmeyle ilgili teknik sebeplerden kaynaklanmaz, aynı zamanda ruhsal olarak nasıl yatırım yapılacaklarına ilişkin libidinal problemden de kaynaklanır. Araba sürerken, araba beden imgesinin, özne için bir beden kabuğunun parçası olur; riskleri

[74] Çocuk ancak adım adım yetişkinin uzamsallık nosyonuna erişebilir. Henüz virtüel ya da yansıyan uzamı, gerçek uzamdan ayırt etmeyi öğrenmemiştir. Çocuğun henüz sahip olmadığı, karşıtlıkları gerektiren perspektifleri ya da figür ve zemin arasındaki ilişkileri anlamaz. Çocuk için uzam, henüz, nesnelerin konumlandığı ya da yerlerinin değiştirilebileceği düzenli bir ızgara değildir. Başka bir deyişle, uzam asla "boş" değildir, nesnelersiz varlığını sürdüremez. Bu, deneyimlerinden ve konumlanma yeteneğinden soyutlamayı gerektirir. Bunun yerine çocuk, görsel olarak kurmak yerine, oral ve devinduyumsal olarak Ödipal öncesi uzam içinde algılar. Çocuk, nesneleri ve imgeleri "ayırmadan onlara tutunduğu uzamı" (Merleau-Ponty) algılar.

ve arızaları, başka bir arabayı takip etmesi ya da küçük bir park alanına yerleşmeye çalışması, her biri sürücünün beden imgesinde deneyimlenir (ve bazen, ürkütücü biçimde, yolcularınkinde de). Bisturi ve tıbbi cihazlar cerrahın beden imgesine dahil olmasaydı, cerrah ameliyat yapamazdı. Eğer yazı aracı ve müzik enstrümanı beden imgesinin parçası olmasaydı, yazar yazamaz, müzisyen çalamazdı. Nesne ancak, bir nesne olarak kalmaya son verip bir vasıtaya dönüştüğünde, izlenim ve ifade için bir araç haline geldiğinde, bir enstrüman veya alet olarak kullanılabilir.

Eğer ayrık nesneler, öznenin beden imgesinin bir parçası oluyorlarsa, nasıl kullanıldıklarına ve bedenin onları kullanmak için yaptığı hareketlere bağlı olarak, cansız ve bedensel olan arasında bir yerde, nesneler için bir "ara" kategori söz konusu olur. Bunlar, Lacan'ın *objet a* olarak tarif ettiği, Kristeva'nın *abject* diye nitelendirdiği (Kristeva 1982), bedenin "çıkarılabilir" parçaları, dışarı salgıladığı atıkları ve bedensel yan ürünleridir. Abject ve bedensel sıvılara ve onların cinsel farklar ilişkilerine son bölümde geri döneceğim. Şimdi, onların beden imgesinin oluşumunda oynadıkları role yoğunlaşmamız gerekiyor. Bu "nesneler", belli bir anda öznenin bedeninin parçası olmuş olsa da, asla inorganik nesneler gibi öznenin bedeninden ayrı ve ayrılabilir değildir:

> bedene bir vakit bağlanmış olan nesneler, her zaman beden-imgesi niteliklerini sürdürürler. Bedenimizin dışından kaynaklanan ya da oradan yayılan ne varsa, beden imgemizin parçası olacağı olgusunu özellikle işaret ettim. Ses, nefes, koku, dışkı, adet kanı, idrar, meni, mekânda bedenden ayrılsalar dahi, beden imgesinin parçası olmaya devam ederler. (Schilder 1978: 213)

Çıkarılabilir, ayrılabilir beden parçaları –idrar, dışkı, salya, sperm, kan, kusmuk, saç, tırnak, deri– bedenden ayrıldıklarında dahi, bir beden parçasının yüklenmişliği ve değeriyle ilişkili niteliklerini sürdürürler. Öznenin, ayrılmaya rağmen onlarla bağını sürdürmesini sağlayan bir şey vardır – iğrenme, tiksinti ve iticilik ve aynı zamanda kıskançlık ve arzu. Beden imgesinin (çepersel, ayrılabilir) parçaları olarak kalmaya devam ederler, sihirli bir biçimde bedene bağlı kalırlar[75]. Beden imgesine narsisistik yatırımı gösterirler: bu beden ürünleri, sadece olumsuz olarak kodlanabi-

[75] Aslında, bu, bazı kültürlerde çeşitli beden parçalarıyla ilgili batıl ve dini ritüelleri açıklayabilir. Bu beden kalıntılarının hala özneyle metonimik bağlantıları olduğuna, büyü ve efsun ayinleri gibi süreçler için özne için bir ikame sayılabileceğine inanılır. Roman Jakobson'un, metonimi bakımından homeopatik büyü diye adlandırdığı konuyla ilgili açıklaması için bknz. Jakobson and Halle 1956.

lir (iğrenme ve korkuyla), çünkü bedeni ve tüm maddelerini sevmek de olasıdır (ve öncelikli gerçek budur). Hiçbir beden parçası, ciddi ruhsal geri tepmeler olmadan ruhsal yatırımdan yoksun bırakılmaz. İnsan özneler asla sadece bir bedene *sahip* değildir; daha çok, beden her zaman zorunlu olarak davranışların ve yargıların nesnesi ve öznesidir. Ruhsal olarak yatırım yapılır, kayıtsız kalınabilecek bir varlık değildir. İnsanlar bedenlerini severler (ya da, libidinal olarak aynı şeye tekabül eden, başka bir biçimde ondan ya da belli parçalarından nefret ederler). Beden özne için asla sadece araçsal ve kullanımla ilgili bir değer taşımaz. Beden imgesine ve beden imgesinin farklı parçalarının çeşitli şekillerine yapılan yatırım eşitsizdir, açıkça bazı bölgeler bazılarına göre libidinal olarak daha çok yatırımlanmıştır. Hangi bölgelere yatırım yapılacağı ve ne tipte yatırımların onları harekete geçireceği, öznenin ruhsal, kişilerarası ve toplumsal-tarihsel ilişkilerinin sonucudur; esneyebilirdirler ve sürekli değişirler; her zaman yeni anlamlara ve yatırımlara potansiyel olarak açıktırlar.

Beden imgesinin farklı bölgelerine atfedilen yatırımlar ve anlamlar, basitçe öznenin duyumlarının ya da öznenin başkalarıyla ilişkilerinin sonucu değildir, aynı zamanda beden parçalarının başka beden parçaları için anlamının (hem o başkasının kendisi için, hem de o özne için) sonucudur. Bu anlamda, beden imgesinin farklı bölgelerine atfedilen yatırımlar ve anlamlar asla kendi-kendini-belirleyen değildirler, gönüllü olarak benimsenir ya da vaz geçilirler; çünkü büyük ölçüde toplumsal olarak ortaklaşılmış anlamların bir fonksiyonudurlar. Bireyin arzu etmesinden ya da dilemesinden bağımsız olarak, erkek ve kadın cinsel organları Batı patriyarkal kültüründe toplumsal anlamlara sahiptir ve birey tek başına –ya da bir grup ile dahi– bu anlamları dönüştüremez çünkü beden imgesine derinden kazınmıştır ve beden imgesinin bir parçası olarak yaşanır. Cinsel morfolojinin kadınların bedensel ve cinsel anatomilerine daha elverişli terimlerle, eksiklik sorunsalı ötesinde yeniden yazılması, cinsel farka ilişkin toplumsal anlamların ve aynı zamanda iki cinsiyet için farklı beden imgelerinin kurulmasıyla ilgili toplumsal anlamların derinlemesine dönüştürülmesini gerekli kılar. Bu nedenle, oldukça farklı bir kendi-kavrayışını ve bugünün patriyarkisinde belli özellikleriyle cinsiyetli bedeni iki tipte inceleyen dikotomik bedenden çok farklı bir organik beden kavrayışını gerekli kılar.

Schilder'in beden imgesi nosyonunu özetlemeden önce, başka açılardan oldukça kullanışlı olan zihin/beden ilişkilerini yeniden düşünme biçimiyle ilgili bir şüphem olduğunu ifade etmem yerinde olabilir. Şaşırtıcı olmayacak bir biçimde, bu şüphe cinsel farkla sorusuyla ilgili. *İmge ve İnsan Bedeninin Görünüşü*'nde cinsel olarak nötr bir biçimde, beyin lezyonlarından ve aynı zamanda nörolojik ve psikolojik bozuklukları deneyimleyen cinsel olarak nötr bir özneden bahseder. Ancak bazı anlar, özellikle vakalar ve bireysel yaşam öyküleri tartışmalarında, hadım edilme tehdidi ve Oidipus kompleksi vurgusuyla, cinsel farkın Freudyen modeline gönderme yapar. Cinsel impulslar ve duygulardan bahsettiği yerde dahi, bunun cinsiyetlerin her biri için ne anlama geldiğini açmaz. Açıkça, erkek ve eril cinsiyet için geçerli olan, kadın ve dişil cinsiyet için pek işlemeyen, tek bir referans çerçevesi geliştirir. Cinsel olarak nötr yargılar altında, Schilder, beden imgesinin neredeyse tüm teorisyenlerinin olduğu gibi, erkek deneyiminin norm olarak kabul edildiğini ve kadın deneyiminin sadece bu referans çerçevesiyle karşılaştırılması ve ondan sapmasıyla irdelendiğini açıkça söylemez. Pek şaşırtıcı olmayan bu durum, nörofizyolojiye ait tüm literatür için çarpıcı biçimde böyledir. Alanın gelişmesinde savaş sakatlanmalarının etkisi ve savaşta askerlik söz konusu olduğunda erkeklerin kadınlardan sayıca çok fazla olması olgusu da bu bağlamda akılda tutulmalıdır.

> Beden imgesi tartışmalarımızın... psikanalizin genel ilkelerinden birine katkısı, yani başka kişileri ve bedensel bütünlüklerini tam manasıyla değerlendirmek için genital cinselliğin gelişiminin elzem olduğu ile ilgili ilkesine katkısı yadsınamaz... Ancak genital öncesinden genitale bu gelişme, aynı zamanda kendi bedenimize karşı davranışımız bağlamında da temel bir öneme sahiptir. Ancak genetik düzeyde uyuma erişilebildiğinde, kendi bedenimizi, birleşik olarak, tam olarak deneyimliyoruz. Tamamıyla gelişmiş genital cinsellik kendi beden imgemizi takdir etmek için elzemdir. (Schilder 1978: 173)

Beden imgesinin libidinal yapısını tartışırken, Schilder, beden imgesinin birlik kazanmasını ve tutarlı kendilik-kimlikleri yaratmayı istikrarlı bir genital cinselliğe bağlar. Bu erkekler ve erkek cinselliği için geçerliyken, –bir dereceye kadar genital fallik cinsellik, hiyerarşik olarak genital öncesi dürtüleri bastırır ancak toptan devreden çıkarmaz diye kabul edilmişken– bunun kadın ve kadın cinselliği için ne demek olduğu açık bile değildir –kadın cinselliği halihazırda genital olarak çokkonumlu, çoğul, muğlak, çokbiçimli iken ve önceki genital öncesi evreyi baskılayabildiği belirsiz-

ken[76]– Erkekler için anlamının açıklığının aksine, kadın için "genital gelişimin" neye tekabül ettiği açık değildir.

Schilder'in beden imgesi anlayışını özetlemek için birkaç nokta uygun olacaktır. Beden imgesi, postüral, dokunsal, devinduyumsal ve görsel duyumsamalara birlik kazandırır ve koordine eder. Böylece koordine edilmiş tek bir uzamın öznesinin duyumsamaları olarak deneyimlenebilirler; tek ve aynı kimliğin deneyimleridirler. Bu beden imgesi, iradi eylemler için zorunlu bir önkoşuldur, öznenin niyetinin hareketin öncesinde tercüme edilmesi, kemiklerin ve kasların aktive edilmesine geçişi buna bağlıdır. İradi olmayan, salt tepkisel davranışlar için bir beden imgesi şart değilken, iradi her eylem bir beden eylem planına ihtiyaç duyar –tam olarak beden imgesinin işleyişine.

Beden imgesi, öznenin kendi bedenine ve beden parçalarına narsisistik yatırım derecesinin bir haritası ya da temsilidir. Sadece ruhsal olanı değil, aynı zamanda bedenin günlük eylemlerinde ve faaliyetlerinde gerçekleşen fizyolojik değişiklikleri de ölçerek, öznenin deneyimlerinin yoğunluğunun derecesine bağlı olarak farklılaşmıştır, koordinatları oluşur ve sürekli değişim içindedir. Sinezteziyi, organların konumlarını değiştirmesini ve bedensel işlevleri mümkün kılan koşuldur. Ancak beden imgesi sayesinde, farklı duyular tarafından sağlanan enformasyon birlikte işlerlik kazanır; diğer yandan, duyuların ya da organların anlamlarının bir diğeri üzerine konumlanabilmesi de yine beden imgesi sayesindedir.

Beden imgesi hem duyumsamaların bedenin faklı somut bölgelerinde hem de mekan içinde bedenin yerini tespit etmeyi sağlar. İki ardışık uyaranın göreli konumlarını ve deri yüzeyindeki iki hareketin farkını ve uzuvların hareketini ayrıştırır. Bedeni birbirini etkileyen parçalara bölen anal simetri çizgisi de dahil olmak üzere, beden bölgelerinin, ağızların, kıvrımların, içe bükülen ve dışa bükülen kısımların farklılaşma dizilerini beden imgesi oluşturur. Çeşitli kısımların duyumsamalarından oluşmak yerine, beden imgesi her zaman amorf bir konumdan, artan bir farklılaşmaya ve artan bir özelleşmeye evrilen bir birlik olarak işler.

[76] Irigaray kadın cinselliğini, erkek cinselliğini yöneten kimlik bakımından kapsanamaz olarak niteler; tek bir organa, tek bir cinsel bölgeye, veya sadece bir tek orgazma indirgenebilir değildir, basitçe tekil bazı süreçlerin toplamından oluştuğu düşünülemez.

Ödipus kompleksin oğlanın cinsel impulslarını tabi kıldığı hiyerarşik düzenlemeye uygun değildir. Bkmz. Irigaray 1985a ve 1985b.

Beden imgesi, figür ve zeminin, ya da merkezde olan ve çeperde gerçekleşen eylemlerin ayrıştırılması için gereklidir. Beden imgesi, çevresine göre öznenin bedenini çeşitli kuvvetlerden oluşan arkaplandan ayırır; fakat beden imgesi aynı zamanda bedenin içinde de bedensel bağlamı mümkün kılan ayrımlar yapar –örneğin uzuvların hareketi ile bedenin geri kalanının hareketinin ayrımını mümkün kılar–. Bireysel ve kültürel olarak farklılaşmış bedensel bir tarzda, bir yürüme biçimi ya da postür yaratan tek bir hareket, tüm bedene yeniden yön verir.

Beden imgesi, bedenin genel olarak anlaşılma biçimlerini belirleyen ayrımları da kurar –dışı ve derisi, içi veya iç organları; organları ve süreçleri; aktif ve pasif ilişkileri; öznenin konumlarıyla nesnenin konumları arasındaki ayrımları belirler. Bir bütün olarak bedene ve onun çeşitli parçalarına yapılan ruhsal yatırım, öznenin kendi duyumsamaları ve libido üzerinden olduğu kadar, aynı anda başkalarıyla ilişkilerinin bir fonksiyonudur. Bu anlamda, beden imgesi, genel olarak bedenler hakkında paylaşılan toplumsal kültürel kavramların ve belli bedenler hakkında familyal ve kişilerarası fantezilerin sonucudur.

Bedende ve organlarda hastalık ya da rahatsızlıklar sonucu gerçekleşen değişimler, beden imgesine dolaylı olarak da olsa yansır. Örneğin, öznenin kanser olması doğrudan beden imgesinde deneyimlenmese de, bedensel gücün azalması ve yorgunluk durumu biçiminde deneyimlenir. Bedendeki her fizyolojik ve psikolojik değişim beraberinde beden imgesinde de değişimi getirir.

Öznenin beden imgesi kısmi olarak başkalarıyla ilişkilerinin doğrudan bir sonucuysa da, başkalarının beden imgesi üzerindeki etkileri çok daha geniş kapsamlıdır: apersonizasyon, yani başka kişilerin beden parçalarının onlar için anlamını üstlenerek, kişinin kendi beden imgesine yansıtması, öznenin kendi bedenini dışarıdan bir nesne gibi algılamasına sebep olur. Bu, başka insanların semptomlarıyla, eylemleriyle ve fantezileriyle özdeşleşmeyi de kapsayabilir, bir tür ruhsal vampirlik gibi. Bu durum, özellikle özdeşleşme, bünyesine katma ve içine yansıtma ile meydana gelir. Öznelerin beden imgesi, yaşamın erken safhalarında, başkalarınınkiyle karışmış biçimde (sinkretizmde ve sonra transitivizm içinde) ortaya çıkar; başkalarının kendilerini ve çocuğu algılamasıyla karışmış biçimde doğar. Başkaları, çocuğun kendi bedenini ve başka bedenleri algılamalarını etkilemeye sonrasında da devam eder.

Beden imgesi, öznenin bedeninin güncel durumuna göre zamansal olarak biraz farklı durumdadır. Sürekli bir dönüşüm halinde olan beden imgesinin parametreleri ve doğası açısından en erken bebeklik deneyimleri biçimlendiricidir. Fakat, gerçek değişimlerin beden imgesinde algılanması ile işlenmesi arasında bir zaman kayması var gibi görünür. Bu durum, beden imgesinin, öznenin anoreksi öncesi kilosunda kaldığı, anoreksi vakasıyla örneklendirilebilir; ya da beden imgesinin yaşlanmanın etkilerine direndiği yaşlanma durumuyla (bu bazen uzun süre görülmeyen arkadaşları gördüğünde gerçekleşen bir şokla gelir –arkadaşlar yaşlanmış görülür ancak özne kendisinin yaşlanmadığını hisseder). Beden imgesinde değişimleri düzenleyen mantık, biyolojik dönüşümleri düzenleyenlerden farklı olan ilkelere göre işler.[77] Hipokondri, depersonalizasyon ve histeri gibi psikojen bozukluklarda, öznenin bedeninin çeşitli organları ya da parçaları ayrık olarak, göreli kendi bağımsızlıkları ve otonomileriyle deneyimlenir.

Beden imgesi, bedenin izole imgesi değildir, zorunlu olarak beden ve çevreleyen mekânın ilişkisini, başka nesneler ve bedenlerle ilişkileri koordine eden yatay ve düşey eksenler arasındaki ilişkileri içerir. Kısacası, bedenin postüral bir şemasıdır. Beden imgesi, öznenin uzamsallığa (inşa edilmiş çevrenin mekansallığı dahil) erişimidir.

Nörologların, psikologların ve psikanalistlerin çalışmalarının sonucu olarak, yeni bir terim, beden imgesi, bugün artık zihin/beden kutuplaşmasının arasında konumlanıyor; bu aracı olarak beden imgesi işlemek ve etkili olmak için zorunlu olarak her iki kutbun da girdisine ihtiyaç duyar. Beden imgesi terimi, zihin ile bedenin birbirini dışlayan iki ayrı kutup olarak kavranmasının imkansızlığını gösterir. Ancak, daha da ilginci, bu teorisyenlerin ve klinikçilerin çalışmaları sayesinde şunu ispat etmiş olmalarıdır: beden imgesi, ruhsal, davranışsal, biyolojik, toplumsal ve anlamlandırmaya ilişkin sebeplerle gerçekleşmiş değişimlere, kapsamlı dönüşümlere, alt üst oluşlara ve yeniden yazılımlara karşı, olağandışı esneklik sergilemekte ve kendiliğinden cevap vermektedir. Beden imgesi, maddesel terimleri kavramsal terimlere tercüme eder gibi, biyolojik bedeni psikososyal bir alana haritalamaz; bunun yerine, terimlerin her birinin tamamlanmak için diğerine muhtaç olduğunu, biyolojik olanın ruhsal

[77] Bknz. Woodward, 1988—89 ve 1991.

olan elementlerden ayrılamayacağını, ruhsal olanın biyolojik olanla karşılıklı bağımlılığını gösterir, ve dolayısıyla cinsel özgüllük (biyolojik cinsel farklar) sorusuyla ruhsal kimlik sorusu arasındaki derin bağlantıyı kanıtlar.

- 4 -

YAŞANAN BEDENLER

Fenomenoloji ve Ten

Bedensel Fenomenoloji

Merleau-Ponty temel bir varsayımla başlar, beden ve zihne dair Kartezyen bir düalizmle değil, beden ve zihnin zorunlu karşılıklı ilişkisellikleriyle. Fenomenolojinin bilinç ve doğa, içsellik ve dışsallık arasındaki ilişkileri anlamayı istediğini iddia eder. Beden ve bedende gerçekleşen duyusal algılama modları ne sadece fiziksel/fizyolojik fenomenlerdir ne de basitçe fiziksel nedenlerin psikolojik sonucu. Daha ziyade, bilincin ancak bedenle birlikte var olmasından (incarnated) gelen zorunlu bağlılığını teyit eder; zihin, onun için, her zaman bedenlidir, her zaman bedensel ve duyusal ilişkilere dayanır. [78] Bilinç ve düşünümsel kendilik-bilincinin (kendisi-için-ol-

[78] "Merleau-Ponty, ruhu (soul) *Varlık ve Hiçlik* olarak miras alır ve ondan önce –ve ondan sonra– hiç kimsenin yapmayı düşünmediğini yapar; ilk olarak ruhu (soul) bir şey, bir beden haline getirir, ve sonra tüm şeyleri 'Ten'de bedenleştirir. Kendinden sonra gelenler henüz ortaya çıkmadı. Zaman içinde onu takip edenler hala bedenleşmeye direniyorlar; hala Ten'i bir kelimeye dönüştürmeye uğraşıyorlar; hala onu ve kendilerini bir metne dönüştürerek dünyadan kurtulmanın yollarını arıyorlar." (M. C. Dillon, Merleau-Ponty'nin Ontolojisi 1988: 100). Dillion'un yazı modelinin gücünü, salt fark modelini ya da bedenselliğin koşulu olarak izi yanlış anladığına inanıyor olsam da, buna karşın Merleau-Ponty'nin çağdaş felsefe ve feminist teoriye katkısını ve bedenselliğe odaklanmasını, öne çıkardığını düşünüyorum. Ancak, temsilin müdahalesiyle ima ettiği, dolaysızlığın kaybı ile ilgili yakınmasını paylaşmıyorum.

ma), içkin bedene (kendi-içinde-olma) öncelikli ve aşkın olduğunu iddia eden Sartre'ın aksine Merleau-Ponty, bedenin bir nesne olmadığı olumsuz iddiasıyla başlar. Beden, nesnelerle ilişki kurmamı mümkün kılan koşul ve bağlamdır. Hem içkin hem aşkındır. Ben bedeni yaşadığım kadar, o benim tarafımdan deneyimlenen bir fenomendir de ve dolayısıyla beni dünyada konumlandıran ve benimle diğer nesneler ve olası başka özneler arasındaki ilişkileri mümkün kılan ufku ve perspektif noktasını sağlar. Merleau-Ponty'nin açıklığa kavuşturmak istediği, benim onu yaşamam, deneyimlemem ve onun benim deneyimimi biçimlendirmesi yüzünden, onun o beden olmasıdır. Beden üzerine fenomenolojik düşünüm, dünyadan ve başkalarından ayrı bir özne olmadığımı, madde ve uzamla bağlantısı kesilmiş bir zihin olmadığımı açığa çıkarır. Kendisinin idealizmi, zihne ve bilince öncelik bahşeden Sartre'ın aksine, Merleau-Ponty, bir özneyi "dünyaya-doğru-olma" olarak ("being-to-the-world" (1962: viii)"), "dünyaya bağlı bir özne" olarak, bir biliş ve düşünme öznesi olduğu kadar, bir algı ve davranış öznesi olarak ortaya koyar. Bedenimden ve onun deneyimlerinden geriye çekilip üzerilerine düşünemem; bu geri çekilme benim-tarafımdan-yaşandığı-biçimiyle-bedenimi kavramaya izin vermez. Bedenimin bilgisine sadece onu yaşayarak erişirim.

İnsan özneyi (yarı-mekanik) bir beden içinde tutulan veya onun tarafından kapsüle alınmış bir zihin olarak kavramak, "geminin kaptanı" olarak görmek yerine –ki bu tekbencilik (solipsism), başka zihinlerin varlığı ve bağımsız maddesel gerçekliğin varoluşu ile ilgili sorunlara yol açan bir postüladır– Merleau-Ponty, dünya hakkında ve dünya üzerinden enformasyonu bedenlerimiz üzerinden algıladığımız ve aldığımız postülasıyla başlar:

> Algılayan zihin bedenle birlikte var olan bir bedendir. Zihnin köklerini kendi bedeninde ve kendi dünyasında yeniden kurmak için, algıya bedenimiz üzerinde dışsal şeylerin eyleminin basit bir sonucu gibi davranan doktrinlere ve aynı zamanda bilincin özerkliğinde ısrar edenlere karşı çıkmayı... deniyorum. Bu felsefeler –salt dışsallık ya da salt içsellik lehine– zihni bedenselliğe dahil etmeyi, bedenimiz ve algılanan şeyler arasındaki muğlak ilişkiyi ve karşılıklı bağlılığı ortak bir biçimde ihmal ederler... Ve şey-gibi olan bir beden üzerine, salt, düşünmeye dayanan bir bilinci bindirerek olguların açıklanmayacağı eşit derecede açıktır... Algısal davranış... yalnızca salt, bilen öznenin bir işleyişi değildir, bir durumla ve bir çevreyle ilişkilerden doğar. (Merleau-Ponty 1963: 3--4)

Merleau-Ponty için, beden hem nesne (başkaları için), hem yaşanan gerçeklik (özne için) olsa da, asla basitçe bir nesne ya da basitçe bir özne değildir. Nesnelerle ilişkileri tarafından tanımlanır ve karşılıklı olarak bu nesnelerin olduğu gibi oluşlarını tanımlar – beden "anlam-bahşeden" ve "biçim-veren"dir, nesnelerin yerleşeceği ve beden-nesnenin karşısında konumlanacağı bir yapı, örgütlenme biçimi ve zemin sunar. Beden benim dünyaya-olmamdır ve bu bakımdan tüm enformasyon ve bilginin alındığı ve anlamın oluşturulduğu enstrümandır. Nesneler dünyası beden sayesinde bana görünür; bir beden olmak/bir bedene sahip olmak sayesinde benim için nesneler var olur:

> Klasik psikoloji... diyordu ki benim bedenim masadan veya lambadan farklıdır çünkü sürekli algılanır, oysa masaya ve lambaya sırtımı dönebilirim. Demek ki bedenim beni terk etmeyen nesnedir. Ama o zaman, o hâlâ bir nesne midir? ...nesnenin nesne olması, benim görsel alanımdan uzaklaşabilmesine hatta yok olabilmesine bağlıdır. Öyle bir mevcudiyeti vardır ki, yokluğunun mümkün olmasından ayrılamaz. Oysa kişiye has bedenin kalıcılığı bambaşka bir şeydir... keşfedilmeyi reddeder ve kendini bana hep aynı açıdan sunar. Kalıcılığı, dünyada kalıcılık değil, benim tarafımdaki bir kalıcılıktır... O halde dünyayı gördüğü ve ona dokunduğu haliyle bedenimi görmek ve ona dokunmak mümkün değildir. Onun bir nesne olmasını, "bütünüyle kurulmuş" olmasını kesinlikle engelleyen şey, nesnelerin onun sayesinde var oluyor olmasıdır. Bedenim gören ve dokunabilen olduğu ölçüde, ne görülebilir ne de dokunulabilir. (Merleau-Ponty 2017: 137-139)

Dolayısıyla, özne ve nesneler arasındaki ilişki nedensel değildir, duyu veya anlama dayanır. Bedenin aktif olarak dünyayı duyusal deneyim, düzenleme ve anlam örüntüleri gruplamalarına ayrıştırması ve kategorize etmesi bakımından, bedeni ve nesneler dünyasını yöneten karşılıklı tanım ilişkileri "biçim-veren"dir.

Merleau-Ponty bunu, birbirini tamamlayan ancak birbirinin zıddı hayalet uzuv ve agnozi semptomlarını da içeren bir dizi nörolojik rahatsızlığa gönderme yaparak göstermeye çalışır; aynı zamanda Goldstein ve Gelb'in ünlü vaka çalışması, beyin-hasarlı afazi teşhisi konmuş Schneider hakkında detaylar da verir.[79] Merleau-Ponty Schneider'a, birkaç metinde

[79] Goldstein çeşitli afazik bozuklukları hastanın soyut davranış gerçekleştirememesiyle açıklar. Hasta somut olanda kısılı kalmıştır, ona bir mesafe alamaz ya da bir perspektif edinemez. Düşünme, hayal gücü, yargı –soyut tutumu gerektiren alternatifler– imkânsızdır. Hasta, bir aleti kullanabilir, onun neye yaradığını da anlatabilir ancak ismini veremez. Bir kalem gösterildiğinde, Goldstein'in

gönderme yapar, *Davranışın Yapısı*'nda ilki, *Algının Fenomenolojisi*'nde sonuncusu olmak üzere. Schneider'in beyin lezyonları, görünürde ilişkili olmayan bir dizi rahatsızlığa yol açar. Bunlar algısal/görsel ilişkiler, bellek, dokunsal alanların algılanması ve çeşitli devinimsel bozukluklar ile dilsel ve zihinsel yetilerin zarar görmesiyle ilgili bir dizi rahatsızlıktır. Schneider soyut eylemlere girişemez; en fazla somut olana katılabilir. Schneider amaca-yönelik özgün bir davranış sergileyemez ya da soyut bir işleve bağlı olan herhangi bir eylemi gerçekleştiremez:

> ... hastalarımız dolaysız somut deneyimlerinin parçası olmayan hiçbir şeyi taklit edemiyor ya da kopyalayamıyor... kendileri için anlamsız olan bir cümleyi tekrar etmekte şiddetle güçlük çekiyorlar. Böyle şeyleri söylemek... iki ayrı alanda yaşayabilmeyi gerektirir, "gerçek" şeylerin olduğu somut alan, salt "olanaklı olanlar" alanı çünkü anlamsız şeyler söylerken, birinden diğerine geçmemiz gerekir. Hastanın yapamadığı budur. Kendisi sadece somut alanda yaşayabilir ve eylemde bulunabilir. Yani her zaman kendisidir. Ne kendisini başka insanların yerine koyabilir ne de bir aktörün yaptığı gibi kişiliğinden sıyrılabilir... Normal yaşamda nadiren, uyaran durumun kendisinin zorlamasıyla harekete geçiyoruz. Çoğunlukla kendimizi... uygun duruma yerleştirmemiz gerekiyor. Dış dünya bize sadece bunu yapmak için gerekli impulsu sağlıyor. Dolayısıyla, bir hareketin başlaması dahi soyut bir tutumu gerektirir... Hastanın, kendisi dışında ve kendisine karşı, bizim sahip olduğumuz anlamda bir dünyası olmadığını söyleyebiliriz; kendisini dünyadan ayırmak yetisi bakımından engeli vardır. Soyut bir tutumu gerektiren edimleri gerçekleştirebilme yeteneğinin yokluğu, sadece kişiliğinin daralması anlamına gelmez, aynı zamanda içinde yaşadığı dünyanın da daralmış olması demektir. (Goldstein 1963: 53-67)

Schneider'ın kendine-özdeşliği, mutlak kendiyle-örtüşmesi, en basit gündelik ve olağan eylemleri gerçekleştirememesi anlamına gelir. Tamamıyla somut içinde yaşar. Ve bu, belli hasarlar olsa dahi, devinimsel, duyusal ve hatta gerekli düşünümsel yetilerini kaybetmesinden değildir. Daha çok, bu yetilerinden faydalanmasını sağlayacak soyut bağlamdan yoksundur. Örneğin, mendilini cebinden çıkarıp burnunu silebilirken, aynı hareketleri gözleri kapalıyken gerçekleştiremez. O anda mevcut olmayan hiçbir

hastası "yazmak içindir" (Goldstein 1963: 70) diyebilmektedir. Afazik, hayvan var oluşunun dolayımsızlığında yaşar gibi görünmektedir. Sıklıkla boğucu ve sarsıcı bir dizi bozukluktan muzdarip olan afaziklerde, çok nadiren hatta neredeyse hiç intihar ile karşılaşılmamasının sebebi bu gibi görünmektedir: "İntihar sadece insanda gözlemleyebildiğimiz bir fenomendir. Hayvanlar intihar etmez... İntihar iradi bir eylemdir, ve bununla, soyut davranışa ait bir fenomen olur, ve bu sadece insan doğasına has bir özelliktir" (116 -17)

duruma tepki gösteremez veya herhangi bir hareketi yapamaz. Ancak uzuvlarının hareketini görebildiğinde bir hareketi gerçekleştirebilir. Dışsal bir şey tarafından öyle yapılmaya çağrılmadığı takdirde, herhangi bir hareketi başlatamaz. Yani, gelecek için dileklerini, umutlarını ve planlarını şimdiye yansıtamaz. Bu nedenle, soyutluğu içindeki dünya ona eyleme geçmesi için amacı olan davranışın gerektirdiği ip uçlarını sağlamaz. Nesneleri yakalayabilir ve tutabilir ama işaret edemez; taklit ederek çizebilir, ancak ifadeleri tekrar edemez. Bir konuşmayı takip edemez, ancak somut sorulara cevap verebilir. Tek tek kelimelerin sözler ve cümleler oluşturmak için biraraya getirilebileceğini anlayamaz; kelimeleri harflerine ayıramaz. Aynı anda iki konuşmayı dinleyemez ve bir bilmece ile bir problem arasındaki farkı tespit edemez. Geçmişi ve geleceği üzerine düşünmek veya araştırmak yetisi yoktur ve sadece baktığı yönü görebilir: "Kendiliğinden asla şarkı söyleyemez veya ıslık çalamaz... asla cinsel bir teşebbüste bulunmaz. Evinden asla gezinmek için çıkmaz, hep alışveriş yapmak için çıkar." (Merleau-Ponty 2017: 195). Merleau-Ponty, nedensel bir açıklamanın, yani fizyolojik veya psikolojik nedenlere dayanan bir açıklamanın, mümkün olmadığını savunur.

> Buna göre, Schneider'ın bütün sorunları birlik altında toplanabilir elbette, ama bu, "temsil işlevi"nin soyut birliği değildir: Schneider aktüel (edimsel) olana "bağlıdır", "özgürlükten yoksundur", genel olarak kendini bir duruma yerleştirme gücü olan somut özgürlükten yoksundur. (Merleau-Ponty 2017: 196)

Schneider'ın rahatsızlıkları ne salt bedensel ne salt kavramsaldır; bu iki alan arasındaki geçiş veya karşılıklı bağlantıların bozulmasının ya da çözülmesinin sonucudur.

Psikolojinin biyolojiye ve biyolojinin psikolojiye indirgenemezliği, birbirlerine karşıt hayalet uzuv ve agnozi hastalıkları üzerinden de gösterilebilir. Hayalet uzuvda, önceki bölümde açıklandığı gibi, hasta uzvun ampütasyonu öncesinde bulunduğu yerde bir ağrı hisseder; agnoziyse, kişinin bedeninin bir parçasını kendisinin olarak tanımamasıdır. Hayalet uzuv, artık orada olmayan bir organı ya da bedenin parçasını bütünsel beden imgesi içinde varsayar; aksine agnozi beden imgesinde yeri olması gereken mevcut beden parçasının tanınmamasıdır. Yerleşik psikolojik ve fizyolojik terimlerde, hayalet uzva bir bellek gibi davranılır, şimdide yeniden canlanan geçmişteki bir deneyim (dolayısıyla, bir halüsinasyon), ve agnozi bir unutma olarak görülür, bir reddediş ya da olumsuz yargı. Ancak Merleau-Ponty

için her ikisi de özne açısından temel bir ikircikliği ortaya koyar. Bir yanda, kaybın ve gerçek uzva sahip olmadığının farkındalığı söz konusudur; diğer yanda, örneğin kolun, yapacağı ya da yaptığı hareketler, özne tarafından hala olanaklıymış gibi tutulur. Bu, adeta, öznenin, bedeninin yapabildiği hareketlerin imkanlarından vazgeçmeyi reddetmesidir. Hayalet uzuv sadece bir bellek ya da imge (artık mevcut olmayan bir şeyin imgesi) değildir. O "yarı-mevcut"tur. Bir deneyimin geçmişe gömülmesini reddetmektir; değişmez kalan bir şimdinin yok olmaya direncini gösterir.

Bunlar ve başka nörolojik rahatsızlıklar üzerinden, Merleau-Ponty geleneksel psikoloji ve fizyolojinin temelde pasif bir bedeni, nesnelerin duyusallığının veya algısallığının kendisi üzerine etki ettiği pasif bir bedeni varsaydığını ortaya koyar. Bunun yerine, bedenin kendini oluşturan parçalara ve kendisinin dünyadaki nesnelerle ilişkilerine biçim ve anlam verir olmasına yaslanarak bedenin aktif olduğunu gösterir. Hayalet uzuv ve agnozi, deneyimlerimizin, gerçek nesneler ve ilişkiler tarafından değil, bedenin hareketleri ve kapasiteleri bağlamında, nesnelerin anlamları ve onlara dair beklentiler tarafından düzenlendiğini ortaya koyar. Bedenin nörolojik yapısının dışında ya da ötesinde "kurgusal" ya da fantazmatik inşasının göstergesidir ve bunu açıkça Schilder'in araştırmalarından çok etkilenmiş beden şeması nosyonuna dayanarak açıklar.

Beden kökensel olarak uzamsallık ve zamansallık temsillerine bağlıdır. Uzam ve zamanla bu ilişki öznenin nesnelerle ilişkisinin ön koşuludur. Merleau-Ponty'nin iddiası dışsal uzam fikrini sadece bedenimizle veya bedensel şemamızla belli ilişkiler üzerinden kavrayabildiğimiz yönündedir. O, kendi öznelliğimiz ve dışsal çevre arasında, olanaklar boşluğu veya spektrumunu kateden devinimsel becerileri ve olanaklı hareketler ya da bedensel projeleri edindiğimizi ileri sürer:

> Bedenimiz, uzamda şeyler gibi var olmaz; uzamı işgal eder ve ele geçirir. Bir elin enstrümana yaptığı gibi kendisini uzama uygular ve hareket etmek istediğimizde, bedeni bir nesneyi hareket ettirir gibi ettirmeyiz. Bir araç yardımı olmadan hareket ettiririz... çünkü bizimdir ve çünkü onun sayesinde biz uzama erişiriz. (Merleau-Ponty 1963: 5)

Diğer bir deyişle, uzamı dolaysız olarak ve duyularımız sayesinde kavrayamayız, bedensel durumumuzla kavrarız. Beden, nesnel olarak konumlanmış farklı noktalar arasında, eşit değerdeki noktalar arasında bir dizi

ilişki olarak anlaşılmaz; şu yüzden, bu, bizim nesnelerin algılanmasındaki pozitif katkımızı düzleştirir ve nötralize eder. Daha çok, uzam, bu noktalar ve merkezi veya düzenleyen bir perspektif arasındaki ilişkiler olarak bizim tarafımızdan anlaşılır. Bu perspektif, aynı algısal alanın işgal edilmesini sağlayacak şekilde algıları tanzim eder. Ve bu perspektifin beden tarafından sağlanan konumundan başka bir konumu yoktur:

> bu ilişkiler dışsal uyaranın, dünyayı kavramamızı, bir yere, bir burada-ve-şimdi'ye, yatay ve düşey olarak tutunmamızı test etmek, kışkırtmak ve çeşitlendirmek için girdiği farklı yollardır. Anlarız ki algılanan şeyler, geometrik nesnelerden farklı olarak, bizim *a priori* inşa yasalarına sahip olduğumuz sınırlanmış şeyler değildir. Algılanan şeyler açıktır, belli bir gelişim tarzı sayesinde farkına vardığımız tüketilemez sistemlerdir; ilkesel olarak, asla tamamen keşfedemesek de, asla bize kendilerinin profilleri ve perspektifsel görünüşlerinin ötesini sunmasalar da. (Merleau-Ponty 1963: 5-6)

Schnedier'ın burnunu kaşıması işaret etmesine göre daha kolaydır; pratik ihtiyaçlarının uzamsallığıyla dar biçimde çevrelenmiş bir uzamda yaşar. Etkin bir biçimde iş görebildiği bu uzam heterojendir, bedensel impulslarıyla tanımlanmış bir dizi ayrı ve belirgin yer (kaşınan veya acıyan yer) içerir. Fiziğin, niteliksel ve niceliksel olarak ayrılan uzanını anlayamaz; onun için uzam, biri diğerinden daha değerli olmayan homojen noktaların sürekliliğidir.

O, nesneler üzerinde bir perspektifi işgal eden bedenli bir öznedir. Perspektifi mekân içinde bir konumu, bulunduğu konumu temsil eder. Perspektifi nesnelere erişiminin her zaman kısmi ya da parçalı olduğunu dikte eder. Nesnelerle karşılıklı etkileşimi vardır ancak onları bağımsız ve eksiksiz maddesellikleri içinde tümüyle kavrayamaz ya da sahip olamaz. Özne önünde duran bir nesne, nesnelerle ilişkiye geçen bir özne söz konusuysa, özne perspektifin merkezi düzenlemesinin (virtüel) noktası olarak uzamda yer alır, bu nokta bir manifold bir alan olarak düzenler.

Merleau-Ponty için beden, uzama erişimimizin ve onu kavramamızın salt koşuludur:

> "Burası" sözcüğü bedenime uygulandığında, başka konumlara göre veya dışarıdaki koordinatlara göre belirlenmiş bir konumu değil, ilk koordinatların tesis edilmesini, aktif bedenin bir nesneye tutunmasını, görevleri karşısında bedenin durumunu ifade eder. Bedensel uzam dışındaki

> uzamdan ayrılabilir ve parçalarını açıp sermek yerine sarıp sarmalayabilir... beden şeması (imgesi... bedenimin dünyada olduğunu söylemenin bir yolu... kişiye has beden üçüncü terimdir... o halde sadece figürleri ve noktaları hesaba katan bedensel uzam analizlerini soyut oldukları için reddetmeliyiz, zira ufuklar olmadan figürler ve noktalar ne kavranabilir ne de var olabilir.
>
> Hareket halindeki bedeni ele aldığımızda, onun nasıl uzamda (ve ayrıca zamanda) ikamet ettiğini daha iyi görürüz. Çünkü hareket uzama ve zamana tabi kalmakla yetinmez, onları aktif olarak üstlenir, edinilmiş durumların sıradanlığı içinde silinen kökensel imlemeleriyle onları devralır. (Merleau-Ponty 2017: 149-152)

Eğer bilincim, uzamsal olarak konumlanmış değilse ve eğer dışsal nesneler her zaman uzamda konumlanmış durumdalarsa, bilincin, kendisi ve nesneleri arasında bir uzam veya mesafe oluşturması nasıl mümkün olur? Merleau-Ponty, bu karşılıklı etkileşimi açıklamak için bir ara terime ihtiyaç duyar: "beden şeması" ya da beden imgesi. Bizden bedenlerimizi hareket ettirmemiz ve bir şeyler yapmamız üzerine düşünmemizi ister: beden, herhangi bir hareket ve eylemde, kendisinin kassal ve iskeletsel faaliyetlerini ve duruşunu "bilir" ve bunu herhangi bir biçimde fizyolojiye ya da bedenin işlemesine dair bir bilgiye sahip olmaktan tamamen bağımsız şekilde yapar. Nasıl yapacağım üzerine hiç düşünmeden, bir çakıl taşını alıp fırlatabilirim. Yaptığım hareketler basitçe, Kartezyen ya da Hobbesçu beden-makinesinin tarif ettiği gibi, çeşitli ardışık mekanik hareketlerin toplamından ibaret değildir: çakıl taşı ve benim onu almam ve fırlatmam, birleşmiş bir bütün olarak bedenimle ilişkime entegredir. Örneğin, bir kişinin sırtındaki kaşıntısını geçirmek için nereyi kaşıması gerektiğini bilmesi, Kartezyen soyut ve geometrik uzama erişimi bilmesi sayesinde gerçekleşmez. Tam olarak nerenin kaşındığını bilirim ve erişebildiğim sürece, elimi kaşıntıya göre konumlama gereği duymadan, o yeri kaşıyabilirim. Bu, kaşımak için bir çubuk kullanmam durumunda da aynen geçerlidir. Aynı örneğe referansla, Merleau-Ponty çubuğun artık herhangi bir nesne olmadığını, benim algısal yetilerim ya da beden parçalarımla bütünleşmiş, onlar tarafından soğurulmuş olduğunu öne sürer. Burada, Schilder'in beden imgesinin plastikliği nosyonunu onaylar ve bu nosyona beden imgesinin öznenin yaşadığı uzamı ve zamanı kurmasındaki elzem işlevine dair felsefi fikri de ekler.

* Bu çeviriden yapılan alıntılarda çeviride "mekan" ile karşılanmış "space" sözcüğünün çevirisini "uzam" olarak değiştirdim. (ç.n.)

Bedenin, bedensel ya da postüral şeması, dünyadaki nesnelerle pratik bir ilişki geliştirebilmemizi ve bedenlerimizle ve bedenimizin parçalarıyla ruhsal olarak ilişkilenmemizi mümkün kılar. Bedenim benim tarafımdan salt bir nesne olarak görülmediğinden, zorunlu olarak onunla başka nesnelerle ilişkimden farklı bir ilişki kurarım. Nesneleri algılamam ve nesnelerle ilişki kurabilmem bedenim sayesinde mümkün olur; bedenim nesnelere erişimimin modudur. Ve diğer nesnelere perspektifsel erişimimden farklı olarak, bedenim kendime bütünüyle erişilebilir değildir. Kendi bedenime ilişkin bir perspektife sahip olamam çünkü o herhangi bir perspektife sahip olabilmemin koşulu olan bakış açımın bizzat kendisidir: "bedenime gelince, onun kendisini gözlemlemem: bunu yapabilmek için, kendisi gözlemlenebilir olmayacak ikinci bir bedene sahip olmak gerekirdi." (Merleau-Ponty 2017: 138)

Merleau-Ponty'nin "Çocuğun Başkalarıyla İlişkileri"nde (Merleau-Ponty 1963) teslim ettiği gibi, bedenin postüral şeması anlayışını 1920'ler ve 1930'larda, yaşamın ilk yılı üzerinde çalışmış nörologlar ve psikanalistlere borçludur —Head, Wallon, Guillaume, Schilder, Stern, Spitz, Lacan, ve başkalarına. Merleau-Ponty, daha önce Wallon ve Guillaume tarafından halihazırda sorulmuş sorularla başlar. Kendi bedenimin nasıl farkına varıyorum ve onu başka bedenlerden ve başkalarının duyularından nasıl ayırıyorum? Bedenimi benim bedenim olarak tanımlamamı sağlayan nedir? Deneyimlerimi nasıl konumlandırıyorum? Her biri çalışmalarında, başlangıçta çocuğun başkanın "başkalığını" ayırt edemediği, bir karışıklık fazının ve ayırt edememe fazının olmasından hareket eder, yani çocuk bu dönemde kendisini dünyadan ayıran sınırları tanıyamaz. Merleau-Ponty bu fazı "anonim kolektiflik" veya bir "farklılaşmamış grup" (1963: 119) olarak tarif eder. Rene Spitz, *Yaşamın İlk Yılı*'nda (1965) "ruh (psyche) ve beden (soma), iç ve dış arasında, dürtü ve nesne arasında, "ben" ve "ben olmayan" arasında ve hatta bedenin bölgeleri arasında" herhangi bir ayrım olmadığını öne sürer. (Spitz 1965: 35).

Doğumda ve ilk birkaç günde, bebek için dış dünya virtüel olarak mevcut değildir. Kendisinin tüm algısal fonksiyonları içsel, iç-duyusal süreçlere yönlenir; çocuk kendini çevreden ayrıştırmaya çalıştığında dahi. Ancak ilk haftanın sonunda, işaretlere refleks hareketlerle tepki verir, örneğin emzirme pozisyonunda tutulduğunda başını göğse çevirmesi gibi. Fakat

çocuk göğüs ucunu ancak ağzına sokulduğunda ayırt edebilir. Eğer, kendi ağlaması dahil, çocuğun dikkatini dağıtan bir şey olursa, göğüs ucu ağzına sokulmuş olsa dahi çocuk buna tepki vermez. Ancak bir ayın sonrasında insanlar bebek için diğer nesnelerden farklı, özel bir statü kazanabilirler ve bu dönemin birkaç haftası içinde, gördükleri yüzdeki hareketleri çok dikkatle takip ederek insan yüzünü fark etmeye başlar.

Ağız, Freud'un fark ettiği gibi, duyusal uyarılara tepki verme hassasiyeti açısından özellikle ayrıcalıklıdır. Hem iç-duyusal hem dış-duyusal olarak işler. Bedenin içinden ve dışından gelen algıları bağlayan bir temel bağlantı veya köprüdür. Bu türde temasla gelen algılamadan, özelikle duyma ve görme gibi mesafeye dayanan algılamaya aşamalı bir geçiş gerçekleşir, ama bu geçiş en öncelikle işlevsel olmayan, düzenlenmemiş ve bütünleşik olmayan çeşitli duyuları tutarlı bir sinestetik algılar setine dönüştürmeyle başlar. Göğsü emme duyumunu ve annenin yüzünün görsel algısını birbirine bağlamayı öğrenmesi gerekir. Algıların birleşiminin yığılma yoluyla değil bütünleşme yoluyla inşa edilmesi gerekir. Üçüncü ayla, çocuk bir yetişkinin yüzüne gülümsemeyle tepki verebilir, ancak bu anda bile yüzün çocuğun tam karşısında ve yakınında durması gerekir, çocuğun hem gözleri hem de diğer özellikleri görebilmesiyle bu mümkün olur; örneğin profilden bir yüz, çocuğun tanımasına izin vermez: "bu yaşta, hiçbir şey, bebeğin gıdası dahi tepkisine neden olmaz.... bebeklerin %98'i bu dönemde her bireye, arkadaşa, yabancıya, cinsiyet ve renkten bağımsız olarak gülümsedi." (Spitz 1965: 88).

Üçüncü aya kadar, çocuk iç-duyu ve dış-duyu arasında ayrım yapamaz. Başkalarının başkalığını fark edebildiğini gösteren bir kanıt bulunmuyor. Merleau-Ponty, çocuğun biri yanından uzaklaştığında ağlamasının, o kişinin yokluğunun farkına varmasıyla ilgili olduğunu düşünmüyor; ona göre, çocuk o anda, bir içsel duyum olarak deneyimlediği "tamamlanmamışlık duyumu"na sahip oluyor. (1963: 124) Bu yazarlar, ilk aktif dış-duyum sürecinin oluşmasının çocuğun başkalarının sesine tepki vermesiyle ortaya çıktığı konusunda hem fikir görünüyorlar. Bu hazzı, keyfi, şaşkınlığı ve hatta korkuyu da tetikleyebilir. Çocuk aynı zamanda kendi sesinin de farkına varmaya başlar ve çıkardığı sesleri dinleyerek, onu başka seslerden ayırır. Çocuk, ses monologlarıyla, ritmik varyasyonlarla dudak ve dil seslerini tekrar ederek denemeler yapar.

Yüksek ihtimalle iç-duyusal ve dış-duyusal algı fonksiyonları arasındaki en önemli bağlantı, çocuğun düzenlenmiş bir görsel algıyı edinebilmesidir. Bu da parçalı olarak başlar ve yavaş yavaş birleşmiş algı olarak inşa edilir (aşamalı olarak kazandığı görüş altsınıfları, renk görüsü, mekan ve derinlik algısı, hareket algıları ve parlaklık çeşitlerini kapsar). Şunu not etmeliyiz ki, kendinin görsel algısı (örneğin, bir aynada) görsel yetilerin aşamalı birleşiminden doğar. Kendinin bir imgesi olarak, kendinin yansıyan görüntüsünü tanımak, beden şemasının kazanılmasına en önemli katkıyı sağlar. Ayna imgesi, dışsal olarak algılanırken, aynı anda içsel olarak da kendinin ikizi gibi içselleştirilir:

> Ayna imgesi ortaya çıkana kadar, çocuğun bedeni güçlü bir biçimde hissedilen ancak karışık bir gerçekliktir. Kendi bedenini bir aynada görmesi, onun için *onu görebilecek bir bakış açısı* olduğunun farkına varması anlamına gelir... bu imge sayesinde... kendisinin bir izleyicisi olabilir. Ayna imgesinin edinilmesi sayesinde, çocuk kendisi ve başkaları için *görünür* olduğunu fark eder. (Merleau-Ponty 1963: 136)

Görünür ve Görünmez

Merleau-Ponty her zaman kendi yapıtını Batı düşüncesinin büyük kısmında ağır basan ikili karşıtlık yapısının karşısında ve bu yapıyı sarsma girişimi olarak görür. Bu dikotomik çiftin bir tarafını ya da diğerini övmek yerine, bir çeşit küresel ya da yerel holizmle birlik ve tekliklerini olumlama yerine (ki bu her zaman bir tür indirgemecilikle birlikte gelir) ya da ayrımı ve bu iki terimin birbirini dışlayan ve eksiksiz (exhaustive) statülerini kabul etmek yerine, Merleau-Ponty'nin çalışması, bazı anlamlarda şaşırtıcı biçimde Derrida'nın destekleyici dikotomik kutuplaşma okumalarını destekler. Derrida'nın aradaki alanı, "sahipsiz toprakları" ya da zıt terimleri ayıran yarığı üstlenme ve bu alanı kullanma girişimlerini önceler. Bu imkansız, dışlanan orta yer, ikili terimlerden önce var olan ve onların ötesine geçen olduğundan, her ikisi tarafından da kapsanamaz olduğundan, onları önceler ve mümkün kılar. Algı, denebilir ki, zihin ve beden arasındaki bu orta yerdir ve her ikisinin de işlemesini gerektirir. Ne amprisizm ne idealizm, ne salt fizyoloji ne salt psikoloji, algısal süreçlere dahil olan etkileşimleri ve sonuçları tam anlamıyla açıklayabilecek terimler ortaya koyabilmiştir. Algıyı analiz etmek veya açıklamak, sadece fizyolojik ve

psikolojik süreçlerin değil, bunların her birinin birbirlerini nasıl etkilediğinin ve içerdiğinin de anlaşılmasını gerektirir[80].

İkili kutuplaşmalara karşı çıkması ve meydan okuması, Merleau-Ponty'nin görüşlerini feministlerin görüşlerine yaklaştırır; özellikle logos-merkezciliği özü itibariyle fallus merkezcilikle suç ortaklığı içinde gören feministlerin görüşlerine. Bu ikili kutuplaşma problemini yorumlamasındaki felsefi amaçları ve metotları, kadınlık ve annelik hakkında, üzerine konuşulmayan ve bildiğimiz felsefenin kurucu fikirleri arasında yer alan varsayımları açık seçik hale getirdiği için, pek çok feministin amaçlarıyla uyum sağlar –ve muhtemelen en çarpıcı biçimde Luce Irigaray ile–. Merleau-Ponty'nin Irigaray gibi feministlere sunduğu basitçe ortak bir teorik mücadele değildir, daha olumlu biçimde feminist teorinin kendisini zenginleştirecek veya genişletecek öğelerdir. Yaşanan deneyim ve algı üzerindeki vurgusu, beden-özneye odaklanması, feminizmin bilginin üretimi ve yapısına en önemli katkılarından biri olarak görülebilen tavrında –yaşanan deneyime, deneyimsel bilgiye yaslanmanın elzemliğine yaslanması ve bunları teorik postülaların geçerliliğini test etmede mihenktaşı ve temel kriterler olarak görmesinde– karşılık bulur. Ancak deneyimin de sorunsuz bir verili olarak, kişinin bilgi biçimlerini yargılayabileceği bir konum olarak alınamayacağı kesindir çünkü deneyim tabii ki pek çok bilgi ve toplumsal pratiğe işlemiştir ve onlar tarafından üretilir. Yine de, bilginin kurulmasında deneyimin biçimlendirici rolünü teslim etmeden, feminizmin patriyarkal normlarla mücadele edecek bir zemine sahip olamayacağını iddia ediyorum.

Merleau-Ponty, deneyimin önceliğinde ısrar eden birkaç çağdaş sayılabilecek teorisyenden biri olarak, deneyimden politik değerlendirme dahilinde yararlanmayı amaçlayan feminist çalışmalara derinlik ve sofistike bir yapı sağlamak açısından benzersiz bir konumdadır. Yaşanan deneyim anlayışı, feministlerin öğrenebileceği üç elzem içgörü içerir. Birincisi, bazı feministlerin yapma eğilimi gösterdiği gibi deneyimi tarifsiz, sorgulanamaz, verili bir kategori olarak aşağı görmeyi reddeder. Deneyim sorunsuzca bir hakikat kaynağı, bir teori hakemi (açıkça bunlarda rol oynaması gerekse de) olarak alınamaz. Deneyim toplumsal, politik, tarihsel ve kültürel

[80] Şu açık ki, algı zihin ve beden üzerinde böylece gezinen, ve açıklaması için görünürde birbirini dışlayan terimlere muhtaç tek terim değildir. Stratejik olarak önemli bir başka terim de, bir önceki bölümde iddia ettiğim gibi, dürtü nosyonudur.

kuvvetlerin dışında değildir ve bu anlamda bunları yargılamak için bir dışsal bakış noktası sunamaz. Merleau-Ponty'nin deneyimin inşa edilen, sentetik yapısı ve eş zamanlı olarak aktif ve pasif işlerliği, sosyopolitik değerlerin hem yazımındaki hem de saptırılmasındaki rolüne dair anlayışı, feminist kadınların deneyimleri hakkında dile getirilmeyen varsayımlarına güçlü bir onay sunar. İkincisi, post-yapısalcılığın ve antihümanizmin genelinde yapıldığı gibi deneyimin devre dışı bırakılmasının aksine, Merleau-Ponty deneyimi ciddiyetle ele alır, bunu basitçe güvenilmez ya da "ideolojik" olduğunu açıklayıp uzaklaştırmak için yapmaz, dikkatle açıklanması gereken bir şey olarak yaklaşır. Deneyimin felsefe ve bilginin üretimi için dolaysız ve doğrudan geçerliliğini teslim eder. Bu analizinin sadece başladığı yerdir ama aynı zamanda teorinin aşırılıklarının değerlendirilmesine karşı bir tür ölçüdür de. Üçüncüsü, Merleau-Ponty'nin deneyimi zihin ve bedenin orta noktasına konumlamasıdır. Deneyimi sadece bilincin ayrıcalıklı yeriyle ilişkilendirmez; aynı zamanda deneyimin her zaman zorunlu olarak bedenli olduğunu, bedensel olarak kurulduğunu, öznenin bedenleşmesinde ve bedenleşmesi sayesinde mümkün olduğunu ispat eder. Deneyim, ancak ve ancak zihin ve beden arasında –ya da aralarındaki mesafeyi kat ederek–, bunların yaşanan bir aradalığında anlaşılabilir.

Yaşamının sonuna doğru, özellikle tamamlanmamış *Görünür ve Görünmez* (1968) metinde, Merleau-Ponty algıyı ve zihin/beden problemini anladığı terimleri değiştirdi, çalışmasının erken metinlerindeki motivasyonunu oluşturan ilgileri farklılaşmadı ancak yönü değişti. Son metninde, teorik tartışmasının ana meselesi "ten" (flesh) kavramıdır ve bu terim zihin ve beden, özne ve nesne, kendi ve başkası arasındaki ayrımların ön koşullarını ve zeminlerini ortaya koyar.[81]

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde açıkladığı beden şeması veya postüral beden şeması nosyonu, *Görünür ve Görünmez*'deki ten (flesh) kavramının kaynaklarını işaret eder veya sağlar. Beden şeması olanaklı hareketleri, harekete geçmek için gerekecek planı, bedenin nasıl yapacağını "bildiği" mümkün hareketlerin haritasını içeren bir dizi ya da

[81] Pek çok açıdan, Merleau-Ponty'nin bu son metindeki yazıları Derrida'nın felsefi karşıtlıkları ve anahtar terimleri yapı bozumuna uğratırken kullandığı metodolojik ve epistomolojik stratejilerini önceler. Derrida ve Merleau-Ponty'yi ilişkilendiren ikincil kaynakları bilmiyorum. Teorik bağlılıkları ve yönelimleri pek çok açıdan şüphesiz farklı olsa da, Spinoza, Heidegger, Freud ve Saussure gibi, belli sayıda teorik kaynağı paylaştıkları açıktır.

daha çok bir alan olduğu için, beden hareket edebilir, eylemi başlatabilir ve sürdürebilir. Beden şeması, öznenin tutarlılığının ve özne olarak kimliğinin ve belirli bir bedende ve o beden olarak bedenleşmesinin de alanıdır. Ten kavramı, iki tözün birliği ya da bileşimi olarak değil "nihai nosyon" (Merleau-Ponty 1968: 140) olarak geliştirilir, "kendi başına düşünülebilen", "felsefede adı olmayan", bir *"duyumsal örnek model"* olarak, temel ve asli bir terim olarak (139, 147). Sorgulamanın tematik meselesi olarak algıyı yerinden etmese de, daha temel ve öncelikli bir terim olarak, görmenin ve görülmenin, dokunmanın ve dokunulmanın ve bunların birbirine karışması ve olası bütünleşmesinin, hem öznenin hem nesnenin katıldığı, kendi üzerine katlanan tek bir "şey"deki ortaklaşmanın koşuludur.

Oysa daha erken çalışmalarında Merleau-Ponty, öznenin nesnede ve nesnenin öznede asli karşılıklı-içerimini vurgular. Son metninde iç ve dışın, özne ve nesnenin, ortak bir ten dahilinde ve farklı duyularda karşılıklı ilişkilerini keşfeder. Ortak teni, gören ve görünen, dokunan ve dokunulan arasında bir "çaprazlama", duyuların her birinin "sınırlarının" belirsizliği, asli yer değiştirebilirlikleri, keskin ayrım ya da mantıksal özdeşlik taleplerine teslim olmayı reddetmeleriyle tarif eder. Ten ile tarif edilen bir *différence*'ın titreşimi, öznenin dünyaya uygun(suz) aidiyeti ve dünyanın öznenin koşulu olmasıdır. Üzerine düşünülme öncesine, deneyim-üstü düzenleme ve onun akılla kodlanmasının uygulanması öncesine, söylemsel-öncesi bir deneyime dönmeyi dener. Bu söylemsel-öncesi deneyime "dönüş" ya da onu yeniden yapılandırma, bir "yabani varoluş", işlenmemiş veya ham duyumsama, düalist olmayan, iki kutba ayrılmamış bir ontolojiyi üretmek için gereklidir. Yalnız, düşünümsel-öncesi duyumsanabilene dönerken, toplumsalın etkilemediği salt bir veriyi aramaz; onun yerine amacı öznenin dünyaya açıklığını ve dünya tarafından tamamlanmasını sağlayan varlığında, duyumsamanın kendi içinde ön koşullarını bulmaktır. Ne özne ne de nesne, çekirdek, atom, varlık külçesi, salt mevcudiyet olarak anlaşılabilir; sınırlı şeyler değildirler ve "birbirlerinin içine girerler", birbirlerine karışırlar.

Merleau-Ponty bunu görünür (duyumsanır) ve görünmeze (idrak edilir), gören ve görülene referans vererek gösterir, ancak iddiasının önemli noktalarında dokunan ve dokunulan ilişkilerine dönmesi de dikkat çekici-

dir[82]. Görünür varlığın bir tür çarpıntısıdır (palpitation), asla kendine-özdeş değildir ya da mutlak olarak dağınıktır, çalkantılar ve farklar dizisidir. O,

> (...) görünürlüğün somutlaşmasıdır, bir atom değildir... genel anlamıyla bir görünür, mutlak olarak katı ve bölünemez bir varlığın kütlesi değildir, bir bütünlük ya da boşluk olabilecek olanı bakışa tüm çıplaklığıyla açmaz. Daha çok dışsal ufuklar ve içsel ufuklar arasında geçişlere benzer, hafifliğiyle temasa açık olanı alır ve renkli ve görünür dünyanın çeşitli alanlarının farklı mesafelerde, yankılanmasını sağlar, belli farklılaşmalara, dünyanın efemeral bir modülasyonuna benzer — bir renk ya da şey olmaktan çok, şeyler ve renkler arasındaki farktır, renkli varlık ve görünürlüğün bir anlık kristallenmesidir. İddia edilen renkler ve görünür arasında, yepyeni bir doku buluruz, bu doku onları düzenler, destekler, besler ve kendisi bir şey değildir, bir imkândır, bir gecikmedir ve şeylerin tenidir. (Merleau-Ponty 1968: 132—33)

Sadece görsel olana atfedilebilecek belli özellikler olduğunu ve başka duyular için geçerli olup görmeye uymayan çeşitli duyusal özellikler olduğunu teslim edip görsel modelin diğer duyular için geçerliliğinin dikkatle değerlendirilmesi gerekir.[83]

Merleau-Ponty'nin "Birbirine Geçme – Kesişim" bölümünde ortaya koyduğu (*Görünür ve Görünmez*'de), başka fenomenologlardan radikal ayrımını anlamak için, Merleau-Ponty'nin erken yazılarındakiler de dahil olmak üzere, algı ve görsel alan ile ilgili daha geleneksel açıklamaları kısaca tarif etmek faydalı olabilir. *Algının Fenomenolojisi* boyunca, Merleau-Ponty görsel alanı, kendisinden bağımsız ve ayrı olan bir nesne ile ilişkisi içinde öznenin üstlendiği bir faaliyet olarak tarif eder. Bu yalın sanıya –amprisistler ve idealistler tarafından da paylaşılan– Merleau-Ponty iki başka

[82] Sorun kendi başına görsel alan değildir ancak görsel alanın patriyarkal çerçeveler içinde eksikliği (lack) tanımlamak için kullanılma yollarıdır. Eksiklik, rastlantı eseri, dokunsal olan bağlamında bir anlam ifade etmez. Görsel olana göre ayarlanmış algısal ve metaforik bir önceliğe itirazım yok, ancak şu var ki, görsel alan, fallus gibi, üst bir düzenleyici terim gibi işleme eğilimi göstermiştir, hiyerarşik olarak diğer duyuları (bedensel bölgeleri) kendi yönlendirmesi ve kontrolüne tabi kılan bir terim ya da süreç rolü oynar. Merleau-Ponty'nin kullanımındaki durumun bu olup olmadığı net olmasa da, yine de feminist terimler açısından dikkatle değerlendirilmesi gereken olası bir problemi işaret eder.

[83] Yunanlıların zamanından bu yana, görsel metaforlar, imaj nosyonunu kullanan metaforlar, nesnenin kendini teşhir etmesi ve bilen öznenin röntgenciliği, bilgi kavrayışına egemen olmuştur. Düşünce görsele dair ve imgeci olarak görülmüştür. Bilgi if şa olma, tezahür ve örtünün kalkması (aletheia) olarak tarif edilir: önerme resimseldir. Bu süre gelmiş metafor dizisi, özne ve nesnenin tekilliği ve kendi-özdeşliğini teyit eder. Bu metaforlar, bilginin oluşmasını belirleyen yolların genellikle irdelenmeyen önkabulleridir, epistemoloji tarihine derinden bulaşmışlardır.

etken ilave eder: öznelerin her zaman zorunlu olarak bedenli, bedenleşmiş, bedensel varlıklar olması iddiası ve görsel alanın verili verilerden ibaret olmayıp figür ve zemin, ufuk ve nesne arasındaki bir dizi ilişkiden oluştuğu. Kısacası, görsel alanı her zaman bir (görsel) alanın kurulması fonksiyonudur. Görsel alana sahip olmanın koşulları, o halde, bir ufku inşa etmeyi ve bir perspektifi üstlenmeyi kapsar:

> İnceleme boyunca, nesnenin özdeşliğini garanti altına alan ufuktur; bakışımın incelediği, ilk detayları tespit ettiği ve keşfetmeye hazır olduğu nesne üzerinde vuku bulmak üzere olan iktidarının korelatifidir... nesne-ufuk yapısı, ya da perspektif, nesneyi görmek istediğimde benim için bir engel teşkil etmez; çünkü... nesneler kendisinin dolayımıyla ifşa olur. (Merleau-Ponty 1968: 67—68)

Duyular

Merleau-Ponty'nin *Fenomenoloji*'deki görüşü, duyu algısının ve duyular tarafından sağlanan enformasyonun bilgi üretimiyle ilişkisi bağlamında, geleneksel izolasyon modlarının basitliğini açıkça ortaya koydu. Yunan felsefesinin ilk günlerinden itibaren, görsel alan diğer duyulardan üstün kabul edilmiştir. Bilginin kendisi genellikle görsel alandan ve optikten türetilen metaforlarla tarif edilmiştir. Dolayısıyla görmek, sadece bilgi için bir model olarak işlememiş aynı zamanda diğer duyular için de temsilci rolü oynamıştır. Kendinde tamamlanmış değildir ve en "gelişmiş" duyu olmasıyla, diğer duyuların desteğine ve işlemesine ihtiyaç duyar. Rolü genellikle, diğer duyuları birleştirmek ve hiyerarşik olarak düzenlemek, terbiye etmek veya keskinleştirmek olarak görülür.

Görsel alanın epistemolojik değeri, kendisini oluşturan imgelerin açıklığı ve kesinliğine dayanır. Bir imge, geleneksel olarak üç özelliğe sahiptir: ardışıklık içinde (zamansal ya da eşzamanlı olmayan tek duyudur) bir dizi olay veya çeşitlenmiş bir alan sunar; bir mesafeden işlev gösterir, gören ve görünen, fiziksel ve ruhsal arasında bir mekân veya alan kurar; ve nedenselliği ima etmez ya da varsaymaz (çünkü diğer duyular anlıktır ve olayların sonucunda gerçekleşirler, görsel alan süreklidir ve herhangi bir nesneye odaklanması ya da bir nesne tarafından başlatılması gerekmez). Bu özellikler görsel alanın diğer duyulardan ayrılmasına ve bilgi üretimi için gerekli verilere, ham öğeler olduklarına inanılan girdilere, erişim sağlaması bakımından, ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmesine hizmet eder.

> Görme, eş-zamanlı ve eş-güdümlü ve dolayısıyla yaygın olanın mükemmel duyusudur. Bir görünüm, yan yana birçok şeyi, görsel alanının birlikte var olan parçaları olarak kavrar. Ve bunu bir anda yapar: bir flaşta, kısa bir bakışta, gözleri açmada olduğu gibi, mekânda yayılmış, farklı derinliklere yerleşmiş, belirsiz bir uzaklığa doğru devam eden, bir dünyayı açar, eğer bir yönü veya sabit bir düzeni varsa perspektifinin yönüyle nesneden uzaklaşan bir yönü önerir, nesneye doğru yaklaşımı değil... (Jonas, Spicker'da 1970: 313)

Bir nesne yerine bir alanın hükmü altında olan görmenin genellikle mekânsal bir duyu olarak kavranması gibi, işitme de genelde temel özelliği süre olan zamansal bir duyu olarak anlaşılır. Görme ve işitme arasındaki bu karşıtlıkta, sesin bir nesneyi değil nesnenin bölgesini veya yerini belirttiğine inanılır. Görsel alanı gibi ikonik temsiller oluşturmak yerine bir gösteren olarak işler. Ses hiçbir tarzda bu kaynağa benzemese de, sesi oluşturan bir sebebin, nesnenin veya olayın olması gerekir. Görsel alanın çeşitli ayrı nesneleri birleştirip bir arada tutması gibi, eş-zamanlı sesler de tek tek bileşenlerine benzemeyen yeni bir tek seste birleşirler (örneğin, yüksek sesler alçak sesleri bastırır). Eş zamanlı olarak ancak birkaç ses takip edilebilir ve belli dar bir sınırın ötesinde ses hızlıca gürültüye döner. Görmenin görene tanıdığı etkin olma durumundan farklı olarak, işitme tamamıyla ses-yayan bir olaya maruz kalmaya koşullanmıştır. Hiç kuşkusuz, özne sesi aktif olarak dinleyebilir ya da mümkün olduğunca yok saymayı seçebilir, ancak öyle bile olsa, özne yine de işitme organlarını uyaracak bir şeyi beklemek durumundadır. Zamansal bir süreklilik sağlamak için, işitme tek başına uygun değildir, çünkü belleğe dayanması gerekir. Başka bir deyişle ifade edersek, görüş bir aktif olma hali olarak yazılırken, işitmenin ayırt edici özelliği pasif olmasıdır. Fakat, eğer görme ve işitme iki karşıt kutup olarak konursa – görme uzamsal ve aktif, işitme zamansal ve pasif– bu bir etki ya da doğanın zorunluluğu olarak anlaşılamaz, daha çok duyuların transkripsiyon, nüfuz etme ve işlev kazanma yollarına ilişkin olduğu anlaşılmalıdır. Bir mantıksal zorunluluk yoktur –ve aslında, zamansallık ve mekânsallığın, aktiflik ve pasifliğin tanımlanma ve birbirine karışma tarzları dikkate alındığında, bu eşleşmeler ya da ilişkilenmeler için hiçbir fizyolojik sebep mevcut değildir.

Dokunma, izlenimlerin ardışıklığı ve anlık etkisine sahip olmasında işitmeye benzer. Görmeyle de statik ve verili bir nesneyi varsayma açısından ortaklık gösterir (şu anlamda, dokunma da ikoniktir). Dokunma tüm

duyular içinde analiz edilmesi en zor ve karmaşık olan olarak öne çıkabilir, çünkü duyusallığın birbirini etkileyen pek çok boyutundan oluşur, çeşitli sayıda fonksiyonu kapsar (dokunma, baskı şiddeti, doku, sıklık, acı ve ısı). Diğer bir deyişle, görme ve işitme gibi, (geçici olarak) duyuları ayıran, yeniden dizilimlerini ve başka terimlere yeniden transkripsiyonlarını mümkün kılan kültürel bir yazımı içeren pek çok transkripsiyon, iz sürme, boyutluluğun modlarıyla işlenir ve oluşur.

Dokunma temas duyusu olarak anlaşılır. Birincisi, sabit bir nesneye yakından erişimi sağlar; dokunanın yüzeyiyle dokunulan kısmi olarak örtüşür. İkincisi, dokunma (görme ile birlikte) şekil ve biçim nosyonunu ortaya çıkarır, ancak (eşzamanlılığına ve senkronizasyonuna şekil veren görsel alanın aksine) dokunma şeklin ardışık ya da eklemeli, diakronik nosyonunu verir. Üçüncüsü, dokunma öznenin nesnenin dokusuna erişmesini sağlar (dokusal özellikler görmenin ancak dolaylı olarak bilebildiği bir şeydir). Doku, şekil gibi, tek bir temasla kendini vermez başka dokularla karşılaştırmaya dayanır ve farklılık gösteren bir nosyondur. Dördüncüsü dokunma bileşimlerine bağlı olarak farklılık göstererek, nesnelerin yüzeyine erişimi mümkün kılar –ve en azından bazı durumlarda, derinliğe erişime imkân verir. Beşincisi, dokunma bir enformasyon sağlar (yine farklılaşmaya ve karşılaştırmaya bağlı olarak). Bedenin tüm yüzeyi de dahil olmak üzere, dokunma duyusuyla ilgili pek çok duyu alıcısı mevcuttur, ancak el yüksek ihtimalle en incelmiş ve hassas olandır. Dokunma, işitme gibi, işleyebileceği eşzamanlı enformasyonun miktarıyla sınırlanır. İşitme ve görme gibi, bir fark modalitesidir[84]:

> Bir işlev ne denli erken ortaya çıkarsa, temel bir işlev olma şansının arttığına ilişkin biyoloji yasası gereğince, deri embriyoda öteki duyusal sitemlerden daha önce ortaya çıkar (gebeliğin ikinci ayına doğru, sıra bakımından merkeze yakın diğer iki sistem olan koku ve tat sisteminden, vestibüler sistemden ve merkezden uzak iki sistem olan işitsel ve görsel sistemden önce.) Büyük bir alıcı yoğunluğuna sahiptir (1000 milimetre karede 50) Deri, zamanı (kulaktan daha az) ve uzamı (gözden daha az) saptar ama uzamsal ve zamansal boyutları yalnızca deri bir araya getirir. (Anzieu 2008: Sayfa 49—50)

[84] Morris Bender, aynı anda bedenin iki yerine dokunulduğunda, tek bir uyaranın algılanacağını göstermek için bir dizi deney yapar. Uyarıya daha duyarlı olan kısmı baskın diye tanımlar. Başka beden parçalarıyla aynı anda dokunulduğunda uyaranın en kolay şekilde yüzde algılanıyor olmasından, bedenin tüm parçaları arasında, yüzün en baskın olduğunu öne sürer, el en az baskın olandır, sürekli bir bilinçli uyaran kaydını en düşük ihtimalle sağlar. Bender, en baskın olandan en az baskın olana hiyerarşik bir beden parçaları zinciri oluşturur: yüz-cinsel organlar-omuz-ayak-kalça-göğüs-sırt-uyluk-el. (Bknz. Gorman 1969: 73—74.)

Algının Fenomenolojisi'nde dahi, Merleau-Ponty duyuların kendilerine özgü modalitelerini ve özelliklerini anlama girişiminde, birbirlerinden kolaylıkla ayrılamayacağını iddia eder, çünkü yaşanan deneyimde duyular karşılıklı etkileşim içindedirler, bir birlik oluştururlar ve bir ve aynı dünyaya erişimi mümkün kılarlar. Görme ve dokunma, birbirlerini teyit etmek için (ya da çelişkili duyuları paylaşmak için) birbirleriyle iletişim kurabilirler, çünkü eşzamanlı olarak, bir ve aynı dünyada işleyen, bir ve aynı öznenin duyularıdırlar. Duyular sadece birbirleriyle iletişim kurmazlar, sadece birbirlerine katkıda bulunup zenginleştirmezler; aynı zamanda belli sınırlar içinde, indirgenemez farklarını korusalar da, yer değiştirebilirler, birbirlerinin alanlarına girebilirler. Görme, dokunma, işitme ve koku aynı anda işler ve etkilerini birleştirir. Duyular yer değiştirebilirler, çünkü her biri öznenin duyusal durumunu belirleyen tek ve aynı dünyaya taliptirler; her dünya diğer "duyusal dünyalarla" iç içe geçer, kaynaşır, diğerlerinin terimleriyle taranır.

> Duyular birbiriyle iletişim kurar. Müzik görülür uzamda değildir ama onu oyar, kuşatır, yerinden oynatır. Bu iki uzam sadece ortak bir dünya zemininden ayrışır ve ancak ikisi de aynı toplam varlık iddiasına sahip olduğu için rekabete girebilir.
>
> Seslerin görülmesi veya renklerin işitilmesi, iki gözden geçerek bakışın birliğinin gerçekleşmesi gibi gerçekleşir: Bedenim yan yana konmuş bir organlar toplamı değil de tüm işlevleri dünyada varlığın genel hareketi içinde devralınmış ve birbirine bağlanmış sinerjik bir sistem olduğu ölçüde, bedenim varoluşun donup kalmış figürü olduğu ölçüde gerçekleşir... Bir sesi gördüğümü söylediğimde, sesin titreşimine karşılık tüm duyusal varlığımla ve özellikle de kendimin renklere elverişli kısmıyla yankı yaptığımı söylerim. (Merleau-Ponty 2017: 308—319)

Kısacası, Merleau-Ponty için duyular birbirine tercüme edilebilirdir veya en azından diğer duyular bakımından anlaşılabilirdir ve bu durum, beden imgesinin sağladığı birlik dolayısıyla mümkün olur. Beden imgesinin dolayımı üzerinden farklı bedensel duyular tarafından gelen enformasyon bütünleşir, birleşir, koordine olur ve hatta karşılaştırılır ve birbiriyle ters düşebilir: "Bedenim tüm nesnelerin ortak dokusudur ve en azından algılanan dünya bakımından, benim genel 'anlama' aletimdir" (321).

Merleau-Ponty duyuların entegrasyonu ve yer-değiştirmesi ile ilgilenen tek fenomenolog değildir. Levinas da, bir algısal sistem ile diğeri arasında bir tür "devinduyumsal karşılıklı-tercüme" oluşturabilme sorusunu ya da

en azından duyuların yer-değiştirmesi sorusunu işaret etmiştir. Görsel olan söylenebilir olanda yankılanır; ışık dokunsal, dokuyla ilgili bir tepki oluşturabilir; işitme görselleştirilebilir.

Tenin Tersine Çevrilebilirliği

Ten Merleau-Ponty'nin varlığı bir tamlık, kendine-özdeşlik ya da töz olarak değil, bir uzaklaşma ve kendiyle örtüşmeme olarak tarif etmek için kullandığı terimdir. Ten burada, varlığın ayrıcalıklı canlılık kategorisiyle ilgili değildir, fakat varlığın en ilksel düzeyidir. Ten varlığın tersine çevrilebilirliğidir, kendi üzerine katlanabilirliği, içe-doğru ve dışa-doğru çifte yönelimidir, Merleau-Ponty bunu –sorunsuz olmayan bir biçimde– iç-içe-girme olarak tarif eder[85]. Ten dönüşlülüktür, Merleau-Ponty'nin öznellik ve nesnellik arasındaki çeşitli derecelendirmeleri gösteren örnekle, favori örneğiyle açıkladığı, "çifte duyum", varlığın o temel boşluğu ve yarılmasıdır. Hissetme (öznellik boyutu) ile hissedilme (nesnellik boyutu) arasında bir fark mevcuttur. Bu fark, dokunanın aynı zamanda dokunulan olmasının, dokunanın dokunulana dönmesinin, her elin özne ve nesne konumuyla (ve potansiyel olarak ters çevrilebilir olarak) donanmış olmasındaki muğlaklığın, fenomenal beden ve nesne bedenin her ikisinin de kendilerine has konumlarının belirsiz ve ters çevrilebilir fenomeni tarafından kat edilir.

Dokunma ve dokunulma arasında, görme ve görülme arasında, temel bir tersine çevrilebilirlik vardır. Örneğin, dokunma durumunda Merleau-Ponty, dokunma için geçerli üç modalite veya tezahür olduğunu gösterir: bir nesneye dokunmak, bir nesnenin özelliklerine veya niteliklerine dokunmak, dokunmanın dokunması ya da *Algının Fenomenolojisi*'ndeki ifadesiyle "çifte duyum". Çifte duyumda sağ elim sanki bir nesneymiş gibi sol elime

[85] *İç-içe-girme (invagination)*, anatomik ve fizyolojik referansları göreceli olarak kesin olsa da, filozofların elinde kötü şöhretli muğlak ve kaygan bir terimdir. Muğlaklığı, filozofların literal olanla metaforik olan arasındaki karar verilemezlikte ortaya çıkar, anatomik vajina ve onun biçimlenmesi, ve bir tür ontolojik ya da felsefi kendine-sarmalanma (self-enfolding). Problem literal olanla metaforik olan arasında kesin bir ayrımın olmadığı veya yapılamayacağından kaynaklanmaz; problem metaforik olanda literal olanın da içerilmesindeki tehlikededir. Anzieu, en azından bazı anatomik yankıları işaret eder:

> Anatomi-fizyoloji dili "invagination" der... vajinanın özel yapıda bir organ değil, tıpkı dudaklar gibi, makat gibi, burun ve göz kapağı gibi, uyarılma engeli rolü oynayan koruyucu bir sertleşmiş tabakaya sahip olmayan bir deri kıvrımı olduğunu bize veciz bir biçimde anunsatır; bu deri kıvrımının mukozası açıktadır, duyarlılığı, erojenliği hemen ...yüzeyde uyandırılabilir... (Anzieu 2008: 44-45)

dokunabilir. Ancak bu durumda, bir nesnenin aksine, sol elim de sağ elimi hissetmekte ve ona dokunmaktadır. Sol elim, dokunmanın hem nesnesi hem öznesi olmanın çifte duyumuna sahip olur. Bu aynı anda birbiriyle çelişen iki duyumsamaya sahip olduğum anlamına gelmez (aynı anda iki nesneyi hissedebilmem gibi); daha çok her bir elin dokunan ve dokunulan olma konumununu üstlenebilme yetisine sahip oluşundaki muğlaklığını öne çıkarır. Eğer çifte duyum, en azından dokunsal algı durumunda, öznenin kendi nesnelerinde içerildiğini ve nesnelerin en azından kısmi olarak öznenin kendisi için kurucu olduklarını açık bir biçimde ortaya koyuyorsa, Merleau-Ponty bu modelin görüş için de geçerli olduğunu iddia etmek ister.

Merleau-Ponty çifte duyumu temel alarak, gören ve görünür olan hakkındaki iddialarını çerçeveler: bu, dokunulur ve görünür olanı birbirine kenetleyen, görünür olana görenin karışmasını gösteren, genel görünürlük içinde özne ve nesnenin ortak katılımını işaret eden bir analojidir. Aslında dokunma örneği daha ikna edicidir, orada özne ve nesne arasındaki yarık görünüşte olduğu kadar açık değildir, içe ya da dışa erişim gerçek anlamda konumu değiştirmek yerine sadece odağı değiştirmekle ilgili olduğundan öznenin nesneye geçişi daha kolayca fark edilebilir. Çifte duyum tartışmasına damgasını vuran geriye katlanma ve iç-içe-girme ilkelerini, Merleau-Ponty aynı biçimde uygulamak ister. Dokunma durumunda çok açık olsa da, çünkü dokunan her zaman aynı zamanda dokunulandır, görme ile ilgili geleneksel anlayışta, gören bir mesafeden görür ve gördüğüne dahil olmaz. Fakat, Merleau-Ponty için görenin görünürlüğü görüşün kendisini koşullar; görenin görünürlüğü görenin görünürle paylaştığı zemindir ve aralarındaki ilişkinin koşuludur.

Görmek, dolayısıyla, aynı zamanda görülmeyi ima eder. Görme görebilen bir bedene sahip olmayı gerektirir ve bu beden de görünürdür[86]. Bu

[86] Merleau-Ponty'nin tersine çevrilebilirlik nosyonu, Lacan'ın "görüşün çift düzlemi"yle çarpıcı bir benzerlik taşır (bknz. Lacan 1977b: 106-8). Lacan tartışmalarında, Algının Fenomenolojisi'ne ve Gelb ve Goldstein'ın Schneider çalışmasına referans verir.
Merleau-Ponty gibi, Schneider için eksik olanın, görülene anlam veren çerçeve (kendisi "ekran" diye adlandırır) olduğunu öne sürer. Merleau-Ponty'yle görmenin görülme ihtimalini barındırdığında da hem fikirdir:

> ... görüş alanında, bakış dışarıda kalır. Bakılan olmam demek, bir resim olmak demektir. Bu öznenin görünür olanda kurulmasının kalbinde yatan işlevdir. Beni belirleyen, en temel düzeyde, görünürde, dışarıda olan bakıştır. Işığa girmem ve onun etkilerini almam bakış sayesinde mümkün olur. Bu nedenle, bakış, ışığın bedenli hale gelmezi ve ... benim *ışıkla-yazılmış (photo-graphed)* olmamın vuku bulmasını sağlayan enstrümandır. (Lacan 1977b:.106)

görmenin, bedenleşmenin gerçek koşuludur:

> ...bakan kişinin, baktığı dünyaya yabancı olmaması gerekir. Gördüğüm anda, bu görüşün... tamamlayıcı bir bakışla çiftlenmesi gerekir: kendimin dışarıdan görülmesi, başka birinin beni görmesi gibi, görünür olanın alanında, belli bir noktayı işgal etmeyle mümkündür... gören kişi, görünür tarafından sahip olunmadıkça, ona sahip olamaz tekil bir tersine dönüşle görmeye de muktedir olan görünürlerden biridir –onlardan biridir. (1968: 134—135)

Merleau-Ponty, gören her kişinin, başka özneler tarafından görülebilirliğinden daha güçlü bir iddia öne sürer. Onun meselesi kişiler-arası değildir, ontolojiktir: ressam ağaçları görür ama ağaçlar da bir anlamda ressamı görür (1968: 167'deki örneği). Görene, görünürlük ve görsel alan atfetmesi, Merleau-Ponty açısından sorunlu bir antropomorfizmin sonucu değildir, daha çok görenin maddesel varoluşunun moduyla ilgili bir iddiadır. Dokunma durumunda, dokunan her zaman dokunulanken, klasik görsel alan kavrayışında gören, bir mesafeden gördüğünde, kendisi görülende kapsanmaz. Herhangi bir biçimdeki antropomorfizm ya da animizmin yerine Merleau-Ponty, gören ve görülen ya da dokunan ve dokunulan arasında olgusal değil sadece ilkesel bir tersine çevrilebilirlik iddia eder:

> Öncelikle, kısaca görme ve görünürün, dokunma ve dokunulanın tersine çevrilebilirliğinden bahsettik. Şimdi *bu tersine çevrilebilirliğin her zaman içkin olduğunu ve olgusal olarak asla gerçekleşmediğini* vurgulamanın zamanı geldi. Sol elim her zaman, şeylere dokunan sağ elime dokunmanın eşiğindedir ancak asla örtüşmez; örtüşme tam da gerçekleşme anında yiter... ve aynı şekilde kendimi başkalarını duyduğum gibi duymam, sesimin sessel varoluşu benim için zayıf bir biçimde teşhir olur, dışarıdan çok başımın içinde titreşir. Bedenimin her zaman aynı tarafındayımdır, kendini bana değişmez bir perspektifle sunar. (1968: 147—48)

Fakat Lacan, Merleau-Ponty ile görüşün öznesinde söz konusu olmayan bir uçurumu bakışın (gaze) öznesi için geçerli kılmasında anlaşamaz. Resimdeki bakış ile algıda işlerlik gösteren görüş arasında bir ayrım yapar, bu ayrımı Merleau-Ponty ressamın görüşünü açıklarken günlük algının terimlerini kullanarak yok saymaktadır:

> Aslında, bir resimde her zaman yokluğu gözlemlenebilecek bir şey vardır –algıda durum bu değildir. Bu, görüşte gözün ayırıcı gücünün en yüksek seviyede işlediği merkezi alandır. Her resimde, merkezi alan ancak ve ancak yok olabilir, yerini bir delik alır–kısacası, arkasında bakışının yerleştiği göz bebeğinin bir yansıması. Sonuç olarak, ve resim arzuyla bir ilişkiye girdikçe, ana ekranın yeri her zaman işaretlenir, ve resmin önünde geometrik bir düzlemin öznesi olarak dışarıda kalmamın sebebi tam olarak budur. (Lacan 1977b: 108)

Tüm algılama, tüm algısal var oluş maddesel özneye ait olması bakımından tersine çevrilebilirliğe sahipse de, bu tersine çevrilebilirlik asimetriktir. Şu anlamda ki, ağaçların da ressamı "gördüğü" söylenebilir: görünür olarak ağaçlar ve ressam aynı "maddeden" oluşmuştur, tenden. Gördüğüm her şey için geçerli olduğu gibi, ağaçlar benim görünürlüğümün aynasıdır.[87]

Çifte duyumda her zaman bir kayma söz konusudur, çünkü kişinin iki eli aynı bedenin parçasıdır. Potansiyel yer değişebilirliklerine rağmen, dokunma ve dokunulma arasındaki ayrımda (sol elin sağ eli hissetmesi, sağ elin sol eli hissetmesiyle aynı değildir), birbirlerine indirgenemez olmayı sürdürürler. Özne en iyi ihtimalle bir konumun diğerine dönüşmesini deneyimler, ancak özdeşliği deneyimlemez. Özne, dünyayı kendine geri çevirme, dünyayı kendi üzerine katlama kapasitesini dünyaya getirir. Öznenin algılayan, perspektife sahip bir devinim olarak konumlandığı kıvrımı getirir. Bu asimptotik kendiyle-çakışmayı açıklamak için Merleau-Ponty aşamalı olarak dönüştürdüğü bir dizi metaforla denemeler yapar. İddia eder ki bu ilişki, insan bedenini "iki yapraklı" olarak gösterir, biri başka nesnelerin dünyasında bir nesnedir, diğeri bu nesneleri algılayandır. Kendi üzerine geriye katlanır. Bu noktada metafordan uzaklaşmak basitçe başka bir düalizm formunu, uyuşmaz özelliklerin birliğini yeniden öne sürmektir:

> Eğer biri metaforlar istiyorsa ve duyulur beden ile duyan bedeni, gözleyen ve tersini ya da yine, soldan sağa yukarıya, sağdan sola aşağıya giden dairesel bir rotanın iki ayrı bölümü olarak ve dolayısıyla aynı hareketin iki başka fazı olarak görmek daha iyi işler... eğer beden iki fazda aynı bedense, kendi bedeninde duyulur olanın tümünü içerir ve aynı hareketle kendi bedenini "kendinde duyulur"un bir parçası yapar. (Merleau-Ponty 1968: 138)

Merleau-Ponty tarafından dil de kendi-üzerine-katlanan ten ile ilişkili olarak anlaşılır. Dil, herhangi bir sesten bağımsız değildir, kendisi bizzat dünyaya ses verir. Şöyle yazar "dil, hiç kimsenin sesi olmadığı için, tam da şeylerin, dalgaların ve ormanların sesi olduğu için, her şeydir" (155). Dil,

[87] M. C. Dillon'un ifade ettiği gibi,

> Dağlara ya da ağaçlara görme sıfatı atamak ya da dünyanın teninde ontolojik bir çatallanma öne sürmek gereksizdir. Işığa duyarlı ten vardır, olmayan vardır, ve iki ucu birbirine bağlayan duyarlılık dereceleri söz konusudur. Ontolojik düalizmi aşmak için dünyanın hayvanlarını, bitkilerini, ve minerallerini insana dönüştürmemiz gerekmez. Ağaçlar ve dağlar görmezler; benim görünürlüğümün kör şahitleridir.... İnsan bedeni dünyanın teninin kendine dönmesine ve görülmesine izin veren özel bir tür tendir. İnsan bedenleri olmadan insani bir görsel alanın olmayacağı olgusu baki kalır. (Dillon 1988: 168-69)

kısacası, dünyanın teninin geriye katlanması veya yarılıp açılmasının sonucudur ya da böylece mümkün olmuştur. Bu anlamda, dil de "başka bir ten" (153), başka bir "yabani varlık"tır.

Algı, ne kendi-kendine-var olan nesnenin bir mesafede tutulmasını, ne de kendine-özdeş öznenin saf algısal işlevini içerir. Her ikisi de diğerinin varoluşu için gereklidir ve birbirlerinin varoluşunda içerilirler. Ten, öznenin ve nesnenin, içinde karşılıklı etkileşim halinde geliştikleri, o temel iletişimsel-öncesi alandır. Özne, artık, nesnelerin sunduğu içerikleri almaya hazır, kendine kapanmış bir kimlik çekirdeği ya da boş bir alımlama yetisi olarak düşünülemez. Ve nesneler de artık saf olumsallık ya da basitçe duyular toplamı olarak görülemez. Özne ve nesne, zihin ve beden, görünür ve görünmez, iç içe geçer; "ışınlar", kuvvet çizgileri, silinemez bir biçimde birbirleri üzerine kazınır. Ten, bedenin "yapraklarının", dünyanın "yaprakları" arasına girmesinden oluşur: bu, birini diğerine bağlayan ve birbirlerinden ayıran kesişimdir, bu kendisinin oyunu kişileri, şeyleri, onların ayrımları ve birliklerini yaratan "salt fark"tır.

Özne ve nesne kendiliğinden birbirlerine açıktır, çünkü teni çeşitli modalitelere bölmüş tek bir darbe ile oluşurlar. Birbirleri içine geçmişlerdir, dışsal olarak değil kendilerinin tersine çevrilebilirlikleri ve yer değişebilirlikleri üzerinden, farkta-benzerlikleri benzerlikte-farkları üzerinden. Şeyler teni talep eder, tıpkı tenin bir nesneyi ya da bir nesne olarak şeyleri çağırması gibi. Algılama tenin tersine çevrilebilirliğidir, tenin kendine dokunması, kendini görmesi, algılamasıdır; bir katın (geçici olarak), kendini kucaklamasında diğerini yakalamasıdır.

Feminist Fenomenoloji?

Merleau-Ponty'nin kendine has fenomenolojisinde, pek çok feminist çeşitli projeleri için destek bulmuştur; ancak Merleau-Ponty'nin çalışmaları üzerine yazılmış benim de aşina olduğum pek çok feminist metin, hatta bizzat onun çalışmalarından son derece etkilenmiş olanlar dahi, açıkça eleştirel olmasalar da, cinsel fark ve özgüllük sorusundan kaçınmasını şüpheli bulur, öznellikle ilgili genellemelerinde aslında insanların erkek olanlarının deneyimlerinden hareket etmesi eğilimine karşı temkinli yaklaşırlar. Irigaray haricinde, feministlerin büyük çoğunluğunun Merleau-Ponty'nin son çalışmaları ve ten nosyonu hakkında çok az sözünün olması da dikkat

çekicidir. Yapılmış çalışmalar cinsellik anlayışına (Judith Butler'ın eleştirel okumasında (1990) olduğu gibi) ya da bedenleşme nosyonuna (Iris Young'ın fenomenolojinin kadın bedenselliğini ve gebeliği gerçek anlamıyla açıklamak için yetersizliğini gösterdiği çalışmasında (1990) olduğu gibi) yoğunlaşmıştır. Bu eleştirel okumalara birazdan tekrar döneceğim, ancak şimdi Irigaray'ın *Cinsel Fark Etiği*'nde (1984) sunduğu "Birbirine Geçme – Kesişim" analizine yoğunlaşacağım.

Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*'de açıkça cinsel fark sorusunu işaret etmez ama Irigaray'ın okuması yerindeyse, çalışmasının büyük kısmının ontolojinin cinselleştirilmesi imasını içerdiği açıktır, kullandığı tüm metaforlar cinsiyetlerarası ilişkilerden türer ya da bu ilişkilere gömülüdür. Bu metaforlar, ten ve tersine çevrilebilirlik nosyonlarının altında yatar ve bunları olanaklı kılar. Bu anlamda, dişil olan, tenin konuşulmamış, bedensiz, alt-tarafı olarak anlaşılabilir: ten, Irigaray'ın iddiasına göre dişillik ve doğumun özellikleriyle noktası noktasına benzerlik gösterir.

Irigaray'ın eliptik stilini aşırı basitleştirirsek, Merleau-Ponty'nin varlığı ten etrafında yeniden okumasına itirazı üç temel iddia etrafında şekillenir: birincisi, Merleau-Ponty'nin yazılarında görmenin ayrıcalıklı ve hatta hakim konumu, diğer algısal ilişkileri ezmesi ve onlar için bir model olduğu iddiası, bu algısal ilişkileri dişil figürlerin yoksunluk ya da kör nokta olarak tanımlandığı fallik bir ekonomiye tabi kılar; ikincisi, ten kavramı üstü örtülü bir biçimde kadınlık sıfatlarıyla kodlanmıştır ve üçüncüsü, ilişkili bir nokta, Merleau-Ponty'nin, tenin gebeliğe (maternity) olan borcunu inkâr etmesidir. Bu üç konuya da kısaca döneceğim.

Irigaray, Merleau-Ponty'nin, görsel alanı akışkanlık ve soğurma metaforları bakımından ayrıcalıklandırdığını iddia eder; örneğin, gören ve görünen arasındaki ilişkinin yakınlığını "deniz ve kıyı" (1968: 131) arasındaki yakınlıkla karşılaştırır. Irigaray için, bu sıvılar metaforları, *Bir Olmayan Cinsiyet* (1985b) ve *Deniz Aşığı*'nda dişiliğin simgeleri olarak sadece dişil hazzın "biçimsizliğini" değil, özel olarak çocuğu annenin bedeninde barındıran ve çocuğun bedenine kazınmış bir "su yazısı" olarak varlığını koruyan amniyotik öğeyi işaret eder. Bu anlamda, rahim ve bütünüyle oluşmuş bir görsel alanın işlemleri arasındaki, anne ve çocuk arasındaki en erken ilişki, görsel alanın önkoşulu olan ancak görsel alana engel olan geceye özgü bir durumda karanlıkta kalmak zorundadır ve Merleau-Ponty bunu asla teslim edemez:

> Burada tartışılan görünür değilse, Merleau-Ponty'nin kast ettiğinin rahim içi yaşam olduğuna inanmak mümkündür. Sonuçta, deniz ve kıyı "imgelerini" devreye sokar. Batırma ve yüzeye çıkmadan bahseder? Ve gören/görmenin ve görünenin ortadan kaybolması riskinden bahseder. Bu da çift anlamda rahim içi yuvadaki var oluşa denk gelir: hala bu gecede olan göremez ve görünürlükten de uzaktır... Özellikle gözlerinin dahi mevcut olmasının imkânı olan, temas eden bir görünmez tarafından sarıpsarmalanmış-dokunulmuş olduğu o ilk olayın hafızasını taşımıyorken, bunu asla göremeyecekken: bu yerde görmeden, görünür ya da görünürlük olmadan. (Irigaray 1984: 144—45)

Gebelik döneminin bu karanlığı ya da görünmezliği, görsel alanı koşullar ve mümkün kılar. Bu basitçe görsel alanın yokluğu gibi, ışığın yokluğu gibi anlaşılamaz, çünkü o bir olumluluktur. Bu temas, Merleau-Ponty'in görüş açıklaması tarafından tamamıyla yok sayılmaz, çünkü hemen ilk örneğine sızar, renkleri görme örneğine. Bir renkle karşılaştığında, özne bir "zarla" ya da varlığın atomuyla karşılaşmaz, bir farklar alanıyla karşılaşır – renkler, şekiller ve dokular arasında farklarla ve renkler arasındaki ile renkli olanlar arasındaki farklarla. Irigaray'ın ifade ettiği gibi, burada renk bir akışkanlık olarak işlemelidir; dokunsal olan ve dişil olana dair metaforları varsayar:

> [Renk] dışa doğru akar –kendini yayar ve kendinden uzaklaşır... kendini, bende en arkaik olanın, sıvının, bir çağrısı olarak benim üzerime yükler. Sayesinde yaşam bulduğum, doğum öncesi dönemde sarmalandığım, başka bir beden içinde çevrelendiğim, giyindiğim, beslendiğim. Onun sayesinde ışığı görebildiğim, doğabildiğim ve dahası görebildiğimdir: hava, ışık... Renk, bende, tüm önceki yaşamı diriltir... (Irigaray 1984:147)

Yüksek ihtimalle daha önemlisi görünür ve dokunulurun, Merleau-Ponty'nin öne sürdüğünün aksine, karşılıklılık ve birbirlerine bağlılık ilişkisinde olmadığı iddiasıdır. Daha önce belirttiğim gibi Merleau-Ponty, buraya kadar iddialarını görsel olanla sınırlamış olsa da, tersine çevrilebilirlik tezini izah etmek için dokunsal olana döner. Dokunsal olana bu dönme, bir sapma ya da daha basit bir örneğe geçme değildir: Merleau-Ponty burada dokunsal olana başvurur, çünkü onun özellikleri diğer duyulara genellenebilir değildir –görsel alan ise farklı işler.

Bu iddiayı açık kılmak için Irigaray, Merleau-Ponty'nin örneğini biraz dönüştürür. Merleau-Ponty'nin çifte duyum fenomenine başvurmasına geri döner, bir elin diğer eli hissetmesi sırasında diğerinin ona dokunan

eli nesne olarak hissetmesi vakasına eğilir. Bu iki eli yeniden düşünürken, Irigaray, parmakları uzanmış ve avuç içleri birbirine temas edecek şekilde hayal eder: Merleau-Ponty'nin bir ele diğerine dokunma ve karşılığında dokunulma hakkı vermesi örneğindeki gibi yapısal bir hakimiyet ya da hiyerarşi oluşturmak yerine, bu iki el arasında bir simetri ilişkisini gösterir. Onun için, her zaman çifte duyumda bir kayma vardır: birbirlerine indirgenemez olmayı sürdürürler. En iyi durumda, özne bir konumdan diğerine geçişi deneyimleyebilir ancak eşzamanlı olarak deneyimleyemez. Bu başka türlü dokunma, Irigaray'a göre, bir elin diğeri üzerinde hakimiyetini varsayamaz, çünkü ortak ve karşılıklı dokunmadır ve tabii ki kendisi için kadın cinselliği tanımıyla çok uyumlu olan iki dudağın dokunmasına benzemez değildir.

> Kendimizi, her görünürün dokunulurdan çekip çıkarıldığını düşünmeye alıştırmalıyız. Her temas varlığı bir biçimde görünürlük vaadinde bulunur ve dokunulan ve dokunma arasında değil, aynı zamanda dokunulur ve görünür arasında da sınır geçilir, ihlal söz konusudur, bununla kaplanmıştır; tersine, dokunulur olanın kendisi görünürlük bakımından hiçbir şeye tekabül etmez, görsel varoluştan yoksun değildir... Her görsel alan dokunsal mekânda bir yerde vuku bulur. Görünür ve dokunulur, dokunulur ve görünür arasında çifte ve çapraz bir durum söz konusudur; bu iki harita eksiksizdir ve ancak birbirleriyle karışıp birleşmezler. Bu iki parça bütünsel parçalardır ancak üst üste binemezler. (Merleau-Ponty 1968:134)

Merleau-Ponty'nin aksine, Irigaray, dokunsal olan tarafından sunulan haritanın görselin sunduğu haritayla uyumlu olmadığını iddia eder. Ona göre, aralarında bir biçimde değiş tokuş olduğu kesin olsa da görsel ve dokunsal farklı mantıklara ve ritimlere göre işler. Dokunsal olanın, diğer duyuları kendi gereksinimlerine ve biçimlerine tabi kılan görsel olan tarafından gizlice kullanıldığını ve yeniden düzenlendiğini iddia eder. Irigaray, görünürün dokunulur içinde ya da dokunulurun görünür üzerinden konumlandırılabileceğini reddeder: onlarınki bir karşılıklılık ilişkisi değildir, çünkü dokunulur görünür için önkoşulları ve zeminleri sağlar. Özetle, Irigaray'ın iddiası, görünürün dokunulura ihtiyaç duyduğu ancak dokunulurun görünürden bağımsız bir varoluşa kusursuzca muktedir olduğudur (bu durum, yüksek ihtimalle en iyi şekilde körlüğün varlığı ile anlaşılabilir –ancak körlüğe denk olacak bir dokunma duyusu kaybı örneğini kavramak mümkün değildir, dokunmanın artık işlemediği ancak diğer duyuların işlemeye devam ettiği bir durumdan bahsedilemez; eğer dokunulur işlevini

yerine getirmiyorsa, özne kendinde değildir). Ona göre, dokunulur hakkı teslim edilmemiş olan zemin ve temeldir, görünürün kaynağıdır ve bu durum onlar arasında herhangi bir karşılaştırmayı geçersiz hale getirir: karşılaştırılabilir değildirler, çünkü farklı mantıksal konumları işgal ederler –biri diğerinin temeli ve kaynağıdır. Dokunulur görünmezdir, görünürün görülemeyen alanıdır, görünürlüğün kaynağıdır; aktif ve pasif, özne ve nesne arasındaki ayrımı önceler: "ancak ışığın temasıyla, dokunmasıyla görebilirim" (Irigaray 1984:155).

Irigaray, bilhassa, Ödipus anlatısında, görsel alanın psikanalitik açıdan ayrıcalıklı kılınmasına dair okumasına paralel olarak, görünür alanın eksikliğinin (lack) konumlandığı alan olduğunu öne sürer; o tamlığın, Gestalt'ın ve yokluğun düzenidir: dişi cinsel organlarını eksik olarak tarif eder; dokunsal ve dokunulur olanın tamlığı, katlanmışlığı ve sonsuz karmaşıklığıyla uyumsuz bir düzendir. Fallus merkezcilik içinde görünmez kalan hem bedensel mevcudiyetin doğum öncesi durumu, çocuğun anneyi varoluşun kaynağı ve kökeni olarak görememesi hem de diğer cinsiyetin varoluşudur, özneyle kıyaslanamayan ve ondan farklı olan cinsiyet görünmez olur: "eğer başkayı kendi başkalığı içinde göremezsem ve eğer başka beni göremezse, benim bedenim hiçbir şeyi farkta göremez. Farklı olarak cinsiyetlenmiş bir beden söz konusu olduğu anda kör olurum." (Irigaray 1984: 157). Irigaray için, bu sadece birinin gözünü açıp bakması meselesi değildir. Diğer cinsiyetin aynı-cinsiyet için görünmezliği görme üzerinden tedavi edilebilir bir durum değildir. İddiası, daha ontolojik görünür: konu ötekinin ötekiliğine geldiğinde (ya erkek için kadının, kadın için erkeğin, ya da başkalarının), özne kaçınılmaz bir biçimde başkalığı göremez olur. Farkta hiçbir şeyi göremeyiz, çünkü farkın kendisi elde edilemez, mevcut kılınamaz; dolayısıyla farklı cinsiyetli bedene karşı kör olurum –ve eşit derece duyamam veya hissedemem-.

Irigaray için, Merleau-Ponty'nin muhtemelen bu manevrayla kendini neye adadığının farkında da olmadan, gören ve görünürün yer değiştirmesini iki dudak üzerinden açıklaması önemlidir[88]. Bu iki dudak kadınlar tarafından olduğu gibi yaşanan ve deneyimlenen dudaklar değildir, kendisi bu metaforu ile kadın bedenselliğinin bedensel mahremiyetini yeniden ken-

[88] Şans eseri, Irigaray Merleau-Ponty'nin çevirmeni Alphonso Lingis'in harf hatası dolayısıyla *levres* sözcüğünü lips yerine laps olarak çevirmesinden, kadınların nasıl görünmez kılındıkları iddialarına güçlü kanıtlar bulur. (Merleau-Ponty 1968: 146).

dine mal etme girişiminde bulunsa da: dudakları kendi özdeşlikleriyle ve kendi yerlerinde kalmaya devam eder, biri görenin tarafında, diğeri görünürün tarafında; ikisi de birbirlerine dokunarak kendileriyle temas edemez –Irigaray'ın kendine-katlanan metaforunun meselesi–, ikisi de diğeriyle yakınlığı üzerinden kendi sınırlarını çözemez.

Görsel alandan daha ilksel dokunsal olan, aynı zamanda en erken duyumlara eşlik edendir. Dokunsal olan rahmin karanlığında mevcut olanlara, Irigaray için zorunlu bir biçimde gebeliğe ilişkin sesle bağlı duyma ile ilgili olanlara eşlik eder. Kronolojik olarak, dokunma ve görme arasında, duyma dokunsallığa dayanırken, en erken dişil/maternal kaynaklarını saklayamaz: rahmin müziği hem sesin hem anlamın ön koşuludur. Dokunsal Irigaray tarafından mukus kavramına bağlanır, her zaman içten dışa geçişleri belirten, bedenin parçalarının ve bölgelerinin ortak temasına eşlik eden ve kayganlaştıran sıvıyla ilişkilendirilir. Mukus, ne dokunanın öznel dokunuşudur ne de dokunulanın nesnelliğidir, ikisi arasındaki mesafenin belirsizliğidir. Kontrolden kaçar, dokunan elin dokunulmasında olduğu gibi, gönüllü bir kayganlığa tabi değildir. Irigaray, mukusun dokunan/dokunulan belirsizliğini bir elin diğerini tutmasından daha iyi temsil edebileceğini iddia eder.

Savı, Merleau-Ponty'nin teorik paradigmasının –aslında, kavramsal temellerinin– dişiliğe ve gebeliğe borçlu olduğudur. Bu borcun semptomları, gören ve görünürü birleştiren ve oluşturan tenin içinde, o bükülmenin meydana gelişini açıklamak için sürekli kullandığı gebelik dilinde mevcuttur. Tamamlayıcı bir tersine çevrilebilirlik ilişkisi içinde var olarak, dünya özne ile eş-biçimli kalmayı sürdürür. Algılayan, gören, dokunan özne, görünür, dokunulur olanla bir iyelik ilişkisinde kalır: Nesneyi ve (cinsiyetli) başkayı kendinin hem çeşitleri hem tersine çevrilmeleri olarak tanıyarak ve hem dünyası içinde hem üzerinde durur, ayna özdeşleşmesinin tüm tehlikelerini taşıyarak üç-boyutlu "aynaları" tersine çevirir:[89]

> Gebelik dünyasıyla ve onun ikameleriyle arasındaki göbekbağı ve ozmotik alışveriş kesilmezse, tenin yüceltilmesi nasıl mümkün olabilir? Başka ile beslenmeye dayalı çeşitli ilişkiler içinde, kapalı devre içinde var olmayı sürdürür. Başka ile bir ittifaka doğru ilerleyebilmek için mi kendini

[89] Diğer yazılarından, özellikle *Bir Olmayan Cinsiyet*'ten, Irigaray bu tehlikeleri açıklar, özellikle aynanın sadece öznenin bir resmini ortaya çıkarmasıyla ilgili olarak –başka olan, en iyi ihtimalle kusurlu bir ikiz olarak kalır, ve her zaman öznenin kendi-sıfatlarına bağlı parametrelere dayanır. Ayna özdeşleştirmeleri aynı zamanda aynayı inşa eden düzleme de kör kalmalıdır – bir tür "görünmez" olarak, Merleau-Ponty'nin görünürü, bu durumda, aynasal olanı kavrayışından oldukça farklı.

> aşar? Öyle görünmüyor. Bir durumu idame ettirir, kalıcılığı içinde ağırlar, yarıklarını ve sarsıntılarını soğurur? Burada tersine çevrilebilirlik, büyük olasılıkla aynı zamanda öznenin dışarıda biraz mukus üreterek kendini sarmalamasını mümkün kılandır. Burada bedensel olanla ilgili bazı ayrıntılı açıklamalar ortaya çıkar. Ancak her zaman gebelikle olan solipsistik ilişkiler içinde. *Ne başka kadının bedensel fikrine dair tek bir iz vardır ne de tenin başkayla aşılmasına dair.* Olsa olsa plasenta beslenmesinin ikamesine dair bir simyadan bahsedilebilir. (Irigaray 1984: 168; vurgu orijinal metindendir)

Cinsellik ve Yaşanan Beden

Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*'de cinsellik ve bedenin cinsiyeti sorusuna işaret etmiyor olsa da, *Algının Fenomenolojisi*'nin beşinci bölümünü, cinsel varoluşu içinde beden sorusuna ayırır. Bunu tartışması oldukça değerli olsa da, –Judith Butler (1990) örneğin, Merleau-Ponty'nin cinsellik nosyonun bazı taraflarını cinselliği bir dürtü ya da davranışın sebebi olarak görmeyip dünyayla karşılaşma ve eylem biçimlerimizin tamamını etkileyen bir varoluş modalitesi, dünyada var olma halimizin bir parçası olarak görme kararlılığı yüzünden şiddetle över– aynı zamanda, ve özellikle Schneider'in cinselliği analizinde, cinselliği açıkça erkek cinselliğinin deneyimine dayanan kadın cinselliğini yok sayan bir modelle temsil eder[90].

Iris Young, bedenleşme ile ilgili Butler'in Merleu-Ponty tartışmasıyla temsil edilenden oldukça farklı bir açıklama geliştirmiş olsa da, benzer bir genel sonuca varır gibi görünür: Merleau-Ponty'nin insanın bedenleşmesinin biçimleri ve yapısıyla ilgili çok önemli görüşleri vardır, ancak kadınların özgül bedensel deneyimlerini dışarıda bırakır ya da açıklayamaz. Young, kadınların fiziksel çalışmalarda sergiledikleri bedensel davranışları ve farklı işlevler tanımlayarak bedenlerini bölme biçimlerini incelediği çalışmalarında, kadın bedenleşmesinin ve yaşanan deneyimin özgüllüklerini oldukça detaylı bir biçimde açar. Örneğin, cinsiyetçi bir toplumda göğüslü olmak deneyimi bakımından, göğüsler öznel olarak yaşanan doğal bedensel niteliklerdir, ancak aynı zamanda hem erkekler hem kadınlar için nesne

[90] Butler Merleau-Ponty'nin cinsel olarak nötr görünen iddialarına karşı çok ikna edici bir kanıt sunar. Örneğin, şöyle der, "Merleau-Ponty'nin..."beden" dediğinde erkek bedenini kast ettiği kabul edilmediğinde.. tıpkı "normal özne"nin erkek olması gibi... bedenler hakkında genel iddialarını anlamak, gerçekten oldukça güç. Eğer genel olarak bedenler var oluşun işaretiyken, kadın bedenleri özün işaretiyse, o halde genel olarak bedenlerin erkek olduğu görülür." (1990: 94)

olarak da işlerler. Ve gebeliğin muğlak ve sınırsız deneyimlerinde, söz konusu olanın sadece bir özne/beden mi yoksa iki mi olduğu kesin bir şekilde belirtilemez. İçkinlik ve aşkınlık arasındaki ilişkiler, sahip olmak ve bir beden olmak, özne ve nesne ya da bir özne veya bir başkası olmak arasındaki ilişkiler, Merleu-Ponty'nin farkında olmadığı bakımlardan, kadınlar için erkeklerle aynı değildir.

Önemli biçimde, Merleau-Ponty yaşanan bedenin cinselliği tartışmasını, Schneider'ın cinsel ilgi ve etkinliğinin çökmesi vakasına referansla açar. Schneider'ın, cinsel faaliyetlere ya çok az ilgisi vardır ya da hiç yoktur. Aslında, cinsel arzular, faaliyetler ve ilişkiler, onun için tüm anlamını kaybetmiş gibidir. Cinsel durumlar içinde bulunan başka insanlar için, erojen bölgelerle temas –okşama, öpme– cinsel arzuyu kışkırtır (ve bunlar aynı zamanda cinsel arzunun sonucudurlar), bu arzu daha da yakınlaşan temas boyunca devam eder ve süresini uzatır. Ancak Schneider için, başkalarıyla tüm cinsel temas anlıktır ve bölgeseldir, sadece temas süresince hissedilir:

> [Schneider] asla kendiliğinden cinsel edimin peşinde olmaz artık. Açık saçık resimler, cinsel konularla ilgili konuşmalar veya bir bedenin algısı onda hiçbir arzu doğurmaz. Hasta kimseye sarılmaz ve öpüşmenin onun için bir cinsel stimülasyon değeri yoktur. Tepkileri kesin şekilde lokaldir ve temas olmadan başlamaz... Her aşamada özne sanki ne yapılması gerektiğini bilmiyor gibidir. Çok kısa süren orgazmdan önce birkaç saniye hariç, aktif hareketlerde bulunmaz. (Merleau-Ponty 2017: 221)

Cinselliğe hiç ilgisi olmayan bir erkeğin nasıl ve niçin, ne kadar kısa da olsa orgazm olduğunu, ne Goldstein ve Gelb ne de Merleau-Ponty açıklamaz. Bunu bir kenara bırakırsak, Merleau-Ponty Schneider'ın vakasını cinselliğin, cinsel organların uygun uyarana, sanki otomatik bir şekilde tepki verdiğini varsayan refleks üzerine modellenmiş bir iç-güdü olduğu yaygın inanışına karşı çıkmak için kullanır. Eğer durum bu olsaydı, Schneider'ın durumunda olduğu gibi beyin hasarı öznenin cinsel tepkiselliğine etki etmezdi (açlık halinle olduğu gibi). Schneider'ın hasarlarına sahip olmayanlar için, cinsel nesne başka algısal nesneler gibi algılanmaz. Cinselliğinden uzaklaştırılmış nesne, cinsel nesnenin yaptığı gibi daha da yakın cinsel ilişkiyi kışkırtarak gizli oyuklarıyla özneyi çağırmaz veya baştan çıkarmaz. Schneider, cinsel arzudan yoksundur çünkü vuku bulan okşamanın ardından olabileceklerle ilgili bir dizi olasılığa, bir bağlama sahip değildir veya bir bağlam oluşturamaz.

Öznenin cinsel nesneyle ilişkilenmesini ve bu nesneyi yakından keşfe açıklığını sağlayan ve kısmi olarak üretiminde de etkin olan bu erotik ve erotikleştiren algı, mümkün geleceklerin yaşanan şimdinin yapısına yansıtılmasıdır. Bu erotikleşmiş algı ne nesneldir (ortak ya da özneler arası anlamında) ne de salt kavramsal, düşünsel, fikirlere dayalıdır, çünkü Merleau-Ponty'nin ortaya koyduğu gibi arzu "bir bedeni başka bir bedene bağlarken körlemesine kavrar." Başkasının bedenini arzu edilen olarak algılamak, o başkanın cinsel "fizyonomisini" özneye yönelen bir dizi işarete çevirmek, diğer anlamları olan hareketleri, etkinlikleri ve davranışları yeniden anlamlandırmak ve sadece başkanın bedeninde değil, öznenin bedeninde de ayrıcalıklı hale gelmeleri için erojen bölgeleri yeniden düzenlemek (beden imgelerinin karşılıklı iletişimi üzerinden) anlamına gelir. Özne başkasının dış yüzeyini ve davranışlarını kendi iç canlandırmalarıyla, kendi capcanlı duyusallığıyla algılar.[91]

Ancak duyumsayan, algılayan özne, bedensel özne, (cinsel) arzuyu başlatma, cevap verme ve çoğaltma gücüne sahiptir. Libido, içgüdülerin, biyolojik impusların veya dışsal uyarana bedensel tepkinin etkisi değildir. Duyusallık yapısından fışkırır, duygulanımsallık, kendiliğindenlik ve algının bütünleşik birliğinin, yönelimselliğin bir fonksiyonu ve etkisidir. Cinsellik bir refleks arkı değildir, bir "yönelimsel ark"tır ve edim halinde algılayan olarak beden tarafından harekete geçirilir.

Merleau-Ponty'nin zihin/beden düalitesini entegrasyonu ve ruhsal ve biyolojik yaşamda algıya bir üstünlük tanıma girişimi, feministlerin radikal cinsel fark nosyonunu düşünme çalışmalarında kullanabilecekleri bir dizi stratejik terim sunar. Psikanalitik teori gibi, Merleau-Ponty'nin çalışmaları da bedeni düalizm dışında düşünmek için güçlü fikirler sunmasına karşın ve kapsamlı bir metodolojik çerçeve önermesine rağmen, cinsiyetlerarası

[91] Lingis'e göre

> Yatakta yayılmış birini baştan çıkarıcı olarak görmek, kendi içinde, onu içine almanın hareketlerini hissetmektir. Yüzey öpücüklere ve sarılmaya yazgılıyken, kişinin içedönük hislerinin dışsal rahatlaması söz konusuyken, başkası algısal olarak yapılanmıştır. Cinsel deneyimde, kendini kendinin dışına ifşa etmek kaygı verir ve tutsak eder; ve, tersine, kişi daha aktif oldukça, daha da çok uyuşukça başkasının kavramasını ve dokunmasını talep eden yüzey ve madde olur. (Lingis 1985: 51)

Merleau-Ponty'yi eleştirel okumasında ne kadar derinlemesine bir çalışma yapmış olsa da, Lingis'in tanımı neredeyse şeffaf bir biçimde erilcidir. Kadınların "yatakta yayılmış birini baştan çıkarıcı olarak gördüğü" hiç de kesin değildir (bu erkek cinsel tepkisinin basmakalıp bir tarifi olsa da) ve kadınların bunu erkeklerle aynı tarzda baştan çıkarıcı gördükleri de hiç net değildir.

farkları anlamak için yetersiz kalır. Ve eğer Alphonso Lingis'in, Merleau-Ponty'nin özellikle cinsellik anlayışına ilişkin kuşkuları dikkate alınırsa, şehvete dair tutkuyu tam anlamıyla kavramakta ve açıklamaktaki yetersizliğiyle, kadın şöyle dursun, erkek cinselliğini düşünmekte de yetersizdir.

Lingis, Merleau-Ponty'nin cinselliği, öznelerin anlamlı ve anlam üreten yönelimselliğinin bir parçası olarak konumlaması çabasına rağmen, arzuyu çabucak anlama indirgediğini ve bunun sonunda duygulanımsallığını, gücünü veya dürtüyü dışarıda bıraktığını iddia eder. Freud'un büyük olasılıkla arzuyu aşırı vurguladığı yerde (hızlıca içgüdülere eşitlenmesine sebep vererek) Merleau-Ponty, algısal yaşamda ona yeterince merkezi bir rol, rahatsız eden, sarsan ve bozan bir rol, vermez:

> Orgazm halindeki beden, erotik belanın uyuşuk kararsızlığında, duruşun ve dinamik eksenlerin biçimlendiği ve bozulduğu, dağılmış, parçalarına ayrılmış, çözülmüş bir beden gibi görünmez mi? İfşa olan organların, salgıların, damarlanmış kasların, hamura ve algısallığa dönüşmüş sistemlerin bir yığınına dönüşme değil midir? Orgazm halindeki beden... düzenlenme ve anlamın çok ötesinde bir duruma, eylemin ciddiyetini kaybettiği ve oyuna döndüğü bir duruma... doğru kaymaz mı? (Lingis 1985a: 55—56)

Eğer şimdilik Lingis'in işaret ettiği cinsel özgüllüğü göz ardı edebilirsek –orgazm halinde bedenin çözülmesini değil, erkek orgazmından sonra, erkek bedeninin çözülmesini tarif ettiği hakkında hiçbir farkındalığı yok gibi görünüyor– cinselliğin yönelimselliğinin kırıldığı, düzgün işleyemediği, fakat tam bu kırıldığı yerde olumlu bir biçimde zevki aradığı ve tadını çıkardığı, bir alan olduğunu teslim edebiliriz.

Muhtemelen, Lingis'in karşı çıktığı noktalardan daha ciddi olan, cinsellik sorusu ve beden imgesini tartışırken, Merleau-Ponty'nin cinsel fark sorusunu dışarıda bırakması –aslında işaret edememesi–, hangi insan bedenini tartıştığını, nasıl algısal fonksiyonlardan, öznenin hangi cinsel morfoloji ve özellikleriyle ilişkili nasıl bir cinsel arzudan bahsettiğini açıklayamamasıdır. Yazılarının hiçbir yerinde, asla, formülasyonlarının sadece tek bir özne tipine dayanan analiz ve değerlendirmelerden türediğini söylemez. Başka insan deneyimlerine, algının başka modalitelerine, öznelerin nesnelerle kurabileceği başka ilişkilere dair sorular, onun geliştirdiği terimlerle sorulamaz. Lingis ve başkalarıyla da ortak bir biçimde, yaşanan bedenin (fenomenolojik) analizlerinde, bu deneyimin kendilerine oldukça yabancı başka terimlerle de tarif edilebileceği gerçeğinin farkında değil

gibi görünür ve fallus merkezciliği ile erilliğinin ayırtında değil gibidir. Her biri, cinsel özellikleri olan her özne için aynı psikolojik yapılar ve aynı fizyolojik özelliklerle aynı dinamik kuvvetlerin geçerli olduğu varsayımına dayanan bir cinsellik tartışması sunarlar.

Buradaki sorun basitçe, cinsiyetler ya da iki birey arasında doğrudan ve dolayımsız bir ilişki mümkünmüş gibi, kadınların cinsel özgüllüklerinin "gerçek anlamıyla tanınmasını" sağlamak meselesi değildir. Irigaray, her çeşit kendine-yeterlik ve kimlik nosyonuna, "tenin, maternal olanın bağışladığının, dilde ve dil sayesinde kendine-yeterliğe dönüşmesi"ne karşıdır (1984: 167). Cinsel özgüllük, ancak halihazırda tespit edilemeyen ve kavranamayan cinsel fark mevcutsa olanaklıdır. Kimlik, potansiyel olarak uçucu ve istikrarsız bu farkları katılaştıranın, pıhtılaştıranın kendisidir. Devamlı olarak, sayesinde yeniden yapıldığımız bu aralığı ancak başka cinsiyetin tespit edilemez farkını teslim edersek olumlayabiliriz[92]. Feministlerin fenomenolojik tanımların kadınların deneyimlerine uygunluğunu ciddiyetle sorgulamaları, ve eğer uygun değillerse, uygun olmalarının tercih edilip edilmeyeceğini ya da toptan yeni ve farklı teorik terimlerin gerekliliğini –ve bu terimlerin nasıl geliştirilebileceğini– sorgulamaları elzemdir.

[92] Bu kitabın tamamıyla ilgili derinlikli yorumları için Pheng Cheah'a müteşekkirim, ancak özellikle de, cinsel, ırksal veya kültürel başkalığın ve kendi ile başkayı kaçınılmaz olarak ayıran (üretirken) mecburi boşluğun veya mesafenin indirgenemezliği konusundaki ısrarı için.

3 DIŞTANİÇE

- 5 -

NİETZSCHE VE BİLGİNİN KAREOGRAFİSİ

"Eğer tenim parşömen, attığınız tokatlar mürekkep olsaydı..."

Köle Dromino, Efendisi Antipholus'a, *Yanlışlıklar Komedyası*'nda

Önceki üç bölümde, öznenin yaşadığı deneyimin ve bedensel dışsallığın ruhsal olarak yapılanma biçiminin psikanalitik, nörolojik ve fenomenolojik açıklamalarını inceledim. Çeşitli model ve teorilerin, bedenin dışının veya dışsallığının yaşanma ve deneyimlenme biçimlerini açıklama yollarını; için kendisini dış olarak kurma ve kabul etme biçimlerini; deneyimin kendisinin bedene yerleşmesini ve bedenin yaşanmasına dair yolları nasıl yapılandırdığını, bunlara nasıl anlam verdiğini irdeledim. Öznenin ruhsal içselliğinin, bir içe-yansıtma olarak anlaşılabilirliğine odaklandım. Bu içe-yansıtma, bedenin ve bedenin parçalarının (anlamlarının ve anlamlandırmalarının) içselleştirmesinin bir biçimi olarak anlaşılabilir. Diğer yandan da, bu yansıtma sayesinde bedenin, öznelliğin ucu, sınırı, kenarı veya çerçevesi olarak nasıl inşa edildiğine baktım. Bu şekilde öznellik, özneyi önce dünyadaki başka öznelerden, sonra başka nesnelerden ayırır. Ruhsal tutumlar ve bedenin deneyimlerinin, öznenin birleşik ve tutarlı bir beden imgesi kazanması ve işlevsel, etkinlik-oluşturan, duyarlı bir beden edinmesi için zorunlu bileşenler olduğunu psikanalitik ve fenomenolojik incelemelere dayanarak öne sürdüm. Çeşitli psikolojik ve nörofizyolojik bozukluklar ve rahatsızlıkları tartışarak, bunların, devinimsel ve duyusal etkilere

ve tepkilere sebep olmasının yanında, psikolojik süreçlerde de değişimlere sebep olarak, öznenin beden imgesini şiddetle başkalaştıran, çok önemli ve pek çok vakada ön görülmez olan ruhsal etkilerinin olduğunu açıkladım. Bir bakıma, içeriden dışarıya doğru, ruhsal içselliğin, bedeni kendi formlarının dışsallığı olarak oluşturma yollarını araştırdım. Bu ve sonraki bölümlerde, beden yüzeyine toplumsal olarak yazılanların, bir ruhsal içselliğin oluşmasındaki rollerini incelemeyi öneriyorum –dışarıdan içeriye hareketi. Bu amaçla, öznelliğin kavranışında bilincin ve deneyimin önceliğini sorgulayan, ve bedeni birey için özel olanın, psikolojik olanın, ve "derin" olanın ifşası veya dışsallaşması olarak görmek yerine, bedene sosyokültürel bir yapı olarak odaklanan ve böylece bilinç ve deneyim terimlerin ayrıcalığını sarsan Nietzsche'den başlayarak felsefe tarihindeki kapsamlı bir hareketi irdelemeyi amaçlıyorum. Bu bölüm, içselliğe, ruhsal işleyişe ve duygulanımsal işleyişe dair soruları bir kenara bırakması itibariyle son derece yüzeysel olacak. Kenara bırakılan bu sorular yerinde, Nietzsche'den Foucault'ya, Deleuze'e ve Lingis'e, beden hakkında, bedeni tarihsel olarak özgül kılan, somutlaştıran ve belirli biçimde oyan, işaretleyen, kesen –yani aktif olarak üreten– prosedürleri ve kuvvetleri açıklayan birkaç felsefi konumu inceleyeceğim.

Beden veya beden imgesinin ruhsal terimlerle kavranış biçimlerinde, beden, zihin ve kültürün birbirine geçtiği yer olarak anlaşılabilir; aynı zamanda saklı bir içselliğin veya derinliğin ifadesinin veya iletişiminin bir semptomu ve modu olarak da görülebilir. Ancak, kitabın bu bölümü ve sonraki iki bölümü kapsayan kısmında, beden, karmaşık, kendi üzerine katlanan çok yüzlü bir yüzey olarak görülmektedir. Belli bir bükülme gösterse de düz bir düzlem olarak kavranmaktadır. Yarılması ve kazınmasıyla derinlik ve içsellik (ilüzyonu ya da etkisi) üreten salt bir yüzey fenomeni olarak ele alınmaktadır.

Psikanaliz ve fenomenoloji bedene, anlamlandırma sistemleri içinde deneyimlenmesi, anlamlı hale gelmesi ve bu sistemlerle ilişkisinde düştüğü tuzaklar bakımlarından odaklanırken; Nietzsche, Foucault, Deleuze, Lingis ve yapıtlarını inceleyeceğim başkaları, bedeni toplumsal bir nesne olarak ele alır. Çeşitli kurumsal (söylemsel ya da söylemsel olmayan) iktidar rejimi tarafından işaretlenmeye, iz bırakılmaya, üzerine yazılmaya açık bir metin olarak değerlendirir. Başka nesneler ve süreçlerle yüzeysel

veya geçici bağlantılar oluşturan bir dizi eklem (ya da belki eylem) olarak görür. Ve bedenin sınırlarını, çeşitli parçalarını ve bölgelerini kapsayan, ve her zaman birleşimler ve eklemler dolayısıyla başka yüzeylere ve düzlemlere bağlı olan alıcı bir yüzey olarak, bedene odaklanır. Kısaca tarif etmek gerekirse, oral cinselliğin yeniden transkripsiyonu bedensel terimlerle de yapılabilir. Oral dürtüyü tarif ederken, nasıl hissedildiğinden yola çıkmak, dışsal, eksik ya da kayıp bir nesneye (fantazmatik ve nihayetinde imkânsız olan arzu nesnesine) duyulan iştaha ilişkin iç kaynaklı bir ruhsal temsil olarak açıklamak yerine; oralliği yaptığı şey üzerinden anlamak da bir yol olabilir: orallik başka yüzeylerle, başka düzlemlerle, başka nesnelerle ve asemblajlarla bağlantılar bakımından da anlaşılabilir. Çocuğun dudakları, örneğin, göğüsle ya da biberonla, yüksek ihtimalle bir kulakla temas eden bir elin de dahil olduğu, bağlantılar yaratır (ya da Deleuzyen terimlerle makineler, asemblajlar), her sistem sürekli devinim ve karşılıklı ortak fayda ilişkileri içindedir. Saplantılı kişinin arzusunu eksik ve kayıp olanı arzulamak gibi görmek yerine (bu hadım edilme tehdidini ve sembolik babanın konumunu işgal etme arzusunu da bertaraf etmekdir); ayak parmaklarıyla kumla, kayalarla, çimlerle veya benzer "dışsal nesnelerle" mekanik bağlantılar yapması gibi görmek mümkündür ve bu durumda dışa yönelme, ne öznenin içselleştirilmiş bir parçası ne de öznenin sürgün edilmiş bir dışsal kalıntısı olarak kavranır; yöneldiği nesne öznenin beden parçalarıyla aynı düzlemde var olur (bu durumda ayağıyla), içeride ya da dışarıda değil ama işlevsel bir ilişki içinde yan yana durur ve öznenin bedeniyle birlikte olur.

Bu karşılıklı etkileşimler ve eklemlenmeler, derinin ve çeşitli beden kısımlarının yüzeyinde vuku bulan yüzey etkileri olarak görülebilir. Bunlar, salt yüzeysel değildir, çünkü ruhsal bir içselliğin, altta yatan bir derinliğin, tekilliğin veya bilincin tüm etkilerini onlar oluşturur, onlar üretir. Tıpkı Möbius şeridinin hem bir içi hem de bir dışı var etmesi gibi. Şeridin dışını takip etmek, yüzeyden hiç bir anda ayrılmadan, doğrudan kişiyi içeriye götürür. Derinlik ya da daha doğrusu derinliğin etkileri, düz yüzeyin manipülasyonu, dönmesi ve yazılmasıyla ortaya çıkar –düalizmi çözmek için uygun bir metafor. Böylece beden, Descartes ve la Mettrie gibi, bir saat veya makine modeliyle ya da yapay zekâ teorisyenlerinin çok sevdiği bilgisayar, sibernetik veya sanal modellerle anlaşılmaz. Bu kısımda, bunun yerine, Möbius şeridinin diğer tarafını, dış yüzeyin iç yüzeye dönüşmesini araştıracağız. Daha sonra tartışılacak apaçık sınırlarına rağmen, bedeni

toplumsal metnin (ya da muhtelif metinlerin) üzerine yazıldığı bir sayfa veya şerit metaforu ile düşünmek, bedenin yeniden anlamlandırılması için faydalı olacak.

Son zamanlardaki pek çok metinde beden, üzerine mesajların, bir metnin yazıldığı, bir yazı yüzeyi olarak tasvir edildi. Beden yazısı metaforu, bedeni ve özellikle üst deri yüzeyini, kas-iskelet çatısını, bağ dokularını, eklemlerini, kan damarlarını ve iç organları bedensel yüzeyler olarak, üzerine oyma, grafiti, dövme yapmanın ve yazmanın gerçekleşebileceği boş bir sayfa olarak konumlar. Bu metinselleşen beden metaforu, beden bir yazı sisteminin parçasıymış gibi, bedeni anlamları, mesajları ve göstergeleri almaya, üstlenmeye ve iletmeye hazır bir sayfa veya maddesel yüzey olarak görür ve belki de iç içe katlanmış yapraklardan oluşan bir kitap olduğunu öne sürer (Merlea-Ponty'nin en sevdiği metaforlarından biri). Beden ve metin arasındaki bu analoji varlığını kuvvetle hissettirir: bedene yazmak için kullanılan araçların her biri –toplumsal, cerrahi, epistemik, disipline etmekle ilgili– bedenleri kültürel olarak belirli biçimlerde işaretler, aslında oluşturur; yazı araçları --dolma kalem, iğne, spür, lazer ışını, giyinme, diyet, egzersiz– bedenin boş sayfasına yazmaya yarar. Bu yazı araçları farklı kalıcılık dereceleri olan çeşitli mürekkepler kullanır ve üzerilerine yeniden yazılmaya, üstünden geçilmeye, yeniden tanımlanmaya, çelişkili biçimlerde yazıların yazılmasına izin veren metinsel izler oluştururlar. Bunlar, beden yazısıyla üzerine tekrar tekrar yazılan, bazıları silinmiş bazıları daha da belirginleşmiş olan önceki ve devamı gelecek izlerin tarihsel kaydını tutan bir parşömen yaratır ve bedeni her edebi el yazması gibi karmaşık ve kararsız bir metin olarak üretir. Beden yazısı tarafından üretilen mesajlar ve metinler, bedenleri anlam ve toplumsal anlamlandırma ağları olarak üreterek, toplumsal gruplar içinde anlamlı ve işlevsel "özneler" biçiminde üreterek inşa eder.

Eğer psikanaliz ve fenomenoloji, bedenlerin, hazların, duyuların ve deneyimlerin ruhsal olarak yazımı ve kodlanmasıyla ilgili bilgiler olarak görülebilirse, ruhsal (yeniden) iz bırakma ya da yazının bu modu, Möbius yüzeyinin "içini" işaretler; "dış" yüzeyi işaretleyen daha çok yasa, haklar, ihtiyaçlar, toplumsal tahakküm, gelenek ve bedensel alışkanlıklardır. Eğer bedenlerin ruhsal yazımı libidoyu işaret kalemi gibi kullanarak biyolojik süreçlerin yollarını yeniden kat ederek yazımıysa; o zaman bedenin

toplumsal yüzeyinin yazımı, emek, üretim ve manipülasyon yetilerine sahip bir özneyi, eylemde bulunabilecek ve aynı zamanda, yorumlanabilecek, deşifre edilebilecek, anlaşılabilecek bir özneyi, kendi başına toplumsal özneyi, oyup çıkarmayı hedefleyen pedagojik, hukuksal, tıbbi, ve ekonomik metinlerin, yasaların ve uygulamaların ten üzerine yazımıdır. Michel de Certeau hukuksal yazımın bedeni toplumsal ve kolektif bir düzenin parçası olarak inşa ettiğini, belirli dönemlerde gerekmiş geniş öznellik kategorisini yapılandırdığını, diğer taraftan tıbbi yazımın bedeni bireyselleşmiş, özelleşmiş olarak kurduğunu iddia eder:

> Bu mekanizma tekil bedenleri toplumsal bedene dönüştürür. Bu bedenlerde yasanın metninin üstlenilmesini sağlar. Başka bir mekanizma kendini ikiye katlar, ilkine paralel olarak, ancak artık hukuksal tarzda değil, tıbbi ya da cerrahi tarzda. Kolektif tedavi yöntemlerini değil, bireyi kullanır. Tedavi ettiği beden gruptan ayrılmıştır. Ancak bir "üye" olmasının sonrasında –toplumsal birimin kolu, bacağı veya eli ya da kuvvetlerin veya kozmik "tinlerin" birleşme yeri olmasının sonrasında– yavaş yavaş, hastalıkları, istikrarı, sapmaları ve kendi anomalileriyle beden bir bütünlük olarak kendini gösterir. Bu tekil bedenin, bir bedenin kimyada ve mikrofizikte izole edilmesi gibi "izole edilmesi" için; toplumun temel birimi olması... politik ve göksel düzeninin –"mikrokozmos"un– bir minyatürü olması için beşinci yüz yıldan on sekizini yüz yıla uzun bir tarih gerekmiştir. (De Certeau 1979: 4-5)

Ten, ham ve biçimsiz bedensel maddesellik, mitlere özgü bu yegâne "ana malzeme", bedensel yazım üzerinden (hukuksal, tıbbi, cezalandırma ile ilgili, disipline etmek için), kendine özgü biçimlerde eylemde bulunan, toplumsal olarak belirli yollarla belli işleri icra eden, toplumsal mühürle işaretlenmiş, damgalanmış, kendine özgü bir beden olarak teşkil olur. Bedenler kurgusallaşmıştır, yani kendileri de kültürel olarak kurulmuş kanonların, normların ve temsil formlarının bedenleşmesi olan çeşitli kültürel anlatılar ve söylemler üzerinden konumlanmıştır ve bu bakımdan yaşayan anlatılar olarak görülebilirler ve bu anlatılar her zaman şeffaf değildir ya da daha doğrusu çoğunlukla kendilerine dahi şeffaf değildir. Bedenler toplumsal yasaların ve hakların, yasaların illüstrasyonlarının ve örneklerinin, amblemlerine, habercilerine, rozetlerine, tiyatrolarına, tablolarına dönüşür. Bu toplumsal yazım, katlanabilir teni belirli bir beden tipi olarak belirler, biçimlendirir, bir hareket noktası ve kesik yeri olarak toplumsal pratikleri önceleyen ve onların hammaddesi olan bir "gerçeklik" ya da "doğa"

noktası olarak kavrayıp (kurgusal olarak) üretir. De Certeau, bedenlerin yasa ile yazılması olgusunu, iki taraftan dayatılan sınırların karşılaşması olarak kavrar. Bir yanda, tenin, bedenin maddeselliğinin metinselleşmesinin dokunamadığı bedenin maddeselliğinin tortusunun şüphesiz karşı koyması söz konusu olmalıdır; diğer yandan belirli metinlerin ve belirli dillerin her şeyi söyleyebilmek ya da açık ve anlaşılır biçimde ifade edebilmek yetisinden yoksun olmasına bağlı bir sınır mevcuttur –tenin tarafından bir direnç ve temsilin işleyişi tarafından gelen bir direnç:

> Bu söylemsel imge daha önce "ten" diye adlandırılmış, bilinmez "gerçeği" söylemelidir. Kurgunun, kurgunun kendisini bedenleştirecek bilinmeze geçişi, bedenin biçimlendirilmeye (tabi kılınmaya) karşı öngörülemez dirençlerini çoğaltan ve çeşitlendiren araçlardan etkilenir. Alet ve ten arasında bir oyun vardır. Bu oyun bir yanda kurgudaki değişimle tercümesini bulur... diğer yandaysa bedensel farkın kendini ifade etmeyen, düşüncede ifadesini bulmamış acısıyla, bir çığlıkla tercüme edilir... (De Certeau 1979: 8)

Bu model, bedenin, olduğu biçimde tesis olmasının ardından, kültür tarafından nasıl çevrildiğini ve işaretlendiğini açıklamaya yardım eder; ancak, bedeni boş bir sayfa, işaretlenmemiş bir metin, bir *tabula rasa* olarak kabul ettiği için, kesinin ve yazımın nasıl olup da, kendisi olarak bedeni aktif biçimde ürettiğini açıklayamaz. Bu boş sayfayı üretenin, bu sayfanın malzemesinin, ne olduğunu açılayamaz. Burada de Certeau, yazımın öncesinde ya da dışında bir bedenselliğin veya tenin olduğunu, "kendini ifade edemeyen, düşünülmemiş bir acı"nın var olduğunu öne sürer, bir şekilde düşünülmemiş olan belirli bir üretime direnir. Bu çıkarımı de Certeau'nun, metinselliği ve yazıyı söyleme ya da daha spesifik olarak anlatıya indirgemesinin açık sonucudur. Metinselliğin bu dar ya da Derrida'nın terimleriyle "kaba" okumasıyla, metinsellik söze, temsile, mesaja ya da iletişime indirgenir; bu şekilde kavrandığında tüm metinler için bir dışarısı, bir yazılmamış olan, ya da metinsel olmayan bir çerçeve, bir bağlam olmalıdır. Tenin yazılmamış ya da yazımöncesi bedenselliği, beden yazısı için böyle bir çerçeve ve bağlam sunar. Ve şu soru baki kalır: söylem öncesinde var olan, üzerine yazılacak sayfayı üreten yazı ya da iz, nasıl ve hangi terimlerle düşünülmelidir?

De Certeau'ya göre, özne, toplumsal (Başka) olan tarafından veya toplumsal (Başka) olana ait bir dizi (potansiyel) mesaj ve yazı ile işaretlenmiştir.

Öznenin teni, belli toplumsal ve ailesel bağlarla düzenlenmiş, hiyerarşik hale gelmiş bir bedene dönüşmüştür. Beden bir "metin" olur ve kurgusallaşır ve bir kültürün toplumsal anlatıları ile kendi-temsillerini biçimlendiren mitler ve inanç sistemleri içinde konumlanır. Bazı kültürel mitlerde, bu, bedenin bir fail, çalışan, değiş-tokuş yapan bir varlık, toplumsal sözleşmelerin ve dolayısıyla haklar ve sorumluluklarının öznesi olması biçiminde okunması anlamına gelir; diğerlerinde beden, başka'nın mesajları (örneğin şamanizm ya da epilepside) tarafından ele geçirilebilecek bir beden kabuğu gibi görülür. Toplumsal anlatılar, beden yazısının araçlarını kullanarak, karakterlerini ve tasarılarını bedenin sınırlarını ve organik hatlarını metinselleştirme üzerinden yaratırlar. Yazı araçları, bedensel kapasiteleri sınırlar ve oluşturur; her ikisi de toplumsal uyumu hem uyarır hem de ona direnir (bu anlatıları "canlı tiyatro" olarak üstlenip oynar ve aynı anda toplumsal yazım süreçlerine bedensel direnç gösterir). Bunun sonuçları iki yönlüdür: bir yönü "bedenlerin yasalaşmasıdır", böylece bilgi ve toplumsal kurguya ilişkin rejimlerin söylemsel aygıtı dönüşür, bu rejimler "düzeltilir" ya da güncellenir, daha "hakiki" hale gelir ve giderek daha da mikroskobik bir biçimde ruhsal ve bedensel yaşamın detaylarına odaklanır; diğer yönüyse toplumsal yasaların bedende tezahürüdür, bedenlerin hareketlerinde eylemlerinde, davranışlarında vücut bulmasıdır – metnin bedene girmesi hareketiyle bedenin kendisinin dışına çıkması ve toplumsal-kültürel yaşama girmesi hareketi.

Öznenin ruhsal içsellik olarak görüldüğü modellerde, toplumsal ilişkiler ve dışsal dünya, içe yansıtma modları ve bünyesine katma fikri üzerinden belirlenirken –toplumsal olan toplumsal değerler ve daha fazlasının dolayımıyla (genellikle ebeveynler gibi toplumsal temsillerle kendini özdeşleştirerek) öznenin içine "girer" –, burada detaylandıracağını toplumsal yazım, tam tersine, gerçekleşenin toplumsal değerlerin ve ihtiyaçların özneye aşılanmasındansa öznenin bedenine kazındığını ima eder. Bu, toplumsal değerlerin aktarımını ve yeniden üretimini anlamak için bir model öneren toplumsallaşma problematiğinin, toplumsal yazım modellerinde neden cezalandırma problematiğiyle değiştirildiğini, yani arzu ve eksiklik modelinin yerini yasa ve sınırlamanın almasını açıklayabilir. Daha evvelki modellerde, kurucu eksiklik dolayısıyla öznenin doyuma ulaşma çabasında (Freud'un haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi arasındaki ayrımı), toplumsal düzenlemelerin dolayımını kabul etmeye arzu kendiliğinden ikna ederken,

başka bir deyişle, öznenin içinde halihazırda, onu başkaya doğru, ve başka olan üzerinden toplumsal olana doğru sevk eden bir şeyin (ihtiyaç, arzu) varlığından hareket edilirken; toplumsal yazı modelinde aslolan toplumsal dıştır ya da en azından emreden ya da belli tipte davranışa ve pratiğe sevk eden yazım modlarıdır. Cezalandırma, toplumsallaşmanın "dışsallaşmış" eşidir; iki farklı yönden olsalar da, ikisi de toplumsal olanın bedensel olana kodlanmasının formlarıdır.[93]

Burada ve sonraki bölümlerde incelenecek çeşitli beden nosyonları, pek çok bakımdan önceki bölümlerdekilere zıttır. Bir-yüzey-olarak-bedenin bedensel yazımı nosyonu, yönelimselliğin fenomenolojik çerçevesini ve psikanalitik ruhsal derinlik postülasını reddeder; beden ruhsal bir içselliğin ifadesinin modu değildir ya da özsel olarak özel ve iletişimi-yapılamaz olanın iletişim veya dolayım modu da değildir.

Daha çok, yüzeyler, enerjiler ve kuvvetler serileri olarak, eklemlenme modları biçiminde, süreçlerin, organların, akışların ve maddenin süreksiz dizisi olarak anlaşılabilir. Beden öncesinde temsil edilmemiş bir gizliliği ya da derinliği ne açık eder ne de örter; başka şeylerle, başka bedenlerle operasyonel bağlar ve bağlantılar dizisidir. Beden basitçe okunmayı bekleyen

[93] Arzu kavramının tarihi, bizzat bedensellik nosyonlarının tarihinin ve dönüşümünün bir haritasını sunar. İlişkileri bire bir olmasa da, kabaca, iki (en az) beden anlayışı olduğu gibi, arzunun da iki kavranışı –olumlu ve olumsuz– vardır. Bedenin zihne tabi kılınması bakımından arzunun olumsuz kavranışı, Platon'a kadar takip edilebilir. *Şölen*'de örneğin, Sokrates, Agathon'a bir konuşmasında "kişi, yoksun olduğu şeyi arzu eder" (199c) iddiasını öne sürer. Freud ve Lacan'la birlikte, Hegel de, arzuyu kaybedilmiş olana, mevcut olmayana, ya da imkansız olana duyulan özlem olarak görür ve bu uzun ömürlü geleneği devam ettirir. Bu olumsuz kavranışta, arzu, gerçekliğin bir şeyden yoksun olduğu (sahip olunmasıyla tamamlanacak olan o nesneden), ve ölümle (karşılıklı tanınma için verilen mücadeleyle) ve yok olmayla (arzu nesnesinin tehdidi yüzünden) ilişkili olduğu bir kıtlık ekonomisi içine yerleştirilir. Geniş kapsamlı Platoncu geleneğe karşı, daha az yaygın ve daha az ayrıcalıklı ikinci bir arzu nosyonu söz konusudur. Spinoza'da saptanan bu nosyonda arzu doğrudan gerçekliği üreten, dönüştüren ve ilişkiler kuran bir olumluluk olarak veya bir tamlık modu olarak görülür. Arzuyu bir eksiklik olarak görmek yerine, Spinoza onu, kendini-üretmenin, yapmanın veya olmanın sürecini de kapsayan bir üretim biçimi olarak görür (bknz. Ethica, III, ix). Bu ikinci geleneğin, Nietzsche, Foucault, ve özellikle Deleuze ve Guattari çağdaş örnekleridir: "Eğer arzu üretirse, ürünü gerçektir. Eğer arzu üretkense, sadece gerçeklikte ve gerçekliği üretir." (Deleuze ve Guattari 1983: 26) Arzu olumsuz bir biçimde, bir eksiklik ya da tamam olmama olarak anlaşıldığında, zihnin, ruhsallığın, ya da idea'nın bir etkisi ya da fonksiyonudur: fenomenal biçimi ana özelliklerini belirler. Arzu olumlu bir üretim gibi anlaşıldığındaysa, "davranışsal olarak", açık ilişkileri ve bağlılıkları, becerileri, bedensel güçleri bakımından incelenir. Bedenin psikanalitik ve fenomenolojik açıklamaları, dolayısıyla bu olumsuz arzu nosyonunu, yani eksiklik ontolojisini varsayar ve üretir, halbuki Spinozacı beden kavrayışı, üretimci nosyon, benim bu bölümde incelediğim dışsallaşmış perspektif türünden olanı üretir.

bir işaret, şifresi çözülecek bir semptom da değildir; hesaba katılması gereken bir kuvvettir. Anlamlandırmanın enerjilerini ya da daha çok politikalarını teşhis etmek elzemdir. Bedenlerin (parçalarının) bir araya gelmesi ya da başka şeyler üretmek üzere yan yana konumlanması Deleuze'ün makine dediği bir araya gelme biçimini üretir: makine, heterojen öğelerin ve malzemelerin bütünlük haline gelmeyen bir toplamı ya da asemblajıdır. Beden, kendinde bir makine değildir, ancak başka toplumsal pratikler, şeyler ve olaylarla aktif ilişkileri içinde mekanik bağlantılar oluşturur. Kitapları düşünürsek, örneğin, onların edebiyat makinesini oluşturduklarından söz edilebilir, aletler, iş makinesi oluşturabilirler. Dolayısıyla beden, öznelliğin toptan ifadesini mümkün kılacak, öznenin duygularının, tutumlarının, inançlarının ya da deneyimlerinin dışa çıkmasını sağlayabilecek organik bir bütünlük değildir; bizzat bedenin kendisi ince bağlar ve öngörülmez ağlarla başka öğelere, segmentlere ve asemblajlara bağlanan organların, süreçlerin, hazların, tutkuların, eylemlerin, davranışların bir asemblajıdır:

> Neyle birlikte işlediğine bakacağız, hangi başka şeylerle bağlantı içinde yeğinlikleri aktarıyor ya da aktarmıyor, hangi başka çoğulluklara onunkiler sokuluyor ve metamorfoza uğruyor ve hangi organsız bedenlerle kendi bedeni yakınlaşıyor. (Deleuze ve Guattari 1987: 4)

Bir duyu modeline yaslanmak yerine, öznenin ruhsallığını bedenin yüzeyinde ortaya çıkarmak yerine (her zaman anlamlandırma düzeninde kalan bir ilişki bu), Deleuze ve başkaları, kartografiler ve incelemelerle ilgilenir, yani bir şey yapan temsillerle, yani söylemsel olmayan ya da söylemsel-dışı ilişkilerde kendilerinin dışına gönderme yapan temsillerle. Kişinin bedenlerin üzerindeki ya da davranışlarındaki anlamı okuması gerekmez; daha çok, farklı çeşitlerde bedenler arasındaki bağlanmaları inceleyebilir. Bedenin bir anlam mecrası olarak konumlandığı, öznenin ruhunu anlamlandırma zincirlerine ve anlamlandıranın düzenine bağlayan bir anlamlandırma modelinin peşinde olmak yerine, Deleuze projesini bir harita yapımcısınınki gibi görür, düz bir yüzeyde çizgiler ve alanlar çizen olarak değerlendirir. Bu Deleuze ve Guattari'nin neden haritayı iz, rizomu ağaç karşısında ayrıcalıklı kıldığını açıklayabilir:

> Harita açıktır ve tüm yönlerinden bağlanabilirdir; ayrılabilirdir, tersinirdir, sürekli modifikasyona elverişlidir. Bir birey, grup ya da toplumsal yapı tarafından yırtılabilir, geri alınabilir, herhangi bir kaplamayla adapte edilebilir, yeniden çalışılabilir. Bir duvara çizilebilir, bir sanat yapıtı ola-

> rak kavranabilir, politik bir eylem ya da bir meditasyon olarak kurgulanabilir... Harita performansa dairdir, iz sürme her zaman iddia edilen bir "yetkinlik" içerir. (Deleuze ve Guattari 1987: 11—13)

Eğer beden, ilkinde ya da ruhsal görüşte olduğu gibi, bir için dışsal ifadesiyse, ikincisinde salt yüzey olarak görülür. İlkinde, gizlilik, derinlik, içsellik, iç metaforları elzemse, ikincisinde düz yüzey imgesi (ya da "düzlem sürekliliği") merkezidir. İlki için, beden altta yatan anlamın kavranabilmesi için yorumlanmaya, okunmaya muhtaçtır; ikincisinde, beden üzerine kazınacak, yazılacak bir yüzeydir, bölümlenebilirdir, akışlar halinde çözülebilir, başka organlara, akışlara ve yeğinliklere bağlandığında, daha geniş bir toplamın ya da makinenin parçası (ya da parçaları) olarak görülebilir. Ancak, bedeni toplumsal yazımın yüzeyi olarak gören terimleri anlamak için doğrudan Foucault ile Deleuze ve Guattari'nin metinlerine geçmek yerine, onlardan önce gelenlerin, özellikle Nietzsche ve Kafka'nın katkılarını tartışmak yararlı olacaktır.

Nietzsche, Bilgi ve Güç İstenci

Nietzsche'nin, beden olarak bedeni incelediği tutarlı bir beden teorisi yoktur. Ancak, yazılarında bol bol bedene referans verir ve bunlardan beden anlayışına ilişkin bir açıklama çıkarmak (tutarlı bir teori biçimde olmasa da) mümkün. Burada ben, bir yandan bilginin ve hakikatin üretilmesinde, diğer yandan da güç istenciyle ilişkileri içinde bedenin rolünü incelemeyi öneriyorum. Nietzsche'nin beden kavrayışı, söylemek gerekir ki, Foucault'nunkinden daha olumlu ve üreticidir. Foucault için, bedene, kendisi olarak onu aktif biçimde işaretleyen ve üreten iktidar-bilgi rejimleri ve ağları tarafından nüfuz edilmiştir: beden çeşitli toplumsal ve kendini-kurma sistemleri tarafından manipüle edilen ve kullanılan pasif ham veri olarak görülür; yönelimsel olmayan ya da kendi-yönlendirmesinde olmayan, bilinçli bir üretimin (bir sonraki bölümde bu detaylı bir biçimde tartışılacak) neredeyse insafına kalmış bir nesne olarak görülür. Nietzsche'de aksine, beden hem organlar-içinde, hücresel düzeyde hem de bir bütün olarak, bir bütünleşik organizma, bir hayvan olarak görülür; aktiftir, güç istencinin ve aktif (aynı zamanda tepkisel) kuvvetlerin kaynağı ve yeridir[94]. Bilgi ve iktidar, Nietzsche için, bedenin etkinliğinin sonuçlarıdır, bedenin kendi-genişlemesi ve bedenin kendi-

[94] Bknz. Scott Lash (1984: 3—5), bu iddiayı daha da güçlü bir biçimde savunur.

nin-üstesinden-gelmesidir. Güç istenci alt-düzey bedensel fonksiyonların ve etkinliklerin, üst-düzey bedensel fonksiyonlara tabi olduğu ve kullanıldığı hücreler, dokular, organlar düzeyinde hayatta kalma mücadelesini kapsar (beyin en yüksek olan olarak kabul edilendir (1968: 348—49). Bu hiyerarşide, Nietzsche 3. bölümde odaklandığımız nörofizyolojistler ile aynı fikirde görünür. Bedeni kaplayan kuvvetler ve enerjiler hiçbir anlamda atomlara, temel parçacıklara, nesnelere ya da organlara indirgenemez (Nietzsche atomizme şiddetle karşı çıkar), fakat kendi aralarında üstünlük için mücadele eden kuvvetler, mikro-istençlerden oluşmuşlardır. Nietzsche onları aristokratik soylulara, toplumsal eşitlere benzetir.

> Tek bir öznenin var olduğuna dair varsayım belki de gereksizdir; yoksa sadece genel etkileşimleri ve mücadeleleri düşüncelerimizin ve bilincimizin temeli olan birçok özneyi ileri sürebilir miyiz? Egemenliğin yerleşik olduğu bir nevi hücreler aristokrasisini? Müştereken hükmetmek ve nasıl emir verileceğini anlamak için bir eşitler aristokrasisini?
>
> Benim hipotezim: Çeşitlilik olarak özne. (Nietzsche 2017: 330.)

Burada Nietzsche organik ve öznel olan arasında bir paralellik önerir, öznenin kuvvetlerin çokluğu olması gibi, organizma da tekil değildir, birlik halinde değildir. O da, kendi aralarında mücadele eden, hakim olan ya da başkalarının hakimiyeti altında kalıp tabi olan, karşılıklı etkileşim halinde ve çatışan bir enerji dizisidir. Birlik (bir öznenin ya da bedenin), eğer herhangi bir anda gerçekten mümkünse, çatışan çoklu kuvvetlerin baskı kurması ya da birinin diğerine tabi olmasının sonucudur, vahşetin sonucudur. Nietzsche için, bu organlar, bedensel süreçler, kaslar ve hücreler, ampiristlerin varsaydığı gibi, bilgi üretmezler hatta hata da üretmezler, aslında üretemezler; daha çok, beden mecburi olarak, dünyadaki kendi ihtiyaçlarına hizmet eden, yaşam için iştahını ve kapasitesini arttıran yorumlamaları, bakış açılarını, kısmi ve eksik malumatı oluşturur ve varsayar. Bunlar organizmanın dünyada, pragmatik olarak işlemesini sağlar fakat hakikat ya da bilgi üretemez. Güç istenci, kendini-genişletmeye, varoluş hareketine doğru bir dürtüdür, çünkü bedenin kuvvetlerinin ve enerjilerinin niteliklerini ve niceliklerini arttırır, "sağlam, özgür, sevinçli eylemler"e yönelen (Nietzsche 2001: 34) bir dürtüdür.

Bedeni, zihin/beden ayrımı bakımından ya da bilinç gibi çeşitli sıfatların atandığı bir töz olarak görmek yerine, Nietzsche, politik/toplumsal

örgütlenme terimleriyle değerlendirir, ancak bu değerlendirme belirli özelliklerinden çok, nicelikleri ve yoğunlukları tarafından tanımlanan hızla dönüş halindeki kuvvetlerin bir kaosunu barındırır. Bu kuvvetler ya da enerjiler (hem organik hem de inorganik madde düzeyinde), baskın veya aktif olan ile tabi veya tepkisel olanlara ayrılır:

> Bir güç miktarı, ürettiği etki ve direniş gösterdiği etkiyle tanımlanır. Geçirgen aşama eksiktir... Bu, eşit güçte olmayan iki element arasında bir mücadele meselesidir: her birinin güç ölçüsüne göre güçlerin yerinden düzenlenmesi sağlanmıştır. (Nietzsche 2019: 406—407)

Etkin kuvvetler sadece kendilerinin iyi-olma durumu ve genişlemesiyle ilgilenir, buna "ihtimam gösterirler"; tepkisel kuvvetlerse, tersine, etkin kuvvetlere öncelik verirler, eylemlerinin ilkelerini kendilerinin dışında bulurlar. Deleuze'ün Nietzsche okumasında vurguladığı gibi,

> Tepkisel kuvvetler birleştikleri zaman bile etkin olabilecek daha büyük bir kuvvet oluşturamazlar. Tamamen başka türlü ilerlerler: *Etkin kuvveti yapabileceğinden ayırırlar,* onu çözerler; onun gücünün bir kısmından veya neredeyse tamamından mahrum bırakırlar; bunu yapmakta etkin olmasalar da etkin kuvvetin onlara katılmasını, yeni bir anlamda tepkisel olmasını sağlarlar. (Deleuze 2010: 80—81)

Beden içinde veya dışındaki etkin kuvvetler, soyludur, aristokratiktir, çünkü yönetirler ve genişlerler. Tepkisel kuvvetler etkin kuvvetlerden zayıf değildirler (tam aksine, etkin kuvvetlere boyun eğdirmeye ve onları tepkisel kuvvetlere dönüştürmeye eğilimlidirler); onlar etkin kuvvetlere uyum sağladıklarından, onların başlatma ve itici gücüne tepki verdiklerinden köle gibidirler:

> tepkisel kuvvet: 1) kısmi sınırlama ve uyumun faydacı kuvvetidir; 2) etkin kuvveti yapabildiğinden ayıran, etkin kuvveti yadsıyan kuvvettir... 3) yapabildiğinden ayrılmış, kendisini yadsıyan ya da kendine karşı dönen kuvvettir.... Ve, buna paralel olarak etkin kuvvet, 1) egemen olan ve boyun eğdiren plastik kuvvettir. 2) yapabildiğinin sonuna dek giden kuvvettir 3) farkını olumlayan, farkını bir haz ve olumlama nesnesi haline getiren kuvvettir. Kuvvetler ancak bu üç özellik çifti aynı anda göz önüne alınırsa somut ve bütün olarak belirlenebilirler. (Deleuze 2010: 86)

Etkin kuvvetlerin plastikliği ve hareketliliği ve bu kuvvetlerin önceden karar verilmiş nesnelere yönelmedikleri ya da onlar tarafından yönetilmedikleri dikkate alındığında, bedenin kıvrımlanabilir olduğu, potansiyel olarak sonsuz çeşitlilikte enerji içerdiği ve kendisinin kapasiteleriyle ileriye

yönelik adımlarının asla tahmin edilemeyeceği görülebilir. Nietzsche'nin kavrayışı, doğrudan, bu anlamda, bedenin neler yapabileceğini, başarabileceğini bilmiyoruz ve bilemeyiz iddiasıyla Spinoza'nın başlattığı geleneği miras edinir. Spinoza için olduğu gibi, Nietzsche için de bedenin oluş kapasiteleri önceden bilinemez, önceden şemalandırılamaz; sınırlarının kesin olarak bilinmesi imkânsızdır. Beden kendisi, mikroliflerinde, kendisinin-üstesinden gelmek, kapasitelerini arttırmak durumundadır.

Etkin ve tepkisel kuvvetlerin kaosundan, bir perspektif veya perspektifler dayatan (burada bir tekillik iması yoktur), bir emreden, bir hakim kuvvet gelir. Bilinç, bedenin yönetiminde, tepkisel kuvvetlerin doğrudan bir ürünü veya etkisi olarak görülebilir. Nietzsche için, bilinç bir inançtır, bir illüzyondur: bir yandan yaşam için yararlıdır, makul bir kurgudur, diğer yandan içe doğru bükülmüş, engellenmiş bir güç istenci ya da kuvvettir, diğer bedenleri veya kuvvetleri itaat altına almak yerine, kendini itaat altına almaya talip olmuştur[95]. Öznenin ruhsal içselliği ya da "ruhu", bedenin kuvvetlerinin kendine-çevrilmesi olarak görülebilir, güç istencinin sürekli olarak gerçekleşen kendi-dönüşümünün geriye bedene geçmesidir. Bu anlamda, yalnızca beden vardır ve yalnızca o var olmuştur. Bilinç, ruh ya da öznellik bedenin kuvvetlerinin oyunundan başka bir şey değildir. Bunlar, metafiziğin yardımıyla bir birlik olarak pıhtılaştırılmıştır ve köken olmaları lütfedilmiştir. Bedenin kuvvetleri, iç güdüleri, basitçe doğanın ya da özün (güç istencinde, hem doğa hem öz kuvvetlerin oyununun metafizik tarifleridir) parçaları değildirler; tamamıyla plastiktirler, akışkandırlar, herhangi bir yöne yönelebilir ve herhangi bir oluşu üstlenebilirler:

> Dışarıya boşaltılamayan tüm içgüdüler, *içe döner* – buna insanın *içselleştirilmesi* diyorum: işte bu insan, sonraları "ruh" (soul) denen şeyi ilk geliştiren varlıktır. Bütün iç dünya, kökeninde sanki iki deri arasında gerilecek denli incelmiş olarak, aynı ölçüde dışa boşalması yasaklandıkça genişler, genişletir kendini, derinlik, genişlik, yükseklik kazanır. (Nietzsche 2001: 82—83)

Bilinç ya da ruhsallık, bedenin modülasyonlarının ve impulslarının bir etkisi ya da sonucudur. Nietzsche'nin, içe bakış olarak tarif etmesinin sebebi bununla ilgilidir, çünkü iç gözlem ya da psikoloji tarafından buyrulan kendilik-bilinci veya kendilik-düşünümü, hem illüzyonsaldır hem

[95] Bilinç sadece, bilincin faydalı olduğu yere kadar var olur. Tüm duyu algılarının içine değer yargılarının işlediğinden şüphe edilemez. (Nietzsche, 1968: 274)

de yanıltıcıdır. İlüzyonsaldır, çünkü pek çok sebep yüzünden (dilbilgisel, kültürel, alışkanlıkla ilgili) zihinle karıştırılmış olan ruhsal iç, aslında bedenin bir "kategorisi", bir projesi ve ürünüdür ve şimdiye dek, kendilik-düşünümü kadar, kendilik-bilgisinin amaçlarını yanıltmıştır, bir sonucu sebep gibi görme, bir alet ya da aracı onu üretenle karıştırma yanılgısına düşmüştür.

> Geleceğin biz psikologları –içgözleme karşı sabrımız azdır: bir araç "kendini tanımaya" çalıştığında bunu neredeyse dejenerasyonun bir işareti olarak kabul ediyoruz: bilgi araçlarıyız ve bir aracın naifliğine ve hassasiyetine sahip olmak istiyoruz – sonuçta kendimizi analiz etmeye, kendimizi "tanımaya", gerek duymayız. Büyük psikoloğun ilk işareti: asla kendini araştırmaz, kendisini gözlemlemez, kendisine ilgisi yoktur veya kendisinde tuhaflık görmez... (Nietzsche 2017a: 285)

Bilgi, zihin, felsefe, varsayılan ilgisi akıl olan bu faaliyet, bilgisizlik istencini en çok içeren disiplindir. Kararlılıkla bedeni yok saymış, fizyoloji ve tıp disiplinlerine terk etmiştir. Eğer şu doğruysa "bedene duyulan inanç, ruha duyulan inançtan daha temellidir: ikincisi bedenin [ıstırapları] üzerine bilimsel olmayan bir yansımadır" (Nietzsche 2017a: 330), o halde felsefe bedensel kaynaklarını ve bedensel bir üretim olarak kendi statüsünü inkâr etmeye dayanır. Beden tüm bilgilerin en derin ve dahili koşuludur, özellikle bu bilgi kendisini bilgilerin bilgisi olarak görüyorsa –felsefe gibi. Ancak kendilerini objektif, doğru, herkes için geçerli, tüm formülasyonlardan ve bağlamlardan bağımsız, tarihin dışında ve değişmez olarak görmek için, bilgilerin belli bedenlerin, hatta daha da dar bir şekilde, bedenlerin belli hâkim kuvvetlerinin ya da tutkuların sonuçları olduklarını inkâr etmesi ya da yadsıması gerekir. Oysa, epistemolojinin ve ontolojinin kendi kaynaklarının, beden durumlarına, bedensel motivasyonlara ve fizyolojik süreçlere dayandığını kavramak üzere de çeşitli epistemolojik tutumlar ve ontolojik taahhütler jeneolojisi geliştirilebilir.

> Tüm erdemler fizyolojik *koşullara* bağlıdır, özellikle de ana organik fonksiyonlar gerekli ve iyi olarak kabul edilmektedir. Tüm erdemler gerçekten inceltilmiş *tutkular* ve çoğaltılmış halleridir.
>
> Cinsel dürtünün gelişimi olarak insanın merhameti ve sevgisi. İntikam dürtüsünün gelişimi olarak adalet. Direnme zevki, güç istenci olarak erdem. Benzer ve güç açısından eşit olanların tanınması olarak şeref. (Nietzsche 2017a: 189)

Bu anlamda, felsefe, tepkisel bir kuvvet olarak görülebilir, bir *hınç*, yaşamın ve içinde yaşadığımız dünyadan belli bir biçimde kaçış olarak, bedenin etkinliklerine, dilin, değerlerin, ahlakın, hakikatlerin ve bilgilerin üretimindeki kurucu rolüne dair bir korku ve tepki olarak görülebilir:

> *Filozofların neden iftiracı oldukları.* –Filozofların duyulara karşı hain ve kör düşmanlığı– bu nefrette ne kadar çok avam takımı ve orta sınıf vardır!
>
> Bir insanın, evcilleştirilmiş ve "medenileştirişmiş" bile olsa, barbarca ihtiyaçlarının ne kadar derin ve esaslı bir tatmin gerektirdiğinin bir kanıtını istiyorsak, felsefe evriminin "leitmotiflerine" (ana nedenlerine) bakmamız gerekir: –gerçekliğe karşı bir nevi intikam, insanın yaşamasını sağlayan değer takdirlerinin kötü niyetli tahribi, evcilleştirilmiş durumu bir işkence gibi hisseden ve kendini böyle bir duruma bağlayan tüm bağlarını hastalıklı bir biçimde koparmaktan çok büyük bedensel bir haz alır.
>
> Felsefe tarihi, yaşamın ön koşullarına karşı, yaşamın değer duygularına, yaşam lehine partizanlığa karşı yükselen bir sırdır. Filozoflar bu dünyayla çeliştiği takdirde, bir dünyayı tasdik etmekten asla çekinmemişler... (Nietzsche 2017a: 311—312)

Tüm ahlaki değerlerin aslında zihnin ya da aklın üretimleri biçiminde yanlış temsil edilen bedensel tutkular ve enerjiler olması gibi, bilgiler, bilimler de dahil olmak üzere, bilenin bedenselliğinin fonksiyonları ve etkileridir:

> Birbirini takip eden bin yıllar yüzünden, insan kendini fizyolojik olarak tanıyamamıştır: Bugün bile kendini tanımamaktadır. Örneğin bir sinir sistemine sahip olduğumuzu (–ama bir "ruha" sahip olmadığımızı–) bilmek, halen en iyi bilgi sahibi olanların ayrıcalığıdır.... İnsan "bunu bilmiyorum" demek, cahil olabilmek için, çok insancıl olmalıdır. (Nietzsche 2017a: 170)

Felsefe, ve daha genel olarak bilgi, sadece kavramsal kaynakları itibariyle bedene ve onun kuvvetlerine dayanmaz, aynı zamanda bu borcu inkâr etmesi ya da eritmesi gerekir; ayrıca dile de zorunlu olarak borçludur. Felsefe ve onun ayrıcalıklı nesnesi, hakikat, nihayetinde dile bağımlıdır. Nietzsche için hakikat, bir dizi pıhtılaşmış ya da donmuş ve metaforik statüleri yanlışlıkla harfi harfiyen anlaşılmış metafordan başka bir şey değildir: "Hakikat nedir? Seyyar bir metaforlar ordusu değilse." Ve dilin kendisinin, temelde bedensel olduğunu iddia eder. Kelimeler çifte metaforiktirler: İmgelerin transkripsiyonu ve yer değiştirmesidirler, ki imgelerin kendisi de bizzat beden durumlarının yer değişimidir. Nietzsche için, bedensel kuvvetler dilin ve onun temsil imkânının altında yatar:

> Kişi sadece şeylerin ilişkilerini insana atar ve onları ifade ederken de en koyu metaforları davet eder. Bir sinir uyaranı, bir imgeye geçtiğinde – ilk metafor. İmge, ardından, bir sesle taklit edildiğinde – ikinci metafor. (*Ahlakdışı Anlamda Doğrulık ve Hakikat Üstüne*, 1.)

Kendi-temsilinin aksine, felsefe sadece salt hakikatlerin değerlendirilmesine ve kavramsal tutarlılığın gerekliliklerine dayanan, rasyonel, düşünsel bir sorgulama ve bilgi edinme sistemi değildir. O bir pratiktir, stratejidir ve dolayısıyla bir mücadelenin, bir savaşın parçasıdır. Felsefe şeyler ya da kavramlar üzerine aşkın bir konumdan gerçekleştirilen bir düşünüm değildir; şeyler yapan bir pratiktir, başka pratikleri meşrulaştırır ve meydan okur, bazı şeylerin olmasına izin verir, bazılarına engel olur. Nietzsche için, genel olarak bilgiler ve özelde felsefe hakim olma dürtüleridir –güç istencinin sonuçları. Kapsamlı düşünümden çok uzak, felsefe yapmak, yaşamak ve fethetmek dürtüsünün, en başta bedensel olan bir güç istencinin sonucudur. Felsefe kendilerini ruhsallık ya da zihin yanılgısına kaptırmış beden impulslarının bir ürünüdür. Bedenler, organlarına ve süreçlerine ait impulsların sonucu olarak inanç, bilgi sistemleri oluşturur. Bilgi sistemleri arasında en yaygın, en uzun ömürlü ve en faydalı olmuş olanlar büyük metafizik kategorilerdir –hakikat, özne, ahlak, mantık– ve her biri güç istencine katkıda bulunan bedensel stratejiler ya da kaynaklar gibi okunabilirler. Örneğin, bir "faili", bir "edimin" ötesine koymak faydalı ve etkinleştiren bir kurgudur, bedenin yayılma, yaşam ve haz dürtüsünü açıklamaya yardım eden bir fantezidir.

Eğer bilgi, kendi tarihini, kaynağını ya da jeneolojisini bedenin tarihi ve işleyişi içinde kabul etmediyse ve hâlâ etmiyorsa, o halde doğruluğu, kendi içsel tutarlılığı, tutumluluğu ve minimal ontolojik yükümlülükleri kullanımı bakımından değil, etkileri, yaptıkları, bedenlere, güçlere, nasıl yetkinlikler kazandırdığı bakımından yargılanabilir ve değerlendirilebilir –yani, kendi-temsillerinin tutarlığı bakımından–. Eğer "kaynağı" ve tarihi tepkisel kuvvetlerin sonuçlarıysa, o zaman, bununla beraber etkin biçimde olumlanabilir, pozitif olarak yeniden kazanılabilir ve kendi-genişlemesi için kullanılabilir; eğer sınırları, bedensel statüsü ve uçları daha açık, güçlü biçimde anlaşılabilirse: "Gerçek belirli bir türün, o olmadan yaşayamayacağı hata biçimidir. Yaşamın değeri nihai belirleyicidir." (Nietzsche 2017a: 170)

İnançlar duyuları tamamlayıcıdır, onların güçlerini ve kapasitelerini arttırma modlarıdır; duyular gibi yorumlar üretirler, hakikatler değil;

yaşamı-besleyen, hareketi, büyümeyi, dinçliği, genişlemeyi destekleyen perspektifler... Bilgi hakikat değerinden çok hayatta kalma değerine sahiptir. Fakat, bu perspektifler, Merleau-Ponty ve diğer fenomenologlar için olduğu gibi, sabit, eylemsiz, değişmez bir nesnenin kısmi görünümleri değildir; "nesnenin" farksal (differential) üretiminin modlarıdır; onlar mevcut olanın tamamıdır. Perspektif üzerinden kavranan ve kurulan görünüş, üretken, farksal bir güç veya kuvvettir.[96] Bilginin var olduğu yerde söz konusu olan şeffaf bir düşünüm değildir, meditatif bir öneri değildir, salt ideallik değildir, bilginin varlığı bir yeterlik veya kaynaktır. Bu sebeple, bedenin "büyük zekaya" sahip olduğundan, kasların, dokuların, hücrelerin bilgisi olduğundan ve hatırlayabildiklerinden bahsedilebilir:

> Bedeni aşağılayanlara söylemek istiyorum sözümü. İstediği ne yeniden öğrenmeleri ne de yeniden öğretmeleri, fakat yalnızca kendi bedenleriyle vedalaşmaları.
>
> "Bedenim ben ve ruhum" böyle konuşuruz çocuk. Ve neden çocuklar gibi konuşulmasın ki?
>
> Ama uyanan kişi, bilen kişi şöyle der: ben bütünüyle bedenim ve bunun dışında bir şey değilim; ruh yalnızca bedendeki bir şey için kullanılan bir sözcüktür.
>
> Beden bir büyük akıldır, tek anlamı olan bir çoğulluktur, bir savaş ve bir barıştır, bir sürü ve bir çobandır. Senin "tin" diye adlandırdığın küçük aklın da sadece bedeninin bir aracıdır kardeşim, büyük aklının küçük bir aracı ve oyuncağıdır.
>
> "Ben" dersin ve gurur duyarsın bu sözcükle. Ama daha büyük olan senin inanmak istemediğindir – bedenin ve onun büyük aklıdır: o ben demez fakat Ben'i eyler.
>
> Senin düşüncelerinin ve duygularının arkasında kardeşim, iktidar sahibi bir efendi durur – onun adı Benliktir (self). Bedeninde yaşar Benlik; o senin bedenindir. (Nietzsche, 2017b: 40)

Güç istenci çoğalmak için canlandırır, harekete geçirir, enerji verir ve çaba gösterir. Bu, Nietzsche'nin neden yeni bir felsefe ya da bilgi türünde ısrar ettiğini, hareketsiz kalan, hantal, kayıtsız olan yerine tiyatro, dans ve müzik gibi hareketin sanatlarıyla akraba olan bir felsefe ve bilgi türünü aradığını açıklar. Felsefenin kendisi, yürürken yazılırdı –hatta tercihen dans ederken. Bu felsefenin bedensel bir faaliyet olmasından kaynaklanır

[96] Bnkz. Lingis (1985b: 42-43)

ve eğer en tepkisel kuvvetlerin (asetiklerin, çeşitli rahiplerin) elinden kurtulabilirse, yaşamı güçlendirme ve iyileştirmeye muktedirdir. Felsefe ve hakikat, etkin gücü olumlayabilir ve böylece gücü ve kuvveti aldıkları bedene geri verir. Felsefe, bedeni yükseltmek, kuvvetleri ve perspektiflerini yukarı çıkartmak için gereken kaynakları sağlayabilir; kendi tepkisel konumunu tersine çevirmeye gücü yeter:

> Çoğunlukla sanatçılarla bugüne kadar gelmiş herhangi bir filozofla olduğumdan daha hem fikir oluyorum: Onlar hayatın kokusunu unutmamışlardır, "bu dünyada" olanları sevmişlerdir –duyularını sevmişlerdir. "Şehvetten uzaklaşmak" için çaba göstermek: bana bir yanlış anlama veya bir hastalık ya da sadece ikiyüzlülük ya da kendini kandırma olmadığı yerde, bir tedavi gibi geliyor. Kendim için ve yaşayan, *yaşayabilen* herkes için, püritan bir vicdan tarafından işkence edilmeden, duyuların gittikçe büyüyerek tinselleşmelerini ve çoğalmalarını arzu ediyorum; aslında duyularımızın inceliği, bolluğu ve gücü için onlara minnettar olmalıyız ve karşılığında tinsellik doğrultusunda sahip olduğumuzun en iyisini sunmalıyız. Duyuların bizim için anlamı karşısında, ruhani ve metafiziksel iftiralar nedir ki! (Nietzsche, 2017a: 517)

Felsefenin ya da hakikat sayılan şeyin, bedenin kapasitelerini arttırdığı, varoluş güçlerini genişlettiği, bedenin duyumlarını yoğunlaştırdığı, dünyada başka şeyler yapmak konusunda yeterlik kazandırdığı yerde, o felsefe insanın üstesinden gelme, bugüne kadar hayal edilmemiş ve yeni imkânları üretme ile insanın daha yüksek bir insana dönüşmesi bakımlarından olumlayıcı ve üreticidir:

> Kısacası: belki de tin evriminin tamamı bir beden meselesidir; duyarlılığımızda ortaya çıkan daha yüce bir bedenin gelişim tarihidir. Organik olan, şu anda daha yüce seviyelere yükselmektedir. Doğayı tanıma arzumuz, bedenin kendini mükemmelleştirmek istediği bir araçtır. Ya da daha ziyade: bedenin beslenmesini, yaşama ve ikamet tarzını değiştirmek için yüzlerce, binlerce deney yapılmıştır; bedende bilinç ve değerlendirme, keyif ve keyifsizliğin tüm türleri bu değişimlerin ve deneylerin işaretleridir. Uzun vadede, bu kesinlikle bir insan meselesi değildir: üstesinden gelinebilir. (*Nietzsche,* 2017a: 430)

Kendi jeneolojisinin bedensellik içinde olduğunu kabul eden bir bilgi aynı zamanda perspektife bağlılığını, her şeyi aynı anda kavrayamayacağını veya herhangi bir şeyi bütünlüğü içinde kavrayamayacağını da kabul eder. Perspektifler basitçe, arkasında sabit ve değişmez olan gerçekliğin yattığı görünüşler olarak tanımlanamazlar. Aksine, sadece perspektifler,

görünüşler, yorumlar mevcuttur. Perspektiflerin, konumların, bedensel kuvvetlerin çoğulluğunun ötesinde hiçbir şey yoktur; gerçeklik içine atılmış bir çapa yoktur. Bedenin kendisi rekabet eden ve çelişen kuvvetlerin çoğulluğudur. Biri ya da birkaçının hakimiyet kazanmasıyla bir perspektif ve konum sahibi olur; rekabet eden ya da birbirini tamamlayan, yükselmek için mücadele eden perspektiflerden birine sahip olur.

Nietzscheci Beden Yazısı

Nietzsche, bedeni, ilk bakışta tarihdışı ve doğalcılık yanlısı gibi görünebilecek olan içgüdüler kavramına referansla tanımlasa ve anlasa da; içgüdüleri alışıldık biyolojistik ve tarihsel olmayan imalarla ilişkilendirmeye engel olan, çok karmaşık bir doğa nosyonuna sahip olduğu açıktır. Doğa bir köken, bir kaynak değildir ya da içgüdülerin tasarımcısı da değildir; doğanın kendisi bir varış yeri, bir ürün veya etkidir. Eğer doğa ile anlaşılan, eylemsiz, tarih-ötesi, yasa tarafından düzenlenen ve fethedilebilir olansa; insanda doğal olan hiçbir şey yoktur:

> İnsan 19. yüzyılda nasıl daha doğal olmuştur (18. yüzyıl şıklığın, inceliğin ve *cömert duyguların*) yüzyılıdır. –Ancak bu "doğaya dönüş" değildir– çünkü hiçbir zaman doğal bir insanlık olmamıştır. Doğal olmayan ve antidoğal değerlerin skolastisizmi kuraldır, başlangıçtır; insan doğaya sadece uzun süren mücadelelerden sonra ulaşabilir –hiçbir zaman doğaya "dönmez" – Doğa: yani doğa gibi ahlaksız olmaya cüret etmek. (Nietzsche, 2017a: 102-103)

Ahlakın Soykütüğü Üstüne'de, Nietzsche toplumsal düzen ve itaati tesis etmek için kültürel koşul olarak konumladığı beden yazısına dair açıklamasının temellerini ortaya koyar. Bu açıklama epistemolojik araştırmalarından, güç istenci nosyonundan ya da etkin ve tepkisel kuvvetler anlayışından kopuk değildir. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de, etkin ve tepkisel kuvvetler anlayışı, sırasıyla aristokrat soylu ve düşük köle figürleriyle kişileşir. Burada Nietzsche'nin basit bir biçimde, feodal iktidar ve tahakküm ilişkilerini savunmadığı belirtilmelidir; bu iki birey tipini ya da kategoriyi, kolayca önceden var olan sınıf-tabanlı modellerle tanımlamaz. Aksine, aristokrat ve düşük impulslar her bireyde mevcuttur ve o ya da bu sınıfa ait bireyler (doğuştan gelen ya da çevresel sebeplerle) düşük ve soylu impulslar yaşayabilirler. Soylu olanı karakterize eden değerler "güçlü bir bedene sahip olmayı, capcanlı, zengin, coşku dolu sağlığı, sağlığı korumaya

yarayan: savaşı, serüveni, avcılığı, dansı, savaş oyunlarını ve genellikle sağlam, özgür, sevinçli eylemleri" (Nietzsche, 2001: 34) üstlenen bir istenci varsayar. Bu değerler, kendi-güdümlüdür ve kendini-olumlayandır ve tabii ki, bilhassa, güçlüdür: soylu impuls başkasından bağımsız olarak kendini-üretmeyle kendini-genişletmeyle ilgilidir. Onu zayıf olanla, imkanları kısıtlı olanla veya çocuklarla bağlayan başka bağları, ilişkileri ve taahhütleri yoktur. Kendi kapasitelerini ve beraberinde onu etkileyebilecek beklenmedik olayları olumlar; geçmişe bakmaz, sadece geleceğe bakar (geçmiş, vuku bulmuş olanlarla, onların zemini ve içerdikleriyle bir bağ kurmaya ve sınırlamaya eğilimlidir, oysa gelecek açıktır, sınırsızdır, sonsuzlukla karakterize edilmeye uygundur); kendi oluş imkânlarını neşeyle ve korkusuzca karşılar; bedenselliğinde, yüksekliğin, gücün, sarhoşluğun ortaya çıkmasına can atar. Geçmiş pek az ilgisini çektiği için, soylu impulsu unutkandır, bellek, nostalji ve hıncı tutmaz. Bu onu her zaman şimdinin yoğunluklarına açık kılar, geçmiş izlenimlerin ya da impulsların tasalarından uzak tutar; Diyonizyaktır, dinamiktir, oyuncudur, şenliklidir. Oysa tam aksine, köle impulsu her zaman tepkiseldir: her zaman başkasına duyduğu hıncın, intikam alma arzusunun, ölümcül ve kendini-dönüştüren bir ötekine karşı nefretinin boyunduruğu altındadır. Bu ötekini tüm eylemlerinin ölçüsü olarak konumlar. Gizlice iş görür, eylemlerine ket vurur ve bu yüzden hayali istençler ve fantezilerle baştan çıkar. Köleye dair impulslar, temel olarak olumsuzdur; her zaman hayır derler, "'dışta' olana, 'farklı' olana, 'kendi olmayana', "Hayır" der ve bu 'Hayır' onun yaratıcı eylemidir." (Nietzsche 2001: 37). Her zaman dünyaya, başkalarının etkinliklerine, kendi hüsranlarına küskündür, bir hayal kırıklığı içinde yaşar. Bu hınç ve bu düşmanca hisler, tepkisel olan ve köleye ait kuvvetlerin hilekâr, aldatıcı, dolaylı, kurnaz olduğu anlamına gelir: "Ruhu şaşı bakar; tini saklı yerleri, gizli yolları, arka kapıları sever; örtülmüş her şey onu çeker..." (Nietzsche 2001: 39). Köle impulsu asla unutmaz; geçmişe sıkıca bağlıdır ve bu yüzden şimdiye ve geleceğe açılmaktan acizdir; her geçmiş hadise ve olay kaydedilir, saklanır, muşallat olur ve tükenmeyen bir düşmanlığa bürünür. Ancak soylu ruhun hafızası yoktur, unutkanlığı geliştirmiştir, *hınç* ruhu silemez, üstesinden gelemez.

Eğer aristokrat impuls, Nietzsche'nin yazılarından üç ayrıcalıklı figür ile örneklenebilirse, onlar, sanatçı, soylu ve egemen birey olurlar, çünkü her üçü de yaşamın zevklerini ve bedeni, unutmanın ve söz vermede istencin

gücünü, sırasıyla aktif bir biçimde olumlarlar[97]. Her figür "kendi" gücünü, bedensel deneyimlerini, rüyalarını, geçmişini ve geleceğini yoğunlaştırmak için olumlar. Bu figürlerin karşısında *hınç* örnekleri konumlanır: rahip, nihilist ve filozof. Rahip, Nietzsche'nin en şiddetli kınamasının nesnesi, nefretin figürüdür, bu dünyadan nefret etmenin figürü; dünya karşısında pasif olan rahip, tüm rasyonelleştirmelerini eylemsizliği, pasifliği ve teslimiyeti meşru kılmak için tasarlar; nihilist ve filozof gibi, rahip dünyaya sırtını döner, dünya onu hayal kırıklığına uğratır ve her zaman bir başka şeyin hasretini çeker. Nihilist, filozof ve rahip, bedeni, başkayı ve kendilerini aşağı görürler.

Ahlakın Soykütüğü Üstüne'nin ikinci kısmında Nietzsche, kültürün zirvesine, o etkin "insan"a, egemen bireye erişimden önce, tepkisel kuvvetleri kısıtlamak ve eğitmek için, ne tür kuvvetlerin gerekli olduğu sorusuna odaklanır. Eğer her zaman etki ve tepki kuvvetlerinin arasında bir mücadele söz konusuysa, kültür nereye başvurabilir? Etkin, olumlayıcı kuvvetin tepkisel kuvvetleri kendine tabi kılması ve bu sayede eyleme geçilebilmesini, etkiyi tepkiye döndürenin tersine çevrilmesini ve eyleme geri dönülmesini sağlamak nasıl mümkündür? Nietzsche'nin ahlakın jeneolojisi, ahlakı etkin ve tepkisel kuvvetlerin bir çatışması biçiminde okuma, aslında, bedensellik bakımından onların jeneolojisini açıklama girişimidir:

> Gerçekten de her değerler tablosu, tarihin ve etnolojinin bildiği her "yapmalısın", psikolojik araştırmadan çok önce *fizyolojik* araştırmayı ve yorumu gerektiriyor; ve her birinin tıp bilimi açısından bir eleştirisinin yapılması gerekiyor. (Nietzsche 2001: 54).

Nietzsche, kültürün ilksel ve mitik kökenlerini, söz verme yeterliğinde, geçmişte ya da şimdide açıkça söylenmiş olanın geleceğe taşınması, kişinin sözünü tutması yeterliğinde konumlamak ister. Söz verme yeterliği bir içselliğin, ahlak duygusunun ve istencin kurulumuna bağımlıdır. Hatırlama istenci, Nietzsche'nin bu durumda etkin bir arzu olarak tanımladığı, kendini uzaklaştırmama arzusu, "bir kez istenmiş bir şeyin sürekliliğini isteme, *gerçek bir istenç* belleğidir." (Nietzsche 2001: 57), etkin unutma istencinin karşısında konumlanır ve ona zıttır, o unutkanlık modu "güçlü sağlık"

[97] Lingis şöyle der: Sanatçı güçlü yaşamın ilk figürüdür. Sanatçıda güçlü olan şey düşlere ve zevk veren duruma duyduğu güçlü dürtüdür. Soylu, güçlü yaşamın ikinci figürüdür. Soyluda güçlü olan şey unutma gücüdür. Güçlü yaşamın üçüncü figürü egemen bireydir. Egemen bireyde güçlü olan şey ise, istencinin belleği, sözünü tutmanın gücüdür. (Lingis 1985b: 58)

(Nietzsche 2001: 56) için gereklidir, bu öznenin varoluşu midesine indirmesine ve bedenine almasına ve aynı zamanda sindirip dışarı atmasına izin verir (sindirime dair metaphor Nietzsche'nin). Özne yeni uyaranlar için hazır ve açık olur (bu model Freud'un "Bilimsel bir Psikoloji Projesinde" bellek ve algılamayı nörolojik olarak karakterize etmesine şaşırtıcı derecede yakındır). Söz verme yetisi unutkanlığı terk etmeyi kapsar, en azından kısmi olarak ve müdahale eden tüm olaylara rağmen, niyet ve sorumluluğu eyleme koyabilmek demektir. Bir karşı-unutkanlığın kurulması gerekir.

Nietzsche, belleğin kurulmasında ana terimin acı olduğunu düşünür. Uygarlık, temel gerekliliklerini yalnızca yasayı bedenlere damgalayarak zerk eder. Bu damgalama acının belleği üzerinden mümkün olur, bedenin acı çekmesi ve ıstırabıyla oluşan bir bellek sayesinde işler.

> Bu çok eski sorunun [bir özneye bir belleğin nasıl aşılanabileceği sorusu] hiç de yumuşak yanıt ve yöntemlerle çözümünün olmadığı düşünülebilir; belki de insanın tüm tarih öncesi döneminde onun *mnemo tekniğinden* daha korkunç, daha tekin olmayan bir şey yoktur. "Bellekte kalan şeyi yakaran kazımalı: ancak durmadan acı veren kalır bellekte" –İşte budur yer yüzündeki en eski (yazık ki aynı zamanda en uzun süren) psikolojinin temel savı. Şu da söylenebilir: her şeyden önce, nerede yeryüzündeki insanları ve halkların yaşayışında, ağır bir törensellik, ciddiyet, giz, hüzünlü renkler varsa, orada korkunç olan, yeryüzünde tüm vaat edilmiş, rehin alınmış, övülmüş bir şey *hala etkilidir*... insan kendine bir bellek yaratma gereksinimi duyunca, kansız, işkencesiz, kurbansız, yapamaz; en korkunç kurbanlar ve rehineler (ilk çocuklar da aittir buraya), en itici sakatlamalar (örneğin iğdiş etmeler), bütün dinsel inançların en acımasız törenleri (ve bütün dinler, en derin temellerin de, en acımasız sistemleridir)- bütün bunların kökleri, mnemonik'in en güçlü yardımcısının acı olduğunu anlamış, şu içgüdüdedir. (Nietzsche 2001: 59-60)

Çekilen acının derecesi, Nietzsche'nin önerisine göre, belleğin sefaletinin işaretidir: hatıra ne kadar kötüyse, bedeni damgalamanın teknikleri de o kadar vahşidir. Derinin kendisi adeta bir defter, unutulmasına izin verilmeyenle ilgili bir hatırlatma notu olarak hizmet eder. Bu süreç bilinç olarak tanınanı oluşturmak üzere içselleştirildiğinde, daha az acı ve kurban gerekir. "Unutulmaz olan" bedenin üzerine kazınır:

> İnsanlık belleği ile ne denli kötüyse, göreneklerinin görünüşüyle de, her zaman, o denli korku vericidir; ceza yasasının sertliği, unutkanlığı yenmek, bu geçici heyecan ve arzuların kölelerine toplumsal yaşayışın birkaç ilkel zorunlu kuralını *şimdinin gerçekleri* olarak baskıyla kabul ettirmek

> için ne denli çok çabaya gerek olduğunu göstermede önemli bir ölçüt sağlar. (Nietzsche 2001: 60)

Belleğin oluşması, toplumsal örgütlenmenin yaratılabilmesi için ana koşuldur; ekonomik ve sözleşmesel ilişkileri, adalet sistemini oluşturmak ve sürdürmek için de elzemdir. Örneğin, ekonomik ve toplumsal ilişkiler, ancak borçlular ve alacaklılar arasındaki ilişki, sözleşme ile bağlanan bir çeşit garanti altına alındığında işler, alacaklı, borcun bir şekilde ödeneceğinden emin olmalıdır. Ekonomik, toplumsal ve hukuksal ilişkileri kuran varsayım, her borcun ve yükümlülüğün en sonunda bir eşdeğeri olduğunu bilmektir, alacaklı ve borçlu arasında, borç miktarı ve bu borç karşılığında alacaklının borçluya çektirebileceği acı arasında kurulan bir eşdeğerlik. Deleuze'un ifadesiyle, acı "bir takas aracı, para, karşılık"a dönüşür. (Deleuze 2010: 173). Tutulmamış bir sözün, ödenmemiş bir borcun, bir unutkanlık eyleminin pahası ya da değeri, borçlunun acısıdır. Eşdeğerlik sistemi, ki sıklıkla beden organlarının değeri ve acının yoğunluğu cinsinden dikkatle kodlanır, adalet istemlerinin temelidir ve adaletin araçları bu eşdeğerliği ceza üzerinden sağlar. Bu eşdeğerlik, ekonomik iflas durumunda dahi, borcun her zaman borçlunun bedeninden alınabileceğini garanti altına alır; en azından bazı anlamlarda borç her zaman geri ödenebilir. Nietzsche burada birkaç Roma yasası örneğinden alıntı yapar:

> Her şeyden önce alacaklı borçlunun bedenine her türlü alçakça şeyi, işkenceyi yapabilirdi, örneğin, borcuna uygun olarak bir parça kesebilirdi: -ve her yerde, eski zamanlardan beri, tek tek beden parçaları için, bu açıdan tamı tamına, yasal, bazıları korkunç biçimde ince ayrıntılara inen değerlemeler yapılırdı. Roma'nın On İki Levha Yasası, böyle durumlarda alacaklının ne kadar keseceği konusunda kayıtsızlığını... belirttiğinde daha şimdiden bir ilerleme, daha özgür, daha eli açık, daha *Romalı* bir yasa anlayışı olarak ele alıyorum. (Nietzsche 2001: 63)

Zararlar, ekonomik değişimde olduğu gibi, eşdeğer, yani ikame edilebilir, değerler tarafından ölçülmez; organların, parçaların, kuvvetlerin ve enerjilerin borçlunun bedeninden söküp çıkarılmasıyla ölçülür. Bu, açıkça, toplumsal ve hukuki olarak aklanan vahşete dayalı bir tazminat sistemidir. Sözleşmesel ilişkiler yani kurulmuş adalet, –ilksel bir adalet sisteminden sözleşmesel bağlantılara dayanan yasal ideallerin aksine– bunların her ikisi kan, acı ve kurbanlar üzerine kurulmuştur. Borçluya çektirilecek açının ve borç miktarının eşdeğeri toplumsal sözleşmenin formülüdür. Dolayısıyla,

herhangi bir sözleşme nihai olarak, bir bedensel karşı teminat üzerine kurulur. Toplumsal düzen, Levi-Strauss'un iddiasının aksine, değişim üzerine kurulmaz, kredi üzerine, temelde bedel ödemeye mecbur bırakılabilirlik kuralıyla sağlanan garanti üzerine kurulur. Sözlerin tutulamamasının, borçların ödenememesinin, taahhüt ettiğini unutmanın sebep olduğu zarar, bedenden alınacak acının derecesiyle karşılanır. Bu eşitlik, (borçlunun) acı çekme derecesiyle acı çektirmeden alının hazzın (kredi veren için) önceki eşitliği sayesinde mümkün olur ve bizzat onun üzerine kurulur –sadizme duyulan bir tür ilkel, aristokrat arzusu:

> Bu tüm ödetme biçimlerinin mantığını açıklayalım: Yeterince tuhaftır, bir kez zarar ziyanın doğrudan ödetilmesi yerine (paranın, toprağın, mülkiyetin yerine) alacaklıya, alacağı olarak bir *gönül rahatlığı* (pleasure) sağlanır –gücünü güçsüz üzerine özgürce boşaltabilmenin *"de faire le mal pour le plaisir de la faire" (sırf yapmanın zevki için kötülük yapmanın)* şehvet dolu sevincinin, yakıp yıkma hazzının verdiği bir gönül rahatlığı: Bu haz, alacaklının toplumsal konumu düştükçe, büyümeye başlar ve ona kolayca, en tatlı bir lokma gibi gelebilir, gerçekten de birinci sınıf bir ilk tadış gibi. Borçluyu cezalandırırken, alacaklı *efendilerin hakkından pay alır*: Sonunda, o da, bir kez o yüceltici duyguyu tadar, "kendisinin altındaki" birini aşağılayıp hırpalayabilme duygusunu... Ödetme, öyleyse, zulüm emri ve hakkına sahip olmayı içerir. (Nietzsche 2001: 63)

Önemli bir biçimde, tazminat hakkı burada sadece ödenmeyen borçla değil, aynı zamanda kredi verenin sınıfsal ve toplumsal (fakat açıkca cinsel olmayan) ayrıcalıklarını da ilgilendirir –borçlunun kredi verenin belleğini paylaşmaya ve dahil olmaya mecbur bırakıldığı, salt istencin uygulanmasındaki haz, aklanmış ve onaylanmış haz. Nietzsche'nin ilgilendiği ölçüde, bu borçlu-kredi veren ilişkisi ve onun vahşete ilişkin şehveti, tüm diğer toplumsal ilişkilerin, ahlaki değerlerin ve kültürel üretimin temelidir. Ahlak ve adalet, takas ve vahşetle ortak bir jeneolojiyi paylaşırlar: bellek, toplumsal tarih ve kültürel bütünlük tenin üzerine damgalanır:

> "Suç", "vicdan", "ödev", "ödevin kutsallığı"nın oluşturduğu ahlak kavramları dünyası, işte bu hukuki yükümlülük alanından kaynaklanır – başlangıcı, yeryüzündeki bütün büyük şeyler gibi, temelinden, uzun süre boyunca kanla sulanmıştır. "Bu dünya temelindeki kan ve işkence kokusunu asla tümüyle yitirmedi", demeye hakkımız yok mu? (şu eski Kant'ta bile duyulur bu koku: kategorik emparatif hâlâ zulüm kokar...)... Ne ölçüde acı çekme, suçun ya da borcun bedelini ödeyebilecektir. *Acı çektirme* en yüksek derecede bir hayırlı iş olduğu ölçüde, zarar ziyana uğramış tarafın

> kaybını keyifsizlikle olağanüstü bir ağız tadını bozucu bir şeyle ödediği ölçüde: acı *çektirme* – gerçek bir şenlik.
>
> Zulümsüz şenlik olamaz: İşte, en uzun, en eski insanlık tarihinin öğrettiği bu- cezada bile *şenlikli* birçok şey var! (Nietzsche 2001: 64-65)

Bir kültürü paylaşan bireyler arasında güven, iman ve müşterek bağlar kurmaya dayanan uygarlığın (mitik) kökenlerinde, toplumsal olarak meşrulaştırılmış bu vahşet ve baskı sistemi yatsa da, uygarlığın ilerlemeleri de daha az vahşi ya da daha az bedensel değildir: Yasanın bedenlere toplumsal olarak kazınması süreçlerinde bir dizi düzeltme, duyumsuzlaştırma, arıtma olmuş olsa da, bugün de yasa güç istencinin toplumsal olarak ıslah edilmesinin neredeyse bir gerekliliği olmayı sürdürür. Yasa bugün daha az bedensel değildir, daha çok beyinle ilgili değildir, şimdiye kadar olduğundan daha adil ya da hakkaniyetli değildir; ne de mantıken daha merhametli ya da daha insani olduğu söylenebilir (bu Foucault'nun cezanın tarihi incelemesi boyunca vurguladığı bir noktadır: cezanın çeşitli tarihsel dönüşümleri içinde fark edilebilir herhangi bir "aydınlanma" yoktur):

> Belki de bu zulümden duyulan sevinç, gerçekten de ortadan kalkmamalıdır, görüşüne olanak tanınabilir: eğer bugün acı daha fazla etkiliyorsa bizi, belli bir yüceltme ve incelik gerektirdiği içindir; yani hayali ve ruhsal olana dönüştürülüp öylesine masum adlarla süslenmelidir ki, en yumuşak, en ikiyüzlü vicdan bile kuşkulanmasın onlardan. (Nietzsche 2001: 66-67)

Beden yazısının bu simgesel temsili ve beden yazısı sistemlerine cezanın zorunlu yatırımı, Nietzsche'nin yazılarında açıkça geliştirilmişse de, düşünsel varisleri Kafka, Foucault, Deleuze ve Lingis'in çalışmalarında birçok yöne doğru geliştirilmiştir ve şimdi kendi kültürümüzün beden-yazısı pratiklerini açıklamak için onlara dönmemiz gerekir.

Kafka'nın Ceza Makinesi

Nietzsche, tüm kültürel edinimlerin, kurumsallaşmış bir işkence sistemi tarafından koşullanmış, toplumsal olarak kontrol edilen barbarlık biçimleri olduğunu düşünürken, muhtemelen bedenin yüzeyine yazıyla nüfuz etmenin en incelikli tarifi, Kafka'nın dahice öyküsü "Ceza Kolonisinde", yasanın kontrol ettiği cezanın buyruğunda ortaya çıkar. Kafka başka metinlerinde de, kontrolden çıkmış adalet ve yargı sistemlerinden şiddetli biçimlerde bahseder. Bireyin, bilinmeyen bazı sebepler yüzünden, bürokrasinin

insafına terk edildiği, kontrol edemediği ve çözemediği iktidarın ağlarına fırlatıldığı adalet ve yargı sistemlerini işlemiştir. Kafka'nın yazıları, Deleuze'ün "minor edebiyat" dediği, bir tür devrimci edebi göçebeliği işaret eden kategoriye yükseltilmiştir de.[98] Fakat "Ceza Kolonisi" diğer yapıtlarından ayrılır. Bu metin, kurbanı sadece korkutucu bir pasifliğe hapseden anakronistik bir ceza sistemini tarif etmez; bozulma ve çürüme noktasında dahi olsa, bu sistemin işleyişini şiddetli bir biçimde açıklar; bu sistem, cezanın kökenlerinin ve işleyişinin, düzenlenmiş intikam ve hesaplanmış kan şehveti olduğunu apaçık gözler önüne serer.

Kafka bu "mükemmel" ceza makinesini, bir vahşet tiyatrosu içinde tamamıyla yasal bir sistemle çalışan, çalışırken mahkûmun bedenini hedefi ve amacı olarak kabul edip bilinç ve vicdanı yan ürünleri, etkileri ya da bedensel yazılar olarak açıkça konumlayan bir makine diye tarif eder. Ceza makinesi basitçe bir yazı sistemidir: yaratıcı bir sistem değildir, daha çok başka bir yerde kararı verilmiş cümlenin körlemesine makine tarafından uygulandığı bir baskı tekniğidir. Ceza makinesi aynı anda hem bir cümleyi mahkûmun bedenine kazıyarak uygulayan bir makinedir hem de bir metinselleştirme sistemidir, "aydınlanmayı", anlamı, suçun ifadesini, mahkûmun bilincine getiren bir sistemdir. Kelimenin iki anlamıyla da bir cümleyi/cezayı (sentence) uygular. Hükümlü birey, yazı sisteminin bir parçasıdır: bedeni metnin yazıldığı parşömendir ve kanı mesajı yazmak için gerekli mürekkebi sağlar. Makine bir iğne uçlu kaleme ya da bir mürekkepli kaleme benzer, bir hukuksal şablonu yeniden üretmek için üretilmiş bir araçtır. Ancak bu durumda (ruhsal yazım durumundan farklı olarak), yazılan cümleyi bilen sadece bedendir, özne bilmez –bu ancak geriye dönük olarak gerçekleşir.

Kafka'nın makinesi üç parçadan yapılmış maharetli bir makinedir: Mahkûmun bağlandığı bir "yatak"; yazılacak mesaj için şablonu veya modeli, makinenin uygulayacağı bir cümleyi diğerinden ayıran programı sağlayan "tasarımcı" ve bir "tırmık", cümleyi mahkûmun bedenine uygulayan, hareketli bir iğneler katmanını kullanarak tasarımcının mesajını basan tırmık. Kolonide kalan son subay, gözlemlemeye gelen bir yabancıya makinenin nasıl çalıştığını şöyle anlatır:

> Mahkûm sımsıkı bağlanır bağlanmaz yatak hareket etmeye başlar. Çok küçük fakat hızlı titreşimlerle hem sağa sola hem de aşağı yukarı doğru

[98] Bknz. "Minör Edebiyat Nedir?", Deleuze (1986)'da.

> hareket eder. Buna benzer aletleri hastanelerde de görebilirsiniz, fakat bizim yatağımızın titreşimleri çok ince hesaplanmıştır; yatağın titreşimleri tırmığın titreşimleriyle tam tamına aynı olmak zorundadır.... Bizim yargı usulümüz sert değildir. Mahkûmun çiğnediği emir tırmıkla bedenine yazılır. "Üstlerini Say." [Cümleyi bilmese de] Bunu ona söylemeye gerek yok. Kararın ne olduğunu bedeninde öğreniyor nasıl olsa... Dışarıdan bakan biri cezalar arasında fark görmez. Tırmık hep aynı tempoda çalışıyor gibi görünür... İnfazın nasıl gerçekleştiğini herkesin görebilmesi için tırmık camdan yapılmıştır... Tırmık yazmaya başlar, mahkûmun sırtındaki yazının yeri belli olunca, pamuk tabaka yuvarlanır ve mahkûmun vücudu yavaş yavaş yana döner, böylece yeni yer açılmış olur. Bu arada kanayan yerler pamuğun üzerine gelir ve pamuğun özel yapısı kanı hemen dindirir.... On iki saat boyunca derine, daha derine yazar.... Fakat mahkûm altıncı saat içinde nasıl da sessizleşir! En aptalının bile kafası çalışır. Bu gözlerinin çevresinde başlar. Oradan her yana yayılır. Bu öyle çekici bir manzaradır ki, görenin mahkumla birlikte tırmığın altına yatası gelir. Sonrasında pek bir şey olmaz, mahkûm yazıyı çözmeye çalışır sadece. Gördüğünüz gibi gözlerle yarayı sökmek pek kolay değil; fakat adamımız yazıyı yaralarıyla söker. Kabul etmek gerekir ki bu da çok iş demektir; yazının tümünü sökmesi altı saatini alır. İşte o zaman infaz sona ermiş olur, ve biz, ben ve askerler, mahkumu gömeriz. (Kafka 2017: 119-125)

Kafka'nın ceza makinesi tarifinin üç özelliği, tasarımı ve işleyişi, Nietzsche'nin beden anlayışı bağlamında önemlidir. Kafka cezayı, bedene yazının yazılmasıyla bilginin üretimini birbirine bağlayan hassas bir ağ içinde konumlar. İlk komutan, makineyi tasarlayan ve inşa eden kişi, uzmanlık ve bilginin sıkıştırılmış bir simgesidir, genellikle farklı kurumlara ve yetkilendirilmiş bilgi sistemlerine ayrılan, çeşitli mekanik, teknik, hukuksal ve tıbbi uzmanlık türlerini bir kişide buluşturur. O bir "askerdir, yargıçtır, mekanikçidir, kimyacıdır ve tasarımcıdır", yasa, tıp, ahlak, ceza ve eğitim kurumlarının arasında konumlanır. Kafka'nın tarif ettiği gibi, ceza kanunlarına tabi olarak cezalandırma epistemik bir destek gerektirir –çünkü bilgiler iktidarın hem önkoşuludur hem de mahkûmun bilgilenmesi ve aydınlanmasına göre değişime ve modifikasyona tabidirler, bu Foucault ile ilgilenirken tekrar tartışma fırsatı bulacağımız nokta. Yansız ve çıkarsız gibi görünen bilgilerin, "bilimlerin", toplumsal pratiklerin en barbarca olanına –ceza pratiklerine– iştirakini belirtmekle kalmamalıyız; bedenine bir cümlenin (veya hükmün) yazıldığı mahkûmun bir hayli tekilleşen bilgisinin cezalandırmada çok önemli bir bileşen olarak düzenlendiğini de belirtmeliyiz. Mahkûmun, er ya da geç, ceza ile aydınlanmış olması ceza

prosedürleri için elzemdir. Tırmık, öznenin, bilincinin ve vicdanının acısını ve cezasını tamamlamak için altı saatlik acıyı çekmesine ihtiyaç duyar, çünkü ancak cezanın bu en son fazında mahkûm cümlenin ve cezanın bilincini kazanabilir.

Bu doğrudan ikinci çıkarıma götürür: makine mesajını doğrudan mahkûmun bedenine kazır. Bu mesaj, gözlerle okunamaz dolayısıyla herhangi bir gözlemci tarafından dışarıdan anlaşılamaz, sadece dokunarak okunmak için yazılmıştır, deri için bir tür kabartma yazıdır. Bu mesaj suça ve suçlunun bedenine ve tekilliğine uygun bir biçimde hazırlanır. Bedenin yüzeyinde derinleşen yazının sonucu mahkûmun bilincidir. Mahkûm, mahkum edildiği suçun ya da üzerine yazılan cümlenin bilgisine sahip olmasa da, makine aydınlanma imkanını sağlar. Makine salt bu dışsal yazı ile mahkûmu yüzleştirdiği suç sayesinde vicdani bir farkındalığın ve aslında suçluluğun imkanını yaratır. Beden-özne bilincin yerine geçer veya bilinci yerinden ederken, bir beden yazısı, söz ve sözlü iletişimin yerine geçmiştir. Yargı sistemi nihayetinde beden yazısının bir sonucu olarak bilinci oluşturur ve asgari olarak, bilinçten oldukça bağımsız olarak işleyecektir. Bilinç bir yan üründür, hatta belki bedenin yazılmasının bir epifenomenidir.

Kafka açık bir biçimde, makineyi bir yazı aracı olarak tarif eder. Bir maddesel araç olan makine sayesinde yargı, metinler ve hükümler mahkûmun derisine ve dolayısıyla öznelliğine kazınır. Bu yazı makinesi soyut olan ya da daha çok metin tabanlı olan yasanın bedenleşmesini, yaşam kazanmasını sağlayan transfer mekanizmasıdır. Fakat ironik bir biçimde, mahkûm ancak ölüm anında yasanın yaşayan örneği olur. Ölümün öncesindeki o ikiye bölünmüş saniyede mahkûm bilir, aslında yasayı kabul eder ve yasaya bedensel bir mevcudiyet kazandırır; başkaları, gözlemciler, yargı ve hüküm arasındaki mükemmel uyumu görür. Ancak, yasa bedenleşemez, sabitlenemez, her zaman soyuttur, maddesizdir ve anlıktır. Beden, mahkûmun bedeni ya da toplumsal öznenin bedeni, aslında her zaman yüzeyi yazılmış, kazınmış halde var olur. Yazı-öncesi beden yoktur; beden her zaman ölçüsüzce yazılıdır. Toplumsal olanla ilgili ne yazıldıysa, kökensel olarak bağlam, durum ve konum üzerinden yeniden yorumlanmaya, yeniden yazılmaya, dönüşmeye açıktır.

Kafka'nın hikâyesi bize Nietzscheci bedensel yazı modelinin, büyük ölçüde psikolojik olarak gerçekleşen sürecin sadece metaforik tarif diye görülmek zorunda olmadığını gösterir. Tam aksine, beden yazısı süreçleri harfiyen ve kurucu olarak anlaşılmalıdır.

– 6 –

Bir Yazı Yüzeyi Olarak Beden

Lingis ve Dövmeler

Alphonso Lingis'in, bedeni erojen yoğunluk yüzeyi olarak gören beden açıklaması farklı beden kavrayışlarından öğeleri bir araya getirir. Nietzscheci toplumsal kesi yüzeyi olarak beden nosyonu, narsisistik olarak ayrıcalıklandırılmış beden bölgeleri ve organlarına libidinal yatırıma dair Freudyen ve fenomenolojik kavrayış ve Deleuze'ün bedeni enerji yeğinliklerinin dolaşım yeri olarak gören anlayışından gelen öğeleri birleştirir. Lingis, *Taşmalar: Eros ve Kültür (1984)* yapıtının "Yabanlar" bölümünde bedeni libidinal ve erojen yoğunlukların yüzeyi olarak, yazımın bir ürünü ve toplumsal normlar, pratikler ve değerlerle daha çok yazılmaya ve yeniden yazılmaya açık bir malzeme olarak ele alır. Lingis, beden yazımının ilkel veya yaban diye anılan biçimleriyle uygar veya modern diye anılan biçimlerini kıyaslar ve karşılaştırır. Lingis'in düşüncesindeki egzotizm ve bazı anlarda yabanı uygardan ayırmak için üstlendiği turist bakışı konumları dolayısıyla "yaban" beden işaretlerinin modlarına ilişkin görüşleri sorunludur. Bu yüzden Lingis'in yapıtları "yaban"ın gerçeğe uygun tasviri olarak kullanılamaz; fakat Batı toplumunun kendisini çeşitli ötekilerinden ayırmak için kullandığı sınırların ve bu sınırların sarsılması söz konusu olduğunda öne çıkan belli bir Batılı endişelerin semptomatik dışavurumu olarak kullanılabilirler.[99] Bu

[99] Bknz. Homi Bhabha (1990) ve Vicki Kirby (1987).

kullanım, Lingis'in analizini doğrulamaz, meşrulaştırmaz, onun metninin yazıldığı amaçlar dışında başka amaçlar için kullanılabileceğini gösterir. Bu bölümde, Lingis'in metinlerini, kültürler-arası geçerli olacak, genel bir beden yazısı nosyonunu tartışmak için ve kendi kültürümüzü ötekilerinden ve geçmişinden ayırt etmek için kullanacağım.

Lingis, ilkel bedenin işaretlenmesi veya yaralanarak iz bırakılması süreçlerinin, Batı'da bizlere acı dolu ve barbarca göründüğünü söyler. Batılı bedene dövme yapılmasındaki gibi, bedenin yüzeyine kalıcı biçimde nakşetme ile ilgili yüzeysel ve derin olmayan bir şey söz konusudur. Bu, bir öznenin gönüllü halde, sözel ya da görsel bir mesajı kalıcı olarak derisine kazımaya talip olması anlamında Batılı duyarlılığı (Lingis belirtmese de en azından beyaz ve özellikle orta sınıf duyarlığını) rahatsız eder. Bunun yüzeyselliği bizi rahatsız eder; kalıcılığı korkutur. Bizler yüzeyden ibaret değilizdir de daha çok yoğun derinliklerizdir, saklı bir içselliğin özneleriyizdir ve bedenin yüzeyinde öznelliğin sergilenmesi, en azından belli bir sınıf ve kültürel perspektif açısından, "çocukçadır" (onun kullandığı kelime).

Taşmalar'da, beden yüzeyine yazılan ilkel yazıların, bedenin erojen duyusallığını yoğunlaştırmak, çoğaltmak ve genişletmek yönünde işlediğini iddia eder. Basitçe okunmak için yazılmış mesajlar olmak yerine, öznenin içselliğine tekabül eden saklı gösterenler ya da çıkarsanmış anlamlandıranlar olmak yerine, bu kesiler bedenin erojen duyusallığını çoğaltmak, yoğunlaştırmak ve genişletmek anlamında işlerler. Kabartı izler, yara izi, kesikler, dövmeler, delikler, kesiler, dolgular biçimsiz bir tenden bir dizi bölge, yer, kabartma, oyuk, kontur yaratarak, kelimenin tam anlamıyla bedenin yüzeyini genişletir ve özel anlam ve libidinal yoğunluk yerleri yaratırlar. Tarif ettiği şey, erojen deliklerin, kenarların ve libidinal bölgelerin inşasıdır. Tüm beden yüzeyinde ve bedenin kas-iskelet yapısında düzensizce yoğunluklar üreterek, bedenin duyumları ile cinsel yoğunluklarını, hazlarını ve acılarını, bir bakıma kesiler ve delmelerle birlikte dokuyarak inşasıdır. Bu kesiler ve çeşitli beden işaretleri erojen bir yüzey yaratır; bedenin haritasını oluşturmaz, bedeni bizzat bir harita olarak oluşturur. O yüzeyde bazı bölgelerin, diğer bölgelerden daha yoğun, daha önemli olarak ortaya çıkmasını sağlar. Bu anlamda, kesiler ve çeşitli beden işaretleri, libidinal değeri ve toplumsal kodlanma biçimlerini beden üzerine eşitsizce dağıtır:

> Yaban yazı, deri üzerinde, tüm yüzeyin etkilendiği bir işlemdir. Bu biçimde, delikler yapma ve kabarmalar oluşturma derinliği olan bir beden için yeni alıcı organlar meydana getirmez [örneğin, uygar bedenin protez eklentilerinin yaptığı gibi]... erojen bir yüzeyi genişletir... ağızların, dudakların, labyaların, anüslerin, bu terleyen ve kanayan deliklerin ve delmelerin çoğalmasıdır... bu kabarıklıklar abdomen üzerinde, gözlerin çevresinde büyür.. (Lingis 1984: 34)

Bu delmeler ve işaretler hali hazırda mevcut olan, verili biyolojik libidinal bölgeleri basitçe yerinden etmezler ya da onlardan doğmazlar; bedeni bütünlüğüyle erotik olarak kurar ve bedenin belli parçalarına kendinin oluşturduğu delikler olarak ayrıcalık kazandırırlar. Delikler ve erojen ağızların duyumlarını ve bu nosyonların kendilerini bizzat mümkün kılarlar. Lingis'e göre bu, ilkel yazı biçimlerini uygar yazı biçimlerinden ayıran ana özelliklerden biridir. "Uygar" yazılar ruhsal derinlikleri işaret eder ve onlar üzerinden okunur. Bu durumda, beden işaretleri ruhsal bir dizi anlamı ortaya çıkaran semptomlar, belirtiler, ipuçları olarak okunabilir. Pek çok kişinin, gebelik korkusu olduğunu iddia ettiği –tamamıyla ikna edici olmasa da– anoreksi vakasını ele alırsak: özne gıdayı yutamaz, sindiremez ya da dışarı atamaz; kendini ölümüne aç bırakması sadece oral bölgeyi değil anal bölgeyi de, işlevini dolaylı olarak değiştirdiği (yaygın amenore semptomunun gösterdiği gibi) üreme sisteminin anlamıyla yazar. Ağız ve anüs, kadının hamileliğini engellemeyi isteyen rahmin anlamını üstlenir. Bu bakımdan, histerik "yaban"ın tam karşı kutbundaki zıttı olarak görülebilir: erojen bir bölgeyi yerinden eder ve başkasının üzerine koyar, böylece erojen duyum yerlerini azaltır; "yaban" ise, derisinde oluşturduğu izlerle erojen duyum yerlerini genişletir ve çoğaltır, tüm abdomeni, kolu, sırtı, boynu, bacağı ve yüzü –dövmenin yapıldığı ya da izin bırakıldığı yer neresiyse– yokluktan (*ex nihilo*) bir erojen bölge olarak yaratır.

Lingis'in yabanları –özellikle, Leni Riefenstahl[100]'in filminde sanatsal ve büyüleyici bir biçimde görülen Kenya'daki Kau halkına referans verir– önceden verili bir cinsel bölgeyi, bedende başka bir yere taşımaz, bunun yerine duyumları (hem hazza hem acıya dair olanları) birbirinden ayrılmaz karışımlarında çoğaltır. Cinsel organlara bizim tarafımızdan atfedilmiş boyutlar, çeşitlenen yoğunluklarda, delikler ve kesiler boyunca bedenin yüzeyine dağılırlar. Haritalanmış, düzenlenmiş örüntü dizileri, ritüel biçiminde

[100] Leni Riefenstahl, *Kau Halkı* (1976).

dikkatle hazırlanır; bir yaka kartı gibi belli bir ruh durumunu ya da özneliği haritalamaz, bunun yerine bir konumu, bir yeri öznenin bedeninin o toplumsal kolektifle bağını işaret eder:

> ...bu kesiler, kabartılar ya da yara izleri, bu grafikler işaret değildirler; onlar yoğun noktalardır. İçsel bireysel ruhsal derinlikte bulunan niyetlere gönderme yapmazlar, aşkın bir öteye dair anlam ya da kavramlara da referans vermezler. Birbirlerinde yankılanırlar... dizilirler. Kabarıklıklar ve yaralar, sıralar, daireler, gamalı haçlar, zigzaglar halinde... Esas itibariyle, temsiller değildirler... öncelikle erojen yüzeyi genişleten yeni yoğunluk noktalarının, acı-haz noktalarının, kesimi ve kabarmasıdır. Bu durumda elimize geçen, bir mesafe biçimidir ve işaretlerin dağıtım sistemidir. Ne temsiller ne de anlamlandırma zincirleri oluştururlar; bunlar yerine, sistemli dağıtım yasaları lateral, içkin ve yatay olan ve atlanabilir olmayan yoğunluk noktaları figürlerini oluştururlar. (1984: 38)

Kapanan yaralar ve izler, dahil olma veya üye olma modlarıyla bedeni kamusal, kolektif, toplumsal bir kategori olarak işaretler; toplumsal gereklilikler, ihtiyaçlar ve fazlalıkların haritasını oluşturur. Beden ve ayrıcalıklanmış duyum, alımlama ve yansıtma bölgeleri, nesneler, kategoriler, bağlar, soylar üzerinden kodlanır; bunlar öznenin, bir toplumsal hiyerarşi içinde, toplumsal, cinsel, ailevi, evlilikle ilgili ya da ekonomik konumlarını veya kimliklerini doğurur ve gerçeklik kazandırır. Çözülmesi gereken mesajların aksine, toplumsal konumları bedensel yoğunluklarla karşılıklı olarak ilişkilendiren bir harita gibi işlerler.

Lingis, beden yazısının bu yaban modunu, bedenin uygar üretim biçimlerinin karşısına koyar ve bunu bir yüzey örüntüsü olarak konumlayarak yapmaz, tersine derinlik olarak konumlar: uygarlaşmış beden semboller, okunabilir, anlam-yüklü içsellikler, kendilerini belirli bir biçim olarak ve bu biçim dahilinde deneyimleme yetisine sahip, kendilerine has özellikleri ve kapasiteleri olan öznellikler tarafından ve onlar olarak işaretlenir. İlkel beden uygar bedenden barbarlık, acı ya da vahşet dereceleriyle ayrılmaz; bizim toplumsal sistemimizin bir başkasından daha az vahşet dolu ya da vahşetten arındırılmış olduğunu söylemek mümkün değildir. İkisinin vahşet modları ile dağıtımları ve inşa ettikleri bedenler üzerindeki etkileri farklıdır. Beden yazısını gerçekleştirebilen enstrümanların bedene yazdıkları geniş bir kültürel çeşitlilik gösterse de, yazı araçları ya da aletleri bakımından farklılık göstermez. Yaban olanı uygar yazı sistemlerinden ayıran, ikincinin gösterge-yüklülüğüdür, bedenleri bir göstergeler sistemi olarak,

metinler, anlatılar olarak kurmasıdır; kişilik, psikoloji veya alttaki öznellik bakımından okunmasını mümkün kılan anlamlı ve bütünleşik biçimlere dönüştürmesidir. Bizimki, inanırız ki, yüzeysel bir kimlik değildir, bir enigmadır, keşfedilmeyi bekleyen bir gizem, bedeni kendiliğin bir semptomuna indirgeyerek soruşturulacak bir sır:

> Uygarlaşmış her şey anlamlıdır... Dövmelenmiş çıplak bedenin çirkinliğini çocuksu ve sığ buluruz... Yaban kimliğini derisine sabitlerken... Bizim kimliğimiz içe dönüktür, belli uygarlaşmış, yani kodlanmış eylem tiplerini üretecek makineler olarak bizim işlevsel bütünlüğümüzdür. (1984: 43)

Öznenin bedenindeki yazılar, toplumsal düzen içerisinde ve karşısında, anlamın, temsilin, derinliğin tüm etkilerini üreterek bedensel gösterenleri, göstergelere dönüştürür. Bedeni kat eden duyumların yoğunluğu ve akışı, tüketilebilir, tatmin edilebilir ihtiyaçlar ve arzulara sabitlenir. Böylece, bedensel duyumların belirsiz ve değişken itici gücü ve kuvveti, altta yatan bir ruhsallığa ya da bilince atfedilebilir. Bedensel parçalanma, algısal bedenin birliği ya da bölünmüşlüğü, varsayılan ego veya bilinç yapısına göre düzenlenir; biricik bir tekillik, bir sır ve kişiye özel derinlik tarafından, biricik bir tekillik, bir sır ve kişiye özel derinlik olarak işaretlenir. Uygar beden bir kullanım değeri olarak kurulur ve onun boyutları, kapasiteleri, seçmeli ilavelere, değiştirmeye veya dönüşüme de izin veren, satın alınabilir mallara dönüşür.

Lingis'in yabanı uygarın ötekisi olarak konumladığı açıklamasının iyi tarafları ya da sorunları ne olursa olsun, çalışması bizim kültürümüz gibi başka kültürlerde de toplumsal yazının çeşitli tekniklerinin ve beden yazısının çeşitli biçimlerinin olduğunu ve bunların özneleri oldukça farklı biçimlerde cinsiyet, ırk, kültür ve yaş kodlamalarıyla toplumsal konumlara ve ilişkilere bağladığını açıkça gösterir. Yara izlerinin modları, daha az görülür ya da doğrudan okunabilir olsalar da ne dövmelerden ne de epidemik veya kas lezyonlarından daha az kalıcı ya da silinebilirdirler. Uygar beden neredeyse tamamen kalıcı ve geçirimsiz bir şekilde işaretlenir. Bizim kendi kültürümüzde, yazılar hem şiddetli biçimlerde hem daha muğlak biçimlerde vuku bulur. İlkine ait şiddet toplumsal hizaya sokma kurumlarında, eğitim sırasında, hapishanelerde, çocuk yurtlarında, hastanelerde, psikiyatri kurumlarında, bedeni hapsedilmiş, kısıtlanmış, denetlenmiş veya güdümlü olarak tutan, kelepçeler, şok terapi, nöral yolları elektrik akımına maruz bırakma, deli gömleğinde, uyuşturucu bağımlılığı ve rehabilitasyon rejimle-

rinde, kronolojik olarak düzenlenmiş zaman ve iş bölümleri, hücresel veya tecrit hapisleri, hareketin engellenmesi, polis sorgusu altında yaralanma gibi uygulamalarda görülür[101]. Açık şiddetin daha az olduğu fakat daha az zorlayıcı olmayan yazılar, morfoloji ve kategorizasyonlara göre bedenin toplumsal olarak belirli gruplara –erkek ve kadın, siyah ve beyaz gibi– ayrıldığı kültürel ve kişisel değerler, normlar ve sözlerdir. Beden gönüllü olmadığı biçimlerle işaretlenir ancak, aynı zamanda yaşam-tarzı, alışkanlıklar ve davranışlar gibi "gönüllü" süreçlerle de yazılır. Makyaj, stilettolar, sütyenler, saç spreyleri, kıyafetler, iç giyim, siyah ya da beyaz kadınların bedenini işaretler; tıpkı profesyonel antreman, kişisel bakım, yürüme biçimi, postür, vücut geliştirme ve sporun erkeklerin bedenini işaretleyebilmesi gibi. Bu bedensel yazı modları ile ilgili doğal ya da tarih dışı hiçbir şey yoktur. Onlar sayesinde, bedenler iktidarın hâkim taleplerine cevap verebilir. Onlar sayesinde ten belli tipte bir bedene –pagan, ilkel, orta çağa ait, kapitalist, İtalyan, Amerikan, Avustralyalı– döner. Bazen kabaca beden dili olarak adlandırılan bu var olma yollarının tarifi aslında uygunsuz değildir, kültürel olarak özgül olan iktidar hatlarının, düzenlemelerin ve kuvvetlerin koşulladığı ve mümkün kıldığı bu tekniklerle belirli bedenler oluşur.

Sadece bedenin kendi içine aldıkları (ilk başta diyet) bedenin "yüzey yazısını" etkilemez; beden çeşitli süslemelerle de yazılır. Egzersiz ve alışkanlık haline gelmiş hareket kalıpları üzerinden kentsel ya da kırsal[102] çevresiyle müzakere ederek, giyim ve makyajla beden az çok işaretlenir, kültürel gereklilikler için uygun ya da durumuna göre uygunsuz bir beden olarak kurulur. Bu çeşitli bedensel yazı prosedürlerinin basitçe süsleme ya da biyolojik olarak

[101] *Acı Çeken Beden: Dünyanın Kuruluş ve Çözülüşü* (1985) adlı etkileyici kitabında Elaine Scarry, bedenin işkenceye ve sorgulamanın acısına maruz kalmasının psikolojisi ve pratiğini tüm ayrıntılarıyla sunar. Bu kitap Nietzsche'nin cezalandırma üzerine yazıları ile Foucault'nun hapishane analiziyle birlikte tamamlayıcı nitelikte değerli bir kaynaktır. Scarry, bugün hala dünyanın pek çok yerinde var olan işkencenin onaylanan ya da gizli prosedürlerinde, bedensel acının kendisinin nasıl manipüle edildiğini ve kontrol altında tutulduğunu analiz eder. Bu işkence açıkça bedenin yaralanması ve yazımının en değişmez modlarından biridir (bu terimler, toplumsal yazı biçimleriyle karşılaştırma dahilinde, işkence prosedürlerinin yoğunluğunu aktarmak konusunda çok zayıf kalsa da). Scarry için, işkenceyi üç özellik belirtir ve onu diğer acı ve sorgulama biçimlerinden ayırır:

> İlki, kişiye durmadan yoğunlaşan biçimlerde acı verilmesi. İkincisi, acının, kişinin bedeninde de aralıksız bir biçimde, şiddetlenmesi, aynı zamanda dışarıdan da görülebilir hale gelmesi, nesnelleşmesinin etkisiyle de büyümesi (dolayısıyla hiç sıradan olmayan yollarda acının iletişiminin yapılabilmesi). Üçüncüsü, nesneleşmiş acının, acı olarak kabul edilmesinin reddedilmesi, failliğin ısrarlı dolayımıyla mümkün kılınan bir tercüme. (28)

[102] Bknz. Grosz (1992), kent coğrafyasının bedeni nasıl yazdığını anlattığım yerler.

verilmiş bir bedene eklentiler gibi görülmemesi elzemdir; öznenin bizzat biyolojik örgütlenmesinin oluşumunda etkindirler; öznenin boyu, kilosu, rengi, hatta göz rengi, genetik ve çevresel faktörlerin birlikte etkileşimiyle oluşur.

Söylemsel sistemlerin, uygar bedende dahi neredeyse kalıcı olan yazısını, yüksek ihtimalle bu uygar beden bağlamından çıkarıldığında, kıyafetlerinden ve süslemelerinden sıyrıldığında, davranışsal olarak çıplaklığında sergilendiğinde, okumak daha kolaydır. Çıplak Avrupalı/Amerikalı/Asyalı/Avustralyalı beden (bu kategorilerin kendi içinde dahi müthiş kültürel farklılıkların olduğu çok açıktır) gündelik hayatta üstlendiği disiplin tarihiyle, alışkanlığa bağlı hareket kalıplarıyla, bedensel taahhütlerle halihazırda işaretlenmiştir. Hiçbir anlamda doğal bir beden değildir, çünkü kültürel, ırksal, cinsel, ve hatta muhtemelen sınıfsal olarak ayrışmıştır, tıpkı giyinmiş olduğunda olacağı gibi.[103]

Her beden, tarihinin ve varoluşunun özgüllükleriyle işaretlenir. Her birey ve toplumsal beden için bir biyografi çıkarmak, o bedenin tarihini oluşturmak mümkündür. Bu tarihin, sadece bedenin başına gelen beklenmedik olayları, bedene dışarıdan müdahaleleri değil, bedende ya da bedenin işleyişinde izi kalmış kazaları, hastalıkları, kötü maceraları değil; böyle bir tarihin, bedenin yapıldığı "hammaddeleri" de içermesi elzemdir; imkânlarının içsel koşullarını, belli tatlarının, eğilimlerinin, hareketlerinin, alışkanlıklarının, postürlerinin, yürüme biçimlerinin ve tavırlarının tarihini de dahil etmek gerekir[104].

[103] Nietzsche şöyle yazar:

> Çıplak bir insan genellikle utanç verici bir görüntüdür. Biz Avrupalılardan konuşuyorum (kadın Avrupalılardan dahi değil!) Bir masada neşeli vakit geçiren bir grubun, bir büyücünün kara büyüsü yüzünden, aniden elbiselerini çıkardığını ve çıplak kaldığını var sayalım; ister inanın ister inanmayın neşeleri anında kaçacaktır ve kuvvetli iştahları kapanacaktır – öyle görünüyor ki, biz Avrupalılar, giysi denilen maskelerden gerçekten sıyrılamıyoruz. (1974: 295)

[104] Nietzsche yürüyüş tarzı ile ilgili şunu der:

> Ruhun belli usulleri dolayısıyla, en yüce ruhlar dahi, ayak takımından, ya da yarı-ayaktakımından geldiklerini açığa vururlar; en başta, düşüncelerinin geçidi ve adımlarıdır onlara ihanet eden; yürüyemezler. Dolayısıyla, Napolyon da, derin sıkıntısıyla, taç giyme töreni gibi elzem olduğu zamanlarda bile, bir prens gibi "olması gerektiği biçimde" yürüyemiyordu. Buna rağmen üstelik bir askeri kolun lideriydi –gururlu ve aynı zamanda aceleciydi, ve her zaman bunun farkındaydı. Uzun ve karmakarışık cümlelerin katlarında eğlenen yazarların görüntüsünde gülünecek bir şey vardır: ayaklarını kapatmaya çalışırlar. (1974: 227)

Bedenlere yazmanın çeşitli prosedürleri, farklı bedenleri, kategorileri, tipleri, normları bedenlere işaretleme prosedürleri, basitçe birey üzerine dışarıdan dayatılmaz; zorlayıcı bir şekilde işlemezler, aranıp bulunurlar. Çoğunlukla gönüllü olarak üstlenilirler ve genellikle öznenin aktif rızasını gerektirirler. Vücut geliştirme gibi yalın bir örneği ele alırsak, (güzellik ve sağlık anlayışı belirleyen normal ve idealler, her zaman onlarla özdeşleşenin faydasına hizmet etmese de) dışarıdan dayatılmaz ancak aktif olarak üstlenilir; başka türlüsü herhangi bir şekilde mümkün olamazdı. Bu Foucault'nun kelimenin tam anlamıyla "kendini-üretme tekniği" diye ifade edeceği şeydir.

Vücut geliştiren kişi –erkek ya da kadın (ve mevcut sağlık çılgınlığı içinde kadın ve erkek için vücut geliştirmenin farklı anlamlara geldiğini de belirtmek gerekir)[105]– bedenin iskelet yapısını, kasları (seçilmiş egzersizlere göre belirlenmiş kas gruplarının hesaplanmış açılması ve geliştirilmesi) ve postürü ve iç organları yazarak, aktif bir biçimde yeniden yazar. Vücut geliştirme, basitçe, işleyen kassız bir bedene katkı sağlamaz, Derrida'nın tamamlayıcı dediği mantığa göre işler[106]. Buna göre ana terim, bu durumda "doğal" olan, yazı-öncesi beden, salt mevcudiyetinin imkânsızlığı dolayısıyla her zaman karşı kutbundaki ötekiyi, kendini kurmak için dışarıda bıraktığı terimi, bu durumda "çalıştırılmış" kaslı bedeni mümkün kılar. Doğaya bir eklemlenmenin mümkün olması için, doğanın bir açıklığının

[105] Erkekler için (en azından pek çok erkek için) vücut geliştirme erkekliği hatta cinsel gücün belli bir nosyonunu gerçekleştirmek gibi görülebilir –bu anlamda, vücut geliştirme, tüm erkek bedenini bir fallusa çevirme ve salt kas kadar sert, girilemez hale getirme olarak anlaşılabilir– Kadın vücut geliştirmeyi bu şekilde okumak daha güçtür. Kadınların vücut geliştirmelerine tek bir anlam ya da strateji yüklemek zor olsa da (ya da aynı şekilde, erkeklerinkine de), iki bakımdan düşünmek mümkün olabilir. Bir yanda, kadınların hedeflerine bağlı olarak, stereotipikleşmiş kadınlık imgelerine uyabilmekle ilgili, kendine ve başkalarına çekici gelmeyi sürdürmek için yapılan bir narsisistik yatırım biçimi olabilir. Diğer yanda, patriyarkal sistemin kadınları zayıf ve aciz olarak konumlamasına direnmek için, kadının genelde erkeklere atfedilen bedensel sıfatları –güç, dayanıklılık, kaslılık- yüklenmek isteği ile ilişkilendirilebilir. Paradoksal biçimde, psikanalitik teorinin öğelerini kullanarak, pek çok erkek vücut geliştirmecinin gösterdiği gücün ve hipermaskülenliğin sergilenmesinin altında, tüm bedeni bir fallusa çevirme girişimi ve erkek bedeninin tamamına narsisistik bir yeniden-yatırım olduğu iddia edilebilir. Erkeklerde vücut geliştirme "kadınsı" bir etkinliktir ve vücut-geliştirme dergilerinin ve magazinlerin kadın bedenini sadece sağlıklı ve ama aynı zamanda kadınsı ve heteroseksüel bir kadın olarak göstermek çabasına rağmen, kadınların çoğu için, hatta neredeyse çok büyük çoğunluğu için (çünkü aerobik, jaz-egsersiz, ya da başka egzersiz programlarından farklı olarak, vücut geliştirme heteroseksüel kadınlardan çok lezbiyen kadınların dikkatini çekiyor gibidir), vücut geliştirme kadınsılık gerekliliklerine karşı bir direniş biçimi olarak görülebilir.

[106] Tamamlayıcılık mantığı hakkında daha fazla bilgi için bknz. Derrida (1981a), özellikle ilk makale ve "O Tehlikeli Ek"e, Derrida (1976)'da.

olması gerekir; halihazırda vücut geliştirme protokollerinin esasları ve prensiplerine göre kalıplanabilir ve şekillendirilebilir, plastik ve bükülebilir bir bedenin olması elzemdir. "Doğal" bir norm yoktur; bedenin sadece toplumsal normlara uyan ya da uymayan kültürel formları vardır. Sorun kültürel kalıplara, modellere, klişelere uyum değildir, özel olarak hangilerinin kullanıldığı ve nasıl etkilerinin olduğudur. Patriyarkal iktidar ilişkilerinin, kadınların bilgisi dahilinde ya da bunun dışında kurulan, kadınlara dayattığı güzellik normları ve kendini-kontrol arzusuna ilişkin "ideoloji" hakkında benim görüşüm, daha yaygın olan feminist kaygılardan farklı.

Örneğin Susan Bordo, vücut geliştirme ve anoreksik kişinin beden imgesini kendini-kontrol psikolojisi bakımından tartışır:

> Öncelikle, kişinin amaçları uğruna kendini uçlara taşıyabileceği, tüm fiziksel engelleri aşabileceğiyle ilgili bir tatmin var olur.... İkincisi ve en dramatik olanı.. kişinin bedenin şeklinin tamamıyla onun kontrolünde olduğunu hissetmesinden duyduğu aşırı heyecandır. (Bordo, 1988: 99)

Böyle bir psikolojik yaklaşım, beden güzelliğine ilişkin rol modeller, imgeler, idealler ve fantezilerle ilgili bir yaklaşım, başka pek çok bağlamda da tamamen geçerli ve ciddi anlamda yararlı olsa da, bedenin kendisinin ontolojisi ve sosyopolitik durumu boyutunu tamamıyla incelenmemiş bırakır. Bir ürün olarak beden –asıl soru, kimin ürünü olduğu?– burada söz konusu olandır. Psikolojik incelemeler, kadınların –daha seyrek olarak erkeklerin– diyet ve egzersiz prosedürleriyle buluşmalarını açıklamak için açık bir biçimde faydalı ve gerekli olsalar da, bu incelemeler, bedeni doğal bir ana kaya olarak kabul edip, psikolojik ve sosyolojik analizlerin kültürel katmanlar olarak onun üzerine eklendiği gibi bir varsayımı taşıdığından, zihin/beden düalizmini ikiye katlamak gibi bir risk taşırlar. Her kavramın ölçüsüz biçimsizliği ve plastikliği, hatta doğal bedene benzerliği diyet ve egzersiz sistemlerinin, olumlu üretkenliğini tartışırken dikkate alınmalıdır –bu sistemlerin kadınlar –ya da erkekler– için yaşamları ve yaşam tarzları bakımından gündelik müzakerelerinde stratejik kullanımlarından hiç bahsetmeden–.

Kas çalışmalarının bedeni yazmasından kaynaklanan dönüşümünden daha az katı, kalıcı ve elle tutulur olan, ancak daha az belirleyici olmayan, bedenin giyimle, süslemeyle, protez aletlerle ve makyajla alışılagelmiş işaretlenmesidir. Sandra Lee Bartky'nin yaptığının aksine, kadınların beden işaretleme tekniklerine yatırım yapması ve bağlılıklarının hâkim

patriyarkal paradigmaları bütünüyle kabul etmeleri ve kendilerini tamamen bunlara teslim etmeleriyle ilgili olduğunu söylemek istemiyorum:

> Fondöteni katılaşmış mı ya da maskarası akmış mı diye gün içinde defalarca makyajını kontrol eden, rüzgârın ya da yağmurun saçını bozmasından endişelenen, çorapları bileklerine düştü mü diye sık sık bakan ya da şişman hissettiğinden sürekli yediklerine dikkat eden kadın, şüphesiz Panoptikon'un bir sakini haline, kendi kendinin polisi olan bir özneye, insafsızca kendini-gözetlemeye adanmış bir benliğe dönüşmüştür. Bu kendini-gözetleme patriyarkiye itaat etmenin bir biçimidir. (Bartky 1988: 81)

Dişil pratiklerde ve meşguliyetlerde hazzın üretimini vurguluyor olsa da bu stratejik olarak direnişle ilişkili olan bir kendini-gözetme kullanımından çok, bir yan-ürün gibi görünüyor. Uyum gösterme ve yıkma arasındaki çizgi oldukça ince ve kesin olarak çizilmesi çok güç olsa da, önceden saptanması güç belli bağlamlar içinde dişilliğe ait pratikler, kolaylıkla, patriyarkal kodları devirmenin gerilla modları olarak işleyebilir. Hepimiz, kadınlar kadar erkekler de, kendini-üretme ve kendini-gözetleme modlarına kapılmış durumdayız; bu modlar bizi çeşitli iktidar ağlarına bulaştırır, ancak asla salt pasif ve itaatkâr hale getirmez. Hem bedenleri hem özneleri oluşturur. Öznenin, bu rejimlerin dışında, kısıtlamalardan herhangi bir anlamda muaf olması, toplumsal iktidar ilişkilerine daha az tabi ya da bir tür doğa durumuna daha yakın olması söz konusu değildir. Bunların dışında özne, en iyi ihtimalle, belirsiz, işlevsiz kalır, toplumsal itaate tabi olmadığı gibi toplumsal direnişten de aciz olur. Disiplin rejimleriyle sarmalanması öznenin uyum sağlayan ya da yıkıcı toplumsal etkinliğinin bir koşuludur. Kadınlar bu bedensel üretim sistemine erkeklerden daha fazla tabi değildirler; kadınlar erkeklerden ne daha kültürel ne de daha doğaldırlar. Patriyarkal iktidar ilişkileri kadınları disipliner kontrolün nesneleri yapıp, erkekleri bu disipliner gözetlemenin dışında bırakacak biçimde işlemez. Bu, az ya da çok meselesi değil, farkı üretme meselesidir ve bu soruya bir sonraki bölümde geri döneceğiz.

Foucault ve Bilgi-İktidar-Beden Rejimleri

Foucault'nun jeneoloji yazıları[107], Nietzsche'nin beden ve beden yazısını ceza prosedürleri bakımından irdelediği çalışmalarındaki belli bir dü-

[107] Foucault'nun jeneoloji metinleri "Dil Hakkında Söylem" ile başlatılabilir, Foucault'nun yazılarında en erken önsezisi Disiplin ve Ceza, Pierre Riviere; *Cinselliğin Tarihi* Cilt 1, Bir Giriş; ve Herculine ve Barbin'dir. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri, en azından benim bu çalışmam kapsamında, post-jeneolojik (daha iyi bir terime ihtiyaç duymakla beraber) olarak anlaşılabilir.

şünce çizgisinin doruğu olarak görülebilir. "Nietzsche, Jeneoloji, Tarih"'de (1977b'de) Foucault, tarihin jeneoloji olarak bilinen prosedürle analiz edilebilir ve geri kazanılabilir olmasını sağlayan bir tarih nosyonu geliştirmesi bağlamında Nietzsche'nin hakkını teslim eder. Jeneoloji, şeylerin ya da olayların kökenini ya da "şeylerin tam özünü, onların salt imkânlarını ve dikkatle korunan özdeşlikliklerini" (142) aramaz. Eğer tarihsel olayların özdeşliğiyle ve geriye dönük olarak kapsanabilirlikleriyle ilgili metafizik inanca bağlı kalmak yerine, tarihçi "tarihi dinlerse, şeylerin ardında toptan farklı başka bir şey olduğu keşfeder: zamansız bir sırrı keşfetmez, fakat olayların bir özlerinin olmadığını ya da özlerinin parça parça ve yabancı biçimlerden üretildiğini keşfeder" (142).

Nietzsche'nin o terimi kullanımının ardından, Foucault'nun kendi yöntemlerini jeneoloji olarak tanımlamayı seçmesi tesadüf değildir. Jeneoloji, "şimdinin tarihini" sunandır. Jeneoloji şimdiye yol açan ve şimdide mevcut olan çok çeşitli mücadelelerin – mahkumlar hareketi, cinsel özgürleşme hareketleri, Marksizm ve başkaları– tarihidir. Bu tarih, herhangi bir biçimde nötr, tarafsız ve nesnel gibi görünmeye çalışmaz ya da tarihsel olayları gerçekten oldukları gibi tarif etmeye kalkmaz. Jeneoloji bir olaylar tarihidir, burada şeylerin veya süreçlerin ayrık, birbirine benzemeyen, genellikle gelişigüzel bir biçimde bağlı maddesel birleşimleri olarak anlaşılır. Jeneoloji şeylerin metafizik kökenleri, onların nihai teleolojisi, zamansal olarak birbirini izleyen öğelerin sürekliliği ya da süreksizliği ya da olaylar arasında açıklayıcı bağlantılar hakkında varsayımlarda bulunmaz. Bunun yerine, jeneoloji, halihazırda yorumlanmış olan öğeleri inceler. Tarihin, felsefenin ve ahlaki sistemlerin üretiminde etkin olan yerleşik bilgi ve epistemolojik varsayım modellerini sarsmayı amaçlayan bir incelemedir. Nietzsche gibi Foucault da, tarihsel olayların ve dönüşümlerin, maddi, bedensel bedelleriyle, iktidar sistemlerine yatırımları ve bağlılıklarıyla ilgilenir:

> Aklın tarihini incelerken, [Nietzsche] bunun tamamıyla "akılcı" bir tarza doğduğunu öğrenir –şanstan; hakikate ve bilimsel yöntemlere bağlılık, akademisyenlerin tutkularından doğar, onların karşılıklı nefretlerinden, fanatik ve bitmeyen tartışmalarından ve rekabetçi ruh hallerinden doğar– kişisel çatışmalar aklın silahlarını yavaş yavaş mecburi kılmıştır... Şeylerin tarihsel başlangıçlarında bulunan, kendi kökenlerindeki ihlal edilemez bir özdeşlik değildir, başka şeylerle uyuşmazlıktır. Benzemezliktir. (1977b: 142)

Salt bilginin imkânsız olduğu hakkındaki bilgiyi olumlama, tüm bilgilerin sarsıcı bir biçimde nihai olmaktan uzak olmasını sevinçle karşılama, Foucault'nun Nietzsche okumasındaki jeneoloji, tarihin bedenleri etkilediği, tarihin bedenler ve bilgiler arasındaki arayüz olması, bilgilerin bedenlerden çıkması ve aynı anda bedenlerin biçimlenmesine katkıda bulunmasının yollarıyla ilgilenir:

> Beden –ve ona dokunan her şey: diet, iklim, ve toprak– [soy: bir jeneolojik soruşturmanın nesnesi]nin sahasıdır. Beden geçmiş deneyimlerin damgalarını taşır ve arzulara, zaaflara ve hatalara yol açar...
>
> Beden, olayların yazıldığı yüzeydir (dille izi sürülür ve fikirlerle çözülür), ayrışmış Kendiliğin yeridir (sağlam bir birlik ilüzyonu edinir) ve daimî çözülme halinde bir hacimdir. Jeneoloji bir soy incelemesidir, dolayısıyla beden ve tarihin eklemlenmesinde yer alır. Amacı, *tarih tarafından bütünüyle damgalanmış bir bedeni* ve tarihin bedeni imha etme süreçlerini ifşa etmektir. (1977b: 148; vurgu eklenmiştir)

Foucault kendi jeneolojik tekniklerini Nietzsche'den türetse ve Nietzsche'nin bilginin kurmaca kökenleriyle ve toplumsal iktidarın bedenler üzerine yazısıyla ilgili şiddetli merakını paylaşsa da, yazılarındaki tarih, bilgi, iktidar ve beden kavramları, Nietzsche'nin bu kavramları kullanım biçimlerinden önemli ölçüde farklıdır. Foucault'da beden iktidarın nesnesi, hedefi ve enstrümanıdır; iktidar ilişkilerinin en büyük yatırımlarının yapıldığı sahadır. Beden, tam olarak öngörülemez olduğu için ve sonsuz çeşitlilikte kültürel buyruğa göre potansiyel olarak sonsuz biçimde kullanıma izin verdiği için iktidarın kendisi bakımından tehlikeli bir maddeselliği kontrol altına almak adına yürüttüğü mücadelenin sahasıdır.[108] Özellikle bugün yaygın olan disiplinsel normalleştirme biçimleri altında iktidar, Foucault'ya göre, daha incelmiş, gelişmiş ve etkili gözetim teknikleri, bedenleri kontrol teknikleri sağlayacak bilgileri, hakikatleri üretmek için, bir iktidar-bilgi-haz spirali içinde öznenin arzularını ve hazlarını kullanır, daha doğrusu bunları üretir. Beden o maddeselliktir, iktidarın işlettiği ve sayesinde işlev kazandığı neredeyse bir gereçtir. Aksine, Nietzsche'nin anlayışındaysa, bilginin oluşumu bedenlerin tanınmayan ürünleridir. Bedenler, bilginin failleridir, fakat fizyolojik nedenler kavramsal, düşünsel ve ahlaki sonuçlarıyla karıştırılır. Ancak Foucault için beden, iktidarların, bilgilerin

[108] Foucault, "Dil Üzerine Söylem"de metinlerin masif, şahane maddeselliğinin yarattığı tehditten bahseder (1972'de). Bu öngörülemezlik tehdidinin, bedenlerin maddeselliğinde metinlerin maddeselliğinden çok daha ciddi boyutlarda olduğu kabul edilebilir.

ve direnişlerin geliştiği sahayken, Nietzsche için beden, bilginin faili ve aktif sebebidir.[109] Kısacası, Foucault bedeni dirençli ancak temel olarak pasif bir eylemsizlik diye alır ve içsel özellikleri ve kuvvetleri, iktidarın işleyici bağlamında pek ilgisini çekmez. Bedenin kendisi bu açıklamada neredeyse bir "kara kutu" gibi işler[110]: etkilenir, yazılır, dikkatle bakılır; enformasyon ondan gelir ve disiplin rejimleri onun üzerine dayatılır; ancak maddeselliği aynı zamanda bir dirençlilik getirir ve dolayısıyla aynı zamanda iktidarın kılcal hizalamalarına karşı (potansiyel) direniş modlarını mümkün kılar. Stratejik konumuna bağlı olarak iktidarın çıkarlarına uygun biçimde ya da bu çıkarlara zarar verecek biçimlerde harekete geçirilmeye müsait bir pasiflik biçimidir. Nietzsche'deyse, beden, güç istencinin (ya da pek çok gücün) fışkırdığı yerdir, tüm kültürel üretim için yoğun enerjik bir yer, sanıyorum ki özneyi beden bakımından yeniden düşünmek için bu daha faydalı bir kavram. Foucault'un antihümanizmi, iktidarın hizalamalarına aktif bir direniş modu olarak bilinci dışarıda bırakır ancak aynı zamanda, bedenselliğin kendisini de kuvvetlerinin çoğulluğundan sıyırır gibi görünür. Nietzsche'nin bedenleri, Foucault'nunkiler gibi iktidarla yazılır, bir hafıza üretmek üzere etiketlenir, fakat bu tam olarak bedenin kuvvetlerinin, unutma kuvvetlerinin çok güçlü olmasındandır. Nietzsche için bedenin kuvvetleri, basitçe konumları ve itaatsizlikleri yüzünden değil, itici güçleri ve enerjileriyle direnişin mekânıdır.

Nietzsche'den Foucault'ya beden nosyonundaki bu dönüşle beraber, iktidar ve bilgi nosyonları da dönüşür. Foucault'nun anlayışında bilgi basitçe aldatıcı bir gaye, bir hayatta kalma veya salt kullanım değeri modu değildir (bunlar Nietzsche'deki iki eğilim gibi görünüyor); kendisine eşlik eden kurumlar ve protokollerle bir önermeler ve metinler bedenidir. Bilgi toplumsal olarak bilgi diye tanınandır. Hakikatin ontolojik durumuna bağlı kalmayarak Foucault daha toplumsal-tarihsel bir anlayışı tercih eder: bilgi ve hakikat belli bir kültürün doğru saydığı, belli bir kültürde doğru olarak işleyen şeylerdir.[111] Nietzsche'nin açıklamasındaysa, iktidar en direkt olarak istenç biçiminde ortaya çıkar, güç istenci, canlı yaşama canlılığını

[109] "...belki de tin evriminin tamamı bir beden meselesidir... Doğayı tanıma arzumuz, bedenin sayesinde kendini mükemmelleştirmek istediği bir araçtır." (Nietzsche, 2017a: 430.)

[110] Foucault, yazının anlamı, referansı, ya da iç bağlantılarına karşı –Dil Üzerine Söylem'de en önemli buluşlardan biri– benzersiz biçimde ilgisiz görünür Öznenin psikolojik içselliği sorusuyla ve paralel olarak bedenin içsel işleyişinin bileşimi ve inşasıyla ilgilenmez.

[111] Bknz. "Yazar Nedir?", Foucault (1977b)'da ve "'Dil Üzerine Söylem"de

veren ve onu aktive eden bir kuvvet ya da kuvvetler dizisi, kendini iyileştirmeye, hayatta kalmaya ve büyümeye gayret eden bir tür sahte (*pseudo*) ya da yarı-biyolojik yaşam kuvveti. Bir enerji, bir etkinlik, bir dizi yön. Foucault, aksine, gücü daha çok ince bir ağ gibi görür, ister küresel ve kitlesel yapılar tarafından işlesin, ister daha mikro ve kılcal formlar alsın, bu ağ şeyleri ve olayları, birbirine uzak olanları dahi, karşılıklı ilişki içine sokar. Bu ağ belli ilişkilere farklılaşan biçimlerde yatırım yapar, diğer ilişkileri daha az yatırım yapılmış halde tutar. Onun için iktidar "eşitsizlikleri sebebiyle, aralıksız olarak iktidar mevkilerini meydana getiren kuvvet ilişkilerinin hareketli alt katmanıdır" (1978: 93). İktidar pratikler, söylemler, söylemsel olmayan olaylar arasında gayri şahsi bir dizi müzakeredir, ilişkilerin çoğulluğunu idare etme modudur, en kitlesel kültürel hareketlerle en önemsiz günlük olayları kişilerarası yaşama bağlayan bir dizi teknolojidir. İktidarın tayin edilebilir ya da evrensel bir amacı, önceden verili bir şekli ya da biçimi, ayrıcalıklı manevraları, genel olarak tercih ettiği hedefleri ya da ayrıcalıklı temsilleri yoktur:

> İktidarla, belirli bir devletin vatandaşlarının itaatini sağlamak üzere işleyen bir grup kurumu ya da mekanizma olarak "İktidar"ı kast etmiyorum. İktidarla, şiddetin aksine, bir yönetim biçimine sahip olan hükmetme modunu da kastetmiyorum. Ve son olarak, aklımdaki, bir grubun diğer gruba uyguladığı bir genel tahakküm sistemi, birbirini izleyen türemeler üzerinden etkileri tüm toplumsal bedeni saran bir sistem de değil... İktidar... işledikleri ve kendi düzenlerini kurdukları alana içkin olan kuvvet ilişkilerinin çoğulluğu olarak; aralıksız mücadele ve çatışma üzerinden, dönüşen, güçlenen ya da onları tersine çeviren bir süreç olarak; bu kuvvet ilişkilerinin birbirlerine desteği ve böylece bir zincir veya sistem oluşturması ya da tam aksine birini diğerinden koparan, izole eden karşıtlıklar ve ayrılmaların sebebi olarak; ve nihayetinde genel tasarımı veya kurumsal kristalleşmeleri devlet aygıtında, yasanın formülasyonunda, çeşitli toplumsal hegemonyalar içinde bedenleşen, bu yürürlüğe giren stratejiler olarak...anlaşılmalıdır. (1978: 92)

Foucault için bilgi bir tür ana enstrüman ve iktidar tekniğidir; bilgi iktidar rejimleriyle hizalanmalarına göre mümkün olur ve bu sayede işler; buna karşılık, iktidar da dönüşür, yeniden hizalanır, bilginin düzeni ve işlevlerindeki dönüşümlerle değişir. Basitçe iktidar bilgiyi kullanıyor değildir; hem iktidar hem bilgi, kendilerinin varoluş koşulu olan bu hareketli kuvvetlerin değişiminde ve yeniden hizalanmalarında var olurlar ve aktif bir biçimde birbirlerini beslerler. İktidar ve bilgi karşılıklı fayda sağlayarak

birbirlerini koşullarlar. İktidar bilgiyi saptırmak için işlemez, bir illüzyon ya da ideoloji yaratmak için işlemez; çünkü iktidarın işlediği en ayrıcalıklı damar hakikat düzeni içindedir. İktidar, sözcükleri ve şeyleri bir araya getirme ve ayırma kapasitesi içinde, hakikatin yanlış olandan ayrılmasının ve hakikatin yanlış, hata ya da kurgu pahasına yükselmesinin koşuludur.[112] Ancak, bunun geri dönüşünde, bilgi iktidarın bedenleri zapt etmesinin, kendini arzular ve pratiklerle örmesinin kanallarından biri olur: bilgi, bilginin değerlendirmesi bakımından geçerli kriterlere göre ve bu kriterler açısından kodlanmaya, inceltilmeye, yeniden formüle edilmeye muktedir bireylerden enformasyon almanın yöntemlerini icat eder. Meşrulaşmış ve tasdiklenmiş bilgiler olarak sonrasında söylemler, kendilerini de mümkün kılmış iktidar rejimlerini geri besler ve iktidarın daha ince veya sistematik, daha ekonomik veya tedbirli formlarda işlemesini sağlar.

Şimdi daha doğrudan, Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkilerinin bağlantı noktasında bedenin rolünü kavrayışına dönersek, daha erken arkeolojik yazılarında[113] halihazırda, Foucault sonraki metinlerinde geliştireceği beden kavramının işaretlerini verir. Şöyle ifade eder:

> Beden, birbirinden ayrı pek çok rejimin etkisinde şekillenir; iş, dinlenme ve tatil ritimleriyle sağlığı bozulur; yemek veya değerlerle, yeme alışkanlıkları ve ahlak yasalarıyla zehirlenir; direnişler inşa eder... İnsanda hiçbir şey –kendi bedeni dahi– kendini tanıma ya da başkalarını anlamak için bir zemin olarak hizmet edebilecek derecede istikrarlı değildir. (1977b: 153)

Beden tarihin dışında değildir, çünkü tarih içinde ve tarih dolayımıyla üretilir. Kuvvetlerin, iktidarların ilişkileri ve belirgin teknikleri kullanarak (herhangi bir kültürde besleme, idman, gözetim, ve çocukların eğitimi) ve iktidarın kendisinin oluşturduğu yıkıcı faaliyetlerin enerjilerini ve potansiyellerini denetim altına alarak bedeni üretir (modern disiplin toplumuna dahil olan düzen ve kontrol rejimleri, bedeni ve hareketleri bir makinenin verimliliğiyle paralel ve karşılıklı ilişkili olan ya da en içsel öznelliği ve cinselliğine dair olan her şeyi kurumsal olarak onaylanmış otoritelere itiraf etme arzusu duyan bir beden, uysal, itaatkar bir özne yaratmaya ihtiyaç duyar). Beden aslında iktidar ilişkilerinin ayrıcalıklı nesnesidir: iktidar bedeni belli

[112] Doğru ve yanlış arasındaki ayrım, Foucault'nun "Dil Üzerine Söylem"de öne sürdüğü, söylemin içsel düzenlenmesinin üç modundan biridir (1971).

[113] Foucault'nun daha erken "arkeolojik" yazıları ile daha geç "jeneolojik" yazıları arasındaki ilişkiler hakkında, S. Gunew, 1990'da, benim "Çağdaş İktidar ve Öznellik Teorileri"de benim bölümüme bakılabilir.

bir tipte, belirli özellikler, beceriler ve sıfatlarla üretir. İktidar beden-özneye atfedilen etkinliğin ve beden-öznenin kurulmasının içsel koşuludur. Bir "ruhu" ya da içselliği öznenin bedenine belli tipte bir yazılmayla üreten iktidardır. ("Ruh politik anatominin bir enstrümanı ve sonucudur; ruh bedenin hapishanesidir." 1977a: 30) İktidar özneyi fikir sistemleriyle –ideolojiler– kontrol etmez ya da zorlayıcı kuvvetle de kontrol etmez; bunun yerine, bilgi üretmek için bedenin davranışlarını ve başkalarıyla karşılıklı etkileşimlerini inceler, denetler, gözlemler, ölçer. Kendi kurallarına ve biçimlerine karşı koyanları cezalandırır; cezalandırma prosedürlerinden –hatta tüm kurumlarından ve süreçlerinden– enformasyon çıkarır ve bu enformasyonu yeni kontrol modları, yeni gözlem modları ve yeni iktidar-bilgi rejimleri ve aynı zamanda, zorunlu olarak, yeni direniş alanları oluşturmak için kullanır. Foucault, bedenlerin kendi maddesellikleri ve enerjik kuvvetleri dahilinde ve iktidar düzenekleriyle birlikte üretimini araştırmakla ilgilidir.

Kuralları çiğnedikleri için iktidar düzenekleriyle doğrudan bedensel olarak karşılaşmak mecburiyetinde kalmış aykırı minör bireyler olarak adlandırılabilecek kişilerle karşılaşmaları üzerine bazı metinler de yayımlanmıştır. "Kötü Şöhretli Adamın Yaşamı", örneğin, adi suçluların, asker kaçaklarının, eşini döven kocaların, zina yapan erkeklerin iktidar ağlarıyla çarpışmasını, bu bireyleri polisler, rahipler, cerrahlar, okul müdürleri ve diğer memurlar ve bürokratlarla söylemsel hesaplaşmalara sokarak, kronolojik olarak dökümünü yapar[114]:

> ...beden... bir politik alana doğrudan dahil olur; iktidar ilişkileri onun üzerinde dolayımsız bir hükme sahiptir; belli işleri yapması, törenler gerçekleştirmesi, belli işaretleri dışarı yansıtması için ona yatırım yaparlar, işaretlerler talim ederler, işkence yaparlar. Bedene bu politik yatırım, onun ekonomik kullanımıyla karşılıklı karmaşık ilişkilere göre belirlenir; çoğunlukla bir üretim kuvveti olması itibariyle, beden, iktidar ve tahakküm ilişkileriyle yatırımlanır; diğer yandan işgücü olarak oluşumu ancak bir tabiyet sistemi tarafından kapsanırsa mümkün olur (burada ihtiyaç, maharetle hazırlanmış, hesaplanmış ve kullanılmış bir politik enstrümandır); beden ancak üretici bir bedense, tabi olmuş bir bedense kullanıma uygun bir kuvvet olur... bedenin tam olarak işlemesinin, kuvvetlerinin hakimi olmasının bilimi olmayan, daha çok onları ele geçirme yetisinin bilimi olan bir "bilgisi" de olabilir: bu bilgi ve hakimiyet bedenin politik teknolojisi olarak adlandırılabilecek olan şeyi oluşturur.... Aygıtların ve

[114] "Kötü Şöhretli Adamın Yaşamı", Morris ve Patton 1979; ve aynı zamanda Foucault (1975 ve 1980).

> kurumların işlettiği, bir anlamda, iktidarın mikro-fiziğidir ve geçerlilik alanı büyük işlemler ve maddesellikleri ve kuvvetleriyle bedenlerin kendileri arasında konumlanır. (1977a:z6)

Foucault için iktidar bedenler üzerine ve bedenler üzerinden, söylemleri, özellikle bilgileri uygular; o bedenlerin ve onların hazlarının hakikatinin temsilcileri olarak bilgiler oluşturur. Söylemler, iktidar tarafından mümkün kılınır ve istismar edilir, bedenlerle, bireylerin yaşamları ve davranışlarıyla birbirine geçer, böylece onları belli bedenler olarak kurar. İktidar, bu gerçek söylemlerin imkânının koşuludur, bolluğunun arkasındaki, motive eden kuvvet ve onları bedenlere ve hazlara yazan enerjidir.

Foucault *Disiplin ve Ceza*'ya, bedensellik ve cezalandırıcı iktidarın ara yüzünü 1757'de kralı öldürme girişiminde bulunmuş Damiens'in halk önünde korkunç ve dehşetli cezalandırılmasını tüm şiddetli detaylarıyla anlatarak başlar. Damiens'in bedeni, halkın gözleri önünde, en hesaplanmış ve kesin biçimde, gerçek anlamda parçalara ayrılır, bir halk gösterisi seremonisi ve töreniyle. Onun işkencesi ve infazı Nietzsche de Kafka'nın da yasanın bedenler üzerine yazılmasını açıklarken kullandıklarına benzemiyor değildir. On sekizinci yüzyılın başlarında, suçlu bedeni işaretleyen, halka açık bir gösteriyle gerçekleşen infaz biçimine ilişkin dört önemli nokta işaret edilebilir. Öncelikle, cezalandırma, işlenen suç ve uygulanan ceza arasında kurulan onaylanmış toplumsal denkliğe dayanan bir gösteri olarak görülebilir; ikincisi cezalandırma oyma, işaretleme ve suçun ağırlına göre beden uzuvlarını kesmeyi içerir; üçüncüsü cezalandırma, dikkatle düzenlenmiş, egemenin beden politikasının ihtiyaçlarına göre yasa tarafından kodlanmış ve düzenlenmiş toplumsal olarak kabul gören bir işkence biçimi olarak görülebilir; dördüncüsü, bu cezanın bu halka açık sergilenmesine dair törensel usuller kendi hakikat biçimlerinde tesis edilir (günah çıkarma, beddua, tövbe ya da pişmanlık duymama):

> Eğer işkence yasal uygulamaya bu kadar güçlü bir şekilde gömüldüyse, hakikati açığa çıkardığı ve iktidarın işleyişini gösterdiği içindir. Yazılı olanın sözlü olan üzerine, sırrın kamusal olana, sorgulama prosedürünün itiraf prosedürüne eklemlenmesini sağlar; aynı dehşet sergilenmeli ve yok edilmelidir. Aynı zamanda cezalandırılmış adamın bedenini egemenin intikamını aldığı yere dönüştürür, iktidarın sergilendiği bir demirleme yerine. (1977a: 55)

Şaşırtıcı derecede kısa bir zamanda –yetmiş yılda– bu olağandışı ve

dehşetli cezalandırmalar Foucault'nun bizim modern ve "disiplin"e dair cezalandırma biçimlerimizle değişir. Egemenin cezalandırma biçimlerini tarif eden dört özelliğin karşısına, disiplin cezalarının da dört niteliği vardır. İlki, işkencenin ve bir hayli bireyselleşmiş ceza biçimlerinin, uygulaması türden çok dereceye göre çeşitlenen tek ve güdümlü bir sistemle değiştirilmesidir (başka bir deyişle, suç ya da ona has vahşet ne olursa olsun, herkese tek biçimde bir ceza verilir –hapis–; bu cezanın süresinin uzunluğu değişir); ikincisi, cezai adalet süreçlerinin son fazı olarak ceza (zamansal olarak yakalama ve yargıyı takip eden süreçler), hukuksal süreçlerin en kamuya açık olduğu halinden, cezaevi duvarları arkasına gizlenen, en gizli haline dönüşür; üçüncüsü, bağlantılı şekilde, yargı süreçlerindeki vurgu eylemin "arkasındaki" öznenin, kişinin yani suçlunun yargılanmasından suçun değerlendirilmesine kayar; buna bağlı olarak dördüncü ceza pratiklerinin nesnesi beden yerine ruh olur. Artık cezalandırmanın temel motivasyonu intikam değildir; suçlunun kurtarılmasıdır.

Foucault, ceza tarihinin, bir dizi beden teknolojisi olarak, zapt etmek, manipüle etmek ve bedeni kontrol etmeyi amaçlayan prosedürler olarak görülebileceğini iddia eder. Öznellik ve benlik kavrayışlarının dönüşümünün, iktidarın bedene yatırımının değişiminin sonuçlarıyla nasıl dönüştüğünü gösterir. Onun için ceza bedenin bir "politik teknolojisidir". Adaletin, cezanın ve işkencenin egemen biçimlerinin nesnesi olarak beden, kralın bedeninin aksine, kırılmaya açık dayanıksız ve patetik bir nesnedir –egemenin kudretine kast etmiş ve en ciddi cezayı hak eden bir nesne. 1830'larda tasarlanmış ancak hayata geçirilmemiş temsili ceza sisteminde, ceza halk tarafından açıkça okunabilir işaretler sistemi olarak görülür, suçlunun bedeni "yazınsal" hale gelmeli, anlamları üstlenebilmeli ve suçu önleme göstergesi olarak işleyebilmelidir. Artık eski sistemlerde olduğu gibi, egemenin kudretiyle yarışabilecek bir kuvvet değildir, beden bir talimatlar kitabına, öğrenilmesi gereken bir ahlak dersine döner. Disiplin teknolojileri içinde, beden çapraşık ancak yine de eğilip bükülebilir bir enstrümandır, terbiye edilebilir, daha iyi, daha etkin bir performansa sahip olacak şekilde ayarlanabilir, ince bir mekanizmanın parçaları olarak düzenlenebilir, bölümlenebilir, işe koşulabilir, yeniden düzene sokulabilir ve gerekliyse değiştirebilir. Özetle, özne ve beden kavramlarında, kralın bedeninin selameti meselesinden, toplumsal bedenin sağlamlığı ve bakımı meselesine, dramatik bir dönüşüm olmuştur. Bu, bedenin mikro-politik düzenlenmesiyle,

ölüm üzerindeki haktan yaşamı düzenleyecek bir iktidara, yaşamı etkin bir biçimde besleyecek iktidara geçiştir:

> Mesele, bu beden politikası tarihinde, ceza tekniklerini, halka açık işkencede olduğu gibi bedeni zapt ederek yapılanlar ya da ruhu hedef alanlar bağlamında konumlamak; cezai uygulamaları hukuk teorilerinin bir sonucu olmaktan ziyade, politik anatominin bir bölümü olarak değerlendirmektir.
>
> Bu cezalandırıcı iktidarın "mikro-fiziğinin" tarihi, o halde bir jeneoloji veya modern "ruhun" jeneolojisinde bir öğe olur. Kişi, bu ruhu, bir ideolojinin yeniden etkinleştirilmiş kalıntısı olarak görmek yerine, beden üzerinde belli bir iktidar teknolojisinin mevcut karşılığı gibi görebilir. Ruhun bir illüzyon ya da ideolojik etki olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Tam aksine. Vardır, bir gerçekliğe sahiptir, suçlular üzerinde ifa edilen bir iktidarın işleyişiyle aralıksız bir biçimde beden çevresinde, üzerinde ve içerisinde üretilir... Bu gerçek, bedensel olmayan ruh tözsel değildir; belirli tipte bir iktidarın ve belirli tipte bilginin etkilerinin bünyesinde eklemlendiği öğedir, iktidar ilişkileri üzerinden mümkün bilgi gövdesini doğuran düzenektir; bilgi bu iktidarın etkilerini yayarak güçlendirir. Bu gerçeklik referansında, pek çok kavram inşa edilir ve pek çok inceleme alanı oluşturulur: ruh, öznellik, kişilik, bilinç, gibi; onun üzerine bilimsel teknikler ve söylemler ve hümanizmin ahlaki iddiaları geliştirilir... (1977a: 29-30)

Cezai cezalandırmanın kurumsallaşması, modern toplumsal kurumların, insan öznenin bilgisinin ve zorlayıcı toplumsal pratiklerin daha da kapsamlı birbirine geçmesinin bir semptomudur. Foucault, hapishanenin, disiplin ve hapishane toplumunu hem yarattığını hem de bizzat bu toplumun bir semptomu olduğunu işaret eder. Cezai disiplin, öngörülemez toplumsal olaylar ve bireylerin eylemlerinin kontrolü ve önlenmesiyle ilgili genel bir dizi prosedür sağlar. Aile, ordu, okul, atölye, fabrika ve hapishane gibi disiplin kurumlarıyla küresel gözetleme teknolojileri arasındaki işbirlikleri, hapishane iktidarının daha küresel olarak işlediğini kavramamızı sağlar.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin son bölümünde, ölüm egemenliği iktidarı ile yaşamın yönetiminin disiplinsel iktidarı arasındaki ayrımı net bir biçimde ortaya koyar. Orada, yaşam üzerindeki disiplinsel iktidarı biyo-iktidar olarak tanımlar, hem bireysel hem de nüfus düzeyinde, gündelik yaşamı ve davranışları en ince ayrıntılarına kadar düzenlemeyi amaçlayan bir iktidar olarak. Bu cilt boyunca iddiası, cinsellik ve cinsellik üzerine

söylemlerin biyoiktidarın işlemesinin elzem bileşenleri olmasıdır. Biyoiktidarın kendisi bireysellik ve nüfus kavrayışlarının tam kalbindedir. Cinsellik, iktidar operasyonlarının ayrıcalıklı bir alanıdır, çünkü bedensel enerjileri ve hazları yoğunlaştıran ya da hizaya getiren, disiplin ve terbiye etmenin bireyselleşmesi süreçlerinin tam merkezinde bulunur, stratejik olarak avantajlı konumdadır. Aynı zamanda nüfus yönetiminin de tam kalbindedir (örneğin doğum istatistiklerinde, mimari planlarda, kent planlarında, vb.) Cinsellik saf ve kendiliğinden var olan ve iktidar tarafından ıslah edilen bir kuvvet değildir; bilakis, cinsellik, yaşamın kendisini ele geçirmek için iktidar tarafından etkin olarak kullanılır. Cinsellik, insanların sadece yaşadığı bir şey olmaktan çıkar ve yaşamın gizli kalbi olur:

> [Cinsellik], yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan beden disiplinlerine bağlıdır; yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaştırılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarrufu gibi yöntemlere. Öte yandan, doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır. Aynı anda her iki düzlemde de yer alır; küçücük gözetimlere, her an var olabilen denetimlere, aşırı derecede titizlikle gerçekleştirilmiş mekân uyarlamalarına, belirsiz tıbbi ya da psikolojik muayenelere, beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar... Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına hem de insan türünün yaşamına giriş yolu oluşturur. (Foucault 2016: 104.)

Eğer hapishanenin ve mahkumun bedenine yapılan muamelenin tarihi, aynı zamanda başka pek çok kurumsal alanın –okul, kışla, atölye, vb.– ayırıcı özelliği olan bir toplumsal kontrol ve düzen modunu vurguluyor ve tasvir ediyorsa, yani hapishane toplumsal örgütlenmenin her tarafında işleyen bir "hapishane" iktidarını gösteriyorsa, o halde cinselliğin (ve cinsellik üzerine gerçek söylemlerin) tarihi, aynı zamanda biyoiktidar tekniklerinin gelişimi, bireylerin ve topluluklarının bedenlerinin düzenlenmesinin modern biçiminin bir illüstrasyonu ve örneği olur. Bedenin fonksiyonlarına biyopolitik yatırım, o dönemden sonra daha da gelişse ve bedenlere iktidarın yatırımı bağlamında öncelik kazansa da, aslında on dokuzuncu yüzyılın icadı değildir. Epey erken dönemlerden gelen teknikler ve prosedürler –Hıristiyan günah çıkarma teknikleri, tıbbi inceleme pratikleri, hukuki ve cezalandırıcı pratikler– on dokuzuncu yüzyılda ortak bir yönelimle bir araya gelerek, bedenlerin biyopolitik yönetiminde stratejik olarak kullanılır ve sistematik iktidar rejimlerinin bir bölümünü oluşturur.

Foucault, cinselliğin çoğalması ve özelleşmesine dair on sekizinci yüzyılda aşamalı olarak ortaya çıkmış birkaç çizgiyi, özellikle heteroseksüel ve tek eşli çift meselelerini çember içine alarak merkezden uzaklaşmaya dair iki yönlü bir hareketi açıklar. Bir yanda, cinselliğin ve heteroseksüel olmadığı ve evlilik dışı olduğu için heteroseksüel ve evlilik ilişkisinden sapma veya uzaklaşma olarak tanımlanan cinsel "tiplerin" çoğalması ve yayılması söz konusudur. Bu harekette, artan bir biçimde, çocukların, delilerin, suçluların, homoseksüellerin, sapkınların, vb. cinselliği tanımlanır ve bunlara odaklanılır. Diğer yanda, diğer cinsellikler için referans noktası ve eksen olmayı sürdüren heteroseksüel çiftler, artan bir biçimde takdir edilirler, tetkik ve müdahalelere tabi tutulmazlar, bir çeşit söylemsel dokunulmazlıkla ayrıcalıklı kılınırlar. AIDS çağında, söz konusu olanın hâlâ kamu sağlığı politikaları tarafından da gitgide artan biçimlerde kontrol edilen ve hedef gösterilenin, marjinalleştirilmiş grupların cinselliği olduğunu –gey erkekler damar yoluyla uyuşturucu kullananlar, seks işçileri– teslim etmek gerekir. Üreyebilen çiftin cinselliği, özellikle kocanın/babanın cinselliği, kendi (fark edilmemiş) gizli eylemleriyle –gizli biseksüelliği ya da uyuşturucu kullanımı– "güvenli" (heteroseksüel) nüfuslarda virüsün yayılmasından sorumlu olmasına rağmen, şimdiye dek neredeyse hiç irdelenmemiş olmayı sürdürür.

Cinselliklerin çoğul biçimlere yayılması (basitçe sapkın cinsel eylemleri tarif eden bir aralığın aksine) ve sapkın cinselliklerin gözlem ve kontrolünün artan bir ivmeyle tıbbileşmesi, psikolojide "tiplerin", "kişiliklerin" ya da karakterlerin çıkışıyla, bireyin kalbine veya her bireyin sırrı olarak cinsel "profil" ya da cinsel tarihin benimsenmesinde iktidarın yoğun yatırımı için gerekli koşulları yarattı. Cinsellik varoluşumuzun en derin sırrı olarak tanınabildiğinde, sadece başkalarından değil belki kendimizden de sakladığımız bir sır şeklinde görülebildiğinde, o zaman, onun çözümlenmesi ve düzenlenmesi sadece gerekli olmaz aynı zamanda arzu edilen girişimler haline gelir. Bu girişimlere biz isteyerek iştirak ederiz:

> Bedene girmiş, kişilerin derin karakterine dönüşmüş olan cinsel gariplikler sağlık teknolojisinin ve patolojik olanın alanına girer. Ters yönden bakacak olursak da; cinselliğin tıbbi ya da tıbbileştirilebilir bir şey olduğu andan itibaren, organizmanın kökünde, derinin yüzeyinde ya da davranışın tüm belirtilerinde aranması gerekir... Böylece cinselliğin yükümlülüğünü üstlenen iktidar, bedenlere dokunmayı bir görev bilir; onları gözleriyle okşar; onların belirli bölgelerini yoğunlaştırır; yüzeyleri

> elektriklendirir. İktidar cinsel bedeni kucaklar. Burada söz konusu olan, etkinliklerin arttırılması ve denetlenen alanın genişletilmesidir. Ama aynı zamanda kösnülleştirilmesi ve hazdan belli bir çıkar sağlanması da gözetilir. Bu olgu iki sonuç doğurur: Kendi pratiği, iktidar için bir itki oluşturur; gözetleyen ve iktidan daha da ileri götüren denetim bir heyecanla ödüllendirilir, itirafın şiddeti, sorgulamadaki merakı yeniden harekete geçirir. (Foucault 2016: 39)

İktidar, dışarıdan onun önünü keser gibi görünse de cinselliğe, bir yasak gibi engel olmaz. Cinsellik, Foucault için iktidarın etkisinden başka bir şey değildir. İktidar, cinselliğin inşası ve yayılmasıyla, bedenler, hazlar, enerjiler üzerinde güç kazanır. Cinsellik eylemi ya da olayı, basitçe, iktidar dışında yaşanan, deneyimlenen bir gerçeklik değildir. Eğer cinsellik söylemsel-teknolojik karmaşık bir bilgi, haz ve iktidar birliğiyse, o halde seks sadece cinselliğin maddesel gerçekliği değildir. Foucault seksin kendisinin, cinselliğin yayılmasının bir ürünü olduğunu öne sürer, oldukça ayrık öğelerin, anatomi, biyoloji ve psikoloji gibi bir dizi bilginin sırasıyla araştırma nesneleri olarak gördükleri duyuların, tavırların, pratiklerin entegrasyonu veya yapay birliğidir. Cinsellik seksin bu bilgilerin nesnesi olmasını sağlar, cinsel hazzı iktidar çoğunlukla normalize etmeye yönelik amaçlarıyla ilişkilendirir. Seks, cinselliğin yayılımı, bedenler, kuvvetler, onların duyumları ve hazları üzerindeki etkisini arttırmak için özneleri arzularıyla birbirine ve iktidarın operasyonlarına bağlamak için, onların maddesel enerjileri tarafından üretilen iktidarı olanaklı kılar.

Seks, değişken kıvam ve bileşenlere sahip elementlerin bir tür karışımıdır –fizyolojik süreçler, hormonal salgılar, kas hareketleri, istekler, umutlar, arzular, duyumlar, davranışlar– tarihsel olarak ona, birleşik, hatta doğal bir varoluş statüsü atfedilmiştir. Bu ayrık öğelerin birleştirilmesi iktidarın belirli bir yatırımının sonucudur:

> Cinselliği, iktidarın alt etmeye çalışacağı belli bir karanlık alan olarak görmemek gerekir. Cinsellik tarihsel bir tertibata verilecek addır: Üzerinde güç işlere girişilecek hasır altındaki bir gerçeklik değil, bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söyleme kışkırtmanın, bilgilerin oluşumunun, denetim ve direnmelerinin güçlenmesinin bazı önemli bilgi ve iktidar stratejilerine göre birbirlerine eklendiği büyük ve görünür bir şebekedir o. (Foucault 2016: 78)

Foucault şunu açıkça ortaya koyar, eğer cinsellik, süreçlerin, duyumların ve işlevlerin heterojenliğinden yapılan "yapay" ya da toplumsal olarak

inşa edilmiş bir birlikse, seks cinsellikten daha gerçek, daha ilksel ya da söylem öncesi olamaz. Aslında, ona göre, seks "cinsellik tertibatı tarafından saptanmış bu hayali noktadan", "cinsellik tertibatının içinde oluşmuş karmaşık bir düşünce"dir. (Foucault 2016: 111, 109).

> Önce "cinsellik" kavramı yapay bir birlik çerçevesinde anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranışları, duyumları ve hazları bir araya toplamayı sağladı ve bu hayali birliğin nedensel ilke, her yerde hazır ve nazır anlam, her fırsatta keşfedilmesi gereken giz biçiminde işlemesini mümkün kıldı: Cinsellik böylece yegâne imleyen ve evrensel imlenen olarak işleyebildi. (Foucault 2016: 110).

Dolayısıyla hem seks hem cinsellik Foucault için toplumsal yapılardır; bedenlerin dikkatle düzenlenmesinde mikropolitik yatırımın etkileri veya sonuçlarıdır. Cinsellik tertibatı, bilgi-iktidar'ı bedenlere bağlayan en ince ve başarılı ipliklerden biri olarak, özgürleşme vaadi değildir, bilakis, bireyleri ve grupları bedenlerin biyopolitik kontrolüne daha da sıkıca bağlamanın bir yoludur.

Cinsellik ve Cinsel Olarak Farklı Bedenler

Bu noktada, kadın öznelliğine, cinselliğine ve bedenselliğine dair otonom bir kavrayış sağlamak gayesindeki feminist çalışmalar için geçerlilikleri bakımından, Foucault'nun çalışmasına ve Nietzsche'yle başkalarının yüzey yazısı modelinin genel geçerliliğine dair iki tür kaygıyı öne sürmek uygun olabilir.

İlk sorun Foucault'nun beden ontolojisi diye adlandırılabilecek konuyla ilgilenir. Eğer seks ve cinsellik, cinsellik tertibatının sonuçlarıysa, daha temel, belki daha kurucu bir ilksel maddeselliğe bağlılık Foucault'nun yazılarında tespit edilebilir mi? Diğer bir deyişle, eğer seks ve cinsellik belli türlerde iktidarın yazısının sonuçlarıysa, bu yazılar neyin üzerine yazılmaktadır? Nietzsche gibi Foucault da kendi "iktidar analitiğinin" işlemesi için, (en azından) iki çatışan kuvvetin karşılaşmasına ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir: bir yanda toplumsal kurumların belirli prosedürleri ve teknikleri (hapishane, hastane, iltica kampı, fabrika, okul); diğer yanda bireylerin direniş halinde bedenleri ve hazları. "Bedenler ve hazları" iktidarın nesneleri ve hedefleridir; bir bakıma Foucault onların iktidardan önce var olduklarını ima eder, bedenler iktidarın üzerinde işleyebileceği hammaddelerdir

ya da olabilirler; iktidarın büründüğü belli formlara karşı direnişin yeri olarak da işlerler. Bu ancak, Foucault'nun enigmatik biçimde, cinsellik tertibatının bedenler ve hazlar tarafından gelebilecek bir karşı-saldırıya açık olması gibi bir varsayımı sayesinde mümkün olabilir: "Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir seks-arzusu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır" (Foucault 2016: 112). Bunun ne anlama geldiği benim için hiç açık değil: bedenler ve hazlar bir biçimde cinsellik tertibatının dışında mı? Ya da onlar, cinsellik tertibatı içinde mevcut arzu-bilgi-iktidar bağlantısına meydan okuyabilecek, stratejik açıdan faydalı nevraljik noktalar mı? Niçin bedenler ve zevkler, seks ve arzudan farklı olarak, bir tür yıkımın kaynağı? Belki daha da önemli olan, kimlerin bedenleri ve hangi arzular böyle "dayanak noktaları" olabilirler? Çok nadiren kadın bedenleri ve hazlarını ele aldığına göre, Foucault'nun üstü kapalı cevabı açık görünüyor: eğer bir kişi, herhangi bir özellikten bahsetmek yerine, patriyarkal kültürün geri kalanıyla paralel olarak nötr bedenden bahsediyorsa, onu tartışmasız bir biçimde, erkek bedeni ve erkeklerin hazlarıyla doldurur.

Foucault'nun jeneoloji yazılarında, bedenin ontolojik ve politik statüsü konusu, toplumsal yazı ile ilgili daha genel bir feminist kaygıyı da ortaya çıkarır: cinsel olarak farklı bedenler, farklı olan yüzeylerine yazabilecek, farklı yazım araçları mı gerektirir? Ya da bedenleri cinsel olarak farklı üreten iktidarın yazısı mıdır? Cinsel bir süreklilik (continuum) vardır? –iktidarın tarihsel ve kültürel olarak çeşitli biçimlerde ayırdığı ve düzenlediği bedenler arasında (cinsel) farkların (yarı-biyolojik ve hatta doğal) sürekliliği (continuum)–. Ya da iktidar, bedenlerin biyolojilerinin ve hazlarının ta kendisini üretmeye katkıda mı bulunur? Bedenlerin bir alanı ya da sürekliliği kavrayışı, bedenleri tek bir arazide homojenize etmek, aralarındaki boşluğu ya da mesafeyi, her alanı (politik olarak) işaretleyen farkı, nötralize etmeye mi hizmet eder? Bu çok önemli sorular, bu bölümde incelenen teorisyenlerin hiçbirinde hazır cevap bulamazlar, çünkü bu teorisyenlerin her biri cinsel fark ve özgüllükler üzerine, araştırma konularının üstü örtük bir biçimde erkek bedeni ve öznellikleri, erkeklerin pratikleri ve toplumsal örgütlenme modları olduğu konusunda oldukça nadiren konuşurlar, eğer herhangi bir anda konuşurlarsa.

Benim fikrim, en azından feminist açıdan, bir bedeni bir metnin yazımı için boş, pasif bir sayfa, nötr bir "mecra" ya da gösteren gibi görmenin

sorunlu olduğu yönünde. Eğer yazı ya da yazım metaforu feminizm açısından herhangi bir anlamda faydalı olacaksa –ve inanıyorum ki, ciddi anlamda faydalı olabilir– "sayfanın"/ bedenin maddeselliğinin ona özgü modları dikkate alınmalıdır: bir ve aynı mesaj, bir erkek ya da kadın bedenine yazıldığında, her zaman ve hatta genelde aynı anlama gelmez ya da aynı yazıyla sonuçlanmaz. Yazılan yüzeyin cinsel (ve ırksal) özgüllükleri sorusunun devreden çıkarılmasına beden çalışmaları tarihi boyunca rastlanır. Ancak burada incelenen tüm teorisyenler bir anlamda yazı dışında ya da öncesinde bir "doğal verili"ye, yazı-öncesi yüzeye bağlıdırlar ve yazı metaforunu desteklemekte bu kavrayışın dişil olanın işlevini üstlendiği ileri sürülebilir. Nietzsche'de bu, "içgüdüler" olur, önceden-verili –aslında "doğal-öncesi" – kuvvetler ya da impulslar olan içgüdülerin terbiye edilmeleri gerekir, içgüdülere toplumsal yazılar tarafından temsil kazandırılması ve hafıza yüklenmesi gerekir; Foucault'da bu, bedenler ve hazlardır, ya iktidarın toplumsal-politik tertibatından önce-var olurlar ya da onlara karşı direnirler. Lingis de bedensel yazılarla ilgili baş döndüren çağrışımlarına rağmen, cinsel, deneyimleyen bir bedene paradoksal olarak bağlı kalır, ancak bu beden nötr kılınır.

Lingis için, salt beden, toplumsal olarak yazılmadan önce adeta saf bir çokluk, ancak toplumsal işaretler üzerinden erotik ve cinsel olarak özgül hale gelen ayrışmamış bir süreçler ve işlevler dizisidir. Cinsel olarak nötr ya da belirsiz, evrensel bir beden varsayımı, Lingis'i sünneti klitoridektomiyle eşit kabul etmeye götürür:

> sünnette, erkeğin penisinin çevresindeki labya kesilerek hadım edilir, tıpkı klitoridektomide kadının penisinin kesilip hadım edilmesi gibi. *Doğal biseksüelin hadım edilmesi* ile toplumsal hayvan üretilir. (Lingis 1984: 40; vurgu eklendi)

Beden, Lingis için "doğal olarak" biseksüeldir ve cinsiyetler arasında ayrımı yaratan toplumsal, yazıya dair "hadım edilmenin" bir biçimidir. Sünnet ve klitoridektominin çok ciddi asimetrisiyle ilgili bir duyarlılık ya da farkındalık yoktur. Onun için her ikisi de fallusu desteklemek yönünde işler. Sünnet, herhangi bir anlamda, erkek cinsel organını yok etmez –tam tersine, pek çok kültür ve birey, sünnetin erkeğin cinsel duyarlılığını arttırdığını onaylar. Klitoridektominin bunu yapmadığı çok açıktır. Klitoridektomi, kadının genital hazlarının bedensel kaynaklarının, erkeğin çıkarlarına tamamıyla tabi kılınması ve nihayetinde yok edilmesi demektir. Erkeklerin

kendi çıkarlarına dayandırılarak, kadınlara has belirli bir genital cinsel zevkin imkânının kesilip atılmasıdır. Burada iki cinsiyet arasında bir simetri yoktur ve olamaz. Eğer klitoridektominin fizyolojik (kültürel değilse) karşılığından bahsedilecekse bu, sünnet değildir, penisin toptan kesilip atılmasıdır (testisler bırakılarak).

İlk kaygım, burada açıklanmış çeşitli toplumsal yazı modellerinde cinsel olarak farklılaşmış bedenlerin statüsü ile ilgiliyken, ikincisi farklı beden tiplerine yöneldiğinde yazıların kazandığı statü ve biçim hakkında. Eğer felsefi düşüncede Foucault'yu bu düşüncenin temsilcisi gibi alırsak, son yazılarına dek kullandığı beden kavramının "nötr", cinsel olarak farksız ve dolayısıyla soyut bir beden olması dikkat çeker. Üstü örtük bir biçimde ya da layıkıyla tanımadan, Foucault sadece bir iki paragrafta erkek bedeni hakkında konuşur. Mahkumlara edilen muamele özelikle cinsel varoluşla ilişkilidir –alınan cezaların çeşitleri, işlenen suçların çeşitleri, yargıların (ve yargılananın) çeşitleri– iki cinsiyet için, kendisinin açıklamadığı biçimlerde şüphesiz farklıdır. Suçlu kişiliğin üretilmesinde ve hapsedilmesinde iktidarın yatırımı konusunda doğru olduğunu kabul edersek, niçin gerçekte iki ayrı tip vardır –iki ayrı çeşit ceza, iki çeşit mahkûm, iki çeşit hapsedilme, mahkumun cinsiyetine bağlı olarak değişen?

Cinselliğin Tarihi'nde Foucault kadınlara yönelen sadece bir çeşit cinselleşme programından bahseder: "kadın bedenlerinin histerikleşmesi" Histeriyi, iktidarın kadın bedenleri üzerine nüfuz etmesinin bir etkisi biçiminde ele alırken, kadınların heteroseksüel monagaminin talepleri ve ihtiyaçlarına karşı, kültürel olarak kadına atanan toplumsal ve cinsel role karşı bir direniş biçimi olarak alır, stratejik işgal olasılığını göz ardı eder. Homoseksüel ve diğer başka cinsel pratikler gibi, kadınların bedenlerinin histerikleşmesi, kendi özel bağlamına, belli konumuna ve belli öznelere bağlı bir süreçtir ve patriyarkal cinsel ilişkilere iştirak etme ya da onları reddetme biçimi olarak işleyebilir.

Cinselliğin Tarihi'nin ikinci cildinde, *Hazların Kullanımı*'nda, Foucault'nun ilgisi modern toplumsal kurumların ve bilgilerin jeneolojisinden, antik Yunan'da bireylerin üstlenmeye değer verdiği ve ödevlerini yerine getirdiği yollar olarak benimsedikleri kendi-kendini-düzenleme tekniklerinin incelemesine kayar. Sorusu bilgi-iktidar jeneolojisinden, etik olarak kendini-üretme sistemine geçer. Artık ilgilendiği şu pratiklerdir: "öyle

pratikler ki, kişiler bunlar yoluyla, kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre etmeye, birer arzu öznesi olarak görmeye ve bunu itiraf etmeye itilirler; bunu da kendileri ile kendileri arasında, varlıklarının doğal ya da düşkün hakikatini arzuda keşfetme olanağı veren belli bir ilişkiyi devreye sokarak yaparlar" (Foucault 2016: 119). Jeneoloji metinlerinde araştırma konusu bilgi, iktidar ve bedenler iken, artık asıl ilgilendiği öznelliğin kendini-yaratmasının kaynağıdır. Altı cilt olarak duyurduğu *Cinselliğin Tarihi* çalışmasıyla uyumlu olmasa da, cinsel meselelerden çok etik meselelerle meşgul olması, daha evvelki ilgilerine tamamıyla yabancı değildir. Buradan itibaren ilgilendiği "kendi olma teknikleri", "beşerî bilimler" tarafından benimsenen öznelliğin varoluşunu bilmeye ve yerini saptamaya dair modern meselenin jeneolojisinin bir bölümünü oluşturur.

Hazların Kullanımı'nı yazdığında Foucault, ayrıcalıklı araştırma konusunun, "kendi olma tekniklerinin" sadece erkekleri işaret ettiğinin farkındadır:

> Kadınlar genellikle (yalnızca metreslerinki gibi bir statünün kendilerine tanıyacağı özgürlük dışında) gayet sıkı yasalara uymak zorunda bırakılmışlardır; ancak bu ahlakın muhatabı kadınlar değildir; bu ahlak anlayışında geliştirilen, hatırlatılan ne onların görevleridir ne de sorumlulukları. Sözü geçen ahlak bir erkek ahlakıdır: Yani, bir erkek –tabii ki bir özgür erkek– tarafından ve erkeklere hitaben düşünülmüş, yazılmış ve öğretilmiş bir ahlaktır. (Foucault 2016: 131)

Kadınları dışlamasıyla ilgili açıklığı, tek başına feministler için bir sorun teşkil etmez, etmesi de gerekmez, özellikle Foucault'nun temsil politikalarıyla, başkalarının adına konuşma[115] ile ilgili eleştirilerini ciddiye alanlar için. Ancak yapıtları bu dışlamaya rağmen, başkalarının, kadınların, kadın hapishanelerinin doğuşundan, kadınların cinselliğinin tarihinden ya da kadınların kendilerini-üretmesinden bahsedebilmesinin imkânlarını kapatmaz –bunlar erkeklerinkinden oldukça farklı olabilseler de– . Ancak, Foucault'nın kendisi, klasik dönemde kadınların kendini-üretmesine karşılık gelen bir etik olmadığını ima ederek, bu olasılığın yolunu kapatır: ahlaki kendi-kendini-düzenleme soruları bu ana dek geçerli değilmişçesine,

[115] Linda Alcoff, Foucault'nun iddialarını daha da karmaşık hale getiren ikna edici bir iddia ortaya koyar: temsil politikası, birinin kendisi adına konuşamayan bir başkası adına konuştuğu politika, kendine has büyük iktidar yatırımlarına sahiptir, ancak karşıt iddia da, yani kişinin sadece kendi adına konuşması da belli iktidar yatırımları içerir. Sadece kendin için konuşmak mümkün değildir, ve mümkün olsa dahi, geçerliliği oldukça sınırlı olacaktır. Bknz. Alcoff (1992), özellikle 11.

ortaçağda kadınların "evlilik ilişkilerinin etiği"ne girmelerine dek beklemeleri gerektiğini öne sürer. Çalışması kadınların kendi bedenleri üzerine yazılabilecek çeşitli tarihlerin temsillerinin ve açıklamalarının içerilmesi için bir boşluk bırakmaz. Bu, bedensel yüzeylere yazılan toplumsal yazı metaforunun feministler tarafından terk edilmesi gerektiği anlamına gelmez; fakat eğer bu metinlerde tartışmanın içyüzünü anlamaya dair veya stratejik olarak değerli bir şey kalacaksa, öncelikle bu metaforların yeniden düşünülmesi, kadınların patriyarkal olarak silinmesindeki rollerinin ve işbirliklerinin açık kılınması elzemdir.

- 7 -

YEĞİNLİKLER VE AKIŞLAR

İdeoloji yoktur ve hiç olmamıştır.

Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Bin Yayla* (1987: 4)

Möbius şeridini tersyüz etme yolunda oldukça ilerledik. İçin dışa döndüğü ya da dışın kendi içine dönerek iç olduğu, o bükülme ya da kendini-dönüştürme noktasındayız. Bu kitabın çevresinde döndüğü soru, kavramsal düzen, akıl, bilgi, öznellik ve içselliğin düşünüldüğü terimlerin –bu kitapta bunların her biri pragmatik bir biçimde psikoloji, psikanaliz ve fenomenoloji çerçeveleri içinde ve onlar yönünden açıklandı– bedensellik için uygun çerçeveler ve terimlere çevrilip çevrilemeyeceğidir. Öznellik ve ruhsal içsellik beden bakımından layığıyla açıklanabilir mi? Derinlik, içsellik, öznellik ve kişiye özgü olan; yüzeyler, bedenler ve maddesel ilişkiler bakımından kavranabilir mi? Kutuplaşmış zihin ve beden ikiliğinin, değersiz kabul edilen terimini kullanarak, bu zıtlığın bizzat üzerine inşa edildiği ve sayesinde imkânlı kılındığı (kabul edilmeyen) terim ile ilişkilenen kavramları kullanarak, yani beden ve bedensellik ile ilişkilenen kavramları kullanarak, zihin/beden düalizminin üstesinden gelinebilir mi? Eğer beden zihnin yerine geçerse ya da beden zihni insanlığın kendisini çeşitli başkaları karşısında ayrıcalıklı olarak tanımlamasında kullandığı konumundan çıkarırsa kavramsal çerçevelere ne olur? Bedenleri anlamamız için yok sayılamaz olan, cinsiyetli bedenlerin çatallanması –ki bu bana

kalırsa indirgenemez bir kültürel tümeldir– konusunda ne olur? Eğer zihin ya da öznellik, bir indirgeme yapılmaksızın, beden bakımından açıklanabilir, bedensel tarihsel-kültürel özgüllükleri içinde anlaşılabilirse, bu cinsel özgüllüğün –cinsel farkın– nihayetinde öznellik anlayışımızın zorunlu (yeterli olmasa da) koşulu olarak anlaşılabileceği anlamına mı gelir? Teorik çerçeveler Nietzsche'den, Foucault'dan, Deleuze'den ya da başkalarından gelse de, feminist teorideki ana meseleler ve kavramlar –kadınların deneyimi, öznelliği, arzusu ve hazzı dahil olmak üzere– bedensel terimlerle yeniden kavranabilir mi? Bilinç ve tüm ruhsal topografiyi, beden haritalama ve toplumsal dövme terimlerine aktarmanın bir yolu var mı? Bu süreçte kaybedilen nedir? Ya da kazanılan? Bu terimleri dönüştürmek neden gereklidir? Bu sorular, bu bölümde tartışılacak temel meseleler arasında. Burada, Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'daki –(anti) başyapıtları olarak görülebilecek bir metin– bedensellik anlayışını, düzlük, yüzeyler, yeğinlikler, yatırımlar, yani dikotomik düşüncenin sunduğu terimlerden başka, ikili mantıkları geride bırakabilecek, devirebilecek ve aşabilecek terimlerle geçici olarak yeniden kurmayı öneriyorum.

Feminizm ve Rizomatik

Burada incelediğim erkek beden teorisyenlerinin her birinin konumunun feminist teori açısından oldukça tartışmalı olduğu açık; hepsi açıkça kullandıkları cinsiyetçi ifadeleri, kadınları ve dişilliği küçümsemeleri dolayısıyla ciddi tartışmalara sebep olmuştur ve her biri, fallus merkezci kültür ve partiyarkal temsil modellerini eleştirme süreçlerinde stratejik ve koşullu faydaları dolayısıyla başka feministler tarafından savunulmuştur. Feminist değerlendirmelerde Deleuze ve Guattari'nin konumu, diğerleriyle karşılaştırıldığında oldukça belirsiz kalır. Pek çok feminist, onlar hakkında fiilen hiçbir şey söylemez, birkaç istisna olsa da[116]. Fransız teorisine genel olarak sempati duyan birçoklarınca görmezden gelinmişlerdir: buna bağlı olarak çalışmaları Lacan, Foucault ya da Derrida'yla karşılaştırıldığında çok az etki uyandırmıştır ve çok az tartışma yaratmıştır. Bu, Deleuze ve

[116] Benim de yakın olduğum feministler arasında, Deleuze ve Guattari'nin yapıtları üzerine yazan belli sayıda kişi var –ama bu Lacan, Foucault ve Derrida gibi diğer Fransız teorisyenlerinin yazılarının feminist hayalgücünü ele geçirmesinden çok farklı bir noktada. Burada aklımda olanlar Rosi Braidotti, Judith Butler, Dianne Chisholm, Marie Cumick, Karin Emerton, Anna Gibbs, Alice Jardine, Meaghan Morris, ve Dorothea Olkowski gibi çeşitli feminist yazarlar.

Guattari'nin –ya da en azından Deleuze'ün– Fransız düşüncesindeki ayrıcalıklı konumu dikkate alındığında oldukça şaşırtıcıdır. Ve hatta onların yazılarıyla ilişkilenen feministler dahi, Deleuze ve Guattari'nin feminist teori ve politikayı üstlenmesine eleştirel ya da en azından şüpheyle yaklaşırlar, Derrida'nın iç-içe-girme (invagination) metaforuna bakışlarındaki feminist şüphelere benzer biçimde.

Örneğin, Alice Jardine, Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları hakkında ve feminist niyetler bakımından olası faydaları ve değerleriyle ilgili bir dizi kuşkuyu ifade eder. İddiası şudur:

> kadınların "kadın oluşu"nun gerekmesi noktasına kadar öncelikle...bu, kadının en başta yok olacak olan olması anlamına gelmez mi? "Kadın oluş" sürecinin, kadınların işe yaramaz oldukları süreçler için kullanılan eski alegorinin yeni bir versiyonu olması olası değil mi? Geriye sadece onun simulakrumu kalacak: erkek düzenlemelerin girdaplı denizinde kısıtlı kalmış bir kadın figürü. Sadece erkeğin metamorfozu için gerekli, sessiz, kararsız, başsız, arzusuz uzamsal bir yüzey? (Jardine 1985:217)

Öznelliğin düzleşmesi, organizmanın çözülmesi ("baş-sız"), politik düzen ve toplumsal örgütlenmenin istikrarının bozulması nosyonu, Jardine için teorik bir endişe doğurur, en azından bu paragrafta, bu endişe, erkeklerin kendi-yayılmalarının yeni adı olarak "kadın oluş" metaforunun üstlenilmesine dair endişeleri kadar kuvvetlidir. Jardine, Deleuze'ün varlık, nesneler, sıfatlar, eşleşmeler, korelasyonlar yerine düzlemler, yeğinlikler, akışlar, oluşlar, bağlantılarla yeniden kurduğu radikal ontolojisine dair feministlerin endişelerini açık ve net biçimde ifade eder. Endişeleri, feminist teorinin ilgilendiği meseleleri es geçmesi ya da etraflarından dolaşmasıyla ilgili görünür: "kimlik", başkalık, toplumsal cinsiyet, baskı, kadın ve erkek ikili ayrımı –her biri feminist düşüncenin merkezi ve yürütücü sorularıdır.

"Kadın oluş", "arzulayan makineler" ve ilgili kavramların, feminist politikada radikal ve sarsma gücü olan ne varsa (teori üretiminin politikası da dahil olmak üzere), erkekler tarafından üstlenilmesi için yeni bahaneler veya örtüler olduğu şüphesi, Deleuze ve Guattari adları doğrudan geçmese de, Irigaray'ın yazılarında da ima edilir. Irigaray, kadınların, arzu, makine işleyişi, asemblajlar, bağlantılar gibi nötr (cinsiyetsiz) kavramların altına konulduğu ve böylece erkeklerin kendileri ve insanlık ile ilgili fantezilerinin bir dayanağı veya desteği haline getirildiklerini iddia eder:

> "arzulayan makine" hâlâ kısmi olarak kadının veya dişil olanın yerini almıyor mu? Bu erkeklerin kullanabileceği bir kadın metaforu değil mi? Özellikle teknokratik olanla ilişkisi bakımından?
>
> Ya da yine: bu "psikoz" kadınların mı olacak? Eğer öyleyse bu kadınların cinsel hazza ulaşmasını engelleyen bir psikoz değil midir? Yani, soyut cinselleşmiş maddenin nötr hazzından farklı bir hazza. Fantazmatik "kadın oluş"ta, erkekler için büyük olasılıkla bir keşfe, zevke bir ekleme yapmaya denk gelen bu haz, kadınlar için öteden beri tanıdıktır. Onlar için [Organsız Beden], bir tarihsel koşul değil midir? Böylece, daha kadınlardan, arzularının ortaya çıkabileceği, henüz ilhak edilmemiş alanları bir kez daha geri alma tehlikesini göze almış olmaz mıyız? Kadınlara öteden beri, "beden-maddesi"ni ve "organsızlığı" koruma atanmış olduğuna göre, bu [Organsız Beden], onların kendi hiziplerini işgal etmeye denk gelmiyor mu? Kadınların arzusunun kadınların bedeninden tahliye edilmesine?... [Organsız Beden]'i cinsel hazzın bir "nedenine" çevirmek için, organlarla dilsel ve cinsel bir ilişkiye sahip olmak gerekmez mi – ki kadınlar buna hiç sahip olamadılar? (Irigaray 1985b: 140—41)

Rosi Braidotti, Deleuze ve Guattari'ye epey yakın durmasına rağmen, feminist politikanın itici güçlerini ve içgörüsünü yakalamalarıyla ilgili benzer şüpheleri paylaşır. Deleuze'ün yazıları ve ona karşı durduğu noktalarıyla çözülmemiş ilişkisi ve tereddütlerinde oldukça açıktır –ki, bana öyle geliyor, feministler hem erkeklerin bilgi üretme modlarından faydalanacak hem de onların kısıtlılıklarını göstererek öteye geçeceklerse, bu yaklaşımı benimsemeleri elzemdir. Braidotti'nin Deleuze'ün metinleriyle ilişkileri, eleştiri ve bütünüyle hayranlık arasında gider gelir, her ikisi de eşit güçtedir:

> Deleuze'ün savındaki tutarlılığı görüyor olsam da –kendisinin ikili karşıtları genel reddinden, etkileşim halinde bedenli öznelliklerin sürekliliği adına erkek/kadın dikotomisini reddetmesine– kadınlar için olası sonuçları hakkında tereddütlerim var. Feministler, dişil öznelliği yeniden tanımlamayı hedefleyen kendi kolektif mücadele tarihleri içinde bu noktada, gerçekten cinsiyete-özgü politik faillik biçimlerinden zarar görmeden vazgeçebilirler mi? Dağılmış bir çoklu-cinsellik (polysexuality) lehine, toplumsal cinsiyeti es geçmek çok eril bir hamle değil midir?... Deleuze'ün çoklu cinselliği, cinsel farktan kurtulduğunu iddia eden bir eril modele kadınların uyumlu olduğunu varsayar. Bunun sonucunda ortaya çıkansa, kadınlar tarafından ifade edilen özgüllüğe ilişkin talebin tasfiyesidir.... Cinsel nötrlüğü sadece bir erkek idealleştirecektir. (Braidotti 1991: 120—21)

Aralarında, Jardine, Irigaray ve Braidotti, Deleuze'ün rizomatik olarak tanımladığı projesine dair pek çok feministin paylaştığı genel yaklaşımı irdeleyen birkaç tereddüdü ifade ederler. Her birinin gerekçeleri benim için her zaman açık olmasa da, bu itirazları kısaca aşağıda listeleyeceğim.

İlk olarak, "kadın oluş" metaforu kadınların politikalarını, mücadelelerini, teorilerini, bilgilerini erkeklerin ödünç almasıdır ve bunları "ödünç alırlarken" radikalliklerinin politik gücünden sıyırarak üstlenirler. En azından Deleuze ve Guattari, kadınların mücadelelerini estetize etmek ve romantize etmekle[117] suçlanabilirler, aynı zamanda daha şiddetli bir şekilde ifade edilirse, kadınların çeşitli politik mücadelelerini politik güçlerinden yoksun bırakmakla; kadınların üretmek ve temsil etmek için çok ciddi mücadeleler verdikleri özgüllüğünü nötrleştirmekle ve bizzat bu özgüllüğü insan tanımında toplamak için kullanmakla da (ve dolayısıyla yeniden fallikleştirmekle) suçlanabilirler.

İkinci olarak bu metaforlar sadece kadınların cinsel özgüllüğünü nötrleştirmez ama daha sinsice, erkeklerin özgüllüğünü, çıkarlarını ve bakış açılarını da maskeler ve nötralize eder. Bu şu anlama gelir. Kendi olmak sorusu, çok geniş bir insan sorusuna, hatta daha da genel bir fenomene, yaşamın kendisinin tanıtıcı özelliği olmaya evrilir. Bu manevra fallus merkezci düşüncenin ana özelliklerinden birini –tek bir norm altında iki cinsel simetri varsayımını– cinselliğinden uzaklaştırır ve müphemleştirir. "Dişil" olan bir kadın oluşun, Deleuze ve Guattari'nin tarif ettiğiyle aynı şey olup olmayacağı belirsizdir. Bu hem kadınların kendilerine özgü, genellenemeyecek oluş ve arzu üretim modlarını inceleme ve sorgulamalarına bir engel olmayı sürdürür, hem de erkeklerin kendi oluş ve arzu üretimlerinin konumlarının bedensel özgüllüğünü kabul etmesine engel olur.

Üçüncüsü, hem *Anti-Ödipus*'ta hem *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari'nin psikozu, şizofreniyi romantik bir tavırla yükseltmesine yatırım yapar; bir yandan bunları yaşayan bireylerin gerçek acılarını yok sayar, diğer yandan başkaları için bunu yaşanamayacak bir ideal olarak konumlar. Dahası, kadın oluşu tüm varoluşların en ayrıcalıklısı olarak konumlayarak, Deleuze ve Guattari, dişillik ve delilik arasında öteden beri kurulu olan tarihsel ilişkiyi teyit eder ve deliliğin cinsel olarak aldığı özgül biçimleri yok sayar.

[117] Bu, daha geniş olarak, Kroker'in iddiası (1991: 113-17).

Dördüncüsü, makine işleyişi gibi metaforları çağırarak, teknokratik düzenin terminolojisini kullanarak, Deleuze ve Guattari, pek çok erilci filozof gibi, ancak kadınların dışlanması ve aşağılanmasıyla mümkün olmuş imalar ve terimlerden yararlanır; esasında ya da onarılamaz biçiminde erilci olmasalar da, bugüne dek teknolojik gelişmelerin tarihsel olarak kadınların dışlanmasını temel alması dolayısıyla teknokrasiler erilcidir.

Bunlar tabii ki çok ciddi ve kolay kolay bir yana bırakılamayacak itirazlar ve şüpheler. Her birine geri de dönülecek. Ancak bu itirazlar geçerliliklerini hiç kaybetmeden fiilen herhangi bir erkek filozofa yöneltilebilir; hatta pek çok kadın filozofa da. Deleuze ve Guattari'nin teorik bakış açılarını eleştirel olmayan tarzda üstlenmeden ve aynı anda feminist eleştirilere dört elle sarılmadan, bu yazarların yapıtları fallus merkezci olsa dahi, feminist amaçlar için faydalı olup olamayacağını, feminist amaçlarla kesiştikleri ya da üst üste bindikleri noktaları incelemek istiyorum. Hiçbir metin, bir "feminist" metin dahi, bu yükten azade değildir, çünkü hem fallus merkezcilik hem eleştirisini üstlendiğimiz metinler ve bilgiler tarihinin kategorileri, kavramları ve yöntemlerinden türer. Deleuze ve Guattari'nin "Platonculuğu ters çevirme" arayışının, pek çok feministin dert edindiği, Batı düşünce tarihinin her yerine sinmiş ikili kutuplaşmanın aşılması sorusuyla taşıdığı ortaklık oldukça önemlidir. Deleuze ve Guattari sadece Batı felsefesinin metafizik zeminlerine itiraz etmek ve onları es geçmek üzere alternatifler aramakla kalmazlar, geleneksel metafizik kimlikleri, bütünüyle başka şekilde kavranan bir ontoloji içinde etkiler veya yüzey olarak konumlamanın imkânlarını araştırırlar. Bir anlamda Deleuze ve Guattari, Spinozacılığın çağdaş varisleri olarak görülebilirler: öznenin merkeziliğini ve anlamlandırmanın tutarlığı ve geçerliliğini varsayan teorik paradigmalara meydan okumaları bakımından, kimlik/özdeşlik, özne ve nesne ilişkileri, töz, madde, bedensellik hakkında en yaygın varsayımları sorunsallaştırırlar. Prosedürleri ve yöntemleri, kadınların otonomileri ve kendini-belirlemeleri etrafındaki feminist mücadeleleri aktif bir biçimde olumlamasa ya da desteklemese dahi, çalışmaları, metafizik karşıtlıklar ve kavramların zeminlerini aydınlatmaya ve böylece kadınların kendi bilgilerini, kendileri ve dünya hakkında kendi açıklamalarını üretmelerine katkıda bulunabilir.

Deleuze ve Guattari'nin fark sorusuna, aynı olanın egemenliğine ya da aynı olan tarafından tanımlanmış, anlamlandırma ve öznelleştirme nosyon-

larıyla varsayılan ikilileşme yapısıyla, kendine-özdeş, aynalar ve ikizlerin hayali oyunu olarak görünen bir aynılık rejiminin dışında anlaşılabilecek farka ilgisi de, felsefedeki hakim erillik biçimlerine karşı feminist mücadelelerle aynı taraftadır. Deleuze, temsilin dört büyük "illüzyonunun" ötesinde, farkı kavramsallaştırmayı öne sürer: kimlik, karşıtlık, analoji ve benzerlik. Kendinde ve kendisi olarak farkı kavramsallaştırmak, kimlik tarafından ikincil kılınmamış bir farkı kavramsallaştırmak için, Deleuze ve Guattari salt ikileşme ya da tekil birleşik öznelliklerin ötesinde, oluş ve çokluk nosyonlarına başvururlar[118].

Onların, organlar, süreçler, akışlar, enerjiler, bedensel maddeler ve bedensel olmayan olaylar, hızlar ve sürelerin bütünleşmeyen ve süreksiz silsilesi olarak kavradığı beden nosyonu zihin/beden, doğa/kültür, özne/nesne ve iç/dış zıtlıklarıyla bedene dayatılan ikili karşıtlıklar dışında, bedeni yeniden kavramayı amaçlayan feminist çalışmalar için çok önemli olabilir. Bunlar bedeni, insan ya da insan olmayan, canlı ya da cansız, başka bedenlerle bağlantıları içinde, organları ve biyolojik süreçleri maddesel nesnelerle ve toplumsal pratiklerle ilişkilendiren ve bunları yaparken, bedeni bilince ya da biyolojik örgütlenme gibi bir birliğe ve homojenliğe tabi kılmayı reddeden, bütün yönleriyle farklı bir beden anlayışı sunarlar. Spinoza'yı takip ederek, beden ne bilincin yeri olarak ne de organik olarak belirlenmiş bir şey olarak görülür; yapabilecekleri, icra edebilecekleri, oluşturduğu bağlantılar, geçirdiği dönüşümler ve oluşlar ve bağ kurduğu başka bedenlerle tesis ettiği mekanik ilişkiler bakımından, kapasitelerini nasıl çoğalttığı yönünden anlaşılır –bedenin olumlu bir biçimde anlaşıldığı nadir bir kavrayış (Deleuze ve Guattari 1987: 74).

Sadece bedenselliğe ve maddeselliğe ilişkin alternatif nosyonlar üretmezler, aynı zamanda oldukça farklı, aktif, olumlu arzu kavrayışları da önerirler. Psikanaliz arzuyu bir eksikliğe, imkânsız bir nesneyi elde ederek tatmin edilmesi gereken bir nosyona dayandırırken, arzunun üreten, bağlantılar kuran, mekanik ortaklıklar oluşturan şey olarak görülebileceği söy-

[118] Bir çoğulluk, çoğul bir kimlik değildir, *n* konum ile çoğullaşmış bir kimlik değildir, fakat, kısmi öğelerden oluşan, bütünleştirilemeyen, bir tamlık olmayan kolektifliktir. Bir asemblaj ya da çoğulluk, zaman içinde değişmeyen kimliğiyle ya da herhangi bir aynılık ilkesiyle tanımlanmaz, permütasyonlardan, dönüşümlerden, yeniden hizalanmalardan geçecek kapasiteleriyle tanımlanır: "Çoğulluklar dışsal olan ile tanımlanır: başka çoğulluklarla bağlantılarına ve doğalarına göre değişen soyut bir çizgi ile, kaçış çizgisi ile ya da yersizyurtsuzlaşma ile tanımlanırlar." (Deleuze ve Guattari 1987: 9).

lenir.[119] Arzuyu fantezi ile aynı safta ve gerçeklikle zıt olarak konumlamak yerine, eksikliğine duyulan özlem olarak görmek yerine, arzu bir edimselleşme, şeyleri bir araya getiren ya da ayıran, makineler yapan, gerçekliği kuran bir dizi pratik olarak görülür. Arzu kendisinin erişmeye ihtiyaç duyduğu belirli bir nesneyi seçmez; bunun yerine asıl gayesi kendini çoğaltmak ve genişlemektir. Tekillikler içinden şeyleri bir araya getirir, asemblajlar oluşturur ve şeyleri, asemblajları bozar kendi tekilliklerinde ortaya çıkmalarını sağlar. Hareket eder; yapar. Kadınlar geleneksel olarak, arzuyu kuran eksikliğin zemini ve gardiyanları olarak konumlandığından, varlık ve yokluk, gerçeklik ve fantezi arasındaki karşıtlık geleneksel olarak kadınları erkeklerin ötekisi olarak tanımlayıp sınırlandırdığından, Deleuze ve Guattari'nin arzu nosyonu, feminist teorinin çıkarlarına kaçınılmaz olarak hizmet eder. Eksiklik, ancak bir öteki, yani kadın, erkek için onu kişiliğe büründürdüğünde, beden kazandırdığında anlamlı olur. Arzuyu kavrarken eksikliğin ilkselliğinin üstesinden gelen her arzu modeli, olumlu bir adımdır ve sırf bu yüzden dahi dikkatle incelenmeye değerdir. Ancak bu eksiklik modelini aşmak, bizi salt bütünlük ve mevcudiyet olumlamasına götürmez, götürmemelidir. Mevcudiyet ve yokluk, aynı çerçeve içinde ve o çerçeveye yönelik olarak eşlenir. Bütünlük, varlık, tamlık veya kendine-özdeşlik yerinde eksiklik, yokluk, kırılma olmaz, bunların yerine oluş devreye girer.

Deleuze'ün yazıları çözümleme, eleştiri, kural çiğneme ve dönüşüm için beklenmedik derecede güçlü silahlar sunabilir. Freudyen-Marksizmin çok iyi bilinen sorunlarına rağmen (psikanalizde fallusun merkeziliği; üretim ilişkilerinin merkeziliği; Marksizmin tek parça, birleşik formları), feminist teoriyi tarihsel olarak tahakkümü altına almış olan ve muhtemelen hâlâ bu tahakkümü sürdüren Freudyen-Marksist görüşlerden farklı teorik yaklaşımlar, başka düşünsel paradigmalar, bilgiyi, iktidarı, bedenleri ve temsilleri kavramsallaştırmanın yeni yollarını gösterebilirler.

Feministler ve beden teorisyenlerinin Deleuze ve Guattari'nin açıklamalarının, yazılarının hermetikliğinin, önerdikleri ontoloji ya da ontolojilerin sistematikliği ve detaylı karmaşıklığının (çünkü çalışmalarının *Anti-Ödipus*'tan *Bin Yayla*'ya geçen zamanda hatırı sayılır derecede gelişme ve çeşitlenme gösterdiği açıktır), çerçevelerinin, görüşlerinin ve metodolojilerinin (eğer onların çalışmaları için bu sıradan tarifler kullanılabilirse)

[119] E.g., Grisoni (1982).

temelinde bulunan, farka dayanan ve sınıflandırmacı olan şemaların neşeli görünen rahatlığına dair şüphe duymak için haklı bir sebebi olabilir. Çalışmaları –özellikle Deleuze'ün (*Anlamın Mantığı* bu bağlamda bir örnek oluşturur) – çok ince ayrımlar yapar, en azından ilk bakışta, çok yabancı, soyut ve sezgisel olana karşıtmış gibi görünen bir terminoloji ve maksatlarla işler. Dahası, metinlerini okumaya/kavramaya/kullanmaya devam etmek için, kişinin tüm eleştirel yaklaşımları, en azından bazı çok genel anlam örüntülerinin çıkışına kadar, askıya alması gerekebilir –ki bu ciddi süreler boyunca oluşmayabilir–. Onların çerçevelerine ve kavramsal alanlarına giriş, felsefe metinlerinde pek gerekmeyen türde bir güven duymayı gerektirir, çünkü normal olarak metinleri değerlendirmede işleyen eleştirelliğin, geçici olarak askıya alınmasını gerekir. Bu güven, çalışmalarını kavramak, onlardan etkilenmek ve faydalanabilmek için elzemdir.[120] Böyle bir güven tabii ki her okuyucudan beklenir –en azından belli bir ölçüde güven herhangi bir teorik konuma erişim kazanmak için gereklidir. Ancak Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında bu, feminist okuyucu için daha da güçleştirilmiştir, çünkü sabırlı bir okumanın ardından gelecek "mükâfatlar" daha da az somuttur. Fakat, tüm bu bazı çok önemli tereddütlere ve güçlüklere rağmen, onların yazılarını tecrübe etmek, kişinin önceki çerçevelerini ve terminolojisini terk etmesi, kaybolması, daha önce çok güvenli ve açık olanın sarsılması risklerini almak, bana oldukça değerli görünüyor, çünkü bugün milenyumun sonuna yaklaşırken, düşünce-politika-arzu bakımından en yenilikçi ve kapsamlı büyük değişikliklerden birini temsil ediyorlar. Foucault'nun söylediği gibi, Deleuze pekâla gelecek yüzyılın filozofu olabilir, tıpkı Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki yazılarının yirminci yüzyıl düşüncesinin kapsamını öngörmesi ve yolu çizmesi gibi. Bu, o halde, riskli bir girişimdir. Kişinin yolunu kaybetmesi tehlikesini taşır, seçtiği yoldan sapmasına sebep olabilecek tehlikeler barındırır; ancak riskler ve mükafatlar bu yola çıkmayı değerli kılabilir, çünkü yeni keşif yolları, yeni hedefler, yeni teorik paradigmalar ve çerçeveler, tam da feministlerin işaret ettiği ikili ve dikotomik düşüncenin dilemmalarının aşılması, belki de bu yolla mümkün olabilir.

[120] İngilizce'de, yapıtları üzerine görece nadir olan ikincil literatürde, bir "giriş" Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarının okumalarının sloganlaşmış, jargona teslim olmuş okumalarından hoşlanmamasıyla öne çıkar: Brian Massumi'nin *Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanım Rehberi* (1992).

Bedenler, Organsız Bedenler, Oluşlar

Burada amacım herhangi bir açıdan Delueze'ün yapıtlarına "sadık" olmak değil, tam aksine ve onun ruhuna da uygun olarak, Deleuze ve Guattari'nin geliştirmediği teoriler için bu yapıtları kullanmak, işletmek, geliştirmek ve onlarla deneyler yapmak. Özellikle, yapıtlarında, bedenin feminist kavranma biçimleri, maddeselliği yeniden düşünme ve zihin/beden zıtlığını yeniden düzenlemeyle ilgili yararlı olacak öğeleri, yalnızca o yaylaları geliştirme niyetindeyim –açık biçimde oldukça seçici bir okuma. Deleuze ve Guattari'nin bedene dair sistematik açıklamaları olmayışından hareket edersek, bu çalışma sadece anlaşılması zor ve son derece karmaşık metinleri *Bin Yayla*'yı seçici biçimde okumayı değil, aynı zamanda onların göçebe ve rizomatik anlayışlarından, daha birleşik, daha "ağaçsı" (sistematik, merkezli, sıralı ve düzenli) bir yeniden yapılandırmayı kapsayacak[121]. Feminist beden teorilerinin kaygılarıyla örtüştüğüne inandığım birkaç kavrama yoğunlaşacağım: rizom, asemblaj, makine, arzu, çoğulluk, oluş ve Organsız Beden (OB). Bu kavramlar, mevcut merkezi konumlanmaları, birlikleri ve katı yapıları reddetmek ve değiştirmek girişiminde gevşek bağlarla birbirlerine bağlı görünür.

Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında, özne ve nesne, artık ayrık şeyler ya da ikili karşıtlıklar olarak anlaşılamaz. Şeyler, maddi ya da zihinsel, katı sınırlarla, açık çizgilerle görülemez; ne de tam tersi biçimde özsel olarak birlik halinde, tekil ve bütünsel olarak görülürler. Özne ve nesne, akışlar, enerjiler, hareketler, katmanlar, parçalar, organlar, yeğinlikler dizisidir – onları özdeşlikler ve kimliklerde donduranlardan başka sonsuz biçimde, birbiriyle ilişkilenebilen ya da birbirinden ayrılabilen fragmanlar. Üretim bu fragmanlar, beden ve nesne fragmanlarını birbiriyle ilişkilendiren süreçleri kapsar. Asemblajlar veya makineler heterojen, birbirine benzemez, süreksiz dizilerdir veya bağlantılar, bağlaşımlar (x artı y art z) içinde ya da eklemlerin çözülmesi ve kırılmalarla gerçekleşen ilişkilenmelerdir. Fakat

[121] Deleuze ve Guattari şöyle söyler:

> ağaca benzemezliğiyle, rizom, çoğalmaya ilişkin değildir: ne imge-kök olarak dışsal çoğalmanın ne de ağaç-yapı olarak içsel çoğalmanın. Rizom bir anti-jeneolojidir. Kısa-süreli bellek ya da karşı-bellektir. Rizom çeşitlenme, genişleme, fethetme, ele geçirme ve filizlenme yollarıyla işler... rizom yalnızca durumların dolaşımıyla tanımlanan, bir generali olmayan ve düzenleyici bir belleği ya da merkezi bir otomatonu olmayan, merkezsiz, hiyerarşik olmayan, anlamlandırmaya dair olmayan bir sistemdir. (1987: 21)

önemli olan şudur, bir asemblaj, merkezi ya da hiyerarşik bir sırayı, düzeni ya da dağıtımı takip etmez; daha çok, bir düzenek ya da alet, aynı düzeyde farklı öğelerin bağlaşımı gibidir:

> Bir asemblaj ne zemine ne de bir üst yapıya sahiptir, ne derin bir yapı ne de yüzeysel yapıya sahiptir; iki yönlü varsayımlar ve karşılıklı faydaya dayanan eklenmelere dayanan tek bir tutarlılık mekânı üzerinde tüm boyutlarını düzleştirir. (Deleuze ve Guattari 1987: 90)[122]

Asemblajlar öğelerin, fragmanların, akışların, birbirine benzemeyen statü ve tözlerin geçici bağlantılarıdır: fikirler, şeyler –insan olan, canlı ve cansız olan– tümü, aynı ontolojik statüye sahiptir. Varlık hiyerarşisi yoktur, bu fragmanların önceden belirlenmiş bir derleme ya da birleşme sıraları ya da uymak zorunda oldukları merkezi bir düzen ya da plan yoktur. Onların "yasası" sonsuz deneyin, metamorfozun, başkalaştırmanın, sıralanmanın ve yeniden sıralanmanın buyruğudur. Bu dünya tamamıyla düzleşmiş, katmansızlaşmış demek değildir; daha çok hiyerarşilerin tözler ya da onların doğalarının ve değerlerinin sonucu olmadığı, birbirine benzemez tözlerin düzenlenme modlarıyla ilgili olduğu anlamına gelir. Şeyler ve onların ilişkilerinden çok, çizgiler, hareketler, hızlar ve yeğinliklerden oluşurlar. Asemblajlar ve çoğulluklar, o halde, temelde hareket halinde, eylem halinde oldukları için, bir yerde bulunmazlar, her zaman üretilirler. Pratiğin sonucudurlar, ister bir arının çiçekle veya kovanla ilişkisindeki pratiği, ister bir öznenin alet edevat kullanarak bir şeyler yapmasındaki olsun. Zaman ve mekânda zorunlu olarak sonludurlar, statüleri nihai değildir ve geçicidir; her zaman bir dışları vardır; üst seviyede bir makineye ait değildirler ve olmaları gerekmez. Makineler, Deleuze ve Guattari için, sadece mekanik ikameler ya da bedensel protezler değildir (Freud'un önerdiği gibi). Bir plana ya da tasarıya, ilkelerin "uygulanmasına" tabi olup standardize olmazlar. Makineler mekanizmaya karşıttır. Herhangi bir yapımın, herhangi bir üretimin hem koşulu hem de sonucudurlar.

[122] Colin Gordon, çoğulluk nosyonuna ilişkin, onu asemblaj ve makine kavramlarıyla ilişkilendiren, makul bir açıklama yapar; çoğulluk nosyonu Öklidçi-olmayan geometrideki gelişmelere yaslanmaktadır: "Çoğulluklar... bu kavram, orijinalliğini Reimann'ın Öklidçi-olmayan geometrilerinin belirli türde 'asemblajları' 'düz' diye tarif etmesine borçludur.. 'Düzlük' ile Deleuze ve Guattari'nin ifade ettiği bir durumdur, koşul ve koşullananın aynı mekânı işgal ettiği, 'derinden' genel bakışı mümkün kılacak ayrıca bir ekstra boyutu olmayan bir durum. Koşul ve koşullanan arasında hiçbir benzerlik olmadığı olgusu, onların 'asemblaj' kavramlarına asıl anlamını verendir." (Gordon 1981: 35-36).

Bir "arzulayan makine" birlik ve teklik nosyonlarını reddeder: onu oluşturan öğeler ve süreksizlikler ne yitirilmiş kökensel bir bütüne bağlıdır ne de onu nihayetine erdiren bir bütünlüğe, yani telosa bağlıdır. Gerçeği temsil etmezler, çünkü onların işlevi göstergeye dair değildir: onlar üretirler ve bizzat kendileri gerçektir. Bir ayrım olmaksızın, bireysel, kolektif ve toplumsal gerçekliği üretirler. Arzu, kalıcı çoğulluklar üretme: her zaman yeni dizilimler, bağlantılar ve bağlar oluşturarak şeyler yapma bakımından deneyler yapar. Temelde, teleolojik değil göçebedir, kıvrımlarla hareket eder, yaratıcıdır, tekrar etmez, öngörülemez.

Beden artık birleşik ve birleştiren bir organizma olarak, biyolojik ya da ruhsal açıdan merkezi bir organizma diye görülemediğinden, hâkim bir bilinç veya bilinçdışıyla örgütlenmiş olan, yönelimselliği ya da düşünümü ve kendini-düşünümü bakımından tutarlı bir yapı olarak anlaşılamadığından, Deleuze ve Guattari bedeni, kendileri de bir dizi arzulayan makineden oluşmuş arzulayan bir makinenin öğeleri ve fragmanları olarak görürler. Bedenin onu oluşturan arzulayan makinelerin akışlarına ve yeğinliklerine uyumlu olmasını gözeterek, Deleuze ve Guattari, Antonin Artaud'dan hareketle, onu "Organsız Beden" (OB) olarak adlandırır. OB (biyolojik, ruhsal ve anlamlandırmaya dair) tüm örgütlenmesinin ve organlarının bolluğuyla bedendir:

> Organsız beden ölü bir beden değildir, organizmayı ve onun düzenlenme biçimlerini bir kez yok etti mi daha da canlı ve bereketli bir beden olur... Tam bir organsız beden çoğulluklarla dolmuş bir bedendir. (Deleuze ve Guattari 1987: 30)

Deleuze ve Guattari'nin OB nosyonu, insan bedenlerinin doğallaştırılmasına karşı çıkma ve bu bedenleri başka bedenler ve şeylerin akışları ve parçacıklarıyla doğrudan ilişkilendikleri bir konuma yerleştirme girişimleridir. Tüm şeylerin, çeşitlerinden bağımsız olarak aynı ontolojik statüye sahip olduğunu iddia eden, Spinozist varlığın tek-sesliliği kavrayışını kabul ederken ("Spinozistlerin etiği *fiziktir*" diye yazar Deleuze ve Parnet [1987:30]), OB, insan, hayvan, metinsel, sosyokültürel ve fiziksel tüm bedenleri ayırmadan işaret eder. Bedenin bir şeyler yapmak, belli pratiklerle ilişkilenmek konusunda kapasiteleri ve bilinmeyen potansiyeline ilgileriyle karşılaştırıldığında, genel bedenleşme sorusuyla daha az ilgilenir görünmelerinin sebebi budur:

> ...Spinoza'nın sorusu: *bir beden ne yapabilir*? Nasıl duygulanımlara yol açabilir? Duygulanımlar oluşlardır: bazı durumlarda eylem gücümüzü yok edecek dereceye kadar bizi uyandırır ve ilişkilerimizi bozar (üzüntü), bazı zamanlar kuvvetimizi çoğaltarak bizi daha güçlü kılar, daha hızlı ve daha yüksek bir bireyselliğe geçişimizi (sevinç) sağlar. Spinoza bedenle ilgili şaşkınlığını hiç bırakmaz: bir bedene sahip olmakla ilgili değil ama bedenin ne yapabileceğiyle ilgili şaşkınlığını. Bedenler cinsleri ya da türlerine göre tanımlanmaz, kökenleri ya da fonksiyonlarına göre de tanımlanmaz, sadece yapabildikleri, oluşturabildikleri etkilerle tanımlanabilir, eylemde söz konusu olduğu kadar tutku duymaya da ilişkin olarak (Deleuze and Parnet 1987: 74)[123]

Bedeni gelişimsel bir birlik ya da kısmi nesnelerin, organların, deliklerin birleşmesi olarak gören psikanalize benzemez. Psikanalizde her parçanın hazza ilişkin kendi anlamı ve modalitesi vardır ve Ödipal yeniden düzenlenme süreçleriyle bu kısmi nesneler ve erojen beden bölgeleri kendilerinin dolaysız amacından, bölgesel zevkinden daha yüksek bir amaca yönelir (nihai amacı çoğalma olan). OB fanteziyle, imgelerle, yansıtmalarla, temsillerle yatırımlanmayan bir beden kavrayışı doğurur. Ruhsal ya da gizli bir iç dünyası olmayan, içsel bir bütünlüğü olmayan, ortaya çıkmakta gecikmiş bir anlam barındırmayan bir beden kavrayışını getirir. Deleuze ve Guattari, tabakalaşmasından, birleşmesinden, düzenlenmesinden ve hiyerarşikleşmesinden önce, bir hızlar ve yeğinlikler yüzeyi olarak ele alır onu.

Deleuze ve Guattari'nin tarifine göre, OB tüm ruhsal içselliği tahliye edilmiş bir beden değildir. Bedeni yeniden yazan ve yeniden haritalayan bir çeşit örtü de değildir. OB, tüm bedenlerin, düzenleri ne olursa olsun istediği bir eğilimdir. Deleuze ve Guattari, ondan, üç çeşit malzemeden oluşmak yerine, tamamıyla sıvı, engelsiz bir akıştan ibaret yumurta diye bahseder (bu ne Lacan'ın çırpılmış yumurtası "hommelette"tir (homme (insan) ve ommelette (omlet) sözcüklerini birleştirerek oluşturduğu) ne de sert kabuk, şeffaf beyaz ve sarısıyla farklı özellikleri olan yumurtadır), bu engelsiz bir akıştır:

> OB öyle bir biçimde yapılmıştır ki, sadece yeğinlikler tarafından işgal edilebilir, doldurulabilir. Sadece yeğinlikler geçer ve dolaşır. Yine de, OB bir sahne, bir yer ve hatta bir destektir ve onun üzerine herhangi bir şey geçip gitmek üzere gelir. Fanteziyle hiç işi yoktur, yorumlanacak bir şeyi yoktur. OB yeğinliklerin geçmesine sebep olur: Kendisi yoğun olan, uza-

[123] Spinoza ve Spinozizm Deleuze için açıkça devam eden bir ilgi alanı olmayı tüm entelektüel kariyeri boyunca sürdürmüştür. Bknz. Deleuze (1990a ve 1988).

> nımdan yoksun bir *spatium'da (boşlukta)* onları üretir ve dağıtır. Bir uzam değildir ve uzamda da değildir; bir dereceye kadar uzamı işgal eden bir maddedir –bu derece üretilen yeğinliklere tekabül eder. Tabakalanmamış, biçimlenmemiş yoğun maddedir. Yeğinlik matrisi, yeğinlik = 0... Bu yüzden OB'yi organizmanın uzanımı ve organların örgütlenmesi ve tabakaların oluşması öncesindeki tam yumurta olarak ele alırız.... Spinoza'nın *Ethica*'sı OB'nin büyük kitabı değil midir? (Deleuze ve Guattari 1987: 153)

OB organlara karşı değildir ya da organları reddetmez; onun karşı durduğu bedenlerin düzenlenmesi ve yapısı, tabakalanmış, ayarlanmış, düzenlenmiş ve işlevselleşmiş şekliyle bedendir, nitelik ve uygunluk mecburiyetlerine tabi kılınmış şekliyle bedendir. OB, yeğinliklerin kaynaşmasından ve anlamlı, düzenlenmiş, aşkın bütünlükler olarak öznenin ve anlamlandırmanın birliğini kuran tortu tabakayı oluşturmasından önce ve bu oluşumdan fazlası olarak bedendir. OB, "arzunun *içkinlik alanı*, arzuya has *süreklilik düzlemi*"dir (arzu, herhangi dışsal bir failliğe referansı olmadan bir üretim süreci olarak tanımlanır; bu dışsal referans onun içini oyan bir eksiklik de olabilir, içini dolduran haz da)" (154). Aşkınlığa direnir; aşkınlığın hareketi için ihtiyaç duyduğu tortulanmaya ve hiyerarşikleşmeye direnir, üç büyük tabakayı veya özdeşlikleri oluşturan katmanlanmaya ve tabakalaşmaya ve üst-kodlamaya da direnir: bu üçlü, organizmayı oluşturan birlik, özneyi oluşturan birleşme ve anlam yapısıdır. Tüm kuralları reddeder: "OB asla senin ya da benim değildir. Her zaman *herhangi bir* bedendir" (164).

> OB'nin hiç de organların karşıtı olmadığını aşamalı olarak fark ediyoruz. Organlar düşmanları değil. Düşman organizma. OB organlara değil; yalnızca organizma olarak adlandırılan organların örgütlenmesine karşı. Artaud'nun organlara karşı bir savaş açtığı doğru, fakat aynı zamanda peşinde olduğu, onların içinde olduğu şey, organizma: *beden belirli bir bedendir. Tek başına durur. Organlara ihtiyaç duymadan. Organizma asla değildir. Organizmalar bedenin düşmanlarıdır.* OB organlara karşı değildir; bunun yerine OB ve onun oluşturulması ve konumlanması gereken "hakiki organları", organizmaya karşıdır, organın organik düzenlenmesine karşıdır. (Deleuze ve Guattari 1987: 158)

OB aynı biçimli, tekil, tanımlanabilir bir "tür" ya da yapı değildir. Daha çok Deleuze ve Guattari için bir OB bir başka OB'den, yüzeyinde izin verdiği ya da ürettiği dolaşımın türleri ve modaliteleriyle, yüzeyinde izin verdiği ya da ürettiği yeğinliklerinin hareketi ve akışıyla farklılaşır. Dolayısıyla, soru OB'nin ne olduğu değildir, onu neyin oluşturduğu da değildir;

fakat onun ne yaptığı, nasıl işlev gösterdiği, neyi etkilediği, ne ürettiğidir. Örneğin, iki çeşit OB'yi şöyle ayırt ederler: biri uyuşturucu bağımlısının, mazoşistin ve hipokondriyakın boşaltılmış OB'leri, ve diğeri, sayesinde ve içinde yeğinliklerin aktığı ve dolaştığı, üretimlerin gerçekleştiği dolu OB:

> Kesin olan şudur ki, mazoşist kendini öyle koşullar içinde bir OB'ye dönüştürmüştür ki, artık OB acının, *acı dalgalarının* yeğinlikleri haricinde bir şeyle doldurulamaz. Mazoşistin acı aradığını söylemek doğru değildir, ancak erteleyici ya da dolambaçlı bir biçimde hazzı aradığını söylemek de yanlıştır. Mazoşist, sadece acının doldurabileceği ya da üzerinde dolaşabileceği bir OB türü arar, tam da o OB'nin oluştuğu koşullar dolayısıyla. (Deleuze ve Guattari 1987: 152)

Boş OB durumunda, bedenden sadece organlar ve organizma tahliye edilmemiştir aynı zamanda bedenin yeğinlikleri ve kuvvetleri de uzaklaştırılmıştır. Bu beden bir eksiklik ihtiyacı duymaz, sorunu tam tersidir: kendini artık başka hiçbir şeyin dolaşamayacağı noktaya kadar doldurmuştur. Eğer bir beden çoğalmayla, bağlantılarla ve eklemlerle doluysa, o bu bakımdan boştur; bu boş OB akışa son vermiştir. Hipokondriyak, hem organlarını hem maddenin ve yeğinliklerin dolaşımını yok eder, belli akışları –acı ve haz akışlarını– kışkırtarak bedeni camlaştırır, kırılganlaştırır, işgale açık hale getirir ve aynı zamanda onun başkalarıyla bağlantılarını keser. Arzunun hazla ilişkisini istikrarsızlaştırarak ve hazzın yerine acıyı ikame ederek, mazoşist akışlar ve hareketler yaratır ancak bunlar kendine-kapanma pahasına mümkün olur, Deleuze ve Guattari'nin acı dalgaları dediği etkenle başka biçimlerdeki tüm açıklıklar boğulur veya etkisiz hale getirilir. Bu, mazoşizme dair ahlaki bir tavır ya da yargı değildir, onun "mikrofiziğinin" tanımlanmasıdır, onun öznellik-altı bileşenlerinin kendileriyle ve başka nesnelerle ya da alet-edevatla ve hatta sadist özneler ve işkence kaynaklarıyla ilişkilerini tarif eder.[124] Mazoşist bedeni canlandırmak ya da

[124] Deleuze'ün mazoşizm anlayışı, önemli oranda *Mazoşizm: Soğukluk ve Vahşet* ile *Bin Yayla* arasında gelişmiştir. İkincisinde, mazoşizmi, hazzın acı üzerinden ya da acı çevresinde çapraşık sapması olarak değil (bu, Ödipalleşme tarafından sağlanan yeniden yapılanmaya dayanarak, mazoşizmi sadizmin karşıtı olarak tanımlayan psikanalitik görüştür), yeğinlikleri bedenler ve nesnelere dağıtan, arzunun kendisinin süreklilik düzlemiyle deneyler yapan, girift mekanik bağlantıların üretimi olarak ele alır:

> Mazoşizmin [psikanalitik] yorumunu ele alın: saçma ölüm içgüdüsüne başvurulmadığında, mazoşistin, herkes gibi, hazzın peşinde olduğu fakat ona ancak acı üzerinden ve fantezisi kurulan aşağılanmalar üzerinden erişebileceği, bunların işlevinin de derin endişeyi yatıştırmak ya da defetmek olduğu, iddia edilir. Bu doğru değildir; mazoşist ızdırap, ödemesi gereken bedeldir, hazza erişmek için değil fakat harici bir ölçü olarak, arzu ve

hissizleştirmek için "acı dalgaları" yayarken, uyuşturucu bağımlısı hissizleştiren-canlandıran Soğuk ile, "soğutucu-dalgaları" ile doludur:

> [Bir uyuşturucu bağımlısı] Uyuşturucusunu ister gibi Soğuk Olanı ister – DIŞARIDA, ona hiçbir faydası olmayan yerde değil, donmuş bir hidrolik kriko gibi oturmasını sağlayacak şekilde İÇERİDE... metabolizması Mutlak Sıfır'a yakınlaşırken. (William Burroughs, *Çıplak Şölen*, Deleuze ve Guattari'nin alıntısından, 1987: 153—54)

Boş OB, kendini fazla hızlı fazla kesin biçimde boşaltmışa benzer. Örgütlenmesinin bazı noktalarının bağlantılarını kesmek ve başka yeniden bağlantılarda işlemelerini sağlamak yerine, boş OB fazla çabuk bir biçimde kendini boşaltır, aşırı düzensizleşir ve böylece kendi üzerine kapanır, yeğinliklerini farklı biçimlerde aktaramaz, tekrara saplanır. Oluşu reddetmez; daha çok, yeğinliklerinin özgürce dolaşımına olanak tanımayan bir kaçış çizgisi oluşturur, başka OB'lerle, başka, ileri bağlantıları mümkün kılmaz. Bu kendini imha ederek son bulan kaçış çizgisidir:

> Organsız bedeni yeterli derecede zengin ve yeğinliklerin geçişi için tam kılmak yerine, uyuşturucu bağımlıları camlaşmış ve boş bir beden oluştururlar ya da kanserli bir beden: nedensel çizgi, yaratıcı çizgi ya da kaçış çizgisi, aniden bir ölüm ve kendini yok etme çizgisine dönüşür. (1987: 285)

Ne bir yer, ne bir düzlem, ne bir sahne, ne de bir fantezi olan OB, arzunun üretim, dolaşım ve yeğinleşme alanıdır, arzunun içkinliğinin yeridir. Yeğinliklerin dolaşımının alanı olsa da, ve kaçış çizgilerinde yersizyurtsuzlaşmalara neden olsa da, oluş hareketleri, kendini devam ettirme yeteneği, boş OB'de eksikmiş gibi görünen koşuldur. Ancak öyle görünüyor ki, kendini yok etmeye engel olmak için, OB'de en düşük düzeyde bir tutarlılık ve bütünleşikliğin olması gerekir; iktidarın ve gerçekliğin hücumu karşısında OB'lerin yaşamlarını sürdürmelerini sağlayacak az miktarda öznellik ve anlamlandırmanın bu durumda dahi mevcut olması gerekir:

> haz arasında sahte-bağları çözmek için ödemesi gereken bir bedel. Haz, hiçbir biçimde ıstırap üzerinden bir sapmayla elde edilemez; mümkün olduğunda ertelenmesi gerekir çünkü olumlu arzunun kesintisiz sürecine müdahale eder... Kısacası, mazoşist ıstırap çekmeyi organsız bedeni oluşturmanın bir yolu olarak kullanır ve arzunun süreklilik düzlemini oluşturur. Bunun yanında, başka yollar, başka prosedürler ve şüphesiz daha iyi olanları da vardır. Fakat birilerinin bu yöntemi kendileri için uygun bulmuş olması yeter. (Deleuze ve Guattari 1987: 155)

Mazoşist, beden kısımlarının, kısmi nesnelerin, libidinal yatırımların, hazların ve arzuların mekanik bileşenlere, organların mevkilere ve ritüellere, OB'nin oluşuna ya da kısmi oluşuna dönüştürülmesiyle ilişkilenir.

> Her gün doğumunda yeniden şekil kazanması için yeteri kadar organizmayı muhafaza etmeniz gerekir; az miktarda anlam ve öznelleştirmeyi de tutmanız gerekir, bilhassa şeyler, kişiler ve hatta durumlar sizi buna mecbur bıraktığında, ihtiyaç duyulduğunda onları kendi sistemlerine karşı kullanabilmek için; tabii az oranda öznellik de muhafaza etmelisiniz, baskın gerçekliğe cevap vermenize imkan tanıyacak kadar. Tabakayı taklit edin. OB'ye ve onun süreklilik düzlemine, tabakalaşmasını çılgınca bozarak ulaşmazsınız. En başta, boşalmış ve kasvetli bedenler paradoksuyla karşılaşmamızın sebebi de budur: sabırla ve anlık olarak organlarının örgütlenmesini çözebilecekleri bir noktayı aramak yerine, organizma dediğimiz bu örgütlenmeyi çözebilecek noktayı aramak yerine, *kendilerini organlarından yoksun bırakmışlardır.* Aslında, OB'yi sabote etmenin birçok yolu vardır: ya kişi onu üretmeyi başaramaz ya onu az çok üretse de onun üzerinde hiçbir şey üretilemez, yeğinlikler geçemez ya da bloke olur. Bu OB'nin her zaman onu tabakalaştıran yüzeylerle özgürleştiren düzlem arasında salınmasından kaynaklanır. Eğer onu çok şiddetli bir eylemle serbest bırakırsanız, önlem almadan tabakalarını havaya uçurursanız, o zaman bir düzlem elde etmek yerine kara deliğe saplanabilir ve hatta felakete sürüklenebilirsiniz. (1987: 160—61)

OB boyunca ve ötesinde, tabakaları çözme, kaçış çizgilerini serbest bırakma, bağlantılar üretme, yeğinlikler ve akışların hareketleri, sabit bir durum ya da nihai bir konum olmaktan çok bir yönelim veya bir harekettir. Deleuze ve Guattari kimliğin çözülmesini, kimliğin toptan istikrarsızlaşmasını ve yabancılaşmayı savunmaz; daha çok tabakaların mikro düzeyde çözülmesi, bazı etkileşimlerin ama tabii ki hepsinin değil, yoğunlaşması gereklidir:

> Tabakalaşmış halde kalmak –düzenli, anlamlı, maruz– olabilecek en kötü şey değildir; olabilecek en kötü şey tabakaları, deliliğe ya da intihara yönelen bir çöküşe sürmektir, bu onları hiç olmadığı kadar ağır biçimde bize geri getirir. (1987: 161)

Deleuze ve Guattari, OB'yi tekil, düzenli, kendi-kendine-yeten organik bedenden ayrı tutar; aynı zamanda akışların molar ve moleküler düzenleriyle azınlıkçı ve çoğunlukçu örgütlenme modlarından da ayrıştırır. Oluşlar her zaman molekülerdir, molar birlikleri kat eder ve yeniden sıralarlar:

> Cinsiyetler ya da sınıflar gibi büyük ikili kümeler üzerine düşünürsek, yapıları başka olan pek çok moleküler kümeyi kat ettikleri ve aralarında karşılıklı bir çifte bağımlılık olduğu açıkça görülür. Çünkü bu iki cinsiyet, sadece kadında erkeği ve erkekte kadını devreye sokmakla kalmayıp aynı zamanda onların hayvan, bitki, vb. ile ilişkisini de etkileyen, moleküler kombinasyonların çoğulluğunu gösterir. (1987: 213)

Eğer, molar birlikler, sınıfların, ırkların, cinsiyetlerin ayrımı gibi homeostatik olarak işleyen, enerjilerini, yeğinliklerini hapseden bir kimliği, sabitliği, bir sistemi kuruyor ve istikrarlı kılıyorsa, moleküler oluşlar molar birliklerin istikrarsızlıklarını ve zaaflarını kat eder, bir patika oluşturur, dengelerini bozar ve harekete geçirir. Kültür içinde toplumsal iktidarın büyük ayrımlarının bu biçimde parçalara bölünmesinin, baskı altındaki pek çok grubun gücünü ve meşruluğunu –kadınlar, işçi sınıfı, beyaz olmayan insanlar, geyler ve lezbiyenler, dini ya da kültürel azınlıklar ve her birinin mücadeleleri– ilk bakışta çürütür gibi görüldüğü açıktır: Deleuze ve Guattari burada, çeşitli toplumsal gruplar için politik konumları belirleyen ve kategorize eden büyük ayrımları ve küresel kategorileri açıklamaya çalışıyor değildirler. Bunun yerine, benim okumama göre, bu baskıların oldukça karmaşık yapı ve biçimlerinin olduğunu teslim ederler. Deleuze ve Guattari'nin "kadının içinde erkek ve erkeğin içinde kadın" ifadesini kullanmasının beni huzursuz ettiğini itiraf etmeliyim. Bu ifade, iki cinsiyetin çok temel bedensel farkları ve deneyimlerini yok sayma eğilimi taşır. Bir kez daha "kadında" erkeğin, "erkekteki" erkekle aynı erkek olmadığının altını çizmek elzemdir! Fakat, onların lehine, kadın ya da erkek "olmamızdan" bağımsız olarak bize "erillik" ve "dişillik" özellikleri veren, başkalarında sezdiğimiz ve ilişkilendiğimiz mikro-parçalılıkları tanımak da çok önemlidir. Bana göre, bu politik olarak üzerinde yürünmesi tehlikeli bir zemin, ancak tehlikeli zeminlerde ve farklı araziler üzerinde yürümezsek, yeni hiçbir şey bulunmayacak, yeni keşifler mümkün olmayacak ve her şey aynı kalmaya devam edecek.

Bana öyle görünüyor ki, bu riskleri almaya değer: bu küresel ilişkilerin dönüşümü ve yeniden düzenlenmesine dair daha olumlu ihtimallere sahip olabilmek için küresel zıtlıkları ve makroskopik hiyerarşileri yeniden düşünmenin ve dahası bunlara bağışıkmış ya da etki alanlarının dışındaymış gibi algılanan fark edilmesi güç mikroskopik noktalara nüfuz etme kapasitelerini görmenin tehlikelerini göze almamız gerekir. Dolayısıyla, eğer cinsiyetlerin ayrımı ya da ikili karşıtlığı ya da tam buna dayanan, patriyarkiyi kuran küresel sistem, molar çizgiler olarak düşünülebilirse, o halde, bunları kat etmek ve kesintiye uğratmak ve dönüştürmek, işlemez hale getirmek, Deleuze ve Guattari'nin, "kadın oluş" süreçleri olarak tarif ettiği şeydir.

Kadın Oluş, Bedensiz Oluş

Eğer OB asla bir özneye "ait değilse" ya da bir nesnenin özelliği değilse, eğer asla "seninki" ya da "benimki" olamıyor ve her zaman kendine has konfigürasyonları ve bağlantılarıyla, Deleuze ve Guattari'nin "tekillikler" dediği bağlam içinde salt bir OB olarak kalıyorsa, bunun tam aksine, oluşlar asla belirlenmemiş ya da jenerik değillerdir; oluşlar her zaman bir şey oluştur. Oluşlar her zaman belirli hareketlerdir, yeğinliğin noktalarının ve akışlarının, hızının ve yavaşlığının, hareketinin ve durmasının belirli formlarıdır; her zaman bir çoğullukturlar, bir şeyden ona hiç benzemeyen başka bir "şeye" hareket ya da dönüşümdürler. Kaptan Ahab balina-olur, Willard fare-olur, Hans at-olur. Bu oluşlar, bir hayvanı taklit etmeye ya da benzerliğe dayanmazlar ya da tersine hayvanın öznenin fantezileri ve ruhsal yatırımlarını (bu tabii ki Freud'un Küçük Hans vakası çözümlemesine birebir uyar: Hans anne arzusunu ve onu izleyen Ödipal korkusunu attan düşme korkusuna yöneltmiştir) sembolik olarak temsil etmesi ve eyleme geçirmesi yeterliğine de dayanmazlar. Bu bir sembolleştirme ya da metaforik temsil sorusu değildir, ruhsal özne ile nesne ya da hayvan arasında kurulan ilişki meselesidir.

Deleuze ve Guattari, oluşların ve özellikle hayvan-oluşun, üçüncü bir aracı terimi, ne insan ne hayvan başka bir şeyle ilişkiyi gerektirdiğini ve bu üçüncü terim sayesinde öznenin hayvanla ilişkiler kurabildiğini öner sürer. Hatta yemek tarifini andıran bir şey de sunarlar.

> Bir örnek: Köpeği taklit etmeyin, fakat organizmanızın *başka bir şeyle* öyle biçimlerde ilişkiye girmesini garanti edin ki, böylece mümkün olmuş bir araya gelişten yayılan parçacıklar, hareketin ve durağanlığın ya da dahil olduğu moleküler yakınlığın bir fonksiyonu olarak köpek olsunlar. Şüphesiz, bu başka bir şey, oldukça çeşitli olabilir, ve söz konusu hayvanla az ya da çok ilişkili olabilir: hayvanın doğal gıdası olabilir (pislik ve solucan) ya da başka hayvanlarla dışsal ilişkileri olabilir (kedilerle köpek-olabilirsiniz, ya da bir atla maymun-olabilirsiniz) ya da bir kişinin hayvanı tabi kıldığı bir aparat veya protez olabilir (ağızlık ya da ren geyiği, etc.) ya da söz konusu hayvanla tespit edilebilen ilişkisi olmayan bir şey olabilir... Slepian'ın köpek olma girişimini nasıl da ağızlığını kullanarak ayakkabılarını ellerine bağlamasına dayandırdığını gördük. (1987: 274)

Şüpheli bir fikir, teorik ve politik bakımından kendini-yapmayı savunmaya yakın bir yerde duruyor, liberal hümanizmin en kötü halini gösteren

yerde. Bir kez daha, tehlikeli bir biçimde yalpalıyor; ancak, her zaman Deleuze ve Guattari'nin bu görüşü, kendine-düşkünlüğün yüklerinden ve bir reklam sloganı aurasından ("Olmak istediğin şey ol!") muğlak bir biçimde kurtarılır da. Bu, söz konusu oluşların basitçe bir seçim meselesi olmamasına, basitçe bir karar olmamasına, ve fakat her zaman öznenin temelde yeniden yapımını, öznenin entegrasyonu ve toplumsal işleyişi için büyük bir riski kapsaması ısrarıyla mümkün olduğuna yaslanılır. Bir kişi iradi olarak hayvan-olup, sonrasında buna son verip, normal olarak işlev gösteremez. Bir pelerin gibi üste giyilip sonra çıkartılabilecek, bir etkinlik gibi önce yapılıp sonra vazgeçilecek bir şey değildir bu. Fakat aynı anda, Deleuze ve Guattari, yörüngeleri, bağlantıları ve gelecek ilişkileri öngörülemez kalan öğelerin, öngörülemezlik noktalarının, bir çeşit yabaniliğin varlığını açıklığa kavuşturmaktadır[125].

Hayvan-oluş kimlikten kaçışın önemli çizgilerinden biriyken, şüphesiz, onların yazılarında en ayrıcalıklı oluş modu, tüm başka oluşları da mümkün kılan oluş olarak kadın-oluş'tur: "tüm oluşlar hali hazırda moleküler olsalar da, kadın-oluş da dahil, şunun açıkça ifade edilmesi elzemdir, tüm oluşlar kadın-oluş'la başlar ve ondan geçer. Tüm başka oluşların yasası kadın-oluştur." (177)

OB ve tüm oluşlar, mutlaka kadın-oluş süreçlerinden geçerler ve o süreçlerin birer parçasıdırlar. Yine de şu önemlidir, Deleuze ve Guattari, kadın-oluşu örneklemek için kadının kendisini bunun figürü olarak almazlar; bunun yerine, ayrıcalıklı karakter, bir direniş figürü olarak savundukları küçük kızdır. Küçük kız ne (oğlancılık gibi bir) fantezi için bir araç ne de salt saflık olarak ele alınır. Romantik ya da temsile dair bir figür olarak da alınmaz, daha çok kız kültürün yatırımlanmamasının ve bedenin yeniden kalıplanmasının en yoğunlaşmış yeri olarak düşünülür. Bu sadece *Bin Yayla*'nın oluş üzerine önemli "yaylası"nda "1730: Yoğun-oluş, Hayvan-oluş"ta geçerli değildir, Deleuze'in Lewis Caroll'un Alice'ine hayranlığının okunabildiği yazılarında da önceden kavranmıştır. [126]

[125] "Oyuncu Robert De Niro oynadığı bir filmde bir yengeç 'gibi' yürür; fakat, bunun bir yengeci taklit etmek meselesi olmadığını; yengecin imge ile birlikte, imgenin hızı ile birlikte, bir şekilde kompozisyona girmesini sağlamak için yapılmış bir şey olduğunu söyler." (Deleuze ve Guattari 1987: 274).

[126] Özel olarak bknz. Deleuze (1990), özellikle ilk seri. Deleuze'ün Alice imgesi ve Irigaray'ın *Bir Olmayan Cinsiyet*'te Alice kullanımı arasındaki bağlantı ile ilgili tartışması için Karin Emerton'a ve özellikle yayınlanmamış 1987 makalesi "Dişil Olanın Figürleri"ne minnettarım.

> Temel mesele bedendir –karşısına konulabilecek organizmalar yaratmak için bizden çaldıkları beden. Beden ilk önce küçük kızdan çalınır: Öyle davranmayı kes, sen artık küçük bir kız değilsin, sen tomboy değilsin, gibi. Kızın ilk olarak oluşu çalınır, üzerine bir tarihi ya da tarih öncesini empoze etmek için. Sonra oğlanın sırası gelir, ancak onun için kız bir örnek olarak kullanılır, arzu nesnesi olarak kız işaret edilir, karşısına konulabilecek bir organizma olur ve baskın tarih oğlanın üzerinde de üretilir. Kız ilk kurbandır ve aynı zamanda bir örnek ve tuzak olarak da işlemek zorunda kalır. Bu yüzden, tam tersinden, bedenin organizma harici, Organsız bir Beden olarak yeniden inşası, kadın-oluştan ya da moleküler kadının üretiminden ayrılamaz. (276)

Buraya kadar iddiaları pek tartışmalı sayılmaz: Freud ve psikanalitik teori çok benzer iddialar öne sürüyor –oğlanın Ödipalleşmesi dişil bedenin ondan soyulup çıkarılmasına, onun için bir eksikliğe dönüşmesine, kendi için kaçınmayı istediği bir eksikliğe bağlıdır. Buraya kadar, feminizm için rizomatik ve psikanaliz arasında açık bir uyuşmazlık yoktur. Ancak, hemen sonrasında, kız figürünü tekrar bedensizleştirdiklerinde, "onun" oluşunu evrensel bir harekete genelleştirdiklerinde sorunlar çıkar:

> Kız kesinlikle bakirelikle tanımlanmaz; hareket ve durağanlığın, hız ve yavaşlığın, atomların kombinasyonunun ve parçacık yayılımının ilişkisi üzerinden tanımlanır: özgünlük. Kız bir organsız beden üzerinde dolaşmaktan asla vazgeçmez. Soyut bir çizgi ya da kaçış çizgisidir. Dolayısıyla kızlar bir yaşa, gruba, cinsiyete, düzene ya da krallığa ait değillerdir: her yere kayabilirler, düzenler, eylemler, yaşlar, cinsiyetler arasına: sorguladıkları düalizm makineleriyle ilişki içinde kaçış çizgisinde n moleküler cinsiyet üretirler. Düalizmlerin dışına çıkmanın tek yolu, arada-olmak, aradan geçmektir, intermezzo'dur... Kız, karşısına konulabilecek her terimle, erkek, kadın, çocuk, yetişkin, aynı yaşta kalır. O kadın olan kız değildir; evrensel kızı üreten kadın-oluştur. (276-277)

Kızın özgüllüğü, bedeni, bir kez daha çalınır ve bu sefer önceki pasajlarda gördüğümüz genel bir "onlar" tarafından değil, kızı genel ve belirsiz bir arada-olma ile eş tutan, tek başına suç teşkil eden bu eşitleme hareketini yapan Deleuze ve Guattari tarafından. Bu özelleştirme zıddı hareket, kızın ya da kızın bedensel özgüllüğünün değil, kadın-oluş soyutlamasının öncelikli olarak konumlanmasının sonucudur. Kızın bedenselliği, kadın-oluşun bir ürünü veya sonucu olarak konur. Ve tam da bu, Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarını feminist bir perspektif ile kullanma girişiminde bulunmuş pek çok feministin tespit ettiği, o rahatsız edici ve sarsan eğilimin parçasıdır.

Alice, örneğin, sürekli değişir, sadece büyüme, gelişme ya da olgunlaşma açısından değil, yönelimler, istikametler ve izlediği yol bakımından da. Deleuze ve Guattari, kızın somutluğunu ikiye katlar ve tersine çevirir. Yine de, burada, önemli bir kavrayış ve çekici bir şey var, mikro-mücadelelerin, mikro-özelliklerin çoğulluğunun potansiyel uçuculuğu ve itkisi bakımından, burada basitçe özne düzeyinde işlemeyen aynı zamanda öznenin içinde ve özne olarak işleyen bir şey olduğuna inanıyorum:

> Moleküler politikanın kız ve çocuk üzerinden ilerlediği kesindir. Ama aynı zamanda, kızların ve çocukların [oğlanları kast ediyor olmalı] güçlerini... cinsiyetler ve yaşlar arası geçişi sağlamak için neden oldukları moleküler-oluştan aldıkları, çocukla birlikte yetişkinin de çocuk-oluşu, kadınla birlikte erkeğin de kadın-oluşundan aldıkları da kesindir. Kız ve çocuk, bir oluş değildirler; çocuk ya da kız olan oluşun bizzat kendisidir. Bir kızın kadına dönüşmemesi gibi bir çocuk da yetişkine dönüşmez; kız her cinsiyetin kadın-oluşudur, tıpkı çocuğun her yaşın genç oluşu olması gibi. Olgunlaşmayı bilmek genç kalmak anlamına gelmez; kişinin yaşından parçacıkları, hızları ve yavaşlığı, akışları, *o* yaşın gençliğini oluşturan her şeyi seçip alması anlamına gelir. Sevmeyi bilmek, bir erkek ya da kadın olmayı sürdürmek demek değildir; kişinin cinsiyetinden parçacıkları, hızları ve yavaşlığı, akışları, *o* cinsellikle o kızı oluşturan *n* cinsiyeti oluşturan her şeyi seçip alması anlamına gelir. Yaşın kendisi, çocuk-oluştur, tıpkı cinselliğin, herhangi bir cinselliğin, kadın oluş olması, başka bir deyişle, bir kız olması gibi. (277)

Sadece erkekler için kadın-oluş gerekli değildir (feminist açıdan politik bir anlamı da olabilir) kadınlar için de gereklidir. Kadınlar için, erkekler için olduğu kadar, kadın-oluş süreçleri molar ya da dişil, kimliğin istikrarını sarsmayı kapsar. Eğer kişi *bir* kadınsa, partiyarkal (bu kullandıkları bir kelime olmasa da) iktidar ilişkilerinin sebep olduğu pıhtılaşmaları, katılaşmaları ve yükleri sorunsallaştırmanın bir yolu olarak kadın-oluş gerekli olmayı sürdürür. "Kadın" tam olarak (erkeklerin) fantezilerinin bir yansıtmasıdır ve rizomatik ya da kadın-oluş sorunsalı, onun fantazmatik biçimini parçalamanın bir yolu olabilir:

> Molar varlık olarak adlandırdığımız, örneğin, kendi biçimiyle tanımlanmış, organlar ve işlevlerle donatılmış ve bir özne olarak kadındır. Kadın-oluş bu varlığı taklit etmek demek değildir ya da hatta kendini ona dönüştürmek de değildir... taklit etmeden veya dişil biçimi varsaymadan, hareket ve durağanlık ilişkilerine ya da yakınlık veya mikro-dişillik bölgesine giren ve böylece bizde moleküler kadını üreten, moleküler kadını yaratan parçacıklar yaymasıdır. (275)

"Biseksüelliğin" gelişimini savunmadıklarını, onun da basitçe ikili cinselliğin içselleştirilmesi anlamına geldiğini, cinsiyetlerin büyük molar kutupluluğunun gerçek anlamda esnetilmeden ya da dönüştürülmeden bir minyatürleşmesi olduğunu söylerler. Kadın-oluş, OB'nin başka parçacıklarını ve akışlarını, hızlarını ve yeğinliklerini kullanmak ve yeniden yatırımlandırmak için molar varoluşun parçalarını ve kısıtlarını söker. Kadın-oluş, hakim toplumsal düzenin tanımladığı biçimleriyle molar cinselliklerin, molar kimliklerin, kati cinsel konumların yıkılmasını temsil eder. Kadın-oluş, soyutlama olarak ya da tarih dışı bir anlamda gerekli bir hareket değildir; aksine, kadın-oluş tam olarak, kadını erkeğin karşıtı, öteki olarak tanımlayan ikili modellere karşı çıkarak kümeleşmeleri en etkin biçimde dağıtan bir terim, bir ara terim olarak, uyandırılması gerekendir.

Deleuze ve Guattari, tüm oluşları, majoriter ve molar olarak değil, minöriter ve moleküler olarak tanımlar. Fakat, minörite (onların çok iyi tanıdıkları) niceliksel ya da istatistiksel bir kavram değildir; sadece moleküler ve tabi olunan sürece işaret eder, oysa majorite, hakim iktidar ilişkileri bakımından büyük gruplara bölünmeye göndeme yapar. Bizzat kadın-oluş hareketlerini mecburi kılan, kadınların patriyarkal iktidar ilişkileri içinde tabi kılındıkları statülerdir veya minöriter statülerdir, başka bir şeyi değil –kadınların kendilerine ait özsel belli nitelikleri ya da onların metaforik rezonansı değildir:

> Majörite, bir tahakküm durumunu içerir, tersini değil... muhtemelen, kadınların erkek-standardına ilişkin özel durumları, oluşların, minöriter olarak, her zaman bir kadın-oluştan geçmesi olgusunu açıklar. Oluş veya süreç olarak "minöriter"i, bir araya gelme ya da durum olarak "minörite" ile karıştırmamak önemlidir... Erkek-oluş yoktur, çünkü erkek başlıca molar varlıktır, oysa oluşlar molekülerdir. (291-292)

Kadın-oluş, değişmez birlikler yapısının ve öznelliğin sabitliğinin ötesinde bir dizi süreci ve hareketi kapsar. Kadın pahasına erkeği öncelikli kılan birliklerin ikili kutupluluğu sistemlerinden bir kaçıştır. Kadın-oluşun erkekler için tekabül ettiğinin kadınlar için tekabül ettiğinden farklı olduğu, yavaş yavaş netleşiyor. Erkekler için, erkek cinselliğinin, cinsel organların baskınlığında tanımlanan biçimlerin yapısının bozulması ve yeniden yapılmasını ima eder. Bunu mikrofeminist davranışları, başka bir cinselliğin veya pek çok cinselliğin, n cinsiyetin parçacıklarını ya da Deleuze ve Guattari'nin baş-

ka bir yerde tarif ettiği gibi "bin küçücük cinsiyeti"[127] oyuna dahil ederek gerçekleştirir. Adamlar, ayrıcalıklı yetişkin ve erkek özneler olarak, o halde, kadın-oluşa, çocuk-oluşa ve hatta hayvan-oluşa, o ana kadar şiddetli baskılar altında sindirilmiş kuvvetlerin çoğulluğunu oyuna dahil edebilmek için başvurmak zorundadır. Fakat bunun kadınlar için ne demek olduğu rahatsız edici biçimde belirsizdir. Deleuze ve Guattari, kadınlar için kadın-oluş'un, kimlik ya da özne konumuna ulaşmak için feminist mücadelelerden vazgeçmek anlamına gelmediğini belirtir –daha önce bahsettiğim, feministlerin yönelttiği suçlamalara cevaben. Fakat, feministlerin kadınlara yeni toplumsal mekânlar ve değerler oluşturmak için verdikleri mücadelelerini terk etmesini zorunlu olarak içerir. Bu, Deleuze ve Guattari'nin, kadınların şimdiye kadar feminizmi kültürel alanda bir kadın hakları, iktidarı ve alanı olarak tanımlamış olan kimlikleri ve mücadeleleri bırakmasını talep ettiği anlamına gelmez. *Olduğumuz* biz yerine başka bir oluşa girişmemizi talep etmezler: fakat, feminizmin ya da aslında herhangi bir siyasi mücadelenin, nihai bir amaç, bir ebedi istirahat noktası, bir denge veya kimlik noktasıyla memnun olmaması gerektiğini söylerler. Politik mücadeleler doğaları gereği sonlanmaz ve aynı kalmaz.

> Tabii ki, kendi organizmalarını, kendi tarihlerini ve kendi öznelliklerini geri kazanmak maksadıyla, molar politika yürütmek kadınlar için elzem... Fakat, bir kaynağı kurutmadan veya bir akışı sonlandırmadan işlemeyen bir meseleye kendini hapsetmek, tehlikeli. (276)

Kadın-oluş, kimliğin bir olan içinde kapsadığı, kaçış çizgilerini bölmek ya da boşaltmak, bedensel ve diğer türlü çoğullukları "serbest bırakmak", kimliğin ve öznelliğin ötesine geçmek anlamına gelir. Kadınların kadın-oluş'u, bir dizi mikrodişilliğin, impulsun, istençlerin oyunu olması bakımından her özne için geçerlidir ve her öznenin kendisinin hareketidir: onun kadın oluşu, fallus merkezciliği çarpıcı bir biçimde tersine çevirmesinde (ve birebir replikasyonunda) tüm insanlığı taşır:

> Bir kadın kadın-olmak zorundadır, fakat tüm erkeklerin kadın-oluşunu kat ederek... Minöriter-oluş sadece yersizyurtsuzlaşmış, kendileri de onun birer öğesine benzeyen bir vasıta ve özneyle var olabilir. Majoritenin yersizyurtsuzlaşmış bir değişkeni olmak dışında oluşun öznesi yoktur; minöritenin yersizyurtsuzlaşmış bir değişken olmak dışında bir oluş ara alanı yoktur. Herhangi bir şeyle, en beklenmez, en önemsiz şeylerle bir oluşa fırlatılabiliriz. Rüzgârı alan ve seni alıp götüren bir küçük detay olmadığı sürece, majoriteden sapmazsın. (292)

[127] "Cinsellik bin cinsiyetin, öylesi çok sayıda kontrol edilemez oluşun, üretimidir" (278).

Eğer kadın-oluş tüm oluşların kat etmesi gereken bir ara alansa, bu durumda sadece bir (asimptotik) "nihayeti" olan, "algılanamaz-oluş" olarak tanımladıkları oluşların en mikroskopik ve parçalara ayıranına sahiptir, geçici bir oluş veya sahnedir, izlenen yol veya harekettir. Bu kaçış çizgisi, bu belirli arzulayan-makine tüm kimliklerin yıkımı ya da küçülmesidir, molar ve moleküler, majoriter ve minöriter, sonsuz mikroskopik çizgilerin serbest kalması, sonu sadece tam bir çözülmeyle başarılabilen bir süreçtir, akıl almaz kendi kendine küçülen "adamın" üretimidir.

> Eğer kadın-oluş ilk kuantumsa veya ardından gelenle onu bağlayan hayvan-oluşlarla birlikte bir moleküler segmentse, bunlar hep birlikte nereye koşuyorlar? Şüphesiz, algılanamaz-oluşa. Algılanamaz olan, oluşun içkin amacı, kozmik formülüdür. Örneğin, Matheson'un *Kendi Kendine Küçülen Adam*'ı, sonsuz olan üzerine sonsuz meditasyon içinde bulunamaz bir parçacığa dönüşmek için, doğanın krallıklarından geçer, moleküller arasında kayar. (279)

Burada üstü örtük olan iddia şudur: oluşların gereksindiği kuantum sıçrayışın bir tür istikameti vardır, bir labirenttir, fakat yine de tüm özneler için izlenecek ilk yolun kadın-oluş olduğu hedef-odaklı bir hareket tarif edilir. Kadın-oluş, kimliğin erilliğini aşındırır; çocuk-oluş, yetişkinin tutarlılık ve kontrol modlarını; hayvan-oluş felsefi düşüncenin insanmerkezciliğini ve algınamaz-oluş en temel varlık, şeylik nosyonlarını yerinden eder, çıkarır ve sorunsallaştırır. Ayırt edilemezlik, algılanamazlık ve gayrişahsilik, oluşun nihai noktaları, içkin yönelimi ya da içsel itkisi, mutlak miniskül mikro-yeğinliklerin n'inci dereceye serbest bırakılması olmayı sürdürür. Dolayısıyla "kadınların kimlikleri", "kadınların hakları" soruları etrafındaki feminist mücadeleler, kadın-oluş süreçlerine dair sahnenin sadece bir kısmıdır ve sonunda yersizyurtsuzlaşması ve hayvan-oluşu zorunlu olan kadın-oluş, nihayetinde, insan-oluşun koşuludur. Bu "herkes gibi olma"ya doğru bir yoldur (279), mutlak, ayırt edilemez bir anonimlik. Tüm özelliklerin silinmesi değil –bu, tabii, yok oluştur– fakat her tür makinenin birbiriyle etkileşimi, kişiye has özelliklerin, niteliklerin, kimliklerin, konumların algılanamazlığı. Artık, kimliğin radikal ötekisi figürü olarak işleyen kadın yoktur. Deleuze ve Guattari, hayvanları, doğayı, atomları hatta yıldızsı gökcisimlerini radikal başkalığın modları kılan radikal bir anti-hümanizm üretir.

Burada endişe verici bazı içerimler var. Bu oluşların sıralaması, dili ("birinci", "sonra gelen", vb.) ve tonu ("şüphesiz") çok açık. Deleuze ve

Guattari, burada bir şeyde işler halde olan fragmanların, öğelerin, yeğinliklerin parçalanma sürecini ve devamında fragmanların daha küçük fragmanlara ve böylece sonsuz küçüklüğe patlayarak saçılmasını tarif eder. Bunun meydana gelmesi göçebe, ranstlantısal ve olumsaldır; fakat Deleuze ve Guattari, açık bir biçimde algılanamazlığa doğru bir hareketi ima eder; bu pek çok açıdan fiziğin maddenin mikroskobik yapılarını, en küçük bileşenlerini, en temel parçacıklarını araştırmasına hayli benzer. Eğer burada materyalist kalmayı sürdürürse, bu materyalizm beden ya da bedenlerin ötesinde ya da onlardan farklı bir materyalizmdir: yapıtları bedenin ve onunla birlikte öznenin, asidik bir çözünümüdür.

Dahası, kadınların kimlik için molar mücadelelerinin, daha geniş kapsamlı bir mücadele içinde sadece bir sahne ya da sıçrama tahtası sayılmasına ilişkin varsayım büyük şüpheyle karşılanmalıdır; çünkü Deleuze ve Guattari, burada, feminizmi ancak daha kapsamlı bir amaç içinde bir sahne, faz, öğe ya da alt grup olarak kabul edilmesi koşuluyla desteklemiş pek çok (erkek) politik gruba, oldukça tehlikeli biçimde benzerlik gösterir. Bu "daha kapsamlı amaçlar", kadınları, aslında kadınlarla çok az ilgili olan belli mücadelelere bağlamak için kullanılan ya da kadınların genelleşmiş bir "insanlık" kavrayışıyla bağlandığı varsayılan ve yine hiçbir biçimde kadınların çıkarlarını temsil etmeyen, basitçe erkeklerin insan olmakla ilgili belirli fantezilerinin bir temsili ya da yansıtması olan yaygın iddialardır. Kadınların mücadelelerinin sınıf mücadelesine Marksist tabi kılınışı, kültürel kimlik mücadelelerine sıkıştırılması, kadınların kadın olarak kimliklerini talep etmelerinin genel kimliklerin ortadan kalkması talebi altında ele alınması (Kristeva), kadınların hazlarının ve arzularının, Öteki'ye (Lacan ve Levinas) erişiminin aracı olarak konumlanması, bunların hepsi benzer fallus merkezciliğin görece güncel örnekleri olarak işler. Fakat, muhtemelen, Deleuze ve Guattari bu kategoriye, bir ilk okumada göründüğü kadar kolaylıkla uymaz.

Deleuzyen Feminizm?

Bu bölümün önceki satırlarında bahsettiğim feministlerin şüpheleri ve itirazları, Deleuze ve Guattari'nin yapıtının, bedenin ve öznelliğin feminist yeniden kavrayışları bakımından anlamlı olmak için fazla sorunlu olduğunu mu işaret eder? Fallus merkezciliğe fazlaca yatırım yapıyor olduğunu

mu gösterir? Bu itirazların ışığında, yüzeylere, ağlara, bağlantılara ve yeğinliklere odaklanan çalışmalarının, feminist teoriye sunabileceği ne var? Deleuzyen bir perspektifi üstlenmenin bedelleri nelerdir ve faydaları neler olabilir? Kişinin riskli olduğunu bildiği zeminlerde temkinli adımlar atması önemlidir. Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarının seçici bir biçimde okunması ve kullanılmasıysa, onların gitmeyeceği ve hatta kabul etmeyeceği yönlere ilerleyebilecek değerli metodolojiler, sorular ve görüşleri yakalamak ve bunlara işlev kazandırmak için faydalı olabilir.

Psikanalitik ve semiyotik perspektiften Deleuzyen yüzey sorunsalına geçmek, beraberinde, bedensellik, cinsel özgüllük ve cinsiyetli öznellik kavrayışlarını ilgilendiren bir dizi dönüşümü getirir. Psikanalitik ve semiyotik perspektif ile Deleuzyen yüzey sorunsalı arasındaki önemli farkların bazılarını aşağıda listeleyebilirim.

İlk olarak, Deleuzyen bir çerçeve toplumsal ve ruhsal olan arasındaki ilişkilerin düzleştirilmesi gerektiğinde ısrar eder. Bu düzleştirmeyle, ikisi arasında ne bir nedensellik ilişkisinin (bir ya da iki yönlü) ne de hiyerarşiler, seviyeler, zeminler ve temellere dayanan bir ilişkinin olduğunu gösterir. Toplumsal olan ruhsal olan karşısında ayrıcalıklı değildir (kaba Marksizmin gerektirdiği gibi); ruhsal olan da toplumsal olan pahasına ayrıcalıklı kılınmaz (psikanalitik teoriye yöneltilen yaygın suçlamalar gibi). Bunlar, paralel iki boyut ya da düzen değildirler; daha çok, birbirlerine doğru, birbirleri olarak ve birbirleri içerisinden işler. Bu, bireylerin, öznelerin, mikroyeğinliklerin, komşuluk ilişkileriyle, yerel, bölgesel, toplumsal, kültürel, estetik ve ekonomik ilişkilerle doğrudan kaynaştığını ve bağlandığını gösterir. Bu bağlanma ideoloji ve temsil sistemlerinin dolayımıyla ya da bir devlet veya ekonomik düzen gibi merkezi bir aygıtla olmaz; doğrudan arzulayan makinelerin, savaş-makinelerinin, sanat-makinelerinin vb. oluşumuyla olur. Dolayısıyla, öznellik, içsellik, kadın cinsel özgüllüğü meselelerine dair sorular patriyarkal kültürün semptomları değillerdir, basitçe onun ürünleri ya da sonuçları değildirler; kodlanmaya ve yeryurt belirlenimlerine ihtiyaç duyan kuvvetler, yeğinlikler olarak görülürler ve sonunda kendi yersizyurtsuzlaştıran ve kodları açan kuvvetlerini, rıza ve direnç sistemlerine uygularlar.

İkincisi, Deleuzyen bir çerçeve, ruhsal derinlikten, yorumlama gerekliliğinden, imlenenin imleyende gizli varlığına dayanan anlamlandırma düzeninden uzak durarak dünyanın bir suretini yapmayı reddeder, bir dünya

ile onun yansımasını iki ayrı şey olarak oluşturmayı reddeder; bu yansıtma, ister düşünüm, fikirler, dilekler ve umutlar biçiminde ruhsal içsellikte, ister anlamlar, gizlilikler, temsiller biçiminde toplumsal ve anlamlandıran dışsallıkta görünsün. Dünyanın, gerçek dünya ve onun temsili olarak ikiye ayrılması, psikanalitik ve semiotik çerçevelerin ihtiyaç duyduğu bu varsayım sorunsallaştırılır ve aslında bunun geçersiz ve gereksiz bir varsayım olduğu ortaya çıkar. Bu çiftlemeye genelde birbirleriyle bağdaşmayan terimlerin (gerçek ve ideal, toplumsal ve bireysel, semptom ve sebep) ilişkilerini düşünmek üzere ihtiyaç duyulmuştur, ancak bu terimlerin birbirleriyle ilişkileri doğrudan ve dolayımlanmamış olarak kavranırsa, bu ikili dünya gereksizdir.

Üçüncüsü, dekonstrüksiyon ve diğer post-yapısalcı düşüncelerle birlikte, Deleuzyen bir çerçeve, ikililiğin eleştirisi açısından çarpıcı bir alternatif sunar: ikiliklerin dayattığı "ya-ya da" seçimini yapmak yerine, "hem o-hem o" ilişkisini önerir. Deleuze ve Guattari, rahatlıkla şunu teslim edeceklerdir, bir kişi ikilikler yolundan geçmelidir veya ikilikleri kat etmelidir, ancak onları yeniden üretmek için değil, onların operasyonlarını, bağlantılarını sarsacak terimler ve modlar bulmak için ve ikili kutuplara yerleştirilmiş terimleri bağlayan ikilileştirilmelerin, terimlerin, ilişkilerin ve pratiklerin imkânsızlığını işaret edebilmek için.

Dördüncüsü, Deleuzyen çerçevenin, ikili düşüncenin birbirlerine karşı konumladığı öğeleri parçalamasıdır: özne, toplumsal düzen, hatta doğal dünya, mikrosüreçler, sayısız yeğinlikler ve akışlarla, bir düzenin ya da örgütlenmenin ihtiyaçlarına tabi olmaya direnen, aynı hizada olmayan ve aynı hizaya getirilemeyecek bileşenlerle teorize edilir. Bu anlamda onlar, beden ve öznelliğin hiyerarşik kontrol tarafından kapsanamayacak bir fazlalığı olduğunu savunur. Beden duygulanımsallığın alanıdır. Beden çoğul mücadelelerin alanı veya alanlarını teşkil eder. Beden, toplumsal alışkanlıkların, ihtiyaçların ve düzenlemelerin üretiminde ve beklenmeyen ve öngörülemeyen pek çok tür üretimde muğlak olarak konumlanır. Deleuze ve Guattari'nin perspektifiyle, asıl üretken olanlar, "öznelerden", ruhsal varlıklardan çok bedendir, bedenlerdir, bedenlerdeki akışlardır. Kabul edilmelidir ki bu, cinsiyet, sınıf, ırk ve cinsel tercih kategorilerini parçalar, öyle ki bu kategorilerin içinde dahi çok çeşitli kuvvetlerin her zaman aktif olduğunu işaret eder. Kimlikler ve stabilite sabitlenmiş değildir.

Beşincisi, Deleuzyen çerçeve, psikanalizin eğilim gösterdiği gibi, açıklayıcı tek bir paradigma, tek bir açıklama rejimi bulmaya çalışmaz: yetişkinde görülen faktörlerin çocukluktaki örneklere indirgenmesi, cinsiyetler arası ilişkilerin fallusa saygıya dayanarak düzenlenmiş ilişkilere indirgenmesi, cinselliğin cinsel organlarla tanımlanmaya indirgenmesi, bedeni erojen bölgelere indirgemek, bitmez tükenmez semptomatik okumak ihtiyacı, olayları ve impulsları başka bir şey hakkında oldukları kabulünden hareket ederek yorumlamak gibi yollara sapmaz. Şeyler ve ilişkiler başka bir şey bakımından okunmaz ya da kaynaklandıkları yer veya tarihleri açısından okunmaz, bunun yerine, faydacı bir biçimde, etkileri, yaptıkları ve oluşturdukları üzerinden okunur.

Ve altıncısı, özellikle psikanalitik teorinin, ama aynı zamanda dişilliğin başka açıklamalarının da, kadın öznelliğini ve kadın bedenselliğini açıklayamaması –psikanaliz durumunda, Freud, kolayca kadınlığın doğası, biçimleri ve tarih öncesi konumu hakkında kafa karışıklığını itiraf eder ve heteroseksüel kadınlar ve lezbiyenler söz konusuyken, kadın psikolojisi ve cinselliği ile uygun biçimde ilgilenmedeki yetersizliğini açıkça gösterir. Kendisinin, Dora ve genç homoseksüel kadın vakalarında, kadın gelişimiyle ilgili çok kaba ve tatmin edici olmaktan çok uzak açıklamaları da bunu ispat eder. Ve özellikle Freud'un kadın cinsel organlarına bir eksiklik statüsü atfetmesi ve kadın arzusunun pasif olduğunu iddia etmesi dikkate alındığında şu açıkça ortaya çıkıyor: feminist teorinin, dişilliği, kadın öznelliğini ve bedenselliğini bir olumluluk olarak kavramayı mümkün kılacak açıklayıcı çerçeveler ve modeller öne sürmesi, alternatifler araması elzemdir.

Bana göre, bunlar, Deleuzyen çerçevenin psikanalitik bir çerçeve karşısındaki avantajlarının bazıları. Ve tabii, Deleuzyen düşüncenin burada tekrarlamaya değer bir dizi belli sakıncası da var.

İlki, Deleuze ve Guattari'nin, kadınların özgüllükleri ve belirlilikleri sorusuna psikanalitik teoriden daha fazla ilgi göstermemiş olması. Açıklamalarının erilliğinin, kendi teorik konumlarının cinsel özgüllüğünün çok az farkındalar –eğer herhangi bir anda farkındalarsa–.

İkincisi, arzunun bir olumluluk olarak, üretici bir kuvvet olarak, şeyleri yapan ve buluşmaları gerçekleştiren olarak yeniden kodlanması, kadınlara, feministlere, bir vaatte bulunur. Bu vaat en azından arzunun pasif nesnesi

olmaktan, hadım edilmiş olmaktan, erkek ve fallus tarafından sağlanacak bir tamamlanmaya gereksinim duymaktan farklı bir pozisyondur. Fakat, bu da basitçe bir eril hile olabilir: çünkü psikanalitik teoride kadınlar nesne konumuna sürülür ve asla arzunun öznesi olamaz, dolayısıyla ikinci ve bağımlı bir pozisyona yerleştirilirken, arzu bir olumluluk olarak ele alındığında, kadınlar hâlâ araçlar olarak konumlanmaktadır, erkeklerin oluşlarının, mekanik koşullarının yuvaları olarak konumlanmaktadır. Bu çok basit anlamıyla, uygun olmayan bir açıklamayı uygun olmayan başka bir açıklamayla ikame etmektir, eşit derecede sorunludur, bazı sorunları çözer ya da aşar ama yenilerini yaratır. Kadınların özgüllükleri ve belirlilikleri karanlıkta kalmayı sürdürür.

Üçüncüsü, Deleuze ve Guattari'nin çerçevesinin, kaçınılmaz olarak kendi eleştirilerine yenik düşmesidir (bu tabii ki, sadece rizomatike referansla yapılan bir iddia değil, muhtemelen "postmodern koşullar" bakımından her eleştirinin eleştirdiği şeye yenik düşmesi sembolikleşmiş bir durum). Çünkü kadınların bedenlerini ve öznelliklerini yersizyurtsuzlaştırmayı, onları daha evrenselci hareket ve oluş düşüncesinin bir parçası olarak tekrar bir yere yurda ait kılmak için yaparlar. Kısacası, "varlık" (tüm muğlaklıkları ve imkansızlıklarıyla) ve "oluş" arasındaki ilişki karanlığa gömülür; ancak kadın-oluşun kadın olan varlıklar için ve beraberinde erkek olanlar için ne anlama geldiği netlik kazanana kadar, yapıtlarının kadınlar ve feminizm için değeri belirsiz kalır.

Bunlar ciddi sorunlar, basitçe görmezden gelinebilecek sorunlar değiller. Fakat, bu yapıtı feministler için toptan işe yaramaz hale getirecek sorunlar da değiller. Bunlar sorun evet, fakat feministler fallus merkezci olmayan ve ikili düşüncenin kapatmalarının ötesinde yollar arıyorlarsa Deleuze ve Guattari'nin sunacağı pek çok şey var. Yapıtları hiçbir anlamda, Kartezyanizm ve onun düalist geleneğinin ortaya çıkardığı sorunlara, psikanalizin varsaydığı, ruhsal olanın toplumsal olandan, yüzeyin derinliklerinden ayrılmasına bir "çözüm" değildir: bir tek "çözüm" yoktur, dikotomik düşünce ile her durum ve her zaman için geçerli bir uzlaşım sağlayabilmek, dikotomilerin ötesine geçilse dahi bir dikotomiye dayandığından ya da onun üstüne bina edildiğinden mümkün görünmemektedir (bu durumda, dikotomik olan ve olmayan arasındaki dikotomi!)[128]. Fakat bu, gündelik yaşamda, çeşitli po-

[128] Burada, Vicki Kirby'nin dekonstrüksiyonu eleştirisine borçluyum, ve özellikle "ötesi" (logos-merkezci, patriyarkal, dikotomoiler, metafizik.) kavramına ilişkin tartışmalarımıza.

litik mücadelelerde ve kültür üretiminde üretken biçimde kullanılabilecek bilgileri imkânlı kılacak başka bilgilere, mümkün alternatiflere, olanaklı giriş ve çıkış modlarına dair bir dizi araştırmanın başlangıcıdır. Deleuze ve Guattari, başka bazı teorisyenler gibi, mümkün pek çok araştırma ve sorgulama yollarından bazılarını yirminci yüzyılda düşünülebilir olanın sınırlarında keşfe çıkıyor. Bu, onların metinlerinin geniş spektrumunda, feminist olarak etiketlenen başka metinlerle paylaştıkları bir özellik. Feminizm ve Deleuzyen düşüncenin, birden fazla ortak düşmanı olup olmadığı ve o düşmanın terimlerinin ötesine geçmek gibi bir ortak hedefe yönelip yönelmedikleri, ortak başka tasalar ve üst üste binen noktalara sahip olup olmadıkları sorularının cevapları, feministlerin Deleuze ve Guattari'nin metinleri üzerinde yapacakları çalışmaların türlerine –onların projelerinde feministlerin değerli bulacakları noktalara– bağlı olarak değişecek açık birer soru olarak kalmayı sürdürür.


4CİNSELFARK

- 8 -

CİNSİYETLİ BEDENLER

> Gelecek bundan böyle geçmişle belirlenmemeli. Geçmişin etkilerinin hâlâ bizimle birlikte olduğunu reddetmiyorum. Fakat, onları tekrar ederek güçlendirmeyi, onlara kaderle eşit bir değişmezlik bahşetmeyi, biyolojik ve kültürel olanı karıştırmayı reddediyorum. Beklenti buyruktur.
>
> Helene Cixous, "Medusa'nın Gülüşü" (1980: 145)

Buraya kadar, genel olarak, insan bedenlerine ilişkin görünürde "nötr" ya da belirsiz olan açıklamalara yoğunlaştım. Birkaç erkek teorisyene ve onların bedenle ilgili söylemiş olduklarına odaklandım: Freud, Lacan, Merleau-Ponty, beden imgesi teorisyenleri, Nietzsche, Foucault, Lingis, Deleuze ve Guattari. Hepsi, kendi çeşitli yollarıyla, insan bedenlerini anlayabilmek ve bedensellik nosyonlarını geliştirmek için, o güne dek bedeni zihne karşı konumlamış olan, bedeni akli ya da kavramsal olanın karşısına koymuş olan kutuplaştırmış kısıtlamalardan çekip çıkarmak için kapsamlı terimlere katkıda bulunmuştur. Bu terimler aynı zamanda bedeni biyolojinin kapatmasından da kurtarmak için öneriler sunar. Çünkü biyoloji evrensel, doğuştan gelen, kökensel olarak tarihsel olmayan ve sadece cerrahi, kimyasal ya da fizyolojik araçlarla şiddetli biçimlerde müdahale edilen beden kavrayışıyla, bedenle ilgili detayların değiştirilebilmesini olanaklı kılar ancak ontolojik statüsüne hiç dokunmaz ve bedene dair olanı durağan ve pasif olarak, kültürel "hammaddeler" olarak bırakır. Burada ele alınan ve bazı durumlarda eleştirilen teorisyenler, bedenin, ruhsallık veya özne

kadar, kültürel ve tarihsel bir ürün olduğu iddiasını açık kılmaya yardım ettiler. Doğa nosyonunun geçirgenliğine ve tamamlanmamışlığına tanıklık ettiler. Bireysel veya kolektif olarak, bedenin bükülebilir bir varlık olduğunu ve belirli olan biçiminin basitçe biyoloji tarafından değil, ruhsal ve fiziksel yazı modlarının etkileşimi ile biyolojik kodu sınırlayan bir dizi koşul tarafından sağlandığını doğruladılar. Beden kendi biyolojik sınırlandırmalarıyla belirlenmiştir – bu arada, bu sınırlandırmaların, çerçevesini ya da "esneyebilirliğini" henüz tam bilemiyoruz, varsayım yapamıyoruz, bazı *sınırlamaları* varsaymamız gerekse dahi. Beden öznenin *tüm* heveslerine, isteklerine ve umutlarına açık değil: insan bedeni, örneğin, belli protezler olmadan, gökyüzünde uçamaz, su altında nefes alamaz, belli bir sıcaklık aralığına ve çevresel desteğe ihtiyaç duyar ve bunlarsız gücünü kaybetme ve ölüm tehdidiyle yüzleşmesi gerebilir. Diğer yanda, belli türde biyolojik sınırlamalar ve kısıtların olması gerekse de, bu kısıtlar insan bedeninin kendini protez sentezlere açma kapasitesi sayesinde sürekli geçersiz kılınır, aşılır. İnsan bedeni çevresini dönüştürür ve yeniden yazar. Bedenin kendi güçlerini ve kapasitelerini kendisinde ve nesnelerinin modalitelerinde bedenleştirmesi sayesinde çoğaltır. Dışsal olanı içselleştirir, "organik bedene" (ya da kültürel olarak onun yerine ne konuyorsa) eklenir, onu destekler ve onun tarafından desteklenir. Beden aşılır, fakat doğa "ötesine" geçmek anlamında değil, aslında asla tam olarak adına yakışır bir yaşamı olmamış olan, her zaman en bariz kültürel endişeler ve yansıtmaları temsil eden bir "doğa" ile bir tür gizli anlaşma halinde bu gerçekleşir.

Görünürde "nötr" olan "insan" bedeni sunumlarına yoğunlaştım ve çoğunlukla, kadın bedeni üstüne son zamanlarda ortaya çıkmış pek çok metinden uzak durdum. Çünkü buraya kadar bedensel "tümel"in nasıl da erilliğin örtülü temsili ve yansıtması olarak işlediğiyle ilgilendim. Bu eril, kendini sorgulanmaz norm olarak, ideal temsilci olarak kabul eder ve bu temsile dair konumlamanın hepsi insan bedeninin çeşitlemeleri ya da modifikasyonlarına indirgenir (tam olarak beyaz, erkek, genç, heteroseksüel, orta-sınıf), başkaları için –kadınlar, "engelliler", kültürel ve ırksal azınlıklar, farklı sınıflar, homoseksüeller– nasıl bir şiddete tekabül ettiği hakkında hiç fikri yoktur.

Burada ele alınan erkek söylemleri, cinsel özgüllüğün tanınması hakkındaki ısrarın radikal sonuçlarını görmezden gelen ya da yanlış anlayan, iddialarını –istediği kadar radikal olsun– kadınların kendilerini temsilleri

bakımından geçerlilikleri ya da onlara faydaları açısından hiçbir farkındalık içermeyen söylemler olarak, erkekler için ve erkekler hakkında söylemler olarak okumayı denedim. Doğrudan kadınların kendi-temsilleri için faydalı malzemeler sağlayacak alternatif bir açıklama vermeye kalkışmadım. Bunu yapmak, bugün kadınları entelektüel, toplumsal, ahlaki ve cinsel failler olarak temsil etmenin en iyi terimlerini yeniden formüle etme sürecinde olan kadınların kendilerini-anlayışlarındaki gelişmeleri önceden bilmeyi, önceden yerine koyabilmeyi gerektirirdi. Aynı zamanda, şimdiye dek kadınların otonom kendi-temsillerinin imkânsız olduğu sonucuna yatırım yapmış patriyarkal çerçevelerin dışında, dolayısıyla zamansal olarak kendinin dışında ve ötesinde, yeni söylemler ve bilgiler, yeni sanat modları ve yeni temsil pratikleri formları üretmeyi kapsamalıydı. Henüz kimse, kadınlara patriyarkal terimlerin dışında kendilerini temsil etmelerini sağlayabilecek ve dünyayı kadınların bakış açılarından ve onların çıkarları bakımından görebilecek bilgiler, temsiller, modeller ve programlar geliştirmenin koşullarını bilmiyor. Bu kitap, feministlerin bedeni kısılıp kaldığı biyolojizmin bataklığından çekip çıkarmak için kullanabileceği bazı (patriyarkal) metinlerin bir ön incelemesi oldu. Fakat, feministlerin hangi terimlerle ilerleyebileceği, hangi terimlerin patriyarkal atalarını iptal edip onların yerine geçebileceği, benim için açık değil. Ama muhtemelen, bu kitapta kullanmaya çalıştığım çerçeveler --öznelliğin hem ruhsal ya da içsel boyutlarını hem de öznenin toplumsal yazı veya eğitimin beden yüzeyi üzerindeki etkileriyle maruz kaldıklarını işaret eden; hem düalizme hem monizme, mümkün olduğunca direnen bir model; birbirine indirgenmesi imkânsız, her zaman birbirlerini ahenkle desteklemeyen ve harmanlanmayan, (en az) iki yüzeyin varlığında ısrar eden bir model; bu iki yüzeyin birleşiminin, etkileşiminin her zaman bir iktidar sorunu olduğunu öne süren bir model; Möbius şeridinin üç boyutlu uzamda iki boyutlu bükülmesinin geometrik biçimiyle temsil edilebilen bir model– eğer feministler, belli açılardan bedenin geleneksel teorileştirilmelerinin çıkmazlarından sakınmak isterse faydalı olacaktır.

Bu bölümde, bedenlerin cinsel özgüllüğü sorusunun daha olumlu ve detaylı bir incelemesinin, en azından bazı öğelerini sunmayı umuyorum. Möbius şeridinin içeriden dışarıya ve dışarıdan içeriye dönüşlerini, cinsel özgüllüğün psikanalitik ve fenomenolojik incelemelerinden, toplumsal bedenlerin yazı ve üretim işleyişleri dolayımıyla bedenleri cinsel farklarıyla işaretlemelerine, önceki bölümlerdeki, genel çerçeveyi tekrar ederek,

yalnız erkek ve kadın bedenlerinin birbirlerine indirgenemez özgüllükleri bağlamında sorular sormakla kalmayıp aynı zamanda buradaki incelemelere yardım etmiş, bu (erkek) modellerde bir dizi yerinden etmeye ve eleştiriye zemin hazırlayabilmeyi, bir çeşit Möbius dönüşüyle geri bildirim oluşturabilmeyi, kendi sınırlarını sorunsallaştırıp esnetmesini mümkün kılacak bir çiftlenmeyi tetikleyebilmeyi umuyorum. Gelecek satırların yeni bir patriyarkal olmayan veya feminist çerçeve sunduğunu iddia etmiyorum; şüphesiz ki bunu yapmıyor. Fakat, belli fallus merkezci söylemlerin yardımıyla ve bu çerçevelere teorik olarak mesafe almaya izin verecek belli konumlanmalarla (ve beraberinde onların, feminist muhalefetin biçim kazanmasına dair etkilerinin tanınmasıyla), bu proje en azından başlayabilir.

Bu bölüm, belli bir çıkmaz sokağı açıklığa kavuşturmaya ve müzakere etmeye çalışıyor. Cinsiyetli bedenin ontolojik statüsünü sorgulama ile uğraşacak —bu kitapta şimdiye dek, genellikle üstü örtülü kalmış olan bu mesele, aslında pek çok spekülasyonun altında yatar. Ontolojik olarak konuştuğumuzda, beden nedir? Onun "hammaddesi", maddesi nedir? Biçimi nedir? Verili midir, üretilmiş midir? Ya da verili olmak ile kültürel düzen arasında bir ilişki mi vardır? Cinsel olarak nötr, belirsiz ya da hermafrodit bedenler, aşina olduğumuz cinsel özgül biçimleri üretmek için mi yazılırlar? Ya da bedenler, tüm bedenler (insan olmayanların da sayılması gerekir), morfolojilerine göre ruhsal ve kültürel olarak yazılan cinsel olarak özgül bir boyuta mı sahiptirler (erkek olsun, kadın olsun ya da hermafrodit olsun)? Başka bir deyişle, cinsel fark öncelikliyken, cinsel yazı kültürel bir yükleme midir, ontolojik bakımdan öncelikli bir farklılaşmanın yeniden yazımı mıdır? Ya da cinsel farklılaşma kültürel olarak özgül bedenlerin tabi olduğu çeşitli yazı formlarının bir ürünü müdür? Yazılar, cinsel farklılaşmayı üretir mi? Ya da cinsel fark, farklılaşan bir yazı modu anlamına mı gelir?[129] Bu soru dizisine cevap vermek, maddesel olarak farklı bedenlerin,

[129] Derrida'nın yazı ya da iz nosyonu bu soruyu daha önceden kapsar, çünkü, onun için, iz hem doğayı hem kültürü önceler:

> Dolayısıyla... üzerine konuştuğum iz, ne kültürel olmaktan daha çok doğaldır, ne ruhsal olmaktan daha çok fizikseldir, ne de tinsel olmaktan daha çok biyolojiktir. Gösterge ile ilgilenmeyen bir var oluştan ve onunla birlikte *physis* ve onun ötekisi arasındaki itiraf edilmemiş tüm karşıtlıklardan başlamak, mümkündür. (Derrida, 1976: 47-48)

Benim Derrida'ya sorum, o halde, bu izin cinsel farkla işaretlenip işaretlenmediği veya bizzat kendisinin cinsel farkın bir işareti olup olmadığı olur. İz ve cinsel fark arasındaki ilişki nedir?

tözlerin, madde biçimlerinin, maddesel olarak farklı yazıların, izlerin, dönüşümlerin, yazı ve beden arasındaki alışverişin, bedenlerin boş ya da halihazırda kodlanmış yazı yüzeyleri olarak görülmesinin, karmaşık, birbirine dolanan karşılıklı üretim ilişkilerini ve geri bildirimini içerir.

Cinsel farkın, kodlanmamış, mutlak hammadde üzerine, sanki bu maddeler kültürel yazı süreçlerine herhangi bir direnç veya itaatsizlik göstermiyormuşçasına, salt bir yazı ve kodlanma meselesi olduğunu iddia etmek konusunda şüphelerim var. Bu, bedenlerin maddeselliğini ya da maddesel özgüllüğünü ve belirliliğini inkâr etmek olur. Bu, salt fark, yani, maddesel fark postülasını inkâr etmek olur. Bedenleri bir sınırlamaya tabi olmadan, eğilip bükülebilir, şekil verilebilir kılmaktır bu. Diğer yandan, tam ters kutup da savunulamaz görünür. Bedenler, sabit, eylemsiz, salt genetik ya da biyolojik olarak programlanmış ve bunlara istinaden belirli şekillerde işleyen ve kültürel alandan ve değerlerden bağımsız kesin kati biçimleriyle işleyen varlıklar değildirler. Bedenler arası farklar, sadece deneyim ve öznellik düzeylerinde değil, aynı zamanda pratik ve fiziksel kapasiteler düzeyinde de, toplumsal ve tarihsel bakımdan kayda değer bir çeşitlilik gösterir. Belli zamanlarda ve belli kültürlerde bir beden için gerçekleştirilmesi imkânsız etkinlikler ve süreçler, başkaları için mümkün olabilir. Salt olgusallığa dair değişemez ve sabitlenmiş öğeler, biyolojik olarak verili faktörler olarak görülenler de kapsamlı tarihsel değişiklikler ve dönüşümlerin etkisi altındadır.

İki kısa örnek. Damganın, deliklerin, kesiklerin, kanamanın oluşması, hatta beden üzerine alfabetik bir el yazısının nakşedilmesi, belli inançlara bağlılık dolayısıyla teşvik edilebilir ya da üretilebilir (dindarlık, ibadet, değersizlik ya da üstün değere dair bir duyguya ilişkin, kutsal ya da şeytani müdahaleler için bir kanal olarak ele alan beden nosyonu, vb.). Bunlar öznelerde biyolojik ve fizyolojik süreçlerin, beden ve onun toplumsal ve dini yaşamda yeriyle ilgili belli inançlardan kaynaklanabildiğini gösterir[130]. Ya da diğer yandan, en temel görünen biyolojik özelliklerin bir takım ruhsal fonksiyonların bozulmasıyla dönüşmesi söz konusudur; muhtemelen buna en iyi örnek çoklu kişilik sendromu vakası olur. Bu vakada tek bir bedende bulunan birden fazla kişilik farklı yeteneklere ve kusurlara sahip olur. Bir kişilik görme organlarındaki kusurları düzeltmek için gözlüğe ihtiyaç duyabi-

[130] Bknz. Didi-Huberman (1987) ve Kirby (1987 and 1989a).

lirken, diğer kişilik mükemmel bir görüşe sahip olabilir; bir kişilik solakken, diğeri sağlak olabilir, bir kişilikte diğerinde olmayan alerjiler ve bozukluklar görülebilir. Bunlar basitçe, bedenin temsilleri ve fikirlerimiz düzeyinde dönüşümler değildir. Fikirlerimiz ve yaklaşımlarımız bedenin işleyişine sızar, onu kendi imkânları ve imkânsızlıklarının alanı olarak düzenler.

Bedenin eğilip bükülebilirliğinin kapsamı ve sınırları yine de tam manasıyla anlaşılmış değildir; ne de bedenlere atfedilen, onları çeşitli biçimlerde dövmelerle kaplayan anlamlandırma ve anlamların, kodların ve pratiklerin biyolojik olarak kurucu olan rolü. Dışsal olarak, genetik ve çevreyi ilişkilendiren modeller, mantıksal olarak birbirinden ayrılabilir olduğu düşünülen bu iki alanı yan yana getirdiğinde, bunların birbirleri için koydukları sınırları veya birbirlerine aktif müdahalelerini açıklayamazlar. Bu, şimdiye kadar pek çok biyolojik ve psikolojik açıklamayı etkilemiş olan, çıkarma işlemine dayanan modellerle anlaşılamaz: örneğin, çevreyi, kültürü, tarihi çıkarın ve elinizde kalan doğa veya biyolojidir diyenlerle; ayrı çevrelerde büyümüş tek yumurta ikizlerini karşılaştırın diyenlerle, sanki çevresel etkilerin nötrleştirilmesini bir şekilde garanti edebilirmiş ya da ikizlerin aynılığının ortak biyolojilerinden kaynaklandığı varsayılabilirmiş gibi[131]. Biyoloji bir biçimde, özne eksi kültür olarak görülür, sanki bu bir soyutlama olabilirmiş ya da boş bir evrensel kategori dışında sonuç verebilirmiş gibi. Burada incelediğim cinsel fark, açıkça biyolojik bir boyutu içerse dahi, sabit ya da tarih dışı bir tür biyoloji kavrayışı bakımından anlaşılamaz. Biyoloji, bileşenleri tarihsel olarak verilmiş bir biçim olarak anlaşılamaz; ne kültürel yapıların üzerine kurulduğu bir zemin olarak anlaşılabilir ne de kültürel ve bireysel olarak özgül bileşenlerin karışımı için bir konteyner gibi anlaşılabilir. O açık bir maddeselliktir, geliştirilebilir eğilimler ve potansiyeller dizisidir (muhtemelen sonsuz) ve gelişimleri zorunlu olarak başka gelişmeleri ve izlenecek yolları engeller ya da teşvik eder. Bunlar bireysel ya da bilinçli olarak seçilmiş değildir, ne de istenç ya da yönelimselliğe uyum gösterirler: onlar daha çok bedensel tarzlar, alışkanlıklar, pratikler gibidir, mantıkları bir seçimin, bir modalitenin başka seçimleri

[131] Ayrılmış tek yumurta ikizleri üzerinde yapılmış araştırmalar, bu ikizlerin aynı çevrede ayrılmış kardeşlerden daha çok ortaklığının olduğunu gösteriyor. Bunlar gibi veriler, sıklıkla, sosyobiyologlar ve başkaları tarafından genetik faktörlerin çevresel faktörlerden daha baskın olduğunun bir göstergesi olarak kullanılıyor. Fakat, şu önemli, bu araştırmaları yapan araştırmacılar dahi genetiğin öznenin özellikleri üzerinde dolaysız bir etkisi olduğunu kabul etmek konusunda isteksiz. Bknz. Bouchard, Lykken, ve diğerleri. (1990: 227).

imkânsız kılması ya da güçleştirmesi biçiminde işler. Burada benim aklımdaki model çeşidi, basitçe boş bir levhaya yazının uygulanmasına dayanan, bu yüzeyin bir "dokusu" ya da bir direnci olduğunu yok sayan bir model değil. Her hattatın bildiği gibi, yazılacak metinlerin türü, sadece mesaja göre değil, sadece yazacak alete göre değil –iğne, kalem, mürekkep–, aynı zamanda üzerine yazılacak kağıdın da niteliklerine ve ayırt edici özelliklerine bağlıdır. Muhtemelen, bu durumda, bu tipte bir beden yazısı için en uygun örnek boş sayfa değildir –çünkü bu model kağıdın kendisinin darbelerini ve etkilerini en düşük seviyede tutar– gravür modelidir, bu model üzerine yazılan malzemelerin, üretilen metnin üzerinde onların somut etkilerinin özgüllüklerini dikkate alır[132].

Burada, cinsel olarak farklı bedenlerin bedensel tarzlarını, ontolojik yapılarını ve yaşanan gerçekliklerini keşfe çıkacağım. Bu daha ileri bir sorun daha ortaya çıkarır. Cinsel fark sorusu, kendisi dışında bir konuma izin vermez. Cinsel fark dışında konum beyan etmek, sadece erkek kibrinin izin verdiği bir lükstür. Sadece erkekler, kendi perspektiflerinin dışsal, taraf-sız ve nesnel bir konum olduğu inancını hazmedebilir. Kadın'ın erkek için teşkil ettiği enigmanın bir enigma olmasının başlıca sebebi, erkek öznenin kendisini özne *par excellence* olarak görmesidir. Kadının, (erkeğin fantezisini kurduğu) erkekten farklı olma yolları, kadını erkeğin imgeleminde (onun boyutuna indirgenmiş biçimde) içerilebilir kılar. Fakat aynı zamanda kadını erkek için, egemen olunması gereken ve aynı anda şifrelerinin güvenli ve tehditkar olmayan sınırlar içinde çözülmesi gereken bir gizeme dönüştürür (erkeğin kadına atfettiği bu esrarengiz olma fantezisini, Batı da kendisinin tüm ötekilerine atfeder). Fakat, eğer cinsel fark sorunsalı ciddiyetle ele alınırsa, Kadın'ın erkekler için gizemli olduğu kadar, erkeklerin de kadınlar için gizemli olması kaçınılmazdır (ve aslında Kadın'ın kadınlar için, Erkek'in erkekler için de gizemli olması zorunlu olur). Tiresias'ın konumu mevcut değildir, iki cinsiyetin, bu cinsiyetleri nesnel olarak çözümlemeye izin verecek orta noktası ya da dışı yoktur. Bir orta nokta konumu (eğer bir anlam ifade ediyorsa), basitçe, cinsel olarak özgül başka bir konum demek olur ve hiçbir biçimde diğer konumlardan daha kapsayıcı bir konum olmaz. Burada görev, cinsel fark sorusuna dair daha nötr ya da

[132] Tabii ki bu gravür modelinin de kendi problemleri var: ham maddelerinin, birbirlerinin varlığından önce ve bağımsız olarak var olduğu var sayar. Oysa benim öne sürmek istediğim bu ham maddelerin de yazım sürecinde üretildikleri.

nesnel bir perspektif oluşturmak değildir, cinsel olarak özgül bir perspektifin diğer cinsiyet(ler)in başkalığına (karşılıklı olarak) kendisini açmasına, karşılaşmasına ve şaşırmasına izin verecek kapsayıcılıkla bir konum bulmaktır. Cinsel fark, cinsel bir etiğin varlığını da beraberinde getirir. Bu etik, farkları, başkalıkları dokunulmamış biçimde kalan ve bununla birlikte bir biçimde karşılıklı iletişimlerini sürdürmeleri mümkün olan varlıklar arasında süregiden müzakerelerin etiğidir. Dolayısıyla benim, cinsel farkın yaşanan biçimleri ve toplumsal boyutları ile ilgili araştırmalarım, burada karşılaşılan perspektiflerin, özel niteliklerin ve enigmaların, erkeklerin ve aynı zamanda kadınların, cinsel özgüllüklerine ilişkin sorular soran bir kadının araştırmaları olduklarını açıkça teslim edecekler.

Güçler ve Tehlikeler: Beden Sıvıları

Korkunun Güçleri'nde, Julia Kristeva, özne ve kültür için bedenin çeşitli deliklerinin ve sınırlarının anlamını belirleyen kişiselleşmiş korkuya dair bir tipolojiyi ana hatlarıyla açıklar. Büyük oranda Mary Douglas'ın yenilikçi metni *Saflık ve Tehlike*'ye dayanarak, Kristeva temiz ve düzgün bedenin, itaatkar, kanuna uyan, toplumsal bedenin hangi koşullar altında ortaya çıktığını ve bu ortaya çıkışın ne pahasına olduğunu sorar, bunu iğrençlik (*abjection*) terimiyle ifade eder ve belirli beden tiplerinin üretimi ve aktarımı bakımından, toplumsal özne için temiz ve düzgün bir bedeni ayırt eden fonksiyonları irdeler. İğrenç olan (*abject*), özne/nesne ve iç/dış karşıtlıklarına indirgenemez olmayı sürdürerek bedenden eksilen şeydir. İğrenç olan zorunlu olarak kutuplu terimlerin ikisine de dahil olur, fakat ne biri ne de diğeriyle tanımlanabilir. Kristeva'nın yapıtıyla ilgili burada beni ilgilendiren, bu iğrençlik nosyonunu bedenin yaşanan deneyimini, toplumsal ve kültürel olarak belirli anlamlarını, seçici işaretlemelerle kültürel yatırımı, bazı kısımları ve işlevleri minimize edip temsil edilmemiş ya da yeterli derecede temsil edilmemiş bırakarak başka kısımlar ve işlevleri ayrıcalıklandırmayı birbirine bağlamasıdır. Bu bedenin değerinin oluşturulmasına etkin bir biçimde müdahil olan kültürün bir sonucudur.

İğrenç, bedenle ilgili pis ya da saf olmayan değildir: hiçbir şey, Douglas'ın öne sürdüğü gibi, kendi içinde pis değildir. Onun için, pislik, olması gerektiği yerde olmayandır, düzeni sarsan, bozandır. Hiçbir şey kendinden sarsma ya da bozma özelliğini taşımaz fakat, eğer düzenin, düzenlenen

öğeler pahasına onlara empoze edildiği belirli bir sistem ya da bağlam söz konusuysa pislik olarak görülebilir.[133] Pislik toplumsal ve bireysel sistemlere karşı olası bir tehdidin sinyalini verir. Bir kırılganlık sahasıdır çünkü pisliğin statüsü marjinaldir ve pislik bedene dahil edilemez, her zaman, hem imkânlı kıldığı hem sorunsallaştırdığı sisteme ve düzene potansiyel tehditlerin yeridir[134].

Douglas, çözümlemesinin başından itibaren saflık ve tehlike sorusunu kararlı bi biçimde iki cinsiyet arasındaki ilişkilere yerleştirir, bu onun için bir paradigma ve sürekli bir örnek olarak işler:

> Bazı kirlilik biçimlerinin toplumsal düzene dair genel bir bakışı ifade eden analojiler olarak kullanıldığını düşünüyorum. Örneğin cinsel sıvıların teması durumunda her iki cinsiyetin birbirine karşı tehlike arz ettiği yönünde inanışlar bulunmaktadır. Başka inanışlara göre ise, yalnız bir cinsiyet diğeri açısından tehlike arz etmektedir; çoğunlukla kadının erkek için tehlikeli olduğu düşünülürken, tersinin savunulduğu da görülür. Buna benzer cinsel tehlike örüntülerinin simetri ya da hiyerarşi gördüğü düşünülebilir... Cinsel kirlenme için geçerli olan her şey bedensel kirlenme için de geçerlidir. İki cinsiyet, toplumsal birimler arasındaki işbirliği ve bu birimlerin ayırt edici özellikleri için model olarak alınabilir. Aynı şekilde, yutma ve emilim süreçleri de politik soğurma tarzlarını resmediyor olabilir. Kimi zaman bedendeki deliklerin toplumsal birimlere giriş ya da onlardan çıkış kapılarını temsil ettiği düşünülebilir ya da bedensel kusursuzluk ideal teokrasinin bir simgesi olabilir. (Douglas 2007: 26)

Douglas, burada, bedenin toplumsal ve kolektif fantezileri temsil etme ve sembolize etme yönünde işleyebildiği ve işlediği nosyonunu açıklığa kavuşturur: bedenin delikleri ve yüzeyleri kültürel marjinalliğin yerlerini,

[133] Dolayısıyla Douglas'ın iddiası: "Pislik esas olarak düzensizliktir. Mutlak pislik diye bir şey yoktur: pislik bakanın gözünde var olur. Pislikten kaçınıyorsak, bu ödlekliğimizden, korkumuzdan ya da ilahi dehşetten değildir. Hastalık ile ilgili fikirlerimiz de pisliği temizleme ve pislikten kaçınma ile ilgili davranışlarımızın çeşitliliğini açıklamaya yetmez. Pislik düzeni tehdit eder." (Douglas 1980: 2 (ç.n. Alıntılarda kitabın Türkçe'deki çevirisinden yararlandım fakat büyük ölçüde değiştirdim.).

[134] Douglas düzenleyen sistem ve bu sistemin kendi sistemliliğini korumak için dışarıda bırakması gereken şey arasındaki karşılıklı müdahil olma ve zorunlu itmeye dayalı karmaşık ilişkiyi açıklar. Açıkça şunu teslim eder, düzen ve örgütleme sistemi, Kristeva'nın iğrenç dediğini dışladığı ölçüde, bu tehlikeli ham maddeye, içerikleri ve kaynakları için yaslanır:

> Düzensizlik örüntüyü bozar, kabul ama aynı zamanda örüntünün malzemelerini o sağlar. Düzen sınırlama anlamına gelir; mümkün olan tüm malzemeler arasından sınırlı bir seçim yapılmış ve mümkün olan tüm ilişkilerin sınırlı bir kısmı kullanılmıştır. Yani düzensizlik, içerim bakımından sınırsızdır; içinde bir örüntü oluşturulmamıştır, fakat örüntüleme potansiyeli belirsizdir. (Douglas 2007: 122)

toplumsal giriş ve çıkış yerlerini, çatışma ve uzlaşma bölgelerini temsil edebilir. Bedeni temizlemek ve arındırmak için tasarlanmış dini ayinler ve pratikler, kültürel homojenliğe dair süreçler için metaforlar olarak hizmet edebilir. Douglas'ın kendisi, bu dini ayinlerin ruhsal ve bireysel anlamı ile pek ilgilenir görünmez, daha çok dini ve kültürel önemlerine yoğunlaşır ve bize cinsel farkı tartışmak için bazı geçerli verileri sunar. Büyük olasılıkla bizim amaçlarımız için en ilginci, belli kültürlerde her bir cinsiyetin diğerine bir tehdit oluşturabilmesi, öteki'nin bedensel sıvılarının kirleten güçlerinde içerilen bir tehdidin söz konusu olduğu iddiasıdır. Bu özellikle, AIDS krizinin bir sonucu olarak, cinselliğin bulaşıcılık ve ölüm, tehlike ve saflık nosyonlarıyla yeniden belirlendiği 90'larda, cinsel fark çözümlemesi için anlamlıdır.

Kristeva'nın kullanımıyla Douglas'ın kirlenme ve kirlilik üzerine çalışması toplumsal ve antropolojik olandan, psikolojik ve öznel bir alana kayar. İğrenç olanın toplumsal anlamını, genel kültürel değerlerin imalarını işaret ederken, çözümlemesine fenomenolojik bir çerçevede başlar. Üç genel iğrenme kategorisini ele alırken –bunlar, yemekten ve bedene dahil etmekten iğrenme; ceset korkusunda en üst seviyesine varan, bedensel atıklardan iğrenme; cinsel farkın işaretlerinden iğrenme– Kristeva, her seferinde düzgün toplumsal bedenin inşasını tartışır. Düzgün toplumsal bedenin inşası için bedenin sıralanması, ayrılması ve sınırlarının tanımlanması süreçlerini inceler. Bu süreçler sayesinde beden kültürel beklentilere uyar fakat onları aşmaması elzemdir (aşmak, kendi içinde aştığı düzenin sınırlarını sorgulamaya sebep olur).

Beden sıvıları bedenin geçirgenliğinin, dışa bağımlılığının ve bu dışa çökebilme zaafının (bu ölümün de işaret ettiğidir), bedenin içi ve dışı arasındaki riskli ayrımların şahididir. Öznenin otonomisine ve kendi-kimliğine karşı büyük arzusunu hakir görürler. Belli bir indirgenemez "pisliğin" ya da tiksintinin varlığına şahitlik ederler; nüfuz eden, gizlice dolaşan, yerleşip kalan ve bazı zamanlarda bedenin dışına sızan bir bilinmez ya da belirlenemez olan karşısındaki dehşete şahitlik ederler; kendisi bizzat "temiz" ve "düzgün" olanın var olmasının imkânsızlığının ya da sahteliğinin tanığıdırlar. Katıların belirleyici özelliği olan kararlılığa direnirler, çünkü kendilerine ait bir şekilleri ya da biçimleri yoktur. İçlerine çekerler, onlardan kurtulması zordur; onlardan ayrılmak, katıların durumunda olacağı gibi,

bir kesinlik meselesi değildir. Beden sıvıları akar, sızar, süzülür; kontrolleri bir ihtiyat meselesidir ve asla garanti edilemez. Bu bakımdan, belirli bir indirgenemez maddeselliğe de ihanet ederler; öznelliğin karşısında, bedenin öncelikli olduğunu gösterirler; bedende öznelliğin sınırlarını gösterirler, belirli bedenlerin indirgenemez özgüllüklerini ortaya koyarlar. Megolomanyak arzuları yerle bir ederler, bilincin üstünlüğünü kabul etmezler; farkları belirlerken aynı anda onları seviyelendirirler. Kültürümüzde, varlıkları sürekli olmuştur; gereklidirler fakat utanç vericidirler. Saygı duyulamazlar, şiirsel değildirler, var oluşun günlük nitelikleridirler, zengin ya da fakir, siyah ya da beyaz, erkek ya da kadın, her birinin farklı yollarla onlarla yüzleşmesi, birlikte yaşaması, uzlaşması gerekir.

> Bu beden sıvıları, bu kirlilik, bu bok, yaşamın ancak ve güçlükle ölüme karşı koymasıdır. Orada, yaşayan bir varlık olarak koşullarımın sınırındayım. Bedenim, o sınırdan kendini yaşayan bir beden olarak serbest bırakır. Bunun gibi bir atık düşer, böylece ben yaşayabilirim, ta ki azala azala, bende bir şey kalmayana ve tüm bedenim sınırın dışa düşmüş olana kadar - *cadere,* kadavra. (Kristeva 1982: 3)

Douglas'ın kendisi, kıvamlı olanlara ilişkin bir tür açıklama olarak Sartre'nin *Varlık ve Hiçlik*'teki sıvı olana dehşet duymamız hakkındaki analizine referans verir. Hem Douglas hem Sartre için, içeri sızan ve süzülen kıvamlı olan, sıvı olan ve akışlar kendilerinde korkutucudur: sıvıların saran, içine alan özelliklerinin tabiatı gereği tiksindiren bir yanı vardır:

> Sartre kıvamlılığın, asal bir deneyim olarak kendi başına tiksinti uyandırdığını ifade eder. Elini bal kavanozuna daldıran bir çocuk, aynı esnada katıların ve sıvıların biçimsel özelliklerini ve öznel kendilik deneyimi ile deneyimlenen dünya arasındaki temel ilişkiyi tasarlamaktadır aslında (1943, s. 696 vd.) Kıvamlılık katı ile sıvı arasında bir durumdur. Bu bakımdan bir değişim sürecinde yer alan, bir kesite benzer. Sabit durmaz fakat akmaz da. Yumuşak, sünebilir ve sıkıştırılabilir bir yapıya sahiptir. Yüzeyinde kayma olmaz. Yapışkanlığı ise bir tuzaktır, bir sülük gibi yapışır; benimle kendisi arasındaki sınıra dalar. Parmaklarımdan süzülen uzun damlalar kendi tözümün yapışkanlık havuzuna aktığı hissini verir... yapışkanlığa dokunmak, kendimi seyreltip kıvamlılaşmaya başlama riski almaya denktir. Yapışkanlık, aşırı sahiplenici bir köpek ya da metres gibi yapışkandır. (Douglas 2007: 62)

Sartre gibi, Douglas da bu yapışkan kıvamlılığı dişillik korkusu ile, *vagina dentata*'nın doyumsuzluğu ve belirsizliği karşısında duyulan dehşet

ile ilişkilendirir. Şu açık ki, en azından benim için, bu içine dalma dehşeti, kendisinin sınırları olmayan bir şey tarafından içine alınmak korkusu, kıvamlı olanın kendisinde olan bir özellikten kaynaklanmaz. Douglas'ın pislikle ilgili iddialarına paralel olarak, kıvamlı ya da sıvı olan ile ilgili rahatsızlık veren şeyin, aslında temiz ve düzgün olanı, katı ve kendine-özdeş olanı yöneten kurallara uymaması olduğu söylenebilir; kıvamlı ya da sıvı olan ile ilgili rahatsızlık veren şey varlık nosyonunun ötekisi olmasıdır –kendilik-temsillerimizi ve beden anlayışımızı yöneten nosyon da budur. Bu, kadın cinselliğinin özünde dehşet veren bir kıvamlılığı andırması, ona benzemesi yüzünden değildir. Yapışkanlığı ve kıvamlılığı iğrenç ve ürkütücü olarak kuran, daha çok, kadın cinselliği ve bedenselliğini marjinal, belirsiz ve kıvamlı olarak tarif eden bir düzenin üretimleridir. Irigaray, sıvı olanla, kıvamlı olanla, yarı-biçimli ya da belirsiz olanla ilgili bu huzursuzluğun, yaygın ontoloji modellerinde akışkanların kültürel olarak temsil edilemezliğiyle ilgili olduğunu söyler. Bu ontoloji modelleri, kendine-özdeş olanı, bir olanı, birlik halinde olanı, katı olanı ayrıcalıklandırır ve dişillikle, gebelikle, bedensel olanla örtük ortaklığı dolayısıyla sıvıları ikincil kılar.[135]

Douglas, tüm sınır durumlarından, sınır fonksiyonlarından ve konumlarından, tehlikeler, olası kirlilik ve kontaminasyon yerleri olarak bahseder. Marjinal olan her zaman bir tehlike ve kırılganlık mahalidir. O da, Kristeva gibi, akışkanı bir sınır durumu olarak, şeylerin, varlıkların ve nesnelerin katılığını bozan bir şey olarak kavrar. Kan, kusmuk, salya, balgam, irin, ter, göz yaşı, adet kanı, meni farklı kontrol dereceleriyle akarlar, sızarlar. Bu sırada, dünya ile karşılıklı değişimin mümkün olması için, bu "ürünler"den arınmış olması gereken giriş ve çıkış yollarını, karşılıklı-değişimin ve trafiğin rotalarını takip ederek geçerler.

Bu beden sıvıları, farklı kontrol, tiksinti ve iğrenme göstergelerine sahiptir. Bu sıvıların kendilerini yöneten bir tür kurallar hiyerarşisi vardır. Enfeksiyon korkusuyla gölgelenmemiş olan, berraklıkla işleyenler temizleyici ve arındırıcı olarak temsil edilebilirler: gözyaşları irinin yoğunluğu ile ilişkilendirilen tiksindiriciliği taşımaz, kusmuğun topaklılığını göstermez,

[135] Irigaray şöyle der:

> *Arzu nesnesinin kendisi*, ve tabi psikanalistler için, *sıvının katıya dönüşmesi olacaktır? Rasyonalitenin zaferinin* —bu tekrar edilmeyi hak eder—mührüdür. Katı mekaniği ve rasyonellik uzun sürmüş bir ilişkiyi devam ettirmektedirler, buna karşı sıvıların tartışması asla dinmemiştir. (Irigaray 1985b: 113)

adet döngüsü gibi yapışkan değildir. Su gibi, transparan ve arındıcı temiz bir sıvı olduğu yönünde bir toplumsal temsile sahip olan gözyaşı, bedeni pisleten kirli sıvılardan farklı bir psikolojik ve toplumsal statü kazanır. Douglas, kendisinin (ve Sartre'ın) kıvamlılık çözümlemesi modelini takip ederek, temel özellikleri açısından bir beden sıvısını diğerinden ayırır:

> Neden tükürük ve genital salgılar... gözyaşına göre daha kirletici bulunur? "Gözyaşlarını kana kana içebiliyorsam," der Jean Genet, "burnundan düşen şu berrak damlayı neden içmeyeyim?" Buna şöyle cevap vermek mümkündür: Öncelikle, burun salgıları gözyaşı kadar berrak değildir. Bunlar sudan ziyade şeker pekmezine benzer bir kıvamdadır. Gözden koyu bir iltihap sızacak olsa, şiir için en az burundan çıkan mukoza kadar uygunsuz olur. Ama şurası açıktır ki, hızla akan gözyaşları romantik şiirlere konu olur: Kirletici değildirler. Bu düşüncede kısmen gözyaşının doğal olarak yıkanma sembolleştirilmesiyle akla geliyor olmasının payı vardır. Gözyaşları, akan nehirlere benzer. Gözleri arıtır, temizler ve yıkar. Nasıl kirletebilirler ki? Ama daha da önemlisi, gözyaşının sindirim ya da döllenme gibi bedensel fonksiyonlarla ilintili olmamasıdır. Bu nedenle toplumsal ilişkiler ve toplumsal süreçleri simgeleme imkânı daha sınırlıdır. (Douglas 2007: 152)

Douglas, gözyaşlarını toplumsal düzene dair öğeleri temsil etmekten muaf tutanın, onların gereksizliği olduğunu söyler; gözyaşları ne türün kendisi için ne de biyolojik koruma ve çoğalmanın kültürel gerekllilikleri için doğrudan gereklidir. Muhtemelen bu doğrudur. Fakat onun argümanının mantığıyla, marjinal olarak yorumlanan ve kurulan bedensel süreçler –özellikle, cinsellik ve haz yerleri– kolayca toplumsal ve kolektif endişelerin ve fantezilerin temsili için bir yer olarak işlerlik kazanabilir. Douglas, üzeri ince bir örtüyle örtülü analojilere yaslanır ve bu analojilerde büyük benzerlikler taşıyan fonksiyonların birbirleri yerine geçecek metaforlar olarak işleyebildiğini öne sürer: gözyaşları nehir gibidir, yıkar ve akar, dolayısıyla gözyaşları temizleyici ve arındırıcı olarak deneyimlenir ve öyle işlerler. Fakat, hiçbir şey doğasında kirletici, doğasında düzensiz değilse, bu beden sıvılarının neden kirletici olarak, neden ayartıcı olarak kavrandığını açıklamaz. Douglas, cinsel organların temsiline dair kültürel yatırımlar hakkında da benzer bir varsayım yapar. İddialarını bir kez daha cinsel süreçlerle işlevler ve kültürel yapılar arasındaki görünür benzerliklere dayandırır ve bunu yaparken insan fizyolojisiyle ilgili kavrayışının bizzat kendisinin dayandığı üstü örtük modellerin farkına varmaz:

> Boşa akıtılmaması ya da içinde barındırdığı hayati sıvıların seyreltilmemesi gereken kanal analojisi hem erkek hem de kadın fizyolojisi için açıklayıcıdır. Kadınlar, düpedüz, katışıksız içeriğin bozulmasına sebep olabilecek birer giriş olarak görülür. Erkekler ise kıymetli maddenin içinden sızıp kaybolabileceği gözenekler olarak düşünülür, bu durumda bütün sistem güçsüzleşecektir. (Douglas 2007: 158)

Fakat, kendi argümanlarına bakarsak, erkek ve kadın fizyolojisi, biçimleri ne olursa olsun, kendilerini her türden modele ve temsile uygun kılar. Hiçbiri bir diğerinden daha "doğal" ve kaçınılmaz görünmez. Douglas burada yalnızca, faydalı olduğunu düşündüğü modelleri bir tür doğal benzerlik kurarak rasyonelleştirme geleneğini devam ettirir, bu sefer beden ve içerdiği sıvılar arasında kapsamlama (synechdocical) ilişkisi kurarak bunu yapar. Fakat, hidrolik modellerin, soğurma ya da bedenine katma modellerinin hepsi, geçerliliği kültürel olarak kabul edilmiş temsillerdir ve bizim kültürümüzde bir anlam ifade etseler de asla zorunlu değildirler. Her biri kurucu erkek cinselliği ve bedenselliğiyle ilgili olan özellikleri, tekil olanın biçimi olarak kabul etmekte ortaklaşırlar ve bu kabul simetrik bir kadın cinselliği ve beden morfolojisi kurmak için elverişsizdir. Cinsel ilişkilerde dolaşımda olan "kıymetli malzeme" arzunun hareketi değildir, hazların değişimi değildir; erkek bedeninden çıkıp istirahat yerine, kadın bedenine sızan meninin geçişidir. Değişimi yapılan tek sıvının bu olduğu kabul edilir ve kadının akıntıları erkek cinsel akışı için salt ortamı hazırlayan, bir aracıdır ya da vasıtadır. Douglas'ın görüşü bugünün baskın biyolojik modellerine hiç yabancı değil; hatta kolaylıkla çok uzak olmadığını söyleyebiliriz.

Fakat Douglas, cinsel bedenlerimizi, bedensel sıvılarımızı ve onların belirli haz biçimleri ya da gerilimlerini, "doğal hallerinde", kültürel temsillerle dolayımlanmadan asla deneyimlemediğimiz konusunda haklıdır. Hazlarımız ve endişelerimiz her zaman modeller, imgeler, temsiller ve beklentiler dolayımıyla yaşanır ve deneyimlenir. Kültür tarihimizde, bugüne dek kurulmuş olan bedeni ve onun hazlarını düzenleyen ve bir bağlama yerleştiren düşünce biçimleri, cinsel bedenlerin kirleten bulaşıcılığını iki-yönlü olarak görmez, her birinin diğerini etkilediği ve birbirlerine sızdıkları bir süreç olarak görmez. Böyle bir model patriyarkal yapılarda bulunmayan bir ikili cinsel simetri içerir. Erkeklerin beden sıvılarının kadınlar için kirletici ve kontamine edici olmasından bahsederken, kadınların beden sıvılarının erkekler için böyle olmasından bahsedilmez veya aynı derecede kirletici ve

kontamine edici olması söz konusu değildir. Mesele kadındır, erkeklerin onlar tarafından kontamine edilmeye, onların boşalmasına ve onların bedensel süreçlerine muhtaç olarak tanımladığı ve kadınların sahip olduğunu varsaydığı kapasitedir. Bu konumlama, kültürel temsillerde de kuvvetli biçimlerde rol oynar ve çok açık biçimde toplumsal kontrol problemi olarak ortaya çıkar.

Bu durum, güncel AIDS söyleminde de ürkütücü biçimde açık hale geldi. Heteroseksüel topluluklar içinde hastalığın yayılmasını durdurmak ile ilgili programlar doğrudan kadınlara yöneliyor: kadınlar, ironik biçimde, cinsel alışverişin temizliğinin gardiyanları gibi bir görev üstlenmeye zorlanıyor. Prezervatif kullanmakta ısrar etmekle ilgili, tıbbi gruplar ve halk sağlığı merkezleri tarafından hedef alınan onlar. Bu hedef alma açıkça kendini-korumayı amaç edinmiyor daha çok bulaşıcıların topluluk içinde dolaşımını engellemeyi amaçlıyor. Bu özellikle ironik; çünkü hastalık, en azından Batı'da, biseksüel erkekler aracılığıyla geniş gey erkek topluluklarından heteroseksüel topluluklara yayılmıştır. Kadınlar kesinlikle, erkeklerden çok daha fazla risk altındadır: istatistiki olarak heteroseksüel dahi olsa, erkeklerin HIV'i başka erkeklerden kapma ihtimali çok daha yüksektir. Prezervatif kullanma ve güvenli seks pratiklerine ilişkin sorumluluğu kadınlara yüklemek ancak, kadınların da "razı olan eş partnerler" gibi konumlandığı bir süreç ile mümkün olur. Carole Patemen, *Cinsel Sözleşme*'de cinsel alışverişin liberal temsillerini keskin bir tarzda çözümlerken, bu modeli kuvvetli biçimde eleştirir. Bu model, cinsel davranışın bir sözleşme ya da rıza biçimi olarak temsil edildiği bir modeli varsaymaz; aynı zamanda geleneklere ve yaygın pratiklere tabi biçimde kadınları doğum kontrol prosedürleriyle ilişkilendirir, kadınları kadınlar ve erkekler arasındaki cinsel sıvıların gardiyanları yapar. Erkekler *onların* beden sıvılarının "kontaminant" olabileceğini reddeder görünür. Kontaminant olanlar kadınlar olmalıdır. Fakat, paradoksal bir biçimde, "temiz" bir kadın ile "temiz olmayan" bir kadın arasındaki ayrım, tahmin edileceğinin aksine, kadın cinselliğinin kendine-kapalı doğasından gelen kirletici özelliklerine dair bir varsayımdan gelmez, halihazırda birlikte olduğu erkeklerin niteliğinden çok niceliğiyle ilişkilendirilmiştir. Yani, kadın, *öteki erkeklerin* "pislikleri" için bir tür sünger ya da nakil hattı gibi görülür.[136]

[136] AIDS söylemleri ve pratikleri üzerine Cathy Walby'nin çalışmalarına doğum kontrol ve kürtaj pratikleri üzerine Judith Allen'a bknz. Cathy Waldby'ye özellikle iki cinsiyette cinsel sıvıların anla-

Erkeklerin ya da kadınların bir grup olarak cinselliklerini ve bedenselliklerini yaşama ve deneyimleme biçimleri hakkında genel ya da evrensel iddialar öne sürmenin ya da bedenlerinin kültürel olarak kodlanma ve oluşturulma tarzları hakkında iddialarda bulunmanın mümkün olmadığı çok açık olsa dahi, bu meseleler geçersiz ya da tartışılamaz değildir; ne de bizi, önemsediğimiz belli formlar hakkında tartışma sorumluluğundan kurtarırlar. Aşağıdaki tartışma, dolayısıyla, evrensel bir geçerlilik iddiasında değildir, fakat erkekler ve kadınlar güncel Batı kültürlerinde cinselliklerini ve arzularını anlamlandırma, yaşama ve eylem biçimlerini belirleyen kilit özelliklerin en azından bazılarını yakalayabilme peşindedir.

Meniler

Belki de bedenle ilgili en büyük bilinmeyen, kadın cinselliğinin özelliklerinden ve enigmalarından, kadınların bedenlerinde görülen döngüsel olarak düzenlenmiş akışlardan değil, fakat konuşulmayan ve genel olarak temsil de edilmeyen erkek bedeninin tuhaflıklarından gelir. Daha önceki bölümlerde eril olanın özgüllüklerinin her zaman evrensel olanın genelliğinde, insanın genelliğinde gizli kaldığını iddia etmiştim. Erkekler, erilliği adeta arızi olarak ya da cinsel birleşme ve şehvet anlarında gösterir, geri kalan zamanlarda insanın, jenerik "kişi"nin, temsilcileridirler. Dolayısıyla incelenmemiş kalan, erkeklerin hiç mesafe alamadığı, üstüne konuşulamayan, bir gizem, bir enigma olan erkek bedenidir[137].

mı arasındaki dissimetri hakkındaki tartışmalarımız için minnettarım.

[137] Cixous, "Medusa'nın Gülüşü"nde (1981), bir dipnotta yaptığı erillik analizi, özellikle zekicedir:

> Erkeklerin hala kendi cinsellikleri hakkında söylemesi gereken çok şey var, yazacak çok şey. Çünkü, şimdiye kadar söyledikleri, büyük oranda, işgal etmeyle, kolonize etmeyle ilişkili bir erkeklik gücü ve buna bağlı olarak fantezileştirilmiş, girilmesi ve "pasifleştirilmesi" gereken "kara kıta" olarak kadın arasındaki aktiflik/pasiflik karşıtlığından gelen mecburi iktidar ilişkilerine dayanır. (Burada "pasifleştirmenin", ötekini silme ve kendini yanlış-tanıma bakımından ne demek olduğunu biliyoruz). Onu fethederek, onun sınırlarını terk etmek, görüş alanından uzaklaşmak ve bedeninden çıkarmak konusunda çok acele ettiler. Erkeğin kendinden çıkması ve kadına girmesi, bir öteki olarak tanımlamadığı kendi mülkü gibi gördüğü kadına girmesi, o da bilir ki, erkeği kendi bedensel sınırlarından mahrum bırakır. Erkeğin, kendisini penisiyle karıştırmasıyla, saldırı için alelacele içeri girmesiyle birlikte, bir hınçla dolması ve kadın tarafından "ele geçirilmiş" olma, kadının içinde kaybolma, onun tarafından soğrulma ve yalnızlık korkusuna teslim olması anlaşılırdır. (247)

Bu bölüm için araştırma yaparken, kadın bedeninin özgüllüklerine ilişkin literatürün –medikal, deneysel, kültürel– büyük hacmiyle karşılaşınca başlangıçta afalladım ve şok oldum (1960'lar ve 1970'lerin feminist uyanışları sonrasındaki adet ve menopozla ilgili literatürün gelişimi gerçekten inanılmaz), bununla beraber erkeklerin beden sıvılarına ilişkin –tıp ve biyoloji araştırmaları dışında[138]– neredeyse hiçbir şey yok. Bu AIDS kriziyle birlikte bir ölçüde değişti, fakat yine de meni ve erkek beden sıvıları üzerine AIDS araştırmalarından doğal literatürün de çok büyük bir kısmı tıbbi literatürdür. Kadın hazzının (erkek temsillerinin) en açık beyanı olan pornografi dahi kadın bedenine odaklanır. Homoseksüellik ve voyörizm uç literatürleri haricinde, erkeklerin beden sıvılarına ilişkin fenomenolojik hiçbir açıklama yoktur (erkek akışının yaşanan deneyimine dair Sade, Genet ve başkalarının yazıları, felsefi ya da düşünümsel açıklamalarına en çok yaklaşabildiğimiz metinlerdir).

Linda Williams, *Hard Core* (1990)'da pornografi hakkındaki önemli analizinde, bu iddia bakımından güçlü bir destek sunar. Erkek cinsel sıvılarının en açık görsel temsillerinde dahi, endüstride "money shot" olarak bilinenlerde dahi, üstüne boşalma öncelikle görünmez olanın grafik olarak temsil edilemez olan hakkında, vajina ve kadının içinin gizemleri hakkında bir metafor olarak işler. Kadın cinselliğinin ya da anatomisinin grafik olarak temsil edilemez olduğunu söylemek istemiyorum. Tersine, daha yeni ve karmaşık görüntüleme teknikleriyle, bedenin grafik olarak temsil edilemez hiçbir parçası kalmadı. Mesele şu ki, grafik temsil mecburen bedenin temsil edildiği parametreleri ve terimleri dönüştürür. Vajina ve kadın cinsel organlarının dokunsal olarak keşfi, görsel temsilinden farklı bir kaydı, farklı formları, şekilleri, yoğunlukları yaratır.

Boşalma erkeğin değil kadının hazzının dışsallaşmasıdır (bunun varsayımıdır):

> Stag film, "görünmeyen dünyanın" harikalarını öğrenmeye uğraşırken, görünürlüğün sınırlarıyla karşılaşır[139]... çünkü erkek performansçının me-

[138] Tıp ve biyoloji, her zaman, daha genel olan kültürel yaklaşımların önemli işaretlerini görünür kılarlar. Bu yüzden cinsel üreme söylemlerinin tarihini, en erken kayıtlarından itibaren tutmak önemlidir, zamanın geçişiyle şahit olunan hakikate yönelik bir gelişme modeli olarak değil, -geleneksel bilim tarihi modellerinin var saydığı gibi- fakat, beden fantezilerinin tarihsel olarak belirli yansıtmalarının modellerinin analizi olarak. Her zaman bugunkü kadar güçlü olmuş fakat hiç bir zaman bugünkü kadar kendini görmeyi reddettmemiş olan yansıtmalar olarak.

[139] Aslında bu görünmezliğin teknik herhangi bir gerekçesi yoktur. Endoskobun, CT taramanın ve

> rak ve hayranlık uyandıran bilinmeze girmesi demek izleyenin bu girilen dünyayı görebilmesini neredeyse imkânsız kılmak demektir.
>
> Fakat, money shut, görünürlüğü heteroseksüel cinsel eylemin temsilinin bir sonraki safhasına taşımayı başarır: orgazmı görme noktasına. Fakat bu yeni görünürlük, bütünüyle bu janrın peşinde olduğu kadının bilinmezlerine ulaşabilmek yerine, onun zayıf bir ikamesi olarak, sadece erkek boşalmasının hidroloğinin bilgisine kadar uzanır, bu da tabi ilgi alanına girer. Spekulumun kadının içine girmesinin jinekolojik anlamı, burada gerçekten bir tür kendini-yansıtan bir aynayı meydana getirir. Şüphesiz gösteriye ilişkin bir tarafı olsa da, money shot umutsuzca spekuluma benzer; sadece, kadının hazzının bilgisine sahip olmak ister gibi görünen erkek bakışa, erkeğin kendi orgazmını geri yansıtabilir. (Williams 1990: 94)

Pornografinin, en azından bir kısmının, kendisini (erkek) izleyiciye, kadın cinselliğinin enigmalarına dair bilgi ve kavramsal/algısal bir egemenlik biçimi olarak sunarken aslında asıl eriştiğinin cinsel hazza dair erkeğin kendi yansıtmasının olduğunu işaret eden bu argüman oldukça akla yakın. Boşalma, bu andan itibaren kendisinin hazzının dolayımsız bir temsili ve gösterimi değildir (beklenenin aksine); kadının haz almasını sağlama maharetinin bir göstergesine dönüşmüştür. Erkeğin cinsel özgüllüğü, bakışın nesnesi değildir; erkeğin cinselliği bir aynadır ya da kadının hazzının yerine geçmiş olandır (ya da en azından kadının hazzına ilişkin fantezisidir).

Fenomenoloji genel olarak dışsallaştırmanın, tıbbileştirmenin ve katılaştırmanın lehine uzaklaştırılır. Meni, öncelikle yaptığı şey üzerinden, başardığı şey üzerinden anlaşılır; bir nedensel fail ve dolayısıyla bir şey olarak, bir katı madde olarak kavranır: akışkanlığı, potansiyel sızması, içindeki kontrol edilemez öğe, yayılımı, biçimsizliği, söylemsel olarak uzaklaştırılır ve meninin özellikleri, dölleme, çocuk yapma ve bir nesne üretme kapasitesi öne çıkarılır. Erkek, kendi "fonksiyonunun", yaratmak ve sahip olmak olduğunun farkına varır ve dolayısıyla işlevinin belli bir (zamansal ve uzamsal) mesafeden, bedeninin kendisinin derisinin ötesinde bedensel etkilerde bulunabilmek olduğunu görür. Sahip olma ilişkisiyle tanımlanan bu uzanım, erkeğin hamile bıraktığı anneye ve üretilen çocuğa "uzanmış bedenselliği" onları, *kendisinin* ürünü, mülkü ve sorumluluğuna çevirir.

diğer görüntüleme tekniklerinin icadı, artık bedenin hiçbir yerinin görülemez olmadığı sonucunu getirdi. Mesele şu ki, belli beden parçalarını görünür kılmak, onların enigmasına dair auraya zarar verir. Pornografi alanında tıbbi görüntülemenin bir geleceği yoktur. Kadın cinselliğinin dokunsal gizemlerinin herhangi bir biçimde görselleştirilmesi bilgiyi arttırmasının yanında, belki de, hazzı azaltması riski taşır.

Irigaray, bu manevrada sıvının katıya indirgenmesini, erkek akışlarını, yaygın olarak kadın bedenlerine atfedilen temsil modlarıyla erkek bedenlerini ilişkilendiren bu akışları, katılaştıran, fallikleştiren sınırların oluşturulmasını görür. Şu sorusunun ardında yatan da budur: Neden Lacan, ya da psikanalitik teori, akışa, meniye sansür uygulamaz? Neden sperm *object a* olarak nitelenmez?

> ...(kendimize) şunu sorabiliriz, niçin sperm asla bir *object a* olarak muamele görmez? Spermin üreme buyruklarına tabi kılınması tarihsel olarak katı (ürünlere) atfedilen bir kalıcılığın tek başına bir semptomu değil midir? Ve eğer, arzunun dinamiklerinde, hadım edilme sorusu –bir ampütasyonun fantezisi/gerçekliği, penisin temsil ettiği o katının "çökmesi"– bir hesaba müdahale eder. Bu müdahale, sperm-sıvısının sınırları belirli olan katılara has bir ekonominin genellemelerine bir engel teşkil etmesiyle olur. (Irigaray 1985b: 113)

Erkeklerin beden sıvılarının, hazzın yan-ürünlerine ve üremenin hammaddelerine dönüştürülmesi, erkeklerin bedenin çeşitli parçaları içinde[140] ve içeriden dışarıya doğru hareket eden akışların etkilerini teslim etmek konusundaki ısrarlı inkarları ve birlikte, erkeklerin kendilerini, kadınlara atfettikleri her türlü bedensellikten –kontrol edilemezlik, ölçüsüzlük, yayılmacılık, yıkıcı, irrasyonel olma– uzakta konumlandırmak çabasıyla ilgili olabilir mi? Erkeklerin beden sıvılarının yaşanması, heteroseksüelleştirilmiş kadın ve erkek karşıtlığının talepleriyle örtüşür mü? Bu karşıtlıkta kadınların erkeklerin kendilerinde olmasından korktuğu birtakım güçler ve kapasitelerle tanımlanmasıyla bir ilgisi olabilir mi? Erkeklerin pek çoğunda görülen, kadınları küçük görme (ya da yüceltme; ikisi aynı anlama gelebilir) tutumlarının sorumlusu, erkeklerin dişillik (kendilerinde) olarak kurduklarına bağımlılıklarını inkar etmelerini olabilir mi? Bu, kadınlara çok yabancı olan bir durumu, erkeklerin kendilerini ve öznelliklerini, cinselliklerinden ayrı tutma durumunu da açıklamaya yardım edebilir. Erkekler (eşcinsel ya da heteroseksüel) cinsel arzularını karşı konulamaz ya da kontrol edilemez impulslar olarak görür ve kendilerini gündelik yaşamda cinsel ilişkiler sırasında olduklarından "farklı kişiler" olarak görürler. Homunculus modeline istinaden, erkekler kendi cinsel organlarını bir erkek

[140] Aristoteles, en azından kısmen, meninin yerinin belirlenmesi, işleyişleri ve temsil güçlerinin (erkek) üreme sistemi kapsamına indirilmesinin sorumlusudur. Pek çok atomcuya karşıt olarak, zürriyetin bütünselliği ile ebeveynin bütünselliği arasındaki benzerliğe rağmen, meninin bedenin tüm parçalarından gelmediğini iddia eder. Bknz. *Hayvanların Oluşumu Üzerine.*

içinde küçük bir erkek olarak, kendi yarı-otonomisine sahip biri olarak görür. Bu erkeklerin bedensel organları şeyleştirme kapasitesinin, onların ait oldukları özneden çok organlarla ilgilenmelerinin, samimiyet olmaksızın yaşanan cinselliği aramalarının, anonim ve rastgele ilişkilere iştah duymalarının, voyöristik bir mesafe oluşturmak için kendilerini cinsel ilişkilenmeden uzak tutmalarının, şiddete şahitlik etmekten ve şiddet içeren bir eylemde bulunmaktan zevk almalarının ve bunu cinsel hazla ilişkilendirmelerinin, çocuklarla seks fikrinden ya da gerçekliğinden hoşlanmalarının, bir tür bilinçli vahşet anlamında, cinsel organları silah olarak kullanmalarının (ve aslında cinsel organların görünüşüne göre modellenmiş silahlar da üretmelerinin) tuhaflığını da açıklamaya yardım edebilir.

Bazı gey erkeklerin kendi bedenlerine, beden bölgelerine ve beden sıvılarına karşı tutumlarını ve o bölgeler ve sıvılarla ilişkilerinin heteroseksüel erkeklerinkinden farklı olduğunu gördüğümde çok şaşırmıştım. Fakat tabi, bu iki grup arasında, görmezden gelinemeyecek ölçüde, kadınlarda tespit edilemeyen önemli benzerlikler de var. Buradaki *tüm* gey erkekler için iddialarda bulunmuyorum ve şüphesiz iddialarım tüm kültürlerdeki ve zamanlardaki gey erkekleri de kapsamayacak: gey erkeklerin bedenlerinin yaşanma ve yatırımlanmasının çok çeşitli yolları var, çoğunlukla üstlendikleri pratiklerin, onları besleyen arzularının ve bu arzulara ve pratiklere (ya da arzular olarak pratiklere) atfedilen anlamların birer fonksiyonu olarak şekillenen çok çeşitli yolları. Fakat pek çok gey erkek, bir "gizli dişilliği" görünür kılmaya izin verirken, heteroseksüel erkeklerin bunu baskılaması gerekiyor. Söylemek istediğim, üstlendikleri farklı cinsel ve kültürel pratiklere göre erkeklerin farklı tipte bedenler ürettikleri. Erkek bedenini fallikleştirme sürecinin bir kısmı, bedenin geri kalan her yerinin, penisin işleyişine, zirvesine cinsel birleşme ve erkek orgazmında ulaşan kıymetlenmiş işleyişine tabi kılınmasını, ideal olarak en azından, mühürlenmiş, girilemez bir bedenin oluşturulmasını kapsar. Muhtemelen, akışın fallik erillik için tiksindirici olması akışın kendisinden kaynaklanmaz. Akışın hareketliliğine, iki-yönlü hareket edebilecek olmasına, belirsizliğine ilişkin fikir, korkuyu kışkırtır. Akışın sadece aktif bir faili olmanın yanında pasif bir haznesi de olabilecek olma riskini işaret etmesi ürkütür. Başka şeylerin yanında, bu da, sadece akışı dışarı vermek için değil içeri almak için de hazır olan ve bu süreçte fallik işlev haricinde başka bedensel bölgelerin de öne çıkmasını deneyimleyen gey erkeklerin, heteroseksüel erkeklerden

farklarından biri olabilir. Girilebilir bir beden, bir devrede geçiş sağlayan, kendini mühürleyip kapatmak yerine açan, hem cevap vermeye hem başlatmaya hazır olan, erilliğini kötülemeyen (transseksüellerin yaygın olarak yaptığı gibi) ya da onu erkeklik gücüne ait kılmayan beden (bazı gey erkeklerin, aynı zamanda heteroseksüellerin, yapma eğilimi gösterdiği gibi), erkek cinsel morfolojisini radikal biçimde yeniden düşünmeyi gerektirir. Bu yeniden düşünme, umuyorum, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, AIDS krizinin gerekli kılması üzerine fallikleşmemiş erkek cinsel hazzının olanaklarıyla birlikte cinsel ilişkilerin ve cinsel hazzın yeniden düşünülmesiyle gerçekleşir. Bunun heteroseksüel erkekler için imkânsız olduğunu iddia etmek istemiyorum, fakat bu girdikleri cinsel ilişkilerin türlerinde ve daha da zoru, üstlendikleri arzu yapılarında radikal bir dönüşümü gerektirir. Bu ilişkilerin dönüşümü için, heteroseksüel erkeklerin pasif konumları üstlenmek istediklerinde erkek olarak zayıflamadıklarını hissetmelerini, bu durumda kendilerini "dişileşmiş" görmemelerini, bedenlerinin (ve kadınların bedenlerinin) başka kısımlarını keşfetmelerini, başka bir düzende haz almayı ve fallik olarak yatırımlanmamış beden parçalarını, bölgelerini ve işlevlerini geri kazanmalarını, yeniden kullanmalarını ve yeniden yeğinleştirmelerini sağlayacak bir arzu yapısını üstlenmeleri gerekir.

Bu bölümde Douglas'ı takip ederek, daha önce yıkıcı ya da sınırları ve çeperleri ihlal eden olarak görülenin, pislik olarak temsil edildiğini işaret ettim. Ve ardından Kristeva'nın terminolojisini muhafaza ederek, yıkıcı ya da sınırları ve çeperleri ihlal eden biçiminde görülenin, iğrenç (abject) olarak deneyimlenebileceğini öne sürdüm. Pislik, düzeni bozandır ve düzen göreli bir istikrar ve ahenk içinde öğelerin keyfi dizilişi olarak kavranır. Ancak uygun olmayanın, dizilişi bozanın, temiz olmayanın kovulmasıyla (Kristeva'nın gözlemlediği gibi, her zaman geçici ve nihayetinde imkansız olan bir girişim), düzen temsili varlığını sürdürebilir. Erkeklerin beden sıvıları, erkeklerin kendilerini-temsillerinden bu sıvıları dışlamasıyla ya da bu sıvılar üzerinde yarı-kontrol veya görünürde kontrol sağlanmasıyla (akışın oluşumunun engellenmesi girişimi olan cinsel perhiz gibi bir kontrol değil, akışın ima ettiği düzensizliğine ilişkin bir korku) kontrol altına alınır. Sıvılarını bedenlerinden hızlıca uzaklaştırmalarıyla (cinsel birleşme sonrasındaki bildik yıkama jesti, veya dini temizlenme) ya da daha yaygın biçimde, bu sıvıları ve akışı üstlenmenin bir işareti olarak, sıvılarını katının üretiminin faili biçiminde temsil ederek, tüm hakları ve durumsal sorumlu-

luklarıyla erkekler kendi bedenlerini temiz ve düzgün olarak tanımlar. Dahası, buradan doğan mülksüzleşme ya da mülkün devri üzerinden, erkekler kadınların bedenlerinin malikleri olma hakkını alırlar, çünkü kadınların bedenleri erkeklerin beden sıvılarının hazneleri ve üretimlerinin –fetüsün– yuvası olarak kavranır. Bu pek çok erkeğin genel olarak kürtaj ilkesine karşı olmadığı halde –eğer son anketler doğruysa, erkeklerin ve kadınların çoğu bunu destekliyor–, bizzat "onların" kadınlarının bu ilkeyi kullanmasına karşı olmasını açıklayabilir. Bu "erkek feminizm" literatüründe "kaybedilen babalık" olarak kavranır. Erkekler beden sıvılarının kaybının yasını tutmaz fakat onun israfının yasını tutar[141]. Şu çok açık ki, erkekler kendi biçimlerindeki sızıntıların zevkini ve sorumluluğunu aldıklarında, bu sızıntıları ürünlerine indirgemekten vazgeçtiklerinde, cinsel özgüllüğü kabul ettiklerinde ve özellikle kendilerininkini sınırlamaya razı olduklarında, kadınların bedensel otonomilerine ve cinsel özgüllüklerine saygı duyacaklar.

Feminist teorinin yakın tarihinde buraya kadar erkekler tepkisel olarak var oldu, çoğunlukla kadınların, erkeklerin yaşamlarında sebep oldukları değişimler ve çalkantılarla, kafa karışıklığı ve öfkeyle birlikte. Beklentilerinden ve bazen pratiklerinden vazgeçmeye zorlandırlar, özellikle cinsel karşılaşmalar alanında ama genellikle o kadar isteksizce ve süre gelmiş inançlarına dair bir nostalji hissiyle bunu yaptılar ki kaybettiler. Erkekler ancak değişiklikler ve dönüşümleri aktif olarak talep edip olumladıklarında, kendileri cinsel ufuklarında olumlu ve kapsamlı değişiklikler yapma arzusu ve isteği duyduğunda, ancak o zaman cinsel olarak ikilileştirilmiş bedenlerin dönüşümü sürecinin ortasında kadınlarla buluşabilirler. Bu Ödipalleşmiş bedenin yeniden yazımıdır (burada bilinçdışının en derin yapısının gönüllü ve iradi bir biçimde değiştirilmesini öne sürmüyorum: böyle bir değişim, psikanalitik bakımdan, kolaylıkla olanaklı değil, ya da eğer olanaklıysa da, burada benim aklımdaki değişimler için zorunlu olmayan, çok detaylı bir psikoterapi sürecinin sonucu olarak mümkün); hem deneysel bir arzuyu kurmak için deneme, değişim ve dönüşüme dair bu arzu için, hem de kişinin pratiklerini ve eylemlerini dönüştürmeyi kapsayan bir yeniden yazım prosedürü geliştirmek bakımından bedenin yeniden yazımıdır.

[141] Bir sohbet sırasında, erkeklerin kürtaja yaklaşımlarına ilişkin bu önemli faktörü işaret ettiği için Judith Allen'a minnettarım.

Kadınların Bedensel Akışları

Kadınların bedenleri ve cinsellikleri, yalnızca onları erkeklerden ayrı kılan biçimlerde yapılandırılmış ve yaşanmış değildir. Aynı zamanda, her zaman olmasa da, hatta genellikle başarılı olmasa da, kadınları erkeklerin cinselliğine pasif olarak bağımlı kılan ya da erkeklere göre ikincil olarak tanımlayan ilişkilerde de konumlanma girişimlerine maruz kalmıştır. Bu kadınların zorunlu olarak cinselliklerini ve arzularını böyle deneyimledikleri anlamına gelmez, daha çok toplumsal olarak tanınan ve geçerli kılınan kadın cinselliğinin bu olduğunu söyler. Ancak erkek arzunun belirli biçimde heteroseksüel yapılandırmasına boyun eğen ve uyum sağlayan kadın cinselliğinin toplumsal olarak tanınmış ve geçerli sayılmış olduğunu söyler. İnanıyorum ki, bu durum, psikanalizin çok iyi bilinen sorunlarına rağmen, pek çok feministin iki cinsiyetin birbirlerine göre cinsel yapılanma ve konumlanmasının açıklanmasında psikanalitik söylemi faydalı bulmasını kısmen açıklar. Psikanaliz, kadınlar için pasiflik arzusunun nasıl inşa edildiğine ve yeniden üretildiğine ilişkin bir dizi görüş öne sürer. Daha önce de ele alındığı gibi, erilliğe ve dişilliğe geçiş bağlamında sırasıyla erkeklerden ve kadınlardan beklenenlere dair paradoksları, ironileri ve gerilimleri göstermek için bazı feministler tarafından stratejik olarak kullanılmış olsa da, psikanaliz cinsiyetlerarası iktidar ilişkilerinin dönüşümü için bir yol önermez.

Psikanaliz üzerine feminist metinlerin bolluğuna katkıda bulunmak ve polimorf bebekten Ödipalleşmiş, hadım edilmiş dişilliğe ya da fallik eril pozisyonlara giden aşınmış yolu kat etmek yerine, başka bir yaklaşıma, psikanalizle uyumsuz olmayan fakat belki de daha önce ele alınan fenomenolojik yaklaşıma daha yakın duran bir yolu takip etmeye değer. Burada benim ilgilendiğim, psikanalizin açıkladığı biçimiyle çocuk gelişimi modellerine dayanan libidinal bölgelerin doğuşu ve yapısını açıklamak değil. Bunun yerine, kadınların bedenlerindeki çeşitli bedensel akışları mümkün kılan ve kadınların bedenlerinin çeşitli bedensel akışlarla cevaplar ürettiği, onları kat eden libidinal yolların izini sürmekle ilgileniyorum.

Bugün, çağımızda, Batı'da kadın bedeninin sadece bir eksiklik ya da yoksunluk olarak kurulmaması ve aynı zamanda sızan, kontrol edilemeyen, süzülen bir sıvı olarak inşa edilmesi; biçimsiz bir akış olarak; bir kıvamlılık, tuzak, gizli kapaklılık olarak; aslında fallustan ya da basitçe fallustan değil

kendi-kendine-yeterlilikten[142] yoksun olarak kurulmuş olması –su alan bir gemi gibi, çatlamış ya da delikli bir tekne değil, fakat tüm biçimleri içine alabilen bir biçimsizlik, tüm düzenleri tehdit eden bir düzensizlik gibi kurulmuş olması– söz konusu olabilir mi? Kadınlar *böyledir* demiyorum, bunun onların ontolojik statüleri olduğunu iddia etmiyorum. Bunun yerine, hipotezim, kadınların bedenselliğinin bir sızıntı modu olarak yazıldığıdır. İddiam kadınların bir bakıma katıdan sıvıya dönüştürüldüğü değil, kapsamı daha sınırlı olacak şekilde kadınların, insan oldukları ölçüde, erkeklerle aynı derecede katılığa sahip oldukları, aynı türün üyeleri oldukları; fakat kadın oldukları için sızıntı, sıvılık olarak temsil edildikleri ve kendilerini öyle yaşadıkları. Kontrol edilemezlik metaforları, engel olunamaz ölümcül cazibe ve şiddetli iğrenme, yutulmayla ilgili derin korku, dişiliğin bulaşma ve düzensizlikle ilişkilendirilmesi, kadın bedeninin sınırlarının kararsızlığı (özellikle, fakat yalnızca değil, ergenlik başlangıcında ve hamilelik döneminde)[143], sinik baştan çıkarıcılığına ve büyülemesine dair güçleri, kadınların edebi ve kültürel temsillerinde yaygın ortak fikirlerdir. Fakat bunlar pekâla, erkeklerin kendilerinin-temsillerinden dışlamak ister gibi göründükleri sıvı olma durumlarının dışa yansıtılmasının bir fonksiyonu da olabilir.

Eğer kadınlar beden, erkekler zihin tarafında tanımlanıyorsa, o halde kadınların erkeklerden farkını ve ötekiliğini vurgulamaya hizmet edecek belirli beden bölgeleri vardır. Bu bölgeler ve alanlarda, onları kültürel olarak o cinsel farkı temsil etmek için uygun kılacak doğal herhangi bir şey bulunmaz –başka pek çok alan da bu işlevi üstlenebilirdi; cinsel farkın kültürel olarak işaretlenmesini sağlayan şey, biyolojik olarak tesadüfidir, uzlaşımsaldır. Ergenlik gelişimi ile birlikte, kadın olmanın ölçüsü olarak görünen

[142] Aristoteles için, meni sadece fetüsün büyümesine ve nihayetinde çocuğa, biçimi sağlamaz, aynı zamanda adet sıvılarının kendi biçimsizliğine de biçim verir. Onun tarifine göre, meni adet sıvılarını bir biçime sokmak için bir çeşit "başlatma jelidir":

> Erkekteki meninin kadının rahimdeki salgılarına yaptığı "başlatma" etkisi, peynir mayasının sütte yaptığına benzer. Peynir mayası meni gibi, yaşamsal ısıyı taşıyandır ve homojen madde ile birleşir ve onu "başlatır". Sütün doğası ile adet sıvısının doğası bir ve aynı olduğundan, meninin adet sıvısı maddesinde yaptığı etki, peynir mayasının sütte yaptığı etkiyle aynıdır. Yani, "başlama" ile, katı kısım "başladığında", sıvı kısım ayrılır; ve toprağı kısım dış yüzeyinden çepeçevre zarları katılaştırır... Fetüsün gelişimi "başladığında", toprağa ekilmiş tohumlar gibi davranır. (Hayvanların Oluşumu Üzerine, kitap II.IV)

[143] Bknz. Özellike Iris Marion Young'un göğüslü bedenin fenomenolojisi hakkında yazdığı ve göğüslü bedenin türediği fenomenolojik programın temel terimlerini çürüttüğü dair tartışması için. (1990, bölüm 11).

özellikler ikincil cinsel özellikler olarak adlandırılan farklılaşmalardır: göğüslerin ve kalçanın dolması, pubik kılların uzaması ve daha da şaşırtıcı olanı, adet kanamasının başlangıcı. Şu iyi bilinir ki, bu özelliklerin gelişimi pek çok farklı tutuma ve tepkiye neden olur –bazı kızlar yeni keşfettikleri bu erginleşmeyi memnuniyetle karşılarken, bazıları korku ve utanç duyar– . Fakat kadın bedeninin sızıntı yapan, kanayan bir beden olarak kodlanması, hormonal ve üreme işlevlerinin merhametine teslim olduğu yönünde kodlamalar, genel olarak yaygın olmayı sürdürür. Erkeklerin bedenleri de aynı dönemde erginleşir, fakat onların biyolojik gelişimleri sadece üreme ve babalığa hazır olma değil aynı zamanda "yetişkin" cinsel faaliyete de (en başta cinsel birleşmeye) hazır olma manasına gelir.

İris Young, göğüs olmak/göğse sahip olmak deneyimine ilişkin kapsamlı fenomenoloji çalışmasında, Irigaray'ın önerdiği türde akışkanlık metaforlarına başvurur. Young'a göre, Irigaray'ın önerdiği, erkeklerin katılığı ve kendilerine özdeşliğinin karşıtı olarak konumlanan, kadınların yapılarına özgü içsel akışkanlık yeni bir ontolojik hakikat değildir. Kartezyen düalizmle kökensel işbirliği içinde işleyen "katılar mekaniği" ve onun desteklediği realizm ve kendine-özdeşlik metafiziği, kendine özdeş olan bir şeyi (özne de dahil olmak üzere) gerekli kılar. Bu metafizik, basitçe zihin ve beden arasında bir karşıtlığı varsayması ve onu kurması bakımından düalist değildir, fakat özne ve nesne ayrımıyla varoluşu ikiye bölme, dolayısıyla üstü örtük bir biçimde (ve bazen açıkça) kadınları beden ve nesne tarafında kodlama bakımından düalisttir. Young, Irigaraycı akışkanlar metaforlarına, Kartezyen ontolojiyi sarstıkları ve karmaşıklaştırdıkları için ve beraberinde erkek bedenselliğini kadın olarak yeniden yazmak için elverişli olduğundan müracaat eder. Dahası, Young'un doğruladığı gibi, Irigaray'ın dokunsal ve morfolojik olanın görsel olana tabi kılınmasını yadsıması, kendine-özdeşliği sorunsallaştırmak stratejisiyle, özne ve nesne arasındaki acele ayrımı sorunsallaştırmak stratejisiyle (4. bölümde zaten gösterdiğim gibi, gören ve görüleni ayıran mesafe üzerinden, bu ayrım kolaylıkla teyit edilir) tutarlılık gösterir. Bu aslında kadın ve insan varoluşuna dair yeni bir "olgu" değildir, fakat öznellik ve bedenselliğe, oldukça farklı yönler ve özellikleri vurgulayarak yaklaşan farklı bir bakıştır. Göğüsler erkek bakışı ve erkek mülkiyetinin/cinnetinin (possession) bir nesnesi olduğunda, kadınların üstlendiği yabancılaştırıcı nesneleştirmeye ve bazen kendini-nesneleştirmeye karşı Young şunu önerir:

> Kadın-odaklı göğüs deneyimine ilişkin kavramsallaştırmam, tözsellikten uzaklaştırma ana fikri içinde konumlayacağım bir inşa etme ve tahayyüldür. Eğer, kadınların bakış açısını hayal etmek üzere, kadının Öteki, nesne, katı ve belirli olarak konumlandığı erkek bakışından uzaklaşırsak, göğüslü beden, muğlak, pelte gibi, belirsiz, çoğul ve net bir kimlikten uzak kalır... Luce Irigaray, dişil arzudan doğan bir metafiziğin, varlığı katı tözler, şeyler biçiminde olmak yerine sıvı olarak kavramsallaştırabileceğini önerir. Sıvılar, nesnelere benzemez, kesin sınırları yoktur; istikrarsızdırlar, fakat bu bir örüntüleri olmadığı anlamına gelmez. Sıvılar kabarır ve hareket eder ve varlığı bir sıvı olarak düşünen metafizik de yaşamayı, hareket etmeyi, Kartezyen dünya görüşünün eylemsiz ölü maddesi üstünde nabız gibi atmayı öncelikli kılar.
>
> Bana kalırsa, bu hiç de kadınların biyolojileri ve bedenleriyle ilgili değildir. Radikal olarak farklı bir biçimde kavramsallaştırıldığında, erkeklerin bedenlerinin de en az kadınlarınki kadar akışkan olduğu söylenebilir. Asıl mesele, kendine-özdeş nesneler metafiziğinin doğanın tahakküm altına alınmasıyla açık ilişkileridir. Bu tahakküm kadınların tahakkümünü içerir çünkü kültür üzerimize iğrenç (abject) bedenle özdeşleşmeyi yansıtmıştır. (Young 1990: 192-93)

Başta göğüsler olmak üzere kadın cinsel organlarının, kadın bedeninin parçalarının akışkanlığı ve belirsizliği, giyinmeyle ya da en uç sınırda, ameliyat gibi geçici ya da kalıcı katılaştırma yöntemleriyle mahkûm edilmiştir, sınırlanmış, katılaştırılmıştır. Bu belirsizlik, tabii ki, doğal bir olgu değildir; katı ve belirli olanı sıvılar karşısında öncelikli kılan temsil modlarının bir fonksiyonudur. Bu süreç aynı zamanda erekte olmuş penisin yumuşak penis karşısında daha değerli görülmesi ve erkeklerin cinsel iktidarsızlığının aşağılanma ve dişileşmeyle ilişkilendirilmesi için de bir açıklama sunabilir.

Kadınların bedenleri yetişkin biçimlerini, yeni uyanmış cinsel kapasitelerine referansla geliştirmezler. Çünkü bu kapasiteler dramatik bir ölçüde anneliği çağrıştıran anlamlarla aşırı kodlanmıştır. Kızlar için, ergenlik, göğüslerin gelişimiyle ve kadınların öncelikli alanı olarak varsayılan doğurganlık gerçekliğine giriş olarak âdet kanamasının başlamasıyla tanımlanır. Ergenlik, kendinin seçtiği bir cinsel erginleşmenin gelişi olarak değil içkin üreme kapasitelerinin sinyali olarak görünür. Spermin ilk gelişi, uykuda boşalma, oğlan için yaklaşan erkekliği, fantezisi kurulan ve gerçekleşecek cinsel hazları ve deneyimleri işaret ederken; adet, kız için hiç de gelişen cinselliğinin işareti olmaz, sadece kadınlığın gelişini söyler. Ve dahası,

oğlan ruhsal olarak metonimik anlamda onu bedensel hazza ve metaforik açıdan arzu nesnesine (ya da en azından bir yere) bağlayıp spermin akışını dondurabilirken, kız için, adet, kanla ilgili olduğundan, incinme ve yarayla ilişkilenir. Kuruyup görünmezleşmeyen, sızan, kontrol edilemez olan, uykuda, rüyalarda değil ama ne zaman olursa o zaman gelen bir dağılmayla, kızın çocukluğunun son bulduğuna inandırıldığı kontrol-dışı bir durumun başlangıcını işaret eder. Altını pisletmenin kendisi, pislik, bedenin kendisinin ürettiği pislik, özneyi lekeleyen bu durum, bebekliğin "normal" bir koşuludur, fakat erginleşen bir kadın için bu onun gelecekteki statüsünü zedeleyebilecek bir işaret ya da lekedir, geride bıraktığına inandığı geçmiş bir geleceğe itilmektir. Bu zorunlu olarak kadınlığı, tek tek kadınlar için başka anlamlara gelse de kadını kendinin dışında, zamanının (kendi-kendine-yeterliğin yetişkinliğin zamanı) ve konumunun (kesinlikle kendi derisi içinde ve kendine-özdeş bir varlık olarak) dışında konumlar ve dolayısıyla paradoksal bir varlık haline getirir, bebeklik ve yetişkinlik arasında, doğa ve kültür, özne ve nesne, rasyonel varlık ve irrasyonel hayvan arasında.

Kristeva da burada adet ve pislik arasında bir ilişki olduğunu düşünür. İkili bir eşleşmeler seti oluşturur: bir yanda kirletmeyen beden sıvıları, diğer yanda kirleten beden sıvıları. Kirletmeyen fakat yine de marjinal olan iki beden sıvısı, Douglas'la aynı fikirde olduğu, gözyaşları (daha önce alıntılanmıştı) ve manidar bir biçimde meni[144]. Douglas, bütünüyle ikna edici olmasa dahi, uygun biçimde, gözyaşlarının neden kirletici değil arındırıcı olduğunu açıkladı (ona göre, bunun sebebi berrak göz yaşlarının suyla, mükemmel temizleme öğesiyle benzerliğiyle ilişkili); fakat meninin doğal yapısında kendi doğal "özellikleri" ya da "nitelikleri"nin bir sonucu olarak –yarı saydamlığı, berraklığı, saflığı– kirletmez olduğunu söylemek pek ikna edici görünmüyor. Gözyaşları ve meni herhalükârda yapısal olarak simetrik değiller. Gözyaşları genelde kültürel olarak dişilikle ilişkilendirilse de aslında hem erkek hem kadın bedenlerinin kapasitesiyle ilgilidir. Meni ise, aksine, özgül olarak erkek cinsel akışıdır, hatta, mevcut tıbbi bilgiler ışığında, tek özgül erkek cinsel akışıdır. Onun kirletmeme statüsü basitçe yumurtayı dölleme ve türün üremesindeki rolünün bir fonksiyonu olamaz. Çünkü bu göreceli olarak yeni bir tıbbi keşiftir ve örneğin, bizim

[144] Douglas asla açıkça spermin kirletme fonksiyonunu bir nevi "tehlikeli" beden sıvısı bakımından ele almaz. Onun sperme tek referansı bedensel atıkların kirletme özellikleri bağlamında değil, kutsallık bağlamındadır.

kültürümüzden bahsetmeye hiç gerek yok tabii fakat pek çok Batı-harici kültürde de meninin kutsal kabul edilmiş statüsünü açıklamaz. Ne de türün çoğalmasında kendisinin de önemli bir rolü olan adet ile arasındaki statüsü farkını açıklayamaz.

Kristeva, kirletmeyen beden sıvılarını kirleten sıvılardan ayırır. Kirleten sıvıları da, her biri iğrençlik tepkisine neden olan iki sınıfa ya da tipe ayırır: dışkı ve adet kanı. Bu eşleşmenin kendisi, adet kanı, daha önce öne sürdüğüm gibi, dışkı özellikleriyle ilişkilendirildiği ölçüde anlamlıdır. Kadın cinselliğinin, kapsanamaz bir akış olarak, bir sızıntı olarak temsil edilmesi, temiz olmayanla ilişkilenerek, kadın cinselliğinin bir kanal, bir konteyner, bir yuva biçiminde kendinde boş ya da eksik olan fakat dışarıdan doldurulabilir olan olarak temsil edilmesi anlamlarına gelir. Bu anlamlandırmalar, erkeklerin kadınları bulaşıcı hastalık ve irinli çürüme fikriyle ilişkilendirmelerine ve bunları sadece kadın cinsel organlarıyla sınırlı tutmayıp kadın bedeninin her noktasına yaymalarına izin vermiştir. Bedensel farklar, işaretlenmiş, verili ruhsal ve kültürel anlamlar, tabii ki, sadece kaynaklandıkları belirli bedensel bölgelerle sınırlı kalmazlar: yalnızca bir tür bulaşma bölgesi oluşturarak bedenin dışına ve ötesine taşımazlar; artık yeri belli olmayan ve belirlenemeyen bir tür aura veya operasyon moduna dönüşür ve bedenin başka bölgelerine de yayılırlar.

Utanç, tiksinti ve diğer ahlaki işlevlerin gelişimi, Freud'un iddiasına göre, çocuğun bağırsaklarını kontrol etmeyi öğrenmesinin sonucudur. Temiz ve düzgün bedenin gelişi doğrudan çocuğun tuvalet eğitiminin gerektirdikleriyle beden sıvılarının düzenlenmesi konusundaki müzakereleriyle ilişkilidir. Bu kültürel durum barizken, kadınların adet akışının sadece utanç ve mahcubiyetle değil, aynı zamanda tiksinme ve kontaminasyon güçleriyle karşılanması şaşırtıcı değildir. Kristeva bu iki iğrençlik sınıfını her birinin sahip olduğu tehlikenin yeri ve türü bakımından ayırt eder:

> Dışkılar-akıntılar ve dışkıya-akıntıya benzeyen şeyler (çürüme, enfeksiyon, hastalık, ceset vb.) kimliğin dışından gelen tehlikeyi temsil ederler: ben-olmayanın tehdit ettiği ben; dışı tarafından tehdit edilen toplum; ölümün tehdit ettiği yaşam. Oysa aybaşı kanı, (toplumsal ya da cinsel) kimliğin içinden gelen tehlikeyi temsil eder. Bu kan bir yandan toplumsal bir bütündeki cinsiyetlerarası ilişkiyi tehdit eder; öte yandan her cinsiyetin kimliğini içselleştirme yoluyla cinsel farklılık açısından tehdit eder (Kristeva 2014: 92)

Dışkı merkez için –yaşam, düzgün olan, temiz olan için– bir tehdit oluşturur, içeriden değil fakat en dışındaki sınırından. Dışkılamaktan, ölümlülükten, ceset olmaktan kaçış mümkün değilken, bunlar öznenin ya da bedenin gündelik operasyonlarına el uzatmazlar ya da el uzatmamaları gerekir. (Toplumsal ve ruhsal) Gaye, dışkıdan olabildiğince net bir ayrılık oluşturmak, ondan hızlıca kurtulmak ve bu kirliliği hemen temizlemektir. Kristeva'nın adet akışıyla ilgili önerdiği daha karmaşık ve sorunlu görünür: onun için, adet kanı kimliğin içinde bir tehlikedir ve cinsiyetlerarası ilişkileri tehdit eder. Ondan kaçmak ya da sakınmak mümkün değildir, çünkü o, gebelikle ilişkili niteliğiyle, yaşamın ve cinsel farkın koşuludur.

Kristeva'nın adet kanının her iki cinsiyet için bir tehlikeyi temsil ettiği iddiasını anlayamıyorum. Dışkı ve adet kanını (fallik) anne figürü üzerinden ilişkilendirir, dolayısıyla, spermin babaya atfedildiği varsayılır. Babalık anneliğe göre daha az tehdit edici, daha az tehlikeli, daha az kırılgan mıdır? Ya da, erkekler için mi daha az tehlikeli ve tehdit edicidir? Kristeva'nın çözümlemesi muğlaktır ve bütünüyle ikna edici değildir.

Kadınların erginliğe gelişleriyle ilişkili olan belirli, özel gelişmeler, bedensel akışların çeşitli döngüleriyle ilişkilendirilebilir ve temsil edilebilirler: kadınların cinsel organları ve göğüsleri (olası) akışların yerleridir. Bunlar kırmızı ve beyaz, kan ve süt, kişisel ve yasal kullanımların sürekli tehdidi altında olan ve üstlenilmesi güç akışlardır. Hem bir kendi-kendine-yeten otoerotik hazzı işaret ederler hem de kültürel katmanlara direnmeleriyle potansiyel olarak toplumsal tehlikelerin de yeri olan akışlardır (zorlama ve baskıdan kolay etkilenmeyen, fakat bir anlamıyla kültürel yazıma tümüyle açık olan) ve kadınların bedenlerinin indirgenemez özgüllüğünde ısrar ettikleri ölçüde, sınıftan, ırktan ve tarihten bağımsız *tüm* kadınların bedenlerinin akışlarıdır.[145] Bu indirgenemez özgüllük, kadınların bedenle-

[145] Adet ve emzirmenin tarihsel ve kültürel dönüşümlerden bağımsız olduğunu iddia etmiyorum. Tam tersine: özellikle adet durumunda, bunların deneyimlenmesi, döngünün sıklığı ve süresi, düzeni, kadının beslenme statüsü ve toplumsal statüsü üzerinde yaptığı etkiler, oldukça geniş bir yelpezade çeşitlilik gösterir, sadece kültürden kültüre değil, belli bir kültür içinde, bireyden bireye de. Aynısı emzirme hakkında da söylenebilir, bunu bir tercih ya da karar meselesi olarak görmek eğilimi söz konusu olabilmektedir, en azından güncel Batı kültüründe ve bugün süt tozu üreten uluslararası büyük şirketlerin ürünleri için neredeyse bir çöplüğe dönmüş Üçüncü Dünya kültürlerinde. Emzirme ve adet döngüsü, pek çok araştırmanın ispat ettiği gibi, ruhsal inanç sistemlerine ve duygusal bozukluklara son derecede duyarlıdır. Dolayısıyla, ne doğalcı ne de evrenselci bir yaklaşımı savunuyorum. Bununla birlikte, tüm kadınların, fizyolojileri ve doğurganlıkları ile ilgili detaylar ne olursa olsun, kültürel olarak bu beden sıvıları bakımından anlaşıldığı da doğrudur.

rini ve bedensel akışlarını deneyimlemelerinin özel biçimlerini kesinlikle evrenselleştirmez. Fakat, bu bedensel süreçlerin üreme süreçlerindeki ve bu süreçler tarafından yatırımlanmış olan toplumsal anlamı dikkate alındığında, tüm kadın bedenleri erkek bedenlerinden farklı olarak (ve onlardan aşağı olarak) işaretlenir. Ve bu işaretleme özellikle kadınların farklarının en belirgin şekilde ortaya çıktığı beden bölgelerinde yoğunlaşır.

Deneyimlenen ve yaşanan gerçeklik bakımından her bir cinsiyetin diğer cinsiyete yabancılığı ve dışarıdalığı baki kalacaktır. Transseksüellerin fantezisinin aksine, erkekler asla, cerrahi müdahale ile dahi, bir kadın olarak yaşamayı, bir kadın olmayı hissedemez ve deneyimleyemeyezler. Transseksüel en iyi ihtimalle, kendi dişilik fantezisini yaşayabilir –bu fantezinin kendisi de, cerrahi ya da kimyasal müdahalelerle gerçekleştirilen kaba dönüşümlerle genellikle kendinde bir hayal kırıklığı olarak yaşanır. Transseksüel, bir kadın gibi görünebilir fakat asla bir kadın olarak hissedemez ve bir kadın olamaz. Bir cinsiyet, erkek ya da kadın ya da başka hangi terimle tarif edilirse, yalnızca, cinsel olarak özgül olan bedenini kültürel anlamlarına göre (ve umarım ki bundan fazlasını) deneyimleyebilir, yaşayabilir. Cinsel fark sorusu cinsiyetlerarasındaki bu aralığı, bu mesafeyi kapatmaya ilişkinin bilginin bir tür yetersizliği anlamına gelir. Her bir cinsiyet için diğeri hakkında kavranamayan, dışarıda kalan, öngörülemez ve kapsanamaz olan bir şey kalır. Bu indirgenemez fark en iyi koşullar altında hayranlık ve şaşkınlık uyandırır; daha az tercih edilir koşullarda dehşet, korku, mücadele ve direniş getirir. Saygı duyulduğunda bu fark, mesafe, ayrım ve bir aralık anlamına gelir: birinin diğeri tarafından boğulmadığı veya yutulmadığı bir ilişki önerir. Başka bir deyişle, aralarındaki herhangi bir ilişkide sindirilemez kalanı, bir arta kalanı, sindirilemez bir artığı içerir. Fakat, daha genel olarak, bu uçurum, bu aşılmaz mesafe, farkı yok sayan, aynılık ve kimlik ısrarıyla biçimlenmiş erilci rejimler için tahammül edilmez olmayı sürdüren şeydir: bu rejimler ötekini aynının (daha düşük) bir versiyonuna çevirir. Cinsel fark, kendi biçiminde şiddeti (farklılaşma şiddetini) zorunlu olarak içerse de, aynılıkta, özdeşlikte, eşdeğerlilikte, resmileşmiş takasta ısrar etmek de başka türde bir şiddeti doğurur. Bu şiddet farkı silinen gruba (burada kadınlara şiddeti) uygulanan şiddettir. İlki kurucu, biçimlendirici, kaçınılmaz bir şiddettir, varoluşun ve oluşun şiddetidir; ikincisiyse kötü niyetlidir, bir tarafa çıkar sağlamak için uygulanan bir şiddettir, tarihsel ve

kültürel dönüşümler geçiren bir şiddettir, dönüştürülebilecek, yeniden yazılabilecek, hatta direnişin karşı-şiddetiyle tersine çevrilebilecek bir şiddettir. Bu kitap farkın kendisinin operasyonlarının kurucu şiddetini tanırken, bu karşı-şiddeti desteklemek için yapılmış bir girişimdir.

Cinsiyetli bedenlerin özgüllüklerine indirgenemez bir biçimde öznelliği bağlayan modeller, kavramlar, kategoriler ve metodolojiler oluşturmakla ilgilendim. Fakat bunu yaparken, cinsel kimliklerin peşine düşmek yerine, mutlak olarak ayrı iki mevcudiyet tipi nosyonunun, erkek ve kadının peşine düşmek yerine, cinsel farkın peşine düştüm. Cinsel farkın izlerini ve tortularını aramaya giriştim. Cinsel fark, birleştirilmesi imkânsız, çeşitli ötekilerinden ayrılması imkânsız bir fark, kesin terimlerle saptanması ve mühürlenmesi imkânsız bir farktır. Özne bir varlık olarak görülmeyip –ruhsal ya da bedensel–, temelde tüm maddesellik modlarını inşa eden salt farkın bir sonucu olarak görüldüğünde, bu başkalığı öznenin içinde ve dışında düşünmek için yeni terimlerin aranması gerekir.

Cinsiyetli beden nosyonunu (cinsel) fark çözümlemem için bir çerçeve olarak kullanmakla, farka odaklanmaktan kimliğe odaklanmaya doğru kolayca gerçekleşebilecek kaymanın riskini göze aldım. Cinsel fark ve cinsel kimlik arasında bir ilişki olması gerektiği açıktır; fakat bununla birlikte, feminist literatürün büyük kısmında sıklıkla görüldüğü gibi, cinsel fark birbirinden bağımsız olarak biçimlenmiş ve formüle edilmiş iki ayrı cinsel kimlik tipinin kıyaslaması ve karşılaştırılmasıyla anlaşılamaz. Bunun yerine, cinsel fark, cinsel kimliklerin ve onların dışsal ilişkilerinin olanaklı kılındığı asıl zemin olarak görülmelidir. Saussure'ün salt fark nosyonu, linguistik değerin varoluşunun zeminlerini ve koşullarını sağlamasıyla nasıl bir ilişki içindeyse, cinsel fark cinsel kimlikle tıpkı bu şekilde ilişkilidir. Fakat aynen Saussure ve Derrida için olduğu gibi, salt fark, asla kendisi olarak görünmez, çünkü anlama ve linguistik değere katkısını kendisi sürekli olarak silmek zorundadır; çünkü kendisi olarak görünmesi kendisini dönüştürmesi, kendisini mevcut kılması anlamına gelir. Tıpkı cinsel farkın, cinsel kimliği ve cinsiyetler arası ilişkileri oluşturan kodlamalar içinde görünmez olması kaçınılmaz olan bir çerçeve veya ufuk olması gibi. Cinsel fark kendi terimleriyle görünür olamayan ufuktur ve bir mevcudiyetin, bir kimliğin, bir öznenin, bir ötekinin ve tüm bunların ilişkilerinin imkânında içerilir.

Bu cinsel fark nosyonu, ilksel ve kurucu bir farktır, kesinlikle, ontolojik değildir; ontolojik-öncesi –ve elbette epistemolojik-öncesi– bir alanı işgal eder. Bu alanda, şeyleri, mevcudiyeti, varlıkların varoluşunu olanaklı kılar (ontolojik soru) ve bilebildiklerimizden önce var olması ve onu koşullaması zorunluluğuyla (epistemolojik soru) var olur. Cinsel farkın çerçevesi veya arazisi sürekliliği gerektirmez. Bir tamlık olarak, bir doluluk (plenum) olarak, henüz bölünmemiş (predivisional) bütünlük olarak dünya kavrayışını gerektirmez; her "şeyi" her başka şeye ve varoluşun tümüne bağlayan, bu bağlamayı onları organik veya metafizik bir tamlık ve birlikle ilişkilendirmeden yapan mesafelerin, aralıkların, belirlenemese de indirgenemez olan konumlanmaların, çatlakların ve kırılmaların eşzamanlı olarak tanınmasını ve silinmesini gerektirir.

Bunlar artık, ne kendi içsel tutarlılıklarıyla var olan bağımsız birimlerdir, ne de özgüllükleri ve konumları olmayan sınırsız ilişkilerdir. Bedenlerin kendileri, maddeselliklerinde asla kendiliğinden var değildirler (self-present), verili değildirler, dolaysız değildirler, apaçık değildirler, çünkü bedenleşme, bedensellik, başkalıkta ısrar eder, hem kendi içlerinde taşıdıkları başkalıkta ısrar eder (ruhun kalbi bedende bulunur; bedenin işleme ilkeleri psikolojik ve kültüreldir) hem de bedenlere kendi somutluklarını ve özgüllüklerini veren başkalıkta (ırk, cinsiyet, cinsellik, etnik ve kültürel özgüllükler) ısrar eder. Başkalık, bedenleşmenin asıl imkânı ve sürecidir: bedenleri kendilerinden, kendi "doğalarından", kendi fonksiyonlarından ve özdeşliklerinden başkası yapan eğilip bükülebilirliklerini ve plastikliklerini koşullayan odur ve fakat aynı zamanda bunun ürünüdür.

Fakat, benim amacım, bedenlerin ve onların cinsel farklarının anlaşılması için tanımlayıcı bir model sunmak değildi. Her şeyden önce, bu bir modelden beklenebilecek şeyi yanlış anlamak olur. Bir model, keşfetmeye yarayan, belli bir bakımdan anlamayı kolaylaştıran, belirli özelliklere dikkat çekerken başkalarının önemini azaltan höristik bir aygıttır; bir durumun seçilmiş terimlerle yeniden yazılması anlamına gelir ve bu durumun karmaşıklığı her zaman başka modellerle, alternatif modellerle, farklı özellikleri öne çıkaran ve farklı vurguları olan modellerle açıklanmaya izin verir. Möbius şeridi modeli iki "şey" arasında –zihin ve beden– belli türde bir ilişkiyi göstermesi bakımından yararlıdır. Bu ilişki, ne bu iki

şeyin kendilerine özdeşliğini ne de kökensel ayrıklıklarını varsayar. İlişkili olan, birbirine benzemez bu iki "şey"in, ayrı ayrı var olurken, birbirlerine dönme, birbirlerine dönüşme kapasitesine sahip olduklarını gösteren bir modeldir. Bu zihin/beden ilişkisi indirgemeciliğinin, dar bir neden-sonuç ilişkisinin ya da ikiliğe dayalı bir ayrımın çıkmazlarından uzak tutar. Öznelliğin ruhsal derinlik ve bedensel yüzeyselliğin bir kombinasyonu olarak değil, fakat yazıları ve dönüşleriyle üç-boyutlu uzamda tüm derinlik etkilerini üreten bir yüzey olarak anlaşılmasına izin verir. Öznelliğin bütünüyle maddesel olarak anlaşılmasına ve maddeselliğin dil, arzu ve anlamlandırma işleyişlerine uzanmasına ve bunları açıklamasına, kapsamasına izin verir. Bu kitabın keşfetmeye teşebbüs ettiği kavramsal olanaklara uzanır ve onları temsil eder. Fakat Möbius şeridi, olası temsillerden sadece bir tanesidir; ne başka olasılıklara mani olur ne de en yetkin temsildir. Kendi sorunları ve sınırlamaları bulunur (her modelde olduğu gibi). Möbius modelini kullanmak özne kavrayışımızı düalizme düşmek bakımından sınırlar; fakat bedeni, bedenleri, farkın arazisi ve sonucu olarak anlamanın önüne geçecek bir çeşit monizme, otonomiye, kendi-kendine-mevcut oluşa bağlar. Dahası, oluş modlarını, dönüşüm modlarını temsil etmek için hiç uygun bir model değildir. Fakat bu anlamda, farklar alanı ve oluşun izlediği yollar ve kullanışlı modellere kendilerini kolaylıkla teslim etmez. Bu çalışma boyunca pek çok yerde belirttiğim gibi beden sonsuz derecede eğilip bükülebilirdir. Bu yüzden, başka amaçlar ve başka bağlamlar için, bedeni başka modellerle ele almak daha faydalı olabilir. Önümüzdeki asıl iş, bedenlerle bedenlerin güçlerine ve farklarına dair soruları içeren çeşitli ve sonsuz sayıda bağlam için gerekli ve faydalı olacak modelleri keşfetmek ve deneysel biçimlerde kullanmaktır. Bir gün, cinsel fark sorunsalının dünyayı kavrama ve dünyada eyleme biçimlerimizdeki merkeziliğini hevesle teslim edecek yeni metotların ve modellerin, yeni tekniklerin ve bağlamların gelişeceği umuduyla, teorik riskler almayı içerir. İnsanın/erkeğin ya da Tanrı'nın ölümünü değil, iki cinsiyet arasında ve bu iki cinsiyete ait yeni bir üretkenliğin oluşturulmasını kapsar.

***

Kaynakça

Adams, Parveen. (1978). "Representation and Sexuality." mlf 1: 65-82.

_____. (1986). "Versions of the Body." m/f 11/12: 27—34.

Adkins, A. W. H. (1970). From the Many to the One. London: Constable.

Alcoff, Linda. (1992). "The Problem of Speaking for Others." Cultural Critique 20: 5—31.

Allison, David B., ed. (1985). The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation. Cambridge: MIT Press.

Alonso, Ana Maria, and Maria Teresa Koreck. (1989). "Silences: 'Hispanics,' AIDS, and Sexual Practices." Differences 1, No. 1: 101—24.

Altizier, Thomas J. J. (1985). "Eternal Recurrence and the Kingdom of God." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation. Cambridge: MIT Press.

Anzieu, Didier. (1990). A Skin for Thought: Interviews with Gilbert Tarrab. London: Karnac.

_____. (2008). Deri-Ben. Çev. Nesrin Demiryontan. İstanbul: Metis Yayınları

Apter, Emily. (1991). Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and Narrative Obsession in Turn-of-the-Century France. Ithaca: Cornell University Press.

Ardener, Shirley, ed. (1981). Women and Space: Ground Rules and Social Maps. New York: Croom Helm.

Aristotle. (1953). On the Generation of Animals. Çev. Al Peck. London: Heinemann.

Armstrong, D. M. (1968). A Materialist Theory of Mind. London: Routledge and Kegan Paul.

Armstrong, Timothy J., ed. (1992). Michel Foucault Philosopher: Essays Translated from the French and German. New York: Routledge.

Barral, Mary Rose. (1965). Merleau-Ponty: The Role of the Body-Subject in Interpersonal Relations. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Barrett, Michele. (1980). Women's Oppression Today. London: Verso.

Bartky, Sandra Lee. (1988). "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power." In Irene Diamond and Lee Quinby, eds., Feminism and Foucault: Reflections on Resistance. Boston: Northeastern University Press.

Bender, Lauretta. (1952). Child Psychiatric Techniques. Springfield, 111.: Thomas.

Benhabib, Seyla, and Drucilla Cornell, eds. (1987). Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies. Cambridge: Polity Press.

Benjamin, Andrew, ed. (1989). The Lyotard Reader. Oxford: Blackwell.

Bernauer, James W. (1990). Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics of Thought. Newark, N.J.: Humanities Press.

_____ , and David Rasmussen, eds. (1988). The Final Foucault. Cambridge: MIT Press.

Bersani, Leo. (1986). The Freudian Body: Psychoanalysis and Art. New York: Columbia University Press.

_____ . (1987). "Is the Rectum a Grave?" October 43 (Winter): 198-222.

Bhabha, Homi K., ed. (1990). Nation and Narration. New York: Routledge.

Binswanger, Ludwig. (1962). "The Case of Ellen West." In Rollo May et al., eds., Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. New York: Basic Books.

Birault, Henri. (1985). "Beatitude in Nietzsche." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation, 219-31. Cambridge: MIT Press.

Blanchot, Maurice. (1985). "The Limits of Experience: Nihilism." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation, 121-28. Cambridge: MIT Press.

Blondel, Eric. (1985). "Nietzsche: Life as Metaphor." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation, 150-75. Cambridge: MIT Press.

_____ . (1991). Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy as a Philological Genealogy. Çev. Sean Hand. Stanford: Stanford University Press.

Bordo, Susan. (1988). "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture." In Irene Diamond and Lee Quinby, eds., Feminism and Foucault: Reflections on Resistance. Boston: Northeastern University Press.

_____ (1989a). "The Body and Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault." In Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo, eds., Gender/BodyIKnowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing. New Brunswick: Rutgers University Press.

_____ (1989b). "Reading the Slender Body." In Mary Jacobus et al., eds., Women, Science, and the Body-Politic: Discourses and Representations. New York: Methuen.

Bouchard, Thomas J., et al. (1990). "Sources of Human Psychological Differences: The Minnesota Study of Twins Reared Apart." Science 250: 223—28.

Bottomley, Frank. (1979). Attitudes to the Body in Western Christendom. London: Lepus Books.

Boyne, Roy. (1990). Foucault and Derrida: The Other Side of Reason. London: Unwin Hyman.

Braidotti, Rosi. (1986). "The Ethics of Sexual Difference: The Case of Foucault and Irigaray." Australian Feminist Studies 3.

_____. (1986). "Ethics Revisited: Women in/and Philosophy." In Carole Pateman and Elizabeth Gross, eds., Feminist Challenges: Social and Political Theory, 44—60 . Sydney: Allen and Unwin.

_____. (1989). "Organs without Bodies." differences 1, no. 1: 147—61.

_____ (1989). "The Politics of Ontological Difference." In Teresa Brennan, ed., Between Feminism and Psychoanalysis, 89—105. London: Routledge.

_____. (1991). Patterns of Dissonance. Oxford: Polity Press.

Brain, Robert. (1979). The Decorated Body. London: Hutchinson.

Brennan, Teresa. (1992). The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity. London: Routledge.

_____, ed. (1989). Between Feminism and Psychoanalysis. London: Routledge.

Brody, Saul Nathaniel. (1974). The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature. Ithaca: Cornell University Press.

Brown, Beverley, and Parveen Adams. (1979). "The Feminine Body and Feminist Politics." mlfy. 33-50.

Bruch, Hilda. (1973). Eating Disorders. New York: Basic Books.

Bühler, Charlotte, H. Hexler, and B. Tudor-Hart. (192.7). Sociological and Psychological Studies on the First Year of Life. Jena: Mansdorf.

Butler, Judith. (1987). Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France. New York: Columbia University Press.

_____. (1989a). "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception." In Jeffner Allen and Iris Marion Young, eds., The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy. Bloomington: Indiana University Press.

_____ (1989b). "Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contributions." In Ann Garry and Marilyn Pearsall, eds., Women, Knowing and Reality: Explorations in Feminist Philosophy, Z53-62. Boston: Unwin Hyman.

_____. (1990). Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.

Caddick, Alison. (1986). "Feminism and the Body." Arena 74: 60-88.

Caillois, Roger. (1984). "Mimicry and Legendary Psychasthenia." October 31 (Winter): 17—32.

Caine, Barbara, E. A. Grosz, and Marie de Lepervanche, eds. (1988). Crossing Boundaries: Feminisms and the Critique of Knowledges. Sydney: Allen and Unwin.

Campioni, Mia, and Elizabeth Gross. (1979). "Little Hans: The Production of Oedipus." In Paul Foss and Meaghan Morris, eds., Language, Sexuality and Subversion. Sydney: Feral.

Canguilhem, Georges. (1962.). "Monstrosity and the Monstrous." Diogenes 40: 2.7—4Z.

_____. (1980). "What Is Psychology?" Ideology and Consciousness 7: 37—50.

Canning, Peter M. (1984). "Fluidentity." Sub-Stance 44/45: 35—45.

Carcenac de Tourne, Brigitte. (1986). "On the Male Sex in Luce Irigaray's Theorising." Art and Text 20: 100,106.

Celermajer, Danielle. (1987). "Submission and Rebellion: Anorexia and a Feminism of the Body." Australian Feminist Studies 5: 57—70.

Chisholm, Dianne. (1992). "Feminist Deleuzians: James Joyce and the Politics of 'Becoming-Woman.' " Canadian Review of Comparative Literature (March-June): 201—24.

Churchland, Patricia. (1986). Neurophilosophy: Toward a Unified Understanding of the Mind-Brain. Cambridge: MIT Press.

Churchland, Paul. (1989). A Neurocomputational Perspective. Cambridge: MIT Press.

Cixous, Helene. (1980). "The Laugh of the Medusa." In Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, eds., New French Feminisms, 245-64. Amherst: University of Massa- chusetts Press.

_____. (1981). "Castration or Decapitation?" Signs 7, no. 1: 41—55.

Code, Chris. (1987). Language Aphasia and the Right Hemisphere. Chichester: Wiley.

Cohen, Richard A. (1984). "Merleau-Ponty, the Flesh and Foucault." Philosophy Today (Winter): 329—38.

Cole, F. J. (1930). Early Theories of Sexual Generation. Oxford: Oxford University Press.

Collins, Margery, and Christine Pierce. (1976). "Holes and Slime: Sexism in Sartre's Psychoanalysis." In Carol C. Gould and Mary W. Wartofsky, eds., Woman and Philosophy: Toward a Theory of Liberation, 112—28. New York: Putnam.

Colombat, Andre Pierre. (1991). "A Thousand Trails to Work with Deleuze." Sub-Stance 66: 10—23.

Cumming, W. J. K. (1988). "The Neurobiology of the Body Schema." British Journal of Psychiatry 153, supplement 2: 7—11.

de Beauvoir, Simone. (1953). The Second Sex. Çev. H. M. Parshley. Harmondsworth: Penguin.

de Certeau, Michel. (1979). "Des outils pour ecrire le corps." Traverses 14/15.

_____. (1986). Heterologies: Discourse of the Other. Çev. by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. (1988). The Practice of Everyday Life. Çev. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

de la Mettrie, Julien Offray. (1988). Man a Machine. La Salle, III.: Open Court Classics.

de Lauretis, Teresa. (1989). "The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain." differences 1, no. 2: 3—37.

Deleuze, Gilles. (1973). Proust and Signs. Çev. Richard Howard. London: Allen Lane.

_____ (1986a). Foucault. Çev. Sean Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. (1986b). Kafka: Towards a Minor Literature. Çev. Dana Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ (1988). Spinoza: Practical Philosophy. Çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books.

_____ (1989). Masochism: Coldness and Cruelty. Çev. Jean McNeil. New York: Zone Books.

_____ (1990a). Expressionism in Philosophy: Spinoza. Çev. Martin Joughin. New York: Zone Books.

_____ (1990b). The Logic of Sense. Çev. Mark Lester with Charles Stivale. New York: Columbia University Press.

_____ , and Felix Guattari. (1983). Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and H. R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ , and Felix Guattari. (1987). A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophre- nia. Çev. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____ , and Claire Parnet. (1987). Dialogues. Çev. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London: Athlone.

Derrida, Jacques. (1972). Positions. Çev. Alan Bass. London: Athlone.

_____ . (1973)- Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs. Çev. Alan Bass. Evanston: Northwestern University Press.

_____ . (1976). Of Grammatology. Çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____ (1978). Writing and Difference. Çev. Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul.

_____ . (1979). Spurs: Nietzsche's Styles. Çev. Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press.

_____ . (1981a). Dissemination. Çev. Barbara Johnson. London: Athlone.

_____ . (1981b). "Economimesis." Diacritics 11: 3-25.

_____ (1982). Margins of Philosophy. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

_____ . (1985). The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation. Trans- lated by Avital Ronell. New York: Schocken Books.

_____ . (1987a). The Post-Card: From Socrates to Freud and Beyond. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

_____ . (1987b). The Truth in Painting. Çev. Geoff Bennington and Ian McLeod. Chicago: University of Chicago Press.

_____ . (1988). "Signature, Event, Context." In Limited Inc., 1-13. Evanston: North- western University Press.

_____ . (1989). "Right of Inspection." Art and Text 32.

_____ . (2010). Nietzsche ve Felsefe. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk.

Descartes, Rene. (1931-34). The Philosophical Works of Descartes. 2 vols. Çev. E. S. Haldane and G. T. R. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.

Dewhurst, Christopher, and Ronald R. Gordon. (1969). The Intersexual Disorders. London: Baillere, Tindall and Cassell.

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

Diamond, Nicky. (1985). "Thin Is a Feminist Issue." Feminist Review (19 March): 45—64.

Didi-Huberman, Georges. (1987). "The Figurative Incarnation of the Sentence (Notes on the Autographic Skin)." journal: A Contemporary Art Magazine (Spring): 67—70.

Dillon, M. C. (1974). "Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique." Journal of the British Society for Phenomenology 5, no. 2: 144—58.

_____ (1988). Merleau-Ponty's Ontology. Bloomington: Indiana University Press.

Diprose, Rosalyn. (1989). "Nietzsche, Ethics and Sexual Difference." Radical Philosophy 52: 27—33.

_____ (1990). "In Excess: The Body and the Habit of Sexual Difference." Hypatia 6, no. 3: 156—71.

Dodds, E. R. (1973). The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press.

Douglas, Mary. (1982). Natural Symbols: Explorations in Cosmology. New York: Pantheon.

_____. (2007). Saflık ve Tehlike. Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları.

Drummer, Frederick. (1973). Very Special People. New York: Amjon.

Duden, Barbara. (1991). The Woman beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth Century Germany. Cambridge: Harvard University Press.

Edwards, Anne. (1989). "The Sex/Gender Distinction: Has It Outlived Its Usefulness?" Australian Feminist Studies 10: 1—12.

Eisenstein, Zilla. (1988). The Female Body and the Law. Berkeley: University of California Press.

Eribon, Didier. (1991). Michel Foucault. Çev. Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press.

Export, Valie. (1988-89). "The Real and Its Double: The Body." Discourse 11, no. 1: 3—27.

Falk, Pasi. (1985). "Corporeality and Its Fates in History." Acta Sociologica 28: 115—36.

Feher, Michel, with Ramona Nadoff and Nadia Tazi, eds. (1989). Fragments for a History of the Human Body. Vols. 1—3. New York: Zone Books.

Fiedler, Leslie. (1978). Freaks: Myths and Images of the Secret Self. New York: Simon and Schuster.

Fisher, Seymour. (1970). Body Experience in Fantasy and Behavior. New York: Apple- ton-Century-Crofts.

_____. (1973)- Body Consciousness: You Are What You Feel. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

_____. (1986). Development and Structure of the Body Image. Hillsdale, N.J.: Law- rence Erlbaum.

Flax, Jane. (1987). "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory." Signs 12, no. 4: 621 —43.

Flynn, Bernhard Charles. (1984). "Textuality and the Flesh: Derrida and Merleau-Ponty." Journal for the British Society for Phenomenology 15, no. z: 164—77.

Forrester, John. (1991). The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida. Cambridge: Cambridge University Press.

Foss, Paul. (1986). "Eyes, Fetishism and the Gaze." Art and Text 20: 24---36.

Foucault, Michel. (1972). "The Discourse on Language." The Archaeology of Knowledge. Çev. A. M. Sheridan. New York: Harper Colophon.

_____. (1977a). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Çev. Alan Sheridan. London: Allen Lane.

_____ (1977b). Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Edited by Donald Bouchard. Oxford: Blackwell.

_____. (J979)- "The Life of Infamous Men." In Meaghan Morris and Paul Patton, eds., Michel Foucault: Power, Truth, Strategy. Sydney: Feral.

_____. (1985). The Use of Pleasure. Vol. z of The History of Sexuality. Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon.

_____. (1986). The Care of the Self. Vol. 3 of The History of Sexuality. Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon.

_____, ed. (1975)./, Pierre Riviere, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother. . . Çev. Frank Jellinek Harmondsworth: Penguin.

_____, ed. (1980). Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite. Trans. R. McDougall. New York: Pantheon.

_____. (2016). Cinselliğin Tarihi. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Freud, Sigmund. (1895). "Project for a Scientific Psychology." In James Strachey, ed., The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 1. London: Hogarth Press.

_____. (1905a). "Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria." In Standard Edition. Vol. 10.

_____. (1905b). "Psychical (or Mental) Treatment." In Standard Edition. Vol. 7.

_____. (1905c). "The Three Essays on the Theory of Sexuality." In Standard Edition. Vol. 7.

_____. (1909). "Analysis of a Phobia in a Five Year Old Boy." In Standard Edition. Vol. 10.

_____. (1915a). "The Unconscious." In Standard Edition. Vol. 14.

_____. (1915b). "Instincts and Their Vicissitudes." In Standard Edition. Vol. 14.

_____. (1915c). "Repression." In Standard Edition. Vol. 14.

_____. (1920). "Beyond the Pleasure Principle." In Standard Edition. Vol. 18.

_____. (1923). "The Ego and the Id." In Standard Edition. Vol. 19.

_____. (1924). "The Dissolution of the Oedipus Complex." In Standard Edition. Vol. 19. . _____. (1925a). "Negation." In Standard Edition. Vol. 19.

_____. (1925b). "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes." In Standard Edition. Vol. 19.

_____. (1927). "Fetishism." In Standard Edition. Vol. 19.

_____. (1938). "The Splitting of the Ego in the Process of Defence." In Standard Edi- tion. Vol. 23.

_____. (2016). Ben ve İd. Çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları

_____ (2017). Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası. Çev. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura. İstanbul: Metis Yayınları

_____. (2018). Uygarlığın Huzursuzluğu. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları

Freund, Peter E. S. (1982). The Civilized Body: Social Domination, Control and Health. Philadelphia: Temple University Press.

Frueh, Joanna. (1988). "Has the Body Lost Its Mind?" High Performance (Summer): 44—47.

Fuss, Diana. (1989a). Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference. New York: Routledge.

_____. (1989b). "Reading Like a Feminist." differences 1, no, 2: 77—92.

Gallop, Jane. (1982). Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction. London: MacMillan.

_____. (1985). Reading Lacan. Ithaca: Cornell University Press.

_____. (1988). Thinking Through the Body. New York: Columbia.

_____. (1992). Around 1981: Academic Feminist Literary Theory. New York: Routledge.

Gasche, Rodolphe. (1985). "Ecce Homo or the Written Body." Oxford Literary Review 7: 1—2.

Gatens, Moira. (1986a). Dualisms and Difference: Constructions of Subjectivity in Modern Philosophy. Ph.D. diss., University of Sydney.

_____. (1986b). "Feminism, Philosophy and Riddles without Answers." In Carole Pateman and Elizabeth Gross, eds., Feminist Challenges: Social and Political Theory, 13— 29. Sydney: Allen and Unwin.

_____. (1988). "Towards a Feminist Philosophy of the Body." In Barbara Caine, E. A. Grosz, and Marie de Lepervanche, eds., Crossing Boundaries: Feminism and the Critique of Knowledges, 59-70. Sydney: Allen and Unwin.

_____. (1989). "Woman and Her Double(s): Sex, Gender and Ethics." Australian Feminist Studies 10.

_____. (1990). "A Critique of the Sex/Gender Distinction." In Sneja Gunew, ed., A Reader in Feminist Knowledge. London: Routledge.

_____ (1991a). "Corporeal Representation in/and the Body Politic." In Rosalyn Di- prose and Robyn Ferrell, eds., Cartographies: Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces, 79-Sy. Sydney: Allen and Unwin.

_____ (1991b). Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality. Cambridge: Polity Press.

Gillan, Garth. (1973). The Horizons of the Flesh: Critical Perspectives on the Thoughts of Merleau-Ponty. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Gillespie, Michael Allen, and Tracy B. Strong, eds. (1988). Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics and Politics. Chicago: University of Chicago Press.

Gilman, Sander. (1991). The Jew's Body. New York: Routledge.

Goldstein, Kurt. (1948). Language and Language Disturbances: Aphasic Symptom Complexes and Their Significance for Medicine and the Theory of Language. New York: Grune and Stratton.

_____. (1963). Human Nature in the Light of Psychotherapy. New York: Schocken Books.

_____. (1971). Selected Papers. The Hague: Martinus Nijoff.

Goldstein, Laurence, ed. (1991). The Female Body: Figures, Styles, Speculations. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gordon, Colin. (1981). "The Subtracting Machine." IC, no. 8 (Spring).

_____, ed., (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault 1972—1977 . New York: Pantheon.

Gorman, Warren. (1969). Body Image and the Image of the Brain. St. Louis: Warren H . Green.

Gould, George M., and Walter L. Pyle. (1897). Anomalies and Curiosities of Medicine. Philadelphia: Saunders.

Granier, Jean. (1985). "Nietzsche's Conception of Chaos." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation, 135—41. Cambridge: MIT Press.

Griffith, Richard. (1970). "Anthropodology: Man A-Foot." In Stuart Spicker, ed., Philosophy of the Body, 273-92. Chicago: Quadrangle Books.

Grisoni, Dominique. (1982). "The Onomatopoeia of Desire." In Peter Botsman, ed., Theoretical Strategies, 162—89. Sydney: Local Consumption.

Gross, Elizabeth. (1986a). "Philosophy, Subjectivity and the Body." In Carole Pateman and Elizabeth Gross, eds., Feminist Challenges: Social and Political Theory, 125—44. Sydney: Allen and Unwin.

_____ (1986b). "Derrida and the Limits of Philosophy." Thesis Eleven 14: 26—42.

Grosz, Elizabeth. (1987). "Notes towards a Corporeal Feminism." Australian Feminist Studies 5: 1—17.

_____. (1988a). "Space, Time and Bodies." On The Beach (April): 13-22.

_____. (1988b). "Desire and the Body in Recent French Feminisms." Intervention 21/22: 28—34.

_____ (1989). Sexual Subversions: Three French Feminists. Sydney: Allen and Unwin.

_____. (1990a). Jacques Lacan: A Feminist Introduction. London: Routledge.

_____. (1990b). "Inscriptions and Body-Maps: Representation and the Corporeal." In Terry Threadgold and Anne Cranny-Francis, eds., Feminine! Masculine I Representation.

_____ (1990c). "A Note on Essentialism and Difference." In Sneja Gunew, ed., Feminist Knowledge: Critique and Construct, 332—44. London: Routledge.

_____ (1990d). "The Body of Signification." In John Fletcher and Andrew Benjamin, eds., Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva, 80—104. London: Routledge.

_____. (1991). "Freaks." Social Semiotics 1, no. 2: 2Z-38.

_____. (1992). "Bodies/Cities." In Beatriz Colomina, ed., Sexuality and Space, 241 — 54. Princeton: Princeton Architectural Press.

Grosz, E. A., et al., eds. (1987a). Futur*Fall: Excursions into Postmodernity. Sydney: Power Institute.

Guillaume, Paul. (1971). Imitation in Children. Çev. Elaine P. Halperin. Chicago: University of Chicago Press.

Gunew, Sneja, ed. (1990). Feminist Knowledge: Critique and Construct. London: Routledge.

Haar, Michael. (1985). "Nietzsche and Metaphysical Language." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation. Cambridge: MIT Press.

Handelman, Susan A. (1982). The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany: State University of New York Press.

Haraway, Donna. (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." Feminist Studies 14, no. 3: 575—99.

_____. (1989). "The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse." differences 1, no. 1: 3—43.

Harding, Sandra. (1986). "From the Woman Question in Science to the Science Question in Feminism." The Science Question in Feminism, 15—19. Ithaca: Comell University Press.

_____. (1987). "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory." In S. Harding and J. O'Barr, eds., Sex and Scientific Inquiry, 283—302. Chicago: University of Chicago Press.

Head, Henry. (1920a). "Aphasia and Kindred Disorders." Brain 43.

_____. (1920b). Studies in Neurology. Oxford: Oxford University Press.

_____, and G. Holmes. (1911). "Sensory Disturbances from Cerebral Lesions." Brain 34: 102—254.

Heath, Stephen. (1982). The Sexual Fix. London: Macmillan.

Hirst, B.C., and G. A. Piersol. (1893). Human Monstrosities. Philadelphia: Lea.

Hollier, Denis. (1984). "M imesis and Castration 1937." October 31 (Winter): 3—16.
Hopwood, P., and G. P. MacGuire. (1988). "Body Image Problems in Cancer Patients." British Journal of Psychiatry 153, supplement 2: 47—51.

Hoy, David Couzens, ed. (1986). Foucault: A Critical Reader. Oxford: Blackwell.

Irigaray, Luce. (1977). "Women's Exile." Ideology and Consciousness 1: 62—76.

_____. (1983). "An Interview with Luce Irigaray." Hecate 9, no. 1/2: 192—202.

_____. (1984). Ethique de la difference sexuelle. Paris: Minuit.

_____. (1985a). Speculum of the Other Woman. Çev. Gillian Gill. Ithaca: Cornell University Press.

_____. (1985b). This Sex Which Is Not One. Çev. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca: Cornell University Press.

_____ (1986). Divine Women. Çev. Stephen Muecke. Sydney: Local Consumption Press.

_____. (1987). "Is the Subject of Science Sexed?" Hypatia 2 (Fall): 65—87.

_____. (1989). "Equal to Whom?" differences 1, no. 2: 59—76.

_____. (1991). Marine Lover: Of Friedrich Nietzsche. Çev. Gillian Gill. New York: Columbia University Press.

Jaggar, Alison M., and Susan R. Bordo, eds. (1989). Gender/BodyIKnowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing. New Brunswick: Rutgers University Press. Jakobson, Roman, and Morris Halle. (1956). The Fundamentals of Language. The Hague: Mouton.

Jardine, Alice. (1984). "Woman in Limbo: Deleuze and His (Br)others." Sub-Stance 44/45: 46—60.

_____. (1985). Gynesis: Configurations of Woman and Modernity. Ithaca: Cornell University Press.

_____, and Paul Smith, eds. (1987). Men in Feminism. New York: Methuen.

Jay, Martin. (1986). "In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought." In David Couzens Hoy, ed., Foucault: A Critical Reader. Oxford: Blackwell.

Jay, Nancy. (1981). "Gender and Dichotomy." Feminist Studies 1: 38—56.

Johnson, Mark. (1987). The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason. Chicago: University of Chicago Press.

Jonas, Hans. (1970a). "Spinoza and the Theory of Organism." In Stuart Spicker, ed., Philosophy of the Body, 50-69. Chicago: Quadrangle Books.

_____ . (1970b). "The Nobility of Sight." In Stuart Spicker, ed., Philosophy of the Body. Chicago: Quadrangle Books.

Jones, Ann Rosalind. (1986). "Writing the Body: Toward an Understanding of L'Ecriture feminine." In Elaine Showalter, ed., The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory, 361—77. London: Virago.

Jones, Howard J. W., and William W. Scott. (1971). Hermaphroditism, Genital Anomalies and Related Endocrine Disorders. Baltimore: Williams and Wilkins.

Josso, Nathalie, ed. (1979). The Intersex Child. Basle: Kanger.

Kafka, Franz. (2017). Ceza Kolonisinde ve Diğer Öyküler. Çev. Gülperi Sert. İstanbul: İş Bankası Yayınları

Kirby, Vicki. (1987). "On the Cutting Edge: Feminism and Clitoridectomy." Australian Feminist Studies 5: 35—56.

_____ . (1989a). "Corporeographies." Inscriptions: Journal for the Critique of Colonial Discourse 5: 103—19.

_____ . (1989b). "Habeas Corpus." Afterimage 17, no. 3: 8—9.

_____ . (1991). "Corpus Delecti: The Body at the Scene of Writing." In Rosalyn Di- prose and Robyn Ferrell, eds., Cartographies: Poststructuralism and the Mappings of Bodies and Spaces, 88—102. Sydney: Allen and Unwin.

Klossowski, Pierre. (1985). "The Phantasms of Perversion: Sade and Fourier." Art and Text 18.

Kofman, Sarah. (1985). "Metaphor, Symbol, Metamorphosis." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation. Cambridge: MIT Press.

Kohler, Wolfgang. (1951). The Mentality of Apes. London: Routledge and Kegan Paul.

Kovacs, George. (1982-83). "The Personalistic Understanding of the Body and Sexuality in Merleau—Ponty." Review of Existential Psychology and Psychiatry 18, nos. 1, 2, and 3: 207-18.

Krell, David Farrell. (1986). Postponements: Woman, Sensuality and Death in Nietzsche. Bloomington: Indiana University Press.

_____ . (1990). Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge. Bloomington: Indiana University Press.

Kristeva, Julia. (1980). Desire in Language. Çev. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.

_____. (1984). "Histoires d'amour." ICA Documents, 1: Desire, 18—21.

_____ (1986). "Women's Time." In Toril Moi, ed., The Kristeva Reader, 187—213. Oxford: Blackwell.

_____. (2014). Korkunun Güçleri. Çev. Nilgün Tutal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kroker, Arthur. (1991). The Possessed Individual. New York: St. Martin's Press.

Kroker, Arthur and Marilouise, eds. (1988). Body Invaders: Sexuality and the Postmodern Condition. London: Macmillan.

Lacan, Jacques. (1953). "Some Reflections on the Ego." International journal of Psycho- analysis 34.

_____. (1970). "Of Structure as an Inmixing of Otherness Prerequisite to any Subject Whatever." In Richard Mackesay and Eugenio Donato, eds., The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy. New York: Doubleday Anchor.

_____. (1977a). Ecrits: A Selection. Çev. Alan Sheridan. London: Tavistock. -.
_____. (1977b). The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Çev. Alan Sheridan. London: Tavistock.

Laplanche, Jean. (1976). Life and Death in Psychoanalysis. Çev. Jeffrey Mehlman. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____ (1989). New Foundations for Psychoanalysis. Çev. David Macey. Oxford: Blackwell.

_____, and Serge Leclaire. (1972). "The Unconscious: A Psychoanalytic Study." Yale French Studies 48.

_____, and J-B. Pontalis. (1968). "Fantasy and the Origins of Sexuality." International journal of Psychoanalysis 149.

_____, and J-B. Pontalis. (1973). The Language of Psychoanalysis. Çev. David Nicholson-Smith. London: Hogarth Press.

Lash, Scott. (1984). "Genealogy of the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche." Theory, Culture and Society 2, no. 2: 1—8.

Le Doeuff, Michele. (1987). "Women and Philosophy." In Toril Moi, ed., French Feminist Thought: A Reader, 181—209. Oxford: Blackwell.

_____. (1989). The Philosophical Imaginary. Çev. Colin Gordon. London: Athlone.

_____. (1991). Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy Etc. Çev. Trista Selous. Oxford: Blackwell.

Lee, Jonathon Scott. (1990). Jacques Lacan. Amherst: University of Massachusetts Press.

Lemert, Charles C , and Garth Gillan. (1982). Michel Foucault: Social Theory and Transgression. New York: Columbia University Press.

Levin, David Michael. (1985). The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Reconstruction of Nihilism. London: Routledge and Kegan Paul. Lingis, Alphonso. (1968). Translator's Preface. In Maurice Merleau-Ponty, ed., The Visible and the Invisible. Evanston: Northwestern University Press.

_____ (1984). Excesses: Eros and Culture. New York: State University of New York. . _____. (1985a). Libido: The French Existential Theories. Bloomington: Indiana University Press.

_____. (1985b). "The Will to Power." In David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation. Cambridge: MIT Press.

_____ (1989). Deathbound Subjectivity. Albany: State University of New York Press.

Lloyd, Genevieve. (1984). The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy. London: Methuen.

_____ (1989). "Woman as Other: Sex, Gender and Subjectivity." Australian Feminist Studies 10: 13-22.

Luria, A. R. (1968). The Mind of a Mnemonist. Çev. Lynn Solataroff. Chicago: University of Chicago Press.

_____. (1970). Traumatic Aphasia: Its Syndromes, Psychology and Treatment. Çev. MacDonald Critcheley. The Hague: Mouton.

_____. (1972.). The Man with a Shattered World. New York: Schocken.

_____ (1973). The Working Brain: An Introduction to Neuropsychology. Translated by Basil Haigh. Harmondsworth: Penguin.

Lyotard, Jean-Francois. (1984). The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Çev. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. (1988—89). "Can Thought Go without a Body?" Discourse 11.1 (Fall/Winter): 74-87.

_____. (March 22, 1990). Seminar on the Penal Colony. Humanities Institute at SUNY Stony Brook.

_____. (1991). Phenomenology. Çev. Brian Beakley. Albany: State University of New York Press.

McCurdy, John Derrickson. (1978). Visionary Appropriation. New York: Philosophical Library.

McMillan, Elizabeth. (1987). "Female Difference in the Texts of Merleau-Ponty." Philosophy Today 31: 359—66.

Martin, Luthor H., Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, eds. (1988). Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault. Amherst: University of Massachusetts Press.

Massumi, Brian. (1992). A Reader's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Matthews, Jill Julius. (1987). "Building the Body Beautiful: The Femininity of Modernity." Australian Feminist Studies 5: 17—34.

May, Rollo, E. Angel, and H. F. Ellenberger, eds. (1962). Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. New York: Basic Books.

May, Todd G. (1991). "The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze." Sub-Stance 66: 24—35.

Mellor, Clive S. (1988). "Depersonalization and Self-Perception." British Journal of Psychiatry 152, supplement 2: 15—19.

Merleau-Ponty, Maurice. (1963). The Primacy of Perception. Evanston: Northwestern University Press.

_____. (1964). Signs. Evanston: Northwestern University Press.

_____. (1968). The Visible and the Invisible. Çev. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

_____. (1970). Themes from the Lectures at the College de France. Çev. John O'Neill. Evanston: Northwestern University Press.

_____ (1983). The Structure of Behavior. Çev. Alden L. Fisher. Pittsburgh: Duquesne University Press.

_____ (2017). Algının Fenomenolojisi. Çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki Yayınları

Millot, Catherine. (1990). Horsexe: Essays on Transsexuality. Çev. Kenneth Hylton. New York: Autonomedia.

Milner, Andrew. (1991). Contemporary Cultural Theory: An Introduction. Sydney: Allen and Unwin.

Mitchell, Juliet, and Jacqueline Rose, eds. (1982). Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne. London: MacMillan.

Mitchell, S. Weir. (1965). Injuries of Nerves. New York: Humanities Press.

Mittwoch, Ursula. (1973). Genetics of Sexual Differentiation. London: Academic Press.

Moi, Toril. (1985). Sexual! Textual Politics: Feminist Literary Theory. London: Methuen.

_____, ed. (1986). The Kristeva Reader. Oxford: Blackwell.

_____, ed. (1987). French Feminist Thought. Oxford: Blackwell.

Money, John. (1968). Sex Errors of the Body: Dilemmas, Education and Counselling. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Money, John, and Patricia Tucker. (1975). Sexual Signatures: On Being a Man or a Woman. Boston: Little, Brown.

Morris, Meaghan. (1988). The Pirate's Fiancee: Feminism, Reading, Postmodernism. London: Verso.

_____, and Patton, Paul, eds. (1979). Michel Foucault: Power, Truth, Strategy. Sydney: Feral.

Mortley, Raoul, ed. (1991). French Philosophers in Conversation. London: Routledge.

Nehamas, Alexander. (1985). Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press.

Nicholson, Linda J., ed. (1990). Feminism/Postmodernism. New York: Routledge.

Nietzsche, Friedrich. (1966). Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future. Çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

_____. (1967). The Birth of Tragedy / The Case of Wagner. Çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

_____ (1972.). Twilight of the Idols/The Anti-Christ. Çev. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin.

_____. (1974). The Gay Science. Çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

_____. (1979). Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the

Early 1870s. Çev. Daniel Breazeale. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities International Press.

_____ . (1982a). Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality. Çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1982b). "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense." The Portable Nietzsche. Edited by W. Kaufman. New York: Viking.

_____ (1983). Untimely Meditations. Çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ . (1986). Human, All Too Human: A Book for Free Spirits. Çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ . (2001). Ahlakın Soykütüğü Üstüne. Çev. Prof. Dr. Ahmet İnam. İstanbul: Yorum Yayınları

_____ (2017a). Güç İstenci. Bütün Yapıtları. Çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları

_____ . (2017b). İşte Böyle Dedi Zerdüşt. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Nishimura, Hideo, and James R. Miller. (1969). Methods for Teratological Studies in Experimental Animals and Man. London: Pitman.

Norris, Christopher. (1991). Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory. Ox- ford: Blackwell.

Olkowski, Dorothea. (1982—83). "Merleau-Ponty's Freudianism: From the Body of Consciousness to the Body of the Flesh." Review of Existential Psychology and Psychiatry 18, nos. 1, 2, and 3: 97—118.

O'Neill, John. (1985). Five Bodies: The Human Shape of Modern Society. Ithaca: Cornell University Press.

_____ (1989). The Communicative Body: Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology. Evanston: Northwestern University Press.

Onians, R. B. (1951). Origins of European Thought about the Body, the Mind, etc. Cambridge: Cambridge University Press.

Ormiston, Gayle L. (1984). "Traces of Derrida: Nietzsche's Image of Women." Philo- sophy Today (Summer): 178—87.

Paglia, Camille. (1990). Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson. New Haven: Yale University Press.

Pateman, Carole. (1988). The Sexual Contract. Oxford: Polity Press.

_____ , and Elizabeth Gross, eds. (1986). Feminist Challenges: Social and Political Theory. Sydney: Allen and Unwin.

Patton, Paul. (1984). "Conceptual Politics and the War-Machine in Mille Plateaus." Sub Stance 44/45: 61-80.

_____. (1991). "Nietzsche and the Body of the Philosopher." In Rosalyn Diprose and Robyn Ferrell, eds., Cartographies: Poststructuralism and the Mappings of Bodies and Spaces, 43-54. Sydney: Allen and Unwin.

Plato. (1951). The Symposium. Harmondsworth: Penguin.

Plügge, Herbert. (1970). "Man and His Body." In Stuart Spicker, ed., Philosophy of the Body, 293-311. Chicago: Quadrangle Books.

Plumwood, Val. (1989). "Do We Need a Sex/Gender Distinction?" Radical Philosophy 51 (Spring): 1-11.

Probyn, Elspeth. (1987). "Bodies and Anti-Bodies: Feminism and the Postmodern." Cultural Studies 1, no. 3: 349—61.

Readings, Bill. (1991). Introducing Lyotard: Art and Politics. London: Routledge.

Reichenbach, Hans. (1958). The Philosophy of Space and Time. Çev. Maria Reichenbach and John Freund. New York: Dover.

Reilly, T. M. (1988). "Delusional Infestation." British journal of Psychiatry 153, supplement 2: 44—47.

Reiser, Morton F. (1984). Mind, Brain, Body: Towards a Convergence of Psychoanalysis and Neurobiology. New York: Basic Books.

Rickels, Laurence A., ed. (1990). Looking after Nietzsche. Albany: State University of New York Press.

Riefenstahl, Leni. (1976). The People of Kau. Çev. J. Maxwell Brownjohn. London: Collins.

Ronell, Avital. (1989). "The Worst Neighborhoods of the Real: Philosophy—Telephone— Contamination." differences 1 no. 1: 125—45.

_____. (1990). The Telephone Book: Technology, Schizophrenia and Electric Speech. Lincoln: University of Nebraska Press.

_____. (1992). Crack Wars: Literature, Addiction, Mania. Lincoln: University of Nebraska Press.

Rose, Jacqueline. (1986). Sexuality in the Field of Vision. London: Verso.

Rose, Steven. (1976). The Conscious Brain. Harmondsworth: Penguin.

Rothfield, Philipa. (1986). "Subjectivity and the Language of the Body." Arena 75: 157---65.

_____. (1988). "Habeus Corpus: Discourse and the Body." Writings on Dance 3: 6—12.

Roustang, Francois. (1982). Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Rubin, Alan. (1967). Handbook of Congenital Malformations. Philadelphia: Saunders. Sacks, Oliver. A Leg to Stand On. London: Picador.

_____. (1983). Awakenings. New York: Dutton.

_____. (1985). The Man Who Mistook His Wife for a Hat. London: Picador.

_____. (1989). Seeing Voices. Berkeley: University of California Press.

Safouan, Moustafa. (1983). Pleasure and Being: Hedonism from a Psychoanalytic Point of View. London: Macmillan.

Sartre, Jean-Paul. (1956). Being and Nothingness. Çev. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library.

Scarry, Elaine. (1985). The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. Ox- ford: Oxford University Press.

Schilder, Paul. (1931). Brain and Personality. New York: International Universities Press.

_____. (1953). Medical Psychology. Çev. D. Rapaport. New York: International Universities Press.

_____. (1978). The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche. New York: International Universities Press.

Schmidt, James. (1985). Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism. London: MacMillan.

Schor, Naomi. (1989). "This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray." differences 1, no. 2: 38—58.

Shapiro, Gary. (1991). Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise and Women. Albany: State University of New York Press.

Shapiro, Kenneth Joel. (1985). Bodily Reflective Modes: A Phenomenological Method for Psychology. Durham: Duke University Press.

Shiach, Morag. (1991). Helene Cixous: A Politics of Writing. London: Routledge.

Simel, Marianne L., ed. (1968). The Reach of Mind: Essays in Memory of Kurt Goldstein. New York: Springer.

Singer, Linda. (1989). "Bodies—Pleasures—Powers." differences 1, no. 1: 45—65. Slade, P. D. (1988). "Body Image in Anorexia Nervosa." British Journal of Psychiatry 153, supplement 2: 20—23.

Smart, Barry. (1985). Michel Foucault. London: Tavistock.

Smith, David. (1976). Recognizable Patterns of Human Malformation. Philadelphia:

Saunders. Solomon, Robert, ed. (1973). Nietzsche: A Collection of Critical Essays. New York: Anchor Books.

Solomon, Robert C , and Higgins, Kathleen M., eds. (1988). Reading Nietzsche. Oxford: Oxford University Press.

Spelman, Elizabeth V. (1982). "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views." Feminist Studies 8, no. 1: 109—31.

_____ . (1988). Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought. Boston: Beacon Press.

Spicker, Stuart, ed. (1970). Philosophy of the Body: Rejections of Cartesian Dualism. Chicago: Quadrangle Books.

Spinoza, Baruch. (1986). Ethica. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Spitz, Rene A. (1965). The First Year of Life: A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations. New York: International Universities Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1984). "Love Me, Love My Ombre, Elle." Diacritics (Winter): 19—36.

_____ . (1989). "In a Word: Interview." differences 1, no. 2: 124—56.

_____ . (1988). In Other Worlds. New York: Routledge.

Stern, Richard. (1986). The Position of the Body. Evanston: Northwestern University Press.

Stoller, Robert. (1968). Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity. New York: Jason Aronson.

Straus, Erwin W. (1962). "Aesthesiology and Hallucinations." In Rollo May, E. Angel, and H. F. Ellenberger, eds., Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology, 139—69. New York: Basic Books.

Straus, Erwin W., Maurice Natanson, and Henri Ey. (1969). Psychiatry and Philosophy. New York: Springer.

Studlar, Gaylyn. (1988). In the Realm of Pleasure: von Sternberg, Dietrich and the Masochistic Aesthetic. Urbana: University of Illinois Press.

Thompson, Denise. (1989). "The "Sex/Gender" Distinction: A Reconsideration." Australian Feminist Studies 10: 23—32.

Thompson, William Irwin. (n. d.). The Time Falling Bodies Take to Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture. New York: St. Martin's Press.

Tiemersma, Douwe. (1989). Body Schema and Body Image: An Interdisciplinary and Philosophical Study. Amsterdam: Swets and Zeitlinger.

Trimble, M. R. (1988). "Body Image and the Temporal Lobes." British Journal of Psychiatry 153, supplement 2: 112—15.

Turner, Bryan S. (1984). The Body and Society: Explorations in Social Theory. Oxford: Blackwell.

van Fraasen, Bastiaan. (1970). An Introduction to the Philosophy of Space and Time. New York: Columbia University Press.

Vasseleu, Cathryn. (1991). "Life Itself." In Rosalyn Diprose and Robyn Ferrell, eds., Cartographies: Poststructuralism and the Mappings of Bodies and Spaces, 55-64. Sydney: Allen and Unwin.

Voyat, Gilbert. (1984). The Work of Henri Wallon. New York: Jason Aronson.

Waldby, Cathy, Suzanne Kippax, and June Crawford. (1990). "Theory in the Bedroom: A Report from the Macquarie University AIDS and Heterosexuality Project." Australian Journal of Social Issues 25, no. 3: 177—85.

Wallace, Irving, and Amy Wallace. (1978). The Two. London: Cassell.

Wallon, Henri. (1934). Les Origines du caractere chez l'enfant. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (1945). Les Origines de la pensee chez l'enfant. 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France.

Warner, Marina. (1985). Monuments and Maidens: The Allegory of the Female Form. London: Weidenfeld and Nicolson.

Watney, Simon. (1989). "Missionary Positions: AIDS, "Africa," and Race." Differences 1, no. 1: 83—100.

Weisenberg, Theodore, and Katharine McBride. (1935). Aphasia. New York: Commonwealth.

Weiss, Allan S. (1985). "The Logic of the Simulacrum of the Anti-Roberte." Art and Text 18: 115—25.

_____. (1989a). The Aesthetics of Excess. New York: State University of New York Press.

_____. (1989b). Iconology and Perversion. Melbourne: Art and Text.

Whitford, Margaret. (1982). Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy. Lexington, Ky.: French Forum.

_____. (1991). Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine. London: Routledge.

Whitford, Margaret, ed. (1991). The Irigaray Reader. Oxford: Blackwell.

Wilden, Anthony. (1972). System and Structure: Essays in Communication and Exchange. London: Tavistock.

_____ (1981). Speech and Language in Psychoanalysis. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Williams, Linda. (1990). Hard Core: Power, Pleasure and the "Frenzy of the Visible." London: Pandora Press.

Wilson, James G. (1973). Environment and Birth Defects. New York: Academic Press.

Woodward, Kathleen. (1988—89). "Youthfulness as a Masquerade." Discourse 11, no. 1:119-42.

_____. (1991). Aging and Its Discontents: Freud and Other Fictions. Bloomington: Indiana University Press.

_____, and Murray M. Schwartz, eds. (1986). Memory and Desire: Aging-Literature-Psychoanalysis. Bloomington: Indiana University Press.

Young, Iris Marion. (1990). Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory. Bloomington: Indiana University Press.

Zaner, Richard M. (1985). The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body. The Hague: Nijhoff.

İndeks

A

adet kanı, 128, 290

adet, 274-275, 286-287

afazi, 137-138

agnozi, 137-139

Ahlakın Söykütüğü, 1189-191

AIDS, 221, 271-277

akalkuli, 112

Alcoff, Linda, 227

alerjiler, 268

algılama, 59; hakkında Freud, 59-62, 70, 87-89, 192; hakkında Schilder, 110-114; hakkında Merleau-Ponty, 135, 143-144, 157-158

Algının Fenomenolojisi, 149-151

Alice: Lewis Carrol'un, 248-250

Allen, Judith, 277, 284

allokiri, 112

ameliyat, 115, 118

ampütasyon, 105, 116-118. *Ayrıca bknz.* hayalet uzuv

anakliz, 92

anatomi, 97, 154, 222; *Ayrıca bknz.* imgesel anatomi

annelik, 29, 42, 100, 120, 146

anoreksi, 73, 133, 203

anosognozi, 75

antihümanizm, 37, 147

Anzieu, Didier, 57-62, 66, 68, 124, 152, 154

apersonizasyon, 132

apraksi, 113

Aristotle, 29, 281, 286

arzu 11, 14, 29, 47, 70, 94-95, 97, 100-101, 111, 120, 128, 165-167, 173, 177-178, 191,194, 212, 222, 232, 257, 288

atomizm, 181

ayna evresi, 58, 72, 119

B

Bartky, Sandra Lee, 210

beden fobisi, 28

beden imgesi, 16, 63, 65-66, 70-74, 76-78, 85-95, 104-106, 111-112, 119-120, 123, 126-130, 172

beden şeması, 109-110, 140

beden simetrisi, 112

beden sıvıları, 270-279

beden yazısı (body inscription), 174-176, 189

bedensel uyum, 74

bellek, 78, 87, 139-140, 190, 194, 238; hakkında Freud 60, 88-89

Ben ve Id (Ego ve Id), 58, 60, 62, 65-66, 69

beyin adamcığı (cortical homunculus), 65, 74, 103

beyin, 106-108

Bhabha, Homi, 201

Bilimsel Bir Psikoloji Projesi 86-89, 192

bilinçdışı, 58, 60

"Bilinçdışı" 60, 86

Bir Olmayan Cinsiyet, 159, 248

biseksüellik, 221, 251, 277

biyoloji, 12, 32, 40-44, 58-59, 70, 85-86, 91-93, 96, 104, 139, 222, 232, 263-264, 268

Bordo, Susan, 41, 209

Braidotti, Rosi, 232-233

Brennan, Teresa, 20, 59

Bühler, Charlotte, 84

bulimia, 73

Butler, Judith, 12, 41, 45, 159, 164, 230

C

Caddick, Alison, 41

Caillois, Roger, 82-83

ceza, 177-178, 192-193, 197, 211, 216-220, 226

"Ceza Kolonisi" 195-197

Cheah, Pheng, 168

Chisholm, Dianne, 20, 230

Chodorow, Nancy, 34, 44

chora, 29

çifte duyum, 68, 154, 155

cinsel dürtüler, 58, 66, 80, 90-92, 94-95, 120, 164, 184

Cinsel Fark Etiği, 159

Cinsel Sözleşme, 277

Cinselliğin Tarihi, 210, 277

Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme, 91

cinsellik, 10-12, hakkında Freud, 91, 93, 95-97; üzerine fenomenoloji teorileri, 159, 164, 166-168; hakkında Foucault, 219-223;

cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, 45-46

Cixous, Helene, 263, 278

Çocuğun *Başkalarıyla* İlişkileri, 143

çoğulluk 179, 187, 235, 239-240, 247, 252

çoklu kişilik sendromu, 267

Cornell, Drucilla, 297

CT tarama, 279

Curie, Marie, 230

cüzzam, 69

D

Daly, Mary, 34

damgalamak, 192

Davranışın Yapısı, 138

de Beauvoir, Simone, 42

de Certeau, Michel, 175-176

de la Mettrie, Julien Offray, 36, 173

de Niro, Robert, 248

Deleuze, Gilles, 182, 193, 195-196, 201; ve Felix Guattari, 12, 16-17, 178-180, 229; ve Claire Parnet, 240-241

Deniz Aşığı, 159

depersonalizasyon, 78, 83, 122

Deri Ben, 152-154

deri ben, 63

deri, 68-69, 73, 83, 125, 173, 193

Derrida, Jacques, 25-26, 50, 145, 147, 176, 208, 230

Descartes, Rene, 30, 36

Didi-Huberman, Georges, 267

Dillion, M. C., 135

dişil olan, 159, 233

dişilik, 28, 159, 186, 289, 292

Disiplin ve Ceza, 210

disiplin, 27, 34, 210, 215

dişli vajina (vagina dentata), 273

diyet, 74, 174, 206, 209

dış duyu, 144

doğalcılık, 27, 40, 183

dokunma, 68, 148, 151

Doppelganger, 76-78

Douglas, Mary, 270-276

dövme/dövmeler 117, 174, 201-202 *Ayrıca bkz.* beden yazısı

dürtüler, 90-91 *Ayrıca bkz.* Cinsel dürtüler

duygulanım, 36, 70, 241

E

Edwards, Anne, 47

efsanevi psikasteni, 82-82

ego, 27, 58-62, 69-70, 72-74, 89, 97, 103

egzersiz, 208

Emerton, Karin, 230

emzirme, 42, 143, 291

ergenlik, 95, 120, 286-288

erojen bölgeler, 66, 91, 120-121, 165, 257

eş-biçimlilik, 90

eşitlikçilik, 42-45

Ethica, 39, 178, 242

etik, 11, 226, 270

F

faillik, 14, 79, 206, 232

fallus, 12, 208, 225, 254-258, 266, 285

fantezi, 70, 92, 100, 236, 244

feminizm, 11, 18, 25, 40-42, 102, 249-258, 284

fenomenoloji, 5, 135, 158, 229, 280, 287

Firestone, Shulamith, 42

fizik, 30, 51, 240

fizikalizm, 51

Foucault, Michel, 16, 39, 180, 210-240

Freud, Sigmund, 11-12, 27, 58-60, 60-74, 85-90, 99-100, 118-120, 123,

Freudyen-Marksizm, 236

Fuss, Diana, 41

G

Gallop, Jane, 45, 97

Gatens, Moira, 19, 35, 41, 45

genetik, 53, 98, 130, 207, 267

Gibbs, Anna, 21, 230

göğüsler, 287-288

Goldstein, Kurt, 32, 73-75 ve Gelb, 91

Gordon, Colin, 239

Gorman, Warren, 65

Görünür ve Görünmez, 145, 147

görüş, 105, 145

gözetleme, 210, 219

gravür, 269

Guattari, Felix. 41, 231-233, 240 *Ayrıca bkz.* Deleuze, Gilles; ve Felix Guattari

güç istenci, 103, 181-187

Güç İstenci, 103, 183-184

Guillaume, Paul, 84, 143

H

hadım edilme, 64, 74, 173, 225, 258, 281

hafıza, 4, 160, 213; hakkında Nietzsche, 190, 213, 225

halüsinasyon, 60, 79, 89, 139

Hapishaneler, 205-206, 209

hapsedilme, 226

Hard Core, 279

hayalet uzuv, 73-76, 105-106 *Ayrıca bkz.* beden *şeması*; imgesel anatomi;

hayvani tinler, 105

Hazların Kullanımı, 226-227

Head, Sir Henry, 106, 108

Hegel, G. W. F., 26, 178

hemiasomatognozi, 75, 111

hermafrodit, 98, 266

heteroseksüellik, 121, 208

hipokondri, 71, 76, 121-122

histeri, 122-124, 133

hınç, 185, 190-191

homoseksüellik, 92, 221, 226, 257, 279

homunculus. 67, 74 *Bknz.* beyin adamcığı

Hughlings Jackson, John, 73, 106-107

hümanizm, 12, 15, 253

İ

iç-duyu, 81, 143-145

içgüdüler, 90-92

ideoloji, 44, 205, 209, 229, 259

iğrençlik, 270, 290

ikizler 268

imgesel anatomi, 58, 72-76, 85

intihar, 138

invagination, 154, 231

Irigaray, Luce, 12, 26, 38, 45, 97, 146, 159-163, 168, 231, 248, 274, 287-288

işkence, 185, 188, 194-195, 206

J

Janet, Pierre, 82

Jardine, Alice, 230-231, 233

Jay, Nancy, 25

jeneoloji, 238; Nietzsche'de, 186, 191, 194; Foucault'da, 210-212, 215, 219, 224, 237-238

K

kadın-oluş, 248-253, 258

kadınların bedenlerinin histerikleşmesi, 226

"Kadınların Zamanı," 42

Kafka, Franz, 195-197

Kartesyanizm, 32, 258. *Ayrıca bkz.* Descartes

kimlik, 83-84, 101, 131, 168, 205, 231

Kirby, Vicki, 101, 267

kıvamlılık, 273-275, 285

klitoridektomi, 115, 225-226

koku, 68, 128, 152, 194

Korkunun Güçleri, 270

Kratylus, 28

Kristeva, Julia, 42, 128, 254, 270

Kroker, Arthur, 233

kürtaj, 136, 284

kutsal, 290, 289

L

Lacan, Jacques, 28, 58, 63, 65, 72-79, 81-82, 85, 93, 96, 99, 100, 118-199

Laplanche, Jean, 60, 86, 89, 92, 95

Lash, Scott, 180

Le Doeuff, Michele, 27

Leclaire, Serge, 94-95

Levinas, Emmanuel, 153-254

lezbiyenler, 121, 246, 257

libidinal enerji, 110

libido, 71, 121-123, 132, 166, 174

Lingis, Alphonso, 166-167, 172, 187, 191, 195

Lloyd, Genevieve, 27, 47

logos-merkezcilik, 50, 146, 258

Luria, A. S., 32, 75, 106

M

maddesellik, 50-51, 141, 175-176, 212, 216-217, 223, 225, 235, 238, 267-268, 273, 293-295

Marksism, 211, 236, 255

Massumi, Brian, 237

materyalizm, 10, 13, 254

Matthews, Jill Julius, 52

mazoşizm, 171, 225n9

Meditasyonlar, 30

"Medusa'nın Gülüşü" 263, 278

Mellor, Clive, 78

meni, 128, 274, 279, 289

menopoz, 279

Merleau-Ponty, Maurice, 16, 59, 68, 80, 81, 127, 135

metabolizma, 37

mimesis, 82

mimikri, 82, 111

"Mimikri ve Efsanevi Psikasteni" 82

Mitchell, Juliet, 28, 44

Möbius şeridi, 173-174, 229, 265

molar, 245, 250-254

moleküler, 245-250

monizm, 35, 46

Morris, Meaghan, 21, 230

N

narsisizm, 92, 209, 211

Narsizm Üzerine*: Bir Giriş* 58, 62, 92, 119

Nietzsche, Friedrich, 12, 28, 35, 49, 103, 171-172, 180, 189-191, 201, 206-207, 223

"Nietzsche, Jeneoloji, Tarih" 211

nörofizyoloji, 38, 86, 103, 108, 124

O

objet a, 281

Ödipus kompleksi, 80, 97, 101

Olkowski, Dorothea, 230

ölüm dürtüsü, 86-87

ontoloji, 159, 184, 234-235, 274

Organsız Beden (OB), 211, 232, 238, 240, 242

Ö

öteki 26, 50, 85, 162, 190, 201, 236, 251, 253-254, 266

otoskopi, 78

özcülük, 40, 46, 98

özgünlük (haecceity), 249

öznellik, 9, 33, 255, 258, 267, 281, 287

P

Paré, Ambroise, 104

Pateman, Carole, 34

pislik, 247, 270-271, 274

Platon, 28-29

pornografi, 279-280

Prensipler, 105

Probyn, Elspeth, 41

protezler, 71-72, 239, 264

protezli Tanrı, 72

psikanaliz, 9-10, 57-61, 65, 90, 101, 124, 130, 174, 235, 238, 258

psikoz, 79, 82-83, 232

R

Riefenstahl, Leni, 203

rizomatik, 230, 233, 238, 249-250

Rothfield, Philippa, 20, 41

ruhsal beden, 58, 124

Ruhun Tutkuları, 105

Rüyaların Yorumu, 89

S

Sacks, Oliver, 32

sadizm, 194, 243

şamanizm, 177

sanat, 179, 265

Sartre, Jean-Paul, 27, 136, 273, 275

Scarry, Elaine, 206

Schilder, Paul, 64, 109, 116

Schneider, 137-139, 155, 165

Schor, Naomi, 45

Seflık ve Tehlike, 270

şeytani, 267

Silverman, Kaja, 97

siyam ikizleri, 104

sınıf mücadelesi, 254

sıvılar, 128, 159, 272-279, 283, 288
sızıntı, 286-287
Spelman, Elizabeth V., 29, 43, 46
sperm, 128, 281
Spinoza, Baruch, 35, 178, 183, 241
Spitz, Rene, 73, 77, 84-86, 143-144
Spivak, Gayatri, 45
Stern, Richard, 80, 143
Straus, Erwin, 30
sünnet, 225-226

T

tabula rasa, 46, 176
Taşmalar: Eros ve Kültür, 201
ten (flesh) 135, 147-148, 154, 157-158, 159, 169
tepkisel kuvvetler, 182-183, 186-189
Thompsom, Denise, 47
Timaeus, 29
toplumsal cinsiyet, 44-46, 98-99, 231-232
transitivizm, 132
transseksüeller, 283, 292
tussis nervosa, 73

U

uzam, 25, 31, 36, 80-84, 126-127, 131-133, 140-142, 151-153, 280, 295
uzamsallık, 80-84, 126-127, 140

Ü

Üzerinde Durulacak bir Bacak, 65

V

Vahşi Çocuk, 94
vajina, 115, 121, 126, 154, 279
Varlık ve Hiçlik, 135, 273
vücut geliştirme, 206, 208-209
Waldby, Cathy, 20, 277
Wallon, Henri, 62-63, 73, 77, 81, 85, 143
Weir Mitchell, S., 105-106
Whitford, Margaret, 102
Williams, Linda, 279-280
Wilson, Elizabeth, 20, 108
Witting, Monique, 33
Wollstonecraft, Mary, 27, 42

Y

"Yabanlar", 201
Yaşamın İlk Yılı, 143
Yeğinlikler, 229-231, 238-246, 251, 255, 256
Young, Iris Marion, 286-288

yumurta 241-242
yusufçuk, 64
yüceltme, 11, 195, 281

Z

zamansallık, 26, 37, 80, 140, 151

Queer kavramının, yurt içinde ve yurt dışında teorik ve pratikte yaptığı sıçramaya ve queer kavramıyla ilişkili var olan ya da ortaya çıkabilecek mikro politikalara temas etmeyi hedefleyen bu seri, queer teoriyi LGBT'lere özgü bir kimlik politikası olmanın ötesine taşıyarak teorileştirmeyi de sorgulamanın peşinde olacaktır. Queer teori ile iktidar, marjinallik, ayrıcalık ve normativiteyi ele alan diğer sosyal ve kültürel teoriler arasındaki ilişkilere ya da anlaşmazlık noktalarına odaklanacak olan bu eserler, eleştirel ırk ve kimlik teorileri, antropoloji, Marksizm, Anarşizm, Postyapısalcı teori, feminist teori, erkeklik çalışmaları, sakatlık çalışmaları, güncel sanat ve görsel kültür teorileri ve queer kavramının kapsamına giren her türden metinle kesişecektir.

NOTA BENE KAOS GL

UÇUCU bedenler

BEDENSEL BİR FEMİNİZME DOĞRU

ELİZABETH GROSZ

ÇEVİRİ: KEVSER GÜLER

Uçucu Bedenler, bedeni, çeperden alıp incelemenin merkezine çekecek ve böylece bedenin öznelliğin ana "maddesi" olarak kavranmasını sağlayacak bir yeniden düşünme çalışmasıdır. Özne, bedenli bir varlık olarak tanındığında, özgüllüklerinin nötrleştirilmesi ve yok sayılması kolaylıkla mümkün olmaz; kadının erkek tanımı içine batırılması sonucunda, kadının başına gelen bu olmuştur. Beden, cinsel farkın müttefikidir ve görünürde tehlikesiz olan, ancak kadınların kültürel ve entelektüel olarak ortadan kaldırılmasını gizleyen, fallus merkezci bir takım kabullerin sorgulanmasında anahtar bir terimdir: hümanizmin evrenselci ve evrenselleştiren kabullerini sorgulamaya yardım eder. Hümanizm kavrayışı üzerinden kadınların —ve tüm başka grupların— özgüllükleri, konumları ve tarihleri geçersiz veya gereksiz kılınmıştır. Beden, öznenin içselliğine bir insan doğası atfetme eğilimine direnir; ve öznelliği birbirini dışlayan iki alana ayıran düalizm eğilimlerine karşı koyar. Ancak, tabii ki, bedenin de müzakere edilmesi ve ilgilenilmesi gereken problemleri, riskleri ve tehlikeleri yok değildir.

Bu kitap, aynı zamanda, kendisinin doğrudan tartışmadığı bir şey "hakkında". Bu kaygan ve muğlak terimin tüm zengin titreşimleriyle birlikte, bu kitap cinsellik "üzerine". Bu terimin, kitap kapsamında ilgilenilen meseleler bağlamında geçerli olan en az dört farklı anlamı var. Birincisi, cinsellik, bir özneyi bir nesneye yönelten, bir dürtü, bir impuls veya bir tahrik olma biçimi olarak anlaşılabilir. Psikanaliz, cinselliğin bir dürtü olarak incelendiği büyük bilimdir. İkincisi, cinsellik, bedenleri, organları, hazları ve çoğunlukla ama her zaman olmamak koşuluyla, orgazmı içeren bir edim, bir dizi pratik veya davranış olarak anlaşılabilir. Üçüncüsü, cinsellik bir kimlik bakımından da anlaşılabilir. Bugün yaygın biçimde toplumsal cinsiyet terimiyle tarif edilen bedenlerin cinsiyeti, en az iki farklı biçim önerir, ve genelde kadın-erkek ikili karşıtlığı üzerinden anlaşılır. Ve dördüncüsü, cinsellik çoğunlukla, öznelerin arzularının, farklarının ve bedenlerinin haz arayışlarının belli biçimleri olduğunu belirten bir dizi yönelime, konumlanmaya ve arzuya işaret eder.

NotaBene • Kuram/Politika
ISBN 978-605-260-232-4
9 786052 602324